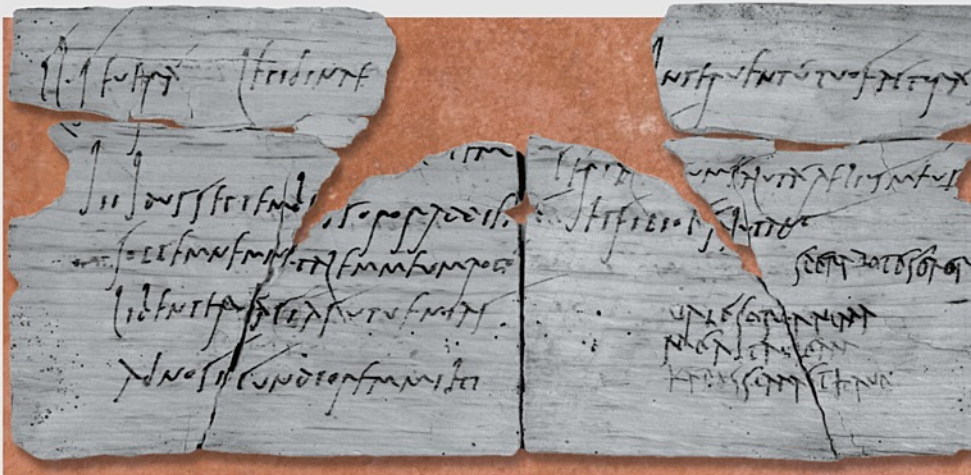


Franziska C. Eickhoff

# Muße und Poetik in der römischen Briefliteratur



*Otium.*

*Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße*

---

**Mohr Siebeck**

# Otium

Studien zur Theorie und Kulturgeschichte  
der Muße

Herausgegeben von

Elisabeth Cheauré, Gregor Dobler,  
Monika Fludernik, Hans W. Hubert  
und Peter Philipp Riedl

Beirat

Barbara Beßlich, Christine Engel, Udo Friedrich,  
Ina Habermann, Richard Hunter, Irmela von der Lühe,  
Ulrich Pfisterer, Gérard Raulet, Gerd Spittler,  
Sabine Volk-Birke

15





Franziska C. Eickhoff

Muße und Poetik  
in der römischen  
Brieffliteratur

Mohr Siebeck

*Franziska C. Eickhoff*, geboren 1988; Studium der Lateinischen Philologie und der Romanischen Philologie (Französisch, Italienisch) an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br.; 2013 Magister Artium und 1. Staatsexamen; anschließend Wissenschaftliche Mitarbeiterin im SFB 1015 „Muße. Konzepte, Räume, Figuren“ in Freiburg; 2017 Promotion; 2018 2. Staatsexamen für das Lehramt an Gymnasien und Gesamtschulen; anschließend Referentin in der Bischöflichen Studienförderung Cusanuswerk e.V. in Bonn; seit 2020 persönliche Referentin der Prorektorin für Lehre und Studium an der Universität zu Köln.  
orcid.org/0000-0001-9321-6852

Diese Publikation entstand im Rahmen des Sonderforschungsbereichs 1015 „Muße“ (Teilprojekt B1: Räume der Muße in der griechischen und römischen Briefliteratur) und wurde durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) unter der Projektnummer 197396619 – SFB 1015 gefördert. Sie ist Teil der Dissertation, die im Wintersemester 2016/17 unter dem Titel „Muße und Poetik in der römischen Briefliteratur“ an der Philologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br. eingereicht wurde.

ISBN 978-3-16-159958-3 / eISBN 978-3-16-159959-0

DOI 10.1628/978-3-16-159959-0

ISSN 2367-2072 / eISSN 2568-7298 (Otium)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2021 Mohr Siebeck Tübingen. [www.mohrsiebeck.com](http://www.mohrsiebeck.com)

Dieses Werk ist seit 06/2023 lizenziert unter der Lizenz „Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International“ (CC BY-NC-ND 4.0). Eine vollständige Version des Lizenztextes findet sich unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Das Buch wurde von Gulde Druck in Tübingen aus der Minion gesetzt, von Druckerei in Ort auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei in Ort gebunden.

Umschlagabbildung: Wood writing tablet (Romano-British, Vindolanda) with a party invitation written in ink, in two hands, from Claudia Severa to Lepidina, London: The British Museum, inv. 1986.1001.64 (image id 00209936001, Ausschnitt). Used with the kind permission of The Trustees of the British Museum.

Printed in Germany.

*Für meine Familie*



# Inhaltsverzeichnis

Vorwort . . . . .	XI
1. Muße, Poetik und der antike Brief . . . . .	1
2. Annäherungen an die Muße . . . . .	5
2.1. Muße und <i>otium</i> . . . . .	6
2.2. Freizeit im antiken Rom und die (sozial-)historische Bedeutung von <i>otium</i> . . . . .	10
2.3. Muße als individuelle Haltung zu einer Tätigkeit . . . . .	15
2.4. Die soziale Bedeutung der Muße . . . . .	21
2.5. Muße als Erfahrung von Raum und Zeit . . . . .	23
3. Strukturelle Gemeinsamkeiten zwischen (antikem) Brief und Muße	31
3.1. Der Brief in der Antike . . . . .	36
3.1.1. Der Brief als alltägliches Kommunikationsmedium in der Antike . . . . .	36
a) Schreibmaterial . . . . .	38
b) Zustellung . . . . .	41
c) Form . . . . .	44
d) Zweck . . . . .	48
3.1.2. Antike Brieftheorie . . . . .	51
a) Demetrius, <i>De elocutione</i> (Περὶ ἐρμηνείας), 223–235 . . . . .	52
b) Ps.-Demetrius, <i>De forma epistolari</i> (Τύποι ἐπιστολικοί) und Ps.-Libanius, Ἐπιστολιμαῖοι Χαρακτῆρες . . . . .	56
c) Iulius Victor, <i>Ars Rhetorica</i> . . . . .	58
d) Brieftheoretische Aussagen bei Cicero . . . . .	59
e) Zusammenfassung: Antike Brieftheorie . . . . .	62
3.2. Literaturtheoretischer Ansatz zur Untersuchung antiker Briefe . . . . .	62
3.2.1. Authentizität, Literarizität und Fiktionalität des Briefes . . . . .	64
3.2.2. Öffentlichkeit und Vertraulichkeit . . . . .	66
3.2.3. Selbstaussagen und Selbstdarstellungen . . . . .	73
3.2.4. <i>Persona</i> : Römisch-antike Identitätskonzepte . . . . .	78



3.2.5. Der Brief als inszenierter, performativer Kommunikationsakt .	81
3.3. Interpretationsansatz: Muße und Poetik im antiken Brief . . . . .	85
4. Cicero, <i>Epistulae</i> : Reflexionen der mußehaften Eigenschaften des Briefes . . . . .	87
4.1. Ciceros <i>Epistulae</i> . . . . .	88
4.2. Forschungsstand und Anknüpfungspunkte . . . . .	92
4.3. Inszenierungen von Muße in Ciceros Werken (Briefe und Philosophische Schriften) . . . . .	97
4.3.1. Das philosophische Gespräch als Form der Muße (Cic. <i>leg.</i> 1,1–2 und 1,15) . . . . .	98
4.3.2. Intellektuelle Tätigkeiten als Formen der Muße in den Briefen (Cic. <i>Att.</i> 2,4–2,6) . . . . .	102
4.3.3. Philosophie als tröstende und eskapistische Muße (Cic. <i>Att.</i> 12,12–12,53) . . . . .	107
4.4. Das Briefschreiben und -lesen als Formen der Muße bei Cicero . . . .	116
4.4.1. Die imaginierte Anwesenheit des Briefpartners (Cic. <i>ad Q. fr.</i> 1,1, <i>fam.</i> 16,16 und <i>fam.</i> 2,7) . . . . .	118
4.4.2. Die beruhigende Wirkung des Briefschreibens und -lesens (Cic. <i>Att.</i> 7,11 und <i>Att.</i> 8,14) . . . . .	125
4.4.3. Das Briefschreiben und -lesen als Identitätssuche (Cic. <i>Att.</i> 7,7 und <i>Att.</i> 9,10) . . . . .	128
4.4.4. Die Brieflektüre als ästhetische Erfahrung (Cic. <i>Att.</i> 16,13) . . .	138
4.4.5. Prekäre Muße im Exil (Cic. <i>Att.</i> 3,1–3,27, <i>ad Q. fr.</i> 1,3 und <i>fam.</i> 14,1–14,4) . . . . .	142
4.5. Zeit, Brief und Muße: Der Brief als Zeugnis von Mußezeit (Cic. <i>fam.</i> 7,1) . . . . .	149
4.6. Zwischenfazit: Die Briefpraxis als Form der Muße in Ciceros <i>Epistulae</i> . . . . .	157
5. Seneca, <i>Epistulae Morales</i> : Der Brief als Praxisform von Muße und Philosophie . . . . .	161
5.1. Briefform und Mußehaftigkeit von Senecas <i>Epistulae Morales</i> – Forschungsstand und Anknüpfungspunkte . . . . .	162
5.2. Der ideale Umgang mit der Zeit: Muße . . . . .	178
5.2.1. Der richtige Umgang mit der Zeit (Sen. <i>epist.</i> 1) . . . . .	178
5.2.2. Erfahrung von mußevoller Zeitlichkeit durch die philosophische Tätigkeit (Sen. <i>De brevitae vitae</i> ) . . . . .	185

5.3. Brieflektüre als Praxis der Philosophie und der Muße . . . . .	189
5.3.1. Der Brief als Medium der <i>meditatio</i> (Sen. <i>epist.</i> 2). . . . .	189
5.3.2. <i>Meditatio</i> und Briefpraxis als Teil einer mußevollen Lebensweise (Sen. <i>epist.</i> 15). . . . .	200
5.4. Schreiben von Briefen als Praxis der Philosophie und der Muße . . .	203
5.4.1. Selbstreflexion als Praxis der Muße (Sen. <i>De ira</i> 3,36) . . . . .	205
5.4.2. Das Schreiben des Briefes als Praxis der Selbstreflexion (Sen. <i>epist.</i> 11 und <i>epist.</i> 25–28) . . . . .	208
5.4.3. Der Brief als Medium der Selbstreflexion, <i>meditatio</i> und Muße (Sen. <i>epist.</i> 83). . . . .	221
5.5. Muße als Herausforderung (Sen. <i>epist.</i> 56) . . . . .	225
5.6. Philosophie als subversive und elitäre Muße (Sen. <i>epist.</i> 80) . . . . .	229
5.7. Zwischenfazit: Senecas Briefe als Medium der Muße und der Philosophie . . . . .	231
6. Plinius, <i>Epistulae</i> : Elitisierung von Muße durch die Gattung Brief .	235
6.1. Plinius' <i>Epistulae</i> als poetische Prosabriefe – Forschungsstand und Anknüpfungspunkte . . . . .	239
6.2. Plinius' Konzeption von Muße und <i>otium</i> . . . . .	252
6.2.1. Mußevolles <i>otium</i> . . . . .	253
6.2.2. Plinius' <i>otium</i> im Diskurs um die Standesidentität der römischen Aristokratie . . . . .	265
6.2.3. Die Briefpraxis als Teil des <i>otium</i> (Plin. <i>epist.</i> 9,32 und <i>epist.</i> 7,9). . . . .	276
6.3. Legitimation und Elitisierung von Mußeaktivitäten durch den Brief als soziale Praxis . . . . .	279
6.4. Hybridisierung der Gattung Brief: Inszenierung der <i>Epistulae</i> als literarische Werke und Produkte des <i>otium</i> . . . . .	287
6.4.1. Historiographie: Plin. <i>epist.</i> 6,16 und <i>epist.</i> 6,20 . . . . .	288
6.4.2. Erzählung: Plin. <i>epist.</i> 9,33 als erhabene Prosanarration . . . . .	291
6.4.3. φαντασίαι / <i>visiones</i> : Plin. <i>epist.</i> 2,17 als virtueller Rundgang durch die Villa . . . . .	298
6.4.4. Ekphrasis: Plin. <i>epist.</i> 5,6 als Metapoetik der Gedichtsammlung . . . . .	305
6.4.5. Elitisierung des <i>otium</i> durch die Hybridisierung der Gattung Brief . . . . .	312
6.5. Zwischenfazit: Plinius' <i>Epistulae</i> als Manifestationen eines mußevollen, aristokratischen Habitus . . . . .	314

7. Abschlussbetrachtung: Muße und Poetik in der römischen Briefliteratur . . . . .	317
8. Bibliographie . . . . .	329
9. Register . . . . .	349

## Vorwort

Der vorliegende Band ist der überarbeitete und gekürzte Hauptteil meiner 2017 von der Philologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg als Dissertation angenommenen und mit *summa cum laude* bewerteten Arbeit „Muße und Poetik in der römischen Briefliteratur“. Dazu, dass dieses Buch nun in dieser Form vorliegt, haben viele Menschen beigetragen, denen ich an dieser und zurecht an erster Stelle danken möchte.

Erste Überlegungen zum Zusammenhang von Muße und Briefen sind im Sonderforschungsbereich 1015 „Muße. Konzepte, Räume, Figuren“ der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, insbesondere im Teilprojekt „Räume der Muße in der griechischen und römischen Briefliteratur“ unter Leitung meines Doktorvaters Professor Dr. Dr. h.c. Bernhard Zimmermanns, entstanden. Mein Zweitbetreuer Professor Dr. Wolfgang Kofler hat die Konzeption des Projektes wesentlich geprägt und ist ihm auch nach seinem Ruf an die Universität Innsbruck außergewöhnlich eng verbunden geblieben.

Professor Dr. Dr. h.c. Bernhard Zimmermann und Professor Dr. Wolfgang Kofler haben mir die Möglichkeit eröffnet, dieses Projekt zu realisieren. Während der gesamten Zeit haben sie die Entwicklung der Arbeit aufmerksam, hilfsbereit und in den richtigen Momenten kritisch begleitet. Die zahlreichen Gespräche mit ihnen waren Grundlage dafür, dass ich Überlegungen hinterfragen, präzisieren und weiterentwickeln konnte. Ebenso verdanke ich ihnen den im akademischen Tagesgeschäft so wertvollen Freiraum – sowohl in Freiburg als auch in Innsbruck –, in dem ich auf das Projekt fokussieren und es in kurzer Zeit voranbringen konnte. Für ihr bestärkendes Vertrauen und ihre langjährige Unterstützung danke ich ihnen ganz besonders.

Der Sonderforschungsbereich 1015 „Muße“, insbesondere der Austausch mit den Kolleginnen und Kollegen im Graduiertenkolleg, in der Lektüreggruppe „Antike Kanontexte der Muße“ sowie im Projektbereich „Räume der Muße“, war ein anregender und wichtiger Resonanz- und Erprobungsraum für alle Gedanken zum Konzept von Muße. Den Diskussionen in diesen interdisziplinären Foren verdanke ich viele fruchtbare Impulse. Stellvertretend für alle Mitarbeitenden möchte ich Professor Dr. Peter Philipp Riedl nennen, der als Projektmanager unseren gemeinsamen Forschungen einen Rahmen gegeben hat und mir in seiner Funktion als Mitglied des SFB-Vorstands sowie des Herausbergremiums der *Otium*-Reihe während des Publikationsprozesses stets mit Rat und Tat zur Seite stand. Ganz besonders danke ich meinen Kollegen im Teilprojekt B1, Dr. Francesco Fiorucci und Benjamin Harter, für die produktive Zusammenarbeit und die vertrauensvolle Unterstützung in den drei Jahren. Gedankt sei auch der Deutschen Forschungsgemein-

schaft, die den SFB von 2013 bis 2021 finanziell gefördert und damit alle wissenschaftlichen Aktivitäten im Zusammenhang mit dieser Arbeit erst ermöglicht hat.

Danken möchte ich auch allen Kolleginnen und Kollegen des Innsbrucker Instituts für Sprachen und Literaturen im Bereich Gräzistik und Latinistik sowie des Boltzmann Instituts für Neulateinische Studien, die mir in vielen Diskussionen wertvolle Anregungen zu dieser Arbeit gegeben und mich überaus herzlich aufgenommen haben, sodass die Wochen in Tirol noch mehr als ein äußerst produktives Schreibrefugium waren.

Ich möchte auch all denen danken, deren Freundschaft während der Entstehung meiner Dissertation ein kraftspendendes Fundament war. Genannt seien Sandra Perino, Katharina Rilling, Christoph Appel und Lisa Rall, die am Freiburger Seminar für Griechische und Lateinische Philologie als fachlich versierte Freundinnen und Freunde die Arbeit begleitet und Teile aufmerksam und kritisch Korrektur gelesen haben; Andrea Heinemeiner danke ich für ihr immer offenes Ohr und ihre Hilfe in allen Belangen, die auch kurzfristig anfielen; Kathrin Leibing für den klaren und bereichernden Blick der Fachfremden und ihre fürsorgliche und verständnisvolle Freundschaft und Unterstützung in dieser Zeit.

Ohne den Rückhalt und die tatkräftige Unterstützung meiner Familie würde das Buch heute nicht in dieser Form vorliegen. Meine Eltern und meine Schwester haben mit liebevoller und interessierter, immer ehrlicher Bestärkung und Resonanz die Grundlage dafür gelegt, dass ich den Weg der Wissenschaft einschlagen konnte, und waren und sind mir durch ihr ungebrochenes Vertrauen und ihren Glauben an mich immer eine verlässliche Stütze. Mein Mann hat die Arbeit von unserem ersten gemeinsamen Moment an mit großem inhaltlichem Interesse begleitet und mir über lange Zeit in allen Dingen mit großer Tatkraft und in dem unumstößlichen Glauben daran, dass ich dieses Projekt abschließen werde, den Rücken freigehalten, sodass ich aus dem Manuskript ein Buch machen konnte. Alle vier haben mich während der Drucklegung durch ihr akribisches und rasches Lektorat und ihre unfehlbare Zuverlässigkeit, immer zur Stelle zu sein, wenn im alltäglichen Zusammenspiel aus Familie, Kind, Beruf und Wissenschaft zu viel zugleich zu tun war, auf unverzichtbare Weise unterstützt. Dafür danke ich ihnen von ganzem Herzen. Mein Sohn hat dabei mit großer Geduld die wissenschaftlichen Eskapaden seiner Mutter mitgetragen und mir fröhlich spielend und zahnlos lachend Mußmomente im Alltag real erfahrbar gemacht. Meine tiefempfundene Dankbarkeit für das Glück und den bedingungslosen Rückhalt, die ich so in meiner Familie finden darf, möge auch darin zum Ausdruck kommen, dass ich ihr dieses Buch widme.

Köln, im Februar 2021

Franziska C. Eickhoff

## 1. Muße, Poetik und der antike Brief

Muße und Briefe haben zahlreiche Gemeinsamkeiten, mehr als man auf den ersten Blick annehmen könnte.<sup>1</sup> Gerade im heutigen Alltag, in dem eilige Nachrichten auf elektronischem Weg als E-Mail oder *instant message* verschickt werden, besteht die einfache Vorstellung, dass jemand, der einen Brief handschriftlich schreibt, dabei wohl einen Moment der Muße erlebt, schon allein weil die Tätigkeit Sorgfalt und Konzentration erfordert und dadurch in bestimmter Weise mit Langsamkeit verbunden ist. Natürlich gibt es auch in Hast verfasste Briefe, die vor allem in Zeiten, in denen die digitale Technik noch nicht so weit fortgeschritten war wie heute, was auf die römischen Antike zutrifft, im Zeichen eines schnellstmöglichen Informationsaustausches standen, der trotz aller Bemühungen einer zeitlichen Verzögerung unterlag. Doch gerade durch den Vergleich zum modernen *instant messaging*, bei dem Nachrichtendienste wie WhatsApp, Skype oder Facetime eine globale Kommunikation in Echtzeit ermöglichen, muten Briefe wie Relikte einer langsamer laufenden, ja entschleunigten Zeit an, was ihnen nicht zuletzt den Namen *snail mail*, Schneckenpost, eingebracht hat, deren Nachrichten auf realem Weg geographische Distanzen zwischen den Brieffpartnern überwinden mussten und für diese Reise Zeit beanspruchten. So ist die briefliche Kommunikation schon aufgrund ihrer Materialität naturgemäß entschleunigt, sie verlangt vom Brieffschreiber, auf den Antwortbrief des Adressaten zu warten. Denn ist die Sendung bei dem Empfänger eingetroffen, muss dieser sich wiederum Zeit nehmen, um den erhaltenen Brief zu lesen und ein Antwortschreiben zu verfassen. Das verlangsamt den Kommunikationsprozess merklich und kreiert eine Phasenverschiebung, während unmittelbare Reaktionen auf eine Nach-

---

Alle Zitate aus griechischen und lateinischen Werken werden im Folgenden nach den einschlägigen kritischen Textausgaben der *Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana* oder der *Oxford Classical Texts* gegeben. Textausgaben der für diese Arbeit besonders relevanten Werke der römischen Prosabriefliteratur sind in der Bibliographie aufgeführt. Die Titel der antiken Werke werden nach den Konventionen des *Neuen Pauly* abgekürzt. Alle Übersetzungen stammen, sofern nicht anders angegeben, von der Verfasserin.

<sup>1</sup> Erste Überlegungen zum Zusammenhang zwischen Muße und Briefliteratur entstammen der Arbeit im SFB-Teilprojekt „Räume der Muße in der griechischen und römischen Briefliteratur“, das von 2013 bis 2016 unter der Leitung von Professor Dr. Dr. h.c. Bernhard Zimmermann im SFB 1015 „Muße. Konzepte, Räume, Figuren“ an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg angesiedelt war. Erste Forschungsergebnisse der Projektarbeit sind dargelegt in Franziska C. Eickhoff/Wolfgang Kofler/Bernhard Zimmermann, „Muße, Rekursivität und antike Briefe. Eine Einleitung“, in: Eickhoff (Hg.), *Muße und Rekursivität in der antiken Briefliteratur. Mit einem Ausblick in andere Gattungen*, Tübingen 2016, 1–11, 1–8, welche wichtige Anknüpfungspunkte für diese Arbeit darstellen und im Folgenden erweitert werden.

richt absolut unmöglich sind. Diese Beschaffenheit des Briefwechsels, der wie ein Dialog in Zeitlupe funktioniert, bringt ihn direkt mit Muße in Verbindung.

Dass Muße von der Briefpraxis also vorausgesetzt und impliziert wird, ist nur einer von mehreren Aspekten, die zu der These führen, dass sich der Brief mehr als andere literarische Gattungen zur Abbildung von Muße eignet. Dies spiegelt sich auch sprachlich wider: Schon bei kursorischer Lektüre der römischen Briefliteratur lässt sich erkennen, dass der ansonsten sehr facettenreiche und vielschichtige lateinische Begriff *otium* in der Briefliteratur vor allem die Bedeutung „Muße“ annimmt, während in anderen Gattungen auch zahlreiche andere Bedeutungsvarianten hervortreten. Doch literarische Beschreibungen von Mußemomenten müssen nicht immer mit den konkreten Begriffen *otium* oder Muße verbunden sein, sondern können auf verschiedene Weise erkennbar werden, so zum Beispiel, wenn intellektuelle Tätigkeiten mit bestimmten rekursiven Parametern und Merkmalen geschildert werden. In der antiken Literatur finden sich Darstellungen solcher Mußemomente auffallend häufig in Briefen, wobei oft das Briefschreiben und -lesen selbst als Mußeerfahrung thematisiert wird. In diesen Passagen, in denen eine Vielzahl unterschiedlicher Schreib- und Lektüremomente skizziert wird, reflektiert der Brief seine eigenen Produktions- und Rezeptionsbedingungen. Ihnen ist ein großes poetologisches Potenzial inhärent, das unter anderem Anhaltspunkte dafür gibt, welche Funktion das Schreiben erfüllt und wo die Briefpraxis ihren Sitz im Leben hat. Eine nähere Betrachtung dieser selbstreferentiellen Stellen ist daher nicht nur mit Blick auf Charakteristiken der „römischen Muße“, sondern gleichermaßen auch aus poetologischer Sicht interessant, da sie Aufschluss über eine Poetik des Briefes geben. Schließlich wird der Brief dabei nicht selten entweder als Produkt eines Mußemomentes oder als Medium, durch das der Briefschreiber oder -leser Muße erfahren kann, inszeniert. Diese allgemeinen Beobachtungen lassen vermuten, dass ein grundsätzlicher Zusammenhang zwischen Briefen und Muße besteht, was im Rahmen dieser Arbeit anhand der römischen Briefliteratur untersucht werden soll.

Ziel der folgenden Studie ist es daher zum einen, anhand von inhaltlichen Darstellungen von Mußemomenten römische Konzepte der Muße herauszuarbeiten und gleichzeitig zu erhellen, mit welchen sprachlichen Mitteln individuelle Mußeerfahrungen kommunizierbar gemacht werden. Zum anderen liegt das Interesse auf den spezifischen ästhetischen Eigenschaften der Briefform, aufgrund derer diese Gattung für die Darstellung und Thematisierung von Muße prädestiniert ist. Auf theoretischer Ebene können hier strukturelle Gemeinsamkeiten (wie zum Beispiel die schon skizzierte Entschleunigung der brieflichen Kommunikation) benannt werden, die konkret in den römischen Briefen reflektiert werden. Diese strukturellen oder äußerlichen Gemeinsamkeiten zwischen Brief und Muße können dann wiederum in einen Zusammenhang zu den im Briefinhalt beschriebenen Darstellungen und erörterten Konzepten von Muße gestellt werden. Damit wird im Brief Muße nicht nur auf inhaltlicher Ebene thematisiert, sondern der Brief ist zugleich ein Medium des Dargestellten, durch das der Inhalt des Briefes auch performativ ausgeführt wird. Ein Bei-

spiel, um dies zu veranschaulichen: Seneca empfiehlt in den *Epistulae Morales ad Lucilium* die tägliche Beschäftigung mit Philosophie als essentiellen Bestandteil eines guten Lebens, die, grob gesagt, aus der Lektüre ausgewählter Werke berühmter Philosophen und dem anschließenden Nachdenken, der *meditatio*, über das Gelesene besteht; zugleich integriert er zum einen Epikurzitate in einige Briefe, sodass Lucilius, der Adressat des Briefes, sich beim Lesen unweigerlich mit Philosophie beschäftigt, weil er diesen ausgewählten Textauszug eines großen Philosophen liest (dies entspricht dem ersten Teil der *meditatio*); zum anderen reflektiert der Austausch von Briefen mit philosophischem Inhalt, dass sich sowohl Seneca als auch Lucilius spätestens beim Verfassen der Briefe Gedanken über philosophische Inhalte machen, was ebenfalls als eine Form der *meditatio* interpretiert werden kann.<sup>2</sup> So spiegelt der Briefwechsel auf performativer Ebene wider, was die Briefschreiber inhaltlich thematisieren.

Die vorangehenden Überlegungen und Thesen werde ich anhand der drei großen Prosabriefkorpora der römischen Literatur, Ciceros *Epistulae*, Senecas *Epistulae Morales ad Lucilium* und Plinius' *Epistulae*, untersuchen und erörtern. Die genannten Briefsammlungen werden vor allem deshalb ausgewählt, weil sie zum einen auf inhaltlicher Ebene das Thema Muße prominent, aber in verschiedenen Formen behandeln: Während für Cicero Muße mit Krisensituationen verbunden ist, in denen er seinen üblichen politischen und gesellschaftlichen Aufgaben nicht nachgehen kann, ist sie zentraler Bestandteil in Senecas idealer philosophischer Lebensweise und hat auch in der aristokratischen Lebensform, die in Plinius' Briefen entworfen wird, einen festen Platz. Eine vergleichende Untersuchung dieser drei Autoren eignet sich auch deshalb, weil Mußekonzepte jeweils im Kontext der Gesellschaft stehen, deren Werte und Normen sie reflektieren. Die politischen Umbrüche in Rom, die zum Ende der Republik und zur Etablierung des Kaisertums geführt haben, wirken sich somit erkennbar auf die in den drei Briefkorpora geschilderten Mußekonzeptionen aus, die aus drei verschiedenen Epochen stammen.<sup>3</sup>

Zum anderen eignen sich die ausgewählten Prosabriefe auch auf formaler Ebene besonders gut für die Untersuchung der strukturellen Ähnlichkeit des Briefes mit Muße, da in ihnen die Gebrauchsform des Briefes gut erkennbar ist, während diese in Versepisteln unterschiedlich stark hinter die Gedichtform des poetischen Briefes zurücktritt. Darüber hinaus nehmen die drei Briefkorpora aufeinander Bezug, sodass Senecas und Plinius' Briefe jeweils im Vergleich zu ihren Vorläufern zu verstehen sind, von denen sie sich abzugrenzen suchen. Eine kontrastive Untersuchung der

<sup>2</sup> Vgl. Kap. 5 „Seneca, *Epistulae Morales*: Der Brief als Praxisform von Muße und Philosophie“, S. 161–233.

<sup>3</sup> Ciceros *Epistulae* sind auf den Zeitraum zwischen 68 und 43 v.Chr. datiert; die Abfassung und Publikation von Senecas *Epistulae Morales* erfolgte nach heutigem Kenntnisstand der Forschung wahrscheinlich nach 62 n.Chr. und vor dem Tod ihres Verfassers, 65 n.Chr.; Plinius' *Epistulae* sollen zwischen 100 u. 110 n.Chr. entstanden und publiziert worden sein, wobei eine sukzessive Publikation der Bücher als nicht unwahrscheinlich gilt. Nähere Ausführungen hierzu und Diskussionen der Datierungen finden sich in den Einleitungen zu den jeweiligen Autorenkapiteln.



drei Korpora vermag die spezifischen Eigenschaften der jeweiligen Briefform zu erhellen und zugleich ihre Gemeinsamkeiten zu unterstreichen. Um dem Rechnung zu tragen, ist jedem Autor ein eigenes Kapitel gewidmet.

Den Einzelinterpretationen in Kapitel 4 bis 6 werden aber zunächst theoretische Überlegungen vorangestellt, die für die folgende Textarbeit grundlegend sind und ein allgemeines Analyseinstrumentarium für sie bereitstellen. Dabei wird in Kapitel 2 zunächst eine Arbeitsdefinition des Mußebegriffes entwickelt, auf dem die Untersuchungen der Mußekonzepte in der lateinischen Briefliteratur aufbauen, und der im Rahmen der Textanalysen für den jeweiligen Autor konkretisiert wird. Anschließend werden in Kapitel 3 methodisch-theoretische Überlegungen zum Brief als Gegenstand literaturwissenschaftlicher Untersuchungen angestellt, die von der antiken Briefpraxis ausgehen und die kulturhistorischen Gegebenheiten sowie die antike Brieftheorie berücksichtigen, vor deren Hintergrund die drei Briefkorpora zu verstehen sind (Kapitel 3.1.). Mit diesem Überblick soll zugleich eine Leerstelle in der Forschungsliteratur zum antiken Brief geschlossen werden, die eine solche Übersicht jüngerer Datums fehlen lässt. Diese Skizze wird um Reflexionen über aktuelle methodische Ansätze zum literaturwissenschaftlichen Umgang mit Briefen ergänzt und im Hinblick auf die Aspekte „Authentizität, Literarizität, und Fiktionalität“, „Öffentlichkeit und Vertraulichkeit“ sowie „Selbstaussagen und Selbstdarstellung“ diskutiert (Kapitel 3.2.). Der Bedarf an solchen methodisch-theoretischen Überlegungen zur Gattung Brief wird in jüngsten Monographien zur antiken Briefliteratur deutlich, in denen die Textinterpretationen stets mit linguistischen, literaturwissenschaftlichen oder kommunikationstheoretischen Überlegungen verbunden sind.<sup>4</sup> Dabei stellt vor allem die Ambivalenz des Briefes, der zugleich literarische Gattung und vermeintlich authentisches Zeitzeugnis ist, eine Herausforderung an die Interpreten dar, der nur mit großer Umsicht und methodischer Versiertheit zu begegnen ist.

Für diese Arbeit sind grundlegende methodische Überlegungen zudem erforderlich, um den oben angesprochenen Interpretationsansatz der Arbeit (Kapitel 3.3.) herzuleiten und zu begründen, in dem Inhalt, Form und Performanz des Briefes so zueinander in Beziehung gestellt werden, dass aus den untersuchten Inszenierungen von Mußemomenten Erkenntnisse über das zugrunde liegende Mußekonzept und zugleich poetologische Aussagen über den Brief als literarische Form gewonnen werden können.

---

<sup>4</sup> Vgl. die brieftheoretischen Überlegungen in Jean-Pierre De Giorgio, *L'écriture de soi à Rome. Autour de la correspondance de Cicéron*, Bruxelles 2015, 13–156; Amanda Wilcox, *The Gift of Correspondence in Classical Rome. Friendship in Cicero's Ad Familiares and Seneca's Moral Epistles*, Madison, Wisc. 2012, 1–22; Hartmut Wulfram, *Das römische Versepistelbuch. Eine Gattungsanalyse*, Berlin 2008, 16–51; Michael Trapp, *Greek and Latin Letters. An Anthology with Translation*, Cambridge 2005, 1–47; Patricia A. Rosenmeyer, *Ancient Epistolary Fictions. The Letter in Greek Literature*, Cambridge 2001, 1–12.

## 2. Annäherungen an die Muße

Um den antiken Brief hinsichtlich der Eigenschaften beschreiben und analysieren zu können, die ihn mit der Muße verbinden und zu einem Medium der Muße par excellence machen, muss zunächst ein Verständnis dessen, was Muße ist, entworfen werden. Doch mit der Definierbarkeit der Muße verhält es sich wie mit derjenigen der Zeit, über die schon Augustinus schrieb, dass er dann nicht mehr wisse, was die Zeit sei, wenn man ihn danach frage<sup>1</sup>: Je mehr man über Muße nachdenkt, als desto schwieriger erweist sich das Vorhaben, sie zu definieren. Das liegt vor allem daran, dass zwar die meisten Menschen eine vage Vorstellung von Muße haben, diese aber nur schwer in Worte fassen können.<sup>2</sup> Feststeht, dass sich Muße nicht auf bestimmte Tätigkeiten, soziale Rollen oder Einzelercheinungen reduzieren, und auch nicht in einer spezifischen Ausprägung epochenübergreifend definieren lässt.<sup>3</sup> Erschwerend kommt hinzu, dass Muße selten im Bewusstsein ihrer selbst erlebt wird, besteht sie doch gerade in der Absorption durch eine bestimmte Tätigkeit. Die gleichzeitige Reflexion über das Tun als Muße oder die bewusste Wahrnehmung der Muße als Muße (im Sinne einer Erkenntnis „Ah, jetzt habe ich Muße“) führt die Mußeerfahrung in den meisten Fällen ad absurdum, denn Muße besteht ja gerade aus der Versunkenheit in eine bestimmte Tätigkeit und dem gleichzeitigen Ausblenden der Umgebung. Daraus entsteht die Schwierigkeit, ein eigentlich bekanntes Phänomen wie die Muße konkret zu beschreiben<sup>4</sup>, was sich in einer vergleichsweise geringen Zahl an Definitionsversuchen niederschlägt.<sup>5</sup>

In diesem Kapitel soll eine Mußedefinition erarbeitet werden, die den Begriff für die literaturwissenschaftliche Arbeit mit antiken Texten fruchtbar macht. Dabei wird der deutsche Begriff „Muße“ vom lateinischen *otium* abgegrenzt, der zwar gewisse Bedeutungskomponenten aufweist, die auch die Muße definieren, darüber hinaus aber ein viel breiteres Bedeutungsspektrum als Muße aufweist und sich daher nur unzureichend als Ausgangspunkt für eine Studie zur Muße eignet. Ergänzend

---

<sup>1</sup> Vgl. Aug. *conf.* 11,17.

<sup>2</sup> Vgl. Günter Figal „Muße als Forschungsgegenstand“, in: *Muße. Ein Magazin* 1 (2015), 15–23, <http://mussemagazin.de/2015/01/musse-als-forschungsgegenstand/> (abgerufen am 04.03.2020), 19.

<sup>3</sup> Vgl. Hans-Georg Soeffner, „Absichtsvolle Absichtslosigkeit“, in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl (Hgg.), *Muße im kulturellen Wandel*, Boston/Berlin 2014, 34–53, 42.

<sup>4</sup> Vgl. auch Martin Heidegger, „Ein Gespräch selbstdritt auf einem Feldweg“, in: *Gesamtausgabe*, Bd. 77: *Feldweg-Gespräche* (1944/45), hg. v. Ingrid Schüßler, Frankfurt a. M. 1995, 1–159, 118: „Insofern das, was wir jeweils mit einem Wort benennen, doch niemals das betreffliche Wort als Namen wie ein Schild an sich hängen hat.“

<sup>5</sup> Vgl. Tobias Keiling, „Muße“, in: *Muße. Ein Magazin* 1 (2015), 44–46, <http://mussemagazin.de/2015/01/musse/> (abgerufen am 04.03.2020), *passim*.

zur Gegenüberstellung von *otium* und Muße werde ich kurz den Stand der Forschung zum Stellenwert von Freizeit und der gesellschaftlichen Bedeutung von bestimmten Freizeitaktivitäten im antiken Rom skizzieren, der für die historische Einordnung von Mußebeobachtungen als normativer Hintergrund relevant ist und in den einzelnen Autorenkapiteln wieder aufgegriffen wird. Hieran anschließend wird der Fokus auf die Aspekte „Muße als individuelle Haltung zu einer Tätigkeit“, „Muße in ihrer gesellschaftlich-sozialen Bedeutung“ und „Muße als Erfahrung von Raum und Zeit“ gelegt.

### 2.1. Muße und *otium*

Der deutsche Begriff „Muße“ kann nur schwer in andere Sprachen übersetzt werden, da er in seinen Bedeutungen Eigentümlichkeiten aufweist, die sich in den Entsprechungen anderer Sprachen (englisch *leisure*, französisch *loisir*, italienisch *ozio*, lateinisch *otium*, altgriechisch *σχολή*)<sup>6</sup> kaum wiederfinden lassen. Daher ist es nicht verwunderlich, dass auch die Übersetzung von *otium* mit Muße oder umgekehrt von Muße mit dem lateinischen *otium* problematisch ist, weil das im Deutschen Gemeinte im Lateinischen nur annäherungsweise Ausdruck findet und das Lexem *otium* darüber hinaus in seiner jeweiligen Bedeutung alles andere als eindeutig ist. Tatsächlich reicht das Bedeutungsspektrum von *otium* in Bereiche hinein, die mit Muße auf den ersten Blick nichts oder nur entfernt etwas zu tun haben: Es kann als „Unterbrechung der Kampfhandlungen“ (im militärischen Kontext) oder „(innenpolitischer und gesellschaftlicher) Friedenszustand“ verwendet werden. Darüber hinaus kann *otium* zwar auch Zustände benennen, die im Deutschen als Mußemomente bezeichnet werden können, aber an anderen Stellen verbergen sich hinter *otium* zugleich auch Erfahrungen von Langeweile, von sinnlos wahrgenommener leerer Zeit oder ungewollter, oktroyierter Untätigkeit, die im Deutschen als Langeweile, Lethargie oder Müßigang bezeichnet würden, aber nicht als Muße. Dabei ist dem Lexem *otium* nicht anzusehen, in welcher Bedeutung es jeweils verwendet wird, nur in wenigen Fällen wird der Begriff von einem konkretisierenden Attribut begleitet, wie zum Beispiel *ignave* oder *segne otium* oder *otium cum dignitate*. Das heißt, dass dem Verwendungskontext, in dem *otium* okkuriert, eine besondere Relevanz zukommt, weil der Adressat einer Äußerung erst hieraus die Implikationen ableiten kann, die *otium* seine jeweils spezifische Bedeutung verleihen.

Von diesen Beobachtungen ausgehend, habe ich an anderer Stelle eine ausführliche semantische Studie des lateinischen Begriffes *otium* durchgeführt und versucht, das Bedeutungsspektrum dieses schillernden, polyvalenten lateinischen Begriffes systematisch greifbar zu machen, um anschließend die Bedeutungskomponenten

<sup>6</sup> Vgl. N. Martin, „Muße“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6, hg. v. Joachim Ritter/Karlfried Gründer, Darmstadt 1984, 257–260, 257.

und Implikationen herauszuarbeiten, die *otium* mit *Muße* verbinden.<sup>7</sup> Die wichtigsten Ergebnisse hieraus seien als Hintergrund für die vorliegende Arbeit kurz skizziert: Allen Verwendungen von *otium* liegt eine gemeinsame Kernbedeutung zugrunde, die allgemein als „Abwesenheit von Beschäftigung auf einer fokussierten Ebene“, konkret als „Abwesenheit von Bedrohung“, „Abwesenheit von Unruhe“ oder „Abwesenheit von Verpflichtung“ benannt werden kann. Diese Vorstellung von einer Freiheit oder Abwesenheit bestimmter Einschränkungen stellt auch für *Muße* eine Grundvoraussetzung dar. Doch während sich bei *otium* die Bedrohung, Unruhe und Verpflichtung je nach Kontext sowohl auf den Staat als auch auf den einzelnen Menschen beziehen können und Bedeutungsvarianten wie „innenpolitischer Frieden“ oder „Waffenstillstand“ prägen, bezieht sich der *Muße*begriff ausschließlich auf das Individuum. Hier aber zeigt sich die Ähnlichkeit beider Begriffe, denn wer besorgt ist oder sich bedroht fühlt, kann sich ebenso wenig auf eine Tätigkeit einlassen und *Muße* erfahren, wie jemand, der innerlich aufgewühlt und unruhig ist oder eine Tätigkeit vordergründig als Verpflichtung wahrnimmt. Sind aber Unruhe, Bedrohung oder Verpflichtung als äußere, beispielsweise politische Umstände gegeben, ist eine *Muße*erfahrung zwar erschwert, doch nicht unmöglich, denn auch die tägliche, notwendige und verpflichtende Arbeit kann als *Muße* erfahren werden.<sup>8</sup> Wenn sich die Kernbedeutung von *otium* auf den inneren Zustand eines Individuums bezieht, zeigt es also durchaus eine Nähe zu allgemeinen Eigenschaften von *Muße*.

Auf der zweiten Stufe des Bedeutungspotenzials von *otium* können die Konkretisierungen von *otium* in unterschiedlichen Verwendungskontexten systematisiert werden, von denen die folgenden für den Vergleich von *Muße* und *otium* besonders relevant sind:

1. *Otium* kann eine unterschiedliche zeitliche Ausdehnung haben. Diese reicht von einer ganz kurzen Unterbrechung der alltäglichen Verpflichtungen, die beispielsweise mit erfrischender intellektueller Tätigkeit zur Erholung des Geistes zugebracht wird, bis zu längeren, definierten Lebensabschnitten wie dem *otium senectutis*, das eine Art Ruhestand bezeichnet, in den sich ein verdienter Römer nach vollendetem Berufsleben ehrenvoll zurückziehen durfte. Es ist aber

<sup>7</sup> Zum Bedeutungsspektrum des *otium*-Begriffes vgl. Kap. 6 „Der lateinische Begriff *otium*“ in meiner Dissertation (Freiburg i.Br. 2017) *Muße und Poetik in der römischen Briefliteratur*, S. 373–447. Diese Studie erscheint selbstständig und losgelöst vom vorliegenden Hauptteil der Dissertation als Franziska C. Eickhoff, *Der lateinische Begriff otium. Eine semantische Studie*, vsl. Tübingen 2021. Darin findet sich unter anderem ein ausführlicher Forschungsüberblick mit Diskussion, auf den an dieser Stelle verwiesen sei. Die Studie bietet eine ausführliche Analyse des Bedeutungsspektrums von *otium* im Hinblick auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede zur *Muße*. Vorüberlegungen zum Bedeutungsspektrum von *otium* finden sich in meinem Beitrag „Das lateinische *otium* und seine Bedeutungen und Konnotationen in der Antike“, in: Monika Fludernik/Thomas Jürgasch (Hgg.), *Semantiken der Maße: Philologische Fallstudien aus interdisziplinären Perspektiven* vsl. Tübingen. 2021 u. in der Studie von Benjamin Harter, „*De otio* – oder: die vielen Töchter der *Muße*. Ein semantischer Streifzug als literarische Spurensuche durch die römische Briefliteratur“, in: Franziska C. Eickhoff (Hg.), *Muße und Rekursivität in der antiken Briefliteratur. Mit einem Ausblick in andere Gattungen*, Tübingen 2016, 21–42, der einen Schwerpunkt auf Bedeutungsaspekte und Verwendungen von *otium* im Kontext von *Muße* in der römischen Briefliteratur legt.

<sup>8</sup> Vgl. hierzu S. 15–18 in dieser Arbeit (*Muße* kann man auch in Arbeit erfahren).

auch möglich, dass *otium* einen Zustand beschreibt, der zeitlich unbeschränkt ist, vergleichsweise „zu früh“ beginnt und bei dem nicht ersichtlich ist, wann und ob er jemals endet. In diesen Fällen können wir von einem „grenzenlosen“ *otium* sprechen, das zum Beispiel, wie bei Ovid und Cicero, ein Individuum erleben kann, das durch Verbannung oder aus anderen Gründen daran gehindert wird, seine üblichen beruflichen und gesellschaftlichen Tätigkeiten auszuüben; es kann sich aber auch auf den Staat und einen Zustand längeranhaltenden Friedens beziehen. In beiden Fällen ist ein *otium* ohne zeitliche Einschränkung am ehesten dazu prädestiniert, Probleme aufzuwerfen, die sich beim Individuum zum Beispiel als Sinnkrisen äußern können.

2. *Otium* kann sowohl tätig als auch untätig zugebracht werden und die Arten der Tätigkeiten, denen ein Individuum im *otium* nachgeht, sind außerordentlich viestaltig. Das zeigt sich in dem bereits erwähnten *otium*, mit dem zum Beispiel Cicero in seiner Verbannung konfrontiert wird: Es zeichnet sich durch die Unmöglichkeit aus, im eigentlichen, alltäglichen Handlungsfeld aktiv zu sein. Diese erzwungene Untätigkeit ist so lange problematisch, bis dass Cicero sich eine neue Tätigkeit, die philosophische Schriftstellerei, sucht und in ihr Sinn findet. Die Frage nach der Angemessenheit von Aktivitäten, denen Römer in ihrem *otium* nachgehen, ist insbesondere in der Kaiserzeit Gegenstand des *otium*-Diskurses. Normen und Traditionen der Römischen Republik, vor allem die identitätsstiftende Funktion des politisch-gesellschaftlichen Engagements, verlieren schon in der frühen Kaiserzeit an Gültigkeit und eröffnen ein Vakuum, in dem neue Lebensideale erprobt und diskutiert werden.

3. Schließlich kann *otium* selbst gewählt sein oder von außen oktroyiert werden. Letzteres ist beispielhaft der Fall, wenn Römer *otium* in der Verbannung erfahren, was häufig zur Folge hat, dass sie es in besonderem Maße als Leere wahrnehmen, weil sie (nach eigenen Aussagen) darunter leiden, ihren gewohnten Tätigkeiten, über die sie sich definiert haben, nicht mehr nachgehen zu können. *Otium* können sie aber auch selbst wählen und sich damit bewusst eine (längere oder kürzere) Auszeit von den alltäglichen Geschäften und Pflichten nehmen. Hier von handeln Plinius' und Senecas Briefe, aber auch schon im Werk des Historikers Sallust, eines Zeitgenossen von Cicero, lässt sich eine bewusste Hinwendung zum *otium* erkennen, die mit einer Abkehr vom *negotium* (und den politischen Aufgaben eines Römers) einhergeht.

In der Übersicht wird deutlich, dass *otium* ein paar rekursive Parameter kennt, die zur Systematisierung der verschiedenen Formen von *otium* beitragen, dass das Spektrum der Möglichkeiten, in denen *otium* realisiert werden kann, aber zugleich vielfältig und ambivalent ist. Im Vergleich mit dem, was wir unter Muße verstehen, werden weitere Unterschiede, aber auch Gemeinsamkeiten zwischen Muße und *otium* deutlich, wobei auch ersichtlich wird, dass Muße konkretere Vorstellungen impliziert als *otium*. Denn Muße ist in der Regel zeitlich begrenzt, allerdings ohne dass ihre zeitlichen Grenzen für das Individuum spürbar wären. Peter Philipp Riedl und Burhard Hasebrink beschreiben dies als eine „Freiheit, die in der Zeit nicht der Herrschaft der Zeit unterliegt.“<sup>9</sup> Darüber hinaus ist Muße stets mit aktiver Tätigkeit verbunden. Diese kann verschiedene Formen annehmen, auch geistige Tätigkeiten wie zum Beispiel das Nachdenken, Musikhören oder Reflektieren sind beispielhafte Tätigkeiten, die in Muße ausgeübt werden können, zugleich sind aber Tätigkeiten, die eine körperliche Bewegung erfordern (wie beispielsweise das Spazierengehen oder

<sup>9</sup> Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl, „Einleitung“, in: Hasebrink/Riedl (Hgg.), *Muße im kulturellen Wandel*, Berlin/Boston 2014, 1–11, 3.

Flanieren), nach unserem Verständnis typische „Mußeaktivitäten“.<sup>10</sup> Gerade dieser Aspekt der Aktivität unterscheidet die Muße vom Müßiggang, der in der Regel als „Vermeidung von Aktivität, Pflicht und Arbeit [erscheint]“.<sup>11</sup> Hier entspricht Muße also nur der Vorstellung eines tätigen *otium*, während das untätige *otium* zunächst nicht mit ihr vereinbar ist. Schließlich setzt Muße – anders als *otium* – stets Selbstbestimmung voraus, während eine erzwungene Tätigkeit nur in Ausnahmefällen als Muße erfahren werden kann. Dies kann aber dann der Fall sein, wenn sie gleichzeitig Raum für eine geistige Tätigkeit gibt, die dann wiederum als selbstbestimmt erfahren und wahrgenommen wird, denken wir zum Beispiel an das Tagträumen oder jede Form von Gedanken. Die Tätigkeit, die das Individuum als mußevoll erfährt, nimmt es als frei und selbstbestimmt wahr. Diese Verbindung von Muße und Freiheit konnte auch in der Begriffsanalyse von *otium* beobachtet werden: Denn da, wo ein erzwungenes *otium* evoziert wird, lässt sich *otium* normalerweise nicht mit „Muße“ übersetzen, sondern sind deutsche Begriffe wie Langeweile und Lethargie passender, die, wie schon gesehen, ebenfalls Spielformen von *otium* sein können. Während *otium* verschiedene und gegensätzliche Formen und Varianten von freier Zeit vereint, impliziert Muße notwendigerweise die Vorstellung von zeitlicher Limitierung, Aktivität und Selbstbestimmung.

In diesem Sinne konnte im letzten Schritt der semantischen Analyse von *otium* gezeigt werden, dass *otium* auch hinsichtlich der dem Begriff inhärenten Bewertungen ambivalent ist und sowohl negative wie positive Konnotationen und Verwendungen kennt. *Otium* kann zur Diffamierung ebenso gut eingesetzt werden wie zur Apologie und positiven Selbstinszenierung. Auch das ist bei der Muße anders, die sich in der deutschen Semantik vom negativen Antonym Müßiggang unterscheidet und dadurch stets tendenziell positiv konnotiert ist. Allerdings ist die Zuschreibung, was als Muße und was als Müßiggang gilt, subjektiv: Wenn nämlich ein Individuum eine Tätigkeit positiv als Muße erfährt, kann ein anderer dieselbe Tätigkeit als Langeweile wahrnehmen (denken wir zum Beispiel an einen gemeinsamen Theaterbesuch, der den einen begeistert, den anderen langweilt). Ein Außenstehender könnte dieselbe Tätigkeit gar als Müßiggang und Zeitverschwendung diskreditieren, weil er in ihr vor allem die Vermeidung von Pflichterfüllung und nach gesellschaftlichem Verständnis primär erforderlichen Aktivitäten sieht.

---

<sup>10</sup> Beim Spaziergehen, das frei von jedem zeitlichen Druck ist, ist nicht das Ankommen an einem bestimmten Ziel die primäre Motivation, sondern das Gehen an sich, das Durchqueren des Raumes und die Wahrnehmung desselben, vgl. Günter Figal, „Die Räumlichkeit der Muße“, in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl (Hgg.), *Muße im kulturellen Wandel*, Berlin/Boston 2014, 27–33, 30, 33.

<sup>11</sup> Robert Krause, „Müßiggang“, in: *Muße. Ein Magazin* 2 (2015), 43–45, <http://mussemagazin.de/2015/08/muessiggang/> (abgerufen am 04.03.2020), 43. Zur Unterscheidung von Muße und Müßiggang vgl. auch S. 17 f. in dieser Arbeit.

## 2.2. Freizeit im antiken Rom und die (sozial-)historische Bedeutung von *otium*

Bleiben wir noch einen Moment beim *otium* und nähern wir uns ihm in einem zweiten Schritt aus einer sozialhistorischen Perspektive, die als Hintergrund für die späteren Briefanalysen essentiell ist. Denn die sozialhistorische Forschung fragt nach der gesellschaftlich-sozialen Funktion von *otium*, verstanden als ein von Pflichten freier Lebensbereich. Im Mittelpunkt stehen dabei einerseits die Freizeitgestaltung und die Freizeitaktivitäten im antiken Rom, und andererseits der Stellenwert und die Bewertung von Arbeit, die als einander ergänzende Lebensbereiche aufgefasst werden.<sup>12</sup> Die wichtigsten Erkenntnisse der jüngeren Forschung hierzu sind im Folgenden zusammengefasst. Beginnen wir mit der Bedeutung der Arbeit in der römischen Gesellschaft.

Zwischen den römischen Gesellschaftsschichten unterschied sich mit der Wertschätzung von Arbeit auch das Verhältnis von Arbeit und Freizeit, wie Paul Veyne in seiner Studie „L'empire romain. Le ‚travail‘ et le loisir“ verdeutlicht: Während die wohlhabenden Gesellschaftsklassen tendenziell verachtend auf die Menschen herablickten, die auf Erwerbsarbeit angewiesen waren, und sich stattdessen über liberale Aktivitäten definierten, hätten diejenigen, die für ihren Lebensunterhalt arbeiten mussten, eine positive Meinung von ihrer Tätigkeit.<sup>13</sup> Im selben Sinne argumentiert Wilfried Stroh in seinem 1986 publizierten Vortrag „Labor improbus: Die Arbeit im antiken Rom“: Weder Vergils *Labor vincit omnia improbus* („rastlose Arbeit bewältigt alles“, *georg.* 1,145 f.) noch Horaz' *Nil sine magno vita labore dedit mortalibus* („Das Leben hat den Menschen noch nichts ohne harte Arbeit geschenkt“, *sat.* 1,9,58 f.) seien als Eloge auf die Arbeit zu verstehen. Wahrscheinlicher sei es, dass der von epikureischen Gedanken geprägte Horaz die hier zitierte Meinung diskreditiere, indem er sie dem „Schwätzer“ dieser Satire in den Mund legt. Vergil wiederum zeige zwar Verständnis für den pädagogischen Wert der Arbeit, die er aber dennoch nicht uneingeschränkt positiv bewerte.<sup>14</sup> So sei das Verhältnis der antiken Gesellschaften zur Arbeit ambivalent, da körperliche Arbeit abgelehnt, gleichzeitig aber der mit materieller Not verbundene Zustand der Arbeitslosigkeit als bedrückend empfunden worden sei.<sup>15</sup> Ferner lässt sich auch innerhalb der beruflichen Tätigkeiten die Existenz einer Hierarchie nachweisen, innerhalb derer die Arbeit des *agricola* beson-

<sup>12</sup> Die Unterscheidung zwischen Forschung zur Freizeitgestaltung im antiken Rom und *otium*-Forschung unterstreicht Dan Hanckey, „Otium as Civic and Personal Stability in Cicero's Dialogues“, in: *Classical World* 106, 2 (2013), 171–197, 179.

<sup>13</sup> Vgl. Paul Veyne, „L'Empire romain. Le «travail» et le loisir“, in: Philippe Ariès/Georges Duby (Hgg.), *Histoire de la vie privée*, Bd. 1: *De l'Empire romain à l'an mil*, Paris 1985, 122–139, 134–137.

<sup>14</sup> Vgl. Wilfried Stroh, „Labor improbus: Die Arbeit im antiken Rom“ (1986), in: *Apocrypha. Entlegene Schriften*, hg. v. Jürgen Leonhardt u. Georg Ott, Stuttgart 2000, 14–27, 24.

<sup>15</sup> Vgl. Ingomar Weiler, „Arbeit und Arbeitslosigkeit im Altertum“, in: Ernst Sigot (Hg.), *Otium – Negotium*, Wien 2000, 39–65 (mit ausführlicher Literatur zum Thema), bes. 47 f. zur Ambivalenz, 60 zu Juvenals und Martials Klage über ihre jeweilige desolante finanzielle Lage.

dere Wertschätzung erfuhr.<sup>16</sup> Dessen Tätigkeit, bei der körperliche Arbeiten von Lohnarbeitern oder Sklaven verrichtet wurden, sicherte dem *agricola* ein solides Einkommen und gleichzeitige Freiheit und Unabhängigkeit. Während anstrengende, körperliche Arbeit das Leben der breiten Masse und unfreien Schichten charakterisierte, zeichnete sich die privilegierte Lebensweise der sozialen Elite durch Freiheit und die Möglichkeit zur Freizeit, also zum *otium* aus.<sup>17</sup>

Allgemein<sup>18</sup> war die zeitweise Entbindung von den alltäglichen Pflichten in allen Gesellschaftsschichten etwas Positives, doch die konkrete Gestaltung dieser freien Zeit unterlag Normen, welche die gesellschaftliche Akzeptanz und das Ansehen der Aktivitäten bestimmten. Dabei konkurrierten verschiedene ideologische Überzeugungen miteinander über die Frage, wie die Freizeit bestmöglich genutzt und gestaltet werden sollte<sup>19</sup>, die insbesondere in der ausklingenden Republik und in der Kaiserzeit für den Einzelnen von virulenter Bedeutung waren.<sup>20</sup> Dabei lässt sich in groben Zügen folgende Entwicklung skizzieren: Während der römischen Frühzeit und Republik wurde die Freizeitgestaltung der politisch-gesellschaftlichen Oberschicht abhängig von ihrer beruflichen Tätigkeit gedacht, denn die soziale Elite legte Wert auf die Darstellung und Sichtbarkeit des produktiven Gebrauchs ihrer Zeit, richtete ihr *otium* auf die Aufgaben des *negotium* aus oder ging auch außerhalb der beruflichen Tätigkeiten einem anderen Dienst für die Gesellschaft nach.<sup>21</sup> Ein von der

<sup>16</sup> Vgl. Weiler, „Arbeit und Arbeitslosigkeit im Altertum“, 44. Positive Wertschätzung für die Tätigkeit des *agricola* wird in der *Praefatio* zu Catos *De agri cultura* erkennbar.

<sup>17</sup> Vgl. Jerry P. Toner, *Leisure and Ancient Rome*, Cambridge 1995, 25.

<sup>18</sup> Zu den folgenden Ausführungen über die Bedeutung von Freizeit im antiken Rom vgl. bes. John P. V. D. Balsdon, *Life and Leisure in Ancient Rome*, New York/St. Louis/San Francisco 1969 mit sozialgeschichtlichen Ausführungen zum Alltagsleben und zu den Möglichkeiten der Freizeitgestaltung im antiken Rom; Lawrence Giangrande, „Le loisir à Rome“, in: *Bulletin of the Society of Leisure, Education & Culture (Prague European Centre for Leisure & Education)* 6,3 (1974), 37–57 zu den sozial-gesellschaftlichen Unterschieden in der Freizeitgestaltung, bes. zu Cicero, Sallust, Seneca u. Plinius; Toner, *Leisure and Ancient Rome* über Formen der Freizeitgestaltung im antiken Rom, ausgehend von einem modernen Konzept von *leisure*; Garrett G. Fagan, „Leisure“, in: David S. Potter (Hg.), *A Companion to the Roman Empire*, Oxford/Malden, Mass. 2006, 369–384 mit einem sozialhistorischen Blick auf verschiedene Facetten der Freizeitaktivität in der Kaiserzeit; vgl. ferner Jean-Noël Robert, *L'empire des loisirs*, Paris 2013 sowie die Beiträge aus archäologischer und althistorischer Perspektive in Caroline Leblond/Filipe Ferreira (Hgg.), *L'otium: loisirs et plaisirs dans le monde romain. De l'objet personnel à l'équipement public*, Paris 2013, <http://www.orient-mediterranee.com/IMG/pdf/Otium.pdf> (abgerufen am 05.03.2020).

<sup>19</sup> Vgl. Toner, *Leisure and Ancient Rome*, 25.

<sup>20</sup> Vgl. Toner, *Leisure and Ancient Rome*, 17: „Leisure is a system of symbols which acts to establish a feeling of freedom and pleasure by formulating a sense of choice and desire“; Fagan, „Leisure“, 370 mit einer Definition ex negativo, dass *leisure* das Gegenstück zu dem ist, was das Individuum aufgrund gesellschaftlicher Normen als Arbeit definiert.

<sup>21</sup> Vgl. Toner, *Leisure and Ancient Rome*, 25; Giangrande, „Le loisir à Rome“, 39: Bei den alten Römern herrschte die Meinung (*gravitas romana*) vor, dass sie ihre Zeit hauptsächlich für professionelle Aktivitäten verwenden und sich in der davon freien Zeit der eigenen Weiterbildung und dem persönlichen Weiterkommen widmen sollten (50f. zu Cicero). Vgl. außerdem Cic. *off.* 3,1,1–8 mit einer Idealisierung der *otium*-Gestaltung von Scipio Africanus, der sein *otium* zur Reflexion über sein *negotium* nutzt.



Öffentlichkeit zurückgezogenes und individuellen Tätigkeiten gewidmetes Leben (*otium*) fand in dieser Zeit in der Oberschicht kaum Akzeptanz und bedurfte stets einer Rechtfertigung. Solche Apologien können in den Schriften von Sallust, Cicero und der Liebeselegiker nachvollzogen werden.<sup>22</sup> Die Bewertung des Rückzugs aus der gesellschaftlichen Öffentlichkeit veränderte sich jedoch in den Zeiten, in denen die politische Lage vermehrt dem Willen und der Willkür einzelner Kaiser unterworfen war. Zunehmend wurde die Entscheidung gegen ein politisches Engagement mit Gründen der eigenen Sicherheit und der Überflüssigkeit des politischen Tuns legitimiert.<sup>23</sup>

Wesentliches Kriterium für die Auswahl und Hierarchie der Aktivitäten, die als ehrenvolle Gestaltung der (pflicht-)freien Zeit angesehen wurden<sup>24</sup>, war es, dem Vorwurf von Faulheit (*inertia*) und Luxus (*luxus*) zu entgehen.<sup>25</sup> Zeitweise Erholung von den alltäglichen Beanspruchungen wurde grundsätzlich akzeptiert<sup>26</sup>, insbesondere wenn sie der Regeneration für weitere öffentliche Aufgaben diene. Dies erinnert an die von Adorno kritisierte Freizeit, die durch ihre untrennbare Verbindung zur Arbeit regelrecht Teil dieser selbst wird, dadurch jedoch keinen Eigenwert hat.<sup>27</sup> Erholung und Ruhe in diesem Sinne fanden die römischen Senatoren auf ihren Landsitzen<sup>28</sup>, wo sie einfachen Tätigkeiten nachgehen konnten.<sup>29</sup> Intellektuelle Tätigkeiten hatten, aufgrund des ambivalenten Verhältnisses der Römer zur griechischen Kultur, keinen unbestrittenen Stand, erfuhren aber nach und nach eine Aufwertung

<sup>22</sup> Vgl. Bernhard Zimmermann, „*Otiosi sumus*. Muße und Muse in Catulls Gedichten“, in: Franziska C. Eickhoff (Hg.), *Muße und Rekursivität in der antiken Briefliteratur. Mit einem Ausblick in andere Gattungen*, Tübingen 2016, 253–268, 255–257, der insbesondere die zentrale Bedeutung der Auseinandersetzung mit der griechischen Kultur im Diskurs über die richtige Gestaltung des *otium* berücksichtigt.

<sup>23</sup> Vgl. Balsdon, *Life and Leisure in Ancient Rome*, 136; Fagan, „Leisure“, 383 mit der Beobachtung, dass es eine Entwicklung in der gesellschaftlichen Verbreitung und Zugänglichkeit von bestimmten Formen der Freizeitgestaltung gegeben haben muss, da einige Quellen und Testimonien auf eine „Popularisierung“ der Freizeitaktivitäten hinweisen.

<sup>24</sup> Vgl. Balsdon, *Life and Leisure in Ancient Rome*, 141–143.

<sup>25</sup> Vgl. Balsdon, *Life and Leisure in Ancient Rome*, 140f.

<sup>26</sup> Vgl. Toner, *Leisure and Ancient Rome*, 28 (mit Literatur).

<sup>27</sup> Vgl. Theodor W. Adorno, „Freizeit“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10,2: *Kulturkritik und Gesellschaft II. Eingriffe, Stichwort, Anhang*, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 1977, 645–655, 645.

<sup>28</sup> Die als Erholungsort dienenden *villae rusticae* waren bereits in ihrer Anlage und Ausgestaltung so konzipiert, dass sie sich besonders gut für eine angesehene Freizeitgestaltung eigneten. So umfassten sie unter anderem Sportplätze, Bäder, teilweise Bibliotheken und eine reiche dekorative Ausgestaltung. Zur Gestaltung der *villae rusticae* als Freizeitträume vgl. Guillaume Divry, „*Lotium* dans les résidences de la villégiature, en Gaule romaine“, in: Caroline Leblond/Filipe Ferreira (Hgg.), *Lotium: loisirs et plaisirs dans le monde romain. De l'objet personnel à l'équipement public*, Paris 2013, <http://www.orient-mediterranee.com/IMG/pdf/Otium.pdf> (abgerufen am 05.03.2020), 29–40.

<sup>29</sup> Von einfachen Tätigkeiten in der Abgeschiedenheit und Zurückgezogenheit auf dem Land berichtet Cic. *de orat.* 2,22–24 (Laelius und Scipio seien an den Strand gegangen und hätten dort Muscheln und Schnecken gesammelt), vgl. dazu Giangrande, „Le loisir à Rome“, 40; Hubert Zehner, „*Lotium* sur la plage“, in: Jacqueline Dangel/Jean-Marie André/Paul Demont (Hgg.), *Les loisirs et l'héritage de la culture classique*, Bruxelles 1996, 319–332, 320f.

als Freizeitbeschäftigungen der römischen Oberschicht.<sup>30</sup> In der römischen Kaiserzeit gliederten sich die Freizeitaktivitäten schließlich – so Garrett G. Fagan – in drei Hierarchieebenen<sup>31</sup>:

1. Literarische Tätigkeiten und öffentliche Rezitationen
2. Bankett, Glücksspiel, Baden
3. Massenunterhaltungen im Circus oder in der Arena als Teil der Freizeitgestaltung der breiten Masse.

Für die breite Masse, die über Rückzugsorte wie die *villae* nicht verfügte, war die Freizeit hingegen an Feiertage gebunden, deren Anzahl während der Kaiserzeit ständig erhöht wurde. Diese freie Zeit wurde – anders als die Freizeit der Oberschicht – im Wesentlichen von Spielen (*ludi*) und Schauspielen gefüllt, welche die (politische) Oberschicht organisierte.<sup>32</sup> Das Marsfeld stellte zusätzlich einen beliebten Freizeitort für die gemeine Bevölkerung dar, wo diese sportlich aktiv werden konnte.<sup>33</sup>

Die Diskrepanz zwischen der Freizeitgestaltung der Elite und den von ihr organisierten Aktivitäten für die einfacheren Bevölkerungsschichten<sup>34</sup>, die Toner mit der unterschiedlichen Bedeutung von körperlicher Arbeit für die verschiedenen sozialen Klasse erklärt<sup>35</sup>, mag darauf hinweisen, dass Freizeitgestaltung in besonderem Maße der Selbstinzenierung der kaiserzeitlichen Oberschicht als sozialer Elite diene.<sup>36</sup> Auch die reiche Ausstattung ihrer Villen als der Freizeit gewidmeten Räume unterstreicht dies, setzt sie doch den Reichtum und den ästhetischen Geschmack des Eigentümers sowie dessen Wahl bestimmter Freizeitbeschäftigungen augenfällig in Szene.<sup>37</sup>

<sup>30</sup> Vgl. Giangrande, „Le loisir à Rome“, 50; Bernhard Zimmermann, „Cicero und die Griechen“, in: Gregor Vogt-Spira/Bettina Rommel (Hgg.), *Rezeption und Identität. Die kulturelle Auseinandersetzung Roms mit Griechenland als europäisches Paradigma*, Stuttgart 1999, 240–248 zum Verhältnis der Römer zur griechischen Kultur sowie ders., „*Otiosi sumus*. Muße und Muse in Catulls Gedichten“, bes. 253–256 mit besonderem Bezug zur Muße.

<sup>31</sup> Vgl. Fagan, „Leisure“, 373; Balsdon, *Life and Leisure in Ancient Rome*, 152–158 zur gesellschaftlichen Hierarchie der Freizeitgestaltungen; Giangrande, „Le loisir à Rome“, 49 mit der Beobachtung, dass auch Völlerei, Trunkenheit, Geldverschwendung, Frivolität oder Kunstsammel-leidenschaft als Möglichkeiten und Folgen von freier Zeit zum Ziel der Satire und Gegenstand von Kritik wurden, wie z. B. in Mart. 5,58, aber auch Sen. *epist.* 20,5; *dial.* 10,20,1.

<sup>32</sup> Vgl. Giangrande, „Le loisir à Rome“, 45; Fagan, „Leisure“, 370; Toner, *Leisure and Ancient Rome*, 30 mit Blick auf Spiele, die den sozialen Eliten als Kontrollinstrument dienten, um sich vom Freizeitverhalten der *plebs* abzusetzen und deren Freiheit gleichzeitig einzuschränken.

<sup>33</sup> Vgl. Giangrande, „Le loisir à Rome“, 45f.; Balsdon, *Life and Leisure in Ancient Rome*, 160–168.

<sup>34</sup> Vgl. Fagan, „Leisure“, 383.

<sup>35</sup> Vgl. Toner, *Leisure and Ancient Rome*, 25: „The basis for the discriminating treatment of leisure activities was the distinction between the life of leisure, a prerequisite of the elite, and the life of labour, which was the mark of a plebeian existence“.

<sup>36</sup> Vgl. Fagan, „Leisure“, 384: „Roman leisure, therefore, bears all the indicators of status and hierarchy, of obligation and reciprocity that are the enduring characteristics of the Roman Empire over its long duration“; Toner, *Leisure and Ancient Rome*, 32 mit der These, dass die Elite in der Freizeitgestaltung Potenzial zur sozialen Distinktion sah und dafür die Freizeitgestaltung der *plebs* regelmäßig diskreditierte.

<sup>37</sup> Vgl. Divry, „*Lotium* dans les résidences de la villégiature en Gaule romaine“, 39: Die auf Selbst-

Die These, dass sich die Freizeitgestaltung ausgesprochen gut zur Selbstinszenierung und elitären Identitätsstiftung eignet, wird von einer Aussage in Plinius' *Panegyricus* über Kaiser Trajan gestützt, derzufolge in der Gestaltung des *otium*, der freien Zeit, das Wesen eines Menschen erkennbar werde.<sup>38</sup> Fagan geht in seiner Interpretation noch weiter: Während die Pliniusstelle auf einen einzelnen Menschen bezogen wird, wendet er das darin ausgedrückte Prinzip auf die gesamte Gesellschaft an und stellt die Hypothese auf, dass sich in der Freizeitgestaltung der kaiserzeitlichen römischen Gesellschaft die Gesellschaft selbst mitsamt ihrer Hierarchien und Funktionsweisen spiegle.<sup>39</sup>

Die römische Gesellschaft hat sich, dies sei zum Schluss unterstrichen, durch den politischen Wechsel von Republik zum Prinzipat auch mit Blick auf ihr Verhältnis zur Freizeit gewandelt. Maßgebliche Veränderungen traten im Selbstverständnis der Elite auf: Die politische und forensische Aktivität der Nobilität, die in der Republik den Kern ihres Selbstverständnisses ausmachte, verlor in der Kaiserzeit an Bedeutung.<sup>40</sup> Galt es in der Republik, sich im Wettkampf um politische Ämter und Würden gegen die Standesgenossen durchzusetzen, wurde die Politik unter der Kaiserherrschaft vom *princeps* bestimmt, dem der Adel untergeordnet war, ohne aber gänzlich ausgeschaltet zu sein.<sup>41</sup> Dadurch traten neben Politik und Anwalts- oder Rednertätigkeit andere Bereiche hervor, in denen sich Mitglieder der Nobilität hervortun konnten oder mussten.<sup>42</sup> Die frühere, republikanische Werteskala blieb dabei zwar präsent, wurde jedoch zunehmend als Kontrastfolie genutzt, vor der sich die neuen Bereiche profilierten. Besonders deutlich lässt sich das in der römischen Liebeslegie beobachten, in der die geliebte *puella* Ziel des Strebens des ritterlichen

---

darstellung des Besitzers ausgerichtete reiche Villenausgestaltung führt Divry auf die Untrennbarkeit von *otium* und *negotium* zurück. Da beides zu keiner Zeit voneinander getrennt werden kann und das *otium* in der Kaiserzeit zunehmend frühere Funktionen des *negotium* erfüllt, können die Villen als Räume nicht vollständig getrennt vom *negotium* betrachtet werden.

<sup>38</sup> Vgl. Plin. *paneg.* 82,8.

<sup>39</sup> Vgl. Fagan, „Leisure“, 369.

<sup>40</sup> Zum Verhältnis von Adel und Politik zur Zeit der Republik schreibt Christian Maier, *Res publica amissa. Eine Studie zu Verfassung und Geschichte der späten römischen Republik*, 2. Aufl., Frankfurt a.M. 1980, 47: „Wer Politik trieb, gehörte zum Adel, und wer zum Adel gehörte, trieb Politik.“ Dies änderte sich durch die politischen Umbrüche und den politischen Systemwechsel am Ende des 1. Jahrhunderts v.Chr.

<sup>41</sup> Zur veränderten Bedeutung der politischen Aktivität für das Selbstverständnis des Adels vgl. Elke Stein-Hölkeskamp, „Vom *homo politicus* zum *homo litteratus*. Lebensziele und Lebensideale der römischen Elite von Cicero bis zum jüngeren Plinius“, in: Karl-Joachim Hölkeskamp/Jörn Rüsen/Stein-Hölkeskamp/Heinrich Theodor Grütter (Hgg.), *Sinn (in) der Antike. Orientierungssysteme, Leitbilder und Wertkonzepte im Altertum*, Mainz 2003, 315–334, 317–319.

<sup>42</sup> Zur Bedeutung des *otium* für die Selbstinszenierung und Selbstdarstellung der römischen Aristokratie vgl. die Arbeiten von Sven Page, *Der ideale Aristokrat. Plinius der Jüngere und das Sozialprofil der Senatoren in der Kaiserzeit*, Heidelberg 2015 und Dirk Wiegandt, „*Otium* als Mittel der literarischen Selbstinszenierung römischer Aristokraten in Republik und Früher Kaiserzeit“, in: Franziska C. Eickhoff (Hg.), *Muße und Rekursivität in der antiken Briefliteratur*, Tübingen 2016, 43–57 sowie ders., *Der senatorische otium-Diskurs in der späten Republik und der frühen Kaiserzeit*, Diss. Frankfurt a.M. 2010.

*amator* ist, der eine politische und vor allem militärische Karriere grundsätzlich ablehnt, das (militärische) Streben aber auf seinen Liebesdienst überträgt. Ähnlich ist auch die Haltung der von Lukrez und Horaz geadelten epikureischen Philosophie zur Politik: Das Glück des Individuums ist das erste Lebensziel, nicht die Aufopferung für die Gemeinschaft. In ihrem viel beachteten Aufsatz „Vom *homo politicus* zum *homo litteratus*“ arbeitet Elke Stein-Hölkeskamp heraus, dass und wie in der ausgehenden Republik und beginnenden Kaiserzeit neue Identitätsbilder und Lebensideale entstehen, die sich in der Satire in ironischer Überzeichnung wiederfinden:

Da begegnet uns etwa der hingebungsvolle Liebhaber, der maßvolle Hedonist, der entspannte Flaneur, der sportliche Spieler, der angestrengte Literat und schließlich der pflichtbewußte und loyale Diener des Kaisers und der altersweise Müßiggänger.<sup>43</sup>

Der vormals hauptsächlich im politisch-militärischen Feld verortete Wettkampf der *nobiles* (und solcher, die es werden wollten) untereinander, verlagert sich auf die hier genannten Bereiche, denen damit zunehmend eine identitätsstiftende Funktion für das Selbstverständnis der Elite zukommt. Gleichzeitig wurden die politische und forensische Arbeit nicht gänzlich aufgegeben, da sie weiterhin als zentrale Aufgabe der Oberschicht angesehen wurden, sie waren aber nur noch eine von vielen Möglichkeiten, sich gegenüber den Standesgenossen zu profilieren und zu Ansehen und Ehre zu gelangen. Dadurch erfuhr der *otium*-Bereich eine merkliche Aufwertung und wurde zu dem Lebensbereich, in dem die eigentliche Profilierung des Einzelnen stattfand.

### 2.3. Muße als individuelle Haltung zu einer Tätigkeit

Mit Freizeit hat Muße zweifellos Gemeinsamkeiten, und doch gibt es gravierende Unterschiede zwischen ihnen. Die dargelegten Kenntnisse über die Freizeit im antiken Rom sind dabei eine Grundlage, vor der das Verhältnis der Römer zur Muße verstanden werden kann. Dafür wird Muße zunächst in ihren Gemeinsamkeiten und Unterschieden zu Arbeit, Freizeit und Müßiggang näher beleuchtet. Anhand dieser Aspekte können die spezifischen Eigenschaften der Muße konkretisiert werden.<sup>44</sup> Beginnen wir mit dem Verhältnis der Muße zur Arbeit.

Zur Arbeit scheint Muße schon auf den ersten Blick ein Gegensatz zu sein, wenn Arbeit als eine Tätigkeit verstanden wird, die extrinsisch motiviert ist, einem übergeordneten Zweck wie dem Gelderwerb dient und mit Anstrengung und Mühen ver-

<sup>43</sup> Stein-Hölkeskamp, „Vom *homo politicus* zum *homo litteratus*“, 331, *passim* zum Folgenden.

<sup>44</sup> Vgl. die Überlegungen von Jochen Gimmel zur Unterscheidung von Muße, Arbeit, Freizeit, Erholung im Kontext der Werke von Karl Marx und Paul Lafargue, „Mußevolle Arbeit oder ruheloser Müßiggang“, in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hgg.), *Muße und Gesellschaft*, Tübingen 2017, 47–59.

bunden ist.<sup>45</sup> Die positiven Aspekte der Arbeit liegen darin, dass sie als sinnstiftend erfahren werden und, wenn sie den Interessen und Neigungen des Individuums entspricht, Teil seiner Selbstverwirklichung sein kann. Ist dies der Fall, kann in Arbeit Erfüllung gefunden werden. Muße hingegen zeichnet sich durch ihre Freiheit von externen Bestimmungen und Zwecken aus und ist genuin intrinsisch motiviert. Sie generiert Erfüllung, wenn das Individuum seine von Verpflichtungen freie Zeit sinnstiftend zu gestalten vermag. Dies ist jedoch nicht selbstverständlich, da Muße keinen unmittelbaren Mehrwert für andere hat und daher von außen in der Regel keine Bestätigung erfährt, sondern sich allein auf das sie erfahrende Individuum positiv auswirkt. Bleibt diese positive und dadurch sinnstiftende Erfahrung aus, erscheint eine Tätigkeit schnell als sinnlos und hört schließlich auf, Muße zu sein. Stattdessen produziert sie Langeweile oder Müßiggang.<sup>46</sup>

Doch Muße und Arbeit schließen einander nicht aus, denn auch eine verpflichtende Arbeit kann in einer Haltung von Muße als mußevolles Arbeiten ausgeübt werden, wenn sie Erfüllung bietet und für das Individuum nicht Einschränkung oder Zwang bedeutet. Dabei ist mußevolles Arbeiten zu unterscheiden vom Arbeiten im Flow, das auf ähnliche Weise bedeutet, dass das Individuum die äußeren Umstände der Tätigkeit nicht wahrnimmt, während es ganz im Tun aufgeht und versinkt. Der Aspekt der Erfüllung stellt hier einen wesentlichen Unterschied zwischen mußevollem Arbeiten und dem Arbeiten im Flow dar: Muße ist mit der Erfahrung von Selbstbestimmtheit, Selbstwahrnehmung und Freiheit verbunden, was beim Flow nicht notwendigerweise so ist. Zudem unterscheiden sich beide Tätigkeiten in der jeweiligen Wahrnehmung der Zeit durch das Individuum: Während die Muße in sich ruht und die Zeit in ihr stillzustehen scheint, ist die Erfahrung des Flows gezeichnet von einem Getriebensein im eigenen Tun und Vorankommen.

Muße ist also in der Arbeit durchaus erfahrbar, wohingegen Freizeit und Arbeit einander ausschließende Gegensätze bilden.<sup>47</sup> Dieses Verständnis liegt Günter Figals Definition der Freizeit zugrunde:

[...] die Zeit, in der man nicht arbeiten muss; sie ist negativ von der Arbeitszeit und also von der Arbeit her bestimmt. Freizeit schließt die Arbeit aus, aber lässt sie als ausgeschlossene umso gegenwärtiger sein, und deshalb kann die Weise, in der man seine Freizeit verbringt, auch ganz durch eine Arbeitshaltung bestimmt sein.<sup>48</sup>

---

<sup>45</sup> Vgl. Soeffner, „Absichtsvolle Absichtslosigkeit“, 44 zum Gegensatz von Muße und alltäglicher Arbeit.

<sup>46</sup> Vgl. Figal, „Muße als Forschungsgegenstand“, 20.

<sup>47</sup> Zur Unterscheidung von Muße und Freizeit vgl. Figal, „Muße als Forschungsgegenstand“, 19f.; Hasebrink/Riedl, „Einleitung“, 2: „Wenn auch viele Bedeutungskomponenten der Muße im Freizeitbegriff wiederentdeckt werden können, so zeigt doch das neue Interesse an der Muße, dass sich in ihrem Begriff Aspekte eingekapselt haben, die durch den Freizeitbegriff nicht hinreichend erfasst sind.“

<sup>48</sup> Figal, „Muße als Forschungsgegenstand“, 19.

Von der Opposition „Freizeit – Arbeit“ ausgehend, bestimmt Theodor W. Adorno die Freizeit sogar als Element der Arbeit, denn sie sei „an ihren Gegensatz gekettet“.<sup>49</sup> Im Gegensatz zur Muße hat die Freizeit keinen Eigenwert, sondern ist sklavisch auf die Arbeit zweckgerichtet: Sie dient der Erholung, damit der Arbeit zu einem späteren Zeitpunkt mit der größtmöglichen Produktivität nachgegangen werden kann.<sup>50</sup> Eine solche Zweckhaftigkeit ist unvereinbar mit der Muße, die ihren Sinn in sich selbst findet.<sup>51</sup> Darüber hinaus unterliegt Freizeit gesellschaftlichen Normen, die sich in der Wahl bestimmter Aktivitäten als soziale Distinktions- und Gruppenzugehörigkeitsmerkmale widerspiegeln.<sup>52</sup> Muße hingegen ist auf das Individuum ausgerichtet und hat ihren Ursprung in dessen Selbstverwirklichung. Eine fremdbestimmte Freizeit generiert weniger wahrscheinlich Erfüllung, sondern mag in Langeweile ausarten, die einzig durch autonomes Verhalten in der freien Zeit verhindert werden kann.<sup>53</sup> Solche Aktivitäten setzen die Selbstbestimmung des Menschen voraus, der den Aktivitäten um der Tätigkeit und um seiner selbst willen nachgeht.<sup>54</sup> Dies ist Voraussetzung für Muße.

Muße und Müßiggang sind schließlich zwei Seiten einer Medaille: Wenn Muße ihre Sinnhaftigkeit verliert, degeneriert sie zum Müßiggang, dem ewigen, einsamen und untätigen Warten in der Zeit.<sup>55</sup> In der Definition von Robert Krause wird ersichtlich, warum Müßiggang – anders als Muße – negativ behaftet ist:

„Müßiggang“ meint eine spezifische, individuelle oder kollektive Praxis im Umgang mit Zeit und Tätigkeit und erscheint in der Regel als Vermeidung von Aktivität, Pflicht und Arbeit.<sup>56</sup>

Ein Mensch, der Pflicht und Arbeit vermeidet, leistet keinen Beitrag zur Gesellschaft und wird daher von dieser verachtet. Der Müßiggänger selbst jedoch nimmt seine Untätigkeit nicht unbedingt negativ wahr, ja, sie kann sogar anfänglich als „lustvoll“

<sup>49</sup> Adorno, „Freizeit“, 645.

<sup>50</sup> Vgl. Adorno, „Freizeit“, 652 f.

<sup>51</sup> Vgl. Josef Pieper, *Muße und Kult*, 7. Aufl., München 1965 (1. Aufl. 1948), 56 f.: „Nicht um der Arbeit willen ist die Muße da – soviel Kraft der tätig Werkende aus ihr auch gewinnt; Muße hat ihren Sinn nicht darin, als körperliches Ausruhen oder als seelische Erholung neue Kraft zu spenden zu neuer Arbeit – wiewohl sie dies tut!“ Nach Pieper liegt der Zweck der Muße darin, „daß der Funktionär Mensch bleibe“ (57), da er in ihr nicht durch die Arbeit fremdbestimmt und von sich selbst entfremdet wird.

<sup>52</sup> Adorno, „Freizeit“, 652: Alle Aktivitäten, denen der Mensch in seiner Freizeit nachgeht, weil sie gesellschaftlich erwartet werden, die aber nicht seiner eigenen Bestimmung entsprechen, bezeichnet Adorno als „Pseudo-Aktivitäten“, „Fiktionen und Parodien jener Produktivität, welche die Gesellschaft auf der einen Seite unablässig fordert, auf der anderen fesselt und in den Einzelnen gar nicht so sehr wünscht.“

<sup>53</sup> Adorno, „Freizeit“, 650.

<sup>54</sup> Adorno, „Freizeit“, 652.

<sup>55</sup> Vgl. Walter Benjamin, „Die Langeweile, ewige Wiederkehr“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5,1: *Das Passagen-Werk*, hg. v. Rolf Tiedemann, 3. Aufl., Frankfurt a. M. 1989, 156–178, 161: „wenn wir nicht wissen, worauf wir warten“ (D 2,7).

<sup>56</sup> Krause, „Müßiggang“, 45: Was als Muße und was als Müßiggang zählt, bildet sich in gesellschaftlichen Normen ab.

und „entlastend“ erfahren werden<sup>57</sup>, ist aber nur in einem beschränkten zeitlichen Maß wohltuend. Überschreitet er dieses, wird der Müßiggang zur Langeweile, einer quälenden Sinnlosigkeit im Sein und Tun, oder, mit Rüdiger Safranski gesprochen, „d[em] lähmende[n] Rendezvous mit dem reinen Zeitvergehen.“<sup>58</sup> Und da der Müßiggang im Unterschied zur Muße nicht sinnstiftend ist, findet er ein uferloses Extrem von unerfüllter und leerer, sinnloser Zeit.<sup>59</sup> Während Muße also ein bewusstes Erleben des Tuns in der Zeit bezeichnet, das nur sich selbst Zweck ist, ist die Unbewusstheit und Zwecklosigkeit für den Müßiggang ebenso wie für die Langeweile charakteristisch.<sup>60</sup> Ferner stellt sich der Müßiggänger in eine deutliche Opposition zur Arbeit, er verkörpert die vollständige Freiheit und Vermeidung von Arbeit (und nicht nur eine Unterbrechung, wie die Freizeit), ja, eine momenthafte oder dauernde Lebensweise, in der Arbeit nicht existiert.<sup>61</sup>

Demzufolge ist Muße als eine Zeit zu definieren, die nicht nur von alternativloser Arbeit, von Zwang und Pflicht, sondern auch von sinnlosem Tun frei ist.<sup>62</sup> Der Gegensatz zwischen Muße und Arbeit ist auffallend schwach, denn für den Einzelnen kann Arbeit eine Realisierungsform der Muße darstellen, wie es zum Beispiel bei geistigem, kreativem Arbeiten, Handarbeiten oder bei der Gartenarbeit der Fall sein kann.<sup>63</sup> Ob eine Tätigkeit als Arbeit oder als Muße erfahren wird, hängt entscheidend von der Motivation und Haltung des ausführenden Individuums ab.<sup>64</sup> Hans-Georg Soeffner nennt diese Erscheinung das „Paradox der ‚lustvolle[n] Arbeit‘“<sup>65</sup>, deren Grundvoraussetzung darin liege, dass die Notwendigkeit der Arbeit im Moment der Ausübung nicht wahrgenommen, sondern die Tätigkeit als solche und an sich erfahren werde.<sup>66</sup>

<sup>57</sup> Vgl. Figal, „Muße als Forschungsgegenstand“, 20.

<sup>58</sup> Rüdiger Safranski, *Zeit. Was sie mit uns macht und was wir aus ihr machen*, München 2015, 19.

<sup>59</sup> Vgl. Figal, „Muße als Forschungsgegenstand“, 20.

<sup>60</sup> Vgl. Benjamin, „Die Langeweile, ewige Wiederkehr“, 162: „Langeweile ist immer die Außenseite des unbewußten Geschehens“ (D 2a, 2).

<sup>61</sup> Vgl. z. B. Walter Benjamin, „Der Flaneur“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5,1: *Das Passagen-Werk*, hg. v. Rolf Tiedemann, 3. Aufl., Frankfurt a. M. 1989, 524–569, 538: „Der Müßiggang des Flaneurs ist eine Demonstration gegen die Arbeitsteilung“ (M 5,8).

<sup>62</sup> Vgl. Keiling, „Muße“, 45; Soeffner, „Absichtsvolle Absichtslosigkeit“, 42.

<sup>63</sup> Vgl. Figal, „Muße als Forschungsgegenstand“, 19f.

<sup>64</sup> Vgl. die Überlegung von Gregory Hutchinson, „Muße ohne Müßiggang. Strukturen, Räume, und das Ich bei Cicero“, in: Franziska C. Eickhoff (Hg.), *Muße und Rekursivität in der antiken Briefliteratur. Mit einem Ausblick in andere Gattungen*, Tübingen 2016, 97–111, 97. Hier trifft außerdem Hans-Georg Soeffners Beobachtung zu, dass Muße von einem „Gegensatz zur Standard- und Alltagsrealität“ lebt, vgl. Soeffner, „Absichtsvolle Absichtslosigkeit“, 44.

<sup>65</sup> Soeffner, „Absichtsvolle Absichtslosigkeit“, 44.

<sup>66</sup> Vgl. Volker Schürmann, *Muße*, 2. vollst. überarb. Aufl., Bielefeld 2003, 44; Figal, „Muße als Forschungsgegenstand“, 20: „Mit Muße einer Arbeit nachgehen können, das heißt unter anderem: keinem Zwang zu unterstehen und keine bestimmten Erwartungen erfüllen zu müssen. [...] Erst ohne inneren oder äußeren Druck kann man sich einer Sache wirklich zuwenden, derart, dass es nun wesentlich um diese Sache geht.“

Muße stellt sich ein, wenn sich der Mensch frei von Gedanken an Zeitdruck oder Sorgen ganz auf seine Tätigkeit einlässt und in ihr aufgeht. Dies wiederum ist nur möglich, wenn der Mensch „eins ist mit sich selbst“<sup>67</sup>. Dann aber gelingt es ihm, das Gleichgewicht zwischen Trägheit und Ruhelosigkeit in einen Zustand des Loslassens zu überführen. Mit Pieper formuliert:

Die Muße ist nicht die Haltung dessen, der eingreift, sondern dessen, der sich öffnet; nicht dessen, der zupackt, sondern dessen, der losläßt, der *sich* losläßt und überläßt – fast wie ein Schlafender sich überläßt.<sup>68</sup>

Diese Haltung ist die wesentliche Voraussetzung für Muße. Der Mensch muss in der Lage sein, sich selbst loszulassen und doch ganz bei sich zu bleiben, in einer Tätigkeit aufzugehen, aber doch in der Realität verhaftet zu bleiben. Günter Figal bringt diesen Zustand in Verbindung mit Martin Heideggers Konzept der Gelassenheit: „Muße ist der Vorschein der Gelassenheit, ihre erkennbare Außenseite. Um der Gelassenheit willen wünscht man sich Muße.“<sup>69</sup> Wie auch die Muße kann man die Gelassenheit nicht erzwingen oder wollen<sup>70</sup>, und man wird ihrer meist erst im Anschluss an die Erfahrung gewahr. So bemerkt der „Forscher“ in Heideggers *Feldweg-Gesprächen* (1944/45) erst im Nachhinein, dass er sich unbewusst auf die Gelassenheit eingelassen hat.<sup>71</sup> Die Gelassenheit wiederum beschreibt Heidegger als ein „Sichloslassen aus dem transzendentalen Vorstellen und so ein Absehen vom Wollen des Horizontes.“<sup>72</sup> Das Wollen hört in der Gelassenheit auf zu sein. Das, was man als Gelassenheit erfährt, kann man nicht wollen.<sup>73</sup> Wenn dieser Zustand eintritt, dann weil man offen und absichtslos war, es zu empfangen. Dasselbe gilt für die Muße: Sie tritt dann ein, wenn man sich nicht darauf versteift, Muße erfahren zu wollen, sondern sich auf eine Tätigkeit einlässt, sei sie geistig oder körperlich, wenn man sich loslässt und in der Tätigkeit aufgeht.

Erst wenn diese Voraussetzung, das Sicheinlassen auf eine bestimmte Tätigkeit, erfüllt ist, wird Muße als sinnstiftend erfahren, denn dann kann auch die Tätigkeit an sich als selbstbestimmt und selbstgewählt wahrgenommen werden. Diese Selbstbestimmung des Menschen ist insgesamt ein zentrales Element der Muße. In ihr liegen einerseits das Glückspotenzial und andererseits die Herausforderung der Muße. Denn wenn es dem auf sich selbst zurückgeworfenen Menschen nicht gelingt, sich selbst zu finden und die freie Zeit der Muße sinnstiftend zu gestalten, tritt zermür-

<sup>67</sup> Pieper, *Muße und Kult*, 51.

<sup>68</sup> Pieper, *Muße und Kult*, 53; 52: „Muße ist die Haltung des empfangenden Vernehmens, der anschauenden, kontemplativen Versenkung in das Seiende.“

<sup>69</sup> Figal, „Die Räumlichkeit der Muße“, 32.

<sup>70</sup> Vgl. Figal, „Die Räumlichkeit der Muße“, 31. Anders Soeffner, „Absichtsvolle Absichtslosigkeit“, 42: Die Muße müsse „ebenso ‚hergestellt‘ werden wie die Räume und Zeiten, in denen sie erlebt und genossen wird.“

<sup>71</sup> Vgl. Heidegger, „Ein Gespräch selbstdritt auf einem Feldweg“, 117.

<sup>72</sup> Heidegger, „Ein Gespräch selbstdritt auf einem Feldweg“, 142.

<sup>73</sup> Vgl. Heidegger, „Ein Gespräch selbstdritt auf einem Feldweg“, 142 f.



bende Leere ein.<sup>74</sup> Die Selbstbestimmung schlägt sich nieder in einer „Selbststeuerung“, die Joachim Bauer als ein Mittelmaß zwischen exzessiver Kontrolle und Disziplinierung der eigenen Genüsse und Lüste, und „ungebremste[r] Herrschaft von Affekten und Impulsen“ definiert.<sup>75</sup> Diese Selbststeuerung liegt einer gelingenden Mußeerfahrung zugrunde, denn auch sie wahrt das Mittelmaß zwischen Selbstbestimmung und Freiheit sowie Offenheit für das, was passiert.

Die vorausgehenden Überlegungen seien an dieser Stelle abschließend rekapituliert: Aus der Abgrenzung von den Begriffen Arbeit, Freizeit und Müßiggang kann bis hierher festgehalten werden, dass Muße die Haltung eines Individuums zu der von ihm ausgeübten Tätigkeit beschreibt. Diese Haltung zeichnet sich durch Selbstbestimmung, Gelassenheit und Sinnstiftung aus. Voraussetzung für Muße ist es, einer selbstgewählten, nicht als alternativlos verstandenen Tätigkeit ungestört nachgehen zu können, sich auf diese einlassen und in ihr aufgehen zu können. Die Sinnhaftigkeit erhält die Muße, wenn das Individuum eine Selbstverwirklichung erfährt.<sup>76</sup> Doch gerade in der Selbstbestimmung liegt im doppelten Sinne die Herausforderung der Muße: Zum einen ist es eine Herausforderung an das Individuum, das auf sich selbst zurückgeworfen die Leere der freien Zeit sinngebend füllen muss; zum anderen ist es eine Herausforderung an die Gesellschaft, denn selbstbestimmt verbrachte freie Zeit kommt nur mittelbar dem Kollektiv zu Nutzen, obwohl sie aber wohltuende Wirkung auf das Individuum hat und dadurch auf die Gesellschaft zurückstrahlt. Um diesen Mehrwert der Muße zu sehen und in ihrer Anerkennung zu berücksichtigen, muss eine Gesellschaft das Wohlbefinden des Einzelnen zumindest zeitweise über dessen unmittelbaren Beitrag für die Gemeinschaft stellen und ihm infolgedessen die nötige Freiheit und Möglichkeit zur Muße einräumen. Die Erfahrung einer solchen Freiheit ist wesentliche Voraussetzung für die Muße, kann sich aber auch einstellen, wenn die in Muße ausgeführte Tätigkeit eigentlich fremdbestimmt und vorgegeben ist, wie im Fall der Arbeit. Wenn die extrinsische Notwendigkeit der Tätigkeit in den Hintergrund rückt und die Tätigkeit stattdessen in einer Weise wahrgenommen wird, durch die sich das Individuum ganz auf sein Tun einlassen kann, kann sogar eine äußeren Zwecken unterworfenen Tätigkeit wie Arbeit, die dem Gelderwerb dient, in Muße ausgeführt werden.

---

<sup>74</sup> Vgl. Joachim Bauer, *Selbststeuerung. Die Wiederentdeckung des freien Willens*, 2. Aufl., München 2015, 12; vgl. außerdem Pieper, *Muße und Kult*, 83 f.

<sup>75</sup> Bauer, *Selbststeuerung*, 15.

<sup>76</sup> Dieser Zusammenhang von Selbststeuerung und Muße wird genauer ausgeführt in Joachim Bauer, „Selbststeuerung als Voraussetzung für Muße“, in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hgg.), *Muße und Gesellschaft*, Tübingen 2107, 89–100, *passim*.

## 2.4. Die soziale Bedeutung der Muße

Indem die Muße Selbstbestimmung und Freiheit impliziert, stellt sie ein symbolisches Kapital dar und wird dadurch zu „eine[r] kulturgeschichtliche[n] Größe“<sup>77</sup>. Ihre gesellschaftliche Relevanz drückt sich in zwei Aspekten aus: Zum einen existiert die Muße als Habitus einer sich selbst elitisierenden Gesellschaftsschicht, zum anderen offenbaren die von ihr eröffneten Freiräume ein subversives Potenzial. Denn in dem Moment, wo das Individuum äußere Zwänge und Gegebenheiten ausblendet, kann es auch jenseits gesellschaftlicher Normen und Schranken denken und reflektieren. In der Muße sind die Gedanken frei. Auf die beiden genannten Aspekte soll im Folgenden eingegangen werden.

Als symbolisches Kapital eignet sich Muße zur Erlangung von Prestige und zur Demonstration desselben und kann der Elitisierung einer selbst definierten Oberschicht dienen.<sup>78</sup> Als Lebensform verstanden und demonstrativ exponiert, suggeriert sie, ebenso wie ein zur Schau gestelltes Eigentum, „Vergeudung und Verschwendung“ und zwar von Zeit oder von Gütern.<sup>79</sup> Mit Thorstein Veblen gesprochen erhält sie dann folgende Bedeutung:

Man wird bemerkt haben, daß der Begriff der Muße, wie er hier gebraucht wird, nicht einfach Trägheit oder Ruhe bedeutet; gemeint ist damit vielmehr die nicht produktive Verwendung der Zeit. Dies geschieht aus zwei Gründen: 1. auf Grund der Auffassung, daß produktive Arbeit unwürdig sei, und 2. um zu beweisen, daß man reich genug ist, um ein untätiges Leben zu führen.<sup>80</sup>

Für den gesellschaftlichen Stellenwert der Muße spielen die Aspekte Selbstverwirklichung und Selbstbestimmung, die ihre Bedeutung für das Individuum ausmachen, eine untergeordnete Rolle. Viel stärker steht der vermeintliche Gegensatz der Muße zur Arbeit im Vordergrund und damit die ihr inhärente Absage an eine Produktivität, die externen Zwecken unterliegt, sowie die durch diese Verweigerungshaltung implizierten finanziellen Voraussetzungen, die durch einen mußevollen Habitus öffentlichkeitswirksam exponiert werden können. Denn wenn Muße nicht-produktives Arbeiten bedeutet, setzt sie die ökonomischen Mittel als gegeben voraus, die durch Erwerbsarbeit erwirtschaftet werden. Damit symbolisieren bestimmte Figuren der Muße gesamtgesellschaftlich, dass sie es nicht nötig haben, einer Erwerbsarbeit nachzugehen, wodurch diese Form der Arbeit unweigerlich abgewertet und als

---

<sup>77</sup> Hasebrink/Riedl, „Einleitung“, 4.

<sup>78</sup> Vgl. Monika Fludernik, „Muße als soziale Distinktion“, in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hgg.), *Muße und Gesellschaft*, Tübingen 2017, 163–177, v. a. 163–167 mit allgemeinen Überlegungen zur sozialen Bedeutung der Muße und mit Diskussion von Thorstein Veblen, *Theorie der feinen Leute. Eine ökonomische Untersuchung der Institutionen*, übers. v. Suzanne Heintz u. Peter von Haselberg, 2. Aufl., Frankfurt a.M. 2011, 40.

<sup>79</sup> Veblen, *Theorie der feinen Leute*, 93 f.

<sup>80</sup> Veblen, *Theorie der feinen Leute*, 58.

erniedrigend empfunden wird.<sup>81</sup> Menschen, die durch ihre Muße diese Freiheit demonstrativ zur Schau stellen, inszenieren sich selbst als der großen Masse überlegen.

Die Demonstration von Muße erfolgt durch Zeugnisse der ausgeübten zweckfreien Tätigkeit, wie zum Beispiel Produkte von kreativer Arbeit, die nicht „unmittelbar zur Förderung des Lebens“ beitragen und gerade dadurch die Möglichkeit erkennen lassen, Zeit zu „verschwenden“.<sup>82</sup> Hierzu zählen zum Beispiel Artefakte verschiedener Künste, Dichtung oder Malerei, oder das Erlernen und Vorführen künstlerischer Fähigkeiten wie das Beherrschen eines Musikinstrumentes. In diesem Sinne kann natürlich auch ein ausführlicher, unpolitische Themen behandelnder Brief die Muße des Absenders zur Schau stellen (vgl. Cic. *fam.* 7,1) oder die prunkvoll ausgestattete und mit idyllischen Wandmalereien verzierte *villa* eines römischen Senators, die in Architektur und Einrichtung ihre Funktion unterstreicht: nach außen hin einen Raum zu schaffen, der vom *negotium* frei ist.<sup>83</sup> Streng genommen aber können die genannten Tätigkeiten nur so lange als Muße gelten, wie sie nicht dem Zweck der Selbstdarstellung dienen, sondern an sich Selbstzweck sind. Andernfalls muss richtigerweise von „stellvertretender Muße“ oder „inszenierter Muße“ gesprochen werden.<sup>84</sup>

Indem die Muße dem Individuum die Möglichkeit zum freien Denken und zur (kritischen) Selbstreflexion bietet, entfaltet sie darüber hinaus ein subversives Potenzial, das schon Machthabern verschiedener Epochen bedrohlich erschien. Beispielhaft führt Alina Enzensberger aus, wie führende Politiker und Militärbefehlshaber im Ersten Weltkrieg argwöhnten, dass die in einem Lazarett stationierten, verletzten Soldaten in ihrer dortigen Genesungs- und womöglichen Mußezeit auf revolutionäre Gedanken verfallen könnten.<sup>85</sup> Muße eröffnet nämlich geistige Freiräume, in denen das Individuum Abstand zu gesellschaftlichen Normen, Erwartungen und Zwängen gewinnen und aus dieser inneren und gedanklichen Freiheit heraus zu Träumen und zu neuen gedanklichen Ufern aufbrechen und das Wagnis, Neues zu denken, eingehen kann.<sup>86</sup> Für etablierte Ordnungen kann das zweifellos eine Bedrohung darstel-

<sup>81</sup> Vgl. Veblen, *Theorie der feinen Leute*, 51.

<sup>82</sup> Vgl. Veblen, *Theorie der feinen Leute*, 59f.: Auch die sichere Anwendung von Manieren und von bestimmten gesellschaftlichen Verhaltensweisen stellt nach Veblen eine mögliche Demonstration von Muße dar.

<sup>83</sup> Zur Rolle des *otium* in den Villen der römischen Oberschicht vgl. z. B. Divry, „*Lotium dans les résidences de la villégiature, en Gaule romaine*“, *passim*.

<sup>84</sup> Den Begriff der „stellvertretenden Muße“ führt Veblen, *Theorie der feinen Leute*, 77 ein: Um Muße zur Schau zu stellen, mussten Frauen im 19. Jahrhundert bestimmten Tätigkeiten im Haushalt nachgehen, die demonstrierten, dass sie produktive Tätigkeiten zu Erwerbszwecken nicht nötig hatten. Ob die Frauen diese Tätigkeiten jedoch als Muße erfahren haben, bleibt fraglich.

<sup>85</sup> Vgl. Alina Enzensberger, „Nicht nur Menschen, sondern auch viel Zeit muß gegenwärtig totgeschlagen werden.“ Müßiggang und Mußemomente im deutschen Lazarett des Ersten Weltkriegs, 1914–1918“, in: *Muße. Ein Magazin* 2 (2015), 1–6, <http://mussemagazin.de/2015/01/nicht-nur-menschen-sondern-auch-viel-zeit-muss-gegenwaertig-totgeschlagen-werden-2/> (abgerufen am 07.03.2020).

<sup>86</sup> Zu Muße und Träumen vgl. Keiling, „Muße“, 45.

len, bedeutet doch die Tatsache, dass sich jemand mit neuen Ideen beschäftigt automatisch, dass auch bestehende Wert- und Normsysteme in Frage gestellt werden können. Hierin liegt das subversive Potenzial der Muße, das ihre gesellschaftliche Bedeutung so wichtig macht.

Um die Eigenheiten der Muße zu beschreiben, wird häufig das Bild der „geistigen Freiräume“ verwendet, in dem bereits anklingt, dass Muße nicht nur ein zeitliches Phänomen ist, sondern auch mit einer spezifischen Räumlichkeit verbunden ist. Hierbei können bestimmte konkrete Räume, die die Erfahrung von Muße durch ihre architektonischen oder physikalischen Eigenschaften befördern, als Schutzräume fungieren, die durch ihre durchlässige, aber behütende Geschlossenheit dem Individuum die Möglichkeit geben, die oben beschriebenen geistigen Freiräume zu betreten und unabhängig von bestehenden gesellschaftlichen Normen Neues zu denken. Dies führe ich im folgenden, abschließenden Teil dieser Annäherung an die Muße weiter aus.

## 2.5. Muße als Erfahrung von Raum und Zeit

Nachdem „die spezifische Qualität“ des Tuns in Muße als eine Haltung der Gelassenheit, Selbstbestimmung und Sinnstiftung herausgearbeitet und die gesellschaftliche Relevanz von Muße als Demonstration und Subversion skizziert wurde, möchte ich die Mußeerfahrung nun als eine Wahrnehmung von Raum und Zeit in einem konkreten Moment beleuchten und mit phänomenologischem Ansatz versuchen, die konkrete Erfahrung des Seins und Tuns im Zustand der Muße näher zu beschreiben. Ich gehe dabei von der Annahme aus, dass sich die Erfahrung von Zeit (die für Muße prägend ist) nicht ohne Berücksichtigung des Raumes denken lässt, und dass Muße schließlich nicht nur ein zeitliches, sondern auch ein räumliches Phänomen ist.

Die Erfahrung von Muße zeichnet sich dadurch aus, dass in ihr das Fortschreiten der Zeit nicht mehr wahrgenommen wird.<sup>87</sup> Diese wird regelrecht „außer Kraft gesetzt“, das Tages- und Stundenmaß rückt so stark in den Hintergrund, dass sich das Individuum ganz auf die Tätigkeit einlassen und „ungezwungen bei der Sache sein“ kann.<sup>88</sup> Burkhard Hasebrink und Peter Philipp Riedl bestimmen die Muße als „Freiheit, die in der Zeit nicht der Herrschaft der Zeit unterliegt.“<sup>89</sup> Dieses Paradox ist eine wesentliche Eigenschaft von Muße: Einerseits setzt sie Freiheit von externen Zwängen und von dem Druck der Zeit voraus, andererseits ist die Zeit in Muße präsent, gerade weil sie stillzustehen scheint. So hört die Zeit in der Muße auch nicht auf zu sein, sondern Muße ist vielmehr das „freie Verweilen in der Zeit“.<sup>90</sup> In der stillgestellten Zeit wird der gegenwärtige Moment zur Ewigkeit, die Gegenwart scheint unbe-

<sup>87</sup> Vgl. Figal, „Muße als Forschungsgegenstand“, 21.

<sup>88</sup> Figal, „Muße als Forschungsgegenstand“, 21.

<sup>89</sup> Hasebrink/Riedl, „Einleitung“, 3.

<sup>90</sup> Hasebrink/Riedl, „Einleitung“, 3.

grenzt<sup>91</sup> und das stringent lineare Fortschreiten der Zeit aufgehoben. Es entsteht der Eindruck, dass die Zeit innehält und sich im Verweilen ein Freiraum eröffnet, der lineare Abläufe durch ein Nebeneinander von Möglichkeiten ersetzt.<sup>92</sup> Dieses „Nebeneinander“ impliziert wiederum die Vorstellung von Räumlichkeit, sodass man auf einer abstrakten Ebene von einer Verräumlichung der Zeit sprechen könnte. Der Muße geht es nämlich im Wesentlichen gerade nicht darum, nach Ablauf einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ziel angekommen zu sein, sondern das Ziel liegt im Weg selbst – im Durchschreiten eines Raumes, der mit all seinen Abzweigungen und Möglichkeiten vom ursprünglichen Ziel wegführen kann.

Dieser theoretische Zusammenhang von Muße und Räumen lässt sich auch auf konkreter Ebene beobachten.<sup>93</sup> Denn seit jeher schaffen und konstruieren die Menschen Räume, die der Erfahrung von Muße gewidmet sind und diese begünstigen sollen.<sup>94</sup> Zu denken ist beispielsweise an römische Villen, die abseits des alltäglichen politisch-forensischen Lebens ein Refugium darstellen konnten<sup>95</sup>, an die athenische Akademie, das Theater und die Bibliothek<sup>96</sup> und an Gärten.<sup>97</sup> In diesen Räumen ist Muße ebenso wenig intentional herstellbar wie an jedem anderen Ort, aber der räumliche Ausschluss von zeitlichen Zwängen und Verpflichtungen, das Herstellen einer andersartigen Raumerfahrung, das Schweben zwischen Öffnung und Abgeschlossenheit, begünstigen das Einstellen einer anderen Zeitwahrnehmung.<sup>98</sup>

Darüber hinaus weisen Räume, die eine Erfahrung von Muße ermöglichen, häufig Ähnlichkeiten zu Michel Foucaults Heterotopien auf, dessen Überlegungen hier et-

<sup>91</sup> Figal, „Die Räumlichkeit der Muße“, 31.

<sup>92</sup> Figal, „Muße als Forschungsgegenstand“.

<sup>93</sup> Zu unterschiedlichen Wirkungs- und Beschreibungsebenen von Mußeräumen vgl. Franziska C. Eickhoff, „Mußeräume in der Antike und frühen Neuzeit als soziale, ästhetische und imaginäre Räume. Eine Einleitung und erste Spurensuche“, in: Eickhoff (Hg.), *Mußeräume der Antike und der frühen Neuzeit*, ersch. vsl. Tübingen 2021.

<sup>94</sup> Vgl. Günter Figal/Hans W. Hubert/Thomas Klinkert, „Einleitung“, in: Figal/Hubert/Klinkert (Hgg.), *Die Raumzeitlichkeit der Muße*, 2016, 1–6, 1; Figal, „Die Raumzeitlichkeit der Muße“, 27.

<sup>95</sup> Zur Diskussion über die Eignung der römischen Villa als Mußeräum vgl. Jürgen Leonhardt, „Die römische Villa, ‚Landhauskultur‘ und Ciceros Dialogszenarien“, in: Franziska C. Eickhoff (Hg.), *Mußeräume der Antike und der frühen Neuzeit*, ersch. vsl. Tübingen 2021; vgl. auch Figal, „Die Raumzeitlichkeit der Muße“, 27: „Auch scheint die Einrichtung von Mußeräumen für die Abgrenzung eines der Muße gewidmeten Lebens von Arbeit und Geschäft hilfreich zu sein.“

<sup>96</sup> Zu Mußeräumen in Verbindung mit dem griechischen Theater vgl. Bernhard Zimmermann, „Dramatische Muße. Vom Theater in die Bibliothek“, in: Franziska C. Eickhoff (Hg.), *Mußeräume der Antike und der frühen Neuzeit*, ersch. vsl. Tübingen 2021.

<sup>97</sup> Gärten zeigen par excellence, wie Mußeräume helfen, eine Mußerfahrung herzustellen, vgl. Figal, „Muße als Forschungsgegenstand“, 22 f.: „Wege in einem Garten führen oft nicht zu Zielen, die als Ziele von Bedeutung sind, sondern haben allein den Sinn, den Garten aus verschiedenen Perspektiven sichtbar zu machen“; zum Garten als Mußeräum in der neulateinischen Literatur vgl. Victoria Moul, „Politics and Religion in the Latin and English Garden Poetry of the Mid-17th Century“, in: Franziska C. Eickhoff (Hg.), *Mußeräume der Antike und der frühen Neuzeit*, ersch. vsl. Tübingen 2021.

<sup>98</sup> Vgl. Anna Hirsch, „Tagungsbericht: Bestimmte Leere, Freiheit. Tagung / Raumzeitlichkeit der Muße“, in: *Muße. Ein Magazin* 1 (2015), 26–29, <http://mussemagazin.de/2015/01/470/> (abgerufen am 07.03.2020) am Beispiel der Therme Vals von Peter Zumthor.

was ausführlicher vorgestellt werden, da sie grundlegend für verschiedene Punkte der folgenden Textanalysen sind.<sup>99</sup> Foucault definiert Heterotopien als Orte,

[...] die vollkommen anders sind als die übrigen Orte, die sich allen anderen widersetzen und sie in gewisser Weise sogar auslöschen, ersetzen, neutralisieren oder reinigen sollen. Es sind gleichsam Gegenräume.<sup>100</sup>

Als Beispiele nennt er Sanatorien, psychiatrische Anstalten, Gefängnisse und Friedhöfe, die allesamt Orte darstellen, die zugleich in der Gesellschaft und doch außerhalb von ihr liegen. Foucault zufolge verfügt jede Gesellschaft über solche besonderen Räume, die sich im Laufe der Geschichte ändern oder auflösen können, und durch neue Heterotopien ersetzt werden können.<sup>101</sup> Die Rolle, die eine Heterotopie in einer Gesellschaft einnimmt, wird vor allem von drei Aspekten bestimmt, die auch einen Mußeraum kennzeichnen können: Zunächst bringt eine Heterotopie an einem Ort mehrere Räume zusammen, so wie zum Beispiel ein Theater auf seiner Bühne verschiedene Räume, die völlig unabhängig voneinander sind, darstellen kann, und so wie ein Garten, in dem „die ganz Welt zu symbolischer Vollkommenheit gelangt“, einen Raum für Utopien eröffnet.<sup>102</sup> Sowohl das Theater als auch der Garten eignen sich für eine Mußerfahrung, die sich beispielsweise dann einstellen kann, wenn der Zuschauer eines Dramas gedanklich in die fiktive, inszenierte Welt des Bühnengeschehens eintaucht und den konkreten Raum um sich herum dabei vergisst, oder wenn ein Garten Inspiration für literarische Werke gibt oder bei einem Spaziergang über seine verschlungenen Wege neue (philosophische) Gedanken sich entwickeln lässt. Wahrscheinlich ist es kein Zufall, dass Plinius die Ästhetik seines Briefbuches in einer ausführlichen Ekphrasis seines Landgutes abbildet, das für ihn zugleich ein Inspirationsort ist.<sup>103</sup>

Zweitens sind Heterotopien oft mit Heterochronien, das heißt mit zeitlichen Brüchen verbunden, womit sie einen ähnlichen Zusammenhang zwischen Raum und Zeit wie die Muße aufweisen. Foucault führt hier Bibliotheken und Museen als Beispiele an, durch deren Exponate und Inhalte die Vergangenheit an einem einzigen Ort gesammelt und vergegenwärtigt wird. Ihm zufolge verkörpern diese Orte die

---

<sup>99</sup> Vgl. Michel Foucault, „Die Heterotopien“ (1966), in: *Die Heterotopien/Les hétérotopies. Der utopische Körper/Le corps utopique*, übers. v. Michael Bischoff, Berlin 2013, 9–22. Nur minimal abweichend sind Foucaults Darlegungen in dem Vortrag „Des espaces autres“ (1967), gehalten bei der *Conférence au cercle d'études architecturales* am 14.3.1967, in deutscher Übersetzung als Michel Foucault, „Von anderen Räumen“ (1967), übers. v. Michael Bischoff, in: Jörg Dünne/Stephan Günzel (Hgg.), *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaft*, Frankfurt a. M. 2006, 317–329.

<sup>100</sup> Foucault, „Die Heterotopien“, 10.

<sup>101</sup> Vgl. Foucault, „Die Heterotopien“, 11–13.

<sup>102</sup> Vgl. Foucault, „Die Heterotopien“, 15.

<sup>103</sup> Vgl. Plin. *epist.* 1,9; 2,17; 5,6, dazu in dieser Arbeit S. 257–265 zu Plinius' Mußetätigkeiten, S. 305–312 zur Ekphrasis. Für Foucault steht der Garten in einer direkten Verbindung zu literarischen Werken; das Schreiben von Romanen bezeichnet er als „eine gärtnerische Tätigkeit“ (Foucault, „Die Heterotopien“, 15).

„Idee, einen Raum aller Zeiten zu schaffen, als könnte dieser Raum selbst endgültig außerhalb der Zeit stehen.“<sup>104</sup> Gerade weil sie die Möglichkeit geben, aufgrund der Gestaltung eines Raumes gedanklich in vergangene Zeiten zu „reisen“ und sich bewusst der Illusion hinzugeben, kurzzeitig aus Raum und Zeit auszutreten, laden Bibliotheken oder Museen dazu ein, Muße zu erfahren.

Schließlich definiert Foucault das zentrale Merkmal der Heterotopien durch ihr bestimmtes Verhältnis zu allen anderen Räumen einer Gesellschaft, die sie

[...] in Frage [stellen], und zwar auf zweierlei Weise: entweder [...] indem sie eine Illusion schaffen, welche die gesamte übrige Realität als Illusion entlarvt, oder indem sie ganz real einen anderen Raum schaffen, der im Gegensatz zur wirren Unordnung unseres Raumes eine vollkommene Ordnung darstellt.<sup>105</sup>

Indem Heterotopien einen speziellen Raum für neue Gedanken oder von der Norm abweichende Realitäten schaffen, verkörpern sie all das, was aus den übrigen Räumen ausgeschlossen wird oder wofür dort der Freiraum fehlt. Doch durch diese Abkehr von geltenden Standards ähneln sie der Muße. Denn Muße kann ihrerseits, wie oben gesehen, ein subversives, gesellschaftskritisches Potenzial haben, da man zugleich sowohl aus dem linearen Ablauf der Zeit austritt als auch räumliche und kritische Distanz zu dem einnehmen kann, was man unter anderen Umständen als gegeben ansieht. Diese ortsgebundene Freiheit von gesellschaftlichen Vorgaben und Erwartungen spiegelt sich zum Beispiel in den Proömien von Ciceros philosophischen Schriften wider, in denen die römische Villa einen Raum bildet, in dem die Mitglieder der römischen Oberschicht wie selbstverständlich Gespräche über philosophische Themen führen können, was im politischen Raum Roms nicht vorstellbar wäre.<sup>106</sup> Gleichzeitig ist die Beschäftigung mit Philosophie aber auch eine typische Mußetätigkeit, für die die Villa eine ideale, ruhige und ungestörte, Umgebung darstellt.

Insgesamt lassen sich, so sollte deutlich geworden sein, einige Eigenschaften, die Foucault für Heterotopien definiert, auf Mußeräume übertragen, wobei die Ähnlichkeit gerade in der Entrückung aus dem linearen Ablauf der Zeit, aus der besonderen Stellung in Bezug auf die anderen Räume einer Gesellschaft und insbesondere in der daraus entstehenden Freiheit von gesellschaftlichen Normen liegt. Zugleich könnten diese Überlegungen zu Mußeräumen und Heterotopien allerdings den Eindruck erweckt haben, dass sich Muße nur in speziellen Räumen einstellt und dass diese Räume eine Mußerfahrung garantieren würden. Beide Rückschlüsse sind jedoch trügerisch und nur mit Einschränkungen zutreffend: Denn tatsächlich kann es schnell passieren, dass man auch während des Aufenthaltes an einem Mußeort wie der

<sup>104</sup> Foucault, „Die Heterotopien“, 16.

<sup>105</sup> Foucault, „Die Heterotopien“, 19f.

<sup>106</sup> Vgl. S. 97–102 in dieser Arbeit zu Inszenierungen von Muße in Ciceros philosophischen Schriften; eine kritische Auseinandersetzung mit dieser These findet sich in Leonhardt, „Die römische Villa, ‚Landhauskultur‘ und Ciceros Dialogszenarien“.

Bibliothek oder dem Museum „den Kopf nicht frei bekommt“, was eine Erfahrung von Muße unmöglich macht. Gleichzeitig ist eine Mußeerfahrung nicht auf diese Räume beschränkt, sondern es kann jeder Raum zu einem Mußeraum werden, wenn sich ein Individuum in ihm auf eine Mußeerfahrung einlassen kann<sup>107</sup>:

Dafür, dass ein Raum zu einem Mußeraum wird, ist also nicht entscheidend, dass in einer gesicherten und distanzierten Position reine Betrachtung geübt werden kann. Die räumliche Konfiguration der Betrachtung, gekennzeichnet durch Unbewegtheit und Distanz des Betrachters, ist nur eine mögliche Räumlichkeit von Muße. Auch durch die anderen genannten Verhaltensweisen, durch die Imagination von Abgeschiedenheit oder das langsame Flanieren, könnten zuvor genau bestimmte und funktional definierte Räume zu Räumen werden, deren Möglichkeitscharakter unverstellt erscheinen kann. Nicht die Situation der Betrachtung, sondern diese Erfahrung von Möglichkeit und Unbestimmtheit ist dafür entscheidend, hier von der Erfahrung von Muße zu sprechen.<sup>108</sup>

Solche „zuvor genau bestimmte[n] und funktional definierte[n] Räume“, die zu Räumen der Muße werden, können zum Beispiel ein U-Bahn-Tunnel sein, in dem jemand dem Violinspiel eines Straßenkünstlers versunken zuhört und in der Musik aufgeht, wobei der Zuhörer, und vielleicht auch der Musiker selbst nicht nur die Zeit „vergisst“, sondern auch alles um sich herum ausblendet, die vorbeieilenden Passanten, das Schubsen, das Ziel seines Weges. In seiner Versunkenheit eröffnet sich ihm ein geistiger Freiraum, eine Mußesphäre<sup>109</sup>, in der sich die Zeit dehnt und die von ganz eigenen, anderen Gesetzmäßigkeiten von Raum und Zeit bestimmt wird. An einen ähnlichen Mußemoment erinnert auch eine kurze Darstellung im Proömium des dritten Buches von Ciceros *De finibus*, wo es heißt, dass Cato, ungeachtet des Lärmes und der Meinungen anderer, vor Beginn der Senatssitzung in der Kurie philosophische Bücher lese (*fin.* 3,7). Erst durch das mußevolle Tun und die offenbare Versunkenheit Catos erhält der funktionale, hochpolitische und von Machtstrukturen beherrschte Raum, die Kurie, den Anschein eines Mußeortes.

So sind Momente der Muße hinsichtlich ihrer Räumlichkeit also nicht primär an einen bestimmten physischen Raum gebunden, sondern zeichnen sich dadurch aus, dass sie einen geistigen Raum eröffnen, in den das Muße erfahrende Subjekt eintaucht. Dies kann die fiktive Welt eines Romanes sein, die Landschaft eines Bildes, der Raum der Musik, ein eigener Gedankenpalast. Ebenso kann sich der Verfasser eines Briefes beim mußevollen Schreiben an den Ort denken, an dem sich der Adressat befindet, und in eine gedankliche, direkte Unterhaltung mit seinem Brief- oder Gesprächspartner eintauchen.<sup>110</sup> Denn auch ein leeres Blatt Papier, eine leere Lein-

<sup>107</sup> Vgl. Günter Figal/Tobias Keiling, „Das raumtheoretische Dreieck. Zu Differenzierungen eines phänomenologischen Raumbegriffs“, in: Figal/Hans W. Hubert/Thomas Klinkert (Hgg.), *Die Raumzeitlichkeit der Muße*, Tübingen 2016, 9–28, 16–19 („Räumlichkeiten“); Figal, „Muße als Forschungsgegenstand“, 23 f.; Eickhoff, „Mußeräume in der Antike und frühen Neuzeit als soziale, ästhetische und imaginäre Räume. Eine Einleitung und erste Spurensuche“.

<sup>108</sup> Figal/Keiling, „Das raumtheoretische Dreieck“, 18 f.

<sup>109</sup> Der Begriff der „Mußesphäre“ stammt aus Soeffner, „Absichtsvolle Absichtslosigkeit“, 46.

<sup>110</sup> Zur Nähe des Briefes zur Muße vgl. die Einleitung zu Kap. 3 dieser Arbeit, „Strukturelle



wand, die Stille in einem Raum, die noch unberührten Tasten eines Klaviers können zu einem Mußeraum werden, in dem die Vielzahl gleichzeitiger Möglichkeiten, die offensichtliche Leere zu füllen, regelrecht spürbar ist. Dieser Idee geht Heike Gfrereis in ihrem Aufsatz „Papierplätze. Materielle Formen der Inspiration“ nach, an dessen Beginn die Autorin die grundlegende Überlegung zum Zusammenhang zwischen einem weißen Papier und der Muße herleitet:

Das Papier mitsamt seinen Vorformen (wie Stein-, Holz- und Wachstafeln, Palmblättern und Papyri), digitalen Varianten (den Formaten einer Seite) und raumgreifenderen Übertragungen (wie Leinwand, Tapete, Wand, Mauer, Straße) ist das materielle Äquivalent zur Muße als Idee: Inbegriff der Freiheit, Zeichen, dass alle Möglichkeiten noch offen sind, Instrument des Verzögerns und Verlangsamens und deswegen auch – im Fall der Schreibkrise – an und für sich eine Überforderung.<sup>111</sup>

Für das Individuum, das diesen materiellen Inspirationsräumen begegnet, stellen sie eine Veranlassung dar, sich auf die sinnstiftende Auseinandersetzung mit der Leere einzulassen. Der begrenzte Umfang des Mediums setzt der Leere einen Rahmen, in dessen vorgegebene Struktur sich die Mußeerfahrung einfügt und von dem sie bestimmt ist. Was das Individuum aus ihr macht, bleibt jedoch unbestimmt, denn die räumliche Leere bildet eine gedankliche Freiheit ab, die zu gestalten ihm obliegt.

Wenn sich das Individuum auf den Freiraum eines solchen „Papierplatzes“, eines Briefbogens, eines Pergamentblattes oder einer Wachstafel einlässt, tritt es aus seiner alltäglichen Welt mit ihren konkreten Räumen und zeitlichen Abläufen heraus und hält die Linearität der Zeit an. Dadurch erfährt es eine neue, mußespezifische Form von geistiger Räumlichkeit, durch die es Abstand zu dem nimmt, was unhinterfragt seinen Alltag definiert, und kann seiner selbst, seiner Existenz und seines Tuns gewahr werden. So ist das Individuum in Muße, und nur in Muße zur Selbstreflexion fähig<sup>112</sup>, denn um über mich selbst und mein Handeln (kritisch) zu reflektieren, benötige ich geistige Distanz zu mir selbst, die ich nur erhalte, wenn ich aus dem linearen Nacheinander der alltägliche Abläufe heraustrete und zulasse, für einen Moment aus der mentalen Entfernung auf mich selbst zu blicken.

Die Eigentümlichkeit der Muße, zweifellos eine spezifische Form der Zeitwahrnehmung, liegt, so sollte in diesem Abschnitt deutlich geworden sein, in ihrem Verhältnis zum Räumlichen. In keinem anderen Zustand als in Muße treffen die oben genannten Merkmale der räumlichen Wahrnehmung als eine Emergenz von Mög-

---

Gemeinsamkeiten zwischen (antiken) Brief und Muße“, S. 31–35, sowie den Interpretationsansatz in Kap. 3.3., S. 85 f.

<sup>111</sup> Vgl. Heike Gfrereis, „Papierplätze. Materielle Formen der Inspiration“, in: Günter Figal/Hans W. Hubert/Thomas Klinkert (Hgg.), *Die Raumzeitlichkeit der Muße*, Tübingen 2016, 309–336, 309, dazu auch 314: „Papier ist der ideale ästhetische Betrachtungsraum, auf Messers Schneide zwischen Realität und Traum, mit einem Hang zur Attrappe und Kulisse, Bastelei und Bricolage und das Resultat eines sehr profanen, chemisch-technischen Schöpfungsvorgangs.“

<sup>112</sup> Im Alltag wird die Erfahrung der räumlichen Zeit, das bewusste Wahrnehmen eines Nebeneinanders von Möglichkeiten, von einer „strikten Zielorientierung“ unterbunden. Vgl. Figal, „Die Raumzeitlichkeit der Muße“, 29.

lichkeiten zu. In keinem anderen Zustand ist es dem Individuum möglich, eine geistige Sphäre zu schaffen, sich vollständig in diese zu versenken und die Außenwelt mit ihren Normen, Regeln und Zwängen hinter sich zu lassen.

Der Brief, insbesondere der antike Brief, zeichnet sich ebenso durch eine starke Bedeutung der räumlichen Komponente aus: Zum einen verbindet der Prozess des wechselseitigen Schreibens und Lesens zwei Menschen miteinander, die räumlich voneinander entfernt sind; zum anderen ist der Brief genau aufgrund dieser räumlichen Entfernung eine zeitlich entschleunigte Form der Kommunikation. Der Adressat des Briefes muss warten, bis dass er den Brief des Absenders erhält, wobei dieser schon beim Schreiben weiß, dass der Adressat die Nachricht erst mit einer zeitlichen Verzögerung erhält, die in der Antike umso größer war, als die Zustellung eines Briefes vom einen zum anderen Ort oftmals mehrere Tage, manchmal sogar Wochen dauern konnte. Diesen Merkmalen des Briefes, die ihn mit Muße in Verbindung bringen, gehe ich im folgenden Kapitel eingehend nach, um auf ihrer Grundlage den Interpretationsansatz dieser Arbeit zu entwickeln, der Muße und Brief zueinander in Verbindung setzt, um das poetologische Potenzial des Briefes zu entdecken.



### 3. Strukturelle Gemeinsamkeiten zwischen (antikem) Brief und Muße

Die Gemeinsamkeiten zwischen dem Brief und der Muße liegen in den Bereichen Raum, Zeit und Selbstdarstellung. Die briefliche Kommunikation geht originär von einer räumlichen Distanz zwischen Briefschreiber und -empfänger aus, die durch den Brief überbrückt werden muss. Die selbstreferentiellen Aussagen der Briefe zeigen, dass diese Distanz zwischen dem Sender und dem Empfänger des Briefes im Moment des Schreibens und Lesens virtuell aufgehoben werden kann, wenn der Eindruck von Nahbarkeit und eines direkten, entschleunigten Gespräches entsteht.<sup>1</sup> Typische Schilderungen sind zum Beispiel, dass dem Sender des Briefes im Moment des Schreibens der abwesende Adressat vor Augen tritt, während der Leser eines Briefes manchmal meint, die Stimme des Absenders aus den geschriebenen Worten heraus zu hören, oder diesen im Brief „zu sehen“ meint.

Das Zurücklegen der räumlichen Entfernung zwischen beiden Gesprächspartnern verlangsamt den Gesprächsaustausch, der dadurch, ebenso wie das Handeln in Muße, eine Entschleunigung erfährt.<sup>2</sup> Diese Entschleunigung des dialogischen Austausches durch den Brief war schon dem antiken Theoretiker Demetrius bekannt, der darauf hinweist, dass dem Verfasser eines Briefes mehr Zeit zum Überlegen zur Verfügung steht als dem Teilnehmer eines direkten Gespräches, wovon er die Forderung ableitet, dass ein Brief in einer sorgfältigeren Sprache zu schreiben sei, als man sie im persönlichen Dialog verwenden würde.<sup>3</sup> Damit zeigt sich die Entschleunigung der brieflichen Kommunikation auf zweierlei Weise: In der durch den Zustellungsweg bedingten zeitlichen Distanz zwischen dem Schreiben und dem Lesen eines Briefes, und in der Tatsache, dass das Schreiben unter normalen Umständen mehr Zeit als das Reden beansprucht. Nicht ohne Grund überließen viel beanspruch-

---

<sup>1</sup> Schon die antiken Theoretiker erklärten den Brief als eine Hälfte eines Dialoges, vgl. S. 51–62, bes. 52–56 (zu Demetrius) in dieser Arbeit.

<sup>2</sup> Vgl. Reinhard M. G. Nickisch, *Brief*, Stuttgart 1991, 9, der auf die spezifische Raum-Zeit-Deixis des Briefes verweist, „die für die durch ihn geschaffene Kommunikationssituation spezifisch ist“; Patrizia Violi, „Letters“, in: Teun A. van Dijk (Hg.), *Discourse and Literature*, Amsterdam/Philadelphia 1985, 149–167, 155.

<sup>3</sup> Vgl. Demetr. *de eloc.* 224. Zur Langsamkeit der brieflichen Kommunikation auch Janet Gurkin Altman, *Epistolarity. Approaches to a Form*, Columbus 1982, 20. Von Altman stammt die treffende Bezeichnung „dialogue *ritardando*“, 21. Vgl. auch Jacques-Emmanuel Bernard, *La sociabilité épistolaire chez Cicéron*, Paris 2013, 64: „Le discours épistolaire est ressenti comme un discours différé“; Élisabeth Gavoille, „La relation à l’absent dans les lettres de Cicéron à Atticus“, in: Léon Nadjo/Gavoille (Hgg.), *Epistulae Antiquae. Actes du 1<sup>er</sup> colloque „Le genre épistolaire antique et ses prolongements“*, Louvain/Paris 2002, 153–176, 153–155.

te römische Personen die Verschriftlichung und Reinschrift ihrer Korrespondenz einem Sekretär.

Im Vergleich zum direkten Gespräch kann also schon im Produzieren eines brieflichen „Gesprächsbeitrages“ eine mußevolle Art der Kommunikation liegen. Darüber hinaus bietet die Langsamkeit brieflicher Kommunikation dem Schreiber nicht nur Zeit für stilistische Feinheiten, sondern auch für inhaltliche Reflexionen sowie für die Lektüre, Relektüre, Revision und Korrektur des Geschriebenen.<sup>4</sup> Auch der Leser hat auf dieselbe Weise die Möglichkeit, den Brief Wort für Wort nachzuvollziehen und über das Gelesene nachzudenken, ehe er zu einer (schriftlichen) Antwort ansetzt.<sup>5</sup> In der Beschreibung von Élisabeth Gavoille wird deutlich, dass in einem regelmäßigen Briefwechsel zwischen Freunden (wie bei Cicero und Atticus) der Brief selbst gerade das entscheidende Moment ist, um die Monotonie der Zeit – die auf sich selbst zurückgeworfene Langeweile, die sich durch die Abwesenheit des Adressaten einstellen kann – zu überwinden:

La temporalité épistolaire est faite d'à-coups: retards, silences... Elle n'est pas linéaire, mais répétitive et cyclique, rythmée par l'attente, la lecture, la relecture et l'écriture des lettres. Si le temps de l'absence est celui où l'on tourne en rond, où l'on est sans cesse renvoyé à soi-même, où l'on risque de se replier sur ses angoisses, chaque lettre constitue une tentative pour rompre cet enfermement.<sup>6</sup>

Doch der Brief ist nicht nur eine langsame Form der Kommunikation, sondern er schwebt auch zwischen den Zeitstufen und ist dort kaum zu greifen, denn ein stabiles Präsens kennt er nicht. Die Zeit des Briefes hängt zwischen der Gegenwart des Briefschreibers und derjenigen des Briefempfängers<sup>7</sup>: Die Gegenwart des Briefschreibers ist die Vergangenheit des Empfängers, dessen Gegenwart wiederum die Zukunft des Senders ist.<sup>8</sup> Verankert zugleich im Moment seiner Produktion und im Moment sei-

<sup>4</sup> Vgl. Karlheinz Stierle, *Text als Handlung. Grundlegung einer systematischen Literaturwissenschaft*, München 2012, 87 f.; Wolfgang Kofler/Janja Soldo, „Der Brief als Instrument philosophischer Erziehung in der Antike. Überlegungen zur Zeitlichkeit in Senecas *Epistulae morales*“, in: *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik* 11 (2012), 95–110: Kofler/Soldo zeigen, dass die Entschleunigung der Kommunikation durch die Briefform in Senecas *Epistulae morales* zur Erziehung und zur philosophischen Reflexion genutzt wird.

<sup>5</sup> Anders Bernard, *La sociabilité épistolaire chez Cicéron*, 62, der den pragmatischen Zweck und die Unmittelbarkeit von Briefen stärker hervorhebt als die Möglichkeit, den Brief in Ruhe mehrfach zu lesen und das Geschriebene zu überarbeiten.

<sup>6</sup> Gavoille, „Le relation à l'absent dans les Lettres de Cicéron à Atticus“, 175.

<sup>7</sup> Vgl. zuletzt De Giorgio, *L'écriture de soi*, 48–52 zur Raumzeitlichkeit des Briefes.

<sup>8</sup> Vgl. Altman, *Epistolarity*, 123, 127, 129: Sie leitet das instabile Präsens aus der zeitlichen Polyvalenz des Briefes her, welche aktuelle Aussagen über den gegenwärtigen Moment unmöglich macht. Die Polyvalenz setzt sich aus den folgenden Stufen zusammen, die nicht gemeinsam eintreten können: „the actual time that an act described is performed; the moment when it is written down; the respective times that the letter is dispatched, received, read, or reread“ (117). Vgl. auch Estelle Rauzy, „Les représentations mentales mises sur pied dans la lettre par Cicéron“, in: Alessandro Garcea (Hg.), *Colloquia absentium. Studi sulla comunicazione epistolare di Cicerone*, Torino 2003, 101–122, 101–103, 112–114, die die markante Zeitlichkeit des Briefes als *specifica sui generis* ansieht.

ner Rezeption, fehlt dem Brief seine eigene Gegenwart. Dem trägt die antike Briefpraxis Rechnung, indem sie die Verwendung der Tempora im Brief stets aus der Perspektive des Empfängers vornimmt. Dies führt jedoch dazu, dass der Briefschreiber im Moment des Schreibens seine eigene Gegenwart bereits als Vergangenheit wahrnimmt, wodurch er sich im Moment des Briefschreibens gedanklich aus dem linearen Ablauf seiner Zeit herauslöst, um sich in eine andere Zeitstufe hineinzuversetzen. Dem Empfänger wiederum geht es nicht anders, da er im Moment des Lesens in die vergangene Gegenwart des Schreibers eintaucht. Dadurch ähnelt die zeitliche Struktur des Briefschreibens und -lesens derjenigen einer Mußeerfahrung, vorausgesetzt natürlich, Leser und Schreiber lassen sich gedanklich auf den Brief und das Briefschreiben und -lesen ein.

Auch räumliche Phänomene sind charakteristische Eigenschaften sowohl des Briefes als auch der Muße. So scheint der Brief zum Beispiel einen gemeinsamen virtuellen Mußeraum zwischen Sender und Empfänger zu eröffnen, um die räumliche Ferne zwischen Adressat und Absender zu überbrücken<sup>9</sup>:

Im Brief vermag man die Abgeschiedenheit zu verleugnen und gleichwohl der Ferne, Abgeschiedene zu bleiben.<sup>10</sup>

Indem er trotz der faktischen räumlichen Trennung eine direkte Kommunikation zwischen Sender und Empfänger ermöglicht, generiert der Brief einen imaginären Raum, in dem die Kommunikation stattfinden kann. Dieser mentale Raum, in dem sich Verfasser und Adressat gedanklich „treffen“, ist aber nur dem Briefschreiber und seinem Leser zugänglich, er besteht nur in der Vorstellung der beiden Kommunikationspartner und nur dann, wenn es ihnen jeweils gelingt, die Anwesenheit des anderen zu imaginieren. Er ist, mit den Worten von Ruth Morello und Andrew D. Morrisson gesagt, ein gemeinsamer virtueller Kommunikationsraum („shared virtual space for communication“)<sup>11</sup> und eröffnet sich ausschließlich im Akt des Schreibens und Lesens des Briefes.<sup>12</sup> Dadurch sind diese Prozesse mit einer besonderen Erfah-

<sup>9</sup> Vgl. Heiki Koskenniemi, *Studie zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n.Chr.*, Helsinki 1956, 170, 173, 177 zu der in antiken Briefen beschriebenen Funktion, die räumliche Distanz zwischen Sender und Empfänger zu überbrücken: Der Brief dient als Ersatz, weil man den Adressaten nicht sehen kann; der Brief ersetzt die Anwesenheit des Freundes; der Brief ist ein Mittel, um die Verbindung zum abwesenden Freund aufrechtzuerhalten; vgl. auch De Giorgio, *L'écriture de soi*, 48 über die Abwesenheit des Adressaten im Moment des Schreibens und die Abwesenheit des Absenders im Moment der Briefrezeption.

<sup>10</sup> Theodor W. Adorno, „Benjamin, der Briefschreiber“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 11: *Noten zur Literatur IV*, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 1974, 583–590, 584.

<sup>11</sup> Ruth Morello/Andrew D. Morrisson, „Editor's Preface“, in: Morello/Morrisson (Hgg.), *Ancient Letters. Classical and Late Antique Epistolography*, Oxford 2007, v–xii, v.

<sup>12</sup> Vgl. Christian Jacob, „Le miroir des correspondances“, in: Corinne Bonnet/Véronique Krings (Hgg.), *S'écrire et écrire sur l'Antiquité. L'apport des correspondances à l'histoire des travaux scientifiques*, Grenoble 2008, 7–17, 9: „La correspondance est une forme de communication différée dans le temps où la médiation de l'écriture permet de pallier l'absence physique des interlocuteurs éloignées dans l'espace.“

rung von Räumlichkeit verbunden, die derjenigen eines Mußemomentes sehr ähnlich ist, ja sogar entsprechen kann.

Bei genauer Überlegung wird in der Funktion des Briefes als Überbrückung einer räumlichen Trennung seine Ambivalenz deutlich, da er ohne eigenen Ort zwischen einem „Hier“ und „Dort“ zu schweben scheint:

As an instrument of communication between sender and receiver, the letter straddles the gulf between presence and absence; the two persons who 'meet' through the letter are neither totally separated nor totally united. The letter lies halfway between the possibility of total communication and the risk of no communication at all.<sup>13</sup>

So sind die Räumlichkeit und Zeitlichkeit im Brief, ebenso wie die der Muße, einerseits konkretisierbar, denn Zeit und Ort des Absenders und des Empfängers lassen sich jeweils präzise bestimmen. Andererseits aber resultiert aus der Tatsache, dass der Brief gleichzeitig „Hier“ und „Dort“, „Jetzt“ und „Dann“, „Zukunft“ und „Vergangenheit“ ist, eine Unbestimmtheit, die gleichzeitig als Möglichkeiten wahrgenommen werden kann. Diese „bestimmte Unbestimmtheit“ äußert sich gleichermaßen als ein „Entweder-oder“- sowie als ein „Sowohl-als-auch“-Phänomen.<sup>14</sup>

Sogar für externe Leser, an die der Brief nicht direkt adressiert ist, ist diese Form der Zeitlichkeit und Räumlichkeit noch immer wahrnehmbar und kann bei ihnen den Eindruck hervorrufen, ein (privates) Gespräch zwischen Absender und Adressat zu belauschen und dabei Zugriff auf die vertraulichen Gedanken des Briefschreibers zu bekommen.<sup>15</sup> Auch wenn diese vermeintliche Intimität trügerisch ist, da ja stets mit einer rhetorisch berechneten Selbstdarstellung des Briefschreibers – anstelle einer authentischen Gewährwerdung seiner persönlichen und ehrlichen Gedanken – gerechnet werden muss, ist sie genuines Wesensmerkmal des Briefes. An dieser Stelle lassen sich gleich zwei weitere Parallelen zur Muße ziehen: Zum einen ist auch die Muße in gewisser Weise „intim“, oder zumindest ein sehr persönliches Erleben, das nur subjektiv von jedem Individuum einzeln erfahren werden kann, denn nicht jeder Mensch findet in derselben Tätigkeit Muße. Außerdem ist die Muße, ebenso wie Intimität, störanfällig, wenn ein unerwarteter oder ungebetener Zweiter oder Dritter hinzustößt, der als Eindringling in den geistigen Mußeraum tritt und ihn wie eine Seifenblase zerplatzen lässt.

Zum anderen kann die Muße wie der Brief der Selbstdarstellung des Subjektes dienen. Wie bereits festgestellt, kann ein besonders langer Brief zu Rückschlüssen auf

<sup>13</sup> Altman, *Epistolarity*, 42.

<sup>14</sup> Der Gedanke und die Begriffe stammen von Altman, *Epistolarity*, 189: „The letter is a both-and, either-or phenomenon, signifying either bridge or barrier, both presence and absence.“

<sup>15</sup> Vgl. John Henderson, „... when who should walk into the room but ...“: *Epistolarity in Cicero, ad Qfr. 3,1*“, in: Ruth Morello/Andrew D. Morrisson (Hgg.), *Ancient Letters. Classical and Late Antique Epistolography*, Oxford 2007, 37–85, 45. Die Nahbarkeit des Briefes für externe Leser wird verstärkt durch die *Mise en abyme* der Kommunikationssituation, vgl. Altman, *Epistolarity*, 212. Doch ist die Illusion von Vertrautheit trügerisch, da sie durch die Materialität des Briefes jedem, der den Brief „in die Hände bekommt“, zugänglich ist, vgl. Altman, *Epistolarity*, 48.

ein großes Maß an verfügbarer freier Zeit und Muße des Absenders führen. Damit birgt der Brief zugleich die Möglichkeit, ein inszeniertes Zeugnis von seiner demonstrativen Muße zu geben. Darüber hinaus bietet er einen kommunikativen Rahmen, in dem der Absender sich selbst und seine (möglicherweise) mußevolle Lebensweise in einem vorgeblich nicht-öffentlichen Privatleben inszenieren kann. Wie keine andere Textsorte eignet sich der Brief für Selbstaussagen des Schreibers, der diese stets mit dem angenommenen und für viele Briefe vorausgesetzten Interesse des Adressaten an seinem Befinden und Tun legitimieren kann. So bietet der Brief gleich auf zwei Weisen, durch das Briefschreiben sowie den Brief als Produkt des Schreibens selbst und durch den Inhalt des Geschriebenen, die Möglichkeit, Muße zu inszenieren. Diese Feststellung bildet die Grundlage für die folgenden Überlegungen und Untersuchungen.

Die Verbindung von Muße und Brief nähert sich dem Brief von zwei Seiten: Zum einen macht sie die Elemente des Briefes stark, die ihm aufgrund seiner Funktion als alltägliches Kommunikationsmedium eigen sind und ihm mußeähnliche Charakteristika verleihen. Hierzu zählen die langsame Zustellung des Briefes, die Tatsache der räumlichen Trennung der Briefpartner, die auf verschiedene Weise mit dem Brief überwunden wird und werden soll, und die Kommunikationssituation, durch die der Briefschreiber ein Interesse des Adressaten an persönlichen Mitteilungen voraussetzen kann, was ihm die Möglichkeit eröffnet, auch über rein privates wie Mußezeiten und Mußemomente zu schreiben. Zum anderen wird der Brief aber auch klar als ein Medium verstanden, das für die Inszenierung von Muße in besonderem Maße geeignet ist. Hier tritt der literarische Charakter des Briefes hervor. Es geht darum, sich selbst und sein Tun zu inszenieren und in einer bestimmten, in der Regel irgendwie herausragenden, den Normen entsprechenden oder neue Normen prägenden Art und Weise darzustellen. Die literaturwissenschaftliche Untersuchung solcher Ego-Dokumente hat die Forschung immer wieder vor methodische Probleme gestellt, die sich zum Beispiel in der Frage niederschlagen, ob ein Brief authentisch ist oder nicht, und ob die Selbstdarstellung des Briefschreibers auf Fakten beruht, beschönigend oder übertrieben ist. Diese Fragen sind auch für die Untersuchung der Briefe als Dokumente und Produkte einer (inszenierten) Muße relevant und werden daher theoretisch fundiert erörtert. Im Folgenden wird dafür zunächst der kulturhistorische Hintergrund der antiken Briefpraxis, aus der die strukturellen Ähnlichkeiten zur Muße hergeleitet werden, skizziert, und anschließend werden die zentralen methodischen Probleme, die sich bei der literaturwissenschaftlichen Untersuchung des Briefes stellen, diskutiert und Lösungsmöglichkeiten vorgeschlagen.



### 3.1. Der Brief in der Antike

#### 3.1.1. Der Brief als alltägliches Kommunikationsmedium in der Antike

Der Brief ist seit jeher eine „schriftliche Mitteilung an einen Abwesenden“.<sup>16</sup> So ist er eng mit der Entstehung der Schrift verbunden, denn damit sich in einer Gesellschaft eine Briefpraxis überhaupt etablieren kann, müssen die Kenntnisse der Schrift verbreitet und erste Ansätze einer Schriftkultur zumindest erkennbar sein.<sup>17</sup> Dies vorausgesetzt, können die Ursprünge der römischen Briefpraxis bis in das 7. und 6. Jahrhundert v. Chr. zurückreichen, also bis in die Zeit, als die Völkerschaften Italiens, allen voran die Etrusker, die Alphabetschrift von euböischen Kolonisten übernahmen.<sup>18</sup> Das ist vergleichsweise spät, finden sich doch bereits im 8. Jahrhundert die frühesten dokumentierten Briefe der Antike, nämlich im 6. Gesang der *Ilias*, wo in der Bellerophon-Sage ein Brief erwähnt wird.<sup>19</sup> Erste materielle Zeugnisse griechischer Briefe stammen wiederum aus dem 6. Jahrhundert v. Chr., wobei es sich um drei auf dünne Bleiblättel geschriebene Textstücke handelt, die am Schwarzen Meer gefunden wurden.<sup>20</sup> Im römischen Kulturraum ist eine alltägliche Briefkorrespondenz ab Ende des 3. Jahrhunderts annehmbar, worauf einzelne Stellen in Plautus' Komödien schließen lassen.<sup>21</sup>

Wenngleich der Brief im Zuge der allgemeinen kulturellen Entwicklung vergleichsweise spät in italischen Gegenden verwendet wurde, ist seine Bedeutung für die Gesellschaften des Altertums kaum zu überschätzen: Bei den Römern gilt er als die „Universalform der Nachrichtenbeförderung“<sup>22</sup>, denn jeder, der sich irgendwo in der Ferne aufhielt, was mit zunehmender Größe des Römischen Reiches immer häufiger der Fall war, hatte nur durch Boten und Briefe, die man ihm schickte, Zugriff auf (aktuelle) Informationen aus der Hauptstadt und konnte ausschließlich über dieses

<sup>16</sup> Herwig Görgemanns, „Epistel“, in: *Der Neue Pauly*, Bd. 3, hg. v. Hubert Cancik/Helmuth Schneider, Stuttgart/Weimar 1997, 1161–1166, 1161; vgl. Patricia A. Rosenmeyer, *Ancient Epistolar Fictions. The Letter in Greek Literature*, Cambridge 2001, 20.

<sup>17</sup> Görgemanns, „Epistel“, 1161: Der Brief ist eine der ersten Verwendungsweisen der Schrift.

<sup>18</sup> Rudolf Wachter, „Schrift“, in: *Der Neue Pauly*, Bd. 11, hg. v. Hubert Cancik/Helmuth Schneider, Stuttgart/Weimar 2001, 232–241, 239.

<sup>19</sup> Vgl. Hom. *Il.* 6,155–203, bes. 168 f.: Nachdem Anteia ihrem Gemahl Proitos von der angeblichen Schändung durch dessen Gastfreund Bellerophon berichtet hatte, schickte Proitos den vermeintlichen Übeltäter mit einer Schreibtafel nach Lykien zu seinem Schwiegervater Iobates. Die Schreibtafel enthielt die Aufforderung, Bellerophon zu töten.

<sup>20</sup> Vgl. Trapp, *Greek and Latin Letters*, 6; Rosenmeyer, *Ancient Epistolar Fictions*, 29.

<sup>21</sup> Vgl. Guy Achard, *La communication à Rome*, Paris 1991, 133 f. mit Gründen für die Annahme, dass sich die briefliche Korrespondenz im Laufe des 3. Jahrhunderts in Rom entwickelte: Die Sicherheit auf der Apenninen-Halbinsel ließ eine einigermaßen gefahrenlose Zustellung der Briefe zu; die Papyruspflanze war als Schreibmaterial bekannt; der Ausbau des Wege- und Streckennetzes war in einem brauchbaren Zustand.

<sup>22</sup> Wolfgang Riepl, *Das Nachrichtenwesen des Altertums. Mit besonderer Rücksicht auf die Römer*, Berlin 1913, 124.

Medium selbst Einfluss auf die politischen Geschehnisse in Rom nehmen.<sup>23</sup> Politische Größen und gesellschaftlich wichtige Menschen lasen und schrieben deshalb ständig Briefe, wovon Wolfgang Riepl eine anschauliche Beschreibung gibt:

Schon unter der Republik schreiben und empfangen vielbeschäftigte Leute Briefe zu Hause und auf der Reise, zu Wasser und zu Lande, bei Tag und bei Nacht, im Senat, bei Gericht, im Theater, beim Mahl und im Bad, im Wagen und im Sattel, sogar im Gewühl der Vormittagsbesuche. Besonders das Briefediktieren im Wagen wird nicht nur mehrfach von Caesar und Cicero bezeugt, auch von dem älteren und jüngeren Plinius, es wurde überhaupt bei den vornehmen Römern Mode, im Wagen zu schreiben, namentlich im luxuriösen Salon- und Prunkwagen.<sup>24</sup>

Die Darstellung veranschaulicht die beachtliche Menge an Nachrichten, die ein hoher Beamter oder Politiker zu bewältigen hatte, um den bisweilen über weite räumliche Distanzen reichenden Informationsaustausch zu gewährleisten und am Laufen zu halten. Und weil ein eingetroffenes Schreiben oft eine umgehende Antwort erforderte, wurden Briefe zu jeder Tages- und Nachtzeit und an allen Orten nicht nur gelesen, sondern auch verfasst.

Den Informationszweck und die administrativ-politischen Ursprünge des Briefes verrät auch seine griechische Bezeichnung, denn ἐπιστολή kann von ἐπιστέλλειν, „(einem Boten) eine Mitteilung auftragen“, hergeleitet werden.<sup>25</sup> Diese These wird durch die frühesten überlieferten Briefzeugnisse bestätigt, deren Mitteilung meist aus einer offiziellen Nachricht, einem Befehl oder einer dringenden Bitte oder Entscheidung besteht.<sup>26</sup> Auch aus der lateinischen Bezeichnung für den Brief lässt sich ein Hinweis auf das antike Verständnis des Briefes gewinnen, da durch die Unterscheidung von *epistula* und *litterae* der kommunikative vom materiellen Aspekt der Nachricht getrennt wird. Die dem zugrunde liegenden, semantischen Unterschiede zwischen beiden Begriffen hat Laurent Gavoille herausgearbeitet und gezeigt, dass *epistula* den Brief als Objekt oder auch nur den Text des Briefes bezeichnet, während sich *litterae* auf den Brief als Produkt einer sprachlichen Äußerung bezieht, ihn als Medium eines Sprechaktes oder gar als Sprechakt selbst bezeichnet.<sup>27</sup> Dieser kommunikative Charakter von Briefen tritt auch darin hervor, dass sie wie keine andere Textsorte in ihrem Entstehungs- und Rezeptionskontext verhaftet sind, indem sie

<sup>23</sup> Vgl. Silvia Corbinelli, *Amicorum colloquia absentium. La scrittura epistolare a Roma tra comunicazione quotidiana e genere letterario*, Napoli 2008, 18.

<sup>24</sup> Riepl, *Das Nachrichtenwesen des Altertums*, 267 f. Riepls Beschreibung zeigt Reminiszenzen an die heutige Smartphone-Dauerkommunikation.

<sup>25</sup> Vgl. Görgemanns, „Epistel“, 1161.

<sup>26</sup> Vgl. M. Luther Stirewalt Jr., *Studies in Ancient Greek Epistolography*, Atlanta, Georg. 1993, 5 u. 7.

<sup>27</sup> Vgl. Laurent Gavoille, „*Epistula et litterae: Étude de synonymie*“, in: Léon Nadjó/Élisabeth Gavoille (Hgg.), *Epistulae Antiquae. Actes du 1<sup>er</sup> colloque „Le genre épistolaire antique et ses prolongements“*, Louvain/Paris 2002, 13–36, 20: „Autant *epistula* dénote la lettre comme objet, autant *litterae* désigne le produit d’une énonciation. *Litterae* est en effet susceptible d’être analysé comme un nom de la parole et comme le lieu d’accomplissement d’un acte de parole“; vgl. Bernard, *La sociabilité épistolaire chez Cicéron*, 33 f.

regelmäßig Angaben über ihren Produktionsmoment machen, die darüber Aufschluss geben, wann und wo der Brief verfasst wurde und welche Ereignisse dem vorausgingen.

#### a) Schreibmaterial

Im Altertum wurden Briefe auf verschiedene Materialien geschrieben, von denen Holz- und Metalltäfelchen, Tonscherben und Papyri die weiteste Verbreitung hatten.<sup>28</sup> Die kostengünstigste Variante waren Tonscherben (ὄστρακα)<sup>29</sup>, auf die der Text mit Tinte geschrieben oder eingeritzt wurde. Tonscherben waren überall verfügbar und wurden für kurze Briefe, aber auch für andere alltägliche Schriftstücke wie Notizen, Rechnungen oder Quittungen verwendet. Ebenfalls weit verbreitet war der Gebrauch von Schreibtäfelchen aus Holz (δέλτοι, *tabellae*, *pugillares*, *codicilli*)<sup>30</sup>, die mit Wachs überzogen und mit einem Stift oder Griffel (*stilus*) beschrieben wurden. Dieser Stift besaß eine spitze und eine platte Seite, sodass die Nachricht mit der Spitze in das (geschwärzte) Wachs geschrieben oder geritzt und der Text darin weiß erkennbar wurde. Mit dem platten Ende konnte er dann wieder gelöscht werden. Wurden zwei Täfelchen mit einem Scharnier verbunden und zusammengeklappt, spricht man von einem δέλτιον δίπτυχον, während mehrere Täfelchen, die in einem Holzrahmen eingefasst und mit einem Riemen, Faden oder Draht an einer Seite verbunden sind, einen *codex* bilden.<sup>31</sup> Solche auf Holztäfelchen geschriebenen Briefe sind in lateinischer Sprache aus dem späten 1. Jahrhundert v.Chr. überliefert und wurden vor allem in Vindolanda am Hadrianswall gefunden.<sup>32</sup> Eine Einschränkung in ihrem Gebrauch erfuhren die Wachstäfelchen mit der Einführung des Papyrus (*charta*) und des Pergamentes (*membrana*) in Rom, infolge derer sie vor allem noch für Nachrichten im Nahverkehr eingesetzt wurden, während die neuen Materialien, Papyrus und Pergament, für die Korrespondenz mit Adressaten in größerer Entfernung dienten.<sup>33</sup>

<sup>28</sup> Vgl. Bernard, *La sociabilité épistolaire chez Cicéron*, 39f.; Wulfram, *Das römische Versepistelbuch*, 19; Riepl, *Das Nachrichtenwesen des Altertums*, 124. Hier werden außerdem Elfenbein, Leder, Seide, Bast und Leinen als Materialien aufgeführt.

<sup>29</sup> Vgl. Peter L. Schmidt, „Brief“, in: *Der Neue Pauly*, Bd. 2, hg. v. Hubert Cancik/Helmuth Schneider, Stuttgart/Weimar 1997, 771–775, 772; P. J. Parsons, „Background: The Papyrus Letter“, in: *Didactica Classica Gandensia* 20 (1980), 3–19, 3.

<sup>30</sup> Vgl. Rolf Hurschmann, „Schreibtäfel“, in: *Der Neue Pauly*, Bd. 11, hg. v. Hubert Cancik/Helmuth Schneider, Stuttgart/Weimar 2001, 230–231, 230; Schmidt, „Brief“, 772; Görgemanns, „Epistel“, 1161; Riepl, *Das Nachrichtenwesen des Altertums*, 125.

<sup>31</sup> Vgl. Riepl, *Das Nachrichtenwesen des Altertums*, 125; Guy Achard, *La communication à Rome*, Paris 1991, 58f.

<sup>32</sup> Vgl. Parsons, „Background: The Papyrus Letter“, 3; Görgemanns, „Epistel“, 1162. Einen der auf Holztäfelchen überlieferten Briefe aus Vindolanda, die heute im British Museum zu sehen sind, zeigt die Cover-Abbildung dieses Bandes.

<sup>33</sup> Vgl. Riepl, *Das Nachrichtenwesen des Altertums*, 125.

Der Papyrus, einer der wichtigsten Schreibstoffe der Antike, kam erst in der Ptolemäerzeit von Ägypten nach Rom.<sup>34</sup> Aufschluss über seine Verwendung als Briefmaterial geben vor allem die in Ägypten in gutem Erhaltungszustand gefundenen Alltagsbriefe in griechischer Sprache, die darüber hinaus Einblicke in die briefliche Kommunikation und die Alltagswelt mehrerer Jahrhunderte erlauben.<sup>35</sup> An ihnen wird erkennbar, dass Briefe auf ein Stück Papyrus geschrieben wurden, das von einer längeren Rolle abgeschnitten und beschriftet, sowie anschließend gerollt und adressiert wurde.<sup>36</sup> Da Papyrus teuer war, wurden dem Adressaten manchmal auch zusätzlich zur Nachricht leere Blätter mitgeschickt, auf denen er seine Antwort verfassen konnte, wenn er nicht das Verso des Blattes benutzte, das durch die horizontal verlaufenden Fasern zwar weniger gut beschreibbar als das Recto, für Antwortschreiben jedoch immer noch nutzbar war.<sup>37</sup>

Pergament, zum Schreiben gebrauchte Tierhaut, ist als Briefmaterial schließlich erst relativ spät, ab dem 4. Jahrhundert n.Chr., für den römischen Kulturkreis bezeugt, obwohl es allgemein bereits im 2. Jahrhundert v.Chr. eingesetzt wurde.<sup>38</sup> Wie auch Papyrus war Pergament von beiden Seiten beschreibbar, wobei es eine weiße, glatte und eine rauhere, gelblichere Seite hatte, und konnte sowohl in Rollenform als auch, nach demselben Prinzip wie die Wachstafelchen, als *codex* verwendet werden. Da sich der geschriebene Text durch Auswaschen recht leicht wieder löschen ließ, wurde es in Heftform für Notizen verwendet, was seit Beginn der römischen Kaiserzeit bei Dichtern wie Horaz und Martial bezeugt ist.<sup>39</sup> Bei letzterem findet sich darüber hinaus ein Nachweis darüber, dass die literarischen Werke verschiedener Autoren, darunter Vergil und Cicero, auf Pergament verfügbar waren. Im Vergleich zum

<sup>34</sup> Vgl. Achard, *La communication à Rome*, 55 f. zur Verbreitung des Papyrus Anfang des 3. Jahrhunderts; Riepl, *Das Nachrichtenwesen des Altertums*, 124; Adolf Deissmann, *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, 2. u. 3. verbess. u. verm. Aufl., Tübingen 1909, 13–15: Der älteste Papyrus lässt sich auf die Zeit um 2600 v.Chr. datieren. Ausführlich zum Papyrus: Rodney Ast/Andrea Jördens/Joachim Friedrich Quack/Antonia Sarrì, „Papyrus“, in: Michael Ott/Thomas Meier/Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken*, Berlin/Boston/München 2015, 307–321.

<sup>35</sup> Vgl. Parsons, „Background: The Papyrus Letter“, *passim*; Görgemanns, „Epistel“, 1162.

<sup>36</sup> Vgl. Parsons, „Background: The Papyrus Letter“, 3–4; Görgemanns, „Epistel“, 1161; Achard, *La communication à Rome*, 56.

<sup>37</sup> Zur Herstellung von Papyrus vgl. Plin. *nat.* 13,71–83 und Deissmann, *Licht vom Osten*, 15: „Das Mark des Schaftes der Papyrusstaude wurde in dünne Streifen geschnitten, die zur Form eines Schreibblattes vertikal nebeneinander gelegt wurden. Darüber wurde eine horizontal laufende Querschicht derselben Streifen gelegt. Beide Lagen wurden durch Klebstoff aneinander geleimt, wobei das Nilwasser eine gewisse Rolle spielte. Die so gewonnenen Blätter wurden gepreßt, in der Sonne getrocknet und von etwaigen Unebenheiten durch Politur befreit“, vgl. auch S. 17 zur Beschriftung.

<sup>38</sup> Vgl. hierzu und zum Folgenden Friedrich Bilabel, „Membrana“, in: *Paulys Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Bd. 15,1, hg. v. Georg Wissowa/Wilhelm Kroll, Stuttgart 1931, 596–601, 596 mit Verweis auf die Zeugnisse für Pergamentbriefe bei Hieronymus und Augustin.

<sup>39</sup> Bilabel, „Membrana“, 599 mit Bezug auf Mart. 14,7; Hor. *sat.* 2,3,1 u. *ars* 388 f.; vgl. auch Riepl, *Das Nachrichtenwesen des Altertums*, 125.

Papyrus hatte Pergament nämlich den großen Vorteil, weitaus stabiler und handlicher zu sein, dafür war es jedoch auch kostspieliger.<sup>40</sup>

Unabhängig vom Material kam der Handschrift eines Briefes stets eine wichtige Rolle zu, wobei es nicht selbstverständlich war, einen eigenhändig geschriebenen Brief zu erhalten. So mussten zum Beispiel Analphabeten immer eine des Schreibens und Lesens mächtige Person beauftragen, ihre mündlich vorgetragene Mitteilung aufzuschreiben und ihnen einen erhaltenen Brief vorzulesen<sup>41</sup>, sodass Briefe trotz der ungleichen Alphabetisierung in allen sozialen Schichten Verwendung fanden. Im gebildeten Umfeld war wiederum der Mangel an Zeit ein Grund dafür, dass Briefe nicht eigenhändig geschrieben wurden<sup>42</sup>, weswegen ein handschriftlicher Brief bereits als Ausdruck der Wertschätzung für den Adressaten galt und unterstrich, dass ein Thema besonders wichtig und persönlich war.<sup>43</sup> So sind beispielsweise die meisten Briefe von Cicero an Atticus handschriftlich geschrieben<sup>44</sup>, während offizielle Schreiben meistens diktiert wurden. In diesen Fällen setzte der Absender nur seine eigenhändige Unterschrift verbunden mit einem Gruß und, je nach Situation, einer Entschuldigung, den Brief nicht selbst geschrieben zu haben, unter den Text. In Anbetracht der umfangreichen Korrespondenz, die mancher Römer zu bewältigen hatte, ist es nicht erstaunlich, dass viele Mitglieder der Oberschicht eigene Sekretäre (*tabellarii*) für diese Aufgaben hatten<sup>45</sup>, die auch Mehrfachausfertigungen von ausgehenden Briefen sowie Abschriften von eingegangenen oder den Briefen anderer anfertigten und zur Sicherheit und Aufbewahrung im Archiv deponierten.<sup>46</sup>

<sup>40</sup> Vgl. Bilabel, „Membrana“, 600.

<sup>41</sup> Vgl. Parsons, „Background: The Papyrus Letter“, 4: Da Briefe somit nur gebildeten Menschen zugänglich und für diese nutzbar waren, kann das Briefschreiben auch als Form der Machtausübung gesehen werden, durch die sich diejenigen, die des Lesens und Schreibens mächtig waren, von denen distinguierten, die es nicht waren, vgl. Rosenmeyer, *Ancient Epistolary Fictions*, 27.

<sup>42</sup> Vgl. Bernard, *La sociabilité épistolaire chez Cicéron*, 38 f.; Achard, *La communication à Rome*, 138 f.

<sup>43</sup> Vgl. Schmidt, „Brief“, 773; Parsons, „Background: The Papyrus Letter“, 4; Corbinelli, *Amicorum colloquia absentium*, 30; Bernard, *La sociabilité épistolaire chez Cicéron*, 44: „Une lettre rédigée de la main du correspondant, en tout ou partie, d’une écriture lisible et soignée, sur un support de qualité: telles sont les principales exigences des contemporains de Cicéron, dans le meilleur des cas, formant comme un invariant du protocole épistolaire.“

<sup>44</sup> Vgl. Hermann Peter, *Der Brief in der römischen Literatur*, Leipzig 1901; Wulfram, *Das römische Versepistelbuch*, 26; Corbinelli, *Amicorum colloquia absentium*, 31 mit Verweis auf Stellen, an denen sich Cicero entschuldigt, wenn er den Brief an eine ihm nahestehenden Person nicht eigenhändig schreiben kann. Auch noch 2000 Jahre später betont Adorno, dass Walter Benjamin seine Briefe, obwohl er sie mit der Schreibmaschine hätte schreiben können, eigenhändig schrieb, vgl. Adorno, „Benjamin, der Briefschreiber“, 585.

<sup>45</sup> Vgl. Peter, *Der Brief in der römischen Literatur*, 30.

<sup>46</sup> Vgl. Schmidt, „Brief“, 772 f.

## b) Zustellung

Für die Zustellung wurden die aufgesetzten Schriftstücke zusammengefaltet oder -gerollt, adressiert und manchmal mit einem Siegel versehen. Da in römischer Zeit noch kein mit dem modernen Postsystem vergleichbares Zustellungsprinzip existierte und der Brief häufig nicht nur privaten Boten, sondern auch einem reisenden Bekannten, Kaufleuten, Transportunternehmern oder anderweitig geschäftlich Reisenden<sup>47</sup> mitgegeben wurde, musste die Adresse manchmal mit einer präzisen Wegbeschreibung versehen werden. Wollte man sichergehen, dass der Brief tatsächlich nur seinem Adressaten ausgehändigt wurde, konnte dem Boten ein Rätsel mit auf den Weg gegeben werden – den Brief durfte er dann erst gegen dessen korrekte Lösung aushändigen.<sup>48</sup> Doch die Gefahren, denen Brief und Bote bei der Zustellung ausgesetzt waren, konnten auch auf diese Weise nicht umgangen werden.

Tatsächlich war die Zustellung der Sendung ein ständiges Problem der brieflichen Korrespondenz, da der Absender nicht immer wusste, wo genau sich der Adressat seines Briefes zum Zeitpunkt der Briefzustellung aufhalten würde, vor allem nicht, wenn dieser verreiste.<sup>49</sup> Darüber hinaus war es oftmals schwierig, überhaupt (geeignete) Boten für die Briefzustellung zu finden, was zu regelmäßigen Unterbrechungen oder zum Aussetzen der brieflichen Kommunikation führen konnte. In den überlieferten Briefen wird dies in den Entschuldigungen für ausbleibende oder nur seltene Meldungen thematisiert.<sup>50</sup>

Private Boten, also Sklaven, die mit Kurierdiensten beauftragt waren, wurden in Rom erst vergleichsweise spät eingesetzt<sup>51</sup> und regelmäßig nicht nur für die Zustellung einer einzelnen Nachricht beansprucht, sondern meist mit mehreren Aufträgen betraut. Da ein Briefbote nicht nur absolut vertrauenswürdig, sondern auch physisch belastbar sein musste, um die Strecke schnellstmöglich zurückzulegen, konnten sich nur wohlhabende Haushalte eigene Boten oder für diese Aufgabe geeignete Sklaven (*γραμματοφόροι*, *tabellarii*) leisten. Stattdessen lässt sich aber ein „gewisser Kommunismus in dem Verfügungsrecht über die gegenseitigen Briefboten“ beobachten, der sich darin zeigt, dass sich Römer untereinander informierten, wer wann einen Brief wohin schickte, und sie einen fremden Boten manchmal länger als nötig zurückhielten und ihn für eigene Aufträge einspannten, ehe sie ihn mit einer Antwort zurück-

<sup>47</sup> Vgl. Anne Kolb, „Nachrichtenwesen“, in: *Der Neue Pauly*, Bd. 8, hg. v. Hubert Cancik/Helmuth Schneider, Stuttgart/Weimar 2000, 665–672, 668; Görgemanns, „Epistel“, 1161; Riepl, *Das Nachrichtenwesen des Altertums*, 248; Wulfram, *Das römische Versepistelbuch*, 20; Bernard, *La sociabilité épistolaire chez Cicéron*, 47 mit Testimonien aus Ciceros Briefen für den Einsatz verschiedener Boten: *tabellarius*, *seruus* oder *libertus*, *puer*, *nuntius*, *statores*, *nauta*.

<sup>48</sup> Vgl. Parsons, „Background: The Papyrus Letter“, 5 f.

<sup>49</sup> Vgl. Bernard, *La sociabilité épistolaire chez Cicéron*, 38: „C'est dans ce contexte qu'apparaît la première prescription liée à la matérialité de la lettre: la nécessité pour les correspondants de préciser le lieu où ils résident et la date de leur envoi quand ils sont en dehors de Rome.“

<sup>50</sup> Parsons, „Background: The Papyrus Letter“, 5.

<sup>51</sup> Vgl. Achard, *La communication à Rome*, 132.

schickten.<sup>52</sup> Auf die Verfügbarkeit der Boten ihrer Briefpartner waren Briefschreiber insbesondere im Exil oder in Verbannung angewiesen, wo ihnen keine eigenen Briefzusteller zur Verfügung standen.

Neben privaten Briefboten empfahlen professionelle Kuriere ihre Dienste gegen ein Entgelt, über dessen Form und Höhe keine Informationen überliefert sind.<sup>53</sup> Empfehlungsbriefe stellen im Hinblick auf ihre Zustellung einen besonderen Brieftypus dar, denn sie wurden in der Regel von den Empfohlenen selbst überbracht, was nicht nur unkompliziert, sondern auch die sicherste Form der Zustellung war<sup>54</sup>, denn gerade bei längeren Routen musste damit gerechnet werden, dass Briefe verloren, liegen gelassen oder geraubt wurden.<sup>55</sup> Zustellungsmöglichkeiten für Briefe waren also ganz offensichtlich rar, sodass oftmals schon die reine Gelegenheit zur Überbringung eines Briefes zum Anlass genommen wurde, etwas zu schreiben, ohne dass es jedes Mal Informations- oder Nachrichtenbedarf gegeben hätte. Solche Briefe wurden meist in großer Eile und spontan verfasst, was sich den kurz skizzierten Anmerkungen der Briefschreiber entnehmen lässt.<sup>56</sup>

Die Überwindung des Raumes und geographischer Distanzen, die oben als das wesentliche, mit Muße verwandte Merkmal des Briefes herausgearbeitet wurde, stellte demnach in der Antike die größte Herausforderung der brieflichen Kommunikation dar und verlangsamte diese merklich.<sup>57</sup> Obgleich den Boten Hilfsmittel wie Schiffe, Wagen, Reit- und Zugtiere zur Verfügung standen, bewegten sie sich in der Regel zu Fuß und legten durchschnittlich 20 bis 30 Kilometer am Tag zurück.<sup>58</sup> Äußere Faktoren wie widrige Wetterbedingungen und eine schlechte Beschaffenheit der Wege und Straßen wirkten sich zusätzlich erschwerend und verlangsamend auf die Briefzustellung aus.<sup>59</sup> So musste die zeitliche Dauer, die für die Überlieferung einer Nachricht einkalkuliert wurde, stets der räumlichen Entfernung Rechnung tragen.

<sup>52</sup> Riepl, *Das Nachrichtenwesen des Altertums*, 249; Zitat ebenda. Boten konnten aber auch geschickt werden, um Antwortbriefe „abzuholen“ und einzufordern, vgl. Achard, *La communication à Rome*, 138 mit Verweis auf *fam.* 15,17,1, in dem sich Cicero bei Cassius über die Angewohnheit von dessen Boten beklagt: Diese würden Cicero keine Briefe bringen, wenn sie kämen, wohl aber welche einfordern, wenn sie wieder aufbrächen.

<sup>53</sup> Vgl. Riepl, *Das Nachrichtenwesen des Altertums*, 243 mit Verweis auf *Plin. epist.* 3,17,2, wo Plinius ein Geschenk erwähnt, das er dem Boten mitgibt; Achard, *La communication à Rome*, 137.

<sup>54</sup> Vgl. Kolb, „Nachrichtenwesen“, 668; Görgemanns, „Epistel“, 1162.

<sup>55</sup> Vgl. Riepl, *Das Nachrichtenwesen des Altertums*, 142.

<sup>56</sup> Vgl. Riepl, *Das Nachrichtenwesen des Altertums*, 257.

<sup>57</sup> Vgl. Riepl, *Das Nachrichtenwesen des Altertums*, 126, 143; Achard, *La communication à Rome*, 133 f. zu den Schwierigkeiten der Briefzustellung. Grundlegend für das Folgende: Kolb, „Nachrichtenwesen“, 669 zu „Methoden der Fortbewegung und Geschwindigkeiten“.

<sup>58</sup> Zwar sind Zeugnisse von exzeptionellen, professionellen Boten überliefert, die eine Distanz von bis zu 60 Kilometern an einem Tag überwinden konnten, was jedoch eine Ausnahmerecheinung war, vgl. Bernard, *La sociabilité épistolaire chez Cicéron*, 51 f. mit einer Übersicht über Distanzen der Zustellung und ihre jeweilige Dauer in Ciceros Briefkorpus; Achard, *La communication à Rome*, 134 f. zur Entwicklung und Verbesserung der Zustellungsdauer.

<sup>59</sup> Vgl. Kolb, „Nachrichtenwesen“, 669; Bernard, *La sociabilité épistolaire chez Cicéron*, 50: „Simples porteurs ou messagers, les courriers doivent affronter les inconvénients et les difficultés du

In Anbetracht der zum Teil langen Strecken wirkte sich eine kluge Arbeitsteilung zwischen den verschiedenen Beförderungsmöglichkeiten effizienzsteigernd auf die Zustellung aus: Boten waren schneller, wenn sie auf Transportmitteln reisten, die sie während der Reise auswechseln konnten, beispielsweise dann, wenn sie ermüdete Pferde durch ausgeruhte ersetzen konnten. Ein solches System von Ablösestationen war jedoch durch die erhöhte Anzahl an Reit- und Zugtieren mit entsprechenden Kosten verbunden, sodass es letztlich in der Wirtschaftlichkeit des Gesamtsystems an seine Grenzen stieß.<sup>60</sup> Außerdem konnte ein zuverlässiges Relaisystem erst dann über ein größeres Gebiet etabliert werden, nachdem eine einheitliche Zentraladministration eingeführt worden war. Für das Römische Reich war diese Voraussetzung mit Beginn der Augusteischen Zeit erfüllt, für die auch der *cursus publicus* nachweisbar wird. Dieses kaiserliche, vor allem politisch, administrativ und militärisch – jedoch nur in Ausnahmefällen privat – genutzte System der Nachrichtenzustellung basierte auf dem römischen Straßennetz, an dem entlang Rast- und Wechselstationen platziert wurden.<sup>61</sup> Immerhin wird diesem Kuriersystem „ein[] beachtliche[r] Grad an Organisation und Effizienz“<sup>62</sup> zugeschrieben, der sich in einer größeren Zuverlässigkeit der Nachrichtenübermittlung und der erhöhten Geschwindigkeit der Boten niederschlug, für die Spitzenleistungen von bis zu 180 Kilometern am Tag überliefert sind. Die Durchschnittsgeschwindigkeit wird jedoch deutlich darunter gelegen haben.<sup>63</sup> Die Boten selbst wurden nämlich in der Regel nicht ausgetauscht, da sie neben den schriftlichen auch mündliche Nachrichten überbrachten, die sie nicht an Dritte weitergeben durften, und deshalb den Weg persönlich zurücklegen mussten.<sup>64</sup>

Die geschilderte Langsamkeit des Briefsystems wirkte sich an verschiedenen Stellen merklich auf die briefliche Kommunikation aus: Nicht selten kam es zu Überschneidungen in der Korrespondenz, wenn einer der Briefpartner mehrere Briefe an einen Adressaten losschickte, noch bevor er Antwort auf seine erste Nachricht erhalten hatte. Weiterhin war es üblich, mehrere Briefe zu einem Päckchen zu sammeln und dem Adressaten *en bloc* zukommen zu lassen. Ebenso gut konnten mehrere Briefe desselben Absenders an einem Tag eintreffen, die dieser zu unterschiedlichen Zeiten verfasst und aufgegeben hatte. Der durch die äußeren Umstände entstehenden zeitlichen Verschiebung in der Kommunikation, die Hartmut Wulfram als „brief-

---

voyage: fatigue physique, mauvaise saison pour la navigation, danger des attaques, risque d'interception en temps de guerre.“

<sup>60</sup> Vgl. Riepl, *Das Nachrichtenwesen des Altertums*, 181.

<sup>61</sup> Vgl. Rosenmeyer, *Ancient Epistolary Fictions*, 24.

<sup>62</sup> Wulfram, *Das römische Versepistelbuch*, 20.

<sup>63</sup> Vgl. Kolb, „Nachrichtenwesen“, 669; Klaus Thraede, „Zwischen Gebrauchstext und Poesie. Zur Spannweite der antiken Gattung ‚Brief‘“, in: *Didactica Classica Gandensia* 20 (1980), 179–204, 188. An die deutlich schnellere Zustellung von Nachrichten gewöhnten sich die Menschen schnell und legten diese als neue Standards an, vgl. Riepl, *Das Nachrichtenwesen des Altertums*, 211.

<sup>64</sup> Vgl. Riepl, *Das Nachrichtenwesen des Altertums*, 182.



typische[n] Phasenverzug<sup>65</sup> bezeichnet, trugen die römischen Briefschreiber Rechnung, indem sie ihre Briefe präzise, teilweise auf die Stunde genau datierten und Auskunft darüber gaben, wann ihnen welcher Brief von welchem Boten übermittelt worden war. Diese Hinweise dienten dem Briepartner als Kontrollinstrument für die Schnelligkeit ihrer Boten. Diese wiederum konnte auf eine zügige Antwort des Empfängers drängen, um diese zeitnah ihrem (wartenden) Herrn zu überbringen.<sup>66</sup> Das Bewusstsein der zeitlichen Verschiebung der Kommunikation spiegelt sich schließlich in der oben erwähnten Verwendung des griechischen und lateinischen Brieftempus wider, welches versucht, die zeitliche Differenz zwischen Sender und Empfänger aufzufangen, indem „sich der Schreibende auf die Zeitstufe des Lesenden versetzt[t]“.<sup>67</sup>

Ungeachtet der Effizienz der Boten blieb die Zustellung von Briefen mit Risiken behaftet, wie zum Beispiel, dass ein Brief abgefangen oder, vor allem im Bürgerkrieg, der Bote umgebracht wurde.<sup>68</sup> Dem begegneten Briefschreiber wie Cicero damit, dass sie ihren Sendungen keinen verfänglichen schriftlichen Inhalt anvertrauten, sondern ihre Informationen entweder durch einen Geheimcode für Außenstehende unverständlich machten oder den Boten mündliche Nachrichten auftrugen.<sup>69</sup> Denn ungeachtet seines Inhaltes blieb der Brief stets ein Zeichen für Aufmerksamkeit und Freundschaft, die in der bloßen Zustellung eines – freundlich formulierten – Schriftstückes Ausdruck fand.<sup>70</sup>

### c) Form

Die Form eines Briefes wird zum einen durch seine äußere Gestalt, zum anderen durch die Struktur seines Textkörpers geprägt. So werden noch heute gängige, formelhafte Wendungen gebraucht, die schon in Briefen aus der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts v.Chr. fassbar sind. An diesen lässt sich beobachten, dass gerade in-

<sup>65</sup> Wulfram, *Das römische Versepistelbuch*, 18.

<sup>66</sup> Vgl. Riepl, *Das Nachrichtenwesen des Altertums*, 140 f.

<sup>67</sup> Wulfram, *Das römische Versepistelbuch*, 18; vgl. auch Koskenniemi, *Studie zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n.Chr.*, 189–198; Bernard, *La sociabilité épistolaire chez Cicéron*, 64 f.; Alessandro Garcea, „Dialogo ed emozioni nell’epistolario ciceroniano“, in: Carla Bazzanella (Hg.), *Sul dialogo. Contesti e forme di interazione verbale*, Mailand 2002, 209–220, 213 f.

<sup>68</sup> Vgl. Schmidt, „Brief“, 773; Parsons, „Background: The Papyrus Letter“, 5; Corbinelli, *Amicorum colloquia absentium*, 17; Riepl, *Das Nachrichtenwesen des Altertums*, 280, auch die Zustellung auf dem Seeweg war unsicher und wurde von Seeräubern bedroht, 281.

<sup>69</sup> Vgl. Schmidt, „Brief“, 773; Wulfram, *Das römische Versepistelbuch*, 20; Riepl, *Das Nachrichtenwesen des Altertums*, 295 mit Verweis auf Cic. *Att.* 10,8,1; 304 zum Geheimcode; Thraede, „Zwischen Gebrauchstext und Poesie“, 188 zum Geheimcode und mit Verweis auf Cic. *fam.* 9,22,5.

<sup>70</sup> Vgl. Thraede, „Zwischen Gebrauchstext und Poesie“, 193 f.; Görgemanns, „Epistel“, 1162; Schmidt, „Brief“, 774 mit Verweis auf Symm. *epist.* 16,141–143; Corbinelli, *Amicorum colloquia absentium*, 62 mit Verweis auf Cic. *Att.* 13,39,1–2: Es ist Pflicht, einem Freund zu schreiben, auch wenn es nichts Neues zu berichten gibt; Amanda Wilcox, *The Gift of Correspondence in Classical Rome. Friendship in Cicero’s Ad Familiares and Seneca’s Moral Epistles*, Madison, Wisc. 2012, bes. 3 (*passim* zur Funktion des Briefes als Medium der Freundschaft bei Cicero und Seneca).

haltlich einfache Briefe einen stark formalen Charakter haben, stilistisch anspruchsvollere Briefe hingegen weniger.<sup>71</sup> Diese Formeln wurden, wie die Kunst des Briefschreibens allgemein, auf verschiedenen Unterrichtsstufen des Rhetorikunterrichtes in den Grammatikschulen gelehrt, im Wesentlichen vom *grammaticus* im zweiten Abschnitt der Ausbildung, was seit dem 1. Jahrhundert v.Chr. bezeugt ist. Dieser Unterricht im Briefschreiben bestand hauptsächlich in der Imitation von Modellen verschiedener Briefftypen, wie sie noch in den Schriften von Ps.-Demetrius (*De forma epistolari*/Τύποι ἐπιστολικοί) und Ps.-Libanios (Ἐπιστολμαῖοι Χαρακτῆρες) nachvollziehbar sind.<sup>72</sup> In den Rhetorenschulen, die auch alle großen römischen Briefschreiber besuchten, stand die Briefform dann jedoch im Dienste der Rhetorik, zum Beispiel als eine Form der προγυμνάσματα oder für Übungen der ἠθοποιία, wenn sich der Schüler in eine mythologische oder fiktive Figur hineinversetzen und anstelle ihrer einen Brief verfassen sollte.<sup>73</sup> Trotz dieser Verwandtschaft und sprachlich-formalen Nähe von Brief und Rede, stand die Epistolographie jedoch lange Zeit außerhalb des Rhetoriksystems.<sup>74</sup> Erst Iulius Victor widmete im 4. Jahrhundert n. Chr. dem Brief einen eigenen Exkurs in seiner *Ars Rhetorica*. Die Regeln der Rhetorik fanden jedoch stets auch in Briefen Anwendung und Übung.<sup>75</sup>

Die in der Antike übliche, vorgegebene Form des Briefes und ihre konventionellen Elemente lassen sich beispielhaft für unzählige andere an einem Brief Ciceros an seine Frau Terentia aus dem Jahr 47 v.Chr. nachvollziehen:

<sup>1</sup>Tullius Terentiae suae s.

<sup>2</sup>Si vales, bene est; ego valeo.

<sup>3</sup>Valetudinem tuam velim cures diligentissime. nam mihi et scriptum et nuntiatum est te in febrim subito incidisse. quod celeriter me fecisti de Caesaris litteris certior, fecisti mihi gratum. item posthac, si quid opus erit, si quid acciderit novi, facies ut sciam. <sup>4</sup>cura ut vales.

<sup>5,6</sup>Vale.

<sup>7</sup>D. III Non. Iun.<sup>76</sup>

Tullius grüßt Terentia.

Wenn es dir gut geht, ist es gut; ich bin wohlauf.

Achte bitte gut auf deine Gesundheit. Mir wurde nämlich sowohl geschrieben als auch mitgeteilt, dass du plötzlich Fieber bekommen hast. Dafür, dass du mich zügig über Caesars Brief in

<sup>71</sup> Vgl. Görgemanns, „Epistel“, 1161 f.; Hermann Probst, *Paulus und der Brief. Die Rhetorik des antiken Briefes als Form der paulinischen Korintherkorrespondenz (1 Kor 8–10)*, Tübingen 1991, 57: Die typischen Briefformeln lassen sich bereits in den Papyrusbriefen nachweisen.

<sup>72</sup> Vgl. Schmidt, „Brief“, 772; Stanely K. Stowers, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, Philadelphia 1986, 32 f.; Parsons, „Background: The Papyrus Letter“, 8: Die Briefsteller setzten manchmal Kenntnisse der üblichen Briefform voraus, da den Beispielen normalerweise Anfangs- und Endfloskel fehlen.

<sup>73</sup> Zur Stellung des Briefes innerhalb der Rhetorikausbildung vgl. Görgemanns, „Epistel“, 1162 f.; Stowers, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, 34; Wulfram, *Das römische Versepistelbuch*, 46.

<sup>74</sup> Die Brieftheorie gehörte zum Bereich der antiken Rhetorik, war aber nicht Teil des theoretischen Systems, vgl. Abraham J. Malherbe, *Ancient Epistolary Theorists*, Atlanta, Georg., 1988, 2; Koskenniemi, *Studie zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n.Chr.*, 29.

<sup>75</sup> Stowers, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, 34.

<sup>76</sup> Cic. *fam.* 14,8.

Kenntnis gesetzt hast, bin ich dir sehr dankbar. So benachrichtige mich auch in Zukunft, wenn es notwendig ist, und lass mich wissen, wenn etwas Neues geschieht. Pass auf dich auf. Leb wohl.

Geschrieben am 3. Juni.

Zu Beginn des Briefes steht das Präskript (1), eine Grußformel, die den Absender des Briefes im Nominativ und den oder die Adressaten im Dativ aufführt, verbunden mit einer Floskel *salutem dicit* oder *salutem dat*, in verschiedenen Variationen und Ausschmückungen oder, wie im Beispielbrief, Reduzierungen.<sup>77</sup> Darauf folgt die *formula salutis* (2), eine Grußformel, die nach dem Befinden des Adressaten fragt und eine knappe Auskunft des Schreibers gibt: *si vales, bene est; ego valeo*. In ihrer Funktion einer Gesprächseröffnung ist sie vergleichbar mit dem englischen „Hi, how are you?“, welches, als Grußformel gebraucht, keine ernsthafte inhaltliche Antwort des Angesprochenen erwartet. Der relevante Inhalt des Briefes folgt im Hauptteil (3), der wie hier knappe, aber konzise informationsreichste Part des Schreibens. Er endet mit einer Sorgeformel *cura ut valeas* (4), die erneut auf das Befinden des Adressaten eingeht. Eine weitere Grußübermittlung (5) findet sich in diesem Brief nicht, sie stünde jedoch üblicherweise vor dem (hier knappen) Schlussgruß des Absenders, *vale* (6). Am Ende des Briefes findet sich manchmal das Datum (7), dem in wenigen Fällen auch der Ort der Abfassung hinzugefügt ist.<sup>78</sup>

Wie im angeführten Beispiel deutlich wird, müssen nicht immer alle Elemente eines formellen Briefes vorhanden sein, doch bleibt eine theoretische, ideale Briefform mit ihren konstitutiven Elementen erkennbar, die sich darüber hinaus in verschiedenen Kulturgebieten unabhängig voneinander und doch gleichförmig herausgebildet hat. Die römische unterlag dabei dem Einfluss der griechischen Briefpraxis, mit der sie im schulischen Unterricht und im Briefverkehr selbst in Kontakt kam, und die bereits vielfältige Verwendungsweisen, ein Repertoire an Formeln und Phrasen sowie typische Topoi entwickelt hatte.<sup>79</sup>

Diese genannten Formelemente und Verwendungsmerkmale sind typische Charakteristika des Briefes und der Briefpraxis, jedoch kein alleinig konstitutives Merkmal für das Wesen des Briefes.<sup>80</sup> Denn mit Recht werden auch Texte, die auffällige Unterschiede und Variationen zu den hier skizzierten Merkmalen aufweisen, als Briefe bezeichnet, beispielsweise weil in ihnen eine briefliche Kommunikationssitua-

<sup>77</sup> Vgl. De Giorgio, *L'écriture de soi*, 73–77 zu den Varianten des Präskriptes und den Möglichkeiten des Briefschreibers, sich darin als *amicus* des Adressaten darzustellen.

<sup>78</sup> Zu den Elementen der Briefform vgl. Görgemanns, „Epistel“, 1161 f.; Parsons, „Background: The Papyrus Letter“, 6f.; Schmidt, „Brief“, 772 f.; Peter Kuhlmann, „Autobiographische Zeugnisse auf Papyri. Einblicke in die antike Alltagskultur“, in: Michael Reichel (Hg.), *Antike Autobiographien. Werke – Epochen – Gattungen*, Köln/Weimar/Wien 2005, 109–121, 119; Wulfram, *Das römische Versepistelbuch*, 19. Koskeniemi, *Studie zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n. Chr.*, 128–151 beleuchtet die standardisierte Briefform unter dem Gesichtspunkt der Philoproneis, die durch die Briefform und die typischen Floskeln zum Ausdruck kommt.

<sup>79</sup> Wulfram, *Das römische Versepistelbuch*, 19.

<sup>80</sup> Vgl. Deissmann, *Licht vom Osten*, 164.

tion inszeniert wird. Zu denken ist hier nicht nur an einzelne von Catulls Gedichten (zum Beispiel *Carmen* 68) oder Ciceros *De officiis*, das brieflichen Charakter hat, sondern auch an Horaz' *Epistulae* sowie an Senecas *Epistulae ad Lucilium* und Plinius' *Epistulae*, die regelmäßig mindestens ohne *formula salutis* (2) und Sorgeformel (4) auskommen und den Hauptteil des Briefes ausschließlich mit zwei knappen Grußformeln (*salutem dicit; vale*) umrahmen.<sup>81</sup> In diesen Briefen wird der weitgehend unabhängige, inhaltliche Hauptteil durch die Briefform zwar an einen Adressaten gerichtet und erhält so einen appellativen Charakter, doch die konkrete Kommunikationssituation und, damit verbunden, das Verhältnis zwischen Adressat und Absender rücken in den Hintergrund, ohne jemals ganz zu verschwinden. Denn selbst wenn der Brief nur geringfügig seinen kommunikativen Charakter sichtbar werden lässt, ist dieser dem Schriftstück inhärent. So wird die Eigenschaft des Briefes – das materielle und verbindende Medium einer Kommunikation zwischen den voneinander räumlich getrennten Sender und Empfänger – zu seinem Wesensmerkmal und seiner ursprünglichen Funktion.

Aus der Nähe des Briefes zum persönlichen Gespräch geht das Interesse an seinem Stil hervor. Die antike Brieftheorie fasste den Brief als schriftliche Ersatzform für ein direktes Gespräch mit dem Briefpartner auf und formulierte dementsprechend den Anspruch, der Stil eines Briefes müsse zwischen gehobener geschriebener und klarer gesprochener Sprache liegen und sich durch nur sparsam verwendeten, aber ausgewählten Redeschmuck auszeichnen. Anders formuliert, der Brief sollte in einer sorgfältig formulierten Alltagssprache kurz und leicht verständlich gehalten sein. Diese formalen Anforderungen lassen sich vor allem in Texten gebildeter Briefschreiber wiederfinden, während Briefe, die von einer niedrigeren Bildung des Senders zeugen, weniger ihre sprachliche Form als vielmehr den Inhalt in den Vordergrund stellen.<sup>82</sup> In den Briefen der Oberschicht lässt sich schließlich beobachten, dass die Form zunehmend zum zentralen Element des Briefes und der Inhalt unbedeutend wurde. Parallel zur Entwicklung der Rhetorik, die während der Kaiserzeit und besonders unter Einfluss der Zweiten Sophistik das *delectare* verstärkte, suchte auch der Brief unter ihrem Einfluss vor allem ästhetischen Genuss zu generieren, was zu einer Verallgemeinerung seiner Inhalte führte.<sup>83</sup> Der ästhetische Genuss ist wiederum eine Form von Muße, und so wird er in vielen Inszenierungen erwähnt, in denen die Briefekture als Mußemoment dargestellt wird.

<sup>81</sup> Zum breiten Spektrum dessen, was als Brief bezeichnet wird, vgl. Roy Gibson/Andrew D. Morrison, „Introduction: What is a Letter?“, in: Ruth Morello/Morrison (Hgg.), *Ancient Letters. Classical and Late Antique Epistolography*, Oxford 2007, 1–16, 4, 9–12. Zur Verwendung und Funktion der Briefform in Senecas *Epistulae Morales* und Plinius' *Epistulae* vgl. Kap. 5 und 6 in dieser Arbeit.

<sup>82</sup> Vgl. Parsons, „Background: The Papyrus Letter“, 10; Schmidt, „Brief“, 771 f.; Johannes Sykutris, „Epistolographie“, in: *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Suppl. V, hg. v. Georg Wissowa/Wilhelm Kroll, Stuttgart 1931, 185–200, 193 f.

<sup>83</sup> Vgl. Peter, *Der Brief in der römischen Literatur*, 15. Vgl. zur Literarisierung und Ästhetisierung des Briefes auch das Kap. zu Plinius' *Epistulae*, S. 235–313.

Über den Inhalt der Briefe gab die antike Theorie wiederum wenig präzise Vorschriften: In seiner Schrift *De elocutione* (Περὶ ἐρμηνείας) schränkt Demetrius von Phaleron<sup>84</sup> ihn nur insofern ein, als er „allen wissenschaftlichen Inhalt und jeden Schein von logischer Auseinandersetzung“ verbietet, um den Gesprächscharakter zu wahren.<sup>85</sup> Wie auch in einem Gespräch solle im Brief ansonsten theoretisch jedes Thema behandelt werden können. Diese Vorgabe wird in den untersuchten Briefkorpora jedoch nur mit Einschränkungen umgesetzt, denn Cicero schreibt nichts, was politisch verhänglich werden und ihm Probleme bereiten könnte, falls der Brief nicht sicher zugestellt und vertraulich behandelt wird, während Seneca von Lucilius ausdrücklich fordert, politische Themen zu meiden, um sich stattdessen auf das seiner Meinung nach tatsächlich Wichtige, nämlich die Philosophie zu konzentrieren (Sen. *epist.* 118,1–3). Und schließlich reflektiert Plinius in seinen *Epistulae* darüber, ob alltägliche Themen überhaupt eines Briefes würdig seien, beantwortet diese Frage aber positiv und ermutigt seine Briefpartner, ihm auch scheinbar banale Nachrichten über das eigene Wohlergehen zukommen zu lassen (Plin. *epist.* 1,11; 3,20,11; 9,32).

#### d) Zweck

In den vorausgehenden Abschnitten wurde erkennbar, dass in der Überwindung von räumlicher Distanz für die Übermittlung von aktuellen Nachrichten und Informationen eine wesentliche Funktion des Briefes liegt, die bereits in Papyrusbriefen zu finden ist, wie J. P. Parsons zeigt, und sich sogar in den Briefftypen niederschlägt, die ohne ersichtlichen pragmatischen Inhalt sind.<sup>86</sup> Darüber hinaus ist diese Funktion in verschiedenen konkreten Verwendungskontexten des Briefes erkennbar: Zum einen ist es eine zentrale Aufgabe des Briefes, ein „Gespräch“ zwischen räumlich getrennten Gesprächspartnern zu ermöglichen. Silvia Corbinelli betont in ihrer Studie *Amicorum colloquia absentium* (2008) diese kommunikative Funktion des Briefes und konzentriert sich in ihren Analysen zu Cicero, Seneca und Plinius auf die Briefelemente, die essentiell für die Kommunikation sind: die typischen Formalia des Briefes als Gesprächsrahmen, die Rolle des Adressaten und die Reflexionen der Dialogform im Brief. Der dem zugrunde liegende Gedanke, dass ein Brief die eine Hälfte eines Dialoges ist, fand schon in der Antike Ausdruck<sup>87</sup>, spätestens in der Definition Artemons. Ebenso rekurriert Cicero in seiner *Zweiten Philippischen Rede* darauf, wenn er von Briefen als *amicorum colloquia absentium* (*Phil.* 2,7) spricht.<sup>88</sup> Corbinelli zeigt, dass die genannten strukturellen Formelemente den Ablauf einer unmittelbaren

<sup>84</sup> Zu Demetrius' Schrift *De elocutione* vgl. S. 52–56 in dieser Arbeit.

<sup>85</sup> Peter, *Der Brief in der römischen Literatur*, 20.

<sup>86</sup> Vgl. Parsons, „Background: The Papyrus Letter“, *passim*; Görgemanns, „Epistel“, 1162; Rosenmeyer, *Ancient Epistolary Fictions*, 20.

<sup>87</sup> Vgl. Sykutris, „Epistolographie“, 192 mit Stellen, in denen der Topos, der Brief sei die eine Hälfte eines Dialoges, zum Ausdruck kommt.

<sup>88</sup> Vgl. Corbinelli, *Amicorum colloquia absentium*, 23–25; Wulfram, *Das römische Versepistelbuch*, 16.

Kommunikation abbilden und auf diese Weise Nähe zwischen Adressat und Sender herstellen.<sup>89</sup> In einem ähnlichen Sinn geht Hartmut Wulframs Entwurf einer kommunikativ-medialen Briefftypologie von einer „Substitution des Gesprächs“ durch den Brief aus.<sup>90</sup>

Zum anderen entstand der Brief aus dem Bedürfnis, einem räumlich entfernten Gesprächspartner Mitteilungen zukommen zu lassen, und erfüllte damit den Zweck der Nachrichtenübermittlung. Dies zeigte sich vorrangig im politisch-administrativen Bereich und kann in den überlieferten offenen Briefen politischen Inhaltes, in der Tradition der Brieferlasse der Perserkönige im klassischen Griechenland und anhand der Briefe römischer Magistrate nachvollzogen werden.<sup>91</sup> Für das republikanische Rom lässt sich der Brief außerdem als Medium der innenpolitischen Auseinandersetzung und der öffentlichen Meinungsbildung begreifen, wovon Schreiben der Gracchen und von Cicero zeugen.<sup>92</sup>

Zusätzlich zu seiner Verwendung als Sprachrohr wurde der Brief aber auch allgemein als Substitut für alle sozialen Interaktionen verwendet.<sup>93</sup> In diesem Sinne galten Briefe schon den antiken Briefstellern als Ausdruck von Freundschaft und Verbundenheit<sup>94</sup>: So misst der Brieftheoretiker Demetrius dem Brief den Wert eines Geschenkes bei, das der Schreiber dem Adressaten zukommen lässt<sup>95</sup> und das die sozialen Verbindungen zwischen den Brieffpartnern stärkt.<sup>96</sup> Diese Funktion des Briefes ist im römischen Freundschaftsdiskurs zu verorten, wie Amanda Wilcox in ihrer Studie *The Gift of Correspondence in Classical Rome* (2012) für die Briefkorpora von Cicero und Seneca untersucht hat. Sie arbeitet heraus, dass die relevanten Themen (Verwendung von Euphemismen, Trostspenden, Umgang mit Abwesenheit und Aus-

<sup>89</sup> Vgl. Corbinelli, *Amicorum colloquia absentium*, 11, 31–67, bes. 31–33: *Inscriptio* und *subscriptio* werden im Anschluss an Iulius Victor mit Begrüßung und Verabschiedung in der direkten Kommunikation gleichgesetzt. Vgl. auch Nickisch, *Brief*, 10: Der formale Ablauf des Briefes leitet sich aus dem natürlichen Ablauf der mündlichen Kommunikation ab.

<sup>90</sup> Vgl. Wulfram, *Das römische Versepistelbuch*, 16–22, 36–50.

<sup>91</sup> Vgl. Schmidt, „Brief“, 774.

<sup>92</sup> Vgl. Schmidt, „Brief“, 774.

<sup>93</sup> Vgl. Rosenmeyer, *Ancient Epistolary Fictions*, 21.

<sup>94</sup> Stowers, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, 59 mit Bezug auf den Brieftheoretiker Libanius, vgl. dazu S. 57 f. in dieser Arbeit; Koskeniemi, *Studie zu Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n. Chr.*, 35–38 zur Philophronesis des Briefes; Bernard, *La sociabilité épistolaire chez Cicéron*, 71–76 zum Zusammenhang von Freundschaft und Briefen in der römischen Gesellschaft.

<sup>95</sup> Briefe sind eine Art, um die in einer Freundschaft üblichen Geschenke zu erweisen. Dabei gelten dieselben Regeln, die Seneca in *De beneficiis* für alle anderen Geschenke vorschreibt, z. B. dass ein Geschenk niemals unerwidert bleiben darf und dass es mit einem mindestens ebenbürtigem Geschenk (z. B. einem gleichlangen Brief) zu vergelten ist, vgl. Wilcox, *The Gift of Correspondence in Classical Rome*, 8–17; vgl. auch Corbinelli, *Amicorum colloquia absentium*, 30 zum Brief als Geschenk.

<sup>96</sup> Vgl. Wilcox, *The Gift of Correspondence in Classical Rome*, 11; Corbinelli, *Amicorum colloquia absentium*, 63–65 mit Verweis auf Cic. *fam.* 7,14: Jemandem einen Brief zu schreiben bedeutet, an ihn zu denken; bleibt der Brief aus, entsteht der Eindruck, dass jemand nicht mehr an seinen Freund denkt.

stellen von Empfehlungen) bei Cicero authentisch in gesellschaftlich-sozialer Funktion verwendet werden, während sie bei Seneca an das zugrunde liegende philosophische Konzept der Freundschaft angepasst werden. Die Möglichkeit, ein Zeichen der Verbundenheit zu geben und ein soziales Verhältnis zwischen den Briefpartnern zu etablieren, muss für die meisten Briefe der Antike stets mitgedacht werden, auch wenn sie nicht explizit erwähnt wird. Aus diesem Wert als Geschenk und aus der Funktion, Ersatz für direkte Kommunikation zwischen vertrauten, gebildeten, aristokratischen Freunden oder Bekannten zu sein, lässt sich der ästhetische Anspruch an Briefe verstehen: Briefe unterlagen zwar denselben Regeln wie die direkte Kommunikation, mussten jedoch, weil sie als Geschenk galten, besonders sorgfältig gestaltet sein.<sup>97</sup>

Zuletzt ist der Brief Substitut für alle zwischenmenschlichen Interaktionen, was sich bereits in der antiken Brieftheorie niederschlägt. In Bezug darauf geht Stanley K. Stowers in seiner Monographie *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity* (1986) von der Annahme aus, dass Briefe den sozialen Verhältnissen in einer Gesellschaft entsprächen, die sich in Hierarchien, in sozialen Verhältnissen zwischen Gleichrangigen oder in Beziehungen innerhalb eines Haushaltes ausdrückten.<sup>98</sup> Infolgedessen spiegeln sie die Vielzahl unterschiedlicher Ausprägungen der Kommunikation und Interaktion zwischen gesellschaftlich oder familiär verbundenen Personen wider. Das bezeugen die antiken Brieftheoretiker, die in ihren Lehrbüchern die Beispielbriefe nach den sozialen Handlungen sortieren, welche durch die Briefe ausgeführt werden und die dann denselben sozialen Normen, Gepflogenheiten und Richtlinien unterliegen, wie die Handlung in unmittelbarer Interaktion.<sup>99</sup>

Hiervon geht Jacques-Emmanuel Bernard in seiner Monographie *La sociabilité épistolaire chez Cicéron* (2013) aus und fasst den Brief als das Medium verschiedener gesellschaftlicher *officia* auf. Diese unterteilt er in private und öffentliche, wobei er zu den privaten *officia* die Pflicht zählt, den geographisch weit entfernten Adressaten über aktuelle Geschehnisse zu informieren, ihm Geld oder andere Unterstützung zukommen zu lassen, sowie ihn vor Gericht zu verteidigen. Die gesellschaftlichen brieflichen *officia* bestehen wiederum darin, *dignitas* und *salus* eines Patrons zu mehrern, Bekannte und Freunde zu empfehlen, bei der Bewerbung um ein Amt Unterstützung zu leisten und Hochachtung auszudrücken.<sup>100</sup> Der Einfluss der *officia* wirkt sich im Brief vor allem auf die Sprache aus, die ebenso dem jeweiligen Anlass angepasst, wie sie auf den Adressaten abgestimmt wird. So kennzeichnet ein förmlicher, rhetorischer Stil, wie wir ihn auch in Ciceros Reden wiederfinden, die offiziellen und ge-

<sup>97</sup> Vgl. Demetr. *de eloc.* 224, 231: Das Wesen eines Briefes ist seine freundschaftliche Gesinnung gegenüber dem Adressaten; Stowers, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, 35; Corbinelli, *Amicorum alloquia absentium*, 30.

<sup>98</sup> Vgl. Stowers, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, 31.

<sup>99</sup> Vgl. Stowers, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, 56; Demetr. *de eloc.* 225–227 zur Ähnlichkeit zwischen Brief und persönlichem Gespräch.

<sup>100</sup> Vgl. Bernard, *La sociabilité épistolaire chez Cicéron*, 73–81.

sellschaftlichen, epistolographischen *officia*, während der *sermo quotidianus* in den Briefen zu finden ist, die Cicero an enge Freunde über privatere Themen schreibt.<sup>101</sup>

Aus den vorangehenden Beobachtungen lässt sich schließen und festhalten, dass das Verfassen und Verschicken von Briefen schon in der antiken Theorie und Gesellschaft als sozialer Akt galt, bei dem mehr die Handlung als nur der Inhalt des Schreibens von Relevanz war. Briefe, die uns heute aus der Antike übermittelt sind, müssen daher nicht nur rhetorisch, historisch, sprachlich und inhaltlich analysiert und verstanden werden, sondern ganz besonders auch performativ. Das Verschicken von Briefen ist somit als performativer Kommunikations- und sozialer Handlungsakt zu begreifen, was in manchen Fällen ein neues Licht auf bereits bestehende Interpretationen werfen kann. Dieser Tatsache trägt der dieser Arbeit zugrundeliegende Interpretationsansatz Rechnung.<sup>102</sup>

### 3.1.2. Antike Brieftheorie

Die ersten Zeugnisse einer antiken Brieftheorie gehören keiner dezidierten, eigenständigen Disziplin an, sondern setzen sich aus den Äußerungen zusammen, die innerhalb von rhetorischen Schriften oder in den Handbüchern über den Brief gemacht wurden. Mit Heiki Koskeniemi können drei Quellen der antiken Brieftheorie unterschieden werden:

1. die überlieferten rhetorischen Schriften, von denen nur wenige Aussagen über Briefe enthalten;
2. praktische Handbücher zum Briefschreiben und zu den Briefarten
3. die „der Theorie gewidmeten exkursartigen Stellen in den Briefen von Meistern des Briefstils“.<sup>103</sup>

Den drei genannten Quellen müssen die selbstreferentiellen Stellen in einzelnen Briefen hinzugefügt werden, in denen die Momente des Briefschreibens und -lesens reflektiert werden und die Aufschluss über Wesen und Funktion des Briefes geben. Auf diese Passagen wird in den folgenden Kapiteln im Besonderen eingegangen. Als Zeugnisse aus den vier genannten Quellen verstanden, lassen sich die Anfänge der antiken Brieftheorie im zeitlichen Umfeld der Edition der Aristotelesbriefe durch Artemon ansetzen<sup>104</sup>, während die ältesten römischen Zeugnisse im Briefexkurs der *Ars Rhetorica* von Iulius Victor erst etwa aus dem 4. Jahrhundert n.Chr. stammen.

Im folgenden Kapitel werden die wichtigsten Quellen der antiken Brieftheorie vorgestellt, um ein Bild des damaligen Verständnisses vom und des Denkens über den

<sup>101</sup> Vgl. Bernard, *La sociabilité épistolaire chez Cicéron*, 124 f.

<sup>102</sup> Vgl. Kap. 3.2.5. „Der Brief als inszenierter, performativer Kommunikationsakt“, S. 81–85 u. Kap. 3.3. „Interpretationsansatz: Muße und Poetik im antiken Brief“, S. 85 f.

<sup>103</sup> Vgl. Koskeniemi, *Studie zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n.Chr.*, 19 f.

<sup>104</sup> Vgl. Paolo Cugusi, „Epistolograf“, in: Francesco Della Corte (Hg.), *Dizionario degli scrittori greci e latini*, Bd. 2, Mailand 1990, 821–853, 822.



Brief zu zeichnen. Für eine Zusammenstellung der zum Teil verstreuten brieftheoretischen Aussagen in Einzelbriefen und -schriften sei auf die Standardwerke von Abraham J. Malherbe, *Ancient Epistolary Theorists* (1988), Klaus Thraede, *Grundzüge griechisch-römischer Brieftopik* (1970)<sup>105</sup> und, obwohl von Malherbe kritisch rezipiert, Heiki Koskeniemi, *Studie zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n.Chr.* (1956), verwiesen.

a) *Demetrius, De elocutione (Περὶ ἐρμηνείας), 223–235*

Die wahrscheinlich meist zitierte und älteste theoretische Abhandlung über den Brief und die stilistischen Anforderungen an ihn ist in der rhetorischen Schrift *De elocutione* (Περὶ ἐρμηνείας) überliefert, die insgesamt 304 Paragraphen umfasst, von denen die Abschnitte 223–235 dem Brief gewidmet sind. Seit dem Altertum wird dieses Werk mit dem Namen Demetrius in Verbindung gebracht.<sup>106</sup> Zeugnisse dafür finden sich unter anderem bei Philodemus im 1. Jahrhundert v.Chr., der, ebenso wie Ammonius im 6. Jahrhundert n.Chr., speziell Demetrius von Phalerum meint. Die Datierung des Werkes wird in der Forschung kontrovers diskutiert, sodass hier auf die einschlägige Literatur verwiesen wird<sup>107</sup> und für die zeitliche Einordnung ein vager Zeitraum zwischen dem 3. Jahrhundert v.Chr. und dem 1. Jahrhundert n.Chr. als wahrscheinlich angenommen wird.

Die exkursartigen Ausführungen zum Brief (223–235) finden sich bei Demetrius im Kapitel zum einfachen und mittleren Stil.<sup>108</sup> Demetrius postuliert zu Beginn, ein Brief solle im einfachen Stil geschrieben werden, weil bereits Artemon, der Herausgeber der Aristotelesbriefe, sagte, der Brief sei die eine Hälfte eines Dialoges (εἶναι γὰρ τὴν ἐπιστολὴν οἶον τὸ ἕτερον μέρος τοῦ διαλόγου) und solle deshalb auch wie ein Dialog geschrieben werden (223).<sup>109</sup> Dieser Vorstellung schließt sich Demetrius an, fügt aber hinzu, dass ein Brief sorgfältiger zu verfassen sei als ein Dialog, weil er ein Geschenk an den Adressaten darstelle (ἡ δὲ γράφεται καὶ δῶρον πέμπεται τρόπον τινα, 224). Idealerweise finde der Stil des Briefes dadurch eine ausgewogene Mitte zwischen dem eleganten und dem einfachen Stil, könne sich an den jeweiligen Adres-

<sup>105</sup> Klaus Thraede, *Grundzüge griechisch-römischer Brieftopik*, München 1970.

<sup>106</sup> Vgl. Cugusi, „Epistolografia“, 822; Thraede, *Grundzüge griechisch-römischer Brieftopik*, 19.

<sup>107</sup> Zur Datierungsfrage von Demetrius, *De elocutione*: Malherbe, *Ancient Epistolary Theorists*, 2 und Corbinelli, *Amicorum colloquia absentium*, 22 datieren die Schrift in den sicheren Zeitraum zwischen dem 3. Jh. v.Chr. und dem 1. Jh. n.Chr.; ins 1. Jh. v.Chr. datiert Stowers, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, 34; als „umstritten“ gilt die Datierung von Thraede, *Grundzüge griechisch-römischer Brieftopik*, 19, der sich Dirk Marie Schenkeveld, *Studies in Demetrius On style*, Amsterdam 1964 anschließt und das Werk ins 1. Jh. n.Chr. datiert; spätestens 1. Jh. n.Chr. sagt Koskeniemi, *Studie zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n.Chr.*, 19 mit einer ausführlichen Skizze der kontroversen Forschungsdiskussion und älteren Datierungsvorschlägen.

<sup>108</sup> Vgl. Koskeniemi, *Studie zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n.Chr.*, 23.

<sup>109</sup> Zweifelhaft ist die Kritik von Probst, der Demetrius' These vom Brief als eine Seite eines Dialoges infrage stellt, weil im Brief nie die Gegenseite eines Dialoges erkennbar werde, vgl. *Paulus und der Brief*, 100.

saten anpassen (234) und den Eindruck erwecken, als plaudere man mit dem Freund (λαλέω, 232). Dazu gehöre eine lockere syntaktische Struktur, die den Brief von der forensischen Rede unterscheide (229). Ferner dürfe der Brief nicht zu gestochen geschrieben sein (224), aber auch nicht zu umgangssprachlich (226), sodass unverbundene Sätze ebenso wenig briefadäquat wie allzu lange Perioden seien (226, 229).

Die Schönheit von Briefen liege nämlich im Ausdruck von freundschaftlicher Zuneigung für den Adressaten und von Höflichkeit, sowie im gelegentlichen Gebrauch von Sprichwörtern (232), weswegen ein Brief in Inhalt und Länge auch begrenzt sei, da sich einige Themen (zum Beispiel naturwissenschaftliche) für einen Brief nicht eigneten und ein zu langes Schreiben wie ein Traktat anmüde (228, 230, 231). Stattdessen empfiehlt Demetrius leichte Themen, die in einer einfachen Sprache ausgedrückt werden können (231).

Die zentrale Eigenschaft liege Demetrius zufolge aber darin, dass ein Brief sehr viel stärker als andere Gattungen mit der Person des Verfassers verbunden sei und durch seine Sprache ein Bild von dessen Charakter zeichne (227)<sup>110</sup>, was genauer erläutert werden muss: Demetrius' Überlegung geht zunächst von der Hauptfunktion des Briefes aus, der im Wesentlichen dazu dient, die räumliche Distanz zwischen Sender und Empfänger zu überbrücken und das persönliche Gespräch zwischen beiden zu ersetzen oder, besser gesagt, auf schriftlichem Wege zu ermöglichen, denn der Brief gilt ja, wie gesehen, als eine Hälfte eines Dialoges. Führt man diese Parallele zwischen einem Brief und einem persönlichen Gespräch weiter aus, stellt sich die Frage, welches briefliche Äquivalent zur nonverbalen Kommunikation des Gespräches besteht, wenn diese nicht explizit verbalisiert wird. Demetrius zufolge kommt diese Funktion dem sprachlichen Ausdruck zu, von dem aus der Leser auf den Charakter des Briefschreibers schließen könne. Diese Vorstellung ist auch in den Korpora der römischen Epistolographen verbreitet, die ihre Briefe selbstreferentiell mit einem persönlichen Gespräch vergleichen und zudem von der Sprache eines empfangenen Briefes Rückschlüsse auf den Charakter des Verfassers ziehen.<sup>111</sup> So schreibt Cicero, dass er glaubt, seinen Bruder Quintus sprechen zu hören, wenn er dessen Brief lese<sup>112</sup>, und Seneca widmet dem Zusammenhang zwischen Sprache und Charakter einen vollständigen Brief, den er unter das Thema des kurzen, ursprünglich griechischen

<sup>110</sup> Vgl. zum Folgenden Wolfgang G. Müller, „Der Brief als Spiegel der Seele. Zur Geschichte eines Topos der Epistolartheorie von der Antike bis zu Samuel Richardson“, in: *Antike und Abendland* 26,2 (1980), 138–157, 138–142 zu Demetrius und Seneca.

<sup>111</sup> Vgl. z. B. Plin. *epist.* 7,13, wo Plinius aufgrund der sprachlichen Eigenschaften eines Briefes schlussfolgert, dass sich dessen Absender Ferox ausgiebig mit *studia* befasst haben muss, vgl. S. 235 f. in dieser Arbeit.

<sup>112</sup> Cic. *ad Q. fr.* 1,1,45: *sed ego [...], cum tua lego, te audire [...] videor*, vgl. dazu S. 120–122 in dieser Arbeit. Weitere Aussagen, dass im Brief das Wesen des Absenders, sein *ingenium* und seine *natura* erkennbar werden konnten, finden sich z. B. in Cic. *Att.* 9,7,7; Plin. *epist.* 9,2,1, dazu Jean-Pierre De Giorgio, „Je t'ai vu tout entier dans ta lettre: *Humanitas*, «Portrait d'âme» et persuasion dans la correspondance de Cicéron“, in: Patrick Laurence/François Guillaumont (Hgg.), *Epistulae Antiquae V. Actes du V<sup>e</sup> colloque international „L'épistolaire antique et ses prolongements européens“*, Louvain/Paris/Dudley, Mass. 2008, 101–114, 109.

Sprichwortes *talīs hominibus fuit oratio qualis vita* (epist. 114,1) stellt. Hier kommt er unter anderem zu dem Ergebnis, dass überall dort, wo eine korrupte Rhetorik Anklang finde, die Sitten wohl ebenso verdorben sein dürften: *Itaque ubicumque videris orationem corruptam placere, ibi mores quoque a recto descivisse non erit dubium* (epist. 114,11).<sup>113</sup> Aufgrund dieser engen Verbindung zwischen Sprache und Charakter kann der Brief schließlich als „Spiegel der Seele“ des Verfassers betrachtet werden, der auf diese Weise in seinem Schreiben für den Leser erkennbar wird.<sup>114</sup>

Diese auch von Demetrius geäußerte Vorstellung, dass im Brief der Charakter des Verfassers erkennbar wird, ist mit der Theorie verbunden, derzufolge Worte die Fähigkeit besitzen, Bilder vor dem geistigen Auge des Rezipienten hervorzurufen, die in der rhetorischen Tradition der εἰδωλοποιία und φαντασία (lat. *visiones*) steht.<sup>115</sup> In diesem Kontext hebt Aristoteles hervor, dass man sich allgemein solche Bilder besser vorstellen könne, die mit Aktivität (ἐνέργεια) verbunden seien, als solche, die nur Zustände beschrieben, weswegen lebendige Metaphern überzeugender wirkten als statische.<sup>116</sup> Diese Annahme liegt auch den Ausführungen Quintilians zugrunde, der den Fiktionsprozess stärker in den Blick nimmt und ihn als ein mentales Eintauchen in einen anderen, geistigen Raum beschreibt, wodurch man die imaginäre Welt für real halten und die tatsächliche Realität ausblenden könne. Darin können bereits Ähnlichkeiten zur Erfahrung von Muße gesehen werden, die die These verstärken, dass das Lesen von Briefen als Mußeaktivität wahrgenommen wird. Schließlich führt es der Verfasser der Schrift Περὶ ὕψους (*De sublimitate*) auf die Begeisterung und Leidenschaft zurück, mit der der Verfasser einen Gegenstand seiner Rede darstelle, dass man sich diese leichter vorstellen könne.<sup>117</sup>

<sup>113</sup> Zu Sen. *epist.* 114 vgl. S. 215 in dieser Arbeit.

<sup>114</sup> Zur Idee des Briefes als „Spiegel der Seele“ vgl. v. a. Müller, „Der Brief als Spiegel der Seele“, 138–142; De Giorgio, „Je t’ai vu tout entier dans ta lettre“, 102, 104f., 109 mit der Vermutung, dass es sich bei der Formulierung *te totum in litteris tuis vidi* um einen Brieftopos handle, dessen Entwicklung nicht mehr sicher nachvollziehbar sei; Cugusi, *Evoluzione e forme dell’epistolografia latina*, Roma 1983, 75; Bernard, *La sociabilité épistolaire chez Cicéron*, 166–175 u. a. zu den Grenzen der Darstellbarkeit einer Abbildung im Brief; Thraede, *Grundzüge griechisch-römischer Briefepik*, 42–44 mit Bezug auf Cic. *fam.* 15,16. Thraede setzt die epikureische Lehre der εἶδωλα in Bezug zur brieftheoretischen Vorstellung, den Verfasser im Brief zu erkennen, beiden gemeinsam sei nämlich das Problem des „geistigen Sehens“. Vgl. dazu Cic. *fam.* 15,16,1: *fit enim nescio qui ut quasi coram adesse videre cum scribo aliquid ad te neque id κατ’εἰδωλῶν φαντασίας, ut dicunt tui amici novi* [...], wo die epikureische Lehre der εἶδωλα in Bezug auf die Briefsituation (als Spiegel der Seele) scherzhaft verspottet wird.

<sup>115</sup> Die griechischen Begriffe φαντασία und εἰδωλοποιία werden in der Schrift Περὶ ὕψους (15) als Synonyme vorgestellt, wobei innerhalb der Schrift der Begriff φαντασία gebraucht wird. Diesen übersetzt Quintilian mit *visio* (*inst.* 6,2,29). Von εἰδωλοποιία spricht Platon in *Tim.* 46a im Rahmen seiner Ausführungen zu Spiegelbildern und zum Sehen, das das wichtigste Sinnesorgan des Menschen sei, weil es Erkenntnis und Philosophie ermögliche; vgl. hierzu Kap. 6.4.3. „φαντασία / *visiones*: Plin. *epist.* 2,17 als virtueller Rundgang durch die Villa“, S. 291–298.

<sup>116</sup> Vgl. Aristot. *rhet.* 1411b24–25. Aristoteles zufolge treten die Schilderungen besonders leicht vor Augen, die mit Aktivität (ἐνέργεια) verbunden sind, vgl. dazu De Giorgio, „Je t’ai vu tout entier dans ta lettre“, 103–105.

<sup>117</sup> Vgl. Quint. *inst.* 6,2,8–10 u. 6,2,29f. Zu dieser Passage und zur Theorie der φαντασία /

Alle drei genannten Aspekte der φαντασία – das Potenzial der Sprache, Vorstellungen und Bilder beim Adressaten zu evozieren; die Tatsache, dass bewegte Bilder einfacher als statische Bilder imaginiert werden; und Quintilians Beobachtung, dass der Fiktionsprozess das mentale Eintauchen in einen anderen, geistigen Raum bedeutet – können auch auf den Freundschaftsbrief bezogen und als Erklärung dafür herangezogen werden, dass durch ein solches Schreiben der Eindruck der Anwesenheit des abwesenden Adressaten hervorgerufen werden kann: Denn da es sich beim Brief um eine persönliche Mitteilung handelt, ist sein Inhalt zunächst in irgendeiner Form für den Verfasser relevant, der in seiner Darstellung der Geschehnisse seine emotionale und ethische Haltung zu ihnen zu erkennen geben kann. Darüber hinaus handelt ein Brief von Befindlichkeiten oder, häufiger, von erlebten Geschehnissen des Verfassers, also von dem, was der Schreiber tut, getan hat oder tun wird, wodurch sein Inhalt mit der von Aristoteles geforderten Aktivität verbunden werden kann.<sup>118</sup> Und schließlich besteht die Fiktion, in die die Briefpartner beim Schreiben und Lesen des Briefes eintauchen, darin, dass sie sich das persönliche Gespräch, das der Brief ersetzt, als real vorstellen und in die Imagination eintauchen, dass der Gesprächspartner anwesend wäre.<sup>119</sup> Dabei kann die enge Verbindung von Sprache und Charakter einer Person dazu beitragen, das Bild des Verfassers möglichst lebendig wirken zu lassen, ganz so, als stünde dieser dem Leser des Briefes real gegenüber. Spätestens hier lässt sich ein zentraler Ansatz der antiken Brieftheorie mit zeitgenössischen Überlegungen zur Muße in Verbindung bringen, wodurch der Brief, wie ihn die antike Theorie verstand, nicht nur mit Muße grob verwandt ist, sondern als wesentliche Gelingensvoraussetzung für die briefliche Kommunikation Muße voraussetzt, wie zum Beispiel bei der geistigen Immersion in die Vorstellung von der Anwesenheit des Briefpartners.

Kommen wir zurück zu Demetrius: Dessen Aufforderung, den Brief in einem einfachen, ungekünstelten Stil zu schreiben, findet Anknüpfungspunkte in der oben dargelegten Theorie der antiken Rhetorik. Denn selbst wenn sich der Verfasser eines Briefes nicht offenbaren, sondern um eine ausgefeilte Rhetorik bemühen wollte, würde dies natürlich erkannt werden, und so kann der Brief wie ein „Spiegel der Seele“ wirken. Durch einen authentischen, einfachen und ungekünstelten Gesprächsstil (Demetrius spricht ja vom „Plauderton“)<sup>120</sup> kann der Verfasser den Brief jedoch zum Ersatz eines persönlichen Dialoges werden lassen, in dem er dem Adressaten unverstellt entgegentritt.

---

εἰδωλοποιία in der Schrift *Περὶ ὑψους* (*De sublimitate*) sowie ihrer Umsetzung in Plin. *epist.* 2,17 vgl. S. 298–305, bes. 299 f. in dieser Arbeit.

<sup>118</sup> Vgl. Plinius' Aufforderungen an seine Adressaten, ihm zu schreiben, was sie tun oder tun werden: *Fac sciam quid agas* (Plin. *epist.* 1,11,2) und *Quid agis, quid acturus es?* (Plin. *epist.* 9,32).

<sup>119</sup> Für rhetorische Strategien, durch die die Anwesenheit des Briefpartners (bei Cicero) fingiert wird und das briefliche Gespräch somit als unmittelbar inszeniert wird, vgl. S. 120–123 in dieser Arbeit.

<sup>120</sup> λαλέω, *de eloc.* 232.

Zusammenfassend<sup>121</sup> sind für Demetrius drei Aspekte zentral: Er skizziert den passenden Stil eines Briefes als sorgfältigen, aber einfachen Stil und grenzt ihn von forensischer Rhetorik und mündlicher Umgangssprache ab. Zudem betont er die Wichtigkeit des Adressaten, an dem sich Stil und Inhalt ausrichten, und dem der Brief als ein Geschenk zugestellt wird. Schließlich bringt er den Brief in unmittelbaren Zusammenhang mit Freundschaft, die durch diesen Ausdruck finde und die Grundlage für das im Brief inszenierte Verhältnis zwischen Adressat und Absender bilde. Es ist zu berücksichtigen, dass Demetrius in seiner Abhandlung ausschließlich den Freundschaftsbrief thematisiert und sich seine Ausführungen nur auf diesen beziehen. Klaus Thraede bemerkt außerdem, dass aus Demetrius' Jahrhundert allerdings kein einziger Freundschaftsbrief auf Papyrus überliefert sei, der eine Anwendung der Theorie überprüfbar mache.<sup>122</sup>

b) *Ps.-Demetrius, De forma epistolari (Τύποι ἐπιστολικοί) und Ps.-Libanius, Ἐπιστολιμαῖοι Χαρακτήρες*

Aus spätantiker Zeit sind zwei einschlägige Handbücher überliefert, die durch ihre Vielzahl an Beispielen für verschiedene Briefftypen hervortreten. Beide sind in griechischer Sprache verfasst, während es für vergleichbare Handbücher in lateinischer Sprache keine Zeugnisse gibt.<sup>123</sup> Es handelt sich um das Ps.-Demetrius zugeschriebene Werk *Τύποι ἐπιστολικοί*, welches auf das 3. oder 4. Jahrhundert n.Chr. datiert wird, sodass es das älteste überlieferte Werk eines griechischen Brieftheoretikers ist<sup>124</sup>, und um die unter dem Namen von Ps.-Libanius überlieferten *Ἐπιστολιμαῖοι Χαρακτήρες*<sup>125</sup>, deren Abfassungszeit wahrscheinlich im Zeitraum vom 4. bis 6. Jahrhundert n.Chr. anzusetzen ist. Inhaltlich umfasst die frühere Schrift 21 Briefftypen, die spätere nennt sogar 41 verschiedene Briefarten.<sup>126</sup> Diese werden jeweils anhand einer Bezeichnung, einer kurzen Einführung und eines konzisen Beispiels illustriert und von Bemerkungen zur Theorie des Briefes begleitet.<sup>127</sup>

Ps.-Demetrius' Schrift *De forma epistolari (Τύποι ἐπιστολικοί)* ist von rhetorischen Interessen motiviert und wendet sich an professionelle Epistolographen, zum

<sup>121</sup> Vgl. auch Peter, *Der Brief in der römischen Literatur*, 20; Thraede, *Grundzüge griechisch-römischer Briefepik*, 22–25.

<sup>122</sup> Vgl. Thraede, *Grundzüge griechisch-römischer Briefepik*, 21.

<sup>123</sup> Vgl. Corbinelli, *Amicorum colloquia absentium*, 68.

<sup>124</sup> Vgl. Thraede, *Grundzüge griechisch-römischer Briefepik*, 26. Thraede mutmaßt, dass die Schrift in Ägypten verfasst wurde und ihr ältester Bestand bis in vorchristliche Zeit zurückreicht, Umarbeitungen jedoch bis ins 2. oder 3. Jh. n.Chr. vorgenommen wurden.

<sup>125</sup> Koskeniemi vertritt noch die alte Auffassung, der Autor der Schrift sei ein Proklos gewesen, vgl. *Studie zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n.Chr.*, 56.

<sup>126</sup> Vgl. dazu Sykutris, „Epistolographie“, 190; Stowers, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, 52–56.

<sup>127</sup> Vgl. Koskeniemi, *Studie zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n.Chr.*, 20.

Beispiel an Beamte des Amtes *ab epistulis*.<sup>128</sup> Im Vorwort des an einen Heraclides gerichteten Werkes hebt der Verfasser die Vielzahl (21) der ihm bekannten Typen eines Briefes hervor, denen im Laufe der Zeit noch weitere hinzugefügt werden können. Außerdem unterstreicht er die Wichtigkeit, aus diesem Reichtum stets genau die Form auszuwählen, die den Umständen angemessen ist. Mit einer Übersicht über die 21 Briefftypen, die er in seiner Schrift behandelt, schließt Ps.-Demetrius die *Praefatio* ab:

ἐπονομάζεται δ' ἕκαστος αὐτῶν ἀφ' ἧς ἐστὶν ἰδέα· οὕτως φιλικός, συστατικός, μεμπτικός, ὄνειδιστικός, παραμυθητικός, ἐπιτιμητικός, νουθητικός, ἀπειλητικός, ψεκτικός, ἐπαινετικός, συμβουλευτικός, ἀξιωματικός, ἐρωτηματικός, ἀποφαντικός, ἀλληγορικός, αἰτιολογικός, κατηγορικός, ἀπολογητικός, συγχαρητικός, εἰρωνικός, ἀπευχαριστικός.

Jeder von ihnen wird auf diese Weise nach seiner Form benannt: freundschaftlich, empfehlend, beschuldigend, scheltend, tröstend, zurechtweisend, ermahnend, drohend, tadelnd, lobend, beratend, bittend, fragend, antwortend, allegorisch, erklärend, anklagend, apologetisch, beglückwünschend, ironisch, dankbar.

Aus der Aufzählung geht hervor, dass sich die Klassifikation der verschiedenen Briefftypen am Ton, der in einer Kommunikation angeschlagen wird, orientieren und in vielen Fällen zugleich den Zweck des Sprechaktes, der durch den Brief vollzogen wird, benennen. So ist es unabhängig vom konkreten Inhalt die performative Funktion eines Briefes, beispielsweise ein Zeichen von Freundschaft darzustellen oder den Empfänger zu trösten. Hierin wird der starke performative Charakter der Briefe ersichtlich.

Im Aufbau identisch, aber um 20 Briefftypen umfangreicher ist die spätere Schrift von Ps.-Libanius. Auch sie wendet sich wahrscheinlich an professionelle Epistolographen, die Briefe nach standardisierten Formen verfassen mussten. Auch Ps.-Libanius stellt der Beschreibung der Briefbeispiele eine kurze Einleitung voran, in der er unter anderem hervorhebt, dass ein Brief eine schriftliche Konversation sei, die man mit einer abwesenden Person führe. So wird erneut der wesentliche Zweck des Briefes damit definiert, eine räumliche Distanz zu überbrücken. Infolgedessen spreche, beziehungsweise schreibe man im Brief so, als sei man in direkter Gesellschaft der Person, an die der Brief adressiert ist – ein *Topos*, der sich nicht nur durch die Theoriebücher, sondern auch unentwegt durch die Briefkorpora der Römischen Republik und Kaiserzeit zieht. Ehe Ps.-Libanius die Briefarten im einzelnen erklärt, gibt auch er eine Übersicht:

εἰσὶ δὲ πᾶσαι αἱ προσηγοῖαι, αἷς ὁ ἐπιστολιμαῖος ὑποβάλλεται χαρακτήρ, αἶδε· παραινετική, μεμπτική, παρακλητική, συστατική, εἰρωνική, εὐχαριστική, φιλική, εὐκτική, ἀπειλητική, ἀπαρνητική, παραγγελματική, μεταμελητική, ὄνειδιστική, συμπαθητική, θεραπευτική, συγχαρητική, παραλογιστική, ἀντεγκληματική, ἀντεπισταλτική, παροξυντική, παραμυθητική, ὕβριστική, ἀπαγγελτική, σχετλιαστική, πρεσβευτική, ἐπαινετική, διδασκαλική,

<sup>128</sup> Vgl. Corbinelli, *Amicorum colloquia absentium*, 68; Christian Gizewski, „Epistulis, ab“, in: *Der Neue Pauly*, Bd. 3, hg. v. Hubert Cancik/Helmuth Schneider, Stuttgart/Weimar 1997, 1169–1170.

ἐλεγκτική, διαβλητική, ἐπιτιμητική, σκωπτική, μετριαστική, αἰνιγματική, ὑπομνηστική, λυπητική, ἐρωτική, μικτή.

Im Folgenden sind dies die Arten der Ansprache, durch die der briefliche Charakter unterstrichen wird: paränetisch, tadelnd, fragend, lobend, ironisch, dankbar, freundlich, bittend, bedrohend, leugnend, befehlend, reuevoll, vorwurfsvoll, mitfühlend, versöhnlich, beglückwünschend, verächtlich, anklagend, antwortend, provozierend, tröstend, beleidigend, erzählend, verärgert, diplomatisch, preisend, didaktisch, zurechtweisend, unheilvoll, kritisierend, erkundigend, ermutigend, beratend, feststellend, spottend, unterwürfig, rätselhaft, andeutend, bekümmert, erotisch, gemischt.

In dieser Aufzählung, die derjenigen bei Ps.-Demetrius sehr ähnlich ist, ist der letztgenannte, der gemischte Brieftypus, bemerkenswert, von dem ausgehend sich zahlreiche weitere Brieftypen kreieren und vermuten lassen, die aus den unterschiedlichen Zusammensetzungen der zuvor genannten Briefarten bestehen. Damit können die Elemente der Aufzählung wesentlich als Beispiele für die verschiedenen Stilformen, Aussageformen und Sprechakte verstanden werden, die in einem Brief auftreten können und die durch einen Brief vollzogen werden.

### c) Iulius Victor, *Ars Rhetorica*

Der erste Autor, der die Brieftheorie als eigenständigen Teil des rhetorischen Systems auffasst und als solchen behandelt, ist Iulius Victor.<sup>129</sup> Seine *Ars Rhetorica* stammt aus dem 4. Jahrhundert n. Chr. und enthält die früheste überlieferte, zusammenhängende brieftheoretische Abhandlung in lateinischer Sprache.<sup>130</sup> Koskenniemi sieht hierin ein Indiz dafür, dass die Römer Kenntnis von der bis dahin in griechischer Sprache überlieferten Theorie hatten und sie übernahmen, denn die von Iulius Victor angesprochenen Punkte stimmen mit denen der in griechischer Sprache überlieferten Theorie überein.<sup>131</sup> Dass die „griechische“ Brieftheorie den Römern bekannt war und von ihnen angewendet wurde, tritt außerdem in den mit ihr übereinstimmenden, verstreuten brieftheoretischen Aussagen bei Cicero und anderen römischen Briefschreibern hervor.<sup>132</sup> Iulius Victors Theorie berücksichtigt wiederum auch solche Briefe, die über Jahrhunderte als Stilbeispiele tradiert wurden, zu denen Briefe

<sup>129</sup> Vgl. Malherbe, *Ancient Epistolary Theorists*, 3; Thraede, *Grundzüge griechisch-römischer Briefepik*, 21.

<sup>130</sup> Vgl. Corbinelli, *Amicorum colloquia absentium*, 22; Koskenniemi, *Studie zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n. Chr.*, 31; Malherbe, *Ancient Epistolary Theorists*, 3.

<sup>131</sup> Vgl. Koskenniemi, *Studie zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n. Chr.*, 31; Corbinelli, *Amicorum colloquia absentium*, 22 (die *Ars Rhetorica* des Iulius Victor sei eine Kompilation vorangegangener brieftheoretischer Schriften).

<sup>132</sup> Vgl. Paolo Cugusi, „L'epistola Ciceroniana: Strumento di comunicazione quotidiana e modello letterario“, in: *Ciceroniana. Rivista di Studi Ciceroniani* 10 (1998), 163–189, 164.

von Cicero, Augustus und Caesar zählen, welche er mehrfach als Referenzen erwähnt.<sup>133</sup>

Innerhalb der *Ars Rhetorica* nehmen die brieftheoretischen Ausführungen den Platz eines (ersten) Exkurses mit dem Titel *De Epistolis* ein.<sup>134</sup> Zu Beginn unterscheidet Iulius Victor zwischen zwei Gruppen von Briefen, den *negotiales* und den *familiares*. Während die *negotiales* ernstere Themen und maßvoll gelehrige sowie erzählende Inhalte behandelten, seien die *familiares* den alltäglichen Themen zwischen Bekannten vorbehalten. Daraus leitet Victor die Vorschriften ab, dass *negotiales* in einem gewählten sprachlichen Ausdruck nach den Regeln der Rede zu verfassen seien, während bei den *familiares* der Adressat und die Verbindung des Briefschreibers zu ihm für den Stil ausschlaggebend seien. Grundsätzlich aber müsse der Brief stets in eindeutiger, klarer Sprache geschrieben sein, damit der Empfänger ihn problemlos verstehe, der ja, anders als im direkten Gespräch, nicht nachfragen könne, wie eine Äußerung gemeint sei. Außerdem schlage sich das hierarchische Verhältnis zwischen Adressat und Absender so auf den Stil des Briefes nieder, dass dieser stets die gesellschaftlichen Normen der direkten zwischenmenschlichen Interaktion widerspiegele. Schließlich solle der Briefschreiber immer bedenken, dass der Adressat den Brief in einem traurigen Moment erhalten könne, was bei der Abfassung zu berücksichtigen sei. Vertrauten Adressaten sei außerdem als Zeichen der Wertschätzung handschriftlich zu schreiben, und dem Brief solle stets etwas Nettes in griechischer Sprache hinzugefügt werden, zum Beispiel ein Sprichwort. Abschließend kommt Iulius Victor auf den Gesprächscharakter der Briefe zurück, der sich im gesamten Exkurs darin niederschlägt, dass Victor vom *sermo* der *epistula* spricht. Als Empfehlung für einen guten Brief verweist er auf Ciceros Gewohnheit, seinen Adressaten so zu schreiben, als seien sie zum direkten Gespräch anwesend (*quid ais, video te deridere*).<sup>135</sup>

Obwohl die brieftheoretischen Ausführungen von Iulius Victor aus dem 4. Jahrhundert n.Chr. stammen, reflektieren sie das theoretische Verständnis der Briefpraxis der Römischen Republik und Kaiserzeit, auf das sie stets zurückgreifen und indem die Briefautoren dieser Zeit zur Norm erhoben werden. Da das Werk dadurch genuin römisch ist, kommt ihm eine zentrale Stellung unter den brieftheoretischen Schriften der Antike zu.

#### d) Brieftheoretische Aussagen bei Cicero

Neben den dezidiert brieftheoretischen Schriften geben schließlich die überlieferten Briefe selbst in zweifacher Hinsicht Aufschluss über das ihnen zugrunde liegende

<sup>133</sup> Vgl. Corbinelli, *Amicorum colloquia absentium*, 23; Cugusi, „L'epistola ciceroniana: strumento di comunicazione quotidiana e modello letterario“, 166.

<sup>134</sup> Der zweite Exkurs ist *De sermocinatione*.

<sup>135</sup> Vgl. zum Inhalt auch Corbinelli, *Amicorum colloquia absentium*, 22f., 73f., 84.



theoretische Verständnis.<sup>136</sup> Zum einen finden sich insbesondere in Ciceros Briefen zahlreiche explizite brieftheoretische Aussagen<sup>137</sup>, zum anderen weisen Briefe allgemein wie kaum eine andere kommunikative oder literarische Form selbstreferentielle Stellen auf, in denen der Briefschreiber über den Moment der Produktion oder Rezeption des Briefes reflektiert und dabei ein theoretisches Verständnis des Briefes zum Ausdruck bringt, das es durch sorgfältige Analyse herauszufiltern gilt. In diesem Kapitel sollen nun beispielhafte, explizite brieftheoretische Äußerungen Ciceros aufgezeigt und zusammengestellt werden, um an ihnen sein brieftheoretisches Verständnis nachzuvollziehen, das er nie in einer zusammenhängenden Abhandlung ausgeführt hat.<sup>138</sup> Das folgende Kapitel dieser Arbeit befasst sich dann dezidiert mit Ciceros Briefen und der impliziten Poetik dieser Briefe.

Die expliziten brieftheoretischen Äußerungen in Ciceros Briefkorpus beziehen sich auf drei Bereiche: die mögliche Einteilung von Briefarten, die Vorstellung des Briefes als Gespräch und die mit dem Brief verbundene Idee der Abwesenheit des Adressaten. Die folgende Zusammenstellung versucht, die Äußerungen in einen logischen Zusammenhang miteinander zu bringen, wobei die Reihenfolge der Zitate keiner werkimmanenten Systematik unterliegt. In einem ersten Schritt teilt Cicero die verschiedenen Briefarten nach ihrem Öffentlichkeitsgrad in *litterae privatae* und *litterae publicae* ein (*Pro Flacc.* 16,37).<sup>139</sup> Nach ihrem Inhalt unterscheidet Cicero drei weitere Gruppen: erstens den Brief, der seinen ursprünglichen Zweck erfüllt und einen Abwesenden über Neuigkeiten informiert, die für diesen von Relevanz sind (*fam.* 2,4,1)<sup>140</sup>, zweitens das unbeschwerte und im Plauderton gehaltene *genus familiare et iocosum* und drittens das *genus severum et grave*, welches für die Diskussion ernster Themen geeignet ist (*fam.* 2,4,1).<sup>141</sup> Hierin werden die wesentlichen Funktionen des Briefes deutlich: den Briefpartner zu informieren und dem Briefpartner seine Wertschätzung sowie Verbundenheit zu zeigen.<sup>142</sup>

Eine ähnliche aber kürzere Einteilung findet sich in *fam.* 4,13, wo Cicero das *genus triste et severum*, das sich für sachliche Themen und für Trost eignet, einer nicht weiter spezifizierten, unbefangenen Briefart gegenüberstellt, die nur in politisch ru-

<sup>136</sup> Zu selbstreferentiellen Aussagen in Ciceros Briefen vgl. S. 107–149 in dieser Arbeit.

<sup>137</sup> Vgl. u. a. Probst, *Paulus und der Brief*, 86; Bernard, *La sociabilité épistolaire chez Cicéron*, 91–100 zu Ciceros Brieftheorie vor dem Hintergrund seiner Rhetorik.

<sup>138</sup> Vgl. Peter, *Der Brief in der römischen Literatur*, 22 mit Verweis auf die expliziten brieftheoretischen Äußerungen in Ciceros Briefkorpus und dem Vorschlag, daraus Ciceros Brieftheorie zu rekonstruieren; Thraede, *Grundzüge griechisch-römischer Brieftopik, passim* mit zahlreichen brieftheoretischen Passagen aus Ciceros Briefen; Cugusi, „L'epistola Ciceroniana: strumento di comunicazione quotidiana e modello letterario“, 165 f.

<sup>139</sup> Vgl. Peter, *Der Brief in der römischen Literatur*, 22.

<sup>140</sup> Vgl. Corbinelli, *Amicorum colloquia absentium*, 57.

<sup>141</sup> Vgl. Thraede, *Grundzüge griechisch-römischer Brieftopik*, 31 mit der Unterscheidung von drei Brieftypen: „Nachricht, zwangloses Geplauder und (hier spezifiziert) politischer Gedankenaustausch“.

<sup>142</sup> Vgl. Corbinelli, *Amicorum colloquia absentium*, 56 mit Bezug auf Cic. *fam.* 1,7,1.

higen und sicheren Zeiten angemessen ist.<sup>143</sup> Diese Einteilung wird von Peter skizziert:

I. Mitteilung und Thatsachen [sic!], „quibus certiores facimus absentes“

II. Aus- und Ansprachen

1. im Glück, im leichten Ton, das „genus familiare et iocosum“

2. in böser Zeit, das „genus seuerum et graue“ oder „triste et miserum“

a) quod consoletur rationibus adlatis,

b) quod auxilium promittit (α) et consolatur (β).<sup>144</sup>

In dieser als strukturierenden Orientierungshilfe zu verstehenden, aber keineswegs Ausschließlichkeit beanspruchenden Gliederung ist der Gegensatz zwischen der Briefart I und der Briefart II.1 besonders markant: Oft wählt Cicero das *genus iocosum*, weil ihm keine Nachrichten vorliegen, die er dem Adressaten mitteilen könnte. Dann ist er gezwungen, mit dem Adressaten mehr oder weniger belanglos zu plaudern, um die briefliche Korrespondenz aufrechtzuerhalten<sup>145</sup>, wie zum Beispiel in *Att.* 7,5,4f.:

*iam plane mihi deest, quod ad te scribam; nec enim de re publica quod uterque nostrum scit eadem et domestica nota sunt ambobus. reliquum est iocari, si hic sinat; [...].*<sup>146</sup>

und schon fehlt mir vollkommen, was ich dir schreiben könnte; nicht einmal über den Staat kann ich dir schreiben, weil wir beide dasselbe wissen, und auch die häuslichen Angelegenheiten sind uns beiden bekannt. So bleibt es mir noch, mit dir zu plaudern, wenn ich es hier darf.

Für Cicero steht der Brief, wie sich in der Verwendung von *iocari* („die leichte, liebenswürdige, zwecklose Plauderei“<sup>147</sup>) für das Briefschreiben andeutet, in enger Verbindung mit dem direkten Gespräch. Dieser Zusammenhang findet Ausdruck in Ciceros viel zitierter, paradoxen Bezeichnung des Briefes als *amicorum colloquia absentium* (*Phil.* 2,7), einem Gespräch zwischen abwesenden Freunden. Auch in seinen Briefen lassen sich deutliche Spuren dieser Auffassung vom Brief als Gespräch wiederfinden, und wie bereits gesehen, konzipiert Cicero das Briefschreiben als geistiges Sehen des Adressaten, sodass er den Eindruck schildert, als unterhalte (*colloqui*) er sich mit ihm, was in den Formulierungen *quasi tecum loqui* und *videor tecum loqui* Ausdruck findet, die wohl auch bei seinen Zeitgenossen standardisiert waren.<sup>148</sup> Diese sehr große mentale Nähe zum Adressaten und die lebendige Vorstellung eines persönlichen Gespräches mit ihm sind sicher zwei zentrale Gründe dafür, warum

<sup>143</sup> Vgl. Corbinelli, *Amicorum colloquia absentium*, 69–71 zu den brieftheoretischen Aussagen in *Cic. fam.* 2,4,1 u. *Cic. fam.* 4,13,1.

<sup>144</sup> Peter, *Der Brief in der römischen Literatur*, 24; Kritik bei Reinhold Ernstberger, *Studien zur Selbstdarstellung Ciceros in seinen Briefen*, Inaug.-Diss. Heidelberg 1956, 4–6.

<sup>145</sup> Vgl. Thraede, „Zwischen Gebrauchsbrief und Poesie“, 194.

<sup>146</sup> Vgl. auch *Att.* 5,5,1 u. *Att.* 6,5,4.

<sup>147</sup> Peter, *Der Brief in der römischen Literatur*, 22.

<sup>148</sup> Vgl. Thraede, *Grundzüge griechisch-römischer Briefftopik*, 37 mit Bezug auf Cassius' Brief an Cicero, *fam.* 15,19,1: *videor tecum loqui* u. 46.

Cicero schließlich Wert darauf legt, Sprache und Inhalt dem Adressaten anzupassen.<sup>149</sup>

### e) Zusammenfassung: Antike Brieftheorie

Die wichtigsten Aspekte der antiken Brieftheorie stellt Abraham J. Malherbe in einer übersichtlichen *Summary of Epistolary Theory* zusammen.<sup>150</sup> In Anlehnung daran und an das Vorangehende anknüpfend, kann zusammengefasst werden, dass der Brief in der Antike als die eine Hälfte eines Dialoges und als Ersatz für eine direkte Kommunikation aufgefasst wurde. So erweckt er den Eindruck, als spreche der Schreiber mit dem abwesenden Freund, ganz so, als wäre dieser anwesend. Da der Brief verschriftlichte Plauderei ist, leuchtet in ihm die Persönlichkeit des Schreibers durch. Wesentliches Merkmal eines Briefes ist auch seine vertraut-persönliche Seite, denn allzu wissenschaftliche und theoretisch-abstrakte Inhalte bleiben dem Traktat vorbehalten.<sup>151</sup>

Bereits aus der Antike lassen sich verschiedene Ansätze nachvollziehen, Briefe zu klassifizieren. Cicero entwickelte Stück für Stück ein komplexes System, in dessen Ursprung der Unterschied zwischen privaten und öffentlichen Briefen steht. Vor allem die Sammlungen von Ps.-Demetrius und Ps.-Libanius zeigen ihrerseits die mögliche Bandbreite verschiedener Briefftypen auf, indem sie diese nach ihrem kommunikativen Zweck unterscheiden – was für die Erarbeitung des Interpretationsansatzes dieser Arbeit besonders wichtig ist. Ein solches Bestreben, das facettenreiche Spektrum von Briefftypen zu klassifizieren und zu sortieren, ist auch in der heutigen Forschung noch erkennbar.<sup>152</sup>

Stilistisch soll der Brief schließlich klar und präzise geschrieben werden, ohne überflüssige Ausschweifungen oder Längen, und in einem eindeutigen Ausdruck. Stimmung und Eleganz des brieflichen Stiles sind jedoch vor allem den Umständen und dem Adressaten anzupassen, wodurch dessen zentrale Rolle im Rahmen der brieflichen Kommunikation unterstrichen wird.

## 3.2. Literaturtheoretischer Ansatz zur Untersuchung antiker Briefe

Das Spektrum der Briefe, die uns aus der Antike überliefert sind, ist breit und facettenreich. Zwar reflektieren fast alle Briefe die äußeren Anforderungen der antiken Brieftheorie, doch sind ihre Unterschiede vor allem in Bezug auf Form und Inhalt

<sup>149</sup> Vgl. Peter, *Der Brief in der römischen Literatur*, 22, 25 mit Bezug auf *Att.* 1,12,4: *quidquid in buccam venit*; in Freundschaftsbriefen ist der Verfasser in Form und Inhalt frei und ungebunden.

<sup>150</sup> Vgl. Malherbe, *Ancient Epistolary Theorists*, 12f.; Görgemanns, „Epistel“, 1163 mit einer Übersicht zu den Aspekten Inhalt, Ausdruck, Kürze, Ethos, Freundschaft.

<sup>151</sup> Vgl. Schmidt, „Brief“, 772.

<sup>152</sup> Vgl. die Ausführungen im folgenden Abschnitt.

unübersehbar. Zeitenössische Versuche, diese Vielfalt von Brieftypen zu strukturieren und Kriterien für Unterschiede und Gemeinsamkeiten zu etablieren, sind zahlreich. Schon in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gab es verschiedene Versuche, die Vielfalt der Briefe zu sortieren. So unterscheidet Peter Hermann in seinem Übersichtswerk über die römische Epistolographie, *Der Brief in der römischen Literatur* (1901), aufgrund der Kriterien literarische Form (Prosa oder Poesie), Grad an Authentizität (fiktionaler Epistel oder authentischer Brief) und literarische Funktion der Briefe sechs verschiedene Briefgruppen<sup>153</sup>, die von Johannes Sykutris im *RE*-Artikel „Epistolographie“ (1931) noch stärker ausdifferenziert werden.<sup>154</sup> Hierbei stellt sich zwangsläufig auch die Frage, ob der Brief als Gattung anzusehen ist und mit einer Typologie zugleich Untergattungen definiert werden können.<sup>155</sup> Doch schon Sykutris setzt sich mit dem Aspekt der Öffentlichkeit eines Briefes auseinander, den er auch in Bezug auf Privatbriefe diskutiert und als ambivalent herausstellt. So bezeichnet er solche Briefe, die bei der Abfassung nicht für die Öffentlichkeit, sondern ausschließlich für den Adressaten verfasst wurden, später aber trotzdem publiziert wurden, als „literarische Privatbriefe“.<sup>156</sup> Die Bezeichnung ist nicht unproblematisch, denn es ist äußerst schwierig, heute noch nachzuweisen, welches Publikum der Briefschreiber im Sinn hatte, als er einen Brief verfasste. So gibt Cicero in einzelnen Briefen zu verstehen, dass er damit rechnet, dass (sogar) Atticus, der allgemein als ein vertraulicher Adressat verstanden wird, einige seiner Briefe an Bekannte weiterreichte.<sup>157</sup> Auch die Frage, für welche(n) Leser Seneca und Plinius ihre Briefe ursprünglich schrieben, hat sich für die heutige Forschung als letztlich nicht lösbar erwiesen.

<sup>153</sup> Ciceros Atticusbriefe, Ciceros Briefe *Ad familiares*, die Epistel in Prosa bis zum Untergang des römischen Reiches, der poetische Brief und die Epistel in Versen, der amtliche Brief, der Brief als Einkleidungsform.

<sup>154</sup> Zusätzlich zu den von Peter genannten Gruppen benennt Sykutris folgende Untergattungen: Widmungsbrief, Zauberbrief, eingelegter Brief, Briefroman, Liebesbrief und mimischer Brief, vgl. Sykutris, „Epistolographie“, 216.

<sup>155</sup> Gegen die Einordnung der Epistolographie als Gattung spricht sich Manuel-Antonio Casquero, „Epistolografía romana“, in: *Helmantica: revista de filología clásica y hebrea* 34 (1983), 377–406 aus: Er stellt die Frage, ob die Epistolographie überhaupt als eine literarische Gattung im klassischen Gattungsschema (Epik, Lyrik, Dramatik) angesehen und konkrete Gattungsmerkmale definiert werden können. Nach einer Untersuchung der Korpora von Cicero, Seneca und Plinius kommt Casquero zu dem Schluss, dass schon diese drei Prosawerke markante Unterschiede aufweisen, die eine einheitliche Gattungsbeschreibung erschweren, 401–405; ihre einzige Gemeinsamkeit bestehe in der Verwendung eines gemeinsamen Kommunikationsmediums, 401.

<sup>156</sup> Vgl. Sykutris, „Epistolographie“, 187: „Wir rechnen demnach zu den literarischen Briefen die Briefe, welche entweder von ihrem Verfasser von vornherein für eine begrenzte oder unbegrenzte Öffentlichkeit geschrieben sind (publizistische, poetische, Lehrbriefe) oder aber nachher, bei Lebzeiten oder nach dem Tode des Verfassers, wegen ihres Inhaltes, ihrer Form oder der Persönlichkeit ihres Verfassers bzw. des Adressaten publiziert, zu der Literatur gerechnet, gelesen und imitiert worden sind.“ Vgl. auch Herwig Görgemanns, „Epistolographie“, in: *Der Neue Pauly*, Bd. 3, hg. v. Hubert Cancik/Helmuth Schneider, Stuttgart/Weimar 1997, 1166–1169, *passim* mit Unterscheidung zwischen publizierten Briefsammlungen, offenen Briefen, Widmungsbriefen, Lehrbriefen, fiktiven und poetischen Briefen.

<sup>157</sup> Vgl. hierzu auch Kap. 3.2.2. „Öffentlichkeit und Vertraulichkeit“, S. 66–73 in dieser Arbeit.

Brieftypologien und Brieftheorien jüngerer Datums fassen aufgrund dieser Schwierigkeit stärker literatur- und kommunikationswissenschaftliche Aspekte ins Auge. Hier schließt sich auch der der Kreis zu den antiken Brieftypologien, die auch schon nach der kommunikativen Handlung und damit in heutigen Worten nach der Performativität des Briefes gefragt haben. Ich werde deshalb im Folgenden versuchen, ausgehend von den jüngeren Brieftypologien und unter Hinzuziehung zeitgenössischer literaturwissenschaftlicher Ansätze zum Umgang mit Ego-Dokumenten einen Ansatz zu entwickeln, mit dem die aus der Antike überlieferten Briefe, insbesondere die Briefkorpora von Cicero, Seneca und Plinius, literaturtheoretisch fundiert erfasst und interpretiert werden können. Dabei nehme ich vor allem die Aspekte Authentizität und Fiktionalität, Vertraulichkeit und Öffentlichkeit sowie Selbstaussagen und Selbstinszenierung in den Blick und versuche Möglichkeiten aufzuzeigen, wie mit diesen Aspekten im Rahmen dieser Arbeit umgegangen werden kann.

### 3.2.1. Authentizität, Literarizität und Fiktionalität des Briefes

Wie schwer die Bestimmung des Grades von Authentizität, Literarizität und Fiktionalität eines Briefes ist, spiegelt sich unter anderem in dem scheinbaren Oxymoron vom „literarischen Privatbrief“ wider, das Adolf Deissmann gebraucht, um eine Unterscheidung zwischen literarischer Epistel und authentischem Brief vorzunehmen. Während er über den unliterarischen, authentischen Brief sagt, dass dieser einen festen Sitz im Leben habe und nur für den jeweiligen Moment geschrieben sei, definiert Deissmann den literarischen Privatbrief als literarische Epistel, also als einen für die jeweilige zeitgenössische Öffentlichkeit und für die Nachwelt geschriebenen Text in Briefform.<sup>158</sup> Diese rigorose Trennung führt ihn dazu, dass er ausschließlich die literarischen Episteln zur Literatur der Antike zählt, während er unliterarische Briefe, insbesondere Papyrusbriefe, als Dokumente des Alltagslebens ansieht.<sup>159</sup>

Doch auch bei Briefen, die authentische Dokumente des Alltagslebens im Altertum darstellen, können wir nicht davon ausgehen, dass wir durch sie direkten Zugriff auf das erhaltene, was sie beschreiben. Denn zwischen uns und der im Brief beschriebenen Alltagswelt – so authentisch sie auch wirken mag – liegt immer der Brief und damit ein schriftliches Medium. Erkenntnisse über das Leben in der Antike, die wir

<sup>158</sup> Vgl. Deissmann, *Licht vom Osten*, 101, 164: „Ein Brief ist etwas Unliterarisches: er dient dem Verkehr der Getrennten. Seinem innersten Wesen nach intim und persönlich, ist er nur für den Adressaten oder die Adressaten, nicht aber für die Öffentlichkeit oder eine Öffentlichkeit bestimmt. Der Brief ist unliterarisch, sogut wie ein Mietsvertrag oder ein Testament.“ Im Gegensatz dazu die Definition der literarischen Epistel: „Die Epistel ist eine literarische Kunstform, eine Gattung der Literatur, wie z. B. Dialog, Rede, Drama. Sie teilt mit dem Briefe nur die briefliche Form, hat aber im übrigen so wenig mit dem Briefe gemein, daß man den paradoxen Satz wagen könnte, die Epistel sei das Gegenteil des wirklichen Briefes. Der Inhalt der Epistel ist auf die Öffentlichkeit berechnet, will das »Publikum« interessieren.“ (165)

<sup>159</sup> Deissmann, *Licht aus dem Osten*, 102.

aus überlieferten Briefen ableiten, sind immer nur mittelbar. Darüber hinaus ist es rückblickend ausgesprochen schwierig, die Verfasserintention zu rekonstruieren und zu definieren, welche Briefe als literarische oder rhetorische Werke und welche als „reine“ Briefe mit Nachrichtenfunktion verfasst wurden.<sup>160</sup> Hierfür wurden bereits einzelne Versuche unternommen (zum Beispiel von Reinhard Nickisch), um anhand von Kriterien eine Entscheidungshilfe dafür bereitzustellen, ob ein Text ein literarischer oder ein „echter“ Brief ist.<sup>161</sup> Doch jüngere und jüngste Studien zur antiken Epistolographie schließen diese Trennung zwischen „echten“ und „literarischen“ Briefen inzwischen aus verschiedenen Gründen grundsätzlich aus.<sup>162</sup> Patricia A. Rosenmeyer formuliert den Einwand, dass Briefe aufgrund ihrer Schriftlichkeit und Medialität in jeder Form nur mittelbare Eindrücke von der Realität und den Gedanken und Gefühlen ihres Verfassers geben können, sodass sogar Briefe, die authentisch sind, immer zu einem bestimmten Grad fiktional sind. Damit ist es gerade eine wesentliche Eigenschaft des Briefes, die Grenzen zwischen Fiktion und Realität stets auszureizen, sie zu problematisieren und zwischen beiden Polen zu schweben.<sup>163</sup> Die Ambivalenz des Briefes zwischen Fiktion und Realitätsgehalt voraussetzend und aufgelöst akzeptierend, fokussiert Rosenmeyer auf den kommunikativen Gebrauch von Briefen und fragt danach, was man in der Antike mit Briefen getan hat.<sup>164</sup>

Dem ist hinzuzufügen, dass auch am Schreibstil des Briefes nicht mit Sicherheit festgemacht werden kann, ob der Brief authentisch oder literarisch, rhetorisch oder nicht-rhetorisch beeinflusst war, denn gerade Briefe wurden in den Rhetorenschulen ja eingesetzt, um den sprachlichen Ausdruck zu trainieren. Ein bestimmtes Maß an ästhetischer Überformung gehörte also per se zu den Briefen der Antike, die innerhalb der sozialen Elite geschrieben und empfangen wurden. Die meisten überlieferten Briefe und vor allem Briefkorpora stammen aus diesem Umfeld.<sup>165</sup>

<sup>160</sup> Vgl. Matthias Ludolph, *Epistolographie und Selbstdarstellung. Untersuchungen zu den „Paradebriefen“ Plinius des Jüngeren*, Tübingen 1997, 16 mit Verweis darauf, dass sich Adressatenbezogenheit und literarische Formung des Briefes nicht ausschließen.

<sup>161</sup> Nickisch, *Brief*, 100. Kriterien für den literarischen Charakter eines Briefes sind nach Nickisch: der künstlerische Geltungsanspruch des Schreibenden, das Rezeptionsverhalten des oder der Leser und Adressaten, die Publikation eines Briefes (durch die der Brief ästhetische Wirkung auf spätere Leser hat) sowie die intentionale Abfassung des Briefes mit Blick auf eine spätere Publikation. Einzelne Kriterien sind heute jedoch äußerst schwierig zu bestimmen, z. B. lässt sich bei vielen antiken Briefen die Verfasserintention nicht oder nur mit Wahrscheinlichkeit festlegen.

<sup>162</sup> Vgl. Thraede, *Grundzüge griechisch-römischer Briefftopik*, 3; anders Bernard, *La sociabilité épistolaire chez Cicéron*, 62: „[...] prise dans son ensemble, la correspondance dénote une utilisation pragmatique de l'écriture, peu formalisée, directement ancrée dans le réel et le quotidien, voire dans la banalité ou la trivialité.“

<sup>163</sup> Rosenmeyer, *Ancient Epistolary Fictions*, 5: „Epistolary technique always problematizes the boundaries between fiction and reality.“

<sup>164</sup> Vgl. Rosenmeyer, *Ancient Epistolary Fictions*, 7; Horst Belke, *Literarische Gebrauchsformen*, Düsseldorf 1973, 142: Die Frage nach der Literarizität und Authentizität eines Briefes wird sekundär, wenn man ihn als Kommunikationsform betrachtet und das Augenmerk auf die Funktionen legt, die der Brief ausfüllt.

<sup>165</sup> Vgl. Stowers, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, 34.

Schließlich spricht sich Stowers dafür aus, bei der Arbeit mit antiken Briefen grundsätzlich einen weiten Literaturbegriff zugrunde zu legen, der auch die überlieferten Papyrusbriefe umfasst, die bereits hohen stilistischen und formalen Vorgaben folgten, und kritisiert die Verwendung eines engen Literaturbegriffes für (briefliche) Textzeugnisse aus der Antike:

Literature in the narrow sense comes about because cultures, subcultures, and elite social classes draw boundaries and set standards that define aesthetic taste and literary artistry.<sup>166</sup>

Doch nicht nur weil die Standards dessen, was als Literatur bezeichnet wird, von gesellschaftlichen Normen und vom Geschmack vorgegeben und häufig zur sozialen Distinktion gebraucht werden, sondern auch, weil der Brief an sich durch seine vorgegebene rhetorische Struktur einerseits und seinem Eindruck von Nahbarkeit andererseits ambivalent ist, erweist es sich als ausgesprochen schwierig, hier einen Grad von Literarizität, Authentizität oder Fiktionalität zu bestimmen. Grundsätzlich ist jedem Brief ein gewisses Maß an Fiktionalität inhärent, weil Briefschreiber bewusst oder unbewusst auswählen und selektieren, was sie schreiben und erzählen. Damit konstruieren sie *volens volens* eine subjektive Sicht auf die Realität, sodass diese kaum als objektive Darstellung bezeichnet werden kann – ganz abgesehen davon, dass fraglich ist, ob Objektivität das erste Anliegen eines (persönlichen) Briefes ist.<sup>167</sup> Diese Ambivalenz des Briefes zwischen Fiktionalität und Authentizität sollte jedoch weniger als Problem, sondern als Proprium des Briefes verstanden werden, das den Reiz dieser Textform nicht nur für die heutigen Leser, sondern auch für die antiken Briefschreiber ausmachte und ein Anreiz dafür war, die Briefform für literarische Kunststücke weiterzuentwickeln und zu perfektionieren. Alle Briefe sind in einem bestimmten Maß literarisch und fiktional und sind zugleich doch authentisch, wohl in dem Bewusstsein, dass sie als Medium dem Leser immer nur mittelbaren Zugriff auf den geschilderten Inhalt erlauben.

### 3.2.2. Öffentlichkeit und Vertraulichkeit

In der Diskussion um einen „literarischen“ oder „unliterarischen“ Gehalt der antiken Briefe muss berücksichtigt werden, dass diese – auch wenn sie oft den Eindruck von Vertraulichkeit zwischen Adressat und Absender und von Vertraulichkeit erwecken – allgemein einen höheren Grad an Öffentlichkeit hatten, als es bei heutigen Briefen der Fall ist. Das hat nicht zuletzt damit zu tun, dass das private und das öffentliche Leben in der römischen Antike weitaus weniger stark voneinander getrennt wurde

<sup>166</sup> Stowers, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, 19 f.; Schmidt, „Brief“, 771: Die Dichotomie zwischen (künstlicher) Epistel und (echtem) Brief sei überwunden; anders Corbinelli, *Amicorum colloquia absentium*, 11: Die Überführung von Briefen in Literatur habe nach Ciceros Tod und mit der postumen Publikation seiner Briefe begonnen und sei mit Plinius' Briefen abgeschlossen gewesen.

<sup>167</sup> Vgl. Trapp, *Greek and Latin Letters*, 4.

als heute.<sup>168</sup> Dabei zeigt sich die Öffentlichkeit des antiken Briefes in vier Aspekten der antiken Briefpraxis:

Erstens war es gängige Praxis, eigene und erhaltene Briefe zu archivieren, zum einen um sie für sich zu bewahren und den eigenen Nachfahren zu überliefern, und zum anderen um sie möglicherweise zu publizieren. Das antike Publizieren bestand darin, eine zuverlässige Abschrift des Briefes zu erstellen und anderen Interessierten für weitere Abschriften zur Verfügung zu stellen.<sup>169</sup> Dadurch waren manchmal mehrere Exemplare von einem Brief im Umlauf.<sup>170</sup>

Zweitens war das Herumreichen von Briefen üblich und teilweise sogar gewollt, und war und ist durch die materielle Form des Briefes leicht möglich.<sup>171</sup> So fordert Cicero seinen Freund Atticus auf, sich einen Brief von Lucceius geben zu lassen, den er für besonders gelungen hält (*Att.* 4,6,4), oder er leitet ihm selbst Briefe an oder von anderen Adressaten zur Kenntnisnahme und Begutachtung weiter.<sup>172</sup> Darüber hinaus lässt sich in Ciceros Briefen *Ad familiares* erkennen, dass diese Briefe an weitere Freunde und Bekannte sorgfältiger und ausgefeilter geschrieben sind als die Atticusbriefe, was darauf zurückgeführt werden könnte, dass sie möglicherweise von einem breiteren, anonymen Publikum gelesen wurden.<sup>173</sup> Doch auch bei den Briefen an Atticus kann eine Vertraulichkeit aus den hier aufgeführten Gründen nur eingeschränkt und nur für explizit ausgewiesene Einzelfälle angenommen werden. Unter diesen Voraussetzungen ist es nur naheliegend, dass einige Briefschreiber den Brief als Medium der Selbstdarstellung nutzten und darin das kontrollierte öffentliche Bild ihrer Person entwarfen.<sup>174</sup>

Drittens wurden Briefe im Altertum nur selten als vertrauliche Momentaufnahmen aus dem Leben des Briefschreibers verfasst, sondern dienten neben der Information dem Vergnügen des Adressaten. Das aus der Rhetorik in die Briefpraxis übernommene *delectare* war ein wesentliches Ziel eines Briefes und unterstreicht dessen Bedeutung als Geschenk für den Adressaten. In diesen Fällen wurde der Adressat des Briefes zum Widmungsträger eines literarischen Kabinettstückes.<sup>175</sup>

<sup>168</sup> Vgl. Stowers, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, 19; siehe auch oben.

<sup>169</sup> Vgl. Trapp, *Greek and Latin Letters*, 12; Wulfram, *Das römische Versepistelbuch*, 21; Bernard, *La sociabilité épistolaire chez Cicéron*, 56 f.: Durch Aufbewahrung der Briefe konnten diese, insb. zu Kriegszeiten und im Bürgerkrieg, zu wirksamen Waffen der Propaganda werden.

<sup>170</sup> Vgl. Peter, *Der Brief in der römischen Literatur*, 31.

<sup>171</sup> Vgl. Altman, *Epistolarity. Approaches to a Form*, 109: „As a tangible document, even when intended for a single addressee, the letter is always subject to circulation among a larger group of readers. It passes freely from the private to the public domain and even back again“; Stowers, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, 19.

<sup>172</sup> Vgl. Corbinelli, *Amicorum colloquia absentium*, 18; Wulfram, *Das römische Versepistelbuch*, 24.

<sup>173</sup> Vgl. Peter, *Der Brief in der römischen Antike*, 39; Wilcox, *The Gift of Correspondence in Classical Rome*, 8: Unterschiede im Stil und in der Form könnten auf unterschiedliche Adressaten und eine verschieden große Leserschaft zurückgeführt werden.

<sup>174</sup> Vgl. Corbinelli, *Amicorum colloquia absentium*, 18.

<sup>175</sup> Vgl. Peter, *Der Brief in der römischen Literatur*, 10.



Viertens wurden private Gebrauchsbriefe gesellschaftlich prominenter Persönlichkeiten am Ende der Römischen Republik immer häufiger nachträglich öffentlich gemacht.<sup>176</sup> Dabei handelte es sich keineswegs um eine neue Praxis, waren doch die Briefe berühmter Personen schon früh gesammelt und publiziert worden (so die Briefe von Aristoteles, Isokrates und Epikur).<sup>177</sup> Ebenso gerne wurden diese Briefe jedoch gefälscht, wodurch sich heute nicht mehr in allen Fällen mit Sicherheit nachweisen und bestimmen lässt, ob ein „Original“ oder eine Fälschung vorliegt.<sup>178</sup> Aus diesem Grund werden heute verschiedene Briefe für den Titel „erste publizierte Privatkorrespondenz der römischen Literatur“ in Betracht gezogen, darunter die Briefe der Gracchen-Mutter Cornelia an ihren Sohn und ein didaktischer Brief von Cato dem Älteren an seinen Sohn Marcus. Anhand der Fragmente des letztgenannten zeigt Peter Schmidt, dass dieser Brief als (isagogischer) Lehrbrief zu verstehen ist und sich in erster Instanz an den Sohn, dann aber an die Öffentlichkeit wendet. Damit dient der vermeintliche Privatbrief (nur) als Einkleidung für eine fachwissenschaftliche Belehrung und behält durch die informelle Art der Wissensvermittlung in der Briefform manches von der Vertraulichkeit des ursprünglichen, direkten humanen Kontaktes bei. Schmidt schließt deshalb darauf, dass die erste publizierte und erhaltene Privatkorrespondenz die der Gracchen-Mutter Cornelia sei.<sup>179</sup>

Diese übliche, größere Öffentlichkeit auch von Privatbriefen stellt heutige Leser der Briefe aber vor die Herausforderung, mit der Ambivalenz zwischen dem Eindruck von Vertrauen und Vertraulichkeit zwischen Briefschreiber und Briefadressat einerseits und dem Bewusstsein, dass eine größere Mitleserschaft eventuell mitgedacht werden muss, umzugehen, denn nur in ganz seltenen Fällen gibt der Brieftext explizit Auskunft darüber, an welches Publikum er gerichtet es – dies würde die (möglicherweise inszenierte) Vertraulichkeit zum Adressaten ja ad absurdum führen.

Gerade weil es hinsichtlich der Öffentlichkeit oder Vertraulichkeit eines Briefes ein breites Spektrum von Möglichkeiten gibt und weil die Frage danach, wie öffentlich ein Brief eigentlich war, auch für die Bestimmung des Grades an literarischer und rhetorischer Überarbeitung sowie für die Selbstdarstellung des Briefschreibers wichtig ist, wurden von der jüngeren und jüngsten Forschung verschiedene Versuche unternommen, antike Briefe hinsichtlich ihres Grades an Öffentlichkeit zu klassifizieren. So entwickelt beispielsweise Martin Luther Stirewalt in seinen *Studies in Ancient Greek Epistolography* (1993) eine Gliederung der antiken Briefe, die das *setting*, den Rahmen des Briefes, als Unterscheidungskriterium für Briefftypen ins Zentrum stellt. Solch ein *setting* / Rahmen, aus dem ein Brief hervorgeht, bezeichnet Stirewalt als normativ, erweitert oder fiktiv. Dabei wird vor allem das Publikum des Briefes in

<sup>176</sup> Vgl. Wulfram, *Das römische Versepistelbuch*, 22.

<sup>177</sup> Vgl. Deissmann, *Licht aus dem Osten*, 166 f.

<sup>178</sup> Vgl. Probst, *Paulus und der Brief*, 62.

<sup>179</sup> Peter L. Schmidt, „Catos *Epistula ad M. Filium* und die Anfänge der Römischen Briefliteratur“, in: *Hermes* 100,4 (1972), 568–576, 576.

den Blick genommen: Offizielle, persönliche und vertraute Briefe entspringen demzufolge einem normativen Rahmen, weil die anvisierte Leserschaft durch die briefliche Kommunikationssituation (klar) definiert wird. Briefe eines erweiterten Rahmens sind hingegen für ein Publikum bestimmt, das über den Kreis der im Brief explizit genannten Adressaten hinausgeht (Lehrbriefe und Essays). Und in Briefen mit einem fiktiven Rahmen nimmt der Briefschreiber die Perspektive einer ganz anderen Person oder Figur ein, in deren Namen er schreibt, die er aber nicht selbst ist. Von diesen ersten drei Typen unterscheiden sich als vierte Gruppe die Fälschungen, die zwar unter kommunikativem Blickpunkt genauso funktionieren wie Briefe aus einem fiktiven Rahmen, dabei allerdings vorgeben, aus einem normativen oder erweiterten Rahmen zu stammen.<sup>180</sup>

Stirewalts Ansatz, für eine Einteilung verschiedener Briefarten von der intendierten Leserschaft eines Briefes auszugehen, ist vor allem deshalb gewinnbringend, weil er der Kommunikationssituation Rechnung trägt. Für den Inhalt, aber auch für die Selbstdarstellung des Briefschreibers macht es einen Unterschied, ob der Brief über den explizit genannten Adressaten hinaus eine Mitteilung an eine breitere Leserschaft enthält oder ob es tatsächlich nur einen Leser geben soll, für den der Brief vertraulich bestimmt ist.<sup>181</sup> Doch während Briefe mit einem fiktiven Rahmen häufig klar bestimmt werden können, weil der Autor offenkundig nicht mit dem (fiktiven) Briefschreiber übereinstimmt, kann gerade für Privatbriefe im Nachhinein nur mit großer Unsicherheit gesagt werden, für welchen Adressatenkreis ein Brief bestimmt war. Diese Schwierigkeit berücksichtigen die Brieftypologien von Hartmut Wulfram (2008) und Michael Trapp (2005), die von einem breiten Spektrum von möglichen Brieföffentlichkeiten auch für Privatbriefe ausgehen. In beiden Ansätzen ist der intendierte Öffentlichkeitsgrad eines Briefes das entscheidende Kriterium, um Briefe zu klassifizieren.

Michael Trapp (*Greek and Latin Letters*, 2005) rekurriert in seiner Einteilung verschiedener Brieftypen zunächst auf die grundsätzliche Unterscheidung zwischen Fiktionalität und Authentizität von Briefen, spricht sich aber gegen eine allzu strikte, pauschale Trennung dieser Parameter aus.<sup>182</sup> Stattdessen nimmt er die Kommunikationssituation zwischen Absender und Empfänger sowie die jeweilige Rolle von Sender und Empfänger in den Blick und unterscheidet davon ausgehend fünf Briefgruppen:

<sup>180</sup> Vgl. Stirewalt, *Studies in Ancient Greek Epistolography*, 1–25.

<sup>181</sup> Vgl. z. B. die Interpretation von Cic. *Att.* 9,10, S. 128–138 in dieser Arbeit.

<sup>182</sup> Zu Authentizität, Literarizität und Fiktionalität des Briefes vgl. Kap. 3.2.1. in dieser Arbeit.

1. Briefe, die von historischen Individuen geschrieben und versendet wurden
2. Briefe, die von historischen Individuen geschrieben und versendet wurden, *später* jedoch publiziert wurden<sup>183</sup>
3. Briefe, die von und an historische Individuen geschrieben, aber niemals als solche verschickt, sondern öffentlich publiziert wurden<sup>184</sup>
4. Briefe, die vorgeben, von historischen Individuen geschrieben worden zu sein, aber tatsächlich das Werk eines späteren Autors sind, der vorgibt, das historische Individuum zu sein (Fälschungen)
5. Briefe, die von und an erfundene Personen geschrieben wurden.<sup>185</sup>

Trapps Vorschlag berücksichtigt systematisch alle Möglichkeiten der Authentizität oder Fiktionalität des Adressaten und Absenders. So lassen sich auch die meisten antiken Briefe theoretisch in diese Gliederung einordnen, was Trapp verdeutlicht, indem er die Zuordnung der großen römischen Briefkorpora sogleich vornimmt. Jedoch ist die Einteilung im Wesentlichen auf äußere Merkmale des Briefes konzentriert, die sich heute gerade bei den Briefen, die ambivalent sind (zum Beispiel in Ciceros Briefkorpus), nicht mehr mit Sicherheit bestimmen lassen. So können nicht alle Briefe in dieser Klassifikation erfasst werden. Ebenso wenig können wir heute noch mit Sicherheit sagen, welches Publikum der Verfasser beim Schreiben eines Briefes anvisierte: er schreibt ja so, als richte er sich im Wesentlichen an eine Person, nämlich den Adressaten.

Dem Zweifel an der Verfasserintention trägt Hartmut Wulfram Rechnung und entwickelt in der Einleitung zu seinem *Römischen Versepistelbuch* eine „autorintentionale-produktionsästhetische bzw. kommunikativ-mediale Brieftypologie“<sup>186</sup>, die den ambivalenten Öffentlichkeitsgrad von Briefen berücksichtigt. Hierfür unterscheidet er zunächst zwischen dem kommunizierenden und dem fingierten Brief und differenziert den kommunizierenden Brief wiederum in drei Öffentlichkeitsgrade, die anhand von Ciceros Briefen verdeutlicht werden können<sup>187</sup>: restriktiv zur Öffentlichkeit (ausschließlich private Gebrauchsbriefe und in der römischen Antike eine Seltenheit, wahrscheinlich nur bei ausdrücklicher Erwähnung der Vertraulichkeit und bei Einzelbriefen der Atticusbriefe der Fall)<sup>188</sup>, halb-literarisch (der Absender hatte wahrscheinlich keine Einwände gegen eine Weiterverbreitung des Briefes beispielsweise im weiteren Bekanntenkreis, was in der römischen Antike durchaus üblich war) und öffentlich: die persönliche Epistel. Letztere sind persönliche Briefe, die vom Absender für eine breite Öffentlichkeit freigegeben wurden und sprachlich wie inhaltlich entsprechend stilisiert sind. Von Cicero ist überliefert, dass er ausgewählte

<sup>183</sup> Zu dieser zweiten Gruppe zählt Trapp die Briefe von Cicero und Plinius.

<sup>184</sup> Zur dritten Gruppe sind nach Trapp die Briefe von Seneca, Horaz und Ovid zu rechnen.

<sup>185</sup> Vgl. Trapp, *Greek and Latin Letters*, 3.

<sup>186</sup> Wulfram, *Das römische Versepistelbuch*, 51.

<sup>187</sup> Vgl. zum Folgenden Wulfram, *Das römische Versepistelbuch*, 29f.; Bernard, *La sociabilité épistolaire chez Cicéron*, 119–123 mit der Einteilung „1. Lettres à caractère officiel ou semi-officiel“, „2. Lettres personnelles à caractère public ou semi-public“, „3. Lettres personnelles à caractère privé“.

<sup>188</sup> Vgl. Kap. 3.2.2., „Öffentlichkeit und Vertraulichkeit“, S. 66–73 in dieser Arbeit.

Briefe „in eigener Regie nach redaktioneller Überarbeitung als Sammlung edieren wollte“<sup>189</sup> – diese edierten Briefe zählen zur letztgenannten Gruppe der persönlichen Epistel. In ihnen wird ein bestimmtes Bild des Absenders gezeichnet, das dieser in einer breiteren Öffentlichkeit bekannt wissen wollte. Für Wulfram bildet die Unterscheidung von privaten / vertraulichen und öffentlichen Briefen allerdings keine binären Kategorien, sondern die Eckpfeiler eines graduellen Spektrums, das für das Verständnis der Briefe von besonderer Relevanz ist. Hier ordnen sich all die Briefe ein, bei denen zugleich ein einzelner Adressat angenommen werden kann und davon ausgegangen werden muss, dass dieser nicht als einziger den Brief gelesen haben wird.<sup>190</sup>

Für die heutige Lektüre antiker Briefe ist es umso wichtiger, den ambivalenten Öffentlichkeitsgrad antiker Briefe zu berücksichtigen, weil er einerseits von dem abweicht, was wir heute als Briefgeheimnis voraussetzen, und andererseits brieftypische Eigenschaften wie Vertraulichkeit und Appelfunktion als rhetorische Mittel der Kommunikationsform Brief eingesetzt worden sein können. Das gilt im Besonderen für Privatbriefe, deren Öffentlichkeitsgrad für uns heute sehr schwierig zu fassen ist, aber auch für genuin und sicher literarische Briefe (denken wir an Ovids *Heroides*), in denen die brieftypischen Eigenschaften Teil des literarischen Rahmens sind. In allen Variationen bewegt sich der Brief stets zwischen persönlicher Nahbarkeit (des Briefschreibers) und literarischer Form, wie auch Patricia Rosenmeyer feststellt:

The most personal and intimate letter depends on highly stylized epistolary conventions for its form, while the more literary productions are still inextricably connected to an individual, his addressee, and his society.<sup>191</sup>

Das, was im Brief die Nähe zum Leser herstellt und diesen glauben lässt, der Brief gebe ihm „Zugriff“ auf die realen Gedanken und Emotionen des Schreibers, nennt Rosenmeyer *epistolary mode*, vor dessen trügerischer Wirkung sie ausdrücklich warnt.<sup>192</sup> In vielen Fällen wird der *epistolary mode* sogar nachweislich rhetorisch raffiniert eingesetzt, um die Aussagekraft des Briefes zu intensivieren. Hierin liegt auch einer der Gründe, warum sich Briefe besonders gut für Flugschriften und didaktische Texte eignen.<sup>193</sup>

Die wesentlichen Elemente des *epistolary mode* sind zum einen die inszenierte Kommunikationssituation, die schon in der antiken Brieftheorie als Abbild eines direkten Dialoges zwischen Vertrauten beschrieben wurde. Durch sie kann der Brief die Nähe eines unmittelbaren humanen Kontaktes suggerieren, weswegen er seit der

<sup>189</sup> Wulfram, *Das römische Versepistelbuch*, 30.

<sup>190</sup> Vgl. Wulfram, *Das römische Versepistelbuch*, 36f. mit Kritik an Cugusi, *Evoluzione e forme dell'epistolografia latina. Nella tarda repubblica e nei primi due secoli dell'imperio* (Cugusi habe die Gruppe der halbliterarischen Briefe nicht konsequent berücksichtigt) sowie an Deissmann, *Licht aus dem Osten* (dieser gehe zu stark von zwei polaren Extremen im Briefspektrum aus).

<sup>191</sup> Rosenmeyer, *Ancient epistolary fictions*, 7.

<sup>192</sup> Vgl. Rosenmeyer, *Ancient epistolary fictions*, 3.

<sup>193</sup> Vgl. Peter, *Der Brief in der römischen Literatur*, 213 zur Eignung des Briefes als Flugschrift.

Antike als Spiegel der Seele gilt, wie bereits gesehen.<sup>194</sup> Entscheidend ist die direkte Ansprache an einen bestimmten, in der Regel namentlich genannten Kommunikations- und Gesprächspartner, das heißt an einen Briefadressaten, der zugleich die Funktion eines impliziten Lesers erfüllt, sodass jeder textexterne Leser gedanklich seine Position übernehmen kann.<sup>195</sup> Diese Anrede verleiht dem Briefftext nämlich eine Appellfunktion, richtet ihn auf eine Person aus und lässt den textexternen Leser, der sich ebenfalls angesprochen fühlt, ein enges Verhältnis zwischen sich selbst und dem Text aufbauen. Verstärkt wird dieser Eindruck durch die häufige Verwendung der Personalpronomen der zweiten, aber auch der ersten Person. Denn indem der Briefschreiber auf nahbare Weise von sich selbst berichtet, scheint er sich dem Leser zu öffnen, der zunächst einmal vom Wahrheitsgehalt der gelesenen Worte ausgeht. Zum anderen lässt der leicht zugängliche, unangestrengte und sorgfältige Stil, der „Plauderton“, wie Demetrius sagt<sup>196</sup>, Vertrautheit und Nähe zwischen Text und Leser entstehen, da für den Leser keine sprachliche Barriere mehr besteht, um sich auf den Text einzulassen und in der Vorstellung eines direkten Dialoges mit dem Briefschreiber „aufzugehen“.<sup>197</sup>

Beide angeführten Merkmale, die persönliche Kommunikationssituation und der leichte Stil, zählen zu den ureigenen Wesensmerkmalen des Briefes. Der *epistolary mode* eignet somit jedem Brief als Charakteristikum. Man kann ihn wahrnehmen und nutzen, aber man muss stets auf der Hut vor ihm sein, um sich nicht zu Fehlschlüssen über vermeintliche Erkenntnisse über den Schreiber verleiten zu lassen. Denn tatsächlich ist eine unmittelbare Nahbarkeit durch den Brief nicht möglich, wie auch in den folgenden Überlegungen zu den Selbstaussagen des Briefschreibers deutlich wird.<sup>198</sup>

<sup>194</sup> Vgl. Schmidt, „Catos *Epistula ad M. Filium* und die Anfänge der römischen Briefliteratur“, 576; zum Topos „der Brief als Spiegel der Seele“ vgl. S. 53–56 in dieser Arbeit.

<sup>195</sup> Dem liegen die Überlegungen von Anna de Pretis, *Epistolarity in the First Book of Horace's Epistles*, Piscataway 2002, 59 f. zur Kommunikationssituation von Horaz' *Epistulae* zugrunde, die sich konzeptuell auf alle Briefe der römischen Literatur übertragen lässt. De Pretis „geht von drei Adressaten- und Leserstufen im Brief aus: Dem direkt angesprochenen, namentlich genannten Adressaten („nominal addressee“), den bevorzugt implizierten Adressaten, d. h. den Lesern, die bei Abfassung des Werkes impliziert worden sein können („privileged implied addressee“, [dem] Dichter- und Freundeskreis [des Autors], die römische Elite) und dem weiteren, jedoch weitgehend anonymen Publikum („eventual readers“, Begriff von Janet Altman). Bei den beiden letzteren Adressatenstufen handelt es sich um externe Leser, der genannte Adressat ist ein textimmanenter Leser.“ Zusammenfassung aus meinem Aufsatz „Inszenierungen von Muße durch die Gattung Brief in den *Epistulae* des Horaz“, in: Eickhoff (Hg.), *Muße und Rekursivität in der antiken Briefliteratur. Mit einem Ausblick in andere Gattungen*, Tübingen 2016, 75–94, 76 Anm. 4.

<sup>196</sup> Vgl. zur Brieftheorie des Demetrius S. 52–56 in dieser Arbeit.

<sup>197</sup> Vgl. Probst, *Paulus und der Brief*, 56: „Spontan und scheinbar unreflektiert, dem Gedanken und dem Wort freien Lauf lassend und doch spürbar werden zu lassen: hier sprechen Meister des Worts, hier ist Sprache ganz bei sich, privat, und doch klar – das ist die Kunst des Briefes.“

<sup>198</sup> Vgl. Rosenmeyer, *Ancient epistolary fictions*, 10; Bianca-Jeanette Schröder, „Ciceros Briefe als Briefe“, in: *Acta Classica Universitatis Debreceniensis* 50–51 (2004–2005), 193–214, 196.

### 3.2.3. Selbstaussagen und Selbstdarstellungen

Nach allen Überlegungen zur Öffentlichkeit und Vertraulichkeit, Authentizität und Literarizität des Briefes, stellt sich noch immer und abschließend die Frage, wie vor diesem Hintergrund mit Selbstaussagen des Briefschreibers umzugehen ist und welche Rückschlüsse auf einen historischen Briefschreiber sie erlauben.<sup>199</sup> Es wurde bereits ausgeschlossen, dass der Brief einen direkten „Zugriff“ auf Psyche, Denken und Emotionen des Verfassers gibt, auch wenn der *epistolary mode* des Briefes dies zu suggerieren scheint. Damit wird vom Leser eine kritische Distanz zum Text gefordert, die gerade beim persönlichen Brief schwer zu wahren ist und die nicht zu allen Zeiten selbstverständlich war. So rief die Lektüre von Ciceros Atticusbrieffen schon bei Petrarca regelrecht Entsetzen hervor, weil dem frühneuzeitlichen Humanisten in den Briefen ein Cicerobild entgegentrat, das grundsätzlich verschieden von dem Cicerobild war, das er aus dessen Reden kannte.<sup>200</sup>

Gewiss eignet sich der Brief wie kaum eine andere Gattung für Selbstaussagen und Selbstdarstellungen, denn eine seiner ursprünglichen und wesentlichen Funktionen liegt darin, den Adressaten über Neuigkeiten zu unterrichten, die für ihn von Belang sind. Das Wohlbefinden und das alltägliche Leben des Briefschreiber zählt – ein freundschaftliches oder Bekanntenverhältnis zwischen Sender und Empfänger vorausgesetzt – unweigerlich dazu: In einem direkten Gespräch unter Freunden erkundigt man sich gewöhnlich auch nach dem gegenseitigen Befinden. Dies spiegelt der Brief nicht zuletzt in den typischen Floskeln wider. Darüber hinaus ist der Brief mehr als andere Gattungen mit seinem Schreiber verbunden, der die persönliche Autorschaft des Textes mit seiner Unterschrift, im antiken Brief mit der namentlichen Nennung des Briefschreibers im Präskript, bezeugt.<sup>201</sup>

Methodisch mit brieflichen Selbstaussagen umzugehen, ist keineswegs trivial, denn sie verleiten aufgrund der Nahbarkeit und der engen Verbindung zwischen Autor und Text im Brief dazu, unmittelbare Rückschlüsse auf eine historische Wirklichkeit und Personen zu ziehen, die weder objektiv noch realitätsgetreu abgebildet werden. Ein ähnliches Problem stellt sich bei der Untersuchung anderer Gattungen des Schreibens über sich selbst, wie zum Beispiel bei der modernen Autobiographie. Ein Blick in deren Erforschung kann bei der Suche nach einem Instrumentarium zur Arbeit mit Selbstaussagen in antiken Briefen hilfreiche Anregungen und Ideen bieten. Damit will ich den antiken Brief ausdrücklich nicht mit Autobiographien im

<sup>199</sup> Vgl. Schröder, „Ciceros Briefe als Briefe“, 196–203 zur Frage, inwieweit Ciceros Briefe „ungeschminkte“ Aussagen des Adressaten darstellen.

<sup>200</sup> Man denke an die Briefe an Cicero, die uns von Petrarca überliefert sind, und die angeblich nach der Entdeckung der Cicerobriefe geschrieben wurden (Petrarca, *Epistolae familiares* 14,3 u. 14,4). Ob in den Petrarcabriefen wiederum von Fiktion auszugehen ist und möglicherweise die geniale Inszenierung eines entsetzten Briefes vorliegt, kann nur spekuliert werden und wäre eingehend zu prüfen. Doch auch Peter geht noch davon aus, dass Cicero in den Atticusbrieffen nahbarer sei als in den Briefen *Ad familiares*, in denen er sein Selbstbild rhetorisch überforme, vgl. Peter, *Der Brief in der römischen Literatur*, 7.

<sup>201</sup> Vgl. Violi, „Letters“, 151 f.

modernen Sinne gleichsetzen.<sup>202</sup> Denn oft genug wurde beim Versuch, moderne Gattungskonzepte über antike Texte zu stützen, festgestellt, dass antike Texte nicht allen Kriterien der zeitnössischen Gattungen entsprechen, und dass speziell antike Briefe nicht die Charakteristika einer modernen Autobiographie erfüllen.<sup>203</sup> Tatsächlich wurden keine Texte aus der Antike überliefert, die einen zusammenhängenden retrospektiven Bericht eines Individuums über sein Leben und seine Persönlichkeit bilden.<sup>204</sup> Die Gemeinsamkeit zwischen (moderner) Autobiographie und Brief liegt allerdings darin, dass in beiden Textformen eine Person, von der man annimmt, dass sie mit dem angegebenen Autor übereinstimmt, über sich selbst schreibt<sup>205</sup>, auch wenn im Brief die Darstellung der eigenen Person nicht das alleinige Ziel des Textes ist.<sup>206</sup>

Die Theorie der Autobiographie nach Philippe Lejeune, in der dieser auch die Selbstdarstellung eines Schreibers im Text untersucht, geht von drei Identitäten aus: von dem Autor, dem Erzähler und der Figur der Autobiographie. Diese drei müssen in einer Autobiographie eine Einheit bilden: Der Erzähler des Textes muss mit der Figur, von der die Handlung ausgeht, identisch sein, und gleichzeitig muss diese Figur identisch sein mit dem textexternen Autor, dessen Name im Paratext erwähnt wird. Diese Übereinstimmung bezeichnet Lejeune als „pacte autobiographique“.<sup>207</sup> Dieselbe Trias findet sich im persönlichen Brief, in dem der Erzähler des Briefinhal-

<sup>202</sup> Zur modernen Definition der Autobiographie vgl. grundlegend Philippe Lejeune, „Le pacte autobiographique“, in: *Poétique* 4 (1973), 137–162, 138: „Récit rétrospectif en prose qu’une personne réelle fait de sa propre existence, lorsqu’elle met l’accent sur sa vie individuelle, en particulier sur l’histoire de sa personnalité.“

<sup>203</sup> Vgl. Bernhard Zimmermann, „Augustinus, *Confessiones* – eine Autobiographie?“, in: Michael Reichel (Hg.), *Antike Autobiographien. Werke – Epochen – Gattungen*, Köln/Weimar/Wien 2005, 237–249, 238. Die Frage, ob der antike Brief als Autobiographie bezeichnet werden kann, wird in der Regel verneint, vgl. Thomas Baier, „Autobiographie in der späten römischen Republik“, in: Michael Reichel (Hg.), *Antike Autobiographien. Werke – Epochen – Gattungen*, Köln/Weimar/Wien 2005, 123–142, 133 f.: Ciceros Briefe seien aufgrund ihrer nachträglichen Publikation eine Autobiographie „malgré lui“; die Briefe von Seneca und Plinius seien tendenziell eher Autobiographien, da sie von vornherein zur Publikation bestimmt waren; Stephanie Kurczyk, *Cicero und die Inszenierung der eigenen Vergangenheit. Autobiographisches Schreiben in der späten Römischen Republik*, Köln/Weimar/Wien 2006, 39, 56, 58 schließt die Briefe aus ihrer Untersuchung der autobiographischen Schriften Ciceros aus; Günter Niggel, „Zur Theorie der Autobiographie“, in: Michael Reichel (Hg.), *Antike Autobiographien. Werke – Epochen – Gattungen*, Köln/Weimar/Wien 2005, 1–13, 2 zum Unterschied zwischen Brief und Autobiographie.

<sup>204</sup> De Giorgio, *L’écriture de soi à Rome. Autour de la correspondance de Cicéron*, 24f., 23–30 zu antiken Formen des Schreibens über sich selbst.

<sup>205</sup> Im weiten und ursprünglichen Sinn wird genau das mit dem Begriff „Autobiographie“ ausgesagt: „[...] die Beschreibung (*graphia*) des Lebens (*bios*) eines Einzelnen durch diesen selbst (*auto*)“, Georg Misch, *Geschichte der Autobiographie. Erster Band: Das Altertum. Erste Hälfte*, 3., stark verm. Aufl., Frankfurt a. M. 1949 (1. Aufl. 1904), 7; zum Brief als eine Form der Autobiographie vgl. S. 6; vgl. Niggel, „Zur Theorie der Autobiographie“, 1.

<sup>206</sup> Vgl. Michael Erler, „Philosophische Autobiographie am Beispiel des 7. Briefes Platons“, in: Michael Reichel (Hg.), *Antike Autobiographien. Werke – Epochen – Gattungen*, Köln/Weimar/Wien 2005, 75–92, 81.

<sup>207</sup> Vgl. Lejeune, „Le pacte autobiographique“, 138, 147: Ausgehend von der Identität von Figur,

tes in der Regel mit der handlungstragenden Figur als auch mit dem unterzeichnenden, namentlich genannten und historisch existierenden Autor identisch ist. Fiktive Briefe weichen hiervon vergleichbar ab wie Werke des autofiktionalen Erzählens von der Autobiographie. In Anlehnung an Lejeunes „autobiographischen Pakt“ bietet es sich an, diese Konstellation im Brief zunächst als „epistolographischen Pakt“ zu bezeichnen.

Zusätzlich zur Trias der Schreiberidentität muss dem Textcharakter der Darstellung Rechnung getragen werden, der einen unmittelbaren Rückschluss von der textlichen Darstellung auf den textexternen Autor sowohl in der Autobiographie als auch im Brief unmöglich macht. Diesen Gedanken führt Carl Pietzcker in einer psychoanalytischen Auslegung von Lejeunes Konzept der Autobiographie aus<sup>208</sup>: Pietzcker geht von einem realen Autor aus, der im Text eine dreifache Aufspaltung in einen impliziten Autor, ein erzählendes Ich und ein erzähltes Ich erfährt.<sup>209</sup> Damit greift er auf das Konzept des impliziten Autors von Wayne C. Booth zurück, der sich auf das Bild des Autors innerhalb eines Textes bezieht: Dieses setze sich, Booth zufolge, aus dem beim Schreiben entworfenen Selbstbild des realen Autors und dem lesergenerierten Bild des Autors zusammen.<sup>210</sup> Beide sind abhängig von der jeweiligen Perspektive theoretisch voneinander zu unterscheiden.

Gerade die Unterscheidung, die Pietzcker vorschlägt, erscheint mir für die Arbeit mit antiken Briefen ausgesprochen fruchtbar: Hier werden auf der Textebene ein impliziter Briefschreiber und ein impliziter Briefempfänger erkennbar, zu denen auf textexterner Ebene ein realer Briefschreiber und ein realer Briefempfänger existieren. So referiert das „Ich“ im Text stets (nur) auf den textimmanenten Briefschreiber, Selbstaussagen beziehen sich zunächst immer nur auf diesen textimmanenten Briefschreiber.<sup>211</sup> Eine Verbindung zwischen dem textimmanenten Briefschreiber und dem realen Autor kann erst in einem zweiten Schritt und mit allergrößter Vorsicht rekonstruiert werden. So erlaubt dieses Konzept, auch Rollenspiele zwischen Rollen-Ich und Autor-Ich innerhalb von Briefen zu erklären, wie sie in den Briefen von Plinius und Seneca<sup>212</sup> sowie in Horaz' *Epistulae*, die als paränetische Briefe konzi-

---

Erzähler, Autor lautet die Definition des „pacte autobiographique“: „[...] c'est l'affirmation dans le texte de cette identité renvoyant en dernier ressort au *nom* de l'auteur sur la couverture.“

<sup>208</sup> Vgl. Carl Pietzcker, „Die Autobiographie aus psychoanalytischer Sicht“, in: Michael Reichel (Hg.), *Antike Autobiographien. Werke – Epochen – Gattungen*, Köln/Weimar/Wien 2005, 15–27, *passim*.

<sup>209</sup> Vgl. Pietzcker, „Die Autobiographie aus psychoanalytischer Sicht“, 21.

<sup>210</sup> Zum Konzept des „implied author“ vgl. Wayne C. Booth, *The Rhetoric of Fiction*, Chicago 1961, 70–76, bes. 71: „Whether we call this implied author an ‚official scribe‘, or adopt the term recently revived by Katherine Tillotson – the author's ‚second self‘ – it is clear that the picture the reader gets of this presence is one of the author's most important effects. However impersonal he may try to be, his reader will inevitably construct a picture of the official scribe who writes in this manner – and of course that official scribe will never be neutral toward all values“, 211–221, 395–398.

<sup>211</sup> Lejeune, „Le pacte autobiographique“, 142 mit Rückgriff auf Émile Benveniste.

<sup>212</sup> Vgl. Bernd Effe, „Autor-Ich oder Rollen-Ich? Die Destruktion des autobiographischen Rezeptionsmodus in Theokrits 7. *Idyll*“, in: Michael Reichel (Hg.), *Antike Autobiographien. Werke – Epo-*



piert sind, auftreten: In letzteren legt sich der Autor ein fiktives Rollen-Ich zu, das er zum *exemplum* für die von ihm theoretisch beschriebene Lebensweise stilisiert, so dass es sowohl dem impliziten Briefleser, als auch einem weiten Leserkreis auf text-externer Ebene als Vorbild dienen kann.<sup>213</sup>

Auch in persönlich gefärbten Briefen der Antike wie Ciceros muss aufgrund des Öffentlichkeitsgrades der Texte und der Vorstellung einer durch die soziale Rolle wesentlich geprägten Individualität von einer Inszenierung der eigenen Person des Schreibers ausgegangen werden. Diese Annahme festigt sich in der jüngeren Forschung als *communis opinio*, was den oben geschilderten Ansatz eines impliziten Briefschreibers stützt. So führt Rosenmeyer aus:

Whenever one writes a letter, one automatically constructs a self, an occasion, a version of the truth. Based on a process of selection and selfcensorship, the letter is a construction, not a reflection, or reality.<sup>214</sup>

Im Zusammenhang mit dieser Konstruktion des Selbstbildes eines Briefschreibers spielt der Adressat des Briefes eine doppelte Rolle: Zum einen konstruiert ein Mensch sein Selbstbild stets im Hinblick auf den Gegenüber, in diesem Fall im Hinblick auf den Adressaten oder die zu erwartenden Leser des Briefes<sup>215</sup>, zum anderen kann das entworfenen Selbstbild in allen möglichen Beziehungen zum realen Charakter des Briefschreibers stehen, je nachdem, wie es vom Leser des Briefes bei der Rezeption konstruiert wird:

Letter-writers construct and project a persona which may bear all kinds of relationship (including a very slender one) to their character as perceived by others than their correspondent of the moment.<sup>216</sup>

Demzufolge setzt sich das Bild des Briefschreibers aus dem von ihm konstruierten Selbstbild (Rollen-Ich) und den davon ausgehenden Interpretationen des Lesers zusammen.<sup>217</sup>

Die Selbstdarstellung und Pflege eines öffentlichen Bildes der eigenen Person war in der römischen Antike darüber hinaus gesellschaftlich verankert und stellte für

---

chen – Gattungen, Köln/Weimar/Wien 2005, 93–107, 106: Das Spiel mit „Rollen-Ich“ und „Erzähler-Ich“ sei besonders für Seneca und Plinius von Relevanz.

<sup>213</sup> Vgl. Eickhoff, „Inszenierungen von Muße durch die Gattung Brief in den *Epistulae* des Horaz“, 83–87.

<sup>214</sup> Vgl. Rosenmeyer, *Ancient Epistolary Fictions*, 5, 10 f.; Wulfram, *Das römische Versepistelbuch*, 27 f. mit Unterscheidung zwischen einem historischen Ich und einem brieflichen Ich.

<sup>215</sup> Vgl. De Giorgio, *L'écriture de soi à Rome*, 39 mit Verweis auf eine Parallele zwischen dem epistolographischen Selbstbild eines Briefschreibers und der Identitätskonstruktion griechischer Aristokraten als *homoioi*: „Voir et être vu sont en effet des notions essentielles dans la conversation des absents qu'est la lettre.“

<sup>216</sup> Trapp, *Greek and Latin Letters*, 4

<sup>217</sup> Vgl. schon Georg Misch, *Geschichte der Autobiographie. Erster Band: Das Altertum. Zweite Hälfte*, 3., stark verm. Aufl., Bern 1950 (1. Aufl. 1904), 359: „Privatbriefe dürfen gewiß nicht schlechtweg als der wahre Ausdruck einer Persönlichkeit hingenommen werden – das ist mehr Interpretation durch den Leser als tatsächlich geschriebenes Spiegelbild vom Schreiber.“

einen *homo novus* wie Cicero eine Möglichkeit dar, sein gesellschaftliches Renommee zu untermauern, das die meisten Patrizier aus dem Ansehen ihrer Familien zogen.<sup>218</sup> Dieses Interesse, das eigene Ansehen zu mehren, lag der Pflege von Nachruhm und Erinnerung zugrunde, wobei dem Andenken an das ruhmreiche Bild der Vorfahren zentrale Bedeutung zukam.<sup>219</sup> Daher handelt es sich beim „Selbstbild“, das in öffentlichen und nicht-öffentlichen Texten jeder Art konstruiert wurde, nicht um „Selbsterkenntnis“, wie Stefanie Kurczyk unterstreicht, sondern um „Selbstdarstellung“ und „Selbstinszenierung“, in denen das eigene Fremdbild mit gesellschaftlichen Normen in Einklang zu bringen war. Es ging darum, „welches Bild er [Cicero] dabei von seiner Person in der Öffentlichkeit etablieren wollte und wie er dabei vorgeht“.<sup>220</sup>

So vermag der Brief als textimmanenter Autor die *persona* des Autors zu erzeugen, die dieser öffentlich machen wollte.<sup>221</sup> Diese Selbstdarstellung steht in Verbindung zu geltenden gesellschaftlichen Normen und Idealen, die in ihr übernommen oder verworfen werden, und unterliegt infolgedessen auch dem Einfluss politisch-gesellschaftlicher Veränderungen.<sup>222</sup> Es kann sogar ein Zusammenhang zwischen der Art der Selbstdarstellung und der – darauf abgestimmten – Briefform ausgemacht werden.<sup>223</sup> Dies vorausgesetzt, wird die Wahl der Briefform zumindest mittelbar vom politisch-gesellschaftlichen Kontext beeinflusst. Gerade aus diesem Grund ist es interessant, die drei großen überlieferten Briefkorpora von Cicero, Seneca, Plinius kontrastiv zu untersuchen, um die Einwirkungen der gesellschaftlichen und sozialen Umbrüche zwischen der ausklingenden Republik und dem sich etablierenden Prinzipat erkenntlich zu machen.<sup>224</sup>

Darüber hinaus wirkten sich gesellschaftliche Normen in der römischen Antike nicht nur auf die Selbstdarstellung des Briefschreibers in den Briefen aus, sondern auch auf die Vorstellung der eigenen Identität. Das dabei zugrunde liegende Konzept der *persona* wurde ausführlich von Manfred Fuhrmann und Christopher Gill unter-

<sup>218</sup> Vgl. Wilcox, *The Gift of Correspondence in Classical Rome*, 4: Aus diesem Grund nehme die Selbstdarstellung in Ciceros Briefen *Ad familiares* eine große Rolle ein.

<sup>219</sup> Vgl. Misch, *Geschichte der Autobiographie. Erster Band: Das Altertum. Erste Hälfte*, 218 mit Verweis auf die *laudatio funebris*, in der das letzte öffentliche Bild einer Person konstruiert und dem Andenken der Nachwelt übergeben wird. Hierin sieht Misch einen Vorläufer der Autobiographie.

<sup>220</sup> Vgl. Kurczyk, *Cicero und die Inszenierung der eigenen Vergangenheit*, 16.

<sup>221</sup> Vgl. Wilcox, *The Gift of Correspondence in Classical Rome*, 3.

<sup>222</sup> Vgl. Wilcox, *The Gift of Correspondence in Classical Rome*, 17; Pietzcker, „Die Autobiographie aus psychoanalytischer Sicht“, 25.

<sup>223</sup> Vgl. Altman, *Epistolarity*, 194f. zum Einfluss des historischen Kontextes und spezifischen kulturellen, soziologischen und ideologischen Werten auf die jeweils bevorzugte Briefform.

<sup>224</sup> Vgl. Wilcox, *The Gift of Correspondence in Classical Rome*, 17 mit Ansätzen für eine komparatistische Untersuchung verschiedener Briefkorpora. Vom Versuch, eine teleologische Gattungsentwicklung zu rekonstruieren, muss konsequenterweise abgesehen werden, weil Briefe stärker als andere Gattungen in ihrem jeweils individuellen Entstehungskontext verankert sind. Kluge Einzelstudien und Vergleiche gibt Marion Lausberg, „Cicero – Seneca – Plinius: zur Geschichte des römischen Prosabriefes“, in: *Anregung: Zeitschrift für Gymnasialpädagogik* 37 (1991), 82–100, deren Ansatz für eine teleologische Deutung der Entwicklung aber kritisch zu rezipieren ist.

sucht, auf deren Studien die Ausführungen im folgenden Abschnitt im Wesentlichen gründen.<sup>225</sup>

#### 3.2.4. *Persona*: Römisch-antike Identitätskonzepte

Der Begriff *persona* stammt aus dem Theaterdiskurs, wo er die Maske, den Charakter oder die Rolle des Schauspielers bezeichnete. In Ciceros Rede *Pro Sextio Roscio Amerino* wird diese Verwendungsweise des Begriffes (Rolle, Maske) jedoch auf die Rolle eines Einzelnen in der Gesellschaft übertragen (S. *Rosc.* 20f.)<sup>226</sup>: Der Begriff *persona* ist demnach in Bezug auf größere Systeme zu verstehen, innerhalb derer *persona* ein Mitglied bezeichnete. So gab es im Gerichtswesen die Rollen des Richters, des Anklägers und des Beklagten; ebenso gab es im Staat, in der Familie und nicht zuletzt in der Gesellschaft verschiedene Ämter, Funktionen und Aufgaben, durch die die Rollen definiert wurden.<sup>227</sup> Infolgedessen definiert Misch den Begriff *persona* wie folgt:

besonders die [Maske] der Schauspieler, die entsprechend der darzustellenden Rolle gewechselt wurde oder allgemeiner und im übertragenen Sinne die Rolle, die einer in der Welt spielt und die ihm jeweils durch die politisch-sozialen Verhältnisse auferlegt ist.<sup>228</sup>

Die *persona* bezeichnete demnach nicht das Wesen eines Einzelnen, sondern verstand diesen im Gesamtzusammenhang der Gesellschaft, anders formuliert: Der Begriff konnte sich zwar auf den Träger einer Rolle beziehen, wobei der *Rolle* jedoch stets eine zentrale Bedeutung beigemessen wurde.<sup>229</sup>

Die mit dem Begriff *persona* beschriebene Identität eines Menschen ist aufgrund der zentralen Bedeutung, die der Stellung in der Gesellschaft beigemessen wird, „keine subjektive oder individualistische Kategorie, keine Einheit des Erlebens und Bewußtseins“.<sup>230</sup> Stattdessen ist das Konzept von *persona* durch Faktoren geprägt, die Cicero im ersten Buch seines Traktates *De officiis* (1,107–125) darlegt. Dort definiert

<sup>225</sup> Vgl. Manfred Fuhrmann, „Persona, ein römischer Rollenbegriff“, in: Odo Marquart/Karlheinz Stierle (Hgg.), *Identität*, München 1996, 83–106, *passim*; Christopher Gill, „Personhood and Personality: The Four-*personae* Theory in Cicero, *de Officiis* I“, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 4 (1988), 169–199, *passim*. Zusammenfassend Bernard, *La sociabilité épistolaire chez Cicéron*, 172–175 mit Anwendung auf die Briefpraxis.

<sup>226</sup> Vgl. Fuhrmann, „Persona, ein römischer Rollenbegriff“, 87 mit Berücksichtigung von Cic. *off.* 1,97 u. *Sen. epist.* 120,22.

<sup>227</sup> Vgl. Fuhrmann, „Persona, ein römischer Rollenbegriff“, 87.

<sup>228</sup> Misch, *Geschichte der Autobiographie. Erster Band: Das Altertum. Erster Teil*, 12; Manfred Fuhrmann, „Person I. Von der Antike bis zum Mittelalter“, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hgg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, Darmstadt 1989, 269–283, 269.

<sup>229</sup> Vgl. Fuhrmann, „Persona, ein römischer Rollenbegriff“, 91. Der Vollständigkeit halber sei außerdem erwähnt, dass *persona* auch in einem ganz anderen Bereich, der römischen Fachwissenschaft, verwendet wurde, und zwar als *terminus technicus* insbesondere der Rhetorik und der Grammatik, um eine grammatikalische Person zu bezeichnen, vgl. Fuhrmann, „Persona I“, 270–272.

<sup>230</sup> Vgl. Fuhrmann, „Persona I“, 271.

er in Anlehnung an Panaitios und im Kontext seiner Überlegungen zum *decorum* die folgenden vier Aspekte von *persona*<sup>231</sup>:

1. allgemeine Merkmale, die uns als Menschen auszeichnen, zum Beispiel die Vernunft
2. spezifische Merkmale, die sich aus dem für jeden Menschen eigenen Konstitutions- und Charaktertyp ergeben
3. Umstände, auf die wir keinen Einfluss haben, wie beispielsweise das Milieu
4. die berufliche Wahl.<sup>232</sup>

Die an zweiter Stelle genannte *persona* entspricht am ehesten dem heutigen Konzept von Identität, da sie den Charakter des Menschen hervorhebt. Auch für Cicero ist dieser Aspekt besonders relevant, da er bei wichtigen Entscheidungen die Richtschnur bildet, wovon Cicero die Forderung ableitet, dass ein Mensch seinem eigenen Charakter und sich selbst treu bleiben und Gleichförmigkeit im Handeln erstreben sollte.<sup>233</sup> Doch dies ist nur ein Aspekt unter mehreren.

Denn auch die Berufswahl hat nach römischer Vorstellung einen prägenden Einfluss auf die *persona*, insbesondere auf die normativen Ansprüche an eine Rolle und die gesellschaftlichen Rollenerwartungen, die an den Rollenträger gerichtet werden.<sup>234</sup> So zeigt sich die *persona* eines römischen Beamten in seiner Amtsausführung: „Durch ihre Würde [verkörpern diese Männer] die *persona* – die Rolle, die Stellung, das Ansehen – des römischen Volkes“, schreibt Cicero in *De domo sua* 133.<sup>235</sup> Der Charakter, den jemand in einer solchen gesellschaftlichen Position zeigt, sein *image*, dem er treu bleiben soll, wenn er sich nicht den schlechten Ruf von Opportunismus oder Wankelmütigkeit einhandeln wollte, war wichtiger Teil seiner *persona*.<sup>236</sup>

Ergänzend zum Vorangehenden erhellt Christopher Gill die Bereiche, auf die sich der Begriff *persona* bezieht. Dabei ist ein Umweg über das Englische hilfreich, in dem zwischen *personality* und *personhood* unterschieden wird:

*personality*: „[...] persons as individuals [...] what makes each individual distinctive and unique. This interest is typically combined with the placing of a high valuation on personal individuality and uniqueness.“

*personhood*: „[...] persons as a class [...] the nature and boundaries of this class [defined] by reference to normative criteria of personhood“<sup>237</sup>

Während *personality* die Charaktereigenschaften, die zum Wesen eines einzelnen Menschen zählen, ins Zentrum stellt, ist die Definition von *personhood* für Ciceros *persona*-Theorie relevant. Denn im zweiten Aspekt von Ciceros Erklärung der *perso-*

<sup>231</sup> Vgl. Fuhrmann, „Persona, ein römischer Rollenbegriff“, 99; Christopher Gill, „Personhood and Personality“, 169, 177 f.

<sup>232</sup> Vgl. Fuhrmann, „Persona, ein römischer Rollenbegriff“, 91.

<sup>233</sup> Vgl. Fuhrmann, „Persona, ein römischer Rollenbegriff“, 101.

<sup>234</sup> Vgl. Fuhrmann, „Persona, ein römischer Rollenbegriff“, 100.

<sup>235</sup> *viri, qui sua dignitate personam populi <Romani> atque auctoritatem imperi sustinerent*. Übersetzung nach Fuhrmann, „Persona ein römischer Rollenbegriff“, 89.

<sup>236</sup> Vgl. Fuhrmann, „Persona, ein römischer Rollenbegriff“, 93 f.

<sup>237</sup> Gill, „Personhood and personality“, 170.

na wird ersichtlich, dass es ihm zwar um menschliche individuelle Eigenschaften, wie zum Beispiel das Temperament, die Haltung und den Lebensstil eines Menschen, geht, dass diese Aspekte aber deshalb Erwähnung finden, weil sie für die Berühmtheit eines Menschen ausschlaggebend sein können, es ist weniger die individuelle Persönlichkeit (*personality*) im Sinne einer Selbstverwirklichung gemeint.<sup>238</sup>

Schließlich ist Ciceros zentrale Forderung, dass man in der Außenwirkung seiner eigenen *persona* treu bleiben solle.<sup>239</sup> Sollte ein Abweichen dennoch unumgänglich sein, empfiehlt er verschiedene Strategien, um den „Kurswechsel“ überzeugend und glaubhaft dazustellen und zu begründen. Die essentielle Ausrichtung der *persona* eines Menschen ist demnach ihre Außenwirkung, die mit den gängigen gesellschaftlichen Normen konform gehen muss, um dem Rollenträger größtmögliches Ansehen einzubringen.<sup>240</sup> Dazu passt das strikte Leistungsethos der römischen Nobilität, ihre Sorge um die eigene gesellschaftliche Position sowie ihr Streben nach gesellschaftlichem Ansehen, aus denen sie ihr Handeln motivierte.<sup>241</sup>

Wenn wir jetzt den Bogen zur Selbstdarstellung im antiken Brief zurückschlagen, wird deutlich, dass das „Selbst“, das hier dargestellt wird, anders zu verstehen ist, als es aus unserem heutigen Verständnis von Individualität und Identität zunächst nahe zu liegen scheint. Viel stärker als heute wurde die Identität eines Menschen von der Gesellschaft aus und vor dem Hintergrund gesellschaftlicher Normen gedacht, was sich in der Selbstdarstellung der Briefschreiber niederschlug. Da ein Brief in der römischen Antike eine weitaus öffentlichere Gattung als heute war und ein Schreiben nicht nur vom direkten Adressaten, sondern in der Regel auch von anderen Personen gelesen wurde, werden die subsumierten Erwartungen dieses weiteren Leserkreises an die Identität des Briefschreibers in den Entwurf des jeweiligen Selbstbildes eingeflossen sein, das als kohärente und gesellschaftlich akzeptierbare Person – als *persona* – gezeichnet wurde.<sup>242</sup> Auch wenn das Bild des textimmanenten Autors in der nicht-textuellen Welt verankert sein mag und die (realen) Anforderungen und Erwartungen an die sozial-gesellschaftliche Rolle des Briefschreibers reflektiert, kann es im Text nur als Konstruktion eines impliziten Autors gefasst werden, der sich aus dem schriftlich produzierten Selbstbild des realen Autors und dem rezipierten Fremdbild, das beim Lesen des Textes entsteht, zusammensetzt.

<sup>238</sup> Vgl. Gill, „Personhood and personality“, 185.

<sup>239</sup> Vgl. Gill, „Personhood and personality“, 177 f.

<sup>240</sup> Aufgrund des starken Einflusses von gesellschaftlichen Beziehungen, Positionen und Normen, die stets einem Wandel unterworfen sind, kann auch von einer „situativen Identität“ gesprochen werden. Dabei muss die Person aber ihren jeweiligen persönlichen Qualitäten und Eigenschaften treu bleiben, vgl. Wolfgang Christian Schneider, *Vom Handeln der Römer*, Hildesheim/Zürich/New York 1998, 673, 675.

<sup>241</sup> Vgl. Kurczyk, *Cicero und die Inszenierung der eigenen Vergangenheit*, 16.

<sup>242</sup> Vgl. Bernard, *La sociabilité épistolaire chez Cicéron*, 172–175.

### 3.2.5. Der Brief als inszenierter, performativer Kommunikationsakt

Abschließend will ich noch einmal eine der einleitenden Überlegungen zum Charakter des antiken Briefes aufgreifen. In seiner ursprünglichen Form ist dieser ein Kommunikationsmedium, das den mündlichen Kommunikationsakt durch einen schriftlichen ersetzt – insofern bietet es sich an, ihn mit kommunikationstheoretischen Methoden zu untersuchen. Der Gedanke ist nicht neu: Bereits in den Schriften von Ps.-Demetrius und Ps.-Libanius wird aufgelistet, welche Sprechakte durch einen Brief vollzogen werden können, wodurch die Performativität des Briefes in den Fokus gerückt wird. Denselben Gedanken greift die Brieftypologie von Stanley Stowers (*Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, 1986) auf, der antike Briefe nach ihrem kommunikativen Zweck unterscheidet. Ähnlich wie in den Abhandlungen von Ps.-Demetrius und Ps.-Libanius unterscheidet Stowers dabei Lob- und Tadelbriefe, Aufforderungs- und ratgebende Briefe (unter denen paränetische und protreptische Briefe wichtige Einzelphänomene darstellen)<sup>243</sup>, Mediations- und Empfehlungsschreiben sowie Entschuldigungs-, apologetische und Rechtfertigungsbriefe. Der jeweilige Typus lässt sich anhand von inhaltlichen und formalen Kriterien beschreiben.<sup>244</sup> Diese Einteilung von Stowers findet im *DNP*-Artikel „Brief“ (1997) von Peter Schmidt Resonanz<sup>245</sup>, der die kommunikative Intention des Briefes in vier Gruppen zu klassifizieren versucht:

1. Briefe mit Darstellungs- oder Informationsintention (zum Beispiel erzählen, berichten, über geschäftliche Inhalte informieren)
2. Briefe mit Wertungsintention (Lob, Tadel, Gratulation, Anklage, Verteidigung, Rechtfertigung)
3. Briefe mit Aufforderungsintention (Anträge, Aufträge, Mahnung, Rat, Einladung, Empfehlungsbrief)
4. Briefe mit Kontaktintention (Freundschafts- und Familienbrief).

Bei der Einordnung stellt sich jedoch die Schwierigkeit, dass manche Briefe, gerade längere, mehreren Gruppen zugewiesen werden, insbesondere dann, wenn ein Brief in unterschiedlichen Absätzen verschiedene Intentionen verfolgt. Doch es wird deutlich, dass Briefe die Frage aufwerfen, was mit ihnen getan wird, dass also ihre Performativität in den Blick genommen werden sollte.

<sup>243</sup> Eine herausragende Gruppe der paränetischen oder protreptischen Briefe sind die Briefe der Philosophen, unter denen Senecas *Epistulae Morales* ein anschauliches Beispiel dafür geben, wie der Briefschreiber seine eigene Lebensweise im Brief schildert, um den Empfänger zu derselben zu ermahnen, vgl. Stowers, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, 38–40.

<sup>244</sup> Vgl. Stowers, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, 58–60 zum Freundschaftsbrief, 71–76 zum Familienbrief, 77–90 lobende und tadelnde Briefe, 91–152 mahnende und ratgebende Briefe, 153–159 vermittelnde Briefe, 166–172 anklagende, apologetische, berichtende Briefe.

<sup>245</sup> Vgl. Schmidt, „Brief“, 771; Bernard, *La sociabilité épistolaire chez Cicéron*, 77–81 mit ähnlichen Kategorien: „1. Informer / demander de l'information“, „2. Recommander (faire l'éloge) / demander un appui“, „3. Consoler / féliciter“, „4. Conseiller (exhorter, persuader) / demander conseil“, „5. Entretenir la familiaritas (écrire / répondre)“.

Der Ansatz, Kommunikationsakte (wie Briefe) auf ihre Performativität hin zu untersuchen, wurde in der Sprechakttheorie prominent gemacht, die auf John L. Austin (1955) und John Robert Searle (1969) zurückgeht.<sup>246</sup> Im Zentrum steht dabei nicht mehr die Frage, was durch eine Äußerung beschrieben, sondern welche Handlung durch sie vollzogen wird. Es wird nicht das Kriterium „wahr/falsch“ (vergleiche dazu: „authentisch“/„fiktiv“) angelegt, sondern danach gefragt, ob die mit einer Äußerung intendierte Handlung gelingt oder misslingt.<sup>247</sup> Im Prinzip sind alle sprachlichen Äußerungen performativ, weil jede Aussage aus der Verbindung von ihrem sprachlichen Inhalt (propositionalen Inhalt) und dem jeweiligen Kommunikationskontext eine illokutive Kraft erhält, durch die eine Aussage zur Handlung wird. Voraussetzung dafür ist, dass diese Illokution vom Adressaten oder Hörer als solche erkannt wird.<sup>248</sup> So tritt in jeder Äußerung neben die Aussage, die sich auf den (propositionalen) Inhalt beläuft, eine zweite Aussage, die sich aus der illokutiven Kraft ergibt, wenn man danach fragt, was ein Sprecher mit der Aussage in einem bestimmten Kontext bewirkt oder tut. Dabei können auch Äußerungen ohne einen konkreten propositionalen Inhalt eine illokutive Kraft haben, so wie beispielsweise ein inhaltsleerer Brief allein durch seine Zustellung eine soziale Handlung darstellte, durch die Verbundenheit ausgedrückt und das bestehende soziale Verhältnis zwischen Absender und Adressat gefestigt wurde.<sup>249</sup> Diese Funktion wird im Folgenden als Performativität des

<sup>246</sup> Für einen Überblick über die Grundlagen der Sprechakttheorie vgl. Ekkehard König, „Performativ‘ und ‚Performanz‘: Zu neueren Entwicklungen in der Sprechakttheorie“, in: Erika Fischer-Lichte/Doris Kolesch (Hgg.), *Kulturen des Performativen*, Berlin 1998, 59–70, 60; Erika Fischer-Lichte, *Ästhetik des Performativen*, Frankfurt a. M. 2004, 31–37; Alexander Arweiler, „What is a Literary Speech Act? Quintilian, John Searle, and the Notion of ‚Constatives‘“, in: Therese Fuhrer/Damien Nelis (Hgg.), *Acting with Words. Communication, Rhetorical Performance and Performative Acts in Latin Literature*, Heidelberg 2010, 199–242, 204; Ulrike Bohle/Ekkehard König, „Zum Begriff des Performativen in der Sprachwissenschaft“, in: Erika Fischer-Lichte/Christoph Wulf (Hgg.), *Theorien des Performativen*, Berlin 2001, 13–34; Uwe Wirth, „Der Performanzbegriff im Spannungsfeld von Illokution, Iteration und Indexikalität“, in: Wirth (Hg.), *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaft*, Frankfurt a. M. 2002, 9–60, 9–13 und natürlich die beiden Grundlagenwerke: John L. Austin, *How to Do Things with Words. The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955*, Cambridge, Mass. 1962 und John Rogers Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, London 1969.

<sup>247</sup> Handlungen, die durch performative Äußerungen vollzogen werden können, sind zum Beispiel versprechen, einladen, raten, erzählen, etc. Performative Äußerungen sind wirklichkeitskonstituierend und häufig selbstreferentiell, das heißt, dass sie die Handlung ausführen, die sie gleichzeitig beschreiben (zum Beispiel „Ich taufe dich ...“ oder „Ich verurteile den Angeklagten zu ...“), vgl. Fischer-Lichte, *Ästhetik des Performativen*, 32.

<sup>248</sup> Vgl. König, „Performativ‘ und ‚Performanz‘: Zu neueren Entwicklungen in der Sprechakttheorie“, 61–67.

<sup>249</sup> Vgl. Violi, „Letters“, 160: „The illocutionary force of the letter is bound up with its autoreferential capacity, which is the capacity it has to refer to itself and to its own communicative function independently of any propositional content it may express. Thus, we can say that the letter can communicate no other content than its own communicativeness.“ „[...] it [the letter] signifies itself, which is to say that, on this level at least, the informative content of the letter is the letter itself.“ Als Beispiele für Briefe mit geringem propositionalen Gehalt aber klarer illokutionärer Kraft führt sie das Kondolenzschreiben oder den Gratulationsbrief an. Vgl. ergänzend die Feststellung von Michel

Briefes bezeichnet.<sup>250</sup> Durch die Untersuchung der performativen Funktion eines Briefes wird keineswegs die referentielle oder repräsentative Sprachfunktion abgelehnt oder abgelöst. Es wird lediglich das Spektrum dessen, was Literatur bewirkt, erweitert. Mit der Performativität tritt ein zweites heuristisches Modell an die Seite der Referentialität, dessen Instrumente erlauben, einen Text auf einer weiteren Ebene und unter anderen Blickwinkeln zu untersuchen.

Auch für die Problematik, die Intention des historischen, textexternen Schreibers von antiken Briefen zu rekonstruieren, bietet die Anwendung der Sprechakttheorie einen Lösungsansatz: Sie geht nämlich von der Annahme aus, dass die Sprecherintention im Sprechakt inkludiert ist. Es genügt daher, den illokutiven Gehalt eines Textes zu erschließen, um Anhaltspunkte über die Haltung des Sprechers zum propositionalen Gehalt zu erhalten, womit jede Mutmaßung über einen vermeintlichen *state of mind* des (historischen) Autors umgangen werden kann.<sup>251</sup>

Im Vergleich zum persönlichen Gespräch haben briefliche Sprechakte allerdings die Besonderheit, dass die sprachliche und zwischenmenschliche Handlung in ihnen nicht nur vollzogen, sondern vielmehr inszeniert wird: Denn durch die ausgeprägte Selbstreferentialität von Briefen wird der Akt des Briefschreibens oder -lesens in seinem zeitlichen Verlauf nachvollziehbar und seine Performativität, seine Ausführung, exponiert.<sup>252</sup> Dies tritt in den Fällen deutlich hervor, in denen der Schreiber seinen „Redefluss“ durch einen Hinweis auf den Akt des Schreibens unterbricht und damit erzählte Zeit und Erzählzeit koinzidieren lässt.<sup>253</sup> Auf ähnliche Weise lassen Aussagen über den Moment, in dem der Brief verfasst wird, den Leser während der Lektüre regelrecht an der Entstehung des vor ihm liegenden Textes Anteil haben und tragen dazu bei, dass beim Lesen der Eindruck von der Unmittelbarkeit eines direkten persönlichen Gesprächs entsteht.<sup>254</sup>

---

Foucault: „Man findet Aussagen ohne legitime propositionale Struktur, man findet Aussagen dort, wo man keinen Satz erkennen kann; man findet mehr Aussagen, als man Sprechakte isolieren kann“, Michel Foucault, „Die Aussage definieren“, in: Uwe Wirth (Hg.), *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaft*, Frankfurt a. M. 2002, 111–120, 117.

<sup>250</sup> Vgl. Klaus W. Hempfer/Bernd Häsner/Gernot Michael Müller/Marc Föcking, „Performativität und *episteme*“, in: Erika Fischer-Lichte/Christoph Wulf (Hgg.), *Theorien des Performativen*, Berlin 2001, 65–90, 68; Wirth, „Der Performanzbegriff im Spannungsfeld von Illokution, Iteration und Indexikalität“, 26.

<sup>251</sup> Vgl. hierzu und zum Folgenden Arweiler, „What is a literary speech act? Quintilian, John Searle, and the notion of ‘constatives’“, 216, 220, 222.

<sup>252</sup> Die Performativität eines Briefes funktioniert ähnlich wie die des Dialoges, zur Performativität des Dialogs vgl. Hempfer/Häsner/Müller/Föcking, „Performativität und *episteme*“, 72–78.

<sup>253</sup> Vgl. Violi, „Letters“, 153 mit dem Beispiel „I stopped writing to you and couldn’t start again for two days.“

<sup>254</sup> Vgl. Violi, „Letters“, 163; Altman, *Epistolarity*, 134. Auch die Spuren der Kommunikation, die der Brief durch seine Materialität zu transportieren vermag, z. B. Tränen, die Handschrift oder Rechtschreibung, können Nähe zwischen den Briefpartnern erzeugen. Für die meisten antiken Briefe sind diese jedoch nur noch indirekt nachvollziehbar, wenn der Schreiber Aussagen über das Material des Briefes macht, das in der Regel nicht überliefert wurde. Vgl. dazu die Ausführungen in



Wenn in diesem Zusammenhang davon gesprochen wird, dass Briefe ihre eigene Performativität inszenieren, so folgt der Begriff „Inszenierung“ der Definition Martin Seels:

Inszenierungen, so möchte ich vorläufig sagen, sind 1. absichtsvoll eingeleitete oder ausgeführte sinnliche Prozesse, die 2. vor einem Publikum dargeboten werden und zwar 3. so, daß sie eine auffällige spatiale und temporale Anordnung von Elementen ergibt, die auch ganz anders hätte ausfallen können.<sup>255</sup>

Die drei von Seel genannten Aspekte werden insbesondere an den selbstreferentiellen Stellen der Briefe erfüllt, also an den Stellen, in denen das Verfassen oder die Lektüre des Briefes thematisiert wird: Ein absichtsvoll eingeleiteter Prozess liegt vor, da zum einen dem Verfassen des Briefes eine konkrete Absicht zugrunde liegt, aber auch der Inhalt nicht willkürlich, sondern überlegt zu Papier gebracht wird. Darüber hinaus wird der Brief an einen Adressaten gerichtet und diesem zugestellt, der dadurch in Bezug auf das Abfassen des Briefes dieselbe Rolle einnimmt wie das Publikum einer unmittelbar aufgeführten Handlung. Schließlich sind die selbstreferentiellen Aussagen im Brief auffällig, da sie eine Tätigkeit exponieren, die durch die bloße Existenz des Briefes schon nachgewiesen wäre. Doch anstatt den Akt des Briefschreibens als implizit vorausgesetzt zu betrachten, wird er durch seine Beschreibung hervorgehoben, die im Kontext des weiteren Briefinhaltes ein auffälliges Element darstellt.

Bei der Inszenierung handelt es sich also um ein intentionales In-Erscheinung-Treten, und um überhaupt in Erscheinung treten zu können, muss sich der Mensch als Wesen oder in seinem Tun inszenieren.<sup>256</sup> So ist auch die Selbstdarstellung des Autors eines Briefes als Inszenierung zu verstehen, für den dasselbe gilt wie für selbstreferentielle Stellen, die auf die Entstehung des Textes Bezug nehmen.<sup>257</sup> Die Grenze zwischen inszenierten und nicht-inszenierten Handlungen im Brief zu ziehen ist jedoch schwierig, da eine Inszenierung zwar mit Schein, Simulation und Simulakrum verwandt ist, jedoch nur in dem Maße, wie diese wiederum Sein, Authentizität und Wirklichkeit, die sonst unauffällig blieben, in Erscheinung bringen.<sup>258</sup> Beides gilt für das Selbstbild des Briefschreibers und für die in der Selbstreferentialität betonten konstitutiven Momente der brieflichen Kommunikation (das Schreiben und Lesen des Briefes), die normalerweise hinter dem Brief verborgen bleiben.

Mehr als in anderen Gattungen reflektieren Briefe selbstreferentiell die Momente ihres Entstehens und ihrer Rezeption. Dabei und dadurch wird die Performativität

Kap. 3.2.2. „Öffentlichkeit und Vertraulichkeit“, S. 66–73 in dieser Arbeit, insbesondere S. 71–73 zum *epistolary mode*.

<sup>255</sup> Martin Seel, „Inszenieren als Erscheinenlassen“, in: Josef Früchtl/Jörg Zimmermann (Hgg.), *Ästhetik der Inszenierung*, Frankfurt a. M. 2001, 48–62, 49.

<sup>256</sup> Vgl. Wolfgang Iser, *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven einer literarischen Anthropologie*, Frankfurt a. M. 1991, 504–515.

<sup>257</sup> Vgl. Erika Fischer-Lichte, „Theatralität und Inszenierung“, in: Erika Fischer-Lichte/Christian Horn/Isabel Pflug/Matthias Warstat (Hgg.), *Inszenierung von Authentizität*, 2. Aufl., Tübingen/Basel 2007, 9–28, 20.

<sup>258</sup> Vgl. Fischer-Lichte, „Theatralität und Inszenierung“, 23.

des Briefes, also die Handlung, die ein Brief ausführt, inszeniert. Dies legt die These nahe, dass es einen Zusammenhang zwischen Form und Inhalt des Briefes geben könnte, der in den folgenden Untersuchungen nachgegangen werden soll. Allgemeine, grundlegende Aspekte der Performativität des Briefes sind vor allem die speziellen Eigenschaften, in denen sich die briefliche von der direkten mündlichen Kommunikation unterscheidet: Die zeitliche, entschleunigte Phasenverschiebung der Kommunikation, die Überbrückung einer räumlichen Distanz, durch die ein gemeinsamer Kommunikationsraum zwischen Sender und Empfänger im Brief selbst eröffnet wird, die (trügerische) Vertrautheit des brieflichen Gespräches und schließlich die Materialität des Briefes. Gerade die ersten drei Aspekte, Entschleunigung, Eröffnung geistiger Räume und die Inszenierung von Privatheit, sind gleichermaßen konstituierende Merkmale von Muße. Sie sind die Grundlage für den Interpretationsansatz dieser Arbeit, der die strukturelle Ähnlichkeit des (antiken) Briefes und der Muße in den Fokus rückt.

### 3.3. Interpretationsansatz: Muße und Poetik im antiken Brief

Das Ziel dieser Arbeit liegt darin, Darstellungen und Funktionen von Muße in der römischen Briefliteratur unter Berücksichtigung der inhaltlichen Inszenierungen von Mußemomenten, der inszenierten Selbstreferentialität des Briefschreibens und -lesens sowie der Performativität des Briefes umfassend zu untersuchen und durch die nähere Auseinandersetzung mit selbstreferentiellen Stellen in den Briefkorpora Ansätze für eine Poetik des lateinischen Prosabriefes zu gewinnen. Im Zentrum stehen die Briefkorpora von Cicero, Seneca und Plinius, in denen das Thema „Muße“ auf inhaltlicher Ebene auffallend präsent ist: So hat die stoische Lebensweise in Senecas Briefen Anklänge an die Haltung der Gelassenheit im Zustand der Muße; Plinius' Beschreibungen intellektueller Tätigkeiten weisen oft dieselben Parameter auf, die für Mußetätigkeiten zutreffen und auch in Ciceros Briefen finden sich Inszenierungen von Momenten der Selbstreflexion oder Auseinandersetzung mit philosophischen Lehren, die ihrerseits Muße voraussetzen. Um die Darstellung einer Tätigkeit als Muße zu qualifizieren, wird auf die in Kapitel 2 beschriebenen Merkmale einer Mußeerfahrung zurückgegriffen, die im Laufe der Textanalysen gegebenenfalls um einzelne Aspekte erweitert werden können. Denn bei zahlreichen Ähnlichkeiten, die sich in den verschiedenen Mußedarstellungen finden lassen, fallen gerade die unterschiedlichen Formen auf, die Muße annehmen kann, und deren spezifische Eigenschaften im Rahmen der Untersuchung präzisiert werden sollen. Jedes Analysekapitel beginnt also mit einer onomasiologischen Studie inhaltlicher Inszenierungen von Muße und nimmt die verschiedenen Realisierungsformen des abstrakten Konzeptes „Muße“ in den Blick.

Der zweite Teil eines jeden Kapitels geht von der These aus, dass Briefe und Muße strukturelle Gemeinsamkeiten haben, zu denen die Entschleunigung, ein besonderes

Verhältnis zur Räumlichkeit sowie die Inszenierung des Privaten gehören. Schon die antike Brieftheorie hat den räumlichen, zeitlichen und sozialen Charakter des Briefes als gattungsspezifische Merkmale bestimmt und davon ausgehend das Briefschreiben und -lesen ähnlich wie Mußemomente beschrieben. So liegt der zweite Untersuchungsschwerpunkt auf den Reflexen dieser mußevollen Aspekte der Briefform und ihrer jeweiligen Adaption im Briefkorpus. Hierfür werden vor allem selbstreferentielle Passagen in den Briefen berücksichtigt, die zugleich Anhaltspunkte für das poetologische (Selbst-)Verständnis des Briefes enthalten, insbesondere dafür, wo der Brief den Sitz im Leben hat und inwiefern es einen Zusammenhang zwischen Briefpraxis und Muße gibt und wie sich dieser gestaltet.

Der dritte Teil eines Kapitels widmet sich der jeweiligen Performativität des Briefes und trägt damit dem Ursprung der Gattung als Ersatz für ein aktives Gespräch Rechnung, was auch noch in der literarisierten Verwendung des Briefes bedeutungstragend ist. Denn der Brief inszeniert sich als Kommunikationsakt zwischen einem Verfasser und einem oder mehreren Lesern. Dabei ist die Performativität in beide Richtungen zu untersuchen: die Performativität des Verfassers und die Frage, was er tut, indem er den Brief schreibt, und die Performativität des Lesers, der beim Lesen des Briefes handelt. Ich gehe hier von der These aus, das Briefschreiber nicht nur auf deskriptiv-inhaltlicher Ebene (ihre) Momente der Muße darstellen und als Teil ihres Selbstbildes inszenieren, sondern dass Briefe auch durch ihre Performativität dazu veranlassen, Momente der Muße zu erleben, namentlich in den Akten des Lesens und Schreibens des Briefes. Hiermit lassen sich Erkenntnisse darüber gewinnen, wie die Briefpraxis in den verschiedenen Briefkorpora verstanden wird, welche Funktion ihr zukommt und in welcher Beziehung die Tätigkeit des Briefschreibens und -lesens zum Inhalt der Briefe steht.

Das Erkenntnisinteresse der Arbeit nimmt damit zwei Aspekte in den Blick: Zunächst stehen die inhaltlichen Konzepte von Muße sowie die Möglichkeiten ihrer sprachlichen Darstellbarkeit im Vordergrund. Dadurch soll Aufschluss über die konkreten Vorstellungen, die die antiken Briefschreiber von Muße hatten, gewonnen sowie die rhetorischen und sprachlichen Strategien, mit denen sie diese kommunizierten, erhellt werden. Die Bilder, die in den antiken Texten tradiert wurden, prägen unsere Mußevorstellungen noch heute und machen die individuelle Erfahrung von Muße kommunizierbar.

Anschließend sollen die im zweiten und dritten Teil der Untersuchungen zu erwartenden Ergebnisse über die spezifische Verwendung der Briefform zu einem vertiefenden poetologischen Verständnis der literarischen Gattung Brief führen. Anhaltspunkte für eine Poetik des Prosabriefes finden sich in den selbstreferentiellen Aussagen sowie in den formalen Eigenschaften, die im Zusammenspiel von Form, Inhalt und Performativität des Briefes inszeniert werden. Durch den Vergleich der drei großen Prosabriefkorpora der römischen Literatur soll es abschließend möglich sein, die gemeinsamen ästhetischen Merkmale der Briefform und die jeweils spezifischen Eigenheiten der drei Korpora näher zu bestimmen.

#### 4. Cicero, *Epistulae*: Reflexionen der mußhaften Eigenschaften des Briefes

Ciceros Briefe bieten einen umfangreichen und detailreichen Fundus an Informationen über das gesellschaftliche, soziale und politische Leben der ausgehenden Römischen Republik. Die Darstellung von Mußmomenten ist nur einer von unzähligen Aspekten in einem breit gefächerten Spektrum von Alltagseinblicken. Diese Muße wird in der Regel mit intellektuellen Tätigkeiten wie der philosophischen oder literarischen Schriftstellerei verbunden, in deren Darstellungen sich die Parameter wiederfinden lassen, die als Aspekte der Muße definiert wurden, wie zum Beispiel die Verortung an einem bestimmten konkreten Ort, das Heraustreten aus Raum und Zeit und die Verbindung mit Gelassenheit.

Muße wird in Ciceros Briefkorpus aber nicht nur auf inhaltlicher, sondern auch auf formaler Ebene des Briefes inszeniert, nämlich dann, wenn auf die mußelevanten Aspekte des Briefes verwiesen wird. Dazu zählen der räumliche Charakter des Briefes, der sich darin niederschlägt, dass der Brief die geographische Distanz zwischen Sender und Empfänger überbrückt und so ein Eindruck von Nähe hergestellt wird, und sein zeitlicher Aspekt, der in der Verankerung des Briefes im Produktions- und Rezeptionsmoment besteht, wodurch Vergangenheit und Zukunft im Brief gleichzeitig präsent sind, sowie in der charakteristischen Eigenschaft des Briefes, eine entschleunigte Form der Kommunikation darzustellen, die sich daraus ergibt, dass sowohl die Zustellung als auch das Verfassen und die Lektüre eines Briefes Zeit in Anspruch nehmen. Beide mußenahen Merkmale des Briefes finden in den Cicero-Briefen eine spezifische Ausgestaltung, die in Bezug zum Inhalt der Briefe interpretiert werden kann.

Das folgende Kapitel, das die Inszenierungen von Muße im und durch den ciceronischen Brief untersucht, gliedert sich in drei Teile: Zunächst werden anhand von narrativen Beschreibungen Formen einer alltäglichen Muße in Ciceros Schriften und insbesondere in den Briefen herausgearbeitet und das Konzept der Muße bei Cicero präzisiert. Daran anschließend werden die Inszenierungen der Produktions- und Rezeptionsmomente der Briefe unter dem Aspekt der Muße analysiert und erörtert, inwiefern diese als Augenblicke der Muße dargestellt werden. Dabei liegt der Fokus insbesondere auf dem dialogischen Charakter der Briefe und der Vorstellung der Anwesenheit des abwesenden Briefpartners, auf der beruhigenden Wirkung der Briefpraxis – aber auch auf deren prekären Charakter sowie auf der Performativität des Briefschreibens als Identitätssuche und als ästhetische Erfahrung. Ausgehend von der Beobachtung, dass das Briefschreiben auch bei Cicero als Mußetätigkeit insze-

niert wird, gilt das Interesse abschließend den Erscheinungsformen des räumlichen und zeitlichen Charakters des Briefes, die in den selbstreferentiellen Passagen deutlich werden und poetologische Aussagen zum Verständnis des Briefes als Gattung beinhalten. Den Textanalysen vorangestellt, steht eine Einführung in das ciceronische Briefkorpus und den für diese Arbeit relevanten Forschungsstand.

#### 4.1. Ciceros *Epistulae*

Die überlieferten, ca. 950 Gebrauchsbriefe<sup>1</sup> Ciceros sind in vier Korpora unterteilt und auf einen Zeitraum zwischen 68 und 43 v.Chr. datiert.<sup>2</sup> Somit umfassen sie die Jahre von Ciceros Konsulat bis zu seinem Tod und thematisieren eine Zeit komplexer, wechselhafter politischer und gesellschaftlicher Ereignisse und Strukturen.<sup>3</sup> Die vier Briefkorpora bestehen aus insgesamt 37 Büchern; 40 weitere Bücher gelten als verloren.<sup>4</sup> Erhalten sind 16 Bücher an Ciceros Freund Atticus, drei an seinen Bruder Quintus, zwei an Marcus Brutus und 16 Bücher<sup>5</sup>, die im Wesentlichen Schreiben von

<sup>1</sup> „C[icero]s Briefe bilden die einzige aus der Ant. überlieferte Sammlung echter Gebrauchsbriefe (Episteln), d.h. sie waren urspr. meist nur für den Adressaten bestimmt“, Jürgen Leonhardt, „Cicero. II. Cicero als Redner und Schriftsteller“, in: *Der Neue Pauly*, Bd. 2, hg. v. Hubert Cancik/Helmuth Schneider, Stuttgart/Weimar 1997, 1196–1202, 1197, zur Diskussion des Gebrauchscharakters von antiken Briefen vgl. S. 62–85 in dieser Arbeit.

<sup>2</sup> Ein ausführlicher Überblick über den Abfassungszeitraum der Briefe findet sich bei Karl Büchner, „M. Tullius Cicero (Briefe, Fragmente)“, in: *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, hg. v. Georg Wissowa/Wilhelm Kroll/Karl Mittelhaus, Bd. 13, Stuttgart 1939, 1192–1274, 1194–1198: Der früheste Brief der *Ad familiares* stammt aus dem Jahr 63 v.Chr. (*fam.* 5,5 vom 23. Dezember 63 v.Chr.), der späteste aus dem Sommer 43 v.Chr. (*fam.* 10,24 vom 28. Juli 43 v.Chr.); die Atticusbriefe umfassen die Jahre 68 bis Ende 44 v.Chr.; die Briefe *Ad Quintum fratrem* stammen aus der Zeit 60–54 v.Chr. und die Briefe *Ad M. Brutum* aus den Monaten März / April bis Ende Juli 43 v.Chr. Aus der Zeit vor dem Konsulat sind hingegen nur wenige Briefe überliefert. Vgl. auch Gregory Hutchinson, *Cicero's Correspondence. A Literary Study*, Oxford 1998, 3; Leonhardt, „Cicero“, 1197; Bianca-Jeanette Schröder, „Brief als multifunktionales Medium“, in: *Der altsprachliche Unterricht* 5 (2009), 14–26, 15; Bernard, *La sociabilité épistolaire chez Cicéron*, 35.

<sup>3</sup> Ciceros Briefe dienen häufig als Grundlage für Cicerobiographien, vgl. Hutchinson, *Cicero's Correspondence*, 1 mit Anm. 1. Biographien neueren Datums sind Matthias Gelzer, *Cicero. Ein biographischer Versuch*, 2. erw. Aufl. mit einer forschungsgeschichtlichen Einleitung und einer Ergänzungsbiographie von Werner Riess, Stuttgart 2014; Wilfried Stroh, *Cicero. Redner, Staatsmann, Philosoph*, München 2008; Klaus Bringmann, *Cicero*, 2. durchges. u. erg. Aufl., Darmstadt 2014; Wolfgang Schuller, *Cicero oder der letzte Kampf um die Republik. Eine Biographie*, München 2013; Francisco Pina Polo, *Rom, das bin ich: Marcus Tullius Cicero, ein Leben*, übers. v. Sabine Panzram, Stuttgart 2010; Manfred Fuhrmann, *Cicero und die römische Republik*, Düsseldorf 2005.

<sup>4</sup> Vgl. Büchner, „M. Tullius Cicero (Briefe, Fragmente)“, 1196–1206, bes. 1199–1206 für eine Übersicht über die verlorenen Briefbücher; John H. Nicholson, „The Survival of Cicero's Letters“, in: Carl Deroux (Hg.), *Studies in Latin Literature and Roman History*, Bd. 9, Bruxelles 1998, 63–105, 76–78 mit einer Übersicht über die verlorenen Briefsammlungen. Aus den verlorenen Briefen sind etwa 100 Fragmente erhalten.

<sup>5</sup> Vgl. Leonhardt, „Cicero“, 1197; Bernard, *La sociabilité épistolaire chez Cicéron*, 35, 59; Hutchinson, *Cicero's Correspondence*, 3 mit Angabe und Vergleich des Umfangs der Sammlungen in Teubnerseiten.

Cicero an Mitglieder unterschiedlichen Ranges der politisch-sozialen Oberschicht der römischen Gesellschaft umfassen, sowie Briefe von Cicero an seine Frau und Familie und an seinen ehemaligen Sklaven und Sekretär Tiro. Neben Ciceros eigenen Schreiben sind innerhalb der *Ad familiares* und *Ad M. Brutum* außerdem ca. 100 Nachrichten überliefert, die von anderen Personen an Cicero adressiert wurden. Sie stellen einen ersten und wichtigen Anhaltspunkt dar, um Ciceros Briefe in die Briefpraxis seiner Zeit einzuordnen.<sup>6</sup> Allgemein weist Ciceros Briefsammlung einen variablen und anpassungsfähigen Stil auf, der vom jeweiligen Adressaten und Thema abhängig ist<sup>7</sup> und sogar innerhalb eines einzelnen Briefes wechseln kann.<sup>8</sup> So lässt der weniger formale sprachliche Stil und die Behandlung von vertraulichen Themen in den Briefen an Terentia und an Tiro ein besonderes Maß an Vertrautheit zwischen den Briefpartnern erkennen<sup>9</sup>, während die Atticusbriege ein vergleichsweise häufiger Gebrauch von griechischen Wörtern und Passagen<sup>10</sup> sowie eine relativ freie Wortwahl und Syntax kennzeichnen, was den ungezwungen Umgang zwischen den Freunden und zugleich ihre intellektuellen Ansprüche und Interessen reflektiert.<sup>11</sup>

Über die Erstveröffentlichung der Briefe und den dafür verantwortlichen Herausgeber ist sich die Forschung bis heute uneins.<sup>12</sup> Dem viel zitierten Brief *Att.* 16,5

<sup>6</sup> Vgl. Leonhardt, „Cicero“, 1197; Hutchinson, *Cicero's Correspondence*, 3.

<sup>7</sup> Vgl. Michael von Albrecht, *Cicero's style. A synopsis*, Leiden/Boston 2013, 69, 119.

<sup>8</sup> Vgl. von Albrecht, *Cicero's style*, 54.

<sup>9</sup> Vgl. Hutchinson, *Cicero's Correspondence*, 4.

<sup>10</sup> Die mehr als 800 griechischen Wörter, die Cicero in seinen Briefen verwendet, sind zum Teil selten und exquisit oder entstammen dem philosophischen oder medizinischen Fachvokabular, auf jeden Fall aber waren sie Cicero und seinem Adressaten geläufig. Es handelt sich also wahrscheinlich nicht um präntiöses „Code-Switching“, sondern um sprachliche Effizienz: Manchmal ist ein griechisches Wort treffender als sein entsprechendes lateinisches Gegenstück. Wenngleich Gräzismen in bestimmten Briefformen (Trostschriften, Briefe an durchschnittlich Gebildete, Briefe an Frauen und offizielle Schreiben) und in bestimmten Zeiträumen nicht vorkommen, spiegelt der sprachliche Einfluss die Hellenisierung der römischen Oberschicht zu dieser Zeit im Hinblick auf deren Lebensstil, Wissenschaft, und Kultur wider. Zum Griechischen in Ciceros Briefen vgl. Simon Swain, „Bilingualism in Cicero? The Evidence of Code-Switching“, in: J. N. Adams/Mark Janse/Swain (Hgg.), *Bilingualism in Ancient Society. Language Contact and the Written Text*, Oxford 2002, 128–167, 137f. mit älterer Literatur; Michel Dubuisson, „Cicéron et le bilinguisme gréco-latin“, in: *Acta Classica Univ. Scient. Debrecen.* 31 (1995), 43–48; Michael von Albrecht, „M. Tullius Cicero. Sprache und Stil“, in: *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Suppl. XIII, hg. v. Georg Wissowa/Wilhelm Kroll/Karl Mittelhaus, München 1973, 1237–1347 (zu den Briefen: 1271–1286), 1274f.; von Albrecht, *Cicero's style*, 54f.

<sup>11</sup> Vgl. Leonhardt, „Cicero“, 1197; von Albrecht, „M. Tullius Cicero. Sprache und Stil“, 1275: Cicero übernimmt aus den Schreiben seiner Adressaten Vokabeln, die er sonst nicht gebraucht hätte; von Albrecht, *Cicero's style*, 55; Cugusi, „L'epistola ciceroniana: strumento di comunicazione quotidiana e modello letterario“, 187: spätere Epistolographen rezipieren hauptsächlich die sprachliche Eleganz von Ciceros brieflichem Ausdruck, was zum gewählten Ausdruck z. B. der Seneca- und Pliniusbriefe führt.

<sup>12</sup> Zur Entstehungsgeschichte der ciceronischen Briefkorpora vgl. Nicholson, „The Survival of Cicero's Letters“; Mary Beard, „Ciceronian Correspondence: Making a Book out of Letters“, in: T. P. Wiseman (Hg.), *Classics in Progress. Essays on Ancient Greece and Rome*, Oxford 2002, 103–144, 118; Luciano Canfora, „Il Corpus ad Brutum“, in: *Ciceroniana. Rivista di Studi Ciceroniani* X (1998), 191–208 zum Korpus *Ad M. Brutum*.

zufolge beabsichtigte Cicero als erster bereits zu Lebzeiten die Veröffentlichung einer Auswahl von überarbeiteten Briefen, so wie es bei der Publikation von Reden üblich war<sup>13</sup>:

*mearum epistularum nulla est συνταγή; sed habet Tiro instar septuaginta, et quidem sunt a te quaedam sumendae. eas ego oportet perspiciam, corrigam; tum denique edentur.*

Es gibt noch keine Sammlung meiner Briefe. Tiro aber hat etwa 70, und gewiss wirst du einige gesammelt haben. Diese muss ich mir anschauen und möchte sie überarbeiten, dann sollen sie publiziert werden.

Ein Großteil der Forschungsarbeiten zur Geschichte der ciceronischen Briefkorpora nimmt inzwischen mit gebotener Vorsicht an, dass die Briefe *Ad Quintum fratrem*, *Ad M. Brutum* und *Ad familiares* schon kurz nach Ciceros Tod durch dessen Sekretär und Freigelassenen Tiro veröffentlicht worden sein könnten<sup>14</sup>, während für die Atticusbriefe ein späteres Publikationsdatum vermutet wird, möglicherweise unter der Herrschaft Neros.<sup>15</sup> Mit großer Wahrscheinlichkeit wurden sie jedoch schon vor der Veröffentlichung in privaten Bibliotheken und auszugsweise in Kompilationen gelesen, was ihre Erwähnung in Nepos' Atticusbiographie erklärt. Die Frage nach der Publikation der Briefe ist in dieser Arbeit vor allem für Rezeptionsfragen und den Vergleich mit Senecas *Epistulae Morales* relevant, weil hier die Frage im Raum steht, ob Seneca Ciceros Briefe gekannt und diese als Modell verwendet haben kann.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Briefe von Staatsmännern, Autoren, Philosophen wurden in der Antike meist postum publiziert, wie z. B. diejenigen von Platon, vgl. Jacques-Emmanuel Bernard, „Art et tradition épistolaires dans la correspondance de Cicéron“, in: Patrick Laurence/François Guillaumont (Hgg.), *Epistulae Antiquae IV. Actes du IV<sup>e</sup> colloque international „L'épistolaire antique et ses prolongements européens“*, Louvain/Paris/Dudley, Mass. 2006, 67–79, 75; Hutchinson, *Cicero's Correspondence*, 4; Jérôme Carcopino, *Les secrets de la correspondance de Cicéron*, Paris 1947, 36 f. vermutet politische Motive für die spätere Publikation der Briefe.

<sup>14</sup> Vgl. Nicholson, „The survival of Cicero's Letters“, 73; Beard, „Ciceronian Correspondence: Making a Book out of Letters“, 116 f.: Die *Ad familiares* wurden bereits in den 30er Jahren des 1. Jh. n. Chr. in *Suasoria* 1,5 von Seneca d. Ä. zitiert; Bernard, *La sociabilité épistolaire chez Cicéron*, 58 mit Anm. 136; Wolfgang Jäger, *Briefanalysen. Zum Zusammenhang von Realitätserfahrung und Sprache in Briefen Ciceros*, Frankfurt a. M./Bern/New York 1986, 20; Leonhardt, „Cicero“, 1197: die Briefe wurden nach Ciceros Tod, die Atticusbriefe allgemein jedoch erst im 1. Jh. n. Chr. publiziert; Hutchinson, *Cicero's Correspondence*, 4 (mit aller gebotener Vorsicht): Die Publikation der Briefkorpora erfolgte wahrscheinlich während der Herrschaft Neros, Anm. 4 mit weiterer Literatur; Büchner, „M. Tullius Cicero (Briefe, Fragmente)“, 1214: Die Atticusbriefe wurden in den 60er Jahren des 1. Jh. n. Chr. publiziert.

<sup>15</sup> Für eine Publikation unter der Herrschaft Neros sprechen Zitate aus Ciceros Atticusbriefen, die sich in den Werken von Seneca dem Jüngeren finden. Sie stützen die These, dass die Briefe vor 49 n. Chr., spätestens aber in den 60er Jahren und wahrscheinlich vor der Entstehung der *Epistulae Morales*, publiziert und öffentlich zugänglich gemacht wurden. Hinweise auf einen Publikationszeitpunkt vor 49 n. Chr.: Nepos kannte Ciceros Briefe (Nep. *Att.* 16,3), er kann aber auch Zugang zu privaten Archiven gehabt haben; Asconius erwähnt die Briefe nicht in seinem Cicerokommentar (54–57 n. Chr.); der früheste Beleg für die Rezeption der Cicerobriefe findet sich bei Seneca in *De brevitate vitae*, das ca. 49 n. Chr. verfasst wurde; außerdem finden sich mehrere Zitate aus Ciceros Atticusbriefen in den *Epistulae morales*, vgl. Nicholson, „The survival of Cicero's Letters“, 64, 66–70.

<sup>16</sup> Durch ihre Publikation haben Ciceros Briefe Modellcharakter für spätere Briefsammlungen,

Handschriften und Drucke der Cicero-Briefe, auf Grundlage derer moderne Editionen erstellt werden, datieren frühestens aus dem 15. Jahrhundert, nachdem die Briefe von Francesco Petrarca 1345 in Verona wiedergefunden wurden.<sup>17</sup> Unter den modernen Editionen sind diejenigen, in denen die Briefe chronologisch angeordnet werden<sup>18</sup>, von denen zu unterscheiden, die versuchen, die Reihenfolge der Handschriften beizubehalten, wie Mary Beard in ihrem Aufsatz „Ciceronian correspondence. Making a Book out of letters“ (2002) darlegt. Sie vertritt die These, dass in der durch die Handschriften überlieferten Reihenfolge der Briefe eine sinngebende Anordnung erkennbar sei, vergleichbar mit der Reihung einzelner Gedichte innerhalb eines Gedichtbandes<sup>19</sup>, was den literarischen Charakter der Briefsammlungen unterstreichen würde.<sup>20</sup> Um eine möglichst überlieferungstreue Anordnung der Briefe berücksichtigen zu können, liegt dieser Arbeit die in dieser Hinsicht beispielhafte Teubnerausgabe von D. R. Shackleton Bailey zugrunde.<sup>21</sup>

wie diejenigen von Plinius und Seneca, vgl. Cugusi, „L'epistola ciceroniana: strumento di comunicazione quotidiana e modello letterario“, 164, 167–170 mit Testimonien für die Rezeption der Cicero-Briefe bei späteren Epistolographen und Autoren anderer Gattungen.

<sup>17</sup> Erste Drucke stammen von 1470, vgl. Nicholson, „The survival of Cicero's Letters“, 64; Jäger, *Briefanalysen. Zum Zusammenhang von Realitätserfahrung und Sprache in Briefen Ciceros*, 4f.; Pierre Boyancé, „Das Cicero-Problem“ (1958), in: Bernhard Kytzler (Hg.), *Ciceros literarische Leistung*, Darmstadt 1973, 11–32, 19–32.

<sup>18</sup> Eine chronologische Sortierung findet sich in den Editionen von Christoph Martin Wieland, *Sämmtliche Briefe*, 1808; Christian Gottfried Schütz, *M. T. Ciceronis Epistolae ... temporis ordine dispositae*, 1809–1812; Robert Yelverton Tyrrell/Louis Clauder Purser, *The Correspondence of M. Tullius Cicero, arranged according to its chronological order, with a revision of the text, a commentary and introductory essays on The Life of Cicero, and The Style of His Letters*, 1879–1933 (alle aufgeführt in Beard, „Ciceronian Correspondence: Making a Book out of Letters“, 107–111).

<sup>19</sup> Vgl. Ruth Morello, „Writer and Addressee in Cicero's Letters“, in: Catherine Steel (Hg.), *The Cambridge Companion to Cicero*, Cambridge 2013, 194–214, 197: Die Briefe sind zunächst nach dem Adressaten sortiert, innerhalb dieser Gruppen in der Regel chronologisch. Das Buch *Ad familiares* XIII sticht hervor, weil es Briefe eines bestimmten Typus, nämlich Empfehlungsbriefe, sammelt.

<sup>20</sup> Vgl. Beard, „Ciceronian Correspondence: Making a Book out of Letters“, 123f. Ihren Ansatz führt Beard exemplarisch am 16. Buch *Ad familiares* aus und kommt zu dem Schluss, dass die Briefe an Tiro, die häufig Sorge um dessen Gesundheit beinhalten, als Buch über den krankhaften Zustand der Republik gelesen werden können (138–141). Mit demselben Ansatz hat auch Greg Woolf für das 10. Buch der Pliniusbriefe, das die Korrespondenz mit Kaiser Trajan umfasst, eine sinngebende Anordnung herausgearbeitet und dabei rhetorische wie panegyrische Strukturen aufgedeckt, vgl. Greg Woolf, „Pliny's Province“ (2006), in: Roy Gibson/Christopher Whitton (Hgg.), *The Epistles of Pliny*, Oxford 2016, 442–460.

<sup>21</sup> David R. Shackleton Bailey (Hg.), *M. Tulli Ciceronis scripta quae mansuerunt omnia*, Fasc. 38: *Epistulae ad Quintum Fratrem. Epistulae ad M. Brutum. Commentariolum Petitionis. Fragmenta Epistularum* (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Stuttgart 1985; David R. Shackleton Bailey (Hg.), *M. Tulli Ciceronis scripta quae mansuerunt omnia*, Fasc. 34: *Epistulae ad Atticum*, Bd. 1: *Libri I–VIII* (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Stuttgart 1987; David R. Shackleton Bailey (Hg.), *M. Tulli Ciceronis scripta quae mansuerunt omnia*, Fasc. 34A: *Epistulae ad Atticum*, Bd. 2: *Libri IX–XVI* (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Stuttgart 1987; David R. Shackleton Bailey (Hg.), *M. Tulli Ciceronis scripta quae mansuerunt omnia*, Fasc. 30: *Epistulae ad Familiares. Libri I–XVI* (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Stuttgart 1988. – Die Werkausgabe wird beurteilt als „an extraordinary achievement of scholarship“, Hutchinson, *Cicero's Correspondence*, 1.



## 4.2. Forschungsstand und Anknüpfungspunkte

Die Untersuchung der Mußeinszenierungen in Ciceros Briefen nähert sich dem Werk mit einem genuin literaturwissenschaftlichen Ansatz, der spätestens seit Gregory Hutchinsons Monographie *Cicero's Correspondence. A Literary Study* (1998) Verbreitung gefunden hat.<sup>22</sup> So haben sich in der Forschung der vergangenen 20 Jahre – neben Studien zu Sprache und Stil sowie zur Entstehung und Publikation der Briefkorpora – zwei wichtige Forschungsstränge herausgebildet, an deren Ergebnissen diese Arbeit ansetzt: Es handelt sich um Forschungen zur Thematisierung und Praxis der Philosophie in den Briefen – die als Mußeftigkeit untersucht werden soll – sowie zur Darstellung des briefimmanenten Ichs, die im Hinblick auf die Frage, inwiefern Cicero einen (eigenen) mußeftigen Lebensstil in und durch seine Briefe als exemplarisch inszeniert, zentral ist.

Ist von der Thematisierung der Philosophie in Ciceros Briefen die Rede, kann diese unter verschiedenen Aspekten verstanden werden. Auf der einen Seite bilden Äußerungen zum philosophischen Schreiben den Metadiskurs über Ciceros philosophische Schriften ab, deren Entstehungsgeschichte in den Briefen nachvollzogen werden kann.<sup>23</sup> Auf der anderen Seite thematisiert Cicero explizit philosophische Inhalte, diskutiert sie mit seinen Briefpartnern und wägt sein eigenes Handeln in deliberativen Passagen vor den Werten und Normen der antiken Ethik ab. Inwieweit die Reflexionen über sein politisches Handeln von philosophischem Gedankengut geprägt sind, ist die zentrale Fragestellung der Studie von Jean Boës, *La philosophie et l'action dans la correspondance de Cicéron* (1990)<sup>24</sup>, dessen Ergebnisse bis heute grundlegend für weitere Untersuchungen des philosophischen Diskurses in Ciceros Briefen sind. So untersucht auch Sean McConnell, *Philosophical Life in Cicero's Letters* (2015) unter ähnlichen Gesichtspunkten die *Epistulae*, geht aber in seiner These weiter und interpretiert die Briefe als eine Form praktischer Philosophie, in der tagesaktuelle Themen vor einem philosophischen Hintergrund erörtert werden, womit er zugleich dem performativen Charakter der Briefe Rechnung trägt.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Zum literarischen Charakter der Cicerobriefe und einem entsprechenden literaturwissenschaftlichen Untersuchungsansatz vgl. Hutchinson, *Cicero's Correspondence*, 2f. u. 7–12 mit einer aspektreichen Erörterung des literarischen Charakters der Briefe; vgl. auch Bernard, *La sociabilité épistolaire chez Cicéron*, 14; Jäger, *Briefanalysen. Zum Zusammenhang von Realitätserfahrung und Sprache in Briefen Ciceros*, 15.

<sup>23</sup> Vgl. z. B. Estelle Rauzy, „La rhétorique de l'œuvre et de l'auteur dans les *Lettres à Atticus*: la constitution du statut de philosophe latin“, in: León Nadjó/Élisabeth Gavoille (Hgg.), *Epistulae Antiquae III. Actes du III<sup>e</sup> colloque international „L'épistolaire antique et ses prolongements européens“*, Louvain/Paris/Dudley, Mass. 2004, 287–310.

<sup>24</sup> Jean Boës, *La philosophie et l'action dans la correspondance de Cicéron*, Nancy 1990. Boës nimmt besonders Ciceros Umgang mit Ruhm, Glück und Freundschaften in den Fokus und prüft, ob die brieflichen (Selbst-)Aussagen mit der jeweils erörterten philosophischen Theorie vereinbar sind.

<sup>25</sup> Vgl. Sean McConnell, *Philosophical Life in Cicero's Letters*, Oxford 2015, 4. Das Verfahren,

Auch Miriam T. Griffin setzt mit ihren Aufsätzen zum philosophischen Gehalt der Cicerobriefe (1995 und 1997)<sup>26</sup> an der Studie von Boës an und interpretiert sie als Handlungsformen, wobei sie insbesondere die Briefform und die Funktion der Adressaten berücksichtigt. Ausgehend von der Überlegung, dass Ciceros Adressaten über ein wesentliches philosophisches Hintergrundwissen verfügen müssen<sup>27</sup>, wenn Cicero in seinen Briefen philosophische Fragen thematisiert oder gar mit Witz, Humor und Ironie philosophische Inhalte zur Sprache bringt, fragt Griffin nach der intellektuellen Bildung im Kreis der Korrespondenten und entwickelt daraus Erkenntnisse über Ciceros soziales und intellektuelles Umfeld. Griffin zufolge stellen manche Briefwechsel ein humorvolles, von philosophischen Anspielungen durchdrungenes Gespräch zwischen Freunden dar<sup>28</sup>, was als Grundlage für das Kapitel „Das Briefschreiben und -lesen als Formen der Muße bei Cicero“<sup>29</sup> dient, in dem weitere Formen der Performativität des brieflichen Gesprächs näher betrachtet werden.

Auch in Jürgen Leonhardts Artikel „Theorie und Praxis der *deliberatio* bei Cicero: Der Briefwechsel mit Atticus aus dem Jahre 49“ (1995)<sup>30</sup> finden sich Anknüpfungspunkte für die Untersuchung der Performativität der Cicerobriefe: Leonhardt zeigt, dass Ciceros briefliche Überlegungen über sein politisches Handeln in der hochbrisanten Phase der ersten Jahreshälfte von 49 (nach der Überschreitung des Rubicons durch Caesar am 10. Januar) die Form einer *deliberatio* annehmen und nach deren rhetorischen Vorgaben gestaltet sind. Darüber hinaus zeuge das Abwägen von *utile* und *honestum* in diesen Briefen von der praktischen Anwendung einer Vorgehensweise, die Cicero in *off.* 1,9 und *inv.* 2,157 theoretisch begründet. Dass auch diese Praxisform des Briefes als *deliberatio* und Selbstreflexion auf den mußenahen Cha-

---

politische Ereignisse vor dem Hintergrund philosophischer Werte zu diskutieren, zeigt sich z. B. auch in Platons Briefen.

<sup>26</sup> Miriam T. Griffin, „Philosophical Badinage in Cicero’s Letters to his Friends“, in: J. G. F. Powell (Hg.), *Cicero the Philosopher. Twelve Papers*, Oxford 1995, 325–346 und Miriam T. Griffin, „From Aristotle to Atticus: Cicero and Matius on Friendship“, in: Jonathan Barnes/Griffin (Hgg.), *Philosophia Togata. II: Plato and Aristotle at Rome*, Oxford 1997, 86–109.

<sup>27</sup> Griffin, „Philosophical badinage in Cicero’s Letters to His Friends“, 327f. untersucht den Briefwechsel mit Trebatius (*fam.* 7,6–7,14), die Briefe an Paetus (*fam.* 9,15–9,26) und den Briefwechsel mit Varro (*fam.* 9,1–9,8).

<sup>28</sup> Mit einem ähnlichen Ansatz interpretiert Griffin Ciceros Matiusbriefe (*fam.* 11,27 u. 11,28) und bringt die Inszenierung des freundschaftlichen Verhältnisses zwischen Matius und Cicero mit den theoretischen Überlegungen zur Freundschaft in *De amicitia*, *De officiis* und bei Aristoteles (*Nikomachische Ethik* 8. u. 9. Buch; *Eudemische Ethik* 7. Buch) zusammen, vgl. Griffin, „From Aristotle to Atticus: Cicero and Matius on Friendship“, 109; vgl. auch Benjamin Fiore, „The theory and practice of friendship in Cicero“, in: John T. Fitzgerald (Hg.), *Greco-Roman Perspectives on Friendship*, Atlanta, Georg., 1997, 59–76.

<sup>29</sup> Vgl. S. 116–149 in dieser Arbeit.

<sup>30</sup> Jürgen Leonhardt, „Theorie und Praxis der *deliberatio* bei Cicero: Der Briefwechsel mit Atticus aus dem Jahre 49“, in: *Acta Classica Univ. Scient. Debrecen.* 31 (1995), 153–171.

rakter der Briefform verweist, wird im Kapitel „Die beruhigende Wirkung des Briefschreibens und -lesens“<sup>31</sup> näher untersucht.

Wenn eine solche Selbstreflexion im Brief festgehalten wird, geht sie zugleich mit der Selbstdarstellung des Verfassers einher, der ein briefimmanentes Ich seiner selbst erzeugt. Da der Brief aber ein persönliches Gespräch imitiert und es als unmittelbar inszeniert, erweckt auch die Selbstdarstellung des Schreibers im Brief den Eindruck von Authentizität, was sich nicht zuletzt darin widerspiegelt, dass für den Leser eines Briefes der Eindruck entsteht, als könne er den Absender unmittelbar im Brief „sehen“, wie es Quintus Cicero am Ende von *fam.* 16,16 schreibt: *te totum in litteris vidi*. Nicht zuletzt wird der Brief schon in der antiken Theorie als „Spiegel der Seele“ beschrieben. Diese beiden Topoi, denenzufolge der Brief das Wesen des Verfassers reflektiert und den Eindruck erzeugt, dass dieser für den Leser durch die Brieflektüre gegenwärtig zu sein scheint, können auf Theorien der antiken Rhetorik zurückgeführt werden, denenzufolge Worte den Eindruck einer unmittelbaren Sinneswahrnehmung erzeugen können.<sup>32</sup>

Diese Verfahren untersucht Jean-Pierre De Giorgio in einem Tagungsbeitrag von 2008<sup>33</sup> anhand der Cicerobriefe und führt in seiner Monographie *L'écriture de soi autour de la correspondance de Cicéron* (2015)<sup>34</sup> das Thema der epistolaren Selbstdarstellung bei Cicero weiter aus. So zeigt er, dass die Selbstdarstellung des Briefschreibers in der Antike rhetorischen Topoi und Techniken folgt, durch die der Eindruck von Unmittelbarkeit verstärkt wird<sup>35</sup>, und zugleich von gesellschaftlichen Normen geprägt ist, die das soziale Verhältnis der *amici* bestimmen. Dies schlägt sich unter anderem auf den Briefstil nieder, der mit seinem gewählten Ton und der Wortwahl den Regeln der Höflichkeit entspricht, die ebenso wie eine intelligente aber leichte Konversation zum Habitus des *homo urbanus* zählt.<sup>36</sup> An diesem gesellschaftlichen Ideal richtet sich auch die *persona* des Briefschreibers im Brief aus.<sup>37</sup>

<sup>31</sup> Vgl. S. 125–128 in dieser Arbeit.

<sup>32</sup> Zum Brief als „Spiegel der Seele“ und der damit in Verbindung stehenden Theorie der antiken Rhetorik vgl. S. 53–56 in dieser Arbeit; Paolo Cugusi, *Evoluzione e forme dell'epistolografia latina. Nella tarda repubblica e nei primi due secoli dell'imperio*, Roma 1983, 73–104, bes. Kap. „Topica epistolare“; Thraede, *Grundzüge griechisch-römischer Brieftopik*, 39–47, bes. 39 zu *fam.* 16,16.

<sup>33</sup> De Giorgio, „«Je t'ai vu tout entier dans ta lettre»“, 101–114.

<sup>34</sup> De Giorgio, *L'écriture de soi à Rome*, *passim*.

<sup>35</sup> Vgl. De Giorgio, *L'écriture de soi à Rome*, Kap. 1 „Figurer les absents: de la lettre-objet à l'objet qui parle“; Gavoille, „*Epistula et litterae*: Etude de synonymie“, *passim*.

<sup>36</sup> Vgl. De Giorgio, *L'écriture de soi à Rome*, 153: „La lettre familière et la recherche d'une écriture ingénieuse permettent ainsi à un individu d'augmenter sa surface sociale et de gagner en reconnaissance ou en influence au sein des membres de la *nobilitas*.“ Zu den Höflichkeitsregeln im Brief vgl. De Giorgio, *L'écriture de soi à Rome*, Kap. 3 „Face contre face“; Jon Hall, „Politeness and Formality in Cicero's Letters to Matus (fam. 11.27)“, in: *Museum Helveticum* 62 (2005), 193–213; umfassend Jon Hall, *Politeness and Politics in Cicero's Letters*, Oxford 2009, *passim*; Sophie Roesch, „La politesse dans la correspondance de Cicéron“, in: León Nadjó/Élisabeth Gavoille (Hgg.), *Epistulae Antiquae III. Actes du III<sup>e</sup> colloque international „L'épistolaire antique et ses prolongements européens“*, Louvain/Paris/Dudley, Mass. 2004, 139–152.

<sup>37</sup> Vgl. De Giorgio, *L'écriture de soi à Rome*, Kap. 2 „Se représenter comme *amicus*“. Zur Bedeu-

Von besonderer Relevanz für die folgende Untersuchung ist schließlich eine Beobachtung von De Giorgio, derzufolge Ciceros Briefe gerade nicht durch eine unkritische, homogene Bestätigung geltender Normen und traditioneller Brieftopoi interessant werden, sondern dadurch, dass sich in der Selbstdarstellung des Briefschreibers erkennen lässt, wie dieser seine eigene Identität auslotet oder, anders formuliert, seine Selbstdarstellung in verschiedenen Situationen den Umständen anpasst und nutzt:

Les lettres de Cicéron peuvent être lues, à divers niveaux, comme des formes spécifiques d'expérimentation de soi ou, plus exactement, comme une manière de se montrer faisant usage de soi, même s'il est vrai que le discours épistolaire est, dans la correspondance, de manière prédominante, orienté vers l'action et le lien social. [...] L'écriture épistolaire se comprend ainsi comme l'art de façonner son visage social, moral et psychologique, un «art de soi-même», en fonction de subtils paramètres, variables, et qui supposent un savoir-être qui ne peut se résumer à un théâtre de la vie sociale, la *persona*-masque n'étant pas tant, pour Cicéron, ce qui cache ou recèle que ce qui, au contraire, donne à voir l'individu dans son unité.<sup>38</sup>

Dieses Ausloten der eigenen Identität bringt De Giorgio mit drei Aspekten in Verbindung: Erstens eröffne der Brief den Raum, in dem der Briefschreiber seine Suche nach sich selbst und damit den Prozess seiner Selbsterkenntnis zeigen und darstellen könne.<sup>39</sup> Eine ähnliche Annahme vertritt Émilie Ndiaye in ihrem Aufsatz „Les souffrances de l'exil dans la *Correspondance* de Cicéron“ (2010)<sup>40</sup>, in dem sie aufzeigt, dass die Infragestellung der eigenen Identität sich zuerst in Ciceros Briefen aus dem Exil nachweisen lasse, da er in dieser Zeit seines wichtigsten Betätigungsfeldes und vor allem der Öffentlichkeit beraubt sei, die ihn bisher in seiner Identität bestätigt habe. Dieser Briefraum, den Cicero De Giorgio zufolge für die Suche nach seiner Identität nutzt, kann mit dem gedanklichen Freiraum verglichen werden, der im Zustand der Muße erfahren wird und sich beim Schreiben und Lesen eines Briefes eröffnet.<sup>41</sup> Damit wird zugleich die Muße der Briefpraxis zu einer Grundlage für die Reflexion über das eigene Selbst, was im Folgenden zu zeigen sein wird.<sup>42</sup>

Zweitens bringe Cicero in seinen Briefen zum Ausdruck, dass ihn ästhetischer Genuss in Zeiten der politischen und persönlichen Krise beruhige.<sup>43</sup> Hier sei hinzugefügt, dass Cicero auch das Briefschreiben und -lesen als ästhetische Erfahrung insze-

---

tung des römischen *persona*-Konzeptes für die Selbstdarstellung des Briefschreibers vgl. S. 78–80, bes. S. 80 in dieser Arbeit.

<sup>38</sup> De Giorgio, *L'écriture de soi à Rome*, 157.

<sup>39</sup> Vgl. De Giorgio, *L'écriture de soi à Rome*, Kap. 5 „Évaluer les circonstances et s'évaluer“.

<sup>40</sup> Émilie Ndiaye, „Les souffrances de l'exil dans la *Correspondance* de Cicéron“, in: Patrick Laurence/François Guillaumont (Hgg.), *Les écritures de la douleur dans l'épistolaire de l'Antiquité à nos jours*, Tours 2010, 189–208. Ebenso wie De Giorgio baut Ndiaye ihre Argumentation auf Michel Foucaults Identitätskonzeption auf.

<sup>41</sup> Vgl. in dieser Arbeit S. 23–29 zur Räumlichkeit der Muße u. S. 33f. zur Räumlichkeit des Briefes.

<sup>42</sup> Vgl. z. B. die Interpretation von *Att.* 9,10, S. 128–138 in dieser Arbeit.

<sup>43</sup> Vgl. De Giorgio, *L'écriture de soi à Rome*, Kap. 6 „La villa comme lieu d'écriture. Épreuve de soi, identité, perceptions et images mentales“.

nirt und schildert, dass er zur Ruhe kommt, wenn er Briefe schreibt oder liest. Da Ästhetik und ästhetische Erfahrung Formen von Muße sein können, werde ich ihre Thematisierung in den Cicerobriefen eigenständig untersuchen.

Drittens, so De Giorgio, probiere der Briefschreiber verschiedene „Masken“ seiner Identität aus, setze dabei immer wieder diejenige des Intellektuellen auf und suche Antworten auf die Frage nach dem richtigen Lebensmodell (*bios theoretikos* oder *bios politikos*).<sup>44</sup> Mit Rückgriff auf Foucaults Überlegungen zum Subjekt geht De Giorgio von der These aus, dass sich die Briefform besonders gut für solche Reflexionen über die eigene Identität eignet, weil man sich im Brief zwar mit sich selbst, dies aber immer auch in Bezug auf den anderen, also den Adressaten des Briefes, auseinandersetzt, der in der Fiktion des Briefschreibers durch imaginierte Ratschläge in die Selbstreflexion einbezogen werden kann.<sup>45</sup> Durch diese fingierte Anwesenheit des abwesenden Adressaten glaubt sich der Briefschreiber nicht im einsamen Raum, wenn er seine Identität im Brief beschreibt, sondern *vis-à-vis* mit dem Briefpartner, was insofern relevant ist, als die Identität einer Person immer mit Soziabilität und äußerer Sichtbarkeit einhergeht<sup>46</sup>: „[Le] souci de soi implique en réalité une intense sociabilité et une visibilité de soi.“<sup>47</sup> Am Ende seiner Untersuchungen kommt De Giorgio zu dem Fazit, dass Ciceros Briefe eines der ersten Textzeugnisse darstellen, in denen die Identität eines Menschen nachvollziehbar problematisiert und in ihren verschiedenen Möglichkeiten ausgelotet wird<sup>48</sup>:

<sup>44</sup> Vgl. De Giorgio, *L'écriture de soi à Rome*, Kap. 7 „Envisager sa vie: le masque de Socrate“.

<sup>45</sup> „La lettre, ajoutait M. Foucault, est quelque chose de plus qu'un entraînement de soi-même par l'écriture, à travers les conseils et les avis qu'on donne à l'autre: elle constitue aussi une certaine manière de se manifester à soi-même et aux autres“, De Giorgio, *L'écriture de soi à Rome*, 160 f., zitiert nach Michel Foucault, „L'écriture de soi“ (1983), in: *Dits et Écrits*, Bd. 4, hg. v. Daniel Defert u. François Ewald, Paris 1994, 415–430, 426 f.

<sup>46</sup> Foucaults Ausführungen zum Identitätsverständnis finden sich in Foucault, „L'écriture de soi“ (1983) und Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet, cours au Collège de France (1981–1982)*, Paris 2000. Frédéric Gros arbeitet den Einfluss antiker Philosophie auf Foucaults Subjektivitäts-Konzept heraus, stellt Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen ihnen heraus und gibt gleichzeitig einen gut verständlichen Überblick über die wichtigsten Aspekte der foucaultschen Theorie: Frédéric Gros, „Le souci de soi chez Michel Foucault“, in: Perrine Galand-Hallyn/Carlos Lévy (Hgg.), *Vivre pour soi, vivre dans la cité de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris 2006, 19–30.

<sup>47</sup> De Giorgio, *L'écriture de soi à Rome*, 161, vgl. Foucault, *L'herméneutique du sujet, cours au Collège de France (1981–1982)*, 185 f.

<sup>48</sup> Bereits Vinzenz Buchheit weist in seinem Aufsatz „Ciceros Triumph des Geistes“ anhand der Catilinarischen Reden und einzelner Passagen aus *Pro Archia Poeta* sowie *Pro Sestio* nach, dass zur Zeit Ciceros, möglicherweise maßgeblich durch ihn, neue Werte und Ideale in den gesellschaftlichen Diskurs in Rom einfließen und diesen prägen, vgl. Buchheit, „Ciceros Triumph des Geistes“, in: *Gymnasium* 76 (1969), 232–253. In der 3. Catilinarischen Rede setze Cicero „dem traditionellen Bild des *imperator* und *consul armatus* [...], den *imperator togatus* entgegen, der, befähigt durch die Waffen des Geistes, den Frieden wahrt und mehrt [...]“. Kritisch zu sehen ist jedoch der teleologische Anspruch, mit dem Buchheit Cicero den Willen unterstellt, die geistige Tätigkeit in Rom populär zu machen.

La correspondance n'a aucune vocation à représenter le «véritable» Cicéron. Et pourquoi le devrait-elle? Elle fait cependant partie des œuvres qui ont inauguré, à Rome, de manière spectaculaire, un discours légitime sur la problématisation de soi.<sup>49</sup>

An dieses Fazit knüpfen die folgenden Überlegungen an: Während De Giorgio bereits die Identitäten benannt hat, die Cicero in seinen Briefen „ausprobiert“, ist es ein Ziel dieses Kapitels zu zeigen, dass die Identitätssuche mit Muße verbunden ist, und dass der Brief aufgrund seiner strukturellen Ähnlichkeiten mit der Muße in Raum und Zeit ein geeignetes Medium für die Auseinandersetzung mit dem eigenen Selbst darstellt. Ausgehend von der Beobachtung, dass die Briefpraxis eine Mußepraxis ist, werden beim Schreiben und Lesen des Briefes die Freiräume erfahrbar, die für Muße typisch sind, und in denen das Subjekt über sich selbst reflektieren, sich selbst infrage stellen und neue Identitäten ausprobieren kann.<sup>50</sup> Doch die Identitätssuche ist nicht die einzige mußevolle Tätigkeit, die im Brief vollzogen werden kann, und so liegt der Fokus auf der Vielfalt von Mußeerfahrungen, die in Ciceros Briefen reflektiert werden. Hierfür ist zunächst eine Auseinandersetzung mit Ciceros Konzept von Muße – sofern man dieses annehmen darf – grundlegend.

### 4.3. Inszenierungen von Muße in Ciceros Werken (Briefe und Philosophische Schriften)

Schilderungen von verschiedenen, alltäglichen Mußemomenten finden sich regelmäßig in Ciceros Briefen, vornehmlich in den Atticusbriefen sowie in den Schreiben an Adressaten, die Ciceros Interesse für Philosophie und intellektuelle Studien teilen.<sup>51</sup> Diese Darstellungen sind meistens kurz, häufig umfassen sie sogar nur einen Satz, der allerdings zentrale Aspekte beinhaltet, durch die die Situation als Mußesituation ausgewiesen wird. Dieselben Merkmale charakterisieren auch die narrativen Inszenierungen der Gesprächssituationen in den Proömien von Ciceros philosophischen Schriften, die, wie zu zeigen sein wird, ebenfalls Anklänge an Muße im eingangs beschriebenen Sinne haben. Daher werden diese Passagen zunächst näher betrachtet, um an ihnen zentrale Parameter einer ciceronischen Muße herauszuarbeiten, auf deren Grundlage die Mußeinszenierungen der Briefe anschließend untersucht werden.

<sup>49</sup> De Giorgio, *L'écriture de soi à Rome*, 268.

<sup>50</sup> Vgl. Kap. 4.4.3. „Das Briefschreiben und -lesen als Identitätssuche (Cic. *Att.* 7,7 und *Att.* 9,10)“, S. 128–138 in dieser Arbeit.

<sup>51</sup> Inszenierungen von literarischer und philosophischer Beschäftigung finden sich z. B. in *Att.* 4,18,2 (Betonung der Soziabilität von Muße, denn Cicero braucht die Anwesenheit von Quintus und Atticus, um seinen *studia* bestmöglich nachgehen zu können) und *Att.* 9,9,1. Vgl. auch *Att.* 4,11,1 (über den Genuss, den die Studien bereiten); *fam.* 5,14,3 (zur Aufwertung von Einsamkeit, wenn man sie nutzt, um sich mit *studia* zu befassen); *fam.* 9,17 (Inszenierung eines philosophischen Gesprächs zwischen Paetus und Cicero).

4.3.1. *Das philosophische Gespräch als Form der Muße* (Cic. leg. 1,1–2 und 1,15)

Die narrativen Proömien von Ciceros philosophischen Schriften beinhalten Inszenierungen von philosophischen Gesprächen zwischen Mitgliedern der römischen Oberschicht, die sich an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit zugetragen haben sollen.<sup>52</sup> Die Topoi und Parameter, die im Rahmen dieser Gespräche rekurrieren, spiegeln auf literarischer Ebene Eigenschaften von Muße im oben beschriebenen Verständnis wider, was am Beispiel des Proömiums von *De legibus* herausgearbeitet werden soll.

Das Setting von *De legibus* wird als Gespräch zwischen den Cicerobrüdern und Atticus im Garten des arpinatischen Vaterhauses der Cicerones geschildert, dessen Szenerie mit den folgenden Worten beschrieben wird<sup>53</sup>:

*Marcus: Visne igitur, ut ille Crete cum Clinia et cum Lacedaemonio Megillo, aestivo (quemadmodum describit) die in cupressetis Gnosiorum et spatiis silvestribus, crebro insistens, interdum acquiescens, de institutis rerum publicarum ac de optimis legibus disputat, sic nos inter has procerissimas populos in viridi opacaque ripa inambulantes, tum autem residentes, quaeramus eisdem de rebus aliquid uberius quam forensis usus desiderat?*<sup>54</sup>

Marcus: Möchtest Du also, dass wir so wie jener [sc. Platon], der mit dem Kreter Clinia und dem Lacedaemonier Megillus an einem Sommertag, wie er es beschreibt, inmitten der Zypressenhaine von Knossos und der Waldwege, häufig innehaltend, und von Zeit zu Zeit ausruhend, über die Einrichtung der Staaten und über die besten Gesetze diskutiert, dass wir so zwischen diesen schlanken Pappeln am grünen und schattigen Ufer wandeln sollen, uns bald an einem Plätzchen niederlassen und uns über dieselben Dinge etwas tiefgründigere Gedanken machen als es die forensische Praxis verlangt?

Der Ort, an dem das Gespräch zwischen Atticus und den Cicerobrüdern stattfindet, und der in dieser Passage skizziert wird, umfasst Wald und Ufer, schlanke Bäume und Schatten, die ihm Annehmlichkeit und Schönheit verleihen. Dadurch wird er als

<sup>52</sup> Zur Inszenierung des philosophischen Gespräches bei Cicero vgl. Gerhard Lohse, „Der locus amoenus bei Homer, Platon, Cicero, Vergil, Goethe, Tieck, Stifter und Handke – Zur Transformation eines antiken Inszenierungsmusters“, in: Gerhard Lohse/Martin Schierbaum (Hgg.), *Antike als Inszenierung. Drittes Bruno Snell-Symposium der Universität Hamburg am Europa-Kolleg*, Berlin/New York 2009, 151–185, 160. In *ac. 2* 1,6f. rechtfertigt Cicero, dass er in seinen philosophischen Schriften angesehene Männer sich mit griechischer Philosophie beschäftigen lässt, und reagiert damit auf Kritiker, die dies für nicht standesgemäß halten. Sie behaupten, dass die Dialogpartner über Dinge sprächen, von denen sie keine Ahnung hätten.

<sup>53</sup> Ähnliche Inszenierungen von mußevollen Gesprächssituationen finden sich in den Proömien von *fin. I*, *III* und *V*; *Tusc. I*; *leg. II*; *rep.*; *Cato*; *Lael.*; *de orat.*; *ac. 2* und *nat. deor.* Für einen literaturwissenschaftlichen Interpretationsansatz der Eingangsszenarien von Ciceros philosophischen Schriften vgl. u. a. Wolfgang Kofler, „Philosophische Räume. Zur Funktion des Settings in Ciceros *De finibus*“, in: Bernhard Zimmermann (Hg.), *Cicero*, Freiburg i. Br. 2017, 81–98, der die Beschreibungen der Gesprächsszenarien aus *De finibus* in Bezug auf den philosophischen Inhalt der jeweiligen Dialoge interpretiert.

<sup>54</sup> *Leg. 1,15*. Übers. in Anlehnung an Rainer Nickel (Hg.), *M. Tullius Cicero. De legibus. Paradoxa Stoicorum. Über die Gesetze. Stoische Paradoxien*, lateinisch-deutsch, Darmstadt 1994.

*locus amoenus* ausgewiesen.<sup>55</sup> Die drei Männer halten sich an einem Sommertag in der Natur auf, finden unter hochgewachsenen Pappeln Schatten und wandeln am schönen und begrünten Ufer eines Flusses. Auch in ihrem Tun zeigen sich Ruhe, Gelassenheit, Besonnenheit und Selbstbestimmung, und sie scheinen von jedem extrinsischen Zeitdruck frei zu sein: Das Spaziergehen ist eine beispielhafte Form der entschleunigten Fortbewegung<sup>56</sup> und wird hier verbunden mit einem Innehalten von Zeit zu Zeit und Verweilen an einem Platz, an dem die Cicerobrüder und Atticus ihre Diskussion fortführen. Die diesem Agieren inhärente Ruhe und Selbstbestimmung deuten auf mußevolle Tätigkeiten hin. Darüber hinaus scheinen an diesem Raum Politik und Gerichtswesen – sowie die damit verbundenen beruflichen Aufgaben – ausgeschlossen zu sein. Die konsequente Fokussierung auf die Natur und die literarische Vorlage in Platons Dialogen erzeugen den Eindruck, dass der berufliche Alltag der drei Männer Teil einer Außenwelt ist, innerhalb derer sich auf dem arpinatischen Anwesen ein Freiraum eröffnet, in dem es möglich ist, sich nach eigenem Willen tiefergründiger als gewöhnlich mit staatsphilosophischen Themen auseinanderzusetzen.<sup>57</sup>

Ein weiteres Charakteristikum dieses Ortes ist seine auffällige Raumzeitlichkeit, die sich zum einen im mußevollen Tun der drei Männer spiegelt. Zum anderen entsteht sie aus der expliziten Parallelisierung des Ortes mit dem Gesprächsort in Platons *Nomoi* durch den Hinweis von Marcus Cicero auf die entsprechende Textstelle. Hierdurch wird eine starke intertextuelle Verbindung zu dem griechischen Werk erzeugt und die literarische Vergangenheit in der geschilderten Situation vergegenwärtigt. Zugleich werden dadurch, ohne dass sie explizit erwähnt werden, die Gedanken der platonischen Philosophie als Vorlage und Grundlage des folgenden philosophischen Gesprächs eingeführt.

Schließlich ist auch die römische Geschichte in der Erinnerungskraft des Landgutes präsent und wird wahrnehmbar, als sich Atticus beim Anblick einer Eiche an den römischen Feldherrn und Staatsmann Gaius Marius erinnert<sup>58</sup>:

<sup>55</sup> Zum *locus amoenus* vgl. Judith Hindermann, „Der *locus amoenus* als Ort der Muße in der antiken Literatur“, in: Franziska C. Eickhoff (Hg.), *Mußeräume der Antike und der frühen Neuzeit*, ersch. vsl. Tübingen 2021; Petra Haß, *Der locus amoenus in der antiken Literatur: Zu Theorie und Geschichte eines literarischen Motivs*, Bamberg 1998 mit einer materialreichen Stellensammlung u. einem restriktiven *locus amoenus*-Begriff; als Standardreferenzen: Ernst Robert Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, 11. Aufl., Tübingen/Basel 1993, 202–206; Gerhard Schönbeck, *Der locus amoenus von Homer bis Horaz*, Inaug.-Diss. Heidelberg 1962; Lohse, „Der locus amoenus bei Homer, Platon, Cicero, Vergil, Goethe, Tieck, Stifter und Handke“, 160–162 zu Cicero; Karin Schlapbach, „The Pleasance, Solitude, and Literary Production. The Transformation of the *locus amoenus* in Late Antiquity“, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 50 (2007), 34–50.

<sup>56</sup> Vgl. S. 8 f. in dieser Arbeit.

<sup>57</sup> Vgl. *leg. 1,13*: Ciceros explizite Nachfrage, ob Quintus mit der Wahl des Themas einverstanden ist und sich auf eine längere Diskussion einlassen will.

<sup>58</sup> Vgl. Ulrich Eigler, „Von der Platane im ›Phaidros‹ zur Eiche des Marius – Vergangene Zukunft in Ciceros ›de legibus‹“, in: Martin Flashar/Hans-Joachim Gehrke/Ernst Heinrich (Hgg.), *Retropektive. Konzepte von Vergangenheit in der griechisch-römischen Antike*, München 1996, 137–146, 140–142 zur Bedeutung der Erinnerung an dieser Stelle.



*Atticus: Lucus quidem ille et haec Arpinatium quercus agnoscitur, saepe a me lectus in Mario. Sin manet illa quercus, haec est profecto; etenim est sane vetus.*

[...]

*Quintus: Sit ita sane; verum tamen, dum Latinae loquentur litterae, quercus huic loco non deerit quae Mariana dicatur, eaque ut ait Scaevola de fratris mei Mario, ‚canescet saeculis innumerabilibus‘; nisi forte Athenae, tuae sempiternam in arce oleam tenere potuerunt, aut quod Homericus Ulixes Deli se proceram et teneram palmam vidisse dixit, hodie monstrant eandem. Multaque alia multis locis diutius commemoratione manent quam natura stare potuerunt.<sup>59</sup>*

Atticus: Den Wald dort und diese Eiche der Arpinaten erkenne ich wohl wieder, von der ich oft im *Marius* gelesen habe. Denn wenn jene Eiche noch besteht, dann ist es bestimmt diese hier; sie ist ja fürwahr schon alt.

[...]

Quintus: So mag es schon sein; aber solange die lateinische Literatur noch zu den Menschen spricht, wird diesem Ort eine Eiche, die als Mariuseiche bezeichnet wird, nicht fehlen, und sie wird, wie es Scaevola über den *Marius* meines Bruders sagt, „erst in unzähligen Jahrhunderten altern“, wenn man einmal davon absieht, dass dein Athen den ewigen Olivenbaum auf der Burg bewahren konnte, oder man auf Delos noch heute dieselbe Palme zeigt, die Odysseus einst, so erzählt es Homer, als junges und zartes Bäumchen gesehen haben soll. Und auch vieles andere hat an vielen Orten durch die ständige Erinnerung länger Bestand, als es von Natur aus hätte bestehen bleiben können.

Die Eiche, die Atticus am Gesprächsort entdeckt, erinnert ihn an diejenige, die Marcus Cicero in einem nicht erhaltenen epischen Gedicht als Mariuseiche beschrieben hatte. Durch die Verbindung des realen Baumes mit dem literarischen Gedächtnis und dadurch mit einer konkreten Episode der römischen Geschichte wird die – möglicherweise andernfalls beliebige – Eiche in Ciceros Garten zum Erinnerungsort für die Mariusgeschichte und der Gesprächsort als Ganzer zu einem Raum, an dem römische Tradition und griechische Philosophie zugleich präsent sind.<sup>60</sup>

Das geschilderte Verhalten der anwesenden Römer und die besondere Form der Raumzeitlichkeit, die sich ergibt, weil verschiedene physische Merkmale vergangene Zeiten und literarische Handlungen gegenwärtig werden lassen<sup>61</sup>, erlauben es, den hier beschriebenen Gesprächsort als Heterotopie im Sinne Foucaults zu bezeichnen.<sup>62</sup> Diese zeichnen sich unter anderem dadurch aus, dass ein und derselbe reale Ort mehrere, oftmals ganz verschiedene Räume zusammenbringen kann. Dies geschieht auch im Garten des arpinatischen Anwesens, der den Raum der römischen

<sup>59</sup> *Leg.* 1,1–2.

<sup>60</sup> Vgl. Uwe Walter, *Memoria und res publica. Zur Geschichtskultur im republikanischen Rom*, Frankfurt a. M. 2004, 167–170 zur Bedeutung und Konstruktion von Erinnerung in dieser Textpassage.

<sup>61</sup> Vgl. *leg.* 2,1: Derselbe Ort wird durch seine Bedeutung als Ciceros Geburtsort zum Erinnerungsort. Eine vergleichbare Erinnerungskraft wie die der Mariuseiche in *leg.* 1,1–2 hat auch Athen in *fin.* 5,1–8, wo die Spuren der Vergangenheit die griechischen Philosophen wieder zum Leben erwecken lassen.

<sup>62</sup> Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf Foucault, „Die Heterotopien“, 9–22; zu Foucaults Heterotopie-Konzept und seiner Bedeutung im Mußeckontext vgl. S. 24–27 in dieser Arbeit.

Tradition mit dem der hellenophilen Kultur vereinigt. Darüber hinaus sind Heterotopien oftmals mit zeitlichen Brüchen, so genannten Heterochronien, verbunden, was sich gleich zweifach in der obigen Schilderung widerspiegelt: Zum einen scheint der alltägliche Rhythmus der forensisch-politischen Tätigkeiten auf dem arpinatischen Landgut unterbrochen und ein zeitlicher Freiraum eröffnet zu sein, zum anderen wird die Vergangenheit durch die Verweise auf Marius und Platon mehrfach vergegenwärtigt und auf diese Weise ebenfalls ein zeitlicher Bruch erzeugt.

Zudem sind Heterotopien Räume, welche andere Räume einer Gesellschaft und die dort geltenden Normen in Frage stellen. Ausgehend davon, dass der arpinatische Garten, gleich einer Heterotopie, einen „anderen Raum“ eröffnet, der den von gesellschaftlichen Normen geprägten Raum der Römischen Republik herausfordert oder verkehrt, liegt in dieser Andersartigkeit ein Grund dafür, dass es in dem skizzierten Gesprächskontext (und nur dort) unauffällig ist, wenn sich römische Ritter und Senatoren mit griechischer Philosophie beschäftigen, obwohl dies normalerweise in der römisch-republikanischen Gesellschaft und Öffentlichkeit nicht als angemessen galt. Diese problematische Stellung der Philosophie im republikanischen Rom spiegelt sich auch in den apogetischen Ausführungen der Proömien von *De finibus* I, *De officiis* III, des *Lucullus* (*Academica Priora* II) und der *Tusculanae Disputationes* V wider, in denen die Philosophie gegen verschiedene Vorwürfe verteidigt wird.<sup>63</sup> So setzt sich Cicero kritisch mit den Gegnern der Philosophie auseinander und versucht ihre Vorurteile zu entkräften, sowie stattdessen den Nutzen und die Errungenschaften der Philosophie zu verdeutlichen, wodurch die Beschäftigung mit Philosophie durchaus „gesellschaftsfähig“ erscheint.<sup>64</sup> Wenn wir aufgrund der bisher dargelegten Befunde davon ausgehen, dass es sich bei der hier untersuchten Szene um die Inszenierung einer Mußesituation handelt, so tritt das subversive Potenzial der Muße in genau diesem Punkt hervor, nämlich darin, dass Atticus und die Cicerobrüder auch entgegen den geltenden gesellschaftlichen Normen einer Tätigkeit nachgehen, die sie selbst für sinnvoll erachten und die sie selbst gewählt haben.

Zusammenfassend können mit Blick auf die zitierte Einleitung von *De legibus* mehrere Parameter von Muße festgestellt werden: Erstens zeichnen sich die Tätigkeit und das Verhalten der römischen Aristokraten durch Selbstbestimmtheit, Gelassenheit und Ruhe sowie durch eine Freiheit von extrinsischem Zeitdruck aus, sodass ihr

<sup>63</sup> Zur öffentlichen Rechtfertigung der philosophischen Arbeiten Ciceros vgl. Jürgen Graff, *Ciceros Selbstauffassung*, Heidelberg 1963, 58–62.

<sup>64</sup> Vgl. ac. 1,6: *Restat ut iis respondeam qui sermonibus eius modi nolint personas tam graves inligrari. quasi vero clarorum virorum aut tacitos congressus esse oporteat aut ludicros sermones aut rerum conloquia leviorum.* („Es steht noch aus, dass ich denjenigen antworte, die nicht wollen, dass so ehrwürdige Personen in derartige Gespräche verwickelt werden, gleich so, als müsse die Zusammenkunft berühmter Männer schweigend verbracht werden oder ihre Gespräche der Kurzweil dienen oder ihr Geplauder nur von nichtigen Dingen handeln“). Zu Ciceros Verhältnis zur (griechischen) Philosophie vgl. Bernhard Zimmermann, „Der Streit um die richtige Bildung in Rom“, in: Zimmermann (Hg.), *Von artes liberales zu liberal arts*, Freiburg i. Br. 2013, 25–37, 25–29 sowie ders., „Cicero und die Griechen“, 240–248, 243–247.

Tun als mußeftig charakterisiert werden kann. Zweitens ist die Szene an einem Ort mit auffälligen raumzeitlichen Merkmalen lokalisiert, sodass sich die Erfahrung der für Muße kennzeichnenden besonderen Raumzeitlichkeit in den Charakteristika des Ortes widerspiegelt. Dieser scheint die Außenwelt und die forensischen Verpflichtungen und Tätigkeiten auszuschließen und darüber hinaus Eigenschaften einer Heterotopie als einem Ort der zeitlichen Brüche (verdeutlicht durch die Vergegenwärtigung der Vergangenheit) und der Freiheit von geltenden gesellschaftlichen Normen aufzuweisen, was das subversive Potenzial der Muße hervorhebt und den Charakter des Ortes als Mußeraum unterstreicht.

Auch in den zahlreichen Briefen, die von Cicero überliefert sind, finden sich immer wieder Passagen, in denen der Briefschreiber über seine philosophische Tätigkeit, das Lesen und Schreiben von philosophischen Büchern und das philosophische Gespräch schreibt und diese als Mußeaktivitäten inszeniert. Auffällig ist, dass er in diesen Kontexten nur selten das Wort *otium* verwendet, was die Annahme bestätigt, dass Mußemomente als solche beschrieben werden können, ohne dass sie explizit als „Muße“ bezeichnet werden, und dass Mußemomente in der römischen Zeit unabhängig vom *otium* sein konnten. Dem gehe ich im folgenden Abschnitt nach.

#### 4.3.2. *Intellektuelle Tätigkeiten als Formen der Muße in den Briefen* (Cic. Att. 2,4–2,6)

Um in Ciceros umfassendem Briefkorpus solche Passagen zu identifizieren, die als Inszenierungen von Muße gelten können, gehe ich vom oben definierten Konzept der Muße aus und wähle Passagen aus, in denen Parameter der Muße auftreten. Diese werden regelmäßig im Zusammenhang mit Tätigkeiten wie philosophischer und literarischer Schriftstellerei, Lektüre oder dem intellektuellen Gespräch erwähnt, wobei allerdings auch auffällt, dass die Eigenschaften von Muße häufig nicht ganz zweifelsfrei vorliegen, sondern immer auch die Frage im Raum steht, inwiefern zu treffend von Muße, Müßiggang oder Langeweile zu sprechen ist. Dies sei im Folgenden an einer kurzen Briefsequenz aus den Atticusbriefen (Att. 2,4–2,6) illustriert:

Die drei Nachrichten datieren von April 59 v.Chr. Nachdem Caesar zum Konsul gewählt wurde, denkt Cicero zum ersten Mal über einen Rückzug in ein kontemplatives Leben nach<sup>65</sup>:

*sed quid ego haec [sc. politica], quae cupio deponere et toto animo atque omni cura φιλοσοφείν? sic, inquam, in animo est; vellem ab initio, nunc vero, quoniam quae putavi esse praeclara expertus sum quam esset inania, cum omnibus Musis rationem habere cogito.*<sup>66</sup>

<sup>65</sup> Vgl. De Giorgio, *L'écriture de soi à Rome*, 238–241 mit Bezug auf die folgenden Textstellen; McConnell, *Philosophical Life in Cicero's Letters*, 44–55 zum Verhältnis zwischen Philosophie und Politik in diesen Briefen: Cicero sucht in diesen Briefen stets die politischen Informationen, ist mit Äußerungen seiner eigenen Meinung jedoch zurückhaltend, 47.

<sup>66</sup> Att. 2,5,2.

Aber was schreibe ich von diesen [politischen] Dingen, die ich eigentlich niederlegen und mich mit ganzer Aufmerksamkeit und Sorgfalt der Philosophie zuwenden will? So nämlich habe ich es mir vorgenommen, das sage ich dir; ich wollte, ich hätte es von Anfang an. Jetzt aber, da ich erfahren habe, dass die Dinge, die ich für herrlich hielt, nichtig sind, gedenke ich mit allen Musen Umgang zu pflegen.

Das Thema der philosophischen Tätigkeit ist in diesem Briefwechsel nicht neu, bereits im vorausgehenden Brief hatte Cicero die positive Wirkung des Philosophierens betont:

*interea quidem cum Musis nos delectabimus animo aequo, immo vero etiam gaudenti ac libenti, neque mihi umquam veniet in mentem Crasso invidere neque paenitere quod a me ipso non desciverim.*<sup>67</sup>

In der Zwischenzeit werde ich mich freilich mit den Musen vergnügen, mit gelassenem, ja sogar mit fröhlichem und vergnügtem Gemüte, und mir wird es niemals in den Sinn kommen, Crassus weder zu beneiden noch zu bereuen, dass ich mir selbst nicht untreu geworden bin.

Die politische Situation dieser Zeit – es ist Caesars erstes, vom Ersten Triumvirat geschütztes Konsulat – zwingt Cicero zur Passivität in politischen Angelegenheiten, die schon in den ersten Monaten des Jahres spürbar wird, als Caesar sein politisches Programm mit Verfassungsbrüchen und Gewaltanwendung durchsetzt.<sup>68</sup> Infolgedessen zieht sich Cicero aus Rom auf sein Landgut zurück und widmet sich dort den philosophischen Studien, während er von Atticus über die aktuellen politischen Geschehnisse informiert wird. In der intellektuellen Beschäftigung, so seine Schilderung, findet er nicht nur Ruhe, sondern, nach den unerfreulichen politischen Ereignissen, auch Freude und Erfüllung (*cum Musis nos delectabimus animo aequo, immo vero etiam gaudenti ac libenti*). Eine ähnliche Wahrnehmung ist auch für Tätigkeiten typisch, die als Muße erfahren werden. Darüber hinaus verbindet Cicero die Tätigkeit mit Gelassenheit (*animo aequo*), die wiederum eine Voraussetzung von Muße ist, er findet Abstand zu den politischen Ärgernissen und bezeichnet seine Haltung als so genügsam und konstant, dass er jemanden wie Crassus, der zu diesem Zeitpunkt in einer einflussreichen Position ist, nicht darum beneide (*neque mihi umquam veniet in mentem Crasso invidere neque paenitere quod a me ipso non desciverim*). Auch die in dieser Stelle ausgedrückte Zufriedenheit mit dem, was man hat und tut, und die Sicherheit, nicht auf andere zu blicken, ist typisch für Muße.

Im anschließenden Brief (*Att.* 2,6) kommt Cicero auf einen weiteren Aspekt der Muße zu sprechen und führt an, dass er seine intellektuelle Tätigkeit von Produktions- und Zeitdruck frei halten will, sondern stattdessen entweder solche Werke liest, nach denen ihm der Sinn steht, oder die Aussicht auf das Meer genießt. Hier ist nicht nur Freiheit von Verpflichtungen, sondern auch Selbstbestimmung und die

<sup>67</sup> *Att.* 2,4,2. Zur wohltuenden Wirkung der Beschäftigung mit Philosophie oder Literatur vgl. außerdem *Att.* 9,4,3; 12,14; 12,38; 14,21,3 über die Lektüre eigener philosophischer Schriften sowie *fam.* 5,15.

<sup>68</sup> Vgl. Bringmann, *Cicero*, 112–115.

Ungebundenheit des eigenen Willens zu erkennen. Vom Schreiben eines großen Werkes wie den Γεωγραφικά (*Geographie*), die er sich zu verfassen vorgenommen und Atticus versprochen hatte, schreckte er dementsprechend zurück:

*Quod tibi superibus litteris promiseram, fore ut opus exstaret huius peregrinationis, nihil iam magno opere confirmo; sic enim sum complexus otium ut ab eo divelli non queam. itaque aut libris me delecto, quorum habeo Anti festivam copiam, aut fluctus numero (nam ad lacertas captandas tempestates non sunt idoneae); a scribendo prorsus abhorret animus. etenim γεωγραφικά quae constitueram magnum opus est.*<sup>69</sup>

Was ich dir in den vorherigen Briefen versprochen hatte, dass aus diesem meinem Aufenthalt in der Fremde ein Werk entstehen würde, so kann ich noch nichts sicher zusagen; ich habe die Müßigkeit so sehr umfasst, dass ich mich von ihr nicht mehr losreißen kann. Deshalb erfreue ich mich entweder an meinen Büchern, von denen ich in Antium eine beträchtliche Menge habe, oder zähle die Wellen (denn das Wetter ist nicht geeignet, um Makrelen zu fangen); vom Schreiben schreckt mein Geist geradewegs zurück. Und die *Geographie*, die ich mir vorgenommen hatte, ist ein riesiges Werk.

Der erste und deutliche Hinweis darauf, dass Cicero seine Lebensart auf dem Landgut als müßevoll beschreibt, liegt in der Erwähnung des Wortes *otium*. In dem Gesamtkontext der zitierten Passage bezeichnet *otium* hier zum einen die Situation, dass Cicero nicht mehr politisch aktiv sein kann und damit unfreiwillig auf seine beruflichen Tätigkeiten verzichten muss. Gleichzeitig impliziert *otium* aber auch eine positive Freiheit, nämlich die Möglichkeit, sich anderen, selbstgewählten Tätigkeiten zuzuwenden. Nach eigener Aussage ist der Briefschreiber so sehr in dieses *otium* vertieft (*sic enim sum complexus otium*), dass er sich ihm nicht mehr entreißen kann (*ab eo divelli non queam*). Seiner Darstellung zufolge scheint Cicero mit seinem zurückgezogenen Leben zufrieden zu sein, sodass er keine Ambitionen hat, sich mit etwas anderem, wie zum Beispiel der Politik, zu beschäftigen. Allerdings zeigt er in anderen Passagen dieser Briefe ein waches Interesse für die politischen Angelegenheiten, von denen Atticus ihm aus Rom berichten soll, was die hier gemachten Äußerungen ein wenig hinterfragt.

Doch werfen wir noch einmal einen Blick auf die Inszenierung des zurückgezogenen und der Philosophie gewidmeten Lebens: Die Lektüre philosophischer Schriften dient für Cicero primär dem geistigen Vergnügen (*delectabimus, delecto*) und ist bewusst von äußerem Druck frei. Die Beschäftigung mit philosophischen Inhalten beschränkt Cicero auf die Rezeption, allerdings nimmt er davon Abstand, ein großes literarisches Vorhaben wie die *Geographie* weiterzuverfolgen, das ohne Disziplin nicht gelingen könnte. Auch der Verweis darauf, dass ihm auf seinem Landgut in Antium eine beträchtliche Menge Bücher zur Verfügung steht, lässt ein „Zu viel“ an Möglichkeiten und analog dazu auch an freier Zeit anklingen. In diesen Aspekten klingt der schwierige Grat zwischen Tätigkeit und Untätigkeit an, auf dem sich Ciceros Tun befindet. Um nicht in Langeweile zu verfallen, sondern einen Zustand

<sup>69</sup> Att. 2,6,1.

von Muße zu generieren, muss dieses sich zu einem produktiven Paradox entwickeln, das die Spannung zwischen Beschäftigung und Faulheit effizient auflöst.

Aussagekräftig ist auch die Erwähnung der zweiten Tätigkeit, der Cicero in dieser Situation nachgeht: Er schaut aufs Meer und zählt dabei die Wellen. Auch hierin spiegelt sich die Ambivalenz der Situation. Für den Makrelenfang sei das Wetter noch nicht gut genug, sodass eine genuin produktive und von außen betrachtet sinnvolle Tätigkeit nicht möglich ist. Als Gegenteil dazu suggeriert das von Cicero angeführte Zählen der Wellen eine ziemlich sinnlose und endlose, ja absurde Tätigkeit, die als typischer Vertreib von Langeweile gesehen werden kann, diese jedoch kaum auflösen wird. Hierin verortet sich der Blick auf die unermessliche Weite des Meeres als hochgradig ambivalent: Auf der einen Seite handelt es sich dabei um eine Form des ästhetischen Genusses der Natur, das heißt um die Wahrnehmung der Weite des Meeres um ihrer selbst willen, was sowohl als Erholung als auch als Form der Muße angesehen werden kann. Die Weite des Meeres spiegelt dabei die Freiheit, die das Individuum in Muße hat, wider, der Blick bis zum Horizont mag die Unendlichkeit und die absolute Freiheit der Gedanken, denen ein Individuum in Muße nachgeht, symbolisieren. Auf der anderen Seite ist auch hier der Aspekt der Endlosigkeit erkennbar, der die Muße, die Annehmlichkeit und Freude an der philosophischen Tätigkeit, in Frage stellt und nach der Stabilität dieses Zustands fragt.

Schließlich sei noch auf den Ort eingegangen, an dem Cicero diese Zeit der intellektuellen Tätigkeit erlebt. Wie in den Proömien der philosophischen Schriften ist die Beschäftigung mit Philosophie auch in diesen Briefen in bestimmten Räumen außerhalb von Rom verortet, hier in einer Landvilla, die Cicero mit Blick auf die Rolle der politischen Tätigkeit wie folgt beschreibt:

*sed, mihi crede, proxima est illi municipio haec Antiatium civitas. esse locum tam prope Romam ubi multi sint qui Vatinius numquam viderint, ubi nemo sit praeter me qui quemquam ex viginti viris vivum et salvum velit, ubi me interpellat nemo, diligant omnes! hic, hic nimirum πολιτεύεον. nam istic non solum non licet sed etiam taedet.*<sup>70</sup>

Aber, glaube mir, diese Stadt der Antiater ist ganz ähnlich wie jenes Municipium: Dass es einen Ort gibt, der so nah an Rom liegt, wo es so viele Menschen gibt, die Vatinius niemals gesehen haben, wo niemand außer mir auch nur einen von den 20 Männern lebendig und gesund wissen will, wo mich niemand stört, sondern alle lieben! Hier, hier sollte man in der Politik tätig sein. Denn dort ist es mir nicht nur untersagt, sondern ekelt mich sogar an.

Das Landgut in Antium liegt nicht weit vom politischen Rom entfernt, sodass die Politik der Hauptstadt für Cicero hier zwar nicht unmittelbar zugänglich ist, aber noch immer erreichbar ist. Gleichzeitig eröffnet Antium eine ganz eigene politische Welt: das soziale Umfeld ist hier ein anderes als in Rom, die Einstellung der Menschen gegenüber Cicero positiv und gegenüber dem Rest der politischen Elite in Rom kritisch. Im Unterschied zu Rom wird (Lokal-)Politik von Cicero hier nicht als Belastung und Unannehmlichkeit empfunden, sondern als etwas Erfreuliches, während die Politik

<sup>70</sup> Att. 2,6,2.

der Hauptstadt „nur“ in der ständigen Auseinandersetzung mit ihr präsent ist. Gerade aber durch diese gedankliche Präsenz der Hauptstadtpolitik wirkt die intellektuelle Beschäftigung wie ein Kontrast zur Erholung von den aufreibenden politischen Geschäften und damit als eine Form von Muße.

Die oben benannte Dichotomie zwischen intellektueller und politischer Tätigkeit zieht sich wie ein roter Faden durch viele Briefe von Cicero. Und immer wieder geht es dabei nicht nur darum, dass Cicero in der Beschäftigung mit Philosophie und Literatur Erholung von der Politik sucht, sondern auch, dass er die Dichotomie provokativ inszeniert und damit zwei Lebensbereiche und Wertekodexe einander gegenüberstellt. Dies wird im folgenden Zitat, das aus einem vier Jahre später verfassten Brief stammt, deutlich:

*ne ista quidem desunt, sed mehercule <ut> a ceteris oblectationibus deseror et voluptatibus cum propter aetatem tum propter rem publicam, sic litteris sustentor et recreor maloque in illa tua sedecula quam habes sub imagine Aristotelis sedere quam in istorum sella curuli tecumque apud te ambulare quam cum eo quocum video esse ambulandum.*<sup>71</sup>

Nicht einmal an diesen Dingen fehlt es mir. Aber beim Herkules, wie ich alle anderen Genüsse und Vergnügungen sowohl wegen meines Alters als auch wegen der politischen Umstände aufgeben, so werde ich von den Wissenschaften gestützt und erhole mich bei ihnen und ich will lieber auf jenem Stuhl sitzen, den du unter dem Bild des Aristoteles stehen hast, als auf ihrem kurulischen Sessel, und ich will lieber mit dir und bei dir spazieren gehen als mit dem, mit dem ich, wie ich weiß, umherwandeln muss.

Die Provokation dieser Passage liegt darin, dass Ciceros Muße nicht mehr nur als Erholung von der Politik oder als eine Lösung für Zeiten dargestellt wird, in denen Cicero nicht in der römischen Politik wirken kann, sondern dass sie hier mit einer klaren Absage an das öffentliche Wirken zugunsten der philosophischen Studien einhergeht: die politischen Angelegenheiten fehlen Cicero nach eigener Aussage nicht einmal (*ne ista quidem desunt*).<sup>72</sup> Die mehrmalige Verwendung des despektierlich konnotierten Personalpronomen *iste* in Bezug auf das politische Rom bringt dies verstärkt zum Ausdruck, ebenso wie ein Bild, das Cicero hier zeichnet: Anstatt auf dem kurulischen Stuhl will er auf dem Stuhl, der in Atticus' Villa unter einem Bild des Aristoteles platziert ist, Platz nehmen (*maloque in illa tua sedecula quam habes sub imagine Aristoteles sedere quam in istorum sella curuli*); und lieber will er mit Atticus auf dessen Anwesen spazieren gehen, als mit einer Person, mit der er sich pflichtgemäß auf dem Forum zeigen muss. Hierin wird die Ambivalenz von schein-

<sup>71</sup> Att. 4,10,1. Vgl. zu dieser Textpassage Hutchinson, „Muße ohne Müßiggang. Strukturen, Räume, und das Ich bei Cicero“, 101 zur Ausgestaltung der Villen, die Teil der Selbstinszenierung des Bewohners war, 104 zur Opposition Politik–Philosophie, 108 f. zur Bildersprache.

<sup>72</sup> Vergleichbare Stellen, in denen Cicero seinen Frust über die Politik als Grund für seinen Rückzug anführt, finden sich in den folgenden Briefen: Att. 2,7,4; 2,16,3 Cicero zieht sich zurück, weil er sich nicht in aktuelle Konflikte einmischen will und von der Undankbarkeit der Menschen für seine politischen Tätigkeiten enttäuscht ist; 4,18,2 Hinwendung zu den *studia*, weil der Staat zugrunde geht; 5,15; 9,5,2 in seinem Mußeraum, der Villa, ist Cicero die Gegenwart von Politikern zuwider.

baren Mußetätigkeiten deutlich: Das Spazierengehen kann abhängig vom Kontext eine Mußetätigkeit (spazierengehen mit Atticus) oder Teil der politischen Inszenierung (mit Günstlingen auf dem Forum) sein. So wird auch hier eine bestimmte Tätigkeit erst durch den Kontext und die innere Haltung, in der sie ausgeübt wird, zu einer Mußetätigkeit.

Fassen wir zusammen: Während die Beschäftigung mit Philosophie und Literatur in Ciceros philosophischen Schriften meist eindeutige Merkmale von Muße ausweist, ist dies in den Briefen nicht zwingend der Fall. Auch in Stellen, die vergleichsweise deutlich sind, schwebt die Tätigkeit häufig zwischen Muße, Müßiggang und Langeweile, insbesondere in den Zeiten, wenn Cicero sich nicht in der Hauptstadtpolitik betätigen kann und daher über freie Zeit verfügt, die er selbstständig und selbstbestimmt füllen muss. Dabei stellt er seine „neue“ zurückgezogene Lebensweise oft in Kontrast zur Politik in Rom und wertet die Beschäftigung mit Philosophie dadurch auf, dass er die Politik in Rom diskreditiert. Dieses Vorgehen ist eine in der antiken Rhetorik häufig verwendete Strategie und unterstützt an dieser Stelle die Wirkung der Selbstinszenierung.

#### 4.3.3. Philosophie als tröstende und eskapistische Muße (Cic. Att. 12,12–12,53)

Eine besondere Funktion kommt den philosophischen und intellektuellen Tätigkeiten in Ciceros Briefen aus den Jahren 46/45 v. Chr. zu, insbesondere in den Schreiben, die er nach dem Tod seiner Tochter Tullia (Februar 45 v. Chr.) verfasste. In dieser Zeit kamen für Cicero drei Schicksalsschläge zusammen: die Scheidung von seiner langjährigen Ehefrau Terentia, Caesars Sieg im Bürgerkrieg gegen Pompeius, woraus für Cicero eine Zeit der politischen Kaltstellung folgte, und der Tod seiner über allem geliebten Tochter Tullia, die an den Folgen der Geburt eines Sohnes im Januar starb. Diese Epoche gilt als Ciceros stärkste persönliche Krise, was sich auch in seinen Briefen niederschlägt, die von Verzweiflung und Ratlosigkeit, Kummer und Verdruss zeugen.<sup>73</sup> In dieser Zeit zieht sich Cicero auf ein Landgut von Atticus zurück, meidet jeden Menschenkontakt und widmet sich dort der Philosophie.<sup>74</sup> Damit steht sein Verhalten zunächst einmal in Konflikt mit den geltenden Normen, die von einem römischen Bürger und Senator *contenance* auch in den schwersten Schicksalsschlägen erwarten.<sup>75</sup> Cicero aber sucht eine andere Art, um mit der Situation zurechtzukommen und unternimmt auf Atticus' Landgut das Unterfangen, eine Enzyklopedie

<sup>73</sup> Vgl. z. B. *fam.* 5,15,3 an L. Lucceius (Mai 45).

<sup>74</sup> Vgl. François Guillaumont, „Après la mort de Tullia: parole et silence“, in: Patrick Laurence/Guillaumont (Hgg.), *Les écritures de la douleur dans l'épistolaire de l'Antiquité à nos jours*, Tours 2010, 275–289, 276, 278; Cicero ist vom 6. bis 31. März in seiner Villa in Astura, die zurückgezogen am Ufer des Meeres liegt, und redigiert dort in wenigen Tagen seine *Consolatio*. Den April verbringt Cicero in einer Villa von Atticus im Norden von Latium.

<sup>75</sup> Vgl. Guillaumont, „Après la mort de Tullia: parole et silence“, 278, 288.



der griechischen Philosophie in lateinischer Sprache zu verfassen. Die Werke, die in dieser Zeit entstehen, lassen auf eine bemerkenswerte Produktivität schließen.

Die Erfahrungen in dieser Zeit thematisiert Cicero in seinen Briefen (insbesondere in den Briefen an Atticus bis zum 23. Mai 45 v.Chr., *Ad Atticum* 12,12 bis 12,53<sup>76</sup>) und beschreibt darin seine schriftstellerische Tätigkeit. Dabei fällt auf, dass vor allem deren tröstende Wirkung im Vordergrund steht, die sich während der als sinnstiftend und erfüllend beschriebenen Beschäftigung einstellt, was an Muße erinnert. Zugleich lenkt sich Cicero mit diesen Beschäftigungen von seinem Kummer ab, so dass auch der Aspekt des Eskapismus zu berücksichtigen ist, der auch bei Mußeaktivitäten dann zum Tragen kommt, wenn sich das psychisch aufgewühlte Individuum nur noch der Mußeaktivität widmet, weil es in ihr Ruhe und Trost sowie Verdrängung von Kummer und Schmerz findet und anderen Aufgaben und Verpflichtungen entgeht. Ein erstes Bild von dieser tröstenden und eskapistischen Muße gibt Ciceros Brief vom 8. März 45 v.Chr. an Atticus:

*Quod me ab hoc maerore recreari vis, facis ut omnia; sed me mihi non defuisse tu testis es. nihil enim de maerore minuendo scriptum ab ullo est quod ego non domi tuae legerim. sed omnem consolationem vincit dolor, quin etiam feci, quod profecto ante me nemo, ut ipse me per litteras consolaretur. quem librum ad te mittam, si descripserint librarii. adfirmo tibi nullam consolationem esse talem. totos dies scribo, non quo proficiam quid sed tantisper impediatur – non equidem satis (vis enim urget), sed relaxor tamen, omniaque nitor non ad animum sed ad vultum ipsum, si queam, reficiendum, idque faciens interdum mihi peccare videor, interdum peccaturus esse nisi faciam. solitudo aliquid adiuvat, sed multo plus proficeret si tu tamen interesses. quae mihi una causa est hinc discedendi; nam pro malis recte habebat. quamquam (id) ipsum doleo. non enim iam in me idem esse poteris. perierunt illa quae amabas.*<sup>77</sup>

Was das anbetrifft, dass du willst, dass ich diese Trauer überwinde – du meinst es wie alles nur gut; aber du bist Zeuge, dass ich nicht an mir fehlen lasse. Nichts gibt es nämlich, was jemals von irgendjemandem über die Linderung der Trauer geschrieben wurde, was ich nicht bei dir zu Hause gelesen hätte. Aber der Schmerz vernichtet alle Trostgründe. Ich habe sogar unternommen, was vor mir noch niemand versucht hat, dass ich mich selbst durch eine intellektuelle Arbeit zu trösten suche. Dieses Buch werde ich dir schicken, sobald es die Sekretäre abgeschlossen haben. Ich versichere dir, dass es keinen anderen so starken Trost gibt. Tag für Tag schreibe ich, nicht, um irgendetwas zu produzieren, sondern um unterdessen gehemmt zu werden – aber es ist nicht genug, die Kraft des Schmerzes lässt mir nämlich keine Ruhe. Immerhin erhole ich mich und ich bemühe mich mit allem, nicht das Gemüt, aber zumindest die Miene aufzuhellen so gut es geht. Während ich das tue, glaube ich manchmal, einen Fehler zu begehen, manchmal, dass es falsch wäre, nichts zu tun. Die Einsamkeit hilft ein wenig, aber noch mehr würde es mir helfen, wenn du doch dabei wärest. Das wäre mein einziger Grund, von hier aufzubrechen, denn für mein Leid ist es das Richtige hier. Dennoch schmerzt mich genau das. Denn du wirst für mich nicht mehr derselbe sein können. Das, was du an mir liebtest, ist verloschen.

<sup>76</sup> Vgl. Guillaumont, „Après la mort de Tullia: parole et silence“, 278 f. Außerdem stammen die Briefe *fam.* 5,14 und *fam.* 5,15 an L. Luceius aus dieser Zeit. Nach dem 23. Mai schreibt Cicero nicht mehr über seinen Kummer und Schmerz. Zur historischen Einordnung vgl. Bringmann, *Cicero*, 231–236; Fuhrmann, *Cicero und die römische Republik*, 221–230.

<sup>77</sup> *Att.* 12,14,3; dazu Lohse, „Der *locus amoenus* von Homer bis Handke“, 161 f.

Sein Bestreben, den Tod der Tochter zu verarbeiten, indem er sich mit Literatur und Wissenschaft beschäftigt, rühmt Cicero als ein bisher einzigartiges Unterfangen (*quod profecto ante me nemo*) und beschreibt es mit den Worten: *ut ipse me per litteras consolaretur*, er wolle sich selbst mit Studien trösten. Aus diesem Grund habe er alle Bücher, die jemals über die Trauer geschrieben worden seien, gelesen<sup>78</sup>; er schreibe nicht von Zeit zu Zeit, sondern alle Tage hindurch (*totos dies*), wodurch die Studien als zentraler, ja alleiniger Lebensinhalt dargestellt werden.<sup>79</sup> Das wird dadurch umso deutlicher, dass Ciceros Rückzug auf die Landgüter und die Abwesenheit aus dem politischen Rom als langfristig angesetzt ist. Cicero kann noch nicht sagen, wann er wieder zurück nach Rom kommen wird. Hier wird wieder die Ambivalenz zu dem deutlich, was eingangs als Muße bestimmt wurde: Denn Muße lebt gerade von einer *bestimmten* Unbestimmtheit, das heißt, dass sie zwar keinem Zeitdruck unterliegt, aber eben auch nicht völlig struktur- und rahmenlos ist. Hiervon weicht Ciceros Tun ab: Denn in *Att.* 12,40,5 (9. Mai 45 v.Chr.) schreibt er, dass sein Aufenthalt auf Atticus' Landgut in *Astura* für eine unbestimmte Anzahl weniger Tage geplant ist, deren genaue Dauer noch zu entscheiden sei:

*quod quaeris quam diu hic: paucos dies, sed certum non habeo. simul ac constituero, ad te scribam, et tu ad me quam diu in suburbano sis futurus.*<sup>80</sup>

Was deine Frage betrifft, wie lange ich hier bleibe: wenige Tage, aber das weiß ich noch nicht genau. Sobald ich es entschieden habe, werde ich dir schreiben, und du schreibe mir, wie lange du in deiner vorstädtischen Villa sein wirst.

Hier stellt sich zurecht die Frage, ob in der von Cicero geschilderten Situation überhaupt von Muße die Rede sein kann, wenn das Gegenstück zur Muße fehlt, das sie zeitlich begrenzt und dadurch so wertvoll macht. Nimmt man aber andere Aspekte aus Ciceros Trauerarbeit in den Blick, finden sich wieder größere Ähnlichkeiten zur Muße.

So hat die beschriebene philosophische Beschäftigung ebenso wie eine Mußetätigkeit an sich einen Selbstzweck. Sie dient natürlich dazu, Cicero davon abzuhalten, sich im Kummer zu ergehen (*non quo proficiam quid sed tantisper impediatur*), denn die Lektüre und Redaktion philosophischer Werke erfordert die ganze Konzentration und Aufmerksamkeit des Individuums, das für die Dauer der Beschäftigung von anderen Gedanken abgelenkt ist und diese für eine Zeit lang vergisst.<sup>81</sup> Doch damit

<sup>78</sup> Vgl. auch *Att.* 12,21,5: *quorum* [sc. doctissimorum hominum] *scripta omnia quaecumque sunt in eam sententiam non legi solum [...], sed in mea etiam scripta transtuli.*

<sup>79</sup> Vgl. Guillaumont, „Après la mort de Tullia: parole et silence“, 286: „Dans une lettre de l'année précédente, l'année 46 (*Ad fam.* XIII, 28), Cicéron explique que, depuis les malheurs de la guerre civile, son rapport aux lettres, aux études, a changé: jadis c'était pour lui un simple plaisir, maintenant c'est ce qui le fait vivre (*studia illa nostra quibus antea delectabamur, nunc etiam uiuimus*)“.

<sup>80</sup> *Att.* 12,40,5.

<sup>81</sup> Vgl. Guillaumont, „Après la mort de Tullia: parole et silence“, 286: „Il faut comprendre que les *litterae* interrompent le cours des idées noires et atténuent temporairement le chagrin. Dans une autre lettre, Cicéron emploie le verbe *impediatur*: lorsqu'il écrit, il a l'esprit occupé, retenu“; Bring-

dient die Tätigkeit nur dem Individuum selbst und seinem Wohlergehen, keinen externen Zwecken. Dass Cicero durch die philosophische Beschäftigung Ablenkung von Trauer und Kummer findet, ist zudem nur möglich, wenn er sich ganz in diese intellektuelle Tätigkeit vertieft und alles andere ausblendet, worin ein zweites Charakteristikum der Muße deutlich wird. In den Briefen wird das Vertiefen in die philosophische Beschäftigung und das Verdrängen anderer Gedanken mit Begriffen wie „hindern“ (*impedior*), „Flucht“ (*Dum recordationes fugio quae quasi morsu quodam dolorem efficiunt, [...]*)<sup>82</sup> und „Zerstreuung“ (*sive hanc aberrationem a dolore delegerim quae maxime liberalis sit doctoque homine dignissima*)<sup>83</sup> beschrieben. Diese Aussagen weisen darauf hin, dass Cicero gezielt und aktiv versucht, Trauer und Kummer durch philosophische Aktivität zu verdrängen. Damit wird die Muße, die Cicero im Lesen und Schreiben philosophischer Schriften nach Tullias Tod erlebt, nicht nur als bewusst gewählte, umfassende Lebensform beschrieben, sondern als eskapistische Muße, in die er vor der Ausweglosigkeit der Gegenwart fliehen kann.

Auch der Aspekt, dass Ciceros „Flucht“ in die Wissenschaften eine beruhigende Wirkung zugeschrieben wird, trägt zu ihrem Erscheinen als eine Form von Muße bei. In den Augenblicken, die der Philosophie gewidmet sind, findet Cicero momenthafte Ruhe, was er in *Att.* 12,14,3 als *relaxor* beschreibt. Im selben Kontext schreibt er am 24. März 45 über die „Erfolge“ seiner Selbsttherapie:

*quod me ipse per litteras consolatus sum, non paenitet me quantum profecerim. maerorem minui, dolorem nec potui nec, si possem, vellem.*<sup>84</sup>

Was mein Unternehmen anbetrifft, mich selbst durch literarische Tätigkeit zu trösten, bin ich nicht unzufrieden damit, welche Fortschritte ich mache. Ich habe den Kummer gelindert, den Schmerz konnte ich und hätte ich nicht lindern wollen, auch wenn ich es gekonnt hätte.

Nach nur wenigen Wochen äußert sich Cicero positiv und betont gegenüber Atticus, dass er den Kummer gelindert hat.<sup>85</sup> Auch wenn er den Schmerz über den Verlust der Tochter nicht überwinden kann und will, sieht er sich auf dem richtigen Weg, denn er strebe keine vollständige Heilung, sondern eine Linderung des quälenden Zustandes an<sup>86</sup>, die er dann erfährt, wenn er sich in die philosophischen Studien versenkt.

---

mann, *Cicero*, 231–236 (Ciceros philosophische Arbeit sei zweifach motiviert: durch die Bewältigung der eigenen Trauer und durch den Ehrgeiz, dem römischen Volk die griechische Philosophie zugänglich zu machen und den Griechen auf einem Feld gleichzuziehen, in dem Rom zuvor stets unterlegen war).

<sup>82</sup> *Att.* 12,18,1.

<sup>83</sup> *Att.* 12,38a,1.

<sup>84</sup> *Att.* 12,28,2.

<sup>85</sup> Vgl. dazu auch *Att.* 12,38,1: *at ego hic scribendo dies totos nihil equidem levor, sed tamen aberro.*

<sup>86</sup> Vgl. Bernhard Zimmermann, „*Consolatio*. Philosophie als Psychotherapie“, in: Zimmermann (Hg.), *Vitae philosophia dux. Studien zur Stoa in Rom*, Freiburg i. Br. 2009, 121–140, 130 zur Unterscheidung von peripatetischer Metriopathie, Linderung des Schmerzes, und stoischer Apathie, Beseitigung des Schmerzes. Zur Beschreibung seines psychischen Zustands, über den es in den Briefen allgemein wenig Aussagen gibt, verwendet das briefimmanente Ich regelmäßig eine medizinische Metapher, in der die Trauer mit einer Krankheit verglichen wird, von der Heilung gesucht wird, z. B.

Für die Darstellung der philosophischen Tätigkeit als Muße heißt das, dass diese wie erhofft beruhigende Wirkung hat und Cicero dabei hilft, mit der schwierigen und schmerzhaften Situation zurechtzukommen. Auch dies verdeutlicht, dass der Rückzug auf die Landvillen und die Beschäftigung mit Philosophie von Cicero zwar als absichtlich gesuchte, aber auf jeden Fall als gelingende Mußezeit inszeniert wird.

Schließlich ist die Einsamkeit ein prägendes Element dieser als eskapistisch inszenierten Muße. Sie tritt in Ciceros Briefen aus dieser Zeit mit großer Regelmäßigkeit auf inhaltlicher Ebene auf und schlägt sich darüber hinaus auf die Briefform nieder.<sup>87</sup> Wie François Guillaumont zeigt, erwähnt Cicero in dieser Zeit häufig das im römischen Sprachgebrauch negativ konnotierte Wort *solitudo*, das der *celebritas* in Rom, vor der er flieht, entgegensteht.<sup>88</sup> In seinen Briefen wertet er die Bedeutung von *solitudo* auf und schreibt ihr sogar heilsame Wirkung zu: *etsi ne discissem quidem e conspectu tuo, nisi me plane nihil ulla res adiuuaret*.<sup>89</sup> In der mehrfachen Wiederholung der heilsamen Wirkung der Isolation wird deutlich, dass die Einsamkeit des Landgutes wesentlich dazu beiträgt, dass sich Cicero ungestört und auf produktive Weise mit seiner Trauer und der Philosophie auseinandersetzen kann: *solitudo aliquid adiuuat*.<sup>90</sup> Auch das ist für die Muße typisch: zwar gibt es gesellige und soziale Formen der Muße, doch auch diese setzen voraus und gehen davon aus, dass Muße primär individuell erfahren wird. Meistens stellt sich Muße in einer einsamen Tätigkeit ein, in der sich das Individuum gänzlich ungestört und fern von den Blicken anderer weiß, ganz so, wie es in Ciceros Schilderung hier der Fall ist. In diesem Sinne formuliert er an einer Stelle sogar, dass ihm die Gesellschaft von Menschen unerträglich

---

Att. 12,21,5. Die Metapher, dass die Philosophie als Medizin der Seele dient, kehrt in Ciceros philosophischen Schriften aus dieser Zeit wieder, z. B. im dritten Buch der *Tusculanae Disputationes*: *est profecto animi medicina, philosophia; cuius auxilium non ut in corporis morbis petendum est foris, omnibusque opibus viribus, ut nosmet ipsi nobis mederi possimus, elaborandum est* (*Tusc.* 3,6) (Zimmermann, „*Consolatio*. Philosophie als Psychotherapie“, 130 f.).

<sup>87</sup> Vgl. Guillaumont, „Après la mort de Tullia: parole et silence“, 281: Drei Begriffe kommen in den Briefen aus dieser Zeit häufig vor: *solitudo*, *dolor*, *litterae*. Zur Bedeutung des Gegensatzes „viele Menschen“ – „Einsamkeit“ in Ciceros Briefen vgl. Hutchinson, „Muße ohne Müßiggang. Strukturen, Räume, und das Ich bei Cicero“, 106 f.

<sup>88</sup> Vgl. Guillaumont, „Après la mort de Tullia: parole et silence“, 281 f. mit u. a. folgenden Belegstellen für die pejorative Konnotation von *solitudo*: *tusc.* 5,29; *Lael.* 87; *off.* 1,139.153; *Att.* 13,6,2; *fam.* 8,3,1; 12,17,2; *ad Q. fr.* 1,1,25; *Q. Rosc.* 20; *Verr.* 2 1,77.146.153; *p. red. in sen.* 37; *dom.* 96; *solitudo* als Begriff für einen einsamen Ort: *rep.* 6,20; *div.* 2; *Verr.* 2 1,171; *Arch.* 19.

<sup>89</sup> Att. 12,16. Wenige Sätze später heißt es: *mihi nihil adhuc aptius fuit hac solitudine*.

<sup>90</sup> Vgl. auch die Äußerung im folgenden Brief Att. 12,15: *secundum te nihil est mihi amicus solitudine* („nach dir ist mir nichts ein besserer Freund als die Einsamkeit“). In dem kurzen Brief, dem dieses Zitat entnommen ist, beschreibt Cicero einen Spaziergang durch einen dichten Wald, wobei der Spaziergang eine tendenziell mußevolle Tätigkeit darstellt, was von der Beschreibung der Natur unterstützt wird. Zimmermann, „*Cosolatio*. Philosophie als Psychotherapie“, 131 vertritt die These, dass es sich bei dieser Darstellung um einen bildlichen Ausdruck der seelischen Verfassung des Briefschreibers handelt. Brian Walters hingegen interpretiert den dichten Wald in seinem Aufsatz „Cicero's *silva* (a note on *ad Atticum* 12,15)“, in: *Classical Quarterly* 63 (2013), 426–430 als Metapher für die dicke Menge der philosophischen Literatur, mit der sich Cicero auseinandersetzt.

lich sei und seinen Kummer schüre, da er niemandem seinen Schmerz offenbaren wolle, noch nicht einmal seinem engen Freund Atticus.<sup>91</sup>

Die von Cicero regelmäßig thematisierte Einsamkeit auf Atticus' Landgut ist für einen römischen Senator äußerst untypisch. Dennoch gelingt es ihm, diesen Zustand als positiv zu inszenieren, wozu zum einen die heilsame Wirkung der Einsamkeit auf seinen Schmerz beiträgt, zum anderen der Kontrast zu einem als zunehmend trist dargestellten öffentlich-politischen Leben in Rom. Dieses wird als negativer Gegenpol zur positiv konnotierten Einsamkeit beschrieben. Hauptpunkt von Ciceros Kritik ist die Tatsache, dass Kurie und Senat immer mehr ihre Funktionen und das Ansehen verlieren, die sie hatten, als sie Mittelpunkt in Ciceros Leben waren, wodurch die forensische und politische Tätigkeit unter Caesars Herrschaft in Ciceros Darstellung sinnlos und unmöglich wirken:

*quid enim mihi foro sine iudiciis, sine curia, in oculos incurrentibus iis quos animo aequo videre non possum?*<sup>92</sup>

Denn was soll ich auf einem Forum ohne Gerichte, ohne Kurie, inmitten derer, die mir in die Arme laufen, die ich aber ruhigen Gemütes nicht sehen kann.

In Anbetracht der Zustände im politischen Rom, wo das Forum ohne verlässliche Richter und ohne funktionierende Kurie zur Farce degeneriert, sieht Cicero das, was ihn in seinem bisherigen Leben gehalten hätte, verloren und leitet daraus den Entschluss zur Einsamkeit ab:

*quid ipsa domo mihi opus est carenti foro? occidimus, occidimus, Attice, iam pridem nos quidem, sed nunc fatemur, postea quam unum quo tenebamur amisimus. itaque solitudines sequor [...].*<sup>93</sup>

Was soll ich mit einem Haus, wo ich doch das Forum entbehre. Ich bin vernichtet, Atticus, vernichtet war ich schon früher, jetzt aber gestehe ich es ein, nachdem ich das eine, wodurch ich gehalten wurde, verloren habe. Deshalb suche ich die Einsamkeit [...].

In nur wenigen Worten erzeugt Cicero hier den Eindruck, dass sein gesamtes vorheriges Leben zu Ende sei (*occidimus*), in dem die Tätigkeit auf dem Forum ein zentraler Bestandteil war. Dieses Forum gibt es in Ciceros Darstellung nicht mehr (*carenti foro*), sodass der Grund, aus dem er nach Rom zurückkehren würde, auch nicht mehr gegeben ist. Diese Feststellung fungiert hier als Begründung dafür, dass sich Cicero weiterhin zurückzieht und die Einsamkeit dem öffentlichen Leben vorzieht. Bei genauem Hinsehen kann man in dem Entschluss, nicht mehr auf das Forum zurückzukehren, aber auch einen Widerspruch zum weiteren Inhalt des Briefes sehen: Denn

<sup>91</sup> *Att.* 12,23,1, vgl. auch *Att.* 12,13,1; 12,40,3. Aus seiner Einsamkeit schließt Cicero auch seine Familie aus, z. B. seine zweite, frisch vermählte Ehefrau Publilia, vgl. Bringmann, *Cicero*, 238. Die Flucht vor Publilia beschreibt Cicero in *Att.* 12,32,1: Unter dem Vorwand, es ginge ihm noch schlechter als zuvor, untersagt Cicero ihr den Besuch und flieht vorsorglich.

<sup>92</sup> *Att.* 12,21,5.

<sup>93</sup> *Att.* 12,23,1, vgl. auch *Att.* 12,28,2: *nunc plane non ego victum nec vitam illam colere possum, nec in ea re quid aliis videatur mihi puto curandum; [...].*

noch im selben Brief kommentiert Cicero die aktuellen politischen Ereignisse und tauscht Informationen über das politische Geschehen mit Atticus aus. Dies wird auch in den folgenden Briefen beibehalten, worin deutlich wird, dass Cicero zwar nicht mehr selbst auf dem Forum politisch aktiv ist, die Geschehnisse aber im Blick behält und möglicherweise über Atticus passiven Einfluss nehmen kann. Dadurch behält die Zurückgezogenheit und Einsamkeit auf dem Landgut immer auch die Möglichkeit, ihren Zustand zu gegebenem Zeitpunkt aufzugeben und zu ändern. So lange aber, wie Cicero eine Rückkehr ausschließt, rechtfertigt er seinen Rückzug aus Rom in die ländlichen Villen vehement gegen eventuelle Einwände und Kritik. Als zentrale Argumente führt er dabei seine beispiellose Produktivität philosophischer Schriften sowie die Tatsache an, dass es in einer vergleichbaren Situation wohl jedem römischen Mann schlecht ginge.<sup>94</sup>

Abschließend schlägt sich die Einsamkeit auch auf die Briefform nieder, was an zwei Aspekten gezeigt werden kann: Während Cicero in anderen Zeiten, beispielsweise während der Anfänge des Bürgerkrieges, seine aufgewühlte Emotionalität in den Briefen an Atticus thematisiert, seine Gedanken niederschreibt und diese briefliche Selbstreflexion als Mußeerfahrung inszeniert<sup>95</sup>, finden sich in den Atticusbrieffen aus dem Jahr 45 kaum Reflexionen über Ciceros Gefühls- und Gedankenwelt.<sup>96</sup> Zwar wird der *dolor* regelmäßig thematisiert<sup>97</sup>, er steht aber regelmäßig im Kontext von Ciceros selbsttherapeutischen Versuchen. Die selbstreflexive Auseinandersetzung mit dem Schmerz findet nicht im Brief, sondern außerhalb der überlieferten Zeugnisse statt. So behandelt der Briefschreiber nicht den konkreten Inhalt des *dolor*, sondern stellt fast wie von einer Metaebene beobachtend die Art und Weise dar, wie er ihn zu überwinden sucht. So erwähnt er beispielsweise den Tod von Tullia niemals explizit, ebensowenig wie Tullias Namen oder das Wort *filia*, was sicherlich der Fall wäre, wenn Cicero in seinen Briefen an Atticus seinen Kummer bewältigen und äußern würde.<sup>98</sup> Somit dienen der Brief und das briefliche Gespräch mit Atticus zunächst einmal nicht dem Trost, sondern eher einer Selbstdarstellung eines briefim-

<sup>94</sup> Für eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Richtigkeit von Ciceros Verhalten und den Vorwürfen der Kritiker vgl. *Att.* 12,40,2, *Att.* 12,38a,1, sowie *Att.* 12,21,5; 12,28,2.

<sup>95</sup> Zur beruhigenden Wirkung des Briefschreibens während der Bürgerkriegszeit vgl. S. 125–128 u. 128–138 in dieser Arbeit.

<sup>96</sup> Ausnahmen hierzu: *Att.* 12,38a,1; 12,14,3; 12,28,2.

<sup>97</sup> Vgl. Guillaumont, „Après la mort de Tullia: parole et silence“, 281. Zur Semantik und verschiedenen Formen von *dolor* vgl. Patrick Laurence, „Introduction“, in: Laurence/François Guillaumont (Hgg.), *Les écritures de la douleur dans l'épistolaire de l'Antiquité à nos jours*, Tours 2010, 15–23, 18: „Encore faut-il savoir ce qu'entendent les épistoliers lorsqu'ils traitent de la douleur. Le vocabulaire fournit quelques réponses: en latin [...], le terme générique est sans conteste *dolor*, qui peut être précisé par *corporis* («du corps»), et qui vaut à la fois pour la souffrance physique et morale; mais on peut aussi se cantonner au seul champ physique, dans ses liens avec la perception sensible (*sensus, sentire*) et en opposition avec le bien-être. On distingue alors volontiers le *dolor* de l'*aegritudo* («le chagrin», souvent décliné en *corporis aegritudo* et *animae aegritudo*) [...]. La douleur transmet ses degrés à la langue: *molestia* pour une simple gêne, *taedium* pour un malaise, *cruciatus* pour une souffrance intense.“

<sup>98</sup> Vgl. Guillaumont, „Après la mort de Tullia: parole et silence“, 275, 280.

manenten Ichs, das allein in der Lage ist, den vehementen Schicksalsschlag zu verarbeiten, und zur Selbstinszenierung eines römischen Senators, der sich tagein tagaus in ruhiger und zurückgezogener Einsamkeit mit griechischer Philosophie beschäftigt und diese Lebensweise nobilitiert, indem er der nach eigener Einschätzung verkommenen römischen Politik eine klare Absage erteilt und diese deutlich kritisiert.

Zweitens finden sich – von wenigen Ausnahmen abgesehen – keine selbstreferentiellen Stellen, die das Briefschreiben oder -lesen selbst und deren Wirkung auf das schreibende oder lesende Subjekt reflektieren würden. Das Briefkorpus nach Tullias Tod weist allein drei selbstreferentielle Passagen auf, die jedoch im Wesentlichen nur die äußeren Umstände der Briefpraxis beschreiben: *Quaero quid ad te scribam, sed nihil est: eadem cottidie*<sup>99</sup>; *Haec ad te mea manu*<sup>100</sup>; *A te heri duas epistulas accepi*.<sup>101</sup> Diese drei Stellen gehen weder auf den Charakter des Briefes als Gespräch zwischen zwei Personen ein noch inszenieren sie eine anschauliche, beide Briefpartner verbindende Gesprächssituation. Damit tritt das verbindende, dialogische Element des Briefes deutlich zurück, stattdessen wird die Isolierung des Schreibers widergespiegelt. Als Konsequenz daraus wird auch das briefliche Gespräch nicht mehr als Mußeerfahrung inszeniert<sup>102</sup>, sondern einzig die einsame Auseinandersetzung mit der Philosophie wird als eine Form der Muße dargestellt. In dieser Zeit ist Muße nur noch einsam möglich.

Die vorausgehenden Ergebnisse seien an dieser Stelle zusammengefasst: Nach dem Tod seiner geliebten Tochter Tullia zieht sich Cicero auf sein, später auf Atticus' Landgut zurück und bleibt dort für unbestimmte Zeit, am Ende werden es mehrere Monate sein. Um seinen Kummer zu bewältigen, widmet er sich dort ziemlich exzessiv der philosophischen Schriftstellerei, was sich in einer außerordentlichen Produktivität niederschlägt. Weder der Rückzug in die Einsamkeit noch die Beschäftigung mit Philosophie als alleiniger Lebensinhalt sind typisch für einen Römer. In den Briefen an Atticus legt Cicero hiervon Zeugnis ab, schildert sein Vorankommen und setzt sich mit Sorgen seines Freundes und Einwänden von Kritikern auseinander.

Die Darstellung der philosophischen Tätigkeit weist viele Eigenschaften auf, die auch der Muße eignen, und sei deshalb als Muße-tätigkeit bezeichnet. Unterschiede finden sich zum einen darin, dass sie nicht für einen bestimmten Zeitraum oder durch eine andere, verpflichtende Tätigkeit begrenzt wird, sondern von Beginn an als grenzenlos konzipiert ist. Zum anderen ist sie nicht rein zufällig, sondern dient dem Zweck, Ciceros Gedanken auf andere Themen zu lenken und ihm so Linderung seines Kummers zu verschaffen. Dabei bleibt aber, dass die philosophische Tätigkeit allein am Individuum, nicht an anderen externen Zwecken, ausgerichtet ist. Aus die-

<sup>99</sup> *Att.* 12,30,1.

<sup>100</sup> *Att.* 12,32,1. In diesem Brief setzt Cicero Atticus darüber in Kenntnis, dass er Publilia den Besuch untersagt habe und auf ein anderes Landgut ziehe.

<sup>101</sup> *Att.* 12,37,1.

<sup>102</sup> Vgl. hierzu Kap. 4.4. „Das Briefschreiben und -lesen als Formen der Muße bei Cicero“ in dieser Arbeit.

sem Grund aber bietet es sich an, von eskapistischer Muße zu sprechen. Diese Muße hilft Cicero, den Kummer und die Leere in seinem Leben zu verdrängen, und im Gegenzug wird sie – zumindest für eine Zeitlang – als dominierender und erfüllender Lebensinhalt inszeniert.<sup>103</sup>

In seinem isolierten Rückzug auf die Landgüter eröffnet Cicero sich den Freiraum, um eine neue, intellektuelle Lebensform zu prägen, die mit den herkömmlichen Normen und Erwartungen der Gesellschaft bricht. Hierzu zählt die Absage an politische Aktivitäten und die bewusst gewählte Einsamkeit. Letztere schlägt sich sogar in der Briefform nieder, die in dieser Zeit mehr zur Beschreibung der (neuen) Lebensinhalte und des eigenen Ichs denn als ein Medium des gemeinsamen Gesprächs verwendet wird. Doch während viele Kritikpunkte, die Außenstehende an Ciceros Aktivitäten und Handeln richten, in den Briefen widerspiegelt werden, sind zugleich rhetorische Strategien erkennbar, mit denen Cicero seine Lebensweise als beispielhaft und positiv darstellt und nobilitiert, zum Beispiel durch eine Abwertung und Kritik an den neuen politischen Verhältnissen in Rom, die ein Engagement im forensisch-politischen Bereich unmöglich machen. Auf diese Weise treten bei einer ursprünglich als eskapistisch gedachten Muße gleichzeitig ihr subversiver Charakter – sie stellt ein Gegenmodell zu herkömmlichen Normen dar – und ihre Aufwertung sowie Elitisierung hervor.

In diesem Kapitel sind zwei Punkte erkennbar geworden: In den narrativen Proömien von Ciceros philosophischen Schriften wird das intellektuelle Gespräch zwischen Männern der Oberschicht als eine Form der Muße inszeniert, die in einem besonderen Mußeraum verortet ist. Dieser Mußeraum kann als Heterotopie beschrieben werden und eröffnet einen „anderen“ Raum, an dem andere Normen als die der römischen Gesellschaft gelten. So kann das philosophische Gespräch der Staatsmänner, das eigentlich als eine nicht standesgemäße Beschäftigung angesehen wurde, vollkommen „normal“ wirken.

Die Inszenierung von Mußemomenten in Ciceros Briefen ist hingegen kürzer und weniger detailliert beschrieben. Zentrale Aspekte von Muße finden aber auch hier Erwähnung, nämlich die Verbindung von bestimmten mußevollen Tätigkeiten mit Gelassenheit und innerer Ruhe. Darüber hinaus sind diese Momente abseits von Rom verortet, meist in einer Landvilla. Anlass für einen Rückzug in diese Villa gibt

<sup>103</sup> Cicero beabsichtigt ein *fanum* für Tullia zu errichten, um darin Trost zu finden (vgl. *Att.* 12,38a,2). Passagenweise handeln die Briefe an Atticus von der Suche nach einem geeigneten Ort für das Heiligtum. Pierre Boyancé hat anhand dieser Briefe herausgearbeitet, dass diese Form der Trauerbewältigung, in der Cicero versuche, Tullia unsterblich werden zu lassen, über römische Verhältnisse weit hinausgeht, vgl. Pierre Boyancé, „L'apothéose de Tullia“, in: *Revue des études anciennes* 46 (1944), 179–184, bes. 184; Guillaumont, „Après la mort de Tullia: parole et silence“, *passim*; Giovanni Salanitro, „Sulla immortalità dell'anima nel pensiero antico“, in: Carlo Santini/Loriano Zurli/Luca Cardinali (Hgg.), *Concentus ex dissonis. Scritti in onore di Aldo Setaioli*, Bd. 2, Perugia 2006, 609–612. Vgl. zum *fanum* und dem Unsterblichkeitsgedanken außerdem Ciceros *Somnium Scipionis* (15 u. 16).



jeweils die Unmöglichkeit, sich politisch zu engagieren, oder der eigene Verdruss über die politischen Verhältnisse. Die Erfahrung von Muße wird hierzu als positiver Kontrast inszeniert und als erfüllend, tröstend und beruhigend dargestellt. Sie tritt besonders dann auf, wenn Cicero Trauer oder Krisen durchlebt, und kann die Form einer eskapistischen Muße annehmen, die bewusst gesucht wird, um Ablenkung vom Kummer zu finden. Insbesondere in diesen Zeiten wird Muße Ciceros wesentlicher Lebensinhalt, provoziert einen Bruch mit den herkömmlichen Normen und Werten der römischen Gesellschaft und führt in Ciceros größter persönlicher Krise schließlich zu dessen vollständiger Isolation. Zugleich geben diese Zeiten dem Briefschreiber Cicero den Anlass, eine neue, intellektuellen Tätigkeiten gewidmete Lebensweise als Alternative zum politischen Geschäft der römischen Senatoren zu entwerfen und mit entsprechenden rhetorischen Strategien zu nobilitieren.

Auch das Schreiben und Lesen von Briefen kann eine intellektuelle Tätigkeit darstellen. Dies ist gewiss nicht bei allen Briefen aus Ciceros Briefkorpus nachweislich der Fall – einzelne verweisen selbst darauf, dass sie in Eile und ohne Ruhe verfasst wurden –, doch in anderen Schreiben wird das Lesen und Schreiben des Briefes als Muße Tätigkeit inszeniert, sodass die Briefpraxis selbst zu einer Muße Tätigkeit wird. Dem gehe ich im folgenden Kapitel nach.

#### 4.4. Das Briefschreiben und -lesen als Formen der Muße bei Cicero

Ciceros Briefe – und unter ihnen besonders die Atticusbriefe – sind erkennbar im Kontext ihrer Entstehung verankert. Nicht nur politische oder alltägliche Ereignisse werden thematisiert, sondern auch Zeit und Ort, an dem der Brief verfasst oder gelesen wird. Durch die Reflexion und narrative Gestaltung dieser Momente wird allgemein der Eindruck von Authentizität und Nahbarkeit evoziert, denn der Leser des Briefes kann sich auf diese Weise in die Situation hineinfinden, in der der Text verfasst wurde.<sup>104</sup> Diesen Darstellungen zufolge hat Cicero seine Briefe offenbar zu jeder Tages- und Nachtzeit und an zahlreichen verschiedenen Orten aufgesetzt<sup>105</sup>. Manchmal wird ein Brief schon vor Tagesanbruch geschrieben, andere Male in der Abenddämmerung, sodass das Schreiben beendet werden muss, weil es an Licht fehlt.<sup>106</sup> Häufig werden Städte wie Rom oder Thessaloniki oder eines von Ciceros Landgütern als Schreiborte angegeben, aber auch während einer schlaflosen Nacht<sup>107</sup>, während

<sup>104</sup> Vgl. Gavoille, „La relation à l'absent dans les lettres de Cicéron à Atticus“, 163.

<sup>105</sup> Vgl. Bernard, *La sociabilité épistolaire chez Cicéron*, 44f. (Cicero schreibt an zahlreichen verschiedenen Orten, zu verschiedenen Tages- und Nachtzeiten); De Giorgio, *L'écriture de soi à Rome*, 189, 212–217 (zur Villa und zu Bibliotheken als Orten des Briefschreibens), Achard, *La communication à Rome*, 139 (zur Angewohnheit der Römer, Briefe überall und zu jedem beliebigen Zeitpunkt zu schreiben).

<sup>106</sup> Vgl. z. B. *Att.* 5,3,3; 6,1,2; 7,7,7; 12,1,1; 12,30,2.

<sup>107</sup> Vgl. z. B. *Att.* 8,1,4; 9,10,1.

des Abendessens<sup>108</sup>, während einer Reise im Wagen<sup>109</sup>, auf dem Meer<sup>110</sup> und auf dem Schiff<sup>111</sup> bieten sich Gelegenheiten einen Brief zu verfassen. Manchmal wird außerdem erwähnt, dass der Briefschreiber während des Schreibens Besuch bekommt, er einen weiteren Brief erhält oder er gelegentlich zu wenig Zeit hat, um einen ausführlichen oder handschriftlichen Brief zu verfassen. Vereinzelt erwähnt Cicero außerdem das Material des Briefes<sup>112</sup>, weist darauf hin, ob die Nachricht handschriftlich verfasst oder diktiert wurde<sup>113</sup>, beschreibt die Hindernisse oder Möglichkeiten der Zustellung<sup>114</sup> und berichtet, wenn er während des Schreibens einen Brief des Adressaten erhält.<sup>115</sup>

Diese Aufzählung ließe sich erweitern, doch soll das Augenmerk auf der Darstellung der Produktions- und Rezeptionsmomente der jeweiligen Briefe liegen und ganz besonders auf den Schilderungen der Erfahrungen, die das briefimmanente Ich beim Lesen und Schreiben macht.<sup>116</sup> Diese weisen, so wird bei einem ersten Blick deutlich, in einigen Fällen Parameter von Muße auf, wie zum Beispiel das Hervortreten von besonderen Formen von Räumlichkeit und Zeitlichkeit, oder wenn äußere und innere Ruhe als Voraussetzung oder Wirkung des Briefschreibens und -lesens genannt werden, Kummer und innere Unausgeglichenheit hingegen als störend, blockierend und hindernd angeführt werden, oder das Briefschreiben als beruhigend, trostspendend und schmerzlindernd erfahren wird.<sup>117</sup> Um diese Verbindung zwischen Briefproduktion und -rezeption und Muße näher zu beleuchten, werde ich im Folgenden beispielhaft folgende Situationen betrachten: das briefliche Gespräch als ein imaginiertes Gespräch unter Freunden; das Lesen eines Briefes als ästhetischer Genuss und Mußeerfahrung; das Schreiben und das Lesen eines Briefes können, vergleichbar mit der oben behandelten philosophischen Tätigkeit, als Muße mit beruhigender Wirkung erfahren werden; das Schreiben eines Briefes als Form der Selbstreflexion; Muße in problematischen Formen, zum Beispiel dann, wenn sich keine Gelassenheit einstellt und beim Briefschreiben keine Muße gefunden werden kann. Natürlich können aus den Inszenierungen der Schreib- und Rezeptionsmomente keine Rückschlüsse darauf gezogen werden, ob der Autor das Verfassen des Textes tatsächlich als Muße erfahren hat. Doch es kann die These vertreten werden, dass in Ciceros Briefkorpora die Tätigkeit des Briefschreibens und -lesens als Form der Muße insze-

<sup>108</sup> Vgl. *Att.* 14,6,2 (beim Abendessen verfasst).

<sup>109</sup> Vgl. *Att.* 5,17,1.

<sup>110</sup> Vgl. z. B. *Att.* 5,12,3 (Grüße mitten aus dem Meer); 5,16,1,4 (während der Reise geschrieben); 5,17,1–2 (auf dem Weg ins Feldlager); 14,6,1–2; 14,21,4; 15,27,3 (alle beim Essen).

<sup>111</sup> Vgl. *Att.* 5,12,3.

<sup>112</sup> Vgl. *fam.* 7,18,2; *Att.* 2,20,3; 5,4,4. Vgl. Gavoille, „La relation à l’absent dans les lettres de Cicéron à Atticus“, 164 Anm. 41.

<sup>113</sup> Vgl. *Att.* 2,23,1; 4,6,4; 5,17,1; 7,13,3; 10,3a,1; 13,25,3; 14,21,4.

<sup>114</sup> Vgl. *fam.* 2,1,1; 4,9,1; 4,10,1; 11,8,1; *Att.* 1,10,1; 2,9,1; 5,17,1; 6,2,1; 11,19,1 (jede Zustellungsmöglichkeit wird genutzt, um einen Brief zu überliefern).

<sup>115</sup> Vgl. Bernard, *La sociabilité épistolaire chez Cicéron*, 62 f.

<sup>116</sup> Vgl. Schröder, „Ciceros Briefe als Briefe“, 208.

<sup>117</sup> Vgl. Schröder, „Ciceros Briefe als Briefe“, 202.

niert wird, was im Folgenden an unterschiedlichen Beispielen näher beleuchtet werden soll.

#### 4.4.1. Die imaginierte Anwesenheit des Briefpartners

(Cic. ad Q. fr. 1,1, fam. 16,16 und fam. 2,7)

Nach antiker Vorstellung ist der Brief die eine Hälfte eines Dialoges, was ihn, weil Dialoge und Gespräche (je nach Inhalt) typische Tätigkeiten in Muße sein können, in Verbindung zur Muße bringt. Auch das briefliche Gespräch kann so (je nach Thema und Gestalt) eine mußevolle Praxis sein, sodass seine Performativität Anhaltspunkte für eine Performativität von (brieflicher) Muße gibt. Miriam Griffin hat anhand von Ciceros Briefen an den Juristen Gaius Trebatius Testa aus den Jahren 54–53 v.Chr. gezeigt, dass Cicero und seine Briefpartner den Briefwechsel als humorvollen philosophischen Schlagabtausch, „philosophical badinage“, gestalten.<sup>118</sup> Und Ciceros Briefe an Cornificius aus dem Jahre 46 v.Chr. zeigen den brieflichen Austausch als ein ungezwungenes Gespräch zwischen Gebildeten über politische Themen.<sup>119</sup> Beide Formen haben insofern mit Muße zu tun, als dass die spielerische philosophische Diskussion oder die gemeinsame Erörterung politischer Umstände im persönlichen Gespräch als Mußeaktivitäten betrachtet werden könnten, und in der brieflichen Umsetzung von beiden Gesprächspartnern verlangen, sich in jedem Brief mit den Äußerungen des Gegenüber auseinanderzusetzen, sich gedanklich auf das Geschriebene einzulassen und daran anknüpfend weiterzudenken und ihre Meinung zu formulieren.<sup>120</sup>

Doch der (antike) Brief und Muße stehen nicht nur deshalb eng nebeneinander, weil das briefliche Gespräch Ähnlichkeiten zum mußeftigen persönlichen Gespräch aufweist, oder weil im Brief besonders häufig von einer mußevollen Lebensweise berichtet wird, sondern sie weisen insbesondere im Hinblick auf die Raumzeitlichkeit strukturelle Gemeinsamkeiten auf: Während der Brief zwei räumlich<sup>121</sup> voneinander

<sup>118</sup> Vgl. Griffin, „Philosophical badinage in Cicero’s Letters to his Friends“, 331–335; Hutchinson, *Cicero’s Correspondence*, 180–187 (zu den Trebatiusbriefen). Für die Thematik relevant sind v. a. die Briefe fam. 7,11–15 und 7,18 aus der ersten Jahreshälfte 53.

<sup>119</sup> Die Korrespondenz mit Cornificius umfasst die Briefe fam. 12,17–12,30. Nur die ersten drei Briefe, fam. 12,17–12,19, können klar auf einen überschaubaren Zeitraum von drei Monaten (September bis Dezember 46 v.Chr.) datiert werden, die restlichen Briefe datieren teils zeitlich verstreut aus den Jahren 44–43 v.Chr.

<sup>120</sup> Die Inszenierungen eines direkten Gespräches innerhalb eines Briefes sind in Ciceros *Epistulae* zahlreich und verschiedenartig. Sie reichen von der Fiktion einer kritischen Diskussion über verschiedene Politiker (fam. 8,15,1), über die Inszenierung einer Unterredung zwischen Cicero und den Köpfen der Caesarverschwörung (fam. 11,1,3) bis zur Vorstellung einer vertrauten Aussprache zwischen den Briefpartnern, worin der Briefschreiber von sich selbst erzählt (*Att.* 4,18,2).

<sup>121</sup> Reflexe des räumlichen Charakters der Briefe sind bei Cicero häufig und dienen dazu, einen Eindruck von Unmittelbarkeit und von Nähe zu erzeugen. Z. B. wird in der Regel ein präziser Absendeort angegeben (310 Briefe stammen aus Rom, 99 vom Tusculanum, weitere aus der Bretagne, aus Afrika, Spanien und Asien, vgl. Bernard, *La sociabilité épistolaire chez Cicéron*, 35f.; Hutchinson, „Muße ohne Müßiggang. Strukturen, Räume, und das Ich bei Cicero“, 98 zur strukturierenden

entfernte Brieffartner dadurch verbindet, dass er einen gemeinsamen Kommunikationsraum<sup>122</sup> eröffnet, in den beide Brieffartner „eintauchen“, zeichnet sich die Erfahrung von Muße gerade auch dadurch aus, dass das Muße erfahrende Subjekt sich in eine geistige Räumlichkeit vertieft.<sup>123</sup>

In Ciceros Briefen wird das Bestreben erkennbar, die faktische räumliche Trennung zwischen Sender und Empfänger zu überbrücken. Neben den bereits genannten Versuchen, dies durch entsprechende Zustellungsbedingungen zu tun, hat der Brief das Potenzial, den Eindruck von Nähe und Anwesenheit des Brieffpartners hervorzurufen und die räumliche Distanz imaginär aufzuheben. Dabei vertiefen sich der Leser oder Verfasser eines Briefes so sehr in den Brieftext und die briefliche Kommunikation, dass sie gedanklich in einen imaginären Raum eintauchen, in dem die Präsenz des Brieffpartners erfahrbar ist.<sup>124</sup> Gleichzeitig versetzt sich der Briefschreiber mental an den Moment, in dem der Adressat den Brief lesen wird, was im Briefftempus der antiken Briefe deutlich wird. Dieses Vorgehen ist vergleichbar mit dem Eintauchen in einen imaginären Raum im Zustand der Muße: Auch dort wird die unmittelbare Gegenwart ausgeblendet und die geistige Welt zum Referenzrahmen. Die Idee, dass im Akt des Lesens und Schreibens eines Briefes ein gemeinsamer imaginärer Raum entsteht, in dem für beide Brieffartner die Präsenz des jeweils anderen erfahrbar ist, wurde bereits von Gilles Fauconnier<sup>125</sup> dargelegt und von Estelle Rauzy<sup>126</sup> weiterentwickelt. Rauzy geht davon aus, dass der Brief zugleich im Moment des Schreibens und des Empfangens verhaftet ist<sup>127</sup> und damit zwei Referenzrahmen

Funktion der gegensätzlichen Orte Villa und Rom), die Abwesenheit des Adressaten wird bedauert und soll durch den Brief kompensiert werden (vgl. Gavaille, „La relation à l’absent dans les lettres de Cicéron à Atticus“, 167 f., 171; Morello, „Writer and Addressee in Cicero’s letters“, 198–200), es wird ausdrücklich eine hohe Frequenz des Briefwechsels angestrebt, um die Informationsfunktion des Briefes bestmöglich zu realisieren (vgl. Schröder, „Ciceros Briefe als Briefe“, 206; De Giorgio, *L’écriture de soi à Rome*, 163; Shane Butler, *The Hand of Cicero*, London 2002, 105; Schröder, „Brief als multifunktionales Medium“, 17; Garcea, *Cicerone in esilio*, 117 zur Informationsfunktion der Briefe während Ciceros Exil) und die Zustellungsmöglichkeiten werden regelmäßig thematisiert oder zum Anlass genommen, einen Brief zu verfassen (vgl. Corbinelli, *Amicorum colloquia absentium*, 17 f.; Schröder, „Brief als multifunktionales Medium“, 16; Schröder, „Ciceros Briefe als Briefe“, 196 (Waren ein Bote oder Adressat des Briefes nicht vertrauenswürdig, wurden keine heiklen Inhalte im Brief mitgeteilt); Bernard, *La sociabilité épistolaire chez Cicéron*, 65).

<sup>122</sup> Vgl. die Ausführungen zum „shared virtual space for communication“, S. 33 f. in dieser Arbeit.

<sup>123</sup> Zu den Gemeinsamkeiten zwischen Muße und Brief vgl. S. 31–35 in dieser Arbeit.

<sup>124</sup> Vgl. Gavaille, „La relation à l’absent dans les lettres de Cicéron à Atticus“, 167: „Elle [sc. la lettre] vise à rendre l’autre présent, de manière plus ou moins fatasmatique.“

<sup>125</sup> Vgl. Gilles Fauconnier, *Espaces Mentaux. Aspects de la construction du sens dans les langues naturelles*, Paris 1984.

<sup>126</sup> Rauzy, „Les représentations mentales mises sur pied dans la lettre par Cicéron“.

<sup>127</sup> Rauzy, „Les représentations mentales mises sur pied dans la lettre par Cicéron“, 101; Alessandro Garcea, „L’interaction épistolaire entre dialogue *in absentia* et *in praesentia* chez Cicéron“, in: Machtelt Bolkestein/Caroline Kroon/Harm Pinkster/Wim Rammelink/Rodie Risselada (Hgg.), *Theory and Description in Latin Linguistics*, Amsterdam 2002, 123–138, 126 f.: Sender und Empfänger haben keinen gemeinsamen Rahmen, nicht denselben Äußerungskontext und auch keine optisch-visuellen oder auditiven Bezugspunkte.

gleichzeitig auf ihn wirken. Vor dem Hintergrund von Fauconniers Theorie der *espaces mentaux*, die den jeweiligen Rahmen, also die Eigenschaften des jeweiligen Diskurstyps einer Aussage darstellen<sup>128</sup>, zeigt sie, dass der *espace mental* des Briefes als eine Fusion aus dem *espace écriture* und dem *espace lecture* zu betrachten ist. Er schwebt stets zwischen dem Hier und Dort, zwischen dem Jetzt und Dann<sup>129</sup>, und vereint die Diskursrahmen der direkten mündlichen Kommunikation und der verschobenen schriftlichen Kommunikation.<sup>130</sup> So dient der Brief als Brücke zwischen zwei räumlich voneinander getrennten Briefpartnern, die er durch das fiktive Gespräch, das er ist, miteinander verbindet. Dieses aber entfaltet erst dann seine umfassende Wirkung, wenn der gemeinsame Kommunikationsraum als solcher wahrgenommen und die Präsenz des Briefpartners glaubhaft imaginiert wird. Gelingt dies, weisen die Produktion und die Rezeption des Briefes starke Merkmale von Mußeerfahrungen auf. Diese Nähe des Briefes zur Muße spiegelt sich bei Cicero unter anderem darin wieder, dass beide Briefpartner das briefliche Gespräch als ein unmittelbares inszenieren, ganz so, als würde es an einem gemeinsamen Ort stattfinden<sup>131</sup>, was sich in Formulierungen wie *te totum in litteris vidi* (*fam.* 16,16) niederschlägt.<sup>132</sup> Dies sei im folgenden Abschnitt näher beleuchtet.

Die ambivalente Raumzeitlichkeit des Briefes wird in Ciceros *Epistulae* dadurch hervorgehoben, dass der Verfasser die Vorstellung zum Ausdruck bringt, dass der Adressat beim Schreiben unmittelbar anwesend sei. Eine solche Fiktion findet sich zum Beispiel in Ciceros Brief an seinen Bruder Quintus (*ad Q. fr.* 1,1, über das ideale Verhalten eines Statthalters), dort heißt es:

*sed ego quia, cum tua lego, te audire, et quia, cum ad te scribo, tecum loqui videor, idcirco et tua longissima quaque epistula maxime delector et ipse in scribendo sum saepe longior.*<sup>133</sup>

<sup>128</sup> Vgl. Fauconnier, *Espaces Mentaux. Aspects de la construction du sens dans les langues naturelles*, 12f.: „[...] ils [sc. les espaces mentaux] reflètent des façons de parler, certes fondamentales, mais non des représentations du monde“, 13: „[...] les espaces dont il est question ne se dessinent pas dans notre cerveau; la terminologie employée (espaces, éléments, correspondances) n'est elle-même, comme dans toute science, qu'une façon de parler; cela n'empêche pas de présumer qu'à un certain niveau d'organisation cognitive ces processus ont effectivement lieu.“

<sup>129</sup> Vgl. Rauzy, „Les représentations mentales mises sur pied dans la lettre par Cicéron“, 113f.; Altman, *Epistolarity*, 123, 127, 129 zum ambivalenten Raum-Zeit-Gefüge; vgl. S. 34 in dieser Arbeit.

<sup>130</sup> Vgl. Rauzy, „Les représentations mentales mises sur pied dans la lettre par Cicéron“, 114.

<sup>131</sup> Corbinelli, *Amicorum colloquia absentium*, 21–31 zu sprachlichen Mitteln, mit denen der Brief den Eindruck eines direkten Gesprächs erweckt u. 31–56 zum formalen Aufbau und zur Struktur eines Briefes, welche den Ablauf einer direkten Kommunikation reflektieren, unter besonderer Berücksichtigung von *inscriptio* und *subscriptio*.

<sup>132</sup> Vergleichbare Aussagen finden sich in *Att.* 2,16,4; 7,15,1; 8,2,3; 8,3,1; 8,14,1–2; 9,10,1; 11,3,1; 11,4; 12,39,2; 12,53; 14,13a; *fam.* 1,7,1; 1,10; 2,4,1; 2,9,2; 7,3,6; 12,3,1; *ad Q. fr.* 1,1,46.

<sup>133</sup> *Ad Q. fr.* 1,1,45, vgl. *fam.* 2,9,2: *difficile est loqui; te autem contemplan absentem et quasi tecum coram loquerer*; vgl. Garcea, „Dialogo ed emozioni nell'epistolario ciceroniano“, 210 zu dieser u. ähnlichen Stellen.

Aber weil ich glaube, dich zu hören, wenn ich deine Briefe lese, und den Eindruck habe, mit dir zu sprechen, wenn ich dir schreibe, aus diesem Grund freue ich mich besonders über einen möglichst langen Brief von dir und werde oftmals selbst beim Schreiben ausführlicher.

Marcus Cicero beschreibt hier seine Erfahrung, dass er die Stimme seines Bruders zu hören glaubt, wenn er dessen Brief lese, und mit ihm zu sprechen meint, wenn er ihm einen Brief schreibe. Dies reflektiert zunächst den lebendigen Gesprächscharakter, den Ciceros Briefe haben, und der entscheidend dazu beiträgt, dass die geographische Distanz zwischen den Brieffpartnern gedanklich überwunden werden kann. Darüber hinaus wird hierin, vor allem durch die Verwendung von *videor* („ich habe den Eindruck, dass“), deutlich, dass es sich bei dem brieflichen Gespräch um ein fiktives handelt: Es scheint Cicero nur so, als würde er mit dem Bruder sprechen, was real natürlich nicht möglich ist, in der Imagination jedoch schon. Diese Anwesenheitsillusion, die sich beim Schreiben und Lesen von Briefen einstellt, scheint Cicero zu genießen, denn er fordert seinen Bruder auf, möglichst lange Briefe zu schreiben, sodass er das imaginäre Gespräch mit ihm möglichst lang führen kann. Aus demselben Grund, schreibt Cicero, verfasse er ausführlichere Schreiben an Quintus als es nötig wäre, denn in dem Moment, wo er ihm schreibt, hat er den Eindruck, als spräche er zu seinem Bruder und ist Quintus in seinen Gedanken präsent. Der Zweck der brieflichen Korrespondenz geht in diesen Fällen über den Informations- und Mitteilungswert der Nachrichten hinaus und wird zum Selbstzweck: Denn Cicero schreibt die Briefe um des Schreibens willen, weil er beim Schreiben in die Imagination eintauchen kann, als spräche er zu seinem Bruder und als sei dieser anwesend. Gelingt diese Imagination, ist sie ein Hinweis darauf, dass das Verfassen oder die Lektüre des Briefes im Zustand von Muße erfolgt. Ciceros Briefpraxis erscheint dadurch an dieser Stelle als Mußetätigkeit.

Die geschilderte Szene, in der die Brieffpartner beim Schreiben und Lesen ihrer Nachrichten einander vor Augen zu treten scheinen, ist mit der Theorie der antiken Rhetorik verwandt, derzufolge Worte allgemein die Fähigkeit haben, dem Rezipienten lebendige Bilder vor das geistige Auge zu stellen und der Brief darüber hinaus das Wesen des Absenders reflektiert, wodurch er wie ein „Spiegel der Seele“ wirkt.<sup>134</sup> Die Vorstellung von einem persönlichen Gespräch mit dem Brieffpartner kann somit daraus entstehen, dass der Brief durch seinen Stil, seinen Inhalt und die geäußerten Gedanken die Eigenschaften und den Charakter des Verfassers widerspiegelt und die lebendige Erinnerung an ihn wachruft. Auf eben diesen Topos (der Brief reflektiert den Charakter seines Verfassers) verweist Quintus Cicero in einem viel zitierten Schreiben an seinen Bruder: Jener verfasst den Brief im Mai 53 v.Chr. in der Gallia Transalpina, wo er sich als Legat Caesars aufhält, und äußert darin seine Freude über die Freilassung von Tiro (*fam.* 16,16). Die Nachricht habe bei ihm, so die briefliche

<sup>134</sup> Zur Theorie des Briefes als „Spiegel der Seele“ vgl. S. 53–55 in dieser Arbeit mit Bezug auf die einschlägigen Stellen Aristot. *rhet.* 1411b24–25 (zum Konzept der *ἐνερπεία*), Demetr. *de eloc.* 227 u. Quint. *inst.* 6,2,8–10 u. 6,2,29f.; vgl. S. 54 Anm. 114–117 für Literatur.

Schilderung, schon beim Lesen überwältigende Freude ausgelöst (*tuis et illius litteris perlectis exsilui gaudio, et tibi ago gratias et gratulor*)<sup>135</sup>, denn Tiro habe diese Freilassung mehr als verdient. Für die unverzügliche Benachrichtigung bedankt sich Quintus bei seinem Bruder Marcus, lobt dessen Charakter und schließt den Hauptteil des Briefes mit den Worten: *te totum in litteris vidi*<sup>136</sup> („ich habe dich ganz in deinem Brief gesehen“)<sup>137</sup>. Der Satz nimmt den in vorangehender Passage beschriebenen Charakter von Marcus Cicero wieder auf, der durch die Freilassung des talentierten und loyalen Sklaven als *humanus* erscheint, und macht dessen Verhalten zu einem Beweis seines guten Charakters.<sup>138</sup> Darüber hinaus lässt Quintus' Formulierung erkennen, dass beim Lesen eines Briefes dessen Absender für den Adressaten erkennbar wird und so der Eindruck von einer unmittelbaren Nähe entsteht. In der Verwendung von *video* liegt, meines Erachtens, ein Hinweis auf die lebhaftige Imagination der Anwesenheit des Adressaten, wodurch die Nähe zwischen den Briefpartnern inszeniert wird. Durch die Vorstellung der Anwesenheit des Briefpartners nähert sich die briefliche Kommunikation *in absentia*, also der erstrebten Form einer direkten mündlichen Kommunikation an, bei der beide Kommunikationsteilnehmer präsent sind.<sup>139</sup> Die Ganzheitlichkeit und Überzeugungskraft dieser Fiktion wird schließlich in dem Wort *totus* ausgedrückt, das die Absolutheit der Vorstellung unterstreicht, auf die sich Quintus einlässt. Durch die Ganzheitlichkeit und die lebendige Imagination der Anwesenheit des Briefpartners lässt diese Szene darauf schließen, dass das Eintauchen in einen imaginierten Raum gelingt, und mutet daher zugleich wie ein Mußemoment an.<sup>140</sup>

Die Inszenierung der Nähe zwischen zwei Briefpartnern erscheint in Ciceros Briefen freilich nicht ausschließlich als Selbstzweck und Form der Muße, sondern wird auch rhetorisch eingesetzt. Sie dient dann dazu, einem eigenen Anliegen oder einer Bitte, die im Brief formuliert wird, Nachdruck zu verleihen und dem Brief insgesamt größere Überzeugungskraft zu verleihen. Das zeigt sich in einem Schreiben, das Cicero am Ende des Jahres 50 v. Chr. während seiner Statthalterschaft in Kilikien aus dem Lager bei Pindenissum an den neu gewählten Volkstribun Gaius Curio schreibt (*fam.* 2,7,1).

<sup>135</sup> *Fam.* 16,16,1 („nachdem ich deinen Brief und den von Tiro gelesen habe, bin ich vor Freude aufgesprungen und ich danke dir und beglückwünsche dich“).

<sup>136</sup> *Fam.* 16,16,2.

<sup>137</sup> Eine abweichende Interpretation und Übersetzung der Textstelle findet sich bei Helmut Kasten: „Wie ich sehe, steckst du ganz in der Wissenschaft“ (gemeint ist die Redaktion von *De re publica*), vgl. Helmut Kasten (Hg.), *M. Tullius Cicero. An seine Freunde*, lateinisch-deutsch, München/Zürich 1989, *ad loc.*

<sup>138</sup> Vgl. De Giorgio, „«Je t'ai vu tout entier dans ta lettre»“, 102 f.

<sup>139</sup> Vgl. De Giorgio, „«Je t'ai vu tout entier dans ta lettre»“, 104; Corbinelli, *Amicorum colloquia absentium*, 21–31 zu den sprachlichen Elementen mündlicher Kommunikation in den Briefen und mit Rückgriff auf die antike Brieftheorie.

<sup>140</sup> Vgl. ähnlich dazu Ciceros Schreiben an den neu gewählten Volkstribun Gaius Curio (*fam.* 2,7) im Folgenden.

Cicero beglückwünscht Curio in diesem Brief zu seiner erfolgreichen Wahl, entschuldigt sich für die Verspätung seiner Glückwünsche und begründet diese damit, dass ihm die Nachricht vom Ausgang der Wahl aufgrund der großen räumlichen Entfernung erst spät zugegangen sei.<sup>141</sup> Daran anschließend formuliert er schließlich seine Glückwünsche (*sed tibi et gratulor et ut sempiternae laudi tibi sit iste tribunatus exopto*)<sup>142</sup> und Ratschläge für das Volkstribunat des Empfängers (*teque hortor ut omnia gubernes et moderere prudentia tua, ne te auferant aliorum consilia*)<sup>143</sup>, wobei der Brief den Eindruck eines direkten Gespräches erweckt, und sein dialogischer Charakter durch den starken Adressatenbezug in den Vordergrund tritt. Diesen ersten Abschnitt des Briefes schließt eine kurze selbstreferentielle Passage ab, die den Produktionsmoment reflektiert:

*non scribo hoc temere. cui scribam video. novi animum, novi consilium tuum.*<sup>144</sup>

Das schreibe ich nicht zufällig. Ich sehe doch, wem ich schreibe. Ich kenne deine Gesinnung, ich kenne dein Prinzip.

Cicero bringt in diesem Satz zunächst die Verbindung zwischen dem Briefinhalt und dem Adressaten zum Ausdruck und bekräftigt damit seine Glückwünsche. Diese sind umso nachdrücklicher, als dass Cicero den Charakter und das Denken (*animum, consilium*) von Curio genau genug kennt, um zu wissen, dass er der Auszeichnung würdig ist. In diesem Zusammenhang verwendet er das Verb *videre*, das hier gleichsam synonym neben *novisse* steht. Cicero „sehe“ (*video*), das heißt er „wisse genau“, an wen er schreibe, er kenne (*novi*) nämlich Gemüt und Geist des Adressaten. Dadurch wird die ohnehin starke Wirkung von *videre* noch bekräftigt. Auffällig ist zudem, dass dieser Gedanke der Abwesenheit und der fingierten Anwesenheit am Ende des Schreibens wieder aufgenommen und damit zum Rahmen des Briefes gemacht wird.

Zunächst aber geht Cicero im Folgenden ausführlich auf die politische Situation ein, die der neu gewählte Volkstribun vorfindet, und zeigt damit, dass er sich in dessen Lage und an dessen Stelle hineinversetzen kann. Auch das erzeugt für den Briefempfänger beim Lesen den Eindruck von Nähe und Anwesenheit des Briefschreibers. Doch der Brief spielt mit der Illusion von Nähe und Unmittelbarkeit einerseits und expliziten Verweisen auf die tatsächliche räumliche Trennung andererseits, was sich als Hauptthema durch den Brief zieht. So beendet Cicero die Einschätzung der politischen Lage im Rom mit der rhetorischen Frage:

*cur ego absum vel spectator laudum tuarum vel particeps vel socius vel minister consiliorum?*<sup>145</sup>

<sup>141</sup> *Fam.* 2,7,1.

<sup>142</sup> „Aber ich gratuliere dir und wünsche dir, dass dir dieses Tribunat ewigen Ruhm bringen möge.“

<sup>143</sup> „Und ich rate dir, dass du alles nach deiner eigenen umsichtigen Klugheit lenkst und regelst, und dich nicht die Ratschläge der anderen vom Weg abbringen.“

<sup>144</sup> *Fam.* 2,7,1.

<sup>145</sup> *Fam.* 2,7,2.



Warum aber bin ich nicht dabei, sei es als Zuschauer deines Ruhmes, sei es als Teilnehmer oder Verbündeter oder Gehilfe deiner Pläne?

Anstatt die angedeutete Imagination der Anwesenheit aufrecht zu erhalten, bricht Cicero hier mit der Fiktion und bringt (erneut) das Bedauern über seine Abwesenheit zum Ausdruck. Es folgt eine kurze Schilderung von Ciceros eigener Situation und seinen zahlreichen Verpflichtungen als Statthalter (3), wodurch Curio die Möglichkeit gegeben wird, sich Ciceros Lage zu vergegenwärtigen. Damit ist nun der Adressat des Briefes implizit aufgefordert, sich auf die Raumzeitlichkeit des Briefes und die Fiktion der Nähe zum Absender einzulassen, sich gedanklich an den Ort und in die Situation zu versetzen, die Cicero beschreibt und das briefliche Gespräch als ein unmittelbares zu erleben. Dadurch wird, nach dem Briefschreiben, auch die Brieflektüre zu einer Form mußevoller Imagination und damit selbst zu einer Mußeftigkeit.

Erst am Ende des Briefes wird dessen eigentliches Anliegen genannt: Dort nämlich äußert Cicero die nachdrückliche Bitte an Curio, sich dafür einzusetzen, dass Ciceros Statthalterschaft nicht verlängert wird, und alles in seiner Macht Stehende zu tun, dass dieser so bald wie möglich nach Rom zurückkehren kann: *oro ne patiare quicquam mihi ad hanc provincialem molestiam temporis prorogari*. Auf inhaltlicher Ebene ist die rhetorische Strategie eindeutig: In Ciceros Darstellung liegt es in Curios Interesse, den Konsular zurück nach Rom zu holen und mit ihm einen klugen, einflussreichen und wohlwollenden Ratgeber an seine Seite zu gewinnen. Doch maßgeblich gestützt wird dieses Anliegen durch die geschickte Thematisierung der Räumlichkeit zwischen Adressat und Absender des Briefes: Denn der Wechsel zwischen dialogischen Partien und selbstreferentiellen Passagen, die bald eine fiktive Nähe, bald die tatsächliche räumliche Distanz zwischen Schreiber und Leser betonen, ruft die bedauernde Abwesenheit des Absenders wiederholt ins Gedächtnis und stellt ihr den Wunsch und das Ziel gegenüber, diese zu überwinden. Wenn es Cicero gelingt, so zu schreiben, dass Curio beim Lesen des Briefes immer wieder den Eindruck gewinnt, dass Cicero als Briefschreiber durch seinen Brief anwesend sei (und dabei sogar einen Zustand der Muße erfährt), und diese Imagination regelmäßig durch den Fiktionsbruch enttäuscht wird, mag dies Curio in dem Wunsch bestärken, Cicero tatsächlich nach Rom zurückzuholen und so der formulierten Bitte nachzukommen.

Fassen wir zusammen: In Ciceros Briefen finden sich zahlreiche Reflexe der besonderen Raumzeitlichkeit des Briefes. Insbesondere dann, wenn die fingierte Anwesenheit des Briefpartners explizit zum Ausdruck gebracht wird, klingt die Nähe des Briefes zur Muße an, denn sowohl das briefliche Gespräch als auch Muße implizieren, dass das Individuum sich auf die Imagination eines geistigen Raumes einlässt. Beim Schreiben oder Lesen eines Briefes bedeutet dies, dass es sich die Anwesenheit des Briefpartners vorstellt, bei der Erfahrung von Muße, dass die Außenwelt mit ihren Aufgaben und dem linearen Verlauf der Zeit ausgeblendet wird. Dieser Zugang

zum gemeinsamen Kommunikationsraum spiegelt sich darin, dass die (imaginierte) Wahrnehmung des Briefpartners zum Ausdruck gebraucht wird: „ich sehe dich“, „ich höre dich“, „ich habe den Eindruck, mit dir zu sprechen“.

Manchmal wird zudem auch ein vollständiger, direkter Dialog im Brief imaginiert, in dem der Briefpartner die Rolle eines *fictus interlocutor* einnimmt. Häufig hilft die Fiktion eines Gesprächspartners dann dabei, sich mit verschiedenen Standpunkten auseinanderzusetzen oder das eigene Verhalten aus verschiedenen Perspektiven zu beleuchten.<sup>146</sup> Auch über die genannten Beispiele hinaus ist die imaginierte Nähe des Briefpartners ein zentrales Thema in Ciceros Briefen und spiegelt diese beispielhaft wider, dass der Brief ein Medium der Muße *par excellence* ist. Diese entfaltet dabei unterschiedliche Wirkungen und Funktionen, von denen einzelne im Folgenden dargestellt werden.

#### 4.4.2. Die beruhigende Wirkung des Briefschreibens und -lesens (Cic. Att. 7,11 und Att. 8,14)

Einige Briefe, insbesondere aus dem Korpus der Atticusbrieve, zeugen davon, dass das Schreiben und Lesen von Briefen und ganz besonders die dabei imaginierte Anwesenheit des Briefpartners eine beruhigende Wirkung auf das briefimmanente Ich hat. Dieses lässt sich vor allem in Ciceros Briefen aus der Zeit des Bürgerkrieges ab Januar 49 v.Chr. beobachten, als er zunächst zwischen den politischen Kontrahenten Caesar und Pompeius steht, keinen von beiden für eine wählbare Option hält und auch durch sein Zaudern politisch kaltgestellt ist. In diesen aufwühlenden Zeiten sucht Cicero nicht nur in intellektuellen Tätigkeiten wie der Philosophie Ruhe und Zuflucht, sondern gerade auch im brieflichen Gespräch mit Atticus, der ihm als Trostspender und als politischer Ratgeber zur Seite steht.<sup>147</sup> Die Briefe, die Cicero in dieser Zeit an Atticus schreibt, thematisieren die emotionale Unruhe des Schreibers, während dieser angibt, Ruhe und Halt in der Korrespondenz mit dem Freund zu finden.<sup>148</sup> Dies beschreibt Cicero in einem Brief an Atticus vom 21. Januar 49 v.Chr., rund zehn Tage nach Caesars Überschreitung des Rubicon und dem damit ausgelösten Beginn des Bürgerkrieges<sup>149</sup>:

<sup>146</sup> Vgl. z. B. *Att.* 7,7, ähnlich zu *Att.* 9,10, der in Kap. 4.4.3. behandelt wird.

<sup>147</sup> Allein aus den Monaten Januar bis Mai 49 v.Chr. sind 111 Briefe von Cicero überliefert, vgl. Bringmann, *Cicero*, 196; eine chronologische Übersicht über dieselben Monate findet sich in: D. R. Shackleton Bailey (Hg.), *Cicero's Letters to Atticus*, Bd. 5, Cambridge 1968, 428–437: Appendix I: „Ephemeris: 18 January – 19 May 49“.

<sup>148</sup> Briefe, in denen das Briefschreiben als beruhigend charakterisiert wird: *Att.* 7,12,3–4; 8,14,1; 9,4,1. Ernstberger beobachtet die beruhigende Wirkung des Briefschreibens, interpretiert diese jedoch mit psychologischem Erkenntnisinteresse: „So wird deutlich, wie die Briefe nicht allein Formen des Berichtes oder der Beratung sind, sondern zu einer tieferen Bedeutung gelangen. Sie werden Mittler eines inneren Anliegens, sie werden zum Gefäß innerster Empfindung. Cicero erfährt im Briefschreiben die Wirkung befreiender Aussprache“, Ernstberger, *Studien zur Selbstdarstellung Ciceros in seinen Briefen*, 16.

<sup>149</sup> Die Briefe aus der ersten Jahreshälfte 49 v.Chr. untersucht De Giorgio, *L'écriture de soi à*

*te puto iam videre quae sit ὁρμή Caesaris, qui populus, qui totius negoti status, ea velim scribas ad me, et quidem, quoniam mutabilia sunt, quam saepissime; acquiesco enim et scribens ad te et legens tua.*<sup>150</sup>

Ich glaube, dass du schon Caesars Plan erkennst, wie es um das Volk bestellt ist, welcher der Stand der ganzen Angelegenheit ist. Über diese Dinge schreibe mir bitte, und, da sie unbeständig sind, möglichst oft; ich finde nämlich Ruhe, wenn ich an dich schreibe und von dir lese.

Angesichts der politischen Lage erscheint Cicero hilf- und ratlos. Hatte er Ende Dezember 50 v.Chr., nach seiner Statthalterschaft in Kilikien, noch auf einen Triumph und eine friedliche Beilegung des innenpolitischen Konfliktes gehofft, sieht er sein Vaterland mit Beginn des neuen Jahres einem Bürgerkrieg ausgesetzt, in dem er selbst, wenn überhaupt, nur auf die Ereignisse und die Entscheidungen anderer reagieren kann. Darüber hinaus ist keine von beiden Optionen – Caesar oder Pompeius – für ihn wünschenswert, da er beide auf eine Alleinherrschaft hinauslaufen sieht.<sup>151</sup> Zusammen mit seinem Bruder hat sich Cicero wenige Tage bevor er den Brief schreibt, am 18. Januar v.Chr., auf sein Landgut in Formia zurückgezogen, wo er auf Atticus' Informationen und Einschätzungen der politischen Entwicklung wartet.

Von den Sorgen und Zwängen der brisanten politischen Situation und seiner eigenen Ratlosigkeit geplagt<sup>152</sup>, beschreibt Cicero an der zitierten Stelle die Korrespondenz mit Atticus als Momente der Ruhe, in denen er Trost und Halt wiedergewinnt (*acquiesco enim et scribens ad te et legens tua*).<sup>153</sup> Diese findet er sowohl in der Lektüre der Briefe seines Freundes und in der Auseinandersetzung mit dessen Ratschlägen, als auch im Schreiben eigener Briefe, sodass sowohl der Produktion als auch der Rezeption von Briefen gleichermaßen mußeähnliche Wirkungen zugeschrieben werden.

Die Thematik, dass der Briefwechsel mit Atticus beruhigende Wirkung auf Cicero – das briefimmanente Ich – hat, zieht sich durch viele Briefe dieser Wochen und Mona-

---

Rome, 167–180 unter dem Gesichtspunkt der Entscheidungsfindung und arbeitet die literarischen Verfahren heraus, anhand derer diese dargestellt wird.

<sup>150</sup> *Att.* 7,11,5. Dasselbe Bedürfnis nach Beruhigung und Rat durch Atticus' Briefe bekräftigt Cicero einen Tag später in *Att.* 7,12,3–4.

<sup>151</sup> Während Caesar mit seiner Armee in Italien einmarschiert ist und aus persönlichen Interessen einen Bürgerkrieg riskiert hat, haben es Pompeius und der Senat auf diesen Krieg ankommen lassen, dem sie schließlich, wie sich zeigen wird, nicht gewachsen sind, vgl. *Att.* 7,1; 7,3,4; 7,5,4; 8,11,2; 9,7,1; 10,4,4, vgl. dazu Bringmann, *Cicero*, 196 Anm. 32.

<sup>152</sup> Ciceros Ratlosigkeit wird erkennbar in *Att.* 7,11,4: *nihil vidi umquam quod minus explicari posset, itaque a te nihildum certi exquiro sed quid videatur, denique ipsam ἀποπίαv tuam cupio cognoscere.*

<sup>153</sup> Vergleichbare Stellen, in denen Cicero während des Konfliktes zwischen Pompeius und Caesar (1. Jahreshälfte 49 v.Chr.) die beruhigende Wirkung der Korrespondenz mit Atticus beschreibt: *Att.* 9,6,5; 9,7,1–2; 9,9,1; 9,13,3; 10,13,1. Ebenso findet sich der Topos der beruhigenden Wirkung der Korrespondenz in den Briefen aus dem Jahr 47 v.Chr., als Cicero in Brundisium auf die Begnadigung durch Caesar wartet. An den folgenden Stellen ist die getrübe Färbung des Topos auffällig: *Att.* 11,10,2; 11,15,3. Und nicht in allen Situationen können Briefe Trost spenden, wie zwei Schreiben aus dem Sommer 47 v.Chr. bezeugen: *Att.* 11,16,1; 11,25,1.

te. So wird auch der Brief *Att.* 8,14 (vom 2. März) als therapeutisches Mittel eingesetzt, mit dem das schreibende Ich wieder zur Ruhe kommen kann. Die Verbindung von Briefschreiben und Beruhigung lässt eine Nähe zur Muße anklingen, die anhand dieses Briefes verdeutlicht werden soll. Im ersten Absatz des Briefes heißt es:

*entibus vero, domesticis praesertim, ut nihil ad te dem litterarum facere non possum, et simul, crede mihi, requiesco paulum in his miseris cum quasi tecum loquor, cum vero tuas epistulas lego, multo etiam magis.*<sup>154</sup>

Ich komme nicht umhin, denen, die auf dem Weg zu dir sind, und den Dienern ganz besonders einen Brief an dich mitzugeben, und gleichzeitig, glaube mir, beruhige ich mich in diesem Elend ein wenig, wenn ich gleichsam mit dir plaudere, noch viel mehr aber, wenn ich deine Briefe lese.

Zwei Aspekte in dieser Schilderung lassen an Muße denken: Die Zweckfreiheit des Briefes, der explizit keine neue Information übermittelt<sup>155</sup> (Cicero nutzt nur eine sich ergebende Zustellungsmöglichkeit), und die beruhigende Wirkung, die das briefliche Gespräch auf den Schreiber hat. So skizziert der Beginn des Briefes Elemente einer tröstenden Muße, die durch das Verfassen und Lesen des Briefes eintritt. Im Folgenden wird dieser erste Eindruck durch die Performativität des Briefes bestätigt: Denn tatsächlich thematisiert der Schreiber hauptsächlich seine eigene Sorge um die Zukunft der pompejanischen Truppen, die in Brundisium von Caesars Truppen eingeschlossen sind und seine Furcht vor einer schnellen Entscheidung der Situation zu Gunsten des einen oder des anderen Bürgerkriegskontrahenten. Die Ungewissheit, wer den Sieg davontragen wird, wann die Entscheidung eintritt und wann er selbst davon erfahren wird, beunruhigen ihn: *qua quidem exspectatione torqueor* (1). Daneben finden sich in dem knapp zweiseitigen Brief drei weitere Beschreibungen der eigenen aufgewühlten Gefühlslage: *ut timeam* (1), *scito labare meum consilium* (2), *me movet unus vir* (2). So reflektiert Cicero in diesem Brief ziemlich ausführlich über sich selbst und seinen eigenen Gefühlszustand. Selbstreflexion aber ist ein Indiz für einen Zustand der Muße, in der das Subjekt aus dem gewohnten Raum-Zeit-Gefüge austreten und mit Abstand auf sich selbst schauen kann. Die Briefform ist für diesen Zweck prädestiniert, denn der Briefschreiber muss sich selbst als briefimmanentes Ich darstellen, wodurch unmittelbar eine Distanz zwischen dem historischen und dem beschriebenen Ich entsteht.<sup>156</sup>

<sup>154</sup> *Att.* 8,14,1. Wenige Tage später nimmt Cicero das Thema in ähnlichem Wortlaut wieder auf, *Att.* 9,4,1: *Ego etsi tam diu requiesco quam diu aut ad te scribo aut tuas litteras lego, tamen et ipse egego argumento epistularum et tibi idem accidere certo scio.* Am 13. März 49 v.Chr. weist Cicero dann darauf hin, dass er im Anschluss an einen Brief schlafen will, offenbar hat er beim Schreiben Ruhe und schläfrige Entspannung gefunden: *nam ut tibi ambulandum, ungendum, sic mihi dormiendum. etenim litterae tuae mihi somnum attulerunt* (*Att.* 9,7,7).

<sup>155</sup> Der Anfang des Briefes lautet: *Non dubito quin tibi odiosae sint epistulae cottidianae, cum praesertim neque nova de re aliqua certiorum te faciam neque novam denique iam reperiam scribendi ullam sententiam. sed si dedita opera, cum causa nulla esset, tabellarios ad te cum inanibus epistulis mitterem, facerem inepte* (*Att.* 8,14,1).

<sup>156</sup> Vgl. S. 73–77 u. 94 in dieser Arbeit.

Schließlich wird der Briefinhalt selbst als direktes Gespräch mit Atticus inszeniert, was die spezifische Form der Räumlichkeit des Briefes zum Ausdruck bringt, in der die geographische Distanz zwischen Sender und Empfänger überbrückt und ein (imaginärer) gemeinsamer Kommunikationsraum eröffnet wird. Dabei wiederholt der Schreiber nicht nur dreimal, dass er so schreibt, als würde er mit Atticus sprechen (*cum quasi tecum loquor*, 1; *tecum perlibenter loquor*, 2; *ego tecum tamquam mecum loquor*, 2), sondern er fingiert auch wörtliche Einwände von Atticus, die er in den Gedankenfluss einfließen lässt: *dices „quid igitur proficis, qui anticipes eius rei molestiam quam triduo sciturus sis?“* (2) und *„totiensne igitur sententiam mutas?“* (2). Der Adressat des Briefes wird dadurch zum Gegenüber eines imaginierten persönlichen Gesprächs, ein *fictus interlocutor*. Dem Schreiber des Briefes hilft dies, eine Sache von verschiedenen Standpunkten aus zu betrachten und die eigenen Gedanken zu hinterfragen. Möglicherweise gibt die Imagination der Fragen und Einwände von Atticus dem Briefschreiber auch Halt, denn er selbst hat sich noch keine abschließende Meinung gebildet, während der imaginierte Gesprächspartner ihm immer einen Schritt voraus zu sein scheint. Gleichzeitig weisen die Reflexe eines als unmittelbar vorgestellten persönlichen Gesprächs zwischen den beiden Briefpartnern darauf hin, dass der Brief in Muße geschrieben sein könnte, denn nur dann kann die Imagination so umfassend sein, wie sie hier inszeniert wird. Dass das Schreiben dieses Briefes und das gleichzeitige Imaginieren eines Gesprächs mit Atticus eine beruhigende Wirkung auf den Briefschreiber hat, weist darüber hinaus auf Muße hin: selbst wenn ein Individuum zunächst aufgewühlt ist, kann es, wenn es in einen Zustand der Muße hineinfindet, dadurch innere Ruhe und Gelassenheit wiederfinden, die für Muße charakteristisch sind.

#### 4.4.3. Das Briefschreiben und -lesen als Identitätssuche (Cic. Att. 7,7 und Att. 9,10)

Die Dialogizität der Briefe ist, so wurde bisher deutlich, ein zentrales Merkmal der Briefform in Ciceros *Epistulae* und verdeutlicht deren strukturellen Nähe zur Muße. Eine besondere Form der Gesprächsinszenierung ist die Darstellung des brieflichen Dialoges als (dialogischer) Monolog<sup>157</sup>, in dem der Adressat als *fictus interlocutor*, das heißt als fiktiver Gesprächspartner und „externes Gewissen“ verwendet wird, der kritisch in die Überlegungen des schreibenden Ichs interveniert und einen korrigierenden Gegenpart zu ihnen darstellt.<sup>158</sup> Dabei steht weniger seine persönliche Mei-

<sup>157</sup> Vgl. De Giorgio, *L'écriture de soi à Rome*, 55–61; Schröder, „Ciceros Briefe als Briefe“, 207 mit Verweis auf Att. 8,14,2: *ego tecum tamquam mecum loquor. quis autem est tanta quidem de re quin varie secum ipse disputet?*

<sup>158</sup> In Senecas *Epistulae Morales* wird das Konzept des *fictus interlocutor* zum Prinzip erhoben und von der Luciliusfigur verkörpert, vgl. bes. S. 170, 208, 211 f. in dieser Arbeit. Zur Funktion des Adressaten in Ciceros Atticusbriefen vgl. Gavaille, „La relation à l'absent dans les lettres de Cicéron à Atticus“, 167; Ernstberger, *Studien zur Selbstdarstellung Ciceros in seinen Briefen*, 23 (die Briefe als Selbstgespräch).

nung im Vordergrund, als dass seine vermeintlichen Einwände dazu Argumente der Gegenseite anführen oder philosophische sowie traditionelle Werte, Normen und Überlegungen in die Überlegung einbringen, sodass Pro und Contra gegeneinander abgewogen werden können.<sup>159</sup> Ciceros Argumentationsführung verläuft dann häufig nach der Struktur einer *deliberatio* und folgt der Regel der dialektischen Auseinandersetzung *in utramque partem disserere*.<sup>160</sup>

Ein Beispiel für eine Reflexion über das eigene Handeln, die als Dialog mit dem Briefadressaten inszeniert ist, findet sich in Ciceros Brief *Ad Atticum* 7,7 vom 31. Dezember 50, als die von Caesar ausgehende Bedrohung erkennbar und spürbar wird, der Bürgerkrieg jedoch noch nicht ausgebrochen ist. Den drohenden Eklat ahnend, überlegt Cicero, wie er sich im Fall einer bewaffneten Auseinandersetzung zwischen Pompeius und Caesar verhalten soll:

*sed horum omnium fons unus est. imbecillo resistendum fuit, et id erat facile; nunc legiones VI, equitatus tantus quantum volet, Transpadani, plebes urbanas, tot tribuni pl., tam perditia iuventus, tanta auctoritate dux, tanta audacia. cum hoc aut depugnandum est aut habenda e lege ratio. „depugna“ inquis „potius quam servias.“ ut quid? si victus eris, proscribare, si viceris, tamen servias? „quid ergo“ inquis „acturus es?“ idem quod pecudes, quae dispulsae sui generis sequuntur greges; ut bos armenta, sic ego bonos viros aut eos quicumque dicentur boni sequar, etiam si ruent. quid sit optimum male contractis rebus plane video; nemini est enim exploratum cum ad arma ventum, sit quid futurum sit, at illud omnibus, si boni victi sint, nec in caede principum clementiorem hunc fore quam Cinna fuerit nec moderatiorem quam Sulla in pecuniis locupletum. ἐπιπολιτεύομαι σοι iam dudum, et facerem diutius nisi me lucerna desereret, ad summam, „dic M. Tulli.“ „adsentior Cn. Pompeio“, id est T. Pomponio.<sup>161</sup>*

Aber es gibt nur eine Quelle für all das. Man hätte sich ihm widersetzen müssen, als er machtlos war, das wäre leicht gewesen. Nun hat er 6 Legionen, so viel Reiterei, wie er will, die Transpadanen, das Stadtvolk, zahlreiche Volkstribunen, die so verdorbene Jugend, und er ist ein Führer mit großem Einfluss und tollkühner Verwegenheit. Mit ihm müssen wir entweder auf Leben und Tod kämpfen, oder wir brauchen eine Idee auf juristischem Wege. „Kämpfe“, sagst du, „eher als dass du ihm dienst.“ Und dann? Wenn du besiegt wirst, wirst du nur geächtet, wenn du siegst, willst du ihm trotzdem dienen? „Und was willst du also tun?“, fragst du. Das-

<sup>159</sup> Zur Präsenz philosophischer Inhalte in Ciceros deliberativen Briefen vgl. Alain Michel, „Cicéron, Pompée et la guerre civile: rhétorique et philosophie dans la «Correspondance»,“ in: J. Harmata/I. Borzsák (Hgg.), *Acta Antiquae Academiae Scientiarum Hungaricae* 25, Budapest 1977, 393–404, 393–397: Michel führt die philosophisch-abstrakten Überlegungen über das eigene Handeln auf eine Tradition der Akademie und des Platonismus zurück (395). Vgl. außerdem Leonhardt, „Theorie und Praxis der *deliberatio* bei Cicero: Der Briefwechsel mit Atticus aus dem Jahre 49“, Jacques Gaillard, „Ad Atticus, VII, 11: Cicero deliberans“, in: Hubert Zehnacker/Gustave Hentz (Hgg.), *Hommages à Robert Schilling*, Paris 1983, 297–301, der Ciceros Prinzipientreue herausarbeitet und in den Briefen ein Spiegelbild der allgemeinen moralischen Konflikte der Bürgerkriegszeit sieht.

<sup>160</sup> Zu der philosophischen *deliberatio* als Form der brieflichen Selbstreflexion vgl. Leonhardt, „Theorie und Praxis der *deliberatio* bei Cicero: Der Briefwechsel mit Atticus aus dem Jahre 49“, *passim*; Gavaille, „La relation à l’absent dans les lettres de Cicéron à Atticus“, 165 f. mit Rückgriff auf Alain Michel, *Rhétorique et philosophie dans l’œuvre de Cicéron*, Paris 1960; Bernard, *La sociabilité épistolaire chez Cicéron*, 223–226.

<sup>161</sup> *Att.* 7,7,6–7.

selbe wie die Tiere, die, wenn sie vertrieben werden, der Herde ihrer Gattung folgen; wie das Rind der Großvieh-Herde, so werde ich den anständigen Männern und diesen, die anständig genannt werden, folgen, sogar, wenn sie zugrunde gehen. Ich weiß genau, was das beste ist, in dieser vertrackten Situation; niemand kann nämlich ahnen, was passiert, wenn es zum Krieg kommt, aber jenes ist allen klar, wenn die Anständigen besiegt werden, wird jener im Blutbad der Führer nicht milder sein als es Cinna war, und nicht maßvoller als Sulla mit dem Geld der Reichen. Nun diskutiere ich schon eine ganze Weile mit dir über Politik, und ich würde es noch länger tun, wenn mir nicht das Licht ausginge. „Äußere dich, Marcus Tullius.“ „Ich stimme Gnaeus Pompeius zu“, also Titus Pomponius.

Dem inszenierten Dialog (7) geht die Kontextualisierung der Frage voraus, ob man mit Caesars Truppen kämpfen soll oder ob sich auf legislativer Ebene ein Ausweg aus dem Konflikt finden kann. Hier setzt die Diskussion mit der provokanten Aufforderung durch den Adressaten ein, dass Cicero kämpfen und nicht dienen solle („*depugna potius quam servias.*“). In Anbetracht der drohenden Konsequenzen wird dieser Vorschlag jedoch für nicht gut befunden, woraufhin der Adressat einen Gegenvorschlag einfordert. Dies nimmt Cicero zum Anlass, seine eigene Haltung zu benennen und mit Argumenten zu stützen, denn es gilt ja, einen Diskussionspartner von ihrer Richtigkeit zu überzeugen. So erwägt Cicero, seinen Gesinnungsgenossen zu folgen, und skizziert abschließend eine fiktive Befragung im Senat, in der er seine Haltung auch öffentlich vertreten muss: Seinen Anschluss an die Pompejaner setzt er dort allerdings mit einer Übernahme von Atticus' Meinung gleich („*dic M. Tulli.*“ „*adsentior Cn. Pompeio*“, *id est T. Pomponio*), sodass der Eindruck bleibt, als würde Cicero nicht nur seiner eigenen Überzeugung folgen, sondern sich auch derjenigen seines Freundes anschließen.

Die fiktive Diskussion mit Atticus bezeichnet Cicero selbst als ἐμπολιτεύομαι, ein Gespräch über politische Themen mit dem Adressaten. Während dieses Gespräch über politische Themen Teil der briefinternen Fiktion ist, in der Atticus die Rolle eines *fictus interlocutor* zukommt, liegt die performative Funktion des Briefes in einer sorgenvollen Reflexion des Briefschreibers über die politischen Verhältnisse und seine damit verbundenen Handlungsmöglichkeiten. Seine Entscheidungsfindung ist der eigentliche performative Akt des Schreibens, für den der sich beim Schreiben eröffnende Mußeraum einen gedanklichen Freiraum bietet. Gleichzeitig erzwingt die Fiktion eines kritischen Gesprächspartners die Einbeziehung der Gegenseite, woraus sich die Argumentationsführung *in utramque partem* wie natürlich ergibt und eine abschließende Entscheidungsfindung verlangt.

Dass dieser Brief aus einem Moment der Muße entsteht, wird außerdem explizit thematisiert: ἐμπολιτεύομαι σοι *iam dudum, et facerem diutius nisi me lucerna desereret.* Der Verfasser des Briefes hat beim Schreiben offensichtlich die Zeit vergessen, was er feststellt, als es dunkel wird und er zu schreiben aufhören muss. Beide Parameter, das Heraustreten aus dem Lauf der Zeit und der Wechsel der Tageszeiten, der den Schwellencharakter der Muße reflektiert, weisen auf einen Mußemoment hin. So scheint die Mußhaftigkeit des Briefes die Selbstreflexion des schreibenden Ichs zu

begünstigen und ihm den Raum zu eröffnen, in dem es neue Gedanken fassen und frei denken kann.<sup>162</sup>

Im Rahmen der Diskussionen mit sich selbst in fiktiver Anwesenheit des Adressaten zeichnet sich schließlich ab, was De Giorgio in Anlehnung an Foucault mit „*souci de soi*“ bezeichnet<sup>163</sup>, die Sorge um sich selbst, die Auseinandersetzung mit der eigenen Identität. In den folgenden Briefen aus dem Bürgerkrieg, in denen sich häufig derartige Inszenierungen einer direkten Diskussion mit Atticus finden, geht es nicht nur darum, Handlungsmöglichkeiten abzuwägen, sondern auch darum, eine eigene Position im gesamten sozialen und politischen Gefüge zu bestimmen, eine neue Identität zu finden, wenn Ciceros bisherige Identität des aktiven Anwalts und mächtigen Politikers nicht mehr möglich ist.<sup>164</sup> Dies klingt in der zitierten Passage aus *Att.* 7,7 an, wenn Cicero Unsicherheit darüber ausdrückt, welcher politischen Gruppe er angehört oder sich anschließen wird, und sich den Umständen nicht gewachsen sieht. In dieser Zeit scheint der Brief einen geeigneten Raum zu bieten, um neue Positionen, Gedanken und Normen auszuloten und auszuprobieren – wie in diesem Fall die Möglichkeit, sich Pompeius anzuschließen –, den von der Muße eröffneten Freiraum zu betreten und nicht zuletzt ihr subversives Potenzial auszuschöpfen.<sup>165</sup>

Diese Suche nach der eigenen Identität, für die der Brief den zeitlichen und räumlichen Rahmen eröffnet, kann in einem Schreiben an Atticus vom 18. März 49 v.Chr. (*Att.* 9,10) beobachtet werden. Es wurde wenige Wochen nach dem oben besprochenen Brief *Att.* 8,14 ebenfalls auf dem Landgut in Formia verfasst<sup>166</sup> und zählt ebenso zum Korpus der besorgten Briefe an Atticus, die Cicero während des Bürgerkrieges zwischen Caesar und Pompeius verfasst. Wie in *Att.* 8,14 imaginiert Cicero auch in diesem Schreiben einen direkten Dialog mit seinem Freund und schildert seine emotionale Verfassung angesichts der aktuellen politischen und kriegesischen Entwick-

<sup>162</sup> Vgl. Gfrereis, „Papierplätze. Materielle Formen der Inspiration“, 309–312; Hirsch, „Tagungsbericht. Bestimmte Leere, Freiheit“ zum Konzept der „Flachware“ als materiellen Raum der Inspiration. Der leere Briefbogen könnte eine solche „Flachware“ darstellen und für das schreibende Ich zum Inspirationsraum werden.

<sup>163</sup> Vgl. De Giorgio, *L'écriture de soi à Rome*, 30.

<sup>164</sup> Vgl. De Giorgio, *L'écriture de soi à Rome*, 169–188; Buchheit, „Ciceros Triumph des Geistes“, zur Beobachtung, dass Cicero das Ideal des militärischen Staatsmannes durch dasjenige eines gebildeten Staatsmannes ersetzt.

<sup>165</sup> Jacques Gaillard hat 1983 seinen Aufsatz über *Att.* 7,11 mit der Vermutung geschlossen, dass Cicero in den philosophischen Überlegungen und Reflexionen seiner Briefe möglicherweise die Freiheit wiederfand, die ihm die politischen Umstände verwehrten (vgl. Gaillard, „Ad Atticus, VII, 11: Cicero deliberans“, 301). Wenngleich diese Vermutungen allzu weit in die Psyche des historischen Ichs hineinreichen, kann die Beobachtung, dass die Briefe einen Raum gedanklicher Freiheit eröffnen, nach den vorausgehenden Analysen und Überlegungen zur Mußhaftigkeit des Briefes bekräftigt werden.

<sup>166</sup> Vgl. auch den Kommentar von Hutchinson, *Cicero's Correspondence*, 162–171, der die Bedeutung und Funktion der Zeit in diesem Brief untersucht, in dem die Vergangenheit eine große Rolle spielt; McConnell, *Philosophical Life in Cicero's Letters*, 64–66 hebt die Platonrezeption in diesem Brief hervor.



lungen. Dabei steht aber die Suche nach der eigenen Position, die im Einklang mit der eigenen *persona* stehen soll, im Vordergrund.

Zu dem Zeitpunkt, als er den Brief schreibt, hält sich Cicero schon seit drei Monaten auf seinem Landgut auf, um in der Zurückgezogenheit die weiteren politischen Ereignisse des begonnenen Bürgerkrieges zu beobachten und eine eigene Position in der Zwickmühle zwischen Pompeius und Caesar zu finden.<sup>167</sup> Nachdem er bis dahin vergeblich versuchte, seine Neutralität zu wahren, sich dem beständigen Werben beider Seiten zu entziehen und stattdessen auf einen Frieden hinzuwirken, zwingen ihn die Ereignisse vom 4. März 49 v.Chr., als ein Großteil der römischen Regierung nach Dyrrachium übersetzte, und vom 17. März 49 v.Chr., als auch Pompeius Italien verließ und nach Griechenland fuhr, zu einer zeitnahen Positionierung. Gleichzeitig erhöhte Caesar seinen Druck auf Cicero und bat ihn in einem Brief etwa vom 5. März um ein persönliches Treffen.<sup>168</sup> Der vorliegende Brief an Atticus stellt einen markanten Punkt in Ciceros Überlegungen über sein weiteres Verhalten dar und ist in der Form einer philosophischen *consolatio* des Verfassers an sich selbst geschrieben.<sup>169</sup>

Dabei bildet der Brief *Att.* 9,10 das Dilemma ab, in dem sich Cicero Mitte März befindet, als ihm keine von beiden Optionen vertretbar erscheint, und sein zögerliches Verhalten bei Pompeius und dessen Anhängerschaft Misstrauen und Missfallen erweckt. Gleichzeitig wird in der Performativität des Briefes erkennbar, wie die Korrespondenz mit Atticus Cicero den Raum eröffnet, seine Gedanken zu ordnen und sein Handeln zu reflektieren, und wie auf diese Weise, im Lesen und Schreiben von Briefen, aus dem aufgewühlten Zustand von Angst und Unsicherheit heraus zur Ruhe zurückzufinden. Insbesondere in der Performativität finden sich Parallelen zur Muße.

Doch schon zu Beginn des Schreibens lassen sich in der Inszenierung der Schreibsituation Reflexe von Muße finden. In schlafloser Nacht wird das briefimmanente Ich von Sorgen und Kummer geplagt und sucht Zuflucht im Schreiben eines Briefes<sup>170</sup>:

*Nihil habebam quod scriberem; neque enim novi quicquam audieram et ad tuas omnis rescripseram pridie. sed cum me aegritudo non solum somno privaret verum ne vigilare quidem sine summo dolore pateretur, tecum ut quasi loquerer, in quo uno acquiesco [...].*

Ich habe keinen Grund, dir zu schreiben; nicht nur habe ich nichts Neues gehört, sondern ich habe auch auf alle deine Briefe bereits gestern zurückgeschrieben. Aber da mich die Sorge nicht nur um den Schlaf bringt, sondern nicht einmal zulässt, dass ich ohne Schmerz wach bin, will ich gleichsam mit dir plaudern, um darin Ruhe zu finden.

<sup>167</sup> Vgl. Bringmann, *Cicero*, 195–202 zu Ciceros politischem Wirken in den ersten Monaten des Bürgerkrieges.

<sup>168</sup> *Att.* 9,6A. Die Aussicht auf dieses Treffen bereitete Cicero über mehrere Wochen Unbehagen und fand schließlich am 28. März 49 v.Chr. statt, wovon Cicero in *Att.* 9,18 berichtet.

<sup>169</sup> Vgl. McConnell, *Philosophical Life in Cicero's Letters*, 72 u. 72–81 für eine Interpretation des Briefes als *consolatio* an sich selbst.

<sup>170</sup> Vgl. *Att.* 8,1,4; 9,10,1

Mit diesem Beginn inszeniert der Brief von Beginn an eine vermeintliche Intentionlosigkeit<sup>171</sup>, die unterstreicht, dass Cicero den Brief einzig aus einem persönlichen Bedürfnis heraus schreibe: Er stellt sich als innerlich aufgewühlt und stark beunruhigt dar, er spricht von *aegritudo*, die ihn am Schlaf hindert (*somno privaret*)<sup>172</sup> und den Wachzustand unerträglich mache (*ne vigilare quidem sine summo dolore pateretur*). So entsteht von vornherein der Eindruck von Nahbarkeit und Vertraulichkeit des briefimmanenten Ichs, das seine Schwächen, Sorgen und Schmerzen nennt, das heißt Dinge, die man nicht jedem beliebigen Menschen anvertraut, die aber im Schutz der nächtlichen Dunkelheit und im intimen Gespräch mit dem Adressaten ausgedrückt werden können.

Die Schilderung der Schreibsituation weist ihrerseits klare Aspekte von Muße auf und kann als Mußesituation charakterisiert werden: Zunächst findet der Moment in der Nacht statt, also zu einer Tageszeit, die sich durch Ruhe und Stille auszeichnet, in der die meisten Menschen schlafen, sodass sich ein Schutzraum ergibt, in dem sich das schreibende Ich ungestört und von anderen unbemerkt der nächtlichen Tätigkeit widmen kann. Diese wird vom briefimmanenten Ich als Plauderei mit dem Empfänger des Briefes benannt (*tecum ut quasi loquerer*), die keine Informationen zu vermitteln sucht. So handelt es sich um eine Beschäftigung, die keinen externen Zweck verfolgt, sondern bei der das Tun an sich im Vordergrund steht und an sich Selbstzweck ist: wichtiger als der Inhalt des Gespräches ist die Tätigkeit des Plauderns. Dieselben Eigenschaften von Zweckfreiheit und Selbstzweck weisen Mußetätigkeiten auf. Darüber hinaus geht die briefliche Plauderei zwischen Absender und Adressat mit einer auffälligen Form der Räumlichkeit einher, die der Erfahrung von Räumlichkeit der Muße ähnelt, denn die geographische Distanz zwischen den Briefpartnern muss aufgehoben und stattdessen ein virtueller Raum durch den Briefschreiber imaginiert werden, in dem beide Korrespondenten gleichzeitig „präsent“ sein können. Nur so kann dieser die Illusion erzeugen, unmittelbar mit dem Adressaten zu sprechen. Schließlich zeichnet das briefimmanente Ich beim Schreiben ein Spiegelbild seiner Selbst.<sup>173</sup> Dem liegt eine Form von Selbstreflexion zugrunde und somit eine Tätigkeit, die ihrerseits Muße impliziert, verstanden als ein Innehalten im alltäglichen Ablauf der Geschehnisse, dem Heraustreten aus der Zeit, um mit Abstand das Geschehene und sich selbst zu reflektieren. Tatsächlich besteht der Brief im weiteren Verlauf zum großen Teil aus selbstreflexiven Überlegungen des briefimmanenten Ichs, das (schriftlich) über sein Verhalten und die politischen Ereignisse in den vorausgehenden Wochen nachdenkt.

Die erhoffte Wirkung, die das briefimmanente Ich mit dem Briefschreiben verbindet, bekräftigt die Annahme, dass die Tätigkeit des Briefschreibens als Mußeerfah-

<sup>171</sup> Vgl. McConnell, *Philosophical Life in Cicero's Letters*, 73.

<sup>172</sup> Vgl. *Att.* 13,26,2 (Schlaflosigkeit als Anlass zum Briefschreiben).

<sup>173</sup> Vgl. Gavaille, „La relation à l'absent dans les lettres de Cicéron à Atticus“, 165; Büchner, „M. Tullius Cicero (Briefe, Fragmente)“, 1206 zu den verschiedenen Erscheinungsformen des inszenierten briefimmanenten Ichs.

nung konzipiert wird: Es möchte im Briefschreiben Trost und Ruhe von seinen Sorgen und seinem Kummer finden (*acquiesco*). In der Erfahrung von Muße kann ebenfalls leicht eine beruhigende und trostspendende Wirkung eintreten, wenn sich das Subjekt so sehr auf die Tätigkeit einlässt, dass Kummer und Sorge dahinter zurücktreten. Dies erinnert an die Beschreibung der intellektuellen Beschäftigung als Muße-tätigkeit, durch die Cicero seine Trauer um seine verstorbene Tochter Tullia lindern will. Genauso wie dort findet sich auch hier die medizinische Metaphorik, mit der Cicero seinen aufgewühlten psychischen Zustand beschreibt (*aegritudo, dolore, somno privaret, pateretur*), der sich durch die mußevolle Erfahrung beim Schreiben des Briefes schließlich beruhigen soll: *acquiesco*.

Indem der Briefschreiber hier gleich zu Beginn eine Muße-situation inszeniert, erzeugt er den Raum für ein imaginiertes, persönliches Gespräch, in dem er Ruhe und Beruhigung zu finden hofft.<sup>174</sup> Da die Inszenierung des Schreibmomentes zu Papier gebracht ist, wird auch der Adressat des Briefes – und schließlich jeder externe Leser des Schreibens – in den hier skizzierten Mußemoment und in dessen Intimität eingeschlossen, wodurch der Leser des Briefes zum Vertrauten und Komplizen des folgenden Inhaltes wird. Dies ist für den weiteren Verlauf des Briefes wichtig.

Der Hauptteil des Briefes gliedert sich in zwei Teile (Paragraph 2–3 und 4–10)<sup>175</sup>, der von der narrativen Schilderung des Schreibmomentes gerahmt wird (1 und 10). Auf die oben zitierte Einleitung und Schilderung der Schreibsituation folgt die Darstellung und kritische Reflexion von Ciceros Verhalten gegenüber Pompeius in den vorausgegangenen Monaten. Der Briefschreiber benennt in aller Deutlichkeit seine Distanz und seine Abneigung Pompeius gegenüber und führt Gründe und Erklärungen dafür an:

*Amens mihi fuisse a principio videor et me una haec res torquet quod non omnibus in rebus labentem vel potius ruentem Pompeium tamquam unus manipularis secutus sim. vidi hominem XIII Kal. Febr. plenum formidinis. illo ipso die sensi quid ageret. numquam mihi postea placuit nec umquam aliud in alio peccare destitit. nihil interim ad me scribere, nihil nisi fugam cogitare, quid quaeris? sicut ἐν τοῖς ἐρωτικαῖς alienat (quod) immunde, insulse, indecore fit, sic me illius fugae negligentiaeque deformitas avertit ab amore, nihil enim dignum faciebat quare eius fugae comitem me adiungerem.*<sup>176</sup>

<sup>174</sup> Zur tröstenden Wirkung des persönlichen Gesprächs insbesondere im Vergleich zu Konso-lations-schreiben vgl. Zimmermann, „Consolatio. Philosophie als Psychotherapie“, 122.

<sup>175</sup> Die erste Hälfte des Briefes ist im Prosa-Rhythmus geschrieben, vgl. Hutchinson, *Cicero's Correspondence*, 163.

<sup>176</sup> *Att.* 9,10,2. Interpretationen dieser Stelle verweisen auf die Intertextualität zu Platons 7. Brief, den dieser aus Denys geschrieben hat. Der Satz *ita dies et noctes tamquam avis illa mare prospecto, evolare cupio* („Tag und Nacht schaue ich wie jener berühmte Vogel auf das Meer hinaus und möchte davonfliegen“) ist ein leicht verändertes, auf Ciceros Situation angepasstes Zitat aus diesem Brief, vgl. McConnell, *Philosophical Life in Cicero's Letters*, 81–85; De Giorgio, *L'écriture de soi à Rome*, 221 mit weiterer Literatur, 215f. zu Ciceros Rückgriffen auf Platons 7. Brief in den ersten Monaten des Jahres 49 v.Chr.

Ich habe den Eindruck, von Anfang an nicht bei Sinnen gewesen zu sein und diese eine Sache quält mich, dass ich Pompeius, der in allem nicht gestrauchelt, sondern viel eher gestürzt ist, nicht als einziger gemeiner Soldat gefolgt bin. Ich habe den Mann am 17. Januar voller Furcht gesehen. Am selben Tag habe ich erkannt, was er im Schilde führte. Danach hat er niemals mehr meine Zustimmung gefunden und er hat nicht aufgehört, einen Fehler nach dem anderen zu machen. Nichts hat er mir in der Zwischenzeit geschrieben, er dachte nur an Flucht. Was fragst du noch? So wie man sich in der Liebe entfremdet, weil es unrein, fade, unziemlich zugeht, so hat mich die Hässlichkeit seiner Flucht und Rücksichtslosigkeit von der Liebe abgewendet, und er hat nichts Würdiges mehr getan, sodass ich mich seiner Flucht hätte anschließen können.

Die Passage beginnt mit kritischen Äußerungen über Pompeius, die auf der Verurteilung seiner Flucht aus Italien, die als unwürdiges Verhalten bewertet wird, gründen: *illius fugae neglegentiae deformitas avertit ab amore*. Wie in einem auseinandergelebten Verhältnis zwischen Liebhabern, so habe sich Cicero aufgrund dieses Verhaltens von Pompeius entfremdet.<sup>177</sup>

Im folgenden Abschnitt scheint sich Cicero vor sich selbst rechtfertigen zu müssen und äußert Reue darüber, dass er sich nicht früher Pompeius angeschlossen habe. Die Darstellungsweise und seine selbstkritischen Fragen (*etsi quae fuit illa temeritas? quid feci non consideratissime?*) suggerieren Schuldgefühle, doch gleichsam als Antwort auf die beiden Fragen hält er an seiner Überzeugung fest, dass er um jeden Preis einen Bürgerkrieg vermeiden wolle und sich deshalb weder Caesar noch Pompeius anschließen könne. An dieser Stelle festigt sich der Eindruck, dass es sich bei diesem Brief eher um ein Selbstgespräch, einen Monolog, als um dialogische Plauderei handelt<sup>178</sup>, denn Cicero bindet den Adressaten des Briefes kaum in seine Überlegungen mit ein, sondern richtet seine Fragen an sich selbst. Der Adressat des Briefes tritt dabei als *alter ego* in Erscheinung, in dessen passiver Anwesenheit das Selbstgespräch geführt wird.<sup>179</sup> Gleichzeitig reflektiert der Briefschreiber über sich selbst, er schreibt seine Gedanken über sein eigenes Verhalten nieder und erschafft dabei ein briefimmanentes Ich, sodass er eine Distanz zu sich selbst aufnimmt. Eine solche Tätigkeit, die das Heraustreten aus Raum und Zeit impliziert, setzt, wie oben gezeigt, Muße voraus, sodass der Brief als Materialisierung und Externalisierung der Gedanken des briefimmanenten Ichs Zeugnis von einem Mußemoment ablegt. Durch die

<sup>177</sup> Zum Bild des Pompeius in den Atticusbriefen vgl. Wolfgang Will, „Cicero und Pompeius“, in: Herbert Heftner/Kurt Tomaschitz (Hgg.), *Ad Fontes! Festschrift für Gerhard Dobesch zum fünfundsiebzehnten Geburtstag am 15. September 2004*, Wien 2004, 287–293, 291 f.: Die Aussagen der Atticusbriefe über das Verhältnis zwischen Pompeius und Cicero sind ein bereicherndes Korrektiv zu denjenigen der Briefe *Ad familiares*, welche die historische Forschung lange Zeit prägten; Hutchinson, *Cicero's Correspondence*, 149–172, bes. 149 f. mit Anm. 18 zum Pompeiusbild in Ciceros Korrespondenz.

<sup>178</sup> Zum monologischen Charakter einiger Atticusbriefe vgl. Gavaille, „La relation à l'absent dans les lettres de Cicéron à Atticus“, 165, mit der These: „Dès lors, cette correspondance intime, dans laquelle de surcroît nous manquent les réponses d'Atticus, ne tient-elle pas plutôt de la méditation politique et morale?“

<sup>179</sup> Vgl. Gavaille, „La relation à l'absent dans les lettres de Cicéron à Atticus“, 165; McConnell, *Philosophical Life in Cicero's Letters*, 73.

literarische Beschreibung kann der Leser diesen Mußemoment nachvollziehen und an ihm teilhaben.

Erst am Ende dieser einleitenden Retrospektive wird die Person des Adressaten wieder in die Überlegungen einbezogen: Hier erwähnt Cicero Atticus' Briefe (*ut est in tua quadam epistula*), die ihn in seinem Verhalten beeinflusst und in seinem Zögern bestärkt haben: *sed ea quae scripsi me tardarunt et auctoritas maxime tua*.<sup>180</sup> Von der Erinnerung an die Briefe und ihre Aussagen inspiriert, nimmt Cicero einen Stapel hervor und liest deren Zeilen erneut: *Nam cum ad hunc locum venissem, evolvi volumen epistularum tuarum quod ego <sub> signo habeo servoque diligentissime*.<sup>181</sup> Diesen Lektürevorgang schildert er detailliert<sup>182</sup>: Er nimmt einen Brief, identifiziert ihn anhand des Abfassungsdatums, zitiert die Kernpassagen, die ihm zum Bleiben raten. Hierin finden sich Argumente für das Verhalten, mit dem sich Cicero zuvor so kritisch auseinandergesetzt hatte. Auf diese Weise überführt der Schreiber die Gedanken aus seinem anfänglichen Monolog in einen (imaginierten) direkten Dialog mit dem Freund:

*eodem die das alteras litteras quibus mihi consulenti planissime respondes; est enim sic: „sed venio ad consultationem tuam. si Gnaeus Italia cedit, in urbem redeundum puto; quae enim finis peregrinationis?“ hoc mihi plane haesit, et nunc ita video, infinitum bellum iunctum miserima fuga, quam tu peregrinationem ὑποκοπίζη. sequitur χρησιμὸς VI (Kal.) Febr.: „ego, si Pompeius manet in Italia nec res ad pactionem venit, longius bellum puto fore; sin Italiam relinquit, ad posterum bellum ἄσπονδον strui existimo.“ huius igitur belli ego particeps et socius et adiutor esse cogor quod et ἄσπονδον est (et) cum civibus!*<sup>183</sup>

Am selben Tag hast du einen zweiten Brief geschickt, mit dem du mir auf mein Ratgesuch antwortest. Da heißt es: „Aber ich komme zu deiner Frage. Wenn Gnaeus Italien verlässt, glaube ich, dass du in die Stadt zurückkehren musst; wozu nämlich diese Wanderung?“ Dabei bin ich geblieben, und das sehe ich jetzt: einen endlosen Krieg verbunden mit dieser schändlichen Flucht, die du als „Wanderung“ beschwichtigst. Es folgt dein Orakel am 25. Januar: „Wenn Pompeius in Italien bleibt und die Sache nicht zum Frieden gelangt, glaube, dass es einen ziemlich langen Krieg geben wird; wenn er Italien verlässt, dann glaube ich, dass ein unversöhnlicher Krieg für später vorbereitet wird.“ Und ich bin gezwungen, an diesem Krieg, der unversöhnlich ist und gegen die Bürger gerichtet, nun als Teilnehmer, Verbündeter, Helfer teilzunehmen!

Durch die wörtlichen Zitate aus Atticus' alten Briefen ist der Adressat des vorliegenden Briefes im Moment des Schreibens präsent, und es entsteht der Eindruck, als würde „Cicero als Briefleser“ ein direktes Gespräch mit „Atticus als Briefschreiber“ führen. Dabei wird die briefliche Verschiebung von Räumlichkeit und Zeitlichkeit außer Kraft gesetzt, da Atticus' Äußerungen in der Gegenwart wiederholt und als Bestandteil des aktuellen, scheinbar direkten Gespräches genutzt werden. Gleichzeitig werden sie durch die Wiederholung entzeitlicht und verewigt, was nur durch die

<sup>180</sup> *Att.* 9,10,3 (Ende).

<sup>181</sup> *Att.* 9,10,4 (Anfang).

<sup>182</sup> Die Beschreibung der Lektüre von Atticusbriefen erstreckt sich auf drei Teubnerseiten.

<sup>183</sup> *Att.* 9,10,4.

Materialität des brieflich Gesagten möglich ist. Die räumliche Trennung von Adressat und Absender wird schließlich dadurch aufgehoben, dass Atticus, der eigentlich abwesend ist, nicht nur in der geistigen Vorstellung Ciceros als Gesprächspartner anwesend ist, sondern in Form seiner materiell vorliegenden Briefe „Gestalt“ annimmt und eine eigene Stimme erhält. In der so gestalteten Aufhebung von Räumlichkeit und Zeitlichkeit liegen Parameter vor, welche die Brieflektüre als Mußemoment charakterisieren. Schwebend zwischen Dann und Jetzt, Dort und Hier wird ein neuer, zeitlich und räumlich nicht fassbarer Raum eröffnet, zu dem nur derjenige Zutritt hat, der sich auf ihn einlässt. Darüber hinaus zeigt die Passage, dass Muße auch im Moment der Rezeption eines Briefes erfahrbar ist, beispielsweise dann, wenn durch die intensive Auseinandersetzung mit den Äußerungen des Absenders regelrecht ein „Gespräch“ entsteht.

Zu Beginn des Briefes hatte Cicero gehofft, im plaudernden Gespräch mit Atticus Ruhe für sein aufgewühltes Inneres zu finden. Dieses Gespräch wird als Mußetätigkeit dargestellt, die sich maßgeblich in den Parametern von Räumlichkeit und Zeitlichkeit sowie einer inszenierten Intimität in der Eingangssequenz niederschlägt. Zudem findet das Gespräch mit Atticus auf doppelte Weise statt: Erstens indem Cicero den vorliegenden Brief an den Freund schreibt, und zweitens, indem er die alten Briefe des Freundes noch einmal liest und so die Dialogsituation der Vergangenheit vergegenwärtigt. Es ist gerade diese Vergegenwärtigung der Vergangenheit, der Cicero eine (selbst)therapeutische Wirkung zuschreibt: Am Ende des Briefes heißt es nämlich: *perlegi omnes tuas* [sc. epistulas] *et in eo acquievi* (10). Vom Schreiben des Briefes ist hier keine Rede mehr, im Lesen der Briefe, oder anders formuliert, im Sicheinlassen auf die eigentlich schon vergangene Diskussion mit dem räumlich abwesenden, aber durch den Brief vergegenwärtigten Atticus, im mußevollen Entbensein von Zeit und Raum, hat das briefimmanente Ich Ruhe gefunden.

Während der Brief in den bisherigen Ausführungen als Zeugnis eines persönlichen Mußemomentes gelesen wird, an dem der Leser durch die Lektüre teilhaben kann, lässt ein Satz am Ende des Briefes diese Intimität als inszeniert erscheinen. Dort heißt es: *tu* [Attice] *modo auctoritatem tuam defendito; adversus me nihil opus est, sed consciis egere aliis*.<sup>184</sup> Mit der Erwähnung der *alii* tritt eine Gruppe auf den Plan, die bisher noch keine Rolle spielte: Die anderen römische Senatoren, die zugleich Mitglieder der Oberschicht und damit wichtige Vertreter der römischen Gesellschaft sind. Cicero bittet Atticus, ihn durch seinen Einfluss bei diesen Männern zu verteidigen, um Verständnis für sein Verhalten zu werben und möglicherweise für sein Ziel, den Konflikt friedlich zu beenden, Komplizen (*conscii*) zu finden. Hiervon kann die These abgeleitet werden, dass es sich bei der Intimität des Briefes um eine rhetorische Inszenierung handelt, die ein vertrautes Gespräch zwischen Freunden imitiert und durch dessen Schriftlichkeit materialisiert. Das heißt, dass das Gespräch zwischen Atticus und Cicero entzeitlicht und aus seinem vermeintlichen brieflichen

<sup>184</sup> *Att.* 9,10,10.

Schutzraum enthoben wird, sodass es auch für andere, externe Leser geöffnet zu sein scheint, die sich alle davon überzeugen können, dass Cicero stets in Rücksprache mit Atticus und im Einklang mit dessen Vorschlägen gehandelt hat. In diesem Fall könnte der Brief auch als ein Stück brillanter Apologie gelesen werden, die erst durch die Einbeziehung des Adressaten und des Lesers in die Intimität eines inszenierten Mußmomentes ihre volle persuasive Kraft entfaltet.<sup>185</sup>

Für den Zusammenhang von Muße und Brief bedeutet dies, dass sich in Ciceros Briefen verschiedene Spuren dafür finden, dass sowohl das Briefschreiben als auch das Brieflesen als eine Muße Tätigkeit wahrgenommen und erlebt wird. Dieses kann, wie in diesem Fall, zur Findung der eigenen politischen Position, zur Reflexion der eigenen Handlungsoptionen und zur Identitätssuche verwendet werden. Insbesondere wenn der Verfasser innerhalb eines Briefes zur Selbstreflexion ansetzt, ist dies ein deutlicher Hinweis darauf, dass der Brief im Zustand der Muße geschrieben wird. Gleichzeitig wurde am Beispiel von Cic. *Att.* 9,10 auch deutlich, dass die Intimität, die durch eine mußevolle Gesprächssituation zwischen Adressat und Absender erzeugt wird, wie alle Formelemente einer Textsorte, rhetorisch eingesetzt werden kann, wodurch der Briefinhalt auch für externe Leser an Überzeugungskraft gewinnt.

#### 4.4.4. *Die Brieflektüre als ästhetische Erfahrung (Cic. Att. 16,13)*

Muße ist eine wesentliche Voraussetzung für eine ästhetische Erfahrung, die ich hier als Moment verstehe, in dem sich ein Rezipient ganz in die Betrachtung eines Kunstwerkes oder Schriftstückes, der Natur oder eines beliebigen Objektes vertieft, ganz in die rezipierte Welt eintaucht, darin „aufgeht“ und alles andere ausblendet. Dasselbe Erleben kann sich auch bei der Lektüre eines Briefes einstellen, wie in einem Schreiben von Cicero an Atticus von November 44 v.Chr. deutlich wird. Cicero erhält Atticus' Brief im Morgengrauen, als er aus der Region um Sinuessanus aufbricht<sup>186</sup>:

*O casum mirificum! V Id. cum ante lucem de Sinuessano surrexissem venissemque diluculo ad pontem Tirenium qui est Minturnis, in quo flexus est ad iter Arpinas, obviam mihi fit tabellarius, qui me offendit ‚δολιχὸν πλόον ὀρμαίνοντα.‘ ego statim ‚cedo‘ inquam ‚si quid ab Attico.‘ nondum legere poteramus; nam et lumina dimiseramus nec satis lucebat. cum autem luceret, ante scripta epistula ex duabus tuis prior mihi legi coepta est. illa omnium quidem elegantissima, ne sim salvus si aliter scribo ac sentio. nihil legi humanius. itaque veniam quo vocas, modo adiutore te.*<sup>187</sup>

O was für ein wunderbarer Zufall! Als ich am 9. vor Tagesanbruch aus Sinuessanum aufgebrochen und im Morgengrauen zur Tirenischen Brücke gekommen war, die in Minturnae liegt, wo die Abbiegung zum Weg nach Arpinum ist, kommt mir dein Bote entgegen und tritt zu mir, der ich „die lange Fahrt noch erwäge“. Ich sage sofort: „Gib es mir, wenn es von Atticus

<sup>185</sup> Zu demselben Schluss, dass *Att.* 9,10 eine Apologie an einen weiteren Leserkreis darstellt, kommt auch McConnell, *Philosophical Life in Cicero's Letters*, 72.

<sup>186</sup> Vgl. Gavaille, „La relation à l'absent dans les Lettres de Cicéron à Atticus“, 163.

<sup>187</sup> *Att.* 16,13,1.

ist.“ Ich konnte es noch nicht lesen; denn die Fackelträger hatte ich schon weggeschickt und es war noch nicht hell genug. Als es aber Tag war, fing ich an, ehe ich dir schrieb, den älteren der beiden Briefe zu lesen. Jener ist der eleganteste von allen, die du jemals geschrieben hast, und ich soll nicht ganz bei Verstand sein, sollte ich anders schreiben als ich denke. Nichts Gebildeteres habe ich jemals gelesen. Deshalb will ich dorthin kommen, wohin du mich rufst, wenn du mir zur Seite stehst.

Das Treffen zwischen Cicero und dem Boten ergibt sich zufällig an einer Wegkreuzung. Der kurze Wortwechsel zwischen ihnen lässt Spontaneität erkennen, während die Freude über den unerwarteten Zufall die Freude über den Brief verstärkt und in dem emotionalen Ausruf *O casum mirificum!* gleich zu Beginn Ausdruck erhält. Während die Übergabe des Briefes nüchtern erwähnt wird, weist die sich anschließende Schilderung des Lektüremomentes wesentliche Parameter auf, durch die er mit Muße in Verbindung gebracht werden kann: Cicero bricht aus einer schönen Gegend, die für Bäder und Weinbau bekannt ist, auf (*cum [...] de Sinuessano surrexissem venissemque [...] ad pontem Tirenium qui est Minturnis, in quo flexus est ad iter Arpinas*), er befindet sich also außerhalb von Rom und damit in einem Raum, der wahrscheinlich von der Belastung und dem Stress, kurzum von den unangenehmen Seiten des politischen Geschehens, frei ist. Die Konnotation mit Bädern und Wein, die in der Erwähnung von Sinuessanus mitschwingen, unterstreicht den Eindruck, dass sich Cicero in einer angenehmen Region aufhält. Weiterhin trifft er Atticus' Boten unerwartet (*obviam mihi fit tabellarius*), was durch die unvermittelte Erwähnung, dass dieser „ihm (plötzlich) gegenüber stand“, zum Ausdruck kommt. Zufälligkeit steht insofern in einer Verbindung mit Muße, als dass frei verfügbare Zeit allgemein Voraussetzung dafür ist, um auf zufällig eintretende Ereignisse sofort reagieren zu können. Darüber hinaus ist Muße das Unplanbare und verbunden mit dem Loslassen von Kontrolle und Zielsetzungen. Denn Muße kann man nur geschehen lassen, man muss sich ihr öffnen und empfänglich dafür sein, dass sie sich, wie von selbst, einstellt. Diese Freiheit wird in der mehrfachen Erwähnung der Zufälligkeit des Treffens gespiegelt, wobei die Verwendung des Verbs *cedo* (neben der Bedeutung „eintreten / passieren“ auch: „zurückweichen“) als Indiz für die genannte Einstellung des Individuums und Öffnung für das Eintreten etwas Unbestimmten angesehen werden.

Sobald die Sonne aufgegangen ist, liest Cicero Atticus' Brief (*nam et lumina dimiseramus nec satis lucebat. cum autem luceret, [...] ex duabus tuis prior mihi legi coepita est*). Auch in dieser Lesesituation finden sich Parameter von Muße: Der Moment befindet sich während oder kurz nach Tagesanbruch in der Dämmerung (*diluculo* bereits im ersten Satz), also während der ausklingenden Nacht, die bei Tagesanbruch noch spürbar ist. Der Schwellencharakter zwischen den Tageszeiten, der mehrmals in Ciceros Briefen den Schreib- oder Lesemoment charakterisiert<sup>188</sup>, reflektiert die bestimmte Unbestimmtheit, die Ambivalenz von Muße und erweckt damit den Ein-

<sup>188</sup> Cicero schreibt auch andere Briefe vor dem Morgengrauen, vgl. z. B. *Att.* 5,3,3; 6,1,2



druck einer mußeftigen Situation. Dies wird durch den Umstand, dass Cicero den Brief wohl während der Reise liest, verstärkt. Denn auch die Reise kann aufgrund ihrer Ortslosigkeit, der unbestimmten Bewegung zwischen dem Hier und Dort, ein Symbol für Muße sein. Schließlich deutet die Tatsache, dass das textimmanente Ich, das von dieser Szene berichtet, der Wahrnehmung der Situation und der detailreichen Skizze dieser Umstände so viel Bedeutung beimisst, darauf hin, dass hier ein Moment umfassender ästhetischer Wahrnehmung vorliegt. So wird die Brieflektüre in diesem Fall durch die Schilderung ihrer äußeren Umstände als Mußemoment inszeniert.

Auch die Beschreibung der Brieflektüre bekräftigt die Annahme, dass hier ein Moment ästhetischen Genusses vorliegt: Im Mittelpunkt der Lektüre selbst steht nämlich nicht der konkrete Inhalt von Atticus' Brief, sondern dessen Stil. Ästhetische Aspekte treten dadurch viel stärker in den Vordergrund als der Inhalt: *illa omnium quidem elegantissima, ne sim salvus si aliter scribo ac sentio*. Gerade die Verwendung des Superlativs *elegantissima* und der Verweis auf die eigene Wahrnehmung (*sentio*) lassen hier die Emotionalität, mit der die Ästhetik des Briefes erfahren wird, erkennen. Zudem betont der Briefschreiber seine Freude über die im Brief hervortretende feingeistige Bildung des Absenders: *nihil legi humanius*. Dem Brieftext werden damit Eigenschaften zugeschrieben, die den Charakter des abwesenden Verfassers widerspiegeln, der in seinem Text gegenwärtig zu sein scheint. Das aber setzt voraus, wie oben gesehen<sup>189</sup>, dass der Briefleser in den brieflichen Dialog eintaucht: Wenn er meint, den Absender im Brief erkennen zu können, muss er sich auf die Imagination einlassen und in die Vorstellung eintauchen, dass er über den materiellen Text in ein direktes Gespräch mit dem Briefschreiber tritt. Obwohl in dieser Passage also nicht die typischen Parameter Ruhe, Gelassenheit oder Beruhigung auftreten, durch die der Lesemoment häufig als Mußemoment inszeniert würde, so lassen die erwähnten Aspekte und die Situationsbeschreibung bei Tagesanbruch ebenfalls auf einen Mußemoment schließen, der sich aus der ästhetischen Erfahrung, die der Brief ermöglicht, ergibt.

Aus der Beobachtung, dass die Lektüre von Atticus' Brief als möglicher Mußemoment und ästhetische Erfahrung inszeniert wird, ergeben sich zwei Schlussfolgerungen: Zum einen inszeniert Cicero dadurch das briefimmanente Ich als eine *persona*, die Ästhetik, Schönheit und Eleganz der Sprache in Atticus' Brief zu schätzen und zu genießen weiß, wodurch er ihm einen intellektuellen Habitus zuschreibt. Dieser wird dadurch verstärkt, dass er seinen eigenen Brief nach ästhetischen Anforderungen verfasst (man denke an die detailreiche Schilderung der morgendlichen Situation), wodurch er sich als zumindest laienhaft ambitionierter Autor zu erkennen gibt.<sup>190</sup>

<sup>189</sup> Vgl. Kap. 4.4.1. „Die imaginierte Anwesenheit des Briefpartners“, S. 118–125.

<sup>190</sup> Vgl. Stein-Hölkeskamp, „Vom *homo politicus* zum *homo litteratus*“, 317–319 zu den Folgen des Wechsels der Staatsform auf das Selbstverständnis der gesellschaftlichen Oberschicht, 315–317 zu den Reflexen in Ciceros Briefen.

Zum anderen drückt dieser Abschnitt Wertschätzung für Atticus' Brief aus, dessen Lektüre gerade nicht beiläufig als Konsum und Weiterverarbeitung von Informationen erwähnt, sondern in einem besonderen Moment der Muße in Szene gesetzt wird. Die mußevolle Form der Briefpraxis, die an dem Bestreben erkennbar wird, ästhetisch ansprechende Schreiben zu verfassen und genussvoll zu rezipieren, ist gleichermaßen wie die Beschäftigung mit Philosophie und Literatur zu den Tätigkeiten zu zählen, mittels derer ein neuer, intellektueller Habitus der römischen Elite ersten Ausdruck finden konnte.<sup>191</sup> Bei der Entwicklung dieses neuen Habitus ging es darum, abseits der Politik, in der die römische Elite vor allem während der Kaiserzeit zunehmend weniger echten Einfluss hatte, neue Konkurrenzfelder zu eröffnen. Eines davon werden im 1. Jahrhundert n. Chr. feingeistige und intellektuelle Tätigkeiten sein. Bei Cicero findet sich dieser neue Habitus nur vereinzelt, wie im oben zitierten Schreiben, doch die nachciceronischen Prosabriefkorpora, insbesondere dasjenige von Plinius, bauen maßgeblich auf ihr auf.

Bis hierher sollte gezeigt werden, dass das Lesen und Schreiben von Briefen in Ciceros *Epistulae* als Mußemomente inszeniert werden, die verschiedene Formen von Muße zugeordnet werden können. So wird die Briefpraxis mit Ruhe und Trost, aber auch mit ästhetischem Genuss und ästhetischer Produktion verbunden, das Verfassen eines Briefes kann Anlass zur Selbstreflexion geben, die wiederholte Lektüre alter Briefe kann dem lesenden Ich dabei helfen, sich klärend mit der unmittelbaren Vergangenheit auseinanderzusetzen. Unter den dabei anklingenden Mußeformen findet sich zum einen ein Zusammenhang zwischen der Briefpraxis und der ästhetischen Erfahrung, die von den späteren römischen Briefschreibern, insbesondere von Plinius, aufgegriffen wird, wenn sie den Brief literarisieren. Zum anderen klingt schon der Zusammenhang von Briefpraxis und Selbstreflexion an, der in den *Epistulae Morales* von Seneca zum Leitthema erhoben wird.

Doch die Verbindung von Muße und Briefpraxis macht letztere auch problem anfällig: So zeigt sich in Ciceros Exilkorrespondenz, die im Folgenden näher zu betrachten sein wird, dass die Briefpraxis scheitert, wenn die Muße, die beim Lesen und Schreiben eines Briefes erfahren wird, in ihr negatives Pendant, die Langeweile oder den Verdruss, abrutscht. Dieses Phänomen einer prekären Muße zeigt sich dann, wenn Freiräume nicht sinnstiftend gefüllt werden, wovon Ciceros inhaltsleere und topsschwere Exilbriefe ein Zeugnis ablegen.

---

<sup>191</sup> Vgl. Bernard, *La sociabilité épistolaire chez Cicéron*, 230–234: Die *comitas* des Briefes als Ausdruck der intellektuellen und sprachlichen, feingeistigen Fähigkeiten des Verfassers und Teil von dessen Habitus: „La culture est la propre de l'*homo politus*. Elle se manifeste principalement par l'érudition et l'élégance du style à travers des lettres empreintes de réminiscences littéraires et philosophiques donnant lieu à un véritable art de la citation. De telles lettres renforcent la connivence de ceux qui ont en partage la même culture, grâce à un mélange de distinction aristocratique, de plaisir esthétique et de détente des esprits. Elles sont caractérisées par la *subtilitas*, la «finesse», et l'*elegantia*, fondée sur la pureté du vocabulaire“, 230 f.

4.4.5. *Prekäre Muße im Exil* (Cic. Att. 3,1–3,27, ad Q. fr. 1,3 und fam. 14,1–14,4)

Ciceros Muße, die an vielen Stellen als ein Refugium fungiert, wenn ihn die Schicksalsschläge des Lebens vor große Herausforderungen stellen<sup>192</sup>, ist in bestimmten Zeiten gefährdet und brüchig. Das zeigt sich dann, wenn sich in Ermangelung sinnstiftender Beschäftigung anstelle von Muße Langeweile einstellt, die zur Sinnkrise wird. In diesen Zeiten bleiben die Freiräume der Muße nur unerfüllte Leere. Diesen Zustand hat Wolfgang Kofler in seinem Tagungsbeitrag „Prekäre Muße: die Inszenierung der Langeweile in Ovids Exildichtung. Mit einem Ausblick auf Stefan Zweig“ als „prekäre Muße“ bezeichnet und anhand von Ovids Exilbriefen gezeigt, dass die Briefe nicht nur auf inhaltlicher Ebene Langeweile beschreiben, sondern diese auch auf sprachlicher Ebene durch monoton rekursive Topoi abbilden.<sup>193</sup> Ähnliche inhaltliche und performative Inszenierungen einer in Langeweile kippenden Muße, die durch Leere, Untätigkeit und Stagnation charakterisiert ist, finden sich auch in Ciceros Exilbriefen.

Der historische Hintergrund von Ciceros Exil ist bekannt<sup>194</sup>: Nachdem Ciceros Erzfeind Clodius Anfang 58 v.Chr. Volkstribun geworden war, bereitete er die Verabschiedung der *Lex Clodia de capite civis Romani* vor, ein Gesetz, das schwere Sanktionen gegen denjenigen vorsah, der einen römischen Bürger ohne gerichtliches Urteil töten ließ. Da Cicero zur Vereitelung der Catilinarischen Verschwörung so aber mit den Verschwörern verfahren war, verließ er Rom im Frühjahr 58 v.Chr. noch vor Verabschiedung des Gesetzes.<sup>195</sup> Clodius ließ daraufhin ein weiteres, rückwirkendes

<sup>192</sup> Vgl. die Bedeutung der philosophischen Schriftstellerei für Cicero nach dem Tod seiner Tochter Tullia (Kap. 4.3.3., S. 107–116) sowie die beruhigende Wirkung des Briefschreibens und -lesens (Kap. 4.4.2. u. Kap. 4.4.3., S. 125–138).

<sup>193</sup> Vgl. zur Theorie und zur Umsetzung des Langweilemotivs in Ovids Exilbriefen Wolfgang Kofler, „Prekäre Muße: die Inszenierung der Langeweile in Ovids Exildichtung. Mit einem Ausblick auf Stefan Zweig“, in: Franziska C. Eickhoff (Hg.), *Muße und Rekursivität in der antiken Briefliteratur. Mit einem Ausblick in andere Gattungen*, Tübingen 2016, 177–192, zur Theorie 177f.: Muße kann sich nur einstellen, „wenn auch das Gegenteil eine Option ist“ (178). Fällt das Gegenteil, in der Regel eine verpflichtende Aufgabe, weg, ist Muße unmöglich. Darüber hinaus vertritt Kofler die These, dass der Brief besonders gut für die Abbildung einer prekären Muße geeignet ist, da er immer eine räumliche Trennung, nämlich die zwischen Absender und Adressat, voraussetzt, die positiv, aber eben auch negativ erfahren werden kann. Für Ciceros Exilbriefe arbeitet schon Ernstberger, *Studien zur Selbstdarstellung Ciceros in seinen Briefen*, 69–89 Zusammenhänge zwischen sprachlichem Ausdruck und Briefinhalt heraus und stellt z. B. für die ersten Briefe aus dem Exil – wohl mit erkennbar literaturpsychologischem Ansatz – eine weniger schwungvolle, ausdrucksstarke Sprache fest: „Wir vermissen in ihr [sc. Ciceros Sprache] den Schwung, die innere Bewegung, die wir bei Cicero zu finden gewohnt sind. Aber, so werden wir fragen, mußte nicht gerade diese ungeheure Bestürzung Ciceros Sprachvermögen zu innerst aufrühren und ins Wort drängen?“ (70).

<sup>194</sup> Eine Einordnung der einzelnen Briefe in die jeweiligen politischen Ereignisse gibt Alessandro Garcea, *Cicerone in esilio. L'epistolario e le passioni*, Hildesheim/Zürich/New York 2005, 1–96.

<sup>195</sup> Zum historischen Hintergrund von Ciceros Exil vgl. ausführlich Gelzer, *Cicero. Ein biographischer Versuch*, 123–151; Bringmann, *Cicero*, 119–127; Fuhrmann, *Cicero und die römische Republik*, 128–138; Klaus Bringmann, „Cicero. I. Historisch“, in: *Der Neue Pauly*, Bd. 2, hg. v. Hubert Cancik/Helmuth Schneider, Stuttgart/Weimar 1997, 1191–1196, 1192f.; Laurence, „Introduction“,

Gesetz *De exilio Ciceronis* verabschieden, welches Sanktionen gegen Cicero vorschrieb, unter anderem die Konfiszierung von dessen Gütern und die Zerstörung seines Hauses auf dem Palatin. Nach 16 Monaten, die Cicero überwiegend in Thessaloniki und Dyrrachium verbracht hatte, wurde er im August 57 v.Chr. – auch auf Hinwirken von Pompeius und Milo – begnadigt und konnte nach Rom zurückkehren. Aus der Zeit, in der Cicero von Griechenland aus die Geschehnisse in Rom mitverfolgte und auf seine Rückberufung hoffte, sind 34 Briefe überliefert<sup>196</sup>, die ebenso wie die Exilbriefe von Ovid Aufschluss über Mußeformen im Exil geben.<sup>197</sup>

Für die Untersuchung des Zusammenhangs von Muße und Poetik in Ciceros Briefen sind die Exilbriefe deshalb interessant, da in ihnen die Erfahrung von Muße problematisiert wird. Herkömmliche Mußeformen wie das Briefschreiben werden dabei als unmöglich inszeniert und in ihrem Scheitern vorgeführt. Stattdessen spiegeln die Briefe auf inhaltlicher und performativer Ebene neben der erzwungenen und ungewollten Untätigkeit des Exilierten auch die Inhaltslosigkeit seines Daseins wider, was Langeweile und Lethargie anklingen lässt, nicht aber Muße, die für Sinnhaftigkeit und Erfüllung stehen würde. Beide Aspekte tragen zur Inszenierung einer prekären Muße bei, die zu einer um sich selbst kreisenden, ausweglosen Langeweile und Sinnlosigkeit wird und das Individuum lähmt und deprimiert. Diese Aspekte spiegeln sich beispielhaft in folgender Beschreibung des Exillebens aus *Att.* 3,12,3:

*Ego etiam nunc eodem in loco iaceo sine sermone ullo, sine cogitatione ulla. licet tibi, ut scribis, significarim ut ad me venires, id dono tamen et intellego te istic prodesse, hic ne verbo quidem levare me posse. non quo plura scribere nec est quod scribam; vestra magis exspecto.*<sup>198</sup>

Jetzt aber hänge ich in demselben Ort fest ohne ein Gespräch, ohne jeden Gedanken. Mag ich dir zu verstehen gegeben haben, wie du schreibst, dass du zu mir kommst, so sehe ich ein und verstehe ich, dass du dort nützlich bist, mich hier aber nicht einmal durch dein Wort aufmun-

17; Ndiaye, „Les souffrances de l'exil dans la *Correspondance* de Cicéron“, 189 f.; Alessandro Garcea, „Le langage des émotions dans les lettres d'exil de Cicéron“, in: León Nadjó/Élisabeth Gavaille (Hgg.), *Epistulae Antiquae III. Actes du III<sup>e</sup> colloque international „L'épistolaire antique et ses prolongements européens“*, Louvain/Paris/Dudley, Mass. 2004, 153–167, 154; Jo Marie Claassen, „Cicero's Banishment: *tempora et mores*“, in: *Acta Classica* 35 (1992), 19–47, 24–26.

<sup>196</sup> Zum Korpus der Exilbriefe vgl. Ndiaye, „Les souffrances de l'exil dans la *Correspondance* de Cicéron“, 190 (vier an Terentia und seine Kinder, zwei an seinen Bruder Quintus, einen Brief an den Konsul Metellus und 27 Briefe an Atticus).

<sup>197</sup> Ciceros Exilbriefe wurden vor allem im Kontext der antiken Exilliteratur erforscht, vgl. Jan Felix Gaertner, „The Discourse of Displacement in Greco-Roman Antiquity“, in: Gaertner (Hg.), *Writing Exile. The Discourse of Displacement in Greco-Roman Antiquity and Beyond*, Leiden 2007, 1–20, 1. Dort findet sich auch ein Überblick über verschiedene Forschungsansätze zur antiken Exilliteratur (S. 2), darunter der historische und rechtsgeschichtliche Ansatz von Ernst Ludwig Grasmück, *Exilium. Untersuchungen zur Verbannung in der Antike*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1978 sowie der psychologische Ansatz bei Ernst Doblhofer, *Exil und Emigration. Zum Erlebnis der Heimatferne in der römischen Literatur*, Darmstadt 1987 und Jo Marie Claassen, *Displaced Persons. The Literature of Exile from Cicero to Boethius*, London 1999. Zur Forschungslage vgl. Ndiaye, „Les souffrances de l'exil dans la *Correspondance* de Cicéron“, 190; Doblhofer, *Exil und Emigration*, 1–20 (mit älterer Literatur).

<sup>198</sup> *Att.* 3,12,3.

tern könntest. Ich kann nicht mehr schreiben und es gibt auch nichts, was ich schreiben könnte; ich warte umso mehr auf eure Nachrichten.

Eintönigkeit und Stagnation kennzeichnen Ciceros Exilleben: Wie unverändert bleibt er an immer demselben Ort (*etiam nunc eodem in loco*), wobei die Beschreibung mit *iaceo* den Eindruck des Stillstandes und der Unfähigkeit, daran etwas zu ändern, verstärkt. Seine Tage sind von Untätigkeit auch in geistigen Tätigkeiten (*sine cogitatione ulla*) und von Einsamkeit gekennzeichnet, denn Cicero hat niemanden, mit dem er sprechen kann (*sine sermone ullo*). So wünscht er sich, dass Atticus ihn besuchen kommt, doch dieser ist als Organisator in Rom nützlicher als wenn er den Gesellschafter für den exilierten Freund gibt (*licet tibi, ut scribis, significarim ut ad me venires, id dono tamen et intellego te istic prodesse*). Hieran schließt sich der Topos von Ciceros untröstlichem Kummer an, den nichts, auch nicht die Gegenwart des Freundes, lindern könnte (*hic ne verbo quidem levare me posse*).<sup>199</sup> In mehreren Briefen nennt Cicero seinen großen Kummer als Grund dafür, dass er, von Emotionen überwältigt, einen Brief nicht weiterschreiben kann, sondern abrechnen muss. In der vorliegenden Stelle kann der Briefschreiber jedoch aus einem anderen Grund nicht weiter schreiben: Er weiß nicht mehr und es gibt nichts mehr, was er noch schreiben könnte (*non quo plura scribere nec est quod scribam*) – die Leere seiner Existenz schlägt sich in der Leere des Briefinhaltes nieder.

Hierin werden konzentriert drei Topoi deutlich, mit denen Cicero im gesamten Exilkorpus seine Existenz als krisenhaft inszeniert und die eine Erfahrung von Muße von vornherein als problematisch wirken lassen: Erstens ist Cicero nach eigenen Aussagen im Exil einsam, ihm fehlen dort ebenso vertraute Gesprächs- wie Briefpartner überhaupt.<sup>200</sup> Oberwohl er sich aber bewusst für einen Rückzug an einen menschenleeren Ort entschieden hat<sup>201</sup>, wird in den Exilbriefen (anders als beispielsweise in den Briefen nach Tullias Tod) kein Weg aufgezeigt, wie die in dieser Form ungewollte Einsamkeit sinnstiftend nutzbar gemacht werden könnte. So trägt sie zum einen zur Unmöglichkeit der Briefpraxis bei und zum anderen zur Sinnlosigkeit und Leere im Leben des briefimmanenten Ichs. Dies steht der Erfahrung von Muße entgegen.

<sup>199</sup> Zur Beschreibung von Ciceros niedergeschlagenem emotionalen Zustand vgl. auch *Att.* 3,10,2; 3,13,2; 3,15,2. Wie Atticus fordert auch Terentia Cicero auf, Stärke zu zeigen: *fam.* 14,4,5 (eine Interpretation des Briefes unter Berücksichtigung des Stils gibt Hutchinson, *Cicero's Correspondence*, 28–33). Die Inszenierung des eigenen Kummers findet ihren Höhepunkt im Ausdruck von Todessehnsucht, vgl. dazu *Att.* 3,7,2; 3,8,2; *ad Q. fr.* 1,3,5.

<sup>200</sup> Vgl. *fam.* 14,2,4: *Ego ad quos scribam nescio, nisi ad eos qui ad me scribunt aut ad eos de quibus ad me vos aliquid scribitis.* („Ich weiß nicht, wem ich schreiben soll, außer denjenigen, die mir schreiben oder an diejenigen, von denen ihr mir etwas schreibt“). Die Sehnsucht nach vertrauten Personen wird explizit in *Att.* 3,11,2; 3,15,2 und *ad Q. fr.* 1,3,3 ausgedrückt, wobei die Passage aus dem Quintusbrief eine rhetorische, regelrecht panegyrische Überformung zur Wiederherstellung des zu diesem Zeitpunkt beanspruchten brüderlichen Verhältnisses nahelegt.

<sup>201</sup> Vgl. *Att.* 3,7,1: *odi enim celebritatem, fugio homines, lucem aspicerem vix possum, esset mihi ista solitudo, praesertim tam familiari in loco, non amara.* („Denn ich hasse die große Volksmenge, ich meide die Menschen, und kann kaum das Licht ansehen, doch diese Einsamkeit, ganz besonders in einem so wohl bekannten Ort [sc. Epirus], wäre mir nicht unwillkommen“).

Zweitens zeichnet sich die Zeit im Exil durch Inhalts- und Sinnlosigkeit und ungewollte Passivität aus, was in Ciceros Klagen über den Mangel an Neuigkeiten in seinem Leben (*nec quid scribam habeo*<sup>202</sup>) zum Ausdruck kommt. Gleichzeitig handeln die Briefe davon, dass Cicero auf Atticus und seine Familie angewiesen ist, damit diese sich in Rom für seine Rückberufung einsetzen<sup>203</sup>, während er selbst dafür wenig oder nichts tun kann.<sup>204</sup> Darüber hinaus gelingt es ihm nicht, die Freiheit von verpflichtenden Tätigkeiten für andere Tätigkeiten zu verwenden, wie zum Beispiel für das Verfassen von philosophischen Schriften.

Drittens inszeniert Cicero in seinen Exilbriefen, insbesondere in dem Brief an seinen Bruder Quintus, eine Sinn- und Identitätskrise, die er mit der Exilsituation begründet. Tatsächlich unterscheidet sich das Selbstbild, das Cicero in diesen Briefen entwirft, markant von dem vorher bekannten Bild eines erfolgreichen Aufstiegers und *homo novus*, einer von Aktionismus, Tätigkeit und Streben nach Ruhm und Ansehen geprägten Identität. In dem Brief an Quintus beschreibt sich Cicero als unkenntliche Schattengestalt seiner selbst<sup>205</sup>, als einen Halbtoten, der mit seinem eigentlichen Ich nichts (mehr) gemein hat.<sup>206</sup> Auch das problematische Verhältnis zur eigenen Identität, das hier als krisenhaft inszeniert wird, ist hinderlich für die Erfahrung von Muße: Denn in Muße ist das Individuum auf sich selbst zurückgeworfen, es muss in sich selbst ruhen und Gelassenheit finden. Ist die Identität des Individuums jedoch fragil, kann Muße zwar in Einzelfällen tröstend und beruhigend wirken, häu-

<sup>202</sup> *Att.* 3,8,2.

<sup>203</sup> In Rom bemühten sich Atticus, Quintus und Ciceros Schwiegersohn Calpurnius Piso um Ciceros Rehabilitation. Unter der bestehenden Ordnung und so lange wie Clodius Volkstribun war, scheiterten ihre Versuche jedoch absehbar, und so lag ihre Hoffnung auf den neuen Magistraten des folgenden Jahres. In den letzten Monaten des Jahres 58 v.Chr. arbeiteten Cicero und seine Helfer dann an der neuen Gesetzesvorlage, die jedoch trotz ihrer Bemühungen im Januar 57 v.Chr. scheiterte, ehe sie im April Erfolg hatte. Vgl. Bringmann, *Cicero*, 122 f.; Gelzer, *Cicero*, 131–133; Fuhrmann, *Cicero und die römische Republik*, 135 f.

<sup>204</sup> Vgl. *Att.* 3,15,4: *Verum sit stultum me praecipere quid agatis aut quo modo. utinam modo agatur aliquid! in quo ipso multa occultant tuae litterae, credo ne vehementius desperatione perturbaber.* („Aber es ist doch dumm, dass ich euch vorschreibe, was ihr zu tun habt oder auf welche Weise ihr es tun sollt. Aber wenn doch nur endlich etwas geschehen würde! In diesem Punkt nämlich verheimlichen deine Briefe viel – ich glaube, damit ich nicht noch heftiger von Hoffnungslosigkeit aufgewühlt werde“). Die verwendete Passivform *agatur* unterstreicht Ciceros Machtlosigkeit angesichts seiner nicht vorhandenen Handlungsmöglichkeiten.

<sup>205</sup> Vgl. *ad Q. fr.* 1,3,1: *non enim vidisses fratrem tuum, non eum quem reliqueras, non eum quem noras, non eum quem flens flentem, prosequentem proficiscens dimiseras, ne vestigium quidem eius nec simulacrum sed quandam effigiem spirantis mortui.* („Du hättest nämlich nicht deinen Bruder gesehen, nicht denjenigen, den du verlassen hattest, nicht den, den du kanntest, nicht den Gefährten, der weinte, als du dich selbst unter Tränen von ihm verabschiedet hast und aufgebrochen bist, nicht einmal eine Spur von ihm noch ein Abbild, sondern irgendeine Scheingestalt eines lebenden Toten hättest du gesehen“), vgl. dazu Hutchinson, *Cicero's Correspondence*, 42 mit einem Kommentar zur Stilistik.

<sup>206</sup> Vgl. Doblhofer, *Exil und Emigration*, 166–178 zum Topos, sich selbst als lebenden Leichnam zu inszenieren, bes. 167–169 zu Cicero.

fig aber fehlt die für Muße erforderliche Gelassenheit, sodass sich keine Muße einstellt und ihr Fehlen als krisenhaft wahrgenommen wird.

Obwohl die Identitätskrise in den Briefen sehr deutlich beschrieben wird, findet eine zielführende Auseinandersetzung mit ihr nicht statt.<sup>207</sup> Stattdessen schlagen sich Ciceros Identitätslosigkeit<sup>208</sup>, seine Untätigkeit und die Eintönigkeit und Inhaltslosigkeit seines Lebens auf Inhalt und Performativität der Briefe nieder und werden auch von dieser abgebildet. Dabei fallen insbesondere drei Aspekte ins Auge: Die Monotonie der behandelten Themen, das Verhalten und die dadurch entstehende Selbstinszenierung des Briefschreibers als passiv und die Tatsache, dass Briefe aufgrund von Kummer abrupt abgebrochen werden und nicht weitergeschrieben werden, sodass das Briefschreiben also gar nicht mehr möglich ist.

Die Monotonie der Themen zeigt sich in den Briefen an alle Adressaten, an die Cicero während des Exils schreibt: Während der Brief an Quintus und die vier Briefe an Terentia und die Kinder fast ausschließlich Ciceros Kummer über die eigene Situation abbilden und nur gelegentlich die Situation des Briefpartners oder Aspekte des gemeinsamen Verhältnisses thematisieren<sup>209</sup> oder organisatorische Dinge diskutieren, bestehen die Atticusbriefe ebenfalls aus maximal fünf sich wiederholenden, rekursiven Themen<sup>210</sup>: Cicero gibt Auskunft über seine Reiseroute und die Reisegründe und sucht Treffpunkte mit Atticus<sup>211</sup>; er bittet Atticus um Informationen aus Rom sowie um Beistand und Unterstützung für seine Rückberufung und für seine Familie<sup>212</sup>; Cicero beschreibt seine eigene Situation regelmäßig als beispiellos und seinen Kummer darüber als unermesslich (eine Veränderung oder individuelle Ausgestaltung dieses Topos zeichnet sich in den Schilderungen jedoch auch im Laufe der Zeit

<sup>207</sup> Indem Ciceros bisherige Identität in den Exilbriefen in Frage gestellt wird, sind sie die erste Etappe für die Konstruktion einer neuen Identität nach seiner Rückkehr. Vgl. Ndiaye, „Les souffrances de l'exil dans la *Correspondance* de Cicéron“, 206.

<sup>208</sup> „Tout se passe comme si l'épistolier ne parvenait pas à se constituer comme sujet“, De Giorgio, *L'écriture de soi à Rome*, 244f.: Die Identitätslosigkeit wird zudem stilistisch in der Abwesenheit von historischen oder mythologischen Vergleichen sowie von griechischen und lateinischen Zitaten widergespiegelt.

<sup>209</sup> Vor allem im ersten Brief an Terentia (*fam.* 14,4) beklagt Cicero hauptsächlich sich selbst, seine Situation und den Verlust seines Ansehens, anstatt Terentia Halt und Sicherheit zu geben, vgl. Claassen, *Displaced Persons*, 107.

<sup>210</sup> Vgl. Fuhrmann, *Cicero und die römische Republik*, 133: „Die Briefe [...] legen in der Tat ein klägliches Zeugnis ab. Sie enthalten außer einigen äußeren Daten über die Reiseroute und die Aufenthalte sowie gelegentlichen Betrachtungen über Rückberufungsbemühungen in Rom nichts als ein einziges eintöniges Gemälde von Ciceros desolatem Seelenzustand [...]“

<sup>211</sup> Auskunft über Ciceros Reiseroute und seine Reisegründe findet sich in *Att.* 3,1–3,8; 3,13–3,16; 3,21–3,23.

<sup>212</sup> Bitte um Informationen sowie um Beistand und Unterstützung für die Rückberufung sowie für Ciceros Familie finden sich in *Att.* 3,1; 3,5; 3,8; 3,10,3; 3,11,2; 3,12,2; 3,14,1; 3,15,4; 3,15,8; 3,16; 3,18,2; 3,19,3; 3,20,3; 3,21; 3,23,5; 3,24,2; 3,26; 3,27. Vgl. Bringmann, *Cicero*, 120 („Er hörte nicht auf, Atticus und seine Angehörigen zu ermahnen, in seiner Sache für ihn tätig zu sein und ihn ständig auf dem Laufenden zu halten“); Hall, *Politeness and Politics in Cicero's Letters*, 129–133 (zu den Formulierungen).

nicht ab)<sup>213</sup>; auffallend häufig erwähnt Cicero die Briefzustellung und den Briefempfang, was durch die außergewöhnlich große Distanz zum Briefpartner motiviert sein könnte<sup>214</sup>; und schließlich kommentiert Cicero einzelne Aussagen aus Atticus' Briefen, er setzt aber selbst keine weiteren thematischen Impulse in der brieflichen Korrespondenz (was im Folgenden näher zu beleuchten ist).<sup>215</sup> Dieser kurze Überblick zeigt, dass sich die Stagnation, die Ciceros Exildasein prägt, auf die Briefthemen niederschlägt, die damit das Bild von Ciceros Untätigkeit und Passivität verstärken. Oder anders formuliert: Die hier erkennbare inhaltliche Monotonie des Exildaseins weist auf den Zustand von Langeweile hin und wird durch die Rekursivität dieser überschaubaren Anzahl von Themen abgebildet.<sup>216</sup>

Neben der inhaltlichen Themensetzung spiegelt auch das Bild des Briefschreibers, das durch sein Handeln im brieflichen Gespräch, das heißt durch die Performativität des Briefes entsteht, einen Zustand der Leere und Inhaltslosigkeit wider. Denn in Ciceros Exilbriefen antwortet und reagiert das briefimmanente Ich regelmäßig nur auf die von Atticus oder anderen Briefpartnern gesetzten Themen, was am häufigen Gebrauch der satzeinleitenden Formulierung *Quod ...* („Was das anbetrifft, dass“)<sup>217</sup> erkennbar wird, es bringt keine eigenen Gedanken in das briefliche Gespräch mit ein. Dadurch unterscheiden sich diese Briefe wesentlich von den Briefen aus anderen Zeiten, in denen Cicero entweder eigenes Handeln referiert und narrativ inszeniert (wie im ersten Brief nach der Rückberufung, *Att.* 4,1, der eine Schilderung der triumphalen Rückkehr nach Rom beinhaltet) oder zumindest eigene Gedanken und Reflexionen formuliert und das briefliche Gespräch damit „am Laufen hält“, etwa in den Briefen aus der Bürgerkriegszeit. Indem das briefimmanente Ich aber sogar zum brieflichen Gespräch kaum einen eigenen aktiven Beitrag leistet<sup>218</sup>, wird die Briefpraxis zum Spiegelbild seiner Passivität und von der Leere eines Daseins, das einer

<sup>213</sup> Äußerungen über Ciceros beispiellose und beklagenswerte Situation finden sich in *Att.* 3,7,2; 3,8,4; 3,9,1; 3,10,2; 3,11,2; 3,12,3; 3,13,2; 3,15,2; 3,18,2; 3,27; vgl. dazu Bringmann, *Cicero*, 120 („In Rom wurde schon kolportiert, er sei vor Kummer wahnsinnig geworden oder schon völlig abgemagert“); Fuhrmann, *Cicero und die römische Republik*, 133 f.

<sup>214</sup> Bemerkungen über den Briefempfang und Schilderungen unmittelbarer Reaktionen finden sich in *Att.* 3,7,1; 3,8,2; 3,10,1; 3,11,1; 3,14,1; 3,15,1; 3,19,2; 3,21; 3,23,1; 3,25; 3,26; 3,27.

<sup>215</sup> Die einzige Ausnahme bilden hier seine Schilderungen zum Verlauf der Unstimmigkeit mit seinem Bruder Quintus. Äußerungen hierzu finden sich in: *Att.* 3,9; 3,15; 3,17–19. Quintus kam im Mai 58 v. Chr. aus seiner Provinz nach Rom zurück und hätte Marcus auf dem Rückreiseweg besuchen können. Dieser wich dem Treffen aus, vgl. Bringmann, *Cicero*, 116 f. zur Vorgeschichte, 121 zur Situation selbst.

<sup>216</sup> Vgl. Kofler, „Prekäre Muße: die Inszenierung der Langeweile in Ovids Exildichtung. Mit einem Ausblick auf Stefan Zweig“, 183 f. zur Monotonie als Kennzeichen von Langeweile, 189 f. zur Reflexion der Monotonie des Exils im repetitiven Stil von Ovids Exilbriefen.

<sup>217</sup> Die Formulierung *Quod...* tritt in *Att.* 3,7,1; 3,7,2; 3,10,2; 3,13,2; 3,15,5; 3,20,3 auf.

<sup>218</sup> Stellenweise erweckt Cicero außerdem den Eindruck, dass er die Briefe erst dann beantwortet, wenn ein weiteres Säumen nicht mehr geht, so z. B. die Briefe *Att.* 3,7 und *fam.* 14,4, die er beide am selben Tag unmittelbar vor seiner Abreise nach Griechenland schreibt. Dies bekräftigt die These, dass er manche Briefe nicht aus einem eigenen Impuls heraus schreibt, vgl. Hutchinson, *Cicero's Correspondence*, 33.



selbstbestimmten und sinnstiftenden Beschäftigung entbehrt. Stattdessen ist es vom untätigen, teilweise ungeduldigen Warten<sup>219</sup> auf den Moment geprägt, in dem Cicero zurück nach Rom gerufen wird. Von dieser Passivität ist sogar das Denken betroffen, was sich in der geringen Anzahl neuer Gedanken zeigt<sup>220</sup>, die das briefimmanente Ich in den Diskurs einbringt. Diese umfassende Leere lässt auf Langeweile und Lähmung schließen, von der die Briefe (anstelle von Muße) Zeugnis ablegen.

Dass die Erfahrung von Muße in der geschilderten Exilsituation für Cicero nicht möglich ist, wird schließlich darin erkennbar, dass er einzelne Briefe aufgrund des großen Kummers, der ihn überwältigt, nicht zu Ende schreiben kann. Dieser auch in den Exilbriefen anderer Autoren präsenste Topos, demzufolge der Briefschreiber von starken, aufgewühlten Emotionen daran gehindert wird, einen längeren Brief zu verfassen, tritt vor allem in den Atticusbriefen der ersten Exilmonate sowie in den Briefen an Terentia und die Kinder auf.<sup>221</sup> Dort bringt auch Cicero die (Un-)Fähigkeit zu schreiben direkt mit seinem Gemütszustand in Verbindung, zum Beispiel in *Att.* 3,2: *plura scribere non possum; ita sum animo perculso et abiecto* („mehr kann ich nicht schreiben, so sehr bin ich aufgewühlt und niedergeschlagen“).<sup>222</sup> Ähnlich ist die Darstellung in den Briefen an Terentia, wenn der Schreiber den Tränen erliegt, die ihn überkommen und am Schreiben hindern<sup>223</sup>:

*non queo reliqua scribere, tanta vis lacrimarum est; neque te in eundem fletum adducam.*<sup>224</sup>

Ich kann nicht weiter schreiben, so groß ist die Kraft meiner Tränen; und ich will dich nicht in dieselben Tränenströme hineinziehen.

Auch hier findet sich, wie schon im zitierten Atticusbrief, der Ausdruck *non queo [...] scribere*. Durch die Wortwahl wird darüber hinaus die Vehemenz des Kummers und Schmerzes ausgedrückt, so ist von der *vis lacrimarum*, der Kraft der Tränen, die Rede, gegen die sich das briefimmanente Ich nicht wehren kann und mit denen es womöglich auch noch Terentia zum Weinen bringt. Und ebenso wie beim Schreiben von Briefen, muss Cicero auch beim Lesen von Nachrichten, die Terentia ihm schickt, weinen.<sup>225</sup> Als Grund dafür, dass sein Kummer beim Schreiben der Briefe an seine Frau besonders groß ist, führt Cicero an, dass er durch den Brief den Eindruck hat,

<sup>219</sup> Vgl. *Att.* 3,15,4.

<sup>220</sup> Vgl. *Att.* 3,12,3.

<sup>221</sup> Der Topos, dass Sorgen und Kummer am Verfassen von Briefen hindern, findet sich mehrmals auch in den Briefen, die Cicero nach dem Tod seiner Tochter Tullia schreibt, vgl. *Att.* 11,5,3; 11,7,6; 11,11,1–2; 11,13,5 sowie vereinzelt in *Att.* 7,21,3.

<sup>222</sup> Zum Topos, dass Cicero aufgrund seines aufgewühlten Gemüts den Brief nicht fortsetzen kann, vgl. *Att.* 3,7,3; 3,8,4; 3,10,2–3.

<sup>223</sup> Zum Topos, vor Tränen nicht mehr schreiben zu können oder unter Tränen zu schreiben, vgl. *ad Q. fr.* 1,3,1; *fam.* 14,2,1; 14,3,1; 14,4,1; vgl. Hutchinson, *Cicero's Correspondence*, 32 zum Topos *fletu impediior*; Doblhofer, *Exil und Emigration*, 121 speziell zum Pathos dieser Stellen.

<sup>224</sup> *Fam.* 14,1,5, vgl. dazu Bernhard Zimmermann, „*Poeta exul*. Zur Bewältigung des Exils in der griechisch-römischen und deutschen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts“, in: Zimmermann, *Spurensuche. Studien zur Rezeption antiker Literatur*, Freiburg i. Br. 2009, 55–73, 63 f.

<sup>225</sup> *Fam.* 14,2,2.

als sähe er Terentia vor seinem geistigen Auge, wodurch er (wenn auch nur imaginär, aber dadurch vielleicht umso schlimmer) Zeuge ihres – von ihm zu verantwortenden – Unglücks wird. Darüber hinaus wird zwar ihre reale Abwesenheit von der Imagination ihrer Anwesenheit beim Briefschreiben kurzzeitig verschleiert, die Leere ist danach aber umso deutlicher spürbar.<sup>226</sup> Dieser Konstellation, die für den Briefschreiber hier ausgesprochen schwer zu ertragen ist, liegt der prekäre und ambivalente räumliche Charakter des Briefes zugrunde, der stets zugleich fingierte Anwesenheit und reale Abwesenheit zum Ausdruck bringt.<sup>227</sup> Gleichzeitig ist die Unfähigkeit, im Briefschreiben zu einem Zustand der Muße zu finden, die logische Konsequenz aus den bisher erwähnten Anzeichen dafür, dass das briefimmanente Ich, wie es in Ciceros Exilbriefen geschildert und inszeniert wird, nicht zur Muße fähig ist. Vor diesem Hintergrund lässt sich der sonst sehr geläufige Topos auch speziell mit Ciceros Schilderung der Exilerfahrung in Verbindung bringen, in das er sich passend einfügt.

In Bezug auf die Rolle von Muße in den Exilbriefen zeigt sich zusammenfassend, dass Cicero (im Unterschied zu anderen krisenhaften Phasen) weder den Briefen Muße noch dem Briefschreiben und -lesen eine beruhigende Wirkung oder angenehme Erfahrung zuschreibt.<sup>228</sup> Stattdessen steht seine labile, aufgewühlte emotionale Verfassung im Vordergrund, die sich gegen jeden von außen kommenden Beruhigungsversuch immun erweist. Tätigkeiten wie das Schreiben und Lesen von Briefen, die in anderen Situationen eine Erfahrung von aufbauender Muße generieren können, scheitern unter diesen Voraussetzungen, da sie abgebrochen werden müssen, und werden vielmehr zur Qual, die den Schmerz und die Trauer des briefimmanenten Ichs nur schüren, das in dieser Situation zur Muße nicht mehr in der Lage ist. So sind die Briefe inhaltlich und durch ihre Performativität anstatt von Muße umfassende Zeugnisse von Langeweile, Leere und Lethargie, die die Exilerfahrung des briefimmanenten Ichs prägen.

#### 4.5. Zeit, Brief und Muße: Der Brief als Zeugnis von Mußezeit (Cic. fam. 7,1)

Im Vergleich zur Räumlichkeit, die in den vorangehenden Beispielen präsent war, spielt die Zeitlichkeit in Ciceros Briefen eine eher untergeordnete Rolle. Weitaus weniger häufig als auf die (räumliche) Abwesenheit des Adressaten, die durch die Ima-

<sup>226</sup> Fam. 14,3,5: *Cura ut valeas et ita tibi persuadeas, mihi te carius nihil esse nec umquam fuisse. vale, mea Terentia; quam ego videre videor itaque debilitor lacrimis. vale.* („Pass auf dich auf und sei dir versichert, dass mir nichts teurer ist, als du es bist, und niemals war. Leb’ wohl, meine Terentia, die ich zu sehen glaube und deshalb in Tränen ausbreche“).

<sup>227</sup> Vgl. Kofler, „Prekäre Muße: die Inszenierung der Langeweile in Ovids Exildichtung. Mit einem Ausblick auf Stefan Zweig“, 179.

<sup>228</sup> Nur über zwei Briefe von Atticus schreibt Cicero, dass ihn diese Briefe aufbauen (*Att.* 3,9,2; 3,10,3), was an den Informationen, nicht an der Erfahrung der Brieflektüre liegt.

gination überwunden werden kann, wird auf die Dauer der Zustellung eines Briefes eingegangen, und nur selten werden philosophische Fragen nach dem richtigen Gebrauch der Zeit oder der richtigen Lebensweise gestellt. Dieses Thema wird in Senecas *Epistulae Morales* von zentraler inhaltlicher und formaler Bedeutung sein, doch erste Anzeichen einer inszenierten mußeftigen Zeitlichkeit des Briefes finden sich bereits bei Cicero.

Ganz allgemein steht der Brief in zweierlei Hinsicht mit der Zeit in Zusammenhang: Zunächst muss Zeit zur Verfügung stehen, um einen Brief zu verfassen oder zu lesen; und anschließend nimmt die Zustellung des Briefes ihrerseits eine bestimmte Zeit in Anspruch, bis dass die räumliche Distanz zwischen den Briefpartnern überwunden und der Brief seinem Empfänger überbracht ist. Diese ist umso zeitintensiver, je schlechter die Reisebedingungen und je größer die zurückzulegende Entfernung ist.<sup>229</sup> Beide Aspekte können mit Muße in Verbindung gebracht werden, denn durch die zeitlich anspruchsvolle Zustellung des Briefes, die zwischen zwei Gesprächsbeiträgen des brieflichen Dialoges liegt, ist die Entschleunigung originäres Charakteristikum der brieflichen Kommunikation und zwingt die Briefpartner zu einer verlangsamten Form des Gedankenaustausches. Auf formal-abstrakter Ebene lässt die Entschleunigung den Brief außerdem in einem instabilen Präsens zwischen dem Moment seiner Produktion und dem seiner Rezeption schweben, sodass in ihm Vergangenheit und Zukunft gleichzeitig präsent sind.<sup>230</sup>

Für die Untersuchung der Zeitlichkeit der ciceronischen Briefe sind zwei Themen interessant: Zum einen erzeugen zahlreiche Äußerungen den Eindruck, dass die brieftypische Entschleunigung der Kommunikation, die den Brief als mußeftige Gesprächsform charakterisiert, möglichst unterbunden werden soll, um die Aktualität der Aussagen zu wahren; zum anderen wird die Brieflänge aber in Relation zu der Zeit gesetzt, die der Verfasser für den Brief aufgebracht hat. Ein langer Text deutet demnach darauf hin, dass der Absender viel Zeit für das Schreiben hatte, was eine positive Voraussetzung für einen möglichen Mußemoment ist, während ein kurzes Schreiben geringe Wertschätzung des Adressaten oder wenig frei verfügbare Zeit suggeriert. Wenn das Briefschreiben als Mußeftigkeit verstanden wird, ist ein langer, in Muße verfasster Brief also materielles Zeugnis eines Mußemomentes und lässt dadurch auf die Lebensweise des Verfassers schließen, die als mußeftig inszeniert wird. In Ciceros Briefen sind beide Verfahren erkennbar, einerseits das Bestreben, die Briefe durch einen raschen Briefwechsel und eine schnelle Zustellung möglichst aktuell zu halten (zum Beispiel wenn ein Briefpartner mit tagesaktuellen politischen Informationen versorgt werden soll)<sup>231</sup>, andererseits Ansätze dafür, dass Briefe mate-

<sup>229</sup> Vgl. S. 41–44 (zur Zustellung der antiken Briefe) in dieser Arbeit.

<sup>230</sup> Vgl. S. 31–36, bes. 32–34 in dieser Arbeit.

<sup>231</sup> Um die Dauer der Zustellung im Nachhinein rekonstruieren zu können, finden sich im Antwortschreiben häufig präzise Angaben über den Moment, in dem der Brief erhalten wurde, z. B. in *fam.* 3,4,1; 3,5,1; 4,2,1; 7,23,1; *Att.* 1,20,1; 2,1,1; 2,16,1; 7,12,1; 9,8,1; 11,13,1; 13,46,5; 14,20,1. Die Dauer der Zustellung wird z. B. in *Att.* 5,19,2 konkret bezeichnet. Aussagen über die Langsamkeit der Zu-

rielle Zeugnisse eines Mußemomentes sind. Letzteres ist für die zugrundeliegende Fragestellung dieser Arbeit besonders interessant und soll im Folgenden näher beleuchtet werden.

Passagen, in denen die Zeitlichkeit des Briefes, vor allem des Briefschreibens, explizit in Zusammenhang zu einer mußevollen Lebensweise gestellt und der Brief als ein materielles Resultat von freier Zeit inszeniert wird, finden sich mehrfach und in verschiedenen Variationen in Ciceros Briefkorpus. In ihnen ist die frei verfügbare Zeit Voraussetzung dafür, um den Brief zu schreiben<sup>232</sup>, während das Fehlen von Zeit, bedingt durch anderweitige Verpflichtungen, in anderen Stellen als Grund angeführt wird, keinen, nur einen kurzen oder nur einen flüchtig hingeschriebenen oder diktierten Brief schicken zu können.<sup>233</sup> Dabei ist auch zu berücksichtigen, dass der Brief immer auch ein Zeichen von Wertschätzung für den Adressaten darstellte und das Ausbleiben von Briefen oder der kurze Umfang eines Briefes als geringere Achtung ihm gegenüber gedeutet werden konnte.<sup>234</sup> Schließlich kann die Länge eines Briefes aber auch von ganz anderen Faktoren beeinflusst sein, wie zum Beispiel vom mentalen Zustand des Verfassers und von der Relevanz des behandelten Themas.<sup>235</sup>

Unter den Briefen, in denen die Länge des Schreibens mit der zur Verfügung stehenden Zeit in Verbindung gebracht wird, sticht die Schilderung in dem an Marius gerichteten Brief *fam.* 7,1 hervor, in dem die selbstreferentielle Aussage über die Brief-

---

stellung und Klagen darüber, dass eine Information zu spät eintrifft, sind rekursiv und finden sich z. B. in *Att.* 3,23,2; 5,3,1; 5,15,3; 6,8,5; 7,1,1; *fam.* 8,12,4; 10,33,1.

<sup>232</sup> Zeit ist Voraussetzung, um einen Brief zu schreiben, vgl. *fam.* 8,1,1.

<sup>233</sup> Für Passagen, die andere Verpflichtungen als Grund für das Ausbleiben oder die Kürze von Briefen anführen, vgl. *Att.* 1,5,4 (Cicero verteidigt sich gegen Atticus' Vorwurf, er schreibe zu selten, mit dem Argument, dass ihm weniger freie Zeit zur Verfügung stünde); 1,14,1 (der Brief wird in einer Unterbrechung der sonstigen Beschäftigungen geschrieben); 1,19,1 (wenn Cicero ebenso viel freie Zeit hätte wie Atticus, würde er nicht nur so kurze Briefe wie diesen verschicken); 2,23,1 (andere Verpflichtungen halten davon ab, den Brief eigenhändig zu schreiben); 4,2,1 (große Beanspruchung durch andere Pflichten kann kein Grund dafür sein, die Freundespflichten hier ggnü. Atticus zu vernachlässigen); 4,4 (der Brief wird in Eile geschrieben); 4,16,1 (der Brief kann aufgrund von *occupationes* nicht eigenhändig geschrieben werden); 5,14,3 (der Brief wird auf der Reise nach Kilikien in Eile geschrieben); 6,4,3 (der Brief wird in Eile auf der Reise geschrieben); 8,12,1 (Bitte an Atticus, sich Zeit zu nehmen, um einen Brief zu schreiben); 10,6,1 (der Brief wird in Eile geschrieben, deshalb ist er kürzer); 12,38,1 (Cicero geht davon aus, dass Atticus sehr beschäftigt sein muss, da dessen Briefe ausbleiben); ähnlich 12,39,1; *fam.* 8,4,3 (Caelius hat aufgrund von Verpflichtungen länger nicht geschrieben); 8,7,1 (aufgrund von Zeitmangel fällt der Brief kürzer aus); 12,30,1 (Cornificus kann gar nicht so sehr beansprucht sein, dass er gar keine Zeit mehr für die Korrespondenz habe); 15,18,1 (da der Bote drängt, wird der Brief kürzer). Schließlich beansprucht auch das Lesen des Briefes Zeit, die der Empfänger nur hat, wenn er keine weiteren Verpflichtungen erfüllen muss: *Att.* 12,6,2.

<sup>234</sup> Die Länge des Briefes lässt auf Wertschätzung des Schreibers für den Empfänger schließen und sollte an den Empfänger angepasst sein: *fam.* 6,1,7; 6,3,1; 6,3,2; 6,4,4; 7,3,5. Vgl. Jacques-Emmanuel Bernard, „Vie sociale et norme épistolaire“, in: *Euphrosyne: revista de filologia classica* 32 (2004), 141–156, 146, 148–155; Hutchinson, *Cicero's Correspondence*, 18.

<sup>235</sup> Die Brieflänge ist abhängig vom mentalen Zustand des Verfassers: *fam.* 9,11,2; die für einen Stoiker ungewöhnliche Länge von Catos Brief an Cicero ist mit der Relevanz des Themas begründet: *fam.* 15,5,3.

länge in Zusammenhang mit dem Briefinhalt steht, der eine sinnstiftende Lebensführung thematisiert. Es lohnt sich daher, diesen Brief eingehend zu untersuchen. Mit etwa drei Teubnerseiten ist Ciceros Brief an Marius auffallend lang, was jedoch, so schreibt Cicero im letzten Absatz, nicht einem Überfluss an freier Zeit geschuldet sei (6), sondern Marius' vorausgehender Bitte, ihn in seiner Entscheidung zu bekräftigen, den Spielen des Pompeius 55 v.Chr. nicht beizuwohnen. Diese Aufforderung wird in dem Brief zum Anlass genommen, den Ablauf der Spiele detailreich als triviale und sinnentleerte Belustigung der breiten Masse zu beschreiben und diese fortlaufend in Gegensatz zu Marius' eigenem Zeitvertreib zu setzen, der sich auf seinem Landgut den Studien gewidmet hat.<sup>236</sup> Das Spektakel in Rom wird dabei in jedem Aspekt als anspruchslos diskreditiert, wohingegen Marius' zurückgezogenes Intellektuellendasein distinguiert und gehaltvoll erscheint. Dies lässt sich bereits im einleitenden Paragraphen nachvollziehen:

*Si te dolor aliqui corporis aut informitas valetudini tuae tenuit quo minus ad ludos venires, fortunae magis tribuo quam sapientiae tuae; sin haec quae ceteri mirantur contemnenda duxisti et, cum per valetudinem posses, venire tamen noluisti, utrumque laetor, et sine dolore corporis te fuisse et animo valuisse, cum ea quae sine causa mirantur alii neglexeris, modo ut tibi constiterit fructus otii tui; quo quidem tibi perfrui mirifice licuit cum esses in ista amoenitate paene solus relictus. neque tamen dubito quin tu in illo cubiculo tuo, ex quo tibi Stabianum perforando patefecisti sinum, per eos dies matutina tempora lectiunculis consumpseris, cum illi interea qui te istic reliquerunt spectarent communis mimos semisomni. reliquas vero partis diei tu consumebas iis delectationibus quas tibi ipse ad arbitrium tuum compararas; nobis autem erant ea petienda quae Sp. Maecius probavisset.*<sup>237</sup>

Wenn dich aber irgendein körperlicher Schmerz oder eine schwache Gesundheit davon abhalten hat, zu den Spielen zu kommen, will ich es mehr dem Schicksal als dir anrechnen; wenn du aber das, was die anderen bewundern, für verachtenswert hältst und, obwohl es dir deine Gesundheit erlaubt hätte, trotzdem nicht kommen wolltest, freue ich mich über beides: Dass du sowohl körperlich unversehrt als auch bei klarem Verstand warst, wenn du das, was die anderen grundlos bewundern, vernachlässigst, damit sich dir die Frucht deiner Muße einstellen kann. Diese zu genießen, war dir auf außerordentliche Weise erlaubt, während du in dieser reizenden Umgebung nahezu allein zurückgelassen wurdest. Und ich zweifle nicht, dass du in jenem deinem Gemach, von dem aus du dir eine Aussicht über dein Stabianum hinweg auf das Meer eröffnest, diese Tage in der Frühe mit leichter Lektüre zugebracht hast, während jene, die dich dort zurückgelassen haben, in der Zwischenzeit ganz im Dämmer Schlaf gewöhnliche Mimen anschauten. Die übrigen Tageszeiten wirst du auf die geistigen Vergnügungen verwendet haben, die du dir selbst nach deinem Willen ausgesucht hast; wir aber waren gezwungen, das über uns ergehen zu lassen, was Spurius Maecius ausgesucht hatte.

<sup>236</sup> Zum Einfluss epikureischer Philosophie auf diesen Brief vgl. De Giorgio, *L'écriture de soi à Rome*, 206 f., der den Interpretationsansatz von Boës, *La philosophie et l'action dans la correspondance de Cicéron*, 16 übernimmt und in dem Brief ein humorvolles Kabinettstück philosophischer Prägung sieht; Sandra Citroni Marchetti, „L'assenza degli amici e l'otium nelle ville (Cicerone fam. 7,1; Seneca, epist. 55)“, in: *Athenaeum* 94,2 (2006), 385–414, 386: Marius wird als epikureischer Weiser inszeniert.

<sup>237</sup> *Fam.* 7,1,1.

Der zitierte Abschnitt zeigt, wie der Verfasser Marius dazu beglückwünscht und es als Zeichen seiner Weisheit ansieht, den Spielen nicht beigewohnt zu haben. Damit wird die Dichotomie zwischen der intellektuellen Weisheit auf der einen, und den ordinären Spielen auf der anderen Seite etabliert, die sich als Leitmotiv durch die erste Hälfte des Briefes zieht und verschiedene Aspekte desselben Themas anspricht. Die Spiele werden in diesem Kontext durchgängig negativ und abwertend dargestellt: Die Personen, die sich die Spiele anschauen, werden als eine unbestimmte, nicht definierbare Masse von *ceteri, alii* oder *illi* beschrieben, die sich im dämlich anmutenden Staunen (mehrfache Erwähnung von *mirantur* und *admiratio* über immer dieselbe Sache, 3–4) in den Bann des Schauspiels ziehen lassen. Diese „Masse“ wird als schläfrig und träge (*semisomni*) sowie gewöhnlich (*communis*) beschrieben und sie zeichnet sich durch eine absolute Passivität und Fremdbestimmung aus, da sie nichts anderes tut, als den Spielen zuzuschauen, die sie von anderen vorgesetzt bekommen (*nobis autem erant ea perpetienda quae Sp. Maecius probavisset*). Wahres Vergnügen kann von den Spielen nicht ausgehen.<sup>238</sup>

Was für ein Gegensatz zur Schilderung von Marius' Zeitvertreib! Anscheinend bei guter Gesundheit und klarem Geist, ist Marius nicht wie alle anderen nach Rom gefahren, sondern steht dazu, dass er die Spiele verachtet (*contemnenda duxisti*), und ist dementsprechend auf seinem malerischen Landgut geblieben. In dieser einsamen Zurückgezogenheit (*paene solus relictus*)<sup>239</sup> kann er Ruhe und Ungestörtheit (*otium*) sowie die Schönheit der Umgebung genießen (*in ista amoenitate; ex quo tibi Stabianum perforando patefecisti sinum; perfrui mirifice*).<sup>240</sup> Der Tagesablauf zeichnet sich, ganz im Gegensatz zu dem der Menschenmenge in Rom, durch Abwechslung und gehaltvolle Tätigkeiten aus, genannt werden leichte Lektüre und die geistigen Vergnügungen, die sich Marius nach eigenem Willen selbstbestimmt aussucht (*lectiunculis; delectationibus quas tibi ipse ad arbitrium tuum compararas*). Dieser Lebensweise wird nicht nur *delectatio* (die immer wieder als Gegensatz zur *admiratio* der Spiele genannt wird) zugeschrieben, sondern sie wird auch als gehaltvoll dargestellt, die Rede ist vom *fructus oti*. Durch diese Ausführung wird Marius' Zeitvertreib als die Form des Vergnügens inszeniert, die Epikur in seinem Brief an Meneceus empfiehlt.<sup>241</sup>

Selbstbestimmtheit, intellektuelle Tätigkeiten, ein malerischer Ort, Einsamkeit, Ruhe und Ungestörtheit sind Parameter, durch die Marius' Zeitvertreib als Muße

<sup>238</sup> Vgl. Citroni Marchetti, „L'assenza degli amici e l'otium nelle ville (Cicerone, fam. 7,1; Seneca, epist. 55)“, 389.

<sup>239</sup> Vgl. Citroni Marchetti, „L'assenza degli amici e l'otium nelle ville (Cicerone, fam. 7,1; Seneca, epist. 55)“, 388 f. (zur Einsamkeit in der Villa).

<sup>240</sup> Marius' Aufenthaltsort ist jedoch kaum beschrieben, es wird nur seine Annehmlichkeit und Schönheit evoziert, vgl. Citroni Marchetti, „L'assenza degli amici e l'otium nelle ville (Cicerone, fam. 7,1; Seneca, epist. 55)“, 388.

<sup>241</sup> Vgl. Citroni Marchetti, „L'assenza degli amici e l'otium nelle ville (Cicerone, fam. 7,1; Seneca, epist. 55)“, 386 mit Verweis auf Epik. *ad Men.* 131,11: physisches und psychisches Wohlergehen sind gleichermaßen von Bedeutung, 387 zur häufigen Verwendung des Wortfeldes *frui* in dieser Passage.

charakterisiert und nobilitiert werden.<sup>242</sup> Dem Zeitvertreib in der Stadt, dem Ergötzen an den Spielen, gehen diese Eigenschaften vollkommen ab, vielmehr verkörpert er den direkten Gegensatz dazu, eine Zeitverschwendung, aus der Sicht Ciceros. Diese direkte Gegenüberstellung beider Möglichkeiten hebt insgesamt den Kontrast zwischen ihnen noch schärfer hervor und lässt die Muße elitär, gehaltvoll und sinnvoll, die Spiele hingegen noch trivialer und sinnfreier erscheinen.

Die in diesem ersten Paragraph auftretenden literarischen Strategien zur Elitisierung von Marius' Muße setzen sich in den folgenden Abschnitten fort und werden mit konkretem Inhalt gefüllt: Die Spiele werden als Witzveranstaltung karikiert, in der den Schauspielern an entscheidender Stelle die Stimme versagt, die Inszenierung tragischer Stücke durch pompöse Überfrachtung der Requisiten den Blick vom Wesentlichen ablenkt und sogar Pompeius selbst, der Veranstalter der Spiele, über die Gladiatorenkämpfe sagt, sie seien eine Verschwendung von Mühe und Öl. Mit all dem müsse sich ein gebildeter Mann wie Marius (*homo politus*, 4) nicht abgeben, er würde ohnehin kein Vergnügen daraus ziehen.

Nach der Hälfte des Briefes ändert Cicero das Thema und kommt auf seine eigenen beruflichen Beschäftigungen zu sprechen, die er später als *molestissimae occupationes* bezeichnet:

*His ego tamen diebus, ludis scaenicis, ne forte videar tibi non modo beatus sed liber omnino fuisse, dirupi me paene in iudicio Galli Canini, familiaris tui. quod si tam facilem populum haberem quam Aesopus habuit, libenter mehercule artem desinerem tecumque et cum similibus nostri viverem. nam me cum antea taedebat, cum et aetas et a(m)bitio me hortabatur et licebat denique quem nolebam non defendere, tum vero hoc tempore vita nulla est. neque enim fructum ullum laboris exspecto et cogor non numquam homines non optime de me meritos rogatu eorum qui bene meriti sunt defendere.*<sup>243</sup>

Gleichwohl, meine nicht, ich sei an diesen Tagen, während der Theaterspiele, nicht nur glücklich, sondern gänzlich frei gewesen: Ich habe mich fast zu Tode geärgert im Prozess deines Bekannten Gallius Caninius. Wenn ich ein so geneigtes Publikum hätte, wie es Aesop hatte, würde ich meinen Beruf beim Herkules gerne an den Nagel hängen und mit dir und unseren Gleichgesinnten leben. Denn zwar verdrieße das mich schon früher, als mich meine Jugendliebe und mein Ehrgeiz antrieben und es mir freistand, denjenigen nicht zu verteidigen, den ich nicht verteidigen wollte, aber jetzt ist es überhaupt kein Leben mehr. Denn ich erwarte gar keinen Ertrag meiner Arbeit mehr und werde stattdessen gezwungen, manches Mal Menschen, die sich nicht um mich verdient gemacht haben, auf Bitten derer zu verteidigen, die sich um mich verdient gemacht haben.

Cicero wird nicht nur stark von seinen Anwaltstätigkeiten beansprucht (*ne videar liber omnino fuisse*), sondern diese werden darüber hinaus als besonders verdrießlich beschrieben: Weder Ertrag noch Erfüllung könne Cicero aus ihnen ziehen (*tum vero hoc tempore vita nulla est. neque enim fructum ullum laboris exspecto*). Er handle

<sup>242</sup> Elitisierung des zurückgezogenen, intellektuellen Lebens beobachtet auch De Giorgio in diesem Brief, *L'écriture de soi à Rome*, 207.

<sup>243</sup> *Fam.* 7,1,4.

außerdem nur (noch) auf Verlangen derer, in deren Schuld er stehe, könne nicht selbst bestimmen, wen er vor Gericht verteidigt, und müsse deshalb mitunter gegen seinen eigenen Willen handeln (*cogor non numquam homines non optime de me meritos rogatu eorum qui bene meriti sunt defendere*). Damit steht auch seine Lebensweise in Kontrast zu der freien und selbstbestimmten Muße von Marius. Dem Vorausgehenden entsprechend, schließt sich logisch Ciceros Wunsch nach einem selbstbestimmten, mußevollen und sinnstiftenden Leben an, das er sich so ausmalt, wie er Marius' Lebensweise geschildert hat, die er jedoch um den Aspekt der Soziabilität ergänzt. Er schreibt vom *humaniter vivere* (5), womit er den gemeinsamen Genuss intellektueller Tätigkeiten bezeichnet, die er mit Marius teilen möchte: *ut nostras villas obire et tecum simul lecticula concursare possis* („damit du in meine Villa kommen und sie mit mir gemeinsam in leichter Lektüre durchstreifen kannst“, 5).<sup>244</sup> Die intellektuelle Lebensweise von Marius hebt sich damit nicht nur von den Vergnügungen der breiten Masse in Rom, sondern auch von den nach gesellschaftlichen Normen üblichen und angesehenen forensischen und politischen Tätigkeiten eines römischen Senators und Anwalts positiv ab. Damit stellt Ciceros Schilderung und Darstellung verschiedener Lebensmodelle gleichzeitig eine Provokation und Infragestellung herkömmlicher römischer Werte und Normen in Bezug auf die Frage nach der richtigen Lebensweise dar.

Der letzte Abschnitt behandelt schließlich den Brief selbst:

*Haec ad te pluribus verbis scripsi quam soleo non otii abundantia sed amoris erga te, quod me quadam epistula subinvitaras, si memoria tenes, ut ad te aliquid eius modi scriberem quo minus te praetermisisse ludos paeniteret. quod si adsecutus sum, gaudeo; sin minus, hoc me tamen consolator, quod posthac ad ludos venies nosque vises neque [in] epistulis relinques meis spem aliquam delectationis tuae.*<sup>245</sup>

Dies habe ich dir ausführlicher geschrieben als gewöhnlich, aber nicht aus Überfluss an freier Zeit, sondern aus Zuneigung zu dir, weil du mich in deinem Brief aufgefordert hast, wenn du dich noch erinnerst, dass ich dir irgendetwas von der Art schreibe, dass es dich weniger reut, die Spiele verpasst zu haben. Wenn mir dies gelungen ist, freue ich mich; wenn nicht, tröste ich mich immerhin dadurch, dass du später zu den Spielen kommen und mich besuchen kommen wirst, und es nicht dabei belässt, hoffnungsvoll aus meinen Briefen Vergnügen zu schöpfen.

Obwohl Cicero selbst behauptet, sein Brief entstamme nicht einem Überfluss an freier Zeit (*non otii abundantia*, 6), auch wenn seine beachtliche Länge anderes vermuten ließe, geht er doch beim Verfassen des Briefes einer Tätigkeit nach, die er auf inhaltlicher Ebene als Mußetätigkeit darstellt, nämlich der Beschäftigung mit intellektuellen Inhalten, hier der Frage nach der richtigen und besten Lebensweise. Damit wird der Brief zum Abbild von Ciceros eigener Muße, die er im vorletzten Paragraph so sehr wünscht: *Itaque quaero causas omnis aliquando vivendi arbitratu meo teque et*

<sup>244</sup> Eine ähnliche Aufforderung zur gemeinsamen Muße richtet Cicero an Volumnius in *fam.* 7,33,2: *deponere illam iam personam in qua me saepe illi ipsi probavi ac me totum in litteras abdere tecumque et cum ceteris earum studiosis honestissimo otio perfrui.*

<sup>245</sup> *Fam.* 7,1,6.



*istam rationem oti tui et laudo vehementer et probo* („Deshalb suche ich nach allen Gründen, irgendwann einmal nach meinem eigenen Gutdünken zu leben und lobe und bestärke dich und die Art deines *otium*“, 5). Man könnte meinen, dass sich Cicero beim Schreiben des Briefes inmitten seiner zahllosen Verpflichtungen und Beschäftigungen selbst einen Moment der Muße geschaffen hat, in dem er über Muße und die richtige Lebensform nachdenken kann – ganz ohne einen anderen Grund dafür zu haben als Marius’ Aufforderung, ihm einen tröstenden Brief zu schreiben. Ciceros Brief ist damit nicht nur Zeugnis und Produkt von Muße, sondern auch das Medium, durch das er selbst zur Muße veranlasst wird und durch das Muße erfahrbar wird. Der gedankliche Freiraum, der für eine Erfahrung von Muße charakteristisch ist, schlägt sich im Briefinhalt nieder: Hier nämlich reflektiert Cicero fern von den etablierten römischen Gesellschaftsnormen über ein alternatives Lebensmodell, das er als neue Option zum herkömmlichen, aber nicht mehr zufriedenstellenden Anwaltsleben in Betracht zieht. Eine solche Infragestellung herkömmlicher Normen ist für die subversive Form der Muße typisch.

Für die Untersuchung der Muße in den ciceronischen Briefen erweist sich der Aspekt der Zeitlichkeit somit vor allem dann als fruchtbar, wenn sich der Brief wie hier als Produkt eines Mußemomentes inszeniert und Zeugnis von einer mußevoll verbrachten Zeit ablegt. Dies ist in der Interpretation von *fam.* 7,1 besonders deutlich, weil dieser Brief auf inhaltlicher Ebene die Frage nach einem sinnstiftenden Zeitvertreib diskutiert und zu dem Ergebnis kommt, dass intellektuelle Tätigkeiten, die darüber hinaus als Form der Muße beschrieben werden, hierfür am besten geeignet sind. Gleichzeitig bildet der Brief selbst auf performativer Ebene eine intellektuelle Tätigkeit ab, nämlich die philosophische und selbstreflexive Diskussion über den sinnvollen Gebrauch der Zeit, die sich über herkömmliche römische Normen und Werten hinwegsetzt und neue Möglichkeiten auszuloten sucht. Die Redaktion des Briefes lässt sich so auf einen Moment der Muße zurückführen, von dem das Schriftstück Zeugnis ablegt, und gleichzeitig ist es das Briefschreiben selbst, wodurch sich Cicero einen Moment der Muße in seinem arbeits- und aufgabenreichen Alltag schafft.

Alle Aspekte zusammengenommen inszeniert sich das briefimmanente Ich in diesem Brief schließlich durch das Zusammenspiel aus Briefinhalt und Performativität des Briefes ganz genauso wie Marius als Vertreter der „neuen Lebensweise“, die auf inhaltlicher Ebene als elitär und beispielhaft charakterisiert wird. Dieser Zusammenhang zwischen Inhalt, Performativität und Selbstinszenierung des briefimmanenten Ichs prägt die Briefkorpora von Seneca und Plinius, lässt sich aber auch schon an diesem und andere Briefen von Cicero beobachten.<sup>246</sup>

<sup>246</sup> So z. B. in *fam.* 9,6 an Varro, in dem Cicero zunächst über den bevorstehenden Bürgerkrieg zwischen Caesar und Pompeius und anschließend über Varros zurückgezogene, intellektuelle Lebensweise als beste Lebensform reflektiert. Der Brief, der eigentlich nur über den aktuellen Stand der politischen Dinge Auskunft geben soll (so die Bitte aus dem vorangehenden Brief von Varro), geht weit über sein Informationsanliegen hinaus, stellt ein mußevolles, mit philosophischen Inhal-

#### 4.6. Zwischenfazit: Die Briefpraxis als Form der Muße in Ciceros *Epistulae*

Fassen wir an dieser Stelle die wesentlichen Erkenntnisse zum Zusammenhang von Muße und Briefpraxis, wie er bei Cicero inszeniert wird, zusammen: Die ausführlichsten narrativen Inszenierungen von Mußemomenten finden sich bei Cicero nicht in seinen Briefen, sondern in den Proömien seiner philosophischen Schriften, die als philosophische Gespräche zwischen Mitgliedern der römischen Oberschicht dargestellt werden. Diese finden an einem besonderen Ort außerhalb von Rom statt, meistens auf einem Landgut, wo die Gesprächsteilnehmer von ihren gesellschaftlichen und politischen Aufgaben frei sind und sich in Ruhe und ungestört auf die Philosophie einlassen können. Dieser Gesprächsort weist in Ciceros Schilderung starke Ähnlichkeiten mit den Orten auf, die Michel Foucault als Heterotopie beschreibt, ganz besonders weil er weitgehend frei von den in Rom geltenden gesellschaftlichen Normen und Erwartungen zu sein scheint. Diese Freiheit ist die Voraussetzung dafür, dass sich Aristokraten überhaupt mit intellektuellen Themen beschäftigen können, was im genuin politischen Raum Roms als nicht standesgemäß verpönt war, worin zugleich das subversive Potenzial von Ciceros Mußekonzeption zum Vorschein kommt.

Auch in den Briefen finden sich Anklänge an diese rein intellektuelle und der Philosophie oder Literatur gewidmete Form der Muße, die zwar im Kontrast zu den gesellschaftlichen römischen Normen steht, sich aber zugleich durch ihre positive Wirkung auszeichnet. Denn während er in den philosophischen Schriften den gesellschaftlichen Nutzen der philosophischen Tätigkeiten unterstreicht und sie innerhalb des geltenden Wertediskurses legitimiert, betont er in seinen Briefen die Freude, das Vergnügen und die Zufriedenheit, die ihm die Beschäftigung mit philosophischen Themen bereitet. Diese steht somit im Gegensatz zu den bisweilen als verkommen und lästig charakterisierten politischen Pflichten und erhält zudem einen Selbstzweck und Eigenwert, was zentrale Merkmale von Muße im Allgemeinen und von Ciceros Mußekonzeption im Speziellen sind.

Eine besondere Form von Muße liegt vor, wenn sie für Cicero zum Zufluchtsraum wird, in den er sich zurückzieht, um einer schmerzhaften und frustrierenden Realität zu entkommen. Diese eskapistische Muße tritt in den Krisensituationen des Konsulars auf, insbesondere in den Monaten nach dem Tod seiner Tochter Tullia, als er seinen Kummer und Schmerz durch eine exzessive literarische und philosophische Beschäftigung zu verdrängen und darin Trost zu finden versucht. Diese tröstende Wirkung der Muße kann dann eintreten, wenn sich das Individuum im Zustand der Muße so sehr auf eine Tätigkeit konzentrieren und in dieser aufgehen kann, dass es gedanklich regelrecht von ihr absorbiert wird, die Umwelt ausblendet und eigene

---

ten gefülltes Leben als beispielhaft und erstrebenswert dar und legt gleichzeitig ein materielles Zeugnis von einem Moment ab, der auf eben diese Weise mußevoll (es wird mehr Zeit auf das Briefschreiben verbracht als nötig) mit philosophischen Fragen nach der besten Lebensweise verbracht wird.

Sorgen in den Hintergrund verbannt. Diese Vereinnahmung des Individuums durch diese bestimmte Beschäftigung, die mit einem Rückzug aus sozialen Gruppen und der Öffentlichkeit einhergeht, wird auch performativ von Ciceros Briefen reflektiert, deren sonst so prominenter dialogischer Charakter in dieser Zeit zurücktritt und die Schreiben stattdessen zu kurzen Informationsbilletten über das Wohlbefinden des Verfassers werden lässt, die eher monologisch anmuten und nur noch geringfügig auf den Adressaten eingehen. Entsprechend der darin hervortretenden Isolierung, zieht sich Cicero auch physisch völlig aus dem politischen Feld Roms zurück, legitimiert seinen Rückzug aber wiederum mit seiner enormen literarischen Produktivität, die aus dem exzessiven Ausmaß seiner Muße entsteht.

Von einem ähnlich krisenhaften Zustand Ciceros, der sich in einer extremen Form von Muße niederschlägt, zeugen seine Briefe, die er aus dem Exil schreibt. Hier jedoch ist nicht ein besonders großes Maß an Muße, sondern deren Unmöglichkeit auffällig. Denn seinen eigenen Schilderungen zufolge bietet sich Cicero im Exil keine Möglichkeit zu irgendeiner sinnstiftenden Tätigkeit, stattdessen muss er passiv darauf warten, dass seine Freunde seine Rückberufung in Rom durchsetzen. Anstelle von produktiver Muße schlägt sich in den Briefen untätige, zermürbende Langeweile nieder, in der sogar das Verfassen von persönlichen Mitteilungen unmöglich wird. So verwendet Cicero nicht nur mehrfach den Exiltopos, ein begonnenes Schreiben vor lauter Trauer nicht fortsetzen zu können, sondern zeigt auch eine auffallend passive Haltung im brieflichen Gespräch mit Atticus, in das er keine eigenen Themen einbringt, sondern allenfalls auf Fragen antwortet. Hierin wird der Zusammenhang deutlich, in dem Ciceros Briefe zur Muße stehen: Die Exilbriefe reflektieren nämlich den desolaten mentalen Zustand ihres Verfassers, sie sind ein Spiegel seiner Seele, der das Fehlen von Sinnstiftung darin zeigt, dass auch das Briefschreiben (als Muße-tätigkeit, die Sinnhaftigkeit *per se* impliziert) unmöglich wird.

Natürlich kann der Zusammenhang zwischen Muße und Brief auch positiv gestaltet werden, zum Beispiel dann, wenn das Briefschreiben wie andere Muße-tätigkeiten eine tröstende Wirkung hat, so wie in den Briefen, die Cicero vor und während des Bürgerkrieges an Atticus schreibt. Hier nutzt Cicero den Brief als ein Medium, in dem er über sich selbst und die aktuellen politischen Geschehnisse reflektieren kann, wofür die imaginierte Gesprächssituation mit dem Freund einen vertrauten Rahmen bildet. In diesen Briefen lässt sich der Briefverfasser auf den beim Schreiben entstehenden Mußemoment ein und findet darin – was charakteristisch für Muße ist, die mit Gelassenheit einhergeht – Beruhigung.

Auf die Vorstellung, mit dem abwesenden Freund am selben Ort zu sein und ein persönliches Gespräch zu führen, kann man sich allerdings nur im Zustand der Muße ganz einlassen, die beim Schreiben eines Briefes erfahren werden kann. So eröffnet der ciceronische Brief schließlich auch die Voraussetzung dafür, einen Mußemoment in den sonst stressigen Alltag des vielbeanspruchten Politikers zu integrieren. Durch ein Zusammenspiel von Inhalt und Performativität eines Briefes kann dabei auch das Briefschreiben selbst als Muße-tätigkeit und der Brief als materielles

Medium eines Mußemomentes inszeniert werden. Dies ist in den Briefen der Fall, in denen Cicero brieflich über die beste Art und Weise der Lebensführung reflektiert und die mußevolle Beschäftigung mit intellektuellen Inhalten als hierfür angemessen darstellt. Hier legt der Brief davon Zeugnis ab, dass der Verfasser genau das, was er als erstrebenswerte Tätigkeit beschreibt, während des Briefschreibens selbst tut, und wird dadurch Zeugnis einer (momenthaften) mußevollen Lebensweise. Das briefimmanente Ich des Briefes wird derweil und auf dieselbe Weise als *exemplum* für eben diese Lebensweise inszeniert. Insbesondere dieser Ansatz, demzufolge Inhalt und Performativität des Briefes miteinander einhergehen und der Brief zum Produkt der (mußevollen) Lebensweise wird, die er selbst beschreibt, wiederholt sich in den Briefkorpora von Seneca und Plinius, die ihm jeweils eigene Schwerpunkte und Ausrichtungen verleihen, was in den folgenden Kapiteln näher untersucht wird.



## 5. Seneca, *Epistulae Morales*: Der Brief als Praxisform von Muße und Philosophie

In seiner Gesamtausgabe der Werke Senecas (1652) stellt Justus Lipsius den *Epistulae Morales* folgende *Praefatio* zum Charakter der Briefsammlung voran:

*Epistolas has ita scripsit, & inscripsit: non quia verae sint, & assidue sic missae: non ego arbitror: sed placuit titulus & ratio scribendi libera, in qua incipias, definas cum lubet, inferas varies, ut lubet; neque adstringeris ad ordinem aut materiem certam. Est velut silva quaedam rerum, & miscellanea argumenta: etsi Philosophia tamen finibus clausa. Ego censeo Senecam haec obiter & carptim scripsisse, per intervalla, ut quidque meditatus erat, aut incidebat, inter ambulandum, exercendum, in horto, in domo, in lecto. Quando enim illud ingenium quieverit?*<sup>1</sup>

Diese Briefe hat er als solche geschrieben und betitelt: nicht etwa, weil sie echt wären und regelmäßig als solche verschickt worden wären: das glaube ich nicht; aber ihm gefiel der Titel und die freie Art zu schreiben, in der man anfängt und endet, wenn es beliebt, in der man Themen anspricht und variiert, wie es beliebt; und in der man nicht an eine bestimmte Reihenfolge oder einen bestimmten Stoff gebunden ist. Es ist gleichsam wie eine Fülle von Dingen und allerlei Inhalten: auch wenn die Philosophie immer das Ende beschließt. Ich glaube, dass Seneca dies nebenbei und stückweise in den Zeiten geschrieben hat, wenn er beim Spazieren gehen oder beim Trainieren, im Garten, im Haus oder im Bett über ein bestimmtes Thema nachdachte oder auf eine Sache stieß. Denn wann ruhte jener Geist jemals?

Lipsius beschreibt die *Epistulae Morales* als eine gefällige, freie literarische Form (*ratio scribendi libera*), die weder für den Inhalt noch für die Länge eines Textes Vorgaben kennt (*in qua incipias, definas cum lubet, inferas varies, ut lubet*), bei Seneca jedoch immer mit Philosophie zu tun hat (*etsi Philosophia tamen finibus clausa*). Eine so ungezwungene Literatur muss Lipsius' Vorstellung nach ebenso freien Momenten entstammen, die er als Mußemomente beschreibt: Lipsius stellt sich vor, dass Seneca die Anregungen für seine Briefe beim Spazieren gehen oder Sport bekommen haben könnte, im Garten, im Haus oder gar im Bett.

In dieser Beschreibung des möglichen Entstehungskontextes der *Epistulae Morales* werden weitere Anklänge an die Muße offensichtlich: So ist zum Beispiel das Spazieren gehen (*ambulandum*) eine Mußetätigkeit par excellence, denn frei von jedem zeitlichen Druck ist dabei nicht das Ankommen an einem bestimmten Ziel die primäre Motivation, sondern das Gehen an sich, das Durchqueren des Raumes und die Wahrnehmung desselben.<sup>2</sup> Der Garten ist seinerseits ein idealtypischer Raum für die Muße, der, ohne ganz abgeschlossen zu sein, einen eigenen, geschützten Mikro-

<sup>1</sup> Justus Lipsius (Hg.), *L. Annaei Senecae Opera Quae Exstant Omnia*, 4. Aufl., Antwerpen 1652, 385.

<sup>2</sup> Zum Spazieren gehen als Mußetätigkeit vgl. Figal, „Die Räumlichkeit der Muße“, 30, 33.

kosmos öffnet und auf diese Weise einen „anderen“ Raum, eine Heterotopie innerhalb der Gesellschaft darstellt.<sup>3</sup> Und indem Seneca beim Ausüben dieser Tätigkeiten wie beiläufig und zufällig auf die Gedanken stößt, die er in den *Epistulae Morales* festhält, wird auch das Nachdenken zur Mußetätigkeit, die sich durch ihre Freiheit von Produktivitätszwang und Zielgerichtetheit auszeichnet.

Seneca habe die Briefe, so Lipsius, auch nicht um der Kommunikation willen geschrieben, sondern aus dem Gefallen an ihrer literarischen Form heraus (*non quia verae sint, & aßiduè sic mißae: non ego arbitror: sed placuit titulus & ratio scribendi libera*). Ästhetik spielt hier also auch eine Rolle, ein ebenfalls betont mußevoller Aspekt. Wie selbstverständlich nimmt Lipsius hier zudem die Fiktionalität der Briefe an, welche in jüngerer Zeit immer wieder Gegenstand von Forschungskontroversen war. Er geht davon aus, dass die Form des Briefes vor allem aufgrund ihrer Unbestimmtheit gewählt worden sei, die zur Ungezwungenheit der verschriftlichten Gedanken passe.<sup>4</sup> Auf diese Weise etabliert er bereits 1652 einen Zusammenhang zwischen dem Inhalt der *Epistulae Morales*, ihrer Form und der Muße, dem sich das folgende Kapitel widmet.

### 5.1. Briefform und Mußehaftigkeit von Senecas *Epistulae Morales* – Forschungsstand und Anknüpfungspunkte

Die *Epistulae Morales*, Senecas in 20 Büchern überlieferte<sup>5</sup>, heute noch 124 Briefe zählende Sammlung, die im Wesentlichen die Frage nach dem glücklichen Leben

<sup>3</sup> Für Foucault ist der Garten eine Heterotopie par excellence, vgl. Foucault, „Die Heterotopien“, 14f. Zum Zusammenhang von Heterotopien und Mußeräumen vgl. S. 24–27 in dieser Arbeit.

<sup>4</sup> Die Forschung des 20. Jahrhunderts hat den authentischen oder literarischen Charakter der *Epistulae Morales* kontrovers diskutiert, vgl. Karlhans Abel, „Seneca. Leben und Leistung“, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)*, II, Bd. 32,2, hg. v. Wolfgang Haase, Berlin/New York 1985, 653–775, 745 mit Verweis auf das Lipsiuszitat; Aldo Setaioli, „*Epistulae morales*“, in: Gregor Damschen/Andreas Heil (Hgg.), *Brill's Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist*, Leiden/Boston 2014, 191–200, 193f. Für die Fiktionalität des Briefwechsels argumentiert Miriam T. Griffin, *Seneca. A Philosopher in Politics*, Oxford 1976, Appendix B 4. „The Fictional Character of Seneca's Correspondence with Lucilius“, 416–419. Die Fiktionalität der Briefsammlung ist inzwischen communis opinio der Forschung, vgl. Brad Inwood, „The Importance of Form in Seneca's Philosophical Letters“, in: Ruth Morello/Andrew D. Morrison (Hgg.), *Ancient Letters. Classical and Late Antique Epistolography*, Oxford 2007, 133–148, 134; C. W. Marshall, „The Works of Seneca the Younger and Their Dates“, in: Gregor Damschen/Andreas Heil (Hgg.), *Brill's Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist*, Leiden/Boston 2014, 33–44, 43; Ute Schneemann, *Antike Exerzitien. Die Übungen der Antike in Senecas Seelenleitung*, Freiburg i. Br. 2010, 46: Das Verhältnis zwischen Lucilius und Seneca sei mit großer Wahrscheinlichkeit inszeniert.

<sup>5</sup> Weil Aulus Gellius in seinen *Noctes Atticus* aus einem 22. Buch zitiert, wird von der Unvollständigkeit der Briefkollektion ausgegangen (mindestens zwei Bücher müssen verloren gegangen sein), vgl. Abel, „Seneca. Leben und Leistung“, 750f.; Inwood, „The Importance of Form in Seneca's Philosophical Letters“, 134; Brad Inwood (Hg.), *Seneca. Selected Philosophical Letters*, Oxford 2007, xiii; Setaioli, „*Epistulae Morales*“, 198; Rainer Nickel, „Einführung“, in: Nickel (Hg.), *L. Annaeus Seneca. Epistulae Morales ad Lucilium. Briefe an Lucilius*, Bd. 2, lateinisch-deutsch, Düsseldorf

behandelt, gilt als sein einflussreichstes philosophisches Werk.<sup>6</sup> Versuche einer präzisen Datierung erweisen sich als ausgesprochen schwierig<sup>7</sup>, da sich im Text nahezu keine Referenzen auf historische Fakten wie beispielsweise aktuelle politische Ereignisse finden.<sup>8</sup> Dadurch und darüber hinaus wirken die Briefe vor allem im Vergleich mit denen Ciceros frappierend apolitisch.<sup>9</sup> Die wenigen vorhandenen Anhaltspunkte für eine Datierung bilden im Wesentlichen eine Erwähnung des großen Feuers in Lugdunum (Lyon) 64 n.Chr. in *epist.* 91<sup>10</sup> und die Angaben von Jahreszeiten. Auf ihrer Grundlage kann eine werkimmanente Chronologie rekonstruiert<sup>11</sup> und für die These argumentiert werden, dass das Werk nach Senecas Rückzug aus der Politik 62 n.Chr. und vor seinem Tod 65 n.Chr. verfasst wurde und somit zu seinem Spätwerk zu rechnen ist.<sup>12</sup> Diese Datierung erscheint nicht nur im Hinblick auf die in der Antike vorherrschende Meinung, dass sich vor allem ältere Autoren der Gattung

---

2009, 621–640, 621; Jonathan Mannering, „Seneca’s Philosophical Writing: *Naturales Quaestiones*, *Dialogi*, *Epistulae Morales*“, in: Emma Buckley/Martin T. Dinter (Hgg.), *A Companion to the Nero-nian Age*, Oxford/Malden, Mass./Chichester 2013, 188–203, 198; Marshall, „The Works of Seneca the Younger and Their Dates“, 43; Uwe Dietsche, *Strategie und Philosophie bei Seneca. Untersuchungen zur therapeutischen Technik in den „Epistulae Morales“*, Berlin/Boston 2014, 30f.; Hildegard Cancik-Lindemaier, *Untersuchungen zu Senecas Epistulae Morales*, Hildesheim 1967, 8–12 zum Überlieferungsstand.

<sup>6</sup> Vgl. Inwood, „The Importance of Form in Seneca’s Philosophical Letters“, 133; Mannering, „Seneca’s Philosophical Writing: *Naturales Quaestiones*, *Dialogi*, *Epistulae Morales*“, 197.

<sup>7</sup> Vgl. Marshall, „The Works of Seneca the Younger and Their Dates“, 33.

<sup>8</sup> Vgl. John Henderson, *Morals and Villas in Seneca’s Letters. Places to Dwell*, Cambridge 2004, 5 zur Abwesenheit historischer Referenzen; Mannering, „Seneca’s Philosophical Writing: *Naturales Quaestiones*, *Dialogi*, *Epistulae Morales*“, 189, 197f.; Setaioli, „*Epistulae Morales*“, 191; Madeleine Jones, „Seneca’s Letters to Lucilius: Hypocrisy as a Way of Life“, in: Julia Wildberger/Marcia L. Colish (Hgg.), *Seneca Philosopher*, Berlin 2014, 393–429, 404 Anm. 26; Marcus Wilson, „Seneca’s Epistles to Lucilius: A Reevaluation“, in: John G. Fitch (Hg.), *Seneca*, Oxford 2008, 59–83, 61: Die Briefe seien hauptsächlich introspektiv.

<sup>9</sup> Z. B. wird Kaiser Nero mit keinem Wort erwähnt, vgl. Catharine Edwards, „Self-scrutiny and Self-transformation in Seneca’s Letters“, in: John G. Fitch (Hg.), *Seneca*, Oxford 2008, 84–101, 101; Henderson, *Morals and Villas in Seneca’s Letters*, 158.

<sup>10</sup> Vgl. Marshall, „The Works of Seneca the Younger and Their Dates“, 43; Setaioli, „*Epistulae Morales*“, 191: Das Feuer von Lyon ist die einzige Erwähnung eines historischen Ereignisses; Henderson, *Morals and Villas in Seneca’s Letters*, 159 mit Verweis auf *epist.* 50,3; 56,4; 91,13; 91,16; 95,72; 98,13 für historische Referenzen.

<sup>11</sup> Vgl. Setaioli, „*Epistulae Morales*“, 193; Giancarlo Mazzoli, „Le ‚Epistule Morales ad Lucilium‘ di Seneca. Valore letterario e filosofico“, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)*, II, Bd. 36,3, hg. v. Wolfgang Haase, 1823–1877, 1850–1853; Catharine Edwards, „Ethics V: Death and Time“, in: Gregor Damschen/Andreas Heil (Hgg.), *Brill’s Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist*, Leiden/Boston 2014, 323–341, 339: Trotz mangelnder Daten erwecken die Briefe den Eindruck, etwa im selben Zeitraum verfasst worden zu sein.

<sup>12</sup> So datieren sie u. a. Eckard Lefèvre, „Der Mensch und das Schicksal in stoischer Sicht. Senecas 51. und 107. Brief“, in: *Der altsprachliche Unterricht* 26,3 (1983), 61–73, 61; Donato Gagliardi, *Il tempo in Seneca Filosofo*, Neapel 1998, 51; Inwood, „The Importance of Form in Seneca’s Philosophical Letters“, 134; Dietsche, *Strategie und Philosophie bei Seneca*, 30 mit Bezug auf Tac. *Ann.* 14,53–56 zur Datierung von Senecas Rückzug aus der Politik; vgl. ferner Marshall, „The Works of Seneca the Younger and Their Dates“, 43; Christoph Op het Veld, *Quam putas perisse praemissus est. Ein Kommentar zu Senecas 93. und 99. Brief*, Aachen 2000, 32–37.



Brief widmen sollten<sup>13</sup>, sondern auch vor dem Hintergrund von Senecas Biographie – mit aller gebotenen Vorsicht, keine vorschnellen Rückschlüsse aus der Biographie des Autors auf die Entstehung seiner Werke zu ziehen<sup>14</sup> – sinnvoll, denn die inhaltliche Apologie und Empfehlung eines politikfernen, ganz der Philosophie gewidmeten Lebens könnte zu dem Hintergrund passen, dass sich Seneca in den letzten Jahren seines Lebens mit Nero überworfen und sich aus der Politik zurückgezogen hat, deren Herausforderungen er aus jahrelanger Erfahrung kannte.<sup>15</sup>

Trotz der möglichen Übereinstimmung von Leben und Werk erlauben Senecas Briefe – anders als die Briefe Ciceros<sup>16</sup> – nicht, sie als Grundlage für eine Biographie des Verfassers zu nutzen.<sup>17</sup> Nicht nur aufgrund von fehlenden Daten und Bezügen zur politischen Außenwelt, sondern auch, weil in Senecas Werken unterschiedliche *personae* des Autors zum Vorschein kommen, die sich kaum zu einem homogenen Bild zusammensetzen lassen<sup>18</sup>, ist bei Rückschlüssen von der literarischen Selbst-

<sup>13</sup> Vgl. Martin Korenjak, „Abschiedsbriefe. Horaz’ und Ovids epistolographisches Spätwerk“, in: *Mnemosyne* 58 (2005), 46–61 u. 218–234 *passim* zu den Gründen, warum sowohl Horaz als auch Ovid den Brief als Gattung für ihr Alterswerk wählen; Kofler/Soldo, „Der Brief als Instrument philosophischer Erziehung in der Antike“, 100.

<sup>14</sup> Zur Problematik, Werk und Leben Senecas zueinander in Bezug zu setzen und der Gefahr, dabei Zirkelschlüssen zu erliegen, vgl. Emily Wilson, *The Greatest Empire. A Life of Seneca*, Oxford 2014, 19 f.

<sup>15</sup> Vgl. Lefèvre, „Der Mensch und das Schicksal in stoischer Sicht. Senecas 51. und 107. Brief“, 62; Gagliardi, *Il tempo in Seneca filosofo*, 69; Christopher Gill, „Seneca and Selfhood: Integration and Disintegration“, in: Shadi Bartsch/David Wray (Hgg.), *Seneca and the Self*, Cambridge 2009, 65–83, 81. Engere Bezüge zwischen Senecas Leben und den Darstellungen in den *Epistulae Morales* vermutet Miriam T. Griffin, „*Imago Vitae Suae*“, in: John G. Fitch (Hg.), *Seneca*, Oxford 2008, 23–58, 48: Sie stellt die in *epist.* 62; 72; 106 erwähnten *occupationes* und *officia* in Bezug zu Neros Theateraufführungen im Theater von Neapel (vgl. Tac. *ann.* 15,33–34).

<sup>16</sup> Vgl. Edwards, „Self-scrutiny and Self-transformation in Seneca’s Letters“, 86. Edwards hebt außerdem hervor, dass in Senecas Briefen stärker das Innenleben des Autors als dessen Involvierung in politische Geschehnisse thematisiert wird.

<sup>17</sup> Senecas Briefe sind keine autobiographischen Zeugnisse, vgl. Brad Inwood, „Seneca and Self assertion“, in: Shadi Bartsch/David Wray (Hgg.), *Seneca and the Self*, Cambridge 2009, 39–64, 58. Auch die Aussagen zeitgenössischer Autoren über Senecas Biographie sind nicht zahlreich, aber hilfreich zur Gegenüberstellung von Selbst- und Fremdaussage, vgl. Griffin, „*Imago Vitae Suae*“, 24; Katharina Volk/Gareth D. Williams, „Introduction“, in: Volk/Williams (Hgg.), *Seeing Seneca Whole. Perspectives on Philosophy, Poetry and Politics*, Leiden/Boston 2006, xiii–xviii, xiii. Für Grundzüge der Biographie Senecas vgl. Abel, „Seneca. Leben und Leistung“, 654–698; Marcella Bianchi, „Il rapporto tra intellettuale e potere e l’ideale del saggio nel pensiero filosofico di Seneca“, in: *Il pensiero politico: rivista di storia delle idee politiche e sociali* 38 (2005), 89–97, 89 f.; Gerhard Fink, Einführung“, in: Fink (Hg.), *L. Annaeus Seneca. Epistulae Morales ad Lucilium. Briefe an Lucilius*, lateinisch-deutsch, Bd. 1, Düsseldorf 2007, 475–507, 478–492; Thomas Habinek, „*Imago vitae suae*: Seneca’s Life and Career“, in: Gregor Damschen/Andreas Heil (Hgg.), *Brill’s Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist*, Leiden/Boston 2014, 3–31, 3 Anm.2 für weitere Literatur. Senecabiographien (zu Leben und Werk): Griffin, *Seneca. A Philosopher in Politics*; Marion Giebel, *Seneca*, Reinbek bei Hamburg 1997; Manfred Fuhrmann, *Seneca und Kaiser Nero*, Frankfurt a. M. 1999; Wilson, *The Greatest Empire*. Zu den Problemen, denen ein Senecabiograph in seiner Arbeit begegnet, vgl. Wilson, *The Greatest Empire*, 5–11.

<sup>18</sup> Vgl. Volk/Williams, „Introduction“, xiii; Inwood, *Seneca. Selected Philosophical Letters*, xv f. Den Versuch, ein homogenes Bild der Figur Seneca auf Grundlage seiner Werke zu zeichnen, unter-

inszenierung des briefimmanenten Ichs auf den historischen Autor äußerste Vorsicht zu wahren. Tacitus berichtet schließlich, dass Seneca schon von Zeitgenossen Hypokrisie vorgeworfen worden sei, da er gerade in seinen philosophischen Werken einen selbstgenügsamen, enthaltsamen und bescheidenen Lebensstil entwirft, dem er im realen Leben, so heißt es bei Tacitus, wohl selbst nicht entsprach.<sup>19</sup>

Mit den Überlegungen zum literarischen Charakter und der Inszenierung des schreibenden Ichs ist unmittelbar die Frage nach dem Briefempfänger Lucilius verbunden. Auf Grund der vorangehenden Überlegungen müsste dieser konsequenterweise als Teil der Brieffiktion verstanden werden. Zwar gibt der Text manche Informationen über Lucilius' Leben<sup>20</sup>, wodurch der Briefwechsel lebendig und authentisch wirkt, doch ist der Adressat so allgemein gehalten, dass sich ein externer Leser leicht mit ihm identifizieren kann. So ist es wahrscheinlich, dass er als impliziter Leser fungiert und Hinweise auf das intendierte Rezeptionsverhalten gibt.<sup>21</sup> Einen Anhaltspunkt dafür, dass die Briefe (langfristig) eine über Lucilius hinausgehende Leserschaft ansprechen, gibt auch der Text: Wenn Seneca in *epist.* 21,4–5 verspricht, dass Lucilius durch seine Briefe genauso wie Atticus als Adressat der Cicerobriefe in der Nachwelt ewigen Ruhm erlangen wird, impliziert das die Erwartung, dass die

---

nimmt Richard Tarrant, „Seeing Seneca Whole?“, in: Katharina Volk/Garreth D. Williams (Hgg.), *Seeing Seneca Whole. Perspectives on Philosophy, Poetry and Politics*, Leiden/Boston 2006, 1–17: Er identifiziert fünf Gemeinsamkeiten zwischen allen Werken: Zitate früherer Autoren, vorrangig der augusteischen Zeit; Betonung des Negativen; zentrale Bedeutung des *animus*; Auseinandersetzung mit der Figur des Tyrannen; Beschäftigung mit dem Tod; vgl. dazu James Ker, „Seneca, Man of Many Genres“, in: Katharina Volk/Garreth D. Williams (Hgg.), *Seeing Seneca Whole*, Leiden/Boston 2006, 19–41.

<sup>19</sup> Vgl. Tac. *ann.* 13,42, zitiert bei Jones, „Seneca's Letters to Lucilius: Hypocrisy as a Way of Life“, 393 mit 393–395: Die Diskrepanzen zwischen philosophischem Ideal und geschildertem Leben seien ein literarisches Mittel, welche der Figur Seneca stets Anlass zur kritischen Selbstreflexion und Auseinandersetzung mit eigenen Fehlern gäben; vgl. Griffin, „*Imago Vitae Suae*“, 23: Seneca war schon im Zeugnis seiner Zeitgenossen umstritten; Wilson, *The Greatest Empire*, 6f.

<sup>20</sup> Über Lucilius erfährt der Leser, dass er ein langjähriger, wahrscheinlich jüngerer Freund von Seneca und politisch als Statthalter auf Sizilien aktiv war, vgl. Donald Andrew Russell, „Letters to Lucilius“, in: C. D. N. Costa (Hg.), *Seneca*, London/Boston 1974, 70–95, 75.

<sup>21</sup> Dass Lucilius als impliziter Leser für ein breiteres Publikum konzipiert ist, ist *communis opinio* der Forschung, vgl. Mazzoli, „Le ‚Epistulae Morales ad Lucilium‘ di Seneca. Valore letterario e filosofico“, 1854 f.; Inwood, *Seneca. Selected Philosophical Letters*, xii; Setaioli, „*Epistulae Morales*“, 194; Catharine Edwards, „Free yourself! Slavery, freedom and the self in Seneca's Letters“, in: Shadi Bartsch/David Wray (Hgg.), *Seneca and the Self*, Cambridge 2009, 139–159, 140; Wilson, „Seneca's Epistles to Lucilius“, 62; Schneemann, *Antike Exerzitien*, 66; Dietsche, *Strategie und Philosophie bei Seneca*, 8; Nickel, „Einführung“, 622, 629; Fink, „Einführung“, 499; Kofler/Soldo, „Der Brief als Instrument philosophischer Erziehung in der Antike“, 109, 101: Lucilius ist als historische Person schwer fassbar, mit Verweis auf Luc Duret, „Dans l'ombre des plus grands: II. Poètes et prosateurs mal connus de la latinité d'argent“, in: Wolfgang Haase (Hg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Bd. II, 32,5, Berlin/New York 1986, 3152–3346, 3181–3187; Op het Veld, *Quam putas perisse praemissus est*, 29–31 mit einer Skizze der verschiedenen Deutungsansätze der Luciliusfigur.

Briefe von einer breiteren Öffentlichkeit gelesen und von ihr über Generationen tradiert werden.<sup>22</sup>

Schließlich tritt der literarische Charakter des Werkes darin hervor, dass die einzelnen Briefe der Sammlung thematisch untereinander in Verbindung stehen und sich Ansätze von Kompositionsprinzipien erkennen und diskutieren lassen<sup>23</sup>, zu denen die Einteilung der Briefe in Bücher<sup>24</sup>, inhaltliche Wiederholung<sup>25</sup>, sowie die ansteigende Ausführlichkeit in der Behandlung einzelner Themen und in der Länge der Briefe zählen. Dabei wird die Anordnung der Einzelbriefe für die Interpretation des Gesamtwerkes oder des einzelnen Briefes innerhalb der Gesamtkomposition relevant sein. Jüngste Arbeiten haben jedoch zu Recht auch auf die Grenzen der Erkenntnis hingewiesen: So kommt Brad Inwood zu dem Schluss, dass die Kompositionsfrage der *Epistulae Morales* nicht abschließend geklärt werden kann, weil das Werk nicht vollständig überliefert ist und keine Zeugnisse darüber vorliegen, wie viele Briefe und Bücher insgesamt und an welchen Stellen verloren gingen. Infolgedessen kann auch nicht bestimmt werden, welche Briefe tatsächlich zu einem Buch zusammengefasst waren und welche Auswirkung diese Anordnung auf eine Interpretation des Inhaltes der Briefe haben könnte.<sup>26</sup>

Aufgrund der Unsicherheiten hinsichtlich der Gesamtkomposition der Briefsammlung soll die Aufmerksamkeit in diesem Kapitel fokussiert auf die Form des (Einzel-)Briefes gerichtet werden, die Seneca für die Darstellung seiner Moralphilosophie gewählt und die schon Lipsius mit dem Inhalt der *Epistulae Morales*, aber auch mit Formen der Muße in direkte Verbindung gebracht hat. In Anbetracht des breiten Gattungsspektrums, in dem Seneca literarisch aktiv war und das Tragödien, Konsolationsschriften, philosophische Dialoge und Essays sowie naturwissenschaftliche Abhandlungen und eine menippeische Satire umfasst<sup>27</sup>, ist es auszuschließen, dass die Form der *Epistulae Morales* zufällig gewählt wäre.<sup>28</sup> Explizit selbstreferentielle Passagen reflektieren außerdem ein Bewusstsein der formalen Charakteristika

<sup>22</sup> Explizite Hinweise auf eine über Lucilius hinausgehende Leserschaft finden sich neben *epist.* 21,4–5 auch in *epist.* 22,2.

<sup>23</sup> Grundlegende Arbeiten zur Anordnung der *Epistulae Morales* und zu ihren Bezügen untereinander: Cancik-Lindemeier, *Untersuchungen zu Senecas Epistulae Morales*; Gregor Maurach, *Der Bau von Senecas Epistulae Morales*, Heidelberg 1970. Zur Reihenfolge der Briefe vgl. auch Abel, „Seneca. Leben und Leistung“, 750 f.

<sup>24</sup> Vgl. Marshall, „The Works of Seneca the Younger and Their Dates“, 43; Henderson, *Morals and Villas in Seneca's Letters*, 29.

<sup>25</sup> Vgl. Maurach, *Der Bau von Senecas Epistulae Morales*, 18.

<sup>26</sup> Vgl. Inwood, „The Importance of Form in Seneca's Philosophical Letters“, 134; Inwood, *Seneca. Selected Philosophical Letters*, xiii.

<sup>27</sup> Senecas verlorenen literarischen Werke erweitern das Gattungsspektrum nochmals: So sind seine politischen Reden, private Briefe, Gedichte, Schriften über Indien, Ägypten, Erdbeben und ein Buch über seinen Vater nicht überliefert, vgl. Wilson, *The Greatest Empire*, 5.

<sup>28</sup> Vgl. Cancik-Lindemaier, *Untersuchungen zu Senecas Epistulae Morales*, 13; Thomas Baier, „Seneca als Erzieher“, in: Baier/Gesine Manuwald/Bernhard Zimmermann (Hgg.), *Seneca: philosophus et magister*, Freiburg i.Br. 2005, 49–62, 59 f.; Inwood, „The Importance of Form in Seneca's Philosophical Letters“, 135–137; Inwood, *Seneca. Selected Philosophical Letters*, xviii: Aufgrund des

des Briefes: So heißt es in *epist.* 72,1, dass nicht jedes Thema für den Brief geeignet sei<sup>29</sup>, und *epist.* 45,13 sowie 85,1 gehen auf die notwendige Kürze eines Briefes ein, der nicht zu lang geraten darf, um nicht zum Buch oder Traktat zu werden.<sup>30</sup> Diese Hinweise beantworten aber noch nicht die Frage, aufgrund welcher ästhetischer Eigenschaften sich gerade die Briefform für die Darstellung des moralphilosophischen Inhaltes der *Epistulae Morales* eignet und in welchen Aspekten sich Gemeinsamkeiten zwischen Form und Inhalt finden lassen.<sup>31</sup>

Mit großer Sicherheit wurde die Konzeption der *Epistulae Morales* von literarischen Vorläufern in dieser Gattung geprägt. Hierzu zählt zum einen das Briefkorpus von Cicero, dessen Atticusbriefe wahrscheinlich in neronischer Zeit publiziert wurden und als Vorbild für eine an einen einzigen Adressaten gerichtete Briefsammlung infrage kommen, was auch deshalb plausibel erscheint, da das Verhältnis der *Epistulae Morales* zu den Cicerobriefen in *epist.* 118,1–3 als *aemulatio* beschrieben wird.<sup>32</sup> Zum anderen reiht sich Senecas Briefkorpus in die Tradition der philosophischen Briefe ein und weist Gemeinsamkeiten mit den Briefen von Epikur, Platon und den Episteln von Horaz auf<sup>33</sup>: Während Epikurs Schreiben ein ähnliches methodisches

---

überwältigen Umfangs der vielseitigen literarischen Produktion sei Seneca ein „man of letters, a *littérateur*“.

<sup>29</sup> Seneca geht auf eine Bitte von Lucilius ein, er möge ihm zu einem bestimmten Thema etwas schreiben: *Quod quaeris a me liquebat mihi (sic rec edidiceram) per se*. Da dieses Thema jedoch Mühe und Sorgfalt erfordert (*multum enim operae, multum diligentiae poscit*), bittet er darum, es auf ein persönliches Gespräch zu verschieben – anstatt es im Brief zu behandeln.

<sup>30</sup> Vgl. *epist.* 45,13: *Sed ne epistulae modum excedam, quae non debet sinistram manum legentis implere, in alium diem hanc litem cum dialecticis differam [...]*. („Aber damit ich nicht die Länge eines Briefes überschreite, der die linke Hand des Lesers nicht ganz ausfüllen darf, verschiebe ich diesen Streit mit den Dialektikern auf einen anderen Tag“); *epist.* 85,1: *Iubes me quidquid est interrogatorium aut nostrarum aut ad traductionem nostram excogitarum comprehendere: quod si facere voluero, non erit epistula sed liber*. („Du bittest mich, alle unsere eigenen Schlussfolgerungen oder die, die zum Preisgeben unserer Überlegungen dienen, zusammenzustellen; wenn ich das tun wollte, würde es kein Brief, sondern ein Buch werden“); *epist.* 95,3; 30,18: Einen allzu langen Brief würde Lucilius nur unwillig lesen; *epist.* 47,21: Ein langer Brief beansprucht viel Zeit zum Lesen.

<sup>31</sup> Vgl. Cancik-Lindemaier, *Untersuchungen zu Senecas Epistulae Morales*, 13; Inwood, *Seneca. Selected Philosophical Letters*, xiv; Inwood, „The Importance of Form in Seneca’s Philosophical Letters“, 135: Es sei schwierig, mit Sicherheit Gründe anzuführen, warum Seneca Briefe geschrieben habe: „Any answer is bound to be speculative and so to require constraints to guide the guesswork“.

<sup>32</sup> Vgl. zur *aemulatio* mit Ciceros Briefen Edwards, „Free yourself! Slavery, freedom and the self in Seneca’s Letters“, 140; Wilson, „Seneca’s Epistles to Lucilius“, 60. Zur Cicerorezeption in Senecas Briefen vgl. Ker, „Seneca. Man of Many Genres“, 26 mit weiterer Literatur.

<sup>33</sup> Explizit nimmt der Text jedoch nur auf die Briefe von Cicero und Epikur Bezug. Zu den literarischen Vorläufern von Senecas *Epistulae Morales* allgemein vgl. Inwood, „The Importance of Form in Seneca’s Philosophical Letters“, 136: Senecas Briefe stehen in der Tradition des philosophischen Briefes nach Platon, der Briefe von Aristoteles, den pseudo-pythagoreischen Briefen, von Briefen aus hellenistischer Zeit, den Kynikerbriefen und Epikurs Briefen; Setaioli, „*Epistulae Morales*“, 195; Mannering, „Seneca’s Philosophical Writing: *Naturales Quaestiones*, *Dialogi*, *Epistulae Morales*“, 197; Maurach, *Der Bau von Senecas Epistulae Morales*, 181–188: Erste Vorläufer seien Hesiods *Erga*, Isokrates, Krates aus Theben, und Lukrez, doch der Einfluss Epikurs sei besonders relevant; Cancik-Lindemaier, *Untersuchungen zu Senecas Epistulae Morales*, 48–50 führt die Reihe der philosophischen Paränese in Briefform zurück bis zu den *Katharmoi* des Empedokles.

Modell für die „Technik des Umgangs mit geschriebenen Texten zum Zweck seelischen Fortschritts“<sup>34</sup> aufweisen, sind Horazens Briefe zwar an verschiedene Adressaten gerichtet und in Versen verfasst, doch findet sich in diesen bereits der Zusammenhang zwischen brieflicher Form und philosophischem Inhalt, der auch die *Epistulae Morales* prägt.<sup>35</sup>

Neben den Gemeinsamkeiten mit früheren Briefsammlungen zeichnet sich Senecas Briefform aber auch durch eigene, innovative Charakteristika aus, was sich schon im Titel der Sammlung, *Epistulae Morales*, zeigt, der auf Seneca selbst zurückgehen soll.<sup>36</sup> Dies voraussetzend, könnten sie die erste überlieferte literarische Prosa-Briefsammlung in lateinischer Sprache sein, die für die Publikation bestimmt war und deren Homogenität durch ein gemeinsames zugrunde liegendes inhaltliches und formales Konzept hergestellt wird.<sup>37</sup> Im Einzelnen zeichnet sich Senecas Briefform insbesondere durch ihre Offenheit, das heißt die von Lipsius betonte Freiheit und Ungezwungenheit, und durch ihre markante Dialogizität aus.<sup>38</sup> Beide Merkmale weisen auf die Vorteile der Briefform für die Darstellung der Moralphilosophie hin, sie seien an dieser Stelle näher vorgestellt.

Die Offenheit von Senecas Briefen zeigt sich darin, dass die Behandlung eines Themas am Ende eines Briefes nicht vollständig abgeschlossen ist, sondern in einem späteren Brief wieder aufgenommen werden kann, was charakteristisch für die Gesamtkomposition des Werkes ist. Auf inhaltlicher Ebene manifestiert sie sich dergestalt, dass insbesondere spätere Briefe philosophische Richtungswechsel beinhalten können<sup>39</sup>, wodurch die Philosophie nicht als ein abgeschlossenes System, sondern als

<sup>34</sup> Dietsche, *Strategie und Philosophie bei Seneca*, 49f., 52–58, 157–254 mit Bezug auf Margaret Graver, *Therapeutic Reading and Seneca's „moral epistles“*, Thesis (Ph.D.), Brown University, 1996. Epikurs Einfluss wirkt sich auch auf die Konzeption des Briefschreibers aus, so Julia Wildberger, „The Epicurus Topos and the Construction of a ‚Letter Writer‘ in Seneca's *Epistulae Morales*“, in: Wildberger/Marcia L. Colish (Hgg.), *Seneca Philosophus*, Berlin/Boston 2014, 393–465, 432; Inwood, „The Importance of Form in Seneca's Philosophical Epistles“, 141, 145f.: Über Epikurs Vorgabe, dass sich Logik und Physik nicht für die Briefform eignen, setzt sich Seneca in *epist.* 113, 117 u. 121 hinweg; außerdem sind Epikurs Briefe an verschiedene Adressaten gerichtet. Grundsätzlich aber sind sich beide Briefkorpora thematisch und formal ähnlich.

<sup>35</sup> Zur Horazrezeption in den *Epistulae Morales* vgl. Ker, „Seneca, Man of Many Genres“, 26 mit weiterer Literatur; Dietsche, *Strategie und Philosophie bei Seneca*, 48; Inwood, „The Importance of Form in Seneca's Philosophical Letters“, 137. Horaz könnte wie auch Ovid ebenfalls als Vorbild für die Anordnung der Briefe zu einem Ganzen gedient haben, vgl. Maurach, *Der Bau von Senecas Epistulae Morales*, 195. Zum Zusammenhang von Form und Inhalt in Horaz' Episteln vgl. Eickhoff, „Die Inszenierung der Muße durch die Gattung Brief in den *Epistulae* des Horaz“, 90–93.

<sup>36</sup> Vgl. Setaioli, „*Epistulae Morales*“, 196.

<sup>37</sup> Vgl. Setaioli, „*Epistulae Morales*“, 196f.

<sup>38</sup> Beide genannten Charakteristika, Offenheit und Dialogizität, unterscheiden den Brief wesentlich von der Form des Essays, mit der die *Epistulae Morales* lange Zeit verbunden wurden, und tragen zur Wirkung und Aussage des Gesamtwerkes bei. Die Interpretation der *Epistulae Morales* als Essays geht auf Francis Bacon zurück, der 1612 im Vorwort zu seinen *Essays* schrieb: „For Seneca's Epistles to Lucilius, yf one marke them well, are but Essaies, that is, dispersed Meditations, though conveyed in the forms of Epistles“, zitiert in Wilson, „Seneca's Epistles to Lucilius“, 70.

<sup>39</sup> Vgl. Wilson, „Seneca's Epistles to Lucilius“, 71 mit Verweis auf *epist.* 58,6.16.25; 76,7; 83,8;

work-in-progress dargestellt wird.<sup>40</sup> Daneben zeigen die Anekdoten, mit denen Briefe häufig eröffnet und in einem aktuellen Anlass situiert werden, dass ein breites Spektrum alltäglicher Themen für den Brief passend ist.<sup>41</sup>

Die starke Dialogizität der Briefe verleiht dem Gesamtkorpus schließlich eine Einheit und lässt es als Abbild und dramatische Inszenierung einer philosophischen Auseinandersetzung zwischen Sender und Empfänger erscheinen.<sup>42</sup> Sie tritt im Wesentlichen in zwei epistolographischen Verfahren in Erscheinung, die auch in Ciceros Briefen auftreten<sup>43</sup>: Erstens nehmen zahlreiche Briefe explizit Bezug auf vermeintliche Nachrichten von Lucilius, aus denen häufig das Thema des vorliegenden Briefes hervorgeht. So verweist gleich der erste Satz der *Epistulae Morales* (*epist.* 1,1 f.) unvermittelt auf ein Schreiben von Lucilius: *Ita fac, mi Lucili: vindica te tibi, [...]* („So mache es, Lucilius, befreie dich für dich selbst [...]“), wobei *ita* nicht nur auf das Folgende (*vindica te tibi [...]*), sondern auch auf einen vorausgehenden Brief von Lucilius verweisen kann, was nur wenig später deutlich wird: *Fac ergo, mi Lucili, quod facere te scribis, omnes horas complectere* („Tu also das, mein Lucilius, was du, wie du mir schreibst, bereits tust: halte alle Stunden fest [...]“).<sup>44</sup> Durch die Auseinandersetzung mit dem vorangehenden Brief des Adressaten entsteht für den Leser der Eindruck, unvermittelt zu einem brieflichen Gespräch zwischen dem briefimmanenten Ich und seinem Adressaten Lucilius, der zugleich der implizite Leser der Briefe ist, hinzustoßen und diesem als außenstehender Zuhörer zu lauschen.<sup>45</sup> Dabei muss er jedoch die nur angedeuteten Beiträge des Lucilius selbst rekonstruieren und sich somit im-

---

87,11; Abel, „Seneca. Leben und Leistung“, 750 mit einer Unterscheidung zwischen monothematischen und polythematischen Briefen.

<sup>40</sup> Vgl. Mazzoli, „Le ‚Epistulae Morales ad Lucilium‘ di Seneca. Valore letterario e filosofico“, 1863.

<sup>41</sup> Zu den Eingangs-Anekdoten der *Epistulae Morales* und ihrem Alltagsbezug vgl. Lefèvre, „Der Mensch und das Schicksal in stoischer Sicht. Senecas 51. und 107. Brief“, 62; Jürgen Blänsdorf, „Schwierigkeiten mit dem Glück. Seneca, *Epistulae morales* 23, 60 und 74“, in: *Athlon. Festschrift für Hans-Joachim Glücklich*, hg. v. Landesverband Rheinland-Pfalz im Deutschen Altphilologenverband, red. v. Hartmut Loos, Speyer 2005, 133–155, 136; Gagliardi, *Il tempo in Seneca filosofo*, 70 bezeichnet die Anekdoten als *petits faits*; Nickel, „Einführung“, 625 f.; Setailoli, „*Epistulae Morales*“, 197.

<sup>42</sup> Vgl. Inwood, „The Importance of Form in Seneca’s Philosophical Letters“, 147 zum Gesprächscharakter der Briefe; Wilson, „Seneca’s Epistles to Lucilius“, 71 zur dramatischen Inszenierung der Philosophie; Nickel, „Einführung“, 622 zum Gesprächscharakter des Briefwechsels.

<sup>43</sup> Vgl. auch Kolfer/Soldo, „Der Brief als Instrument philosophischer Erziehung in der Antike“, 98–100 zum Gesprächscharakter auch der Horazepisteln, den die Autoren auf zwei Eigenschaften zurückführen: Das Zusammenstellen von Briefen in einer Sammlung und die Eigenschaft des Briefes, ein halbes Gespräch zu sein. Ebenso wie Seneca verweist Horaz nämlich auf vermeintliche vorgehende Schreiben seiner Adressaten.

<sup>44</sup> *Epist.* 1,2. Ähnliche Stellen, in denen Seneca auf einen Brief von Lucilius Bezug nimmt, sind z. B. *epist.* 2,1; 5,1; 8,1; 9,1; 21,1; 24,1; 24,21 (Seneca empfiehlt Lucilius dessen eigene Briefe zur Lektüre); 29,1; 38,1; 40,1 (Lucilius schreibt Seneca angeblich regelmäßig); 48,1; 59,1; 68,1; 81,1; 88,1; 93,1; 108,1; 109,1.

<sup>45</sup> Zur scheinbar unmittelbaren Kommunikationssituation des römischen Briefes vgl. S. 71 f. in dieser Arbeit.

mer wieder in die Position des Dialogpartners hineinversetzen und in den Dialog hineindenken.

Die zweite Strategie, mittels derer die Dialogizität des Briefwechsels betont wird, liegt in der briefinternen Inszenierung eines direkten Gesprächs zwischen Verfasser und Adressat. Auch dieses Verfahren konnte bereits in den Cicerobriefen beobachtet werden, in denen die fiktive Diskussion mit Atticus zur Abbildung einer dialektischen Erörterung schwieriger Entscheidungen eingesetzt wird.<sup>46</sup> Ebenso wird auch in den frühen Briefen der *Epistulae Morales* die Strategie erkennbar, direkte Fragen oder Einwände des Lucilius zu imaginieren und in die Argumentationsführung einzubeziehen, wofür in der Regel die Formel *inquis* oder *quaeris* in Verbindung mit einem direkten Zitat verwendet wird. Auf diese Weise wird Lucilius zum *fictus interlocutor*, zum fiktiven Gesprächspartner, dessen Funktion darin besteht, die Darstellung der stoischen Philosophie um eine kritische Meinung zu ergänzen und die vorgebrachten Argumente zu hinterfragen. Das gibt dem Briefschreiber Anlass zu präziseren Erklärungen seiner Ausführungen, zur Erläuterung von bis dahin unklaren Gedanken, aber auch zur Auseinandersetzung mit der Alltagsrealität eines zeitgenössischen Römers. Letzteres erleichtert wiederum die Identifizierung des (zeitgenössischen) Lesers mit der Figur des Lucilius. So tritt der *fictus interlocutor* vor allem in den Passagen prominent in Erscheinung, in denen schwierige Teile der stoischen Philosophie behandelt werden, wie zum Beispiel in *epist.* 4,4 zur Bewältigung der Todesangst: „*Difficile est*“ *inquis* „*animum perducere ad contemptionem animae*“ („Es ist schwierig, sagst du, den Geist zur Verachtung des Lebens zu führen“).<sup>47</sup> Im weiteren Verlauf des Briefes setzt sich Seneca mit diesem zentralen Einwand auseinander und versucht zu erklären, wie der Mensch zu einer indifferenten Einstellung gegenüber der Lebensdauer gelangen kann, was Voraussetzung dafür ist, die eigene Todesangst zu bewältigen.

Diese aus der Briefform abgeleiteten rhetorischen Strategien dienen in den *Epistulae Morales* in der Regel der Vermittlung philosophischer Inhalte, die seit den 1960er Jahren ein reges Interesse der Senecaforschung geweckt hat. So haben sich im Anschluss an Hildegard Cancik-Lindemaiers Dissertation *Untersuchungen zu Senecas Epistulae Morales* (1967) bis heute zahlreiche Arbeiten mit dem therapeutischen und didaktischen Gehalt der Luciliusbrieve befasst.<sup>48</sup> Sie gehen vom Hauptthema des Werkes, der Erlernbarkeit einer Lebensweise, durch die wahres Glück gefunden werden kann<sup>49</sup>, aus und interpretieren die Briefe als Form der Seelenleitung, durch die sich der Leser Techniken aneignet, mittels derer er langfristig zu einem bewussten

<sup>46</sup> Vgl. S. 118 mit Anm. 120, S. 118–125 u. S. 128–138 in dieser Arbeit zur Inszenierung eines direkten Gesprächs innerhalb eines Briefes.

<sup>47</sup> Vgl. für ähnliche Einwände z. B. *epist.* 12,6; 13,7; 17,1; 26,4; 31,1; 37,3; 59,17.

<sup>48</sup> Vgl. Dietsche, *Strategie und Philosophie bei Seneca*, der die therapeutische Forschungsrichtung mit der literarischen Auslegung der *Epistulae Morales* verbindet.

<sup>49</sup> Die praktische Ausrichtung ist charakteristisch für die hellenistische Philosophie, vgl. Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1981, 16–18; Dietsche, *Strategie und Philosophie bei Seneca*, 71–97.

und glücklichen Leben gelangen kann.<sup>50</sup> Dabei inszeniert sich der Briefschreiber Seneca als Lehrer, der darum bemüht ist, seinen Schüler Lucilius im philosophischen Sinne vollkommen zu machen, und dessen Fortschritte begleitet.<sup>51</sup> Zu den didaktischen Methoden, die dabei zur Anwendung kommen, zählen zum Beispiel die direkten Anweisungen zum richtigen Verhalten, die durch den persönlichen Adressatenbezug der Briefform erst ihren „*impetus*, diese auch umzusetzen [...]“ erhalten.<sup>52</sup> Darüber hinaus spiegeln der progressive inhaltliche Aufbau des Gesamtwerkes<sup>53</sup> sowie die persuasive Rhetorik der einzelnen Briefe die didaktische Ausrichtung des Werkes wider.<sup>54</sup> Diese teils theoretisch-doxographische, teils emotional-paräneti-

<sup>50</sup> Vgl. grundlegend und immer noch stark rezipiert Cancik-Lindemaier, *Untersuchungen zu Senecas Epistulae Morales* (1967), Ilsetraut Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin 1969; Paul Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, München 1954 zu den Praktiken der antiken Philosophie; Michel Foucault, „L’herméneutique du sujet“ (1982), in: *Dits et Écrits*, Bd. 4, hg. v. Daniel Defert u. François Ewald, Paris 1994, 353–365. Weitere Literatur bei Dietsche, *Strategie und Philosophie bei Seneca*, 13–21; Schneemann, *Antike Exerzitien. Die Übungen der Antike in Senecas Seelenleitung*, 59 Anm. 69.

<sup>51</sup> Vgl. z. B. *epist.* 34,2–4 zum Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler und der Tatsache, dass Seneca die Entwicklung von Lucilius begleitet und beobachtet. Hinsichtlich des Lehrer-Schüler-Verhältnisses zwischen Seneca und Lucilius ist vor allem der soziale Aspekt der antiken Freundschaft stets mitzudenken, in der das gegenseitige Um-Rat-Fragen und Rat-Erteilen ein essentieller Bestandteil war, vgl. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, 164–176; Schneemann, *Antike Exerzitien*, 42–51; Linda Cermatori, „The Philosopher as Craftsman: A Topos between Moral Teaching and Literary Production“, in: Julia Wildberger/Marcia L. Colish (Hgg.), *Seneca Philosophus*, Berlin 2014, 295–318, 301; Johannes Hahn, *Der Philosoph und die Gesellschaft. Selbstverständnis, öffentliches Auftreten und populäre Erwartungen in der hohen Kaiserzeit*, Stuttgart 1989, 67–85, bes. 74: Der Philosoph sei ein „väterliche[r] Freund und Führer“ für die Schüler.

<sup>52</sup> Baier, „Seneca als Erzieher“, 56; vgl. Schneemann, *Antike Exerzitien*, 69; Cermatori, „The Philosopher as Craftsman“, 306 f.

<sup>53</sup> Zum progressiven, didaktischen Aufbau der Briefsammlung vgl. Baier, „Seneca als Erzieher“, 56 mit Verweis auf Cancik-Lindemaier, *Untersuchungen zu Senecas Epistulae Morales*, 4–7; Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, 54–56; Nickel, „Einführung“, 623; Jürgen Blänsdorf, „„Erlebte Zeit“ in Senecas *Epistulae Morales* und *De Brevitate Vitae* und die Geschichte eines philosophischen Paradoxons“, in: Blänsdorf/Eberhard Breckel, *Das Paradoxon der Zeit. Zeitbesitz und Zeitverlust in Senecas Epistulae Morales und De Brevitate Vitae. Problem und unterrichtliche Behandlung*, Freiburg i. Br./Würzburg 1983, 5–71, 8; Cermatori, „The Philosopher as Craftsman“, 300; Schneemann, *Antike Exerzitien*, 190; Dietsche, *Strategie und Philosophie bei Seneca*, 263 mit Hinweis auf die Veränderungen in der Bauform der Briefe sowie im verwendeten Vokabular im Verlauf der Briefsammlung. Mireille Armissen-Marchetti arbeitet heraus, dass auch die Verwendung von Humor in den *Epistulae Morales* eine progressive Konzeption des Werkes voraussetzt, vgl. Mireille Armissen-Marchetti, „La signification de l’humour dans les *Lettres à Lucilius* de Sénèque“, in: Léon Nadjjo/Élisabeth Gavaille (Hgg.), *Epistulae Antiquae III. Actes du III<sup>e</sup> colloque international „L’épistolaire antique et ses prolongements européens“*, Louvain/Paris/Dudley, Mass. 2004, 311–322, 321 f.

<sup>54</sup> Vgl. Robert J. Newman, „*Cotidie meditare*. Theory and Practice of the *meditatio* in Imperial Stoicism“, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)*, II, Bd. 36,3, hg. v. Wolfgang Haase, Berlin/New York 1989, 1473–1517, 1488–1493; John M. Cooper, „Seneca on Moral Theory and Moral Improvement“, in: Katharina Volk/Gareth D. Williams (Hgg.), *Seeing Seneca Whole. Perspectives on Philosophy, Poetry and Politics*, Leiden/Boston 2006, 43–55, 55: Die philosophische Argumentation wird hinter die rhetorische Argumentation zurückgestellt.



sche Argumentation<sup>55</sup> ist von gängigen Strategien geprägt, zu denen Lehrsätze und Handlungsanweisungen (*decreta* und *praecepta*)<sup>56</sup>, Wiederholungen<sup>57</sup>, *exempla*<sup>58</sup> und *sententiae* zählen.<sup>59</sup>

Gerade die *sententiae* prägen stilistisch die gesamte Briefsammlung, finden aber in den Briefen der ersten drei Bücher<sup>60</sup> besonders prominente Verwendung: Diese Briefe beinhalten nämlich alle ein kurzes Zitat von Epikur oder von anderen berühmten Epikureern, das als tägliches Geschenk oder als Sold für Lucilius inszeniert wird. Da es eine Besonderheit der epikureischen Philosophie ist, ihre Inhalte in Form von Lehrsätzen zu vermitteln, wovon beispielsweise Epikurs *Kyriai doxai* zeugen, bietet sie einen reichen Fundus an sentenzenhaften, philosophischen Aussprüchen.<sup>61</sup> In Senecas philosophischer Praxis sind Sentenzen ein Teil der *meditatio*, einer Übung, die das Verinnerlichen von und Nachdenken über solche Lehr- und Grundsätze (*sententiae*) umfasst.<sup>62</sup> Grundlagen dieser Praxis skizziert er bereits im zweiten Brief der Sammlung, in dem er Lucilius empfiehlt, sich bei der Lektüre stets nur einen Autor vorzunehmen, diesen eingehend zu studieren und gründlich über das Gelesene nachzudenken. Der zentrale Gedanke soll dann herausgegriffen und zum Gegenstand der *meditatio* gemacht werden.

<sup>55</sup> Vgl. Cancik-Lindemaier, *Untersuchungen zu Senecas Epistulae Morales*, 16–45 zur Unterscheidung in doxographisch-theoretische und emotional-paränetische Argumentation in den *Epistulae Morales*; Dietsche, *Strategie und Philosophie bei Seneca*, 98–118 zu einer therapeutisch begründeten Rhetorik.

<sup>56</sup> Zur Verwendung von *decreta* (philosophischen Grundsätzen) und *praecepta* (Weisungen und Ermahnungen z. B. in Form von „Tröstungen, Warnungen, Aufforderungen, tadelnde[n] und lobende[n] Worte[n]“) in den *Epistulae Morales* vgl. Schneemann, *Antike Exerzitien*, 60–67 (zitiert ist S. 63); Cancik-Lindemaier, *Untersuchungen zu Senecas Epistulae Morales*, 42–45; Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, 8; Aldo Setaioli, „Ethics I: Philosophy as Therapy, Self-Transformation, and ‚Lebensform‘“, in: Gregor Damschen/Andreas Heil (Hgg.), *Brill’s Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist*, Leiden/Boston 2014, 239–256, 252.

<sup>57</sup> Zur Verwendung von Wiederholungen als didaktisches Mittel in den *Epistulae Morales* vgl. Newman, „*Cotidie meditare*“, 1475; Schneemann, *Antike Exerzitien*, 71 f.

<sup>58</sup> Senecas Verwendung von *exempla* unterscheidet sich von der Dialektik, die bei Cicero überwiegt, vgl. Bernhard Zimmermann, „Tacitus und Seneca“, in: Thomas Baier/Gesine Manuwald/Zimmermann (Hgg.), *Seneca: philosophus et magister*, Freiburg i. Br. 2005, 261–272, 262; Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, 110. Zur Verwendung von *exempla* als Teil der Paränese vgl. auch Cancik-Lindemaier, *Untersuchungen zu Senecas Epistulae Morales*, 23–27; Baier, „Seneca als Erzieher“, 57; Nickel, „Einführung“, 626; Schneemann, *Antike Exerzitien*, 75.

<sup>59</sup> Zur richtigen Verwendung von *sententiae* vgl. *epist.* 33; 94; 95, dazu Martin T. Dinter, „*Sententiae* in Seneca“, in: Julia Wildberger/Marcia L. Colish (Hgg.), *Seneca Philosopher*, Berlin 2014, 319–341, 337 u. 321 zur rhetorischen Theorie der *sententiae*; Schneemann, *Antike Exerzitien*, 70 f.

<sup>60</sup> Vgl. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, 54 f.

<sup>61</sup> Vgl. Kofler/Soldo, „Der Brief als Instrument philosophischer Erziehung in der Antike. Überlegungen zur Zeitlichkeit in Senecas *Epistulae Morales*“, 107. Zur Bedeutung der epikureischen Zitate als Teil der *meditatio* vgl. S. 196 f. in dieser Arbeit.

<sup>62</sup> Vgl. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, 56; Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 25–28 zu spirituellen Praktiken; Newman, „*Cotidie meditare*“, 1494 zu Senecas Konzeption der *meditatio* ausgehend von *epist.* 99,7–9.

Für solche Übungen eignen sich Sentenzen hervorragend, die den Kerngedanken einer längeren Ausführung auf den Punkt bringen und sich gut memorieren lassen, wie sie sich zahlreich in Senecas Briefen wiederfinden.<sup>63</sup> Doch während die stoische Philosophie ein komplexes System bildet, in dem einzelne Sätze meist nur im Gesamtzusammenhang verständlich sind<sup>64</sup>, könnten die gnomischen Aussprüche epikureischer Philosophen, die in den ersten 30 Briefen zitiert werden, als eine Art Einstiegsübung in die Praxis der *meditatio* betrachtet werden: Denn sie sind nicht nur unabhängig von vielschichtigen philosophischen Überlegungen verständlich, sondern werden von Seneca auch prominent in Szene gesetzt. Durch ihre Einbettung als Zitat fallen sie schnell ins Auge und werden dem Leser der Briefe als einfache Übungssätze für die tägliche *meditatio* präsentiert.<sup>65</sup> Da die Briefsammlung in einem progressiven Aufbau angeordnet ist, erscheint es nur logisch, dass eine solche einfachere und offensichtlichere Form von Sentenzen vor allem zu Beginn der Briefsammlung steht.<sup>66</sup>

Ebenso wichtig wie die Sentenzenhaftigkeit des Stils ist die Selbstinszenierung des Briefschreibers als *exemplum* für die paränetische Rhetorik. Seneca beschreibt sich selbst nicht als stoischen Weisen, der die philosophische Entwicklung bereits abgeschlossen hätte, sondern als jemanden, der selbst noch moralischen Fortschritt machen muss und sich in einem Entwicklungsprozess befindet.<sup>67</sup> In den Briefen schildert er daher seine eigene Auseinandersetzung mit der stoischen Philosophie, an der sich Lucilius (und damit auch jeder externe Leser) ein Beispiel nehmen kann. Das Schreiben über sich selbst ist wiederum ein typisches Charakteristikum der Briefform, denn keine andere literarische Gattung der Antike gibt so sehr Anlass dazu, über eigene Erfahrungen und das eigene Befinden zu berichten, wie der Brief, durch

---

<sup>63</sup> Vgl. *epist.* 2,4, auf den in Kap. 5.3.1. in dieser Arbeit näher eingegangen wird. In *epist.* 33 behandelt den richtigen Gebrauch von Sentenzen, vgl. z. B. *epist.* 33,6–7 zur Eingängigkeit von Sentenzen: *facilius enim singula insidunt circumscripta et carminis modo inclusa. Ideo pueris et sententias ediscendas damus et has quas Graeci chrias vocant, quia complecti illas puerilis animus potest, qui plus adhuc non capit.* („Einzelne Gedanken prägen sich nämlich einfacher ein, wenn sie auf den Punkt gebracht und wie ein Merkvers verfasst sind. Deshalb geben wir den Jungen Sentenzen zum Auswendiglernen und Sprüche, die die Griechen ‚Chrie‘ nennen, weil sie auch der kindliche Verstand, der noch nicht mehr aufnehmen kann, begreifen kann“).

<sup>64</sup> Vgl. *epist.* 33,1–5 zur Eignung von stoischer und epikureischer Philosophie für Sentenzen.

<sup>65</sup> Zur Leserschaft der *Epistulae Morales*, die sich im Wesentlichen aus gut situierten Mitgliedern der Oberschicht zusammensetzte, die zum Großteil philosophische Laien waren, deren Vorurteile aus verschiedenen philosophischen Lagern stammten, vgl. Dietsche, *Strategie und Philosophie bei Seneca*, 4, 39–45, 177: Die zeitgenössische Leserschaft der *Epistulae Morales* stand wahrscheinlich dem Epikureismus nahe; Schneemann, *Antike Exerzitien*, 11; Wilson, „Seneca’s Epistles to Lucilius“, 61 f.; Fink, „Einführung“, 475 f.; Cooper, „Seneca on moral theory and moral improvement“, 55.

<sup>66</sup> Vgl. Kofler/Soldo, „Der Brief als Instrument philosophischer Erziehung in der Antike“, 107.

<sup>67</sup> Vgl. Cooper, „Seneca on Moral Theory and Moral Improvement“, 44; Inwood, „Seneca and self assertion“, 58.

dessen Kommunikationsform (ein Gespräch unter Freunden) die Selbstdarstellung außerdem besonders authentisch erscheint.<sup>68</sup>

Doch Senecas Selbstaussagen können nicht nur als Selbststilisierung zum *exemplum* gelesen werden, sondern auch als Selbstreflexion, die ihrerseits eine wichtige Praxis in Senecas philosophischem System ist.<sup>69</sup> Wenn nun aber der Brief von seinem Verfasser als Medium der Selbstreflexion eingesetzt wird, wird die „Therapie“ des Lucilius zugleich zur Selbsttherapie des Seneca oder mit den Worten von Ute Schneemann: „Seneca schreibt für andere – und sieht darin gleichzeitig eine Übung für sich selbst.“<sup>70</sup> Indem er Lucilius zur richtigen Lebensweise auffordert und philosophische Inhalte darlegt, setzt sich Seneca gleichzeitig selbst mit diesen Themen auseinander; indem er eigene Erfahrungen als *exemplum* heranzieht, reflektiert er über sich selbst; als idealtypischer Leser stellt Lucilius das beispielhafte Rezeptionsverhalten der Leser dar, er ist *exemplum* für die externen Leser und bildet gleichzeitig eine Lebensweise ab, in der die Auseinandersetzung mit dem philosophischen Inhalt der *Epistulae Morales* fest verankert ist. Christopher Gill hat aus diesen Beobachtungen die These abgeleitet, dass der Brief in den *Epistulae Morales* zu einer literarischen Gattung wird, durch die die praktische Ethik der stoischen Philosophie nicht nur auf theoretischer Ebene erklärt und der Leser zu ihrer Ausübung stimuliert wird, sondern die praktische Ethik zugleich abgebildet und sogar ausgeübt werden kann.<sup>71</sup> Dabei wird das Schreiben und Lesen des Briefes zu einem zentralen Teil der philosophischen Praxis, wobei Form und Inhalt des Briefes in so enger Beziehung zueinander stehen, dass sie einander bedingen, was für die folgenden Untersuchungen grundlegend ist.

Den praktischen Zusammenhang zwischen Moralphilosophie und Briefform untersucht auch Linda Cermatori in ihrem Aufsatz „The Philosopher as Craftsman: A Topos between Moral Teaching and Literary Production“ (2014), in dem sie zeigt, dass die ideale geistige Beschäftigung, so wie Seneca sie konzipiert, stets die Lektüre (moral)philosophischer Texte, die Verschriftlichung eigener Gedanken und die Übernahme des Gelernten in das eigene ethische Verhalten umfasst. Das Lesen und Schreiben von Briefen – wie den *Epistulae Morales* – kann mit der Lektüre moralphilosophischer Texte und dem Verfassen eigener Gedanken verglichen werden, und wird so Teil der philosophischen Praxis.<sup>72</sup>

Diese Überlegungen müssen um einen weiteren Aspekt ergänzt werden: Denn die von Cermatori untersuchten philosophischen Übungen verfolgen ja das langfristige Ziel, einen bestimmten Habitus zu erlernen, sodass Philosophie bei Seneca als *way of*

<sup>68</sup> Vgl. Inwood, „Seneca and Self assertion“, 58; Cancik-Lindemaier, *Untersuchungen zu Senecas Epistulae Morales*, 75.

<sup>69</sup> Vgl. *epist.* 10,4; 16,2; 28,9–10; 50,1.

<sup>70</sup> Schneemann, *Antike Exerzitien*, 9 mit Bezug auf *epist.* 8,3.

<sup>71</sup> Vgl. Gill, „Seneca and selfhood“, 79.

<sup>72</sup> Vgl. Cermatori, „The Philosopher as Craftsman“, 295 mit Anm. 1 für weitere Literatur, 308; Newman, „*Cotidie meditare*“, 1479 zum Akt des Schreibens als philosophische Praxis.

life verstanden werden kann.<sup>73</sup> Die Briefe bilden demnach nicht nur *meditatio* und Selbstreflexion, sondern zugleich auch die philosophische Lebenspraxis der beiden „Protagonisten“ Seneca und Lucilius ab.<sup>74</sup> Diese Darstellung des philosophischen Habitus ist aber nicht nur von didaktischen Elementen geprägt, sondern genügt auch ästhetischen Ansprüchen<sup>75</sup>: Sie fügt sich stilistisch in den literarischen Geschmack der Zeit und wird so für zeitgenössische Leser interessant.<sup>76</sup> In dieser Hinsicht kann zum Beispiel Senecas ausgefeilte, aber unbeschwerte Rhetorik als künstlerische Abbildung von Spontaneität betrachtet werden, als eine inszenierte Nachahmung der Einfachheit des Briefstils, womit sie der zeitgenössischen Ästhetik entspricht, die gerade diese Inszenierung von Natürlichkeit befürwortet.<sup>77</sup> Durch die verstärkte Auseinandersetzung mit der Frage nach der literarischen Form und nach der Ästhetik der Briefe hat die jüngere Senecaforschung zunehmend Abstand von der rein didaktischen Interpretation der *Epistulae Morales* genommen.<sup>78</sup> Einen Schulterchluss zwischen beiden Richtungen – Paränese oder Therapie und Ästhetik – versucht zuletzt Uwe Dietsche in seiner Dissertation *Strategie und Philosophie bei Seneca* (2014) herzustellen, in der er argumentiert, dass Therapeutik nicht primär ein rhetorisches

<sup>73</sup> Vgl. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 77; Henderson, *Morals and Villas in Seneca's Letters*, 149; Gretchen Reydams-Schils, *The Roman Stoics. Self, Responsibility, and Affection*, Chicago/London 2005, 3: Die Römer betonten bei der Adaption der griechischen Philosophie den Aspekt der sozialen-gesellschaftlichen Verantwortung; Wilson, „Seneca's Epistles to Lucilius“, 69; Shadi Bartsch, „Senecan Metaphor and Stoic Self-Instruction“, in: Bartsch/David Wray (Hgg.), *Seneca and the Self*, Cambridge 2009, 188–217 193; Zimmermann, „Tacitus und Seneca“, 263 zur „Philosophie als Lebenshilfe“.

<sup>74</sup> Durch intellektuelle Übungen soll der Leser seine Sichtweise auf die Dinge ändern, erkennen, was wirklich gut und was schlecht für ihn ist, und diese Erkenntnisse schließlich in seine Lebensweise übernehmen, sie zum Habitus machen, vgl. Margaret R. Graver, „Ethics II: Action and Emotion“, in: Gregor Damschen/Andreas Heil (Hgg.), *Brill's Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist*, Leiden/Boston 2014, 257–275, 275; Setaioli, „Ethics I: Philosophy as therapy, self-transformation, and ‚Lebensform‘“, 249; Newman, „Cotidie meditare“, 1476.

<sup>75</sup> Wenn an dieser Stelle zwei Funktionen der senecanischen Rhetorik skizziert wurden, hat keine der beiden Varianten einen Ausschließlichkeitsanspruch, denn ästhetischer und didaktisch-persuasiver Anspruch können problemlos nebeneinander bestehen und einander ergänzen.

<sup>76</sup> Vgl. Schneemann, *Antike Exerzitien*, 67 f.; Dietsche, *Strategie und Philosophie bei Seneca*, 99–103: Die Rhetorik der Briefe entspricht der zeitgenössischen Ästhetik; Habinek, „*Imago suae vitae*: Seneca's Life and Career“, 8f. zu Senecas rhetorischer Ausbildung; Wilson, „Seneca's Epistles to Lucilius: A Reevaluation“, 68f. zu den Schwierigkeiten, Senecas vielseitigen, abwechslungsreichen Stil zu charakterisieren.

<sup>77</sup> Vgl. Dietsche, *Strategie und Philosophie bei Seneca*, 99 mit Bezug auf die zeitgenössische Ästhetik: „Der ganze Zeitgeschmack zeigte ja eine besondere Affektion für das, was auf künstliche Weise natürlich aussehen sollte. Man denke nur an Neros absurde Landschaften in seiner *Domus aurea* mitten in Rom (See, Felder, Weinberge: Suet. *Nero* 31)“; Inwood, „The Importance of Form in Seneca's Philosophical Letters“, 147 zur Ästhetik der *Epistulae Morales*.

<sup>78</sup> Richtungsweisend für die Untersuchung der Ästhetik der *Epistulae Morales* sind die Arbeiten von Brad Inwood, insbesondere sein Aufsatz „The Importance of Form in Seneca's Philosophical Letters“ (2007), in dem er Abstand von der These nimmt, dass sich Seneca hauptsächlich als Seelenleiter inszeniere. Dort stellt er auch fest, dass sich philosophische und literaturwissenschaftliche Fragen bei der Untersuchung der Briefe kaum voneinander trennen lassen (135); ähnlich Inwood (Hg.), *Seneca. Selected Philosophical Letters*, xiii.

Mittel, sondern eine literarische Eigenheit der *Epistulae Morales* sei, wobei die (genuine, aber verstärkend inszenierte) Ungezwungenheit der Briefform das formale und erzieherische Mittel sei, mit dem der Leser unbewusst an die moralphilosophischen Inhalte herangeführt werden kann.<sup>79</sup>

Tatsächlich eignet sich keine andere literarische Form besser dafür, den philosophischen Inhalt der *Epistulae Morales*, die empfohlene philosophische Lebensweise, nicht nur theoretisch darzulegen, sondern sie zugleich in einer praktischen Form abzubilden, als der Brief. Einen Zusammenhang zwischen Form und Inhalt hatte bereits Lipsius in der eingangs zitierten *Praefatio* beobachtet, in der er sowohl die Briefform als auch den philosophischen Inhalt von Senecas Briefen mit Muße in Verbindung bringt. Dem soll im Weiteren nachgegangen und die These erörtert werden, dass sich der Brief aufgrund seiner mußeähnlichen Charakteristika, das heißt seiner besonderen Form von Räumlichkeit und Zeitlichkeit, dazu eignet, die philosophische Lebensweise performativ abzubilden, die ihrerseits vielfach Ähnlichkeiten zur Muße aufweist.

Die folgenden Überlegungen knüpfen damit im Grundgedanken an die Ergebnisse des Aufsatzes „Der Brief als Instrument philosophischer Erziehung in der Antike. Überlegungen zur Zeitlichkeit in Senecas *Epistulae Morales*“ (2012) von Wolfgang Kofler und Janja Soldo an, die sich auf inhaltlicher und formaler Ebene der Bedeutung der Zeit für die *Epistulae Morales* widmen. Darin setzen sie die Eigenschaft des Briefes, der eine entschleunigte Form der Kommunikation ist (ein Dialog *in ritardando*), in Bezug zum Inhalt der Briefe und den philosophischen Ausführungen zum richtigen Umgang mit der Zeit: Seneca legt seinem Leser nämlich bereits im ersten Brief den bewussten Umgang mit der Zeit nahe, der sich dadurch auszeichnet, dass sich das Individuum selbstbestimmt Raum für Selbstreflexion und die Auseinandersetzung mit Philosophie nimmt.<sup>80</sup> Der Leser der Briefe erfährt genau diesen bewussten Umgang mit der Zeit, denn die Form des Briefes lässt ihm nach jeder Lektüre Zeit, um über das Gelesene nachzudenken und erst dann eine Antwort zu verfassen, wenn diese ausgereift ist. Im Unterschied zum Schlagabtausch eines unmittelbaren Gespräches verliert der briefliche Dialog also an Spontaneität und persönlichem Kontakt, gewinnt aber an Zeit. Da die Antwortschreiben des Lucilius fehlen, wirkt die Entschleunigung des philosophischen Gespräches durch die Gattung Brief auch

<sup>79</sup> Dietsche, *Strategie und Philosophie bei Seneca*, 22f.: Auch literarisches Philosophieren wolle „schließlich bestimmte Veränderungen herbeiführen“; Wildberger, „The Epicurus Trope and the Construction of a ‚Letter Writer‘ in Seneca’s *Epistulae Morales*“, 461: „Not only does the progressions from simple to more refined debates contribute to shaping the corpus into an accessible and lively introduction to Stoic ethics. The *Epistulae Morales* become an introduction to philosophy itself, to the practices and methodologies it entails. As such, they present men of the Roman upper classes with an authoritative and appealing model of how they might embark into an exemplary philosophical life themselves“.

<sup>80</sup> Vgl. *epist.* 1; Kofler/Soldo, „Der Brief als Instrument philosophischer Erziehung in der Antike“, 104–108; vgl. auch Setaioli, „*Epistulae Morales*“, 193; Wilson, *The Greatest Empire*, 194.

auf den externen Leser, der sich an die Stelle des Lucilius stellt und dessen Antwortschreiben zu rekonstruieren sucht.<sup>81</sup> So kommen Kofler und Soldo zu dem Schluss:

Gerade in der Gattung des Briefes lassen sich die in diesem Zusammenhang anfallenden Fragen jedoch besonders gut erörtern, da er eben nicht nur ihre inhaltliche beziehungsweise theoretische Erörterung erlaubt, sondern die aus stoischer Hinsicht anfallenden Antworten in der Praxis vorexerziert und im entschleunigten Prozess des von Innehalten und Reflexion bestimmten Schreibens bereits den ersten Schritt zu einer Beruhigung der Seele tut.<sup>82</sup>

Entschleunigung und ein bewusster, achtsamer Umgang mit der Zeit, der es dem Individuum ermöglicht, selbstbestimmt den Tätigkeiten nachzugehen, die ihm gut tun, sind Merkmale, die auch die Muße hat. So lässt sich aus den Ausführungen von Kofler und Soldo und der von ihnen etablierten Verbindung von Senecas Zeitkonzeption mit der Entschleunigung des brieflichen Gespräches die These herleiten, dass Seneca nach heutigem Verständnis einen *mußevollen* Umgang mit der Zeit empfiehlt, der entsprechend gut zur mußevollen Zeitlichkeit des Briefes passt, sodass die inhaltlich dargelegte Theorie durch den Brief zugleich praktisch erfahrbar ist.

Dieser Eindruck wird bestärkt, wenn weitere Aspekte der senecanischen Philosophie hinzugezogen werden: Seneca rät nämlich zu einer achtsamen Lebensweise, in der sich der Mensch auf den gegenwärtigen Moment konzentriert und ganz in diesem aufgeht, ohne sich von Sorgen über die Zukunft oder störenden Gedanken über die Vergangenheit ablenken und ohne die eigene Zeit von externen, alltäglichen Aufgaben bestimmen zu lassen, sondern in der er sich selbstbestimmt den Dingen widmet, die ihn weiterbringen.<sup>83</sup> Eben dieses „Im-Jetzt-Sein“, die „Freiheit von der Zeit in der Zeit“ sind Eigenschaften der Muße oder Voraussetzungen, die eine Mußeerfahrung begünstigen können.<sup>84</sup> Darüber hinaus fordert Seneca den Weisen auf, stets gelassen zu bleiben, vor allem dann, wenn er sich in der Konfrontation mit Schicksalsschlägen und anderen unruhestiftenden oder beunruhigenden Ereignissen bewähren muss. Auch für die Muße ist die Haltung der Gelassenheit eine *conditio sine qua non*.<sup>85</sup> So weist die von Seneca empfohlene Lebensweise also gleich in mehreren Aspekten Ähnlichkeiten zur Muße auf, die als verbindendes Element zwischen Inhalt und Form der *Epistulae Morales* untersucht werden soll.

Dafür widmet sich ein erster Teil dieses Kapitels der mußevollen Zeitlichkeit des Briefes, welche die Voraussetzung schafft, um Lucilius' Brieflektüre als Form der *meditatio* zu inszenieren. Ein zweiter Teil geht auf die Räumlichkeit des Briefes ein, die sich in der Erzeugung eines gemeinsamen imaginierten Kommunikationsraums

<sup>81</sup> Vgl. Kofler/Soldo, „Der Brief als Instrument philosophischer Erziehung in der Antike“, 108 f.

<sup>82</sup> Kofler/Soldo, „Der Brief als Instrument philosophischer Erziehung in der Antike“, 104.

<sup>83</sup> Vgl. *epist.* 1; vgl. S. 178–185 in dieser Arbeit zum idealen Gebrauch der Zeit bei Seneca.

<sup>84</sup> Vgl. Hasebrink/Riedl, „Einleitung“, 3: Muße ist eine „Freiheit, die in der Zeit nicht der Herrschaft der Zeit unterliegt“, vgl. S. 23–29 in dieser Arbeit.

<sup>85</sup> Vgl. Figal, „Die Räumlichkeit der Muße“, 52 in Anlehnung an Heideggers Konzept der Gelassenheit: „Muße ist der Vorschein der Gelassenheit, ihre erkennbare Außenseite. Um der Gelassenheit willen wünscht man sich Muße.“

zwischen den räumlich getrennten Briefpartnern niederschlägt, und setzt diese in Bezug zu Senecas Selbstreflexion, die, so wird zu zeigen sein, aufgrund der imaginierten Nähe des Adressaten im Brief besonders gut durchgeführt werden kann. In einem beispielhaften *close-reading* von *epist.* 56 wird zu zeigen sein, wie Seneca das Briefschreiben als Hilfsmittel inszeniert, durch das er Muße erfahren und dabei die stoische Gelassenheit wiederfinden kann, die er gegen die äußeren Widrigkeiten behauptet. Ganz ähnlich konnte diese Funktion des Briefes schon bei Cicero beobachtet werden, der beispielsweise in *Att.* 8,14 beschreibt, wie er durch das Briefschreiben seine innere Ruhe wiederfindet. Das Kapitel schließt mit einem Versuch, die gesellschaftliche Bedeutung der Mußehaftigkeit, die die Philosophie in Senecas *Epistulae Morales* hat, auf Grundlage von *epist.* 80 zu skizzieren. Hier wird deutlich, dass die Philosophie und eine den intellektuellen Tätigkeiten gewidmete Lebensweise als Habitus einer subversiven und elitären Muße dargestellt und verstanden wird, was das Gesamtverständnis der in den *Epistulae Morales* dargestellten und performativ inszenierten Lebensweise abrundet.

## 5.2. Der ideale Umgang mit der Zeit: Muße

In der Mußeerfahrung ist die Rolle der Zeit dadurch bestimmt, dass das Individuum aus dem linearen Lauf der Zeit heraustritt, indem es sich auf den gegenwärtigen Augenblick einlässt, sich in ihn verliert und in ihm „aufgeht“. In solchen Momenten wird die Zeit als gedehnt wahrgenommen, die Zeit ist nicht treibend, nicht mehr getetzt, sondern scheint zu verharren und in diesem Verharren Freiräume zu eröffnen. So können verschiedene gedankliche Möglichkeiten nebeneinander treten und das sonst vorherrschende, streng getaktete Nacheinander festgelegter Abläufe ablösen. Gleichwohl ist dieser zeitliche Freiraum begrenzt, wodurch der Mußemoment besonders kostbar und der Wert der Zeit wahrnehmbar wird. Darüber hinaus ist die Zeit der Muße durch inhaltliche Freiheit gekennzeichnet: Sie ist frei von extern motivierten Verpflichtungen und Aufgaben und bietet Freiräume, um den Tätigkeiten nachzugehen, die das Individuum selbstbestimmt aussucht, weil es aus ihnen für sich selbst den größten Gewinn zieht.<sup>86</sup>

### 5.2.1. Der richtige Umgang mit der Zeit (*Sen. epist.* 1)

Senecas Überlegungen zur Zeit weisen große Ähnlichkeiten mit den Eigenschaften der Muße auf, wie sie einleitend skizziert wurden. Er geht von der Vorstellung aus, dass die Zeit eine unaufhaltsame Bewegung ist, die entweder darin zum Ausdruck kommt, dass der Mensch in achtloser Beschäftigung durch sein Leben eilt oder dass die Zeit ungenutzt an demjenigen vorbeirast, der nichts tut und in Untätigkeit ver-

<sup>86</sup> Vgl. hierzu die Ausführungen zur Muße in Kap. 2, bes. Kap. 2.5, S. 23–29 in dieser Arbeit.

harrt.<sup>87</sup> Diese und weitere elementare Gedanken zur Zeit werden konzentriert gleich im ersten Brief der *Epistulae Morales* ausgeführt, der das Thema programmatisch der Sammlung voranstellt und auf diese Weise seine zentrale Stellung innerhalb von Senecas Philosophie widerspiegelt.<sup>88</sup> Der Brief kann so als unmittelbare Aufforderung an den Leser betrachtet werden, über seinen eigenen Gebrauch der Zeit zu reflektieren und sich auf sich selbst zu besinnen.<sup>89</sup> Er sei im Folgenden zunächst vorgestellt und Senecas Verständnis der Zeit an ihm herausgearbeitet, ehe die Gemeinsamkeiten zwischen Senecas Zeitkonzeption und der Muße zusammenfassend dargestellt werden:

*Ita fac, mi Lucili: vindica te tibi et tempus quod adhuc aut auferebatur aut subripiiebatur aut excidebat collige et serva. Persuade tibi hoc sic esse ut scribo: quaedam tempora eripiuntur nobis, quaedam subducuntur, quaedam effluunt. Turpissima tamen est iactura quae per negligentiam fit. Et si volueris adtendere, magna pars vitae elabitur male agentibus, maxima nihil agentibus, tota vita aliud agentibus. Quem mihi dabis qui aliquod pretium tempori ponat, qui diem aestimet, qui intellegat se cotidie mori? In hoc enim fallimur, quod mortem prospicimus: magna pars eius iam praeterit; quidquid aetatis retro est mors tenet. Fac ergo, mi Lucili, quod facere te scribis, omnes horas complectere; sic fiet ut minus ex crastino pendeas, si hodierno manum inieceris. Dum differtur vita transcurrit. Omnia, Lucili, aliena sunt, tempus tantum nostrum est; in huius rei unius fugacis ac lubricae possessionem natura nos misit, ex qua expellit quicumque vult. Et tanta stultitia mortalium est ut quae minima et vilissima sunt, certe reparabilia, inputari sibi cum inpetravere patiantur, nemo se iudicet quicquam debere qui tempus accepit, cum interim hoc unum est quod ne gratus quidem potest reddere.*<sup>90</sup>

So mach es, mein Lucilius: befreie dich für dich selbst und sammle und bewahre die Zeit, die bisher entweder fortgerissen oder dir entzogen wurde oder entschlüpft ist. Sei überzeugt, dass es so ist, wie ich dir schreibe: Ein Teil der Zeit wird uns geraubt, ein anderer wird uns weggenommen, ein dritter entschwindet. Der schmachlichste Verlust aber ist derjenige, der durch Nachlässigkeit entsteht. Und wenn du genau hinsiehst, wirst du merken, dass ein großer Teil des Lebens an uns vorbeigeht, während wir schlecht handeln, ein sehr großer Teil, während wir gar nichts tun, aber das ganze Leben zerrinnt uns, wenn wir immer nur etwas anderes tun. Wen kannst du mir nennen, der der Zeit irgendeinen Wert beimisst, der den Tag schätzt, der einsieht, dass er jeden Tag sterben kann? Darin nämlich täuschen wir uns, dass wir den Tod für etwas Zukünftiges halten; ein großer Teil von ihm ist schon geschehen; und alles, was vom Leben schon hinter uns liegt, hat der Tod in seiner Gewalt. Tu also das, mein Lucilius, was du, wie du schreibst, ohnehin schon tust: nutze jede Stunde; so wird es geschehen, dass du weniger vom Morgen abhängig bist, wenn du den heutigen Tag in die Hand nimmst. Das Leben verrinnt, während es aufgeschoben wird. Alles, Lucilius, ist fremdes Eigentum, nur die Zeit gehört allein uns; die Natur hat uns in den Besitz dieser einzigen, flüchtigen und schlüpfrigen Sache gestellt, aus der vertrieben wird, wer es will. Und die Dummheit der Menschen ist so groß, dass sie es erdulden, dass Dinge, die klein, völlig wertlos und gewiss ersetzbar sind, ih-

<sup>87</sup> Vgl. Julia Wildberger, *Seneca und die Stoa: Der Platz des Menschen in der Welt*, 2 Bde., Berlin/New York 2006, 126 mit Bezug auf *epist.* 99,7 und *dial.* 10,1,1.

<sup>88</sup> Vgl. Nickel, „Einführung“, 623; Blänsdorf, „Erlebte Zeit“ in Senecas *Epistulae Morales* und *De Brevitate Vitae* und die Geschichte eines philosophischen Paradoxons“, 5–8; Gagliardi, *Il tempo in Seneca filosofo*, 51.

<sup>89</sup> Vgl. Schneemann, *Antike Exerzitien*, 34.

<sup>90</sup> *Epist.* 1,1–3.



nen in Rechnung gestellt werden, während sie sie erlangen; dass aber niemand meint, er schulde irgendetwas, wenn er Zeit gewinnt, wenn diese das einzige Gut ist, das nicht einmal dankbar zurückerstattet werden kann.

Die Vorstellung und das grundlegende Problem, dass Zeit als ständige Bewegung gedacht werden muss, wird in den einleitenden Sätzen durch die Verben *auferebatur*, *subripiēbatur*, *excidebat*, *subducuntur*, *eripiuntur*, *effluunt* zum Ausdruck gebracht. Sie alle sind von Bewegungsverben abgeleitete Komposita<sup>91</sup>, die in ihrer *variatio* den reißenden Fluss der Zeit und ihr lineares Voranschreiten abbilden, dem sich Lucilius entgegenstellen soll, indem er die Zeit „aufhält“ – genau diese Erfahrung der Zeit wird in Muße gemacht. Auch das „Aufhalten“ wird bildlich veranschaulicht durch die Metapher, dass Lucilius die Zeit sammeln (*collige*), bewahren (*serva*) und jede Stunde umarmen (*conplectere*) soll, ganz so, als wäre sie ein physikalischer Gegenstand, der greifbar ist, wenn man sich nur genug anstrengt. Die Aktivformen, welche Lucilius' Handeln beschreiben, verstärken hier den Gegensatz zum unweigerlich eintretenden Lauf der Zeit, der seinerseits passivisch ausgedrückt wird. Beherztes, aktives Handeln ist nötig, um Herr der Zeit zu werden. Auch hierin lässt sich ein Anklang an die Theorie der Muße, die dieser Arbeit zugrundeliegt, finden: Denn Muße zeichnet sich einerseits durch Selbstbestimmtheit – das aktive Handeln von Lucilius – und andererseits durch eine tätige Untätigkeit aus, die irgendeine Form der Aktivität impliziert, die auch Lucilius empfohlen wird.

Weil sie flüchtig und knapp bemessen ist, ist die Zeit in Senecas Vorstellung der größte Besitz des Menschen. Sie ist das einzige Gut, worüber er tatsächlich Gewalt hat, und das einzige, das unersetzbar ist, während andere materielle oder immaterielle Dinge austauschbar und damit wertlos sind (*Omnia, Lucili, aliena sunt, tempus tantum nostrum est*, 2).<sup>92</sup> Auch hierin spiegeln sich die bereits erwähnten Aspekte der Muße wider, welche ebenfalls den Wert der Zeit erfahrbar macht. Wenn aber ein Moment einmal vergangen ist, kann er nicht zurückgeholt oder erstattet werden<sup>93</sup>, denn das Leben wird von Seneca als kontinuierlich ablaufende Lebenszeit aufgefasst, die zwar mit dem Tod ein festgesetztes, aber dem Menschen unbekanntes Ende hat<sup>94</sup>, worin jedoch der Bewegungskarakter der Zeit wieder deutlich erkennbar

<sup>91</sup> Vgl. *epist.* 1,1,3: *huius rei unius fugacis*. Zur Flüchtigkeit der Zeit vgl. *epist.* 49,2: *Infinita est velocitas temporis, quae magis apparet respicientibus*. („Die Schnelligkeit der Zeit ist grenzenlos, sie erscheint aber denen größer, die zurückschauen“).

<sup>92</sup> Der Wert und Reichtum, der im Besitz der Zeit liegt, wird von den Menschen unterschätzt, die achtlos ihre Zeit verschwenden und wertlose Dinge aufgrund von falschen Vorstellungen für wertvoll halten, vgl. R. Scott Smith, „*De brevitate vitae*“, in: Gregor Damschen/Andreas Heil (Hgg.), *Brill's Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist*, Leiden/Boston 2014, 161–166, 163; Blänsdorf, „„Erlebte Zeit“ in Senecas Epistulae Morales und De Brevitate Vitae und die Geschichte eines philosophischen Paradoxons“, 23.

<sup>93</sup> Vgl. Gagliardi, *Il tempo in Seneca filosofo*, 53; Blänsdorf, „„Erlebte Zeit“ in Senecas Epistulae Morales und De Brevitate Vitae und die Geschichte eines philosophischen Paradoxons“, 20 zur Kostbarkeit der Zeit.

<sup>94</sup> Vgl. *epist.* 24,20; 120,18 u. Gagliardi, *Il tempo in Seneca filosofo*, 22: Weil die Zeit viel zu schnell vergeht, sollte man sie nicht verschwenden.

wird. Diese Vorstellung vom Tod ist für Seneca absolut zentral, ohne sie lässt sich die Zeit bei ihm nicht denken<sup>95</sup> und aus ihr leitet er seine Empfehlungen zum richtigen Gebrauch der Zeit ab.

Zunächst ist der Mensch angehalten, jeden Tag wie ein ganzes Leben zu leben und immer bereit zum Sterben zu sein, denn jeder Tag kann der letzte eines Lebens sein. Auf diese Weise wird die Konzentration auf die unmittelbare Gegenwart selbst gelenkt und somit auf den einzigen Moment, in dem der Mensch über sichere Handlungsmöglichkeiten verfügt<sup>96</sup> – was das Aufgehen im Moment, durch den sich Muße kennzeichnet, anklingen lässt. Ein Kerngedanke in Senecas Philosophie der Zeit ist genau diese Fokussierung auf den gegenwärtigen Moment, den jeder für sich bestmöglich gestalten und nutzen soll. Falsch handeln all diejenigen, die achtlos handeln (*per negligentiam*, 1), etwas schlecht oder gar nichts tun oder ihre Zeit mit oberflächlichen Tätigkeiten verschwenden. Dies erinnert an eine Passage aus *De brevitae vitae*, in der Seneca verschiedene oberflächliche Tätigkeiten in den Blick nimmt (*dial.* 10,2,3), durch die die Menschen stets beschäftigt (*occupati*<sup>97</sup>) und getrieben sind, jedoch nie zu sich selbst kommen.<sup>98</sup> Verstrickt in ihre zahllosen Aktivitäten bemerken sie dann zu spät, dass sie ihr Leben mit irrelevanten Beschäftigungen verbracht haben, durch die es nie wirklich erfüllt wurde (*dial.* 10,11).<sup>99</sup> Wahrhaft leben (*vivere*) kann ein Mensch daher nur dann, wenn er bewusst und selbstbestimmt handelt und sich stets darum bemüht, sich zu einem besseren Menschen zu machen. Damit impliziert „leben“ für Seneca immer ein Fortschreiten, denn „[...] ohne Handeln kommt das Leben zum Stillstand.“<sup>100</sup> Wer hingegen unbewusst seine Lebenszeit verstreichen lässt, existiere (*esse*) nur mehr. Schließlich impliziert die Konzentration auf die Gegenwart, dass man sich keine Sorgen über eventuelle zukünftige Schicksals-

<sup>95</sup> Gagliardi, *Il tempo in Seneca filosofo*, 80 mit Bezug auf *epist.* 101,9–10; Edwards, „Ethics V: Death and Time“, 340 f. mit Bezug auf *epist.* 61,1 f.; Schneemann, *Antike Exerzitien*, 232.

<sup>96</sup> Vgl. Schneemann, *Antike Exerzitien*, 228; Wildberger, *Seneca und die Stoa*, 125 mit Bezug auf *epist.* 117,26 f. sowie 121: In Bezug auf die Vergangenheit hat der Mensch keine Handlungsmöglichkeiten mehr und in der Zukunft hat er sie noch nicht, denn bereits Geschehenes kann ebensowenig rückgängig gemacht oder verändert werden, wie Pläne für die Zukunft mit absoluter Sicherheit geschmiedet werden können. Irrelevant sind die Zeit vor unserer Geburt und nach unserem Tod, 127.

<sup>97</sup> Der Begriff *occupatus* ist bei Seneca in der Regel negativ verwendet, „als ein ‚beschäftigt sein‘, und das heißt, sich von Dingen oder Menschen in Anspruch nehmen lassen, die den eigenen philosophischen Weg behindern“, Schneemann, *Antike Exerzitien*, 233.

<sup>98</sup> Vgl. Blänsdorf, „Erlebte Zeit“ in Senecas *Epistulae Morales* und *De Brevitate Vitae* und die Geschichte eines philosophischen Paradoxons“, 20: „Das Seine-Zeit-haben ist wesentlich für das Sich-selbst-haben.“ Die Hinweise auf die Menschen, die ihre Lebenszeit mit Nichtigkeiten verschwenden, dienen dazu, den Leser zur Reflexion über sein eigenes Verhalten anzuregen, vgl. Schneemann, *Antike Exerzitien*, 233 mit Bezug auf *De brevitae vitae* 3,2 f.

<sup>99</sup> Vgl. *epist.* 88,42–44: Der richtige Gebrauch der Zeit muss gut überlegt sein; viele Beschäftigungen rauben nur Zeit, vgl. Smith, „*De brevitae vitae*“, 163.

<sup>100</sup> Wildberger, *Seneca und die Stoa*, 119 (Hervorhebung dort); Smith, „*De brevitae vitae*“, 164; zur zentralen Bedeutung des (ethischen) Fortschritts in der stoischen Philosophie vgl. Anthony A. Long, „Seneca on the Self: Why Now?“, in: Shadi Bartsch/David Wray (Hgg.), *Seneca and the Self*, Cambridge 2009, 20–36, 32.

schläge machen soll, da allein das Jetzt für das Wohlbefinden des Individuums ausschlaggebend ist, was Seneca in *epist.* 13 ausführt:

[...] *illud tibi praecipio, ne sis miser ante tempus, cum illa quae velut imminetia expavisti nunquam ventura sint, certe non venerint.*<sup>101</sup>

[...] jenes schreibe ich dir vor, dass du nicht vorzeitig unglücklich sein sollst, weil das, was du gleichsam als Bedrohung gefürchtet hast, obwohl es möglicherweise niemals eintreten wird, gewiss noch nicht eingetreten ist.

Auch hier spielt die Unwägbarkeit der Zukunft wieder eine entscheidende Rolle, denn niemand kann mit Sicherheit sagen, ob das möglicherweise bevorstehende Unheil wirklich so schlimm eintritt, wie es sich ankündigt. Gewiss ist nur, dass es in der Gegenwart noch nicht eingetreten ist und deshalb kein Grund besteht, unglücklich zu sein. Das größte Unglück liegt für Seneca sogar darin, unnötig Angst vor zukünftigem Leid zu haben, dessen Eintreten nicht garantiert ist.<sup>102</sup> Dem kann man nur entgehen, wenn man mit der Gewissheit leben kann, dass bestimmte Schicksalsschläge (wie zum Beispiel der eigene Tod) eintreten werden.<sup>103</sup> Der einzige Weg dazu führt über philosophische Praktiken, in denen der Mensch lernt, das Eintreten von Elend zu akzeptieren und dennoch seine Gelassenheit zu bewahren. In dieser Fähigkeit, keine Angst vor dem Tod oder anderen furchtbaren Ereignissen zu haben, liegt für Seneca die Voraussetzung für wahre, innere Freiheit<sup>104</sup>, denn wer bereit ist, zu jeder Stunde aus dem Leben zu treten, kann durch nichts anderes erschüttert werden und muss sich keine Sorgen über das Morgen machen.<sup>105</sup>

Die gelassene Haltung gegenüber dem, was kommt, und die Konzentration auf die Gegenwart gehen sowohl in *De brevitae vitae* (12–15) als auch in den *Epistulae Morales* mit einem achtsamen, eigenständigen und reflektierten Umgang mit der Zeit

<sup>101</sup> *Epist.* 13,4.

<sup>102</sup> Vgl. *epist.* 98,6.

<sup>103</sup> Zu Natur- und anderen Katastrophen vgl. *epist.* 91,6.

<sup>104</sup> Vgl. *epist.* 26,10. Zur stoischen Konzeption von Freiheit vgl. Aldo Setaioli, „Ethics III: Free Will and Autonomy“, in: Gregor Damschen/Andreas Heil (Hgg.), *Brill's Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist*, Leiden/Boston 2014, 278–299, 285, 292 zum vermeintlichen Widerspruch zwischen Willensfreiheit und Schicksalsdetermination; Schneemann, *Antike Exerzitien*, 157 f. mit Bezug auf *epist.* 90,34, 160 u. 167: Freiheit kann verschiedene Formen annehmen: Unabhängigkeit von Schicksalsschlägen, selbstbestimmtes Handeln, Furchtlosigkeit; Wildberger, *Seneca und die Stoa*, 341: Freiheit ist für Seneca das, was in unserer Macht liegt; Maximilian Forscher, *Die stoische Ethik*, Darmstadt 1995, 111: Freiheit ist ein Zustand des Gemüts; Edwards, „Free yourself! Slavery, freedom and the self in Seneca's Letters“, 153 f.; Edwards, „Ethics V: Death and Time“, 334; Dinter, „Sententiae in Seneca“, 329. Die Diskussion des Selbstmordes ist in Senecas Philosophie zentral, zumal sie die beiden wesentlichen Elemente Freiheit und Tod verbindet, vgl. dazu u. a. Schneemann, *Antike Exerzitien*, 36; Edwards, „Ethics V: Death and Time“, 330, 334 f.; Rita Degl'Innocenti Pierini, „Freedom in Seneca: Some Reflections on the Relationship between Philosophy and Politics, Public and Private Life“, in: Julia Wildberger/Marcia L. Colish (Hgg.), *Seneca Philosopher*, Berlin 2014, 167–187, 177.

<sup>105</sup> Vgl. *epist.* 32,4.

einher, der unbedingt erstrebenswert ist<sup>106</sup> und an eine mußevolle Haltung zum Leben erinnert. Das Individuum muss sich seiner selbst, seiner Vergänglichkeit sowie der Kürze seines Lebens bewusst werden und über sich selbst reflektieren, um zu ergründen, was ihm zuträglich ist und ihn existenziell betrifft.<sup>107</sup> Sinnvoll und erfüllend wird die Zeit nur dann genutzt, wenn sie einen Mehrwert für das Individuum hat, das heißt, wenn sie dazu beiträgt, dass es ein dauerhaft glückliches Leben führt. Überflüssiges ist dabei hinderlich und soll gemieden werden, denn es lenkt vom Wesentlichen ab. Das bedeutet beispielsweise für Lucilius, dass er seine öffentlichen, politischen und militärischen Verpflichtungen ruhen lassen soll<sup>108</sup>, meint aber auch, dass der Mensch nur wenige Dinge zum Leben wirklich braucht und Armut daher kein wirkliches Unglück darstellt, dessen man sich in Enthaltensamkeitsübungen vergewissern kann.<sup>109</sup>

Verwerflich ist es allerdings, das, was man tun möchte, auf einen späteren Zeitpunkt zu verschieben.<sup>110</sup> Denn dabei verstreicht einerseits das Leben völlig ungenutzt (*Dum differtur vita transcurrit*<sup>111</sup>), und andererseits wird durch das Aufschieben die Todesangst geschürt, weil derjenige, der viele Pläne für die Zukunft hat, fürchten muss, diese nicht vollenden zu können, wenn er vorher stirbt.<sup>112</sup> Von der Zeitlichkeit des Lebens wird man deshalb erst dann unabhängig sein, wenn man sich am Ende eines jeden Tages sagen kann, ein erfülltes Leben gehabt zu haben.<sup>113</sup>

Um die begrenzte Lebenszeit erfüllend zu gestalten, sind Selbstbestimmung und innere Freiheit notwendige Voraussetzungen, die Seneca wirkungsvoll im ersten Satz des Briefes platziert<sup>114</sup>: *vindica te tibi* – Lucilius soll sich „für sich selbst“ befreien, über sich selbst reflektieren und unabhängig von äußeren Umständen über sein Handeln entscheiden.<sup>115</sup> Das impliziert, dass er sich um sich selbst sorgen (worin die Auf-

<sup>106</sup> Nur der bewusste Umgang mit der Zeit ist gut, vgl. *epist.* 117,32. Vgl. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 31 f.; Schneemann, *Antike Exerzitien*, 236: „Achtsamkeit, so scheint es, wird für jede Handlungsweise gefordert.“

<sup>107</sup> Vgl. Blänsdorf, „Erlebte Zeit‘ in Senecas Epistulae Morales und De Brevitate Vitae und die Geschichte eines philosophischen Paradoxons“, 29.

<sup>108</sup> Vgl. *epist.* 19,1.

<sup>109</sup> Vgl. *epist.* 18,12.

<sup>110</sup> Vgl. Blänsdorf, „Erlebte Zeit‘ in Senecas Epistulae Morales und De Brevitate Vitae und die Geschichte eines philosophischen Paradoxons“, 26 mit Verweis auf *epist.* 101,7 und 101,9.

<sup>111</sup> Vgl. *epist.* 45,13.

<sup>112</sup> Vgl. *epist.* 101,4; vgl. Edwards, „Ethics V: Death and Time“, 329: Auf die Zukunft gerichtete Hoffnung bedroht die innere Ausgeglichenheit.

<sup>113</sup> Vgl. *epist.* 101,8; 101,10.

<sup>114</sup> Vgl. Gagliardi, *Il tempo in Seneca filosofo*, 19 f., 72 mit Verweis auf *epist.* 24 u. 32; Schneemann, *Antike Exerzitien*, 114; Edwards, „Free yourself! Slavery, freedom and the self in Seneca’s Letters“, 139: Die zentrale Bedeutung der Selbstbestimmung schlägt sich in der Verwendung von Metaphorik aus dem Bereich der Sklaverei nieder.

<sup>115</sup> Vgl. Blänsdorf, „Erlebte Zeit‘ in Senecas Epistulae Morales und De Brevitate Vitae und die Geschichte eines philosophischen Paradoxons“, 23 interpretiert die Stelle als Selbstbefreiung; Inwood, *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, 143: Der Wille geht bei Seneca aus der Fähigkeit des Menschen hervor, seinen Geist zum Objekt geistiger Beobachtung zu machen; Brad Inwood, „The Will in Seneca the Younger“, in: John G. Fitch (Hg.), *Seneca*, Oxford 2008, 114–135, 128 mit

forderung zur *cura sui* offensichtlich ist)<sup>116</sup> und sein eigener Herr werden soll, und dass er das, was er tut, tatsächlich wollen muss<sup>117</sup> anstatt achtlos oder nachlässig zu handeln.<sup>118</sup>

Hat das Individuum innere Freiheit und Selbstbestimmung erreicht, kann es bewusst mit seiner Zeit umgehen und sie „sammeln und bewahren“ (*tempus [...] colligere et servare*). Während *colligere* hier das Bild vermittelt, dass die Zeit viel beschäftigter Menschen ungeschickt auf eine Vielzahl verschiedener Aktivitäten verteilt ist, stattdessen aber zu einem Ganzen zusammengeführt und zusammengehalten werden sollte, lässt *servare* den Gedanken von (finanzieller) Sparsamkeit anklingen: Die Zeit soll mit Bedacht ausgegeben und nur dafür verwendet werden, was ihre „Aufwendung“ tatsächlich wert ist. Dies verbindet die Vorstellung von der Zeit mit einem hohen Anspruch an Qualität, der auch dem Anspruch zugrunde liegt, dass ein kurzes, aber erfülltes Leben für Seneca erstrebenswerter als ein langes, aber unerfülltes Leben ist.<sup>119</sup> Sogar der Rückzug aus dem öffentlichen Leben ist nur dann sinnvoll, wenn jemand mit der freien Zeit richtig und ertragreich umzugehen weiß und sie nicht in Schaffheit und Trägheit ausarten lässt, wodurch sich sein Leben nur noch unwesentlich vom Tod unterscheiden würde.<sup>120</sup>

Die Gemeinsamkeiten mit der Muße, die im Vorangehenden immer wieder angeklungen sind, lassen sich wie folgt zusammenfassen: Ebenso wie die von Seneca als ideal konzipierte Lebensweise muss sich Muße von Untätigkeit und Müßiggang auf der einen, und gehetzter und stressiger Beschäftigung auf der anderen Seite abgrenzen. Um in diesen Schwebezustand zu gelangen, setzen sowohl Muße als auch Senecas philosophische Lebensweise nicht nur selbstbestimmtes, sondern auch bewusstes, achtsames Handeln voraus, bei dem die Aufmerksamkeit ganz auf der Tätigkeit und dem Moment, in dem diese ausgeführt wird, liegt. Innerlich ist der Mensch dann frei von Verpflichtungen und Sorgen, denn selbst wenn diese grundsätzlich existieren, sind sie im Moment der Muße nicht präsent. Ausschlaggebend ist in beiden Fällen die innere Verfassung des Menschen: Nur mit der von Seneca geforderten, stabilen und ungestörten mentalen Ruhe und Gelassenheit kann das Indivi-

---

Bezug auf *epist.* 61: *second-orderness* ist nicht nur ein wesentlicher Unterschied zwischen Tieren und Menschen, sondern auch Voraussetzung für den Willen.

<sup>116</sup> Vgl. Schneemann, *Antike Exerzitien*, 32.

<sup>117</sup> Vgl. Edwards, „Free yourself! Slavery, Freedom and the Self in Seneca’s Letters“, 154f. Der Wille nimmt eine zentrale Stellung in Senecas – und allgemein in der stoischen – Philosophie ein, vgl. Setaioli, „Ethics III: Free Will and Autonomy“, 295; Schneemann, *Antike Exerzitien*, 38f.; Wildberger, *Seneca und die Stoa*, 338f.; Inwood, „The Will in Seneca the Younger“, *passim*.

<sup>118</sup> Vgl. Fink, „Einführung“, 502; Italo Lana, „Pingue otium et arbitrium sui temporis (Seneca, *epist.* LXXIII 10)“, in Eugenio Corsini (Hg.), *Voce di molte acque: Miscellanea di studi offerti a Eugenio Corsini*, Torino 1994, 225–236, 233.

<sup>119</sup> Vgl. *epist.* 93,2.

<sup>120</sup> Vgl. *epist.* 82,4. Vgl. Edwards, „Ethics V: Death and Time“, 327; Setaioli, „Ethics I: Philosophy as Therapy, Self-transformation, and ‚Lebensform‘“, 256: „For Seneca, a life not devoted to the *studium sapientiae* does not differ from death“.

duum auch in einen Zustand von Muße gelangen.<sup>121</sup> Während Muße aber in der Regel auf eine bestimmte Dauer begrenzt ist, konzipiert Seneca die philosophische Lebensweise als eine anhaltende und fortwährende Einstellung zum Leben. Man könnte also sagen, dass Seneca Muße zur Lebensweise erhebt.

### 5.2.2. Erfahrung von mußevoller Zeitlichkeit durch die philosophische Tätigkeit (Sen. De brevitae vitae)

Die Beschäftigung mit der Philosophie ist Seneca zufolge die ertragreichste und beste Form der Zeitgestaltung, vorausgesetzt, es handelt sich um die Auseinandersetzung mit ethisch-moralischen Fragen, die dazu anregen, über sich selbst und sein Leben zu reflektieren und ein besserer Mensch zu werden.<sup>122</sup> Diese moralphilosophischen Fragen sollen der Mittelpunkt im Leben eines jeden Menschen sein, denn nur so kann dieser lernen, ein glückliches Leben zu führen.<sup>123</sup> Das bedeutet auch, dass die Beschäftigung mit der Philosophie Vorrang vor allen anderen Tätigkeiten haben soll<sup>124</sup>, und dass sich der Mensch auch in einem hektischen Leben immer Zeit nehmen soll, sich der Philosophie zu widmen. In Senecas Worten heißt das: *Non cum vacaveris philosophandum est, sed ut philosopharis vacandum est* („Nicht, wenn du Zeit hast, sollst du philosophieren, sondern du sollst dir Zeit nehmen, damit du philosophieren kannst“)<sup>125</sup>. So ist die Beschäftigung mit der Philosophie in zweifacher Hinsicht mit dem richtigen Gebrauch der Zeit verbunden: Zum einen setzt sich das Individuum intellektuell und theoretisch mit moralphilosophischen Überlegungen zur Zeit auseinander, wodurch es zur Selbstreflexion veranlasst wird und dadurch Erkenntnis über sich selbst gewinnt, zum anderen aber entspricht das Philosophieren auch ganz praktisch der besten Form der Zeitgestaltung, denn das Philosophieren ist als Mußeaktivität konzipiert, wie in den folgenden Zitaten aus *De brevitae vitae* (*dial.* 10) 14,1 und 15,5 deutlich wird:

*Soli omnium otiosi sunt qui sapientiae uacant, soli uiuunt; nec enim suam tantum aetatem bene tuentur: omne aeuum suo adiciunt; quidquid annorum ante illos actum est, illis aduersum est. Nisi ingratis sumus, illi clarissimi sacrarum opinionum conditores nobis nati sunt, nobis uitam praeparauerunt. Ad res pulcherrimas ex tenebris ad lucem erutas alieno labore deducimur; nullo nobis saeculo interdictum est, in omnia admittimur, et si magnitudine animi egredi humanae inbecillitatis angustias libet, multum per quod spatium temporis est. Disputare cum Socrate licet, dubitare cum Carneade, cum Epicuro quiescere, hominis naturam cum Stoicis uincere, cum Cynicis excedere.*<sup>126</sup>

<sup>121</sup> Vgl. *epist.* 32,5.

<sup>122</sup> Philosophie, die nur um des Denkens willen betrieben wird, bringe den Menschen in seiner Entwicklung nicht weiter und sei daher Zeitverschwendung, vgl. *epist.* 45,5; 88,41; 109,17 f.; 111,2.

<sup>123</sup> Vgl. *epist.* 20,2: Philosophie lehrt das richtige Handeln, also das Handeln, durch das der Mensch ein glückliches Leben führen kann.

<sup>124</sup> Vgl. *epist.* 17,1; 53,10; 62,1; 68,2.

<sup>125</sup> *Epist.* 72,3; vgl. *epist.* 64,6: Philosophie beansprucht viel Zeit.

<sup>126</sup> *Dial.* 10,14,1.

Von allen sind allein diejenigen mußevoll, die sich Zeit für die Philosophie nehmen, sie leben als einzige; denn sie richten den Blick nicht nur auf ihr eigenes Zeitalter, sondern machen jedes Zeitalter zu ihrem eigenen; wie viel an Jahren auch immer vor ihrer Zeit vergangen ist, gehört ihnen. Wenn wir nicht äußerst undankbar sein wollen, dann wurden jene hochberühmten Begründer ehrwürdiger Lehren für uns geboren, haben sie für uns das Leben gestaltet. Durch fremde Arbeit werden wir zu den herrlichsten Dingen geführt, die aus dem Dunkeln ans Licht gefördert wurden; kein Jahrhundert ist uns verschlossen, zu allen ist uns der Zutritt gewährt, und wenn wir mit Geistesgröße die Beklemmung über menschliche Schwäche überschreiten, steht uns viel Zeit offen, um diese zu durchschreiten. Es steht uns frei, mit Sokrates zu diskutieren, mit Karneades zu zweifeln, mit Epikur die Ruhe zu genießen, die menschliche Natur mit den Stoikern zu bezwingen, und mit den Kynikern Grenzen zu überschreiten.

Der Zusammenhang von Muße und Philosophie wird hier bereits im ersten Satz deutlich: Denn die richtige Form des *otium* beruht auf der Beschäftigung mit *sapientia*. Nur diejenigen Menschen sind Senecas Darstellung zufolge wahrhaftig *otiosi*, die sich Zeit für die *sapientia* nehmen. Und auch in der folgenden Beschreibung der spezifischen Zeitlichkeit, die sich durch intellektuelle Tätigkeiten einstellt, wird eine Ähnlichkeit zur Muße erkennbar. Denn bei der Beschäftigung mit der Philosophie ist die Aufmerksamkeit des Menschen zwar auf den gegenwärtigen Augenblick und die aktuelle Tätigkeit gerichtet, wie es für Muße charakteristisch ist, intellektuell aber ist der Philosoph nicht von der Gegenwart beschränkt, sondern kann sich geistig in den Jahrhunderten bewegen, die ihm vorausgehen oder die noch kommen. Diese Möglichkeit, sich in der geistigen Vorstellung an andere Orte und in entlegene Zeiten zu versetzen, erinnert an den geistigen Raum, in den das Individuum im Zustand der Muße eintaucht. Auf diese Weise stehen dem *proficiens* alle Zeitalter offen und er kann zeitliche Schranken überwinden, die als unüberwindbar gelten, worin sich darüber hinaus das Transgressionspotenzial der Muße spiegelt.

Diese Vorstellung, nach der sich der Philosoph in längst vergangenen Zeiten bewegt, wird durch ein Bild bekräftigt, das die geistige Auseinandersetzung mit den Lehren früherer Philosophen als unmittelbare Kommunikationssituationen inszeniert. So evokiert zum Beispiel die „Diskussion mit Sokrates“ (*disputare cum Socrate*) die Imagination, dass der *proficiens* durch die Lektüre der platonischen Dialoge in die Zeit der athenischen Demokratie „reisen“ und dort ein direktes Gespräch mit Sokrates führen könnte. Eine solche Entgrenzung der Zeitstufen ist das zentrale Merkmal der Zeitlichkeit, die im höchsten und vollkommenen Stadium der philosophischen Beschäftigung erfahrbar ist. Sie erinnert gleichzeitig an das Heraustreten aus dem linearen Ablauf der Zeit im Zustand der Muße:

*Sapientis ergo multum patet uita, non idem illum qui ceteros terminus cludit: solus generis humani legibus soluitur, omnia illi saecula ut deo seruiunt. Transit tempus aliquod, hoc recordatione comprehendit; instat, hoc utitur; uenturum est, hoc praecipit. Longam illi uitam facit omnium temporum in unum conlatio.*<sup>127</sup>

<sup>127</sup> *Dial.* 10,15,5.

Das Leben des Weisen steht also weit offen, ihn schränkt nicht dasselbe Ende ein, das die anderen begrenzt: er allein wird von den Gesetzen des Menschengeschlechts befreit, alle Jahrhunderte stehen ihm zu Diensten wie einem Gott. Mag eine bestimmte Zeit vergangen sein, so bewahrt er sie in seiner Erinnerung; mag sie gegenwärtig sein, dann nutzt er sie; die Zeit, die kommen wird, nimmt er vorweg. Indem er alle Zeiten in einem Moment zusammenträgt, wird sein Leben lang.

Durch seine geistige Tätigkeit kann der Weise – so das hier beschriebene Bild – Vergangenheit und Zukunft vergegenwärtigen (*Transit tempus aliquod, hoc recordatione comprehendit; uenturum est, hoc praecipit*) und alle Zeitstufen, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in einen Moment konzentrieren, vereinigen und sich zugänglich machen (*omnium temporum in unum conlatio*).<sup>128</sup> Damit setzt er die Gesetze der menschlichen Zeitlichkeit, vor allem den linearen Ablauf der Zeit außer Kraft und entreißt infolgedessen den gegenwärtigen Moment seiner Vergänglichkeit, da in ihm Zukunft und Vergangenheit gleichermaßen präsent sind.<sup>129</sup> In dem Enthobensein aus der Zeit wird der einzelne Moment gedehnt und entspricht auch hierin der Erfahrung von Muße, die sich durch die Tätigkeit des Philosophierens einstellt.<sup>130</sup>

Die philosophische Praxis ist bei Seneca also in zweifacher Hinsicht mit einer mußevollen Zeitlichkeit verbunden: Um sich Zeit für die Philosophie zu nehmen, ist ein bewusster und achtsamer Umgang mit der eigenen Lebenszeit Voraussetzung, der in vielen Aspekten den Eigenschaften der Muße ähnelt. Darüber hinaus wird beim Philosophieren selbst die Zeit als entgrenzt wahrgenommen, wodurch sich wie im Zustand der Muße unbegrenzte geistige Freiräume öffnen. Und auch an weiteren Aspekten lässt sich zeigen, dass Muße gleichermaßen Mittel und Zweck von Senecas philosophischer Lebensweise ist. Hierfür müssen wir etwas ausholen: Wie gesehen, wird die Beschäftigung mit der Philosophie in zweifacher Hinsicht als Muße-tätigkeit dargestellt, denn sie wird zum einen im Zustand der Muße ausgeführt, soll aber zum anderen eine mußevolle Lebensweise, unter anderem einen achtsamen, mußevollen Umgang mit der Zeit, erlernbar machen. Dafür gibt sie dem Menschen eine moralische Richtschnur im Leben<sup>131</sup>, führt ihn zu sich selbst zurück, veranlasst ihn zur kritischen Selbstreflexion<sup>132</sup> und nimmt ihm Angst vor den Schicksalsschlägen der

<sup>128</sup> Derselbe Gedanke findet sich in *epist.* 102,21 f., vgl. dazu Blänsdorf, „Erlebte Zeit‘ in Senecas *Epistulae Morales* und *De Brevitate Vitae* und die Geschichte eines philosophischen Paradoxons“, 36.

<sup>129</sup> Vgl. Blänsdorf, „Erlebte Zeit‘ in Senecas *Epistulae Morales* und *De Brevitate Vitae* und die Geschichte eines philosophischen Paradoxons“, 30, 35; Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 42: Das Denken über das Ganze lässt den Philosophen Ewigkeit erfahren; Edwards, „Ethics V: Death and Time“, 341: „Reading the philosophers, Seneca stresses here (echoing earlier poetic texts as well as Aristotle), can enable the reader to escape time [...]“.

<sup>130</sup> Vgl. Edwards, „Ethics V: Death and Time“, 339: Die Aneignung einer philosophischen Geis-teshaltung erfolgt durch praktische Übungen, „[...] a process, that operates in and through time.“

<sup>131</sup> Vgl. *epist.* 37,3–5; 108,4.

<sup>132</sup> Vgl. *epist.* 52,4; 53,8–12; 106,11–12.



Zukunft, auch vor dem Tod.<sup>133</sup> Die moralische Haltung, die der Mensch auf diese Weise erlernt, soll ihm Halt und innere Beständigkeit geben.

Diese moralische Perfektion, die durch die Beschäftigung mit der Philosophie erlangt werden soll, kann über den richtigen Umgang mit der Zeit hinaus mit Muße in Verbindung gebracht werden. Denn ihre zentralen Elemente sind innere Freiheit von äußeren Gegebenheiten und Umständen<sup>134</sup>, Gelassenheit und innere Beständigkeit.<sup>135</sup> Alle drei genannten Aspekte sind Merkmale von Muße. Schließlich soll die Beschäftigung mit der Philosophie heilsame und beruhigende Wirkung haben – auch dies ist vergleichbar mit der Wirkung von Muße.<sup>136</sup> Das zufriedene, glückliche Leben, welches das Individuum erlangt, wenn es nach den Prinzipien der Philosophie lebt, kann infolgedessen als ein mußevolles Leben qualifiziert werden<sup>137</sup>, zu dem das Individuum durch die (ebenfalls mußevolle) Beschäftigung mit der Philosophie gelangt.

Um sich mit Philosophie zu beschäftigen, kann man laut Seneca verschiedenen Praktiken folgen. So kann Philosophie in einsamer Überlegung ausgeübt werden, im Gespräch mit anderen philosophisch interessierten Menschen, im Philosophieunterricht, durch Lektüre der Werke großer Philosophen, durch schriftliche Niederlegung eigener Gedanken oder in der Reflexion über sich selbst. Zwei Praktiken, die Selbstreflexion und die *meditatio*, stehen in den *Epistulae Morales* im Vordergrund und es lässt sich argumentieren, so die erste These dieses Kapitels, dass sie sich besonders gut eignen, um in Briefform nicht nur inhaltlich beschrieben sondern auch performativ abgebildet zu werden, sodass das Verfassen und Lesen von Briefen zu einer philosophischen Praxis wird. Beide Praktiken, so die zweite These, werden auf inhaltlicher Ebene in zweifacher Hinsicht als Mußeaktivitäten inszeniert, da sie einerseits Muße voraussetzen oder andererseits dem Individuum ermöglichen, durch die erfolgreiche Ausführung in einen Zustand der Muße zu gelangen. Die Wahrnehmung der beschriebenen, entgrenzten Zeitlichkeit im Moment des Ausübens der Tätigkeit ist dabei von ebenso zentraler Bedeutung wie die Befähigung des Individuums zur moralischen Perfektion und einer mußevollen Lebensweise.

Ausgehend von diesen Überlegungen sollen im Folgenden die *meditatio* und die Selbstreflexion unter je zwei Gesichtspunkten untersucht werden: Zum einen vor der Frage, wie der Brief auf performativer Ebene als Medium der philosophischen Tätigkeiten verwendet wird, und zum anderen, wie Seneca die philosophischen Praktiken als Mußeaktivitäten und Elemente einer mußevollen Lebensweise inszeniert, sodass die Briefpraxis zu einer Praxis der Philosophie und der Muße und Teil dieser beispielhaften mußevollen Lebensweise wird.

<sup>133</sup> Vgl. *epist.* 54,3–4; 68,14.

<sup>134</sup> Vgl. *epist.* 8,7; 65,16; 88,2.

<sup>135</sup> Vgl. *epist.* 82,8; 109,17.

<sup>136</sup> Vgl. *epist.* 24,16; 108,4.

<sup>137</sup> Vgl. *epist.* 16,1; 31,5; 90,27.

### 5.3. Brieflektüre als Praxis der Philosophie und der Muße

Senecas Philosophie ist, wie die der Stoa allgemein, lebenspraktisch orientiert, das heißt, dass es in ihr nicht um die Erklärung abstrakter Theorien geht, sondern dass ihr Ziel darin liegt, dem Menschen zu einem glücklichen Leben zu verhelfen.<sup>138</sup> Nach stoischer Lehre führt der Weg dorthin über die Bewältigung der eigenen Ängste, vor allem der Angst vor dem eigenen Tod, und über die Mäßigung der Affekte, was mit einer achtsamen Haltung gegenüber dem eigenen Leben und Sein verbunden ist. Beide Einstellungen können durch bestimmte, tägliche Übungen erlernt werden, die das Kernstück der stoischen Philosophie bilden und zu denen die *meditatio* und die Selbstreflexion zählen, die in Senecas *Epistulae Morales* besonders prominent thematisiert werden.

#### 5.3.1. Der Brief als Medium der meditatio (Sen. epist. 2)

Als Übung, durch die das Individuum seine Angst vor künftigen Unglücksfällen bewältigen soll, besteht die *meditatio* ursprünglich darin, vorausschauend über mögliche Schicksalsschläge zu reflektieren und sich auf diese Weise innerlich auf ihr Eintreten vorzubereiten, das heißt, eine Haltung der Indifferenz gegenüber den Dingen einzunehmen, die ihrerseits als indifferent (*ἀδιάφορα*) erkannt werden.<sup>139</sup> Damit liegt das Ziel der *meditatio* in einem spirituellen Training, in dem der Geist nachhaltig davon überzeugt werden soll, dass das, was er für furchterregend hält, tatsächlich bedeutungslos ist und somit keinen Anlass darstellt, sich unnötig davor zu fürchten. Da ein glückliches Leben für die kaiserzeitliche Stoa jedoch vor allem auf Tugend gründet, findet sich neben der *praemeditatio* auch die allgemeinere *meditatio*, durch die eine tugendhafte Geisteshaltung erlernt werden soll. Um dieses Ziel zu erreichen, werden in den überlieferten philosophischen Texten verschiedene Anleitungen für die Praxis der *meditatio* gegeben, deren strukturelle Ansätze allerdings nicht überbewertet werden sollten, da ihre Gemeinsamkeiten über dieselben Grundzüge nicht hinausgehen, während sie sich im Einzelnen in der Ausrichtung und dem konkreten Ziel der Übung voneinander unterscheiden.

Für Seneca sind die Praktiken der Philosophie allgemein darauf ausgerichtet, eine glücksversprechende Lebensweise zu erlernen<sup>140</sup>, die unter anderem auf dem bewussten Umgang mit der eigenen Zeit und in einer gelassenen, tugendhaften Geisteshal-

<sup>138</sup> Vgl. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 27 mit Verweis auf *epist.* 20,2: *Facere docet philosophia, non dicere*; Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, 99–141, bes. 99–103 zur *eudaimoinia*. Die folgende Einleitung zur *meditatio* gründet auf Newman, „*Cotidie meditare*“, 1474–1482.

<sup>139</sup> Zur *praemeditatio* als Form der *meditatio* vgl. auch Mireille Armisen-Marchetti, „Imagination and Meditation in Seneca: The Example of *Praemeditatio*“, in: John G. Fitch (Hg.), *Seneca*, Oxford 2008, 102–113, 102–105.

<sup>140</sup> Eine glücksversprechende Lebensweise ist allgemein das Ziel der kaiserzeitlichen Stoa, die *meditatio* ist eine Praxis, durch die es erreicht werden kann, vgl. Newman, „*Cotidie meditare*“, 1479.

tung beruht.<sup>141</sup> Die zunächst bewusst gestalteten Übungen<sup>142</sup> sollen dabei langfristig in den Habitus des Individuums übergehen, sein Handeln prägen und gewisse Verhaltensweisen zur Selbstverständlichkeit werden lassen. Ziel der *meditatio* ist es also, dass das Individuum seine Ängste überwindet und dadurch zu einem dauerhaft sorgenfreien, gelassenen, tugendhaften und infolgedessen glücklichen sowie mußefördernden geistigen Zustand gelangt.<sup>143</sup>

Passagen, in denen Seneca das Konzept von der *meditatio* erklärt, sind zahlreich in seinem Werk verstreut und ergeben erst zusammengenommen das notwendige Gesamtbild, da eine zusammenhängende umfassende Darstellung oder „Übungsanleitung“ der *meditatio* fehlt. Insgesamt kommt das Substantiv *meditatio* fünfmal, das Verb *meditari* dreizehnmal in den *Epistulae Morales* vor, wobei vor allem die Attribute, mit denen *meditatio* verbunden wird, einen ersten Eindruck von Senecas Konzept geben. Sie wird nämlich als *cotidiana*, *longa* und *adsidua*, also als eine tägliche, lang andauernde und unablässige Übung beschrieben, und darüber hinaus mit dem Genitivattribut *mortis* verknüpft, denn der Tod ist das wichtigste Thema, über das ein Mensch meditieren müsse.<sup>144</sup> Genauere Angaben zur Ausübung der *meditatio* finden sich in den Briefen aber vor allem, wenn man den Blick vom konkreten Begriff löst und die Schilderungen einzelner philosophischer Praktiken oder „Übungseinheiten“ ins Auge fasst.

Unter diesem konzeptuellen Aspekt betrachtet, zeigt sich bereits zu Beginn der Briefsammlung, dass die *meditatio* von der Lektüre ausgeht und in drei Schritten erfolgt: Zunächst soll der *proficiens* die moralphilosophischen Werke großer Denker lesen, anschließend intensiv über das Gelesene nachdenken, eigene Gedanken entwickeln sowie verinnerlichen und schließlich sein Tun an der neu gewonnenen Erkenntnis ausrichten.<sup>145</sup> Vor allem die Auswahl der Lektüre muss dabei mit Sorgfalt getroffen werden, wie Seneca im zweiten Brief der *Epistulae Morales* darlegt und als Anleitung dem gesamten Werk voranstellt:

<sup>141</sup> Vgl. Setaioli, „Ethics I: Philosophy as Therapy, Self-transformation and ‚Lebensform‘“, 245. Zum Stellenwert spiritueller Praktiken allgemein (und der *meditatio* im Besonderen) in Stoa und Epikureismus vgl. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 25–28.

<sup>142</sup> Seneca vergleicht die Übungen der *meditatio* mehrfach mit athletischen Übungen, vgl. Newman, „*Cotidie meditare*“, 1474f. mit Verweis auf *epist.* 11,8; 16,1; 24,15; 63,15; 82,8; 113,32.

<sup>143</sup> Vgl. Setaioli, „Ethics I: Philosophy as therapy, self-transformation, and ‚Lebensform‘“, 249; Newman, „*Cotidie meditare*“, 1474: Die *meditatio* stelle eine zentrale Übung für die Stoa der Kaiserzeit dar, da sie persönliche anstelle von bürgerlichen Tugenden betone.

<sup>144</sup> Vgl. *epist.* 16,1: *cotidiana meditatio*; *epist.* 54,2: *meditationem mortis*; *epist.* 70,27: *longa meditatio*; *epist.* 82,8: *adsidua meditatio*. Das Verb *meditari* wird auffallend häufig im Imperativ Singular verwendet (*epist.* 4,5; 26,8; 26,10; 69,6; 91,8), für andere Formen vgl. *epist.* 20,12; 23,4; 26,9; 36,8; 101,1; 102,21; 113,27; 121,8.

<sup>145</sup> Vgl. Schneemann, *Antike Exerzitien*, 62; Baier, „Seneca als Erzieher“, 52 mit Bezug auf *epist.* 89,14f., aus dem er eine dreischrittige Handlungstheorie Senecas ableitet: „die Erkenntnis des Richtigen, die Befähigung, es umzusetzen – sie dürfte der *phronesis* in etwa entsprechen –, die eigentliche Handlung“.

*Probatos itaque semper lege, et si quando ad alios diverti libuerit, ad priores redi. Aliquid cotidie adversus paupertatem, aliquid adversus mortem auxili compara, nec minus adversus ceteras pestes; et cum multa percurreris, unum excerpe quod illo die concoquas.*<sup>146</sup>

Lies immer die bewährten Autoren, und wenn du dich anderen zuwenden möchtest, geh zurück zu denen, die du bereits kennst. Nimm täglich ein Hilfsmittel gegen die Armut, täglich eines gegen den Tod und ebenso gegen alles übrige Verderben; und wenn du vieles durchgegangen bist, greife dir einen Gedanken heraus, über den du an diesem Tag brütetest.

Lucilius soll für seine Lektüre nur die Schriften bewährter Philosophen berücksichtigen und sich dann ausschließlich auf das Werk eines Autors konzentrieren, um dieses vollständig zu lesen und gründlich zu studieren (*unum excerpe quod [...] concoquas*), anstatt verschiedene Autoren auszugsweise und oberflächlich zu rezipieren.<sup>147</sup> Die mehrmalige Lektüre desselben Werkes ist somit empfehlenswert, für Abwechslung im Textkanon wird gesorgt, wenn ein bereits gelesenes Werk nach längerer Zeit noch einmal hervorgehoben wird.

Inhaltlich soll Lucilius auch nur die Texte auswählen, die für sein Leben von Relevanz sind. Das entspricht den Anforderungen an eine sinnvolle und ertragreiche Tätigkeit, wie in den Überlegungen zum richtigen Umgang mit der Zeit deutlich wurde. Die philosophische Lektüre wird nämlich als Teil einer „Therapie“ aufgefasst, was in der Formulierung *auxilium adversus paupertatem* deutlich wird, mit dem sie beschrieben wird. Mentale Hilfsmittel braucht der Mensch vor allem gegen die Schicksalsschläge, die in seinem Leben jederzeit eintreten könnten und ihm deshalb Angst machen, zum Beispiel Armut, Krankheit und Tod. Diese Angst kann durch die *praemeditatio futurorum malorum* bewältigt werden, also indem man sich bereits im Vorfeld gedanklich mit diesen Unglücksfällen auseinandersetzt und dabei idealerweise erkennt, dass auch ihr Eintreten nicht schlimm wäre, da jemand, der den eigenen Tod als unausweichlich akzeptiert und jederzeit mit seinem Eintreten rechnet, von nichts mehr verängstigt werden kann.<sup>148</sup>

<sup>146</sup> *Epist.* 2,4.

<sup>147</sup> Vgl. *epist.* 2,2. Vgl. Wilson, „Seneca’s Epistles to Lucilius“, 72 mit Bezug auf *epist.* 100,8 und *epist.* 33,5, in denen die richtige Lektüre ebenfalls thematisiert wird. Vgl. ferner *epist.* 9,12: Lucilius weist Seneca darauf hin, dass er vom Thema abschweift und damit nicht die Forderung respektiert, sich nur über ein Thema gleichzeitig Gedanken zu machen; *epist.* 38: Es ist fruchtbar, wenige Themen zu behandeln, diese aber gründlich; *epist.* 45,1: Wer durch Lektüre Fortschritte erzielen will, sollte bei einem Autor bleiben; nicht die Anzahl der Bücher ist relevant, sondern deren Qualität.

<sup>148</sup> Vgl. *epist.* 4,5–8; *epist.* 13,4–13: Lucilius soll nicht vor dem Eintreten eines Unglücks bereits darüber traurig sein; *epist.* 30,28: Lucilius soll sich täglich mit dem Gedanken an den eigenen Tod auseinandersetzen und *epist.* 69,6: Wenn man sich mit dem eigenen Tod beschäftigt, kann man von der Todesangst erlöst werden. Vgl. auch Armisen-Marchetti, „Imagination and Meditation in Seneca: The Example of *Praemeditatio*“, 102f. mit der Definition „*Praemeditari*, as the etymology indicates, is to perform the exercise of imagining possible misfortunes before they happen, so as to avoid being caught at a loss, and to fortify the mind against them in advance by meditating on the lessons of ethical philosophy on the nature of goods.“

Auch das Schreiben ist ein wichtiger Bestandteil der *meditatio* und bildet gemeinsam mit der Lektüre einen sich abwechselnden und sich gegenseitig befruchtenden Prozess<sup>149</sup>:

[...] *a lectionibus «non» recessi. Sunt autem, ut existimo, necessariae, primum ne sim me uno contentus, deinde ut, cum ab aliis quaesita cognovero, tum et de inventis iudicem et cogitem de inveniendis. Alit lectio ingenium et studio fatigatum, non sine studio tamen, reficit. Nec scribere tantum nec tantum legere debemus: altera res contristabit vires et exhauriet (de stilo dico), altera solvet ac diluet. Invicem hoc et illo commeandum est et alterum altero temperandum, ut quidquid lectione collectum est stilus redigat in corpus.*<sup>150</sup>

Ich haben keinen Abstand von der Lektüre genommen. Sie ist vielmehr notwendig, wie ich meine, damit ich zunächst nicht mit mir selbst zufrieden bin und, darüber hinaus, damit ich, wenn ich Dinge zur Kenntnis nehme, die andere herausgefunden haben, über ihre Ergebnisse urteile und über das, was es weiterhin herauszufinden gilt, weiter nachdenke. Die Lektüre nährt den Geist und gibt ihm, der von den Studien ermüdet ist, wieder Kraft, was jedoch nicht ohne Studien geht. Wir sollen weder ausschließlich schreiben, noch ausschließlich lesen: Die eine Sache verkrampft und erschöpft die Kräfte (hier meine ich den schriftlichen Ausdruck), die andere löst und vermindert sie. So muss man abwechselnd von der einen Praxis zur anderen gehen und das eine mit dem anderen bezähmen, damit der schriftliche Ausdruck das, was durch die Lektüre lose gesammelt wurde, in eine feste Form gibt.

Der für uns wichtigste Aspekte schließt diese Passage ab: Ohne das abschließende Aufschreiben der wichtigsten Gedanken wären die Lektüre und das Nachdenken über das Gelesene nicht vollständig: Die Gedanken würden unsortiert, formlos im Geist verweilen (*lectione collectum*), während die Niederschrift sie abrundet und der schriftliche Ausdruck sie in eine prägnante und konzise Form bringt (*stilus redigat in corpus*). Erst dadurch werden die verschiedenen Stimmen, die man bei der Lektüre vernommen und um die eigene Meinung ergänzt hat<sup>151</sup>, wieder zu einer einzigen, klaren Stimme harmonisiert.<sup>152</sup> Schließlich bedeutet das Schreiben auch, die eigenen

<sup>149</sup> Vgl. Julia Wildberger, „Seneca and the Stoic Theory of Cognition: Some Preliminary Remarks“, in: Katharina Volk/Gareth D. Williams (Hgg.), *Seeing Seneca Whole. Perspectives on Philosophy, Poetry and Politics*, Leiden/Boston 2006, 75–102, 75; Cancik-Lindemaier, *Untersuchungen zu Senecas Epistulae Morales*, 85 mit Bezug auf *epist.* 84; Dietsche, *Strategie und Philosophie bei Seneca*, 84 mit dem Hinweis, dass „eigenes Schreiben und stilistisches Training [...] zum festen Alltagsprogramm eines Römers“ gehörte.

<sup>150</sup> *Epist.* 84,1–2. Vgl. zum Schreiben als Praxis der Philosophie außerdem *epist.* 88,23 und *epist.* 118,1: Lucilius hat Seneca gebeten, häufiger zu schreiben, dieser aber will nicht an der etablierten Praxis rütteln, dass er erst dann schreibt, wenn Lucilius seinerseits geschrieben hat. So ist es für Lucilius nicht möglich, nur Briefe zu rezipieren, er muss auch selbst welche verfassen.

<sup>151</sup> Seneca will gerade nicht, dass Lucilius nur die Überlegungen anderer übernimmt, da selbstständig erzielte Erkenntnisse leichter zu inneren Überzeugungen und Einstellungen werden als die Meinungen, die man von anderen übernimmt. Zur zentralen Bedeutung des eigenständigen Denkens vgl. *epist.* 21,5; vgl. Edwards, „Ethics V: Death and Time“, 340.

<sup>152</sup> Vgl. auch *epist.* 84,5.10. Zur Praxis des Schreibens vgl. Wilson, „Seneca’s Epistles to Lucilius“, 59f.; Margaret R. Graver, „Honeybee Reading and Self-Scripting: *Epistulae Morales* 84“, in: Julia Wildberger/Marcia L. Colish (Hgg.), *Seneca Philosophus*, Berlin/Boston 2014, 269–293, 271 zur zitierten Stelle. Foucault, „L’écriture de soi“, 420–422 f. sieht den Brief im Zentrum eines beginnenden Diskurses über die Sorge um sich selbst.

Gedanken festzuhalten, sie für sich selbst oder für die Nachwelt zu verewigen und damit den Lauf der Zeit zumindest für einen Moment aufzuhalten.<sup>153</sup> Für einen solchen Wechsel zwischen Lektüre und Verfassen eigener Texte eignet sich ein Briefwechsel nun natürlich in besonderer Weise, denn ihm ist diese Abwechslung bereits generisch inhärent. Und da Seneca darauf besteht, Lucilius immer erst dann zu schreiben, wenn dieser ihm geantwortet hat, sorgt er dafür, dass diese Alternanz gewährleistet ist.<sup>154</sup>

Doch zurück zu den Anweisungen in *epist. 2*: Dort wird Lucilius zur *täglichen* Übung der *meditatio* aufgefordert. Das ist insofern relevant, als dass die Dauer eines Tages am besten von einem Menschen überschaut werden kann, um über sein eigenes Handeln zu reflektieren.<sup>155</sup> Im Rahmen eines Tages kann er die theoretischen, neu erlernten Lehren der Philosophie am besten praktisch umsetzen, in sein Handeln einfließen lassen und so seinen philosophischen Habitus entwickeln. Da sich Lucilius jeden Tag einen bestimmten Gedanken herausgreifen und über diesen nachdenken soll (*quod illo die concoquas*), kann er sich so auf den entsprechenden Aspekt seines Verhaltens konzentrieren und diesen mit besonderer Achtsamkeit an das Gelernte anpassen.<sup>156</sup>

Wirft man nun einen Blick auf die Konzeption und den Inhalt der *Epistulae Morales*, sind diese im Grunde genommen genau solche Texte, deren moralphilosophischen Inhalt der Leser zum Gegenstand seiner *meditatio* nehmen kann, da sie stets philosophisch fundierte Anweisungen zum richtigen Tun geben.<sup>157</sup> Anders formuliert, kann der Brief aufgrund seiner Performativität als Medium der *meditatio* verwendet werden.<sup>158</sup> Das wird vor allem durch die Briefform als auch durch Senecas satzreihhaften Schreibstil begünstigt: Denn der Brief, der nach antiker Brieftheorie nicht zu lang sein soll, bietet Raum, um genau ein philosophisches Thema zu behandeln, das sich der Leser sonst aus einer Fülle philosophischer Abhandlungen herausuchen muss. Im Rahmen eines Briefes können gerade die wichtigsten Aspekte des Themas genannt werden, die dem Leser das nötige Fundament geben, um selbstständig weiter über das Geschriebene nachzudenken. Durch den Dialogcharakter des Briefes mag sich der Leser außerdem zum Formulieren einer Antwort aufgefordert

<sup>153</sup> Seneca geht davon aus, dass seine Briefe auch von der Nachwelt gelesen werden (*epist. 21,5*), vgl. Edwards, „Ethics V: Death and Time“, 340.

<sup>154</sup> Vgl. *epist. 118,1*.

<sup>155</sup> Vgl. Edwards, „Ethics V: Death and Time“, 327; Smith, „*De brevitae vitae*“, 164.

<sup>156</sup> Vgl. Schneemann, *Antike Exerzitien*, 236: Die praktische Umsetzung der memorierten Sätzen geht mit einer achtsamen Beobachtung des eigenen Lebens einher.

<sup>157</sup> Kofler/Soldo, „Der Brief als Instrument philosophischer Erziehung in der Antike“, 108 interpretieren *epist. 2* als Anleitung an Lucilius, wie er Senecas Briefe rezipieren soll.

<sup>158</sup> Vgl. Newman, „*Cotidie meditare*“, 1479: „Therefore, the general goal of imperial Stoic writings, achieving virtue, coincided with the goal of their chief means. From this coinciding we can safely assume that the imperial Stoics looked on their literary productions, whether Seneca’s letters or dialogues from Epictetus’ diatribes, as in some way part of the act of *meditatio*.“

fühlen<sup>159</sup>, womit der Prozess des Schreibens, in dem die in der *meditatio* angestellten Gedanken abgerundet werden, durch die Briefform im Lektüreprozess verankert ist. Der Leser eines Briefes rezipiert das Geschriebene, denkt darüber nach, und bringt seine Gedanken im Antwortschreiben zu Papier – genau dieses Verfahren empfiehlt Seneca wie oben gesehen für die *meditatio*. Schließlich können die Sätze, die Senecas Stil prägen, ihrerseits einzeln exzerpiert und zum Gegenstand vertiefender Überlegungen gemacht werden.<sup>160</sup> Auf diese strukturellen Gemeinsamkeiten zwischen *meditatio* und der Performativität des Briefes, durch die der Brief sowohl vom Leser als auch vom Verfasser als Teil der *meditationes* verwendet wird, werde ich im Folgenden genauer eingehen.

Den Prozess, eigene Reflexionen über ein philosophisches Zitat (hier von Epikur) schriftlich in einem Brief darzulegen, beschreibt Seneca in den abschließenden Sätzen von *epist.* 2:

*Hoc ipse quoque facio; ex pluribus quae legi aliquid adprehendo. Hodiernum hoc est quod apud Epicurum nactus sum [...]: „honesta“ inquit „res est laeta paupertas.“ Illa vero non est paupertas, si laeta est; non qui parum habet, sed qui plus cupit, pauper est. Quid enim refert quantum illi in arca, quantum in horreis iaceat, quantum pascat aut feneret, si alieno imminet, si non adquisita sed acquirenda computat? Quis sit divitiarum modus quaeris? primus habere quod necesse est, proximus quod sat est.*<sup>161</sup>

Das mache ich auch selbst; aus den verschiedenen Gedanken, die ich lese, wähle ich einen aus. Heute bin ich zum Beispiel auf folgendes Zitat bei Epikur gestoßen: „Glückliche Armut“, sagt er, „ist eine ehrenhafte Sache.“ Jene aber ist gar keine Armut, wenn sie glücklich ist; denn nicht derjenige, der wenig hat, ist arm, sondern derjenige, der (immer) mehr begehrt. Denn welche Bedeutung hat es, wie viel jemand in der Schatztruhe hat, wie viel in den Lagern, wie viel Zinsen er einnimmt oder Wucher er treibt, wenn ihm ein anderer droht oder wenn er nicht das zählt, was er bereits erworben hat, sondern das, was er noch erwerben will? Du fragst, was das Maß des Reichtums ist? Zunächst einmal das zu haben, was notwendig ist, und dann was hinreichend ist.

Zu Beginn der Passage beschreibt Seneca genau das, was er zuvor Lucilius aufgetragen hat: Dass er bei der täglichen Lektüre auf ein interessantes Epikurzitat gestoßen ist, das er für vertiefende Überlegungen ausgewählt hat: [...]: „honesta“ inquit „res est laeta paupertas.“ Die Gedanken, die er sich zu diesem Ausspruch gemacht hat, hält er im vorliegenden Brief schriftlich fest, wobei er Epikurs Gedanken kritisch hinter-

<sup>159</sup> Vgl. Eickhoff, „Inszenierungen von Muße durch die Gattung Brief in den *Epistulae* des Horaz“, 92.

<sup>160</sup> Vgl. *epist.* 33,5 zu Senecas Einschränkung zum Gebrauch von Sätzen: Die komplexe, in ihren Einzelteilen verwobene stoische Philosophie lasse sich nicht auf einfache, einzelne Merksprüche reduzieren und in diesem Punkt nicht mit den gnomenhaften Ausführungen Epikurs vergleichen. Ein in der Philosophie bereits fortgeschrittener Lerner solle sich daher stets, wenn er sich mit Sätzen auseinandersetzt, vor Augen halten, dass sie einzelne Elemente eines großen komplexen, zusammengehörigen Systems seien.

<sup>161</sup> *Epist.* 2,5–6. Vgl. *epist.* 99,7–9, wo Seneca den gedanklichen Prozess *meditatio* abbildet, vgl. dazu Newman, „*Cotidie meditare*“, 1494.

fragt und ihm eigene Überlegungen zum Thema „Armut“ hinzufügt.<sup>162</sup> So wird in dieser Briefpassage die Praxis des *concoquere* praktisch vorgeführt und zugleich betont, dass der *proficiens* selbstständig denken soll, um im eigenen Denken weiter zu kommen, wozu Lucilius an mehreren Stellen der *Epistulae Morales* auch explizit aufgefördert wird.<sup>163</sup>

Während Seneca hier einen impliziten Briefschreiber inszeniert, der beispielhaft demonstriert, wie er in den Briefen den schriftlichen Teil der täglichen *meditatio* realisiert, zeigt sich in *epist.* 13, wie Lucilius als Briefempfänger und Leser die Schreiben als Ausgangspunkt seiner *meditationes* verwenden kann. Dabei ist Lucilius einmal mehr als impliziter Leser zu verstehen, der beispielhaft für den externen Leser steht.

In einer selbstreferentiellen Passage zu Beginn des Briefes wird zunächst der therapeutische Gehalt der Briefe hervorgehoben, denn Seneca bezeichnet das, was er Lucilius schreibt, als *auxilia*: *Tamen, si tibi videtur, accipe a me auxilia quibus munire te possis* („Aber, wenn es dir richtig scheint, dann nimm von mir Hilfsmittel an, mit denen du dich schützen kannst“).<sup>164</sup> Gemeint sind hier die Hilfsmittel der Philosophie, die der Mensch braucht, um sich gegen bevorstehende oder mögliche Schicksalsschläge zu wappnen. Der einzige zuverlässige Schutz ist hierfür die eigene innere, gelassene Einstellung, die Lucilius durch die Lektüre und richtige Verwendung der *Epistulae Morales* erlangen soll. Hierfür werden ihm zunächst einzelne Ratschläge mit auf dem Weg gegeben: [...] *illud tibi praecipio, ne sis miser ante tempus, cum illa quae velut imminentia expavisti fortasse numquam ventura sunt, certe non venerint* („Folgendes rate ich dir: Sei niemals zu früh unglücklich, denn vielleicht werden die Dinge, von denen du befürchtest, dass sie nahe bevorstehen, niemals eintreten, und ganz sicher sind sie bisher noch nicht eingetreten“).<sup>165</sup> Diese Ratschläge werden im weiteren Verlauf des Briefes für ihre Verwendung in der *meditatio* aufbereitet: Ausgehend von einem fiktiven, kritischen Einwand von Lucilius, wird die Frage, wie sich echte und vermeintliche Unglücksfälle unterscheiden lassen, diskutiert. Die hier formulierten Gedanken regen dazu an, sich in der *meditatio* mit ihnen näher und kritisch auseinanderzusetzen. So wird die unmittelbare Antwort auf die Nachfrage auch entsprechend als Sentenz formuliert: *Accipe huius rei regulam: aut praesentibus*

<sup>162</sup> Eigenständiges Denken wird in *epist.* 33,7–10 u. *epist.* 45,4 thematisiert.

<sup>163</sup> Vgl. z. B. *epist.* 32,3; 42,9; 69,6, wo Lucilius aufgefordert wird, über eine bestimmte These nachzudenken, vgl. Graver, „Honeybee Reading and Self-Scripting: *Epistulae Morales* 84“, 270; Gagliardi, *Il tempo in Seneca filosofo*, 9; Wildberger, „The Epicurus Topos and the Construction of a ‚Letter Writer‘ in Seneca’s *Epistulae Morales*“, 459; Cancik-Lindemaier, *Untersuchungen zu Senecas Epistulae Morales*, 87; Wildberger, „Seneca and the Theory of Cognition: Some Preliminary Remarks“, 76.

<sup>164</sup> *Epist.* 13,4. Bereits im Einleitungssatz erwähnt Seneca die *praecepta salutaria et dura vincen-tia*, mit denen Lucilius schon früher versuchte, eine stabile Einstellung gegenüber dem Schicksal zu erlangen. Wenig später verwendet er auch den Begriff *remedia* (*epist.* 13,14).

<sup>165</sup> *Epist.* 13,4.



*torquemur aut futuris aut utrisque*<sup>166</sup> („Nimm hierzu folgende Regel an: Wir werden entweder von gegenwärtigen Dingen gequält oder von künftigen oder von beiden“), die sich als Kernaussage für eine *meditatio* eignet. Daran anschließend wird das Thema über mehrere Paragraphen (7–13) diskutiert, die für den (impliziten) Leser als Anregungen und Grundlage für die weitere Auseinandersetzung mit der Fremdmeinung dienen.

Schließlich gehört *epist.* 13 zu den Briefen, die mit einem Epikurzitat schließen. In diesem Fall findet sich – passend zum vorangehenden Briefinhalt – in diesem Kontext auch eine konkrete Anleitung zum Gebrauch des Zitates<sup>167</sup>:

*Sed iam finem epistulae faciam, si illi signum suum inpressero, id est aliquam magnificam vocem perferendam ad te mandavero. „Inter cetera mala hoc quoque habet stultitia: semper incipit vivere.“ Considera quid vox ista significet, Lucili virorum optime, et intelleges quam foeda sit hominum levitas cotidie nova vitae fundamenta ponentium, nova spes etiam in exitu inchoantium. Circumspice tecum singulos: occurrent tibi senes qui se cum maxime ad ambitionem, ad peregrinationes, ad negotiandum parent.*<sup>168</sup>

Schon aber soll mein Brief zum Ende kommen, wenn ich ihm sein Siegel aufgedrückt habe, das heißt, wenn ich ihm einen wunderbaren Ausspruch anvertraut habe, damit er ihn dir überbringe: „Zwischen all den übrigen Übeln liegt die Dummheit auch darin: immer von vorne zu leben zu beginnen.“ Überlege, was dieser Ausspruch bedeutet, Lucilius, bester aller Männer, und du wirst verstehen, wie hässlich die Unbeständigkeit der Menschen ist, die Tag für Tag aufs Neue die Fundamente ihres Lebens legen, die sogar am Ende mit neuer Hoffnung beginnen. Schau um dich herum nur einzelne an: Dir werden Greise begegnen, die sich ganz besonders auf ihre Bewerbung um ein politisches Amt, auf Reisen und aufs Geschäftemachen vorbereiten.

Nach einer kurzen, lockeren Hinführung zum Zitat und der Nennung desselben<sup>169</sup> wird Lucilius aufgefordert, über den Ausspruch zu reflektieren und über seine tiefere Bedeutung nachzudenken (*quid vox ista significet*), also darüber, was es heißt, dass sich Dummheit darin zeige, immer wieder neu zu leben anzufangen. Dies soll er nicht nur auf Grundlage reiner Theorie tun, sondern durch Beobachtung seiner Umwelt und des Verhaltens seiner Mitmenschen. Seneca stellt ihm in Aussicht, dass er dadurch besser verstehen werde, warum die Unbeständigkeit der Menschen ihre größte Strafe ist, was in einem weiteren Schritt zur Selbstreflexion des Lucilius und zu einer Veränderung in seinem Verhalten führen kann. Diesen Aufgaben, vor allem den Beobachtungsaufträgen, kann Lucilius aber nur nachkommen, wenn er sich

<sup>166</sup> *Epist.* 13,7.

<sup>167</sup> Dietsche, *Strategie und Philosophie bei Seneca*, 162–176 sieht in der Verwendung der Epikurzitate in den Briefen der ersten drei Bücher Reflexe einer pädagogischen Taktik. Er vermutet, sie dienten unter anderem dazu, die Leser, die der epikureischen Schule nahestanden, für die *Epistulae Morales* zu gewinnen. Ab *epist.* 30 ändert sich der Umgang mit Epikurzitaten und wird offensichtlich kritischer (236). Epikur wird auch in *De brevitate vitae* zitiert und hat einen Einfluss auf die dortige Zeittheorie, vgl. Gagliardi, *Il tempo in Seneca filosofo*, 71.

<sup>168</sup> *Epist.* 13,16–17.

<sup>169</sup> Zur lockeren Einbettung der Zitate, „die so präsentiert werden, als seien sie dem Verfasser soeben untergekommen“, vgl. Baier, „Seneca als Erzieher“, 58.

nach der Lektüre des Briefes mit dessen Aussagen und dem Abschlusszitat auseinandersetzt und sich weiterhin gedanklich damit beschäftigt – idealerweise so lange, bis dass er seine Gedanken in einem Antwortschreiben an Seneca zu Papier bringt. Diese Antworten von Lucilius sind ja bekanntlich nicht überliefert, aber in Senecas Briefe wird immer wieder auf sie angespielt. So scheinen Aussagen über den intellektuellen Fortschritt des Freundes auf Grundlage eines solchen Antwortbriefes getroffen worden zu sein, wie zum Beispiel zu Beginn von *epist.* 2,1: *Ex iis quae mihi scribis et ex iis quae audio bonam spem de te concipio* („Auf Grundlage dessen, was du mir schreibst und was ich höre, bin ich voller Hoffnung für dich“).

Von diesem Verständnis der Performativität der Briefe ausgehend, dass sich der Leser für die *meditatio* eine Aussage oder Sentenz aus einem Brief herausgreift, um länger über sie nachzudenken, kommt den Epikurzitaten eine propädeutische Funktion zu<sup>170</sup>: Aufgrund ihrer prominenten Stellung am Briefende und der lockeren, aber betonten Einkleidung fallen sie beim Lesen unweigerlich auf. Die Zitatform verlangt die Reduzierung des Gedankens auf eine Sentenz, die sich beispielhaft aus dem Brief herauslösen und zum Gegenstand weiterer Überlegungen machen lässt.<sup>171</sup> Epikurs Lehre eignet sich hierfür ganz besonders, da sie sich verständlicher in Sentenzen ausdrücken lässt als einzelne Gedanken des komplexen und verwobenen Systems der stoischen Philosophie. Diese Annahme, dass die Epikurzitate als Übungsgegenstand der *meditationes* dienen, zeigt sich beispielsweise darin bestätigt, dass in den Briefen beschrieben wird, dass Lucilius während der Lektüre eines Briefes ungeduldig vor allem auf das Zitat wartet:

*Iam ab initio, si te bene novi, circumspicies quid haec epistula munusculi adtulerit: excute illam, et invenies.*<sup>172</sup>

Wenn ich dich recht kenne, schaust du dich schon von Beginn an danach um, welches kleine Geschenk dieser Brief mit sich bringt: Lies ihn zu Ende und du wirst es herausfinden.

Der hohe Stellenwert der Epikurzitate in den frühen Briefen der *Epistulae Morales* kommt in der Bezeichnung als „kleines Geschenk“ (*munusculum*) zum Ausdruck. Das sind sie deshalb, weil der Leser gerade die kurzen Aussprüche praktisch für seine *meditatio* einsetzen kann und durch die Epikurzitate der frühen Briefen noch nicht selbst nach geeigneten Sentenzen für seine tägliche philosophischen Überlegungen suchen muss. Dieser wesentliche Bestandteil der *meditatio* wird ihm somit ohne viel

<sup>170</sup> Vgl. auch S. 194f. in dieser Arbeit.

<sup>171</sup> Vgl. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, 53–55; Kofler/Soldo, „Der Brief als Instrument philosophischer Erziehung in der Antike“, 107f.: Sentenzen wurden, da sie sich leicht einprägen lassen, im Keptos vor allem „zu Beginn der philosophischen Ausbildung eingesetzt, sozusagen als Propädeutikum, das den Schüler auf die Vermittlung komplexerer Inhalte vorbereiten sollte.“ Kofler/Soldo verweisen auch auf den Geschenkcharakter des Briefes in der Antike, der sich in der Bezeichnung des Epikurzitates als *munus* widerspiegelt.

<sup>172</sup> *Epist.* 16,7. Ebenso *epist.* 24,22. Gleichzeitig hält Seneca dem Leser hier einen Spiegel vor: Anstatt sich gleichermaßen und gleichmütig mit jedem Punkt des Briefes auseinanderzusetzen, scheint dieser nur auf den Satz, der am leichtesten verständlich ist, zu warten.

Aufwand vorgelegt. Außerdem steht ihm durch die Entschleunigung der brieflichen Kommunikation genügend Zeit zur Verfügung, um über das Zitat nachzudenken.<sup>173</sup> Überhaupt spielt die besondere Form der Zeitlichkeit der Briefform für Senecas Verwendung des Briefes offenbar eine zentrale Rolle, denn obwohl Seneca – ganz anders als Cicero – nur selten die äußeren Umstände der Briefpraxis reflektiert, thematisiert er die Zeit, welche die Zustellung eines Briefes in Anspruch nimmt. So heißt es in *epist.* 50,1:

*Epistulam tuam accepi post multos menses quam miseram; supervacuum itaque putavi ab eo qui adferebat quid ageres quaerere. Valde enim bonae memoriae est, si meminit; et tamen spero te sic iam vivere ut, ubicumque eris, sciam quid agas. Quid enim aliud agis quam ut meliorem te ipse cotidie facias, ut aliquid ex erroribus ponas, ut intellegas tua vitia esse quae putas rerum?*<sup>174</sup>

Ich habe deinen Brief mehrere Monate, nachdem du ihn aufgegeben hast, erhalten; ich hielt es deshalb für überflüssig, den Boten zu fragen, wie es dir ginge und was du tust. Er muss ein sehr gutes Gedächtnis haben, wenn er sich jetzt noch daran erinnert; und dennoch hoffe ich, dass du so lebst, dass ich, wo auch immer du bist, weiß, was du tust. Denn was könntest du anderes tun als dich selbst jeden Tag etwas besser zu machen, als dass du irgendeinen der Fehler ausmerzt, als dass du verstehst, dass es deine Fehler sind, welche du für Fehler der Umstände hältst?

Die späte Zustellung des Briefes, dessen Bote zwei Monate unterwegs war, worin sich die große räumliche Trennung zwischen Absender und Adressat widerspiegelt, macht es unmöglich, tagesaktuelle Informationen auszutauschen oder relevante Informationen über das Wohlergehen des Briefpartners zu erhalten.<sup>175</sup> Spontane Diskussionen über augenblicklich bedeutsame Themen sind auf diese Entfernung nicht möglich, deshalb kann der Brief nur zeitlose, immer gültige Gegenstände behandeln, wie zum Beispiel die Philosophie und Lucilius' philosophische Lebensweise.<sup>176</sup> Diese ist nämlich von äußeren Umständen unabhängig, denn ganz gleich, wo sich Lucilius in welcher Position und in welchen Verhältnissen befindet, sollen seine Einstellung zum Leben und seine philosophischen Gedanken dieselben bleiben. Darauf bezieht sich Seneca im zweiten Teil des Zitates. Wie beiläufig wird darin deutlich, dass sich die Philosophie aufgrund ihrer Zeitlosigkeit wie kein zweiter Gegenstand als Thema für die entschleunigte Form des Dialoges, einen Briefwechsel, eignet.

In diesem Kontext spricht sich Seneca ausdrücklich dagegen aus, den Brief so zu verwenden, wie es Cicero getan hat, nämlich auch dann zu schreiben, wenn es eigentlich kein Thema gibt<sup>177</sup>: Er will nur dann schreiben, wenn er etwas Relevantes zu sagen hat und wenn Lucilius bereits auf einen Brief geantwortet hat. So bleibt die dialogische und sich abwechselnde Struktur des Briefwechsels ebenso unumstößlich wie

<sup>173</sup> Vgl. Kofler/Soldo, „Der Brief als Instrument philosophischer Erziehung in der Antike“, 107 f.

<sup>174</sup> *Epist.* 50,1.

<sup>175</sup> Vgl. *epist.* 22,1, vgl. Setaioli, „Ethics I: Philosophy as Therapy, Self-transformation and ‚Lebensform‘“, 253.

<sup>176</sup> Vgl. *epist.* 71,1.

<sup>177</sup> Vgl. *epist.* 118,1.

die mit ihr verbundene Entschleunigung des brieflichen Gespräches. Jeder Briefpartner kann daher sicher sein, dass ihm so viel Zeit für eine Antwort eingeräumt wird, wie er dafür benötigt, ohne dass ihn ein neuer Brief in seinen Gedanken unterbrechen würde. Diesen gedanklichen Input bekommt er wiederum auch erst dann, wenn er seinerseits geschrieben und seinen Beitrag zum Gespräch geleistet hat. Auf diese Weise wird für jeden Briefpartner das Gleichgewicht zwischen Produktion und Rezeption der Briefe, und zwischen Lektüre und Verschriftlichung der Gedanken in der Praxis der *meditatio*, gewahrt.

Dass der briefliche Phasenverzug tatsächlich von den Gesprächspartnern verwendet wird, um über das Gelesene nachzudenken, thematisiert Seneca an zwei Stellen explizit:

*Tardius rescribo ad epistulas tuas, non quia districtus occupationibus sum. Hanc excusationem cave audias: vaco, et omnes vacant qui volunt. Neminem res sequuntur: ipsi illas amplexantur et argumentum esse felicitatis occupationem putant. Quid ergo fuit quare non protinus rescriberem? id de quo quaerebas veniebat in contextum operis mei; scis enim me moralem philosophiam velle complecti et omnes ad eam pertinentis quaestiones explicare. Itaque dubitavi utrum differrem te donec suus isti rei veniret locus, an ius tibi extra ordinem dicerem: humanius visum est tam longe venientem non detinere.*<sup>178</sup>

Ich schreibe dir ziemlich spät auf deinen Brief zurück, nicht etwa, weil ich von Beschäftigungen davon abgehalten worden wäre. Nimm dich in Acht, wenn du diese Entschuldigung hörst: Ich habe Zeit und alle haben Zeit, wenn sie es wollen. Niemanden verfolgen die Angelegenheiten, sie umschlingen sie ja selbst und halten die Beschäftigung für den Beweis ihres Glücks. Was aber der Grund war, warum ich nicht früher zurückgeschrieben habe? Das Thema, worum du batest, fügte sich in den Kontext meines Werkes. Du weißt ja, dass ich die Moralphilosophie in ihrer Gänze darstellen will und alle Fragen, die sich auf sie beziehen, erklären will. Deshalb habe ich mich gefragt, ob ich dein Anliegen aufschieben sollte, bis dass die richtige Stelle für das Thema gekommen ist, oder ob ich dir außer der Reihe nachgebe: Mir schien es menschlicher, jemanden, der von so weit her kommt, nicht warten zu lassen.

Die zitierte Passage inszeniert den philosophischen Briefwechsel zwischen Lucilius und Seneca vor allem dadurch als authentisch, dass sie Reflexe des alltäglichen Lebens der Briefpartner beinhaltet. So war es in der antiken Briefpraxis üblich, sich aufgrund anderer Verpflichtungen (*occupationes*) für ein verspätetes Antwortschreiben zu entschuldigen, doch Seneca entlarvt dies als scheinheiligen Vorwand und rückt stattdessen einen zentralen Aspekt seiner philosophischen Überlegungen zum richtigen Umgang mit der Zeit in den Mittelpunkt: Jeder Mensch könne frei entscheiden, womit er seine Zeit verbringt; Zeit habe man nicht, sondern man müsse sie sich nehmen. Dies erinnert an Senecas Mahnungen in *epist.* 72,3<sup>179</sup>, denen zufolge es völlig unmöglich ist, aufgrund *anderer* Tätigkeit keine Zeit für das Briefschreiben „gehabt“ zu haben, man habe sich die Zeit nur nicht genommen. Damit entkräftet Seneca auch den Vorwurf, er würde verspätet auf Lucilius' Brief zurückschreiben, wobei es

<sup>178</sup> *Epist.* 106,1–3. Vgl. ähnlich, aber kürzer, *epist.* 48,1.

<sup>179</sup> Vgl. S. 185 in dieser Arbeit.

sich keinesfalls um ein Versäumnis handle, sondern was vielmehr darin begründet liege, dass Seneca lange über einen vorausgehenden Brief von Lucilius nachdenken musste, in dem dieser ihn offenkundig um die Behandlung eines bestimmten Themas gebeten habe. So hat Seneca den Briefaustausch also nicht unterbrochen, sondern nur die Zeit, die ihm durch die Entschleunigung des Dialoges zum Nachdenken zur Verfügung stand, größtmöglich ausgeschöpft.

Diese Schilderung unterstreicht auch, wie jedes Schreiben zwischen Lucilius und Seneca, unter performativem Aspekt betrachtet, davon zeugt, dass sich die Briefpartner Zeit für die Auseinandersetzung mit dem erhaltenen Brief und den darin dargelegten philosophischen Gedanken nehmen, und dass sie so die Reflexion über philosophische Themen in ihren jeweiligen Alltag integrieren. Damit zeigen sie, dass die mußevolle, philosophische Praxis der *meditatio* durch die alltägliche Kommunikationsform „Brief“ problemlos in den Tagesablauf der Briefpartner integriert werden kann, wodurch die Briefpartner in der Praxis nach und nach die mußevolle, philosophische Lebensweise einüben, die von Seneca auf inhaltlicher und theoretischer Ebene beschrieben wird.<sup>180</sup> Dies soll im Folgenden diskutiert werden.

### 5.3.2. *Meditatio und Briefpraxis als Teil einer mußevollen Lebensweise* (Sen. epist. 15)

Die Beschäftigung mit der Philosophie soll zentraler Bestandteil eines guten Lebens sein, so eine der wichtigsten Forderungen Senecas. Sie ist allen anderen Tätigkeiten übergeordnet, und wer sich ernsthaft mit der Philosophie beschäftigen will, sollte dies täglich tun und seinen Alltag ganz auf diesen Lebensinhalt hin ausrichten. Einen Eindruck einer solchen philosophischen Lebensweise gibt Seneca in *epist.* 15:

*Quidquid facies, cito redi a corpore ad animum; illum noctibus ac diebus exerce. Labore modico alitur ille; hanc exercitationem non frigus, non aestus impedit, ne senectus quidem. Id bonum cura quod vetustate fit melius. Neque ego te iubeo semper inminere libro aut pugillaribus: dandum est aliquod intervallum animo, ita tamen ut non resolvatur, sed remittatur. Gestatio et corpus concutit et studio non officit: possis legere, possis dictare, possis loqui, possis audire, quorum nihil ne ambulatio quidem vetat fieri.*<sup>181</sup>

Was auch immer du tust, komme schnell vom Körper zum Geist zurück; jenen trainiere in der Nacht und am Tag. Er wird durch mäßige Anstrengung gestärkt. Dieses Training wird nicht von Kälte, nicht von Hitze, nicht einmal vom Greisenalter unterbrochen. Sorge dich um das Gut, welches das Alter besser werden lässt. Und ich befehle dir nicht, immer über einem Buch oder über Schreibtafeln zu brüten: Man muss dem Geist auch eine Pause gönnen, so jedoch, dass er sich nicht entkräftet, sondern sich erholt. Ein Sänftenausflug durchrüttelt den Körper und steht den Studien nicht im Wege: Du kannst währenddessen lesen, du kannst diktieren,

<sup>180</sup> Vgl. Schneemann, *Antike Exerzitien*, 232: Der Philosophie den höchsten Stellenwert im Leben einzuräumen, bedeutet für Seneca eine Lebensweise, die den philosophischen Übungen eine zentrale Stelle im Leben zugesteht und sich dem durch sie angestoßenen Transformationsprozess nicht verschließt.

<sup>181</sup> *Epist.* 15,5–6.

du kannst dich unterhalten, du kannst zuhören und nicht einmal ein Spaziergang hindert dich an irgendetwas hiervon.

Auf den ersten Blick weist das der Philosophie gewidmete Leben mehrere Ähnlichkeiten zur Muße auf: Wie in der Muße steht auch hier die geistige Betätigung im Vordergrund. Selbst wenn man sich körperlich beschäftigt, soll die Aufmerksamkeit bald wieder auf den Geist gerichtet werden. Intellektuelle Tätigkeit kann aber auch gleichzeitig mit anderen Beschäftigungen ausgeübt werden, zum Beispiel wenn man während eines Spaziergangs nachdenkt, Gespräche führt oder einen Text diktiert. Wichtig ist, dass alle Tätigkeiten maßvoll ausgeübt werden und man bei Bedarf Pausen einlegt, dass also Tätigkeit und Untätigkeit gleichzeitig möglich sind, genauso wie in Muße. Gerade ein solches Mittelmaß kann in der Forderung nach *labor modicus* – maßvoller Arbeit – gesehen werden. Diese setzt zudem voraus, dass das Individuum achtsam ist und für sich selbst entscheidet, wo sein eigenes richtiges Maß liegt. Auch in diesem Aspekt der Selbstbestimmung liegt eine Gemeinsamkeit mit mußevollem Handeln. Gerade frei verfügbare Pausen können dazu führen, dass eine Tätigkeit nicht als produktivitätsorientiert und ihr Zeitdruck als erdrückend wahrgenommen wird, sondern dass sie als mußevoll erfahren werden kann. Hier ist es jedoch wichtig, die Balance zwischen Produktivität einerseits und Faulheit, Müßiggang und Ziellosigkeit andererseits zu finden.<sup>182</sup> So liegt der Zweck der von Pausen durchsetzten intellektuellen Tätigkeit für Seneca in der Regeneration, nicht aber im Erschlaffen; und auch die Muße bewegt sich auf dem schmalen Grat zwischen Tätigkeit und Faulheit, sie ist immer mit einer gewissen geistigen Anspannung verbunden und wird doch nicht als Anstrengung wahrgenommen.

Intellektuelle Tätigkeiten sollen schließlich zu jeder Tages- und Nachtzeit ausgeübt werden, was die Ganzheitlichkeit der Lebensweise unterstreicht. Die Nacht war in der römischen Gesellschaft der Kaiserzeit die Zeit, die am ehesten selbstzweckhaften intellektuellen Tätigkeiten gewidmet werden konnte, da sie frei von öffentlichen und häuslichen Verpflichtungen war.<sup>183</sup> Darüber hinaus bietet die nächtliche Ruhe eine gute Voraussetzung, um ungestört Muße zu erfahren. Wie Muße zwischen der Freiheit von der Zeit und ihrer zeitlichen Begrenzung schwebt, ist auch die Nacht eine Zeit „dazwischen“, die von zwei Tagen begrenzt wird und zwischen ihnen einen Freiraum der Unbestimmtheit eröffnet. Daher wird Muße häufig in nächtlichen Kontexten inszeniert und erfahren. Seneca aber belässt es nicht dabei, die Beschäftigung mit der Philosophie auf die Nacht zu beschränken, sondern dehnt sie auf den ganzen Tag aus. Für ihn wird Muße zur tagtäglichen Lebensweise.

In die so skizzierte Lebensweise fügt sich der philosophische Brief als Medium und Praxisform der *meditatio* gut ein: Denn durch seine von der Brieftheorie geforderte

<sup>182</sup> Vgl. *epist.* 16,3: Die Philosophie eignet sich nicht zum müßigen Zeitvertreib, sondern erfordert eine angemessene Konzentration.

<sup>183</sup> Vgl. James Ker, „Nocturnal Writers in Imperial Rome: The Culture of *lucubratio*“, in: *Classical Philology* 99,3 (2004), 209–242, 213–215 mit Bezug auf Quint. *inst.* 10,3,22–27.

Kürze, auf die auch Seneca mehrfach verweist, ist er eine maßvolle Gattung; Pausen sieht er naturgemäß vor, da sich jeder Briefpartner Zeit zum Antworten nehmen kann und selbstbestimmt entscheidet, wann er einen zugestellten Brief liest, und wann er einen schreibt; durch seinen Gesprächscharakter ist der Brief eine ungezwungene Literaturgattung, was Senecas Forderungen nach einem lockeren, einfachen Stil entgegenkommt<sup>184</sup>, sodass er durchaus zwischen und während anderer mußevoller Tätigkeiten verfasst werden kann, beispielsweise bei einem Sänftenausflug oder beim Spaziergehen. Und schließlich finden sich auch die Etappen der *meditatio*, die durch die Lektüre eines Briefes angeregt wird, als zentrales Element in der hier skizzierten philosophischen Lebensweise wieder: lesen, nachdenken und schreiben.

In Anbetracht der Parallelen zwischen der philosophischen Lebensweise und den spezifischen Eigenheiten der Briefpraxis, die sich aus ihrer jeweiligen strukturellen Ähnlichkeit zur Muße ergeben, hat Justus Lipsius im Eingangszitat zu diesem Kapitel wohl zurecht eine Verbindung zwischen Senecas *Epistulae Morales* und einer mußevollen Lebensweise hergestellt. Die Verbindung der Briefform zur Muße bezieht sich aber eben nicht nur auf die Entstehung der Briefe, sondern richtet sich auch an den Adressaten: Jeder Brief stellt für den Leser einen Anlass dar, die Praxis der philosophischen *meditatio* nachzuahmen und einzuüben, und sich damit Teil für Teil die mußevolle Lebensweise anzueignen, die in *epist.* 15 beschrieben ist. So wird Lucilius gleich zu Beginn des unmittelbar folgenden Briefes (*epist.* 16) aufgefordert, das Gelernte in die Tat umzusetzen:

*Liquere hoc tibi, Lucili, scio, neminem posse beate vivere, ne tolerabiliter quidem, sine sapientiae studio, et beatam vitam perfecta sapientia effici, ceterum tolerabilem etiam inchoata. Sed hoc quod liquet firmandum et altius cotidiana meditatione figendum est: [...].*<sup>185</sup>

Ich weiß, Lucilius, dass es dir klar ist, dass es niemandem ohne das Streben nach Weisheit vergönnt ist, glücklich, ja nicht einmal erträglich zu leben, und dass ein glückliches Leben durch vollendete Weisheit zuwege gebracht wird; doch auch wenn man nur mit ihr begonnen hat, kann man immerhin ein erträgliches Leben erreichen. Das aber, was klar ist, muss verfestigt werden und durch tägliche *meditatio* tiefer verinnerlicht werden.

Ein glückliches Leben ist nur dann möglich, wenn es nach den Grundsätzen der Philosophie gestaltet ist, was aber das Studium der Philosophie und die praktische Umsetzung ihrer Lehren voraussetzt. Dies geht natürlich nur Schritt für Schritt, denn ursprünglich mag der implizite Leser des Briefes das typische, von *occupationes* bestimmte Leben eines Römers der Oberschicht führen, das er nicht von heute auf morgen aufgeben kann und will.<sup>186</sup> So beginnen die *Epistulae Morales* ja auch mit der

<sup>184</sup> Vgl. *epist.* 75,1: Seneca will in dem Stil an Lucilius schreiben, wie er im direkten Gespräch während eines Spaziergangs mit ihm sprechen würde. Die philosophische Rede kommt allgemein ohne großen Schmuck aus und lenkt nicht vom Inhalt ab, vgl. *epist.* 40; 52; 75,2; 100,1–3.

<sup>185</sup> *Epist.* 16,1, vgl. dazu Schneemann, *Antike Exerzitien*, 112, 275.

<sup>186</sup> Vgl. *epist.* 22,4: Lucilius solle sein altes Leben nicht abrupt, sondern nach und nach ändern. Lucilius' Werdegang wird in den *Epistulae Morales* reflektiert, so liest er zum Beispiel immer um-

Aufforderung, sich überhaupt Zeit für sich und für die Philosophie zu nehmen. In dem sie aber performativ als Medium der *meditatio* konzipiert sind, kann der Leser sich vom ersten Brief an in philosophischer Praxis und Lebensweise üben, wenn er den darin formulierten Aufforderungen folgt.<sup>187</sup> Um das Gelernte schließlich tatsächlich als Habitus umzusetzen, ist eine weitere philosophische Praxis nötig: die Selbstreflexion.<sup>188</sup> Auch diese wird innerhalb der *Epistulae Morales* praktisch inszeniert, nämlich durch die Tätigkeit des Briefschreibens, die Seneca ausübt. Daher soll im folgenden Kapitel untersucht werden, wie Seneca den Brief zum Medium seiner Selbstreflexion macht.

#### 5.4. Schreiben von Briefen als Praxis der Philosophie und der Muße

Mit der *meditatio* geht die Praxis der Selbstreflexion regelrecht einher, denn um das Ziel eines glücklichen und tugendhaften Lebens zu erreichen, reicht es nicht, sich nur mit der Philosophie zu beschäftigen, sondern man muss sich gleichzeitig mit sich selbst beschäftigen, seinen eigenen moralischen Fortschritt prüfen und kritisch beobachten.<sup>189</sup> Eine solche Beschäftigung mit dem eigenen Selbst, das heißt vor allem mit dem rationalen, geistigen Teil des Ich, ist zentraler Bestandteil der hellenistischen Philosophie und kann bis Sokrates zurückgeführt werden, wobei auch schon die homerischen Helden die Idee einer universellen Norm des idealen Selbst, „a standard of general human excellence“, verkörpern, nach dem alle Menschen streben sollten.<sup>190</sup> Auch in der stoischen Philosophie ist ein solches Ideal verankert und findet sich in der Vorstellung des wahrhaft Weisen, der alle Tugenden auf sich vereint und als einziger ein vollkommen glückliches Leben führt. Diesen Zustand zu erreichen ist das Ziel eines jeden Individuums, das sich mit stoischer Philosophie beschäftigt und an sich selbst arbeitet, um zur Tugend und zu einem zufriedenen Leben zu finden. Der Weise dient ihm als Leitbild, an dem es die Arbeit am eigenen Selbst ausrichten kann.<sup>191</sup>

An dieser Stelle setzt die Praxis der Selbstreflexion an, die einen zentralen Platz in Senecas Philosophie hat und in den *Epistulae Morales* sowohl theoretisch behandelt

---

fangreichere Bücher, vgl. dazu Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, 54f.; Wildberger, „The Epicurus Topos and the Construction of a ‘Letter Writer’ in Seneca’s *Epistulae Morales*“, 459.

<sup>187</sup> Vgl. Reydams-Schils, *The Roman Stoics*, 83: „The meditating self captures an all-important feature of the Stoic stance by bringing the philosophical life to fruition wherever and however one finds oneself situated in the spatial and temporal conditions of everyday life“; Baier, „Seneca als Erzieher“, 51 zu den Schwierigkeiten, die Lehren der Philosophie umzusetzen.

<sup>188</sup> Vgl. Zimmermann, „Tacitus und Seneca“, 263 f. mit Bezug auf *epist.* 16,2.

<sup>189</sup> Vgl. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, 163.

<sup>190</sup> Vgl. Long, „Seneca on the Self: Why Now?“, 25–29 zur philosophischen Tradition der Auseinandersetzung mit sich selbst.

<sup>191</sup> Vgl. Long, „Seneca on the Self: Why Now?“, 26–29 zur Dialogizität der Selbstreflexion, 32 zur Funktion des stoischen Weisen als Leitbild.



als auch performativ dargestellt wird. Das ist, wie im Detail zu zeigen sein wird, durch den dialogischen Charakter der Briefe besonders gut möglich, weil das Nachdenken über sich selbst immer eine Zweiteilung zwischen einem reflektierenden und dem reflektierten Subjekt voraussetzt. Ebenso wie für die *meditatio* gibt es bei Seneca keine eigenständige Abhandlung über die Praxis der Selbstreflexion, sodass die Methode im Folgenden aus einzelnen Hinweisen und Schilderungen innerhalb des Werkes und unter besonderer Berücksichtigung der Briefform als Medium der Selbstreflexion rekonstruiert werden soll. Der Brief spielt insofern eine wichtige Rolle, als dass er nämlich nicht nur aufgrund seiner Dialogizität, sondern auch durch seine mußeähnlichen strukturellen Charakteristika gute Voraussetzungen bietet, um über sich selbst nachzudenken. Denn dabei muss das sich selbst reflektierende Ich, bildlich gesprochen, zumindest für einen Moment den unaufhaltsamen Lauf der Zeit anhalten und aus ihm austreten, um mit Abstand auf sich selbst und auf die unmittelbare Vergangenheit blicken zu können.<sup>192</sup> Anders formuliert: Das Ich teilt sich in der Selbstreflexion in ein reflektierendes Subjekt-Ich und ein reflektiertes Objekt-Ich<sup>193</sup>, wobei das Subjekt-Ich über das Objekt-Ich urteilt und es zur Besserung mahnt, wodurch das Individuum stets an sich selbst und seiner eigenen Vervollkommnung arbeitet. Eine solche Abstandnahme zu sich selbst lässt an die Räumlichkeit der Muße denken, die sich einstellen kann, wenn die Zeit als Stillstand wahrgenommen wird, sich das Individuum ganz auf den gegenwärtigen Augenblick konzentriert und gedanklich in einen geistigen Raum versinkt, aus dem realen Raum heraustritt. Senecas Briefe kommen dieser Konzentration auf die Gegenwart insofern entgegen, als dass sie erkennbar im Moment der Briefproduktion verhaftet sind, der regelmäßig als ein abstraktes, nicht datierbares „Heute“ beschrieben<sup>194</sup>, der in der Zukunft liegende Moment der Briefrezeption jedoch allenfalls schemenhaft erwähnt wird. Der Briefschreiber scheint somit ganz auf den Augenblick, in dem er schreibt, konzentriert zu sein und nur vereinzelt die Zukunft wahrzunehmen. Dieser Zusammenhang zwischen Selbstreflexion, Briefpraxis und Muße sei im Folgenden näher beleuchtet. Dabei werde ich zunächst anhand einer einschlägigen Beschreibung in *De ira* 3,36 zeigen, dass die Selbstreflexion von Seneca als Muße-tätigkeit konzipiert ist und im Folgen-

<sup>192</sup> Vgl. Edwards, „Ethics V: Death and time“, 328; Jones, „Seneca’s Letters to Lucilius: Hypocrisy as a Way of Life“, 406 („dynamic standing still“); James Ker, „Seneca on Self-Examination: Rereading On Anger 3.36“, in: Shadi Bartsch/David Wray (Hgg.), *Seneca and the Self*, Cambridge 2009, 160–187, 173.

<sup>193</sup> Vgl. Jones, „Seneca’s Letters to Lucilius: Hypocrisy as a Way of Life“, 405 f.; Bartsch, „Senecan Metaphor and Stoic Self-instruction“, 194 f.: Das Ich als „divided into an agent and a judge“.

<sup>194</sup> Besonders häufig wird das „Heute“ in Verbindung mit dem Schlusszitat genannt, das als „heutige Gabe“ oder „heutiges Geschenk“ eingeführt wird, z. B.: *epist.* 2,5: *Hodiernum hoc est quod apud Epicurum nactus sum*; *epist.* 4,10: *accipe quod mihi hodierno die placuit*; *epist.* 5,7: *huius quoque diei lucellum*; *epist.* 6,7: *quid me hodie apud Hecatonem delectaverit*; *epist.* 7,10: *ne soli mihi hodie didicerim*; *epist.* 8,7: *cuius hanc vocem hodierno die legi*; *epist.* 80,1: *Hodierno die non tantum meo beneficio mihi vaco sed spectaculi*. Von einem „Gestern“ ist in *epist.* 64 die Rede: *Fuisti here nobiscum. Potes queri, si here tantum*; ebenso in *epist.* 65,1: *Hesternum diem divisi cum mala valetudine*.

den darstellen, wie sich der Brief aufgrund seiner strukturellen Nähe zur Muße besonders gut zur Durchführung einer Selbstreflexion eignet.

#### 5.4.1. Selbstreflexion als Praxis der Muße (Sen. De ira 3,36)

Wenngleich es keine umfassende Darstellung und Erklärung der Selbstreflexion in Senecas Schriften gibt, finden sich in einer zentralen und viel rezipierten Textpassage in *De ira* 3,36 (*dial.* 5,36) sehr viele Hinweise auf die zentralen Aspekte dieser philosophischen Übung.<sup>195</sup> Hier wird unter anderem deutlich, dass die Selbstreflexion nicht nur eine philosophische Praxis, sondern auch eine Muße­­tätigkeit ist:

*Omnes sensus perducendi sunt ad firmitatem; natura patientes sunt, si animus illos desit corrumpere, qui cotidie ad rationem reddendam uocandus est. Faciebat hoc Sextius, ut consummato die, cum se ad nocturnam quietem recepisset, interrogaret animum suum: „quod hodie malum tuum sanasti? Cui uitio obstitisti? Qua parte melior es?“ Desinet ira et moderatior erit quae sciet sibi cotidie ad iudicem esse ueniendum. Quicquam ergo pulchrius hac consuetudine excutiendi totum diem? Qualis ille somnus post recognitionem sui sequitur, quam tranquillus, quam altus ac liber, cum aut laudatus est animus aut admonitus et speculator sui censorque secretus cognouit de moribus suis! Utor hac potestate et cotidie apud me causam dico. Cum sublatum e conspectu lumen est et conticuit uxor moris iam mei conscia, totum diem meum scrutor factaque ac dicta mea remetior; nihil mihi ipse abscondo, nihil transeo. Quare enim quicquam ex erroribus meis timeam, cum possim dicere: „uide ne istud amplius facias, nunc tibi ignosco. [...]“<sup>196</sup>*

Wir müssen alle Sinne zur Standhaftigkeit führen; von Natur aus sind sie duldsam, wenn der Geist aufhört, sie zu verderben; ihn muss man täglich zur Rechenschaft rufen. Dies pflegte Sextius zu tun, dass er am Ende eines Tages, wenn er sich zur nächtlichen Ruhe zurückgezogen hatte, seinen Geist befragte: „Welchen deiner Fehler hast du heute ausgemerzt? Welchem hast du dich widersetzt? Worin bist du besser geworden?“ Der Zorn wird aufhören und gemäßigter sein, wenn er weiß, dass er täglich vor den Richter treten muss. Was ist also schöner als diese Gewohnheit, den ganzen Tag zu durchleuchten? Wie ist jener Schlaf, der auf die Selbsterkenntnis folgt: wie ruhig, wie tief und frei, wenn der Geist entweder gelobt oder gemahnt wurde und der Selbstprüfer und heimliche Zensor von seinen Sitten erfahren hat! Ich nutze diese Möglichkeit und führe jeden Tag vor mir selbst meinen Prozess. Wenn das Licht verschwunden ist und meine Frau schweigt, die meine Gewohnheit schon kennt, prüfe ich meinen ganzen Tag und überdenke meine Taten und Gedanken erneut; ich verberge nichts vor mir selbst, ich

<sup>195</sup> Mannerling, „Seneca’s Philosophical Writing: *Naturales Quaestiones, Dialogi, Epistulae Morales*“, 198 unterscheidet „the ideal ‚higher‘ version of the self“ und „the ‚lower‘ part of the self“; Edwards, „Self-scrutiny and Self-transformation in Seneca’s Letters“, 93 zur Arbeit an sich selbst und mit Verweis auf *epist.* 52,6.

<sup>196</sup> *Dial.* 5,36,1–3. Vergleichbare Anweisungen für die Praxis der Selbstreflexion finden sich in den *Epistulae Morales* in *epist.* 10,4; 16,2; 20,3; 50,1–3 mit der Forderung, seiner selbst bewusst zu sein. Für eine literaturwissenschaftliche Interpretation der Passage aus *De ira* vgl. Ker, „Seneca on self-examination: rereading On Anger 3.36“, der ebenfalls auf die Inszenierung der Umstände hinweist (Dunkelheit und zeitliche Distanz zu den Geschehnissen des Tages) und sie als förderlich für die Selbstbefragung ansieht. Außerdem grenzt er sich von der foucaultschen Lesart der Textstelle als Beleg für den aufkommenden Diskurs über das Selbst ab: „Much of its potential lies in certain aspects of its form, content, and relation to context“, 172.

übergehe nichts. Denn warum sollte ich irgendeinen meiner Fehler fürchten, wenn ich doch sagen kann: „Sieh zu, dass du es nicht noch einmal tust, für jetzt verzeihe ich dir. [...]“

In der zitierten Passage werden zwei Szenen einer Selbstreflexion auf ähnliche Weise inszeniert: das Beispiel des Sextius, dem Seneca nacheifert, und Senecas eigene Erfahrung, die als *exemplum* für die Leser von *De ira* gelten kann.<sup>197</sup> Sowohl Sextius als auch Seneca finden in der Ruhe und Dunkelheit der Nacht (*ad nocturnam quietem; cum sublatum e conspectu lumen est*) Zeit, um sich zurückzuziehen und über den zurückliegenden Tag nachzudenken.<sup>198</sup> Damit wird ein Moment gewählt, an dem die täglichen Geschäfte und Pflichten erledigt sind (*consummato die*) und die beiden Männer zeitlich und geistig frei sind, um sich selbst zu widmen. Die nächtliche Ruhe verspricht, dass das Individuum nicht durch äußere Geräusche oder Betriebsamkeit von seiner geistigen Tätigkeit abgelenkt wird. In Senecas Beispiel wird die Ungestörtheit durch seine Frau personifiziert, die ihn ganz seiner geistigen Tätigkeit überlässt (*conticuit uxor moris iam mei conscia*), während Sextius sich für die Selbstreflexion zurückzieht und damit seinen alltäglichen Anforderungen entgeht (*recepisset*). Schließlich ist die Nacht eine Tageszeit „dazwischen“, begrenzt von zwei Tagen und doch in gewisser Weise abgeschottet und geschützt vor den Augen der Gesellschaft und ihren Normen.<sup>199</sup> So bildet sie einen Freiraum, in dem sich das Individuum selbstbestimmt auf das einlassen kann, was es selbst betrifft, ohne sich an Anforderungen und Erwartungen anderer zu orientieren. Ein solcher geschützter Freiraum charakterisiert auch Muße und wird durch die Beschreibung einer nächtlichen Situation sichtbar gemacht werden.

In einem ähnlichen Sinne impliziert der Hinweis auf die Dunkelheit, dass die äußere Welt im Schwarz der Nacht versinkt, wodurch sich der Blick des Menschen ganz nach innen richten und auf die geistige Welt konzentrieren kann, die dann umso klarer erkennbar wird. Beide Männer beginnen nämlich, wenn sie die nötige Ruhe gefunden haben, ein Selbstgespräch und befragen ihren Geist zum aktuellen Tage-

<sup>197</sup> Vgl. Marcia L. Colish, „Seneca on Acting against Conscience“, in: Julia Wildberger/Colish (Hgg.), *Seneca Philosophus*, Berlin 2014, 95–110, 100–102.

<sup>198</sup> Vgl. Ker, „Seneca on self-examination: rereading On Anger 3.36“, 185 zur Bedeutung der selbstbestimmten Zeit als Voraussetzung für die Selbstreflexion: „The scene of self-examination is a haven of time-control. It takes place on a habitual basis (‘each day’, *cotidie*, 3.36.2, 3), in marked nocturnal condition (‘the day complete’, *consummato die*, 3.36.1), and it objectifies the self and its actions from a narrative position of both proximity (‘today’, *hodie*) and distance (e.g., the use of past tense: ‘What ... did you cure?’, ... *quid ... sanasti?*, 3.36.1). The self-examination is figured not only as *recognitio sui* but just as often as an examination of one’s day (cf. *excutiendi totum diem*, 3.36.2), so that in a phrase such as ‘I scrutinize my whole day’ (*totum diem mecum scrutor*, 3.36.3) we see a fusion of day and self as the object of scrutiny. This marked nocturnal occasion also stands poised between specific time-markers before and after in *On Anger*, particularly the mention of morning *praemeditatio* early in book 2, the turn toward a final ‘contemplatio of mortality’ (*cogitatio mortalitatis*) with which book 3 ends (3.42–3).“

<sup>199</sup> Zur Bedeutung der moralischen Normen und der sozialen Identität des Individuums in der Kaiserzeit sowie der Bedeutung der Selbstreflexion als Mittel, um einen Ausgleich zwischen beiden zu schaffen, vgl. Ker, „Seneca on self-examination: rereading On Anger 3.36“, 160.

werk (*interrogaret animum suum: „quod hodie malum tuum sanasti? Cui uitio obstitisti? Qua parte melior es?“*).<sup>200</sup> In einem solchen „Zwiegespräch“ muss sich das Individuum ganz auf seine geistige Welt einlassen, sich aus der äußeren Welt zurückziehen – wie es für Sextius explizit gesagt wird (*recepisset*) – und in der Konzentration auf sich selbst den Freiraum finden, in dem es aus sich selbst heraus- und sich selbst gegenüber treten kann. Dass es sich hierbei um eine Mußetätigkeit handelt, wird in der Beschreibung von Senecas Selbstbefragung deutlich: *totum diem mecum scrutor* [...], *nihil mihi ipse absconde* [...]: Seneca ist offensichtlich mit seiner ganzen Aufmerksamkeit bei und auf sich selbst (*totum diem, mecum*) konzentriert, was einen Zustand der Achtsamkeit andeutet, die mit der Muße verwandt ist. Die Ganzheitlichkeit der Erfahrung bringen die ersten Worte der Passage zum Ausdruck: *Omnes sensus perducendi sunt ad firmitatem* – alle Sinne müssen gefestigt werden.

Schließlich wird der Selbstreflexion eine positive Wirkung zugeschrieben, die derjenigen der Muße ähnlich ist: Sie führt zu einer inneren Beruhigung, Gelassenheit und Freiheit (*quam tranquilluss, quam altus ac liber*), die alle drei Kennzeichen von Muße sind. So kann man also durch und in der Selbstreflexion eine mußevolle innere Einstellung erreichen.<sup>201</sup> Für Seneca hat die Selbstbefragung noch eine weitere beruhigende Wirkung, denn, so heißt es im Brief, er erkenne sich nicht nur besser<sup>202</sup>, sondern könne auch ehrlich zu sich selbst sein und sich so akzeptieren, wie er ist, da ihm jeder Tag von Neuem die Möglichkeit gäbe, sich zu verbessern und seine Fehler, derer er gewahr werde, zu beseitigen: *uide ne istud amplius facias, nunc tibi ignosco*. Damit ist die Selbstreflexion sowohl in der Vergangenheit verankert, über die das Individuum reflektiert, als auch auf die Zukunft ausgerichtet, deren Handeln sie prägt. Sie schwebt zwischen beiden Zeitstufen und löst sich auf diese Weise aus dem linearen Ablauf der Gegenwart, wodurch sie der Entzeitlichung, die in Muße erfahren wird, gleicht.

Auf dieser Grundlage kann festgehalten werden, dass die tägliche Übung der Selbstreflexion als Mußetätigkeit inszeniert wird, wodurch die Aufforderung, sich jeden Tag Zeit für Selbstreflexion zu nehmen, eine Einladung zur täglichen Mußepaxis beinhaltet. Dass sich der Brief aufgrund seiner strukturellen Nähe zur Muße gut für die Durchführung und Abbildung von Selbstreflexion eignet, konnte bereits anhand der Cicerobriefe gezeigt werden.<sup>203</sup> Im Folgenden soll nun die These erörtert werden, dass die regelmäßige Korrespondenz zwischen Lucilius und Seneca gerade aufgrund ihrer Briefform der Selbstreflexion dient, wodurch beide Briefpartner re-

<sup>200</sup> Vgl. *epist.* 28,9–10: Innehalten und zu sich selbst finden als Voraussetzung für die Selbstreflexion.

<sup>201</sup> Vgl. Inwood, „The Will in Seneca the Younger“, 125; Inwood, *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, 144.

<sup>202</sup> Vgl. Inwood, *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, 210 mit Bezug auf diese Stelle: Selbstkenntnis ist allgemein ein zentraler Parameter in Senecas Konzeption des moralischen Urteils.

<sup>203</sup> Vgl. S. 125–128 in dieser Arbeit (zu *Att.* 8,14).

gelmäßig über ihr eigenes Handeln reflektieren und auf diese Weise beim Schreiben des Briefes Mußemomente in ihren Alltag integrieren.

#### 5.4.2. Das Schreiben des Briefes als Praxis der Selbstreflexion (Sen. epist. 11 und epist. 25–28)

Die folgenden Überlegungen gehen von der These aus, dass der antike Brief das Medium par excellence für die Art der Selbstreflexion ist, wie sie Seneca in seinen philosophischen Schriften konzipiert. Dies kann in drei Schritten gezeigt werden: Erstens wird die Selbstreflexion von Seneca als Dialog des Individuums mit sich selbst beschrieben (gleich einer Gerichtsverhandlung), in der der eine Teil des Ichs den anderen Teil kritisch beurteilt und über ihn richtet. So hat die Selbstreflexion, die auf den ersten Blick ein Monolog zu sein scheint, dialogischen Charakter. Zweitens ist der Brief gemäß seiner Natur zwar dialogisch, nimmt in den *Epistulae Morales* aber auch die Form eines Selbstgesprächs an. Dies geht darauf zurück, dass Seneca einen Freund ganz allgemein als ein *alter ego* bezeichnet, was die Forschung längst aufgegriffen und zu der These entwickelt hat, dass Lucilius als eben so ein *alter ego* zu verstehen sei.<sup>204</sup> Das wird darüber hinaus dadurch bestärkt, dass Seneca die Grenzen zwischen dem Adressaten Lucilius und einem unpersönlichen *factus interlocutor* verwischt, und somit nicht immer klar ist, auf wen oder was sich die zweite Person Singular bezieht, denn es könnte manchmal auch jemand anders, nicht Lucilius, gemeint sein. Drittens betont Seneca selbst, dass er seine Briefe an Lucilius so schreibt, wie er auch mit sich selbst reden würde und hebt damit auch die Grenzen zwischen brieflichem Monolog und Dialog auf. Hier nun schließt sich der gedankliche Kreis und wir kommen zur Selbstreflexion zurück, die ja ebenfalls als Mitte zwischen Monolog und Dialog konzipiert wird, sodass sie sich beispielhaft in die senecanische Briefform einfügt.

Doch fangen wir vorne an: Der dialogische Charakter der Selbstreflexion geht auf die Idee zurück, dass die stoische Selbstprüfung als eine Art Gerichtsverhandlung imaginiert wird, in der ein Teil des Ichs den anderen Teil anklagt, be- oder verurteilt, verteidigt oder beleidigt. Ganz in diesem Sinne fordert Seneca in *epist.* 28,10:

<sup>204</sup> Zur Interpretation der Luciliusfigur als *alter ego* Senecas vgl. Yun Lee Too, „Educating Nero: a reading of Seneca’s *Moral Epistles*“, in: Jaś Elsner/Jamie Masters (Hgg.), *Reflexions of Nero. Culture, History & Representation*, London 1994, 211–224, 215–217 mit einer Herleitung der Interpretation aus dem monologischen Charakter der Briefe, weitere Literatur dort; Russell, „Letters to Lucilius“, 75 mit einem Vergleich der Kommunikationssituation zwischen Seneca und seinem *alter ego* mit den Selbstgesprächen von Mark Aurel; Op het Veld, *Quam putas perisse praemissus est*, 30 mit einer Interpretation der Luciliusfigur als einen jüngeren Teil Senecas: „M.E. wäre es möglich, dass Lucilius im wahrsten Sinne des Wortes Senecas Alter Ego ist, der Teil, der erst zum Ausscheiden aus dem Staatsdienst, zur alleinigen Hinwendung zum Otium und zur Philosophie bewogen werden muss“; Kofler/Soldo, „Der Brief als Instrument philosophischer Erziehung in der Antike. Überlegungen zur Zeitlichkeit in Senecas *Epistulae morales*“, 101. Zur Luciliusfigur allgemein vgl. in dieser Arbeit S. 165 mit Anm. 20–21 für weitere Literatur.

*Ideo quantum potes te ipse coargue, inquire in te; accusatoris primum partibus fungere, deinde iudicis, novissime deprecatoris; aliquando te offende.*<sup>205</sup>

Deshalb beschuldige dich selbst, so gut du es kannst, suche die Beweismittel gegen dich; über-nimm zuerst die Rolle des Anklägers, dann des Richters und zuletzt des Verteidigers; trete dir zuweilen selbst zu nahe.

Mithilfe von einschlägigem Vokabular (*accusatoris, iudicis, deprecatoris*) inszeniert Seneca die Selbstbefragung als juristischen Prozess, der es dem Individuum ermöglicht, sich selbst zu bewerten, sein Verhalten vor ethischen Gesetzen kritisch zu prüfen und anschließend gegen oder für sich selbst zu sprechen. Das alles setzt voraus, dass das Individuum mit sich selbst in einen Dialog tritt, denn nur so kann es sich selbst betrachten, sich und seine eigenen Fehler aus einer kritischen Außenperspektive kennenlernen und sich bemühen, Unstimmigkeiten auszumerzen und mit sich ins Reine zu kommen.<sup>206</sup> Dabei macht sich das Subjekt selbst auf eigene Fehler aufmerksam und richtet anschließend klare Anweisungen – um nicht zu sagen Befehle – zum korrekten Handeln an sich selbst. Tatsächlich erscheint das Individuum hier in zwei *personae*: Zum einen als reflektierendes Subjekt-Ich, das aktiv nachdenkt und moralische Maßstäbe anlegt, zum anderen als reflektiertes Objekt-Ich, das Bild des eigenen Ichs, auf das das Subjekt in der Selbstreflexion blickt und mit dem es sich kritisch auseinandersetzt. Diese strukturelle Unterscheidung ist für die weitere Analyse des brieflichen Gesprächs bei Seneca grundlegend.

Das Vorgehen, sich kritisch mit sich selbst auseinanderzusetzen und zu sich selbst (seinem Objekt-Ich) zu sprechen, spiegelt sich in den ersten Sätzen des Selbstgesprächs wider, das in *De ira* 3,36,4 (*dial.* 5,36,4) thematisiert wird:

*„uide ne istud amplius facias, nunc tibi ignosco. In illa disputatione pugnacius locutus es: noli postea congredi cum imperitis; [...] de cetero uide, [ne] non tantum an uerum sit quod dicis, sed an ille cui dicitur ueri patiens sit: [...]“*<sup>207</sup>

„Sieh zu, dass du das nicht noch einmal machst, jetzt verzeihe dir. In jener Diskussion hast du zu streitlustig gesprochen: Vermeide in Zukunft, mit Unerfahrenen zusammenzukommen; [...] beim Übrigen sieh nicht nur zu, dass das, was du sagst, wahr ist, sondern auch, ob jener, dem es gesagt wird, die Wahrheit überhaupt verkraftet: [...]“

Kritische Verhaltensanalysen (*In illa disputatione pugnacius locutus es*) und Vorschriften, wie man besser handeln könnte (*noli postea congredi cum imperitis*), wechseln sich in diesem Auszug aus einer Selbstreflexion ab. Seneca spricht zu sich selbst, als würde er das Verhalten eines anderen analysieren, bewerten und verbessern. Zwar ist es aufgrund des Kontextes eindeutig, dass Seneca nicht mit einer anderen Person

<sup>205</sup> *Epist.* 28,10. Ebenfalls juristisches Vokabular wird in *dial.* 5,36,1–4 verwendet: *cotidie ad iudicem esse ueniendum; apud me causam dico*; vgl. Inwood, „The Will in Seneca the Younger“, 125 zur juristischen Metaphorik; Inwood, *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, 223.

<sup>206</sup> Vgl. *epist.* 28,9: *nam qui peccare se nescit corrigi non vult; deprehendas te oportet antequam emendes* („Denn wer nicht weiß, dass er Fehler macht, der will sich auch nicht bessern; du musst dich selbst rügen, ehe du dich besserst“).

<sup>207</sup> *Dial.* 5,36,4.

ins Gericht geht, doch löst man die Szene aus ihrem Zusammenhang und aus dem Kommunikationskontext heraus, könnte der Absatz identisch in einem Brief an Lucilius stehen und sich auf das Verhalten des Briefpartners beziehen. Das Gedanken-spiel unterstreicht die zu Beginn angenommene Ähnlichkeit, die zwischen dem selbstreflektierenden Monolog und dem brieflichen Gespräch mit einem Freund besteht.<sup>208</sup>

Um im Folgenden den monologischen Charakter des Briefes zu erläutern, müssen wir auf die Bedeutung der Freundschaft in der antiken Brieftheorie zurückgreifen: In der Antike wird der Brief, wie gesehen, als die eine Hälfte eines Dialoges und der Briefwechsel als ein Gespräch zwischen räumlich getrennten Freunden aufgefasst.<sup>209</sup> Freundschaft und die Frage nach der Wahl des richtigen Freundes sind zentrale Themen der *Epistulae Morales*, deren Kerngedanken für die Brieftheorie große Relevanz haben: Seneca zufolge besteht die ideale Freundschaft zwischen zwei Gleichgesinnten, die nicht aus Mangel Freundschaft schließen, sondern weil sie einander auf dem Weg zur Weisheit hilfreich sind.<sup>210</sup> Das heißt zum Beispiel, dass sie ihr jeweiliges Verhalten gegenseitig und ehrlich kritisieren, um es zu verbessern, und dabei nichts verbergen, weder vor sich selbst noch vor dem Freund.<sup>211</sup> Freunde können sich außerdem anregend und gewinnbringend über philosophische Themen unterhalten und dabei voneinander lernen.<sup>212</sup> Gleichzeitig ist aber jeder unabhängig vom anderen zunächst sich selbst Freund<sup>213</sup>, das heißt, dass er mit sich im Reinen ist und die Freundschaft um ihrer selbst willen, nicht aber aus dem Bedürfnis nach Anerkennung, Nähe, Geld oder politisch-gesellschaftlichen Verbindungen eingeht. Auf dieser Grundlage sind die idealen Freunde einander in so enger Weise verbunden, dass sie für den jeweils anderen zum *alter ego* werden können.

Auch das Verhältnis zwischen Lucilius und Seneca wird in den Briefen mehrfach und explizit als eine *alter-ego*-Freundschaft konzipiert und von der Forschung dahingehend untersucht, ob dann der gesamte Briefwechsel als ein Selbstgespräch Senecas mit seinem *alter ego* Lucilius betrachtet werden kann.<sup>214</sup> Dies wird durch

<sup>208</sup> Vgl. z. B. die rasche Abfolge von Imperativen in *epist.* 16,2, wo die Praxis der Selbstreflexion beschrieben wird: *Tu quodque idem facias volo: non est quod tibi cito et facile credas. Excute te et varie scrutare et observa; illud ante omnia vide, utrum in philosophia an in ipsa vita profeceris.* („Ich will, dass du dasselbe tust: Es gibt keinen Grund, dass du dir schnell und leichtfertig glaubst. Prüfe dich und erforsche dich von verschiedenen Seiten und beobachte dich; hierauf achte vor allem, ob du in der Philosophie oder im Leben selbst Fortschritte gemacht hast“).

<sup>209</sup> Erinnert sei an Ciceros Formulierung *colloquia amicorum absentium* (*Phil.* 2,7).

<sup>210</sup> Vgl. *epist.* 35,1 zur Forderung, dass ein Freund immer ein Gleichgesinnter sein soll.

<sup>211</sup> Vgl. *epist.* 3,2–3: *Sed si aliquem amicum existimas cui non tantum credis quantum tibi, vehementer erras et non satis nosti vim verae amicitiae. Tu vero omnia cum amico delibera [...].* („Aber wenn du jemanden für deinen Freund hältst, dem du nicht so sehr vertraut wie dir selbst, dann irrst du dich stark und kennst die Kraft wahrer Freundschaft nicht hinreichend [...]“).

<sup>212</sup> Vgl. *epist.* 7,8.

<sup>213</sup> Vgl. *epist.* 6,7.

<sup>214</sup> Vgl. z. B. Misch, *Geschichte der Autobiographie. Erster Band: Das Altertum. Zweite Hälfte*, 423, 429f. zum monologischen Charakter der Briefe und ihrer Interpretation als verinnerlichter Dialog; Pierre Grimal, *Seneca. Macht und Ohnmacht des Geistes*, Darmstadt 1978, 162; Lee Too,

Passagen bekräftigt, in denen es heißt, dass Seneca zu Lucilius genauso wie zu sich selbst spreche (schreibe):

„*Tu me*“ *inquis* „*mones? iam enim te ipse monuisti, iam correxisti? ideo aliorum emendationi vacas?*“ *Non sum tam inprobus ut curationes aeger obeam, sed, tamquam in eodem valetudinario iaceam, de communi tecum malo conloquor et remedia communica. Sic itaque me audi tamquam tecum loquar; in secretum te meum admitto et te adhibito tecum exigo.*<sup>215</sup>

„Du mahnst mich?“, fragst du, „Ja, hast du dich denn selbst überhaupt schon ermahnt, hast du dich selbst schon gebessert? Was hast du dann überhaupt Zeit, um andere zu verbessern?“ So unredlich bin ich nicht, dass ich als ein Kranker die Pflege übernehme, aber, gleich so, als lägen wir im selben Krankenzimmer, spreche ich mit dir über unser gemeinsames Leiden und teile dir die Heilmittel mit. Höre mir deshalb so zu, als würde ich mit mir selbst sprechen; ich gewähre dir Zutritt in meine Abgeschlossenheit und rechne mit mir ab, wenn ich dich hinzugezogen habe.

Zu Beginn der Passage wird durch den fiktiven Einwand von Lucilius der Eindruck eines unmittelbaren Dialoges erzeugt („*Tu me*“ *inquis* „*mones? [...]*“), doch anschließend setzt Seneca das briefliche Gespräch explizit mit einem Selbstgespräch gleich (*sic itaque me audi tamquam tecum loquar*). Geht man hiervon aus, muss konsequenterweise auch der vorangehende, imaginierte Einwand von Lucilius Teil seines Selbstgesprächs und in irgendeiner Weise von Seneca selbst geäußert werden. Auch die Ermahnungen, die Seneca an Lucilius richtet, richten sich dann ebenso gut an ihn selbst, schließlich ist er ebenso wenig wie Lucilius ein perfekter Weiser und kann Ermahnungen und Kritik auf dem Weg als *proficiens* gebrauchen.<sup>216</sup> Die Konzeption des hier imaginierten Gesprächs vorausgesetzt, könnte man annehmen, dass das Subjekt-Ich (Seneca) mit seinem eigenen Objekt-Ich (das Bild seiner Selbst, das er beim Schreiben des Briefes einerseits von sich selbst erzeugt und mit dem er sich andererseits in der Selbstreflexion kritisch auseinandersetzt) ins Gespräch tritt. Der inszenierte Dialog erhält so monologischen Charakter.

In einem so konzipierten „monologartigen Dialog“ scheint der Adressat des Briefes (Lucilius) mit dem externalisierten Objekt-Ich des Verfassers zusammenzufallen. Sie sind beide gleichermaßen die Ansprechperson, mit der der Briefschreiber in Dialog tritt und mit deren Tun und Denken er sich auseinandersetzt. Der externe Leser kann an dieser Stelle nicht mehr mit Sicherheit wissen, wer oder was Lucilius ist, noch kann er unterscheiden, welche Funktion dieser einnimmt. Ist er gleichzusetzen mit einer Personifizierung des externalisierten Ichs des Schreibers? Oder steht die zweite Person Singular für einen komplexen *fictus interlocutor*, der zugleich das reflektierte Objekt-Ich als auch der Adressat des Briefes als auch ein Stellvertreter für

„Educating Nero: a Reading of Seneca’s *Moral Epistles*“, 215f. mit weiterer Literatur; Edwards, „Self-scrutiny and Self-transformation in Seneca’s Letters“, 96; Mannering, „Seneca’s Philosophical Writing: *Naturales Quaestiones, Dialogi, Epistulae Morales*“, 198.

<sup>215</sup> *Epist.* 27,1.

<sup>216</sup> Mit der Krankheitsmetaphorik verweist Seneca auf den unvollendeten Zustand des *proficiens*.



jeden externen Leser sein kann? Diese Auflösung der Grenzen zwischen Adressat, *fictus interlocutor* und Objekt-Ich des Briefschreibers ist charakteristisch für die Kommunikationssituation der *Epistulae Morales*. Seneca schöpft das Potenzial möglicher direkter und indirekter Gesprächssituationen voll aus und macht den Brief dadurch auf performativer Ebene zu einem geeigneten Medium der Selbstreflexion.

Aus mehreren Gründen können Senecas Briefe als Zeugnisse seiner Selbstreflexionen verstanden werden: Alle Ermahnungen, sein Leben nach den philosophischen Grundsätzen zu führen, die Seneca an Lucilius richtet, können auch für ihn selbst bestimmt sein, was Seneca explizit in *epist.* 26 äußert, in der er über die (unbegründete) Angst vor dem Tod reflektiert. Der zweite Teil des Schreibens beginnt mit den Worten *ita me observo et adloquor* („So beobachte ich mich und spreche zu mir“, 4), wodurch der Brief als Ansprache des Verfassers an sich selbst inszeniert wird. Doch am Ende der Ausführungen heißt es:

*Haec mecum loquor, sed tecum quoque me locutum puta. Iuvenior es: quid refert? non dinumerantur anni. Incertum est quo loco te mors expectet; itaque tu illam omni loco expecta.*<sup>217</sup>

Diese Dinge sage ich zu mir selbst, aber sei versichert, dass ich gleichzeitig auch mit dir gesprochen habe. Du bist jünger: Was macht das? Die Jahre werden nicht abgezählt. Es ist unsicher, wann dich der Tod erwartet; deshalb erwarte ihn zu jeder Zeit.

Seneca konstruiert die Gesprächssituation hier so, dass die Gedanken, die er zuvor ausdrücklich an sich selbst gerichtet hat (*me adloquor*), ebenso für Lucilius relevant sind, sodass auch dieser sich als Adressat der eigentlich an Seneca selbst gerichteten Ausführungen begreifen muss. Abermals setzt Seneca hier Lucilius mit seinem Objekt-Ich gleich, indem er sich zugleich an beide, an sich selbst und an Lucilius, wendet. Die Idee, das Objekt-Ich als eigenständige von Lucilius verkörperte Person zu fingieren, hat den Vorteil, dass Lucilius ein unabhängiger und eigenständig denkender Gesprächspartner ist, der die von Seneca dargelegten Reflexionen um seine eigene Meinung ergänzen oder kritisch hinterfragen kann. Darin unterscheidet sich die Figur des Lucilius wesentlich vom reflektierten Selbst, an das sich Senecas Selbstgespräche richten.

Die Kommunikationssituation vieler Briefe erscheint als ein ambivalentes „doppeltes Gespräch“, in dem Seneca zugleich mit sich selbst und mit Lucilius spricht. Hier ist es jedoch wichtig, dass Lucilius gerade nicht mit Senecas „reflektiertem Ich“ oder „jüngeren Ich“ identisch ist, sondern dass er andere, aber ähnliche Funktionen erfüllt: Das Gespräch mit Lucilius ist ein Gespräch unter Freunden, in das jeder der Gesprächspartner der Idee nach eigene Erfahrungen und selbstständige Gedanken einbringt, auch wenn Lucilius freilich noch von Seneca lernt. Lucilius' Eigenständigkeit wird vor allem in den Passagen deutlich, in denen Seneca mögliche Einwände seines Gesprächspartners als direkte Fragen imaginiert und das briefliche Gespräch als einen unmittelbaren Dialog inszeniert. Die Anrede an das eigene „reflektierte

<sup>217</sup> *Epist.* 26,7.

Objekt-Ich“ hingegen ist ein Selbstgespräch, bei dem das „reflektierende Subjekt-Ich“ zwar mit Abstand auf sich selbst schaut und nach eigenem Wissen und Gewissen Fehler entdeckt, aber stets innerhalb desselben Erfahrungshorizontes bleibt.

Die Gesprächssituation ist auch für die Frage nach dem Wahrheitsgehalt der Selbstreflexion relevant. Denn Senecas Briefe unterliegen einem wiederholt betonten, hohen Wahrheitsanspruch, der in der Annahme gründet, dass es Zeichen eines guten Charakters sei, nicht anders zu sprechen als zu denken und nicht anders zu schreiben als zu sprechen.<sup>218</sup> Außerdem sollen die Briefe die Meinung ihres Verfassers ohne großen rhetorischen Schmuck wiedergeben, denn die philosophische Rede zeichnet sich gerade dadurch aus, dass sie ohne „Make-Up“ nur mit ihren Inhalten überzeugt, von denen der Redeschmuck nur ablenken würde.<sup>219</sup> Diese Anforderung überträgt Seneca in *epist.* 16,2 auf die Selbstdarstellung des Briefschreibers:

*Itaque <non opus est> tibi apud me pluribus verbis aut adfirmatione tam longa: intellego multum te profecisse. Quae scribis unde veniant scio; non sunt ficta nec colorata.*<sup>220</sup>

Deshalb brauchst du auch bei mir nicht viele Worte oder eine lange Bekräftigung: Ich verstehe, dass du große Fortschritte gemacht hast. Ich weiß, woher das kommt, was du schreibst; und deine Worte sind weder erdichtet noch geschönt.

Seneca betont, dass rhetorischer Schmuck in Lucilius' Briefen weder notwendig noch angebracht ist, da er ohnehin aus einfachen Worten am besten erkenne, dass Lucilius Fortschritte in der Philosophie macht (*intellego multum te profecisse. Quae scribis unde veniant scio; non sunt ficta nec colorata*). Ebenso und mit Nachdruck ermutigt Seneca Lucilius auch noch in *epist.* 115,1 dazu, frei heraus zu schreiben, wie er denkt:

*Nimis anxium esse te circa verba et compositionem, mi Lucili, nolo: habeo maiora quae cures. Quaere quid scribas, non quemadmodum; et hoc ipsum non ut scribas sed ut sentias, ut illa quae senseris magis adplicas tibi et velut signes.*<sup>221</sup>

Ich will nicht, dass du dir zu viele Gedanken um deine Wortwahl und die Gliederung machst, mein Lucilius: Ich kenne größere Dinge, um die du dich sorgen solltest. Frage danach, was du schreibst, nicht auf welche Weise du es tust; und Sorge dich darum, dass du das, was du schreibst, auch so meinst, damit du das, was du denkst, noch mehr dir zu eigen machst und umsetzt und dadurch gleichsam mit einem Siegel versiehst.

Natürlich ist der Widerspruch, der dieser Forderung inhärent ist, offensichtlich: Denn während Seneca von seinem Briefpartner Spontaneität und Natürlichkeit fordert, zeugen seine eigenen Briefe von einer ästhetisierten und inszenierten Einfach-

<sup>218</sup> Vgl. *epist.* 75,4: Man soll nicht anders denken als sprechen, nicht anders schreiben als sprechen; *epist.* 20,2: Die eigene Lebensweise soll nicht von den Ansprüchen, die man selbst formuliert, abweichen oder in sich selbst unstimmig sein.

<sup>219</sup> Vgl. *epist.* 40,2: Der Stil einer philosophischen Rede muss angepasst sein, nüchtern, damit man nicht vom eigentlichen Inhalt ablenkt.

<sup>220</sup> *Epist.* 16,2.

<sup>221</sup> *Epist.* 115,1; vgl. *epist.* 75,1: Seneca behauptet, er vermeide absichtlich einen hochgestochenen Stil, da er so schreiben wolle wie er mit Lucilius sprechen würde, wenn sie gemeinsam spazieren gingen.

heit, die ihre überlegte Komposition nicht verhehlen kann.<sup>222</sup> Dennoch ist es wichtig, dass Seneca den Brief als ein Kommunikationsmedium konzipiert, das Einfachheit und Unmittelbarkeit einfordert und erlaubt, den Briefpartner im Geschriebenen wiederzuerkennen, sodass dieser sich nicht verstellen kann. Hinzu kommt, dass er den Freund gut genug kennt, um zu wissen, woher bestimmte Gedanken kommen (*Quae scribis unde veniant scio, epist. 16,2*). Lucilius könnte ihn also auch im Brief kaum belügen, ohne dass es auffällt. Dieses Thema entwickelt Seneca im Laufe des Briefkorpus in drei Schritten: Erstens sind Lucilius' Briefe nicht seine einzige Quelle über sein Leben und Wohlergehen. Gerade zu Beginn der Sammlung schreibt Seneca, dass er über den Boten oder andere Reisende, die aus der Region zurückkommen, in der sich Lucilius aufhält, Informationen über den Freund erhält. So stehen Lucilius' briefliche Aussagen immer im Verhältnis zu den Aussagen anderer, etwaige Unstimmigkeiten würden hier auffallen.<sup>223</sup> Zweitens wird der Brief seit der Antike als Spiegel der Seele aufgefasst.<sup>224</sup> So auch bei Seneca, der betont, dass er Lucilius anhand des Geschriebenen oder bestimmter Äußerungen im Brief wiedererkennt (*Agnosco Lucilium meum*<sup>225</sup>) und in der Handschrift des Briefes die Spuren des Freundes zu sehen glaubt:

*Si imagines nobis amicorum absentium iucundae sunt, quae memoriam renovant et desiderium [absentiae] falso atque inani solacio levant, quanto iucundiores sunt litterae, quae vera amici absentis vestigia, veras notas adferunt? Nam quod in conspectu dulcissimum est, id amici manus epistulae impressa praestat, agnoscere.*<sup>226</sup>

Wenn uns die Vorstellungen unserer abwesenden Freunde erfreulich sind, die die Erinnerung an sie wachhalten und die die Sehnsucht nach dem Abwesenden durch ein falsches und leeres Heilmittel lindern, wie viel erfreulicher sind dann Briefe, welche die wahren Spuren des abwesenden Freundes, wahre Zeichen von ihm bringen? Denn das, was beim Erblicken das Angenehmste ist, das schafft die dem Brief eingeprägte Handschrift des Freundes: das Wiedererkennen.

Die Handschrift, die sich in den Wachs eines Briefes eingedrückt hat, zeugt von der Tätigkeit des Briefschreibens und suggeriert, dass der Freund unmittelbar im Geschriebenen und im Schreibmaterial präsent ist. Drittens ist Seneca zufolge die Sprache eines Menschen eng mit seinem Charakter verbunden: Schon im ersten Gespräch

<sup>222</sup> Vgl. Dietsche, *Strategie und Philosophie bei Seneca*, 98: *simplicitatis simulatio*, eine Inszenierung von Einfachheit, 98–118 zum Einfluss der Rhetorik auf die Briefsprache; Setaioli, „*Epistulae Morales*“, 199 f.; Cancik-Lindemaier, *Untersuchungen zu Senecas Epistulae Morales*, 13: „verwechselfeitige Verknüpfung von philosophischem Inhalt und Darstellungsweise“, 16–45 zu rhetorischen und paränetischen Mitteln; vgl. S. 170–176 in dieser Arbeit zu den rhetorischen Strategien in den *Epistulae Morales*; weitere Literatur dort.

<sup>223</sup> Vgl. *epist. 11,1; 32,1: Inquiro de te et ab omnibus sciscitor qui ex ista regione veniunt quid agas, ubi et cum quibus moreris*. („Ich frage und kundschaftete alle aus, die aus deiner Region kommen, was du tust, wo du dich aufhältst und mit wem du verkehrst“).

<sup>224</sup> Vgl. S. 53–55 in dieser Arbeit.

<sup>225</sup> *Epist. 31,1*.

<sup>226</sup> *Epist. 40,1*.

mit einem unbekanntem Menschen kann man anhand seines Ausdrucks auf Grundzüge seiner moralischen Einstellung und seines Wesens schließen. Prägnant wird das in der Sentenz *talīs hominibus fuit oratio qualis vita* – die Menschen sprechen so, wie sie leben – zusammengefasst.<sup>227</sup> *Epist.* 11,1 gibt zusätzlich eine narrative Inszenierung davon, wie Seneca von der Sprache eines Menschen auf dessen Charakter schließt, was die Anforderungen an den idealen sprachlichen Ausdruck im Brief verdeutlicht:

*Locutus est mecum amicus tuus bonae indolis, in quo quantum esset animi, quantum ingenii, quantum iam etiam profectus, sermo primus ostendit. Dedit nobis gustum, ad quem respondet; non enim ex praeparato locutus est, sed subito deprehensus. Ubi se colligebat, verecundiam, bonum in adolescente signum, vix potuit excutere; adeo illi ex alto suffusus est rubor. Hic illum, quantum suspicor, etiam cum se confirmaverit et omnibus vitiis exuerit, sapientem quoque sequetur.*<sup>228</sup>

Mit mir hat ein Freund von dir gesprochen und einen guten Eindruck gemacht. Schon der erste Satz hat gezeigt, wie viel Geist und wie viel Talent er hat, und wie weit er bereits fortgeschritten ist. Er gab mir eine Kostprobe, der er entsprechen wird; denn er hat nicht vorbereitet gesprochen, sondern aus dem Stegreif. Als er sich sammelte, konnte er seine Scheu, ein gutes Zeichen bei einem jungen Mann, kaum loswerden; so sehr überkam ihn die Röte über und über. Diese wird ihm auch bei aller Weisheit bleiben, vermute ich, auch wenn er schon sicherer geworden und alle seine Fehler losgeworden ist.

Seneca hat mit einem Freund von Lucilius gesprochen und ist von diesem schlicht begeistert. Überzeugt hat ihn vor allem das spontane und natürliche Auftreten des jungen Mannes, der unvorbereitet und deshalb ganz natürlich, aber trotzdem überzeugend gesprochen hat und als Zeichen seiner Bescheidenheit errötete. Vom Verhalten und den Äußerungen des Mannes hat Seneca auf dessen Bildung (*animus, ingenium*) und Reife (*profectus*) schließen können, vor allem aber auf seinen natürlichen Charakter (*indoles*). Um diese Vorzüge der eigenen Persönlichkeit unter Beweis zu stellen, bedarf es keines Schauspiels, keiner Kunst, keiner Zwanghaftigkeit, sondern sie werden nur im unverstellten, spontanen Umgang erkennbar, wie ihn Seneca hier schildert. Vor diesem Hintergrund ist es nicht überraschend, dass Seneca Lucilius mit Nachdruck empfiehlt, seine Briefe ohne rhetorischen Anspruch und ungekünstelt zu verfassen, da er erst auf diese Weise seine positiven Charaktereigenschaften zeigen kann.

Die vorangehenden Analysen erlauben nun einige Schlussfolgerungen und weiterführende Überlegungen: Es ist klar geworden, dass Seneca den Brief als ein Medium der wahren, authentischen und natürlichen Rede darstellt. Dies ist zum einen eine formale Anforderung, zum anderen aber unausweichliche Konsequenz aus der Tatsache, dass sich der Charakter eines Freundes im Brief ohnehin niederschlägt und es dem Leser des Briefes nicht verborgen bliebe, wenn der Schreiber sich verstellt. Kurz

<sup>227</sup> *Epist.* 114,1. Die Sentenz ist programmatisch für den gesamten Brief *epist.* 114 und wird in *epist.* 115,1–3 wieder aufgegriffen.

<sup>228</sup> *Epist.* 11,1.

gesagt: Im Brief an einen wahren Freund kann man nicht lügen. Seneca selbst verwendet die Briefe als Medium der Selbstreflexion und spricht dabei gleichermaßen sein externalisiertes Objekt-Ich und den Briefpartner an. Während er sich selbst jedoch unbemerkt belügen könnte, ist das gegenüber einem Freund nicht möglich, denn dieser würde erkennen, wenn etwas halb-wahr dargestellt würde.

Dem Briefadressaten kommt also eine ganz entscheidende Rolle bei der Selbstreflexion in Briefform zu, denn er erfüllt die Funktion eines externen Prüfers, der strenger und kritischer ist, als es das eigene Ich sein könnte. Er ist damit vergleichbar mit der Rolle des Gottes, der in *epist.* 83 als Prüfer der eigenen Gedanken konzipiert wird und dem nichts entgeht: *nihil deo clusum est; interest animis nostris et cogitationibus medius intervenit* („Nichts ist dem Gott verschlossen; er ist in unserem Geist zugegen und tritt zu unseren Gedanken hinzu“)<sup>229</sup>. Diese Idee eines immer anwesenden Prüfers, der das Verhalten des Menschen beobachtet und Rechtfertigung einfordert, wird zuerst in *epist.* 11,8 entwickelt. Dort heißt es ausgehend von einem Epikurizitat:

*„aliquis vir bonus nobis diligendus est ac semper ante oculos habendus, ut sic tamquam illo spectante vivamus et omnia tamquam illo vidente faciamus.“ Hoc, mi Lucili, Epicurus praecepit; custodem nobis et paedagogum dedit, nec inmerito: magna pars peccatorum tollitur, si peccatoris testis adsistit. Aliquem habeat animus quem vereatur, cuius auctoritate etiam secretum suum sanctius faciat. O felicem illum qui non praesens tantum sed etiam cogitatus emendat! O felicem qui sic aliquem vereri potest ut ad memoriam quoque eius se componat atque ordinet! Qui sic aliquem vereri potest cito erit verendus.*<sup>230</sup>

„Irgendeinen anständigen Mann müssen wir auswählen und ihn uns immer vor Augen stellen, damit wir so leben, als würde jener uns immer dabei zuschauen, und alles so machen, als würde jener es sehen.“ Dies, mein Lucilius, hat Epikur vorgeschrieben; er hat uns einen Wächter und Pädagogen gegeben, und nicht zu unrecht: Ein großer Teil der Fehler wird beseitigt, wenn denen, die im Begriff sind, sie zu begehen, ein Zeuge zur Seite gestellt wird. Unser Geist soll jemanden haben, den er verehrt und dessen Autorität ihn sogar bei dem frommer macht, was er im Geheimen denkt und tut. O wie glücklich ist jener, der nicht nur, wenn er anwesend ist, sondern auch dadurch, dass man an ihn denkt, Fehler ausmerzt. O wie glücklich ist derjenige, der auf diese Weise jemanden verehren kann, dass er sich ganz im Gedenken an ihn zusammenrauft und ordnet. Wer auf diese Weise jemanden verehren kann, wird schnell selbst verehrungswürdig.

Schon Epikur hat seine Anhänger dazu aufgefordert, sich eine nachahmenswerte Figur auszuwählen, nach deren Vorbild sie leben können und vor der sie ihr Handeln rechtfertigen. Allein schon durch die Vorstellung, dass man jederzeit beobachtet wird, können, so Senecas Interpretation, viele Fehler vermieden werden, die man andernfalls vor allem deshalb macht, weil man sich unbeobachtet glaubt. Das heißt, dass der Mensch dann viel achtsamer auf sein eigenes Handeln schaut, wenn er glaubt, auch den Blick einer anderen Person zu spüren, als wenn er diese Konzentra-

<sup>229</sup> *Epist.* 83,1.

<sup>230</sup> *Epist.* 11,8.

tion und Disziplin selbst und aus eigener Kraft aufbringen muss. Die Vorstellung des externen Prüfers personifiziert demnach die Funktion, die das „reflektierende Ich“ in der Retrospektive erfüllt. Dieser Gedanke wird in *epist.* 25,5–6 aufgenommen und fortgeführt:

„*Sic fac*“, inquit, „*omnia tamquam spectet Epicurus. Prodest sine dubio custodem sibi inposuisse et habere quem respicias, quem interesse cogitationibus tuis iudices. Hoc quidem longe magnificentius est, sic vivere tamquam sub alicuius boni viri ac semper praesentis oculis, sed ego etiam hoc contentus sum, ut sic facias quaecumque facies tamquam spectet aliquis: omnia nobis mala solitudo persuadet. Cum iam profeceris tantum ut sit tibi etiam tui reverentia, licebit dimittas paedagogum: [...] Cum hoc effeceris et aliqua coeperit apud te tui esse dignatio, incipiam tibi permittere quod idem suadet Epicurus: „tunc praecipue in te ipse secede cum esse cogaris in turba.“<sup>231</sup>*

„Handle so“, sagt er, „als würde Epikur alles sehen.“ Zweifellos nützt es, wenn man sich einen Wächter genommen hat und jemanden hat, den man achtet, den man so hoch schätzt, dass er in den eigenen Überlegungen zugegen sei. Folgendes ist freilich noch viel großartiger, so zu leben, als lebte man unter den Blicken eines guten, immer anwesenden Mannes, ich bin schon damit zufrieden, dass du, was auch immer du tust, so tust als würde irgendjemand zuschauen: Die Einsamkeit verleitet uns nämlich zu allen Übeln. Wenn du dann so weit fortgeschritten bist, dass du selbst Ehrfurcht vor dir hast, darfst du den Pädagogen aufgeben. [...] Wenn du das geschafft hast und selbst Hochachtung vor dir hast, werde ich anfangen dir zu versprechen, was Epikur genauso rät: „Ziehe dich vor allem dann in dich selbst zurück, wenn du gezwungen bist, unter Menschen zu sein.“

Die permanente Vorstellung eines externen Prüfers ist eine Vorstufe des Idealzustands, in dem der Mensch in der Lage ist, vor sich selbst eine hinreichend solide Hochachtung und Respekt zu haben, dass er sich auch unter seinen eigenen Augen keine Fehler erlaubt. Dieses Ideal zu erreichen ist jedoch ein langer und schwieriger Prozess, im Verlauf dessen sich der Mensch allmählich von dem anfänglichen fingierten Prüfer lösen und dessen Funktionen selbst übernehmen soll. Die Vollendung und höchste Stufe der Selbstreflexion liegt schließlich darin, nicht nur für sich selbst und in Zurückgezogenheit eigene Fehler zu erkennen und zu verbessern, sondern sich inmitten einer Menschenmenge (also gerade im Blick zahlloser Menschen, die andere, weniger strenge Werte vertreten) ganz auf sich selbst zu besinnen und sein Handeln stets nur an den eigenen Werten zu messen.

Wenn Seneca also den Brief praktisch als Medium für seine Selbstreflexion nutzt, weil dieser durch die Kommunikationssituation die Anwesenheit des Adressaten und so zugleich den kritischen Blick eines externen Beobachters impliziert, dann führt er in den *Epistulae Morales* performativ vor, wie der Brief an einen Freund als Hilfsmittel auf dem Weg zur eigenständigen Selbstreflexion eingesetzt werden kann. Denn indem Seneca sein eigenes Verhalten in den Briefen darstellt, tut er dies als Teil einer Selbstreflexion und Auseinandersetzung mit einem externalisierten Objekt-Ich (dem impliziten Briefschreiber), aber er schreibt auch immer unter den Blicken von

<sup>231</sup> *Epist.* 25,5–6.

Lucilius, dem die Funktion eines externen Prüfers zukommt. In dieser Rolle wird Lucilius explizit in der Eingangssequenz von *epist.* 83 inszeniert:

*Singulos dies tibi meos et quidem totos indicari iubes: bene de me iudicas si nihil in illis putas quod abscondam. Sic certe vivendum est tamquam in conspectu vivamus, sic cogitandum tamquam aliquis in pectus intimum introspicere possit: et potest. Quid enim prodest ab homine aliquid esse secretum? nihil deo clusum est; interest animis nostris et cogitationibus medius intervenit – sic „intervenit“ dico tamquam aliquando discedat. Faciam ergo quod iubes et quid agam et quo ordine libenter tibi scribam. Observabo me protinus et, quod est utilissimum, diem meum recognoscam. Hoc nos pessimos facit, quod nemo vitam suam respicit; quid facturi simus cogitamus, et id raro, quid fecerimus non cogitamus: atqui consilium futuri ex praeterito venit.*<sup>232</sup>

Du forderst, dass ich dir meine einzelnen Tage vollständig darlege: Du hast eine gute Meinung von mir, wenn du glaubst, dass es in ihnen nichts gäbe, was ich verbergen würde. Gewiss müssen wir so leben, als würden wir beobachtet werden, müssen wir so nachdenken, als könnte jemand in unser innerstes Gemüt hineinschauen: Und man kann es tatsächlich. Denn was nützt es, wenn etwas vor dem Menschen verborgen wird? Nichts ist dem Gott verschlossen; er ist in unserem Geist zugegen und tritt zu unseren Gedanken hinzu – ich meine „er mischt sich unter unsere Gedanken“ in dem Sinne, dass er irgendwann wieder verschwindet. Ich will das tun, was du mir aufträgst und dir gerne schreiben, was ich tue und in welcher Reihenfolge. Ich werde mich dabei vollständig beobachten, und, was überhaupt am nützlichsten ist, meinen Tag Revue passieren lassen. Dass niemand auf sein Leben zurückschaut, macht uns zu sehr schlechten Menschen; wir denken darüber nach, was wir tun werden, aber nur selten denken wir darüber nach, was wir getan haben: und doch entsteht ein Plan für die Zukunft aus der Vergangenheit.

Der entscheidende Punkt ist die Verbindung zwischen Lucilius, der Seneca um einen Brief über seinen Tagesablauf gebeten hat, und der Idee, dass man sich bei der Selbstreflexion stets vorstellen soll, eine andere Person würde als Prüfer über das Leben wachen. Es scheint, als wäre Lucilius' Bitte um einen Tagesbericht der eigentliche Anlass für Seneca, diesen (aufrichtig) darzustellen. Dabei liegt die Herausforderung darin, tatsächlich ehrlich zu sich selbst und zum Adressaten zu sein, denn Seneca weiß um die Verlockung, das eigene Leben zu beschönigen (*si nihil esse in illis putas quod abscondam*). Er weiß gleichzeitig aber auch, dass es nicht zielführend ist, Tatsachen zu verdrehen, da es einen Gott gibt, der die Gedanken des Menschen kennt und überwacht. Und wenn dieser Gott ohnehin alles weiß, kann Seneca auch einem Menschen alles erzählen. So entschließt er sich schließlich dazu, ehrlich zu Lucilius zu sein und aufrichtig zu schreiben.

In den Überlegungen zur Verwendung des Briefes als Medium der Selbstreflexion wurde vorausgesetzt, dass Lucilius als Gesprächspartner stets verfügbar ist. Hierin liegt ein Vorteil der brieflichen Kommunikation und ein weiterer Grund, warum sich der Brief gut als Medium der Selbstreflexion eignet: Denn selbst wenn der Freund, mit dem der Briefschreiber über ein bestimmtes Thema diskutieren möchte, geographisch weit entfernt ist, ist es dem Verfasser immer möglich, durch das Briefschrei-

<sup>232</sup> *Epist.* 83,1–2. Für eine ausführliche Interpretation vgl. S. 221–225 in dieser Arbeit.

ben in einen geistigen Dialog mit dem Freund zu treten, ganz als ob dieser in erreichbarer Nähe wäre. Dabei ist es nicht einmal erforderlich, sich mit ihm zu verabreden, sondern das Gespräch findet einfach dann statt, wenn der Briefschreiber dafür Zeit und Gelegenheit hat:

*Quare non est quod existimes ideo parum bene compositum esse te quod in Campania non es. Quare autem non es? huc usque cogitationes tuas mitte. Conversari cum amicis absentibus licet, et quidem quotiens velis, quamdiu velis. Magis hac voluptate, quae maxima est, fruimur dum absumus; praesentia enim nos delicatius facit, et quia aliquando una loquimur, ambulamus, consedimus, cum diducti sumus nihil de iis quos modo vidimus cogitamus. Et ideo aequo animo ferre debemus absentiam, quia nemo non multum etiam praesentibus abest. Pone hic primum noctes separatas, deinde occupationes utrique diversas, deinde studia secreta, suburbanas projectiones: videbis non multum esse quod nobis peregrinatio eripiat. Amicus animo possidendus est; hic autem numquam abest; quemcumque vult cotidie videt. Itaque mecum stude, mi Lucili; mecum cena, mecum ambula: in angusto vivebamus, si quicquam esset cogitationibus clusum. Video te, mi Lucili; cum maxime audio; adeo tecum sum cum ut dubitem an incipiam non epistulas sed codicillos tibi scribere. Vale.*<sup>233</sup>

Deshalb gibt es keinen Grund zu glauben, du seiest weniger gut zurecht, weil du nicht in Kampanien bist. Warum aber bist du es nicht? Schicke deine Gedanken bis hierher. Wir können auch mit abwesenden Freunden verkehren und zwar so oft du willst und so lange du willst. Wir genießen dieses größte Vergnügen mehr, wenn wir abwesend sind; denn die Anwesenheit macht uns wählerisch, und weil wir uns gemeinsam unterhalten, spazieren gehen, uns zusammensetzen, denken wir, wenn wir uns verabschiedet haben, nicht mehr über diejenigen nach, die wir kurz zuvor gesehen haben. Und deshalb müssen wir mit gelassenem Gemüt die Abwesenheit ertragen, da ja jeder lange Zeit auch für die Anwesenden abwesend sein kann. Denke zuerst an die Nächte, die man getrennt verbringt, dann an die unterschiedlichen Beschäftigungen, denen ein jeder für sich nachgeht, dann an die zurückgezogenen Studien, die Reisen ins Umland: Du wirst sehen, dass es nicht viel gemeinsame Zeit ist, die uns der Aufenthalt in der Fremde raubt. Einen Freund muss man im Herzen bewahren; so ist er niemals abwesend; der Geist sieht den täglich, den er sehen will. Deshalb widme dich mit mir der Philosophie, mein Lucilius; iss mit mir zu Abend, gehe mit mir spazieren: Wir würden in misslicher Lage leben, wenn unserem Denken irgendetwas verschlossen wäre. Ich sehe dich, mein Lucilius; ja, ich höre dich; so sehr bin ich bei dir, dass ich überlege, dir künftig nicht Briefe, sondern Bücher zu schreiben. Lebe wohl.

In diesen Aussagen wird unmissverständlich deutlich, dass der Brief für Seneca Ersatz für ein direktes Gespräch zwischen Freunden ist. Da ein Freund nach stoischer Lehre in Gedanken immer „anwesend“ sein soll (*amicus animo possidendus est*), ermöglicht es der Brief, dass man sich jederzeit und ungeachtet der äußeren Umstände mit ihm zum Gespräch „trifft“ (*quemcumque vult cotidie videt*). Dies wiederum fügt sich gut in Senecas Überlegungen zum idealen Gebrauch der Zeit, denn auf diese Weise kann der Briefschreiber selbstbestimmt entscheiden, wann er mit dem Freund „sprechen“ und wie lange er dies tun möchte (*Conversari cum amicis absentibus licet, et quidem quotiens velis, quamdiu velis*). Und ganz genauso kann der Adressat den Brief zu dem Zeitpunkt lesen und beantworten, wenn es ihm passt. Durch die Ent-

<sup>233</sup> Epist. 55,9–11.



schleunigung und die zeitliche Flexibilität, die der Brief ermöglicht, wird niemand in einem unpassenden Augenblick gestört und niemandes Zeit wird über die Maßen beansprucht. Eine mußevolle Lebensweise der direkt oder indirekt beteiligten Personen wird dadurch in keiner Weise beeinträchtigt.

Die Nähe des brieflichen Gesprächs zur Muße wird in dem zitierten Abschnitt durch den Vergleich des brieflichen Gesprächs mit typischen Mußesituationen wie dem gemeinsamen Spaziergang, den gemeinsamen Studien oder dem Abendessen (*mecum stude, mecum cena, mecum ambula*) hervorgehoben. In Gedanken können die Briepartner all diese Tätigkeiten gemeinsam ausüben und, wenn sie möchten, können sie sogar während des Spaziergangs einen Brief an den Freund schreiben und auf diese Weise mit ihm ein (imaginiertes) Gespräch führen. Für die Selbstreflexion bedeutet das Folgende: Der Briefschreiber, der die fingierte Anwesenheit des Freundes und dessen ehrliche Meinung als Hilfsmittel für eine aufrichtige und kritische Selbstreflexion nutzt, kann durch die Kommunikationssituation des Briefes nicht nur ein fiktives Gespräch mit dem Freund aufnehmen und dessen (imaginierte) Meinung für die eigene Selbstreflexion in Anspruch nehmen, sondern er kann dies zudem auch in dem Moment tun, da es ihm gerade passt, und das Gespräch selbstbestimmt in seinen Tagesablauf einbinden.

Bis hierher haben wir gesehen, dass sich der Brief aufgrund seiner dialogischen Kommunikationssituation besonders gut als Medium der Selbstreflexion eignet, wie sie von Seneca entworfen wird. Denn die Selbstreflexion wird von Seneca als ein Dialog mit sich selbst konzipiert, bei dem sich das reflektierende Subjekt-Ich mit einem externalisierten, reflektierten Objekt-Ich auseinandersetzt. Ausgehend von der Annahme, dass Lucilius als Adressat der Briefe das *alter ego* des Schreibers ist, konnten der Briefschreiber mit dem prüfenden Subjekt-Ich der Selbstreflexion und Lucilius mit dem Objekt-Ich gleichgesetzt werden. Der Briefschreiber Seneca richtet dann belehrende und ermahnende Briefe an sein eigenes (externalisiertes) Ich.

Eine zweite Interpretation der brieflichen Kommunikationssituation geht von der in *De ira* formulierten Idee aus, derzufolge das Individuum bei der Selbstreflexion, aber auch im alltäglichen Leben, immer die Anwesenheit eines externen Prüfers, zum Beispiel einer angesehenen Person oder eines Gottes, imaginieren soll, der sein Handeln kritisch beobachtet. Diese Funktion kann ebenso gut vom Adressaten der Briefe übernommen werden: In diesem Fall fungiert Lucilius als eine externe Instanz, welche die (brieflich dargelegten) Taten des Briefschreibers Seneca prüft und für die Einhaltung von Aufrichtigkeit und Redlichkeit sorgt, da er als Adressat des Briefes schon beim Verfassen des Textes in der imaginären Vorstellung des Briefschreibers „anwesend“ zu sein scheint. Spätestens, wenn er den Brief tatsächlich liest, übernimmt er die Rolle des Prüfers dann auch real. Der Briefschreiber selbst nimmt durch die Verschriftlichung und Externalisierung seiner Gedanken, also indem er sein briefimmanentes Ich erzeugt, Distanz zu seinem reflektierten Objekt-Ich ein, das er auf diese Weise kritischer betrachten kann.

Die genannten Parameter schlagen sich natürlich auch auf die praktische Durchführung der Selbstreflexion nieder. Diese soll abschließend anhand des Briefes *epist.* 83, auf dessen Beginn bereits eingegangen wurde<sup>234</sup> und in dem die Techniken der brieflichen Selbstreflexion nicht nur theoretisch sondern auch praktisch beispielhaft deutlich werden, auf ihre literarischen und kommunikationstheoretischen Eigenheiten untersucht werden. Der Brief beginnt mit Lucilius' Bitte, Seneca möge im nächsten Brief berichten, wie es ihm gehe und was er den Tag über gemacht habe. Diese Aufforderung gehört zum Standardrepertoire der Brieftopoi: Der Bericht über das eigene Tun hatte schon in der Antike einen festen Platz im Brief, was vor allem in den Cicero-, aber auch in den Pliniusbriefen deutlich wird. Aus diesem Grund bietet es sich an, den Brief als Medium der Selbstreflexion zu verwenden, wie im Folgenden gezeigt werden soll.

#### 5.4.3. Der Brief als Medium der Selbstreflexion, meditatio und Muße (Sen. *epist.* 83)

*Epist.* 83 wird als eine von Lucilius angestoßene Selbstreflexion inszeniert, was im vorangehenden Teil erläutert wurde. Nachdem die ersten beiden Abschnitte des Briefes diese Situation erzeugen und sowohl die Anregung, über sich selbst und den eigenen Tag zu schreiben als auch der Anspruch, in der Darstellung ehrlich zu sein, auf Lucilius zurückgeführt werden können<sup>235</sup>, legt Seneca in den Abschnitten 3–7 seinen Tagesablauf dar. Er charakterisiert den Tag als ungestört und erfüllt (*solidus*), berichtet, sodass er sich wesentlich den Studien widmen konnte (*inter stratum lectionemque divisus*), die als mußevolle Beschäftigungen erscheinen. Die weitere Schilderung des Tagesablaufes bezieht durch fingierte Nachfragen von Lucilius (4–5: [...] *quaeris?*) immer wieder Details ein und vertieft einzelne Aspekte, die anders möglicherweise unerwähnt bleiben würden. So schildert Seneca in vergleichsweiser Ausführlichkeit die körperlichen Aktivitäten an diesem Tag, geht auf seinen Vorturner ein und den Ausgang des Wettkampfes. Senecas Vorbehalte gegenüber körperlichen Aktivitäten vor Augen, überrascht es, dass er seinen körperlichen Trainingseinheiten so viel Platz einräumt. Die Vorstellung, Lucilius könne sich mit direkten Fragen in das Gespräch einklinken, veranlasst den Briefschreiber offensichtlich dazu, seinen eigenen Denkhorizont zu erweitern und andere Aspekte seines Lebens und Handelns kritisch zu beobachten.

Die im Anschluss genannten Aktivitäten (Bad, Essen, Schlaf) entsprechen im Wesentlichen den Empfehlungen, die Seneca in *epist.* 15 zu einem maßvollen, mußevollen und den Studien gewidmeten Leben gibt. Vielleicht wird gerade diese Vorhersehbarkeit und der idealtypische Charakter des Tagesablaufs in der Feststellung *Consuetudinem meam nosti* (6) hervorgehoben. Der hier entstehende Eindruck von

<sup>234</sup> Vgl. S. 218 in dieser Arbeit.

<sup>235</sup> Dies wird im Einleitungssatz deutlich: *Singulos dies tibi meos et quidem totos indicari iubet: bene de me iudicas si nihil esse in illis putas quod abscondam* (*epist.* 83,1).

Muße wird jedoch jäh unterbrochen (verdeutlicht durch *ecce*), als Seneca den überraschenden Lärm, der aus dem Circus zu ihm herüberschallt, erwähnt. Er beteuert allerdings, dass er sich auch dadurch nicht von seiner geistigen Tätigkeit habe abbringen lassen, sondern standhaft seine Gedanken fortgesetzt habe (7). Dieses Verhalten macht den stoischen Weisen aus, der sich gegenüber allen Umständen unabhängig zeigt und sich stets mit philosophischen Themen auseinandersetzen kann. Dieses Idealbild muss in Senecas Selbstdarstellung stets mitgelesen werden, häufig inszeniert sich Seneca als ein *exemplum*, um diesem Ideal möglichst nahe zu kommen.

Wie zum Beweis für Senecas Aussage, dass er seine Studien auch durch den Lärm nicht unterbrochen hätte, geht der Brief anschließend auf die intellektuellen Inhalte seines Tages ein, was ebenfalls durch eine fingierte Frage provoziert wird: *Quid ergo est nunc cui animum adiecerim?* („Was also gibt es jetzt, worauf ich mich geistig konzentriert habe?“, 8). Diese direkte Frage gibt Seneca Anlass, nach den Aktivitäten seines Tages auch die Erkenntnisse seiner *meditatio* – an diesem Tag über die Trunkenheit – schriftlich darzulegen. Damit geht die Selbstreflexion über in die *meditatio*, deren schriftlicher Teil darin besteht, die in der Lektüre gesammelten „Stimmen“ nach selbstständiger Prüfung und Überlegung zu einer eigenen Meinung zusammenzuführen. Dieses „Stimmengewirr“ der Lektüre findet an dieser Stelle in der Beschreibung des Lärmes des Circus eine bildliche Parallele: *multae voces et in unum confusae pro fluctu mihi sunt* („viele sich vermischende Stimmen sind für mich wie das Brausen der Flut“, 7).<sup>236</sup>

Die folgende Schilderung der *meditatio* umfasst insgesamt drei Hauptteile: Nach einer kurzen Einleitung, in der Seneca das Thema mit Überlegungen des vorangehenden Tages verknüpft (*Superest ex hesterno mihi cogitatio* [...], 8), führt er im ersten Teil, in den Abschnitten 9–12, die Positionen verschiedener Philosophen zur Trunkenheit aus, die versuchen, die Frage, ob ein Weiser betrunken sein darf oder nicht, logisch zu beantworten. Lucilius wird in diese Ausführungen mehrfach eingebunden, indem er direkt angesprochen wird (*audi* und *adtende*, 9; *concedes* und *adice*, 11; *cogita*, 12). Dadurch kleidet Seneca die Erkenntnisse seiner *meditatio* in die Form eines Lehrvortrags, in dem durch gezielte Ansprache an Lucilius bestimmte Aspekte hervorgehoben werden, die als besonders wichtig gelten. Offenkundig ändert sich dadurch die Funktion der Luciliusfigur: Während die Imagination eines Gesprächspartners im ersten Teil (Selbstreflexion) durch die fingierten Nachfragen neue Aspekte in die Überlegungen einbringt, wird der Adressat und implizite Leser im zweiten Teil (*meditatio*) für rhetorische Zwecke eingebunden. Der zweite Hauptteil (13–15) versucht das Thema anhand von *exempla* zu klären und zeigt am Beispiel von berühmten Männern der römischen Geschichte, Lucius Piso und Cossus, dass Alkohol zwar negative Auswirkungen haben mag, aber noch lange keinen schlechten Menschen macht. Schließlich führt der dritte Hauptteil (16–26) Senecas eigene Mei-

<sup>236</sup> Vgl. *epist.* 84,10: Man soll die Stimmen verschiedener Philosophen sammeln und zu einem neuen harmonischen Ganzen zusammenstellen.

nung über den richtigen Umgang mit Alkohol aus. Dies ist bekanntlich der letzte Schritt der *meditatio* und rundet darüber hinaus den Lehrvortrag ab, dessen Form sie hier – erkennbar an den Anreden an die Luciliusfigur – annimmt.<sup>237</sup> So hat die „adressierte“ Selbstreflexion im Hinblick auf die intellektuellen Inhalte eines Tages entscheidende Vorteile gegenüber der „normalen“ Selbstreflexion, da sie durch das vorausgesetzte Interesse des Briefadressaten einen Anlass dafür gibt, die Überlegungen des Tages in die Form des Lehrvortrags zu kleiden, zu rekapitulieren und seine eigenen Gedanken so zu präzisieren und so überzeugend darzulegen, dass sie dem Leser wiederum als Ausgangspunkt für seine *meditatio* dienen können. Der Brief vereint auf diese Weise beide philosophischen Praktiken, die für Seneca zentral sind: Er bietet durch die Imagination des Lesers optimale Voraussetzungen für eine Selbstreflexion und zugleich Anlass und Gelegenheit, die *meditatio* des Tages bestmöglich abzurunden.

An dieser Stelle sei das Vorangehende zusammengefasst: Neben der *meditatio* ist die Selbstreflexion eine zentrale Praxis der mußevollen philosophischen Lebensweise. Sie verlangt vom Individuum, sich selbst zu betrachten, was im Bild des „reflektierten Objekt-Ich“ und des „reflektierenden Subjekt-Ich“ veranschaulicht werden kann, und was Muße voraussetzt, da es aus Raum und Zeit „heraustreten“ und sich selbst mit Abstand betrachten muss. Um auch im Alltag stets wachsam auf das eigene Verhalten zu blicken, empfiehlt Seneca die Vorstellung eines externen Prüfers, vor dem man das eigene Handeln rechtfertigen muss, und wobei schon die Idee, beobachtet zu werden, von schweren Fehlern abhalten soll. Hierin liegt der Grund, warum der Brief sich gut für die Abbildung und Durchführung einer Selbstreflexion eignet, denn alle Selbstaussagen werden vom Leser rezipiert und können von einem Freund kritisch hinterfragt werden. Durch die besondere Räumlichkeit des Briefes, mittels derer geographische Distanzen geistig überbrückt werden und durch die schon beim Schreiben der abwesende Adressat imaginär anwesend ist, entsteht beim Verfassen des Briefes der Eindruck, dass der Briefpartner die Selbstreflexion beobachtet und damit zur Aufrichtigkeit mahnt. Der hohe Anspruch an Authentizität und Aufrichtigkeit des Dargestellten, den Seneca formuliert, ist in diesem Kontext zu verstehen. Zugleich wird hierin die Funktion des Briefes als „Spiegel der Seele“ aufgegriffen, die in der antiken Brieftheorie verankert ist.

In der Untersuchung von *epist.* 83 konnte schließlich die Funktion des Adressaten für die briefliche Selbstreflexion erhellt werden: Dieser bringt zum einen neue Aspekte in die Überlegungen ein, da er stets über einen anderen gedanklichen Horizont verfügt als der Briefschreiber, der sich beim Schreiben die Aspekte vorstellt, die den Adressaten interessieren könnten. Zum anderen trägt die imaginierte Präsenz des Briefadressaten bei der Reflexion der intellektuellen Inhalte des Tages dazu bei, dass

<sup>237</sup> *Cogita quas clades ediderit publica ebrietas* (22); *Quae gloria est capere multum?* (24); [...] *quid cum somno vitiatum et quae ebrietas fuit cruditas facta est?* (21).

die Gedanken noch einmal geschärft werden, weil die „Anwesenheit“ eines „Zuhörers“ zum Verfassen eines Lehrvortrags animiert.

Während die *Epistulae Morales* – also die vorliegenden Briefe von Seneca – für den Leser (also Lucilius) vorrangig ein Medium der *meditatio* sind, das ihn zur Auseinandersetzung mit der Philosophie animiert und die Aneignung der Philosophie inhaltlich lenkt, stellen sie aus der Perspektive des Schreibers ein Medium der Selbstreflexion dar. Beide philosophischen Praktiken, *meditatio* und Selbstreflexion, die der Brief performativ abbildet, haben gemeinsam, dass sie stets mit Muße einhergehen und sich (wohl auch deshalb) gut in Briefform darstellen lassen. Deshalb können die *Epistulae Morales* performativ nicht nur als Medium der Philosophie, sondern zugleich als eine Übung der Muße betrachtet werden: Sowohl das Briefschreiben als auch die Brieflektüre sind Teil einer mußevollen philosophischen Praxis und Lebensform, die im Briefwechsel zwischen Seneca und Lucilius beispielhaft abgebildet wird. Für den externen Leser werden Seneca und Lucilius dabei zu *exempla*, sodass jener, indem er die Rolle des Adressaten des Briefwechsels einnimmt, lernen kann, philosophische Praktiken in seinen Alltag zu integrieren.<sup>238</sup> Diese Vorbildfunktion wird auch im Text explizit thematisiert: Schon in *epist.* 22 stellt Seneca Lucilius in Aussicht, dass er ihm durch die *Epistulae Morales* zu einer ähnlichen Berühmtheit verhelfen werde, wie sie Atticus als Adressat der Cicerobriefe zuteil geworden sei.<sup>239</sup> Berühmt zu sein lohnt sich aber nur für Menschen, die künftigen Generationen Vorbilder sein können:

*Cogita quantum nobis exempla bona prosint: scies magnorum virorum non minus praesentiam esse utilem quam memoriam. Vale.*<sup>240</sup>

Führe dir vor Augen, wie viel uns die guten Vorbilder nützen; du wirst erfahren, dass die Anwesenheit großer Männer nicht weniger nützlich ist als die Erinnerung an sie. Leb wohl.

Legt man diesen Maßstab an, wird die Exemplifizierung einer philosophischen Lebensweise, die die beiden Briefpartner der *Epistulae Morales* verkörpern und deren zentrale Praktiken sie im Medium Brief ausführen, diesem Anspruch gerecht. So führen die überlieferten Briefe performativ die Übungen der *meditatio* und der Selbstreflexion vor, die zugleich Praktiken der Philosophie und der Muße sind. So machen sie konkret das sichtbar und nachvollziehbar, was normalerweise nur theoretisch beschrieben wird, in der Praxis aber stumm geschieht und keine Zeugnisse hinterlässt.

<sup>238</sup> Vor allem in den späteren Briefen äußert sich Seneca über die Funktion und Nützlichkeit von *exempla*: *epist.* 94,42. 45; 95,38.72; 98,13–15.17.

<sup>239</sup> Vgl. *epist.* 22,9–11.

<sup>240</sup> *Epist.* 102,30.

## 5.5. Muße als Herausforderung (Sen. epist. 56)

Aus den bisherigen Überlegungen kann man ableiten, dass Senecas ideale Lebensweise in verschiedener Hinsicht Aspekte aufweist, die auch der Muße zugeschrieben werden können. Dieses Ideal zu realisieren ist jedoch nicht immer leicht, denn allzu oft treten im alltäglichen Leben Umstände ein, durch die es schwierig ist, den Zustand von Muße und die dafür nötige innere Gelassenheit zu erlangen. Erschwerende Gegebenheiten sind zum Beispiel innere Ruhelosigkeit und Aufruhr, Sorgen und Probleme oder äußere Störfaktoren wie Lärm, Unruhe, oder eine den falschen, oberflächlichen Vergnügungen verfallene Menschenmenge, die Seneca verurteilt. Ein stoischer Weiser ist hierüber allerdings erhaben: Er lässt sich selbst von diesen Faktoren nicht beeinträchtigen, sondern bewahrt seine innere Ruhe, um sich auch im größten äußeren Durcheinander auf sich selbst konzentrieren zu können.

In *epist.* 56 führt Seneca genau diese Thematik vor: Er verortet den Moment, in dem er den Brief verfasst, im lärmenden Baiae und führt vor, wie er anhand des Briefes auch in dieser muße-feindlichen Umgebung zu inneren Ruhe findet und sich der Selbstreflexion oder *meditatio* in Briefform widmen kann. Wenige Briefe zuvor, in *epist.* 51, beschreibt er Baiae als Lasterhöhle:

*Illic sibi plurimum luxuria permittit, illic, tamquam aliqua licentia debeatur loco, magis solvitur. Non tantum corpori sed etiam moribus salubrem locum eligere debemus; quemadmodum inter tortores habitare nolim, sic ne inter popinas quidem. Videre ebrios per litora errantes et comessationes navigantium et symphoniarum cantibus strepentes lacus et alia quae velut soluta legibus luxuria non tantum peccat sed publicat, quid necesse est?*<sup>241</sup>

Dort erlaubt sich der Luxus am meisten, dort ist er noch entfesselter, als würde der Zügellosigkeit dort ein Raum gegeben werden. Wir müssen aber einen Ort wählen, der nicht nur für den Körper, sondern auch für unseren Charakter heilsam ist; ebensowenig wie ich inmitten von Folterknechten leben wollte, so wenig will ich zwischen Garküchen leben. Warum ist es notwendig, dass ich Betrunkene sehe, die über den Strand torkeln, warum die Gelage derer, die in See stechen, und warum die Gewässer, die von der lärmenden Musik der Sänger widerhallen und all die anderen Fehler, die, als wären sie vom Gesetz befreit, die ausschweifenden Männer und Frauen nicht nur heimlich begehren sondern offen zur Schau stellen.

Baiae steht für körperliche Vergnügungen und Maßlosigkeit und damit für die Werte, die im krassen Gegensatz zu der von Seneca befürworteten Lehre von Maßhalten und geistiger Tätigkeit stehen. In dem zitierten Brief empfiehlt er dem *proficiens* daher auch, sich von Orten wie Baiae fern zu halten, um nicht Gefahr zu laufen, dass die Lasterhaftigkeit auf ihn abfärbt. Viel eher solle man sich an den Orten aufhalten, die für Körper und Geist heilsam sind. Dem zum Trotz hält sich Seneca in einem der folgenden Briefe einen ganzen Tag in Baiae auf und verfasst auch dort einen Brief an Lucilius, der als philosophische Übung inszeniert ist.<sup>242</sup>

<sup>241</sup> *Epist.* 51,4.

<sup>242</sup> Bemerkenswert ist, dass Seneca bereits in *epist.* 51 weiß, dass er Baiae am Tag nach seiner Ankunft wieder verlassen wird (*quas postero die quam attigeram reliqui*, 1), allerdings erst *epist.* 56

*Epist.* 56 beginnt mit einer zwei Paragraphen umfassenden Beschreibung einer durchdringenden Geräuschkulisse, die aus einem Bad in Senecas Arbeitszimmer hinauf schallt. Dicht gedrängt zählt Seneca verschiedene Laute auf und skizziert ein detailreiches Lärm-Mosaik, zu dem ein breites Stimmengewirr ebenso gehört wie das Ächzen, Seufzen und Stöhnen von trainierenden Personen und Ballspielern, sowie das Klatschen von Händen auf der Haut, das Platschen von denjenigen, die ins Wasser springen, aber auch die durchdringenden Stimmen von Zankteufeln, Dieben, Verkäufern und Epilierern. Alles in allem entsteht der Eindruck eines unerträglichen, ohrenbetäubenden Lärmes (*quae in odium possunt aures adducere*, 1). Die Verursacher all dieser Geräusche haben gemeinsam, dass sie ausschließlich im Eigeninteresse, häufig als Begleiterscheinung eines momenthaften Vergnügens laut sind und keine Rücksicht darauf nehmen, ob ihr Getöse jemanden stören könnte. Am eindrücklichsten verkörpert diese Haltung wohl derjenige, der kindliche Freude daran hat, seine eigene Stimme im Bad zu hören: *illum cui vox sua in balineo placet* (2).

Die Darstellung der Geräuschkulisse ist im Wesentlichen an Lucilius adressiert (*ecce, propono tibi, adice*), der sich ein Bild von Senecas Situation machen soll, geht aber zugleich auch von Seneca selbst aus, der seine unmittelbaren Sinneseindrücke zum Ausdruck bringt: *audio*, was auf ein bewusstes Wahrnehmen, wie es für bestimmte Praktiken der Muße typisch ist (zu denken ist an Achtsamkeit), schließen lässt. Die auf diese Weise erzielte Erkenntnis über die eigene Situation wird im folgenden fingierten Einwand von Lucilius ausgedrückt: Es bedarf einer großen Geistesstärke (*te ferreus aut surdum*, 3), wenn man in der skizzierten Geräuschkulisse nicht den Verstand verlieren, sondern innere Ruhe und ein ausgeglichenes Gemüt bewahren will. Grundsätzlich und für einen geübten Philosophen ist das möglich, stellt aber nichtsdestotrotz eine Herausforderung an das Individuum dar, das sich ganz in sich selbst zurückziehen muss.<sup>243</sup>

Lucilius' Bemerkung veranlasst Seneca zu weiteren selbstreflexiven Überlegungen, mit denen er sein eigenes Verhalten gemessen an den Regeln der stoischen Lehre darstellt und sich damit als *exemplum* inszeniert: So mache es für ihn erstens keinen Unterschied, ob er von der Geräuschkulisse eines Bades oder von plätscherndem Wasser umgeben ist (3). Zweitens sei Stimmengewirr für ihn eine größere Ablenkung

---

von seinem Aufenthalt dort handelt und *epist.* 57 anschließend mit seiner Abreise beginnt (*Cum a Bais deberem Neapoli repetere*, 1). Durch diese Anordnung erhält *epist.* 56 umso mehr den Charakter einer philosophischen Übung, was durch die Analyse des Briefes bestätigt werden kann, vgl. zur Anordnung dieser Briefe Florian Hurka, „Seneca und die Didaktik des Lachens: Spiel und Ernst in der Briefgruppe *epist.* 49–57“, in: Thomas Baier/Gesine Manuwald/Bernhard Zimmermann (Hgg.), *Seneca: philosophus et magister*, Freiburg i. Br. 2005, 117–138, 129–131; Lefèvre, „Der Mensch und das Schicksal in stoischer Sicht. Senecas 51. und 107. Brief“, 64.

<sup>243</sup> Vgl. *epist.* 82,5: *Philosophia circumdanda est, inexpugnabilis murus, quem fortuna multis machinis lacessitum non transit. In insuperabili loco stat animus qui externa deseruit et arce se sua vindicat; infra illum omne telum cadit.* („Mit der Philosophie muss man sich umgeben, eine unbezwingbare Mauer, die das Schicksal, auch wenn es ihr mit vielen Kampfmaschinen zusetzt, nicht übersteigen wird. Der Geist steht in einem unüberwindbaren Raum, der sich von den äußeren Dingen abgewendet hat und sich auf seiner Burg beschützt; vor ihm fällt jedes Wurfgeschoss nieder“).

als andere Geräusche, weil Stimmen auch den Geist beanspruchen, während Lärm sich nur auf die Ohren auswirkt (4). Drittens ist eine anhaltendes Unruhe für ihn weniger schlimm als eine immer wieder neu ansetzende (5). Seine Taktik, um die Beeinträchtigungen nicht mehr wahrzunehmen, ist folgende:

*Animum enim cogo sibi intentum esse nec avocari ad externa; omnia licet foris resonent, dum intus nihil tumultus sit, dum inter se non rixentur cupiditas et timor, dum avaritia luxuriaque non dissideant nec altera alteram vexet.*<sup>244</sup>

Ich zwingen nämlich meinen Geist, sich auf sich selbst zu konzentrieren und sich nicht von äußeren Dingen abrufen zu lassen; mag auch alles draußen tönen, so lange im Inneren keine Unruhe aufkommt, so lange Begehren und Furcht nicht untereinander streiten, so lange Geiz und Genussucht nicht im Widerspruch zueinander stehen und der eine den anderen quält.

Seneca strengt sich deutlich an, sich auf sich selbst zu konzentrieren und nicht von äußeren Einflüssen ablenken zu lassen. Wie könnte er dies besser tun als indem er über sich selbst reflektiert, wie in den ersten Paragraphen des Briefes, oder sich mit philosophischen Themen auseinandersetzt, wie in den folgenden Abschnitten? Die einzige Voraussetzung, die hierfür gegeben sein muss, ist eine innere Gelassenheit und Ausgeglichenheit, die es dem Geist ermöglicht, ganz bei sich selbst zu sein. Wenn er innerlich unaufgeregt ist, alle Ängste beseitigt und Begierden gestillt oder beschwichtigt sind, ist der Mensch in der Lage, auch in äußerlich aufwühlenden Momenten eine gelassene Haltung zu bewahren und sich auf sich selbst zurück und auf geistige Tätigkeiten zu besinnen. Umgekehrt kann ein positiver Ort auch nur dann seine heilsame Wirkung entfalten, wenn die Seele gesund und aufgeräumt ist.<sup>245</sup> Damit beschreibt Seneca hier eine Haltung der Muße, die sich gerade dadurch auszeichnet, dass man auch in unruhigen Situationen zu ihr finden kann, wenn man sich nur hinreichend auf eine Tätigkeit einlässt und auf das Geistige konzentriert. Gerade dieses Thema macht Seneca im Folgenden zum Gegenstand seiner *meditatio* (6–13), die damit unmittelbar aus seiner Selbstreflexion hervorgeht und sein persönliches Verhalten auf allgemeiner Ebene diskutiert.

Der zweite Teil des Briefes zeichnet sich durch seinen Aufbau als *meditatio* aus: Zu Beginn (6–10) steht die kritische Auseinandersetzung mit einem Varrozitat (*Omnia noctis erant placida composita quiete*, „Alles lag wohlgefällig in der friedlichen Ruhe der Nacht“, 6), in der Seneca die Meinung des römischen Autors als falsch deklariert (*Falsum est*, 6), Gründe für seine Ablehnung anführt und schließlich zu der These kommt, dass nicht alles, was von außen als *otiosus* erscheint, tatsächlich *otiosus* ist (*Otiosi videmur, et non sumus*, „Wir scheinen müßig, sind es aber nicht“, 11). Daran anschließend (11–13) entwirft er mit Bezug auf ein Vergilzitat seine eigene Theorie der Muße, der zufolge nicht äußere Ruhe, sondern ein gefasstes und ausgeglichenes Inneres des Menschen (*nulla placida est quies nisi quam ratio composuit*, „keine Ruhe

<sup>244</sup> Epist. 56,5.

<sup>245</sup> Vgl. epist. 104,7: *Incipio toto animo studere. Non multum ad hoc locus confert nisi se sibi praestat animus, qui secretum in occupationibus mediis si volet habebit [...]*.



ist friedlich, wenn sie nicht die Vernunft bewirkt hat“, 6) ausschlaggebend ist, um von Ruhe zu sprechen. Diese innere Einstellung der Gelassenheit ist über die äußeren Umstände erhaben: Die Umgebung kann noch so unruhig sein, solange das Individuum in sich selbst ruht, ist es in der Lage, Muße zu erfahren.<sup>246</sup> Einen ausgeglichenen Seelenzustand erreicht das Individuum aber am ehesten, indem es sich mit den Widrigkeiten des Lebens mental auseinandersetzt, was es in der *meditatio* tut. Deren Übung gilt allgemein als der beste Weg, um langfristig zur inneren Seelenstärke zu finden.<sup>247</sup> Doch der vorliegende Brief zeigt auch, dass das Individuum schon im Durchführen einer *meditatio* seine innere Ruhe erreichen kann.

Die Quintessenz seiner Gedanken formuliert Seneca abschließend als Verhaltensvorgabe für Lucilius:

*Tunc ergo te scito esse compositum cum ad te nullus clamor pertinebit, cum te nulla vox tibi excutiet, non si blandietur, non si minabitur, non si inani sono vana circumstrepet.*<sup>248</sup>

Wisse, dass du dann gefasst bist, wenn kein Lärm zu dir durchdringt, wenn dich keine Stimme aus der Konzentration bringt, nicht wenn sie dir schmeichelt, nicht wenn sie droht, nicht wenn sie als völlig unbedeutendes Geräusch erschallt.

Im Kern geht es Seneca also darum, auch unter widrigen äußeren Einflüssen zur Muße (*compositum* als Bild für den geistigen Zustand in Muße) zu finden, ihrer gewahr zu werden oder festzustellen, wenn man sie nicht erreicht hat. Der Brief nimmt hierfür die Rolle eines Hilfsmittels ein, durch das man auch unter widrigen Umständen in diesen gewünschten Zustand der Muße und Ruhe finden kann, was Seneca an diesem Brief aus Baiae ganz praktisch vorführt: Denn wie gezeigt, verbindet das Schreiben aus Baiae beide philosophischen Praktiken: Die Selbstreflexion und die *meditatio*. Da beide als Mußeaktivitäten gelten, animiert das Briefschreiben in dieser Situation dazu, Selbstreflexion und *meditatio* durchzuführen, dabei den inneren Zustand der Muße und der Gelassenheit zu erlangen und zur intellektuellen Reflexion weiterhin fähig zu bleiben.

Auf die abschließende fingierte, kritische Frage von Lucilius, der sich auf Senecas Aussage in *epist.* 51 bezieht und wissen will, warum man nicht ganz einfach an den Ort geht, an dem eine mußevolle Haltung leichter zu erlangen ist, reagiert Seneca einwilligend: Sein Aufenthalt in Baiae sei in der Tat ein Test an sich selbst gewesen, indem er sich für eine begrenzte Zeit dem dortigen Leben ausgesetzt, dies nach einem Tag aber auch wieder beendet habe: *itaque ego ex hoc loco migrabo. Experiri et exercere me volui: quid necesse est diutius torqueri* („deshalb werde ich von diesem Ort abreisen. Ich wollte mich testen und mich üben; warum soll es nötig sein, mich länger

<sup>246</sup> Vgl. hierzu *epist.* 28,1: Die innere Einstellung ist wichtig, um glücklich zu werden, nicht der Ort, an dem man sich aufhält; vgl. auch *epist.* 69,1.

<sup>247</sup> Vgl. *epist.* 82,5–8: Die Philosophie ist in der Lage, das Individuum vor Schicksalsschlägen zu bewahren. Besonders durch die Praxis der *meditatio* kann der Geist die nötige Seelenstärke erreichen.

<sup>248</sup> *Epist.* 56,14.

zu quälen“<sup>249</sup>, 15). Seine dabei gemachte Erfahrung hat er im Brief nachvollziehbar dargestellt und verewigt und gleichzeitig gezeigt, dass es zwar möglich ist, sich unter widrigen Umständen treu und innerlich ruhig zu bleiben, es aber nicht erforderlich ist, dies absichtlich regelmäßig zu tun.<sup>249</sup>

### 5.6. Philosophie als subversive und elitäre Muße (Sen. epist. 80)

Muße ist in Senecas Schriften, so wurde eingangs deutlich, eng mit Philosophie verbunden. Eine der Philosophie gewidmete Lebensweise beinhaltet aufgrund der (mußvollen) philosophischen Praktiken und des bewussten Umgangs mit der Zeit automatische Momente der Muße. Die mußgenerierenden oder -voraussetzenden Praktiken (*meditatio* und Selbstreflexion) können besonders gut in Briefform durchgeführt werden, sodass der überlieferte Brief dann Zeugnis von einer sowohl der Philosophie als auch der Muße gewidmeten Lebensweise ablegt, die ganz wesentlich den intellektuellen Tätigkeiten gewidmet ist. Den Stellenwert der intellektuellen Tätigkeiten hebt der Briefschreiber Seneca an einigen Stellen der *Epistulae Morales* hervor, in denen der Gedanke omnipräsent ist, dass intellektuelle Tätigkeiten allen körperlichen Aktivitäten vorzuziehen sind. Dies wird unter anderem im Brief aus Baiae deutlich: Darin grenzt sich Seneca von den Unterhaltungen und Aktivitäten anderer Menschen ab, will damit nichts zu tun haben und bezeichnet sie gar als Störfaktoren für seine eigene Lebensweise. Immer wieder betont er, dass nur der Weg über die Philosophie zu einem wahrhaft glücklichen Leben führen kann.

Insbesondere durch den Vergleich mit anderen Lebensformen wird das der Philosophie gewidmete Leben als besonders wertvoll dargestellt, während die Alternativen als minderwertig diskreditiert werden. Damit erhält die in den *Epistulae Morales* beschriebene und performativ abgebildete Lebensweise eine wichtige soziale Komponente und wird als elitärer Habitus inszeniert, der häufig auch ein Aspekt von Muße sein kann. Das wird beispielhaft in *epist.* 80 deutlich, der ganz ähnlich wie im Brief aus Baiae (*epist.* 56) auf die konkreten Umstände, in denen die Philosophie praktiziert wird, fokussiert wird:

*Hodierno die non tantum meo beneficio mihi vaco sed spectaculi, quod omnes molestos ad sphaeromachian avocavit. Nemo inrumpet, nemo cogitationem meam inpediet, quae hac ipsa fiducia procedit audacius. Non crepabit subinde ostium, non adlevabitur velum; licebit tuto vadere, quod magis necessarium est per se eunti et suam sequenti viam. [...] Magnum tantum verbum dixi, qui mihi silentium promittebam et sine interpellatore secretum: ecce ingens clamor ex stadio perfertur et me non excutit mihi, sed in huius ipsius rei contemplationem transfert. Cogito mecum quam multi corpora exerceant, ingenia quam pauci; quantus ad spectaculum non fi-*

<sup>249</sup> Vgl. *epist.* 28,7: Der Weise kann die herausfordernden Orte ertragen, aber er sucht sie nicht intendiert auf: *Sapiens feret ista, non eliget, et malet in pace esse quam in pugna.*

*dele et lusorium fiat concursus, quanta sit circa artes bonas solitudo; quam inbecilli animo sint quorum lacertos umerosque miramur.*<sup>250</sup>

Am heutigen Tag habe ich nicht durch eigenes Zutun freie Zeit, sondern aufgrund eines Schauspiels, das alle schlechten Menschen zum Faustkampf zusammengerufen hat. Niemand wird mich stören, niemand wird mein Denken behindern, das sich allein durch diese Sicherheit umso kühner entfaltet. Es wird nicht plötzlich die Tür aufgehen, noch wird man den Türvorhang lüften; ich werde ungestört umhergehen und nachdenken können, was für einen, der eigenständig läuft und seinem eigenen Weg folgt, umso nötiger ist. [...] Doch habe ich ein großes Wort geschwungen, der ich mir ungestörte Ruhe versprach: Hör nur, wie ein riesiger Lärm aus dem Stadion zu mir getragen wird, mich aber nicht erschüttert, sondern zu einer Überlegung über genau diese Sache veranlasst. Ich überlege bei mir, wie viele Menschen ihre Körper trainieren, wie wenige aber nur ihren Geist; wie groß der Zulauf zu einem oberflächlichen und kindischen Schauspiel ist, aber wie groß die Einsamkeit rund um die schönen Künste und was für einen schwachen Geist diejenigen haben, deren Arme und Schultern wir bewundern.

In dieser Passage ist zunächst der Aspekt der Freiheit wichtig<sup>251</sup>, der durch das Verb *vacare* ausgedrückt wird. Freiheit kommt auch in der einleitenden Situationsschilderung zum Ausdruck, die davon ausgeht, dass sich alle anderen, durchschnittlichen (*molestos!*) Menschen zu einem Faustkampf ins Stadion begeben haben (*omnes molestos ad sphaeromachian avocavit*, 1), sodass sich Seneca in absoluter Ruhe und Ungestörtheit wähnt und sich der Philosophie widmen kann. Dieses Bild der vollkommenen Ruhe wird dabei von der anaphorischen Aufzählung möglicher Unruheherde und Störungsquellen erzeugt, die vorübergehend stillgelegt sind (*Non crepabit subinde ostium, non adlevabitur velum*, 1).

Aus der inneren Haltung heraus, die auf Stille und Einsamkeit vertraut (*hac fiducia*, 1), kann sich Seneca ganz auf seine Tätigkeit einlassen. Er kann „sicher“ sein, das heißt ohne Störung und Beobachtung umherlaufen und dabei seinen eigenen Gedanken nachgehen. Es ist ja niemand da, der sein Denken an Normen messen oder gar bewerten könnte. Die Abwesenheit von Menschen scheint die Freiheit und den Zwang gesellschaftlicher Normen widerzuspiegeln. Zugleich spiegelt die räumliche Bewegungsmöglichkeit die Freiheit des Denkens wider, das seinerseits neue Wege beschreiten kann. Denn Seneca selbst verbindet sein Denken mit „Kühnheit“, worin die Non-Konformativität allgemein ebenso wie die Möglichkeit anklingt, dass in dieser Situation auch unkonventionelle Überlegungen möglich sind. Genau hierin finden sich Anklänge an den subversiven Charakter von Muße, die Freiräume für Reflexionen jenseits etablierter Normen eröffnet. Ein solches eigenständiges Denken geht mit Selbstbestimmung einher, denn das Individuum legt selbst die Richtung seiner Gedanken fest, anstatt vorgefertigten Wegen zu folgen, was für Muße charakteristisch ist. Doch wie im Brief aus Baiae ist auch hier die beschriebene Atmosphäre der Sicherheit trügerisch: Bald dringt Geschrei unerwartet vom Stadion zu Seneca und

<sup>250</sup> *Epist.* 80,1–2.

<sup>251</sup> Die Freiheit ist ein bestimmendes Thema des Briefes und wird im späteren Teil (*epist.* 80,4–5) explizit aufgenommen.

durchbricht die Stille (*ecce ingens clamor ex stadio*, 2). Seneca aber stellt innere Festigkeit, Ruhe und gute Konzentration unter Beweis, indem er den Vorfall zum Thema seiner folgenden philosophischen Überlegungen macht (*et me non excutit mihi, sed in huius ipsius rei contemplationem transfert*, 2) und sich auch von der Ruhestörung nicht vom Philosophieren abbringen lässt – ganz so, wie es das Ideal der stoische Philosophie fordert.

Schließlich ist die Gegenüberstellung von Senecas zurückgezogener und intellektueller Beschäftigung und dem Verhalten der breiten Masse, die sich an Schauspielen ergötzt, typisch für die Inszenierung eines elitären Habitus<sup>252</sup>: Während dieser sich im Wesentlichen dadurch auszeichnet, dass er gerade nicht der Masse angehört und sich in der so erzeugten Einsamkeit den intellektuellen Beschäftigungen (*bonas artes*, 2) widmet, wird das Verhalten der anderen diskreditiert und abgewertet: Das Schauspiel wird als *non fidele et lusorium* (2) bezeichnet, zu dem die Menschen in einem breiten Strom (*concursum*) wie blind, unreflektiert und fremdbestimmt zusammenströmen; die Sportler seien *inbecilli animo* – von schwachem Geist, oder einfach dumm, da sie nur durch ihren Körper Bewunderung erfahren, geistige Fähigkeiten aber dabei in den Hintergrund treten. Senecas Rückzug hingegen wird in positiven Worten beschrieben (*Nemo inrumpet, nemo inpediet, sine interpellatore, fiducia, tuto, silentium, secretum*) und wirkt durch den Kontrast zur breiten Masse regelrecht edel. Darin wird der elitäre Charakter einer der Philosophie gewidmeten Lebensweise, die sich offensichtlich vom als trivial und stupide charakterisierten Verhalten der breiten Masse absetzt, offensichtlich. Sie wird von Seneca exemplarisch vorgelebt und beschrieben und entspricht einem elitären, sich von anderen Lebensformen distinguierenden Habitus, der geistige Fähigkeiten klar vor körperliche Tätigkeiten stellt. Die Tatsache, dass Seneca einer der Philosophie gewidmeten Lebensweise das Potenzial zuspricht, als einzige zu wahren Glück und echter Zufriedenheit zu führen, unterstreicht den elitären Anspruch dieses Habitus.

### 5.7. Zwischenfazit: Senecas Briefe als Medium der Muße und der Philosophie

Narrative Inszenierungen von Mußemomenten sind vergleichsweise selten in Senecas Briefen und doch scheinen die Briefe hauptsächlich von einer mußevollen Lebensweise zu handeln, was im Wesentlichen daran liegt, dass der Briefschreiber eine mußevollen Lebensweise kontinuierlich in kurzen, teils abstrakten Anweisungen thematisiert, diese in seinen Selbstzeugnissen beschreibt und nicht zuletzt durch die Briefform und ihre Performativität praktisch vorführt.

---

<sup>252</sup> Vgl. ähnlich und mit denselben rhetorischen Strategien Cic. *fam.* 7,1, dazu S. 149–157 in dieser Arbeit.

Zu den Tätigkeiten und Situationen, die in den *Epistulae Morales* mit Parametern von Muße beschrieben werden, zählen insbesondere die Lektüre anspruchsvoller Texte, die Selbstreflexion und das philosophische Denken (*meditatio*), wobei letztere auch in der Briefpraxis umgesetzt werden können. Ihre wichtigste Gemeinsamkeit ist eine besondere Form der Zeitlichkeit, die in den Tätigkeiten erfahren werden kann, wenn sich das Individuum völlig auf sie einlässt und in ihr aufgeht, sodass es die Zeit in ihrem linearen Lauf nicht mehr wahrnimmt, sondern aus diesem Rhythmus enthoben wird. So kann das Individuum beispielsweise, indem es sich ganz auf sein gegenwärtiges Tun, die Auseinandersetzung mit den Gedanken von Philosophen früherer Zeiten, konzentriert, mental in alle Epochen und Jahrhunderte der Vergangenheit eintauchen und diese nach Belieben vergegenwärtigen. Damit wird der Moment seines Tuns dem linearen Zeitverlauf enthoben und zur Ewigkeit gedehnt. Für das Gelingen dieser Zeitdehnung ist allerdings die innere Gelassenheit des Individuums eine zentrale Voraussetzung. Denn nur, wenn es sich keine Sorgen um die Zukunft macht, kann es sich überhaupt ganz auf den Moment einlassen und in diesem eine Form von Unendlichkeit erfahren. Durch die Beschäftigung mit der Philosophie kann das Individuum zudem eine Lebenseinstellung erlernen, die es zu wahren Glück und tiefer Zufriedenheit führt, da sie sich ihrerseits durch einen bewussten, sinnstiftenden und auf den gegenwärtigen Moment konzentrierten Umgang mit der Zeit, das heißt mit der eigenen Lebenszeit, und durch eine beständige, in sich gekehrte Ausgeglichenheit auszeichnet. Alle drei Aspekte, Achtsamkeit, sinnstiftender Gebrauch der Zeit sowie die innere Einstellung von Gelassenheit sind zugleich Parameter der Muße, sodass die Beschäftigung mit der Philosophie, wie sie Seneca in seinen *Epistulae Morales* entwirft, als Form der Muße gedeutet werden kann.

Diese Gelassenheit ist Seneca zufolge erlernbar, denn durch die Auseinandersetzung mit der Philosophie könne das Individuum die Angst vor den Schicksalsschlägen der Zukunft überwinden, die es maßgeblich daran hindert, besonnen im Moment zu leben; da aber Gelassenheit gleichzeitig eine Voraussetzung für philosophische Tätigkeiten ist, übt das Individuum sie auch schon unmittelbar während der Zeit praktisch ein, in der es sich mit Philosophie beschäftigt. Und da das langfristige Ziel des Philosophierens darin liegt, eine gelassene und erfüllte und damit mußevolle Lebensweise zu erlangen, können wir sagen, dass das regelmäßige Ausüben von Mußetätigkeiten, wie beispielsweise das Philosophieren, dazu führt, eben diese Muße zu einer grundsätzlichen Lebenseinstellung zu machen und sie auch unter mußeferndlichen Bedingungen wie Stress und Lärm zu bewahren. Um dieses Ziel zu erreichen, empfiehlt Seneca mit der *meditatio* und der Selbstreflexion zwei besonders mußefernde Praktiken zur täglichen Übung, die er darüber hinaus in seinen Briefen performativ vorführt. So können die *Epistulae Morales* als schriftliche Zeugnisse von *meditatio* und Selbstreflexion verstanden werden, worin die ästhetischen Besonderheiten des senecanischen Briefes hervortreten.

Die von Seneca geprägte Briefform zeichnet sich vor allem durch ihre reziproke Abwechslung von Lesen und Schreiben, ihre mußevolle Zeitlichkeit, die Materialität des Textes, durch die dieser wiederholbar wird, sowie die Präsenz des Adressaten im Moment des Schreibens aus. Da die *meditatio* Seneca zufolge aus den drei Schritten „lesen, denken, schreiben“ besteht (Lektüre philosophischer Texte, kritisches Nachdenken über einen ausgewählten Aspekt des Gelesenen, Verschriftlichung der eigenen Meinung zu dem Thema), kann dieser Prozess durch die Reziprozität des Briefes besonders anschaulich abgebildet werden. Denn wenn zum Beispiel Lucilius einen Brief mit philosophischem Inhalt von Seneca erhält und ihn liest, kann er im Anschluss darüber nachdenken und in einem Antwortschreiben seine Ansicht zu dem Thema darlegen. Dabei spielt die mußevolle Zeitlichkeit eine wichtige Rolle, denn Lucilius kann sich für diesen Prozess so viel Zeit nehmen, wie nötig ist, und er kann selbst bestimmen, in welchem Moment er sich mit der Philosophie beschäftigt. Die Materialität des Briefes erlaubt außerdem, das Gelesene mehrfach zu wiederholen und auch zu einem späteren Zeitpunkt ältere Briefe erneut zu studieren. Für die Praxis der Selbstreflexion wiederum ist der Charakter des Briefes als adressiertes Schreiben an einen abwesend-anwesenden Freund zentral: Seneca empfiehlt nämlich, sich für die Reflexion des eigenen Tuns einen externen Prüfer vorzustellen, eine Funktion, die beim Schreiben eines Briefes unmittelbar der Adressat einnimmt, der dem Verfasser, wie schon bei Cicero gesehen, vor Augen steht oder zumindest in seiner Imagination gegenwärtig ist. Denn gerade in diesem Appellcharakter liegt ja die Besonderheit des Briefes, durch die er sich von anderen Gattungen unterscheidet.

Abschließend konnte gezeigt werden, dass Senecas Konzept einer philosophischen und damit mußevollen Lebensweise auch eine soziale Komponente beinhaltet: häufig wertet er nämlich intellektuelle Tätigkeiten gegenüber körperlichen Vergnügungen auf und zeigt in mehreren Situationsbeschreibungen (zum Beispiel in der Auseinandersetzung mit dem Badebetrieb in Baiae und der Mode, Faustkämpfe anzuschauen), dass seine Lebensweise im Vergleich zu derjenigen der breiten Masse als besonders wertvoll und elitär zu verstehen ist, da sie längst nicht allen Menschen zugänglich ist. Darüber hinaus eröffnet die Auseinandersetzung mit der Philosophie einen Freiraum von gesellschaftlichen und sozialen Normen, was das Nachdenken über unkonventionelle Themen jenseits der Beschränkungen durch gesellschaftlich soziale Normen ermöglicht. Muße charakterisiert sich demnach bei Seneca als philosophisch, elitär und subversiv.

Die genannten Aspekte der philosophischen Lebensweise sowie die enge Verzahnung von Form und Inhalt des Briefes, durch die Seneca eine mußevolle und elitäre Lebensweise beschreibt und zugleich von ihr Zeugnis ablegt, sind schließlich zentrale Eigenschaften, die den Brief auch bei Plinius auszeichnen, dessen Korpus im Folgenden näher beleuchtet wird.



## 6. Plinius, *Epistulae*: Elitisierung von Muße durch die Gattung Brief

Den Schlusspunkt dieser Untersuchung zum Zusammenhang von Muße und Briefform bilden die *Epistulae* des Jüngeren Plinius, in denen das Thema Muße noch prominenter als in den bereits behandelten Briefkorpora von Cicero und Seneca in Erscheinung tritt. Wenn es hier im neunten Brief des ersten Buches in aller Deutlichkeit heißt: *O rectam sinceramque uitam! O dulce otium honestumque ac paene omni negotio pulchrius!* („Oh du richtiges und aufrichtiges Leben! Oh süßes und ehrenwertes *otium*, schöner als nahezu jedes *negotium!*“)<sup>1</sup>, dann befindet sich dieses Elogium eines ehrenwerten und angenehmen *otium* in einem der sogenannten „Paradebriefe“<sup>2</sup>, von denen die Briefsammlung eröffnet wird, und steht somit programmatisch zu Beginn eines Werkes, das sowohl thematisch als auch performativ im Zeichen der Muße steht. Dieser Eindruck ergibt sich unter anderem daraus, dass die *otium*-Gestaltung des Autors zu den häufigsten Themen der Schreiben gehört. Denn allgemein gewähren Plinius’ Briefe Einblicke in das Leben eines römischen Aristokraten am Ende des 1. Jahrhunderts n.Chr., wobei dieser seine freie Zeit als mußevoll, glücksbringend und sinnstiftend beschreibt. Zudem werden die Briefe als Produkte des *otium* ihres Verfassers inszeniert, sodass sie performative Zeugnisse von dessen Mußezeit zu sein scheinen, was in diesem Kapitel näher untersucht werden soll.

Die Frage nach dem Platz und der Bedeutung der Briefpraxis in Plinius’ Leben wird von der jüngsten Forschung immer wieder beachtet. So zeigt William Fitzgerald in seinem Beitrag „The Letter’s the Thing (Pliny, Book 7)“ (2000), dass Plinius’ Briefe als ein Produkt und Medium der *studia* inszeniert werden, und verweist in diesem Zusammenhang auf den Brief *epist.* 7,13, in dem Plinius aufgrund des eleganten und raffinierten Stils eines Schreibens seines Briefpartners Ferox darauf schließt, dass sich dieser den *studia* widme.<sup>3</sup> Ferox selbst soll aber in demselben Brief behauptet haben, dass ihm dafür die Zeit fehle, doch Plinius sieht diese Aussage durch die Existenz des sprachlich ausgefeilten Schreibens als entkräftet an und hält an der Verbin-

---

<sup>1</sup> *Epist.* 1,9,6.

<sup>2</sup> Gemeint sind *epist.* 1,1–11. Den Ausdruck „Paradebriefe“ prägt Ludolph, *Epistolographie und Selbstdarstellung*, in Anlehnung an Horaz’ „Paradeoden“, *carm.* 1,1–9.

<sup>3</sup> *Epist.* 7,13,1: *Eadem epistula et non studere te et studere significat. Aenigmata loquor? Ita plane, donec distinctius quod sentio enuntiem. Negat enim te studere, sed est tam polita quam nisi a studente non potest scribi.* („Derselbe Brief zeigt, dass du dich nicht den *studia* widmest und dass du es doch tust. Spreche ich in Rätseln? Dann will ich ausdrücklich und klarer sagen, was ich meine: Denn der Brief sagt zwar, du würdest dich nicht den *studia* widmen, aber er ist so geschmackvoll geschrieben, wie er nur von jemandem geschrieben werden kann, der sich den *studia* widmet“).



dung zwischen Brief und *studia* fest.<sup>4</sup> Diese erste Verortung der Briefe im *otium* relativiert Fitzgerald jedoch damit, dass ein Teil der Schreiben auch dem Kontext der *officia* und *negotia* entstammen, also aus beruflichen und gesellschaftlichen Verpflichtungen hervorgegangen sein können, wie zum Beispiel im Fall von Empfehlungsschreiben oder juristischen Erörterungen.<sup>5</sup> Die differenzierte Beschreibung des Sitzes im Leben von Plinius' *Epistulae* trägt der auffällig starken thematischen Heterogenität des Briefkorpus Rechnung, aufgrund derer sich viele Forschungsarbeiten auf Einzelbriefe oder eine Gruppe ausgewählter Briefe konzentrieren<sup>6</sup>, was auch in dieser Studie nicht vermieden werden kann. So werde ich vor allem die Schreiben auswählen und untersuchen, in denen das Thema Muße explizit behandelt wird oder sich Reflexe der (strukturellen) Mußehaftigkeit des Briefes zeigen. Dabei ist die jeweilige Position der Schreiben innerhalb des Gesamtkorpus ausreichend zu berücksichtigen, um die Bedeutung und Aussagekraft der erzielten Ergebnisse für die gesamte Briefsammlung abzuwägen.<sup>7</sup>

Wenn Plinius' Briefe als Teil der *studia* verstanden werden, ist es naheliegend, sie als Produkt einer literarischen Tätigkeit zu interpretieren. Diese Überlegung führt Ilaria Marchesi in ihrer Monographie *The Art of Pliny's Letters* (2008) aus, in der sie den literarischen Charakter der Briefe herausarbeitet und insbesondere auf die poetischen Techniken eingeht, mittels derer Plinius den Prosabrief poetisiert und so ein neues Genre, den literarisierten Prosabrief, kreiert.<sup>8</sup> In ihrer Untersuchung kann

<sup>4</sup> Vgl. William Fitzgerald, „The Letter's the Thing (Pliny, Book 7)“, in: Ruth Morello/Andrew D. Morrison (Hgg.), *Ancient Letters. Classical and Late Antique Epistolography*, Oxford 2007, 191–210, 195; Ludolph, *Epistolographie und Selbstdarstellung*, 58f.: Die Briefe als Teil von Plinius' *studia*.

<sup>5</sup> Zum Brief als Medium der politischen Kommunikation und Intervention vgl. Monika Frass, „Intervention und Protektion in den Briefen Plinius des Jüngeren. Empfehlungsschreiben für Voconius Romanus“, in: Christina Antenhofer/Mario Müller (Hgg.), *Briefe in politischer Kommunikation vom Alten Orient bis ins 20. Jahrhundert*, Göttingen 2008, 67–81, 79; In Plinius' Empfehlungsschreiben wird der Brief als Mittel politischen Agierens inszeniert, in dem der Briefschreiber „eigene[] charakterliche[] Vorzüge in literarischer Form“ präsentiert.

<sup>6</sup> Vgl. z.B. Rhiannon Ash, „Aliud est enim epistulam, aliud historiam ... scribere' (*Epistles* 6.16.22): Pliny the Historian?“, in: *Arethusa* 36 (2003), 211–225, 212; Fitzgerald, „The Letter's the Thing (in Pliny, Book 7)“, 210 zu verschiedenen Ansätzen, Plinius' *Epistulae* zu lesen; Roy Gibson/Ruth Morello, *Reading the Letters of Pliny the Younger: An Introduction*, Cambridge 2012, 2–5: Man kann sich den Briefen als Sammlung oder als Einzelbriefe nähern, ein einzelnes Buch untersuchen oder ein bestimmtes Thema über die Brief- und Buchgrenzen hinaus analysieren. Gibson/Morello empfehlen eine Lektüre, die alle Bücher in den Blick nimmt und einzelne Themen im Kontext aller Themen betrachtet.

<sup>7</sup> Vgl. das Kapitel „Plinius' Konzeption von Muße und *otium*“, S. 252–279 in dieser Arbeit für explizite Thematisierungen von Muße u. das Kapitel „Die Briefpraxis als Teil des *otium* (Plin. *epist.* 9.32 und *epist.* 7.9)“, S. 276–279 in dieser Arbeit für Reflexe des mußevollen Charakters des Briefes.

<sup>8</sup> Vgl. Ilaria Marchesi, *The Art of Pliny's Letters. A Poetics of Allusion in the Private Correspondence*, Cambridge 2008, 7. Marchesi untersucht in ihrer Arbeit insbesondere die teilweise spielerische Bezugnahme auf die literarische Tradition, die in Plinius' Briefen hervortritt. Das neue, pliniansche Briefgenre sieht sie in der Mitte zwischen den vergleichsweise nüchternen Briefen Ciceros und den poetischen Versepisteln von Horaz und Ovid; Greg Woolf, „Pliny/Trajan and the Poetics of Empire“, in: *Classical Philology* 110 (2015), 132–151, 137 stellt – von Marchesi ausgehend – fest, dass auch die Briefe in Buch 10 poetische Prosabriefe sind.

sie ihre Ausgangshypothese bestätigen, derzufolge die Briefe nicht nur auf inhaltlicher Ebene die Entstehung literarischer Werke reflektieren, sondern selbst das Produkt einer literarischen Tätigkeit darstellen.<sup>9</sup> Mit einem etwas anderen Blickwinkel legt diese Arbeit den Schwerpunkt auf den Einfluss bestimmter Gattungen und geht von selbstreferentiellen Passagen ausgewählter Briefe aus, in denen die Briefe explizit in die Nähe höherer Gattungen gestellt und auf diese Weise als Produkte des *otium* inszeniert werden.<sup>10</sup> Von der bis heute rezipierten Beschreibung der Briefe als Miniaturen anderer literarischer Gattungen, die auf Friedrich Lillges Studie zu den Vesuvbriefen zurückgeht (1918)<sup>11</sup>, soll dabei Abstand genommen werden, da sie die charakteristischen Eigenschaften des Briefes, die Plinius' *Epistulae* erst ihre spezifische Form verleihen und deshalb bei der Interpretation des Werkes eine zentrale Rolle spielen, zu unrecht ausklammert. Stattdessen soll die These vertreten werden, dass der Einfluss der höheren literarischen Gattungen auf die Briefform als eine Strategie verstanden werden kann, durch die der Brief hybridisiert und die Selbstdarstellung des Briefschreibers elitisiert wird.

In dieser literarisierten Form fügt sich der Brief beispielhaft in Plinius' *otium* ein<sup>12</sup>, das allgemein von literarischen Tätigkeiten geprägt ist. Zugleich wird er ein Medium der Selbstinszenierung des Autors, dessen literarisches und sprachliches Können er in besonderem Maße reflektiert, weil er mehr als andere Gattungen mit der Person seines Verfassers verbunden ist und diesen stets im Prozess des Briefschreibens zeigt<sup>13</sup>, wodurch die Gestaltung eines Briefes immer auch unmittelbar auf den Schreiber selbst zurückverweist.<sup>14</sup> Dass die raffinierte sprachliche Gestaltung der Schreiben grundsätzlich im Fokus von Plinius' Briefen steht, wird gleich im

<sup>9</sup> Vgl. Marchesi, *The Art of Pliny's Letters*, viii. Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Nicole Méthy, „La correspondance de Pline le Jeune ou une autre définition de la lettre“, in: Patrick Laurence/François Guillaumont (Hgg.), *Epistulae Antiquae IV. Actes du IV<sup>e</sup> colloque international „L'épistolaire antique et ses prolongements européens“*, Louvain/Paris/Dudley, Mass. 2006, 171–181, 180: Die Briefe sind eine Sammlung literarischer Texte, die genuin epistolographische und poetische Aspekte verbinde. So zeige sich der plinianische Brief zum einen als Werk gegenseitiger Freundschaftsdienste, zeuge aber zum anderen von Emotionalität und Ästhetik.

<sup>10</sup> Gibson/Morello, *Reading the Letters of Pliny the Younger*, 79–81.

<sup>11</sup> Friedrich Lillge, „Die literarische Form der Briefe Plinius d.J. über den Ausbruch des Vesuvs“, in: *Sokrates. Zeitschrift für das Gymnasialwesen*, 6 (1918), 209–234 u. 273–297. Zur Idee, die Briefe als Miniaturen anderer literarischer Gattungen zu betrachten, vgl. außerdem Ash, „Aliud est enim epistolam, aliud historiam ... scribere“, *passim* für die Historiographie; Kirk Freudenburg, *Satires of Rome. Threatening Prose from Lucilius to Juvenal*, Cambridge 2012, 216–219 für die Epik; vgl. ferner S. 288–290 in dieser Arbeit.

<sup>12</sup> Vgl. Gibson/Morello, *Reading the Letters of Pliny the Younger*, 80, 197: Das Briefschreiben zählt zu den Praktiken der *studia* (*epist.* 7,9); als ein kurzes, in sich abgeschlossenes Schreiben fügt sich der Brief leicht in ein zeitlich stark begrenztes *otium* ein; aufgrund seiner inhaltlichen Flexibilität eignet er sich schließlich gut dafür, die Vielfältigkeit des Lebens abzubilden, die Plinius als *variatio* zum Prinzip seiner Briefsammlung erhebt.

<sup>13</sup> Vgl. John Henderson, *Pliny's Statue: The Letters, Self-Portraiture and Classical Art*, Exeter 2002, 11; Catherine Connors, „Imperial Space and Time: The Literature of Leisure“, in: Oliver Taplin (Hg.), *Literature in the Roman World*, Oxford 2000, 208–234, 214.

<sup>14</sup> Im Empfehlungsschreiben *epist.* 2,13,7 erwähnt Plinius lobend, dass Voconius Romanus

Eingangsbrief der Sammlung betont<sup>15</sup>: Dort erfährt der Leser, dass Plinius nur die Schreiben ausgewählt habe, die besonders sorgfältig geschrieben seien: *si quas paulo curatius scripsissem*.<sup>16</sup> Somit unterliegt das Korpus von vornherein explizit geäußerten, hohen sprachlichen Ansprüchen, die in allen Briefen erkennbar werden.

Schließlich wird das Briefschreiben von Plinius zu den *studia* gerechnet, denen er sich im *otium* widmet, sodass ein sorgfältig verfasster Brief Zeugnis von einer anspruchsvollen Gestaltung des *otium* ablegt, dessen Produkt er ist. Diese positive Darstellung seines eigenen *otium* ist in Plinius' Briefen ein vorherrschendes Thema, das als Teil eines aktiv geführten gesamtgesellschaftlichen Diskurses über den Habitus der römischen Nobilität betrachtet werden muss, in dem Plinius' Ideal stets mit anderen Vorschlägen und Konzepten konkurrieren musste. Dieser Diskurs wurde von den politischen und sozialen Umbrüchen provoziert, aus denen der Prinzipat hervorging, und die die Frage nach der neuen Standesidentität einer Senatsaristokratie aufwarfen, die in ihren traditionellen Betätigungen im politischen Feld nur noch eingeschränkte Profilierungsmöglichkeiten hatte.<sup>17</sup>

Die Strategien, mit denen Plinius sein *otium* als Optimum darstellt, können im Folgenden auf verschiedenen Ebenen untersucht werden: Zunächst wird das plinianische *otium* inhaltlich nicht nur im Vergleich zum *negotium*, sondern auch gegenüber anderen Gestaltungsmöglichkeiten der Freizeit als distinguiert dargestellt, wobei Plinius es nicht nur vor gesellschaftlichen Normen legitimiert, sondern es zugleich durch die ausdrückliche Auseinandersetzung mit und Abwertung von anderen *otium*-Formen elitisiert. Zweitens tragen der geschickte Einsatz der mußeverwandten Charakteristika, der Kommunikationssituation und der Adressatenfigur des Briefes zur Legitimation und Elitisierung des inhaltlich beschriebenen *otium* bei, und schließlich soll gezeigt werden, dass auch die Hybridisierung der Gattung Brief eine Strategie ist, mit der Plinius ein Zeugnis von der fruchtbaren Gestaltung seines *otium* ablegt und sich selbst als fähiger Schriftsteller inszeniert.<sup>18</sup> In diesem Zusam-

---

exzellente Briefe verfasse: *epistulas quidem scribit, ut Musas ipsas Latine loqui credas* („er schreibt solche Briefe, dass du die Musen selbst Latein sprechen zu hören glaubst“).

<sup>15</sup> Vgl. Anthony N. Sherwin-White, *The Letters of Pliny*, Oxford 1966, 5f.: Auch wenn Plinius behauptet, ein Brief müsse im einfachen Stil geschrieben werden, zeigt eine Stilanalyse, dass die Texte rhetorisch wohl komponiert seien; Anne-Marie Guillemin (Hg.), *C. Plinius Caecilius Secundus. Lettres*, Bd. 1, französisch-lateinisch, Paris 1953, xxviii („la beauté littéraire du recueil“).

<sup>16</sup> *Epist.* 1,1,1; vgl. Gibson/Morello, *Reading the Letters of Pliny the Younger*, 80; Sherwin-White, *The Letters of Pliny*, 3.

<sup>17</sup> Vgl. den Überblick bei Sven Page, *Der ideale Aristokrat. Plinius der Jüngere und das Sozialprofil der Senatoren in der Kaiserzeit*, Heidelberg 2015, 30–37; Wolfgang Kofler, „Muße in der römischen Literatur. Zwei Inszenierungen in Ennius' *Iphigenie* und Plinius' *Epistel* 1.6“, in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl (Hgg.), *Muße im kulturellen Wandel*, Berlin/Boston 2014, 91–106, 103: Die plinianische Lebenswelt ist eine „[...] auf sich selbst zurückgeworfene Welt einer gesellschaftlichen Elite, die ihrer politischen Autorität weitgehend verlustig geworden ist und sich nur mehr über die Akkumulation von ökonomischem und besonders sozialem Prestige definiert.“

<sup>18</sup> Eine Strategie, die Briefe zu literarisieren, liegt beispielsweise in der Verwendung von literarischen Zitaten. In den 247 Briefen der ersten neun Bücher finden sich 64 Zitate, die anderen Werken entnommen sind, vgl. Peter Schenk, „Forms of Intertextuality in the *Epistles* of Pliny the Younger“

menhang soll gezeigt werden, dass das Verfassen poetischer Briefe von Plinius als eine ruhmvolle und distinguierende Mußetätigkeit dargestellt wird, mittels derer der Autor sein eigenes *otium* idealisiert.

### 6.1. Plinius' *Epistulae* als poetische Prosabriefe – Forschungsstand und Anknüpfungspunkte

Plinius' Briefkorpus wird gewöhnlich in zwei Teile geteilt: Die ersten neun Bücher umfassen 247 Schreiben von Plinius an 105 verschiedene Adressaten, denen das zehnte Buch noch einmal 121 Briefe an und von Kaiser Trajan hinzufügt, die während Plinius' Statthalterschaft in Bithynien entstanden sind.<sup>19</sup> Schon im 5. Jahrhundert waren die zehn Bücher wahrscheinlich als gemeinsames Korpus verbreitet, worauf die Tatsache schließen lässt, dass die Briefe des Symmachus auf dieselbe Weise angeordnet sind.<sup>20</sup> Dennoch unterscheidet sich das zehnte Buch erkennbar von den anderen neun Büchern, da es ganz dezidiert die politischen Anliegen eines Statthalters thematisiert, während der Fokus der ersten neun Bücher vor allem auf dem Privatleben des Aristokraten sowie auf ausgewählten gesellschaftlichen und öffentlichen Ereignissen liegt. Deshalb, und weil das Thema Muße im zehnten Buch nahezu unberücksichtigt bleibt, konzentriert sich diese Untersuchung auf die 247 Briefe der Bücher 1–9.<sup>21</sup>

Um die inhaltliche und formale Heterogenität der plinianischen Briefsammlung zu beschreiben, wurden verschiedene Metaphern verwendet, unter denen sich der Vergleich mit einem Mosaik und, noch mehr, mit einem Kaleidoskop als besonders treffend herausgestellt haben. Denn wie in einem Kaleidoskop trägt jeder Brief der Sammlung einen Stein zu einem Gesamtbild bei<sup>22</sup>, das erst durch die Zusammenschau aller Elemente erkennbar wird. Je nach Blickwinkel kann sich dabei immer

(1999), in: Roy Gibson/Christopher Whitton (Hgg.), *The Epistles of Pliny*, Oxford 2016, 332–354, 332. Ausführlich zu den Literaturziten in Plinius' Briefen die Dissertation von Katrin Schwerdtner, *Plinius und seine Klassiker. Studien zu literarischen Zitaten in den Pliniusbriefen*, Berlin/Boston 2015, die die Literaturzitate zum einen als Teil der Literarisierung, zum anderen als Teil der Selbstdarstellung von des Briefschreibers Plinius interpretiert (257 f.).

<sup>19</sup> Vgl. z. B. Rex Winsbury, *Pliny the Younger. A Life in Roman Letters*, London/New York 2014, 15; Gibson/Morello, *Reading the Letters of Pliny the Younger*, 1; Page, *Der ideale Aristokrat*, 51 f.; Woolf, „Pliny/ Trajan and the Poetics of Empire“; Woolf, „Pliny's Province“ – beide zum literarischen Charakter des zehnten Buches.

<sup>20</sup> Vgl. John Bodel, „The Publication of Pliny's Letters“, in: Ilaria Marchesi (Hg.), *Pliny the Book-Maker*, Oxford 2015, 13–105, 21.

<sup>21</sup> Im Folgenden beziehen sich allgemeine Aussagen über die Briefsammlung auf die Bücher 1–9.

<sup>22</sup> Im ersten Brief der Sammlung wird die Zufälligkeit der Briefauswahl betont, vgl. *epist.* 1,1. Zu den Metaphern des Mosaiks und des Kaleidoskops vgl. Gibson/Morello, *Reading the Letters of Pliny the Younger*, 12–15; Winsbury, *Pliny the Younger*, 16; Henderson, *Pliny's Statue*, xi; John Henderson, „Portrait of the Artist as a Figure of Style: P.L.I.N.Y.'s Letters“, in: *Arethusa* 36 (2003), 115–125. Kritisch Ruth Morello, „Pliny Book 8: Two Viewpoints and the Pedestrian Reader“, in: Ilaria Marchesi (Hg.), *Pliny the Book-Maker*, Oxford 2015, 144–184, 179.

wieder ein neues Bild ergeben, was sich wiederum auf den einzelnen Stein auswirkt, der erst durch die Verortung im Gesamtbild seine vollständige Bedeutung erhält.<sup>23</sup> Für die Interpretation der Pliniusbriefe bedeutet das, dass jeder Brief immer unter Berücksichtigung seiner Position im Gesamtwerk verstanden werden, und sich der Betrachter seines Blickwinkels vergewissern muss. Hierin ähneln die Pliniusbriefe einer Gedichtsammlung und können als eine poetische Prosabriefsammlung betrachtet werden.<sup>24</sup>

An diesem Vergleich mit einem Gedichtbuch anknüpfend, hat die Anordnung der Briefe und die Komposition der Briefbücher in den vergangenen Jahren das verstärkte Interesse der Forschung geweckt, woraus wertvolle Studien zum Arrangement einzelner Bücher entstanden sind.<sup>25</sup> Zwar heißt es im ersten Brief, dass die Sammlung ein Produkt des Zufalls sei<sup>26</sup>, doch ihre geschickte Gestaltung fällt bei genauerer Betrachtung ins Auge und erinnert an die Form der römischen Versepistelbücher von Horaz und Ovid.<sup>27</sup> Hier wie dort zählen symmetrische, asymmetrische und parallele Anordnungen der Briefe innerhalb eines Buches oder zwischen mehreren Büchern zu den gängigen Strukturelementen, während Plinius' gesamte Sammlung von einer losen, immer wieder durch Leerstellen unterbrochenen Chronologie<sup>28</sup> sowie vom Prinzip der *variatio* geprägt ist.<sup>29</sup> Beide Elemente tragen dazu bei, dass der dokumentarische Eindruck, den die Sammlung erzeugen soll, nicht durch die kunst-

<sup>23</sup> Vgl. Gibson/Morello, *Reading the Letters of Pliny the Younger*, 22, außerdem 5: Die Pliniusbriefe laden insgesamt dazu ein, sie aus verschiedenen Blickwinkeln zu betrachten, was sich z. B. darin zeigt, dass sie für Forscher der unterschiedlichen altertumswissenschaftlichen Fächer interessant sind und Gegenstand von prosopographischen, sozialhistorischen, rechtsgeschichtlichen, archäologischen, aber eben auch literaturwissenschaftlichen Arbeiten sind.

<sup>24</sup> Vgl. Morello, „Pliny Book 8: Two Viewpoints and the Pedestrian Reader“, 182; Gibson/Morello, *Reading the Letters of Pliny the Younger*, 2; Marchesi, *The Art of Pliny's Letters*, 19: Die Trennung von Dichtung und Prosa war in der Antike nicht unüberwindbar, sodass ein Einfluss poetischer Werke auf ein Prosawerk nicht als etwas Ungewöhnliches angesehen werden muss.

<sup>25</sup> Vgl. Bodel, „The Publication of Pliny's Letters“, 54–56 (zu Buch 1); Ludolph, *Epistolographie und Selbstdarstellung*, 95 f. zu den Briefen 1,1–1,9; Christopher Whitton, „Grand Designs. Unrolling Epistles 2“, in: Ilaria Marchesi (Hg.), *Pliny the Book-Maker*, Oxford 2015, 109–143; Gibson/Morello, *Reading the Letters of Pliny*, 36–73 zu Buch 6, in dem die Autoren das *negotium*-Buch par excellence sehen; Morello, „Pliny Book 8. Two Viewpoints and the Pedestrian Reader“ zu Buch 8, insbesondere unter Berücksichtigung von *epist.* 8,10 und 8,11, die beide dasselbe Thema, aber in einem grundverschiedenen Ton behandeln; Roy Gibson, „Not Dark Yet ... Reading to the End of Pliny's Nine-Book Collection“, in: Ilaria Marchesi (Hg.), *Pliny the Book-Maker*, Oxford 2015, 185–222, 186–193 zu Buch 9, das als Rekapitulation der Sammlung verstanden werden kann und zahlreichen Parallelen zur Struktur von Buch 1 aufweist.

<sup>26</sup> Vgl. Ash, „Aliud est enim epistulam, aliud historiam ... scribere“, 213 f.: Die vermeintliche, aber betonte Zufälligkeit der Briefanordnung sei ein Element plinianischer brieflicher Selbstdarstellung.

<sup>27</sup> Vgl. Bodel, „The Publication of Pliny's Letters“, 53.

<sup>28</sup> Vgl. Gibson/Morello, *Reading the Letters of Pliny*, 17: Die chronologischen Leerstellen tragen außerdem zur Dynamik der Sammlung bei und reizen den Leser, sie selbst zu füllen.

<sup>29</sup> Vgl. Ludolph, *Epistolographie und Selbstdarstellung*, 57; Gibson/Morello, *Reading the Letters of Pliny*, 15: Die *variatio* zeigt sich beispielsweise darin, dass nie zwei Briefe an denselben Adressaten oder zum selben Thema nebeneinander stehen, die einzige Ausnahme bilden *epist.* 8,10 u. 8,11.

volle Anordnung der Briefe verdeckt wird.<sup>30</sup> Auch die weitgehende Abwesenheit von programmatischen poetologischen Aussagen, die sich, wenn überhaupt, an unauffälligen Stellen befinden, trägt zum Anschein der Natürlichkeit der Sammlung bei.<sup>31</sup>

Innerhalb der Anordnung eines Buches stellt sicherlich der erste Brief, mit den Worten von Eckard Lefèvre gesprochen, einen „Ehrenplatz“ dar, ebenso wie möglicherweise die Mittelposition, die unter anderem in den *Carmina* von Horaz eine prominente Bedeutung hat.<sup>32</sup> Auch korrespondierende und rahmende Briefe innerhalb eines Buches oder zwischen mehreren Büchern ziehen die Aufmerksamkeit auf sich, was auch für das Thema dieser Arbeit von Relevanz ist: Denn die beiden Briefe, die den Widmungsbrief *epist.* 1,1 ausgenommen, den Rahmen der Gesamtsammlung bilden, *epist.* 1,2 und *epist.* 9,40, befassen sich beide mit dem außer-städtischen *otium*, wodurch diesem eine zentrale Bedeutung für das Gesamtwerk beigemessen wird. Dem hierin erkennbaren, zentralen Stellenwert des *otium* wird in dieser Arbeit dadurch Rechnung getragen, dass es als Voraussetzung für die Briefpraxis selbst untersucht wird.

Aufgrund der nachweislich wohl überlegten Struktur der einzelnen Bücher werden die Gedichtsammlungen von Catull, Horaz und Ovid zu den wichtigen literarischen Vorläufern der Pliniusbriefe gezählt.<sup>33</sup> Das mag überraschen, da die *Epistulae* auf den ersten Blick nach dem Modell von Ciceros Briefen verfasst worden zu sein scheinen, die ihrerseits eine Sammlung von Privatbriefen an verschiedene Adressaten darstellen und in plinianischer Zeit als das Ideal römischer Gebrauchsbriefe galten.<sup>34</sup> Hierfür gibt es zahlreiche Anknüpfungspunkte, denn Plinius' Briefe erwecken wie die Cicerobriefe den Eindruck, authentische Schreiben mit einem spontanen Inhalt zu sein<sup>35</sup>, sie verwenden bestimmte ciceronische Motive und spielen explizit und implizit auf Ciceros Briefe und seine weiteren Werke an.<sup>36</sup> Außerdem nennt Plinius den Staatsmann und Redner Cicero bereits in *epist.* 1,2 sein Vorbild und dehnt diese *aemulatio* im letzten Buch (*epist.* 9,2) auf den Bereich der Epistolographie aus.<sup>37</sup>

<sup>30</sup> Vgl. Gibson/Morello, *Reading the Letters of Pliny*, 45.

<sup>31</sup> Vgl. Eckard Lefèvre, *Vom Römertum zum Ästhetizismus. Studien zu den Briefen des jüngeren Plinius*, Berlin/New York 2009, 23.

<sup>32</sup> Vgl. Lefèvre, *Vom Römertum zum Ästhetizismus*, 23 u. 65.

<sup>33</sup> Vgl. zu den literarischen Vorläufern in Plinius' *Epistulae* Gibson/Morello, *Reading the Letters of Pliny the Younger*, 74–101; Marchesi, *The Art of Pliny's Letters*, 13–54; Sherwin-White, *The Letters of Pliny*, 2–16; Anne-Marie Guillemin, *Pline et la vie littéraire de son temps*, Paris 1929, 133–127; Marchesi, *The Art of Pliny's Letters*, 16 zu den verschiedenen Einflüssen der literarischen Tradition: „[...] his collection preserved the authenticity and immediacy of its subject-matter in the wake of Cicero's model; it was just as argumentative as the philosophical tradition because it revolved around distinct issues and nuclei of thought, but most of all it strove to acquire a poetic quality through the Hellenistic elaboration of its form.“

<sup>34</sup> Vgl. Ruth Morello, „Pliny and the Art of Saying Nothing“, in: *Arethusa* 36 (2003), 187–209, 187.

<sup>35</sup> Vgl. Marchesi, *The Art of Pliny's Letters*, 16.

<sup>36</sup> Vgl. Gibson/Morello, *Reading the Letters of Pliny the Younger*, 75.

<sup>37</sup> Vgl. Gibson/Morello, *Reading the Letters of Pliny the Younger*, 74 u. 84; Miriam T. Griffin, „Pliny and Tacitus“ (1999), in: Roy Gibson/Christopher Whitton (Hgg.), *The Epistles of Pliny*, Ox-

Doch auch die Unterschiede zwischen den beiden Briefkorpora treten deutlich hervor<sup>38</sup>: So zeichnen sich Ciceros Briefe dadurch aus, dass sie verschiedene und ganz unterschiedliche Themen in einem Schreiben behandeln, während Plinius jedem Brief ein Thema zuweist, was seine *Epistulae* wiederum mit den philosophischen Briefen von Seneca gemein haben, mit denen er sich ebenfalls, aber weniger stark auseinandersetzt.<sup>39</sup> Eine Gemeinsamkeit mit Senecas Briefen liegt darin, dass Plinius' Briefe keine konkreten Daten und Orte nennen, was aber wiederum für Ciceros Briefe charakteristisch ist.<sup>40</sup> Schließlich werden epistolographische Topoi, die in Ciceros Briefen kommunikationsrelevante Informationen beinhalten, in Plinius' Briefen literarisiert, was am Beispiel der strukturellen Mußeattribute des Briefes im Kapitel „Die Briefpraxis als Teil des *otium* (Plin *epist.* 9,32 und *epist.* 7,9)“, gezeigt wird.<sup>41</sup>

Die Aspekte, durch die sich Plinius' *Epistulae* von Ciceros Briefen unterscheiden, lassen die poetischen Eigenschaften des Werkes hervortreten, die auf einen Einfluss durch die Werke von Martial, Statius, Catull, Horaz und Ovid zurückgeführt werden können.<sup>42</sup> Neben allgemeinen, gemeinsamen Themen wie Einladungen zum Essen, Liebe und Villenbeschreibungen, die sowohl in Gedichtsammlungen als auch in Plinius' Briefen literarisch bearbeitet werden<sup>43</sup>, finden sich konkrete Parallelen zu bestimmten poetischen Vorläufern: So teilen Plinius' Briefe ihr Streben nach Kürze, den Charakter von Gelegenheitsdichtung und die ausgefeilte Komposition mit Martials Epigrammen<sup>44</sup> und nennen und zitieren Catulls Gedichte als Vorbild für die Dichtung, die Plinius neben seinen Briefen verfasst. So bezeichnet er seine in Hendecasyllabi verfassten Gedichte als *ineptiae*, *lusus*, *nugae* und *poematia*, die zum typisch catullianischen Vokabular zählen, und nennt Catulls Gedichte im selben Ton *versiculi*.<sup>45</sup> Weitere Gemeinsamkeiten zu Catull bestehen in der ausführlichen Behandlung des Themas *otium*, in dem Zusammenhang zwischen *otium* und der Produktion von Literatur, sowie im Einfluss neoterischer Dichtungsprinzipien<sup>46</sup>, was in

---

ford 2016, 355–377, 359f.; Lefèvre, *Vom Römertum zum Ästhetizismus*, 111–122 zur Darstellung Ciceros als unerreichbares Vorbild.

<sup>38</sup> Vgl. Sherwin-White, *The Letters of Pliny*, 2: „But neither are they Ciceronian, though he claims a conditional comparison with Cicero“; Guillemin, *Pline et la vie littéraire de son temps*, 129: Plinius gestalte die Briefform neu und entferne sich zum Teil weit von Ciceros Briefen.

<sup>39</sup> Vgl. Marchesi, *The Art of Pliny's Letters*, 16.

<sup>40</sup> Vgl. Gibson/Morello, *Reading the Letters of Pliny the Younger*, 78f.

<sup>41</sup> Vgl. in dieser Arbeit S. 118–125 zu Cicero u. 276–279 zu Plinius; Morello, „Pliny and the Art of Saying Nothing“, bes. 202 zur Literarisierung des Motivs *nihil habeo quid scribam*.

<sup>42</sup> Vgl. z. B. Bodel, „The Publication of Pliny's Letters“, 54; Sherwin-White, *The Letters of Pliny*, 16.

<sup>43</sup> Vgl. Guillemin, *Pline et la vie littéraire de son temps*, 134–146.

<sup>44</sup> Vgl. Sherwin-White, *The Letters of Pliny*, 3; Guillemin, *Pline et la vie littéraire de son temps*, 147; Gibson, „Not Dark Yet ... Reading to the End of Pliny's Nine-Book Collection“, 221 zu den Parallelen zwischen Plin. *epist.* Buch 7–9 und Mart. Buch 10.

<sup>45</sup> Vgl. Matthew Roller, „Pliny's Catullus. The Politics of Literary Appropriation“ (1998), in: Roy Gibson/Christopher Whitton (Hgg.), *The Epistles of Pliny*, Oxford 2016, 246–288, 255 mit Bezug auf *epist.* 4,14.

<sup>46</sup> Zum Einfluss von Catull vgl. Marchesi, *The Art of Pliny's Letters*, 54; Roller, „Pliny's Catullus“, *passim*.

einem Vergleich des Einleitungsbriefes (*epist.* 1,1) mit Catulls Widmungsgedicht erkennbar wird. Eine ausführliche Studie zur Catullrezeption auf formaler, inhaltlicher und performativer Ebene der Pliniusbriefe wäre aufgrund der zahlreichen Berührungspunkte im Bereich *otium* sinnvoll, kann jedoch nicht Gegenstand dieser Arbeit sein. Wo es der Sache dient, wird auf die Bezüge zu Catull eingegangen, während aber das primäre Interesse der Literarisierung der Briefform allgemein und speziell ihrer Funktion für die Elitisierung einer mußevollen Lebensweise gilt.

Trotz des erkennbar poetischen Charakters von Plinius' Werk behält der Brief seine gattungsspezifischen Merkmale bei, die literarisiert und als literarisches Mittel eingesetzt werden können. Im Hinblick auf brieftypische Elemente stellt sich so unter anderem die Frage, welche Funktion den 105 Adressaten der ersten neun Bücher zukommt.<sup>47</sup> Bei ihnen handelt es sich in der Regel um namentlich genannte, zumeist männliche Mitglieder der römischen Oberschicht, von denen 77 prosopographisch fassbar sind. Etwa die Hälfte von ihnen (48 Adressaten) sind Senatoren, der Rest gehört dem Rang der *equites* oder der munizipalen Aristokratie an. Insgesamt treten auch 16 Verwandte von Plinius als Briefempfänger auf, unter denen Fabatus Calpurnius, der Großvater von Plinius' Frau Calpurnia, besonders prominent ist, da er auffallend viele (neun) Briefe erhält. Nur an den Historiker Tacitus sind mehr Schreiben gerichtet, er ist der Empfänger von elf Briefen.<sup>48</sup>

Auffällig ist, dass die Vielfalt der Adressaten kaum Auswirkungen auf den Stil der Briefe hat, wie es in Ciceros Briefen der Fall ist, woraus der Eindruck entsteht, dass die Adressaten im Wesentlichen als Widmungsträger fungieren. So oder so sind sie Teil der literarisierten brieflichen Kommunikationssituation, wodurch sich der *homo novus* Plinius im alltäglichen, zum Teil vertrauten Umgang mit zahlreichen Vertretern der gesellschaftlichen Oberschicht zeigt und seine Zugehörigkeit zu diesem elitären Kreis unterstreicht.<sup>49</sup> Darüber hinaus inszeniert er sich als Mitglied des literarischen Feldes um Tacitus und Sueton<sup>50</sup>, an die er ebenfalls Briefe adressiert. Somit kann die Auswahl der Adressaten einerseits als ein Element der Selbstdarstellung des Autors interpretiert werden, andererseits aber ist die Wahl eines gesellschaftlich angesehenen Empfängers auch in Bezug auf den konkreten Inhalt eines Briefes rhetorisch relevant, denn in den meisten Fällen bekräftigt dieser die Lebensweise, das Tun und das Denken<sup>51</sup>, die Plinius in seinen Briefen beschreibt, verleiht ihnen als externe

<sup>47</sup> Zu den Adressaten von Plinius' Briefen vgl. u. a. Gibson/Morello, *Reading the Letters of Pliny*, 136–168 (ch. 5, „Pliny's peers. Reading for the addressee“).

<sup>48</sup> Frass, „Intervention und Protektion in den Briefen Plinius des Jüngeren“, 68; Woolf, „Pliny's Province“, 449; Winsbury, *Pliny the Younger*, 19.

<sup>49</sup> Vgl. Henderson, „Portrait of the Artist as a Figure of Style: P.L.I.N.Y.'s Letters“, 116f.; Kofler, „Muße in der römischen Literatur“, 105 beschreibt den Adressatenkreis als eine „Landkarte gesellschaftlicher Beziehungen, in deren Zentrum der Autor selbst steht [...]“.

<sup>50</sup> Vgl. Winsbury, *Pliny the Younger*, 9; Guillemin, *Pline et la vie littéraire de son temps*, 9: Verwunderlich sei die seltene Erwähnung von Juvenal und Statius in Plinius' Briefen, die eventuell einem anderen Freundeskreis angehört haben könnten.

<sup>51</sup> Eine Ausnahme bildet Plinius' Schwiegergroßvater Calpurnius Fabatus, auf dessen ehrliche



Autorität Legitimation und trägt so zu ihrer Elitisierung bei, da er ja selbst Mitglied der Oberschicht ist.<sup>52</sup>

Aufschlussreich ist die Nennung der Adressaten außerdem, da von ihnen Rückschlüsse auf den Leserkreis von Plinius' Briefen gezogen werden können. Mit einiger Wahrscheinlichkeit können wir hier annehmen, dass die publizierte Briefsammlung von Mitgliedern derselben sozialen Schicht gelesen wurde, an die auch die Einzelschreiben (fiktiv oder tatsächlich) adressiert waren. Der Oberschicht, vielleicht auch einem etwas weiteren Kreis, entstammte auch das Publikum bei Literaturrezitationen<sup>53</sup>, während derer Plinius seine literarischen Texte zum ersten Mal vortrug, um die Meinung der Zuhörer und ihre Änderungsvorschläge in der weiteren Überarbeitung des Textes zu berücksichtigen.<sup>54</sup> Dieser Prozess lässt sich anhand von Plinius' zahlreichen Äußerungen über die Publikation seiner Reden und Gedichte gut rekonstruieren<sup>55</sup> und gibt Aufschluss über das literarische Feld seiner Zeit, in dem auch die publizierten Briefe zu verorten sind.

Die bereits anklingende Frage, ob Plinius' Briefe überhaupt jemals verschickt wurden, wenn sie uns nur in ihrer publizierten Form vorliegen, kann heute nicht mehr mit Sicherheit beantwortet werden, wurde aber von der Forschung vielfach diskutiert. Der Text selbst behauptet von Beginn an, dass es sich um eine Auswahl von Briefen aus einem noch umfangreicheren Korpus handle, die tatsächlich verschickt,

---

und direkte Kritik Plinius in *epist.* 6,12,3 eingeht. Calpurnius Fabatus habe ihn allerdings gebeten, seinen tadelnden Brief zu vergessen.

<sup>52</sup> Vgl. Page, *Der ideale Aristokrat*, 250 zur Kontrollfunktion der Adressaten, die die Darstellung eines „devianten Verhaltens und idiosynkratischer Konzepte“ sofort entlarvt hätten; vgl. S. 279–287 in dieser Arbeit zur legitimierenden Funktion des Adressaten in Plinius' Mußedarstellung.

<sup>53</sup> Vgl. Woolf, „Pliny's Province“, 449; Jan Radicke, „Der öffentliche Privatbrief als ‚Kommunizierte Kommunikation‘ (Plin. *epist.* 4,28)“, in: Luigi Castagna/Eckard Lefèvre (Hgg.), *Plinius der Jüngere und seine Zeit*, München/Leipzig 2003, 23–34, 32.

<sup>54</sup> Zum Ablauf der Publikation in Rom vgl. Winsbury, *Pliny the Younger*, 15: „Publication at Rome meant putting into circulation by means of hand-copying and distributing among his immediate circle of friends and colleagues, and so into libraries“; Charles E. Murgia, „The Chronology and Arrangement of Pliny's Letters“ (1985), in: Roy Gibson/Christopher Whitton (Hgg.), *The Epistles of Pliny*, Oxford 2016, 146–158: Die Publikation der *Epistulae* verlief wahrscheinlich genauso wie die Publikation anderer literarischer Werke, es fehlen jedoch explizite Zeugnisse. „The letters would attain some form of public presentation in recitation. For this, the natural unit would be a single book. [...] Following oral recitation, and distribution among friends (for which, as we see in *Ep.* 7.20, 8.3, 8.7, and elsewhere, the single *liber* is again the natural unit), and revision and reselection, publication would occur. But here is where we are without evidence“; Roller, „Pliny's Catullus“, 273–278 zum Prozess vom Verfassen eines Werkes bis zu seiner Publikation.

<sup>55</sup> Vgl. Winsbury, *Pliny the Younger*, 159–165: 55 Briefe befassen sich explizit mit dem literarischen Leben der Zeit; 169–171 f. zur Entstehung eines neuen Werkes; Guillemin, *Pline et la vie littéraire de son temps* zum literarischen Umfeld in plinianischer Zeit. Plinius verschickt literarische Werke an die Adressaten oder bekommt die Werke des Briefpartners geschickt (z. B. *epist.* 1,2; 2,5; 3,15; 4,18; 4,20; 4,26; 5,10; 7,12; 8,4; 8,7; 8,13; 8,21; 9,18; 9,38), oder er schildert Literaturrezitationen, bei denen die Kritik des Publikums in die Überarbeitung des Werkes eingeht (z. B. *epist.* 1,13; 2,19; 5,3; 5,20; 6,15; 7,17; 8,12; 9,1). Der Zweck der Publikation eines Werkes liegt darin, dass es dem Dichter Ruhm einbringt (z. B. *epist.* 2,10; 7,17; 9,23).

von vornherein besonders sorgfältig geschrieben und in dieser ursprünglichen Form publiziert worden seien.<sup>56</sup> Dieses Anfangsstatement wird allerdings durch die poetische Erscheinung der Briefe so weit in Zweifel gezogen, dass Hermann Peter 1901 die These vertrat, es würde sich bei den überlieferten Briefen im Wesentlichen um ein literarisches Werk handeln<sup>57</sup>, während Adrian N. Sherwin-White in seinem Kommentar *The Letters of Pliny* (1966) nur für die längeren literarischen Studien, wie zum Beispiel die Villen- oder verschiedenen Naturbeschreibungen, die Möglichkeit, sie könnten von vornherein für die Publikation geschrieben seien, in Betracht zieht, alle anderen Briefgruppen hält er für überarbeitete Originale.<sup>58</sup> In den jüngeren, verstärkt literaturwissenschaftlichen Forschungsansätzen zur römischen Epistolographie rückt die Frage nach der Authentizität der Schreiben jedoch zunehmend in den Hintergrund.<sup>59</sup>

Entscheidend ist hingegen, dass die Briefe sowohl vom literarischen Charakter als auch von den genuin brieflichen Eigenschaften bestimmt sind und beide Aspekte in der Interpretation und beim methodischen Umgang mit den Texten berücksichtigt werden müssen. Zu diesen brieftypischen Elementen eines Briefes würde es auch gehören, dass der Verfasser präzise angibt, wann und wo der Brief geschrieben wurde, doch Plinius' Briefe scheinen zeit- und raumlos zu sein und können überhaupt nur schwer datiert werden, denn auch inhaltlich finden sich nur wenige konkrete Hin-

<sup>56</sup> *Epist.* 1,1,1, vgl. Ilaria Marchesi, „Introduction“, in: Marchesi (Hg.), *Pliny the Book-Maker*, Oxford 2015, 1–12, 1; Winsbury, *Pliny the Younger*, 18; anders Ludolph, *Epistolographie und Selbstdarstellung*, 56: „[...] eine Fiktion, die von der Realität unübersehbar abweicht“, „[...] offenkundige Stilisierung der Briefe zu einer Sammlung von Gebrauchsbriefen“.

<sup>57</sup> Vgl. Peter, *Der Brief in der römischen Literatur*, 101: „[...] so mag vielen Briefen eine Fassung zu Grunde liegen, die den eigentlichen Zweck eines Briefes verfolgte und zeigte; in den uns erhaltenen ist derselbe meist entweder überhaupt abgestreift oder verdunkelt durch das Streben nach einer glänzenden Außenseite“; Lefèvre, *Vom Römertum zum Ästhetizismus*, 303: „überwiegend von vornherein zur Publikation vorgesehene Reflexionen über bestimmten Themen, paulo curatius abgefaßt [...]“. Aus der Annahme, dass die Briefe von vornherein für die Publikation verfasst wurden, leitet Lefèvre die doppelte Adressiertheit der Briefe ab, in der die Mit- und Nachwelt inbegriffen ist. Zur Annahme, dass Plinius seine Briefe von vornherein für die Publikation bestimmt hat, vgl. auch Bettina Bergmann, „Visualizing Pliny's Villas“ (1995), in: Roy Gibson/Christopher Whitton (Hgg.), *The Epistles of Pliny*, Oxford 2016, 201–224, 204: Aus diesem Grund behandle Plinius je nur ein Thema pro Brief in einem dem Thema angemessenen, durch die ganze Sammlung hindurch gleichförmigen Stil.

<sup>58</sup> Sherwin-White, *The Letters of Pliny*, 10–12; ähnlich Federico Gamberini, *Stylistic Theory and Practice in the Younger Pliny*, Hildesheim/Zürich/New York 1983, 136–144 (ebenfalls mit einer Dreiteilung).

<sup>59</sup> Jüngste Studien zu den Pliniusbriefen verweisen auf den spekulativen Charakter weiterführender Überlegungen zur Authentizität der Schreiben und unterlassen sie daher, vgl. Schwedner, *Plinius und seine Klassiker*, 66 mit Verweis auf Thraede, *Grundzüge griechisch-römischer Brieftopik*, 74; Ludolph, *Epistolographie und Selbstdarstellung*, 16f. leitet aus dem ambivalenten literarischen Charakter der Pliniusbriefe die Trennung von historischem und literarischem Ich ab; Henderson, „Portrait of the Artist as a Figure of Style: P.L.I.N.Y.'s Letters“, 117; Frank Beutel, *Vergangenheit als Politik. Neue Aspekte im Werk des jüngeren Plinius*, Frankfurt a. M. u. a. 2000, 132; Page, *Der ideale Aristokrat*, 56.

weise auf historische Ereignisse.<sup>60</sup> So wurden vor allem für die Chronologie und die Abfassungszeit der Briefe verschiedene Vorschläge vorgebracht und diskutiert<sup>61</sup>, wobei Adrian N. Sherwin-White auf Grundlage der erwähnten historischen Daten plausibel macht, dass die Briefe im Zeitraum zwischen 96 und 108 n.Chr. verfasst, aber erst nach Plinius' Konsult, der *cura Tiberis* im Jahr 104 n.Chr., publiziert wurden.<sup>62</sup> Hier knüpft die jüngste Studie von John Bodel an, der für eine Veröffentlichung der Bücher in kleineren Gruppen argumentiert und diese für die Bücher 1 bis 6 sukzessive auf einen Zeitraum zwischen Ende 100 und Anfang 108 n.Chr. datiert, sodass die Veröffentlichung der letzten Bücher kurz vor Plinius' Abreise nach Bithynien fiel.<sup>63</sup>

Bei allen Unsicherheiten, von denen die Datierung der Pliniusbriefe begleitet wird, kann also ein ungefähres und möglicherweise für die einzelnen Bücher sukzessives Erscheinungsdatum zwischen 100 und 110 n.Chr. angenommen werden<sup>64</sup>, was für die Verortung der Briefe im historischen Kontext und innerhalb der Diskurse der Zeit von Bedeutung ist. Aus dieser Bestimmung ergeben sich nämlich folgende Konsequenzen: Plinius' *Epistulae* wurden unter Trajans Herrschaft publiziert, die nach der langen Schreckenherrschaft Domitians (der am 18. September 96 n.Chr. durch die Senatsopposition ermordet worden war) und der sich anschließenden kurzen Regierungszeit Nervas Stabilität versprach.<sup>65</sup> Plinius selbst hatte unter Domitian Karriere gemacht und war von ihm gefördert worden, sodass er in seinen Briefen eine Rechtfertigung für sein Verhalten in den Jahren 79/80 bis 96 n.Chr. gibt und sich selbst in Verbindung zur heroischen senatorischen Opposition stellt.<sup>66</sup> Darüber hin-

<sup>60</sup> Vgl. Gibson/Morello, *Reading the Letters of Pliny the Younger*, 19.

<sup>61</sup> Darunter der viel rezipierte Datierungsvorschlag von Theodor Mommsen, „Zur Lebensgeschichte des jüngeren Plinius“, in: *Gesammelte Schriften. IV. Historische Schriften*, Bd. 1, Berlin 1906, 366–468, 366f. mit einer ungefähren Chronologie der Briefbücher, derzufolge Buch 1 im Jahr 97 n.Chr. verfasst wurde und die Bücher 8 u. 9 ungefähr im Jahr 109 n.Chr.; vgl. Guillemin, *Pline le Jeune. Lettres*, xxvii; Bodel, „The Publication of Pliny's Letters“, 57f.; Sherwin-White, *The Letters of Pliny the Younger*, 20–23.

<sup>62</sup> Vgl. Sherwin-White, *The Letters of Pliny the Younger*, 41: Das Konsulat als *terminus post quem* für die Veröffentlichung der Bücher 1 bis 6 oder 1 bis 7 führt Sherwin-White auf Cicero zurück, nach dessen Modell Plinius seine Briefe wohl edierte. Von Cicero sind vor allem Schreiben aus der Zeit nach seinem Konsulat überliefert.

<sup>63</sup> Vgl. Bodel, „The Publication of Pliny's Letters“, 23, 41 u. 103. Bodel spricht sich gegen eine gemeinsame Publikation mehrerer Bücher aus, weil die einzelnen Bücher ursprünglich jeweils eine mittelgroße Papyrusrolle füllen konnten, die in Plinius' Zeit das übliche Publikationsformat darstellt, wie ein Vergleich mit Martial und Statius zeigt. Allenfalls die Bücher 1 und 2 sowie 7 und 8 könnten seiner Meinung nach gemeinsam publiziert worden sein. Für die letzten Bücher stimmt seine Hypothese mit derjenigen von Sherwin-White überein, der ebenfalls von einer Herausgabe von Buch 9 vor der Abreise nach Bithynien ausgeht.

<sup>64</sup> Vgl. Winsbury, *Pliny the Younger*, 3.

<sup>65</sup> Vgl. Gibson/Morello, *Reading the Letters of Pliny the Younger*, 23.

<sup>66</sup> Vgl. Page, *Der ideale Aristokrat*, 119; Fitzgerald, „The Letter's the Thing (in Pliny, Book 7)“, 200: Interpretation des Gespensterbriefes als Metapher für Plinius' politisches Verhalten unter Domitian; vgl. Guillemin, *Pline le Jeune. Lettres*, xii zu Plinius' Karriere unter Domitian; A. R. Birley, „Pliny's Family, Pliny's Career“ (2000), in: Roy Gibson/Christopher Whitton (Hgg.), *The Epistles of Pliny*, Oxford 2016, 51–66, 60–65.

aus ist die Zeit um 100 n.Chr. noch immer von der bereits erwähnten Neuordnung nach den radikalen gesellschaftlich-politischen Umstürzen am Ende des 1. Jahrhunderts v.Chr. geprägt, die vor allem die Aristokratie betrifft.<sup>67</sup> Denn obwohl diese weiterhin ihren traditionellen politischen und öffentlichen Aufgaben nachgeht<sup>68</sup>, forensische Tätigkeiten ausübt und ihren Großgrundbesitz verwaltet, kann sie sich nicht mehr wie in der Republik ausschließlich über ihre politische Karriere auszeichnen.<sup>69</sup> Das hat verschiedene Gründe: Erstens steht ein politisch aufstrebender Senator schnell in Konkurrenz mit dem Kaiser, was nicht sein darf.<sup>70</sup> Zweitens ist der Senat zwar noch aktiv, doch kommen ihm immer weniger konzeptionelle, sondern stattdessen nur noch legitimierende Aufgaben zu, die darin bestehen, „dem Regierungshandeln der Principes und ihrer Vertreter durch einen Beschluß Rechtskraft zu verleihen.“<sup>71</sup> Drittens ist der *cursus honorum* zu dieser Zeit weniger vom politischen Können des Bewerbers als von der Gunst des Kaisers abhängig.<sup>72</sup>

Geprägt vom traditionellen Leistungsdenken eröffnet sich die römische Aristokratie in dieser Situation neue Konkurrenzfelder, in denen sich der Einzelne profilieren kann, und sucht nach einer neuen Standesidentität und einem den Umständen angemessenen Habitus.<sup>73</sup> In der Zeit, in der Plinius seine *Epistulae* publiziert<sup>74</sup>, wird demnach ein lebhafter „Diskurs um den Habitus und das dazugehörige, angemessene aristokratische wie kaiserliche Verhalten“<sup>75</sup> geführt, der sich beispielhaft in seinen Briefen niederschlägt und als dessen Medium die Schreiben verstanden werden können, wie Sven Page in seiner Dissertation *Der ideale Aristokrat. Plinius der*

<sup>67</sup> Vgl. Page, *Der ideale Aristokrat*, 20–30.

<sup>68</sup> Vgl. Elke Stein-Hölkeskamp, „Vom *homo politicus* zum *homo litteratus*“, 318; Peter Eich, „Aristokratie und Monarchie im kaiserzeitlichen Rom“, in: Hans Beck/Peter Scholz/Uwe Walter (Hgg.), *Die Macht der Wenigen. Aristokratische Herrschaftspraxis, Kommunikation und ‚edler‘ Lebensstil in Antike und Früher Neuzeit*, München 2008, 125–152, 127.

<sup>69</sup> Vgl. Eich, „Aristokratie und Monarchie im kaiserzeitlichen Rom“, 127.

<sup>70</sup> Vgl. Werner Eck, „Der Senator und die Öffentlichkeit – oder: Wie beeindruckt man das Publikum?“, in: Eck/Matthäus Heil (Hgg.), *Senatores populi Romani. Realität und mediale Präsentation einer Führungsschicht*, Stuttgart 2005, 1–18, 3.

<sup>71</sup> Eich, „Aristokratie und Monarchie im kaiserzeitlichen Rom“, 130.

<sup>72</sup> Vgl. Stein-Hölkeskamp, „Vom *homo politicus* zum *homo litteratus*“, 318.

<sup>73</sup> Pierre Bourdieu, *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, übers. v. Bernd Schwibs u. Achim Russer, 23. Aufl., Frankfurt a. M. 2013 (1. Aufl. 1987), 278, Habitus verstanden als „[...] Erzeugungsformel, mit der sich zugleich die klassifizierbaren Formen der Praxis und Produkte wie die diese Formen und Produkte zu einem System *distinktiver Zeichen* konstituierenden Urteile und Bewertungen erklären lassen. [...] Der Habitus bewirkt, daß die Gesamtheit der Praxisformen eines Akteurs (oder einer Gruppe von aus ähnlichen Soziallagen hervorgegangenen Akteuren) als Produkt der Anwendung identischer (oder wechselseitig austauschbarer) Schemata zugleich systematischen Charakter tragen und systematisch unterschieden sind von den konstitutiven Praxisformen eines andern Lebensstils.“

<sup>74</sup> Zur Herausgeberschaft von Plinius selbst vgl. Frass, „Intervention und Protektion in den Briefen Plinius des Jüngeren“, 69; Jo-Ann Shelton, „Pliny the Younger, and the Ideal Wife“ (1990), in: Roy Gibson/Christopher Whitton (Hgg.), *The Epistles of Pliny*, Oxford 2016, 159–184, 160 f.; Guillemin, *Plinie le Jeune. Lettres*, xxvi. Zur Annahme, die Briefe seien nicht chronologisch sortiert, vgl. Sherwin-White, *The Letters of Pliny*, 20; Guillemin, *Plinie le Jeune. Lettres*, xxvii.

<sup>75</sup> Page, *Der ideale Aristokrat*, 11.

*Jüngere und das Sozialprofil der Senatoren in der Kaiserzeit* (2015) zeigt. Er geht von der These aus, dass Plinius in seinen Schriften das Bild eines idealen Aristokraten zeichnet und zur Nachahmung vorschlägt, wodurch die Briefe gleichermaßen den Diskurs ihrer Zeit reflektieren und prägen.<sup>76</sup> In diesem Zusammenhang zeigt Page, dass der senatorische Habitus, der in den Briefen erkennbar wird, sowohl von politisch-gesellschaftlichen Aufgaben als auch von künstlerischen Tätigkeiten geprägt ist, zu denen das literarische Schaffen und das Auftreten als Redner zählen. Diese waren jedoch keinesfalls alleiniger Lebensinhalt, sondern wurden „an bestimmten Orten und zu bestimmten Tageszeiten“ ausgeführt<sup>77</sup>, was sich auch in Plinius' Muße-konzeption niederschlägt, die stets in einer Auseinandersetzung mit den öffentlich-politischen Aufgaben steht. Auch die „prachtvolle Ausgestaltung“ der senatorischen *domus* und *villae*, die mit Portiken, Gemälden, Statuen und Wasseranlagen nach ästhetischen Prinzipien eingerichtet sind, wird dazu genutzt, Stil und Geschmack ihres Besitzers unter Beweis zu stellen.<sup>78</sup> Die hierin und in Plinius' Briefen erkennbare Betonung des Ästhetischen stellt in der Theorie von Pierre Bourdieu ein allgemeines Distinktionsmerkmal dar, das er als „Détachement des Ästheten“ beschreibt:

[...] der, [...] gegenüber der Wahrnehmung ‚ersten Grades‘ einen Abstand als Maß seiner Distanz schaffenden Distinktion dadurch einführt, daß er das Interesse vom ‚Inhalt‘, von den Personen und spannenden Momenten der Handlung, etc., auf die Form und die spezifischen künstlerischen Effekte verlagert, die sich nur *relational*, durch den völlig exklusiven Vergleich mit anderen Werken würdigen lassen, den die Versenkung in die Einzigartigkeit des gerade vorliegenden Werkes erschließt.<sup>79</sup>

Wie in Bourdieus Beschreibung deutlich wird, ist die Sichtbarkeit des eigenen Lebensmodells und die Darstellung seiner Einzigartigkeit zentral<sup>80</sup>, um es als elitären Habitus der römischen Oberschicht zu inszenieren und seinen Vorzug vor den anderen möglichen und zur Diskussion stehenden Distinktionsmerkmalen herauszustellen.<sup>81</sup> Das schlägt sich unter anderem darin nieder, dass der Wettstreit mit Zeitgenos-

<sup>76</sup> Vgl. Page, *Der ideale Aristokrat*, 150: „Neben der angestrebten Formung und Normierung der Reichselite präsentiert Plinius allen Zeitgenossen jenseits der führenden *ordines* mit seinem literarischen Selbstportrait eine stark verdichtete, durch die Gestalt der *epistulae* aber leicht zugängliche und einfach zu handhabende Version seiner Lebenswelt, die zur Nachahmung geradezu einlud.“

<sup>77</sup> Vgl. Stein-Hölkeskamp, „Vom *homo politicus* zum *homo litteratus*“, 329.

<sup>78</sup> Vgl. Eck, „Der Senator und die Öffentlichkeit – oder: Wie beeindruckt man das Publikum?“, 3.

<sup>79</sup> Bourdieu, *Die feinen Unterschiede*, 68.

<sup>80</sup> Zur Notwendigkeit, den senatorischen Habitus sichtbar zu machen, vgl. Eck, „Der Senator und die Öffentlichkeit – oder: Wie beeindruckt man das Publikum?“, 3; Andrew M. Riggsby, „Self and Community in the Younger Pliny“ (1998), in: Roy Gibson/Christopher Whitton (Hgg.), *The Epistles of Pliny*, Oxford 2016, 225–245, 227 u. 230: Die Öffentlichkeit und Gesellschaft spielen eine wichtige Rolle in Plinius' Briefen. Seine Gedichte waren erst dann etwas wert, wenn sie vom Publikum rezipiert werden.

<sup>81</sup> Vgl. Stein-Hölkeskamp, „Vom *homo politicus* zum *homo litteratus*“, 331 zur Pluralität der möglichen Lebensmodi.

sen, aber auch mit Vorbildern ein zentrales Thema der Briefe ist.<sup>82</sup> In diesem Kontext stellt der öffentliche oder öffentlich gemachte Brief, wie er von Plinius verwendet wird, ein ausgesprochen nützliches Medium dar, weil es zum einen ermöglicht, verschiedene Facetten des eigenen Lebens darzustellen, diese durch die vermeintlich objektive Autorität des Adressaten bestätigen und legitimieren zu lassen<sup>83</sup>, und sich darüber hinaus mit anderen Lebensmodellen auseinanderzusetzen und diese abzuwerten. So kann in Plinius' Briefen beispielsweise eine Abwertung der Jagd und der Circusspiele als mögliche, aber unzureichende Alternative zu seiner intellektuellen Tätigkeit festgestellt werden.<sup>84</sup> Zum anderen sind die Briefe durch ihre Publikation ein öffentliches Medium, das einem breiten Leserkreis Einblick in Plinius' Ideal eines standesgemäßen Lebensmodells gibt.<sup>85</sup>

Während Plinius' Briefe im Diskurs über den senatorischen Habitus relativ klar zu verorten sind, geben sie – bei aller Vorsicht, von den Briefen auf das Leben des Verfassers zu schließen – nur wenige konkrete Anhaltspunkte für das Leben des Briefschreibers selbst.<sup>86</sup> Schon das Geburtsdatum des aus Comum stammenden Autors festzustellen, erweist sich als schwierig, und kann anhand der Äußerung, dass Plinius zum Zeitpunkt des Vesuvausbruches 18 Jahre alt gewesen sei, nur grob auf den Zeitraum zwischen dem 24. August 61 n.Chr. und dem 23. August 62 n.Chr. datiert werden.<sup>87</sup> Sein Todesdatum bleibt ebenso unsicher, wahrscheinlich starb Plinius während seiner Statthalterschaft in Bithynien.<sup>88</sup> Insbesondere ein präzises Geburtsdatum wäre aber insofern hilfreich, als dass es zur Grundlage für die Rekonstruktion von Plinius' politischer Karriere dienen könnte, über die heute nur vorsichtige Aussagen gemacht werden können. Unklar ist vor allem, welches Amt Plinius während der letzten Regierungsjahre Domitians bekleidete und welche politische Verantwortung er dadurch während der Prosekutionen hatte.<sup>89</sup> Dass Plinius ein erfolgreicher römischer Politiker war, ist wiederum ebenso sicher wie die Tatsache, dass ihm als *homo novus* als erstes Mitglied seiner Familie der Aufstieg in den *ordo senatorius* gelang.<sup>90</sup> Dem Stand eines Senators entsprachen auch seine respektablen finanziel-

<sup>82</sup> Vgl. Griffin, „Pliny and Tacitus“, 359.

<sup>83</sup> Vgl. Gibson/Morello, *Reading the Letters of Pliny the Younger*, 48: Plinius wählt Adressaten, die ihm wohlgesonnen sind.

<sup>84</sup> Vgl. *epist.* 1,6; 9,6; 9,16; vgl. dazu S. 265–276 in dieser Arbeit.

<sup>85</sup> Vgl. Page, *Der ideale Aristokrat*, 251 f.: Der Brief sei als Medium der politischen Beeinflussung des Adressaten geeignet, um „die eigene Position sichtbar für alle zu kommunizieren“.

<sup>86</sup> Zu Plinius' Biographie, seiner Familie und politischen Karriere vgl. bes. Winsbury, *Pliny the Younger*, Birley, „Pliny's Family, Pliny's Career“, 51–66; Guillemin, *Pline le Jeune. Lettres*, v–xxiv; Sherwin-White, *The Letters of Pliny*, 72–82.

<sup>87</sup> Vgl. *epist.* 6,20,5; vgl. Bergmann, „Visualizing Pliny's Villas“, 202f.; Winsbury, *Pliny the Younger*, 10f.; Birley, „Pliny's Family, Pliny's Career“, 51.

<sup>88</sup> Vgl. Birley, „Pliny's Family, Pliny's Career“, 65.

<sup>89</sup> Möglicherweise war Plinius während der Prosekutionen Militärtribun, vgl. Guillemin, *Pline le Jeune. Lettres*, xv, Winsbury, *Pliny the Younger*, 98 mit anschließender Diskussion der Frage (99–105).

<sup>90</sup> Vgl. Page, *Der ideale Aristokrat*, 12; Guillemin, *Pline le Jeune. Lettres*, xvii.

len Mittel, von denen in den Briefen häufig im Kontext von Freundschaftsdiensten und euergetischem Wirken die Rede ist, die jedoch keineswegs ein überdurchschnittliches Vermögen bildeten.<sup>91</sup> Auch wenn Plinius' *memoria* heute vor allem durch seine literarischen Werke überliefert ist und er in seinen Briefen explizit thematisiert, dass er nur durch seine *studia* hoffe, *immortalitas* und *gloria* zu erlangen<sup>92</sup>, muss seine literarische Betätigung stets neben einer erfolgreichen politischen und forensischen Karriere gesehen werden<sup>93</sup>, die Teil der *persona* ist, die er für das briefimmanente Ich inszeniert-

Erkenntnisse zum historischen Plinius, die über biographische Eckdaten hinausgehen, können insgesamt nur schwierig aus seinen Briefen abgeleitet werden, weil uns darin „nur“ das briefimmanente Bild des Briefschreibers begegnet, von dem nicht unmittelbar auf den historischen Verfasser geschlossen werden kann.<sup>94</sup> Eine Differenzierung zwischen historischem und briefimmanentem Ich war aber in der Forschung nicht immer selbstverständlich, und so wurde Plinius lange aufgrund des Bildes, das von ihm in den Briefen zutage tritt, von der Nachwelt verurteilt: Ihm wurden Ruhmsucht, Hypokrisie, Selbstverliebtheit, Maßlosigkeit und naiver Optimismus vorgeworfen, und unter diesem Verdikt gingen seine literarischen Fähigkeiten unter, die auch seine Selbstdarstellung zu einem kunstvollen Gesamtwerk werden lassen.<sup>95</sup> Jüngere Studien haben hier jedoch gezeigt, dass dieses Selbstbild von literarischen und rhetorischen Strategien durchsetzt ist, die dem entstehenden Porträt Überzeugungskraft verleihen und dem Eindruck von Überheblichkeit entgegenwirken sollen.<sup>96</sup> So wird es erst mit dem viel beachteten Aufsatz „Politics of Self-Repres-

<sup>91</sup> Vgl. R. P. Duncan-Jones, „The Finances of a Senator“ (1982), in: Roy Gibson/Christopher Whitton (Hgg.), *The Epistles of Pliny*, Oxford 2016, 89–106.

<sup>92</sup> Vgl. z. B. Gregor Vogt-Spira, „Die Selbstinszenierung des jüngeren Plinius im Diskurs der literarischen *imitatio*“, in: Luigi Castegna/Eckard Lefèvre (Hgg.), *Plinius der Jüngere und seine Zeit*, München/Leipzig 2003, 51–65, 52; Hans-Peter Büttler, *Die geistige Welt des jüngeren Plinius. Studien zur Thematik seiner Briefe*, Heidelberg 1970, 23; Gamberini, *Stylistic Theory and Practice in the Younger Pliny*, 96 mit Bezug auf *epist.* 1,3; Fitzgerald, „The Letter's the Thing“, 196; Gibson/Morello, *Reading the Letters of Pliny*, 173; Lefèvre, *Vom Römertum zum Ästhetizismus*, 20: Plinius versucht durch die Publikation seiner Reden *immortalitas* zu erlangen; Bergmann, „Visualizing Pliny's *Vil-las*“, 205; Page, *Der ideale Aristokrat*, 13.

<sup>93</sup> Vgl. Ulrike Auhagen, „*Lusus* und *gloria* – Plinius' *Hendecasyllabi* (*ep.* 4,14; 5,3 und 7,4)“, in: Luigi Castegna/Eckard Lefèvre (Hgg.), *Plinius der Jüngere und seine Zeit*, München/Leipzig 2003, 3–13, 3: „Dabei war er im Hauptberuf römischer Beamter mit einer glanzvollen Laufbahn, der sich auch als Redner einen Namen machte. Dichter war Plinius nur in seiner Freizeit“; Page, *Der ideale Aristokrat*, 68 f. zu den epigrammatischen Zeugnissen über Plinius' Leben, u. a. einer großen Ehreninschrift in Comum über sein politisches und euergetisches Wirken.

<sup>94</sup> Vgl. S. 73–78 in dieser Arbeit.

<sup>95</sup> Vgl. z. B. Guillemin, *Pline le Jeune. Lettres*, xxiii versucht, dem negativen Urteil über Plinius dessen positive Seiten gegenüber zu stellen; Winsbury, *Pliny the Younger*, 1; Ludolph, *Epistolographie und Selbstdarstellung*, 12 mit jüngerer Forschung; Lefèvre, *Vom Römertum zum Ästhetizismus*, 14 f. mit einem leidenschaftlichen Plädoyer gegen den Hang der Forschung, Plinius „zu Leibe zu rücken“.

<sup>96</sup> Vgl. Ludolph, *Epistolographie und Selbstdarstellung*, 195–197; Roy Gibson, „Pliny and the Art of (in)offensive Self-Praise“, in: *Arethusa* 36 (2003), 235–254: Beide zu Plinius' Strategien der Selbstdarstellung.

sensation“ von Eleanor Winsor Leach (1990) zur Regel, dass sich die Forschung differenziert mit der brieflichen Selbstdarstellung des Plinius auseinandersetzt.<sup>97</sup> Leach betont nicht nur, dass das Selbstbild des Briefschreibers ebenso ein eigenständiges Kunstwerk sei wie eine Büste, die ein Bildhauer von sich selbst erarbeitet<sup>98</sup>, sondern sie beginnt auch, die verschiedenen Facetten des Pliniusbildes zu unterscheiden, insbesondere seine öffentlichen und seine privaten Charakterzüge.<sup>99</sup> In Anlehnung an Michel Foucaults Theorie der Sorge um sich selbst, in der dieser unter anderem das Aufkommen der Auseinandersetzung mit der eigenen Identität im 1. Jahrhundert n.Chr. ansetzt, interpretiert Eleanor Winsor Leach die Briefe als Zeugnisse von Plinius' Beschäftigung mit sich selbst.<sup>100</sup>

An der Grundüberlegung, die Briefe als Zeugnisse eines performativen Prozesses zu verstehen, schließt John Henderson an, der in seiner Monographie *Pliny's Statue* (2002) die These vertritt, dass die Briefe nicht nur die römische Lebenswelt, sondern auch den Verfasser bei seiner Arbeit als Briefschreiber zeigen.<sup>101</sup> Denn bekanntlich ist der Brief stärker als andere Gattungen mit seinem Verfasser verbunden, der im Prozess des Briefschreibens erkennbar wird, oder, mit den Worten von Henderson gesprochen: „The self comes alive, if and when it does, performatively, by verbalizing the social environment.“<sup>102</sup> Durch diese dramatische Selbstinszenierung des Briefschreibers („creative self-dramatization“<sup>103</sup>) erhält der Leser einen Zugang zum Dargestellten, denn er beobachtet das briefimmanente Ich regelrecht dabei, wie es sein Selbstbild zeichnet, das dadurch viel lebendiger wirkt. Dieses Bild, das Plinius als Briefschreiber von sich präsentiert, wird schließlich von der Öffentlichkeit wahrgenommen. Erst dadurch gelingt die Selbstdarstellung, denn diese muss notwendigerweise rezipiert und bestenfalls wohlwollend und bestätigend aufgenommen werden.<sup>104</sup>

Aus den genannten Studien sind zwei Aspekte für die folgende Untersuchung relevant: Sie knüpft erstens an den Überlegungen von John Henderson an und fasst das

<sup>97</sup> Vgl. Eleanor Winsor Leach, „The Politics of Self-Presentation: Pliny's ‚Letters‘ and Roman Portrait Sculpture“, in: *Classical Antiquity* 9,1 (1990), 14–39; Ludolph, *Epistolographie und Selbstdarstellung*, 36–41 u. 44–49 mit einer theoretischen Begründung für die Unterscheidung zwischen briefimmanentem und historischem Subjekt.

<sup>98</sup> Vgl. Leach, „The Politics of Self-Presentation: Pliny's ‚Letters‘ and Roman Portrait Sculpture“, 14–16.

<sup>99</sup> Die *personae*, die Plinius in seiner Selbstdarstellung annimmt, können auch im scheinbaren Widerspruch zueinander stehen. So nennt Plinius z. B. sowohl Catull, den Dichter, als sein Vorbild, als auch Cicero, den erfolgreichen Staatsmann und Anwalt, vgl. Roller, „Pliny's Catullus“, 260–263. Weitere *personae* nennt Winsbury, *Pliny the Younger*, 224–226: „Pliny as professional lawyer“, „Pliny as finance man“, „Pliny as governor“, „The literary hobbyist“, Plinius als Ehemann, Plinius im Umgang mit Christen.

<sup>100</sup> Vgl. Leach, „The Politics of Self-Representation“, 28–38; Foucault, „L'herméneutique du sujet“, 353–365.

<sup>101</sup> Vgl. Henderson, *Pliny's Statue*, 1.

<sup>102</sup> Henderson, *Pliny's Statue*, xiii.

<sup>103</sup> Henderson, „Portrait of the Artist as a Figure of Style: P.L.I.N.Y.'s Letters“, 115.

<sup>104</sup> Vgl. Riggsby, „Self and Community in the Younger Pliny“, 230–232; Radicke, „Der öffentliche Privatbrief als ‚Kommunizierte Kommunikation‘ (Plin. *epist.* 4,28)“, 32.



Briefschreiben als Praxis in den Blick, die ihren Platz in der mußevollen und elitären Lebensweise hat, die Plinius auf inhaltlicher Ebene skizziert. Durch den Vergleich mit den Briefkorpora von Cicero und Seneca können hierbei Strategien herausgearbeitet werden, durch die Plinius das Briefschreiben literarisiert und als Element eines elitären Habitus darstellt. Außerdem soll gezeigt werden, dass das Briefschreiben als Mußetätigkeit inszeniert wird und sich besonders gut eignet, um die von Plinius als mußevoll beschriebenen Praktiken der *studia* performativ abzubilden. Zweitens sollen die Strategien benannt werden, mit denen Plinius seine mußevolle Lebensweise als elitär aufwertet, wobei dem rhetorischen Einsatz der brieftypischen Formelemente eine zentrale Bedeutung zukommt. Dabei kann auch das Verfassen von poetischen Prosabriefen selbst und die damit vorgenommene Aufwertung und Nobilitierung der Gattung Brief als Teil der Elitierungsstrategien angesehen werden, was Gegenstand des abschließenden Kapitels „Hybridisierung der Gattung Brief: Inszenierung der *Epistulae* als literarische Werke und Produkte des *otium*“ ist.<sup>105</sup>

Insgesamt nehmen die folgenden Ausführungen damit einen Aspekt in den Blick, der in Sven Pages umfassender Untersuchung des aristokratischen Sozialprofils gestreift wird, nämlich die Bedeutung der Briefpraxis an sich für die Selbstinszenierung eines neuen aristokratischen Habitus, vermittels derer zentrale Aspekte von Plinius' Lebensweise auf performativer Ebene reflektiert und durch ein lebendiges Beispiel zur Nachahmung empfohlen werden.<sup>106</sup>

## 6.2. Plinius' Konzeption von Muße und *otium*

Um Plinius' Briefpraxis als performative Abbildung seiner Mußetätigkeiten zu interpretieren, muss zunächst Klarheit über sein Verständnis von Muße und *otium* bestehen. Ein erster Blick genügt, um festzustellen, dass Beschreibungen von Mußemomenten in den *Epistulae* meistens im *otium* verortet sind, welches bei Plinius den Lebensbereich oder den Zeitraum bezeichnet, der zwar frei von den politischen und forensischen Aufgaben ist, durch diese aber zeitlich eingeschränkt wird und nicht untätig zugebracht, sondern mit selbstgewählten intellektuellen Tätigkeiten möglichst produktiv gestaltet werden soll. Politik und Gerichtswesen hingegen erfordern die Anwesenheit des Anwalts in Rom und sind normalerweise keine Mußezeiten. Plinius zeichnet in den Briefen ein ziemlich genaues Bild eines in seinen Augen idealen, von beruflichen und politischen Verpflichtungen befreiten *otium*, das viele Parameter aufweist, die mit dem Konzept von Muße zusammenhängen. So oszilliert das *otium* beispielsweise konstant zwischen Tätigkeit und Untätigkeit, zwischen Anstrengung und Faulheit. Während in den vorangehenden Kapiteln deutlich wurde,

<sup>105</sup> Vgl. S. 287–313 in dieser Arbeit.

<sup>106</sup> Vgl. Page, *Der ideale Aristokrat*, 62: Der Brief zeichne sich durch seine „Kombination von literarischer Betätigung (in Briefform und in der Kommunikation mit Standesgenossen) und politischem Einfluss (etwa in der Gestalt von Magistraturen)“ aus.

dass *otium* nicht zwingend gleichbedeutend mit Muße ist<sup>107</sup>, ist dies bei Plinius anders.

Dabei lässt sich beobachten, dass der *otium*-Diskurs häufig mit selbstreferentiellen Aussagen über den Brief verbunden ist. An diesen lässt sich zeigen, dass der Brief in der Form, die Plinius gestaltet, nämlich als Kombination aus hoher literarischer und niedrigschwelliger alltäglicher Kommunikationsform – was ich als Hybridisierung der Gattung Brief bezeichnen werde<sup>108</sup> – beispielhaft auf performativer Ebene die von ihm beschriebenen Form des *otium* abbildet, die ihrerseits zwischen Faulheit und Untätigkeit und Produktivität und seriöser, anstrengender Arbeit oszilliert. Im Folgenden soll nun zunächst Plinius' *otium* näher charakterisiert und die vorangehenden Thesen belegt werden, ehe ich dann auf die Inszenierung der Briefpraxis sowie auf die besondere Gestaltung der Briefform bei Plinius eingehen werde.

### 6.2.1. Mußevolles otium

Die richtige oder beste Gestaltung des *otium* ist eines der zentralen Themen der Briefe und wird besonders prominent in Buch 7 thematisiert.<sup>109</sup> Plinius stellt das *otium* als eine angenehme Gegenwelt zu dem als Last empfundenen *negotium* dar, sodass es im Widerstreit zu den politischen und forensischen Tätigkeiten steht, deren nichtigen und ephemeren Charakter er ebenso beklagt wie die verkommenen politischen Zustände seiner Zeit.<sup>110</sup> Erholung von den Strapazen des *negotium* kann und soll im *otium* gefunden werden, das wiederum mit sinnstiftenden Aktivitäten verbracht werden soll, da ein völlig untätig zugebrachtes *otium* den Vorwurf der Faulheit und des Müßiggangs auf sich ziehen würde und Zeitverschwendung wäre, was Plinius ausdrücklich ablehnt.<sup>111</sup> Er selbst widmet sein *otium* vor allem den *studia*, also intellektuellen Beschäftigungen wie dem Produzieren und Rezipieren literarischer Werke oder der Überarbeitung seiner Reden<sup>112</sup>, durch die er hofft, zu Ruhm und Unsterblichkeit zu gelangen, was ihm wie allen Aristokraten seiner Zeit – seiner Darstellung

<sup>107</sup> Vgl. S. 6–10 in dieser Arbeit sowie Eickhoff, *Der lateinische Begriff otium. Eine semantische Studie*, ersch. vsl. Tübingen 2021.

<sup>108</sup> Vgl. Kap. 6.4. „Hybridisierung der Gattung Brief: Inszenierung der *Epistulae* als literarische Werke und Produkte des *otium*“, S. 287–313 in dieser Arbeit.

<sup>109</sup> Vgl. Gibson/Morello, *Reading the Letters of Pliny*, 169: Die Anzahl der Briefe, in denen die Erträge und Aktivitäten des *otium* thematisiert werden, liegt bei rund 20 bis 38 Prozent des Gesamtkorpus; chapter 6: „*Otium*. How to manage leisure“ zum *otium*; Roller, „Pliny's Catullus“, *passim*; Eleanor Winsor Leach, „*Otium* as *Luxuria*: Economy of status in the Younger Pliny's *Letters*“, in: *Arethusa* 36 (2003), 147–165; Page, *Der ideale Aristokrat*, 154–162.

<sup>110</sup> Vgl. Lefèvre, *Vom Römertum zum Ästhetizismus*, 41; Page, *Der ideale Aristokrat*, 158. Vgl. *epist.* 1,9,3; 2,10,4; 8,14,7 zum ephemeren Charakter der *negotia*; *epist.* 1,5; 2,14; 2,20,12; 4,22,7; 4,25,1; 5,8,1; 5,17,6; 6,2,10; 6,5,6–7; 6,22,2–6 zu den verkommenen politischen Umständen.

<sup>111</sup> Vgl. z.B. *epist.* 1,13,4f.; vgl. Jean-Marie André, *Lotium dans la vie morale et intellectuelle romaine des origines à l'époque augustéenne*, Paris 1966, 535; Page, *Der ideale Aristokrat*, 159: Die aktive Gestaltung des *otium* reflektiert die Leistungsmaxime der römischen Eliten; Gibson/Morello, *Reading the Letters of Pliny*, 174–176, 179; Winsbury, *Pliny the Younger*, 160.

<sup>112</sup> Vgl. Guillemin, *Pline et la vie littéraire de son temps*, 15; Leach, „*Otium* as *Luxuria*“, 165.

zufolge – im politischen Bereich verwehrt bleibt.<sup>113</sup> Daher stellt die Beschäftigung mit den *studia* für ihn auch eine Möglichkeit dar, sich selbst etwas Gutes zu tun.<sup>114</sup>

Vor diesem Hintergrund tun sich zwei Paradoxa in Plinius' *otium*-Konzeption auf. Zum einen scheinen sich der ideelle Stellenwert und die zeitliche Priorität, die jeweils dem *otium* und *negotium* zukommen, zu widersprechen. Denn auf der einen Seite ist das *otium* sinnstiftender und angenehmer als das *negotium* und bietet im Gegensatz zu diesem mehr, oder überhaupt Möglichkeiten, den eigenen Ruhm zu mehren, wodurch ihm im römischen Wertediskurs eine große Bedeutung zukommen muss. Ideell ist das *otium* dem *negotium* also übergeordnet, wird ihm auf der anderen Seite aber zeitlich stets untergeordnet, da die gesellschaftlichen, politischen und sozialen Pflichten des *negotium* auch von Plinius als die wichtigsten Aufgaben eines römischen Aristokraten angesehen werden.<sup>115</sup> So bedarf es auch bei Plinius der Legitimation, wenn sich ein Senator dem *otium* zuwendet und in dieser Zeit nicht seinen öffentlichen Aufgaben nachgeht. Die betont aktive Gestaltung des *otium* und der damit verbundene *immortalitas*-Gedanke ist auch bei Plinius eine Strategie, seine *otium*-Zeit, die er fern von den beruflichen Pflichten verbringt, auf ähnliche Weise zu legitimieren, wie es in Ciceros Briefen beobachtet werden kann, als dieser nach dem Tod seiner Tochter Tullia seinen Rückzug aus dem politischen Geschehen unter anderem mit der beeindruckenden Menge an philosophischen Schriften rechtfertigte, die er in dieser Zeit verfasste.<sup>116</sup>

Das zweite Paradox des plinianischen *otium*-Konzeptes liegt darin, dass das Verhältnis zwischen *otium* und *negotium* einerseits als ein dialektisches beschrieben wird, das *otium* aber zugleich erst durch die Existenz des *negotium* seinen vollen Wert erhält. Der Eindruck der dualistischen Stellung der beiden Lebensbereiche zueinander ergibt sich unter anderem daraus, dass Plinius eine ständige Abwechslung von *otium* und *negotium* empfiehlt und es ablehnt, das eine oder das andere absolut zu setzen.<sup>117</sup> Trotz aller Annehmlichkeiten, die das *otium* mit sich bringt, kritisiert er

<sup>113</sup> Vgl. Guillemin, *Pline et la vie littéraire de son temps*, 15.

<sup>114</sup> Vgl. *epist.* 1,3,5: *tu modo enitere ut tibi ipse sis tanti, quanti uideberis aliis si tibi fueris.*

<sup>115</sup> Vgl. z. B. *epist.* 4,29,1 und *epist.* 8,9,2: *nulla enim studia tanti sunt, ut amicitiae officium desatur, quod religiosissime custodiendum studia ipsa praecipiant* („Denn keine Studien sind so wichtig, dass man über sie den Freundschaftsdienst vergessen dürfte, über die uns die Studien selbst lehren, dass man ihnen gewissenhaft nachkommen muss“), vgl. Leach, „*Otium as Luxuria*“, 161: Die Personen, die Plinius als *exempla* beschreibt, konnten *otium* erst nach ihrer beruflichen Tätigkeit genießen. Zum paradoxen Verhältnis zwischen *otium* und *negotium* vgl. Fitzgerald, „The Letter's the Thing“, 198; Page, *Der ideale Aristokrat*, 155, 157; Büttler, *Die geistige Welt des jüngeren Plinius*, 43; Auhagen, „*Lusus und gloria – Plinius' Hendecasyllabi (ep. 4,14; 5,3 und 7,4)*“, 6. Zur Möglichkeit, durch *studia* Unsterblichkeit zu erlangen, vgl. z. B. *epist.* 2,10,4; 5,5,6–8; 7,4; 7,17,15; 7,20,2; 7,33,1–2; 9,27,2.

<sup>116</sup> Vgl. S. 107–116 in dieser Arbeit.

<sup>117</sup> Vgl. Lefèvre, *Vom Römertum zum Ästhetizismus*, 41 mit Verweis auf *epist.* 1,22, wo Plinius die Lebensweise von Aristo kritisiert, die ganz dem *negotium* verschrieben ist; Gibson/Morello, *Reading the Letters of Pliny*, 179; Roller, „Pliny's Catullus“, 272; Page, *Der ideale Aristokrat*, 159–161: Plinius spricht sich ebenso gegen einen ausschließlich dem *otium* gewidmeten Lebensentwurf aus, der in seiner Zeit auch nicht ohne negative Konsequenzen denkbar gewesen wäre, da ein vollständiger,

jedoch ein ausschließliches *otium*, das zum Erschlaffen führe und deshalb von den mühsamen Aufgaben des *negotium* unterbrochen werden müsse. An Praesens, der sich bereits seit langer Zeit ins *otium* zurückgezogen hat, schreibt er:

*Tempus est te reuisere molestias nostras, uel ob hoc solum ne uoluptates istae satietate languescant. Saluta paulisper, quo sit tibi iucundius saluari; terere in hac turba, ut te solitudo delectet. Sed quid imprudens quem euocare conor retardo? Fortasse enim his ipsis admoneris, ut te magis ac magis otio inuoluas; quod ego non abrumpi sed intermittere uolo.*<sup>118</sup>

Zeit ist es, dass du unsere städtischen Plackereien mal wieder aus der Nähe besiehst, und wenn es nur deshalb sei, dass deine Vergnügungen nicht durch Übersättigung fade werden. Mache ein wenig anderen deine Aufwartungen, damit es dir wieder angenehmer ist, wenn man dir die Aufwartung macht; lass dich in der Menge treiben, damit dir die Einsamkeit wieder Freude bereitet. Aber warum halte ich jemanden unvorsichtig auf, den ich zurückzurufen versuche? Vielleicht wirst du nämlich gerade hierdurch veranlasst, dich mehr und mehr ins *otium* zurückzuziehen; das will ich aber ja gar nicht gänzlich abbrechen, sondern nur unterbrechen.

Plinius' Begründung dafür, dass sich Praesens wieder in Rom blicken lassen und seinen dortigen Aufgaben nachgehen soll, ist vergleichsweise simpel: Erst durch die Erfahrung der Mühen des *negotium* können die Annehmlichkeiten des *otium* wieder genossen und wertgeschätzt werden. Durch den kontrastiven Gegensatz zum *negotium*, wirkt das *otium* umso positiver, wohingegen ein unbegrenztes *otium* das Risiko birgt, seinen sinnstiftenden Charakter zu verlieren und zur eintönigen Gewohnheit zu werden. Schließlich kann es in trägen Müßiggang kippen, wie es Plinius mit dem Begriff *languescant* in Aussicht stellt, da ein Individuum, das keine Anstrengungen mehr kennt, sich möglicherweise irgendwann selbst nicht mehr aus seiner Trägheit befreien kann. Die richtige und aktive Gestaltung des *otium* spielt bei Plinius also eine zentrale Rolle, denn er heißt nur ein tätiges, mußevolles *otium* gut. Dabei ist der Gegensatz zwischen *otium* und *negotium* vor allem strukturell wichtig, denn aus den im Normalfall vereinnehmenden Verpflichtungen des *negotium* entsteht die zeitliche Beschränkung des *otium*, die zum einen gewährleistet, dass es nicht in trägen Müßiggang ausartet, und es zum anderen zu einer seltenen, aber umso wertvolleren und besonders erfüllenden Zeit werden lässt.<sup>119</sup>

Untersucht man das Verhältnis von *otium* und *negotium* genauer, stellen sich die Grenzen zwischen den beiden Lebensbereichen als fließend heraus, insbesondere dann, wenn man die Tätigkeiten in den Blick nimmt, die sich nicht eindeutig nur einem der beiden Bereiche zuweisen lassen.<sup>120</sup> So mag das Verfassen von literarischen Werken im zurückgezogenen *otium* seinen Platz haben, doch die Rezitation findet im

---

langjähriger Rückzug aus der Politik den sozialen Abstieg und den Verlust der Standeszugehörigkeit für eine Familie bedeutet hätte.

<sup>118</sup> *Epist.* 7,3,3–4.

<sup>119</sup> Vgl. Leach, „*Otium as Luxuria*“, 148.

<sup>120</sup> Vgl. Page, *Der ideale Aristokrat*, 158: Als ambivalente Tätigkeiten, die sowohl dem *otium* als auch dem *negotium* zugeordnet werden können, nennt Page die literarische Kommunikation, die patronale Fürsorge, die bauliche Gestaltung der Villen und die Auswahl von Freunden und Ehepartnern.

Kreis der Öffentlichkeit statt.<sup>121</sup> Damit wird diese zwar noch nicht automatisch zu einem Teil des *negotium*, doch sie wird mit Merkmalen aufgeladen, die für das *negotium* charakteristisch sind. Denn bei der Rezitation geht es im Grunde genommen vor allem darum, in Anwesenheit eines beurteilenden Publikums sein eigenes (in diesem Fall literarisches) Können unter Beweis zu stellen und sich im Wettbewerb gegen die Standesgenossen zu behaupten. Oder mit den Worten von Matthew Roller gesprochen: „performing competitively before a judging audience of one’s peers.“<sup>122</sup> Diese Beschreibung passt auch auf die Tätigkeiten des aristokratischen *negotium*, denen die Literaturrezitationen in ihrer sozialen Funktion sehr stark ähneln. Dadurch werden Schriftstellerei und Dichtung von Plinius als ein (neues) Konkurrenzfeld der römischen Aristokratie dargestellt, wodurch die individuelle Gestaltung des *otium* zum Feld der sozialen Distinktion wird und gesellschaftliche Bedeutung erhält.<sup>123</sup>

Diese Beobachtung erweist sich insofern als zentral, als dass die Tätigkeiten, denen Plinius nach seiner eigenen Aussage im *otium* nachgeht, nicht willkürlich gewählt sind, sondern dazu dienen, sein *otium* als besonders wertvoll darzustellen.<sup>124</sup> In diesem Sinne kann das plinianische *otium* in vielen Aspekten mit einem Luxusgut verglichen werden, dessen Besitz sich positiv und nobilitierend auf das Individuum auswirkt, und das seinen Wert zum einen dadurch erhält, dass es mit angesehenen Aktivitäten verbracht wird, und zum anderen, dass es zeitlich knapp bemessen und deshalb nur schwer zu erhalten ist.<sup>125</sup> Vor diesem Hintergrund muss auch die Briefsammlung verstanden werden, durch die Plinius ein Bild von seinem *otium* öffentlich macht und dem Vergleich mit dem *otium* seiner Standesgenossen aussetzt. Gleichzeitig sind die Briefe Produkte seines *otium* und literarische Erzeugnisse, die auf das *otium* ihres Autors schließen und dessen wertvolle Gestaltung erahnen lassen. Dabei können die inhaltlichen Aussagen über das *otium* des Autors selbstreferentiell verstanden werden und als Anknüpfungspunkte für die Rekonstruktion der Entstehungsbedingungen der Briefe dienen.

Die hier skizzierte Form des *otium* weist an zentralen Stellen Merkmale auf, die auch für die Muße charakteristisch sind und durch die der *otium*-Begriff außerdem

<sup>121</sup> Vgl. Roller, „Pliny’s Catullus“, 273; Leach, „*Otium as Luxuria*“ zum Sichtbarmachen der eigenen *otium*-Produkte: „At Rome, the ritualization of public recitations or readings is a form of social exchange that preempts the *otium* of some men in order to display the products of another’s.“

<sup>122</sup> Roller, „Pliny’s Catullus“, 284.

<sup>123</sup> Vgl. u. a. K. Sara Myers, „*Docta otia*: Garden Ownership and Configurations of Leisure in Statius and Pliny the Younger“, in: *Arethusa* 38 (2005), 103–129, 104 f.: „The pursuit of leisure therefore becomes in the empire a powerful mode of aristocratic self-definition.“

<sup>124</sup> Vgl. dazu bes. *epist.* 7,9, der als Lehrbrief *De studiis* verstanden werden kann: Plinius schildert gegenüber dem Adressaten Fuscus die Tätigkeiten, die dieser in seinen *studia* berücksichtigen soll, darunter auch das Briefschreiben, und hebt ihren jeweiligen Gewinn hervor. Vgl. zu diesem Brief Gibson/Morello, *Reading the Letters of Pliny*, 193: „[...] one of the most important interpretative keys to the collection“; Büttler, *Die geistige Lebenswelt des jüngeren Plinius*, 29: „Der Brief zeigt, wie leicht sich mit den rhetorischen Übungen jede Art von schriftstellerischer Betätigung verband und jene vielfältige Einheit schuf, die dann *studia* genannt wurde.“

<sup>125</sup> Vgl. Leach, „*Otium as Luxuria*“, 149.

eine spezifisch positive Prägung erhält: Angefangen dabei, dass sich auch die Muße durch Paradoxien charakterisiert (so als tätige Untätigkeit, als „Freiheit, die in der Zeit nicht der Herrschaft der Zeit unterliegt“)<sup>126</sup>, bietet Plinius' *otium* Zeit für verschiedene Tätigkeiten, die als sinnvoll angesehen werden, weil sie innerhalb der Aristokratie zum Ansehen und noch in der Nachwelt zum Ruhm des Individuums beitragen. Damit dient das *otium* mehr als in den Briefen von Cicero und Seneca der sozialen Distinktion und besitzt so eine Funktion, die auch der Muße zukommt, wenn sie Bestandteil eines elitären Habitus ist.<sup>127</sup> Schließlich ist Plinius' *otium* kein Dauerzustand, sondern eine zeitlich durch andere verpflichtende Aufgaben begrenzte Situation, ganz genauso wie es die Muße erfordert, um sich vom Müßiggang abzugrenzen.

Neben diesen allgemeinen Charakteristika, die Plinius' *otium* als mußevoll ausweisen, werden auch im Detail bestimmte Tätigkeiten als Mußetätigkeiten und ausgewählte Orte als Mußeräume inszeniert. Zentrale Aspekte sind dabei, dass sich Plinius selbst als der Faulheit zugeneigt beschreibt und angeblich erst aufgrund der Erwartungen und Bitten anderer sein *otium* der literarischen Tätigkeit widmet, und dass er diese Tätigkeit im *otium* zugleich als äußerst angenehm wahrnimmt und es an einigen Stellen glorifiziert.

Zu den Aktivitäten, denen Plinius in seinem *otium* nachgeht, zählen neben zahlreichen intellektuellen Tätigkeiten wie Dichtung, Lektüre, *studia* und die Überarbeitung von Reden auch die Jagd, Abend- und Mittagessen in Gesellschaft, körperliche Betätigungen und die Landwirtschaft.<sup>128</sup> Obwohl sie in Plinius' Briefen nicht alle gleichermaßen prominent auftreten und auch nicht alle in gleicher Weise zum gesellschaftlichen Renommee beitragen, können alle sinnvollen Beschäftigungen dazu dienen, das *otium* vom Vorwurf der Faulheit zu befreien, der ihm grundsätzlich anhaftet, und es als Zeit der Muße, nicht des Müßiggangs auszuweisen. Gleichwohl behält das *otium* stets beide Konnotationen, die der Faulheit und die der Produktivität. Damit ähnelt diese Form des *otium* dem, was eingangs als Muße definiert wurde.

Plinius beschreibt sich selbst als der Faulheit zugeneigt, er schreibt sich eine pathologische Trägheit als Wesensmerkmal zu, von der er sich aber durch die Anstrengung, einer sinnstiftenden Aufgabe (*studia*) nachzugehen, befreit.<sup>129</sup> Dass sowohl Faulheit als auch *studia* Erscheinungsformen des *otium* sein können, bringt er in einer vielzitierten Aussage aus *epist.* 2,2 zum Ausdruck, in der es heißt:

<sup>126</sup> Zu den Paradoxien der Muße vgl. S. 15–21 u. 23–29 in dieser Arbeit, das Zitat ist aus Hasebrink/Riedl, „Einleitung“, 3.

<sup>127</sup> Zur sozialen Bedeutung der Muße vgl. S. 21–23 in dieser Arbeit.

<sup>128</sup> Vgl. Gibson/Morello, *Reading the Letters of Pliny*, 171.

<sup>129</sup> Zu Plinius' Faulheit vgl. *epist.* 1,2,3 (Plinius befürchtet, durch nichts aus seiner Trägheit aufgerüttelt werden zu können); *epist.* 1,6,1 (die Jagd unterbricht Plinius' Müßiggang); 1,8,2: *Non est tamen quod ab homine desidioso aliquid noui operis exspectes*; *epist.* 3,5,18 (Plinius vergleicht sich mit seinem Onkel und scheint im Vergleich zu dessen exzessiver politischer und literarischer Aktivität faul); *Itaque soleo ridere cum me quidam studiosum uocant, qui si comparer illi sum desidiosisimus*; *epist.* 8,14,7.

*Ipsē ad uillam partim studiis partim desidia fruor, quorum utrumque ex otio nascitur.*<sup>130</sup>

Ich meinerseits genieße in der Villa teils die *studia*, teils den Müßiggang, welche beide ein Produkt des *otium* sind.

Diese Ambivalenz des *otium*, das zwischen Untätigkeit und Tätigkeit oszilliert und beide gekonnt vereint, ist das Fundament für Plinius' *otium*-Konzeption. Eine zentrale Motivation dafür, den eigenen Wunsch nach Untätigkeit zu überwinden und beispielsweise literarisch aktiv zu werden, liegt in der Erwartungshaltung externer Personen, wie Plinius am Ende von *epist.* 1,2 schreibt:

*Est enim plane aliquid edendum – atque utinam hoc potissimum quod paratum est! audis desidiaē uotum – edendum autem ex pluribus causis, maxime quod libelli quos emisimus dicuntur in manibus esse, quamuis iam gratiam nouitatis exuerint; nisi tamen auribus nostris bibliopolarum blandiuntur.*<sup>131</sup>

Denn irgendetwas muss ich herausgeben, und wenn es doch nur etwas sein könnte, was schon fertig vorliegt – du vernimmst meinen Wunsch nach Faulheit! – herausgegeben werden muss es aber aus mehreren Gründen, vor allem, weil die Bücher, die ich bereits publiziert habe, angeblich in aller Hände sein sollen, auch wenn sie den Reiz des Neuen bereits eingeüßt haben, sofern jedenfalls die Buchhändler meinen Ohren nicht nur schmeicheln wollen.

Als erfolgreicher Autor, dessen Werke bereits verbreitet sind und sich gut verkaufen lassen, sieht sich Plinius nun aufgefordert, weitere Schriften zu produzieren, was seinem angeblich trägen Wesen nicht entspreche. Deshalb hofft er, die bevorstehende Arbeit umgehen zu können, indem er ein Werk publiziert, das bereits geschrieben ist. Möglicherweise handelt es sich dabei um eine früher im Brief erwähnte Rede, die er dem Adressaten Arrianus gemeinsam mit dem vorliegenden Brief schickt. Wahrscheinlicher ist, dass hier eine Anspielung auf die Briefe selbst vorliegt, die ja ebenfalls bereits verfasst und (im Idealfall) in einem publizierfähigen Stil geschrieben sind. An einer derart prominenten Stelle im Briefkorpus, wie hier im ersten Brief nach dem Widmungsschreiben, ist eine selbstreferentielle Anspielung auf den Entstehungskontext des Werkes gut vorstellbar. Damit wäre die Publikation der Briefe ein Weg, um mit dem scheinbar geringstmöglichen Aufwand den Erwartungen der Leser gerecht zu werden und externe Wünsche zu erfüllen.

Vor dem Hintergrund von Plinius' angeblicher Faulheit (*audis desidiaē uotum!*, 6) hat die schmeichelnde Bitte seiner Leser und der Buchverkäufer, die nach einem neuen Buch verlangen, großes Gewicht. Sie unterstreicht den gesellschaftlichen Wert von Plinius' literarischer Tätigkeit, deren Produkte vom Publikum äußerst positiv aufgenommen werden, und die nicht aus purem Zeitvertreib entstehen, sondern weil Plinius von anderen dazu aufgefordert wird. Diese Motivation durch das Publikum ist entscheidend dafür, dass Plinius' *otium* nicht als Müßiggang, wozu es verleitet, sondern als produktive Muße gestaltet wird, die sich ja genau durch die Ambivalenz von

<sup>130</sup> *Epist.* 2,2,2.

<sup>131</sup> *Epist.* 1,2,6.

Tätigkeit und Untätigkeit auszeichnet.<sup>132</sup> Die Existenz der literarischen Werke als Produkte des *otium* ist dann ein Beweis für die produktive, nicht-müßiggängerische Gestaltung des *otium*.<sup>133</sup>

Die Ambivalenz des *otium* zwischen Tätigkeit und Untätigkeit tritt auch in der Beschreibung in *epist.* 1,3,3 deutlich hervor: *Hoc sit negotium tuum hoc otium; hic labor haec quies; in his vigilia, in his etiam somnus reponatur.*<sup>134</sup> *Otium* hat für Plinius mindestens dieselbe Bedeutung wie das *negotium* und ist, wie gesehen, mit Arbeit, Anstrengung und Mühe verbunden, wenn er im *otium* den von ihm erwarteten literarischen Tätigkeiten nachgeht. Doch im Unterschied dazu verbindet es auf ganz eigene Art Mühe mit Entspannung (*quies*) und Anstrengung (*vigilia*) mit Erholung (*somnus*), worin zentrale Parameter von Muße anklingen. Diese positiven Seiten der intellektuellen Tätigkeit werden auch im wenig später folgenden Brief *epist.* 1,9 deutlich, in dem der Briefschreiber einen kurzen Abriss seiner literarischen Beschäftigungen auf dem laurentinischen Landgut gibt:

*Haec quo die feceris, necessaria, eadem, si cotidie fecisse te reputes, inania videntur, multo magis cum secesseris. Tunc enim subit recordatio: „Quot dies quam frigidis rebus absumpsi!“ Quod euenit mihi, postquam in Laurentino meo aut lego aliquid aut scribo aut etiam corpori uaco, cuius futuris animus sustinetur. Nihil audio quod audisse, nihil dico quod dixisse paeniteat; nemo apud me quemquam sinistris sermonibus carpit, neminem ipse reprehendo, nisi tamen me cum parum commode scribo; nulla spe nullo timore sollicitor, nullis rumoribus inquietor: mecum tantum et cum libellis loquor. O rectam sinceramque uitam! O dulce otium honestumque ac paene omni negotio pulchrius! O mare, o litus, uerum secretumque μυσείον, quam multa inuenitis, quam multa dictatis! Proinde tu quoque strepitum istum inanemque discursum et multum ineptos labores, ut primum fuerit occasio, relinque teque studiis uel otio trade.*<sup>135</sup>

Das, was du an einem Tag getan hast, erscheint dir notwendig, aber wenn du darüber nachdenkst, dass du es täglich tust, erscheinen dir dieselben Tätigkeiten nichtig, und noch viel mehr, wenn du dich in die Einsamkeit zurückziehst. Dann nämlich kommt dir der Gedanke: „Wie viele Tage habe ich mit solch trivialen Dingen vertan?“ So ergeht es mir, nachdem ich auf mein Laurentinum gekommen bin, etwas lese oder schreibe oder mich um meinen Körper kümmere, durch dessen Stärkung der Geist gestützt wird. Nichts höre ich, was mich gehört zu

<sup>132</sup> Vgl. Gibson/Morello, *Reading the Letters of Pliny*, 171–173: Plinius ist allgemein sehr besorgt darum, sein *otium* als produktiv darzustellen und vom Vorwurf der Faulheit zu befreien.

<sup>133</sup> Vgl. *epist.* 2,10,8 (Plinius fordert den Adressaten des Briefes, Arrianus, auf, dass dieser endlich ein lang erwartetes Werk herausgibt, weil man sonst den Eindruck bekommt, dass dieser sein *otium* in Faulheit zubringt, tatsächlich sei er aber sehr fleißig an der Arbeit): *Hoc fructu tanto tam parato desine studia tua infinita ista cunctatione fraudare; quae cum modum excedit, uerendum est ne inertiae et desidiae uel etiam timiditatis nomen accipiat.* („Hör auf, deinen unablässigen Fleiß durch dein Zögern um diese schon bereitstehende Frucht zu betrügen; wenn es das rechte Maß überschreitet, musst du fürchten, dass man es als Faulheit und Müßiggang oder sogar als Feigheit bezeichnet“).

<sup>134</sup> Vgl. Margot Neger, „*Satius est enim otiosum esse quam nihil agere.* Die Inszenierung von Mußezeit und Mußeräumen im Briefkorpus des Jüngeren Plinius“, in: Franziska C. Eickhoff (Hg.), *Muße und Rekursivität in der antiken Briefliteratur. Mit einem Ausblick in andere Gattungen*, Tübingen 2016, 134–160, 139–141.

<sup>135</sup> *Epist.* 1,9,3–7.



haben reut, nichts sage ich, was mich gesagt zu haben reut; niemand zieht bei mir irgendjemanden durch den Dreck, ich selbst tadle niemanden, außer mich selbst, wenn ich nicht sorgfältig genug schreibe; ich werde von keiner Hoffnung und von keiner Furcht bewegt, von keinen Gerüchten beunruhigt: mit mir selbst und mit meinen Büchern spreche ich. O du wahrhaftiges und aufrichtiges Leben! O du süßes und ehrenwertes *otium*, das du auch nahezu jedem *negotium* überlegen bist! O du Meer, du Strand, du wahrhaftiger und abgeschiedener Musensitz, zu wie viel inspiriert ihr mich, wie viel diktiert ihr mir in die Feder! Daher verlasse auch du diesen Lärm und das nutzlose Gerenne und die völlig nichtigen Mühen, sobald sich dir die erste Gelegenheit dazu bietet, und überlasse dich den *studia* und dem *otium*.

In einem virtuoson Crescendo inszeniert Plinius sein Leben auf dem Laurentinum als erfüllendste aller Lebensweisen, die sich durch die Möglichkeit zur Muße auszeichnet, in der er Inspiration für seine Dichtung findet und in der seine literarischen Werke entstehen. Es lohnt sich, den Aufbau der Passage nachzuvollziehen und dabei die Parameter herauszuarbeiten, die zum Elogium einer zurückgezogenen und dichterischen Muße beitragen: Zu Beginn der Ausführungen wendet sich Plinius mit der 2. Person Singular an den Adressaten Fundanus, der jedoch so anonym bleibt, dass sich zugleich auch jeder externe Leser angesprochen fühlen kann. Fundanus nimmt damit die Rolle des impliziten Lesers ein. An diesen richtet Plinius nun die Feststellung, dass uns viele berufliche Aufgaben, denen wir tagtäglich nachgehen, zwar im Moment selbst als notwendig, mit zeitlichem Abstand und aus räumlicher Entfernung betrachtet aber als nichtig und überflüssig erscheinen (*si cotidie fecisse te reputes, inania uidentur, multo magis cum secesseris*, 3). Vielleicht haben viele von Plinius' zeitgenössischen Lesern eine ähnliche Erfahrung schon einmal selbst gemacht, die mit einer gewissen Frustration über die Irrelevanz und Bedeutungslosigkeit ihres politischen Tuns zu kämpfen hatten, sodass in dieser Aussage ein gewisser Wiedererkennungswert lag.<sup>136</sup> Die folgende Beschreibung eines mußevollen Lebens kann dann auch als ein Ausblick auf eine nachahmenswerte und vielversprechende, sinnstiftende alternative Lebensweise gegen die Leere des politischen Alltags gedeutet werden.

Denn das Leben auf dem Laurentinum, das Plinius beschreibt, ist vor allem von der Sinnhaftigkeit der Tätigkeiten und von der Selbstbestimmtheit des Individuums geprägt. Vor allem letzteres, die eigene Entscheidung darüber, was wann getan werden soll, ist eine zentrale Eigenschaft von Mußeaktivitäten und steht dabei im Vordergrund. Die damit verbundene Vielfalt an möglichen Tätigkeiten, denen Plinius nachgehen kann, kommt in der Aufzählung *aut lego aliquid aut scribo aut etiam corpori uaco* (4) zum Ausdruck.<sup>137</sup> Alle diese Beschäftigungen sind für sich genommen sinnvoll, da sie dem Individuum zugute kommen, das sich entweder geistig oder körperlich fortbildet (*cuius [sc. corporis] fulturis animus sustinetur*, 4). Die Auswahl und Abwechslung der Beschäftigungen scheint dem Individuum dabei nach seinem

<sup>136</sup> Vgl. Page, *Der ideale Aristokrat*, 155.

<sup>137</sup> Vgl. *epist.* 7,9 (auch die literarischen Gattungen, in denen sich Plinius betätigt, lassen breiten Spielraum und bieten viel Abwechslung).

spontanen Geschmack freizustehen, und gerade diese Freiheit unterscheidet das Leben auf dem Laurentinum maßgeblich vom Diktat der Aktivitäten in der Stadt.<sup>138</sup> Hinzu kommt, dass es auf dem Landgut keine Quellen für Störungen zu geben scheint (*Nihil audio quod audisse, nihil dico quod dixisse paeniteat*, 5). Ganz im Gegenteil, die Atmosphäre sei, so Plinius, von Harmonie geprägt, da über niemanden schlecht gesprochen werde und weder Hoffnungen noch Furcht das Gemüt erregen könnten (*nemo apud me quemquam sinistris sermonibus carpit, neminem ipse reprehendo*, 5), worin eine innere Gelassenheit zum Ausdruck kommt, die charakteristisch für eine Mußeerfahrung ist.<sup>139</sup> Diese mußevolle Einstellung beruht schließlich auf der Genügsamkeit des Menschen, der nur mit sich selbst und mit seinen Büchern „spricht“, womit zwei typische Mußeaktivitäten, Selbstgespräch und Lektüre, bezeichnet werden. Hinzuzufügen ist, dass Plinius natürlich auch mit dem Adressaten des Briefes „spricht“, indem er an ihn schreibt.<sup>140</sup>

An die Schilderung der Atmosphäre schließt sich das finale Elogium der Muße an, die als ehrenhaft, angenehm, aufrichtig und als das wahrhaftige Leben bezeichnet wird. Diese Attribute lassen sich auf die Darstellung des Landlebens in diesen Brief übertragen, da der Brief im *otium* auf dem Landgut entsteht und sein Inhalt dadurch an Glaubwürdigkeit und Überzeugungskraft gewinnt. Das Laurentinum, der Ort, an dem Muße für Plinius erfahrbar ist, wird abschließend mit besonderer Aufmerksamkeit bedacht: Plinius betont dessen angenehme Lage direkt am Meer und die sichere Abgeschiedenheit, die es bietet, wodurch es gleichermaßen mit der Weite und Freiheit des Meeres als auch mit der Introvertiertheit des Rückzugs verbunden wird. Genau zwischen diesen Parametern schwebt auch die Muße, die Freiheit und Introversion verbindet. Ein weiterer Aspekt, der das Laurentinum als Mußeort erscheinen lässt, liegt darin, dass Plinius seine Inspiration auf die Schönheit der Umgebung zurückführt, denn nur ein Ort, an dem der Dichter Muße erfahren kann, vermag ihm auch Anregungen für seine Werke zu geben.

Als Krönung der gesamten Darstellung verleiht Plinius seiner Muße göttlichen Charakter, wenn er das Laurentinum mit einem Sitz der Musen vergleicht, der personifizierten Inspiration des Dichters. Die Muße auf dem Laurentinum erscheint da-

<sup>138</sup> Vgl. Gibson/Morello, *Reading the Letters of Pliny*, 171 zur Abwechslung in den verschiedenen Tätigkeiten, die Plinius' *otium* kennzeichnet. Auf Grundlage von *epist.* 9,36 und *epist.* 9,40 arbeiten sie in diesem Kontext außerdem heraus, dass ein Gleichgewicht zwischen Routine und Spontaneität für Plinius wichtig zu sein scheint.

<sup>139</sup> Vgl. *epist.* 1,22,11 (das *otium* auf den Laurentinum wird mit Sorgenfreiheit verbunden, die Voraussetzung dafür ist, dass sich Plinius auf seine literarischen Tätigkeiten konzentrieren kann): *superest ut promissis deus adnuat tandemque me hac sollicitudine exsoluat; qua liberatus Laurentinum meum, hoc est libellos et pugillares, studiosumque otium repetam. Nunc enim nihil legere, nihil scribere aut adsidenti uacat aut anxio libet.* („jetzt fehlt nur noch, dass ein Gott diesen Versprechungen [sc. der Ärzte] zustimmt und mich schließlich von dieser Sorge befreit; von ihr befreit will ich mein Laurentinum, das heißt meine Büchlein und Schreibtäfelchen, und mein fleißiges *otium* wieder aufsuchen. Jetzt, wo ich am Krankenbett sitze, habe ich weder Zeit, etwas zu lesen oder zu schreiben, noch Lust, da ich mich doch ängstige“).

<sup>140</sup> Vgl. Fitzgerald, „The Letter's the Thing (in Pliny, Book 7)“, 199 mit Bezug auf *epist.* 1,9.

durch als göttlicher Zustand, der über alle Maßen erstrebenswert ist. Die darauf folgende Aufforderung an den Adressaten Fundanus, seinerseits die *negotia* ruhen zu lassen und sich auf seinem Landgut der Muße zu überlassen, ist in Anbetracht der vorangehenden Darstellung nicht nur obsolet, sondern sie stellt die Tristesse der verpflichtenden, nichtigen und nutzlosen Tätigkeiten noch einmal besonders deutlich heraus, die mit Lärm und Gerenne verbunden sind und im krassen Gegensatz zum zuvor beschriebenen idyllischen, ruhigen, wohlthuenden und harmonischen Leben stehen.<sup>141</sup>

Aus diesen Briefen lassen sich bisher drei Schlussfolgerungen ziehen: Erstens wird das Leben, das Plinius auf seinem laurentinischen Landgut führt, als mußevoll im oben definierten Sinne inszeniert<sup>142</sup>, denn es ermöglicht ihm Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung, indem es die Freiheit gewährt, Beschäftigungen jeweils nach dem eigenen Geschmack auszuwählen und solchen Tätigkeiten nachzugehen, die das geistige und körperliche Wohlbefinden des Individuums in den Vordergrund stellen. Zweitens stellt Plinius das mußevolle Leben als eine Möglichkeit dar, der Nichtigkeit und Sinnlosigkeit der politischen Aufgaben zumindest für die Dauer des Aufenthaltes auf dem Laurentinum zu entkommen. Vor allem durch den Gegensatz zu dem von *negotia* geprägten Leben in Rom erscheint ihm das Laurentinum wie ein Sitz der Musen, und die dort erlebte Muße wie ein himmlischer Zustand, der scheinbar durch nichts übertroffen werden kann. Und drittens ist die ideale Form des *otium* für Plinius – trotz seiner oben postulierten pathologischen Faulheit – mit Aktivität verbunden, während es gleichzeitig Entspannung von den alltäglichen Aufgaben gewährt. So oszilliert das *otium* ebenso wie die Muße zwischen Tätigkeit und Untätigkeit, Anstrengung und Erholung, zwischen denen immer das richtige Mittelmaß gefunden werden muss, damit zugleich ruhmvolle literarische Erträge produziert werden als auch frische Kräfte für die bevorstehenden Anforderungen des *negotium* gesammelt werden können.

Neben dem *otium* besteht bei Plinius eine zweite, kleinere Form von Muße, die sich auch in den alltäglichen Ablauf der Aktivitäten im *negotium* integrieren lässt und dort für erfrischende, vergnügliche Unterbrechungen sorgen kann. Diese Form der Muße thematisiert Plinius in einem Brief an Fuscus und bringt sie dort mit Dichtung in Verbindung:

*Fas est et carmine remitti, non dico continuo et longo (id enim perfici nisi in otio non potest), sed hoc arguto et breui, quod apte quantas libet occupationes curasque distinguit. Lusus uocantur; sed hi lusus non minorem interdum gloriam quam seria consequuntur. [...] Itaque summi oratores, summi etiam uiri sic se aut exercebant aut delectabant, immo delectabant exercebantque. Nam mirum est ut his opusculis animus intendatur remittatur. Recipiunt enim amores odia iras*

<sup>141</sup> Vgl. Page, *Der ideale Aristokrat*, 155.

<sup>142</sup> Vgl. für eine Inszenierung des mußevollen Lebens auf dem laurentinischen Landgut *epist.* 9,40.

*misericordiam urbanitatem, omnia denique quae in uita atque etiam in foro causisque uersantur.*<sup>143</sup>

Es schickt sich außerdem, sich beim Schreiben eines Gedichtes zu entspannen, wobei ich nicht von einem langen und fortlaufenden Gedicht, das nur im *otium* verfasst werden kann, sondern von einem geistreichen und kurzen spreche, das sich bequem in die Pausen zwischen beliebig vielen Beschäftigungen und Aufgaben fügt. Sie werden Spielereien genannt; aber diese Spielereien bringen dir bisweilen nicht weniger Ruhm ein als die ernsthafte Literatur. [...] Deshalb haben sich die größten Redner, ja sogar die größten Männer geübt und gleichzeitig vergnügt, oder viel eher sich vergnügt und gleichzeitig geübt. Denn es ist wirklich wundersam, wie der Geist durch diese kleinen Werke zugleich angespannt und entspannt wird. Sie nehmen nämlich deine Liebe, deinen Hass, deine Wut, deine Nachsicht und deinen Witz auf, und schließlich alles, was dir im Leben und auf dem Forum und in den Prozessen so begegnet.

Gleich zu Beginn der Passage fällt der Begriff *otium* prominent ins Auge, wodurch der ganze Absatz in den *Muße*-Diskurs eingeschrieben wird. Doch im Unterschied zu den bisher untersuchten Textstellen geht es hier gerade nicht um die richtige Gestaltung des *otium*, sondern um eine zweite Art von *Muße*, wie anhand der beiden einander gegenübergestellten Dichtungsformen veranschaulicht wird: Während nämlich das *otium* die Voraussetzungen dafür bietet, umfassende Gedichte zu verfassen (*continuo et longo*), thematisiert Plinius hier kürzere und kleinere Dichtung, die während der *negotia* praktikierbar ist. Er beschreibt sie als eine Tätigkeit, die dem viel beanspruchten Adressaten Fuscus zwischen seinen zahlreichen Aufgaben einen Moment der Erholung ermöglichen kann, wenn er sich in einer kurzen Pause Zeit nimmt, um ein paar Verse zu Papier zu bringen. Diese Form der Erholung zeichnet sich gerade durch ihre Ähnlichkeit zur *Muße* aus, da sie sowohl einen intellektuellen Anspruch hat und einen geistreichen Inhalt fordert, als auch eine willkommene Abwechslung von den üblichen Tätigkeiten bietet. Auf diese Weise verbindet das Dichten Entspannung und geistige Anstrengung, das heißt Erholung, ohne dabei gänzlich zu erschlaffen, was Plinius selbst hervorhebt: *Nam mirum est ut his opusculis animus intendatur remittatur* (13). Dass es sich hierbei um eine maßvolle Anstrengung handelt, die eben keine Erschöpfung, sondern Regeneration zur Folge hat, wird in der Bezeichnung der Verse als *lusus* deutlich, die die Dichtung mit Unbeschwertheit und Vergnügen in Verbindung bringt und sie gleichzeitig nobilitiert, weil sie somit in die Tradition der Gedichte von Catull, Horaz, Vergil und Ovid gestellt werden.<sup>144</sup>

Der große Vorteil der Dichtung gegenüber größeren literarischen Gattungen liegt darin, dass sie sich problemlos mit dem Ablauf anderer Tätigkeiten verbinden lässt. Denn da das Verfassen von ein paar Versen nur wenig Zeit beansprucht, kann es zwischen zwei politischen oder forensischen Aktivitäten stattfinden und dabei auf wirksame Art den Lauf (*inanemque discursum*, 1,9,7) der notwendigen Aufgaben für

<sup>143</sup> *Epist.* 7,9,9–10.

<sup>144</sup> Vgl. Auhagen, „*Lusus* und *gloria*“, 5; Leach, „The Politics of Self-Representation“, 33: „Pliny characterizes his verses as the product of enforcedly idle moments: the diversions of travel, of bathing, of mealtime. They would seem to be compositions in the Catullan style, and he cites a Catullan principle to defend them.“

einen kurzen Moment aufhalten und unterbrechen, indem der beanspruchte Politiker seine geistige Aufmerksamkeit auf etwas völlig anderes, zweckfreies richtet. Plinius selbst berichtet zum Beispiel, dass er sich beim Baden, auf der Reise im Wagen oder beim Abendessen mit den Gedichten die Zeit vertreibt<sup>145</sup>, und, wie er in zwei längeren Ausführungen beschreibt, bei der Jagd.<sup>146</sup> All diese Tätigkeiten haben gemein, dass sie, wie die Dichtung auch, zwar dem Vergnügen dienen, dabei aber ephemere bleiben und nicht zum Ruhm des Individuums beitragen können. Das tun sie erst, wenn sie mit Dichtung kombiniert werden und auf diese Weise einen produktiven, schriftlichen „Ertrag“ abwerfen, der das gesellschaftliche Ansehen des Individuums mehren kann. Außerdem sind die Gedichte geeignet, Emotionen zu kanalisieren und zu absorbieren (*Recipiunt enim amores odia iras misericordiam urbanitatem*, 13)<sup>147</sup>, sodass sie ein Medium darstellen, wodurch sich die für die Muße typische Gelassenheit schließlich zurückerlangen lässt. So liegen die konkreten Vorteile der kurzweiligen Muße in der positiven Wirkung auf das Gemüt des Individuums und darüber hinaus darin, dass es durch die Publikation der Werke den Ruhm erlangen kann, der den Senatoren in Plinius' Darstellung in der politischen Tätigkeit verwehrt bleibt.

Inmitten all dieser theoretischen Überlegungen zum Dichten führt Plinius schließlich praktisch vor, wie leicht sich ein kurzes Gedicht in den Alltag integrieren lässt und schreibt ein *lusus* in den Brief selbst hinein (7,9,11). Damit lässt der Brief auf performativer Ebene erkennen, wie der Briefverfasser das Schreiben aufsetzt, er zeigt den Briefschreiber im Moment des Verfassens des Textes. Plinius inszeniert seinen Einfall, ein kurzes Gedicht zu schreiben, als absolut spontan, was darin deutlich wird, dass er seinen Gedankengang plötzlich durch einen unerwarteten Einschub unterbricht und scheinbar an sich selbst gerichtet fragt: (*cur enim te ad uersus non uersibus adhorter?*). So ist der Brief durch seine Performativität ein materielles Zeugnis für gleichzeitig zwei Arten von Muße<sup>148</sup>: für ein längeres *otium*, in dem der Brief

<sup>145</sup> *Epist.* 4,14,2: *Accipies cum hac epistula hendecasyllabos nostros, quibus nos in uehiculo in balineo inter cenam oblectamus otium temporis.* („Du erhältst mit diesem Brief meine Hendecasyllabi, mit denen ich mir im Wagen, im Bad und beim Abendessen die freie Zeit vergnüge“).

<sup>146</sup> Vgl. *epist.* 1,6; 9,10; 9,16; vgl. Gibson/Morello, *Reading the Letters of Pliny*, 184–187 zum Verfahren, mußevolle Dichtung gleichzeitig mit anderen, v. a. mit landwirtschaftlichen Tätigkeiten auszuüben, „man-oever of substitution“, 185. Zu Plinius' Jagdbriefen vgl. u. a. Eckard Lefèvre, „Plinius-Studien II: Diana und Minerva. Die beiden Jagd-Billette an Tacitus (1,6; 9,10)“, in: *Gymnasium* 85 (1978), 37–47 zum Verhältnis der beiden Briefe untereinander und zum *Dialogus* des Tacitus; Marchesi, *The Art of Pliny's Letters*, 118–135 zum Verhältnis der beiden Briefe zum Werk des Tacitus; vgl. auch S. 281 in dieser Arbeit.

<sup>147</sup> Ähnlich in *epist.* 4,14,3: *His iocamur ludimus amamus dolemus querimur irascimur, descibimus aliquid modo pressius modo elatius, atque ipsa uarietate temptamus efficere, ut alia aliis quaedam fortasse omnibus placeant.* („In diesen scherze ich, spiele ich, liebe ich, leide ich, klage ich, zürne ich und beschreibe die Dinge mal knapper, mal ausführlicher und versuche durch gerade diese Abwechslung zu bewirken, dass das eine dem einen, anderes einem anderen, manches vielleicht sogar allen gefällt“).

<sup>148</sup> Von zwei Erscheinungsformen des *otium* spricht Gamberini, *Stylistic Theory and Practice in the Younger Pliny*, 103: „It seems therefore that we are confronted with two different types of *otium*;

wahrscheinlich entsteht und das die Voraussetzung für alle größeren literarischen Gattungen ist (9), und für eine kurzweilige Muße, die die Pflicht für eine kurze Zeit unterbricht und Raum für Vergnügen schafft (11). Genau diese Ambivalenz des Briefes – zwischen literarischer Gattung und kurzem, niederschwelligem, „zwischen-durch“ entstandenem Text – ist es, die ihn für die Inszenierung von Plinius' *otium* prädestiniert. Denn genauso wie der Brief – wie hier deutlich wird – die Eigenschaften einer einfachen und einer elaborierten Gattung verbindet, verbindet Plinius' *otium* Faulheit und konzentrierte, inhaltsreiche und bisweilen anstrengende Tätigkeit. Diesen Zusammenhang perfektioniert Plinius mit der Hybridisierung der Gattung Brief, die weiter unten ausgeführt und näher beleuchtet wird.

### 6.2.2. Plinius' otium im Diskurs um die Standesidentität der römischen Aristokratie

Bis hierher sollte gezeigt werden, dass Plinius' *otium* immer im Zusammenhang mit seinem *negotium* steht, durch das es zeitlich begrenzt wird und seinen Wert erhält. Die beste Gestaltung des *otium* liegt für Plinius in einer aktiven intellektuellen Beschäftigung, deren Erzeugnisse ihm Ruhm und Unsterblichkeit unter seinen Zeitgenossen, aber auch in der Nachwelt einbringen können. Dabei können zwei Formen von Mußetätigkeiten unterschieden werden, die kurzweilige Dichtung und die vertiefenden *studia*: Denn während die *studia* eine längere ungestörte Zeitspanne erfordern, die Plinius auf seinen zu Mußeräumen stilisierten Landgütern findet, verfasst er kurze witzige Gedichte auch in kurzen Unterbrechungen der *negotia*, wo sie ihm als geistige Auflockerung des sonst einseitigen und beanspruchenden Tages dienen.

Diese Konzeption des *otium* muss vor dem am Ende des 1. Jahrhunderts n.Chr. aktiv geführten Diskurs um die Standesidentität der römischen Aristokratie sowie deren Konkurrenzfelder verstanden werden.<sup>149</sup> Plinius inszeniert sein *otium* nämlich als den einzigen Lebensbereich, in dem römische Aristokraten noch Ruhm und Ansehen erwerben und sich durch ihr Können auszeichnen können, was ihnen im *negotium* nicht mehr uneingeschränkt möglich ist. Dabei ist wichtig, dass die ideale Lebensweise, die Plinius in seiner Selbstbeschreibung und anhand von *exempla* darstellt, intellektuelle und berufliche Tätigkeiten (Politik und Anwaltstätigkeit) erfolgreich verbindet. Die intellektuellen Tätigkeiten (*studia*), die sein *otium* prägen, stehen aber in Konkurrenz zu anderen senatorischen Freizeitaktivitäten, wie zum Beispiel der Jagd und dem Besuch der Circusspiele, die er als weniger gewinnbringend und angemessen darstellt, und von denen er sein ideales *otium* abgrenzt. Dabei inszeniert er seine Lebensweise als elitär und nachahmungswürdig, wie im Folgenden unter Berücksichtigung der verwendeten literarischen Strategien und Techniken zu zeigen sein wird.

---

for the pauses between servings at mealtimes or the time spent travelling by coach can hardly be equivalent with the *otium* required to compose an epic“.

<sup>149</sup> Vgl. bes. S. 247 f. und S. 239–252 in dieser Arbeit (Einleitung/Forschungsstand).

Der wichtigste Aspekt, der die *studia* zu wertvollen und sinnvollen Beschäftigungen macht, ist die Möglichkeit, durch sie Unsterblichkeit zu erlangen, worauf an dieser Stelle noch einmal eingegangen werden soll. Plinius behandelt diesen Aspekt bereits in *epist.* 1,3 und stellt ihn damit – nach dem Widmungsbrief und dem Schreiben über Plinius' eigene literarische Tätigkeit (*epist.* 1,2) – programmatisch der Briefsammlung voran. Hier behandelt Plinius zum ersten Mal die literarische Tätigkeit des Adressaten und ermutigt diesen dazu, sich verstärkt den *studia* zu widmen:

*Quin tu — tempus enim — humiles et sordidas curas aliis mandas, et ipse te in alto isto pinguique secessu studiis asseris? Hoc sit negotium tuum hoc otium; hic labor haec quies; in his uigilia, in his etiam somnus reponatur. Effinge aliquid et excude, quod sit perpetuo tuum. Nam reliqua rerum tuarum post te alium atque alium dominum sortientur, hoc numquam tuum desinet esse si semel coeperit.*<sup>150</sup>

Warum überträgst du deine niedrigen und unbedeutenden Aufgaben nicht – denn es wird Zeit – anderen, und widmest dich in deiner tiefen und ungestörten Abgeschiedenheit nicht deinen *studia*? Dies soll dein *negotium* sein, dies dein *otium*; dies deine Mühe, dies deine Ruhe; in diesem sollst du durchwachte Nächte und Schlaf finden. Also überlege dir etwas und mache das, was dir zur Ewigkeit reichen möge. Denn alles Übrige von deinen Angelegenheiten wird nach deiner Lebenszeit einem anderen Herrn zufallen, dieses aber hört niemals auf, deins zu sein, wenn es es einmal geworden ist.

Plinius stellt hier die offiziellen Aufgaben des *negotium* und die selbstgewählten Aktivitäten des *otium* nebeneinander und stellt sie vor allem aufgrund ihres unterschiedlichen zeitlichen Charakters als Gegensätze dar: Denn während die beruflichen Tätigkeiten im Moment viel Kraft und Zeit beanspruchen, aber keine Nachhaltigkeit in fernerer Zukunft haben, werden die *studia* mit Ewigkeit in Verbindung gebracht, da aus ihnen dauerhafte Produkte hervorgehen, die darüber hinaus immer mit dem Namen ihres Verfassers in Verbindung stehen werden. Die Anklage der *studia* an Muße sind hier, wie oben gezeigt, gut erkennbar und spiegeln vor allem die Ambivalenzen der Muße wider, *otium* und *negotium* vereinbarend, Arbeit und Ruhe, Wachen und Schlafen.<sup>151</sup> Zugleich werden die beruflichen Tätigkeiten abgewertet, die als nichtige, ephemäre und fruchtlose *occupationes*, Beschäftigungen ohne Mehrwert, beschrieben werden, was sich toposhaft durch Plinius' Briefe zieht. Durch die direkte Gegenüberstellung von gewinnbringenden *studia* und offenbar nichtsnutzenden beruflichen Beschäftigungen werden die Tätigkeiten des *otium* zu einem alternativen, den *negotia* überlegenen Lebensbereich aufgewertet.<sup>152</sup>

Wenn es als das höchste Ziel eines römischen Aristokraten gilt, sich auch in der Nachwelt einen Namen zu machen, dann bieten ihm die *studia* sehr viel bessere Möglichkeiten dafür als die politische Tätigkeit unter den zeitgenössischen Umständen. Vor diesem Hintergrund ist auch die folgende an Caninius Rufus gerichtete

<sup>150</sup> *Epist.* 1,3,3–4.

<sup>151</sup> Vgl. S. 16–18 in dieser Arbeit.

<sup>152</sup> Vgl. Lefèvre, *Vom Römertum zum Ästhetizismus*, 77; Büttler, *Die geistige Welt des jüngeren Plinius*, 41–44 mit Verweis auf *epist.* 1,9; 2,8; 3,5; 3,1.

Aufforderung, sich den *studia* zu widmen, zu verstehen, die sich am Ende eines Nachrufes auf den Dichter Silius Italicus findet:

*Sed tanto magis hoc, quidquid est temporis futillis et caduci, si non datur factis (nam horum materia in aliena manu), certe studiis proferamus, et quatenus nobis denegatur diu uiuere, relinquamus aliquid, quo nos uixisse testemur.*<sup>153</sup>

Aber umso mehr wollen wir die kurze Spanne, die uns an flüchtiger Zeit beschieden ist, zumindest durch unsere *studia* verlängern, wenn es uns schon nicht möglich ist, dies durch Taten zu tun (denn die Möglichkeit dazu liegt in einer anderen Hand). Und auch, wenn es uns versagt ist, lange zu leben, wollen wir irgendetwas hinterlassen, wodurch wir ein Zeugnis davon ablegen, dass wir gelebt haben.

Plinius spricht an dieser Stelle ein wesentliches Problem an, das sich den um ewigen Ruhm bestrebten Aristokraten stellt: In der Kaiserzeit ist es für sie zunehmend schwierig, sich im politischen Feld zu profilieren, ohne mit dem *princeps* in Konflikt zu geraten. Plinius schreibt, dass die Möglichkeit zu herausragenden politischen Taten in anderen Händen, gemeint sind die des Kaisers, liegt, weshalb er neue Felder sucht, in denen sich die Mitglieder der gesellschaftlichen Oberschicht auszeichnen können. In Anlehnung an die erfolgreiche Karriere des verstorbenen Silius Italicus, der sowohl hohe politische Ämter bekleidet als auch viel Zeit für die Arbeit an seinen literarischen Werken aufgewendet hat, beschreibt Plinius den Bereich der intellektuellen Beschäftigungen als alternatives Handlungsfeld, um Ruhm und Ansehen zu erlangen. Dementsprechend ist sein Appell, möglichst viel der beschiedenen Lebenszeit auf eine ertragreiche literarische Tätigkeit zu verwenden, deren Werke auch nach dem Tod ihres Verfassers weiterleben können, in einem adhortativen Konjunktiv formuliert, von dem sich nicht nur der textimmanente Adressat, sondern auch jeder externe Leser dieser Zeit angesprochen fühlen kann. Die Leser von Plinius' *Epistulae* werden dadurch angeregt, genau die Lebensweise zu übernehmen, die der Autor selbst verkörpert.

Infolge dieses Aufrufs wird in späteren Briefen unterschiedlichen literarischen Gattungen die Möglichkeit zugeschrieben, zum ewigen Ruhm des Autors beitragen zu können. Darunter werden zum Beispiel Tacitus' *Historiae* genannt, die sowohl ihrem Autor als auch den inhaltlich erwähnten Personen Unsterblichkeit verleihen, weswegen Plinius seinen Freund darum bittet, auch ihn zu erwähnen<sup>154</sup>, obwohl er gleichzeitig hofft, durch seine eigenen Reden und durch seine Dichtung Ruhm in der Nachwelt zu finden.<sup>155</sup> Mit seinem Anliegen scheint Plinius dem Beispiel seines Onkels nachzueifern, der seinerseits sowohl durch die Nennung in den *Historiae* als

<sup>153</sup> *Epist.* 3,7,14. Ein ähnlicher Aufruf findet sich in *epist.* 5,5,6–8. Dort wird davor gewarnt, dass das Leben überraschend zu Ende gehen könnte, ehe ein angefangenes Werk beendet ist. Man solle deshalb auf einen zügigen Abschluss der eigenen Arbeit achten.

<sup>154</sup> Vgl. *epist.* 7,33,1–2.

<sup>155</sup> Da er hofft, dass seine Reden auch über mehrere Generationen hinweg tradiert werden, gibt sich Plinius bei deren Überarbeitung besondere Mühe, vgl. *epist.* 7,17,15; auch über seine Dichtung soll die Nachwelt positiv befinden, vgl. *epist.* 7,4,10.



auch durch seine eigenen umfangreichen literarischen Werke hoffen darf, nach seinem Tod bekannt zu bleiben.<sup>156</sup>

Plinius' eigene Hoffnung darauf, dass seine literarischen Arbeiten auch in der Nachwelt tradiert werden, scheint berechtigt, da sie bereits bei zeitgenössischen Lesern großen Anklang finden, wie er in *epist.* 1,2 hervorhebt: Aufgrund der sehr starken Nachfrage des Publikums werde Plinius von den Buchhändlern aufgefordert, neue Bücher zu publizieren: *libelli quos emisimus dicuntur in manibus esse, quamuis iam gratiam nouitatis exuerint.*<sup>157</sup> In einem späteren Brief schildert er außerdem, dass auch die Rezitationen seiner Reden überwältigend gut besucht seien, selbst wenn er das Publikum über mehrere Stunden hinweg beanspruche. Diese kurze Beschreibung eines äußerst erfolgreichen Auftritts nutzt Plinius auch gleich, um die *studia* ein weiteres Mal gegenüber allen anderen Formen der Freizeitgestaltung zu legitimieren:

*Studeamus ergo nec desidiae nostrae praetendamus alienam. Sunt qui audiant, sunt qui legant, nos modo dignum aliquid auribus dignum chartis elaboremus.*<sup>158</sup>

Also lass uns weiter unsere *studia* verfolgen und beschönigen wir nicht unseren Müßiggang mit dem anderer. Es gibt Leute, die unsere Reden hören, es gibt welche, die unsere Schriften lesen, also lass uns nur etwas produzieren, was ihrer Ohren und was des Papiers würdig ist!

Die breite Akzeptanz des Publikums für seine Werke bedeutet hier eine öffentliche Anerkennung von Plinius' Mußeaktivitäten, die so eine klare Legitimation erfahren. Durch diese Aufwertung spricht Plinius seinen *studia* im Diskurs der konkurrierenden Lebensentwürfe seiner Standesgenossen eine Überlegenheit vor anderen Freizeitbeschäftigungen zu, denen er wiederum durch die despektierliche Bezeichnung als *desidia* eine klare Absage erteilt.

Ein weiteres Argument, das für Plinius' *otium* als eine ideale Lebensgestaltung spricht, ist dessen Vereinbarkeit mit politischer Tätigkeit. Plinius ist, wie bisher gesehen, weit davon entfernt, sich ausschließlich den *studia* zu widmen, sondern räumt den *negotia* weiterhin den ersten Platz in der Aufgabenhierarchie ein, hinter denen die *studia* erst an zweiter Stelle stehen, obwohl sie angenehmer sind und mehr Ruhm versprechen.<sup>159</sup> Das ist insofern wichtig, als dass die politische Tätigkeit immer noch eine zentrale Position im Sozialprofil der römischen Aristokratie einnimmt, wie Sven Page gezeigt hat.<sup>160</sup> Dies illustriert Plinius beispielhaft durch die gesamte Briefsammlung hindurch an seiner eigenen Person, darüber hinaus aber auch anhand ausgewählter *exempla*, die als Vorbilder für die von ihm vertretene Lebensweise fungieren.

<sup>156</sup> Vgl. *epist.* 6,16,2–3.

<sup>157</sup> *Epist.* 1,2,6.

<sup>158</sup> *Epist.* 4,16,3.

<sup>159</sup> Vgl. *epist.* 8,9,2: *Nulla enim studia tanti sunt, ut amicitiae officium deseratur, quod religiosissime custodiendum studia ipsa praecipiant.* („Keine *studia* sind es nämlich wert, dass man die Pflicht der Freundschaft vernachlässigt, welche zu pflegen und zu hüten ja gerade die *studia* selbst lehren“).

<sup>160</sup> Vgl. Page, *Der ideale Aristokrat*, 78–143 zur politischen und militärischen Aktivität der Aristokratie während der Kaiserzeit.

Hierzu zählen insbesondere Arrius Antoninus und Plinius' Onkel, Gaius Secundus Maior.

Arrius Antoninus wird als Adressat mehrerer Briefe, unter anderem von *epist.* 4,3 genannt, in dem Plinius ihm seine große Anerkennung und Bewunderung für seine sowohl politische als auch literarische Leistung ausspricht. So attestiert der Briefschreiber ihm *sanctitas* und *auctoritas* im *negotium*, vergleicht ihn mit den ehrwürdigen Alten (*similis antiquis*) und beschreibt sein ganzes öffentliches Wirken als *uenerabile et pulchrum*.<sup>161</sup> Als wäre dies des Lobes noch nicht genug, hebt er hervor, dass das dichterische Werk des Adressaten dessen politische Leistung noch weit übertreffe, und setzt die Aufzählung römischer Ideale geradezu fort, verbindet diese aber nun mit den gediegenen zurückgezogenen Zeiten des Antoninus, in denen dieser traditionelle Werte mit Leichtigkeit vereint und beides zur Perfektion bringt:

*ego tamen te uel magis in remissionibus miror. Nam seueritatem istam pari iucunditate condire, summaeque grauitati tantum comitatis adiungere, non minus difficile quam magnum est. Id tu cum incredibili quadam suauitate sermonum, tum uel praecipue stilo adsequeris.*<sup>162</sup>

Ich aber bewundere dich noch mehr für die Zeiten deines Rückzuges. Denn die Ernsthaftigkeit mit angemessener Lieblichkeit zu mildern, der größten Bedächtigkeit gerade das rechte Maß an Heiterkeit beizumischen, das ist nicht weniger schwierig als großartig. Das erreichst du gleichermaßen durch die unglaubliche Annehmlichkeit deiner Rede wie im Besonderen mit deinen Schriften.

Die Überzeugungskraft dieser Textpassage rührt im Wesentlichen daher, dass Plinius in ihr zentrale römische Wertbegriffe (*seueritas*, *grauitas*) erwähnt und diese mit Substantiven kombiniert, die Liebreiz und Annehmlichkeit ausdrücken (*iucunditas*, *comitas*, *suauitas*), was dem Eindruck vorbeugt, dass Antoninus übermäßig ehrgeizig im politischen Feld auftreten könnte. Durch dieselbe Verbindung von Leichtigkeit und Würde zeichnet sich auch das *otium* des Antoninus aus, denn auch wenn es dem Vergnügen dient, bewahrt es einen ernsthaften Charakter, der sonst hauptsächlich zum *negotium* gehört. Das reflektiert die Ambivalenz des idealen plinianischen *otium*, das zwar einerseits Freiheit für selbstgewählte Tätigkeiten eröffnet, die aber andererseits hohen Maßstäben genügen müssen, damit das *otium* zur Mehrung des eigenen Ansehens führt und als sinnvoll angesehen werden kann. Auch dieser Anspruch spiegelt sich, wie zu zeigen sein wird, in seinen Briefen.

Dieses *exemplum* für die ideale Lebensweise, die auch Plinius selbst verkörpert, wird um das Bild ergänzt, das der Verfasser von seinem Onkel zeichnet, der noch zu Lebzeiten für seine ausgesprochen umfangreiche literarische Produktivität bekannt war. Das betreffende Schreiben wird von einem Auftrag des Adressaten Baebius Macer motiviert, der um eine Übersicht aller Schriften des Älteren Plinius' gebeten hat. Dem kommt der Briefschreiber Plinius in *epist.* 3,5 nach, wobei die Werksübersicht das erste Drittel des Schreibens einnimmt und von einem allgemeinen Porträt des

<sup>161</sup> *Epist.* 4,3,1.

<sup>162</sup> *Epist.* 4,3,1–2.

Älteren Plinius ergänzt wird. Denn nachdem er den überwältigenden Umfang des Gesamtwerkes attestiert hat, betont Plinius, dass sein Onkel seine Zeit keineswegs ausschließlich auf die *studia* verwendet, sondern außerdem eine eindrucksvolle Anwaltskarriere absolviert habe:

*Miraris quod tot uolumina multaue in his tam scrupulosa homo occupatus absoluerit? Magis miraberis si scieris illum aliquamdiu causas actitasse, decessisse anno sexto et quinquagesimo, medium tempus distentum impeditumque qua officiis maximis qua amicitia principum egisse. Sed erat acre ingenium, incredibile studium, summa uigilantia.*<sup>163</sup>

Du wunderst dich, dass ein viel beschäftigter Mann so viele Bücher verfassen konnte, unter denen sich noch viele befinden, die besonders gewissenhaft geschrieben sind? Du wirst dich noch mehr wundern, wenn du erfährst, dass er ziemlich lange als Anwalt tätig war, mit 55 Jahren gestorben ist, und die restliche Zeit teils durch dringende Amtsgeschäfte und teils durch die Freundschaft zu den Kaisern eingespannt und beansprucht wurde. Sein Geist aber war scharf, sein Eifer ungläublich, seine Sorgfalt bemerkenswert.

Verglichen mit dem Brief über Antoninus verläuft die Argumentationsführung hier genau umgekehrt: Denn Plinius der Ältere vermag schon allein durch die beträchtliche Anzahl seiner anspruchsvollen literarischen und wissenschaftlichen Werke zu überzeugen, doch ist dies in den Augen seines Neffens vor allem deshalb bemerkenswert, weil es Plinius gelungen ist, dabei sein *negotium* nicht zu vernachlässigen, sondern parallel eine erfolgreiche politische Karriere zu verfolgen. Jeder etwaige Vorwurf der Pflichtvergessenheit, den sich Senatoren zuziehen konnten, wenn sie sich aus der Politik zurückzogen und anderen Tätigkeiten nachgingen, wird durch die Erwähnung der hohen, einflussreichen Ämter und des langjährigen forensischen Wirkens entkräftet. So zeigen diese beiden *exempla*, wie Plinius' Ideal einer senatorischen Lebensweise auf der Verbindung von traditionellen politischen Aufgaben und (neuer) niveauvoller literarischer Tätigkeit gründet, wobei erst die Koexistenz beider Aufgabenfelder den größten Ruhm erreichen lässt.

Dass diese Lebensweise, und insbesondere die spezifische Gestaltung des *otium*, die Plinius in seinen Briefen darstellt, auch anderen Arten des Zeitvertreibs vorzuziehen ist, macht er schließlich durch die direkte Gegenüberstellung der Alternativen deutlich. Als Beispiel für ein leichtes und oberflächliches Vergnügen wählt er die Circusspiele, die vor dem Hintergrund der bisher skizzierten Eigenschaften der *studia* (dem Individuum Ruhm, Bekanntheit und Unsterblichkeit einzubringen) wie eine sinnlose, vulgäre und oberflächliche Beschäftigung wirken. In *epist.* 9,6 wird dies konkret beschrieben:

*Circenses erant, quo genere spectaculi ne leuissime quidem teneor. Nihil nouum nihil uarium, nihil quod non semel spectasse sufficiat. Quo magis miror tot milia uirorum tam pueriliter identidem cupere currentes equos, insistentes curribus homines uidere. Si tamen aut uelocitate equorum aut hominum arte traherentur, esset ratio non nulla; nunc fauent panno pannum amant, et si in ipso cursu medioque certamine hic color illuc ille huc transferatur, studium fauor-*

<sup>163</sup> *Epist.* 3,5,7–8.

*que transibit, et repente agitadores illos equos illos, quos procul noscitant, quorum clamitant nomina relinquunt. Tanta gratia tanta auctoritas in una uilissima tunica, mitto apud uulgus, quod uilius tunica, sed apud quosdam graues homines; quos ego cum recordor, in re inani frigida adsidua, tam insatiabiliter desidero, capio aliquam uoluptatem, quod hac uoluptate non capior. Ac per hos dies libentissime otium meum in litteris colloco, quos alii otiosissimis occupationibus perdunt.*<sup>164</sup>

Es waren gerade Circusspiele, eine Art von Schauspiel, wovon ich nicht im geringsten gefesselt werde. Nichts Neues, keine Abwechslung, nichts, wovon es nicht reicht, dass man es einmal gesehen hat. Umso mehr wundere ich mich, dass so viele tausend Männer auf so kindische Art scharf darauf sind, immer wieder auf gleiche Weise Pferde rennen, und Männer auf den rennenden Pferden sitzen zu sehen. Wenn sie wenigstens wegen der Schnelligkeit der Pferde oder den Reitkünsten der Männer dorthin gezogen würden, dann hätte ich keine Einwände; aber jetzt sind sie von der Kleidung begeistert, sie sind ganz versessen auf die Kleidung, und wenn in genau diesem Rennen und mitten im Wettkampf die eine Farbe hierhin und die andere dorthin getauscht würde, würde ihr Eifer und ihr Ansporn ebenfalls die Seiten wechseln, und plötzlich lassen sie die Reiter und jene Pferde im Stich, die sie aus der Ferne erkennen, und deren Namen sie rufen. So viel Reiz und so viel Eindruck hat eine wohlfeile Toga, ich will nicht sagen beim Volk, weil das noch wohlfeiler als eine Toga ist, aber bei einigen bedeutenden Männern; wenn ich mich daran erinnere, dass diese bei einer nichtigen, trivialen, immer wiederkehrenden Sache, so unersättlich ihre Zeit absitzen, dann macht es mir Freude, dass ich daran keine Freude habe. Und an diesen Tagen verbringe ich mein *otium* liebend gern mit intellektuellen Beschäftigungen, während die anderen sie mit überaus müßigen Beschäftigungen verschwenden.

Die Darstellung der Circusspiele und die Gegenüberstellung mit den viel ertragreicheren *studia* ähnelt einer konzentrierten Fassung von Ciceros Brief *fam.* 7,1 über die Spiele des Pompeius, deren triviales Vergnügen den intellektuellen Beschäftigungen des Adressaten Marius gegenübergestellt wird.<sup>165</sup> Wie Cicero dort, stellt Plinius hier die Unterhaltung der Masse als trivial (*re inani frigida adsidua*, 3), oberflächlich (*tanta auctoritas in una uilissima tunica*, 3) und vor allem langweilig (*nihil nouum nihil uarium*, 1) dar, und wundert sich darüber, wie ernstzunehmende Männer sich dem aussetzen können. Der Stumpfsinn der Beschäftigung zeigt sich besonders darin, dass die Zuschauer der Pferderennen einzig vom farbenprächtigen Spektakel, das sich ihnen bietet, geblendet zu werden scheinen, während sie das tatsächliche Können der Protagonisten, nämlich die Schnelligkeit der Pferde und die sportlichen Fähigkeiten der Reiter, gar nicht wertzuschätzen wissen (2). Dass sich ein Mensch mit dieser banalen Art der Zerstreung zufriedengeben kann und nicht nach tieferen, anspruchsvolleren Reizen sucht, kann Plinius nicht verstehen. Für sich selbst schließt er die Teilnahme an derartigen Massenveranstaltungen aus, da er ihnen nichts abgewinnen kann (*quo genere spectaculi ne leuissime quidem teneor*, 1). Im Gegenteil, er ist sogar froh, dass sie ihn nicht interessieren (*capio aliquam uoluptatem, quod hac uoluptate non capior*, 4). Der einzige positive Aspekt der Circusspiele ist für Plinius,

<sup>164</sup> *Epist.* 9,6,1–4.

<sup>165</sup> Zu Cic. *fam.* 7,1 vgl. S. 149–156 in dieser Arbeit.

dass sich durch sie der Trubel der Stadt für einige Zeit legt: Während alle anderen Menschen im Circus sind, kann er sich ruhig auf die intellektuellen Arbeit konzentrieren. So schafft das oberflächliche Vergnügen der anderen für ihn einen Mußemoment (*otium*, 4) und gibt ihm Zeit, sich den Beschäftigungen zu widmen, für die seine Zeit sonst immer knapp ist.

Den Kontrast zwischen dem Massenvergnügen einerseits und seiner individueller Muße andererseits hebt Plinius durch rhetorische Strategien hervor. Dazu zählt zunächst, dass es überraschend wenig konkrete Informationen über Plinius' Muße gibt, deren Gestaltung er als Rahmen des Briefes im ersten und letzten Satz lediglich andeutet. Anstelle einer anschaulichen Schilderung findet sich hier eine Leerstelle, die der Leser anhand der genannten, ausgesuchten Schlagwörter und unter Einbeziehung seines eigenen Erfahrungshorizontes sowie der Lektüreerfahrung aus den vorangehenden Briefen füllen muss und kann. Die konstitutiven Parameter, durch die Plinius wichtige Bezüge zu früheren Mußebeschreibungen herstellt, sind erstens die erwähnten Instrumente *pugillares ac libellos* (1), die auf die mit ihnen verbundenen Mußetätigkeiten verweisen, zweitens die angenehme und ruhige Atmosphäre (*iucundissima quiete*, 1), welche zum Beispiel auch den Pavillon seines laurentinischen Landgutes (*epist.* 2,17) als Mußeraum par excellence kennzeichnet, drittens der Inhalt der Beschäftigungen, nämlich *litteris* (4) und viertens die positive Selbstbestimmung und wohlüberlegte Verwendung der eigenen Zeit, *libentissime colloco* (4), wobei *colloco* bewusste Aktivität, und das ihm kontrastiv gegenübergestellte *perdunt* passives Geschehenlassen konnotiert.

Diese Elemente ergeben auch zusammengenommen nur ein schemenhaftes Bild von Plinius' *otium*, das hinsichtlich seiner Details und Bewertung viel Freiraum für die Interpretation durch den Leser lässt. Diese wird aber dadurch beeinflusst und gesteuert, das sie sich aus dem Gegensatz zu den als minderwertig beschriebenen Circusspielen ergibt. So impliziert der gesamte Text gerade durch diese Leerstelle, dass Plinius' *otium* stets der positive Gegensatz zu dem ist, was er an den Circusspielen bemängelt: Demnach ist das *otium* gerade nicht oberflächlich (*leuissime*), sondern – so mag man ergänzen – tiefgründig, nicht langweilig (*nihil nouum nihil uarium*), sondern – infolgedessen – interessant, fesselnd und bereichernd, nicht kindisch (*pueriliter*), sondern wohl anspruchsvoll, nicht ordnär (*uulgus*), sondern – und das ist die wichtige Schlussfolgerung – elitär, allem anderen überlegen. Die Liste ließe sich mit jedem Satz des Briefes fortsetzen, doch worauf es ankommt, sollte deutlich geworden sein: Vergleichbar mit einer Litotes entsteht hier durch den stets impliziten Kontrast zum Gegenteil eine umso positivere, aber zugleich unaufdringliche Aussage des Gemeinten, in der darüber hinaus Witz und Ironie mitschwingen. Die fast schon provokante Verwendung von Superlativen in diesem Brief (*iucundissima*, *libentissime* – *leuissime*, *uilissima*, *otiosissimis*) verstärkt den krassen Unterschied zwischen beiden gleichzeitig stattfindenden Tätigkeiten, wodurch sich Plinius von der breiten Masse absetzt und seine *otium*-Gestaltung umso stärker als etwas Besonderes, nämlich eine bessere, anspruchsvolle und elitäre Alternative zum Massenvergnügen hervorhebt.

Erst am Ende des Briefes, als die Dichotomie zwischen beiden Freizeitkonzepten etabliert ist, fällt schließlich der Begriff *otium*, den Plinius ausschließlich seinen eigenen Beschäftigungen zuschreibt, denen er die *otiosissimae occupationes* der breiten Masse gegenüberstellt. Die Bezugnahme auf dieselbe Wortfamilie durch *otium* und *otiosissimae* stellt beide Konzepte in denselben Diskurs und innerhalb dessen in Konkurrenz zueinander, wobei der Brief bis dahin schon gezeigt hat, welche der beiden Formen zu bevorzugen ist. Festzuhalten bleibt, dass die Elitisierung des eigenen *otium* hier aus der detaillierten, negativen Beschreibung einer anderen Freizeitgestaltung und der deutlichen Abgrenzung der eigenen Tätigkeiten von eben dieser resultiert. Auf diese Weise kann auf eine explizit positive Darstellung des eigenen *otium* und auf Selbstlob weitgehend verzichtet werden, denn tatsächlich vermag die Fantasie des Lesers das *otium* des Briefschreibers als viel positiver zu imaginieren, als dieser es mit Worten hätte ausdrücken können.

Auf ähnliche, aber etwas verhaltenere Weise stellt Plinius in einem frühen Brief der Sammlung, *epist.* 1,6, seine Dichtung einer anderen weit verbreiteten Freizeitaktivität spiegelbildlich gegenüber: der Jagd.<sup>166</sup> Auch hier scheint die vergnügliche Beschäftigung der anderen für ihn vor allem darin einen Wert zu haben, dass sie ihm selbst einen Mußemoment eröffnet, in dem er sich seiner Dichtung widmen kann, die ja auch in kurzen Zeitspannen verfasst werden kann. Eine Besonderheit, die diesen Brief vom vorherigen unterscheidet, liegt jedoch im sozialen Stellenwert der Jagd, die anders als die Circusspiele eine dezidiert aristokratische Freizeitaktivität ist und deren privilegierte gesellschaftliche Stellung zur Schau stellt. Sie dient ebenso wie die Literatur der Selbstdarstellung der Oberschicht, sodass Plinius hier zwei gleichrangige Freizeitaktivitäten einander gegenüberstellt.<sup>167</sup> Der Brief beginnt mit der Inszenierung einer Mußesituation:

*Ad retia sedebam; erat in proximo non uenabulum aut lancea, sed stilus et pugillares; meditabar aliquid enotabamque, ut si manus uacuas, plenas tamen ceras reportarem. Non est quod contemnas hoc studendi genus; mirum est ut animus agitatione motuque corporis excitetur; iam undique siluae et solitudo ipsumque illud silentium quod uenationi datur, magna cogitationis incitamenta sunt.*<sup>168</sup>

Ich saß beim Netz; aber in der Nähe befanden sich nicht Jagdspieß und Lanze, sondern Griffel und Schreibtäfelchen; ich dachte über etwas nach und notierte es, damit ich, wenn schon mit leeren Händen, dann doch mit gefüllten Schreibtäfelchen zurückkomme. Du hast keinen Grund, diese Art meiner *studia* zu verachten; es ist erstaunlich, wie der Geist durch die Bewegung und Erschütterung des Körpers angeregt wird; und wie überall der Wald, die Einsamkeit und selbst jene Stille, die sich für die Jagd einstellt, ein großer Ansporn für das Denken sind.

<sup>166</sup> Vgl. S. 264 mit Anm. 146 in dieser Arbeit für weitere Literatur; Kofler, „Muße in der römischen Literatur“, 104.

<sup>167</sup> Vgl. Kofler, „Muße in der römischen Literatur“, 105.

<sup>168</sup> *Epist.* 1,6,1–2.

Beim Jagdnetz sitzend (*Ad retia sedebam*) – wobei die Verwendung von *sedebam* einen Ruhemoment suggeriert<sup>169</sup> – hat Plinius Griffel und Schreibtafel parat (*stilus et pugillares*), und nutzt die Zeit des Wartens zum Nachdenken und Schreiben. Die Atmosphäre in der Natur beschreibt er als besonders anregend und mit typischen Mußeparametern: Der Wald (*silvae*), der einen begrenzten Schutzraum bildet und zugleich die Weite der Natur impliziert, spiegelt die Ambivalenz eines Mußeraumes wider, der einerseits verschlossen und auf sich selbst bezogen ist, andererseits aber gerade dadurch einen geistigen Freiraum eröffnet. Einsamkeit und Stille (*solitudo*, *silentium*), die Plinius als Voraussetzungen für die Jagd im Wald findet, sind Aspekte, die eine Mußeerfahrung begünstigen können. Dass er darüber hinaus an diesem Ort einer Mußetätigkeit nachgeht, nämlich nachdenkt und einzelne Gedichte verfasst (*meditabar aliquid enotabamque*), komplettiert das Bild eines Mußemomentes.

Für die mit dieser Gegenüberstellung einhergehende Diskussion verschiedener Freizeitkonzepte findet sich in diesem Jagdbrief eine ähnliche Strategie wie im Brief über die Circusspiele<sup>170</sup>: Denn während sich alle anderen einer rein vergnüglichen Beschäftigung widmen, nutzt Plinius die so entstehende Stille, um einer intellektuellen Tätigkeit nachzugehen. Am Ende des Tages werden sowohl die Jäger als auch Plinius etwas mit nach Hause bringen: Doch während die anderen Wild erjagen, das anschließend verspeist wird, wird Plinius im Idealfall Gedichte fertiggestellt haben, die immer und immer wieder vorgetragen und rezipiert werden können und durch die er, so die Hoffnung, auch in der Nachwelt noch von sich wird Reden machen.

Somit ähneln sich die beiden Briefe *epist.* 1,6 (Jagd) und *epist.* 9,6 (Circus) in ihrem Kernthema und in ihrer rhetorischen Struktur. Dass sich beide Briefe an sechster Stelle des ersten und letzten Buches der Briefsammlung befinden, zwischen denen Gibson einige Parallelen aufzeigt, bestätigt die Annahme, dass hier derselbe Inhalt in Variation von zwei unterschiedlichen Beispielen behandelt wird.<sup>171</sup>

Fassen wir an dieser Stelle zusammen, was bis hierher über die Konzeption und Rolle von Muße in Plinius' *otium* deutlich geworden ist: Das Thema *otium* und die Frage nach dem richtigen Lebensstil ist in Plinius' Briefen sehr prominent, sie sind das zentrale Thema der Briefsammlung. Denn anhand seiner Selbstbeschreibungen und der zahlreichen *exempla*, die Plinius in den Briefen beschreibt, stellt Plinius verschiedene Möglichkeiten, sein Leben zu führen, gegenüber. Als wiederkehrende Aspekte treten dabei die Frage und Suche nach ewigem Ruhm, das Verhältnis zwischen beruflichen Aufgaben und Freizeitaktivitäten und die Wertigkeit unterschiedlicher Freizeitaktivitäten auf.

<sup>169</sup> Vgl. Kofler, „Muße in der römischen Literatur“, 101–105, bes. 102 für eine Interpretation der MußeSzene.

<sup>170</sup> Vgl. Lefèvre, „Plinius-Studien II: Diana und Minerva. Die beiden Jagd-Billette an Tacitus (1,6; 9,10)“, 39: Plinius macht sich über die Jagd lustig.

<sup>171</sup> Vgl. Gibson, „Not Dark Yet. ... Reading to the End of Pliny's Nine-Book Collection“, 186–193.

Plinius' *otium* ist den *studia* gewidmet und wird zeitlich klar von den beruflichen Verpflichtungen bergrenzt. Erst wenn diese erfüllt sind, hat er die Möglichkeit, sich den Tätigkeiten zu widmen, in denen er Sinnstiftung findet. Bei näherer Betrachtung der Beschreibung von diesen Tätigkeiten, fallen zahlreiche Gemeinsamkeiten mit Muße auf, sodass wir im Falle von Plinius festhalten können, dass seine *otium*-Tätigkeiten meistens Mußetätigkeiten sind. Charakteristisch dafür sind die Ambivalenzen und Paradoxien, die sowohl Plinius' *otium* als auch der Muße inhärent sind, ein Oszillieren zwischen Tätigkeit und Untätigkeit, Faulheit und Produktivität, freier Zeit und zeitlicher Begrenzung (durch *negotia*). Diese Ambivalenzen sind darüber hinaus der Gattung Brief zu eigen, wie sie Plinius konzipiert, die nämlich als unaufdringliche, schnörkellose und alltägliche Kommunikationsform gleichzeitig Ansprüchen hoher Literatur entspricht. Anklage an diese Hybridisierung der Gattung Brief ließen sich bereits festhalten, die These wird im Folgenden jedoch weiter ausgeführt.

Plinius' *studia* bezeichnen ganz konkret intellektuelle Beschäftigungen, insbesondere das Verfassen (größerer) literarischer Werke, wofür unter anderem Ruhe und Ungestörtheit erforderlich sind. Anders als die berufliche forensische und politische Tätigkeit, in der die Senatoren der Kaiserzeit stets hinter dem Kaiser stehen und kaum Selbstwirksamkeit finden, ermöglichen Plinius' *studia* nicht nur Sinnstiftung zu erfahren, sondern auch, wenn die produzierten Werke von der Nachwelt rezipiert werden, Ruhm zu erlangen, was der Aristokratie in ihren offiziellen Handlungs- und Konkurrenzfeldern weitgehend verwehrt bleibt. Hierin liegt der entscheidende Mehrwert der *studia* gegenüber den beruflichen Tätigkeiten, wobei aber zu bemerken ist, dass Plinius das *otium* zeitlich stets dem *negotium* nachordnet. So ist es während der *negotia* nur möglich, in kurzen zeitlichen Unterbrechungen kleine Gedichte zu verfassen, die eine erfüllende und erquickende, kraftspendende Abwechslung vom linearen Ablauf der beruflichen Verpflichtungen darstellen und damit kurze Momente der Muße auch in das Feld der *negotia* integrieren.

Schließlich schreibt sich Plinius mit diesem Thema in den Diskurs der zeitgenössischen Aristokratie über neue Handlungs- und Konkurrenzfelder außerhalb der beruflichen Verpflichtungen ein. Hierzu gehört, dass er die Gestaltung seines *otium* mit anderen Freizeitaktivitäten seiner Zeitgenossen vergleicht, wie zum Beispiel dem Besuch von Circusspielen und der Jagd. Diese Gegenüberstellung ermöglicht es, den Mehrwert des *otium* noch deutlicher hervorzuheben, es durch die Abwertung der Alternativen aber auch durch die eigenen, hohen Ansprüche an das *otium* als elitär darzustellen – ein Aspekt, der auch der Muße eignen kann – und zugleich als besonders wertvolle Form der Zeitgestaltung zu legitimieren. Diese Strategie, die eigene Lebensweise *ex negativo* durch den Kontrast mit einer negativen Alternative als positiv wirken zu lassen, ermöglicht es Plinius, weitgehend ohne Selbstlob zu agieren und doch ein ausgesprochen positives Bild von sich selbst und seiner von Muße geprägten Lebensweise zu zeichnen. Die oben angesprochene Hybridisierung der im *otium* entstandenen Briefe unterstreicht diese Elitisierung des plinianischen *otium*



auf performativer Ebene: Indem Plinius Eigenschaften hoher literarischer Gattungen erkennbar in seine Briefe aufnimmt, reflektieren sie die hohen Ansprüche, die Plinius an die Werke seiner *studia* und damit an die Gestaltung seines *otium* anlegt.

### 6.2.3. Die Briefpraxis als Teil des *otium* (Plin. epist. 9,32 und epist. 7,9)

Wie im vorangehenden Abschnitt gezeigt wurde, kann Plinius' *otium* für verschiedene intellektuelle Tätigkeiten genutzt werden, durch die sich der Verfasser innerhalb der Aristokratie profiliert. In Anbetracht der Tatsache, dass unter dem Namen Plinius nicht nur Gedichte oder andere literarische Werke, sondern auch *Epistulae* publiziert wurden, die heute als sein Hauptwerk gelten, ist es umso überraschender, dass er das Schreiben und Lesen von Briefen nur gelegentlich thematisiert. Stattdessen scheinen die Briefe raum- und zeitlos zu sein, ihnen fehlen konkrete Datums- und Ortsangaben sowie explizite Inszenierungen des Schreib- und Rezeptionsmomentes. Aus verschiedenen selbstreferentiellen Äußerungen geht jedoch hervor, dass sie ebenso wie die Produkte der *studia* und die (großen) literarischen Werke im *otium* ihres Verfassers entstehen und dass einzelne Eigenschaften der Briefform zugleich zur Legitimation des Verfassens eingesetzt werden, was ich im Folgenden untersuche.<sup>172</sup>

Die Tatsache, dass das Schreiben und Lesen von Briefen Zeit erfordert, ist der wesentliche Aspekt der Korrespondenz, über den sich Plinius mit seinen Briefpartnern immer wieder austauscht. Wie bei Cicero kongruiert nämlich die Länge eines Briefes mit der zur Verfügung stehenden freien Zeit und wird auf zweierlei Weise von dieser beeinflusst: Der Adressat des Briefes muss ausreichend Zeit haben, um einen langen Brief zu lesen, sonst erhält er nur einen kurzen Brief; und genauso kann der Verfasser nur dann einen längeren Brief schreiben, wenn ihm selbst der entsprechende zeitliche Freiraum zur Verfügung steht. In diesem Diskurs wird immer wieder deutlich, dass sowohl Plinius als auch seine Briefpartner viel beschäftigt sind und sich bewusst Zeit für die Korrespondenz nehmen müssen, was Plinius' Konzeption eines vom *negotium* begrenzten *otium* unterstreicht.

Wenn ein Adressat Plinius um einen längeren Brief bittet, kann dies als eine Form der Anerkennung gewertet werden, da er dadurch neben seinem Interesse auch seine Bereitschaft signalisiert, die für das Lesen erforderliche Zeit zu investieren. Dem entsprechend antwortet Plinius auf ein Gesuch von Sabinus:

*Facis iucunde quod non solum plurimas epistulas meas uerum etiam longissimas flagitas; in quibus parcior fui partim quia tuas occupationes uerebar, partim, quia ipse multum distringebat plerumque frigidis negotiis quae simul et auocant animum et comminuunt. Praeterea nec materia plura scribendi dabatur.*<sup>173</sup>

<sup>172</sup> Vgl. Fitzgerald, „The Letter's the Thing (in Pliny, Book 7)“, 195 zur Annahme, dass die Briefe Teil der *studia* sind.

<sup>173</sup> *Epist.* 9,2,1.

Es freut mich, dass du nicht nur möglichst viele Briefe von mir wünschst, sondern sogar besonders lange; ich habe bisher daran gespart, zum einen weil ich deine Verpflichtungen fürchtete, zum anderen, weil ich selbst stark beansprucht werde und zwar vor allem durch triviale *negotia*, die gleichzeitig meinen Geist ablenken und entkräften. Darüber hinaus bietet sich mir nicht der Stoff, mehr zu schreiben.

Hier nun hat Plinius durch die Bitte des Adressaten einen legitimen, extrinsisch motivierten Grund, um einen langen Briefe zu schreiben und sich ganz dieser Tätigkeit zu widmen, doch er selbst wird von seinen Verpflichtungen davon abgehalten. Ein langer Brief ist demnach keine Selbstverständlichkeit, sondern nur möglich, wenn alle anderen Aufgaben ein entsprechendes *otium* ermöglichen. Wenn es an Zeit fehlt, kann – wie in diesem Fall – nur ein kurzer Brief verfasst werden. Eine ganz andere Situation wird in dem an Acilius adressierten Brief *epist.* 3,14 geschildert: Dort ergänzt Plinius den bereits zu Ende gebrachten Brief um eine weitere, an und für sich nicht notwendige, aber unterhaltsame Anekdote über Larcius Macerdo und begründet das Vorgehen damit, dass sein Blatt noch nicht voll geschrieben sei und der von Pflichten befreite Feiertag es erlaube, mehr Zeit für das Schreiben aufzuwenden.<sup>174</sup>

Die enge Verbindung zwischen der Briefpraxis und der freien Zeit, die zwischen den politischen und gesellschaftlichen Aufgaben zur Verfügung besteht, verdeutlicht, dass die Privatkorrespondenz zwischen Plinius und seinen Freunden und Bekannten in einem Bereich außerhalb des unmittelbaren *negotium* anzusetzen sind, sodass man ihr erst dann nachgehen kann, wenn alle anderen Verpflichtungen erfüllt sind.<sup>175</sup> So hat die Briefpraxis im *otium* ihren Platz, was sich explizit in *epist.* 9,32 widerspiegelt, in dem Plinius den Unterschied zwischen Brieflektüre und Briefschreiben thematisiert:

*Quid agis, quid acturus es? Ipse uitam iucundissimam (id est, otiosissimam) uiuo. Quo fit, ut scribere longiores epistulas nolim, uelim legere, illud tamen delicatus, hoc tamquam otiosus. Nihil est enim aut pigrius delicatis aut curiosius otiosis. Vale.*<sup>176</sup>

Was tust du, was steht bei dir an? Ich selbst führe gerade ein äußerst glückliches (das heißt, außerordentlich mußereiches) Leben. Deshalb will ich auch keine längeren Briefe schreiben, ich wollte sie lieber lesen, jenes, weil ich ein Genussmensch bin, dieses, weil ich nichts zu tun habe. Und nichts ist fauler als Genussmenschen und neugieriger als die, die nichts zu tun haben. Lebe wohl.

Plinius beginnt das Schreiben mit den programmatischen Fragen *quid agis?* und *quid acturus es?*, über die ein Brief Auskunft geben soll. Ihm selbst gehe es gut, schließlich könne er sein *otium* genießen, von dem ihn offenbar keine andere Verpflichtung ab-

<sup>174</sup> *Epist.* 3,14,6: *Verum haec hactenus. Quid praeterea noui? Quid? Nihil, alioqui subiungerem; nam et charta adhuc superest, et dies feriatu patitur plura contexi.* („So weit bis hier. Was gibt es sonst noch Neues? Was? Nichts, dann füge ich noch etwas anderes hinzu; denn ich habe noch ein Stück vom Blatt übrig, und der Feiertag lässt es zu, dass ich noch mehr anschließe“).

<sup>175</sup> Vgl. Frass, „Intervention und Protektion in den Briefen Plinius des Jüngeren“, 69 u. 79: Einige Briefe, wie beispielsweise Empfehlungsschreiben, haben ihren Platz im *negotium*.

<sup>176</sup> *Epist.* 9,32.

hält, und das auch hier den Anklang von Faulheit aufweist: Er habe sich nämlich an das luxuriöse Nichtstun gewöhnt und scheue die Anstrengungen. Sich selbst bezeichnet Plinius in diesem Zustand als *delicatus*, was seiner Lebensweise eine gewisse versnobte Distinktion verleiht, und *otiosus*, was auf seine oben bereits erwähnte (als pathologisch inszenierte) Trägheit anspielt. Beides sei der Grund dafür, dass er zwar keine Briefe schreiben wolle, weil dies eine fordernde Tätigkeit sei, und dafür, dass er viel eher seine Neugier befriedigen und Briefe seiner Freunde lesen wolle, denn in Ermangelung anderer Beschäftigungen habe er nun genug Zeit, um sich intensiv mit deren Anliegen zu befassen.

Für die Inszenierung der Briefpraxis als Mußepraxis ist hier vor allem Folgendes interessant: Plinius stellt sich selbst in einem Zustand von faulem Nichtstun als Müßiggänger dar, wobei seine Trägheit so bestimmend ist, dass er sich zu einer fordernden Tätigkeit wie dem Briefschreiben nicht motivieren kann. Stattdessen will er nur noch leichten und vergnüglichen, reizvollen Beschäftigungen wie der Lektüre von Briefen nachgehen. Im Umkehrschluss heißt das aber, dass das Briefschreiben eben so eine aktive Tätigkeit ist, wie sie Plinius für das ideale *otium* vorsieht, da es die geistige Anspannung des Individuums verlangt und ein völliges Erschlaffen unterbindet. Dies vorausgesetzt, ist jeder Brief ein Zeugnis davon, dass sein Verfasser das *otium* gerade nicht in Faulheit, sondern mit einer intellektuell fordernden Beschäftigung zugebracht hat. Dass dieser Aspekt in einem der letzten zehn Briefe der Sammlung noch einmal explizit betont wird, hebt den Charakter der gesamten Briefsammlung hervor, die dadurch als Werk einer produktiven Mußezeit inszeniert wird, während die Lektüre der Briefe Vergnügen bereiten soll, was die gewünschte Rezeptionshaltung des Lesers konkretisiert.

Schließlich stellt Plinius das Verfassen von Briefen in einem an Fuscus gerichteten Brief (*epist.* 7,9) tatsächlich in den Kontext der *studia* und zählt es ausdrücklich zu den intellektuellen Tätigkeiten seines *otium*. Er erläutert in diesem Schreiben verschiedene literarische Gattungen, in denen sich der Adressat gewinnbringend intellektuell beschäftigen kann und schreibt über den Brief:

*Volo interdum aliquam ex historia adprendas, uolo epistulam diligentius scribas. Nam saepe in oratione quoque non historica modo sed prope poetica descriptionum necessitas incidit, et presus sermo purusque ex epistulis petitur.*<sup>177</sup>

Ich möchte, dass du bisweilen gründlich einen Abschnitt aus der Geschichte lernst, ich möchte, dass du recht gewissenhaft einen Brief schreibst. Denn auch die Rede erfordert oft nicht nur eine historische, sondern auch eine dichterische Beschreibung, und der Brief verlangt gerade eine knappe und reine Sprache.

Dem Abschnitt zufolge ist das Briefschreiben ebenso wie die Beschäftigung mit der Historiographie ein Bestandteil der *studia*. Ob es sich dabei um echte Briefe, die tatsächlich verschickt werden, oder reine Rhetorikübungen handelt, lässt Plinius offen, denn ihm geht es vor allem um die Form des Briefes, genau genommen um dessen

<sup>177</sup> *Epist.* 7,9,16.

präzise und knappe Ausdrucksweise, die sich der Adressat aneignen soll, um überzeugende und gute Gerichtsreden zu verfassen. Einige Rhetorikübungen der *studia* sind dabei extrinsisch motiviert, da sie die Fähigkeiten trainieren, die ein römischer Aristokrat in seinem *negotium* braucht.

Trotz dieses Nützlichkeitsaspektes werden die *studia* von Plinius auch als selbstzweckhafte Mußetätigkeiten im *otium* inszeniert, zu denen auch das Briefschreiben zählt. Damit wird auch in den Briefen selbst deutlich: Die Briefe thematisieren das *otium* des Verfassers nicht nur auf inhaltlicher Ebene, sondern sie sind zugleich Produkte dieser Zeit und zeugen davon, dass sich der Verfasser im *otium* mit einer (wie zu zeigen sein wird) anspruchsvollen intellektuellen Tätigkeit beschäftigt hat.<sup>178</sup> Der Kommunikationsform Brief kommt neben den erwähnten Aspekten – einer scheinbaren Alltäglichkeit, leichten Zugänglichkeit und Zufälligkeit – auch die Funktion zu, das Verfassen der vorliegenden Schreiben zu legitimieren: Als Teil einer sozialen Praxis ist jeder Brief legitimiert, ja, es wäre sogar unhöflich, Freundschaften nicht brieflich zu pflegen, eingegangene Briefe nicht zu beantworten oder Aufforderungen, zu einem bestimmten Thema einen Brief zu schreiben, nicht nachzukommen. So rechtfertigt die Briefform eine ausgewiesene Mußetätigkeit im *otium*, zu der sie zugleich einen Anlass gibt.

### 6.3. Legitimation und Elitisierung von Mußetätigkeiten durch den Brief als soziale Praxis

Eine zentrale Funktion, die die Briefform in Bezug auf die dargestellte Lebensweise und ihre Verortung im Diskurs über die Standesidentität der römischen Aristokratie hat, liegt darin, das Verfassen dieser Schreiben – und damit eine zentrale *otium*-Tätigkeit von Plinius – als sozial anerkannt aufzuwerten und zu legitimieren. Das ist insofern erforderlich, als auch Plinius' *studia* (wie die meisten Mußetätigkeiten) in erster Linie nur für das Individuum selbst, nicht aber direkt für die Gesellschaft, einen direkten Nutzen haben, der zum Beispiel darin liegen kann, dass Plinius seine geistigen und rhetorischen Fähigkeiten durch die intellektuelle Beschäftigung verbessert, dabei Vergnügen findet oder Werke schafft, von denen er sich Ruhm und unsterbliches Renommee versprechen darf. Um *otium*-Tätigkeiten trotz ihres solitären Charakters als ehrenwert darzustellen, müssen extrinsische Motivationsgründe gefunden werden. Solche lassen sich für das Verfassen von Briefen besonders leicht inszenieren, da sie aus der Kommunikationsform selbst abgeleitet werden können, was sich in Plinius' *Epistulae* auf zwei Weisen widerspiegelt: Zum einen wird das Briefschreiben durch die Kommunikationssituation selbst motiviert, und zum anderen legitimiert die Auswahl von gesellschaftlich renommierten Adressaten, die ihrer-

<sup>178</sup> Vgl. Fitzgerald, „The Letter's the Thing (in Pliny, Book 7)“, 197: „The letters themselves, however, are often instantiations of well-managed and thoughtful *otium*“.

seits Mitglieder der Nobilität sind, sich ebenso wie Plinius mit verschiedenen Arten von *studia* befassen und sich lobend über Plinius' Werke äußern, die plinianische Gestaltung des *otium* als Teil eines aristokratischen Habitus. Durch die Auswahl der Adressaten erscheint der Briefschreiber Plinius darüber hinaus als Mitglied eines distinguierten, intellektuellen sozialen Umfelds.

Dass das Verhältnis zwischen Verfasser und Adressat eines Freundschaftsbriefes besonders ist, konnte bereits in den Briefen von Cicero und Seneca gesehen werden. Und wie seine beiden Vorläufer beschreibt auch Plinius den Adressaten seiner Briefe als *alter ego* seiner selbst, der ein Interesse an allem hat, was er tut, sagt oder denkt.<sup>179</sup> In dieser Verbindung zwischen Adressat und Verfasser kommt der persönliche Charakter der Briefe zum Vorschein, aufgrunddessen alles, was für Plinius relevant ist, zugleich den Adressaten interessiert und somit als Thema eines Briefes geeignet und legitim ist. Darüber hinaus ist der Adressat aber nicht nur an Plinius' Leben interessiert, sondern teilt oftmals auch dessen Interesse für intellektuelle Tätigkeiten. So sind viele Empfänger von Plinius' Briefen selbst Schriftsteller oder Literaturkenner, unter ihnen renommierte Autoren der Zeit wie Tacitus und Martial. Indem Plinius einige seiner Briefe an sie adressiert, stellt er eine direkte Verbindung zu beiden Autoren her und inszeniert sich selbst als Teil ihres sozialen Umfeldes, wodurch ihr Ruhm auch auf ihn reflektiert wird.

Doch nicht nur als Adressaten, sondern auch als Vorbilder spielen die Schriftsteller, denen Plinius Briefe zukommen lässt, eine wichtige Rolle, so zum Beispiel wenn er Tacitus und Arrius Antoninus wissen lässt, dass sich seine schriftstellerischen Arbeiten an ihren Werken orientieren.<sup>180</sup> Eine besondere Bewunderung empfindet Plinius für Tacitus.<sup>181</sup> Die positiven Äußerungen des Briefschreibers über das Werk des Historikers, dem er Unsterblichkeit voraussagt, lassen den Freund umso großartiger erscheinen. Dies überträgt sich auch auf Plinius' eigenes Werk, beispielsweise wenn er in einem anderen Brief an Tacitus berichtet, dass er als Autor mit ihm in einem Atemzug genannt wird<sup>182</sup> und dadurch sein eigenes Ansehen mit dem des Vorbildes auf eine Stufe stellt. Derartige Äußerungen, Schmeicheleien und Selbstlob, können in der Briefform wie in keiner anderen Gattung platziert werden, denn für wen könnte die Information, dass Plinius und Tacitus gemeinsam genannt werden, relevanter sein als für Tacitus selbst? Dass dabei aber auch ein externes Publikum Zeuge des Selbstlobes wird, tritt hinter der Fiktion des vertrauten Charakters des Freundschaftsbriefes zurück.

<sup>179</sup> Vgl. *epist.* 5,1,12: *Haec tibi scripsi, quia de omnibus quae me uel delectant uel angunt, non aliter tecum quam mecum loqui soleo; deinde quod durum existimabam, te amantissimum mei fraudare uoluptate quam ipse capiebam.* („Das schreibe ich dir, weil ich mit dir gewöhnlich nicht anders als wie mit mir selbst über alles, was mich erfreut oder ängstigt, spreche; und auch, weil ich es für hartherzig halte, dir, der du mich über alles liebst, die Freude vorzuenthalten, die ich selbst empfinde“); vgl. auch *epist.* 1,5,17; 8,6,17; 8,24,1; 9,3,3.

<sup>180</sup> Vgl. *epist.* 4,18,1.

<sup>181</sup> Vgl. *epist.* 8,7,1.

<sup>182</sup> Vgl. *epist.* 7,20,5.

Darüber hinaus entsteht aus dem gemeinsamen literarischen Interesse ein lebendiger brieflicher Austausch über die *studia*, die dadurch gerade nicht solitär, sondern als soziale Praxis der gesellschaftlichen Oberschicht inszeniert werden. Diese schlägt sich darin nieder, dass Plinius seinem Briefpartner Anregungen für dessen literarische Tätigkeit gibt, wodurch er sein Interesse an dessen Arbeit demonstriert und sich zudem in unmittelbare Verbindung mit dem entstehenden, renommierten Werk bringt. Damit inszeniert er sich selbst als einflussreicher und gefragter Schriftstellerkollege. Eine besonders starke Verbindung stellt Plinius in diesem Kontext zu Tacitus' *Historiae* her und lässt den Eindruck entstehen, dass Tacitus seine Informationen über den darin behandelten Vesuvausbruch und den Tod von Plinius' Onkel aus einem Brief des Plinius bezieht. Er scheint dadurch unmittelbar an der Entstehung des Geschichtswerkes beteiligt zu sein.<sup>183</sup> Da Tacitus schon zu Lebzeiten berühmt war, kann es für Plinius und seine eigene literarische Arbeit nur vorteilhaft sein, in Verbindung mit dem Werk des Historikers zu stehen.

In ähnlicher, etwas abgeschwächter Weise scheint Plinius außerdem Interesse an Suetons Werk zu haben und verwendet einen ganzen Brief darauf, diesen zu drängen, sein neuestes Werk zu publizieren. So endet der Brief mit der erneuten Aufforderung an Sueton, mit der Publikation nicht länger zu zögern:

*Perfectum opus absolutumque est, nec iam splendescit lima sed atteritur. Patere me uidere titulum tuum, patere audire describi legi uenire uolumina Tranquilli mei. Aequum est nos in amore tam mutuo eandem percipere ex te upluptatem, qua tu perfrueris ex nobis.*<sup>184</sup>

Dein Werk ist doch vollendet und es erhält von der Feile schon keinen weiteren Glanz mehr, sondern wird von ihr abgenutzt. Lass es nun endlich zu, dass ich deinen Titel sehe, dass ich höre, dass die Bücher meines Tranquillus kopiert, gelesen und verkauft werden. Es ist nur gerecht, dass ich in unserer gegenseitigen Zuneigung füreinander dieselbe Freude an dir habe, wie du sie an mir hast.

Hier thematisiert Plinius nicht nur die Publikation von Suetons Werk, sondern er tut dies auch in einem dezidiert poetischen Diskurs: Denn wenn er von der *lima* spricht, die Sueton nun scheinbar schon sehr lange an sein Werk anlegt, ist das eine direkte Anspielung auf die kallimacheisch geprägte Dichtung, deren Dichter die Arbeit an ihren Versen oftmals mit dieser Metapher umschrieben, man denke an Horaz' Formulierung *limae labor* in der *Ars Poetica* (289). Durch diese Intertextualität stellt sich Plinius selbst als Dichter dar, der mit Sueton auf Augenhöhe kommuniziert.

Die gegenseitige Korrektur der neuesten literarischen Arbeiten ist ein weiteres wichtiges Element der sozialen literarischen Praxis, die Plinius ebenso für andere übernimmt wie er sie selbst von seinen Freunden erhält. Der Brief fungiert hier als Medium einer literarischen Praxis, die Plinius zugleich inhaltlich beschreibt, was zum Beispiel in einem Brief an Silius Proculus deutlich wird, zu dessen Beginn Plinius auf das Anliegen des Adressaten eingeht, seine Bücher Korrektur zu lesen:

<sup>183</sup> Vgl. *epist.* 6,16,1–3; 6,16,21–22; 6,20,20.

<sup>184</sup> *Epist.* 5,10,3.

*Petis ut libellos tuos in secessu legam examinem, an editione sint digni; adhibes preces, adlegas exemplum: rogas enim, ut aliquid subsicii temporis studiis meis subtraham, impertiam tuis, adicis M. Tullium mira benignitate poetarum ingenia fouisse. Sed ego nec rogandus sum nec hortandus; nam et poetice ipsam religiosissime ueneror et te ualdissime diligo. Faciam ergo quod desideras tam diligenter quam libenter. Videor autem iam nunc posse rescribere esse opus puchrum nec suppressendum, quantum aestimare licuit ex iis quae me praesente recitasti, si modo mihi non imposuit recitatio tua; legis enim suauiissime et peritissime.*<sup>185</sup>

Du bittest mich darum, deine Bücher in meiner Zurückgezogenheit daraufhin zu prüfen, ob sie einer Publikation würdig sind; du führst Bitten an, berufst dich auf ein Beispiel: Du bittest nämlich darum, dass ich einen Teil meiner Freizeit von meinen *studia* abziehe und auf deine verwende, du führst an, dass Marcus Tullius mit bewundernswerter Güte die dichterischen Talente gefördert habe. Aber ich muss weder gebeten noch aufgefordert werden; denn ich verehre die Dichtung aufs Ehrfürchtigste und dich liebe ich über alles. Also werde ich tun, was du wünschst, ebenso sorgfältig wie gerne. Ich habe aber den Eindruck, dass ich dir schon jetzt zurückschreiben kann, dass es ein hübsches Werk ist, das man nicht zurückhalten sollte, jedenfalls für das, was ich aus dem schließen kann, was du in meiner Anwesenheit vorgetragen hast, wenn mich nur nicht dein Vortrag getäuscht hat; du liest nämlich überaus süß und kunstfertig.

In der Passage finden sich mehrere Strategien, mit denen Plinius seine literarische Beschäftigung legitimiert: An prominenter erster Stelle des Briefes steht zunächst das Verb *petis*, was einen starken Adressatenbezug herstellt und den Charakter der Tätigkeit als Freundschaftsdienst unterstreicht. Dieser wird wenig später nochmals wiederholt, wenn Plinius seine Zuneigung für Silius Proculus unterstreicht (*te ualdissime diligo*, 2) und sie als wichtigen Motivationsgrund für sein Handeln anführt. Der Freundschaftsdienst besteht darin, einen Teil der ohnehin begrenzten Zeit im *otium* für das Anliegen des Freundes zu verwenden und damit die Möglichkeit für eigene *studia* weiter zu beschränken. Plinius' zweiter Beweggrund, sich der Bücher von Silius anzunehmen, liege in seinem allgemeinen Interesse für Dichtung (2), welches er mit seinem großen Vorbild Marcus Tullius Cicero teile, auf dessen Engagement für aufstrebende Dichter ihn der Adressat hingewiesen habe (1). Alle Aspekte zusammengekommen, macht Plinius hier deutlich, dass die literarische Praxis nicht nur selbstbestimmtes und selbstbezogenes Vergnügen ist, sondern auch Pflichten mit sich bringt, weil sie unter anderem mit Freundschaftsdiensten verbunden ist. Dieser reziproke verpflichtende Charakter stellt sie zudem in den Rang einer gesellschaftlichen Praxis und legitimiert sie dadurch.

Im zweiten Teil des Zitates wird die Funktion des Briefes als Medium dieser sozialen literarischen Praxis erkennbar: Denn Plinius gibt dem Adressaten schon hier eine Rückmeldung zu seinem Buch und ist voll des Lobes (3), was eine Teilerfüllung des erbetenen Freundesdienst darstellt. Dass er dabei nur von den Ausschnitten des Werkes ausgeht, die er bei einer Rezitation gehört hat, ermöglicht ihm zugleich, auch Silius' Vortrag positiv zu erwähnen (3). Plinius zeigt sich hier als ein Literat, der die Arbeit seiner Kollegen zu schätzen und öffentlich anzuerkennen weiß. Die lobenden

<sup>185</sup> *Epist.* 3,15,1–3.

Äußerungen, die er selbst über sein eigenes Werk erhält und die er in seinen Briefen wiedergibt, wirken vor diesem Hintergrund gleich weniger selbstverliebt, sie sind Teil des Diskurses unter Dichtern, an dem Plinius ebenso aktiv wie passiv teilnimmt.<sup>186</sup>

Die lobenden Aussagen der Briefempfänger und ihr Interesse an Plinius' Werken bilden eine weitere Strategie, durch die dieser seine literarische Tätigkeit extrinsisch legitimiert. So bittet beispielsweise Pompeios Saturninus, Plinius möge ihm einige seiner Schriften schicken<sup>187</sup>, Cerialis fordert Plinius auf, eine Rede bei einer Rezitation im Freundeskreis vorzutragen<sup>188</sup>, Maecilius Nepos kündigt an, Werke von Plinius mit in seine Provinz zu nehmen, wenn er als Statthalter aufbricht.<sup>189</sup> Darüber hinaus scheinen sie sich brieflich über Plinius' Werke zu äußern, wobei die Wiedergabe des Lobes anderer, *iudicium alienum*, ebenso wie die *hortatio aliena*, die Aufforderung zu einer Tätigkeit durch eine zweite Person, eine von verschiedenen rhetorischen Strategien ist, mit denen Plinius sich offenkundig selbst lobt, dies aber nicht als Selbstlob erscheinen lässt.<sup>190</sup> Die dafür verwendeten Strategien wurden von Roy Gibson und Matthias Ludolph untersucht, wobei Gibson direkte Verbindungen zu den Vorgaben in Rhetorikhandbüchern der Antike aufzeigt.<sup>191</sup> Mit diesem versteckten Selbstlob prägt Plinius seine *memoria* und nimmt Einfluss auf die spätere Rezeption seiner Werke, möglicherweise auch der (publizierten) Briefe.<sup>192</sup> Der dabei entstehende Eindruck von Hybris wird zumindest zum Teil dadurch unterbunden, dass Plinius wiedergegebenes Fremdlob häufig mit eigener Bescheidenheit verbindet, beispielhaft in *epist.* 7,30:

<sup>186</sup> Weitere lobende Äußerungen über die literarischen Werke des Adressaten finden sich in *epist.* 4,20,1; 7,20,1; 9,8.

<sup>187</sup> Vgl. *epist.* 1,8,1.

<sup>188</sup> Vgl. *epist.* 2,19,1.

<sup>189</sup> Vgl. *epist.* 4,26,1–2.

<sup>190</sup> Vgl. *epist.* 8,3,1–2: *Librum quem nouissime tibi misi, ex omnibus meis uel maxime placere significas. Est eadem opinio cuiusdam eruditissime. Quo magis adducor et neutrum falli putem, quia non est credibile utrumque falli, et quia tamen blandior mihi.* („Das Buch, das ich dir kürzlich schickte, habe dir, wie du mir zu verstehen gibst, mit am besten von allen meinen Werken gefallen. Das ist freilich auch die Meinung eines anderen sehr gebildeten Mannes. Umso mehr werde ich dazu verleitet, dass ich glaube, dass sich keiner von beiden geirrt hat, weil es nicht glaubhaft wäre, dass sich beide getäuscht hätten, und weil ich mich geschmeichelt fühle“). Vgl. auch *epist.* 9,20.

<sup>191</sup> Vgl. Gibson, „Pliny and the Art of (In)Offensive Self-Praise“; Ludolph, *Epistolographie und Selbstdarstellung*, 195–197. Als Strategien der Selbstdarstellung nennt Ludolph z. B. das *iudicium alienum*, die *hortatio aliena*, das Vermeiden von *laudatio sui*, „Blasting“ (Aufbau eines Gegenbildes), die Hinwendung zum Adressaten am Schluss eines Briefes sowie „Fishing for compliments“, bei dem er durch eine übertriebene Bescheidenheit zur Behauptung des Gegenteils gelangt.

<sup>192</sup> Gibson arbeitet sechs Strategien heraus, die Plinius nutzt, um über sich selbst zu sprechen: Er gibt die lobende Meinung anderer wider; er gibt eigene Fehler zu; er thematisiert seine Bedenken, über sich selbst zu sprechen; er betont die Gefahren, unter denen er Lob gewonnen hat; er lobt andere, v. a. wenn sie ihm ähneln und er lobt sich selbst, um andere zu inspirieren, vgl. Gibson, „Pliny and the Art of (In)Offensive Self-Praise“, 245 u. 254 zur Einflussnahme auf die Rezeption der eigenen Werke.



*Nam et scribo aliquid et lego; sed cum lego, ex comparatione sentio quam male scribam, licet tu mihi bonum animum facias, qui libellos meos de ultione Heluidi orationi Demosthenis κατά Μειδίου confers.*<sup>193</sup>

Denn ich schreibe und lese immer etwas; aber wenn ich lese, erkenne ich durch den Vergleich, wie schlecht ich selbst schreibe, und sei es auch, dass du mir gut zuredest und meine Bücher über die Rechtfertigung des Helvidus mit Demosthenes' Rede gegen Meidias vergleichst.

Während Plinius seine eigene Unzufriedenheit mit seinen rhetorischen Fähigkeiten in den Mittelpunkt der Passage stellt, erwähnt er wie beiläufig, dass Genitor ihn mit dem größten griechischen Redner Demosthenes vergleicht. Zwar stellt Plinius die Äußerung des Adressaten als Aufmunterung dar, bei der man die Dinge schon einmal positiver darstellt als sie wirklich sind, doch bleibt der Inhalt der Aussage, dass Plinius' Reden von anderen als meisterhaft angesehen werden, bestehen.

An dieser Stelle können wir festhalten, dass Plinius seine intellektuellen Tätigkeiten mit mehreren Strategien, die in der Briefform verankert sind, legitimiert: Zum einen stellt er die literarische Tätigkeit als Teil einer gesellschaftlichen Praxisform dar, die auch von den Adressaten ausgeübt wird und innerhalb derer die Auseinandersetzung mit den Werken anderer als Freundespflicht gilt. Dabei ist der Brief ein Medium, mittels dessen diese literarische Praxis ausgeübt wird und in dem sich die Autoren über ihre Werke austauschen. Außerdem resultiert es aus dieser Praxis, dass Plinius sich und seine Werke in eine direkte Verbindung mit angesehenen Dichtern, insbesondere mit Tacitus, stellen kann, wodurch seine eigene Arbeit nobilitiert wird. Zum anderen ermöglicht ihm diese Konstellation und Einbindung seiner Briefe in eine soziale Praxis des literarischen Feldes seiner Zeit, dass er regelmäßig interessierte und lobende Äußerungen der Adressaten zu seinen Werken wiedergeben kann, wodurch die Arbeit, die er in seinen *studia* und damit im *otium* leistet, als bedeutsam und qualitativ erscheint.

Doch nicht nur Plinius' literarische Arbeiten erfahren durch die Adressaten eine Aufwertung und Legitimation, sondern auch das Briefschreiben an sich. Die Briefsammlung beginnt bekanntlich mit einer Aufforderung von Septicius Clarus, der Plinius nahelegt, seine Briefe zu sammeln und zu publizieren: *Frequenter hortatus es ut epistulas [...] colligerem publicaremque* (*epist.* 1,1,1), wodurch Plinius' Briefsammlung nicht als Selbstzweck oder ein Vergnügen ihres Verfassers, sondern als Auftragswerke des Adressaten inszeniert werden.<sup>194</sup> Dieselbe Wirkung hat eine zu Beginn des neunten Buches zitierte Bitte von Sabinus, der wünscht, von Plinius zahlreiche und lange Briefe zu erhalten, was als eine rückwirkende Legitimation für das Gesamtwerk betrachtet werden kann und die Ergänzung der bereits acht Bücher

<sup>193</sup> *Epist.* 7,30,4–5.

<sup>194</sup> Vgl. Méthy, „La correspondance de Pline le Jeune ou une autre définition de la lettre“, 176: „L'ensemble de recueil n'y est pas présenté comme le résultat d'une décision personnelle. Sa composition et sa publication ont été entreprises à l'invitation d'autrui, précisément le dédicataire, Septicius Clarus; elles manifestent une volonté d'obéir à des conseils ou de céder à des encouragements. [...] L'intention de Pline est bien d'assigner à son entreprise un fondement plus social qu'esthétique [...]“

umfassenden Sammlung um ein abschließendes neuntes Buch rechtfertigt: *Facis iucunde quod non solum plurimas epistulas meas uerum etiam logissimas flagitas* (*epist.* 9,2,1). Schließlich beginnt auch der letzte Brief der Sammlung, in dem Plinius seinen Tagesablauf auf dem Laurentinum beschreibt, mit einem Lob des Adressaten, der sich positiv zu dem früheren Brief über das Leben auf dem tuscischen Landgut geäußert haben soll:

*Scribis pergratas tibi fuisse litteras meas, quibus cognouisti quemadmodum in Tuscis otium aestatis exigerem; requiris quid ex hoc in Laurentino hieme permutem.*<sup>195</sup>

Du schreibst, dass dir mein Brief ausgesprochen gut gefallen habe, durch den du erfahren hast, wie ich das sommerliche *otium* auf dem tuscischen Landgut verbringe; jetzt fragst du, was ich daran ändere, wenn ich den Winter auf dem Laurentinum zubringe.

Dass ausgerechnet der Abschlussbrief sich lobend über einen vorherigen Brief äußert, legt nahe, die zitierte Äußerung auf die gesamte Sammlung zu beziehen, wodurch auch der textexterne Leser zu einer wohlwollenden abschließenden Beurteilung des Gesamtwerkes animiert wird.

Zusätzlich zu den genannten Passagen, die das Gesamtwerk legitimieren, finden sich in nahezu allen Briefen Hinweise auf einen externen Motivationsgrund für den Brief. Die einfachste Form, um dessen Existenz zu rechtfertigen, besteht darin, ihn in einen (echten oder fiktiven) Briefwechsel einzubinden und ihn somit als Antwortschreiben auf einen vorangehenden Brief des Adressaten zu inszenieren.<sup>196</sup> Diese Technik verwendet Plinius auffallend häufig, indem er am Anfang eines Briefes einen starken Adressatenbezug herstellt und einen vorangehenden Kommunikationsakt erwähnt oder fingiert.<sup>197</sup> Ebenso vielfältig wie die Formen zwischenmenschlicher Kommunikation sind auch die Briefe, die sich die Adressaten von Plinius wünschen. Eine Übersicht über die zahlreichen verschiedenen Schreibenlässe, die Plinius inszeniert, wäre hier daher wenig zielführend.<sup>198</sup>

Von besonderer Relevanz für diese Arbeit ist die Tatsache, dass der Topos, der Brief sei ein bestelltes Auftragswerk des Adressaten, zum einen in den Briefen rekur-

<sup>195</sup> *Epist.* 9,40,1.

<sup>196</sup> Vgl. Méthy, „La correspondance de Pline le Jeune ou une autre définition de la lettre“, 177 f.: „L’*officium* cicéronien implique réciprocité, suivi et engagement. Réciprocité et suivi sont aussi les conditions d’existence de la lettre. Dans la mesure où elle ne se conçoit pas sans une réponse, toujours réclamée avec une remarquable insistance, une lettre n’est qu’un élément dans un échange (*in uicem*).“

<sup>197</sup> Mehr als ein Drittel der Briefe des ersten Buches (9 von 24) gehen von einer vorangehenden Äußerung des Adressaten aus: *epist.* 1,1; 1,7; 1,8; 1,11; 1,14; 1,15; 1,18; 1,21; 1,23.

<sup>198</sup> Eine Möglichkeit ist es, dass Plinius den Adressaten um Rat zu einem vorausgehenden Ereignis fragt, in das er selbst involviert war, wodurch er einen Anlass erzeugt, um über seine eigenen Taten zu schreiben, vgl. z. B. *epist.* 3,4,1–2; 3,19,1; 4,27,3. In *epist.* 4,10 erteilt Plinius auf Anfrage einen Rat an den Adressaten. Verwiesen sei außerdem auf *epist.* 8,14,1, in dem der Vorwand, dass Plinius den Adressaten angeblich um Rat fragt, als rhetorisch erwiesen wird, weil Plinius selbst sein Verhalten hinreichend gut beurteilen könne.

riert, in denen Plinius ausführlich über sich selbst oder sein Handeln schreibt<sup>199</sup>, und zum anderen in besonders langen Briefen, die literarischen Charakter haben. Zu nennen seien hier: die Übersicht über die Werke seines Onkels<sup>200</sup> und die Vesuvbriefe.<sup>201</sup> Die beiden Villenbriefe entstehen zwar nicht aus einem expliziten Auftrag des Adressaten heraus, nehmen aber trotzdem direkt auf ein vorangehendes Schreiben Bezug: So habe sich Gallus, der Adressat von *epist.* 2,17, darüber gewundert, warum Plinius sein laurentinisches Landgut so schätzt, was dieser ihm brieflich darzulegen sucht; Domitius Apollinaris habe seinerseits Bedenken geäußert, dass die Umgebung des tuscanischen Landgutes nicht gesundheitsfördernd sei, sodass Plinius ihn vom Gegenteil überzeugen will und hervorhebt, dass ihm der Aufenthalt in der Villa tatsächlich gut tue (*epist.* 5,6,3). Und schließlich liegt die Motivation für den vielgelesenen Delfinbrief (*epist.* 9,33) darin, dass Plinius glaubt, einen Stoff für ein literarisches Werk, das der Empfänger verfassen könnte, gefunden zu haben. Dass gerade diese Briefe, die, wie im folgenden Kapitel zu zeigen ist, als Produkte einer sorgfältigen literarischen Tätigkeit inszeniert werden und wesentlicher Bestandteil der Selbstdarstellung des Briefschreibers als literarisch versierter Autor sind, eine eindeutige Legitimation durch den Adressaten erfahren, verleiht der mußevollen Lebensweise, deren Produkt sie ebenso wie andere literarische Werke und Briefe sind, beispielhafte Legitimation.

Anders formuliert, lässt Plinius durch die genannten und vergleichbare Textstellen den Eindruck entstehen, dass seine Adressaten ihn nicht nur zum Schreiben von Briefen motivieren, sondern durch ihr Interesse und ihre Bestärkung auch wesentlich dazu beitragen, dass er seine *studia* weiterhin verfolgt und seine Werke publiziert. So erfährt Plinius' Gestaltung des *otium*, das er ganz den *studia* widmet, eine starke Legitimation durch die Anerkennung, die ihm verschiedene Briefkorrespondenten für seine literarischen Werke aussprechen. Da es sich bei den Empfängern um

<sup>199</sup> Briefe, in denen Plinius über sich selbst und sein eigenes Handeln schreibt, und die auf Veranlassung des Adressaten entstehen, sind z. B. *epist.* 7,4,1 (Schilderung seines Werdegangs als Dichter); *epist.* 7,9,1 (die Empfehlung für die richtige Gestaltung der *studia*); *epist.* 9,36,1 und *epist.* 9,40,1 (die Darstellung seines Tagesablaufs auf den Landgütern); *epist.* 9,13,1 (Begleitbrief zur Schrift über Helvius, die Plinius dem Adressaten zuvor geschickt hat, und Anlass für Plinius, sich selbst als aufrichtiger und mutiger Anwalt und Politiker unter Domitian zu inszenieren).

<sup>200</sup> Vgl. *epist.* 3,5,1: *Pergratum est mihi quod tam diligenter libros auunculi mei lectitas, ut habere omnes uelis quaerasque sui sint omnes.* („Ich freue mich ausgesprochen, dass du die Bücher meines Onkels so sorgfältig und gründlich liest, dass du alle haben willst und fragst, was er alles geschrieben habe“).

<sup>201</sup> Vgl. *epist.* 6,16,1: *Petis ut tibi auunculi mei exitum scribam, quo uerius tradere posteris possis.* („Du bittest mich, dass ich dir vom Tod meines Onkels schreibe, damit du es möglichst wahrheitsgetreu der Nachwelt überliefern kannst“); *epist.* 6,20,1: *Ais te adductum litteris quas exigenti tibi de morte auunculi mei scripsi, cupere cognoscere, quos ego Miseni relictus (id enim ingressus abruperam) non solum metus uerum etiam casus pertulerim.* („Du schreibst, dass du durch den Brief, den ich dir auf deine Veranlassung über den Tod meines Onkels geschrieben habe, bewegt wurdest, sodass du nun wissen möchtest, welches Schicksal und welche Ängste ich, der ich in Misenum zurückgelassen worden war [als ich das kurz angesprochen habe, habe ich nämlich abgebrochen], ausgestanden habe“).

Mitglieder der Oberschicht handelt, können wir gleichzeitig von einer Bestätigung und infolgedessen Elitisierung der plinianischen *otium*-Gestaltung zu einem aristokratischen Habitus sprechen.

#### 6.4. Hybridisierung der Gattung Brief: Inszenierung der *Epistulae* als literarische Werke und Produkte des *otium*

In den bisherigen Abschnitten wurde gezeigt, dass Plinius in seinen Briefen ein spezifisches Konzept von *otium* inhaltlich beschreibt und es zudem als elitäre Lebensweise inszeniert, die in besonderer Weise mit den *studia* verbunden ist, also mit anspruchsvollen intellektuellen Tätigkeiten, denen Plinius dann nachgeht, wenn er seine gesellschaftlich-beruflichen Verpflichtungen erfüllt hat. Zu den *studia* zählen Lektüre, Naturstudien, das Überarbeiten von Reden sowie das Verfassen literarischer Werke und deren Publikation, durch die Plinius hofft, in seiner eigenen Zeit und darüber hinaus Ruhm zu erlangen. Gleichzeitig legen seine publizierten Werke ein materielles Zeugnis dafür ab, dass er sein *otium* gemäß dem elitären Ideal gestaltet, das er in seinen Briefen beschreibt. Sie sind Produkte des *otium*, das er in den Briefen konzipiert. Jedes Buch, das unter Plinius' Namen veröffentlicht wird, ist somit ein Beweis dafür, dass er in seiner freien Zeit Literatur verfasst, die darüber hinaus – so seine Darstellung – außerordentlich positiv vom Publikum aufgenommen wird. Diese Tätigkeit stellt er, wie gesehen, als eine ausgesprochen sinnvolle, angesehene, ehrbare und nicht zuletzt elitäre Beschäftigung dar und als die beste Form, sein *otium* zu gestalten und trotz der Einschränkungen im politischen Feld Möglichkeiten für den Erwerb ewigen Ruhms zu finden.

Auch die Briefpraxis wird in Plinius' *Epistulae* explizit im *otium* verortet, was sich in selbstreferentiellen Passagen zeigt, in denen das Briefschreiben als eine zeitaufwändige und anspruchsvolle Tätigkeit dargestellt wird. Darüber hinaus betonen die Pliniusbriefe den entzeitlichten Charakter des Briefes, der durch seine Materialität zu jedem beliebigen Zeitpunkt – auch in der fernen Zukunft noch – wieder hervorgehoben und gelesen werden kann.<sup>202</sup> Das ist zum Beispiel dann wichtig, wenn ein Nachruf in Briefform verfasst wird, durch den ein langes Andenken an den Verstorbenen bewahrt werden soll.<sup>203</sup> In diesem Aspekt ist der Brief aber zugleich einem literarischen Werk sehr ähnlich, das in die Nachwelt hineinwirkt.

Der ambivalente literarische Charakter von Plinius' *Epistulae*, die sowohl Merkmale authentischer Briefe als auch literarischer Werke aufweisen, ist in der Forschung längst bekannt.<sup>204</sup> Der Briefschreiber stellt an einigen Stellen explizit eine unmittel-

<sup>202</sup> Das zeigen die Cicerobriefe, die Plinius kannte.

<sup>203</sup> Vgl. *epist* 9,9,3 (Nachruf in Briefform). Die Entzeitlichung des Briefes ist auch dann wichtig, wenn dieser als belastbares Dokument in einem Prozess verwendet werden soll: *epist.* 3,1,12; 3,9,13; 7,1,7.

<sup>204</sup> Vgl. S. 239–247, v. a. S. 243–245 in dieser Arbeit mit Forschungsliteratur.

bare Nähe zur Literatur, ja sogar zu speziellen Gattungen her und hebt sein Schreiben damit ausdrücklich in den Rang eines literarischen Werkes.<sup>205</sup> Da dies nicht nur einmal, sondern mehrmals der Fall ist, scheint in der Verbindung von hoher Literatur und Brief eine Strategie zu liegen, welche die dichterischen Fähigkeiten des Briefschreibers Plinius hervortreten lässt. Diese sind umso klarer erkennbar, als der Brief ursprünglich eine einfache Kommunikationsform ist, die durch den Einfluss höherer Gattungen nobilitiert wird. Darüber hinaus stehen Briefe in einer engen Verbindung zum Verfasser, den sie stets im Prozess des Briefschreibens zeigen.<sup>206</sup> Indem Plinius nun also keine einfachen, sondern literarisch niveauvolle Briefe verfasst, demonstriert er, dass er einen besonders hohen, über das übliche Maß weit hinausgehenden Anspruch an die Briefpraxis und davon abgeleitet an seine *otium*-Tätigkeiten stellt, womit er diese elitisiert. So wird der poetische Brief zu einem Selbstdarstellungsmedium, in dem der Verfasser nicht nur durch den autoreferentiellen Inhalt, sondern ebenso durch das Briefschreiben sich selbst und seine mußevolle Lebensweise, deren Produkt die Briefe sind, als nachahmenswert und elitär inszeniert. Dieses Verfahren sei im Folgenden anhand von vier einschlägigen Beispielen erläutert.

#### 6.4.1. Historiographie: *Plin. epist. 6,16 und epist. 6,20*

Der Einfluss anderer Gattungen auf die *Epistulae* tritt besonders deutlich in den beiden Briefen über den Ausbruch des Vesuvs im Jahr 79 n.Chr. (*epist. 6,16* und *epist. 6,20*) hervor. Als Anlass für die beiden Schreiben wird eine Bitte des Historikers Tacitus angegeben, der wünscht, dass Plinius ihm die genauen Todesumstände seines Onkels schildert, der bei dem Vesuvausbruch ums Leben kam, damit er dies in seinen *Historia* wahrheitsgetreu wiedergeben könne. Schon 1918 hat Friedrich Lillge auf die starken Ähnlichkeiten dieser Briefe mit der griechischen Historiographie hingewiesen und die Verwendung von „Kunstmitteln der hellenistisch-peripatetischen Geschichtsschreibung“ in den Pliniusbriefen herausgearbeitet. Dabei kommt er abschließend zu dem Fazit:

Plinius hat eben nicht nur Material herbeigeschafft, sondern viel mehr geleistet, nämlich eine geschichtliche Darstellung nach allen Regeln der Kunst; sein Brief ist gar keine *epistula* – [...] – sondern *historia en miniature*.<sup>207</sup>

Lillges Idee, Plinius' Briefe als Miniaturen anderer literarischer Gattungen zu betrachten, hat in der Forschung großen Anklang gefunden und wird bis heute diskutiert.<sup>208</sup> Dabei ist die Beobachtung, dass einzelne Schreiben stark von anderen lite-

<sup>205</sup> Vgl. S. 237 in dieser Arbeit.

<sup>206</sup> Vgl. u. a. Bütler, *Die geistige Welt des jüngeren Plinius*, 7.

<sup>207</sup> Lillge, „Die literarische Form der Briefe Plinius d.J. über den Ausbruch des Vesuvs“, 229f.

<sup>208</sup> Ausgehend von Lillges Untersuchung setzt sich die Forschung bis heute mit dem Verhältnis der Pliniusbriefe zur Historiographie auseinander, vgl. Henry W. Traub, „Pliny's Treatment of History in Epistolary Form“ (1955), in: Roy Gibson/Christopher Whitton (Hgg.), *The Epistles of Pliny*, Oxford 2016, 123–145; Klaus Sallmann, „Quo verius tradere posteris possis. Plin. epist. 6.16“, in:

rarischen Gattungen beeinflusst sind, zweifellos zutreffend, doch birgt Lillges Bezeichnung als „Miniaturen [sc. anderer Gattungen]“ die Gefahr, die spezifischen Eigenschaften der Briefform sowie deren zentrale und prägende Formelemente unberücksichtigt zu lassen, deren Bedeutung und Funktion im vorangehenden Kapitel untersucht wurden. Darüber hinaus ist es eine Eigenheit des Briefes, einzelne abgeschlossene Episoden anstelle eines großen, zusammenhängenden Narratives zu behandeln, den Darstellungen einen informellen sowie aufrichtigen Charakter zu verleihen, und dem Thema Wichtigkeit beizumessen, weil es für den Adressaten stets in irgendeiner Hinsicht relevant ist.<sup>209</sup> Insbesondere der Eindruck, dass das Dargestellte glaubhaft ist, ist für die Behandlung historiographischer Inhalte wichtig, die aber durch die Einbettung in die Briefform zugleich informeller und leichter zu rezipieren erscheinen.<sup>210</sup>

Plinius selbst unterstreicht ebenfalls eher die Unterschiede als die Gemeinsamkeiten von Historiographie und Brief<sup>211</sup>, wobei er vor allem auf den unterschiedlichen Öffentlichkeitsgrad und den inhaltlichen Anspruch verweist: Denn zum einen ist ein Brief ja naturgemäß eine persönliche Mitteilung an einen Freund, während die Historiographie beansprucht, einen objektiven Bericht für ein breites Publikum zu bieten, was sich in beiden Fällen auf die jeweilige Darstellung des historischen Ereignisses auswirkt. Zum anderen fragt sie nach den Gründen und großen Zusammenhängen der Geschehnisse, während sich Plinius auf die Erzählung ausgewählter unterhaltsamer, lehrreicher oder für ihn besonders wichtiger Episoden beschränkt. Um diese Mischung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden zu berücksichtigen, bietet es sich an, den Begriff der „miniatures“ durch die Worte von Frank Beutel zu ersetzen, der empfiehlt, von einer „Nähe“ der Briefe zur Historiographie zu sprechen, die „als eine Art subjektiver, nicht kritisch reflektierter Geschichtsschreibung konzipiert“ seien.<sup>212</sup> Plinius' Form des Briefes zeichnet sich gerade durch eine Verbindung beider Gattungen aus, denn sie bewahrt den ursprünglichen informellen Charakter,

---

Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft, n. F. 5 (1979), 209–218; Umberto Eco, „A Portrait of the Elder as a Young Pliny“ (1990), in: Roy Gibson/Christopher Whitton (Hgg.), *The Epistles of Pliny*, Oxford 2016, 185–200; Eckard Lefèvre, „Plinius-Studien VI: Der große und der kleine Plinius. Die Vesuv-Briefe (6,16 und 6,20)“, in: *Gymnasium* 103 (1996), 193–214; Beutel, *Vergangenheit als Politik*; Anthony J. Woodman, „Pliny on Writing History: *Epistles* 5.8“, in: *From Poetry to History. Selected Papers*, Oxford 2012, 223–242; Ash, „Aliud est enim epistulam, aliud historiam ... scribere“, *passim*.

<sup>209</sup> Vgl. Traub, „Pliny's Treatment of History in Epistolary Form“, 141; Beutel, *Vergangenheit als Politik*, 161; Ash, „Aliud est enim epistulam, aliud historiam ... scribere“, 212: „historical snapshots“. Der informelle Charakter des Briefes tritt am Ende von *epist.* 6,16 in der *praeteritio* hervor, derzufolge Plinius sein eigenes Erlebnis des Vesuvausbruches nicht als angemessenen Stoff für die Historiographie ansieht.

<sup>210</sup> Vgl. *epist.* 6,16,1: *Petis ut tibi auunculi mei exitum scribam, quo uerius tradere posteris possis*; vgl. Gregory Hutchinson, *Latin Literature from Seneca to Juvenal*, Oxford 1993, 13; Eco, „A Portrait of the Elder as a Young Pliny“, 192 f. zur Kommunikationssituation des Briefes u. dem inszenierten Wahrheitsanspruch.

<sup>211</sup> Vgl. Ash, „Aliud est enim epistulam, aliud historiam ... scribere“, 213.

<sup>212</sup> Vgl. Beutel, *Vergangenheit als Politik*, 163 f.

wird aber gleichzeitig durch den bedeutenden historischen Inhalt und den erkennbaren Einfluss der Historiographie nobilitiert. Ich schlage deshalb vor, an dieser Stelle von einer Hybridisierung der Gattung Brief zu sprechen.

Doch die Historiographie ist nicht die einzige Gattung, deren Einfluss auf Plinius' Briefe zur Geltung kommt, sondern es finden auch Rhetorik und Epik kunstvolle Verwirklichungen in der Briefform, wie im Folgenden zu zeigen sein wird. Die Übertragung einzelner Formelemente von höheren literarischen Gattungen auf den Brief kann als charakteristisches Merkmal der plinianischen *Epistulae* angesehen werden, wodurch sich diese von Ciceros und Senecas Briefen unterscheiden. Die Beschreibung des Phänomens als Hybridisierung der Gattung Brief berücksichtigt zum einen Plinius' Betonung, dass er Briefe, und keine Historiographie schreibe, worin er ein Bewusstsein für die Spezifika der Gattung Brief erkennen lässt.<sup>213</sup> Zum anderen wird sein Bestreben berücksichtigt, die Briefe in stilistischer und formaler Perfektion, eben mit demselben Anspruch, den andere literarische Formen verfolgen, zu verfassen, was wiederum für die Interpretation der Briefe als performatives Element in der Inszenierung einer elitären Lebensweise ausschlaggebend ist.

Die Bezüge zu anderen Gattungen, an denen ein Brief orientiert ist, stellt Plinius schließlich selbst her, zum Beispiel indem er explizit eine bestimmte Gattung nennt, in die der Adressat den Inhalt des Briefes übertragen soll.<sup>214</sup> So sind die Vesuvbriefe verfasst, damit Tacitus die Informationen in sein Geschichtswerk einfließen lassen kann.<sup>215</sup> Weitere Beispiele für die Hybridisierung der Briefform sind die Geschichte vom Delfin in Hippo, die Plinius dem Adressaten Caninius als Material für ein fiktives poetisches Werk vorschlägt (*epist.* 9,33), die als rhetorische Vergegenwärtigung (φαντασία) inszenierte virtuelle Besichtigung des laurentinischen Landgutes (*epist.* 2,17) und schließlich die als Ekphrasis konzipierte Beschreibung der tusci-schen Villa (*epist.* 5,6).

<sup>213</sup> Vgl. *epist.* 6,16,22; vgl. Hutchinson, *Latin Literature from Seneca to Juvenal*, 12–14, bes. 13 zu Plinius' Äußerungen über andere Genres; Plinius zeigt in *epist.* 6,16,22 ein Bewusstsein für die Eigenheiten der Historiographie: „He is combining soberly and gracefully his addressee, himself and the two genres, while displaying his awareness of the dignity, selectivity and impersonality of history, and its critical approach to truth“.

<sup>214</sup> Vgl. Beutel, *Vergangenheit als Politik*, 162: Gerade indem Plinius am Ende von *epist.* 6,16 auf die Unterschiede zwischen Historiographie und Brief hinweist, mag der Leser erst die Gemeinsamkeiten sehen.

<sup>215</sup> Auch alle anderen politischen Ereignisse, die in Plinius' Briefen erwähnt werden, sind aus historischer Perspektive dargestellt, vgl. Beutel, *Vergangenheit als Politik*, 17f. u. 200–218 zu den historischen Ereignissen, die Plinius beschreibt: Erwähnt werden z. B. der Repetundenprozess der spanischen Provinz gegen Baebius Massa im Jahr 93 (*epist.* 3,4; 3,9; 6,29,8–11; 7,33, letzteres ein Schreiben an Tacitus, in dem Plinius den Freund bittet, ihn in seinen *Historiae* im Rahmen des Baeticer-Prozesses zu berücksichtigen), die Lage des ins Exil vertriebenen Philosophen Artemidor (*epist.* 3,11), die Verurteilung von Valerius Licinianus aufgrund eines angeblichen Inzests (*epist.* 4,11), Plinius' Vorgehen gegen Publicius Certus (*epist.* 9,13).

6.4.2. *Erzählung: Plin. epist. 9,33 als erhabene Prosanarration*

In *epist. 9,33* wendet sich Plinius an den Dichter Caninius Rufus, um ihm von einer Geschichte zu erzählen, die dieser als Grundlage für ein Gedicht verwenden könnte.<sup>216</sup> Sie zeichne sich nämlich vor allem dadurch aus, dass sie zwar wahr sei, aber unglaublich erscheine, wodurch sie sich bestens für erzählende Poesie eigne. Zugleich sei die Geschichte angemessen, um von einem Talent wie dem des Caninius behandelt zu werden, das Plinius als „überaus heiter, überaus erhaben und vor allem dichterisch“ (*isto laetissimo altissimo planeque poetico ingenio*, 1) beschreibt. Der Hauptteil des Briefes besteht dann aus der Geschichte selbst, deren erzählerische Gestaltung (durch Plinius) genau die Eigenschaften hervortreten lässt, die Plinius den literarischen Fähigkeiten seines Freundes beimisst: sie ist heiter, erhaben und weist Anklänge an die Dichtung auf. Vor diesem Hintergrund kann das Schreiben als ein Hybrid aus Brief und erhabener, narrativer Dichtung interpretiert werden.<sup>217</sup>

Der Kern des Briefes ist die angekündigte Delfingeschichte, deren Handlung schnell erzählt ist, da sie in ihrer Kurzfassung in der *Naturalis Historia* von Plinius dem Älteren erscheint und damit ein Prätext für die Erzählung in *epist. 9,33* ist:

*alius [sc. delphinus] intra hos annos Africo litore Hipponis Diarruti simili modo ex hominum manu vescens praebensque se tractandum et adludens nantibus inpositosque portans unguento perunctus a Flaviano proconsule Africae et sopitus, ut apparuit, odoris novitate fluctuatusque similis exanimi caruit hominum conversatione ut iniuria fugatus per aliquot menses. mox reversus. In eodem miraculo fuit. Iniuriae potestatum in hospitales ad visendum venientium Hippo-nenses in necem eius compulerunt.*<sup>218</sup>

Ein anderer Delfin tauchte in diesen Jahren an der afrikanischen Küste von Hippo Diarrutus auf. Auf ähnliche Weise fraß er den Menschen aus der Hand, ließ sich von ihnen streicheln, spielte mit den Schwimmern und trug diejenigen, die sich auf seinen Rücken gesetzt hatten, durch das Meer. Von dem Flavischen Prokonsul in Afrika wurde er mit Öl gesalbt, woraufhin er, allem Anschein nach, wie betäubt von dem ungewohnten Geruch einem Toten gleich auf dem Meer herumtrieb und den Umgang mit den Menschen wie von dem Unrecht vertrieben für einige Monate mied. Bald aber kam er wieder und wurde erneut bewundert. Das Unrecht gegenüber den Gastgebern durch die Machthaber, die herbeikamen, um ihn zu sehen, veranlasste die Bewohner von Hippo ihn zu töten.

Der Abschnitt befindet sich in einem größeren Kapitel zu Delfinen, in dem zunächst die zoologischen Eigenschaften der Delfine sowie ihr Umgang mit Menschen beschrieben werden und im Anschluss daran mehrere kurze Vorkommnisse geschildert werden, in denen Delfine mit Menschen in Berührung gekommen sind. Delfine

<sup>216</sup> Insgesamt sind sieben Briefe an Caninius adressiert, vgl. *epist.* 1,3; 2,8; 3,7; 6,21; 7,18; 8,4; 9,33, die mit Ausnahme von *epist.* 7,18 alle das Dichten thematisieren, vgl. Ludolph, *Epistolographie und Selbstdarstellung*, 121: „Caninius-Roman“.

<sup>217</sup> Guillemin bezeichnet diesen Brief als Epyllion in Prosa, wobei sie jedoch den brieflichen Charakter unberücksichtigt lässt, vgl. Guillemin, *Pline et la vie littéraire de son temps*, 130; zustimmend Gamberini, *Stylistic Theory and Practice in the Younger Pliny*, 92.

<sup>218</sup> *Plin. nat.* 9,26.



scheinen in diesen Berichten immer zutraulich und instinktiv hilfsbereit, während bei dem Vorfall in Hippo die Menschen das Verhältnis zu dem Tier zerstören.

Die zitierte Passage enthält zwar alle Handlungselemente der Geschichte, doch stellt sie diese fast unverbunden nebeneinander, die konzentrierte Darstellungsweise zeichnet sich durch Partizipien aus, welche die finiten Verbformen ersetzen. Auch auf inhaltlicher Ebene weist der Abschnitt eine minimalistische Beschränkung auf die zentralen Ereignisse auf, während zum Beispiel Emotionen der Handlungsträger sowie die genauen Abläufe einzelner Szenen unerwähnt bleiben. Das so skizzierte Handlungsgerüst bietet der Fantasie des Lesers großen Spielraum, um die Details der Geschichte zu rekonstruieren, was dazu einlädt, sie narrativ auszugestalten.

Würde es Plinius in seinem Schreiben an Caninius aber tatsächlich nur darum gehen, dem Adressaten eine Inspiration für sein nächstes Werk zu übermitteln, wie er es behauptet, hätte es genügt, eine ähnlich sporadische Zusammenfassung der Handlung wie in der *Naturalis Historia* zu geben. Doch dabei belässt es der Briefschreiber Plinius nicht, sondern präsentiert eine literarisch ausgestaltete Version der Geschichte und stellt darin sein eigenes dichterisches Talent unter Beweis und zur Schau.<sup>219</sup> Gleich zu Beginn des Briefes führt Plinius – wie gesehen – die Charakteristika auf, die seine narrative Darstellung der Geschichte kennzeichnen, denn sie entsprechen den Eigenschaften, die er dem Talent des Caninius Rufus zuschreibt: heiter, erhaben und dichterisch (*laetissimo altissimo planeque poetico ingenio*, 1).<sup>220</sup>

Schauen wir uns die sprachliche und literarische Gestaltung des Briefes näher an: Gemeinsamkeiten zur hohen Dichtung weist der Brief dadurch auf, dass sein Inhalt teilweise unrealistisch und fiktiv anmutet, wie es für Stoffe der großen Epen typisch ist. Auch der sprachliche Ausdruck, in dem die Geschichte verfasst ist, zeigt Ähnlichkeiten zum poetischen Stil, ohne dabei ihre prosaischen Merkmale zu verlieren. So muten der bildhafte Detailreichtum, die rhetorischen Figuren, die Dichte des Ausdrucks sowie die emotional-pathetischen Anklänge am Ende des ersten Teiles (6) poetisch an, während die elegante Einfachheit und die Symmetrien Kennzeichen der ausgefeilten prosaischen Sprache sind.<sup>221</sup> Vor allem in der Beschreibung der Kolonie Hippo und ihrer Umgebung zu Beginn der Erzählung tragen die Details dazu bei, ein lebendiges Bild des Handlungsortes zu zeichnen:

*Est in Africa Hipponensis colonia mari proxima. Adiacet nauigabile stagnum; ex hoc in modum fluminis aestuarium emergit, quod uice alterna, prout aestus aut repressit aut impulit, nunc infertur mari, nunc redditur stagno. Omnis hic aetas piscandi nauigandi atque etiam natandi*

<sup>219</sup> Einen Vergleich zwischen den beiden Versionen der Delfingeschichte unternehmen Benjamin Stevens, „Pliny and the Dolphin – or a Story about Storytelling“, in: *Arethusa* 42 (2009), 161–179, 165 f.; Judith Hindermann, „Verliebte Delphine, schwimmende Inseln und versiegende Quellen beim älteren und jüngeren Plinius“, in: *Gymnasium* 118 (2011), 345–354, bes. 346–352 (zu *epist.* 9,33), 348 Anm. 14 mit weiterer Literatur.

<sup>220</sup> Hindermann, „Verliebte Delphine, schwimmende Inseln und versiegende Quellen“, 348 f. interpretiert den Brief als Wundererzählung.

<sup>221</sup> Vgl. zum Stil des Briefes Hutchinsonson, *Latin Literature from Seneca to Juvenal*, 14; Guillemin, *Pline et la vie littéraire de son temps*, 130.

*studio tenetur, maxime pueri, quos otium lususque sollicitat. His gloria et uirtus altissime pro-  
uehi: uictor ille, qui longissime ut litus ita simul natantes reliquit.*<sup>222</sup>

In Afrika gibt es die Kolonie Hippo, die in der Nähe des Meeres liegt. Sie liegt an einem beschiffbaren See; aus diesem entspringt eine Strömung wie bei einem Fluss, die abwechselnd, je nach den Gezeiten, das Wasser zurückdrängt oder hereinlässt, bald ins Meer drängt, bald in den See zurückführt. Menschen allen Alters begeistern sich hier fürs Fischen, für die Seefahrt, fürs Schwimmen, ganz besonders die jungen, die Spiel und Spaß reizen. Für sie ist es Ruhm und Zeichen von Tapferkeit, möglichst weit auf das hohe Meer hinauszuschwimmen: Sieger ist der, der den Strand und damit zugleich auch die anderen Schwimmer sehr weit hinter sich lässt.

Mit dieser Beschreibung des Ortes Hippo beginnt Plinius die Delfingeschichte und lädt den Leser ein, sich gedanklich an den skizzierten Ort zu versetzen. Das wird dadurch erleichtert, dass der Erzähler bei der Raumbeschreibung von dem ausgeht, was der Leser wahrscheinlich kennt (die afrikanische Küste), und dann immer präziser Lage und Gestalt von Hippo definiert: So beginnt er in Afrika, genau genommen in der Nähe der afrikanischen Küste, doch die Kolonie liegt eben nicht direkt am Meer, sondern an einem beschiffbaren See, der allerdings noch den Gezeiten unterliegt.

Für die eigentliche Handlung sind diese Informationen unwesentlich, sie tragen aber dazu bei, dass die Geschichte vorstellbar und realistisch wirkt. In die wohl geordnete Kulisse setzt Plinius dann die Menschen ein, die in Hippo leben und deren Leben als Konsequenz von der Nähe zum Meer und von der Schifffahrt geprägt ist. Besonders für die jungen Leute sind die maritimen Aktivitäten mit Vergnügen und Spaß, *otium lususque* (3), verbunden, was den Fortgang der Handlung vorausdeutet. Dass Plinius in diesem Kontext das Wort *otium* gebraucht, das in seinen Briefen Zufriedenheit, Sinnhaftigkeit und Erfüllung impliziert, stellt die Atmosphäre in Hippo als besonders lebenswert und menschenfreundlich dar. Der positive Eindruck wird von den Substantiven *gloria* und *virtus* unterstrichen, durch die die jungen Leute außerdem anständig und wertbewusst wirken.

Nach den einleitenden Worten scheint es so, dass in der afrikanischen Kolonie alles eine feste Ordnung hat, was von Plinius auch sprachlich reflektiert wird. So wird in der Beschreibung der Gezeiten der Wechsel von Ebbe und Flut durch die symmetrischen und parallelen Kola *aut repressit aut impulit, nunc infertur mari, nunc redditur stagno* (2) abgebildet. Und in der Skizze des Schwimmspiels der Jungen – *uictor ille, qui longissime ut litus ita simul natantes reliquit* (3) – spiegelt die durch den langen Relativsatz erzeugte Distanz zwischen Subjekt und Prädikat die tatsächliche Herausforderung, möglichst weit aufs offene Meer hinauszuschwimmen, wider. Indem er Sprache und Inhalt aufeinander abstimmt, verdeutlicht Plinius gleich zu Beginn den literarischen Anspruch an die Erzählung. Diese bleibt gleichzeitig durch das ein-

<sup>222</sup> Epist. 9,33,2.

fache Vokabular leicht verständlich, was wiederum eine typische Eigenschaft von Briefen ist.

Im folgenden zweiten Abschnitt der Erzählung steht der heitere Aspekt der Geschichte im Fokus, denn er setzt das vorsichtige Kennenlernen zwischen dem Delfin und dem Jungen in Szene und imitiert dabei auch stilistisch das verspielte und zutrauliche Verhalten des Tieres:

*Hoc certamine puer quidam audentior ceteris in ulteriora tendebat. delphinus occurrit et nunc praecedere puerum, nunc sequi, nunc circumire, postremo subire, deponere, iterum subire trepidantemque perferre primum in altum, mox flectit ad litus redditque terrae et aequalibus.*<sup>223</sup>

In diesem Wettkampf schwamm ein Junge, der mutiger als die anderen war, weit aufs Meer hinaus. Da kommt ein Delfin zu ihm und schwimmt bald vor dem Jungen, bald hinter ihm, bald um ihn herum, schließlich taucht er unter ihn, setzt ihn wieder ab, taucht noch einmal unter ihn und trägt den zitternden Jungen erst aufs weite Meer hinaus, dann aber kehrt er um und bringt ihn ans Land und zu seinen Kameraden zurück.

Im Eifer des Wettkampfes hat sich einer der Jungen weit auf das Meer hinausgewagt, als plötzlich und ohne Vorwarnung ein Delfin auftaucht. Dieser wird zum ersten Mal erwähnt, sodass er für den Leser ebenso unerwartet erscheint wie für den Jungen selbst. Überraschenderweise hat der Delfin aber keine Scheu vor dem Menschen, sondern beginnt unvermittelt und neugierig mit ihm zu spielen, wobei im Laufe der Aufzählung *nunc praecedere puerum, nunc sequi, nunc circumire* (4) klar wird, dass er ihn nicht angreift. Sprachlich wird der spielerische Charakter der Szene abgebildet, indem die Anapher *nunc* mit jeweils variierten Formen der Annäherung verbunden wird, welche die respektvolle Neugier des Delfins unterstreichen und die überraschende Zufälligkeit der Handlungen betonen.

Nachdem der Junge vom Delfin wieder an Land gebracht wurde, verbreitet sich das Gerücht von den Ereignissen in Windeseile in Hippo und lockt die Einwohner als Zuschauer an den Strand. Plinius beschreibt das Gerücht als *Serpit per coloniam fama* (5), was Vergils bildhafte Beschreibung der *fama* im vierten Buch der *Aeneis* anklingen lässt, die sich innerhalb der lybischen Städte ausbreitet und dabei immer größer anwächst.<sup>224</sup> Die epische Darstellung beginnt dort mit den Worten [...] *magnas it Fama per urbes*, die Anspielung genügt, um die gesamte entsprechende Passage Vergils zu evozieren. Beide Städte, in denen sich die *fama* ausbreitet, Hippo (das heutige Annaba in Nord-Ostalgerien) und Karthago (im Norden Tunesiens), liegen darüber hinaus in Nordafrika und nicht allzu weit voneinander entfernt, was die Verbindung bekräftigt. Hier wie dort bedeutet die Erwähnung der *fama* etwas Beunruhigendes, da ihre Ausbreitung nicht kontrolliert werden kann, und der weitere Verlauf der Geschehnisse dadurch der Willkür höherer Mächte unterworfen wird. Beide

<sup>223</sup> *Epist.* 9,33,4.

<sup>224</sup> Vgl. *Verg. Aen.* 4,173–177: *Extemplo Libyae magnas it Fama per urbes, / Fama, malum qua non aliud uelocius ullum: / mobilitate uiget uirisque acquirit eundo, / parua metu primo, mox sese attollit in auras / ingrediturque solo et caput inter nubila condit.*

Aspekte, die Anspielung auf Vergils Epos und die Einführung von übermenschlichen Gewalten, heben die Delfingeschichte an dieser Stelle auf die Stufe von epischen Stoffen und verleihen ihr einen erhabenen Charakter.<sup>225</sup>

Diese mit dem Erhabenen einhergehende Ernsthaftigkeit tritt dann zunächst etwas zurück, bleibt aber präsent, wenn im Folgenden beschrieben wird, wie sich die Menschen anfangs neugierig und distanziert, dann aber mit immer größerer Sicherheit zum Delfin verhalten. Denn trotz des Interesses bleiben die Hipponenser aus Furcht und Respekt zunächst als friedliche Zuschauer am Strand, von wo aus sie das Treiben gespannt beobachten (*obsident litus, prospectant mare et si quid est mari simile*, 6). Dort sind sie auch dann noch, als der Delfin tatsächlich wiederkommt und mit den Jungen friedlich spielt und schwimmt. So fassen die Menschen durch den immer wieder gleichen Ablauf der Ereignisse zunehmend Vertrauen zu dem Tier, verlieren aber gleichzeitig ihre Furcht und ihren Respekt vor dem Delfin. Den tragischen Ausgang, den diese Entwicklung nehmen wird, deutet Plinius bereits hier subtil an, was der an sich fröhlichen Passage einen ernsten Unterton verleiht:

*Hoc altero die, hoc tertio, hoc pluribus, donec homines innutritos mari subiret timendi pudor. Accedunt et adludunt et adpellant, tangunt etiam pertrectantque praebentem. Crescit audacia experimento. Maxime puer, qui primus expertus est, adnata nanti, insilit tergo, fertur refertur, agnoscit se amari putat, amat ipse; neuter timet, neuter timetur; huius fiducia, mansuetudo illius augetur.*<sup>226</sup>

So geschieht es am nächsten Tag, so am dritten, so an vielen Tagen, bis dass die Menschen, die am Meer geboren waren, sich schämen, Angst zu haben. Sie nähern sich dem Delfin und fordern ihn zum Spiel auf, sie rufen ihn, sie berühren ihn sogar und streicheln ihn, während er es mit sich geschehen lässt. Mit der Erfahrung wächst ihre Kühnheit. Insbesondere der Junge, der es als erster probiert hat, schwimmt zu dem schwimmenden Tier, steigt auf seinen Rücken, lässt sich von ihm aufs Meer tragen und wieder zurück, glaubt, dass er vom Delfin wiedererkannt und geliebt wird und liebt selbst; keiner hat Angst, keiner muss gefürchtet werden; durch die Zutraulichkeit des Jungen wird der Delfin immer zahmer.

Das friedliche Bild ist durch zwei unscheinbare aber bedeutungsstarke Einwände unterbrochen, die die Harmonie als bedroht erscheinen lassen. Im Vordergrund steht zunächst die Verbindung zwischen dem Jungen und dem Delfin, die im Laufe der Zeit Zuneigung füreinander entwickeln: *agnoscit se amari putat, amat ipse; neuter timet, neuter timetur; huius fiducia, mansuetudo illius augetur* (6). Der Junge glaubt, vom Delfin wiedererkannt und gemocht zu werden, und gewinnt ihn seinerseits lieb. Ihr Verhältnis ist zunehmend von Liebe, Angstfreiheit, Vertrauen und Zahmheit geprägt, die explizit als solche aufgeführt werden und ein Bild der völligen Harmonie entstehen lassen. Die sorgfältige sprachliche Gestaltung, in der die abwechselnd pa-

<sup>225</sup> Vgl. Περὶ ὕψους 9 zur übermenschlichen Natur, 13,2–14 zur Nachahmung von literarischen Vorläufern und Motiven als Zeichen des erhabenen Charakters eines Textes; vgl. Stevens, „Pliny and the Dolphin – or a Story about Storytelling“, 169f., 173 zum Erhabenen und Sublimen in Plinius' Brief.

<sup>226</sup> *Epist.* 9,33,6.

rallenen und chiastischen Strukturen die Gegenseitigkeit der Emotionen abbilden, verleiht der Darstellung darüber hinaus Pathos und Erhabenheit.<sup>227</sup>

Doch diese Harmonie wird von der Einstellung der Menschen gegenüber dem Delfin bedroht, die sich in gefährliche Richtungen entwickelt. So gibt die wachsende *audacia* (6) den Menschen zwar den Mut, sich dem Tier zu nähern, impliziert aber zugleich die Gefahr, dass sie in rücksichtslose Vermessenheit und Skrupellosigkeit umschlagen könnte. Ähnlich verhält es sich mit dem *pudor timendi* (6), der Scham für die eigene Angst vor dem Tier, die die Zuschauer nach und nach überkommt. Der Ausdruck ist an sich ein Oxymoron, denn während *pudor* eine anständige Zurückhaltung bezeichnet, geht genau sie verloren, wenn die Menschen sich für ihre Furcht vor dem Delfin zu schämen beginnen (*pudor timendi*) und im Eifer, ihre Angst zu überwinden, nicht nur Scheu, sondern zugleich auch den Respekt (*pudor*) vor dem Tier ablegen.

Die beiden skizzierten Stimmen, die einerseits die Harmonie zwischen Tier und Mensch und andererseits die Gefahr der zunehmenden Vertrautheit zum Ausdruck bringen, treten in der Schilderung in eine spannungsreiche Dissonanz zueinander und erzeugen durch die subtile Textgestaltung eine schwer greifbare Atmosphäre, die im letzten Teil der Erzählung in das tragische Ende mündet, das hier unterschwellig anklingt. Als nämlich die *audacia* der Zuschauer in ihre negative Ausprägung kippt, verlieren die Menschen jede Distanz zum Delfin und behandeln ihn statt mit Respekt mit grober Perversion, was für das Tier zur Qual wird: Sie ziehen ihn ans Land und schieben ihn zurück ins Wasser, wenn er sich aufgewärmt hat, oder sie reiben ihn mit Salböl ein, wie es der Prokonsul Octavius Avitus tut, woraufhin der Delfin für längere Zeit verschwindet und bei seiner Rückkehr traurig und schlaff wirkt (*visum languidum et maestum*, 9). Als Gegensatz zum heiteren, verspielten und zahmen Delfin wirkt dieses Bild des traurigen und einsamen Tieres umso bedrückender. Hieran schließt sich der nüchtern erzählte, tragische Ausgang der Erzählung an, an deren Ende die Bewohner von Hippo beschließen, den Delfin zu töten, der die Ursache dafür zu sein scheint, dass sich ihr einst so beschaulicher Ort zu einem Anlaufpunkt des Massentourismus entwickelt hat: *Postremo locus ipse quietem suam secretumque perdebat* („Schließlich verlor der Ort selbst seine Ruhe und Abgeschlossenheit“, 10). Dieser Rückbezug auf den Beginn der Erzählung verleiht ihr einen Rahmen, der ihre ausgefeilte literarische Form abschließend noch einmal betont. Nach dem Ende der Erzählung nimmt Plinius das ursprüngliche Anliegen des Briefes wieder auf und fordert Caninius auf, die Handlung, die so tragisch endet, mit Wortreichtum und Mitgefühl zu beweinen, poetisch auszugestalten und stilistisch zu erhöhen: *Haec tu qua miseratione, qua copia deflebis ornabis attolles!* (11). Die Beschreibung der literarischen Tätigkeit als *deflere, ornare, attollere* lässt hier darauf schließen, dass es sich bei der anvisierten Gattung um eine Elegie handeln könnte, die Klagedichtung par excellence.

<sup>227</sup> Vgl. Περὶ ὕψους 8 zum Pathos als Form des Erhabenen.

Treten wir nun, um die Interpretation abzuschließen, gedanklich einen Schritt zurück und werfen einen Blick auf das Gesamtkunstwerk. Plinius beginnt den Brief mit der Neuigkeit, er habe rein zufällig eine Geschichte gehört, die sich optimal für ein dichterisches Werk eigne. Die Erzählung selbst bildet das Kernstück des Briefes und weist, so hat die Detailanalyse gezeigt, genau die literarischen Eigenschaften auf, die Plinius sich vom Talent des Caninius zu Beginn des Briefes verspricht: poetische Darstellungsweise, Heiterkeit und Erhabenheit. Insbesondere letztere werben den Text auf und lassen deutlich den Einfluss höherer literarischer Gattungen erkennen. Trotz des hohen Niveaus der Darstellung bleibt das Vokabular einfach, die Syntax klar und der Ausdruck leicht verständlich, wie es für Briefe typisch und erforderlich ist. So wird in der Kombination von poetischen und brieftypischen Eigenschaften der hybride Charakter des Briefes erkennbar, durch den Plinius sein Schreiben in den Rang von höherer Literatur stellt. Sich selbst inszeniert er gleichzeitig als Autor einer kunstvollen und anspruchsvollen Gattung, denn er zeigt, dass er seine Briefe auf dem hohen sprachlichen Niveau verfasst, das die Dichtung verlangt. Dass Plinius selbst die Geschichte als pures Material bezeichnet (*materia*, 1), ist vor diesem Hintergrund als Bescheidenheitstopos zu verstehen, der die tatsächlichen literarischen Feinheiten umso klarer hervortreten lässt.<sup>228</sup>

Diese Nobilitierung des Briefes fällt schließlich auch auf Plinius' *otium* zurück, dessen Produkt die Briefe sind. Wenn die Briefe besonders anspruchsvoll geschrieben sind, legen sie Zeugnis davon ab, dass auch das *otium* des Verfassers niveauevoll gestaltet wurde, nämlich mit einer solchen gehaltvollen intellektuellen Tätigkeit. Tatsächlich wird dieser Zusammenhang zwischen dem Brief und dem *otium* zu Beginn von *epist.* 9,33 in einer metapoetischen Inszenierung der Kommunikationssituation reflektiert<sup>229</sup>:

*Incidit in materiam ueram sed simillimam fictae, [...] incidit autem, sed super cenam uaria miracula hinc inde referuntur.*<sup>230</sup>

Ich bin auf einen wahren Stoff gestoßen, der erfunden zu sein scheint, [...] darauf gestoßen bin ich, während beim Abendessen verschiedene Wundergeschichten von hier und dort erzählt wurden.

Hier behauptet Plinius, er habe die Geschichte zufällig beim Abendessen als eine von mehreren Wundergeschichten gehört, wobei die *cena* auf einen bekannten *otium*-Kontext verweist, in dem Plinius auch anderen intellektuellen Tätigkeiten nachgeht, beispielsweise seiner eigenen Dichtung.<sup>231</sup> Das Erzählen von Geschichten wird darüber hinaus mit der für Muße typischen Zufälligkeit in Verbindung gebracht, die in

<sup>228</sup> Vgl. Hindermann, „Verliebte Delphine, schwimmende Inseln und versiegende Quellen“, 351 f.: Derselbe Bescheidenheitstopos findet sich in *epist.* 4,30 (*miraculum* der Quelle am *Lacus Larius/Comerse*) und 8,20 (schwimmende Inseln auf dem *Lacus Vadimonis/Lago di Bassano*).

<sup>229</sup> Zur anthropologisch Dimension des Zusammenhangs zwischen Erzählen und Muße vgl. Thomas Klinkert, *Muße und Erzählen: ein poetologischer Zusammenhang*, Tübingen 2016, 4–11.

<sup>230</sup> *Epist.* 9,33,1.

<sup>231</sup> Vgl. *epist.* 4,14,2.

dem Verb *incidi*, das ein nicht vorhergesehenes Auf-etwas-Stoßen bedeutet, und in der absichtlosen Auswahl der Geschichten „von hier und dort“ (*hinc inde*) zum Ausdruck kommt. Gleichzeitig gibt dieser Zufall, mit dem Plinius von der Geschichte hört, den spontanen Anlass, den Brief zu verfassen.

Metapoetisch ist diese Schilderung schließlich deshalb, weil der Leser des Briefes in einer vergleichbaren Situation ist, wie es Plinius war, als er die Geschichte zum ersten Mal hörte: Zwar hört er keinem Erzähler zu, aber er liest die Geschichte in schriftlicher Form in einem Brief, dessen Kommunikationssituation das direkte Gespräch zwischen Sender und Empfänger ersetzt. Es ist also fast so, als würde Caninius dem Geschichtenerzähler Plinius zuhören, wodurch der briefliche Austausch zwischen ihnen genau die Mußesituation reflektiert, die Plinius zu Beginn des Briefes inszeniert. Damit wird der Brief auch für den Leser zu einem Medium der Muße, durch das der Mußemoment des Geschichtenerzählens wiederholbar und zu beliebigen Zeiten erfahrbar gemacht wird.

#### 6.4.3. φαντασίαι / visiones: *Plin. epist. 2,17 als virtueller Rundgang durch die Villa*

Im vorangehenden Abschnitt wurde die anschauliche Beschreibung der Kolonie Hippo als Zeichen für den poetischen Charakter des Briefes interpretiert. Das auch dabei verwendete literarischen Verfahren, die Räume so zu beschreiben, dass der Leser oder Zuhörer sie vor seinem geistigen Augen zu sehen glaubt, ist schon in der antiken Rhetorik verankert und wird unter anderem von Quintilian thematisiert, der Antworten auf die Frage sucht, wieso wir von einem Text emotional und geistig bewegt werden. In seiner Erklärung kommt er auf den Fiktionsprozess (*visio*) zu sprechen, den er als eine Absorption durch die fiktive Welt des Textes darstellt, wobei seine Beschreibung Aspekte erkennen lässt, die die *visio* als Mußetätigkeit ausweisen:

*Quas φαντασίας Graeci uocant (nos sane uisiones appellemus), per quas imagines rerum absentium ita repraesentantur animo ut eas cernere oculis ac praesentes habere uideamur, has quisquis bene ceperit is erit in adfectibus potentissimus. [has] Quidam dicunt εὐφαντασίωτον qui sibi res uoces actus secundum uerum optime finget: quod quidem nobis uolentibus facile continget; nisi uero inter otia animorum et spes inanes et uelut somnia quaedam uigilantium ita nos hae de quibus loquor imagines prosecuntur ut peregrinari nauigare proeliari, populos adloqui, diuitiarum quas non habemus usum uideamur disponere, nec cogitare sed facere.*<sup>232</sup>

Wer das gut verstanden hat, was die Griechen φαντασίαι nennen (wir wollen *visiones* sagen), wodurch Bilder von abwesenden Dingen so in unserem Geist abgebildet werden, dass wir den Eindruck haben, als würden wir sie mit unseren eigenen Augen sehen und als wären sie uns gegenwärtig, der wird auch bei den Affekten keine Probleme haben. Einige nennen denjenigen εὐφαντασίωτον, der sich leicht Dinge, Stimmen und Gesten wahrheitsgemäß vorstellen kann. Das gelingt uns freilich am besten, wenn wir uns darauf einlassen; wenn uns inmitten von geistiger Entspannung, nichtigen Hoffnungen, gewissen Tagträumen diese Einbildungen, von denen ich spreche, auch ebenso verfolgen, dass wir meinen, wir würden in die Fremde hinaus-

<sup>232</sup> Quint. *inst.* 6,2,29–30.

wandern, mit dem Schiff fahren, kämpfen, zu ganzen Völkern sprechen, Reichtümer zur Verfügung haben, die wir gar nicht besitzen, und dies alles nicht zu träumen, sondern real zu erleben meinen.

Um den Prozess der Fiktion zu beschreiben, geht Quintilian von der griechischen Rhetorik aus. Seinen Überlegungen liegt die Beobachtung zugrunde, dass das, was man liest oder hört, erst durch die eigene Vorstellungskraft so präsent zu sein scheint, dass man glaubt, es sei gegenwärtig. Ist man einmal in die fiktive Welt eingetaucht, kann man dem Eindruck erliegen, dass man in ihr handeln, reisen, und mit und zu anderen Menschen sprechen würde, wobei die reale Welt einerseits ausgeblendet und andererseits das Fiktive für die Wirklichkeit gehalten wird.

Diese Fiktion vergleicht Quintilian mit Tagträumen oder hoffnungsvollen Vorstellungen, die sich vor allem in Momenten geistiger Entspannung – *otia animorum* – einstellen. Die Verwendung des *otium*-Begriffes lässt auf einen gedankenfreien, entspannten und gelassenen mentalen Zustand schließen, in dem sich der Geist auf nichts konzentrieren muss und von nichts abgelenkt wird. Außerdem evoziert er eine mußevolle Haltung, welche die wesentliche Voraussetzung dafür ist, dass sich das Individuum von dem Gelesenen oder Gehörten überhaupt absorbieren lässt und mental in einen anderen Raum eintaucht. Dafür muss sich der Rezipient aktiv auf die entstehende Fantasie einlassen, wobei das lateinische Verb *velle* (*voluntibus*) fast schon als Gegensatz zum deutschen „sich einlassen“ die aktive Beteiligung des Individuums am Fiktionsprozess hervorhebt.

Darüber hinaus eignet sich die Inszenierung der *visio* im besonderen Maße dafür, um die Gattung Brief zu nobilitieren und in den Rang von höherer Literatur zu stellen, denn sie zählt zu den Merkmalen sublimer Literatur, was in der Schrift Περὶ ὑψους (*De sublimitate*) erläutert wird, die etwa zeitgleich mit den Pliniusbriefen verfasst wurde.<sup>233</sup> Der Autor dieser rhetorischen Abhandlung bestimmt das Pathos als eine Erscheinungsform des Erhabenen und nennt fünf Arten, in denen das Pathetische auftreten kann: Erstens pathetische Motive wie Götter und Heroen (9,5–9,15), zweitens die Auswahl und Häufung extremer Motive (10), drittens die Steigerung (ἀξίησις, *amplificatio*, 11–13,1), viertens die Nachahmung literarischer Motive (13,2–14) und fünftens die Vergegenwärtigung (φαντασία, 15), die er zu den Verfahren der Bilderzeugung (εἰδωλοποιία) zählt. Unter φαντασία versteht der Autor zunächst, dass man das, „was man sagt, in Begeisterung und Leidenschaft vor sich zu sehen meint und es den Zuhörern vor Augen stellt.“<sup>234</sup>

Viel ausführlicher als in dem Brief über den Delfin spielt die Darstellung von Räumen natürlich in den viel untersuchten Villenbriefen von Plinius eine Rolle (*epist.* 2,17

<sup>233</sup> Zitate aus der Schrift *Vom Erhabenen* werden nach der Ausgabe von Reinhard Brandt gegeben: Reinhard Brandt (Hg.), *Pseudo-Longinos. Vom Erhabenen*, griech. u. dt., Darmstadt 1966. Zur Verfasserfrage und zur *communis opinio*, dass Longin nicht als Autor der Schrift in Betracht kommt, vgl. Irmgard Männlein-Robert, *Longin. Philologe und Philosoph. Eine Interpretation der erhaltenen Zeugnisse*, München/Leipzig 2001, 18–23.

<sup>234</sup> Manfred Fuhrmann, *Dichtungstheorie der Antike*, Darmstadt 1992, 177.



und *epist.* 5,6), in denen er jeweils das laurentinische und das tuscanische Landgut detailliert beschreibt und dem Adressat damit einen lebendigen Eindruck von der Schönheit beider Orte vermittelt. Zu Beginn von *epist.* 2,17 über das Laurentinum wird deutlich, dass Plinius für den Gegenstand seiner Darstellung eine ähnliche Empfindung hat, wie sie in *De sublimitate* beschrieben wird, denn er gibt an, dass dieses ihn ganz besonders entzücke: *tanto opere delectet* (1). Auch die emotionale Bezeichnung des Gartenpavillons, des Herzstückes des Anwesens und Plinius' bevorzugter Aufenthaltsort, als *amores mei, re uera amores* (20) unterstreicht seine Begeisterung für das Landgut. Insgesamt werden in *De sublimitate* zwei Kategorien von φαντασῖαι unterschieden: Während die *rhetorische* Vergegenwärtigung auf eine möglichst präzise und wahrheitsgemäße Darstellung zielt, soll ihre *poetische* Entsprechung den Leser veranlassen, sich auf die fiktive Welt einzulassen. Letztere liegt in Plinius' Brief vor, wie zu zeigen sein wird. Der unbekannte Verfasser der Schrift *De sublimitate* spricht der poetischen Form der Vergegenwärtigung schließlich „würdevolle Größe und leidenschaftliche Gespanntheit“ (καὶ μεγαληγορίας καὶ ἀγῶνος ἐπὶ τούτοις, 15,1) zu, Attribute, die auch den Villenbrief kennzeichnen.

Doch kommen wir nun zu Plinius' Villenbriefen, in denen sich die rhetorischen Strategien der *visio* nachweisen lassen und zur Nobilitierung der Gattung beitragen. Eine sehr deutliche Anspielung auf die Praxis der *visio* findet sich am Ende von *epist.* 5,6,41, wo Plinius nach der Beschreibung seiner tuscanischen Villa den Anspruch formuliert, er habe mittels des Briefes jeden Winkel der Villa – wie auf einem virtuellen Spaziergang – gemeinsam mit dem Adressaten Apollinaris erkunden wollen (*nisi proposuissem omnes angulos tecum epistula circumire*). Vor dem Hintergrund von Quintilians Ausführungen zur *visio*, versetzt sich der Leser während der Brieflektüre mental in den Raum von Plinius' Villa hinein, er taucht also in die Vorstellung dieses Ortes ein, was einer Mußetätigkeit entspricht. Dies wird auch in Plinius' Beschreibung reflektiert:

*Neque enim uerebar ne laboriosum esset legenti tibi, quod uisenti non fuisset, praesertim cum interquiescere, si liberet, depositaque epistula quasi residere saepius posses.*<sup>235</sup>

Denn ich fürchte nicht, dass dir beim Lesen beschwerlich sein könnte, was es mir nicht war, während ich all das vor mir gesehen habe. Vor allem hättest du ja zwischendurch eine Pause machen und den Brief zur Seite legen und innehalten können, wenn dir danach war.

Plinius betont in dieser Passage die Möglichkeit zur Selbstbestimmung, die der Leser eines Textes immer hat. Er kann nämlich beim Lesen eines Briefes immer selbst entscheiden, wann und wo er das Schreiben liest und ob und wann er die Lektüre unterbricht. Beim Lesen der Villenbriefe kann er also dann eine Pause einlegen, wenn er sich nicht mehr auf die Vorstellung des beschriebenen Ortes einlassen kann, und weiterlesen, wenn er geistig dazu bereit und gewillt ist. Er kann sich also dann mit dem Text auseinandersetzen, wenn er die notwendige Muße dafür findet, sodass die

<sup>235</sup> *Epist.* 5,6,40–41.

Darstellung ihre Wirkung voll entfalten kann. Erst, wenn der Leser das Potenzial des Briefes voll erlebt und in die imaginierte Erkundung der tuschischen Villa eintaucht, gelingt die Rezeption in Gänze.

Dieses Rezeptionsverhalten aus *epist.* 5,6 lässt sich analog auf den ersten Villenbrief, *epist.* 2,17, übertragen, in dem Plinius den Adressaten Gallus von der Schönheit und dem Reiz des laurentinischen Landgutes überzeugen will (*epist.* 2,17,1). Auch diesen Brief setzt der Verfasser in Bezug zur Muße, denn er beschreibt das Laurentinum und vor allem dessen Gartenpavillon als den idealen Raum für seine *studia* und als Mußeraum.<sup>236</sup> Darüber hinaus wird der Brief auf performativer Ebene für den Rezipienten zu einem Medium der Muße, denn der Adressat Gallus ist angehalten, die Fiktion der Villa vor seinem geistigen Auge entstehen zu lassen und die Brieflektüre so als Mußemoment zu erleben. Die Vergegenwärtigung des beschriebenen Gebäudes und des Umlandes wird dabei durch die literarische Gestaltung des Textes erleichtert, dessen Strategien im Folgenden herausgearbeitet werden sollen. In ihnen werden Einflüsse von Rhetorik, Dichtung und brieftypischen Elementen erkennbar, welche dem Brief einen hybriden Charakter verleihen und ihn durch seinen hohen literarischen Anspruch nobilitieren.

Eine Technik, mit der Plinius den Adressaten in die fiktive Welt eintauchen lässt, besteht darin, dass er nur einzelne Ausschnitte aus der Landschaft in den Blick nimmt und im Laufe ihrer Beschreibung immer näher an ihre Details „heranzoomt“, womit er die Art und Weise nachahmt, wie wir üblicherweise unsere Umwelt wahrnehmen. Damit lenkt er den Blick des Lesers gezielt auf bestimmte Details, die sich in dessen Vorstellung zu einem harmonischen Gesamtbild zusammenfügen.<sup>237</sup> Die literarische Technik des Zoomens wird auch in der Gesamtstruktur des Briefes erkennbar, die Plinius von außen nach innen aufbaut, indem er den virtuellen Besuch seiner Villa in 17 Meilen Entfernung, nämlich in Rom beginnt, wo sich der Adressat vermutlich aufhält.<sup>238</sup> Von dort aus nähert er sich dann schrittweise der Villa, und innerhalb der Villa dem Gartenpavillon im Herzen des Anwesens, eben genau so, wie ein Besucher an diesen Ort gelangen würde.<sup>239</sup>

<sup>236</sup> Erkennbar unter anderem daran, dass im Gartenpavillon alle drei Aspekte, die Plinius für die anderen Räume variiert (Sonne, Wind und Meer) und von denen einer häufig als bedrohlich wahrgenommen wird, in perfekter Harmonie zueinander stehen und die Annehmlichkeit des Pavillons unterstreichen (*epist.* 2,17,22). Diese Eigenschaften des Raumes bieten die perfekten Voraussetzungen, damit sich Plinius ungestört seinen Gedanken widmen und von ihnen absorbieren lassen kann. Dies wird dadurch befördert, dass der Pavillon Plinius die Möglichkeit eröffnet, sich vollständig aus seinem Alltagsleben zurückzuziehen und die Außenwelt regelrecht auszuschalten (*epist.* 2,17,24–25, v. a. *abesse mihi etiam a villa mea videor*, 24).

<sup>237</sup> Vgl. Winsbury, *Pliny the Younger*, 154; Andrew M. Riggsby, „Pliny in Space (and Time)“, in: *Arethusa* 36 (2003), 167–186, 177.

<sup>238</sup> Dazu gibt eine abschließende Bemerkung des Briefes Anlass zur Vermutung: *quem tu nimis urbanus es nisi concupiscis!* („Du bist allzu sehr ein Stadtmensch, wenn du jetzt nicht Lust hast, ihn [sc. meinen Rückzugsort] zu besuchen“, *epist.* 2,17,29).

<sup>239</sup> Zur Beschreibung „von außen nach innen“ vgl. Myers, „*Docta otia*“, 112f.: Die Gebäude wie hier und im Folgenden in der Landschaft zu verorten, sei Teil der ethnographischen Darstellung;

Ausgehend von Rom beschreibt Plinius den Weg, der zur Villa führt, wobei er mit aussagekräftigen Schlagwörtern ein einfaches, aber eindrückliches Bild skizziert – eine zweite Technik, mit der die Räume vor dem geistigen Auge des Lesers lebendig werden:

*uaria hinc atque inde facies; nam modo occurrentibus siluis uia coartatur, modo latissimis pratis diffunditur et patescit; multi greges ouium, multa ibi equorum, boum armenta, quae montibus hieme depulsa herbis et tepore uerno nitescunt.*<sup>240</sup>

Zu beiden Seiten bietet sich ein abwechslungsreiches Panorama; denn bald wird die Straße von hervortretenden Wäldern eingengt, bald erstreckt sie sich auf weiten Wiesen und wird breiter; hier gibt es große Schafherden, dort große Pferde- oder Rinderherden, die – vom Winter von den Bergen vertrieben – im satten Gras und dem milden Frühlingklima gedeihen.

In nur einem Satz gelingt es Plinius, einen dichten und anschaulichen Eindruck von der Umgebung zu geben. Dieser wird von den plakativen Substantiven hervorgerufen, die er aneinanderreicht: *silvis, pratis, greges, ouium, boum, armenta, tepore uerno*. Diese sind leicht und eindeutig zu verstehen, was zugleich eine wichtige Eigenheit des Briefstils ist, und können schnell mit konkreten Vorstellungen verbunden werden. Die alltägliche Sprache des Briefes verstärkt damit die Wirkung der *visio*. So genügt es, dass Plinius an dieser Stelle Wald und Wiesen nacheinander nennt, um in der Vorstellung des Lesers das Bild einer Landschaft entstehen zu lassen, das um die sukzessive Aufzählung verschiedener Herdentiere, die am Wegesrand weiden, erweitert, variiert und präzisiert wird. Im Laufe der Lektüre setzt der Leser diese Elemente zu einem kongruenten Mosaik zusammen. Doch das dadurch entstandene Bild ähnelt zunächst einmal nur einer skizzenhaften und mit groben Pinselstrichen auf die Leinwand gebrachten Zeichnung, die keine ausgestaltete Abbildung des Objektes bietet, sondern eine schemenhafte Andeutung dessen, was dargestellt ist. Der Verzicht auf Details in Plinius' Beschreibung (wie zum Beispiel Angaben dazu, in welcher Reihenfolge die verschiedenen Landschaftselemente dem Besucher begegnen, wie groß die jeweiligen Elemente sind, welche Farben die Dinge haben oder welche Gerüche in der Luft liegen) lässt daher viel Freiraum, den der Leser mit eigenen Ideen, Erinnerungen und Vorstellungen füllen kann, welche durch Assoziationen mit den genannten Bestandteilen des Geländes wachgerufen werden. Auf diese Weise erzeugt der Rezipient seine ganz eigene, konkrete Vorstellung von der Umgebung, durch die man zu Plinius' Villa gelangt. Diese ist nicht nur lebendiger als jede detaillierte Landschaftsbeschreibung, sondern gefällt dem Leser wahrscheinlich auch viel besser als eine ausformulierte verbale Beschreibung. Darüber hinaus verlangt der Prozess vom Leser ein aktives Mitwirken am Fiktionsprozess, er ist bei der Lektüre gefordert und der

Bergmann, „Visualizing Pliny's Villas“, 205; Reinhard Förtsch, *Archäologischer Kommentar zu den Villenbriefen des jüngeren Plinius*, Mainz 1993, 26 f.

<sup>240</sup> *Epist.* 2,17,3. Mit einer vergleichbaren Technik wird der Ausblick vom Turm in *epist.* 2,17,12 beschrieben: Die Komponenten *latissimum mare, longissimum litus, uillas amoenissimas* genügen, um das Gesamtbild der Umgebung und die grenzenlose Weite des Blickes anzudeuten.

Text bleibt für ihn spannend.<sup>241</sup> Diese Ansprache an den Leser und dessen Involvierung in den Text wird durch die Appellfunktion des Briefes, der sich dezidiert an den Adressaten als impliziten Leser richtet, besonders verstärkt.

Die Technik, ein Bild nur anhand seiner wichtigsten Komponenten zu zeichnen, wendet Plinius in diesem Brief mehrfach an und verlangt auch in der Beschreibung der Villa immer wieder vom Leser, auf textexterne Kenntnisse zurückzugreifen, um das Bild zu vervollständigen. So genügt es, nur ein Warmwasser- und ein Kaltwasserbecken näher zu beschreiben und mit einer unspezifischen Aufzählung von Salbzimmer, Hypokaustenanlage, Heizraum und Kabinen zu verbinden, um die Vorstellung eines gesamten Bades zu evozieren, von dem der zeitgenössische Leser durch seinen Aufenthalt in anderen Villen eine ungefähre Vorstellung hat, auf die er zurückgreifen kann (11).<sup>242</sup> Dieselbe Strategie funktioniert auch, wenn der Erzähler auf textinterne Informationen zurückgreifen kann: So geht Plinius, nachdem er die ersten Zimmer seines Landhauses (*atrium, porticus, area, cavaedium* und das *triclinium*, 4–5) beschrieben hat, näher auf den Ausblick ein, der sich im Speisezimmer eröffnet. Dieses hat nach drei Seiten hin eine uneingeschränkte Sicht auf das Meer<sup>243</sup>, doch die vierte Seite des Raumes ist an den bereits bekannten Gebäudekomplex angeschlossen:

*Vndique ualuas aut fenestras non minores ualuus habet atque ita a lateribus a fronte quasi tria maria prospectat; a tergo cavaedium porticum aream porticum rursus, mox atrium siluas et longinquos respicit montes.*<sup>244</sup>

Zu allen Seiten hin hat der Speiseraum Doppeltüren oder Fenster, die nicht kleiner als die Doppeltüren sind und so schaut er von beiden Seiten und nach vorne hinaus gleichermaßen auf drei Meere; nach hinten hinaus blickt er zurück auf das Empfangszimmer, die Säulenhalle, den Innenhof, noch einmal die Säulenhalle, dann das Atrium, die Wälder und die weit entfernten Berge.

Während das Meer an drei der vier Seiten vom Zimmer aus zu sehen ist und dem Raum einen idyllischen Charakter verleiht, wird die Sicht zur vierten Seite als ein „Zurückblicken“ inszeniert, wobei all die Räume wieder ins Blickfeld geraten, die im

<sup>241</sup> Vgl. zur Wirkung von Leerstellen Wolfgang Iser, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, 4. Aufl., München 1994, 313–315.

<sup>242</sup> Vgl. *epist. 2,17,11: Inde balinei cella frigidaria spatiosa et effusa, cuius in contrariis parietibus duo baptisteria uelut eiecta sinuantur, abunde capacia si mare in proximo cogites. Adiacet unctorium, hypocauston, adiacet propnigeon balinei, mox duae cellae magis elegantes quam sumptuosae; cohaeret calida piscina mirifica, ex quo natantes mare adspiciunt, [...]*. („Von da aus kommt man in das weite und geräumige Kaltwasserbecken des Bades, aus dessen gegenüberliegenden Wänden zwei gekrümmte Becken hervorspringen, die reichlich groß sind, wenn du bedenkst, dass das Meer ja ganz in der Nähe ist. Daran schließen sich das Salbzimmer und der zentrale Heizraum sowie der Heizraum für das Bad an, darauf Kabinen, die eher elegant als prächtig ausgestattet sind; daneben liegt das wundervolle Warmwasserbecken, von dem aus man beim Schwimmen auf das Meer schauen kann, [...]“).

<sup>243</sup> Zum hier verwendeten Ausdruck *tria maria prospectat* und der zugrundeliegenden Ästhetik vgl. Lefèvre, *Vom Römertum zum Ästhetizismus*, 225 f.

<sup>244</sup> *Epist. 2,17,5.*

vorangehenden Teil des Briefes behandelt wurden. Hier genügt die Nennung ihrer Namen, damit sich der Leser an den Eindruck, den er beim Lesen von dem jeweiligen Zimmer bekommen hat, erinnert. Das wird durch die akribisch eingehaltene Reihenfolge der architektonischen Anordnung erleichtert, anhand derer sich der Leser rückwärts durch die axiale Perspektive zurückerarbeiten kann. Am Ende stößt der Blick auf die entfernten Berge, die den Horizont begrenzen und Rom nicht mehr erkennen lassen. Darin liegt ein wichtiges Detail der Schilderung, das den Charakter der Villa als Mußeraum unterstreicht.

In den bisherigen Ausschnitten wurde deutlich, dass Plinius Räume mit auffallend wenigen und einfachen Worten erschafft, wobei die Präzision der Begriffe von zentraler Bedeutung ist. Diese ermöglicht es, genau die Elemente in der Beschreibung zu verankern, durch deren Assoziationen der Leser die Leerstellen des Bildes selbst vervollständigen kann. Während das dabei verwendete alltägliche Vokabular Kennzeichen des Briefstils ist, unterstreichen die Dichte und Gewähltheit der Sprache den dichterischen Charakter der Darstellung, der ebenso wie die raffinierten rhetorischen Verfahren auf den literarischen Anspruch des Briefes verweist. Dies wird im Bild des Gartens besonders gut erkennbar.

Die Beschreibung von Plinius' laurentinischem Garten ist als Blick aus einem ruhigen Speisezimmer heraus inszeniert und weist eine große Liebe zum Detail auf. Dadurch entsteht der Eindruck, dass der Erzähler auf seinem virtuellen Rundgang einen Moment bei diesem Ausblick verweilt, ihn genießt und immer mehr Details erkennt, je länger er nach draußen schaut, ganz wie bei einer Naturkontemplation. Insgesamt wirkt dies wie ein Mußemoment, den der Erzähler erlebt, was durch die Beschreibung des Speisezimmers als Schutz- und Mußeraum bekräftigt wird, in dem alle möglichen Störungen von außen abgehalten werden und sogar das Rauschen des Meeres nur gedämpft wahrgenommen wird.<sup>245</sup> Aus dieser Kontemplation geht die Beschreibung des Gartens hervor, die der Leser bei der Lektüre nachvollziehen kann, wenn er sich so auf den Text einlässt, dass es ihm gelingt, alle Details der Schilderung zu rezipieren und zu einem virtuellen Bild zusammenzusetzen.<sup>246</sup> Dabei folgt er mit seinem geistigen Auge dem Blick des Erzählers und „schaut“ gemeinsam mit ihm auf den Garten. Durch die präzisen namentlichen Bestimmungen der jeweiligen Gewächse sowie durch die näheren Erläuterungen und Beschreibungen der Baum- und Straucharten ergibt sich auch hier ein detailliertes Bild von der speziellen und abwechslungsreichen Vegetation und der Anlage des Gartens. So heißt es zum Beispiel über den Buchsbaum:

*nam buxus, qua parte defenditur tectis, abunde uiret, aperto caelo apertoque uento et quamquam longinqua aspergine maris inarescit.*<sup>247</sup>

<sup>245</sup> *Epist.* 2,17,13: *quod turbati maris non nisi fragorem et sonum patitur, eumque iam languidum ac desinentem.*

<sup>246</sup> Die *varietas* der Gartenbeschreibung hebt Förtsch, *Archäologischer Kommentar zu den Villenbriefen des jüngeren Plinius*, 29 hervor.

<sup>247</sup> *Epist.* 2,17,14.

denn der Buchsbaum gedeiht nur an den Stellen gut, die vom Haus geschützt sind. Unter freiem Himmel aber und dem Wind und den, wenngleich aus großer Entfernung kommenden, Spritzern des Meeres ausgesetzt, geht er ein.

Betrachten wir die Passage aus produktionsästhetischer Sicht: Sowohl die genaue Benennung der Pflanzen als auch die Informationen über ihren Anbau zeigen, dass der Briefschreiber wie beiläufig seine Kenntnisse der Botanik zur Geltung kommen lässt und diese gleichzeitig so fein in die literarische Darstellung einbaut, dass der Leser sich gerade aufgrund der ausgefeilten, gebildeten sprachlichen Beschreibung den Garten genau vorstellen kann. Damit inszeniert sich der Verfasser als *poeta doctus* und verleiht dem Brief wegen der gelehrten und komprimierten Darstellung zugleich den Anschein von Dichtung. In diesem Vergleich des Briefschreibers mit einem *poeta doctus* tritt der Zusammenhang zwischen der Hybridisierung der Gattung Brief und der Selbstdarstellung des Verfassers besonders deutlich hervor: Denn indem der Briefschreiber einen Brief mit literarischen Ansprüchen verfasst, wirkt er selbst wie ein Dichter, der sein poetisches Können in einem Kunstwerk demonstriert.

Vor diesem Hintergrund verleiht die Inszenierung der *visio/φαντασία* dem vorliegenden Brief nicht nur literarischen, sondern auch erhabenen Charakter und wertet ihn zu einer Gattung der hohen Dichtung auf. Trotz des markanten literarischen Einflusses spielen aber auch und insbesondere brieftypische Elemente wie die Appellfunktion und die Alltäglichkeit der Sprache eine entscheidende Rolle in der Gesamtkomposition. Denn erst durch die Verbindung mit diesen Charakteristika des Briefes entfaltet die *visio* ihre volle Wirkung. Die so entstehende, sich verstärkende Wechselwirkung zwischen den beiden Gattungen, die in der Hybridisierung des Briefes verbunden werden, unterstreicht die Einzigartigkeit von Plinius' Villenbeschreibungen, ihre Originalität und das literarische Können des Autors. Da der so gestaltete Brief dem *otium* seines Verfassers entstammt, demonstriert er anschaulich, dass Plinius sein *otium* nutzt, um seine Briefe besonders sorgfältig zu verfassen und zur stilistischen Perfektion, bis in die Ebene des Erhabenen aufzuwerten. Das fällt nicht nur positiv auf ihn als Briefschreiber zurück, sondern auch auf die Gestaltung seines *otium*, das er keineswegs in Faulheit, sondern mit einer anspruchsvollen intellektuellen Tätigkeit verbringt, die ihrem Verfasser Ruhm und Ansehen einbringt.

#### 6.4.4. Ekphrasis: Plin. epist. 5,6 als Metapoetik der Gedichtsammlung

Als letztes Beispiel für die Hybridisierung des Briefes soll mit *epist.* 5,6 Plinius' zweiter Villenbrief in den Blick genommen werden, der wie *epist.* 2,17 ebenfalls einen starken poetischen Einfluss aufweist. Im Unterschied zum zuvor untersuchten Brief thematisiert *epist.* 5,6 sein Verhältnis zur hohen Literatur, insbesondere zur Form der Ekphrasis, explizit, weswegen es sich anbietet, zunächst einen Blick auf die relevanten Passagen am Ende des Schreibens zu werfen. Dort, im Schlussteil des Briefes, spricht Plinius nicht nur über seinen literarischen Vorsatz, mit dem Adressaten ge-

meinsam einen virtuellen Spaziergang durch die Villa zu unternehmen (*epist.* 5,6,40), sondern er reflektiert auch über die Anforderungen, die ein Schriftsteller erfüllen muss, damit sein Werk nicht langatmig erscheint:

*primo ego officium scriptoris existimo, titulum suum legat atque identidem interroget se quid coeperit scribere, sciatque si materiae immoratur non esse longum, longissimum si aliquid accersit atque attrahit.*<sup>248</sup>

Ich halte es für die erste Pflicht eines Schriftstellers, dass er den Titel seines Werkes genau liest und sich ohne Unterlass fragt, ob er zu dem Thema schreibt, mit dem er angefangen hat, und dass er weiß, dass der Text dann nicht langweilig wird, wenn er beim Thema bleibt, es aber langatmig erscheint, wenn er diesem etwas hinzufügt und an den Haaren herbeizieht.

Gemäß Plinius' Erklärung ist es wichtig, innerhalb eines literarischen Werkes oder Abschnitts stets bei nur einem Thema zu bleiben, während ein sprunghafter Themenwechsel dazu führt, dass das Werk langatmig erscheint. Plinius bezieht diese Aussage auf sich, um die Länge seines vorliegenden Briefes zu rechtfertigen und jeden möglichen Vorwurf der Langatmigkeit auszuräumen. Dabei bezeichnet er sich selbst als Schriftsteller (*scriptor*), der nicht zufällig entstandene Texte schreibt, sondern literarisch wohl komponierte. Tatsächlich respektieren Plinius' *Epistulae* den hier formulierten Ansatz, dass in jedem literarischen Werk nur jeweils ein Thema behandelt werden darf, akribisch.<sup>249</sup>

Darüber hinaus führt Plinius mehrere herausragende Autoren an, die beispielhaft gezeigt haben, dass man ein langes Werk schreiben kann, ohne dass dieses langatmig wirkt. Unter ihnen nennt er Homer, Vergil und Arat, mit denen er sich in eine Reihe stellt, und mit deren berühmten Ekphrasen, der Beschreibung der Waffen des Achill und des Aeneas, er seinen eigenen Villenbrief vergleicht.<sup>250</sup> *Epist.* 5,6 wird von Plinius damit in die Tradition der poetischen Ekphrasis gestellt, der literarischen Beschreibung von Kunstwerken<sup>251</sup>, die von den antiken Autoren häufig für die Darstellung von metapoetischen Aussagen genutzt wird, was auch für diesen Brief zutrifft.<sup>252</sup> Dessen metapoetisches Potenzial tritt darin hervor, dass die sprachliche

<sup>248</sup> *Epist.* 5,6,42.

<sup>249</sup> Vgl. *epist.* 4,22,7 (Plinius entschuldigt sich dafür, dass er in dem Brief vom Thema abgekommen sei); vgl. Sherwin-White, *The Letters of Pliny*, 3; Lefèvre, *Vom Römertum zum Ästhetizismus*, 307.

<sup>250</sup> *Epist.* 5,6,43; vgl. Myers, „*Docta otia*“, 122: „When Pliny returns to the villa theme in *Epistle* 5.6, he is more explicit about his literary aspirations for these monumental letters. [...] Pliny himself suggests at the end of 5.6 that they instead be understood in the tradition of poetic exphrases, as descriptions of works of art, such as Homer's description of Achilles' arms and Vergil's description of Aeneas's shield (5.6.43). The villa letters contain a significant amount of poetic vocabulary and a number of literary echoes.“

<sup>251</sup> Vgl. Myers, „*Docta otia*“, 122.

<sup>252</sup> Man denke z. B. an Horaz' *Exegi monumentum* in *carm.* 3,30,1, in dem der Dichter sein Werk mit einem Bauwerk vergleicht, und Vergils Vergleich eines noch zu schreibenden Gedichtes in *georg.* 8–25, bes. 13 u. 16 (in der Ekphrasis des Tempels wird der Inhalt der noch nicht geschriebenen *Aeneis* angekündigt); vgl. Wolfgang Kofler, *Aeneas und Vergil. Untersuchungen zur poetologischen Dimension der Aeneis*, Heidelberg 2003, 46–53, bes. 48 f. mit weiterer Literatur.

Darstellung von Landschaft, Haus, Anwesen und Garten eine Ästhetik abbildet, die Parallelen zu der Poetik der Briefsammlung aufweist, wie zum Beispiel die zentrale Rolle von *variatio* und *dispositio*, worauf noch genauer einzugehen ist.<sup>253</sup> Dieses metapoetische und selbstreferentielle Potenzial von *epist.* 5,6 unterstreicht zum einen den hybriden Charakter eines einzelnen Briefes, zum anderen den dichterischen Gehalt des Gesamtwerkes.

Ehe Plinius konkret auf sein tuscisches Anwesen eingeht, beschreibt er zunächst die wunderschöne (*pulcherrima*, 7) Landschaft, in der es sich befindet (7–13). Aus der Vogelperspektive, die er dabei einnimmt, lässt sich die Weite des Landes ermessen und die verschiedenen Landschaftsformen erkennen, welche die Umgebung kennzeichnen. Der Adressat kann diese umso besser imaginieren, da Plinius ein konkretes Gebäude zum Vergleich heranzieht und seinen Briefpartner bittet, sich die Umgebung der Villa als ein von der Natur geschaffenes Amphitheater vorzustellen:

*Regionis forma pulcherrima. imaginare amphitheatrum aliquod immensum et quale sola rerum natura possit effingere. lata et diffusa planities montibus cingitur, [...].*<sup>254</sup>

Die Gestalt der Region ist wunderschön. Stell dir ein unermessliches Amphitheater vor, eines, wie es nur die Natur erschaffen kann. Die ausgedehnte und weitläufige Ebene wird von Bergen umfasst [...].

Mit dem Imperativ *imaginare*, das in dem folgenden *effingere* noch einmal anklingt, leitet Plinius die Beschreibung der Region ein und appelliert explizit an den Adressaten, im Folgenden besonders aufmerksam zu lesen und sich ein Landschaftsbild vorzustellen. Dafür gibt der Briefschreiber seinem Leser zunächst mit der Idee des Amphitheaters eine leicht vorstellbare, konkrete Form an die Hand, an der er alle weiteren Informationen ausrichten kann. Sodann werden die Mauern des Amphitheaters durch eine Bergkette ersetzt, welche das weite Innere des Gebäudes, eine ausgedehnte Ebene, umschließt. Dieses Verfahren ist typisch für die plinianische Naturbeschreibung, die sich gerade dadurch auszeichnet, dass die Natur klar umrissene, oftmals geometrische Formen und eine erkennbare Ordnung aufweist. Einzelne Teile werden sauber voneinander abgegrenzt, so wie die hier erwähnte Ebene von einer definierten Bergkette umrandet wird.<sup>255</sup>

Daran anschließend arbeitet sich Plinius wieder von außen nach innen vor und zeichnet durch immer mehr Elemente ein zunehmend detailliertes Bild der Ebene.

<sup>253</sup> Vgl. Whitton, *Pliny the Younger*, 115: „*Chez Pliny, domestic and epistolary architecture are finely in tune*“; Myers, „*Docta otia*“, 105: die Darstellung eines Gartens kann das literarische Können eines Schrifstellers reflektieren, 123: „The emphasis on the *variatio* of the landscape and the *dispositio* of the estates coincides with rhetorical precepts and with the composition of the *Epistles*. The estates are even signed; at his Tuscan villa, the box hedges spell out the names of Pliny and his *topiarius* [5.6.35]“; Lefèvre, *Vom Römertum zum Ästhetizismus*, 231 f. zur „bestimmende[n] Rolle“ der Gliederung der Natur.

<sup>254</sup> *Epist.* 5,6,7.

<sup>255</sup> Die klare Anordnung der Natur entspricht dem Geschmack seiner Zeit, vgl. Myers, „*Docta otia*“, 114; Lefèvre, *Vom Römertum zum Ästhetizismus*, 225.



Anfangs beschreibt er die Natur der Berge, deren Vegetation und Tierbestand, dann Hügel, Felder, Weinberge und schließlich Wiesen und Felder, die von verschiedenen Flüssen durchzogen sind, von denen der Tiber der größte und wichtigste ist, da er vom Schiffsverkehr genutzt wird. Ebenso wie in *epist.* 2,17 verwendet Plinius auch hier zentrale Schlagwörter, anhand derer der Leser die verschiedenen Elemente der Landschaft zu einem Gesamtbild zusammensetzen kann.

Erst am Ende der Schilderung gibt der Briefschreiber seinen Beobachtungspunkt bekannt und bringt die Schönheit der Landschaft explizit auf den Punkt:

*Magnam capies uoluptatem, si hunc regionis situm ex monte prospexeris. Neque enim terras tibi sed formam aliquam ad eximiam pulchritudinem pictam uideberis cernere: ea uarietate, ea descriptione, quocumque inciderint oculi reficientur.*<sup>256</sup>

Du wirst große Freude haben, wenn du die Lage der Region von einem Berg aus betrachtest. Denn du wirst den Eindruck haben, nicht Ländereien, sondern ein von außergewöhnlicher Schönheit gemaltes Landschaftsbild zu erkennen: Von dieser Abwechslung, von dieser Anordnung werden die Augen, wo auch immer sie hinfallen, erquickt.

Die beiden wesentlichen Aspekte von Plinius' Landschaftsästhetik sind demnach ihr abwechslungsreicher Charakter, der in der Vielzahl verschiedener Elemente zum Vorschein kommt, aus denen sich das Gesamtbild zusammensetzt, und deren gefällige Komposition.<sup>257</sup> Gleichzeitig zeichnet sich die Natur auch durch den Eindruck des Künstlerischen aus, die wahrgenommene Landschaft ähnelt, so Plinius, einem Landschaftsgemälde, ganz so als würde die Natur das Gemälde abbilden, und nicht umgekehrt. *Variatio* und *dispositio* prägen ebenso die Briefsammlung, die sich in einer Vielzahl verschiedener Themen und Adressaten, unterschiedlich langer und anspruchsvoller Briefe auszeichnet. Durch die Anordnung der Briefe wird deren Abwechslungsreichtum verstärkt, denn so stehen nie zwei Briefe zum selben Thema nebeneinander, es wechseln sich kurze mit langen, heitere mit ernsten Briefen ab, und nie sind zwei aufeinanderfolgende Schreiben an denselben Adressaten gerichtet. Stattdessen bilden die einzelnen Teile der Sammlung in ihrer sich als zufällig gebenden Reihenfolge ein harmonisches, kaleidoskopartiges Ganzes, das sich unter verschiedenen Blickwinkeln zu hübschen Formen zusammensetzt.<sup>258</sup> Auch auf der Ebene eines einzelnen Briefes ist die *dispositio* wichtig, denn die ästhetische Gliederung des Inhaltes und des Satzbaus trägt wesentlich zu dessen ansprechendem Charakter bei, wie der vorliegende Brief zeigt.

Nach dem ausführlichen Bild der Region, in der sich die tuscanische Villa befindet, beschreibt Plinius das Anwesen. Hier kommt er ziemlich schnell auf die Terrasse zu sprechen, von der es heißt:

<sup>256</sup> *Epist.* 5,6,13.

<sup>257</sup> Vgl. Lefèvre, *Vom Römertum zum Ästhetizismus*, 232 f., der diesen Blick über die Landschaft mit einem Gemälde vergleicht.

<sup>258</sup> Vgl. S. 239 f. in dieser Arbeit (mit Literatur).

*Ante porticum xystus in plurimas species distinctus concisusque buxo; demissus inde pronusque puluinus, cui bestiarum effigies inuicem aduersas buxus inscripsit; acanthus in plano, mollis et paene dixerim liquidus. Ambit hunc ambulatio pressis uarieque tonsis uiridibus inclusa; ab his gestatio in modum circi, quae buxum multiformem humilesque et retentas manu arbusculas circumit. Omnia maceria miniuntur.*<sup>259</sup>

Vor dem Säulengang gibt es eine Terrasse, die von Buchsbaum in mehrere verschiedenartige Teile untergliedert und umfasst wird; von dort geht ein abschüssiges Gartenbeet aus, in das sich Buchsbaumsträucher in Tierformen eingeschrieben haben, die immer paarweise einander gegenübergestellt sind. Um diese Wiese herum führt eine Promenade, die von kleinen und gestutzten Büschen eingefasst ist; hiervon geht eine Allee in Form eines Circus aus, die um den vielförmigen Buchsbaum und um kleine und künstlich gestutzte Bäumchen herumführt. Alles wird von einer Lehmmauer umgeben.

Hier wird deutlich, dass dem Prinzip der Einrahmung in Plinius' Ästhetik eine zentrale Bedeutung zukommt. Kaum etwas ist in dieser Beschreibung nicht eingerahmt: Die Blumenbeete werden von Buchsbaum eingefasst, der Rasen von einer Promenade, die Promenade ihrerseits von niedrigen Büschen, eine Allee führt um den vielgestaltigen Buchsbaum und künstliche, niedrig gestutzte Bäumchen herum, und schließlich wird das alles von einer Lehmmauer umfasst. Derselbe Effekt der Rahmung ist übrigens auch in der Villenbeschreibung in *epist.* 2,17 prominent, denn dort wird die Natur außerhalb der Villa in der Regel durch eingerahmte Fenster wahrgenommen, deren Ausblick als so unabhängig und verschieden voneinander bezeichnet wird, dass selbst bei Fenstern, die auf dieselbe Natur zeigen, von drei differenten Landschaften gesprochen wird: *atque ita a lateribus a fronte quasi tria maria prospectat* (*epist.* 2,17,5).<sup>260</sup> Der Blick und die Perspektive auf eine Landschaft ist entscheidend dafür, dass von jeweils unterschiedlichen Landschaften oder Landschaftswahrnehmungen gesprochen wird.

Auch diese Regel der Umgrenzung findet sich in der Ästhetik der Briefe wieder und liegt dort in der Briefform selbst begründet. Denn die Briefform bildet naturgemäß einen Rahmen um den konkreten Inhalt des Schreibens herum und setzt sich aus der formellen Gruß- und Abschiedsformel zusammen. Wie in der oben beschriebenen Natur ist die Verbindung zwischen Rahmen und Inhalt bald stärker, bald schwächer, mal verschwimmen Inhalt und Rahmen zu einer Einheit, mal setzen sie sich distinktiv voneinander ab. Auf jeden Fall besteht Plinius' Briefsammlung aus einer Vielzahl einzeln „umrahmter“, in sich geschlossener und sauber voneinander getrennter Elemente, deren Inhalte aber natürlich trotzdem aufeinander Bezug nehmen können, als wären sie Fenster, die auf dieselbe Gegend hinauszeigen.

In den bisher untersuchten Darstellungen weist die Natur stets einen künstlichen Charakter auf, der für ihre Gestaltung bei Plinius typisch ist und der vor allem im oben beschriebenen Schnitt der Buchsbäume zu Tierformen erkennbar wird. Buchs-

<sup>259</sup> *Epist.* 5,6,16–17.

<sup>260</sup> Vgl. Lefèvre, *Vom Römertum zum Ästhetizismus*, 225.

bäume in auffälliger Form finden sich auch entlang des Weges, der um Plinius' Reitbahn herumführt:

*Alibi pratulum, alibi ipsa buxus interuenit in formas mille descripta, litteras interdum, quae modo nomen domini dicunt modo artificis: alternis metulae surgunt, alternis inserta sunt poma, et in opere urbanissimo subita uelut inlati ruris imitatio.*<sup>261</sup>

Hier liegt eine kleine Wiese, dort tritt ein Buchsbaum dazwischen, der in tausend Formen geschnitten ist, manchmal auch als Buchstaben, die bald den Namen des Besitzers, bald den des Künstlers bilden: Bald tauchen kleine Pyramiden auf, bald sind Obstbäume dazwischen gepflanzt, die in dem überaus veredelten Gesamtwerk gleichsam wie eine Imitation eines einfallenden ursprünglichen Landlebens wirken.

Der hier beschriebene Grenzrain (*limes*) kann als Sinnbild von Plinius' ästhetischen Prinzipien verstanden werden, denn sowohl die ihn säumende Vegetation als auch seine Form sind von Abwechslung und Facettenreichtum geprägt, durch die der Weg in verschiedene, klar voneinander unterscheidbare Abschnitte geteilt wird, und er ist zudem stets von verschiedenen Gewächsen oder von Wiesen umrahmt (32–34). In der Beschreibung seines letzten Abschnittes wird schließlich der hohe Kunstcharakter der Natur erkennbar, der sich beispielhaft auf das gesamte Anwesen, aber metapoptisch auch auf die Briefsammlung übertragen lässt und an den drei folgenden Aspekten festgemacht werden kann<sup>262</sup>:

Erstens zeigt der Schnitt der Buchsbäume, der so unnatürliche Formen wie Buchstaben formt, dass das Natürliche in Plinius' Ästhetik erst dann wertvoll ist, wenn es gebändigt und zu einer so untypischen Gestalt geformt wurde, dass das ursprüngliche Äußere nur noch schwer erkennbar ist.<sup>263</sup> Zugleich aber bewahrt die verformte Natur ihre genuinen Erkennungszeichen, wie ihre Blätter und Früchte, sodass ein einzigartiges Hybrid aus Natur und Kunst entsteht. Dasselbe Prinzip lässt sich in Plinius' Literarisierung des Briefes erkennen, dessen ursprüngliche Form durch die Anrede- und Grußformel gewahrt bleibt, während sein Hauptteil durch den Einfluss höherer Gattungen untypisch, in diesem Fall ungewöhnlich elaboriert erscheint.

Zweitens gibt es in Plinius' Garten das Ursprüngliche nur noch als Kunstmittel. So werden in die verformte und stilisierte Umgebung des Grenzrains Obstbäume gepflanzt, durch die naturbelassene Elemente ergänzt werden, die den möglicherweise steifen, allzu rationalen Kunstcharakter wieder auflockern und um einen Aspekt des Natürlichen ergänzen. Im Brief tritt dieses ästhetische Prinzip dann hervor, wenn die Schreiben den Eindruck von Authentizität erwecken, beispielsweise indem sie einen vermeintlichen vorausgehenden Brief des Adressaten inszenieren, auf den sie antworten. Hier lässt sich ebenso wenig klären, ob es einen solchen Brief tatsächlich gab, wie man für die Obstbäume mit Bestimmtheit sagen kann, ob sie ursprünglich

<sup>261</sup> *Epist.* 5,6,35.

<sup>262</sup> Vgl. Lefèvre, *Vom Römertum zum Ästhetizismus*, 228: In der Villenbeschreibung steht das künstlich Geschaffene im Mittelpunkt.

<sup>263</sup> Vgl. Lefèvre, *Vom Römertum zum Ästhetizismus*, 226: „Alles Unheimliche wird vermieden, die Macht der Natur nach ästhetischen Gesichtspunkten gezähmt“.

auf der Wiese standen oder aus ästhetischen Gründen dort künstlich angepflanzt wurden.

Schließlich und drittens reflektieren die Buchsbäume, die zusammen den Namen ihres Besitzers oder des Gartenarchitekten bilden, die Idee, dass der Künstler (oder Mäzen) stets in seinem Werk präsent ist.<sup>264</sup> Plinius' Briefe machen das ebenfalls deutlich, indem sie den Namen ihres Verfassers immer in der Anfangsgrußformel nennen. In beiden Fällen, hinsichtlich der Buchsbäume und der Briefe, fällt die Kunst immer auf ihren genannten Urheber zurück, dessen Können und Geschmack sie beweist und damit seine Bildung und seinen Sinn für Ästhetik inszenieren, sodass die Hybridisierung des Briefes als Teil der Selbstdarstellung des Verfassers gesehen werden kann.

Kommen wir zum Ausgangspunkt der Interpretation zurück: Am Ende des Schreibens vergleicht Plinius seinen Brief mit den Ekphrasen der großen Epen und stellt sich mit Homer und Vergil auf eine Stufe. In der Tat muss unterstrichen werden, dass Plinius' Villenbeschreibung von hohem dichterischen Gehalt zeugt, weil er zum einen das Anwesen und die landschaftliche Umgebung ausgewiesen detailliert beschreibt, sodass sich der Leser diese als *φαντασία* bildlich vorstellen kann, worin der erhabene Charakter des Briefes liegt. Zum anderen weil sich die Ekphrasis, die Beschreibung des artifiziel gestalteten Villenanwesens, als Metapoetik der Briefsammlung lesen lässt, worin das hohe künstlerische Niveau des Schreibens erkennbar wird. Auch darin wird deutlich, dass die ideale Ästhetik in einer Verbindung von hohem künstlerischem Anspruch mit Elementen des Natürlichen liegt, ganz so wie sie den literarisch elaborierten Brief, der trotz des hohen Anspruchs stets seine Eigentümlichkeiten und Einfachheit als Brief behält, auszeichnet.

Hinzu kommt, dass Plinius' Selbstdarstellung immer im Kontext des Diskurses über die senatorische Standesidentität und dem damit verbundenen *otium*-Diskurs seiner Zeit zu verstehen ist. Diese Verbindung wird auch in diesem Brief erkennbar, an dessen Ende Plinius auf das ungestörte *otium*, das er auf seinem tuscanischen Landgut verbringen kann, zu sprechen kommt:

*Nam super illa quae rettuli, altius ibi otium et pinguius eoque securius: nulla necessitas togae, nemo accersitor ex proximo, placida omnia et quiescentia, quod ipsum salubritati regionis ut purius caelum, ut aer liquidior accedit. Ibi animo, ibi corpore maxime ualeo. Nam studiis animum, uenatu corpus exerceo.*<sup>265</sup>

Denn neben allem, was ich zuvor beschrieben habe, finde ich dort ein tiefes und behagliches und umso ungestörteres *otium*: hier gibt es keine Notwendigkeit, die Toga anzulegen, niemand, der mich aus der Nachbarschaft zu einem Gastmahl einlädt oder Geschäft auffordert, hier ist alles friedlich und ruhig, was zur Heilsamkeit der Region ebenso beiträgt wie der reinere Himmel, die klarere Luft. Dort geht es mir geistig und körperlich am besten. Denn den Geist übe ich in meinen *studia*, den Körper trainiere ich auf der Jagd.

<sup>264</sup> Vgl. *epist.* 9,31,1 (der Dichter kann immer in seinem Werk wiedererkannt werden): *Postquam a te recessi, non minus tecum, quam cum ad te fui. Legi enim librum tuum identidem [...].*

<sup>265</sup> *Epist.* 5,6,45.

Von dieser Beschreibung des tiefen und ungestörten *otium*, das Plinius auf dem tuscischen Landgut genießt, können wir annehmen, dass sie die Entstehungsbedingungen des Briefes reflektiert. Denn dieser ist als Antwort auf ein Schreiben von Domitius Apollinaris konzipiert, das er an Plinius gerichtet haben soll, als dessen Abreise auf das Landgut kurz bevorstand (1). Damit wird der Brief, der sich als literarisches Kunstwerk mit den Epen von Homer und Vergil messen will, als ein Produkt genau dieses *otium* dargestellt, das Plinius auf dem Landgut findet. Der Verfasser inszeniert sich durch das hybride Schreiben nicht nur selbst als ein talentierter und erfolgreicher Dichter, sondern gleichzeitig auch sein *otium* als die Voraussetzung dafür, um dieser niveaувollen, ruhmvollen literarischen Tätigkeit überhaupt nachgehen zu können. Auch diese Aussage kann, in Anlehnung an den metapoetischen Charakter des Briefes, auf die gesamte Briefsammlung und deren Entstehungsbedingungen übertragen werden.

#### 6.4.5. Elitisierung des *otium* durch die Hybridisierung der Gattung Brief

Tragen wir die Ergebnisse der vorangehenden Überlegungen zusammen: Plinius' Briefe erscheinen auf den ersten Blick als ausgesprochen sorgfältig verfasste Schreiben, die von einem hohen sprachlichen Anspruch zeugen. Dieser kann in der Regel als Einfluss höherer literarischer Gattungen interpretiert werden, deren wesentliche Eigenschaften im Brief imitiert werden. So konnte beispielsweise für die Vesuvbriefe gezeigt werden, dass der Wahrheitsanspruch, der für die Historiographie typisch ist, anhand der brieftypischen Kommunikationssituation nachgeahmt wird; die Erzählung vom Delfin in Hippo reflektiert die ursprüngliche Erzählsituation durch die Gesprächssituation des Briefes und lässt darüber hinaus sowohl den Einfluss von Pathos (in Form des Erhabenen) als auch von dichterischen Feinheiten erkennbar werden; für die Beschreibung der laurentinischen Villa konnten Gemeinsamkeiten zur rhetorischen Praxis der *visio* hergestellt und nachgewiesen werden, die durch die Appellfunktion des Briefes verstärkt wirkt; und der zweite Villenbrief über das tuscishe Landgut zeigt Gemeinsamkeiten zur poetischen Tradition der Ekphrasis, wodurch das Schreiben als Metapoetik der gesamten Briefsammlung interpretiert werden kann. Die Imitation höherer literarischer Gattungen hat dabei nicht zur Folge, dass der Brief seine genuinen Formelemente verlieren würde, sondern ganz im Gegenteil, die charakteristischen Merkmale des Briefes tragen oft zu einer Verstärkung der dichterischen Elemente bei. Dieses Phänomen kann als Hybridisierung des Briefes bezeichnet werden, ein Begriff, der dem Umstand Rechnung trägt, dass beide beteiligte Gattungen ihre konstitutiven Elemente bewahren.<sup>266</sup>

<sup>266</sup> Der Brief eignet sich besonders gut für Hybridisierungen bzw. für die Übernahme von Formelementen anderer Gattungen, vgl. Anna De Pretis, „Insincerity‘, ‚Facts‘, and ‚Epistolarity‘: Approaches to Pliny’s *Epistles* to Calpurnia“, in: *Arethusa* 36 (2003), 127–146, 146.

Da der Brief mehr als andere Gattungen mit seinem Absender verbunden ist, dessen Name zu Beginn des Schreibens explizit genannt wird, und es in Plinius' Zeit als Distinktionsmerkmal galt, schöne Briefe verfassen zu können, wirkt sich auch der hybride Charakter auf das Selbst- und Fremdbild des Verfassers aus. Wenn Plinius seine *Epistulae* also als Hybridtexte konzipiert, führt der Einfluss höherer literarischer Gattungen dazu, dass er sich durch den außergewöhnlich elaborierten Stil und Anspruch der Briefe vor seinen Standesgenossen auszeichnet, ausgeprägte literarische Fähigkeiten demonstriert und manchmal selbstbewusst hervorhebt, zum Beispiel, wenn er seinen Brief mit den Epen Homers und Vergils vergleicht.<sup>267</sup>

Darüber hinaus suggeriert Plinius, dass er auch eigene, eigenständige Werke in den genannten literarischen Gattungen verfassen könnte, die er in seinen Schreiben imitiert, wozu ihn seine Freunde angeblich auffordern. Deren Ersuch schlägt er jedoch mit der Begründung aus, dass ihm für ein größeres literarisches Unterfangen die Zeit fehle, denn für das Schreiben stehe ihm nur das begrenzte *otium* zur Verfügung, das im Normalfall gerade dafür reicht, Briefe zu schreiben. Nur in Zeiten, in denen sich Plinius auf seine Villa zurückzieht, findet er hinreichend Zeit für anspruchsvolles Schreiben. Plinius' Weigerung, umfangreichere literarische Werke zu verfassen, hebt den prekären Charakter seines *otium* hervor, das, so wurde eingangs bemerkt, zeitlich immer dem *negotium* untergeordnet ist und von diesem beschränkt wird, und unterstreicht zugleich sein Pflichtbewusstsein, mit dem er seinen politischen und gesellschaftlichen Aufgaben nachgeht.<sup>268</sup>

Schließlich aber sind die *Epistulae* Produkte des *otium* und damit ein materielles Zeugnis dafür, dass ihr Verfasser seine Zeit bestmöglich produktiv verbringt und für solche Tätigkeiten verwendet, die ihm Ruhm einbringen. Die literarisierten Briefe bilden dafür eine gute Grundlage, denn an mehreren Stellen verweist Plinius darauf, dass seine literarischen Werke vom Publikum positiv aufgenommen wurden und seine Briefpartner ihn um weitere, auch lange Briefe bitten. Gerade dadurch nobilitiert Plinius zugleich sein *otium*, das er als den Bereich darstellt, in dem er Ruhm gewinnen und sich vor seinen anderen Standesgenossen auszeichnen kann. Dies beschreibt er allerdings nicht nur auf inhaltlicher Ebene, sondern führt die ideale Gestaltung des *otium* und die Art und Weise, wie man dort Ruhm erlangen kann, durch seine Briefpraxis performativ vor.

<sup>267</sup> Vgl. Connors, „Imperial Space and Time: The Literature of Leisure“, 214.

<sup>268</sup> Zu Plinius' Weigerung, selbst ein Geschichtswerk zu verfassen, vgl. Beutel, *Vergangeheit als Politik*, 169; Ash, „„Aliud est enim epistulam, aliud historiam ... scribere“, 218; Hutchinson, *Latin Literature from Seneca to Juvenal*, 12 interpretiert die Weigerung als Bescheidenheitstopos.

### 6.5. Zwischenfazit: Plinius' *Epistulae* als Manifestationen eines mußevollen, aristokratischen Habitus

Auf den ersten Blick scheint es, als wäre das Leben, das Plinius in seinen Briefen inszeniert, hauptsächlich von Mußeaktivitäten bestimmt, denn tatsächlich beschreibt er hauptsächlich solche Tätigkeiten, die mit Muße in Verbindung gebracht werden können, auch wenn er regelmäßig betont, dass er aufgrund seines *negotium* kaum freie Zeit habe. Dieser Annahme widersprechend hat Sven Page in seiner Dissertation *Der ideale Aristokrat* (2015) gezeigt, dass die *negotia* im Leben der Aristokraten am Ende des 1. Jahrhunderts n.Chr. noch einen zentralen Stellenwert haben, jedoch mit dem Problem verbunden sind, dass sich die Senatoren hier nicht mehr in dem Maße auszeichnen können, wie es beispielsweise in der Römischen Republik möglich war, da die politische Macht im Wesentlichen auf den Kaiser übertragen war, sodass sich die Senatoren in anderen Bereichen profilieren mussten, um mit diesem nicht in Konkurrenz zu treten. In diesem allgemeingesellschaftlichen Kontext sind Plinius' Darstellung seiner Lebensweise und seine Inszenierungen von *otium* und Muße zu verstehen.

Muße befindet sich für Plinius immer im Spannungsfeld zwischen den *negotia*, also den verpflichtenden gesellschaftlichen und politischen Tätigkeiten, von denen sie eingeschränkt wird, auf der einen Seite und dem Müßiggang auf der anderen Seite, einem unproduktiven Zeitvertreib, von dem sie abgegrenzt wird. Ebenso wie Seneca und Cicero verbindet Plinius vor allem intellektuelle und literarische Tätigkeiten mit Muße, unter denen er die zeitintensiven *studia* von der leichten, kurzweiligen, aber geistreichen Dichtung unterscheidet. Denn während sich kurze Gedichte auch in kleinen Pausen zwischen verschiedenen beruflichen Terminen verfassen lassen, erfordern die *studia*, zu denen neben der Überarbeitung und Publikation von Reden und literarischen Werken auch das Briefschreiben gehört, Voraussetzungen, die sich ausschließlich im *otium* finden lassen. So findet Plinius die nötige ruhige und ungestörte Atmosphäre für seine *studia* nur auf seinen Landgütern und hier insbesondere in seinem Pavillon, den er in *epist.* 2,17 beschreibt, womit die plinianische Muße an konkrete Räume gebunden ist, ähnlich wie bei Cicero, aber anders als bei Seneca. Die eigentliche Mußeerfahrung lässt das Individuum aber wiederum ganz in eine geistige Welt eintauchen und den konkreten Raum um sich herum ausblenden, so wie es Plinius tut, wenn er morgens die Fenster geschlossen hält und im Dunkeln seinen Gedanken nachhängt.<sup>269</sup> Ein weiteres zentrales Kriterium für seine Muße-tätigkeiten ist die Selbstbestimmung, denn anders als im beruflichen Umfeld wählt er selbst aus, welchen Beschäftigungen er seine Freizeit und Muße widmet.

Doch Plinius' Muße steht nicht nur zum *negotium* in Konkurrenz, sondern auch zu zahlreichen anderen Möglichkeiten, wie römische Senatoren seiner Zeit ihre Freizeit gestalten konnten. Dabei schreibt sich die Thematisierung der Mußegestaltung

<sup>269</sup> Vgl. *epist.* 9,36,1.

in einen aktiv geführten Diskurs um die Standesidentität der römischen Senatoren ein, der nach den gesellschaftlich-politischen Umbrüchen am Ende der Republik aufgekomen war. Hier ist zu beobachten, dass Plinius den *studia*, seiner Mußetätigkeit par excellence, die Möglichkeit zuspricht, dem Individuum Ruhm und ewige Bekanntheit einzubringen, wenn seine (literarischen) Werke auch noch in der Nachwelt tradiert werden. Somit ist durch die *studia* das möglich, was den römischen Aristokraten im politischen Feld verwehrt bleibt, nämlich sich vor Standesgenossen auszuzeichnen und das eigene Ansehen zu mehren, ohne jedoch in Konkurrenz zum Kaiser zu geraten. Hierdurch zeichnen sich die *studia* maßgeblich vor anderen Freizeitaktivitäten wie dem Besuch von Circusspielen und der Jagd aus, die im direkten Vergleich oberflächlich erscheinen.

Durch die gesellschaftliche Relevanz, die Plinius seinen Mußetätigkeiten zuschreibt, und durch die Situierung im Diskurs um das neue Selbstverständnis der Aristokratie, sind diese als Teil eines neuen elitären Habitus zu verstehen. Eine der Praktiken, in denen sich dieser manifestiert, ist das Briefschreiben. Plinius zufolge zählt die Fähigkeit, besonders ansprechende und anspruchsvolle Briefe zu verfassen, zu den Distinktionsmerkmalen unter seinen Standesgenossen, sodass es umso wichtiger ist, wenn er selbst einige seiner Briefe mit den Werken hoher Literatur vergleicht. Stärker als bei anderen Gattungen fällt diese Auszeichnung seiner Briefe nämlich auf ihn als Person zurück und zeugt zugleich davon, dass er sein *otium* mit anspruchsvollen Tätigkeiten zugebracht hat. Durch die Verbindung der Anforderungen großer literarischer Werke mit den ursprünglichen und spezifischen Charakteristika des Briefes verwandelt Plinius den Brief in eine Hybridgattung, die den ästhetischen Anspruch reflektiert, den ihr Verfasser an eine Praxis des alltäglichen Lebens stellt. Dies wiederum kann als Strategie der Elitisierung seiner eigenen Lebensweise interpretiert werden: Die erkennbare Betonung des Ästhetischen stellt nach der Habitus-theorie von Pierre Bourdieu ein Distinktionsmerkmal dar, auf dem das „Détachement des Ästheten“, die Auszeichnung gegenüber anderen Habitusformen, gründet. Hier ist es wichtig, dass zwar nur einzelne Schreiben explizit mit bestimmten höheren Gattungen in Verbindung gebracht werden, wie es in den untersuchten Fällen gezeigt werden konnte; der besonders hohe ästhetische Anspruch gilt aber auch für alle anderen Briefe der plinianischen Sammlung, sogar für diejenigen, die sich als Produkte des *negotium* inszenieren, wie beispielsweise Empfehlungsschreiben.

Die These, dass die Briefpraxis von Plinius als Teil des Habitus der gesellschaftlichen Oberschicht inszeniert wird, wird auch durch die Funktion des Adressaten verstärkt, der die dargestellte aristokratische Lebensweise auf verschiedene Weise legitimiert. Anders als Seneca adressiert Plinius seine Briefe nämlich nicht nur an einen, sondern an eine Vielzahl von Standesgenossen, die zum einen ähnlichen Tätigkeiten wie er selbst nachgehen und sich ihrerseits, so weit es die Zeit zulässt, aktiv oder passiv mit Literatur beschäftigen, und die zum anderen Plinius auffordern, lange Briefe zu schreiben oder Ausführungen zu einem bestimmten Thema, wie beispielsweise dem Vesuvsausbruch, zu verfassen, womit sie ihm einen extrinsisch motivierten An-



lass für seine brieflich-literarische Tätigkeit geben. Damit erzeugt Plinius das Bild, Mitglied einer ganzen Gruppe von Aristokraten zu sein, die ähnlichen Interessen nachgehen und eine ähnliche Lebensweise wie er selbst pflegen.

Trotz der zentralen Bedeutung, die dem Adressaten des Briefes zukommt, weisen Plinius' *Epistulae* im Vergleich zu Ciceros und Senecas Briefen einen deutlich schwächeren dialogischen Charakter auf. Stattdessen legitimiert der Adressat bei Plinius zwar das Schreiben und dessen ästhetischen Anspruch, doch die briefliche Kommunikation inszeniert sich nur in vereinzelt Briefen als tatsächlicher Gesprächsersatz. Brieftypische Elemente wie die räumliche Trennung der Briefpartner und die Dauer der Zustellung eines Schreibens werden noch toposhaft reflektiert, die Briefform scheint viel stärker funktionaler Rahmen als Inhalt zu sein. Dadurch aber treten die literarische Tätigkeit und der ästhetische Anspruch der Briefe umso deutlicher hervor, die nichtsdestoweniger auch, aber auf eine andere Weise als in den vorherigen Briefkorpora, die Mußehaftigkeit des Briefes unterstreichen.

## 7. Abschlussbetrachtung: Muße und Poetik in der römischen Briefliteratur

Die briefliche Kommunikation ist in struktureller, inhaltlicher und performativer Hinsicht eng mit Muße verbunden, so lautete die Ausgangsthese dieses Buches. Denn wie Muße zeichnet sie sich durch besondere Formen von Räumlichkeit und Zeitlichkeit aus, die sich aus ihrer primären Funktion ergeben, ein Gespräch zwischen räumlich getrennten Personen zu ersetzen und trotz der geographischen Entfernung einen Eindruck von Nähe zu erwecken. Dies gelingt, wenn der Brief die beiden Gesprächspartner beim Lesen und beim Schreiben der Nachricht dazu animiert, die Anwesenheit des abwesenden Freundes sich vorzustellen und das briefliche Gespräch als ein unmittelbares zu imaginieren. Denn das damit verbundene Eintauchen in einen gemeinsamen gedanklichen Gesprächsraum und das Ausblenden der konkreten, realen Umgebung, kann als eine Form von Muße erfahren werden, die sich dadurch auszeichnet, dass sich das Individuum gänzlich in seine gedankliche Welt vertieft und dabei die Außenwelt ausblendet. Eine weitere strukturelle Gemeinsamkeit zwischen der Muße und dem Brief ist die Entschleunigung: Durch die teilweise lange Dauer seiner Zustellung vom Entstehungs- an den Bestimmungsort, die von den zur Verfügung stehenden Transportmitteln abhängig ist, stellt der Brief eine Form der zeitversetzten Kommunikation dar. Da die Zustellungsmöglichkeiten in der römischen Antike noch nicht ausgebaut waren und ein Postsystem überhaupt erst in der Kaiserzeit entstand, konnten bis zu mehreren Monaten zwischen dem Verfassen eines Briefes und seiner Rezeption durch den Adressaten vergehen. Die dadurch erzeugte Entschleunigung des brieflichen Gespräches hat zur Folge, dass sich die Briefpartner mehr Zeit für das Verfassen einer Antwort nehmen können, als es im direkten Dialog möglich wäre, und diese überlegter formulieren. Einen sorgfältigen Stil nennt schon die antike Brieftheorie als Anspruch an eine briefliche Nachricht.

Auch auf inhaltlicher Ebene steht der Brief in enger Verbindung zur Muße, denn es lassen sich auffallend viele Inszenierungen von Mußemomenten in den untersuchten Briefen finden, darunter narrative Beschreibungen bestimmter intellektueller Tätigkeiten und selbstreferentielle Darstellungen der Produktions- und Rezeptionsmomente des Briefes, die als Momente der Muße inszeniert werden. Dabei wird auch das Briefschreiben selbst als Mußetätigkeit inszeniert und ist in bestimmten Fällen Teil einer als mußevoll beschriebenen Lebensweise, die vom Autor des jeweiligen Briefes beispielhaft verkörpert wird und zu der der Leser des Briefes angeregt wird. In dieser Funktion wird die Gattung von Autoren wie Horaz, Seneca und Plinius verwendet, um eine als ideal konzipierte Lebensweise nicht nur auf inhaltlicher Ebe-

ne zu beschreiben, sondern zugleich auch durch den als Mußetätigkeit inszenierten Briefwechsel performativ abzubilden.

Ausgehend von diesen Überlegungen und Beobachtungen verfolgte diese Studie zwei Ziele: Zum einen wurden die Mußekonzepte untersucht, die auf inhaltlicher Ebene in den Briefen erkennbar werden, wobei das Verhältnis zwischen Muße und gesellschaftlichen Normen, zwischen Muße und *otium*, die Raumgebundenheit von Mußeerfahrungen sowie die literarischen Strategien, mit denen das persönliche Erleben von Muße ausgedrückt und nachvollziehbar gemacht wird, von besonderem Interesse waren. Zum anderen lag ein Schwerpunkt auf den spezifischen ästhetischen Eigenschaften des Briefes, durch die er sich in besonderer Weise für die Thematisierung, Darstellung und praktische Abbildung von Mußephänomenen eignet. Dabei wurde deutlich, dass das Briefschreiben und -lesen in selbstreferentiellen Passagen der Texte als Mußetätigkeit inszeniert wird. Die Untersuchung der Performativität der Briefe als Kommunikationsakte hat darüber hinaus nähere Erkenntnisse über den Zusammenhang zwischen Muße und der Gattung Brief hervorgebracht und zugleich die gattungsspezifischen Eigenschaften des Briefes konkretisiert. Mit diesem Ansatz konnte für die drei untersuchten Autoren näher beschrieben werden, was ein Briefschreiber oder -leser tut, wenn er einen Brief verfasst beziehungsweise liest und worin genau die Mußetätigkeit besteht, die die Briefpartner beim Schreiben und Lesen des Briefes ausführen.

Als Korpus lagen dieser Studie die Prosabriefkorpora von Cicero, Seneca und Plinius zugrunde, weil in ihnen erstens die ursprünglichen formalen Eigenschaften des Briefes besonders gut erkennbar und bedeutungstragend sind, weil sie zweitens trotz aller offensichtlicher Unterschiede insofern miteinander verbunden sind, als dass sie aufeinander Bezug nehmen und die Vorgängerwerke rezipieren, aber gleichzeitig versuchen, sich von diesen abzusetzen und dennoch als Vertreter derselben Gattung anzusehen sind, und weil sie drittens einer Epoche der römischen Geschichte entstammen, in der sich grundlegende politische und gesellschaftliche Umbrüche unter anderem auch auf die Mußekonzeptionen, die in den Briefen thematisiert werden, niederschlagen und diese prägen.

Anders als die beiden späteren Epistolographen stellt Cicero in seinen Briefen Muße in ganz verschiedenen Facetten und Ausprägungen dar, wie sie sich in den unterschiedlichen Momenten seines Lebens zeigt. Im Leben des Senators sind Mußetätigkeiten oftmals mit Phasen politischer oder persönlicher Krisen verbunden, was am deutlichsten in Form einer eskapistischen Muße hervortritt, deren Reflexe sich vor allem in den Briefen finden, die Cicero nach dem Tod seiner Tochter Tullia schreibt, als er – so die Darstellung des Briefschreibers in den Briefen an Atticus – vom Kummer über den persönlichen Schicksalsschlag überwältigt ist und zugleich unter der Caesarherrschaft nur äußerst eingeschränkt politisch tätig sein kann. Zur Linderung des Kummers vertieft sich Cicero in eine exzessive philosophische Beschäftigung, welche die schmerzhaften Gedanken an den persönlichen Verlust verdrängt. Das vollständige Eintauchen in eine bestimmte Tätigkeit, die beruhigende

Wirkung von aktiver, konzentrierter Beschäftigung und der Rückzug in die Einsamkeit kennzeichnen Ciceros Tun als Muße. So wohlthuend wie diese in der damaligen Gesellschaft außergewöhnliche Lebensgestaltung auf Cicero selbst wirken mag, so angreifbar macht er sich damit in Rom, wo Mußezeiten stets einer besonderen Legitimation bedürfen. Denn die geltenden gesellschaftlichen Normen, die bestimmen, wie wir unsere (freie) Zeit gestalten, welche Prioritäten wir setzen und was als anerkannt und sinnvoll gilt, sahen in der ausgehenden Römischen Republik vor, dass sich Angehörige der Oberschicht primär aktiv für Staat, Politik und forensische Tätigkeiten, also für ihr *negotium* einsetzten, während das Verfassen philosophischer Schriften nach griechischem Vorbild von einem Großteil der Standesgenossen als Zeitverschwendung angesehen wurde. Cicero aber rechtfertigt seine Mußezeit damit, dass seine schriftstellerischen Werke im besonderen Maße allen Bürgern zugute kommen und er sich auf diese Weise sogar noch im Rückzug auf sein Landgut für seine Mitbürger einsetzt. So verbindet Cicero die Beschreibung ausgewählter intellektueller Tätigkeiten als Mußetätigkeiten mit dem zeitgenössischen Diskurs über gesellschaftliche Werte und legitimiert so seine Mußetätigkeiten. Damit schafft er – ebenso wie sein Zeitgenosse Sallust in dessen Werken – ein Paradigma, das den römischen Diskurs über Mußetätigkeiten in den folgenden Jahren prägt und bei Seneca und Plinius erkennbar wird.

Ein Blick in Ciceros *Philosophica* zeigt, dass mußevolle intellektuelle Tätigkeiten nicht immer als Eskapismus in Erscheinung treten müssen: In den narrativen Eingangsszenarien der Dialoge werden Mitglieder der römischen Oberschicht im philosophischen Gespräch, einer für sie sonst untypischen Aktivität, gezeigt. Dieser Bruch mit geltenden Normen wird auf narrativer Ebene durch die Verortung der Tätigkeit an ausgewählten Räumen außerhalb von Rom legitimiert, die als Mußeräume – das heißt als Räume, die durch ihre physischen Merkmale das Erleben von Muße begünstigen – beschrieben werden und Ähnlichkeiten mit den von Foucault definierten Heterotopien aufweisen, an denen *qua definitione* die allemeinen gesellschaftlichen Normen außer Kraft gesetzt sind und neue Ideale geschaffen und etabliert werden können.

Ciceros Muße ist schließlich nicht auf den Bereich des *otium* beschränkt, sondern kann auch im Zusammenhang mit dem *negotium* stehen. Dann ist sie in besonderer Weise mit der Briefpraxis verbunden, da Cicero zum Beispiel seine Gedanken über die jüngsten politischen Ereignisse in Nachrichten an Atticus niederschreibt und über sein Handeln unter den entsprechenden Umständen nachsinnt. Diese Briefe reflektieren häufig den Moment ihrer Entstehung, beschreiben ihn als ruhig und ungestört und verorten ihn nachts oder am Ende eines Tages, wenn der lineare Lauf der Zeit genauso wie im Zustand der Muße zum Stillstand zu kommen scheint. Auch in diesen Momenten wirke die Muße, so Cicero, beruhigend. Sie entsteht aus dem imaginierten Gespräch mit dem Freund, von dem der Brief ein materielles Zeugnis ablegt. In anderen Briefen wiederum zeigt sich, dass diese Verbindung von Muße, Brief und innerer Verfassung des Subjektes auch negativ erlebt werden kann: Während seines

Exils scheint für Cicero Muße in Ermangelung einer sinnstiftenden Tätigkeit nämlich nicht möglich zu sein, da die ungewollte Freiheit von den politischen und beruflichen Pflichten in sinnlose Leere und einen auf sich selbst zurückgeworfenen, unaufhaltenden Kreislauf aus quälender Langeweile und Monotonie umschlägt, die Kehrseite der Muße. Ohne Muße gestaltet sich dann auch das Briefschreiben als unüberwindbare Herausforderung, wovon die Nachrichten zeugen, die einen deprimierten und niedergeschlagenen, „unmüßigen“ geistigen Zustand des briefimmanenten Ichs zeigen. Sowohl an der positiven als auch an der negativen Wirkung des Briefschreibens und -lesens, von der Ciceros Briefe zeugen, wird der enge Zusammenhang von Muße und Briefpraxis deutlich: Denn gelingt es dem Briefschreiber, sich auf die Tätigkeiten des Briefschreibens einzulassen, dabei einen Zustand der Gelassenheit zu finden und sein Wollen sowie seine Sorgen loszulassen, hat die Briefpraxis das Potenzial, eine Mußeerfahrung zu generieren und deren wohltuende Wirkung zu entfalten. Gelingt dies jedoch nicht und bleibt das Individuum von einer inneren Unruhe und von Sorgen gefangen, ist ihm auch eine Mußeerfahrung verwehrt, anstelle derer ihre Schattenseiten, Leere und Sinnlosigkeit, umso deutlich hervortreten.

Die Vielfalt von Mußeerscheinungen und -formen, die in Ciceros Briefen auftritt, erscheint in den beiden späteren Briefkorpora stark reduziert und für ein literarisches Gesamtkonzept stilisiert. So erhebt Seneca eine philosophisch begründete Muße zum Ideal eines glücklichen Lebens. Ähnlich wie bei Cicero ist auch bei der senecanischen Muße die innere Einstellung des Individuums deren wesentliche Gelingensvoraussetzung: Es soll sich darin üben, stets gelassen und achtsam zu sein. Beides kann es dadurch erreichen, dass es sich ganz auf den gegenwärtigen Moment konzentriert und diesen mit solchen Tätigkeiten verbringt, die einer ausgeglichenen Geisteshaltung zuträglich sind, wozu philosophische Übungen beitragen, unter denen Seneca der *meditatio* und der Selbstreflexion eine herausragende Stellung beimisst. Diesen widmet sich das Individuum am besten in einem mußefördernden Moment, der sich durch Ruhe, Ungestörtheit und Freiheit von gesellschaftlichen Pflichten auszeichnet. Doch idealerweise gelingt es dem Individuum sogar auch an mußefeindlichen Orten, sich in sich selbst zurückzuziehen und seine innere Beständigkeit zu bewahren. Muße ist für Seneca demzufolge unabhängig von konkreten, physischen Orten, weil die erforderliche geistige Einstellung und innere Ruhe unabhängig von der konkreten Umgebung gefunden werden können, wenn das Individuum sich auf seine eigenen Gedanken konzentriert und auf diese Weise in einen mentalen, geistigen Raum eintaucht. Die Praktiken der *meditatio* und Selbstreflexion werden in den Briefen inhaltlich beschrieben und in der Briefpraxis performativ abgebildet und zugleich angeregt: So findet der Schreiber die Gelegenheit, sein eigenes Tun und Tagewerk revue passieren zu lassen und zu reflektieren, während der Leser von Senecas *Epistulae Morales* kleine philosophische Texte und Gedanken erhält, die er lesen, zum Gegenstand seiner Meditationen machen und anschließend, wenn seine Überlegungen hinreichend ausgereift sind, in einem Antwortschreiben kommentieren kann.

Das zentrale Element in Senecas Mußekonzeption ist der bewusste und selbstbestimmte Umgang mit der eigenen Lebenszeit, durch den sich die Muße vor allen anderen Lebensformen auszeichnet. Das Individuum soll sich bewusst Zeit für die Aktivitäten nehmen, die einen Mehrwert für sein geistiges Wohlbefinden darstellen, überlegt und unabhängig Entscheidungen treffen und sich zunächst um sich selbst (*cura sui*) kümmern, ehe es von außen an es herangetragenen Erwartungen und Aufgaben oder sogar nur der Mode nachläuft und nacheifert und sich damit fremdbestimmen lässt. Indem Seneca andere Tätigkeiten als Muße entweder als fremdbestimmte, kurzweilige aber anstrengende *negotia* oder als oberflächliche und triviale Vergnügungen beschreibt, elitisiert er damit zugleich die ideale Lebensform, die er im Brief inszeniert und die sich von allen anderen Lebensformen positiv abhebt. Dabei steht die der Philosophie gewidmete, mußevolle Lebensweise auch völlig unabhängig von den *negotia*, zu denen sie ein radikales Gegenmodell darstellt. So schreiben sich bereits Senecas Briefe in den Diskurs über die neue senatorische Standesidentität ein, der das 1. Jahrhundert n.Chr. prägt, und geben Antwort auf die Frage, welchen Platz die römische Aristokratie in der neuen, kaiserzeitlichen Gesellschaftsordnung einnehmen soll.

Plinius sieht Muße zwar auch als Teil eines aristokratischen Habitus, versteht sie aber immer im Zusammenhang mit den *negotia*, denen er nach wie vor die Priorität eines römischen Aristokraten einräumt, auch wenn sie nicht mehr die Möglichkeiten zur Auszeichnung eröffnen wie in Zeiten der Römischen Republik. Ähnlich wie bei Cicero, aber anders als bei Seneca, sind politische Pflichten in Plinius' Mußekonzeption deshalb wichtig, weil sie die Muße zeitlich begrenzen und vermeiden, dass diese in trägen, endlosen Müßiggang ausartet, um dessen Verlockungen Plinius zwar weiß, von dem er sein Ideal einer produktiven Muße aber klar abgrenzt. Dadurch fallen Muße und *otium* bei Plinius häufig zusammen, jedoch ist *otium* keine zwingende Voraussetzung für Muße. Der formale Vorrang, den Plinius den *negotia* vor den Mußetätigkeiten einräumt, ist darüber hinaus ambivalent, denn inhaltlich und ideell schreibt Plinius eindeutig der Muße den höheren Stellenwert zu, da nur sie dem Individuum die Möglichkeit gibt, sich mit solchen Tätigkeiten zu beschäftigen, durch die es ewigen Ruhm erlangen kann. Insgesamt unterscheidet Plinius zwei Formen von Muße: Einerseits die kurzen Momente zwischen verschiedenen *negotia*, in denen man sich mit kurzen aber geistreichen Gedichten vergnügen und den Geist entspannen kann, ohne ihn gänzlich erschaffen zu lassen; und andererseits die im *otium* verorteten *studia*, die längere und ungestörte Zeitspannen erfordern, in denen sich das Individuum auf eine geistig anspruchsvolle Tätigkeit einlassen und sich darin vertiefen kann. Diese Form der Muße wird bestenfalls in einem dafür förderlichen, ruhigen und ungestörten Raum ausgeübt, als dessen Ideal Plinius den Gartenpavillon auf seinem laurentinischen Landgut inszeniert.

Darüber hinaus zeichnet sich Plinius' Muße vor beliebten aristokratischen Freizeitaktivitäten wie der Jagd oder dem Besuch von Circusspielen aus, die er ganz genauso wie Cicero und Seneca als triviale Zeitverschwendung diffamiert. Mußetätig-

keiten sind für Plinius das neue senatorische Konkurrenzfeld, in dem die Mitglieder der römischen Oberschicht um Ansehen und Fortleben ihres Namens wetteifern. Dies erinnert daran, dass auch Cicero den Wert seiner philosophischen Arbeit mit der gesellschaftlichen Bedeutung seiner politischen Tätigkeit vergleicht und dass in Senecas Schrift *De otio* die Erträge von geistigem Tun mit denen des politischen Engagements gleichgestellt werden. In den *Epistulae Morales* findet sich zudem der Gedanke, dass die Briefe selbst in der Nachwelt gelesen und rezipiert werden und zum ewigen Ruhm der Briefpartner beitragen.

Bei allen Unterschieden, die die Mußekonzeptionen der drei Briefautoren bestimmen, lassen sich mit Blick auf den sozialen Aspekt der Muße Gemeinsamkeiten erkennen: In gesamtgesellschaftlicher Hinsicht stehen die Mußetätigkeiten der römischen Briefautoren stets in Konkurrenz zu anderen Freizeitaktivitäten und werden daher als besonders gehaltvoll, anspruchsvoll und sinnstiftend gepriesen, worin ihr elitärer Charakter erkennbar wird, während Beschäftigungen der breiten Masse, wie beispielsweise der Besuch verschiedener Formen von Spielen, als trivial und geistlos und damit implizit als Zeitverschwendung diffamiert werden. Das typisch römische Leistungsstreben ist damit auch in den verschiedenen Mußekonzeptionen präsent, sodass Mußetätigkeiten dadurch legitimiert werden, dass beispielsweise ihre Bedeutung für die Gesellschaft oder die hohen intellektuellen Ansprüche, denen sie unterliegen, unterstrichen werden, wodurch der Vorwurf des Müßigganges, den ein Außenstehender an jede Form von Mußetätigkeiten herantragen könnte, entkräftet wird. Auf der anderen Seite wird Muße auch von den Aufgaben des *negotium* unterschiedlich stark abgegrenzt, das in den Briefen oftmals als lästige Pflicht erscheint, während eine aus der Freiheit von politischen Aufgaben entstehende Muße Erfüllung und Sinnstiftung verspricht. Damit steht die Mußekonzeption der römischen Prosa-Briefautoren stets im Spannungsfeld zwischen den verpflichtenden politischen Tätigkeiten einerseits und einem müßiggängerischen inhaltslosen Zeitvertreib andererseits.

In Bezug auf das Verhältnis zwischen *otium* und Muße zeigt sich, dass Muße zwar in beiden Lebensbereichen erfahren werden kann, jedoch häufiger exklusiv im *otium* verortet ist. Dadurch entwickelt sich die ideale Gestaltung des *otium* immer mehr zu einer Form, deren Eigenheiten in vielen Aspekten den Eigenschaften von Muße entsprechen. Vorsichtig formuliert, wird *otium* dadurch zunehmend bedeutungsgleich mit Muße verwendet, geht aber in seiner Semantik weiterhin darüber hinaus.

In allen drei römischen Prosa-Briefkopora wird das Briefschreiben und -lesen selbst als Mußetätigkeit dargestellt. Diese Passagen und das Zusammenspiel von Inhalt, Form und Performativität des Briefes geben über den Zusammenhang von Muße und Brief Aufschluss, indem der Brief als Produkt einer Mußetätigkeit inszeniert wird. Durch ihre Selbstreferentialität eignen sich diese Inszenierungen zudem, die ästhetischen Spezifika der jeweiligen Briefform genauer zu bestimmen: In den Refle-

xionen der Produktions- und Rezeptionsmomente spiegeln sich poetologische Aspekte des Briefes wider, die es erlauben, die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den verschiedenen Prosabriefkorpora der römischen Literatur näher zu bestimmen und nachzuvollziehen.

Die prominente Eigenschaft der Briefform, wie sie Cicero gebraucht, ist der dialogische Charakter der Schreiben. Diesen betont Cicero, indem er den Briefwechsel auf vielfältige Weise als direktes Gespräch inszeniert und die imaginierte Anwesenheit des abwesenden Adressaten explizit in seinen Schreiben thematisiert. Der Brief erscheint dabei als ein Medium, mittels dessen sich der Verfasser den eigentlich abwesenden, entfernten Empfänger gedanklich vergegenwärtigt, was sowohl von einem engen Verhältnis zwischen den Briefpartnern zeugt, als auch die Vertrautheit, die Cicero dem brieflichen genauso wie dem persönlichen Gespräch beimisst, unterstreicht. Dieser Charakter des alltäglichen Gesprächs, der Ciceros Briefe kennzeichnet, spiegelt sich in ihrem abwechslungsreichen Inhalt und ihrer dem entsprechend vielfältigen Performativität wider: So finden sich Briefe, die im wesentlichen der Informationsübermittlung an den Adressaten dienen, neben solchen, in denen das Schreiben eine regelrecht therapeutische Wirkung auf den Briefschreiber hat und in ihrer kommunikativen Funktion viel mehr auf diesen selbst als auf den Adressaten ausgerichtet ist. Hinzu kommen Schreiben, in denen das briefimmanente Ich seinen politischen Standpunkt im fingierten brieflichen Gespräch mit dem Adressaten erörtert, was sich als eine Form der eigenen Identitätssuche und der Selbstdarstellung im politischen Diskurs lesen lässt. Die Tätigkeiten, denen Cicero beim Schreiben der Brief performativ nachgeht, lassen sich häufig als Mußetätigkeiten identifizieren, so zum Beispiel die Reflexion über das eigene Tun und die Suche nach der eigenen Identität.

Selbstreferentielle Hinweise auf die räumliche und zeitliche Struktur des Briefes spiegeln darüber hinaus auch strukturell die Nähe zur Muße wider. So ermöglicht die besondere Räumlichkeit des Mediums Brief, dass sich beim Schreiben und Lesen des Textes dadurch ein gedanklicher Kommunikationsraum eröffnet, dass Absender und Adressat des Briefes den Eindruck haben, ungeachtet der geographischen Distanz direkt miteinander zu sprechen. Sie glauben, beim Lesen des Textes die Stimme des Schreibers zu hören und beim Schreiben des Briefes, den Adressaten vor sich zu sehen, manchmal gar seine Antwort zu hören. Diese Brieftopoi bringen die Erfahrung der Briefpartner zum Ausdruck, sich ganz in die Lektüre und das Schreiben des Briefes zu vertiefen.

Darüber hinaus wird beim Schreiben und Lesen des Briefes eine besondere Form der Zeitlichkeit erfahren, die sich ebenfalls in Ciceros Briefen in besonderem Maße zeigt: Die briefliche Kommunikation ist nämlich phasenverschoben, die Gegenwart des Briefschreibers ist Vergangenheit für den Leser des Briefes, und die Gegenwart des Adressaten liegt in der Zukunft des Briefverfassers. Diese besondere Zeitlichkeit ähnelt der Form der Zeitlichkeit im Zustand der Muße, die ebenfalls den linearen zeitlichen Verlauf auflöst. So wird ein Schweben zwischen Hier und Dort, Jetzt und



Dann beim Lesen und Schreiben des Briefes erfahren, worin die strukturelle Grundlage dafür liegt, um in den Zustand der Muße zu finden.

Schließlich steht die Länge des Briefes bei Cicero explizit im Zusammenhang zu der Zeit, die der Autor darauf aufgewendet hat, den Brief zu verfassen. Denn der Brief ist das materielle Produkt einer mit einer bestimmten Tätigkeit – dem Briefschreiben – verbrachten Zeit, von der er zeugt. Hiervon ausgehend, ist der Brief schon in der antiken Brieftheorie als ein Geschenk an einen abwesenden Freund zu verstehen, woraus die Anforderung abgeleitet wird, dass ein Brief in einem sorgfältigen Stil zu schreiben ist. Durch diesen Zusammenhang, der später bei Plinius besonders prominent ist, wird in vielen Fällen und unter bestimmten Umständen schon in Ciceros *Epistulae* der Brief als Zeugnis einer bestimmten Lebensweise inszeniert.

Insgesamt ist der Brief bei Cicero ein Medium, das Zeit und Raum für eine Mußeerfahrung eröffnen kann und ihr darüber hinaus einen festen Rahmen gibt. Die Mußeerfahrung ist aber immer stark von den brieftypischen Charakteristika der Texte abhängig, aus denen sie hervorgeht und die in den Briefen gut erkennbar bleiben. Es finden sich auch erste Belege dafür, dass die Mußehaftigkeit des Briefes rhetorisch eingesetzt und stilisiert werden kann. Der Verbindung von Muße und Brief kommt in den Korpora von Seneca und Plinius eine programmatische Bedeutung zu, die jeweils einzelne muße verwandte Merkmale des Briefes betonen und dadurch ihre jeweils spezifische Briefform prägen.

Senecas Briefe lassen sich als Medium philosophischer Praktiken interpretieren, die Teil eines glücksverheißenden Lebens sind, das ebenso wie die Briefpraxis im *otium* situiert ist. Der Brief wird hier so inszeniert, dass die Brieflektüre zur *meditatio* wird und das Verfassen eines Briefes zur Selbstreflexion. Stärker als bei Cicero tritt dabei in den *Epistulae Morales* ein monologischer Aspekt des brieflichen Gesprächs zu Tage, der vor allem dann zum Ausdruck kommt, wenn der Brief als Medium der Selbstreflexion verwendet wird. Der Adressat wird dabei als *alter ego* des Verfassers inszeniert, wodurch der Briefschreiber zugleich mit einem externen Gesprächspartner und sich selbst spricht. Denn wenn er dem Adressaten schriftlich sein Tagwerk schildert, erzeugt und externalisiert der Verfasser ein briefimmanentes Ich seiner selbst, auf das er mit Abstand blicken und sich selbst auf diese Weise prüfen kann. Um bei diesem Prozess Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit gegenüber sich selbst zu gewährleisten, empfiehlt Seneca, sich einen externen Prüfer vorzustellen, der nicht nur jede Handlung beobachtet, sondern der auch Unaufrichtigkeit und Unehrlichkeit merken würde. Diese Funktion des externen Prüfers kommt in der brieflichen Selbstreflexion dem Adressaten zu, da er aufgrund der Kommunikationssituation des Briefes, in der sich der Verfasser beim Schreiben immer vorstellt, er würde direkt mit dem Adressaten sprechen, stets gedanklich beim Schreiben präsent ist. Hinzu kommt, dass der Brief in der Antike als Spiegel der Seele des Verfassers aufgefasst wird, ein Topos, der bei Seneca besonders präsent ist. Das meint, dass der Empfänger eines Briefes im Geschriebenen selbst den Charakter des Absenders erkennen kann. Vor diesem Hintergrund soll ein Brief zwar sorgfältig, aber ungekünstelt, in einfa-

cher Sprache und ohne großen rhetorischen Schmuck verfasst werden, damit das Wesen des Verfassers in den Worten authentisch erkennbar wird.

Eine zweite philosophische Praktik, als deren Medium die *Epistulae Morales* inszeniert werden, ist die *meditatio*. Diese besteht aus der Auseinandersetzung mit philosophischen Schriften, wobei man diese zunächst liest, darüber nachdenkt und anschließend seine eigenen Gedanken verschriftlicht. Aufgrund der Abwechslung von Schreiben und Lesen, die für die Briefpraxis genuin konstitutiv ist, und aufgrund des philosophischen Inhaltes der *Epistulae Morales* eignen sich diese gut, um vom Leser Lucilius als Medium seiner *meditationes* eingesetzt zu werden: Er liest die philosophischen Ausführungen von Seneca mit jedem Brief, hat durch den zeitlichen Phasenverschiebung und die Entschleunigung des brieflichen Gespräches Zeit, um über das Gelesene nachzudenken und diese Gedanken in einem Antwortschreiben zu verschriftlichen. Die charakteristische Entschleunigung der brieflichen Kommunikation ist für diesen Prozess besonders förderlich, denn durch sie hat der Leser der Briefe hinreichend Zeit, um die *meditatio* in Ruhe, zu einem passenden Zeitpunkt und in Muße auszuführen.

Sowohl die Selbstreflexion als auch die *meditatio* werden von Seneca auf inhaltlicher Ebene als Mußeaktivitäten inszeniert. Wenn nun also der Briefwechsel ein Instrument ist, mit dem die Briefpartner diese beiden philosophischen Übungen ausführen, wird der Brief zum Medium und materiellen Produkt von Mußeaktivitäten, von deren Ausführung er Zeugnis ablegt.

Plinius' Briefe, die abschließend behandelt wurden, ähneln denen von Seneca darin, dass sie ausschließlich im *otium* ihren Sitz im Leben haben, wo auch die *studia* und die literarische Tätigkeit des Briefautors angesiedelt sind. Die Briefe zeugen auch hier von bestimmten Tätigkeiten, die auf inhaltlicher Ebene als Mußeaktivitäten inszeniert werden, die beim Verfassen des Briefes ausgeführt werden und von denen der Brief damit als materielles Produkt Zeugnis ablegt. Plinius selbst vergleicht seine Briefe explizit an mehreren Stellen mit literarischen Werken, wie zum Beispiel mit den Ekphrasen Homers und Vergils, grenzt sie aber zugleich von diesen ab. So ist ein Brief, der von einem historischen Ereignis berichtet, zwar der Historiographie ähnlich, entspricht dieser Gattung aber nicht vollkommen. Stattdessen bietet es sich an, Plinius' Briefen als hybride literarische Formen zu bezeichnen, die die Eigenheiten der Briefform mit denen höherer Gattungen zu einem kunstvollen Ganzen verbinden. Die brieftypischen Formelemente – Kommunikationssituation, Rolle der Adressaten, einfacher Stil, Alltäglichkeit und Leichtigkeit der Briefform – sind dabei zentral, denn sie verleihen dem literarischen, ästhetisch raffinierten Hybrid seinen eigentümlichen Anschein von ungezwungener Einfachheit.

In dieser literarisch-epistolographisch hybriden Form stehen Plinius' Briefe sowohl inhaltlich als auch performativ im Diskurs über die Standesidentität der römischen Aristokratie. Das heißt, dass der Verfasser zunächst am Beispiel seiner eigenen Person und anhand von verschiedenen *exempla* das Ideal einer aristokratischen Lebensweise beschreibt, die einerseits von politischen Pflichten und andererseits von

selbstbestimmten Mußetätigkeiten geprägt ist, wobei nur letztere die Möglichkeit zu echtem Ruhm und Ansehen eröffnen, gleichzeitig aber nach wie vor der Rechtfertigung bedürfen. Diese Legitimation erfolgt in Plinius' *Epistulae* durch die briefliche Kommunikationssituation, insbesondere durch die Funktion, die er den Adressaten der Briefe zuschreibt. Diese fordern ihn nämlich häufig zu bestimmten Briefen auf, äußern sich positiv über die erhaltenen Schreiben oder bitten darum, dass Plinius ihnen einen Brief zu einem speziellen Thema schicke. Darüber hinaus gehen die Adressaten ähnlichen Beschäftigungen wie der Briefschreiber nach und befassen sich ihrerseits mit literarischen Tätigkeiten, wodurch Plinius' Lebensweise nicht als Einzelphänomen sondern als Habitus eines ganzen gesellschaftlichen Standes erscheint. Innerhalb dieser Klasse gilt schließlich die Fähigkeit, schöne Briefe schreiben zu können, als ausgewiesenes Distinktionsmerkmal. Hier setzt die Performativität der *Epistulae* an: Indem Plinius seine Briefe nach literarischen Ansprüchen verfasst und damit Briefpraxis und literarische Tätigkeit verbindet, stellt er zugleich sein literarisches Können und die niveauvolle Gestaltung seines *otium* unter Beweis, da seine Schreiben bezeugen, dass er es dem Verfassen hochausgefeilter Briefe mit literarischem ästhetischen Anspruch widmet. Somit können die *Epistulae* als Produkte einer ertragreichen Mußezeit interpretiert werden, durch deren distinguierte Gestaltung sich der Verfasser als Mitglied einer sozialen Elite darstellt und gleichzeitig Ruhm und Ansehen erwirbt.

In der Zusammenschau der drei Autoren wird deutlich, dass die verschiedenen gattungsspezifischen Charakteristika des Briefes, insbesondere seine zeitlichen und räumlichen Aspekte, in den drei großen Prosabriefkorpora der römischen Literatur präsent sind, den Brief grundsätzlich in eine strukturelle Ähnlichkeit zur Muße bringen, gleichzeitig aber als variable Parameter die Unterschiede der drei Korpora prägen. So kommt es dazu, dass die Briefe untereinander und in ihrem Bezug zur Muße sehr stark miteinander vergleichbar sind, sich aber doch deutlich voneinander unterscheiden: Ciceros *Epistulae* stehen in einer engen Verbindung zum persönlichen Gespräch, das sie ersetzen, und zeigen, dass Briefe ebenso abwechslungsreiche Formen annehmen können wie es Möglichkeiten der zwischenmenschlichen Kommunikation gibt. Die Kommunikation oder das Gespräch zwischen zwei Freunden kann dabei eine Mußetätigkeit sein, die ebenso gut im brieflichen Gespräch realisiert werden kann. Der Brief ist dann das materielle Produkt von dieser Tätigkeit und legt von einem Moment der Muße Zeugnis ab. Bei Seneca und Plinius werden die spezifischen Eigenschaften des Briefes in ein literarisches Gesamtprogramm integriert, in dem Form und Inhalt aufeinander abgestimmt werden. Dadurch stellen die Briefe nicht nur auf referentieller Ebene eine bestimmte Lebensweise dar, sondern werden zugleich performativ zum Medium, durch das die zentralen Tätigkeiten des beschriebenen Habitus praktisch vorgeführt werden. Die Nähe des Briefes zur Muße wird hier in zweifacher Hinsicht erkennbar: Er eignet sich zum einen besonders gut dafür, um einem Freund oder anderen Adressaten von Mußetätigkeiten und Mußeerfahrungen zu berichten, und zum anderen kann er als Medium und Instrument

verwendet werden, um Mußetätigkeiten wie philosophische Übungen oder literarische Tätigkeiten auszuführen. Beides – die inhaltliche Thematisierung von Muße im Brief und die praktische Ausübung von Mußetätigkeiten beim Briefschreiben und -lesen – ist auf die strukturellen Gemeinsamkeiten zwischen Brief und Muße zurückzuführen. Insofern ist der Brief ein Medium, das aufgrund seiner besonderen Eigenschaften die Erfahrung von Muße begünstigen kann und als Instrument eingesetzt werden kann, um in einen Zustand von Muße zu finden. Damit erhält die Auseinandersetzung mit den antiken Briefen große Aktualität auch für unsere gegenwärtige, hochbeschleunigte Zeit, in der viele Menschen auf der Suche nach Muße sind und mittels Life-Style-Trends wie Flow, Achtsamkeit oder Meditation diese zu finden suchen. Der Ansatz, Muße beim Lesen und Verfassen von handschriftlichen Briefen zu finden, könnte als eine weitere Möglichkeit, für einzelne Momente aus der allgegenwärtigen Beschleunigung auszubrechen, mitbedacht werden.



## 8. Bibliographie

Im Folgenden sind die Textausgaben aufgeführt, nach denen die für diese Arbeit besonders relevanten Werke zitiert werden. Alle Zitate aus anderen griechischen und lateinischen Werken werden nach den einschlägigen kritischen Textausgaben der *Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana* oder der *Oxford Classical Texts* gegeben. Die in den Textstellenangaben verwendeten Abkürzungen folgen den Konventionen des *Neuen Pauly*. Die Übersetzungen stammen, wenn nicht anders angegeben, von der Verfasserin. Kommentare, Übersetzungen und Lexika sind in der Sekundärbibliographie mit \* gekennzeichnet.

### Textausgaben

- Mynors, R. A. B. (Hg.), *C. Plini Caecili Secundi Epistularum Libri Decem* (Oxford Classical Texts), Oxford 1963.
- Reynolds, L. D. (Hg.), *L. Annaei Senecae Ad Lucilium Epistulae Morales*, Vol. I: *Libri I–XIII* (Oxford Classical Texts), Oxford 1965.
- Reynolds, L. D. (Hg.), *L. Annaei Senecae Ad Lucilium Epistulae Morales*, Vol. II: *Libri XIV–XX* (Oxford Classical Texts), Oxford 1965.
- Shackleton Bailey, David R. (Hg.), *M. Tulli Ciceronis Scripta quae mansuerunt omnia*, Fasc. 38: *Epistulae ad Quintum Fratrem. Epistulae ad M. Brutum. Commentariolum Petitionis. Fragmenta Epistularum* (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Stuttgart 1985.
- Shackleton Bailey, David R. (Hg.), *M. Tulli Ciceronis Scripta quae mansuerunt omnia*, Fasc. 34: *Epistulae ad Atticum*, Bd. 1: *Libri I–VIII* (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Stuttgart 1987.
- Shackleton Bailey, David R. (Hg.), *M. Tulli Ciceronis Scripta quae mansuerunt omnia*, Fasc. 34A: *Epistulae ad Atticum*, Bd. 2: *Libri IX–XVI* (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Stuttgart 1987.
- Shackleton Bailey, David R. (Hg.), *M. Tulli Ciceronis Scripta quae mansuerunt omnia*, Fasc. 30: *Epistulae ad Familiares. Libri I–XVI* (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Stuttgart 1988.

### Sekundärliteratur

- Abel, Karlhans, „Seneca. Leben und Leistung“, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (ANRW), II, Bd. 32,2, hg. v. Wolfgang Haase, Berlin/New York 1985, 653–775.
- Achard, Guy, *La communication à Rome*, Paris 1991.

- Adorno, Theodor W., „Benjamin, der Briefschreiber“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 11: *Noten zur Literatur IV*, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 1974, 583–590.
- , „Freizeit“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10,2: *Kulturkritik und Gesellschaft II. Eingriffe, Stichwort, Anhang*, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 1977, 645–655.
- Altman, Janet Gurkin, *Epistolarity. Approaches to a Form*, Columbus 1982.
- André, Jean-Marie, *L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine des origines à l'époque augustéenne*, Paris 1966.
- André, Jean-Marie/Dangel, Jacqueline/Demont, Paul (Hgg.), *Les loisirs et l'héritage de la culture classique*, Bruxelles 1996.
- Armisen-Marchetti, Mireille, „La signification de l'humour dans les *Lettres à Lucilius* de Sénèque“, in: Léon Nadjó/Élisabeth Gavaille (Hgg.), *Epistulae Antiquae III. Actes du III<sup>e</sup> colloque international „L'épistolaire antique et ses prolongements européens“*, Louvain/Paris/Dudley, Mass. 2004, 311–322.
- , „Imagination and Meditation in Seneca: The Example of *Praemeditatio*“, in: John G. Fitch (Hg.), *Seneca*, Oxford 2008, 102–113.
- Arweiler, Alexander, „What is a Literary Speech Act? Quintilian, John Searle, and the Notion of ‚Constatives‘“, in: Therese Fuhrer/Damien Nelis (Hgg.), *Acting with Words. Communication, Rhetorical Performance and Performative Acts in Latin Literature*, Heidelberg 2010, 199–242.
- Ash, Rhiannon, „„Aliud est enim epistulam, aliud historiam ... scribere“ (Epistles 6.16.22): Pliny the Historian?“, in: *Arethusa* 36 (2003), 211–225.
- Ast, Rodney/Jördens, Andrea/Quack, Joachim Friedrich/Sarri, Antonia, „Papyrus“, in: Michael Ott/Thomas Meier/Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken*, Berlin/Boston/München 2015, 307–321.
- Auhagen, Ulrike, „*Lusus* und *gloria* – Plinius' *Hendecasyllabi* (ep. 4,14; 5,3 und 7,4)“, in: Luigi Castegna/Eckhard Lefèvre (Hgg.), *Plinius der Jüngere und seine Zeit*, München/Leipzig 2003, 3–13.
- Austin, John L., *How to Do Things with Words. The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955*, Cambridge, Mass. 1962.
- Baier, Thomas, „Autobiographie in der späten römischen Republik“, in: Michael Reichel (Hg.), *Antike Autobiographien. Werke – Epochen – Gattungen*, Köln/Weimar/Wien 2005, 123–142.
- , „Seneca als Erzieher“, in: Baier/Gesine Manuwald/Bernhard Zimmermann (Hgg.), *Seneca: philosophus et magister*, Freiburg i. Br. 2005, 49–62.
- Baier, Thomas/Manuwald, Gesine/Zimmermann, Bernhard (Hgg.), *Seneca: philosophus et magister*, Freiburg i. Br. 2005.
- Balsdon, John P. V. D., *Life and Leisure in Ancient Rome*, New York/St. Louis/San Francisco 1969.
- Bartsch, Shadi, „Senecan Metaphor and Stoic Self-Instruction“, in: Bartsch/David Wray (Hgg.), *Seneca and the Self*, Cambridge 2009, 188–217.
- Bartsch, Shadi/Wray, David (Hgg.), *Seneca and the Self*, Cambridge 2009.
- Bauer, Joachim, *Selbststeuerung. Die Wiederentdeckung des freien Willens*, 2. Aufl., München 2015.
- , „Selbststeuerung als Voraussetzung für Muße“, in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hgg.), *Muße und Gesellschaft*, Tübingen 2017, 89–100.
- Beard, Mary, „Ciceronian Correspondence: Making a Book out of Letters“, in: T. P. Wiseman (Hg.), *Classics in Progress. Essays on Ancient Greece and Rome*, Oxford 2002, 103–144.

- Beck, Hans/Scholz, Peter/Walter, Uwe (Hgg.), *Die Macht der Wenigen. Aristokratische Herrschaftspraxis, Kommunikation und ‚edler‘ Lebensstil in Antike und Früher Neuzeit*, München 2008.
- Belke, Horst, *Literarische Gebrauchsformen*, Düsseldorf 1973.
- Benjamin, Walter, „Die Langeweile, ewige Wiederkehr“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5,1: *Das Passagen-Werk*, hg. v. Rolf Tiedemann, 3. Aufl., Frankfurt a. M. 1989, 156–178.
- , „Der Flaneur“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5,1: *Das Passagen-Werk*, hg. v. Rolf Tiedemann, 3. Aufl., Frankfurt a. M. 1989, 524–569.
- Bergmann, Bettina, „Visualizing Pliny’s Villas“ (1995), in: Roy Gibson/Christopher Whitton (Hgg.), *The Epistles of Pliny*, Oxford 2016, 201–224.
- Bernard, Jacques-Emmanuel, „Vie sociale et norme épistolaire“, in: *Euphrosyne: revista de filologia classica* 32 (2004), 141–156.
- , „Art et tradition épistolaires dans la correspondance de Cicéron“, in: Patrick Laurence/François Guillaumont (Hgg.), *Epistulae Antiquae IV. Actes du IV<sup>e</sup> colloque international „L’épistolaire antique et ses prolongements européens“*, Louvain/Paris/Dudley, Mass. 2006, 67–79.
- , *La sociabilité épistolaire chez Cicéron*, Paris 2013.
- Beutel, Frank, *Vergangenheit als Politik: Neue Aspekte im Werk des jüngeren Plinius*, Frankfurt a. M. u. a. 2000.
- Bianchi, Marcella, „Il rapporto tra intellettuale e potere e l’ideale del saggio nel pensiero filosofico di Seneca“, in: *Il pensiero politico: rivista di storia delle idee politiche e sociali* 38 (2005), 89–97.
- Bilabel, Friedrich, „Membrana“, in: *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Bd. 15,1, hg. v. Georg Wissowa/Wilhelm Kroll, Stuttgart 1931, 596–601.
- Birley, A. R., „Pliny’s Family, Pliny’s Career“ (2000), in: Roy Gibson/Christopher Whitton (Hgg.), *The Epistles of Pliny*, Oxford 2016, 51–66.
- Blänsdorf, Jürgen, „Erlebte Zeit‘ in Senecas Epistulae Morales und De Brevitate Vitae und die Geschichte eines philosophischen Paradoxons“, in: Blänsdorf/Eberhard Breckel, *Das Paradoxon der Zeit. Zeitbesitz und Zeitverlust in Senecas Epistulae Morales und De Brevitate Vitae. Problem und unterrichtliche Behandlung*, Freiburg i. Br./Würzburg 1983, 5–71.
- , „Schwierigkeiten mit dem Glück. Seneca, Epistulae morales 23, 60 und 74“, in: *Athlon. Festschrift für Hans-Joachim Glücklich*, hg. v. Landesverband Rheinland-Pfalz im Deutschen Altphilologenverband, red. v. Hartmut Loos, Speyer 2005, 133–155.
- Bodel, John, „The Publication of Pliny’s Letters“, in: Ilaria Marchesi (Hg.), *Pliny the Book-Maker*, Oxford 2015, 13–105.
- Boës, Jean, *La philosophie et l’action dans la correspondance de Cicéron*, Nancy 1990.
- Bohle, Ulrike/König, Ekkehard, „Zum Begriff des Performativen in der Sprachwissenschaft“, in: Erika Fischer-Lichte/Christoph Wulf (Hgg.), *Theorien des Performativen*, Berlin 2001, 13–34.
- Booth, Wayne C., *The Rhetoric of Fiction*, Chicago 1961.
- Bourdieu, Pierre, *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, übers. v. Bernd Schwibs u. Achim Russer, 23. Aufl., Frankfurt a. M. 2013 (1. Aufl. 1987).
- Boyancé, Pierre, „L’apothéose de Tullia“, in: *Revue des études anciennes* 46 (1944), 179–184.
- , „Das Ciceroproblem“ (1958), in: Bernhard Kytzler (Hg.), *Ciceros literarische Leistung*, Darmstadt 1973, 11–32.
- \*Brandt, Reinhard, *Pseudo-Longinos: Vom Erhabenen*, griech. u. dt., Darmstadt 1966.
- Bringmann, Klaus, „Cicero. I. Historisch“, in: *Der Neue Pauly*, Bd. 2, hg. v. Hubert Cancik/Helmuth Schneider, Stuttgart/Weimar 1997, 1191–1196.



- , *Cicero*, 2. durchges. u. erg. Aufl., Darmstadt 2014.
- Buchheit, Vinzenz, „Ciceros Triumph des Geistes“, in: *Gymnasium* 76 (1969), 232–253.
- Büchner, Karl, „M. Tullius Cicero (Briefe, Fragmente)“, in: *Paulys Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, hg. v. Georg Wissowa/Wilhelm Kroll/Karl Mittelhaus, Bd. 13, Stuttgart 1939, 1192–1274.
- Butler, Shane, *The Hand of Cicero*, London 2002.
- Bütler, Hans-Peter, *Die geistige Welt des jüngeren Plinius. Studien zur Thematik seiner Briefe*, Heidelberg 1970.
- Cancik-Lindemaier, Hildegard, *Untersuchungen zu Senecas Epistulae Morales*, Hildesheim 1967.
- Canfora, Luciano, „Il *Corpus ad Brutum*“, in: *Ciceroniana. Rivista di Studi Ciceroniani* 10 (1998), 191–208.
- Carcopino, Jérôme, *Les secrets de la correspondance de Cicéron*, Paris 1947.
- Casquero, Manuel-Antonio, „Epistolografía romana“, in: *Helmantica: revista de filología clásica y hebrea* 34 (1983), 377–406.
- Castegna, Luigi/Lefèvre, Eckard (Hgg.), *Plinius der Jüngere und seine Zeit*, München/Leipzig 2003.
- Cermatori, Linda, „The Philosopher as Craftsman: A Topos between Moral Teaching and Literary Production“, in: Julia Wildberger/Marcia L. Colish (Hgg.), *Seneca Philosophus*, Berlin 2014, 295–318.
- Citroni Marchetti, Sandra, „L'assenza degli amici e l'otium nelle ville (Cicerone fam. 7,1; Seneca, epist. 55)“, in: *Athenaeum* 94,2 (2006), 385–414.
- Claassen, Jo Marie, „Cicero's Banishment: *tempora et mores*“, in: *Acta Classica* 35 (1992), 19–47.
- , *Displaced Persons. The Literature of Exile from Cicero to Boethius*, London 1999.
- Colish, Marcia L., „Seneca on Acting against Conscience“, in: Julia Wildberger/Colish (Hgg.), *Seneca Philosophus*, Berlin 2014, 95–110.
- Cooper, John M., „Seneca on Moral Theory and Moral Improvement“, in: Katharina Volk/Gareth D. Williams (Hgg.), *Seeing Seneca Whole. Perspectives on Philosophy, Poetry and Politics*, Leiden/Boston 2006, 43–55.
- Connors, Catherine, „Imperial Space and Time: The Literature of Leisure“, in: Oliver Taplin (Hg.), *Literature in the Roman World*, Oxford 2000, 208–234.
- Corbinelli, Silvia, *Amicorum colloquia absentium. La scrittura epistolare a Roma tra comunicazione quotidiana e genere letterario*, Napoli 2008.
- Cugusi, Paolo, *Evoluzione e forme dell'epistolografia latina. Nella tarda repubblica e nei primi due secoli dell'imperio*, Roma 1983.
- , „Epistolografí“, in: Francesco Della Corte (Hg.), *Dizionario degli scrittori greci e latini*, Bd. 2, Mailand 1990, 821–853.
- , „L'epistola Ciceroniana: Strumento di comunicazione quotidiana e modello letterario“, in: *Ciceroniana. Rivista di Studi Ciceroniani* 10 (1998), 163–189.
- Curtius, Ernst Robert, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, 11. Aufl., Tübingen/Basel 1993.
- Damschen, Gregor/Heil, Andreas (Hgg.), *Brill's Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist*, Leiden/Boston 2014.
- De Giorgio, Jean-Pierre, „Je t'ai vu tout entier dans ta lettre: *Humanitas*, «Portrait d'âme» et persuasion dans la correspondance de Cicéron“, in: Patrick Laurence/François Guillaumont (Hgg.), *Epistulae Antiquae V. Actes du V<sup>e</sup> colloque international „L'épistolaire antique et ses prolongements européens“*, Louvain/Paris/Dudley, Mass. 2008, 101–114.

- , *L'écriture de soi à Rome. Autour de la correspondance de Cicéron*, Bruxelles 2015.
- Degl'Innocenti Pierini, Rita, „Freedom in Seneca: Some Reflections on the Relationship between Philosophy and Politics, Public and Private Life“, in: Julia Wildberger/Marcia L. Colish (Hgg.), *Seneca Philosopher*, Berlin 2014, 167–187.
- Deissmann, Adolf, *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, 2. u. 3. verbess. u. verm. Aufl., Tübingen 1909.
- De Pretis, Anna, *Epistolarity in the First Book of Horace's Epistles*, Piscataway 2002.
- , „Insincerity, 'Facts', and 'Epistolarity': Approaches to Pliny's *Epistles* to Calpurnia“, in: *Arethusa* 36 (2003), 127–146.
- Dietsche, Uwe, *Strategie und Philosophie bei Seneca. Untersuchungen zur therapeutischen Technik in den „Epistulae Morales“*, Berlin/Boston 2014.
- Dinter, Martin T., „Sententiae in Seneca“, in: Julia Wildberger/Marcia L. Colish (Hgg.), *Seneca Philosopher*, Berlin 2014, 319–341.
- Divry, Guillaume, „Lotium dans les résidences de la villégiature, en Gaule romaine“, in: Caroline Leblond/Filipe Ferreira (Hgg.), *Lotium: loisirs et plaisirs dans le monde romain. De l'objet personnel à l'équipement public*, Paris 2013, 29–40, <http://www.orient-mediterranee.com/IMG/pdf/Otium.pdf> (abgerufen am 05.03.2020).
- Dobler, Gregor/Riedl, Peter Philipp (Hgg.), *Muße und Gesellschaft*, Tübingen 2017.
- Doblhofer, Ernst, *Exil und Emigration. Zum Erlebnis der Heimatferne in der römischen Literatur*, Darmstadt 1987.
- Dubuisson, Michel, „Cicéron et le bilinguisme gréco-latin“, in: *Acta Classica Univ. Scient. Debrecen*. 31 (1995), 43–48.
- Duncan-Jones, R. P., „The Finances of a Senator“ (1982), in: Roy Gibson/Christopher Whitton (Hgg.), *The Epistles of Pliny*, Oxford 2016, 89–106.
- Duret, Luc, „Dans l'ombre des plus grands: II. Poètes et prosateurs mal connus de la latinité d'argent“, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, Bd. 32,5, hg. v. Wolfgang Haase, Berlin/New York 1986, 3152–3346.
- Eck, Werner, „Der Senator und die Öffentlichkeit – oder: Wie beeindruckt man das Publikum?“, in: Eck/Matthäus Heil (Hgg.), *Senatores populi Romani. Realität und mediale Präsentation einer Führungsschicht*, Stuttgart 2005, 1–18.
- Eco, Umberto, „A Portrait of the Elder as a Young Pliny“ (1990), in: Roy Gibson/Christopher Whitton (Hgg.), *The Epistles of Pliny*, Oxford 2016, 185–200.
- Edwards, Catharine, „Self-scrutiny and Self-transformation in Seneca's Letters“, in: John G. Fitch (Hg.), *Seneca*, Oxford 2008, 84–101.
- , „Free Yourself! Slavery, Freedom and the Self in Seneca's Letters“, in: Shadi Bartsch/David Wray (Hgg.), *Seneca and the Self*, Cambridge 2009, 139–159.
- , „Ethics V: Death and Time“, in: Gregor Damschen/Andreas Heil (Hgg.), *Brill's Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist*, Leiden/Boston 2014, 323–341.
- Effe, Bernd, „Autor-Ich oder Rollen-Ich? Die Destruktion des autobiographischen Rezeptionsmodus in Theokrits 7. *Idyll*“, in: Michael Reichel (Hg.), *Antike Autobiographien. Werke – Epochen – Gattungen*, Köln/Weimar/Wien 2005, 93–107.
- Eich, Peter, „Aristokratie und Monarchie im kaiserzeitlichen Rom“, in: Hans Beck/Peter Scholz/Uwe Walter (Hgg.), *Die Macht der Wenigen. Aristokratische Herrschaftspraxis, Kommunikation und „edler“ Lebensstil in Antike und Früher Neuzeit*, München 2008, 125–152.
- Eickhoff, Franziska C., „Inszenierungen von Muße durch die Gattung Brief in den *Epistulae* des Horaz“, in: Eickhoff (Hg.), *Muße und Rekursivität in der antiken Briefliteratur. Mit einem Ausblick in andere Gattungen*, Tübingen 2016, 75–94.
- , *Muße und Poetik in der römischen Briefliteratur*, Diss. Freiburg i. Br. 2017.

- , „Das lateinische *otium* und seine Bedeutungen und Konnotationen in der Antike“, in: Monika Fludernik/Thomas Jürgasch (Hgg.), *Semantiken der Muße: Philologische Fallstudien aus interdisziplinären Perspektiven*, ersch. vsl. Tübingen 2021.
- , „Mußeräume in der Antike und frühen Neuzeit als soziale, ästhetische und imaginäre Räume. Eine Einleitung und erste Spurensuche“, in: Eickhoff (Hg.), *Mußeräume der Antike und der frühen Neuzeit*, ersch. vsl. Tübingen 2021.
- , *Der lateinische Begriff otium. Eine semantische Studie*, ersch. vsl. Tübingen 2021.
- Eickhoff, Franziska C. (Hg.), *Muße und Rekursivität in der antiken Epistolographie. Mit einem Ausblick auf andere Gattungen*, Tübingen 2016.
- , *Mußeräume der Antike und der frühen Neuzeit*, ersch. vsl. Tübingen 2021.
- Eickhoff, Franziska C./Kofler, Wolfgang/Zimmermann, Bernhard, „Muße, Rekursivität und antike Briefe. Eine Einleitung“, in: Eickhoff (Hg.), *Muße und Rekursivität in der antiken Briefliteratur. Mit einem Ausblick in andere Gattungen*, Tübingen 2016, 1–11.
- Eigler, Ulrich, „Von der Platane im ›Phaidros‹ zur Eiche des Marius – Vergangene Zukunft in Ciceros ›de legibus‹“, in: Martin Flashar/Hans-Joachim Gehrke/Ernst Heinrich (Hgg.), *Retrospektive. Konzepte von Vergangenheit in der griechisch-römischen Antike*, München 1996, 137–146.
- Enzensberger, Alina, „Nicht nur Menschen, sondern auch viel Zeit muß gegenwärtig totgeschlagen werden. Müßiggang und Mußemomente im deutschen Lazarett des Ersten Weltkriegs, 1914–1918“, in: *Muße. Ein Magazin* 2 (2015), 1–6, <http://mussemagazin.de/2015/01/nicht-nur-menschen-sondern-auch-viel-zeit-muss-gegenwaertig-totgeschlagen-werden-2/> (abgerufen am 07.03.2020).
- Erlr, Michael, „Philosophische Autobiographie am Beispiel des 7. Briefes Platons“, in: Michael Reichel (Hg.), *Antike Autobiographien. Werke – Epochen – Gattungen*, Köln/Weimar/Wien 2005, 75–92.
- Ernstberger, Reinhold, *Studien zur Selbstdarstellung Ciceros in seinen Briefen*, Inaug.-Diss. Heidelberg 1956.
- Fagan, Garrett G., „Leisure“, in: David S. Potter (Hg.), *A Companion to the Roman Empire*, Oxford/Malden, Mass. 2006, 369–384.
- Fauconnier, Gilles, *Espaces Mentaux. Aspects de la construction du sens dans les langues naturelles*, Paris 1984.
- Ferreira, Filipe/Leblond, Caroline, „Conclusion“, in: Ferreira/Leblond (Hgg.), *L'otium: loisirs et plaisirs dans le monde romain. De l'objet personnel à l'équipement public*, Paris 2013, 112–115, <http://www.orient-mediterranee.com/IMG/pdf/Otium.pdf> (abgerufen am 05.03.2020).
- Ferreira, Filipe/Leblond, Caroline (Hgg.), *L'otium: loisirs et plaisirs dans le monde romain. De l'objet personnel à l'équipement public*, Paris 2013, <http://www.orient-mediterranee.com/IMG/pdf/Otium.pdf> (abgerufen am 05.03.2020).
- Figal, Günter, „Die Räumlichkeit der Muße“, in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedel (Hgg.), *Muße im kulturellen Wandel*, Berlin/Boston 2014, 27–33.
- , „Muße als Forschungsgegenstand“, in: *Muße. Ein Magazin* 1 (2015), 15–23, <http://mussemagazin.de/2015/01/musse-als-forschungsgegenstand/> (abgerufen am 04.03.2020).
- Figal, Günter/Hubert, Hans W./Klinkert, Thomas, „Einleitung“, in: Figal/Hubert/Klinkert (Hgg.), *Die Raumzeitlichkeit der Muße*, 2016, 1–6.
- Figal, Günter/Keiling, Tobias, „Das raumtheoretische Dreieck. Zu Differenzierungen eines phänomenologischen Raumbegriffs“, in: Figal/Hans W. Hubert/Thomas Klinkert (Hgg.), *Die Raumzeitlichkeit der Muße*, Tübingen 2016, 9–28.
- Figal, Günter/Hubert, Hans W./Klinkert, Thomas (Hgg.), *Die Raumzeitlichkeit der Muße*, 2016.

- \*Fink, Gerhard, „Einführung“, in: Fink (Hg.), *L. Annaeus Seneca. Epistulae Morales ad Lucilium. Briefe an Lucilius*, lateinisch-deutsch, Bd. 1, Düsseldorf 2007, 475–507.
- Fiore, Benjamin, „The Theory and Practice of Friendship in Cicero“, in: John T. Fitzgerald (Hg.), *Greco-Roman Perspectives on Friendship*, Atlanta, Georg. 1997, 59–76.
- Fischer-Lichte, Erika, *Ästhetik des Performativen*, Frankfurt a. M. 2004.
- , „Theatralität und Inszenierung“, in: Fischer-Lichte/Christian Horn/Isabel Pflug/Mathias Warstat (Hgg.), *Inszenierung von Authentizität*, 2. Aufl., Tübingen/Basel 2007, 9–28.
- Fischer-Lichte, Erika/Kolesch, Doris (Hgg.), *Kulturen des Performativen*, Berlin 1998.
- Fischer-Lichte, Erika/Wulf, Christoph (Hgg.), *Theorien des Performativen*, Berlin 2001.
- Fischer-Lichte, Erika/Horn, Christian/Pflug, Isabel/Warstat, Mathias (Hgg.), *Inszenierung von Authentizität*, 2. Aufl., Tübingen/Basel 2007.
- Fitch, John G. (Hg.), *Seneca*, Oxford 2008.
- Fitzgerald, William, „The Letter's the Thing (in Pliny, Book 7)“, in: Ruth Morello/Andrew D. Morrison (Hgg.), *Ancient Letters. Classical and Late Antique Epistolography*, Oxford 2007, 191–210.
- Fludernik, Monika, „Muße als soziale Distinktion“, in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hgg.), *Muße und Gesellschaft*, Tübingen 2017, 163–177.
- Fludernik, Monika/Jürgasch, Thomas (Hgg.), *Semantiken der Muße: Philologische Fallstudien aus interdisziplinären Perspektiven*, ersch. vsl. Tübingen 2021.
- Forschner, Maximilian, *Die stoische Ethik*, Darmstadt 1995.
- Förtsch, Reinhard, *Archäologischer Kommentar zu den Villenbriefen des Jüngeren Plinius*, Mainz 1993.
- Foucault, Michel, „Die Heterotopien“ (1966), in: *Die Heterotopien/Les hétérotopies. Der utopische Körper/Le corps utopique*, übers. v. Michael Bischoff, Berlin 2013, 9–22.
- , „Von anderen Räumen“ (1967), übers. v. Michael Bischoff, in: Jörg Dünne/Stephan Günzel (Hgg.), *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaft*, Frankfurt a. M. 2006, 317–329.
- , „Die Aussage definieren“, in: Uwe Wirth (Hg.), *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaft*, Frankfurt a. M. 2002, 111–120.
- , „L'herméneutique du sujet“ (1982), in: *Dits et Écrits*, Bd. 4, hg. v. Daniel Defert u. François Ewald, Paris 1994, 353–365.
- , „L'écriture de soi“ (1983), in: *Dits et Écrits*, Bd. 4, hg. v. Daniel Defert u. François Ewald, Paris 1994, 415–430.
- , *L'herméneutique du sujet, cours au Collège de France (1981–1982)*, Paris 2000.
- Frass, Monika, „Intervention und Protektion in den Briefen Plinius des Jüngeren. Empfehlungsschreiben für Voconius Romanus“, in: Christina Antenhofer/Mario Müller (Hgg.), *Briefe in politischer Kommunikation vom Alten Orient bis ins 20. Jahrhundert*, Göttingen 2008, 67–81.
- Freudenburg, Kirk, *Satires of Rome. Threatening Prose from Lucilius to Juvenal*, Cambridge 2012.
- Früchtl, Josef/Zimmermann, Jörg (Hgg.), *Ästhetik der Inszenierung*, Frankfurt a. M. 2001.
- Fuhrmann, Manfred, „Person I. Von der Antike bis zum Mittelalter“, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hgg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, Darmstadt 1989, 269–283.
- Fuhrmann, Manfred, *Dichtungstheorie der Antike*, Darmstadt 1992.
- , „Persona, ein römischer Rollenbegriff“, in: Odo Marquart/Karlheinz Stierle (Hgg.), *Identität*, München 1996, 83–106.
- , *Seneca und Kaiser Nero*, Frankfurt a. M. 1999.

- , *Cicero und die römische Republik*, Düsseldorf 2005.
- Gaertner, Jan Felix, „The Discourse of Displacement in Greco-Roman Antiquity“, in: Gaertner (Hg.), *Writing Exile. The Discourse of Displacement in Greco-Roman Antiquity and Beyond*, Leiden 2007, 1–20.
- Gagliardi, Donato, *Il tempo in Seneca Filosofo*, Neapel 1998.
- Gaillard, Jacques, „Ad Atticum, VII, 11: Cicero deliberans“, in: Hubert Zehnacker/Gustave Hentz (Hgg.), *Hommages à Robert Schilling*, Paris 1983, 297–301.
- Gamberini, Federico, *Stylistic Theory and Practice in the Younger Pliny*, Hildesheim/Zürich/New York 1983.
- Garcea, Alessandro, „Dialogo ed emozioni nell’epistolario ciceroniano“, in: Carla Bazzanella (Hg.), *Sul dialogo. Contesti e forme di interazione verbale*, Mailand 2002, 209–220.
- , „L’interaction épistolaire entre dialogue *in absentia* et *in praesentia* chez Cicéron“, in: Machtelt Bolkestein/Caroline Kroon/Harm Pinkster/Wim Rummelink/Rodie Risselada (Hgg.), *Theory and Description in Latin Linguistics*, Amsterdam 2002, 123–138.
- , „Le langage des émotions dans les lettres d’exil de Cicéron“, in: León Nadjó/Élisabeth Gavoille (Hgg.), *Epistulae Antiquae III. Actes du III<sup>e</sup> colloque international „L’épistolaire antique et ses prolongements européens“*, Louvain/Paris/Dudley, Mass. 2004, 153–167.
- , *Cicerone in esilio. L’epistolario e le passioni*, Hildesheim/Zürich/New York 2005.
- Garcea, Alessandro (Hg.), *Colloquia absentium. Studi sulla comunicazione epistolare in Cicerone*, Torino 2003.
- Gavoille, Élisabeth, „La relation à l’absent dans les lettres de Cicéron à Atticus“, in: Léon Nadjó/Gavoille (Hgg.), *Epistulae Antiquae. Actes du I<sup>er</sup> colloque „Le genre épistolaire antique et ses prolongements“*, Louvain/Paris 2002, 153–176.
- Gavoille, Laurent, „Epistula et litterae: Étude de synonymie“, in: Léon Nadjó/Élisabeth Gavoille (Hgg.), *Epistulae Antiquae. Actes du I<sup>er</sup> colloque „Le genre épistolaire antique et ses prolongements“*, Louvain/Paris 2002, 13–36.
- Gelzer, Matthias, *Cicero. Ein biographischer Versuch*, 2. erw. Aufl. mit einer forschungsgeschichtlichen Einleitung und einer Ergänzungsbiographie von Werner Riess, Stuttgart 2014.
- Gfrereis, Heike, „Papierplätze. Materielle Formen der Inspiration“, in: Günter Figal/Hans W. Hubert/Thomas Klinkert (Hgg.), *Die Raumzeitlichkeit der Muße*, Tübingen 2016, 309–336.
- Giangrande, Lawrence, „Le loisir à Rome“, in: *Bulletin of the Society of Leisure, Education & Culture (Prague European Centre for Leisure & Education)* 6,3 (1974), 37–57.
- Gibson, Roy, „Pliny and the Art of (In)Offensive Self-Praise“, in: *Arethusa* 36 (2003), 235–254.
- , „Not Dark Yet ... Reading to the End of Pliny’s Nine-Book Collection“, in: Iliaria Marchesi (Hg.), *Pliny the Book-Maker*, Oxford 2015, 185–222.
- Gibson, Roy/Morrison, Andrew D., „Introduction: What is a Letter?“, in: Ruth Morello/Morrison (Hgg.), *Ancient Letters. Classical and Late Antique Epistolography*, Oxford 2007, 1–16.
- Gibson, Roy/Morello, Ruth, *Reading the Letters of Pliny the Younger: An Introduction*, Cambridge 2012.
- Gibson, Roy/Morello, Ruth (Hgg.), *Re-Imaging Pliny the Younger*, *Arethusa* 36 (2003).
- Gibson, Roy/Whitton, Christopher (Hgg.), *The Epistles of Pliny*, Oxford 2016.
- Giebel, Marion, *Seneca*, Reinbek bei Hamburg 1997.
- Gill, Christopher, „Personhood and Personality: The Four-*personae* Theory in Cicero, *de Officiis* I“, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 4 (1988), 169–199.
- , „Seneca and Selfhood: Integration and Disintegration“, in: Shadi Bartsch/David Wray (Hgg.), *Seneca and the Self*, Cambridge 2009, 65–83.

- Gill, Christopher (Hg.), *The Person and the Human Mind. Issues in Ancient and Modern Philosophy*, Oxford 1990.
- Gimmel, Jochen, „Mußevolle Arbeit oder ruheloser Müßiggang“, in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hgg.), *Muße und Gesellschaft*, Tübingen 2017, 47–59.
- Gizewski, Christian, „Epistulis, ab“, in: *Der Neue Pauly*, Bd. 3, hg. v. Hubert Cancik/Helmuth Schneider, Stuttgart/Weimar 1997, 1169–1170.
- Görgemanns, Herwig, „Epistel“, in: *Der Neue Pauly*, Bd. 3, hg. v. Hubert Cancik/Helmuth Schneider, Stuttgart/Weimar 1997, 1161–1166.
- , „Epistolographie“, in: *Der Neue Pauly*, Bd. 3, hg. v. Hubert Cancik/Helmuth Schneider, Stuttgart/Weimar 1997, 1166–1169.
- Graff, Jürgen, *Ciceros Selbstauffassung*, Heidelberg 1963.
- Grasmück, Ernst Ludwig, *Exilium. Untersuchungen zur Verbannung in der Antike*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1978.
- Graver, Maragret R., *Therapeutic Reading and Seneca's „moral epistles“*, Thesis (Ph.D.), Brown University, 1996.
- , „Honeybee Reading and Self-Scripting: *Epistulae Morales* 84“, in: Jula Wildberger/Marcia L. Colish (Hgg.), *Seneca Philosophus*, Berlin/Boston 2014, 269–293.
- , „Ethics II: Action and Emotion“, in: Gregor Damschen/Andreas Heil (Hgg.), *Brill's Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist*, Leiden/Boston 2014, 257–275.
- Griffin, Miriam T., *Seneca. A Philosopher in Politics*, Oxford 1976.
- , „Philosophical Badinage in Cicero's Letters to his Friends“, in: J. G. F. Powell (Hg.), *Cicero the Philosopher. Twelve Papers*, Oxford 1995, 325–346.
- , „From Aristotle to Atticus: Cicero and Matius on Friendship“, in: Jonathan Barnes/Griffin (Hgg.), *Philosophia Togata. II: Plato and Aristotle at Rome*, Oxford 1997, 86–109.
- , „*Imago Vitae Suae*“, in: John G. Fitch (Hg.), *Seneca*, Oxford 2008, 23–58.
- , „Pliny and Tacitus“ (1999), in: Roy Gibson/Christopher Whitton (Hgg.), *The Epistles of Pliny*, Oxford 2016, 355–377.
- Grimal, Pierre, *Seneca. Macht und Ohnmacht des Geistes*, Darmstadt 1978.
- Gros, Frédéric, „Le souci de soi chez Michel Foucault“, in: Perrine Galand-Hallyn/Carlos Lévy (Hgg.), *Vivre pour soi, vivre dans la cité de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris 2006, 19–30.
- \*Grube, George Maximilian Antony, *A Greek Critic: Demetrius On Style*, Toronto 1961.
- Guillaumont, François, „Après la mort de Tullia: parole et silence“, in: Patrick Laurence/Guillaumont (Hgg.), *Les écritures de la douleur dans l'épistolaire de l'Antiquité à nos jours*, Tours 2010, 275–289.
- Guillemin, Anne-Marie, *Pline et la vie littéraire de son temps*, Paris 1929.
- \*Guillemin, Anne-Marie (Hg.), *C. Plinius Caecilius Secundus. Lettres*, Bd. 1, französisch-lateinisch, Paris 1953.
- Habinek, Thomas, „*Imago suae vitae*: Seneca's Life and Career“, in: Gregor Damschen/Andreas Heil (Hgg.), *Brill's Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist*, Leiden/Boston 2014, 3–31.
- Hadot, Ilsetraut, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin 1969.
- Hadot, Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1981.
- Hahn, Johannes, *Der Philosoph und die Gesellschaft. Selbstverständnis, öffentliches Auftreten und populäre Erwartungen in der hohen Kaiserzeit*, Stuttgart 1989.
- Hall, Jon, „Politeness and Formality in Cicero's Letters to Matius (*fam.* 11.27)“, in: *Museum Helveticum* 62 (2005), 193–213.
- , *Politeness and Politics in Cicero's Letters*, Oxford 2009.

- Hanchey, Dan, „Otium as Civic and Personal Stability in Cicero’s Dialogues“, in: *Classical World* 106, 2 (2013), 171–197.
- Harter, Benjamin, „*De otio* – oder: die vielen Töchter der Muße. Ein semantischer Streifzug als literarische Spurensuche durch die römische Briefliteratur“, in: Franziska C. Eickhoff (Hg.), *Muße und Rekursivität in der antiken Briefliteratur. Mit einem Ausblick in andere Gattungen*, Tübingen 2016, 21–42.
- Hasebrink, Burkhard/Riedl, Peter Philipp, „Einleitung“, in: Hasebrink/Riedl (Hgg.), *Muße im kulturellen Wandel*, Berlin/Boston 2014, 1–11.
- Haß, Petra, *Der locus amoenus in der antiken Literatur: Zu Theorie und Geschichte eines literarischen Motivs*, Bamberg 1998.
- Heidegger, Martin, „Ein Gespräch selbstdritt auf einem Feldweg“, in: *Gesamtausgabe*, Bd. 77: *Feldweg-Gespräche* (1944/45), hg. v. Ingrid Schüßler, Frankfurt a. M. 1995, 1–159.
- Hempfer, Klaus W./Häsner, Bernd/Müller, Gernot Michael/Föcking, Marc, „Performativität und *episteme*“, in: Erika Fischer-Lichte/Christoph Wulf (Hgg.), *Theorien des Performativen*, Berlin 2001, 65–90.
- Henderson, John, *Pliny’s Statue: The Letters, Self-Portraiture and Classical Art*, Exeter 2002.
- , „Portrait of the Artist as a Figure of Stily: P.L.I.N.Y.’s Letters“, in: *Arethusa* 36 (2003), 115–125.
- , *Morals and Villas in Seneca’s Letters. Places to Dwell*, Cambridge 2004.
- , „... when who should walk into the room but ...“. Epistolarity in Cicero, ad Qfr. 3,1“, in: Ruth Morello/Andrew D. Morrison (Hgg.), *Ancient Letters. Classical and Late Antique Epistolography*, Oxford 2007, 37–85.
- Hindermann, Judith, „Verliebte Delphine, schwimmende Inseln und versiegende Quellen“, in: *Gymnasium* 118 (2011), 345–354.
- , „*Locus amoenus* und *locus horribilis* – zur Ortsgebundenheit von *otium* in den *Epistulae* von Plinius dem Jüngeren und Seneca“, in: Franziska C. Eickhoff (Hg.), *Muße und Rekursivität in der antiken Briefliteratur*, Tübingen 2016, 113–131.
- , „Der *locus amoenus* als Ort der Muße in der antiken Literatur“, in: Franziska C. Eickhoff (Hg.), *Mußeräume der Antike und der frühen Neuzeit*, ersch. vsl. Tübingen 2021.
- Hirsch, Anna, „Tagungsbericht: Bestimmte Leere, Freiheit. Tagung / Raumzeitlichkeit der Muße“, in: *Muße. Ein Magazin* 1 (2015), 26–29, <http://mussemagazin.de/2015/01/470/> (abgerufen am 07.03.2020).
- \*Holzberg, Niklas (Hg.), *Ovid. Festkalender Roms*, lateinisch-deutsch, 4. überarb. Aufl., Berlin/Boston 2012.
- Hurka, Florian, „Seneca und die Didaktik des Lachens: Spiel und Ernst in der Briefgruppe *epist.* 49–57“, in: Thomas Baier/Gesine Manuwald/Bernhard Zimmermann (Hgg.), *Seneca: philosophus et magister*, Freiburg i. Br. 2005, 117–138.
- Hurschmann, Rolf, „Schreibtäfel“, in: *Der Neue Pauly*, Bd. 11, hg. v. Hubert Cancik/Helmuth Schneider, Stuttgart/Weimar 2001, 230–231.
- Hutchinson, Gregory, *Latin Literature from Seneca to Juvenal. A Critical Study*, Oxford 1993.
- , *Cicero’s Correspondence. A Literary Study*, Oxford 1998.
- , „Muße ohne Müßiggang. Strukturen, Räume, und das Ich bei Cicero“, in: Franziska C. Eickhoff (Hg.), *Muße und Rekursivität in der antiken Briefliteratur. Mit einem Ausblick in andere Gattungen*, Tübingen 2016, 97–111.
- Inwood, Brad, *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, Oxford 2005.
- , „The Importance of Form in Seneca’s Philosophical Letters“, in: Ruth Morello/Andrew D. Morrison (Hgg.), *Ancient Letters. Classical and Late Antique Epistolography*, Oxford 2007, 133–148.

- , „The Will in Seneca the Younger“, in: John G. Fitch (Hg.), *Seneca*, Oxford 2008, 114–135.
- , „Seneca and Self assertion“, in: Shadi Bartsch/David Wray (Hgg.), *Seneca and the Self*, Cambridge 2009, 39–64.
- \*Inwood, Brad (Hg.), *Seneca. Selected Philosophical Letters*, Oxford 2007.
- Iser, Wolfgang, *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven einer literarischen Anthropologie*, Frankfurt a. M. 1991.
- , *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, 4. Aufl., München 1994.
- Jacob, Christian, „Le miroir des correspondances“, in: Corinne Bonnet/Véronique Krings (Hgg.), *S'écrire et écrire sur l'Antiquité. L'apport des correspondances à l'histoire des travaux scientifiques*, Grenoble 2008, 7–17.
- Jäger, Wolfgang, *Briefanalysen. Zum Zusammenhang von Realitätserfahrung und Sprache in Briefen Ciceros*, Frankfurt a. M./Bern/New York 1986.
- Jones, Madeleine, „Seneca's Letters to Lucilius: Hypocrisy as a Way of Life“, in: Julia Wildberger/Marcia L. Colish (Hgg.), *Seneca Philosopher*, Berlin 2014, 393–429.
- \*Kasten, Helmut, *M. Tullius Cicero. An seine Freunde*, lateinisch-deutsch, München/Zürich 1989.
- Keiling, Tobias, „Muße“, in: *Muße. Ein Magazin* 1 (2015), 44–46, <http://mussemagazin.de/2015/01/musse/> (abgerufen am 04.03.2020).
- Ker, James, „Seneca, Man of Many Genres“, in: Katharina Volk/Garreth D. Williams (Hgg.), *Seeing Seneca Whole*, Leiden/Boston 2006, 19–41.
- , „Nocturnal Writers in Imperial Rome: The Culture of *lucubratio*“, in: *Classical Philology* 99,3 (2004), 209–242.
- , „Seneca on Self-Examination: Rereading On Anger 3.36“, in: Shadi Bartsch/David Wray (Hgg.), *Seneca and the Self*, Cambridge 2009, 160–187.
- Klinkert, Thomas, *Muße und Erzählen: ein poetologischer Zusammenhang*, Tübingen 2016.
- Kofler, Wolfgang, *Aeneas und Vergil. Untersuchungen zur poetologischen Dimension der Aeneis*, Heidelberg 2003.
- , „Muße in der römischen Literatur. Zwei Inszenierungen in Ennius' *Iphigenie* und Plinius' *Epistel* 1.6“, in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl (Hgg.), *Muße im kulturellen Wandel*, Berlin/Boston 2014, 91–106.
- , „Prekäre Muße: die Inszenierung der Langeweile in Ovids Exildichtung. Mit einem Ausblick auf Stefan Zweig“, in: Franziska C. Eickhoff (Hg.), *Muße und Rekursivität in der antiken Briefliteratur. Mit einem Ausblick in andere Gattungen*, Tübingen 2016, 177–192.
- , „Philosophische Räume. Zur Funktion des Settings in Ciceros *De finibus*“, in: Bernhard Zimmermann (Hg.), *Cicero*, Freiburg i. Br. 2017, 81–98.
- Kofler, Wolfgang/Soldo, Janja, „Der Brief als Instrument philosophischer Erziehung in der Antike. Überlegungen zur Zeitlichkeit in Senecas *Epistulae morales*“, in: *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik* 11 (2012), 95–110.
- Kolb, Anne, „Nachrichtenwesen“, in: *Der Neue Pauly*, Bd. 8, hg. v. Hubert Cancik/Helmuth Schneider, Stuttgart/Weimar 2000, 665–672.
- König, Ekkehard, „„Performativ“ und „Performanz“: Zu neueren Entwicklungen in der Sprechakttheorie“, in: Erika Fischer-Lichte/Doris Kolesch (Hgg.), *Kulturen des Performativen*, Berlin 1998, 59–70.
- Korenjak, Martin, „Abschiedsbriefe. Horaz' und Ovids epistolographisches Spätwerk“, in: *Mnemosyne* 58 (2005), 46–61 und 218–234.
- Koskenniemi, Heiki, *Studie zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n. Chr.*, Helsinki 1956.



- Krause, Robert, „Müßiggang“, in: *Muße. Ein Magazin* 2 (2015), 43–45, <http://mussemagazin.de/2015/08/muessiggang/> (abgerufen am 04.03.2020).
- Kuhlmann, Peter, „Autobiographische Zeugnisse auf Papyri. Einblicke in die antike Alltagskultur“, in: Michael Reichel (Hg.), *Antike Autobiographien. Werke – Epochen – Gattungen*, Köln/Weimar/Wien 2005, 109–121.
- Kurczyk, Stephanie, *Cicero und die Inszenierung der eigenen Vergangenheit. Autobiographisches Schreiben in der späten Römischen Republik*, Köln/Weimar/Wien 2006.
- Lana, Italo, „*Pingue otium et arbitrium sui temporis* (Seneca, *epist.* LXXIII 10)“, in: Eugenio Corsini (Hg.), *Voce di molte acque: Miscellanea di studi offerti a Eugenio Corsini*, Torino 1994, 225–236.
- Laurence, Patrick/Guillaumont, François (Hgg.), *Epistulae Antiquae IV. Actes du IV<sup>e</sup> colloque international „L'épistolaire antique et ses prolongements européens“*, Louvain/ Paris/Dudley, Mass. 2006.
- , *Epistulae Antiquae V. Actes du V<sup>e</sup> colloque international „L'épistolaire antique et ses prolongements européens“*, Louvain/ Paris/Dudley, Mass. 2008.
- , *Les écritures de la douleur dans l'épistolaire de l'Antiquité à nos jours*, Tours 2010.
- Laurence, Patrick, „Introduction“, in: Laurence/François Guillaumont (Hgg.), *Les écritures de la douleur dans l'épistolaire de l'Antiquité à nos jours*, Tours 2010, 15–23.
- Lausberg, Marion, „Cicero – Seneca – Plinius: zur Geschichte des römischen Prosabriefes“, in: *Anregung: Zeitschrift für Gymnasialpädagogik* 37 (1991), 82–100.
- Leach, Eleanor Winsor, „*Otium as Luxuria: Economy of Status in the Younger Pliny's Letters*“, in: *Arethusa* 36 (2003), 147–165.
- , „The Politics of Self-Presentation: Pliny's ‚Letters‘ and Roman Portrait Sculpture“, in: *Classical Antiquity* 9,1 (1990), 14–39.
- Lee Too, Yun, „Educating Nero: A Reading of Seneca's *Moral Epistles*“, in: Jaś Elsner/Jamie Masters (Hgg.), *Reflexions of Nero. Culture, History & Representation*, London 1994, 211–224.
- Lefèvre, Eckard, „Plinius-Studien II: Diana und Minerva. Die beiden Jagd-Billette an Tacitus (1,6; 9,10)“, in: *Gymnasium* 85 (1978), 37–47.
- , „Der Mensch und das Schicksal in stoischer Sicht. Senecas 51. und 107. Brief“, in: *Der altsprachliche Unterricht* 26,3 (1983), 61–73.
- , „Plinius-Studien VI: Der große und der kleine Plinius. Die Vesuv-Briefe (6,16; 6,20)“, in: *Gymnasium* 103 (1996), 193–214.
- , *Vom Römertum zum Ästhetizismus. Studien zu den Briefen des jüngeren Plinius*, Berlin/New York 2009.
- Lejeune, Philippe, „Le pacte autobiographique“, in: *Poétique* 4 (1973), 137–162.
- Leonhardt, Jürgen, „Cicero. II. Cicero als Redner und Schriftsteller“, in: *Der Neue Pauly*, Bd. 2, hg. v. Hubert Cancik/Helmuth Schneider, Stuttgart/Weimar 1997, 1196–1202.
- , „Theorie und Praxis der *deliberatio* bei Cicero: Der Briefwechsel mit Atticus aus dem Jahre 49“, in: *Acta Classica Univ. Scient. Debrecen.* 31 (1995), 153–171.
- , „Die römische Villa, ‚Landhauskultur‘ und Ciceros Dialogszenarien“, in: Franziska C. Eickhoff (Hg.), *Mußeräume der Antike und der frühen Neuzeit*, ersch. vsl. Tübingen 2021.
- Lillge, Friedrich, „Die literarische Form der Briefe Plinius d.J. über den Ausbruch des Vesuvs“, in: *Sokrates. Zeitschrift für das Gymnasialwesen*, 6 (1918), 209–234 u. 273–297.
- \*Lipsius, Justus (Hg.), *L. Annaei Senecae Opera Quae Exstant Omnia*, 4. Aufl., Antwerpen 1652.
- Lohse, Gerhard, „Der locus amoenus bei Homer, Platon, Cicero, Vergil, Goethe, Tieck, Stifter und Handke – Zur Transformation eines antiken Inszenierungsmusters“, in: Lohse/Martin

- Schierbaum (Hgg.), *Antike als Inszenierung. Drittes Bruno Snell-Symposion der Universität Hamburg am Europa-Kolleg*, Berlin/New York 2009, 151–185.
- Long, Anthony A., „Seneca on the Self: Why Now?“, in: Shadi Bartsch/David Wray (Hgg.), *Seneca and the Self*, Cambridge 2009, 20–36.
- Ludolph, Mathias, *Epistolographie und Selbstdarstellung. Untersuchungen zu den „Paradebriefen“ Plinius des Jüngeren*, Tübingen 1997.
- Maier, Christian, *Res publica amissa. Eine Studie zu Verfassung und Geschichte der späten römischen Republik*, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1980.
- Malherbe, Abraham J., *Ancient Epistolary Theorists*, Atlanta, Georg., 1988.
- Mannering, Jonathan, „Seneca’s Philosophical Writing: *Naturales Quaestiones*, *Dialogi*, *Epistulae Morales*“, in: Emma Buckley/Martin T. Dinter (Hgg.), *A Companion to the Neronian Age*, Oxford/Malden, Mass./Chichester 2013, 188–203.
- Männlein-Robert, Irmgard, *Longin. Philologe und Philosoph. Eine Interpretation der erhaltenen Zeugnisse*, München/Leipzig 2001.
- Marchesi, Ilaria, *The Art of Pliny’s Letters. A Poetics of Allusion in the Private Correspondence*, Cambridge 2008.
- , „Introduction“, in: Marchesi (Hg.), *Pliny the Book-Maker*, Oxford 2015, 1–12.
- Marchesi, Ilaria (Hg.), *Pliny the Book-Maker*, Oxford 2015.
- Marquart, Odo/Stierle, Karlheinz (Hgg.), *Identität*, München 1996.
- Marshall, C. W., „The Works of Seneca the Younger and Their Dates“, in: Gregor Damschen/Andreas Heil (Hgg.), *Brill’s Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist*, Leiden/Boston 2014, 33–44.
- Martin, N., „Muße“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6, hg. v. Joachim Ritter/Karlfried Gründer, Darmstadt 1984, 257–260.
- Maurach, Gregor, *Der Bau von Senecas Epistulae Morales*, Heidelberg 1970.
- Mazzoli, Giancarlo, „Le ‚Epistule Morales ad Lucilium‘ di Seneca. Valore letterario e filosofico“, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)*, II, Bd. 36,3, hg. v. Wolfgang Haase, 1823–1877.
- McConnell, Sean, *Philosophical life in Cicero’s letters*, Oxford 2015.
- Méthy, Nicole, „La correspondance de Pline le Jeune ou une autre définition de la lettre“, in: Patrick Laurence/François Guillaumont (Hgg.), *Epistulae Antiquae IV. Actes du IV<sup>e</sup> colloque international „L’épistolaire antique et ses prolongements européens“*, Louvain/Paris/Dudley, Mass. 2006, 171–181.
- Michel, Alain, *Rhétorique et philosophie dans l’œuvre de Cicéron*, Paris 1960.
- , „Cicéron, Pompée et la guerre civile: rhétorique et philosophie dans la «Correspondance»“, in: J. Harmata/I. Borzsák (Hgg.), *Acta Antiquae Academiae Scientiarum Hungaricae* 25, Budapest 1977, 393–404.
- Misch, Georg, *Geschichte der Autobiographie. Erster Band: Das Altertum. Erste Hälfte*, 3., stark verm. Aufl., Frankfurt a. M. 1949 (1. Aufl. 1904).
- , *Geschichte der Autobiographie. Erster Band: Das Altertum. Zweite Hälfte*, 3., stark verm. Aufl., Bern 1950 (1. Aufl. 1904).
- Mommsen, Theodor, „Zur Lebensgeschichte des jüngeren Plinius“, in: *Gesammelte Schriften. IV. Historische Schriften*, Bd. 1, Berlin 1906, 366–468.
- Morello, Ruth, „Pliny and the Art of Saying Nothing“, in: *Arethusa* 36 (2003), 187–209.
- , „Writer and Addressee in Cicero’s Letters“, in: Catherine Steel (Hg.), *The Cambridge Companion to Cicero*, Cambridge 2013, 194–214.
- , „Pliny Book 8: Two Viewpoints and the Pedestrian Reader“, in: Ilaria Marchesi (Hg.), *Pliny the Book-Maker*, Oxford 2015, 144–184.

- Morello, Ruth/Morrisson, Andrew D., „Editor’s Preface“, in: Morello/Morrisson (Hgg.), *Ancient Letters. Classical and Late Antique Epistolography*, Oxford 2007, v–xii.
- Morello, Ruth/Morrisson, Andrew D. (Hgg.), *Ancient Letters. Classical and Late Antique Epistolography*, Oxford 2007.
- Moul, Victoria, „Politics and Religion in the Latin and English Garden Poetry of the Mid-17th Century“, in: Franziska C. Eickhoff (Hg.), *Mußeräume der Antike und der frühen Neuzeit*, ersch. vsl. Tübingen 2021.
- Müller, Wolfgang G., „Der Brief als Spiegel der Seele. Zur Geschichte eines Topos der Epistolartheorie von der Antike bis zu Samuel Richardson“, in: *Antike und Abendland* 26,2 (1980), 138–157.
- Murgia, Charles E., „The Chronology and Arrangement of Pliny’s Letters“ (1985), in: Roy Gibson/Christopher Whitton (Hgg.), *The Epistles of Pliny*, Oxford 2016, 146–158.
- Myers, K. Sara, „*Docta otia*: Garden ownership and Configurations of Leisure in Statius and Pliny the Younger“, in: *Arethusa* 38 (2005), 103–129.
- Nadjo, Léon/Gavoille, Élisabeth (Hgg.), *Epistulae Antiquae. Actes du I<sup>er</sup> colloque „Le genre épistolaire antique et ses prolongements“*, Louvain/Paris 2002.
- , *Epistulae Antiquae. Actes du III<sup>e</sup> colloque international „L’épistolaire antique et ses prolongements européens“*, Louvain/Paris/Dudley, Mass. 2004.
- Ndiaye, Émilie, „Les souffrances de l’exil dans la *Correspondance* de Cicéron“, in: Patrick Laurence/François Guillaumont (Hgg.), *Les écritures de la douleur dans l’épistolaire de l’Antiquité à nos jours*, Tours 2010, 189–208.
- Neger, Margot, „*Satius est enim otiosum esse quam nihil agere*: Die Inszenierung von Mußezeit und Mußeräumen im Briefkorpus des Jüngeren Plinius“, in: Franziska C. Eickhoff (Hg.), *Muße und Rekursivität in der antiken Briefliteratur*, Tübingen 2016, 132–160.
- Newman, Robert J., „*Cotidie meditare*. Theory and Practice of the *meditatio* in Imperial Stoicism“, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)*, II, Bd. 36,3, hg. v. Wolfgang Haase, Berlin/New York 1989, 1473–1517.
- Nicholson, John H., „The Survival of Cicero’s Letters“, in: Carl Deroux (Hg.), *Studies in Latin Literature and Roman History*, Bd. 9, Bruxelles 1998, 63–105.
- \*Nickel, Rainer, „Einführung“, in: Nickel (Hg.), *L. Annaeus Seneca. Epistulae Morales ad Lucilium. Briefe an Lucilius*, Bd. 2, lateinisch-deutsch, Düsseldorf 2009, 621–640.
- \*Nickel, Rainer (Hg.), *M. Tullius Cicero. De legibus. Paradoxa Stoicorum. Über die Gesetze. Stoische Paradoxien*, lateinisch-deutsch, Darmstadt 1994.
- Nickisch, Reinhard M. G., *Brief*, Stuttgart 1991.
- Niggel, Günter, „Zur Theorie der Autobiographie“, in: Michael Reichel (Hg.), *Antike Autobiographien. Werke – Epochen – Gattungen*, Köln/Weimar/Wien 2005, 1–13.
- \*Op het Veld, Christoph, *Quam putas perisse praemissus est. Ein Kommentar zu Senecas 93. und 99. Brief*, Aachen 2000.
- Page, Sven, *Der ideale Aristokrat. Plinius der Jüngere und das Sozialprofil der Senatoren in der Kaiserzeit*, Heidelberg 2015.
- Parsons, P. J., „Background: The Papyrus Letter“, in: *Didactica Classica Gandensia* 20 (1980), 3–19.
- Peter, Hermann, *Der Brief in der römischen Literatur*, Leipzig 1901.
- Pieper, Josef, *Muße und Kult*, 7. Aufl., München 1965 (1. Aufl. 1948).
- Pietzcker, Carl, „Die Autobiographie aus psychoanalytischer Sicht“, in: Michael Reichel (Hg.), *Antike Autobiographien. Werke – Epochen – Gattungen*, Köln/Weimar/Wien 2005, 15–27.
- Pina Polo, Francisco, *Rom, das bin ich: Marcus Tullius Cicero, ein Leben*, übers. v. Sabine Panzram, Stuttgart 2010.

- Probst, Hermann, *Paulus und der Brief. Die Rhetorik des antiken Briefes als Form der paulinischen Korintherkorrespondenz (1 Kor 8–10)*, Tübingen 1991.
- Rabbow, Paul, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, München 1954.
- Radicke, Jan, „Der öffentliche Privatbrief als ‚Kommunizierte Kommunikation‘ (Plin. *epist.* 4,28)“, in: Luigi Castegna/Eckhard Lefèvre (Hgg.), *Plinius der Jüngere und seine Zeit*, München/Leipzig 2003, 23–34.
- Rauzy, Estelle, „Les représentations mentales mises sur pied dans la lettre par Cicéron“, in: Alessandro Garcea (Hg.), *Colloquia absentium. Studi sulla comunicazione epistolare di Cicerone*, Torino 2003, 101–122.
- , „La rhétorique de l'œuvre et de l'auteur dans les *Lettres à Atticus*: la constitution du statut de philosophe latin“, in: León Nadjó/Élisabeth Gavoille (Hgg.), *Epistulae Antiquae III. Actes du III<sup>e</sup> colloque international „L'épistolaire antique et ses prolongements européens“*, Louvain/Paris/Dudley, Mass. 2004, 287–310.
- Reichel, Michael (Hg.), *Antike Autobiographien. Werke – Epochen – Gattungen*, Köln/Weimar/Wien 2005.
- Reydams-Schils, Gretchen, *The Roman Stoics. Self, Responsibility, and Affection*, Chicago/London 2005.
- Riepl, Wolfgang, *Das Nachrichtenwesen des Altertums. Mit besonderer Rücksicht auf die Römer*, Berlin 1913.
- Riggsby, Andrew M., „Pliny in Space (and Time)“, in: *Arethusa* 36 (2003), 167–186.
- , „Self and Community in the Younger Pliny“, in: Roy Gibson/Christopher Whitton (Hgg.), *The Epistles of Pliny*, Oxford 2016, 225–245.
- Robert, Jean-Noël, *L'empire des loisirs*, Paris 2013.
- Roesch, Sophie, „La politesse dans la correspondance de Cicéron“, in: León Nadjó/Élisabeth Gavoille (Hgg.), *Epistulae Antiquae III. Actes du III<sup>e</sup> colloque international „L'épistolaire antique et ses prolongements européens“*, Louvain/Paris/Dudley, Mass. 2004, 139–152.
- Roller, Matthew, „Pliny's Catullus. The Politics of Literary Appropriation“ (1998), in: Roy Gibson/Christopher Whitton (Hgg.), *The Epistles of Pliny*, Oxford 2016, 246–288.
- Rosenmeyer, Patricia A., *Ancient Epistolary Fictions. The Letter in Greek Literature*, Cambridge 2001.
- Russell, Donald Andrew, „Letters to Lucilius“, in: C. D. N. Costa (Hg.), *Seneca*, London/Boston 1974, 70–95.
- Safranski, Rüdiger, *Zeit. Was sie mit uns macht und was wir aus ihr machen*, München 2015.
- Salanitro, Giovanni, „Sulla immortalità dell'anima nel pensiero antico“, in: Carlo Santini/Loriano Zurli/Luca Cardinali (Hgg.), *Concentus ex dissonis. Scritti in onore di Aldo Setaioli*, Bd. 2, Perugia 2006, 609–612.
- Sallmann, Klaus, „Quo verius tradere posteris possis. Plin. *epist.* 6.16“, in: *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, n. F. 5 (1979), 209–218.
- Schenk, Peter, „Forms of Intertextuality in the *Epistles* of Pliny the Younger“, in: Roy Gibson/Christopher Whitton (Hgg.), *The Epistles of Pliny*, Oxford 2016, 332–354.
- Schenkeveld, Dirk Marie, *Studies in Demetrius On style*, Amsterdam 1964.
- Schlapbach, Karin, „The Pleasance, Solitude, and Literary Production. The Transformation of the *locus amoenus* in Late Antiquity“, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 50 (2007), 34–50.
- Schmidt, Peter L., „Brief“, in: *Der Neue Pauly*, Bd. 2, hg. v. Hubert Cancik/Helmuth Schneider, Stuttgart/Weimar 1997, 771–775.
- , „Catos *Epistula ad M. Filium* und die Anfänge der Römischen Briefliteratur“, in: *Hermes* 100,4 (1972), 568–576.

- Schneemann, Ute, *Antike Exerzitien. Die Übungen der Antike in Senecas Seelenleitung*, Freiburg i. Br. 2010.
- Schneider, Wolfgang Christian, *Vom Handeln der Römer*, Hildesheim/Zürich/New York 1998.
- Schönbeck, Gerhard, *Der locus amoenus von Homer bis Horaz*, Inaug.-Diss. Heidelberg 1962.
- Schröder, Bianca-Jeanette, „Ciceros Briefe als Briefe“, in: *Acta Classica Universitatis Debreceniensis* 50–51 (2004–2005), 193–214.
- , „Brief als multifunktionales Medium“, in: *Der altsprachliche Unterricht* 5 (2009), 14–26.
- Schuller, Wolfgang, *Cicero oder der letzte Kampf um die Republik. Eine Biographie*, München 2013.
- Schürmann, Volker, *Muße*, 2. vollst. überarb. Aufl., Bielefeld 2003.
- Schwerdtner, Katrin, *Plinius und seine Klassiker. Studien zur literarischen Zitaten in den Pliniusbriefen*, Berlin/Boston 2015.
- Searle, John Rogers, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, London 1969.
- Seel, Martin, „Inszenieren als Erscheinenlassen“, in: Josef Früchtel/Jörg Zimmermann (Hgg.), *Ästhetik der Inszenierung*, Frankfurt a. M. 2001, 48–62.
- Setaioli, Aldo, „*Epistulae morales*“, in: Gregor Damschen/Andreas Heil (Hgg.), *Brill's Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist*, Leiden/Boston 2014, 191–200.
- , „Ethics I: Philosophy as Therapy, Self-Transformation, and ‚Lebensform‘“, in: Gregor Damschen/Andreas Heil (Hgg.), *Brill's Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist*, Leiden/Boston 2014, 239–256.
- , „Ethics III: Free Will and Autonomy“, in: Gregor Damschen/Andreas Heil (Hgg.), *Brill's Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist*, Leiden/Boston 2014, 278–299.
- \*Shackleton Bailey, David R. (Hg.), *Cicero's Letters to Atticus (Ad Atticum)*, 7 Bde., Cambridge 1965–70.
- , *Cicero. Epistulae ad familiares*, 2 Bde., Cambridge 1977.
- , *Cicero. Epistulae ad Quintum fratrem et M. Brutum*, Cambridge 1980.
- Shelton, Jo-Ann, „Pliny the Younger, and the Ideal Wife“ (1990), in: Roy Gibson/Christopher Whitton (Hgg.), *The Epistles of Pliny*, Oxford 2016, 159–184.
- \*Sherwin-White, Anthony N., *The Letters of Pliny. A Historical and Social Commentary*, Oxford 1966.
- Sigot, Ernst (Hg.), *Otium – Negotium*, Wien 2000.
- Smith, R. Scott, „*De brevitae vitae*“, in: Gregor Damschen/Andreas Heil (Hgg.), *Brill's Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist*, Leiden/Boston 2014, 161–166.
- Soeffner, Hans-Georg, „Absichtsvolle Absichtslosigkeit“, in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl (Hgg.), *Muße im kulturellen Wandel*, Boston/Berlin 2014, 34–53.
- Stein-Hölkeskamp, Elke, „Vom *homo politicus* zum *homo litteratus*. Lebensziele und Lebensideale der römischen Elite von Cicero bis zum jüngeren Plinius“, in: Karl-Joachim Hölkeskamp/Jörn Rüsen/Stein-Hölkeskamp/Heinrich Theodor Grütter (Hgg.), *Sinn (in) der Antike. Orientierungssysteme, Leitbilder und Wertkonzepte im Altertum*, Mainz 2003, 315–334.
- Stevens, Benjamin, „Pliny and the Dolphin – or a Story about Storytelling“, in: *Arethusa* 42 (2009), 161–179.
- Stierle, Karlheinz, *Text als Handlung. Grundlegung einer systematischen Literaturwissenschaft*, München 2012.
- Stirewalt Jr., M. Luther, *Studies in Ancient Greek Epistolography*, Atlanta, Georg. 1993.
- Stowers, Stanley K., *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, Philadelphia 1986.
- Stroh, Wilfried, „Labor improbus: Die Arbeit im antiken Rom“ (1986), in: *Apocrypha. Entlegene Schriften*, hg. v. Jürgen Leonhardt u. Georg Ott, Stuttgart 2000, 14–27.
- , *Cicero. Redner, Staatsmann, Philosoph*, München 2008.

- Swain, Simon, „Bilingualism in Cicero? The Evidence of Code-Switching“, in: J.N. Adams/Mark Janse/Swain (Hgg.), *Bilingualism in Ancient Society. Language Contact and the Written Text*, Oxford 2002, 128–167.
- Sykutris, Johannes, „Epistolographie“, in: *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Suppl. V, hg. v. Georg Wissowa/Wilhelm Kroll, Stuttgart 1931, 185–200.
- Tarrant, Richard, „Seeing Seneca Whole?“, in: Katharina Volk/Garreth D. Williams (Hgg.), *Seeing Seneca Whole. Perspectives on Philosophy, Poetry and Politics*, Leiden/Boston 2006, 1–17.
- Thraede, Klaus, *Grundzüge griechisch-römischer Briefepik*, München 1970.
- , „Zwischen Gebrauchstext und Poesie. Zur Spannweite der antiken Gattung ‚Brief‘“, in: *Didactica Classica Gandensia* 20 (1980), 179–204.
- Toner, Jerry P., *Leisure and Ancient Rome*, Cambridge 1995.
- \*Trapp, Michael (Hg.), *Greek and Latin Letters. An Anthology with Translation*, Cambridge 2005.
- Traub, Henry W., „Pliny’s Treatment of History in Epistolary Form“ (1955), in: Roy Gibson/Christopher Whitton (Hgg.), *The Epistles of Pliny*, Oxford 2016, 123–145.
- Veblen, Thorstein, *Theorie der feinen Leute. Eine ökonomische Untersuchung der Institutionen*, übers. v. Suzanne Heintz u. Peter von Haselberg, 2. Aufl., Frankfurt a.M. 2011.
- Veyne, Paul, „L’Empire romain. Le «travail» et le loisir“, in: Philippe Ariès/Georges Duby (Hgg.), *Histoire de la vie privée*, Bd. 1: *De l’Empire romain à l’an mil*, Paris 1985, 122–139.
- Violi, Patrizia, „Letters“, in: Teun A. van Dijk (Hg.), *Discourse and Literature*, Amsterdam/Philadelphia 1985, 149–167.
- Volk, Katharina/Williams, Gareth D., „Introduction“, in: Volk/Williams (Hgg.), *Seeing Seneca Whole. Perspectives on Philosophy, Poetry and Politics*, Leiden/Boston 2006, xiii–xviii.
- Volk, Katharina/Williams, Gareth D. (Hgg.), *Seeing Seneca Whole. Perspectives on Philosophy, Poetry and Politics*, Leiden/Boston 2006.
- von Albrecht, Michael, „M. Tullius Cicero. Sprache und Stil“, in: *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Suppl. XIII, hg. v. Georg Wissowa/Wilhelm Kroll/Karl Mittelhaus, München 1973, 1237–1347 (zu den Briefen: 1271–1286).
- , *Cicero’s style. A synopsis*, Leiden/Boston 2013.
- Vogt-Spira, Gregor, „Die Selbstinszenierung des jüngeren Plinius im Diskurs der literarischen *imitatio*“, in: Luigi Castegna/Eckhard Lefèvre (Hgg.), *Plinius der Jüngere und seine Zeit*, München/Leipzig 2003, 51–65.
- Wachter, Rudolf, „Schrift“, in: *Der Neue Pauly*, Bd. 11, hg. v. Hubert Cancik/Helmuth Schneider, Stuttgart/Weimar 2001, 232–241.
- Walter, Uwe, *Memoria und res publica. Zur Geschichtskultur im republikanischen Rom*, Frankfurt a.M. 2004.
- Walters, Brian, „Cicero’s *silva* (a note on *ad Atticum* 12,15)“, in: *Classical Quarterly* 63 (2013), 426–430.
- Weiler, Ingomar, „Arbeit und Arbeitslosigkeit im Altertum“, in: Ernst Sigot (Hg.), *Otium – Negotium*, Wien 2000, 39–65.
- Whitton, Christopher, „Grand Designs. Unrolling *Epistles* 2“, in: Ilaria Marchesi (Hg.), *Pliny the Book-Maker*, Oxford 2015, 109–143.
- Wiegandt, Dirk, „Otium als Mittel der literarischen Selbstinszenierung römischer Aristokraten in Republik und Früher Kaiserzeit“, in: Franziska C. Eickhoff (Hg.), *Muße und Rekursivität in der antiken Briefliteratur*, Tübingen 2016, 43–57.
- , *Der senatorische otium-Diskurs in der späten Republik und der frühen Kaiserzeit*, Diss. Frankfurt a.M. 2010.

- Wilcox, Amanda, *The Gift of Correspondence in Classical Rome. Friendship in Cicero's Ad Familiares and Seneca's Moral Epistles*, Madison, Wisc. 2012.
- Wildberger, Julia, „Seneca and the Stoic Theory of Cognition: Some Preliminary Remarks“, in: Katharina Volk/Gareth D. Williams (Hgg.), *Seeing Seneca Whole. Perspectives on Philosophy, Poetry and Politics*, Leiden/Boston 2006, 75–102.
- , *Seneca und die Stoa: Der Platz des Menschen in der Welt*, 2 Bde., Berlin/New York 2006.
- , „The Epicurus Topos and the Construction of a ‚Letter Writer‘ in Seneca's *Epistulae Morales*“, in: Wildberger/Marcia L. Colish (Hgg.), *Seneca Philosophus*, Berlin/Boston 2014, 393–465.
- Wildberger, Julia/Colish, Marcia L. (Hgg.), *Seneca Philosophus*, Berlin/Boston 2014.
- Will, Wolfgang, „Cicero und Pompeius“, in: Herbert Heftner/Kurt Tomaschitz (Hgg.), *Ad fontes!*, Wien 2004, 287–293.
- Wilson, Emily, *The Greatest Empire. A Life of Seneca*, Oxford 2014.
- Wilson, Marcus, „Seneca's Epistles to Lucilius: A Revaluation“, in: John G. Fitch (Hg.), *Seneca*, Oxford 2008, 59–83.
- Winsbury, Rex, *Pliny the Younger. A Life in Roman Letters*, London/New York 2014.
- Wirth, Uwe, „Der Performanzbegriff im Spannungsfeld von Illokution, Iteration und Indexikalität“, in: Wirth (Hg.), *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaft*, Frankfurt a. M. 2002, 9–60.
- Wirth, Uwe (Hg.), *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaft*, Frankfurt a. M. 2002.
- Woodman, Anthony J., „Pliny on Writing History: *Epistles* 5.8“, in: *From Poetry to History. Selected Papers*, Oxford 2012, 223–242.
- Woolf, Greg, „Pliny/Trajan and the poetics of Empire“, in: *Classical Philology* 110 (2015), 132–151.
- , „Pliny's Province“ (2006), in: Roy Gibson/Christopher Whitton (Hgg.), *The Epistles of Pliny*, Oxford 2016, 442–460.
- Wulfram, Hartmut, *Das römische Versepistelbuch. Eine Gattungsanalyse*, Berlin 2008.
- Zehnacker, Hubert, „*Lotium sur la plage*“, in: Jacqueline Dangel/Jean-Marie André/Paul Demont (Hgg.), *Les loisirs et l'héritage de la culture classique*, Bruxelles 1996, 319–332.
- Zimmermann, Bernhard, „Cicero und die Griechen“, in: Gregor Vogt-Spira/Bettina Rommel (Hgg.), *Rezeption und Identität. Die kulturelle Auseinandersetzung Roms mit Griechenland als europäisches Paradigma*, Stuttgart 1999, 240–248.
- , „Tacitus und Seneca“, in: Thomas Baier/Gesine Manuwald/Zimmermann (Hgg.), *Seneca: philosophus et magister*, Freiburg i. Br. 2005, 261–272.
- , „Augustinus, *Confessiones* – eine Autobiographie?“, in: Michael Reichel (Hg.), *Antike Autobiographien. Werke – Epochen – Gattungen*, Köln/Weimar/Wien 2005, 237–249.
- , „*Consolatio*. Philosophie als Psychotherapie“, in: Zimmermann (Hg.), *Vitae philosophia dux. Studien zur Stoa in Rom*, Freiburg i. Br. 2009, 121–140.
- , „*Poeta exul*. Zur Bewältigung des Exils in der griechisch-römischen und deutschen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts“, in: Zimmermann, *Spurensuche. Studien zur Rezeption antiker Literatur*, Freiburg i. Br. 2009, 55–73.
- , „Der Streit um die richtige Bildung in Rom“, in: Zimmermann (Hg.), *Von artes liberales zu liberal arts*, Freiburg i. Br. 2013, 25–37.
- , „*Otiosi sumus*. Muße und Muse in Catulls Gedichten“, in: Franziska C. Eickhoff (Hg.), *Muße und Rekursivität in der antiken Briefliteratur. Mit einem Ausblick in andere Gattungen*, Tübingen 2016, 253–268.

–, „Dramatische Muße. Vom Theater in die Bibliothek“, in: Franziska C. Eickhoff (Hg.), *Mußeräume der Antike und der frühen Neuzeit*, ersch. vsl. Tübingen 2021.





## 9. Register

### Sachregister

- aemulatio* 167, 241  
Arbeit 10–12, 15  
Ästhetik 105, 138–141, 161 f., 213 f., 248, 307–313  
Autobiographie 73–76, 164
- Baiae 225–229  
Brief  
– (imaginiertes) Gespräch 27 f., 31–34, 47 f., 55, 61 f., 71 f., 96, 118–128, 149, 170, 177 f., 202, 219 f.  
– Dialog 2, 31, 48, 52 f., 62, 87, 114, 118, 123–140, 158, 168–176, 193 f., 198–200  
– *epistolary mode* 71–73, 84  
– epistolographischer Pakt 75–78  
– Form 44–48, 161 f., 289  
– soziale Praxis 49–56, 67, 151, 197, 279–287  
– Hybridisierung 287–313, 288–290 (Histiographische), 291–298 (Erzählung), 292–296 (Epos), 296 (Elegie), 298–305 (φαντασία), 305–313 (Ekphrasis)  
– Literarizität / Authentizität 64–66, 161 f., 165–168, 241–249, 287  
– Materialität 38–40, 65–67, 135–137, 150 f., 264 f., 287, 313  
– Monolog 128–138, 208–212  
– Öffentlichkeit / Privatheit 49 f., 60 f., 63, 66–72, 90, 137 f., 249, 289  
– Performativität 32, 50 f., 82–85, 118, 126–128, 132 f., 155 f., 187, 193 f., 203 f., 217 f., 229, 252, 264 f., 313  
– räumliche Distanz 31–34, 119 f., 124, 149 f., 198, 219 f.  
– Selbstreferentialität 60, 116–118, 124, 135, 151, 166 f., 276, 287  
– Spiegel der Seele 53–55, 94, 121 f., 214 f.  
– Stil 50 f., 61 f., 65 f., 72, 89, 202, 213–215, 243 f., 292–295, 304 f.  
– Zustellung 29, 41–44, 127, 150, 198–200  
Briefadressat 62, 67 f., 72, 89, 93, 128 f., 202, 243, 276–287  
– Appellfunktion 47, 72, 233, 267, 303–305  
– impliziter Leser 165, 169, 195 f., 222 f., 260, 303–305  
– *alter ego* 135, 208–212, 280  
– *fictus interlocutor* 125, 128–130, 170, 208–212  
Briefschreiber 53, 73–78, 126–128  
– briefimmanentes Ich 75–78, 164 f.  
– *exemplum* 76, 173 f., 195, 222, 268  
– Selbstdarstellung 34 f., 67, 73–80, 94–97, 113–115, 145–149, 154–156, 209–215, 222, 237–239, 243, 250 f., 280–288, 292, 297, 305, 311  
Brieftheorie (antike) 51–62  
– Artemon 48  
– Cicero (Marcus Tullius Cicero) 59–62  
– Demetrius von Phaleron 31, 48, 52–56, 72  
– Iulius Victor (Gaius Iulius Victor) 45, 58 f.  
– Ps.-Demetrius 45, 52 f., 56 f., 81  
– Ps.-Libanios 45, 57 f., 81
- Circus 13, 165, 222, 249, 265, 270–275  
*cursus publicus* 43
- deliberatio* 93 f., 128–130  
Delfin 291–298  
Dichtung 263–265, 297  
Distinktion 17–22, 66, 248, 256, 272 f., 278, 312 f.
- Einsamkeit 111–115, 144–149, 153, 230, 274  
Empfehlungsschreiben 81, 236  
Erholung 12, 105, 263  
Exil 142–149

- Faulheit 24–27, 105, 201, 252, 257 f., 268, 278
- Fiktionsbruch 124
- Freiheit 20 f., 103, 145, 156, 182–185, 188, 207, 230, 257, 261 f., 269
- Freundschaft 48–50, 93, 171, 210–216, 237, 254, 279, 280–286, 289
- Garten 24 f., 98–101, 161 f., 300–311
- Gelassenheit 85–87, 99, 103, 115, 128, 145 f., 177–185, 188, 207, 227–232, 261
- gloria* 250, 257, 262–270, 279 f., 287, 312
- Heterotopie 24–27, 100–102, 161 f.
- Identität 128–138, 145 f., 251
- Immersion 23–29, 55, 118–120, 124 f., 138, 186, 298–301
- Inspiration 25–28, 131, 136, 260 f., 292
- Jagd 249, 257, 264 f., 273–275
- Langeweile 9, 32, 104–107, 142–149
- locus amoenus* 98 f.
- meditatio* 3, 172–175, 189–203, 222 f., 227 f.
- Muße
- elitäre Muße 22 f., 152–156, 178, 229–231, 239, 248, 251 f., 272, 287
  - eskapistische Muße 107–115
  - Lebensform 103–107, 155, 178, 200–203, 229–231, 260, 267–270
  - literarische Inszenierung 98–102, 103–107, 107–111, 120–122, 138–141, 153, 205–208, 221 f., 226–229, 259 f., 273 f., 297 f., 300
  - Mußeraum 21–23, 102, 130, 257, 272–274, 301, 304
  - prekäre Muße 27, 142–149
  - subversive Muße 19 f., 101, 156, 178, 230 f.
  - tröstende Muße 19 f., 107–115, 125–128, 132–138
- Müßiggang 17 f., 201, 255–257, 278
- Nacht 116, 132 f., 139 f., 201, 205 f.
- negotium* 8–14, 22, 236–238, 253–266, 269 f., 275–277, 313
- Oberschicht (römische) 11, 13–15, 101 f., 141, 202 f., 239, 243, 247 f., 256 f., 265–274, 279–281, 311 f.
- otium* 6–15, 102, 104, 153–156, 186, 235–243, 252–279, 293, 297, 305, 311–313
- Pathos 299
- persona* 77–81, 132, 164, 250
- philosophische Tätigkeit 97–102, 102–107, 107–110, 185–189, 200–203
- poeta doctus* 305
- Politik 12–15, 96–99, 103–107, 112 f., 183, 260–270
- Rhetorik 45–47, 54 f., 94, 121, 170–175, 278 f., 283, 290, 298 f.
- Rückzug 12, 102–107, 111–115, 126–132, 144, 152–156, 163 f., 184, 217, 231, 254 f., 261
- schriftstellerische Tätigkeit 8, 102–108, 236–239, 255 f., 259 f., 280 f., 306
- Selbstbestimmung 9, 20, 23–29, 99, 103, 148, 153–155, 177, 181–185, 201, 219 f., 230 f., 260–262, 272, 300
- Selbstreflexion 94, 127 f., 133–136, 174, 183, 185–188, 203–224, 227
- sententiae* 172 f., 193–197
- Spaziergang / Spazierengehen 8 f., 25, 99, 161 f., 201 f., 219 f., 300, 306
- Sprechakt 82–85
- studia* 235–239, 250, 252, 257 f., 265–271, 278 f., 281, 301,
- tabellarii* 40 f., 127, 138 f.
- Untätigkeit 6, 8 f., 17, 104, 142–148, 158, 178–180, 184, 252–259, 275
- villa* 12 f., 24–26, 105–107, 115 f., 248, 258, 298–313
- Zeit 24, 149–156, 178–188, 219 f., 276–279
- Entschleunigung 1, 21–23, 29–32, 99, 150, 176 f., 198–200, 220
- Griechische Stichwörter*
- ειδωλοποιία 54, 299
- ἡθοποιία 45
- προγυμνάσματα 45
- φαντασίαι / *visiones* 54, 298–305, 311

## Personenregister

- Adorno, Theodor 12, 17, 33  
Aristoteles 54, 68, 93 Anm. 28, 106  
Arat 306  
Asconius (Quintus Asconius Pedianus) 90  
Atticus (Titus Pomponius Atticus) 98–115,  
125–138, 144–149, 165, 224  
Augustinus 5  
Augustus (Gaius Octavius) 59  
Austin, John L. 82
- Benjamin, Walter 17f., 33  
Booth, Wayne C. 75  
Bourdieu, Pierre 248
- Caesar (Gaius Iulius Caesar) 102f., 107, 121,  
125–128, 128–138  
Calpurnius Fabatus (Lucius Calpurnius  
Fabatus) 243  
Calpurnia 243  
Cato der Ältere (Marcus Porcius Cato  
Censorius) 68  
Cato der Jüngere (Marcus Porcius Cato) 27,  
151  
Catull (Gaius Valerius Catullus) 47,  
241–243, 263  
Cicero (Marcus Tullius Cicero)  
– Brieftheorie 59–62  
– *Epistulae* (allg. u. Rezeption) 87–97, 163,  
198, 207, 243, 252, 254f., 276, 208–282,  
287  
– Exil 95, 142–149  
– Philosophie 92–94, 97–103, 107–115  
Cicero (Quintus Tullius Cicero) 53, 98–100,  
121f., 145f.  
Cornelia (Mutter der Gracchen) 68
- Epikur 68, 153, 167f., 172, 194–197, 216f.
- Foucault, Michel 24–26, 82f., 95f., 100–102,  
131, 251  
Fuhrmann, Manfred 77–79
- Gill, Christopher 77–80
- Heidegger, Martin 19
- Homer 306, 311–313  
Horaz (Quintus Horatius Flaccus) 10, 15,  
47, 75f., 167f., 240–243, 263
- Isokorates 68
- Lejeune, Philippe 74f.  
Lipsius, Justus 161f., 166–168, 176, 202  
Lucilius 165f., 169, 195, 208–212, 222f.
- Martial (Marcus Valerius Martialis) 242,  
280
- Nepos (Cornelius Nepos) 90  
Nero (Nero Claudius Caesar Augustus  
Germanicus) 90, 164, 246  
Nerva (Marcus Cocceius Nerva) 246
- Ovid (Publius Ovidius Naso) 142f.,  
240–243, 263
- Petrarca, Francesco 73, 91  
Platon 54, 99, 167  
Plinius (Gaius Plinius Caecilius Secundus)  
167, 235–316  
– *Epistulae* (allgemein) 25, 47f., 55, 63f.,  
74f., 141  
Plinius der Ältere (Gaius Plinius Secundus  
Maior) 269, 281, 288–298  
Pompeius (Gnaeus Pompeius Magnus) 107,  
143, 125–128, 128–138, 152–154
- Quintilian (Marcus Fabius Quintilia-  
nus) 54f., 298–300
- Rosenmeyer, Patricia 49, 65, 71–73, 76
- Sallust (Gaius Sallustius Crispus) 8, 12  
Seneca (Lucius Annaeus Seneca) 3, 8, 90,  
141, 150, 161–233  
– *Epistulae Morales* (allg.) 47f., 50, 53, 63f.,  
75–77, 128, 141, 150, 162–178, 242, 252,  
280  
Silius Italicus (Tiberius Catius Asconius  
Silius Italicus) 267  
Sokrates 186

- Stattus (Publius Papinius Statius) 242  
Sueton (Gaius Suetonius Tranquillus) 243,  
281  
Symmachus (Quintus Aurelius Symma-  
chus) 239
- Tacitus (Publius Cornelius Tacitus) 165,  
243, 267, 280 f., 288  
Terentia 89, 107, 146–149
- Tiro 89 f., 121 f.  
Trajan (Marcus Ulpius Traianus / Imperator  
Caesar Nerva Traianus Augustus) 14,  
239, 246  
Tullia 107–115, 254
- Veblen, Thorstein 21 f.  
Vergil (Publius Vergilius Maro) 10, 163,  
194, 306, 311–313

## Stellenregister

Aristoteles

- *eth. Eud.* 93
- *eth. Nic.* 93
- *rhet.* 1411b 54

Cat. c. 68 47

Cicero (Marcus Tullius Cicero)

- *ad Q. fr.* 1,1 53, 120 f.
- *ad Q. fr.* 1,3 142-149
- *Att.* 2,4-2,6 102-107
- *Att.* 3,1-3,27 142-149
- *Att.* 3,12 143 f.
- *Att.* 4,1 147
- *Att.* 4,6 67
- *Att.* 7,5 61
- *Att.* 7,11 125 f.
- *Att.* 8,14 126-128
- *Att.* 9,7 53
- *Att.* 12,12-12,53 107-115
- *Att.* 16,13 138-141
- *Att.* 16,5 89 f.
- *de orat.* 2,22-24 12
- *dom.* 133 79
- *fam.* 1,7 60
- *fam.* 2,4 60
- *fam.* 2,7 121-125
- *fam.* 4,13 60
- *fam.* 7,1 22, 156, 271
- *fam.* 7,6 -7,14 93
- *fam.* 7,11-7,15 118
- *fam.* 7,14 49
- *fam.* 7,18 118
- *fam.* 9,15-9,26 93
- *fam.* 11,27-11,28 93
- *fam.* 12,17-12,30 118
- *fam.* 14,1-14,4 142-149
- *fam.* 14,8 45
- *fam.* 15,16 54
- *fam.* 16,16 94, 120-122
- *fin.* 3 27
- *fin.* 5,1-8 100
- *inv.* 2,157 93
- *leg.* 1,1-1,15 98-102
- *leg.* 2,1 100
- *off.* (allg.) 47

- *off.* 1,9 93
- *off.* 1,97 78
- *off.* 1,107-125 78
- *Phil.* 2,7 48, 61
- *Flacc.* 16,37 60
- *S. Rosc.* 20 f. 78

Demetrius

- *de elocutione* 223-235 40, 50, 52-56

Hom. *Il.* 6,155-203 36

Horaz (Quintus Horatius Flaccus)

- *sat.* 1,9 10
- *ars* 289 281

Mart. 5,58 13

Nep. *Att.* 16,3 90

Ov. *epist.* (allg.) 71

Petrarca *Epistolae familiares* 14,3-14,4 73

Platon

- *leg.* (allg.) 99
- *Tim.* 46a 54

Plinius (Gaius Plinius Secundus Maior)

- *nat.* 9,26 291 f.

Plinius (Gaius Plinius Secundus)

- *epist.* 1,1 241-243, 284
- *epist.* 1,2 241, 258, 266, 268
- *epist.* 1,3 259, 266
- *epist.* 1,6 264
- *epist.* 1,6 273 f.
- *epist.* 1,9 235, 259
- *epist.* 1,22 261
- *epist.* 2,2 257 f.
- *epist.* 2,17 298-305
- *epist.* 3,5 269 f.
- *epist.* 3,7 267
- *epist.* 3,14 277
- *epist.* 3,15 281 f.
- *epist.* 4,3 269
- *epist.* 4,14 264

- *epist.* 5,6 299 f., 305–313
- *epist.* 5,10 281
- *epist.* 6,16 288–290
- *epist.* 6,20 288–290
- *epist.* 7,7 255
- *epist.* 7,9 262 f., 276–279
- *epist.* 7,13 235 f.
- *epist.* 7,30 283 f.
- *epist.* 9,2 142, 276 f., 285
- *epist.* 9,6 270 f.
- *epist.* 9,10 264
- *epist.* 9,16 264
- *epist.* 9,26 291 f.
- *epist.* 9,32 276–279
- *epist.* 9,33 291–298
- *epist.* 9,40 142, 285
- *paneg.* 82 14

Quintilian (Marcus Fabius Quintilianus)

- *inst.* 6,2,8–6,2,10 54
- *inst.* 6,2,29 f. 54, 298 f.

Seneca (Lucius Annaeus Seneca)

- *dial.* 5,36 (de ira) 205–208
- *dial.* 10 (de brevitate vitae) 13, 90
- *dial.* 10,2 181
- *dial.* 10,11 181
- *dial.* 10,12–15 182, 185–188

- *epist.* 2 193–197
- *epist.* 11 215 f.
- *epist.* 13 182, 196 f.
- *epist.* 15 200–202, 221
- *epist.* 16 213 f.
- *epist.* 20 13
- *epist.* 22 224
- *epist.* 25 217
- *epist.* 26 212
- *epist.* 27 211
- *epist.* 28 208 f.
- *epist.* 40 214
- *epist.* 50 198
- *epist.* 56 225–229
- *epist.* 72 199
- *epist.* 80 229–231
- *epist.* 83 216, 218 f., 221–223
- *epist.* 102 224
- *epist.* 106 199
- *epist.* 114 54
- *epist.* 115 213
- *epist.* 120 78

Vergil (Publius Vergilius Maro)

- *Aen.* 4,173–4,177 294
- *georg.* 1,145 f. 10

Περὶ ὕψους 9–15 54, 295, 299