3. Der Brief in der Antike.

Konzeptionen: Schreiber und Geschriebenes

Während sich das griechische Fremdwort "Rhetorik" für die Lehre von der Redekunst längst eingebürgert hat, steht es mit der entsprechenden Bezeichnung für die Lehre von der Schreibkunst anders. Nur wenigen ist das griechische Wort "Epistolographie" bekannt. Es ist etwa so zu verstehen wie "Geographie" als Fachwort für "Erdkunde". Epistolographie heißt also einfach "Briefkunde" (Briefliteratur) oder "Brieflehre". Dabei hängen die wissenschaftlichen Systeme und die praktischen Handreichungen oft eng zusammen. Auch wenn die letzteren mehr populärer Natur sind und schulischen Unterrichtszwecken dienen, kommen auch sie nicht ohne Grundsatzbesinnungen aus. Aus diesem Grunde werden im folgenden die "Brieftheorien" und die "Briefsteller" zusammen dargestellt. Ähnlich wie bei der Rhetorik sollen auch bei der Epistolographie zunächst die griechisch-hellenistischen und dann die römischen Briefkonzepte an Personen und Textbeispielen behandelt werden. Der Einfachheit halber sprechen wir von "Brieftheorie" und "Briefpraxis".

a) Griechisch-hellenistische Brieftheorie und -praxis

Die folgende Darstellung setzt mit dem (bzw. den) Briefkonzept(en) an, das (die) unter dem Namen des Demetrios läuft (laufen). Obwohl jüngeren Datums, enthält es viel altes Material und hat den Vorteil, den Brief als solchen zu thematisieren. Das dient der einführenden Orientierung über das weite Feld der griechischen Briefschreibekunst. Erst dann sollen einzelne Briefautoren mit ihren Eigenarten zu Wort kommen.

aa) Eine alte Briefdefinition : Pseudo-"Demetrios" I

- Schlichter Stil - Halbes Gespräch. Der Name "Demetrios" begegnet im griechischen Schrifttum mehrfach, zwar nicht wie Sand am Meer, wohl aber so oft, daß die Identifizierung nicht immer gelingt. Der als Verfasser der Schrift peri hermeneias überlieferte Demetrios meint einen Politiker und Politologen, Philosophen und Rhetor aus Phaleron, einer Vorstadt Athens (360-280 v.Chr.). Dieser Demetrios von Phaleron gehört zum "Peripatos" (Wandelhalle), jener Denkschule des Aristoteles, den er vielleicht sogar selbst gehört hat. Mit dessen Schüler Theophrast war er jedenfalls eng verbunden. Bekannt geworden ist er als makedonischer Statthalter Athens und nach seiner Verbannung als Berater am ägyptischen Hof. Aber mit diesem Demetrios von Phaleron ist der Demetrios genannte Verfasser der Schrift peri hermeneias (lat.: De elocutione = "Über den Stil") nicht identisch. Man müßte deswegen eigentlich immer nur von "Demetrios" in Anführungsstrichen reden, ein "Ps" voransetzen und ein "I" hizufügen (Zu "II" s.u.S. ⊠). Er hat sich den Namen des prominenten Phaleroners zugelegt, um damit seiner Stillehre mehr Autorität zu verleihen [22].

Wann die Pseudo-Demetrios (I) eigentlich gelebt hat, ist um stritten. Die einen (Grube , Koskenniemi) datieren ihn früher, um 250 v.Chr., die anderen (Schenkeveld) später, nämlich zwischen 50 v.Chr. und 50 n.Chr. oder noch später (2.Jh.). Der Aristoteles-Kenner F.Wehrli läßt jüngst die Frage wieder offen. Für das 3.Jahrhundert spricht die enge Anlehnung an die aristotelische -theophrastische Redelehre, für das 1./2. Jahrhundert n.Chr. die innere Verwandtschaft mit bestimmten Gedanken Dionys von Halikarnass und seiner Betonung des "erhabenen" Stils (deinotes). Dazu kommen sprachliche (linguistische) Beobachtungen. Wie auch

immer man datiert, der Schrift des Pseudo-Demetrios haften alte oder wieder auflebende Züge des Peripatos an; sie enthält so oder so die älteste uns bekannte griechische Briefdefinition[23].

Inhaltlich ist die Schrift peri hermeneias in fünf Abschnitte geteilt. Im einführenden Abschnitt handelt der Autor von den Satzperioden mit ihren verbindenden und trennenden Elementen. Dann werden vier Stilarten (charaktereres) interpretiert: Der "ehrhabene" Stil (megaloprepes), der "glatte" Stil (glaphyra), der "schlichte" Stil (ischne) und der "vollkommene Stil (deine). Ausdrücklich erkennt Pseudo-Demetrios "Misch-Stile" an. Die Briefpassage bildet eine Art Exkurs zu der dritten Stilart des Schlichten. Unmittelbar vorher hat der Autor von der "Überzeugungskraft" der Rede gesprochen. Man fühlt sich an Aristoteles erinnert. Überzeugungskraft hat die Rede dann, wenn sich der Redner um "Klarheit" und "gewöhnliche Sprache" bemüht. Allzu breite Ausführungen überzeugen nicht. Vielmehr soll der Redner Impulse für das Verständnis, also "Anstöße" zum Denken geben. (so § 222). Der Exkurs über den "Briefstil" (§ 223-235) beginnt dann mit dem Satz: "Da auch der Briefstil Schlichtheit braucht, müssen wir ebenso von ihm reden". Kurz, der Aspekt der "Schlichtheit" (ischnotes) liefert den Verbindungsgedanken und stellt die Brücke zum vorgehenden und nachfolgenden Haupttext her.

Mit seiner These von der Notwendigkeit eines schlichten Briefstils beruft sich der Verfasser auf einen gewissen Artemon, der Briefe von Aristoteles gesammelt habe. Wer dieser Artemon gewesen ist, wissen wir bis heute nicht, und ob es überhaupt eine Sammlung von Aristoteles-Briefen gegeben hat, läßt sich auch nicht mit Bestimmtheit behaupten. Dieser Artemon meint, "daß

man ein Gespräch (dialogos) und einen Brief auf dieselbe Art und Weise schreiben müsse, denn der "Brief" sei "die andere Hälfte des Gesprächs" (to heteron meros tu dialogu: 223). Anders der der Verfasser (224): "Es (das Gespräch) sagt wohl etwas, aber nicht alles. Der Brief soll doch etwas mehr ausgearbeitet sein als das Gespräch. Das Gespräch ahmt einen Menschen nach, der aus dem Stegreif spricht. Der Brief wird geschrieben und als eine Art Geschenk gesandt". Die Übersetzung (Roth) kann nicht vollständig wiedergeben, was der Verfasser eigentlich im Auge hat. Vielleicht sollte man deutlicher von "Dialog" sprechen. Jedenfalls ist von einem "Gespräch" (dialogos) die Rede, das "geschrieben" wird, wie etwa Platos Dialoge künstlich nachgezeichnet, literarisch stilisiert sind. Pseudo-Demetrios I vergleicht also nicht so sehr den Brief mit dem mündlichen Gespräch, sondern den Brief mit dem geschriebenen philosophischen Dialog. Nur so erklärt sich der Gedanke, daß das Gespräch, d.h. der philosophische Dialog, ein mündlich geführtes Gespräch zwischen aus dem Stegreif redenden Gesprächspartnern "nachahme", während der Brief, wenn auch auf briefliche bzw. schriftliche Weise, einen richtigen Gesprächsprozeß vollziehe. Wird es doch auch wie eine Geschenksendung direkt an den Gesprächspartner verschickt. Ausdrücklich wird der Brief im Sinne einer Unterhaltung mit einem "Freund" genannt. Solch eine Korrespondenz sei nicht eine feierliche Darlegung, sondern bilde eine ungezwungene Unterhaltung (225).

- Einzelforderungen.

Im Zuge der weiteren Ausführungen wird aus der bloßen Deskription immer mehr ein Postulat. So möchte Ps-Demetrios unverbundene Wort- oder Satzreihen (Asyndeta), aber auch bloße Nachahmung von großen Leuten vermieden sehen. So etwas passe nicht zum Brief (226).

Vielmehr habe der Briefschreiber auf die Person des Adressaten, auf das Individuum als solchen, Rücksicht zu nehmen: "Schreibt doch jeder den Brief ungefähr als Bild seiner eigenen Seele" (eikon tes hekastu psyches: 227). Ähnliches gilt für die lächerlich langen Perioden. Auf die Kürze des Briefes komme es an (229). Wörtlich: "Die zu langen und dazu im Stil ziemlich feierlichen sind in Wahrheit keine Briefe, sondern Abhandlungen mit dem Gruß als Überschrift". Auch auf die Themen muß man aufpassen. Unter Verweis auf Aristoteles bemerkt der Autor, daß es Stoffe gebe, die "kein Gegenstand für einen Brief" seien, etwa "dialektische" (philosophische) oder naturwissenschaftliche Probleme (230 f.). Dafür empfiehlt dieser Briefexkurs Sprichwörter zur Ausschmückung, warnt aber vor zu vielen Sentenzen (obwohl er selber ganz schön davon Gebrauch macht !) und ver ständigen Ermahnungen im Sinne eines erhobenen Zeigefingers. Das sei theatralisch. Entscheidend sei vielmehr die Grundhaltung der philophrynesis, des freundlichen Hindenkens. Kurz, im wirklichen Brief solle ein einfaches Verhältnis in einfältigen Worten zur Sprache kommen. (231 f.).

Die Analyse des Briefes schließt mit einer nochmaligen Betonung seines zweipoligen Wesens. Er sei aus "zwei Stilen zusammengesetzt ..., aus dem anmutigen (charientos) und dem schlichten (ischnu). Der Akzent liegt auf den Momenten des Leichten und Zarten, sowie Aufrichtigen und Verständlichen (235). Übrigens folgt dann ein Abschnitt über das Gegenteil des schlichten Stils, der der Autor — in dem "trockenen" (dürren) Stil sieht. (236-239) 23

bb) Eine alte Brieftypologie (Briefsteller): Pseudo-"Demetrios" II - Der Autor ein Rhetor ?

Es gibt noch einen zweiten Ps.-Demetrios. Ihm verdanken wir offenbar den ältesten griechischen "Briefsteller", also eine Handreichung

aus der man das "How to do it" des Briefschreibens erfährt. Er ist bestimmt nicht mit dem Demetrios von Phaleron identisch, aber auch nicht mit dem Verfasser der Schrift peri hermeneias. Wir nennen den (Autor) also Ps.-Demetrios II. Der Entstehungsort (der Schrift) ist wohl Ägypten. Was die Entstehungszeit anbetrifft, ist mit dem 2. oder gar 3. Jahrhundert n.Chr. zu rechnen. Älteres Material, das in diese Schrift, ähnlich wie bei Ps.-Demetrios I, eingearbeitet ist, könnte aber auch schon auf das 1.Jahrhundert v.Chr. zurückgehen (Olsson). Hinsichtlich der Tatsache, daß die antiken "Briefsteller" gewöhnlich schon "eingefahrene Formen" in einer systematisierten Gestalt wiedergeben, kann man den Inhalt durchaus noch im 1.vorchristlichen Jahrhundert ansiedeln, wobei der Autor möglicherweise später, nämlich im 1.nachchristlichen Jahrhundert gelebt und gelehrt hat (Traede). Möglicherweise war er selbst Rhetor oder Dozent der Rhetorik. So vermutet E.Weichert, daß Ps.-Demetrios II seinen Studenten Anweisungen für das Schreiben von Briefen gegeben hat und sein Büchlein nicht zuletzt für sie geschrieben hat, damit sie die dort angeführten Briefarten und-muster gegebenenfalls in der Praxis anwenden konnten ("usum eorum libellum conscripsit, ut data occasione haberent, unde epistularum exempla promerent"). Was den Inhalt der Schrift des Ps.-Demetrios betrifft, so hält er sich treu an den Titel "typoi epistolikoi". Eine ausführliche Interpretation fehlt. Die Würdigung, die ihr E.Martini noch am Ende des 19.Jahrhunderts angedeihen läßt, ist eher eine Entwürdigung. Er bezeichnet sie als "Machwerk" und attestiert dem Inhalt "unsägliche Öde und Armseligkeit". Gewiß handelt es sich bei dieser Schrift nicht um ein literarisches Meisterwerk, eher um eine Handreichung,

für Schulungszwecke, ohne eine gefällige Schreibweise oder eindrucksvolle Bilder und spritzige Zitate. Die Nüchternheit und Knappheit des Stils zielt auf Orientierung und Praktikabilität. Heute denkt man im übrigen von solchen literarischen "Fälschungen" unbefangener, jedenfalls nicht übertrieben moralisierend. Die Ausschmückung einer eigenen Arbeit mit einem anderen, aber guten Namen, war eben in der Antike nicht unüblich.

Der Autor stellt im ganzen 21 "Brieftypen" dar und versieht sie unmittelbar anschließend jeweils mit einem "Briefmuster". Das Muster ist recht knapp formuliert, schmucklos und ohne Briefanrede oder Briefschluß. Außer fünf Briefen, auf die wir gleich besonders zu sprechen kommen werden, seien u.a. folgende Typen genannt: Empfehlungsbrief, Vorwurfsbrief, Drohbrief, Lobbrief, Würdigungsbrief, Erklärungsbrief, Gleichnisbrief, Begründungsbrief, Anklagebrief, Entschuldigungsbrief und Spott (= Musterbriefe).

Nicht jeder Typus wird immer scharf genug von dem anderen abgehoben. Es gibt manche Überschneidungen. Die Reihenfolge ist mehr eine Aufzählung als ein unmittelbar einleuchtendes System. Immerhin fällt auf, daß Ps.-Demetrios mit dem Freundschaftsbrief anfängt (1: typos philikos). Daraus geht hervor, daß in der griechisch-hellenistischen Antike der Brief als spezifisches Kommunikationsmittel zwischen Freunden einen hohen Stellenwert besessen hat. Allerdings wird der Freundschaftsbegriff in diesem Briefsteller sehr weit gefaßt. Die Briefpartner, an die in diesem (freundschaftlich)-mitmenschlichen Briefwechsel gedacht ist, stehen in verschiedenen Beziehungsverhältnissen, so zwischen gleichgestellten, übergeordneten bzw. untergeordneten Personen, ja auch zwischen Menschen, die sich überhaupt

ni

nicht von Angesicht zu Angesicht kennen. Der Musterbrief weist auf den großen "Abstand" (diastema)hin, es wird aber auch um so mehr auf die innere Verbundenheit des Aneinanderdenkens (udepote epilathesthai) hingewiesen. Das Grundmotiv lautet etwa: Obgleich leiblich getrennt, so doch geistig unvergessen: "to soma tei monon pascho tuto; ude gar udepote dynaton epilathesthai me su."

Als 5.Typus nennt der Briefsteller den Zuspruchsbrief (paramythetikos). Man könnte auch vom Ermutigungs- und Trostbrief sprechen. Er wird geschrieben an Menschen, die Trauriges erfahren haben oder sich in einer mißlichen Lage befinden. Der Musterbrief geht von der Situation aus, daß der Schreiber von dem Adressaten gehört hat, welches schwere Schicksal ihm widerfahren ist.(Akúsas ta deina). Da er nicht bei dem Angefochtenen zugegen sein kann, um ihn zu trösten (paraklein)[a], greift er zum Mittel des Briefes (di'epistoles), um ihm auf diese Weise gut zuzureden. Noch weit entfernt von der christlichen Hoffnung, beschränkt sich dieser briefliche Trost auf den Vergleich mit anderen Schicksalen ("Dir geht es nicht allein so") und den Hinweis auf die Heilkraft der Zeit ("Die alte Bügelfrau").

In dem (7.)Beispiel,das vom Ermahnungsbrief (nuthetetikos) handelt, begegnet uns dieselbe Wortgruppe, die wir von Eph 6,4 her kennen, wo die Väter aufgefordert werden, ihre Kinder in der"Erziehung" (paideia) und "Ermahnung"= Zurechtweisung (nuthesia) des Herrn (kyriu)d.h. des Herrn Jesus) zu erziehen. Dieser Brieftypus wird von Ps.-Demetrios II folgendermaßen definiert: "Der Zurechtweisungsbrief,ist — derjenige — Typus, der —, wie der Name sagt, dem Zurechtzuweisenden den Kopf zurechtsetzt und

ihn entsprechend belehrt." Die Bezeichnung des 11. Briefmodells als Beratungsbrief (symbuleutikos) fällt bei dem heutigen Leser auf. Der Beratungsaspekt, der in der jüngsten Zeit in der Einzelfallhilfe (und Seelsorge) eine so große Bedeutung erlangt hat, ist also nicht erst jetzt erfunden worden, sondern hat schon in der Antike eine Rolle gespielt. Unter dem Beratungsprozeß versteht der Autor zwei Vorgänge nämlich den des Zuratens zu etwas (protrepomen) und des Abratens von etwas (apotrepomen). Inhaltlich gesehen gehören mitmenschliches Verhalten (philanthos) zur Thematik der brieflichen Beratung. Schließlich darf noch auf einen besonderen Punkt (13) aufmerksam gemacht werden. Der Briefsteller spricht von einem Fragebrief (erotematikos). Ein solcher Brief erkundigt sich nach jemand oder etwas (pynthanomenoi) und ermahnt den Adressaten zu antworten (antiphonesai). Der An- und Rückfragecharakter dient der Kontaktpflege.

Die fünf Beispiele machen offenbar, daß, wie immer man die Datierung des Ps.-Demetrios II ansetzen mag, der Brief schon in der hellenistischen und frühchristlichen Zeit nicht selten mehr gewesen ist als eine bloße Nachricht oder Freundschaftsbekundung. Man hat bereits in der Umwelt des Urchristentums den Brief als ein Instrument von therapeutischer Beratung und einer Art weltlichen Seelsorge erkannt. Die Benutzung der Wortgruppen "trösten", "ermahnen", "beraten" und "anfragen" sprechen für sich selbst[24].

cc) Briefsammlungen: Plato (und andere)

- Der sizilianische Kontext. Die Überzeugung von der Echtheit der Briefe Platos ist nach einer Periode des Zweifels im 19.Jahrhundert offenkundig gestiegen. Zwar sind zwei nicht zu datieren, drei eindeutig unecht, aber der Kern, nämlich acht Briefe, bleibt unbestritten. Das Generalthema dieser insgesamt dreizehn Briefe ist, wie der fachkundige Altphilologe (H.Weinstock) mit Recht gesagt hat, die Frage nach dem Verhältnis von "Geist und Macht". Als Unterthema ließe sich vorschlagen: "Die Staatsidee Platos und der Versuch ihrer Verwirklichung in Sizilien". Der große Philosoph und Gründer der athenischen "Akademie" war nicht nur ein philosophischer Theoretiker oder gar bloß ein "Spinner", sondern ein Vollblutdenker mit Kopf und Herz, mit Rat und Tat. Das Platobild von einem unpolitischen und weltfremden Philosophen ist falsch. Im Jahre 404 ist Plato selber ins politische Leben eingestiegen. (Seine Briefe haben s ozusagen einen sizilianischen Kontext.) In den Machtkämpfen Siziliens, das bereits im 8.Jahrhundert v.Chr. hellenische Kolonie war, hat er sich als als politischer und philosophischer Berater engagiert. Allein in drei anstrengenden Reisen hat er die Insel aufgesucht. Jedenfalls hörte man da auf ihn. Er hatte dort Schüler und Freunde. Allerdings konnte das platonische Staatsideal nicht voll realisiert werden: "Die Verhältnisse" waren "nicht so". Das Programm scheiterte an der Menschlichkeit der beteiligten Menschen. Der Geist wurde erstickt, als die Macht zum Mord griff.

Bei seinem ersten Besuch in Sizilien (388 v.Chr.) lernte er in Syrakus einen 20jährigen jungen Aristokraten, namens Dion, kennen; dieser verehrte den Meister aus Athen leidenschaftlich.

Plato seinerseits fühlte sich dem jungen Mann in einer Art pädagogischem Eros verbunden. Die beiden wurden Freunde. Mit dem Tyrannen Dionysios I. war verwandt. Er entwickelte sich im Laufe der Jahre zu einer bedeutenden, vermögenden und einflußreichen politischen Persönlichkeit. Als Dionysios II. zur Macht kam, rief Dion den Weisen aus Athen nach Syrakus, mit dem Ziel einer Umgestaltung der Tyrannis zu einer Art konstitutionellem Königtum. In der Folge kam es dann zum Konflikt mit den eigenen Freunden, denen es nur um die Erhaltung ihrer Machtstellung und ihrer eigenen Interessen ging. Ausgerechnet ein Platoschüler, nämlich Kallippos, ließ Dion ermorden (354 v.Chr.) [25].

- Politische "Seelsorge in Briefen an Freunde.

Die sieben Briefe Platos sind für die Geschichte der Briefseelsorge tatsächlich aus zwei Gründen relevant. Einmal enthalten sie thematisch etwas, was man eine "politische Seelsorge" weltlicher Art nennen könnte und dann entwickel sie eigentümliche Formen der brieflichen Kommunikation. Schon die Kirchenväter, aber auch die Reformatoren und die pietistischen Theologen, von den Hofpredigern und den politisch interessierten Theologen der Neuzeit bis heute völlig zu schweigen, hat die seelsorgerliche (Brief-)Beratung von Fürsten oder verantwortlichen Politikern eine große Rolle gespielt. Liest man Platos Briefe, so wirkt er heute wie ein Vorläufer dieser speziellen Briefgattung.

(-) Dion. Schüler und Freund.

Mutlich 350 v.Chr. nach der Eroberung von Syrakus und dem Sturz (Schon der ver-) des Tyrannen Dionysios II. geschriebene Privatbrief an Dion, läßt die sachliche und persönliche Anteilnahme des Meisters an dem Ergehen und Tun des Schülers erkennen. Plato gratuliert zu dem "gelungenen Unternehmen", äußert aber auch seine "Sorge" um die Zukunft. Der größte Kampf stehe noch bevor. Die Schlacht sei

geschlagen, nun gelte es einen dauerhaften Staat zu bauen. Tapfer und militärisch erfolgreich seien auch andere, der echte Politiker aber müsse sich "durch Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Hochherzigkeit und die alledem entsprechende edle Haltung" auszeichnen. Ausdrücklich warnt Plato den jungen Freund vor Eitelkeit und Machtgier: "... so gut wie alle . . . sprechen, daß nach dem Sturz des Dionysios Eure Sache verloren sei durch Deinen ... und der anderen Führer Ehrgeiz." Sollte sich jemand von Dions Leuten in diese Richtung entwickeln, dann müsse er sich eben "als Arzt" erweisen, d.h. wohl ihn entsprechend beraten und lenken (IV., Brief, S.50 f.). Es ist erschütternd, sich daran zu erinnern, daß Dion wenige Jahre später im Rahmen solcher Machenschaften den Tod gefunden hat.

(-) Geist und Macht.)

Bald nach der Mordtat, also 355, hat Plato an die Verwandten und Freunde des Dion den berühmten 7.Brief geschrieben. Dieser Rundbrief war gleichzeitig für die Öffentlichkeit bestimmt. In ihm sucht er den Hinterbliebenen und dem Freundeskreis "beizustehen", gibt aber gleichzeitig als 75jähriger Mann noch einmal Rechenschaft über sein Leben und Denken. Auf diese Weise dient das Stilmittel des Briefes einer gerafften Darstellung seines philosophischen Programms, aufgezeigt an dem Thema "Geist und Macht". So sagt er in Bezug auf das Staatswesen in Syrakus: "Wäre aber in diesem Reiche die Verbindung von Geist und Macht in derselben Person wirklich zustande gekommen, so wäre über allen Menschen, Hellenen und Barbaren, als überallhin leuchtendes Fanal die Wahrheit aufgegangen, daß nimmermehr glücklich werden könne, weder ein ganzes Volk noch ein Einzelner, wenn man nicht sein ganzes Leben mit Einsicht unter der Herrschaft der Gerechtigkeit verbringt..." (VII,54).

Im übrigen versteht Plato in diesem brieflichen Kompendium seines "Denkens" die Philosophie als Aneignung der gottgegebenen Ordnung des Seins. Sie verwirklicht sich im Akt des Philosophierens, das wiederum stufenweise und ganzheitlich gedacht ist. Der Philosoph im Sinne Platos weiß, daß das Große anfällig und daß das Schöne schwer ist. Nicht zuletzt deswegen bilden der Kreis der Freunde ("Lebensgemeinschaft") und der Denkanstoß des Meisters ("Funke" ; VII, 64) die Voraussetzungen des Philosophierens. Ähnliche Gedanken zur Revision des philosophischen Denkens und zur Regeneration des politischen Handelns vertritt der 8.Brief, der sich an denselben Adressatenkreis wendet.

(-) Politik und Freundschaft.)

Besonderes Interesse beansprucht schließlich der 6.Brief, den Plato an Hermias und zusätzlich an zwei Freunde geschrieben hat. Es handelt sich also um einen Dreierbrief. Am Schluß heißt es ausdrücklich: "Diesen Brief müßt Ihr alle drei lesen, am besten im Verein, wenn nicht wenigstens zu zweit, nach Möglichkeit zusammen, so oft es sich machen läßt." Hermias war ursprünglich Sklave und hatte sich zum Regenten eines Bezirks in Kleinasien heraufgearbeitet. Thematisch betont der fast "seelsorgerliche Brief" die zentrale Bedeutung der Freundschaft für die Politik. Die drei Adressaten seien doch Nachbarn, die sich "im Notfall aufs beste gegenseitig helfen" könnten. Freunde seien in der Politik wichtiger als Pferde, Waffen oder Geld. Jeder von den drei Briefempfängern bekommt ein besonderes Monitum. Alle drei sollen sich aneinander halten und gerade für das politische Handeln gilt: "Philosophieren, soviel wir können!" Am Schluß regt der Brief Platos die Leser an, seinen Brief als eine Art "Freundschaftsvertrag" bzw. "Gesetz" zu verstehen und diesbezüglich zu

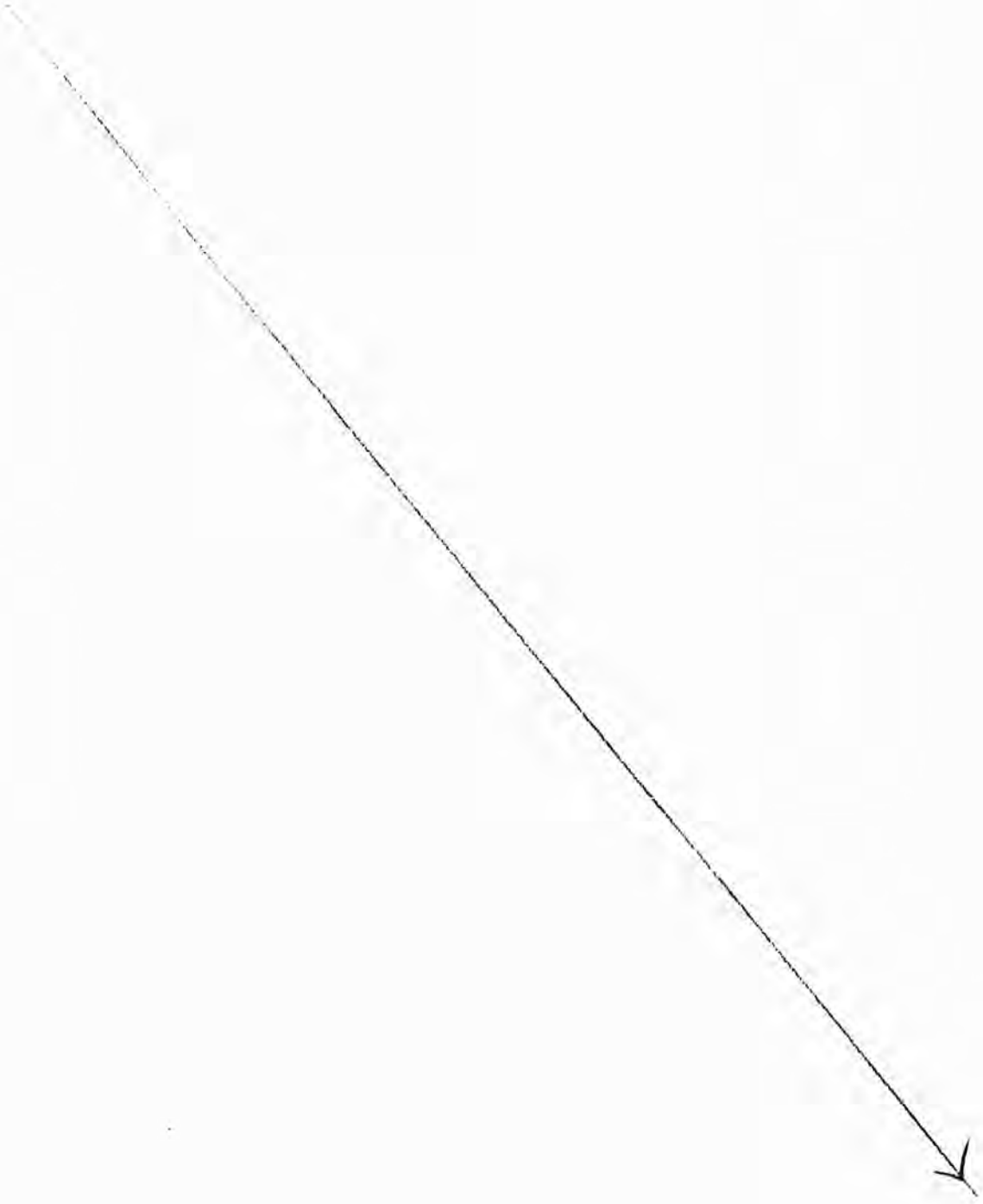
"schwören bei Gott (theos) dem Lenker (hegemon) aller Dinge, der gegenwärtigen wie der zukünftigen, und dem Vater (pater) und Herrn (kyrios)...". Gewiß hat Plato die religiösen Erkenntnismöglichkeiten des Menschen als eines "Verwandten" Gottes überschätzt und hat auch noch nichts von dem ganz anderen kyrios_ Jesus Christus gewußt, gleichwohl bleibt festzuhalten, daß er es verstanden hat, ganz persönliche Briefe zu schreiben, die etwas von der pädagogischen, sozialen und religiösen Verantwortung des brieflichen Beraters spüren lassen. Insofern ist er wirlich ein vorchristliches, humanistisches Beispiel einer "politischen Seelsorge"[26]. .

- Andere_Sammlungen.

Es ist nicht bekannt, wer die Briefe Platos gesammelt und veröffentlicht hat, ob das mit oder ohne die Zustimmung des Autors geschehen ist. Dieser Tatbestand trifft auch meistens auf die anderen Briefsammlungen der griechischen - und übrigens ebenfalls der römischen - Antike zu. Die Autorenanrechte und das Eigentumsrecht waren nicht eindeutig geklärt. Bezeichnenderweise hat Ps.Demetrios I. (s.o. S. ...)den Brief als ein "Geschenk" des Absenders bezeichnet, was praktisch bedeutete, daß der Brief in das Eigentum des Empfängers geganen war. Er hätte also solch eine Briefsammlung herausgeben können. Andererseits wehrten sich aber auch gelegentlich die Autoren, gleichsam aus moralischen Gründen gegen die Veröffentlichung ihrer Privatbriefe. Allerdings gab es auch Briefschreiber, die von vornherein beim chreiben an die Möglichkeit einer Publizierung dachten oder sie in eigener Initiative besorgten.

Von Aristoteles sind nur Brieffragmente erhalten. Die überlieferten Briefe von Isokrates, aber auch Demosthenes sind wahr-

scheinlich echt. Bei der Erwähnung dieser Namen fällt auf, daß alle drei namhafte "Rhetoriker" bzw. Redner sind, was die These, daß Rhetorik und Epistolographie in der Antike sachlich und formal, direkt und indirekt, einen Zusammenhang aufweisen [27].



- -

cc) Lust zu Briefen - Lust durch Briefe: Epikur

Neben der philosophischen Schule der Stoiker ist die der Epikureer in der griechisch-römischen Antike lange Zeit eine bekannte Mode-Weltanschauung gewesen. Noch heute gebrauchen wir Schlagwörte aus ihrem Vokabular: "stoische" Ruhe und "epikureischer" Genuß. Der Schulgründer Epikur (341-270 v.Chr.) ist eine interessante Gestalt des griechischen Geisteslebens. Was die wenigsten wissen, ist die Tatsache, daß er den Brief oft und gern als Mittel für die Darbietung seiner philosophischen Botschaft benutzt hat. P.Rabbow hat in seinen Studien über die antike "Seelenführung" geradezu von einer "brieflichen Seelsorge" gesprochen, die "eine Eigentümlichkeit der epikureischen Schule (gewesen sei)". Der von ihm abhängige Th.Bonhoeffer hat dann neuerlich sogar die These aufgestellt, daß Epikur "die Briefseelsorge erfunden und gepflegt" habe. Das ist nun wohl zuviel behauptet. Haben wir doch schon den älteren Plato als einen Philosophen kennengelernt, der in seinen Briefen politische wie persönliche "Seelenführung" bzw. "Beratung" geübt hat. Außerdem sollte man mit dem Begriff "Seelsorge" behutsamer umgehen. Einmal kommt er in der Antike sprachlich nur am Rande vor und bei Plato mehr im Sinne einer Seelsorge an der eigenen Seele als einer Sorge um die Seele des anderen. Dann wiederum ist das Wort "Seelsorge" längst im Raum der Kirche als "christliche" Seelsorge, als eine Sorge im Namen Jesu, die am anderen geübt wird, "besetzt". Soviel aber ist richtig: Epikur hat eine spezifische Lust und Freude am Briefschreiben, ja er benutzt den Brief als ein Instrument, um dem Adressaten eine spezifische "Lust", nämlich im philosophischen Sinne der epikureischen Schule zu verschaffen.

Aufgewachsen ist Epikur auf der Insel Samos. Nach längeren Studien hat er 306 v.Chr. seine Schule in Athen gegründet. Die Lehrstätte wurde auf einem Gartengrundstück errichtet. Kepos =Garten) wurde zum Markenzeichen der Schule im Unterschied zu der "Akademie" Platos und dem Lykeion (Peripatos) des Aristoteles. Epikurs Nachfolger wurde Hermarchos. Ein späterer "Jünger" ist Philodem v.Gadara (110-40 v.Chr.), dessen in der Lavakruste von Herkulaneum ausgegrabenen Schriften wir wertvolle Informationen über die Gemeinschaft der Epikureer und ihr Brauchtum verdanken[28].

Die Philosophie Epikurs ist kein voll ausgefeiltes System, eher eine Art "Botschaft". Die vielschichtigen Gedanken wollen sich nur schwer einem unmittelbar durchsichtigen Denkgefüge einordnen. Wir versuchen daher das Ganze dieses Entwurfs in drei Begriffen auszusagen.

- Die Botschaft. Die "Begriffe" sind eigentlich Begriffspaare. Sie lassen sich etwa folgendermaßen formulieren.

(-) Erklärung / Aufklärung: Augenscheinlich steht Epikur unter dem Einfluß des älteren Atomismus, jener Lehre von den kleinsten Teilchen des Lebens bzw. des Universums. So übernimmt er das Grundproblem und gewisse Erkenntnisse von Demokrit (460-370 v.Chr.). Dieser war der Überzeugung, daß die Wirklichkeit aus dem eigengesetzlichen Bewegungsspiel im "Leeren" besteht. In den Atomen steckt "Schwung, Kraft, kurz: Energie". Demokrit nimmt an, daß die Welt durch einen "Ur-Wirbel" entstanden ist. Demgegenüber vertritt Aristoteles den Epikur ebenfalls fleißig studiert und verarbeitet hat, die These von dem "anschaulichen raumzeitlichen Bewegungskontinuum" und lehnt das Vorhandensein eines leeren Raumes für physikalisch unmöglich ab. Epikur seinerseits schlägt hier eine Brücke. Er vollzieht eine Revision des alten Atomismus und entwickelt eine Theorie des "freien Falls der Atome im All",

wobei es zu Vorgängen eines seitlichen "Ausbiegens" kommen könne. H.-W.Krautz hat recht, wenn er daraus schließt: Epikurs "Entwurf eines diskontinuierlichen Universums" läßt sich als Versuch auffassen, die Einsichten ... Demokrits mit den Anschauungsgewißheiten der aristotelischen Kosmologie zu versöhnen." So betrachtet ist das Denksystem Epikurs grundlegend vom Motiv der "Erklärung" bestimmt. Er will das für ihn und seine Schüler Unerklärliche erklären, und zwar im Sinne einer Naturerklärung, Welterklärung und Existenzerklärung.

Aus der Erklärung folgt die Aufklärung. Epikur ist ein Vorläufer des 18. Jahrhunderts, nur, daß er nicht die christliche Überlieferung einer kritischen Betrachtung unterwirft, sondern die religiösen Vorstellungen seiner Zeit, den griechischen Götterhimmel, die klassischen Mythen und den Aberglauben der Volksreligion. Atheist ist er nicht, wohl aber ein naturwissenschaftlich orientierter Religionskritiker, der die klassischen Götter entmythologisiert. Dabei benutzt er rationalistische Argumente. Beispielsweise verwirft er Gebete, weil es zum Dank eigentlich keine Gründe gebe und weil Chaos entstehen würde, wenn bei einer eventuellen Gebetserhörung "alle Menschen beständig viel Schlimmeres gegeneinander bitten" würden.

(–) Angstbefreiung / Lustgewinn: Wie die Geschichte lehrt, ist Epikurs Religionskritik oft mißverstanden worden. Sie hat aber auch positive Seiten. Manche Gedanken kehren in späteren Denksystemen wieder, so etwa bei dem Psychoanalytiker S.Freud, der religiöse Kinderängste und unnötige Schuldgefühle aufarbeiten will, und bei D.Bonhoeffer, der eine religionslose Theologie entwickelt hat, um dem Menschen zu seiner Mündigkeit vor Gott

und Mitmenschen zu helfen. In diesem Sinne plädiert Epikur für eine aufgeklärte und angstfreie Frömmigkeit (eusebeia). Das Ziel seiner Psychogogie ist Angstbefreiung. Den erstrebten psychischen Zustand nennt er ausdrücklich "Unerschütterlichkeit" (ataraxia).

Der Angstbefreiung korrespondiert der Lustgewinn, dem Abbau des Schrecklichen enspricht der Aufbau des Schönen. Unter Lust versteht Epikur nicht ein genießerisches Leben in Saus und Braus, wohl aber den stillen Genuß im Sinne des berühmten Leitwortes "lathe biosas"= "Lebe im Verborgenen" (fr.524 Us.). Die Freiheit von der Angst bringt nichts weniger ein als ein unbeschreibliches Glück. Die "Lust" (hedone) im epikureischen Verständnis bedeutet: " Weder körperlichen Schmerz empfinden noch seelisch verwirrt zu werden (mete algein kata soma mete tarattesthai kata psychen). Vom Segen des Schmerzes wußte Epikur nichts. Sein Ideal der körperlichen Schmerzfreiheit und der seelischen Entstörung führt hart an die Grenze der Problemblindheit und Entpersonalisierung.

(-) Selbstbestimmung / Freundeskreis: In dem philosophischen Konzept Epikurs tritt nun an die Stille der in eigener Glückseligkeit schwimmenden Götterwelt das Selbst des Menschen in den Mittelpunkt. Der epikureische Mensch ohne Angst und mit Lust erscheint als Inbild der Selbstgenügsamkeit (autarkeia) und des Selbstvertrauens (hos kanoni pan agathon krinontes).

Die hier empfohlene Selbsterfahrung, die auf das Ziel der Selbstbestimmung angelegt ist, hat nun ihren geometrischen Ort nicht etwa in der Isolation eines absoluten Bei-sich-selber-Seins, sondern - und das ist das Proprium, das Eigentümliche, der Lehre Epikurs- im Freundeskreis. Die Epikureer bilden eine Art philo-

sophischen Orden. In Kepos, im "Garten" des Meisters, sammeln sich die Jünger zu gemeinsamem Nachdenken und zu wechselseitigem Gespräch. Die Selbstwerdung erfolgt durch Begegnung und Miteinander. In diesen Kontext kommt die epikureische Seelenführung zu ihrem Kulminationspunkt. Das geschieht einmal dadurch, daß der Jünger des philosophischen "Gartens" eine Art "Seelsorge" an sich selber übt. Ein solches Mittel der "Einübung" (askes s) bildet das "Memorieren". Der Meister Epikur lieferte seinen Jüngern dafür schriftliche Gedächtnisstützen, die sie dann "bei Tag und Nacht, immer und überall", "mit lautem oder leisem, murmelndem Aussprechen (des Gelernten") für sich selber wiederholen konnten . Diese Exerzitien reichten von der "Übung des schönen Sterbens" bis hin zu der "Übung des schönen Lebens". P.Rabbow faßt seinen Eindruck von dieser Selbsttherapie in den Satz zusammen: "Epikur ist der erste Europäer, der die Psychagogik durch methodische Beherzigungsakte aus der Übung des Memorierens entwickelt und in seiner Gemeinde geübt hat." Nicht geringer, eher größer ist die Bedeutung der epikureischen Seelenführung, die von einem anderen, gewöhnlich dem Meister, an dem Jünger getätigt wird. Damit rückt die Person des Seelenführers in eine Schlüsselstellung. Er gilt als "einziger Retter" schlechthin. Für diese Rolle hat Epikur selbst als Leitbild Pate gestanden. Vor allem durch Philodem und seine Schrift peri parresias sind wir über die religiösen Praktiken und das psychagogische- um nicht zu sagen "seelsorgerliche" - Handeln in der epikureischen Ordensgemeinschaft orientiert. Mit parresia meint Philodem das "offene Wort", das dem Psychagogen zusteht und das er unmittelbar und unbefangen dem ihm anvertrauten Schüler unter vier Augen sagen soll. Diesem

Auftrag korrespondiert die Empfehlung der Einzelbeichte. Der therapeutischen Aussprache geht ein Vorbereitungsprozeß voraus. Der Therapeut hat dabei das Gewissen des Klienten genau zu beobachten, bis es bei diesem zu einem Durchbruch kommt und eine "Zerknirschung" (syntribe) festgestellt werden kann. Die Therapie endet nicht in der Vernichtung. Das Stahlbad dieser Selbstprüfung dient vielmehr einer "Wiederaufrichtung" (epanorthosis). Das Ganze ist eine Art "Hilfe zur Selbsthilfe", freilich eingebettet in das mitmenschliche Klima der epikureischen "Gruppe". Die Therapie steht im Zeichen des Gesetzes. Das ist ihre Grenze. Vom Evangelium wußt Epikur noch nichts. Er suchte das Glück und die Lust dessen, der von ängstlichen Vorstellungen befreit ist, aber die Freude eines Menschen, dem die persönliche Schuld von Gott in Christus selbst vergeben ist, bleibt ihm verständlicherweise fremd. Üblicherweise nimmt der Psychogoge die Beichte ab, nicht ohne dabei seiner eigenen Fehler und Grenzen bewußt zu werden. Gelegentlich beichten auch die JÜnger untereinander. Indessen empfindet man diese Möglichkeit nicht als unproblematisch[29].

- Die briefliche Vermittlung. Da Epikur gern Briefe schrieb, hat er seine Botschaft von der Lust mit seiner Lust zum Brief verbunden. Wie sieht nun diese Umsetzung in der Praxis aus? Erhalten sind längere Briefe, kurze Billette, Beratungs- und Lehrschreiben. Gerichtet sind sie an Schüler, Freunde und Verwandte. Alle haben mehr oder weniger einen psychagogischen Unterton. Einige Beispiele seien näher analysiert.

(-) Übungen zur Lebenshilfe (Menoikeus): Der Adressat ist vermutlich ein Schüler von Epikur und ein junger Erwachsener. Jedenfalls setzt der Brief mit einem bezeichnenden Vergleich ein: "Weder soll, wer noch ein Jüngling (neos) ist, zögern zu philosophieren, noch soll, wer schon Greis geworden, ermatten im Philosophieren." Diese Einleitung hat nur Sinn, wenn sie sich auf einen Briefempfänger bezieht, der zwar ein junger Mensch ist, aber doch nicht "unerwachsen" (Gegensatz: der noch nicht "entwachsene" Greis:§ 122).

Der Tenor des Ganzen ist psychagogisch. Epikur macht erzieherisch aufmerksam und ruft zur therapeutischen Übung. Er wirbt um den Briefempfänger und macht ihm Mut. Krautz ist davon so beeindruckt, daß er das Schreiben einen "protreptisch-paränetischen Missionsbrief" nennt. Thematisch gesehen hat der Brief an Menoikeus drei Schwerpunkte: Gott, Tod, Lust. Am ausführlichsten wird der letztgenannte Punkt erörtert. Die oft antithetisch formulierten Merksätze zeigen, daß dieser weltliche "Seelsorgebrief" zu einer mehrfachen Lektüre bestimmt ist. Was da zu lesen ist, soll öfter bedacht, länger behalten und tatkräftig befolgt werden.

Der Gott bzw. die Gottheit ist für Epikur und die Seinen besonders fragwürdig geworden. Er behandelt deswegen diese Problem gleich am Briefanfang. Da heißt es:"Götter gibt es tatsächlich: unmittelbar einleuchtend ist deren Erkenntnis. Wofür sie jedoch die Masse (polloi) hält, so geartet sind sie nicht". Der Seelenführer bekämpft nur die "falschen Vorstellungen", die sich die Zeitgenossen von den Göttern machen. Deren religiöse Perspektive sei verkürzt, sie paßten zu ihrem eigenen Vorteil die Götter

den Menschen an. Während später die Christen von der realen Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth Zeugnis ablegen werden , ironisiert Epikur die damals übliche Vermenschlichung der Gottheit (123 f.). Im übrigen sind die Götter bei Epikur so etwas wie eine Art religiösen Überbau: sie schweben in ihrer eigenen Glückseligkeit, sind in (philosophische ?) Gespräche miteinander vertieft und zeigen eigentlich kein den Menschen zugewandtes Interesse für das, was außerhalb ihres Kreises geschieht.

Der Tod ist für die epikureische Weltanschauung kein existentielles Problem. Er gehört nicht zu dem, "was uns unbedingt angeht" (P.Tillich). Deswegen bekommt der junge Menoikeus den brieflichen Rat: "Gewöhne dich ferner daran zu glauben, der Tod sei nichts, was uns betrifft. Denn alles Gute und Schlimme ist nur in der Empfindung gegeben; der Tod aber ist die Vernichtung der Empfindung." Noch provokativer ist der Satz: "Wenn 'wir' sind, ist der Tod nicht da." Fazit: "Der Weise ... weist weder das Leben zurück, noch fürchtet er das Nicht-Leben " (124 f.). Eng zusammen mit dem Stellenwert des Todes hängt die Frage nach dem "Zukünftigen" (to mellon) zusammen. Es steht nach Epikur (weder völlig in unserer Macht, noch völlig nicht in unserer Macht (127). Auch hier in der brieflichen Beratung wird das Ziel der "Unerschütterlichkeit" (ataraxia) beschworen. Wann und wo immer einer sie hat, wird dem Schüler Menoikeus versichert, "legt sich der ganze Sturm der Seele". (128). So kann man die unsichere Zukunft bewältigen.

Die Lust, das Hauptthema der epikureischen Philosophie, bildet folgerichtig auch den Gegenstand des dritten Briefabschnittes.

Der Absender bezeichnet sie als "Ursprung und Ziel des glückseligen Lebens"(128). "Wählen" (hairesis) und "Meiden" (phyge) sollen unter diesem Leitgedanken (kanon = "Richtscheid") erfolgen(129). Allerdings urteilt der briefliche Berater gerade an diesem Punkte erstaunlich differenziert: Nicht jede Lust sei "wählenswert" und nicht jeder Schmerz sei "vermeidungswert". Gleichwohl bleibt der Maßstab des "Zuträglichen" doch noch etwas abstrakt und zu subjektiv. Ob der junge Adressat damit zurechtkommt? (129). Erregend modern wirkt das, was im Horizont der "Lust" über die "Selbstgenügsamkeit" und "Selbstbestimmung" gesagt wird (130-34). Da wird auch die Sprache des Briefes konkreter. So findet Epikur, daß eine "bescheidene Suppe" genauso viel Lust verschaffen könne wie ein "aufwendiges Mahl", selbst "Brot und Wasser" könnten höchste Lust spenden, wenn eine defizitäre Situation vorliege. Die Lust mache "ängstfrei gegenüber dem Zufall"(131). Der Brief grenzt sich gegen ein Mißverständnis der epikureischen "Lust" ab. Sie bedeute nicht etwa "Hemmungslosigkeit". Unmißverständlich heißt es: "Denn nicht Trinkgelage und aneinandergereihte Umzüge, auch nicht das Genießen von Knaben und Frauen ... erzeugen das lustvolle Leben, sondern ein nüchterner Verstand, der die Gründe für jedes Wählen und Meiden aufspürt." Kurz: "Einsicht" (phronesis) sei letzten Endes "sogar wertvoller als die Philosophie"(132). Der wirklich Weise spottet der Despotie des Schicksals, vielmehr bestimmt er sich selbst als Verantwortlichen für seine Handlungen"(133).

Am Schluß ermahnt Epikur seinen Freund und Schüler: "Dies also und was dazu gehört, bedenke Tag und Nacht bei dir selbst (und) zusammen mit dem, der dir gleicht. Dann wirst du dich niemals, weder wachend noch schlafend, erschüttern lassen, und du wirst

leben, wie ein Gott unter den Menschen. Denn es gleicht keinem sterblichen Wesen der Mensch, der inmitten unsterblicher Güter lebt "(135). Enthusiastischer geht es nicht[30].

(-) Briefe an Nahestehende: Gemeint sind Verwandte und Freunde. Rührend ist der Brief an die eigene Mutter. In der Einleitung greift Epikur den uns schon durch die griechische Rhetorik (Ps.-Demetrios (I und II)) bekannten Brieftopos "abwesend-anwesend" auf, im vorliegenden Falle mit dem Blick auf die irrigen Vorstellungen, die man sich etwa als Mutter von der Lage und den möglichen Nöten des in der Ferne lebenden Sohnes machen kann. Der Sohn beschwichtigt die Mutter: "Sei doch - beim Zeus ! - bitte sparsam mit den Zuschüssen, die du mir beständig zusendest!" Er habe keinen Mangel, fügt er tröstlich hinzu. Die Freunde und der Vater schickten ihm genügend Geld ("9 Minen").

Schön zu lesen ist Epikurs Brief an ein Kind. Er bezeugt die Kinderfreundlichkeit und das pädagogische Talent dieses Seelenführers. Der Text spricht für sich selbst: "Wir sind in Lampsakos gesund angekommen: ich und Pythokles (ein Lieblingsschüler) und Hermarchos (sein Nachfolger) und Ktesippos. Und dort haben wir Themista und die übrigen Freunde gesund vorgefunden. Gut triffst du's, wenn auch du gesund bist und deine Mama; und wenn du Papa und Matron in allem gehorsam (peithe) bist wie schon zuvor. Denn wisse genau, Napia (so heißt das Kind): ich und die übrigen, wir alle haben dich so lieb (pantes se mega philumen), (weil du ihnen in allem gehorsam bist. Du wirst mich bald sehen.) denn ich werde ganz schnell kommen ..."

Auch in den Freundesbriefen kehrt der religiöse Themenkreis wieder, insbesondere der Aspekt der Gottheit. So kommt gerade in diesen Briefen die Überzeugung zur Sprache, daß "die Weisen

Freunde der Götter und die Götterfreunde der Weisen" seien, ja "daß ein sterbliches Wesen ... ähnlich wie Zeus (homoios Dii)" lebe. Eindrucksvoll ist in dieser Hinsicht der Brief an Kolotes, der sich offenbar nach einem intensiven Ringen endgültig und glaubwürdig zur epikureischen Lehre "bekehrt" hatte und nun dem Meister durch umfassen seiner Knie (Proskynese)tiefe Ehrfurcht bezeugte. Epikur würdigt in seinem Brief den Durchbruch und schreibt: "So hast du es erreicht, daß auch wir entsprechend unsere Verehrung und Ehrfurcht dir gegenüber bezeugen ... Wandle in meinen Augen als Unsterblicher und betrachte auch uns als unsterblich ."

Ein letzter Brief (Epikurs) ist das Schreiben an den befreundeten Politiker und Schriftsteller Idomeneus v.Lampsakos. Das Schreiben ist eine Art persönliches Testament, ein Abschiedswort an den Freund. Epikur war lange Zeit schwer krank und hatte beim abfassen des Briefes den Tod vor Augen. Der Brief richtet sich an Idomeneus persönlich, aber auch an die Freunde des Bundes in Lampsakos. Der Text lautet: "Den glückseligen Tag feiernd und zugleich als letzten meines Lebens vollendend schreibe ich euch dies: ihn begleiten Blasen- und Darmkoliken, die keine Steigerung der ihnen innewohnenden Heftigkeit zulassen. Doch all dem widersetzt sich die Freude meines Herzens über die Erinnerung an die von uns abgeschlossenen Erörterungen. Du aber erweise dich würdig deiner von Jugend an vorhandenen Zuneigung zu mir und der Philosophie und sorge für die Kinder des Metrodoros !"

Diese Zeilen sind so etwas wie ein Bekenntnisbrief, der zugleich Trostbrief sein soll. Aus seinen philosophischen Glauben an die angstfreie Lust heraus erklärt Epikur den Todestag zum Glücks-

tag. Die schweren Schmerzen werden nicht geleugnet, wohl aber überwiegt die Freude der Erinnerung an die gemeinsamen Freundesgespräche. Noch einmal klingt der pädagogische Eros auf. Aber nicht das philosophische Denken, sondern die soziale Sorge behält das letzte Wort dieses Briefes. Dem Idomeneus werden die Kinder eines Freundes (oder Verwandten) ans Herz gelegt.

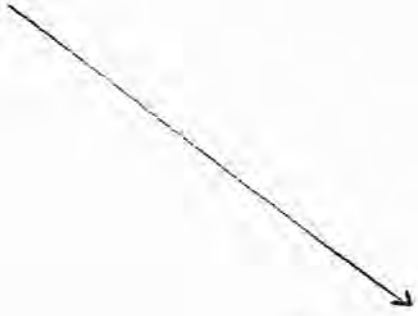
Ein Lehrbrief ist uns in dem Schreiben Epikurs an Herodot erhalten. Der Adressat ist ein fortgeschrittener Schüler des Meisters und nicht mit dem Geschichtsschreiber der Perserkriege Herodot (5.Jh.v.Chr.) zu verwechseln. Inhaltlich und methodisch ist der Brief als eine Art "Katechismus" angelegt. Jedenfalls hat ihn der Schreiber als "Kleinen Aufriß"(mikra epitome) bezeichnet. Noch deutlicher müßte man sagen, es handelt sich um einen "Kleinen Katechismus". Der "Große Katechismus" ist nämlich der "Große Aufriß", der verloren gegangen ist. Epikur großes Werk "Über die Allgesetzlichkeit" (peri physeos) wird hier in einfachen Lehr- und Merksätzen vorgelegt. Der Brief bildet also so etwas wie eine Elementarisierung der fundamentalen Naturphilosophie Epikurs. In brieflicher Form bekommt Herodot eine praktische Orientierungshilfe für etwa anstehende Diskussionen. Er kann den Lehrbrief bzw. das Lehrheft jederzeit nachschlagen. Es dient als Denk- und Gesprächshilfe. Epikur sagt wörtlich, daß er mit dem Brief eine Art "Kurzfassung" bzw. eben "einen Aufriß" des gesamten Systems verfertigt habe (35). Der Briefstil ist sehr komprimiert und nicht leicht verständlich. Über den Inhalt ist oben in dem Abschnitt über Epikurs Denkentwurf (s.o. S. ...) das Notwendige gesagt. Nur am Schluß des Herodot-Briefes kommt noch einmal das Briefliche im engeren Sinne zu Wort. So schreibt

der Naturphilosoph wieder als brieflicher Seelenführer: "Dies, mein Herodot, sind(die) hauptsächlichsten Kapitel über die Struktur der allumfassenden Gesetzmäßigkeit, die für dich zum Aufriß zusammengefaßt sind" (82). Epikur möchte mit dem Lehrbrief aber auch anderen helfen; so heißt es am Schluß fast "missionarisch": "Was aber all jene angeht, die nicht ganz und gar zu den vollendeten Forschern gehören: von diesen können manche ohne die Vermittlungsweise des gesprochenen Wortes den gedankenschnellen Durchgang durch die entscheidenden (st) Gesetzmäßigkeiten vollenden, der sie zu heiterer Gelassenheit führt." Damit deutet sich ein Kommunikationsverbund an: was der Lehrbrief nicht erreicht, kann das Lehrgespräch ergänzen und verwirklichen [31]..

ee) Schriftsteller, Briefberater, Seelenheiler : Plutarch

Die Entwicklung des griechischen Briefschreibens in der römischen Kaiserzeit bietet ein buntes Bild. Es stehz noch im Zeichen des Hellenismus und zeigt schon (Einflüsse) die sich aus der Begegnung der klassisch-griechischen Tradition mit dem Römischen Imperium einerseits und dem Orient andererseits ergeben. Wir greifen einen besonderen Typus heraus, der über eine bemerkenswert ganzheitliche Kompetenz des Schreibens, Beratens und Heilens verfügt, nämlich Plutarch. Er ist eine interessante Figur, weil er literarisch sehr produktiv war, sich in die Probleme anderer Menschen hineinversetzen konnte und offenbar eine ausgesprochene Liebe dazu hatte, seelische Störungen auf brieflich-dialogische Weise zu "heilen". Man würde ihn heute wohl zu den "Psychotherapeuten" zählen, die nicht nur Sprechstunde halten und unmittelbar behandeln, sondern die auch brief lich beraten und mittelbar therapieren. Anhangsweise soll noch das Thema des "Briefstellers" am Beispiel "Proklos" gestreift werden.

- Der Schriftsteller Plutarch. Der in Chaironeia geborene Böotier (45 - 125 n.Chr.) hat in Athen studiert. Aufgeschlossen für andere philosophische Richtungen (Peripatos, Stoa)und fremde (ausländische) Impulse ("Barbarenfreund") ist Plutarch wesentlich Platoniker gewesen. Jedenfalls verdankt er



der Akademie Entscheidendes. Sowohl in der Heimat als Kommunalpolitiker als auch in der Ferne als Berater und Hofphilosoph des Kaisers Trajan erwarb er sich Verdienste.

Die Schriftstellerei hat Plutarchs Lebensinhalt ausgemacht. Der Katalog seiner Schriften umfaßt 227 Titel. Er gilt allgemein als Eklektiker. (Aber er war mehr als das (vgl. K.Ziegler).) Die (kreative) Auswertung des von ihm Gelesenen und Erforschten, die Art seiner Synthesen und das methodisch-psychologische Geschick, Gestalten und Gedanken der Geschichte für die Zeitgenossen zu aktualisieren und fruchtbar zu machen, - das alles zeigt, daß wir es bei Plutarch mit einem hochgebildeten (schöpferischen), und dem Mitmenschen zugewandten Mann zu tun haben. Die berühmten "Parallelbiographien" (bioi paralleloi) geben vierundzwanzig Lebensbeschreibungen berühmter Männer wieder, wobei jeweils ein Paar, nämlich ein Grieche und ein Römer, einander gegenübergestellt werden. Außerdem sind noch Biographien von römischen Kaisern und von einzelnen Prominenten aus der böoitschen Heimat vorhanden. Diese Charakterbilder verraten psychologischen Scharfblick und eine ausgesprochene Menschenkenntnis, genau das, was man für das Verstehen und Schreiben von Briefen benötigt.

Die zahlreichen philosophischen und "theologischen" Schriften lassen sich bei Plutarch nicht fein säuberlich voneinander trennen. Da gehen die Aspekte ineinander über. Das Prädikat "theologisch" meint hier nicht ein abgerundetes System, sondern mehr religionswissenschaftliche Informationen und religionsphilosophische Reflexionen. Plutarch fungiert als Priester in Delphi, setzt unbefangen und pragmatisch einen Polytheismus voraus, vertritt aber für sich selbst grundsätzlich monotheistische Gedankengänge, und zwar im Blick auf Apollon, von dem er

sagt: "Nur er ist, der er ist, alles andere wird." Plutarchs Forschergeist und Deutungskunst verdanken wir eine kundige und interessante Interpretation des Isis-Osiris-Mythos. Dieser Interpret verstand etwas von "Symbolen". Trotz seiner literarischen Anleihen und seiner Neigungen zur Synthese und Toleranz bleibt er doch im Ernstfall ein kritischer Geist, der sich ein eigenes Urteil vorbehält. So distanziert er sich von der epikureischen Leugnung der Unsterblichkeit wie von dem stoischen Rigorismus. Selbst an den im "Symposion" geäußersten homo-erotischen Aspekten seines philosophischen Meisters Plato nimmt er, der glücklich Verheiratete und Vater mehrerer Kinder, deutlich Anstoß. Seine eigenen religionsphilosophischen Überlegungen (s.u.S.) lassen ein gewisses Gefälle zur Ethik hin erkennen. Er ruft zur Ordnung, glaubt an eine Vergeltung im Jenseits, rechnet mit zwei Toden (Leib-Seele-Geist(nus), sieht in der Geschichte eine Erzieherin und nimmt Offenbarungen durch Orakel und Träume ernst. Manches an diesen "theologischen" Versuchen ist originell aber auch unklar. So gibt im Orakelspruch der Gott zwar den Gedanken ein, das"Medium" aber formuliert dann die entsprechenden "Worte". Der "Seele" traut Plutarch einiges zu: Sie könne in gewissen Situationen geradezu "prophetische" Gaben entfalten[32].

- Elemente der Briefberatung.)

Was hat nun dieser Plutarch mit dem Brief bzw. mit der brieflichen Beratung zu tun? Weder hat er eine Briefsammlung herausgegeben noch eine Brieftheorie entwickelt, wohl aber hat er selbstverständlich Briefe geschrieben. Es sind persönliche Schreiben, die einem einzelnen Menschen oder einer allgemeinen Leserschaft, die an Beratung in Lebensfragen interessiert ist, helfen wollen. Man hat sogar von "seelsorgerlichen Briefen" bei

Plutarch gesprochen (Th.Bonhoeffer). Erhalten sind uns solche schriftlichen Beratungsstücke vor allem in dem Kleinschrifttum, das in den sogenannten "Moralia" gesammelt ist. Der Titel führt etwas in die Irre. Die Sammlung enthält nämlich nicht nur ethische Ratschläge und religiöse Besinnungen, sondern sie behandelt auch eine ganze Reihe von naturwissenschaftlichen, historischen und psychologischen Themen. Über die Entstehungsgeschichte der "Moralia" wissen wir nichts Genaues. Der Brief eines angeblichen Sohnes namens Lamprias, der einem Katalog der Plutarch-Schriften vorangestellt ist, gilt als unecht. Eine wesentliche Sammlerrolle hat der Mönch Maximos im 13.Jahrhundert gespielt. Kurz, die moralischen Schriften des Plutarch stellen alles andere dar als ein systematisch geschlossenes Werk. Der französische Herausgeber einer griechisch-französischen Auswahl, V. Bétolaud, sagt mit Recht von den Moralia: "Leur charactère propre est la diversité, l'extrême diversité." Verschiedenartiger, ja bunter geht es bei diesem Inhalt nicht. Im übrigen kommen nicht nur die thematische Vielfalt, sondern auch und gerade die eigentümliche Kommunikationsform der kleinen Schriften des Plutarch dem Bereich des "Brieflichen" nahe. Wählt er doch oft die Mitteilungsgestalt des "Traktats" und dabei wieder nicht selten das spezifische Mittel des "Dialogs", dessen Wesen ihm durch die Lehrjahre in der platonischen Akademie so vertraut war. So fingiert er Tischgespräche mit Freunden und Verwandten. Zwar besteht zwischen Brief und Dialog noch ein gewisser Unterschied, auf den bereits Ps.-Demetrios (I) aufmerksam gemacht hat (s.o. S. XI), aber beide Kommunikationsformen haben doch auch etwas Verwandtes. Nur eins gilt es hier noch festzuhalten: Der Dialog nimmt bei Plutarch stärker die Note des Unterrichtlichen an.

Was die Fakten und Formen der schriftlichen Beratungsarbeit bei Plutarch im einzelnen betrifft, seien noch einige Beobachtungen mitgeteilt, die für das bessere Verständnis dieser seiner Arbeit dienlich sind. Die in den Moralia gesammelten 16 Dialoge machen etwa 45% des Umfangs aus. Das Leitbild des platonischen Dialogs ist unverkennbar. Andererseits liegt ein halbes Jahrtausend zwischen dem Meister und seinem Jünger. In der Zwischenzeit hat sich die Form des griechischen Dialogs weiter entwickelt. So setzt Plutarch auch neue Akzente, etwa in der künstlerischen Ausgestaltung der jeweiligen Schrift, bei der profilierteren Zeichnung der in dem Dialog auftretenden Personen und ihrer Charaktere und schließlich in der anschaulicheren Schilderung der Szenerie, in der das Gespräch abläuft. Etwa ein Drittel der moralischen Schriften bilden die 35 Traktate, die wesentlich kürzer sind und einen populärphilosophischen bzw. diatribischen Ton tragen. Als Adressaten sind hier nicht die engagierten Jünger der eigenen Schule gedacht. Plutarch schreibt hier für einen weiteren Kreis von Lesern, deren Interesse er wecken und deren Fragen er aufnehmen möchte. Dazu benutzt er Themen des gelebten Lebens und schriftstellerische Mittel, die er geradezu meisterhaft beherrscht. Mit Recht charakterisiert K.Ziegler die Art dieser schriftlichen Lebensberatung als "predigend, mahnend, warnend, mit seelsorgerlicher Zielsetzung" verbunden und nennt die entsprechenden Schriften ausdrücklich "dialogisierte ethische Traktate". — Um die Aufmerksamkeit der Leser zu erreichen, gebraucht Plutarch eine Vielzahl von Zitaten und immer wieder neue ansprechende Anekdoten. Die Rede- bzw. Schreibweise ist lebhaft. Manchmal spricht er in Zwischenbemerkungen den Leser persönlich an.

Die Vergleiche fließen ihm nur so aus der Feder. Sie sind teils vor ihm schon gebraucht worden, teils von ihm erfunden, ohne dabei zur literarischen Spielerei zu werden. Sie ergeben sich von der Sache her. Besonders liebt er Gleichnisse aus der Welt der Medizin und Musik, des Seewesens und der Bienen.

Eine Reihe der in den Moralia zusammengestellten Schriften sind mehr oder weniger (ausdrücklich) als Briefe charakterisiert. Offenbar hat Plutarch sie als solche verstanden wissen wollen. Natürlich sind sie in "literarisierter" Form veröffentlicht. Dahinter aber mag ein (konkreter) Beratungs-, Antwort- oder Initiativbrief stehen, der aus der wohl umfangreichen Korrespondenz Plutarchs stammt. Wer die Probleme der modernen Briefseelsorge kennt, kann sich durchaus denken, daß manche dieser Schriften eine Art Sammelantwort darstellt, die Plutarch aufgrund seiner großen Erfahrung in der Beratunsarbeit geschrieben hat. Sind ihm dort doch vermutlich immer wieder und wieder ähnliche Grundnöte und Lebensfragen begegnet. Da mag er die Anregung bekommen haben, der einen oder anderen Frage einmal intensiver und extensiver zugleich nachzugehen. Die besonders "brieflichen" Schriften nennen nicht nur den Adressaten am Anfang, sondern gehen auch auf dessen persönliche Umstände, auf sein spezifisches Interesse am Thema der Schrift und nicht zuletzt auf die privaten Beziehungen zu dem Absender, also zu Plutarch persönlich, ein. So ist etwa die Schrift über die "Seelenruhe" (De tranquilitate animi) an Paccius gerichtet. Empfänger einer Schrift über Ehefragen (Praecepta coniugalia) sind Pollianos und Eurydike. Auch an seine eigenen Söhne schreibt Plutarch, so an Plutarchos jun. und Autobulos (De procr. an in Tim.). Andere Briefe beginnen nur mit einer

kurzen Widmung bzw. mit der Anrede des Adressatennamens (prosphonesis). Wohl nicht ohne Absicht sind Griechen und Römer je zur Hälfte unter den Briefempfängern. Plutarch war bis hinein in seine Korrespondenz ein Brückenbauer zwischen den beiden Kulturvölkern, die er als gleichwertig ansah [33].

- Psychagogisches Schreiben.

Die didaktische und psychagogische (ja psychotherapeutische) Kompetenz Plutarchs ist beachtlich. Die Art und Weise, wie er schreibt, und nicht zuletzt die Gliederung der Schriften, mit denen er (heilemde) Lebenshilfe zu erteilen sucht, haben eine psychagogische Relevanz. Hier begegnen mehr als Stileigentümlichkeiten, vielmehr spürt man daraus die Absicht eines Seelenführers (und -heilers), der durch sein Formulieren und Disponieren dem Leser etwas sagen möchte. Ehe wir auf Einzelbeispiele zu sprechen kommen, sollen deswegen einige einführende Bemerkungen über Plutarchs Schreiberziehung und seinen Schriftaufbau gemacht werden.

(-) Schreiberziehung: Plutarch ist ausgesprochen leserorientiert. Um sich mit dem Leser zu verständigen, gebraucht er eine bildhafte Sprache, die ihn aufmerken läßt und deren Bilder sich unwillkürlich einprägen. Dieser Schriftsteller bzw. Briefschreiber möchte ja auf den Briefempfänger einwirken, ihn sozusagen durch sein Schreiben in einer bestimmten Richtung erziehen. So empfiehlt er beispielsweise seinen Klienten, in ihren Meditationen die Lüste der Vergangenheit und der Zukunft in "leibhaften, greifbaren Bildern", mit ihrem "Plus und Minus" zu vergegenwärtigen und zu überprüfen. Bestimmte Merksprüche soll sich

der junge Mensch notieren und im Herzen einprägen, damit er sie in unvorhergesehenen Lebenslagen "griffbereit" zu Hand hat (procheiron). G.Rabbow führt ein Beispiel an: "Wenn du dich ärgerst an der Verfehlung eines anderen, so denke gleich: er weiß nicht, was er tut".

Eine besondere Vorliebe zeigt Plutarch für das von Plato (Symp 21 e 6) stammende Bild des Zubeißens. Eine philosophische Belehrung, die wirklich helfen soll, muß nach Plutarch "Biß" haben. Allgemeine Phrasen taugen weder im Gespräch noch im Brief etwas. Natürlich schmerzt so etwas. Der Jünger bzw. der Studierende muß aber den Biß vertragen, wenn er geheilt werden will. Der junge Mensch muß einsehen, daß das Ziel eines philosophisch verantwortbaren Lebens nicht in einem "bißchen" Zufriedenheit besteht, sondern in einem harten, aber heilsamen "Biß". So ein herzhafter Biß bewirkt nämlich nicht bloß Schmerz, sondern bereitet auch Lust. Er ist wie ein "Biß der Liebe". In der brieflichen Seelenführung geht es danach manchmal um Tod und Leben. Da bedeutet es einen chirurgischen Eingriff, wenn die "Rettung" des Adressaten Erfolg haben soll. Plutarch zeigt in seinem erziehenden Schreiben Verständnis für die Nöte, Zweifel, Resignationen, Verzweiflungen, kurz für das Leiden und Ringen eines Jüngers der Philosophie. Die Hauptsache ist nur, daß es zu einer geistigen Entscheidung, zum Durchbruch der Erkenntnis ("Wiedergeburt") kommt.

Nun gibt es noch eine spezielle Variante der Schreiberziehung bei Plutarch. Er setzt nämlich nicht nur das Schreiben von Briefen als Mittel seiner Beratungsarbeit ein, sondern räumt dem Schreiben überhaupt einen hohen Stellenwert ein. Der Erziehung

durch Schreiben entspricht die Erziehung zum Schreiben. Der Fall Plutarch zeigt, daß schon vor und außerhalb der kirchlichen Seelsorge "nicht nur die Kraft des verbalen, sondern auch des graphischen Aktes" schlechthin entdeckt, geweckt (und eingesetzt) worden ist. In den philosophischen Schriften der Spätantike benützte man das "Schreiben von Übungsarbeiten" als Übungsmittel und Instrument der Selbsterziehung. Plutarch hat jedenfalls das psychagogische Schreiben nicht nur in Form von Briefen an andere verwandt, sondern es auch als solches zum Zwecke der Selbstbesinnung, Selbsterziehung und Selbstheilung empfohlen. Vornehmlich hat er das im Blick auf eine menschliche Schwäche, nämlich die "Geschwätzigkeit" getan. Das klingt zwar wie ein rein pädagogisches Ablenkungsmanöver; das ist es gewiß auch. Soll doch der Betreffende in einem "unschädlichen Bezirk", in seine Kammer verwiesen werden, um sich dort mit seiner Vielrederei abreagieren zu können. Gleichwohl steht noch etwas Tieferes dahinter. Plutarch möchte als Psychagoge durch das "Schreiben" als solches zur Besinnlichkeit, insbesondere zu einem durchdachten und behutsamen Reden verhelfen[34].

(-) Schriftaufbau (Krisis und Askesis):

Trotz seines umfangreichen Wissens und seines vielfältigen Schreibens behielt Plutarch doch so etwas wie einen systematischen Kopf. Jedenfalls hat er sich die Anlage der Schriften, die im Dienst der Seelenleitung standen und der Briefstruktur nahekamen, im Aufbau bzw. die Gliederung überlegt. Er verfolgt damit

eine psychagogische Absicht. Der Aufbau von Plutarchs therapeutischen Schriften weist zwei Hauptaspekte auf, den der "Krisis" (Beurteilung) und den der "Askesis" (Übung). Diese Einteilung geht dem Ansatz nach zurück auf Seneca, der sie schon in seiner Schrift über den Zorn (De ira) benutzt hat. Plutarch hat sich aber wesentlich mehr Gedanken darüber gemacht und das Prinzip ausgebaut. Mit "Krisis" ist eine Art psychagogischer Unterweisung über das jeweilige Übel bzw. die betreffende "Seelenstörung" (pathos) gemeint. Bei "Askesis" ist an Übungen gedacht, mit denen der seelisch Leidende seinen Zustand überwinden kann. Der Ausdruck "Krisis" ist für deutsche Ohren nicht ohne weiteres verständlich. Hier spielt weniger der uns vertraute Gedanke einer seelischen "Krise" hinein, sondern vielmehr so etwas wie die kritische Analyse eines Affektes, der einem Menschen seelisch zu schaffen macht, so daß man von der ärztlichen Anamnese einer Krankheit sprechen könnte. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß hier der schreibende bzw. briefliche Berater ein Philosoph wie Plutarch ist. Er möchte mit seiner Belehrung dem Briefempfänger geistige (noetische ?) Hilfen zum besseren Verständnis seines Leidens vermitteln, indem er ihn zu eigenem Nachdenken darüber und zur kritischen Durcharbeitung seiner emotionalen Störungen anregt. Vielleicht hilft hier ein Hinweis auf die Titel der großen Schriften des Philosophen Immanuel Kant, der bekanntlich eine "Kritik" der reinen Vernunft und eine "Kritik" der praktischen Vernunft schrieb. Eine solche Kritik liegt hier vor. Sie stammt aus der (sehr persönlich getönten) Feder des Absenders, erschöpft sich nicht in einer wissenschaftlichen Untersuchung, sondern trägt - um an dieser Stelle einmal "christliche" Be-

griffe zu gebrauchen - "missionarische" und "seelsorgerliche" Akzente im weltlichen Sinne.

Die wichtigste Belegstelle für den Schriftaufbau finden wir in der briefartigen Abhandlung über die "Schwatzhaftigkeit" (De garrulitate). Das 16.Kapitel bringt hier eine Art Definition von Krisis und Askesis. Danach geht die Krisis der Askesis voraus. Sie bildet den ersten Teil der Heilung (iratria). Die Begründung liegt auf der Hand: "Denn keiner gewöhnt sich daran, eine Seelenkrankheit (pathos) zu fliehen, der sich nicht darüber entrüstet bzw. sie verabscheut (ho me dyscherainei). Wir verabscheuen sie aber nur dann, wenn wir die Schäden und die Schande, die von ihnen ausgeh , mit der Vernunft nachdenken (logo katonesomen). Was demnach in dem ersten Teil einer psychogogischen Schrift bzw. in einem Beratungsbrief Plutarchs herausgearbeitet werden soll, sind Schaden (blabe) und die Schande (aischyne), die einer seelischen Störung, einem destruktiven Affekt, einer psychischen Krankheit anhaften. Sie wirken dann wie Heilmittel, wie Medikamente, die via negationis die gefährlichen Seiten des betreffenden Gemütszustandes wahrnehmen und heilen können. Als Denkhilfen werden in diesem Zusammenhang auch die aristotelischen Gesichtspunkte des Schönen, des Nützlichen und des Lustvollen ins Spiel gebracht. Die "Krisis" bedeutet Reflexionsarbeit, in die der Klient einbezogen wird. Er soll erkennen, daß er mit seinem falschen Affekt das Gegenteil von dem erreicht, was er eigentlich erstrebt. Obwohl die Definition von gur 16 relativ knapp formuliert, spürt mangleich, daß sie die verschiedenen Aspekte umgreift. Verbindet sie doch Inhalt und Ziel der von ihr bestimmten Heilung und läßt sie doch das Ineinander von

Schaden und Schande verstehen. So lassen sich Schaden als Schande und Schande als Schaden interpretieren. Die Kunst des Schriftstellers bzw. Briefschreibers scheint danach nicht so sehr in der "Richtigkeit", sondern in der "Eindrücklichkeit" seiner Argumente zu bestehen. Die Einflüsse der antiken Rhetorik sind unübersehbar. Plutarch geht es in der Krisis nicht um moralische Anklage, sondern um psychische Heilung.

Der andere Teil der Seelenheilung ist die Askesis. Sie setzt die Krisis voraus und steht in enger Verbindung mit ihr. Das Wesen dieser "Übung" ist nicht leicht zu beschreiben. Für ihr Verständnis verdanken wir P. Rabbow wertvolle Erkenntnisse. Auf ihnen hat H.G. Ingenkamp seine Untersuchung über die psychotherapeutischen Schriften Plutarchs aufgebaut. Sie kommt teilweise zu anderen Ergebnissen und Beurteilungen. Ohne auf die vielen Einzelheiten der Diskussion eingehen zu wollen, seien wenigstens ein paar Grundlinien skizziert, die dem Verständnis der brieflichen Seelenheilung in der frühen nachchristlichen Antike dienlich sind. Plutarch unterscheidet in der Askesis zwei Formen der Übung, einmal den Epilogismos, die methodisch durchgeführte "Erwägung", und den Ethismos, die praktische Heilungsform der "Gewöhnung". Man hat beim Epilogismos auch vom "Bedenken" gesprochen, was indirekt an die seelsorgerlichen Gutachten des Pietisten Spener erinnert, der seine geistlichen Briefe ausdrücklich "Theologische Bedenken" genannt hat (s.u.S. ...). Demgegenüber stände dann der Ethismos unter dem Gesichtspunkt des therapeutischen "Behandelns". Zwischen der Krisis und dem Epilogismos bestehen offensichtlich enge Zusammenhänge, nur eben so, daß der Akzent bei der ersteren auf der Belehrung des Beraters,

bei der letzteren auf der subjektiven Übungsarbeit des Ratsuchenden liegt. Der Epilogismos beschreibt auch nicht nur eine begrenzte Denkphase, sondern begleitet den ganzen Heilungsprozeß. Anders ausgedrückt, das "mentale" Moment der Erwägung und das praktische Moment der Übung greifen ineinander. Damit kein Mißverständnis entsteht, sei angemerkt, daß es sich bei Plutarchs "Bedenken" nicht wie bei Spener um die Belehrung des Beraters handelt, sondern um eine daraus erwachsene Aktivität des Ratsuchenden. Man müßte also genauer sagen: der Epilogismos ist ein Selbst-Bedenken und der Ethismos ist ein Selbst-Behandeln. Rabbow ist daran interessiert, die Eigenständigkeit des Epilogismos herauszustellen. Er sei nicht bloß eine "gewöhnliche Überlegung" sondern ein "methodischer Akt der Erwägung". Er sei deswegen sachlich von der Krisis zu trennen. Demgegenüber hat Ingenkamp betont,"daß die Trennung des Epilogismos vom Vorgang des Lernens nicht gerechtfertigt" sei. Die "Erwägung" sei auch ein Lernprozeß und nicht ein "Selbstheilung-Prozeß eigener Art"[35].

- Therapeutische Themen. Bezüglich der Thematik von Plutarchs psychagogischen Traktaten und Briefen sei noch einmal an die Tatsache erinnert, daß hier das Briefliche und das Briefartige ineinander übergehen und fließende Begriffe darstellen. Privatbriefe wirken manchmal wie öffentliche Lehrbriefe und Traktate tragen zuweilen briefliche Züge, so daß der Leser sich als Einzeladressat fühlen kann. Nach einer allgemeineren Einführung sollen im folgenden drei Schriften Plutarchs als Beispiele seiner

schriftlichen Beratung interpretiert werden.

(-) Allgemeines :

Plutarchs Art der schriftlichen Beratung spricht Leser verschiedener Altersstufen an, nicht zuletzt junge Leser und Leserinnen, die noch studieren bzw. sich in der Ausbildung befinden. So rät er jungen Menschen (neoi), die von ihm geschätzten Leit- und Merkworte so zu verarbeiten, daß sie an mehreren Modellen lernen können, die gemeinsamen und die eigentümlichen Aspekte eines bestimmten Ausspruchs herauszufinden. Eine besondere Schrift widmet er dem Thema "Wie der junge Mensch die Dichter lesen muß" (vgl. De Audiendis Poetis). Sie bezieht sich in erster Linie auf die Lektüre der Schüler. Das Schulmäßige dieser Abhandlung wirft aber auch einiges für die psychagogische Praxis im Bereich der Erwachsenen ab. Der Verfasser ist jedenfalls der Überzeugung, daß die Dichter innerlich zu "erbauen" und seelisch zu "leiten" vermögen. Schließlich sind die therapeutischen Hilfen zu erwähnen, die den Bereich von Liebe und Freundschaft betreffen. Hier ist eine Thematik, die dem jungen Menschen seit jeher Kopf- und Herzschmerzen verursachen. So warnt Plutarch vor "falschen Freunden", die dem Freunde nur schmeicheln und nach dem Munde reden (Quomodo Adulator ab Amico internoscatur). Nicht zuletzt hat Plutarch Eheberatung geübt. So gibt es "Merkbüchlein für junge Eheleute", die den jungen Erwachsenen in dem Grenzbereich von Liebe, Sexualität und Ehe Information und Konsultation vermitteln wollen (z.B. Praecepta Coniugalia).

Ein besonderes Kapitel bildet der vielschichtige Themenbereich der Heilung von Affekten. Bei näherer Betrachtung seiner diesbezüglichen Äußerungen erweist sich Plutarch als ein Naturtalent psychologischer Analyse und als ein Meister der emotiona-

len Erziehung. Ihm geht es hier nicht um eine zwanghafte Unterdrückung echter Gefühle, eher um das, was wir heute "Ausagieren" der Affekte nennen. Das Motiv der "Entladung" ist uns schon anderen Orts begegnet. Bei Plutarch lassen sich zwei Unterströmungen der Therapie feststellen, eine mehr räumliche und eine mehr zeitliche, noch deutlicher: die Verlagerung in einen anderen Raum und der Aufschub auf einen späteren Zeitpunkt. Th.Bonhoeffer spricht mit Recht von Plutarchs"Offenheit gegenüber den Affekten". Sie erweist sich in der Tat nach der Meinung des philosophischen Beraters besonders hilfreich bei der therapeutischen Erziehung von Studenten und Schülern. Hier betont Plutarch ausdrücklich, daß die Seele eines Menschen in der Entwicklung keine wirksame Heilung erfahren könne, wenn sie nicht vorher "immer wieder auch nach ihren rasenden Verlangen gehandelt" hätte: "Ein vernünftiger Pädagoge widersetzt sich dehalb nicht kompromißlos dem Begehren seiner Zöglinge, sondern gibt ihm nach und leistet dessen Befriedigung sogar manchmal Vorschub. Die Seele muß sich von den Leidenschaften befreien wie durch ein Erbrechen, sie muß ihre Begierde (ab)gesättigt haben"

(-) Über den Zorn: (De cobibenda ira = c.i.): Die Abhandlung ist als Dialog aufgebaut. Das gibt ihr einen verstärkten Briefcharakter. Gesprächspartner sind Fundanus, der eine Heilung vom Zorn erfahren hat und dabei seine alte Energie behalten hat, und dem Freunde Sulla, der dieses gute Ergebnis auf den pfleglichen Umgang mit "guten, heilsamen Worten" (logoi chrestoi) zurückführt. Das Gespräch beginnt mit der Bitte um Schilderung des Heilungsprozesses. Die Antwort kommt aus der Erfahrung. Anschaulich betont sie, daß der Mensch für den Fall eines Falles dringend

eines spezifisches Logos eines geeigneten Wortes gegen den Zorn bedürfe. Das muß er vorher gelernt haben, denn "die Seele ist im Zorn nicht aufnahmefähig". In den Anfangskapiteln der Schrift macht der Autor Plutarch Mut zum Kampf gegen das Leiden (pathos) des Zorns (orge), das so schwer und hartnäckig den seelischen Haushalt eines Menschen zu stören vermag. Jedenfalls sei der Zorn "nicht ganz unheilbar". Im Umgang mit Cholerikern solle man sanft und milde reden oder ganz schweigen. Alles komme auf die Anfangsreaktion an. Die ersten Kapitel (2-5) malen das Bild des Zorns mit dunklen Pinselstrichen. Offenbar will Plutarch mit dieser Vorstellung den Leser auf die Schwere dieser Seelenstörung aufmerksam machen. Um so glaubwürdiger kann er dann von den Heilungsmöglichkeiten schreiben. Allerdings braucht er dazu die aktive Mitarbeit des jeweiligen Klienten. Einmal ist das die Selbstbetrachtung. Der Leser wird zur Meditation über die Vergänglichkeit des Menschen aufgefordert. Sie bezieht sich auf das eigene Selbst, aber auch auf das Studium des Mitmenschen. Fundanus hat jedenfalls die Methode gebraucht, "das Wesen des Zornes am Beispiel von anderen zu erlernen" (katamanthanein ten orgen en heterois). Der andere wird hier zum therapeutischen Medium. Besonders aufschlußreich ist das Gesicht des Zornigen; es rötet sich und verzerrt die Züge. Eine hervorragende Kenntnis der Psychologie spricht aus der These, daß der Zorn die Reaktion eines "Schwächeren" ist, mit dem der Zornige auf das Verhalten oder die Worte eines Stärkeren reagiert. Mit Recht formuliert Ingenkamp: "Zorn ist weibisch, männlich (tapfer) ist Milde."[37]

Von Kap.10 an kommt der Aspekt des Übens (Askesis) zur Spra-

che. Nachdem der Leser dieses psychagogischen Gesprächs genügend auf die Vergänglichkeit des Menschen aufmerksam gemacht worden ist und genügend Impulse zur Bekämpfung des seelischen Leidens genannt "Jähzorn" erhalten hat, werden nun ganz konkrete Ratschläge erteilt. So empfiehlt Plutarch ausdrücklich die "Einsamkeit", was praktisch eine bewußte Raumveränderung darstellt. Was hier im ersten Teil der Schrift angedeutet wird, nämlich der persönliche Einsatz des Menschen, der gegen eigenen oder fremden Zorn angehen will, gewinnt im zweiten Teil der Schrift vielfältige und herausfordernde Gestalt. So lautet eine Vorschrift des 12.Kapitels: "Bei Zornanfall halte man die Worte zurück; durch bloßes Schweigen wird der Anfall oft gestillt. Man unterdrücke seine Äußerungen, man geb' ihm keinen Ausweg, man berge ihn in tief ster Tiefe seines Busens. Das geht nicht ohne großes Ungemach; denn er will heraus, heißt uns laut schreien und wild blicken und das Antlitz verzerren. Doch er wird durch seine Äußerungen nur noch mehr entfacht. Ja, man verkehr' sie alle in ihr Gegenteil: man nehme einen lässigen Gesichtsausdruck an und lächele und lasse seine Augen milde blicken, spreche mit leiser sanfter Stimme, wandele mit ruhigem langsamen Schritt. Es formt sich allgemach das Innere mit dem Äußeren". Dieses autosuggestive Verfahren, das hier angeraten wird, liest sich wie ein briefliches Rezept, das sich jederzeit griffbereit anwenden läßt. Plutarch weiß, daß sich die Gefühle des Zorns nicht ohne weiteres beherrschen lassen. Man kann sie durch Ausdrucksveränderung gefährlich steigern, aber auch durch Unterdrückung kontrollieren. Eindrucksvoll wird hier die psychagogische Methode des Ins-Gegenteil-Verkehrens praktiziert. Dazu ge-

hören im vorliegenden Falle der müde Blick, die leise Stimme und das lässige Lächeln. Man kann hier geradezu von einer Art Psychagogik des "Keep smiling" sprechen.

Ein besonders feines Ohr hat Plutarch für den mitmenschlichen Umgang im Alltag. In diesem Zusammenhang beschäftigen ihn Fragen der Erziehung, nicht zuletzt das Problem des "Strafens". Hier setzt er ein Warnungssignal im Blick auf die Sklaven. Dieses so rechtlose Dienstpersonla im bürgerlichen Haushalt der Antike soll man nicht im Zorn strafen. Eine solche Strafpädagogik aus Zorn macht den Dienstherrrn nur ungerecht und bringt nichts. Milde erzeugt bessere Erfolge. Fundanus bekennt, er habe aufgehetzt von Frau und Freunden, auf diesem Gebiete Fehler gemacht. Aber Strafe im Zorn sei "viehisch". Deswegen plädiert Fundanus für die "Heilung der Ursache des Zorns". Diese sei letzten Endes die Meinung, man werde verachtet (doxa tu kataphroneisthai). Wer zornig ist, dürfe seinen Mitmenschen nicht die Gelegenheit geben, ihn zu verachten. Im Gegenteil, eher solle er die verachten, die aus Gründen der Schwachheit (astheneia) und Gemeinheit (aneleutheria = unfreie Gesinnung), aber auch aus Gründen des Greisenalters (geras) und des Jugendalters (neotes) Fehler machen. Die Erwähnung der Jugend in diesem Kontext spricht allerdings nicht gerade für das sonst so anerkennenswerte Erziehungsverständnis des Autors. Der "briefliche" Charakter des Dialogs erlaubt es dem Leser, sich bis in die feinsten Verästelungen der mitmenschlichen Motive und (der) eigenen Psyche hinein zu analysieren. Die anderen verachteten ja zutiefst nicht unsere Kraftlosigkeit, sondern unsere übergroße Milde und Gerechtigkeit. Um es rundheraus zu sagen: "Frauen, Sklaven, Freunde, dann Wirte,

Seeleute usw. bis zum Esel hinunter, können uns reizen, weil wir uns von ihnen verachtet glauben" (nach Innenkamp). Das alles klingt ein wenig "von oben herab" gesprochen. Plutarch ist aber kein Menschenverachter. So wünscht er durch den Mund des Fundanus, daß man die Sklaven die strafwürdig erscheinen, vorher anhören solle, damit sie sich rechtfertigen können. Und was die Kinder anbetrifft, so erinnert er den Leser an die wilden Tiere, die man doch durch Freundlichkeit zähmen könne. Es sei eine Schande, feststellen zu müssen, daß wir zwar zu diesen wilden Tieren zärtlich seien, dagegen Kinder oder Freunde im Zorn von uns stießen.

Plutarch ist und bleibt ein Kind seiner Zeit. In einer anderen Schrift gehen ihm in der Bekämpfung des Zorns gleichsam die Pferde durch. Macht er doch den Vorschlag einer recht fragwürdigen Art der Übertragung auf andere : "Da alle menschliche Natur nun einmal Zanksucht, Eifersucht und Neid trägt, wird man erheblichen sittlichen Vorteil haben, wenn man absondernde Entladung dieser Affekte auf die Feinde (!) richtet ... Mach' es dir zur Gewohnheit, einen Biß zu fühlen, wenn die Feinde Glück haben, und reize, schärfe, wetz' an ihnen deine Streitlust." Der sonst so liebenswürdige und menschenfreundliche Plutarch wird hier, wahrscheinlich ganz unbewußt, nun doch zu einer Art "Menschenverächter", dadurch daß er den Mitmenschen als Mittel für die eigenen Zwecke mißbraucht und ihn zum Blitzableiter seiner ungezügelten Gefühle macht. Jedenfalls ist dieser Rat nicht im Sinne der "Menschenrechte". Welch andere Sprache spricht hier das Urchristentum mit seiner Botschaft von der Feindesliebe (Mt 5,44) [38].

(-) Über die falsche Scham (De vitioso pudore = v.p.dysiopeia)
Ein anderes Thema bildet bei Plutarch die "falsche Scham" im weiteren Sinne des Wortes. Gemeint ist damit auch die unnötige Scheu bzw. die unangemessene Rücksichtnahme. Natürlich will der Psychagoge aus Böotien die Anliegen und Nöte seiner Ratsuchenden ernst nehmen, er kann sich also auch positiv in eine echte Scham und eine sachgemäße Zurückhaltung einfühlen, aber andererseits gibt es für ihn auch deutliche Grenzen und Gefahren, wo durch eigene Bedürfnisse und die Rechte eines anderen verletzt werden. Schon im 1.Kapitel weist Plutarch auf Probleme des Jugendalters hin. So zitiert er Cato , der junge Menschen, die leicht erröteten, lieber gemocht hätten als diejenigen, die schnell erblaßten. Damit habe er zeigen wollen, daß es besser sei, den Tadel als die Strafe zu fürchten. Auf der anderen Seite dürfe man es aber nun auch nicht mit der Angst vor der Kritik durch andere übertreiben. Es gelte eine mittlere Linie einzunehmen. Bei den Übungen gegen die falsche Rücksichtnahme entwickelt Plutarch geradezu einen Stufenplan, der eine schrittweise psychagogische Erziehung gegen unnötige Ängste enthält. Sie beginnt im Kleinen und führt zur Bewährung im Großen. Erneut wird dabei deutlich, wie hilfreich die schriftliche bzw. die briefliche Form der Seelenheilung ist. Die Beispiele sprechen für sich selber: "Beim Gastmahl trinkt dir einer zu, doch du hast schon genug: laß dich nicht nötigen, sondern setz' den Becher hin. - Du begegnest einem Schwätzer, der dich festhält und sich an dich klebt: geniere dich nicht, brich ab. 'Auf Wiedersehen ein ander Mal, jetzt hab ich keine Zeit'." Wer schlecht singt und Zither spielt, auf den muß man auch entsprechend rea-

gieren. Höflicher Beifall ist charakterlos. Im Krankheitsfall sollte der beste Arzt gerufen werden und nicht einer zweiten Ranges, nur "aus Rücksicht auf den, der uns alter Bekannter ist". Ähnliches gelte für den Umgang mit dem Rechtsanwalt, dem Friseur und dem Gastwirt. Fazit: "Man muß zum Nein sich üben an den kleineren und leichten Fällen", sonst versagt man im großen Ernstfall.

Später im 9.Kapitel greift der briefliche Berater aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert sehr delikate Probleme des Alltags heraus, um an ihnen die offensichtlichen Gefahren der falschen Scham, der feigen Anpassung und des Nach-dem-Munde-Re=dens herauszuarbeiten. Rabbow übersetzt hier gut: "Aus dem Fehler falscher Rücksichtnahme (folgt) geradezu das, daß sie, weil sie Rauch vermeiden will, ins Feuer stürzt. Diese Menschen, die sich scheuen nein zu sagen zu unbilligen Zumutungen und Bitten, müssen dann hernach die Scheu erleben, vor gerechten Vorwürfen; und aus Angst vor einem leichten Tadel ziehen sie sich offene Schande zu. Nämlich: ein Freund bittet sie um Geld; und sie sind unfähig nein zu sagen; aber weil sie keines haben, stehen sie in Bälde als Blamierte da." Praktisch bedeutet das: wer vor dem "Rauch" ausreißt, rennt geradewegs ins "Feuer". Wer Rücksicht sät, erntet unter Umständen Rücksichtslosigkeit. Auch in der modernen Gesellschaft und nicht zuletzt in den sogenannten christlichen Kreisen der Gegenwart gibt es Leute, die nicht "absagen" können, wenn man sie um einen "Dienst" bittet. Die "Unfähigkeit, nein zu sagen" führt zu dem "Zwang, ja zu sagen" (Ingenkamp). Junge Menschen, erreichen bei zu großer Nachgebigkeit nicht selten das Gegenteil von dem, was sie eigentlich

erstreben[39].

(→ Über die Schwatzhaftigkeit (De garrulitate = g.; peri_adoleschias) :→

Der ziemlich ausführlichen Schrift verdanken wir, wie wir gesehen haben, die Definition von Krisis und Askesis (K.16; s.o. S. [illegible]). Die psychische Störung der Geschwätzigkeit wird hier meisterhaft psychologisch analysiert. Plutarchs Grundprinzip einer Heilung der Seele durch das Wort (logos) zieht sich von Anfang an durch diese briefartige Seelenführung. Der "Absender" weiß sehr gut, daß gerade der Schwätzer sich gegen die Heilkraft des Wortes wehrt. Er setzt vielmehr auf die Worte im Plural. Da er die Logoi höher schätzt als den Logos, stellt er sich wie "taub" gegen das Wort, das ihn gesund machen könnte. Aber Plutarch gibt nicht auf. Mit allen Mitteln der psychologischen Argumentation, mit Anekdoten und Bildern, führt er den Schwätzer mit seiner Schwatzhaftigkeit gleichsam ad absurdum. In den Kapiteln 1-5 hält ihm Plutarch die Schädlichkeit und Schimpflichkeit seines Verhaltens vor Augen. In der Auswahl überlieferter Gleichnisse hat der Autor eine glückliche Hand. So trifft das Gleichnis von der Eigenart der Sinnesorgane wie ein "Goldener Schuß": Der Mensch habe nur eine Zunge aber zwei Ohren! Hören sei wichtiger als reden. Da der Schwätzer dauernd redet, unfähig ist zu hören und immer wieder dasselbe sagt, hört ihm zum Schluß keiner mehr zu. Er gilt als unglaubwürdig, und niemand schenkt ihm mehr Vertrauen. Durch die schriftliche Form der psychagogischen Einflußnahme wird es möglich, die Lächerlichkeit und Abscheulichkeit des Schwätzerverhaltens auszumalen: er scheint zu "spinnen" und tritt auf wie ein "Betrun-

kener, der torkelt". Mit seinen ständigen Wiederholungen dreht er sich wie im Kreise um sich selbst herum (K.3). Wie der Zornige und der Verschämte strebt auch der Geschwätzige danach, durch sein übertriebenes Verhalten ein positives Echo zu erhalten, erreicht aber das glatte Gegenteil, eine negative Reaktion der Umwelt. Im Grunde genommen möchte der Schwätzer geliebt werden. Sein Liebesbedürfnis sucht nach Anerkennung und Freundschaft, findet aber stattdessen nur Mitleid oder Verachtung (phileisthai/geliebt werden-dyscherainesthai = Unwillen erregen, verworfen werden: K.7). Die Absicht des Schwätzers, mit seiner Vielrederei Gefallen zu erzielen, läuft auf ein Mißfallen von Seiten der Zuhörer heraus. Deshalb mahnt Plutarch zur Vorsicht. Schon ein einziges kleines Wort kann Unheil auslösen. Ein Wort, das unausgesprochen bleibt, nützt nach seiner Meinung so sehr, wie viele Worte, die man zurückhält. Nochmals: wer zuviel redet, schadet dem Anliegen, das er vertritt, gleichzeitig aber auch sich selber (K.7-15).

Das 16.Kapitel, das von Krisis und Askesis, von Bedenken und Übung handelt, faßt das bisher Analysierte mit dem Stilmittel des "Paradoxen" zusammen und führt gleichzeitig weiter: "So in Ansehung der Schwatzhaften bedenken wir: daß sie mit dem Wunsche, sich beliebt zu machen, Widerwillen sich zuziehen; wo sie Gefälligkeit erweisen wollen, lästig werden; wenn sie meinen, angestaunt zu werden, Gegenstand des Spottes sind; nichts gewinnend, Kraft verschwenden; Schaden bringen ihren Freunden; Nutzen ihren Feinden; Unheil nur sich selbst." Der briefliche Berater möchte also regelrecht Widerwillen gegen die menschliche Schwäche der Geschwätzigkeit hervorrufen,

und zwar dadurch, daß er Schade und Schande der adolechia herausarbeitet. In K.17 werden Leute, die sich kurz fassen können, ausdrücklich gelobt. Außerdem macht Plutarch darauf aufmerksam, daß (so Ingenkamp) "Schweigen keine Form der Stummheit" sei, "sondern im Gegenteil Voraussetzung für das 'Viel' sagen". Nicht unerwähnt bleiben soll der Hinweis in K. 19, wo der Berater für das Gruppengespräch "Zurückhaltung" empfiehlt. So solle man schlicht zustimmen, wenn ein anderer bereits genug geantwortet habe oder einfach still sein bzw. sich nicht ein mischen, wenn ein anderes Mitglied des Kreises befragt worden ist.

Zwischen der Schwatzhaftigkeit und der Neugier besteht eine gewisse Verwandtschaft. Plutarch hält sie für ein schweres und nicht für ein harmloses Laster. Der Verbindungsgedanke der beiden Seelenstörungen besteht darin, daß derjenige, der viel hören (akuein) will, das tut, damit er viel zu sagen (legein) hat. Ähnlich wie bei der psychagogischen Bekämpfung des Schwatzens wird auch in den Regeln zur Abgewöhnung (Ethismoi) der Neugierigkeit ein Stufengang gewählt (K.11 ff.). Plutarch kritisiert das kindische Verlangen, Wandkritzeleien zu lesen. So bilde sich die schlechte Gewohnheit, "sich zu interessieren für das, was uns nichts angeht". Darunter leidet dann höchst gefährlich das Interesse "für das, was uns unbedingt angeht" (P.Tillich). Der Neugierige suche einen Blick durch die Tür in fremde Häuser zu werfen und dadurch gleichsam nach dem Inneren zu "grabschen mit dem Auge wie mit einer Hand" (K.12). Ein typisches Laster der Neugier sei die Sucht, auf dem Markte stehen zu bleiben, wenn die Leute sich dort streiten oder wenn ein

"Auflauf" stattfindet (K.13). Dagegen würde es dem Neugierigen gut anstehen, wenn er sich übte, auch einmal auf einen ihm rechtlich gebührenden Profit zu verzichten (K.14). Wie der Schwätzer ist auch der Neugierige in der Sicht des Briefberaters aus Böotien nicht vertrauenswürdig. Beide werden zur Zurückhaltung aufgefordert. Sie solle gerade im Umgang mit Briefen geübt werden, etwa dadurch, daß man sie obwohl sie einem selbst betreffen weder öffnet noch selbst liest.

Aber zurück zu der Beratungsschrift über die Schwatzhaftigkeit. Plutarch sieht in ihr ein solch großes Übel, daß er außerordentlichen Wert auf seine frühe Bekämpfung legt. So sollen bereits Kinder dazu erzogen werden, "vieles zu hören und wenig zu reden". In diesem Sinne werden junge Menschen gelobt, die "zuhören können". Plutarch ist und bleibt ein Praktiker. Gerade in der Heilung von Schwatzhaftigkeit empfiehlt er das"Schreiben" als Ablenkungsmanöver (s.o. S. ☒). Auf diese Weise hat er eine Art Ersatzbefriedigung, wie ein Hund, dem man bei Wutanfällen ein Stück Holz oder einen Stein gibt, damit er sich daran austoben kann und seinem Herrn gegenüber wieder ruhig wird. Eine solche therapeutische Übung kann dann unter Umständen fähig machen, das Postulat Plutarchs bezüglich der Posteingänge zu befolgen: "Wenn ein Brief gebracht wird, ihn nicht rasch und eilig aufzumachen, wie die meisten tun, die, wenn es mit den Händen langsam geht, die Bänder mit den Zähnen aufbeißen", wie es wörtlich in der Neugier-Schrift heißt[40].

(-) Thema "Trost": Fast "seelsorgerliche" Elemente scheinen diejenigen Schreiben zu haben, die "Trost" spenden wollen. Dem Apollonius rät Plutarch Zitate bzw. "Merksprüche" aus dem Gedächtnis hervorzuholen, um auf diese Weise die Trauer zu bekämpfen. Bewegend ist der Brief, den er seiner eigenen Frau Helvia geschrieben hat, nachdem die gemeinsame Tochter gestorben war. Diese Schrift will der unglücklichen Mutter zu einer inneren Gelassenheit und Festigkeit helfen. Aber Plutarch weiß noch nichts von einer Heilsbotschaft des ewigen Lebens, die von außen (extra nos) durch den auferstandenen Erlöser kommt. Sein Trost bleibt psychagogisch, ja, wie Pohlenz und Rabbow mit Recht bemerkt haben, vollzieht dieser Psychagoge, bewußt oder unbewußt, eine Art "Selbsttröstung", einfach dadurch, daß er schreibt. Bemerkenswert ist die Argumentation in dem Schreiben an seine Frau. An dem Verlust des Kindes kann der Psychagoge nichts ändern, wohl aber darf er Hoffnung auf die Unsterblichkeit der Seele machen. So lehrt es jedenfalls der philosophische Glaube des Platonikers. Darüber hinaus fußt die Trostschrift auf der anthropologischen Überzeugung von der "Unschuld des Kindes". Natürlich hat Plutarch nicht nur "Hinterbliebene" getröstet, sondern Trost in allen Lebenslagen gespendet, etwa wenn jemand von diesem oder jenem Unglück verfolgt wird, wenn ein anderer die Verbannung erleidet oder wenn ein Student unter dem Druck und den Schmerzen des akademischen Lernprozesses leidet (s.o. S. ...).

(-) Thema "Schuld" : Nicht zuletzt spielt das Problem der Schuld in der Briefberatung Plutarchs eine bedeutende Rolle. Manche seiner Schüler haben ihm ihre sittlichen Versuchungen, ihre Glaubenskrisen und ihre Depressionen gebeichtet. Im Zusammen-

hang mit einer Besinnung über das Verhalten der jungen Studierenden gegenüber den Anweisungen ihres philosophischen Lehrers unterscheidet er drei Möglichkeiten: wild aufbegehren, ruhig hinnehmen und konstruktiv beichten. Das letztgenannte Verhalten kommentiert er so: "Aber sich selber, wenn man fehlt, den Zurechtweisungen stellen und das Erlebnis ansagen und die Schlechtigkeit enthüllen und nicht Freude haben, wenn es heimlich bleibt und ungewußt, sondern es bekennen und nach dem begehren, der es anpackt und das Recht uns ans Herz legt, das ist ein erhebliches Zeichen sittlichen Fortschritts". Interessanterweise gebraucht Plutarch hier das griechische Wort homologein, das auch im Neuen Testament die Fachbezeichnung für das Sünden- und Lobbekenntnis darstellt (Hdb. I, S.412-415).

Eine ähnliche Funktion als "Beichtvater" von Studenten hat Galen ausgeübt. Als philosophisch interessierter Arzt schien er ein geeigneter Ansprechpartner für gebildete junge Menschen zu sein. Beispielsweise berichtet er von einem Schüler, der nächtliche Gewissensbisse wegen der abgestrittenen Gemütsunruhe bekommen hat und ihn anschließend konsultiert. So spielte das Schuldproblem zur Zeit des Neuen Testaments in der außerchristlichen Beratungspraxis eine erhebliche Rolle. Die zeitgenössischen Psychagogen empfingen mündliche oder briefliche Schuldbekenntnisse junger Leute und suchten dann das seelische Gleichgewicht der Ratsuchenden wiederherzustellen durch gutes Zureden, aber noch ohne wirkliche "Vergebung"[41].

- Das Grundleiden (pathos) Die Vielzahl der psychagogischen Schriften, die in Plutarchs "Moralia" gesammelt sind, läßt abschließend die Frage aufkommen, ob man über die Abfolge von

Krisis und Askesis hinaus ein zusammenfassendes Konzept der Psychagogik dieses antiken Therapeuten aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert aufweisen läßt. Nun, Plutarch ist kein Systematiker. Wer hier ein "System" herausinterpretieren will, tut leicht des Guten zuviel. Gewisse Beobachtungen über einen inneren Zusammenhang der schriftlichen Beratungsarbeit Plutarc lassen sich aber doch machen. So ist die Untersuchung des formalen Gefüges bzw. des Aufbaues bestimmter Plutarch-Schriften zur Seelenheilung nicht ergebnislos geblieben. H.G.Ingenkamp konnte zeigen, daß die Schriften über den Zorn, die Schwatzhaftigkeit, die Neugier und das Selbstlob - dieses Thema fügt er ausdrücklich hinzu - nicht bloß "abgeschriebenes" Material zusammengestellt (kompiliert) sind, sondern daß der briefliche Berater mit der gelesenen Literatur schöpferisch umgeht und so eine eigentümliche und eindrucksvolle "Komposition" liefert. Dabei helfen Wiederholungen und Gegenüberstellungen. Auf diese Weise erscheint die Schrift über die Schwatzhaftigkeit (g.) am lebendigsten; in ihrer lockeren Art spricht sie den Leser besonders an. Ganz anders wirken die Schrift über die falsche Scham (v.p.) und das Selbstlob (l.i.). Da wird mehr reflektiert, und alles läuft auf nüchterne Regeln hinaus. Dazwischen stehen die Schriften über den Zorn (c.i.) und die Neugier (c.). Mit anderen Worten: Es mag so etwas wie eine Entwicklung im psychagogischen Denken und Handeln Plutarchs gegeben haben. Ingenkamp glaubt sogar, über die sachliche Entwicklung hinaus eine zeitliche Reihenfolge belegen zu können. In jedem Falle spürt man diesen Beratungschriften- und briefen eine spezifische Leserorientierung ab. Er will den einzelnen Leser verstehen und ihm

helfen, und zwar so konkret und so persönlich wie möglich. Das psychagogische Gesamtkonzept Plutarchs läßt sich am besten als eine Ellipse mit zwei Polen verstehen, die zwar in sich selbständig, aber aufeinander bezogen sind. Es sind dies die Pole des "Grundleidens" und des "Heilungsziels". Wir beschäftigen uns zuerst mit dem Grundleiden, das wie eine basale Krankheit den verschiedenen Einzelerkrankungen der Seele zugrunde liegt [42].

(-) Zu der Schrift über das Selbstlob (De laude ipsius): Immer wieder begegnet in den Schriften und Briefen Plutarchs der Begriff der "Selbstsucht" (philautia). Das Wort dient offenbar zur Bezeichnung des "Grundleidens". So ist anzunehmen, daß dieses Thema auch in der Beratungsschrift über das "Selbstlob" eine Rolle spielt, vielleicht sogar eine zentrale Bedeutung hat. In der Tat kommen die Bezeichnung "Selbstsucht" und deren inhaltliche Bedeutung in der Schrift vor, und zwar im 18.Kapitel. Allerdings entspricht der tatsächliche Bedeutungsgehalt nicht voll den an sich verständlichen Erwartungen. Da die Schrift einen ganz erheblichen Stellenwert für Plutarchs Seelenführung besitzt, sei etwas näher auf die Gedankenführung des Autors eingegangen.

Plutarch macht aus seiner Abneigung gegen das Selbstlob kein Hehl. Wer sich selbst "beweihräuchert", wirkt auf ihn unangenehm, ja widerwärtig. Jedenfalls erscheinen ihm Leute, die zu viel über sich reden (periautulogia) und die sich unangemessen selbst loben (epainein akairos heauton), irgendwie problematisch. Als Gründe für dieses Unbehagen gegenüber dem Selbstlob werden die darin zutage tretende Unverschämtheit, die Übertreibung, die sich mehr nimmt als einem gegeben wird, und die Pein-

lichkeit angegeben. In die letztere gerät man, wenn man nicht weiß, ob man bei dem Selbstlob eines anderen schweigen oder zustimmen soll (K.1). In seiner eigentlichen Beratung befleißigt sich aber Plutarch einer verhältnismäßig objektiven Analyse. So vermag er dem Selbstmord auch einige positive Momente abzugewinnen. Zuweilen kann das Selbstlob auch einmal in den Dienst eines höheren ethischen Zieles gestellt werden, etwa wenn jemand, vielleicht ein Politiker, seine eigenen großen Taten lobt, um damit durch sein persönliches Beispiel auf andere einen positiven erzieherischen Einfluß auszuüben (K.2). Für Plutarch ist diese Überlegung nicht einfach ein rhetorischer Trick, etwa im Sinne eines "Der Zweck heiligt die Mittel", sondern ein Stück natürliche Lebenshilfe im Sinne des Nützlich-Guten. Nützlich sei das Selbstlob auch bei der Verteidigung eines Freundes (K.4), um die Autorität des Anwalts und seiner Rechtsargumente zu verstärken, oder auch im eigenen Unglück (K.5). Weiter wird der indirekte Weg des Selbstlobes warm empfohlen: wer z.B. einen anderen lobt, der ähnliches getan hat wie man selbst (K.10), steigert sein Ansehen. Sogar Gott, das Schicksal bzw. das Glück (tyche) werden in die Argumentation einbezogen. Schließlich lasse sich ja die Gottheit als die Geberin des Guten, das an der eigenen Person zu loben ist, beredt preisen (K.11). Außerdem könne man ja auch geschickt einige "leichten Fehler" zugeben. Dann mache sich das Selbstlob gar nicht so schlecht (K.13). Schließlich, nützlich erscheint Plutarch das Selbstlob, wenn dadurch schwache Ratsuchende ermutigt werden, dem eigenen guten Beispiel zu folgen, und wenn freche Zuhörer entsprechend gedemütigt werden (K.16). Nun bleibt Plutarch nicht in der relativen Anerkennung des Selbstlobes stecken. Er kann

es auch scharf verurteilen. Unmißverständlich wehrt sich der Psychagoge in Kap.4 gegen das Selbstlob aus Ehrgeiz (doxa) und Neid (phthonos). Mit einem leichten Unterton des Spottes wird auf Angehörige des Militärs und auf Seeleute aufmerksam gemacht, die mit ihrem gesponnenen Garn zum Selbstlob neigen. Plutarch kennt die menschlichen Schwächen bis ins kleinste. In einer anderen Schrift ist beispielsweise von den Vätern die Rede, die wegen des Lobes ihrer eigenen Söhne, des Selbstlobes verdächtigt werden (De frat.am 492 f.). Die wohl wichtigste Überlegung der Schrift bietet Kap.18. Hier engagiert sich Plutarch für die Flucht vor dem unangemessenen Selbstlob. Sei doch sogar der vernünftige (gesunde) Ehrgeiz anfällig, da der Auslöser, der Ansatzpunkt (hormeterion) des Selbstlobs die "Selbstliebe" (philtautia) sei. Die Parole lautet also gleichsam: "Weg davon!" Der Bereich des Selbstlobes sei so oder so gesundheitsgefährlich und schlüpfrig. Man pflege (hier) leicht ausrutschen. Zusammengefaßt könnte man sagen: Das Selbstlob spiegelt die Angst vor einem Entehrtwerden wider. Sie geht an das Mark des Menschen, sie greift das Selbst an. Die Wurzel des Selbstlobes ist eben die Selbstliebe.

Eine Frage bleibt bei der Interpretation von Plutarchs Schrift über das Selbstlob offen. Sie ist bereits oben angedeutet worden: Hat Plutarch das Wesen des seelischen Grundleidens in dieser Abhandlung tief genug gelotet? Die zum Teil vorzüglichen Beobachtungen des Menschenkenners dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß das Ganze doch zuweilen einen recht pragmatischen Eindruck macht. Es ist

ein wenig zu viel von der "Nützlichkeit" des Selbstlobes die Rede. Zwar greift das 18.Kapitel mit seinem Hinweis auf die Verwurzelung des Selbstlobes in der Selbstliebe tiefer, und die scharfe Kritik des Selbstlobes aus Ehrgeiz und Neid wollen wir auch nicht übersehen, aber das Verhältnis der beiden Aspekte des nützlichen und des falschen Selbstlobes scheint nicht immer ausgeglichen zu sein. Auffälligerweise fehlt bei den Ermahnungen der sonst bei Plutarch nicht unübliche drohende Hinweis auf den Tod als letztes Mittel zur Bekämpfung einer seelischen Erkrankung (Beispiel "Zorn" in c.i.). Wäre dann die seelische Erkrankung des falschen Selbstlobes als "harmlosestes" Übel einzustufen, gegen das der "Tod" als "schärfstes Heilmittel" nicht eingesetzt zu werden brauchte (Ingenkamp)? Wir wissen es nicht. Möglicherweise hat Plutarchs Liebe zum Brückenbau, zum Ausgleich und zum Kompromiß an dieser Stelle mehr als sonst das Urteil bestimmt. So viel aber ist klar: Plutarchs Menschenbild ist gewiß realistisch, aber noch nicht kritisch genug. Er traut ihm offenbar mehr zu, als er zu leisten vermag[43].

(-) Grenzüberschreitung aus Angst: Vergleicht man Plutarchs briefliche Beratung in Sachen "Selbstlob" mit seinen anderen psychagogischen Schriften, so zeigt sich bei näherem Betrachten ein gemeinsames Moment, das alle miteinander verbindet. Man kann nämlich die Rückführung des jeweiligen Seelenleidens auf eine bestimmte Angst erkennen. Zwar steht das Wort "Angst" nicht im Vordergrund, wohl aber die Sache "Angst" im Hintergrund. In der Schrift über das "Selbstlob" (l.i.) ist es die Angst vor dem Entehrtwerden, in der Schrift über den "Zorn" (c.i.) die Angst vor dem Verlachtwerden, in der Schrift über die

"Schwatzhaftigkeit" (g.) ist es die Angst vor dem Nichtgeliebtwerden, in der Schrift über die "Neugier" (c.) ist es die Angst vor dem Verpassen (einer Chance) und in der Schrift über die "Nachgiebigkeit" bzw. die falsche Scham (v.p.) die Angst vor dem Tadel.

Gewiß hat Plutarch etwas von einer gesunden Selbstliebe geahnt. Er würde sich sonst nicht so für den vernünftigen Ehrgeiz engagiert haben. Aber wie der Vergleich seiner therapeutischen Schriften lehrt, hat er es als seine Aufgabe empfunden, gegen die überzogene Selbstliebe zu kämpfen und sie mit seinen psychagogischen Mitteln, den kritischen Überlegungen (Krisis) und den praktischen Übungen (Askesis) zu heilen. Der destruktiven Selbstverliebtheit liegen Ängste zugrunde. Die Überanstrengungen des Menschen, seine menschlichen Schwächen mit Zorn, Geschwätzigkeit, Nachgiebigkeit usw. zu überspielen, müssen teuer bezahlt werden. Sie führen nämlich zu Grenzüberschreitungen. Dabei denkt er an die Grenze der eigenen Möglichkeiten und an die Grenze der fremden Rechte. So überschreitet der Jähzornige die Grenzen einer an sich verständlichen kritischen Reaktion. Der Schwätzer kann seine eigene Zunge nicht im Zaum halten. Ein Neugieriger, der mit seinen Augen in das Innere des Nachbarhauses blicken will, verhält sich wie einer, der seine Füße über die Schwelle eines fremden Besitzes setzt. Die Grenzüberschreitung ist nicht nur eine Rechtsfrage, sondern auch ein Gesundheitsproblem. Ingenkamp spricht deswegen von einer "Grenzverletzung". Verletzungen sind wie Verwundungen, sie müssen offengelegt, behandelt und geheilt werden. Kurz, das Grundleiden des seelisch gestörten Menschen ist nach Plutarch die philautia, die überzogene Selbst-

liebe. Sie bedarf einer zielklaren Heilung[44].

- Das Heilungsziel. Die ethisch- religiöse Zielsetzung der schriftstellerischen bzw. brieflichen Tätigkeit Plutarchs ist auf den ersten Blick vielfältig, was sich aus dem Umfang der literarischen Äußerungen und aus den vielseitigen Interessen des Autors erklärt. Plutarch will Lebenshilfe für den Alltag leisten, und der steckt wahrhaftig voller kleiner und großer Probleme. Aufgeschlossen für jede Art von Konflikten entwickelt er dabei eine Sensibilität für kleine Dinge und auch für unerheblichere Fragen. Dabei spielt der Aspekt des Zieles keine geringe Rolle. Das wird besonders dann deutlich, wenn er sich mit Themen des jungen Menschen und seiner Erzieher beschäftigt.

Nehmen wir zum Beispiel die Schrift per paidon agoges, die zwar hinsichtlich der Verfasserschaft sehr umstritten ist, aber doch etwas von seinem Geiste ausstrahlt. Jedenfalls empfiehlt diese Schrift Geduld und Bescheidenheit für das erzieherische Vorgehen. Geistig-ethisches Training, etwa über den Sinn des Schweigens als eines Zuhörenkönnens wie sportliche Übungen werden gleichermaßen hochgeschätzt. Die Zielvorstellung des Verfassers ist unmißverständlich; sie beruht auf dem griechischen Bildungsideal.

Zuweilen wirkt die Zielsetzung etwas unscheinbar, pragmatisch bis (ja) utilitaristisch. So findet Plutarch, daß es genüge, nur "einen" Freund zu haben, man solle aber nicht den "ersten besten" nehmen. Vor allem müsse man sich vor falschen Freunden, sogenannten "Schmeichlern" hüten, einer Gefahr, der manche Fürsten erlegen wären.

Wo immer Plutarch tiefere Töne anschlägt, geht es, ethisch

gesehen, um das rechte Tun. Nach seiner Meinung hängt die Tugend nicht vom Glück, wohl aber von der Gerechtigkeit ab. Glücklich werde der Mensch durch die Tugend, unglücklich durch seine Fehler Tag und Nacht. Religiös gesehen tendieren Plutarchs Mahnungen und Tröstungen auf den Frieden der Seele und die Ruhe des Gemüts hin. In der Schrift"De tranquillitate"animi vermerkt er bezeichnenderweise, daß das Interesse für unnötige und abwegige Dinge die innere Ruhe der Seele zu stören vermöge (K.7 ff.). Plutarchs Brief an Apollonius bemerkt ermutigend und auffordernd zugleich, daß der Weise das rechte Maß in guten und in bösen Dingen halten könne und müsse.

Oder erinnern wir uns der Themen "Trost" und "Schuld". Offenbar haben die bitteren und enttäuschenden Erfahrungen des eigenen Lebens die Trostschreiben des Psychagogen inspiriert und geprägt. So meint er, es gäbe keinen Grund, den Tod zu fürchten. Man brauche nicht ewig Trauer zu tragen. Dabei verschließt sich der Lebensberater aus Böotien nicht die Augen vor den Grenzfällen, etwa vor dem Problem des zu frühen Sterbens oder dem Verlust des eigenen Kindes. Aber reicht das alles für ein therapeutisches Ziel genannt "Hoffnung"? Eines der wichtigsten Kernprobleme der menschlichen Existenz, nämlich die Schuldfrage, hat Plutarch sehr umgetrieben. Er weicht ihr nicht aus, spielt sie aber gelegentlich herunter, wenn er über die relativ kleine Zahl der Fehler meditiert oder wenn er über die Liebe zum Luxus und ihren gefährlichen Folgen, den "Schulden" im Plural spekuliert. Er ist bei diesem Thema sozusagen schon auf der Zielgeraden, aber die Frage nach der vollen "Bereinigung"(katharsis) bleibt letzten Endes ungelöst [45].

(-) Menschenfreundlichkeit (philanthropie). Die angeführten Beispiele für die Zielvorstellungen von Plutarchs Beratungsarbeit werden, so viele besonderen Akzente sie im einzelnen haben mögen, durch einen gemeinsamen Gedanken zusammengehalten. Das Hauptziel der Seelenheilung Plutarchs ist die Mitmenschlichkeit. Bildete die philautia, die überzogene Selbstliebe das Grundleiden, mit dem sich Plutarch auseinandersetzen muß, so liegt in der philanthropia die Menschenliebe das Hauptziel der psychagogischen Seelenheilung. Die Philanthropie galt seit dem 5.Jahrhundert v.Chr. als Bezeichnung der gnädig herablassenden Zuwendung der Götter zu den Menschen. Darüber hinaus war das Wort für gastfreundliches, mildes und hilfsbereites Verhalten im Gebrauch. Plato hielt Sokrates für einen Philanthropen, weil er ein außergewöhnlicher Mensch war, der sein großes Wissen für jedermann zur Verfügung gestellt habe. In der Rhetorik galt Milde im Gerichtsverfahren als ein Zeichen von Philanthropie. Auch in der jüngeren Stoa der Kaiserzeit, etwa bei Epiktet (Diss III 24, 64), spielt der Begriff eine Rolle. Plutarch selbst ist nach R.Hirzel ein richtiger "Apostel der Philanthropie" gewesen. Jedenfalls ist philanthropia ein Lieblingswort von ihm. Auch er benutzt es für die Tugend der "Gastfreundschaft" oder für die "Leutseligkeit" eines Potentaten. Die Philanthropie Plutarchs hat ihren Sitz im Leben in den zwischenmenschlichen Beziehungen. Die Spannweite des Bedeutungsgehaltes ist groß; sie reicht von der bloßen Höflichkeit bis hin zur Menschenfreundlichkeit der Götter. Sie gelten als "Wohltäter" und "Philanthropen" (De Stoicorum Repugnantiis, 38). Sie wirken barmherzig und gnädig für die Menschen. Auch der Gedanke einer Feindesliebe

wird im Grenzfall erörtert (Praecepta Gerendae Reipublicae 3). Nicht immer benützt Plutarch ausdrücklich das Wort "philanthropia", wo man es eigentlich erwarten würde, so etwa in seinen therapeutischen Briefen und Schriften. Aber der Gedanke der Menschenfreundlichkeit steht gerade in diesen Briefen als Zielvorstellung im Mittelpunkt. Zweifelsohne hat Plutarch das Verdienst, an die Stelle einer eigensüchtigen Selbstliebe die hilfsbereite Menschenliebe gesetzt zu haben. Freilich dürfen wir Plutarch nicht in den Himmel heben. Als Anwalt des griechischen Bildungsideals seiner Zeit, trotz freundlicher Sklavenbehandlung und hochherzige Spenden, hat er doch zuweilen eigene Interessen vertreten. Im Grunde denkt man immer noch aristokratisch oder im Sinne des höheren Bürgertums. Da wirkt dann die Menschenfreundlichkeit etwas herablassend. Man kommt sich besser vor als die anderen. Das "Anthropozentrische" des griechischen Erziehungsdenkens ist auch bei Plutarch nicht voll überwunden. Im Notfall werden auch die Feinde einmal als Instrument für die Pflege der eigenen Seele in Anspruch genommen, z.B. bei der Bekämpfung der Geschwätzigkeit (s.o. S. ...).

Der Zielgedanke der Philanthropie hat also eine religiöse Dimension. Sie wird verständlich, wenn wir daran denken, daß Plutarch Priester in Delphi gewesen ist und seine Beratungsarbeit gewiß auch von der dort herrschenden Religiosität mitgeprägt worden ist. Die in Delphi verehrte Gottheit ist der Sonnengott Apoll. Er gilt als Heilgott und seine Heilungen haben es nicht nur mit körperlichen, sondern auch und gerade mit seelischen Leiden zu tun. Auch die Nöte in Gesellschaft und Politik darf man ihm anvertrauen. Schließlich ist Apoll der Inbegriff eines

Grenz- und Schutzgottes. Er nimmt die Rechte des Individuums wahr und hütet besonders Besitz und Haus. Nicht von ungefähr nimmt Plutarch die damit verbundenen Affektnöte in seine therapeutischen Schriften auf z.B. bei den Themen "falsche Scham" (v.p.) und "Neugier" (c.).

Die philanthropische Zielsetzung der Beratungsarbeit Plutarchs ist nicht nur durch den Gott Apoll motiviert, sondern steht auf dem Wege über ihn auch in dem Einflußbereich der pythagoreischen Lebensanschauung. Pythagoras ist der Überlieferung nach ein Gelehrter, Weiser und Frommer des 6.Jahrhundert v.Chr. gewesen (570-480 v.Chr.). In Unteritalien hat er eine religiös-philosophische Gemeinschaft gegründet und ihr feste Regeln gegeben. Er lehrte die Seelenwanderung und verstand sich selbst als ein vorübergehend irdisch gewordenes Göttliches. Er genoß von seinen Jüngern hohe Verehrung, möglicherweise als eine Art inkarnierter Apoll. Pythagoras hat vegetarische Kost gefordert. Nicht zuletzt hat er einer gewissen Zahlenmystik gehuldigt ("Alles ist Zahl"). Der sogenannte "pythagoreische Lehrsatz" wird ihm zugeschrieben. Jedoch steht das nicht ohne weiteres fest.

Die Verehrung Plutarchs für Pythagoras ist nun innerhalb des Rahmens der neupythagoreischen Bewegung zu sehen. Sie ist im 1.Jahrhundert v.Chr. entstanden und hat zu Lebzeiten Plutarchs ein bemerkenswertes Echo gefunden. Der Wanderprediger und Wundertäter Apollonius von Thyana, ein Zeitgenosse Plutarchs, erschien wie ein Pythagoras edivivus und erhielt bei seinen Anhängern die Qualifikation eines "göttlichen Mannes". Über ihn hat der dem kaiserlichen Hof nahestehende Philostrat berichtet (um 200). Eine eingehende Schilderung des ganzen Pythagoreismus verdanken

wir dem Neuplatoniker Iamblichos (um 300); sie enthält vor allem eine Biographie des Meisters.

Der klassische Pythagoras ist offenbar ein "heiligmäßiger" Mann gewesen, ein echter "Homo religiosus". Verständlicherweise haben die Menschen des hellenistischen Zeitalters ihn als einen "göttlichen Mann" (theios aner) interpretiert. Er galt ihnen als ein "Mann der Harmonie" (Bonhoeffer). Er verstand es, kosmisch zu denken; das Prinzip der "Ordnung" ist ihm lebenswichtig. So vertritt er im Grunde genommen eine "runde" Weltanschauung, in der es eigentlich keine Risse und Brüche gibt. So mag sich die Vorliebe des Pythagoras für die Aspekte der Geometrie erklären.

Da wir bei dem klassischen Pythagoras für die Kenntnis seines Lebens und Denkens vornehmlich auf die neupythagoreischen Quellen angewiesen sind (Philostrat, Jamblich), ist nicht immer klar, ob es sich um den historischen Pythagoras handelt oder um das Bild des Meisters, wie es von den Neupythagoreern gemalt bzw. übermalt worden ist. Plutarchs Seelenführung hat jedenfalls von dem zeitgenössischen Pythagoras-Bild gelebt. Seine psychagogischen Hilfen sind in diesem Sinne entwickelt. Plutarchs Schriften und Briefe legen davon ein eindrucksvolles Zeugnis ab. Der "göttliche Mann" im Verständnis der Neupythagoreer steht in einem engen Harmonie-Verhältnis mit der Gottheit bzw. den Göttern. Ähnlich harmonisch ist das Verhältnis zwischen Meister und Jünger in der pythagoreischen Lebensgemeinschaft zu verstehen. Bei dem bescheidenen und wuntertätigen Apollonius kommt neben der Beziehung zu Apoll auch noch eine besondere zu dem Heilgott Asklepios hinzu. Aus dieser intensiven Gottesbeziehung resultiert

Heilkraft. Sie wird in Gestalt von Wundertaten an physisch und psychisch kranke Menschen weitergegeben. Damit werden Person und Werk des Pythagoras zum Inbegriff der "Seelenheilung". Mittel dieser Psychagogik sind beispielsweise das Schweigen und die Musik. Zuweilen genügt das bloße Dasein, das Auftreten, das Erscheinen des Seelenleiters, um den Menschen zum Besseren zu führen und seine Seele wieder gesund zu machen. Der Freundeskreis der Neupythagoreer hält fest zusammen, übt sich in Askese und Gehorsam, in Gütergemeinschaft und strenger Tagesordnung. Die Annahme, daß der pythagoreische Bios zu unpolitischem Verhalten führen müsse, trifft nicht zu. Bei aller Zurückgezogenheit im Freundeskreis, wagt man sich auch einmal in den politischen Bereich hervor, sei es daß einer an einer Widerstandsaktion teilnimmt oder einen Machthaber herausfordert oder auch daß er aus Rücksicht auf die eigenen Gesinnungsfreunde auf kluge Kompromisse eingeht. Rigorose Fanatiker und Rebellen sind die Pythagoreer nicht. Wie schon bemerkt, hat auch Plutarch am politischen Leben teilgenommen (s.o. S. [illegible]).

Die therapeutischen Schriften Plutarchs bzw. seine briefliche Beratungsarbeit verfolgt, explizit gesehen, nicht direkt "missionarisch-seelsorgerliche" Zwecke. Der Philanthrop Plutarch zielt auf philanthropisches Verhalten im Alltag des Lebens. Seine Art der Sorge um den Menschen ist immer weltlicher Natur. Wir dürfen wohl H.G.Ingenkamp recht geben, wenn er so beschreibt: "Nicht die Praxis der Heilung also orientiert sich an der Religion, auch das Ziel ist zunächst nicht religiös, wie etwa bei christlichen Exerzitienmeistern, sondern ihre Wurzel liegt in religiösen Reflexionen, vielleicht auch nur in einer solchen Stimmung." Aus

anderen Schriften Plutarchs geht hervor, daß er hoch von der Religion und der jenseitigen Vergeltung gedacht hat. Möglicherweise hat er auch seine Seelenheilung nun als "Abbild, ja Teil überirdischer Vorgänge" verstanden. Insofern läge dann implizit gesehen auch so etwas wie eine ethisch-religiöse Zielvorstellung seiner Beratungsschriften vor .

Während Plutarch seine psychagogische Beratung betreibt, wird in den urchristlichen Gemeinden schon ansatzweise eine Seelsorge unter dem Evangelium geübt. Diese Zeitgenossenschaft verdient Beachtung. Im Lichte der christlichen Botschaft betrachtet, bilden Plutarchs therapeutische Schriften einen Fortschritt im Sinne einer individualisierten und intensivierten Zuwendung zum einzelnen Menschen und seinen persönlichen Problemen. Auf der anderen Seite aber hat das Prinzip der Philanthropie bei ihm auch seine unbezweifelbaren Grenzen. Der Gedanke der "Menschenfreundlichkeit" hat auch in das Neue Testament Einzug genommen, obzwar nur am Rande und in den späteren Schriften. So wird in der lukanischen Apostelgeschichte erzählt, daß der Hauptmann, der den gefangenen Paulus nach Rom begleitet, sich "menschenfreundlich" (philanthropos) verhalten habe, als er dem Apostel gestattete, in Sidon Freunde zu besuchen (Apg 27,3). Ähnlich heißt es Apg 28,2, daß die Bewohner der Insel Malta nach dem Schiffbruch eine hilfreiche Gastfreundschaft (philanthropia) geübt hätten. Was das Grundsätzliche des Begriffs betrifft, wird jedoch philanthropia niemals zur Bezeichnung der "Nächstenliebe" verwandt. Offenbar reichte das Wort nicht aus, um die Liebe zu dem Nächsten bzw. Bruder zu beschreiben, der um seiner Selbst willen und nicht in eigenem Interesse geliebt

wird. Dafür bekommt das Wort in Tit 3,4 geradezu theologische Qualität, bezeichnet es doch dort die Erscheinung (Epiphanie) der Menschenfreundlichkeit (Philanthropie) Gottes in Christus. Dabei kommt der Taufe eine wichtige Funktion zu. Vermittelt sie doch dem einzelnen die Wirklichkeit des menschenfreundlichen Gottes durch die Erneuerung des Heiligen Geistes[46].

(-) Gefühlsmässigung (Metriopathie). Wohl angeregt durch Aristoteles hat sich Plutarch der metriopatheia, dem Ideal des angemessenen Umgangs mit den Empfindungen und Leidenschaften verschrieben. Da wird nicht einfach eine neue und andere Zielvorstellung entwickelt, sondern nur die Konsequenz aus dem Hauptziel der Menschenfreundlichkeit gezogen. Man könnte auch sagen: Philanthropie und Metriopathie bedingen einander. Was ist nun damit gemeint? Aus den Mitteilungsschreiben ging hervor, daß Plutarch die Gefühle durchaus ernst nimmt, er gehört nicht zu den radikalen Stoikern, die das Leitbild der Apathie, der vollen Gefühllosigkeit, verkörperten. Was ihm am Herzen liegt, ist die Angemessenheit des Gefühlslebens, die rechte Mitte zwischen den Extremen. In mancher Beziehung verwandt ist die Metriopathie mit der Sympathie, dem ausgesprochenen "Mitgefühl". So gesehen ergibt sich eine ganze Begriffsreihe in der Wortgruppe "fühlen": Sympathie: Mitgefühl, Empathie: Einfühlung, Apathie: Gefühllosigkeit, Metriopathie: Gefühlsmässigung. Beim Vergleich zwischen Mitfühlen, Einfühlen und Nachfühlen kommt die Metriopathie am ehesten dem letzteren nahe. Die Angemessenheit des Gefühls will nicht nur die Mitte zwischen den Extremen des eigenen Gefühls ausdrücken, sondern sucht auch in rechtem Maße den Gefühlszustand des anderen nachzuempfinden bzw. nachzufühlen. Schon im

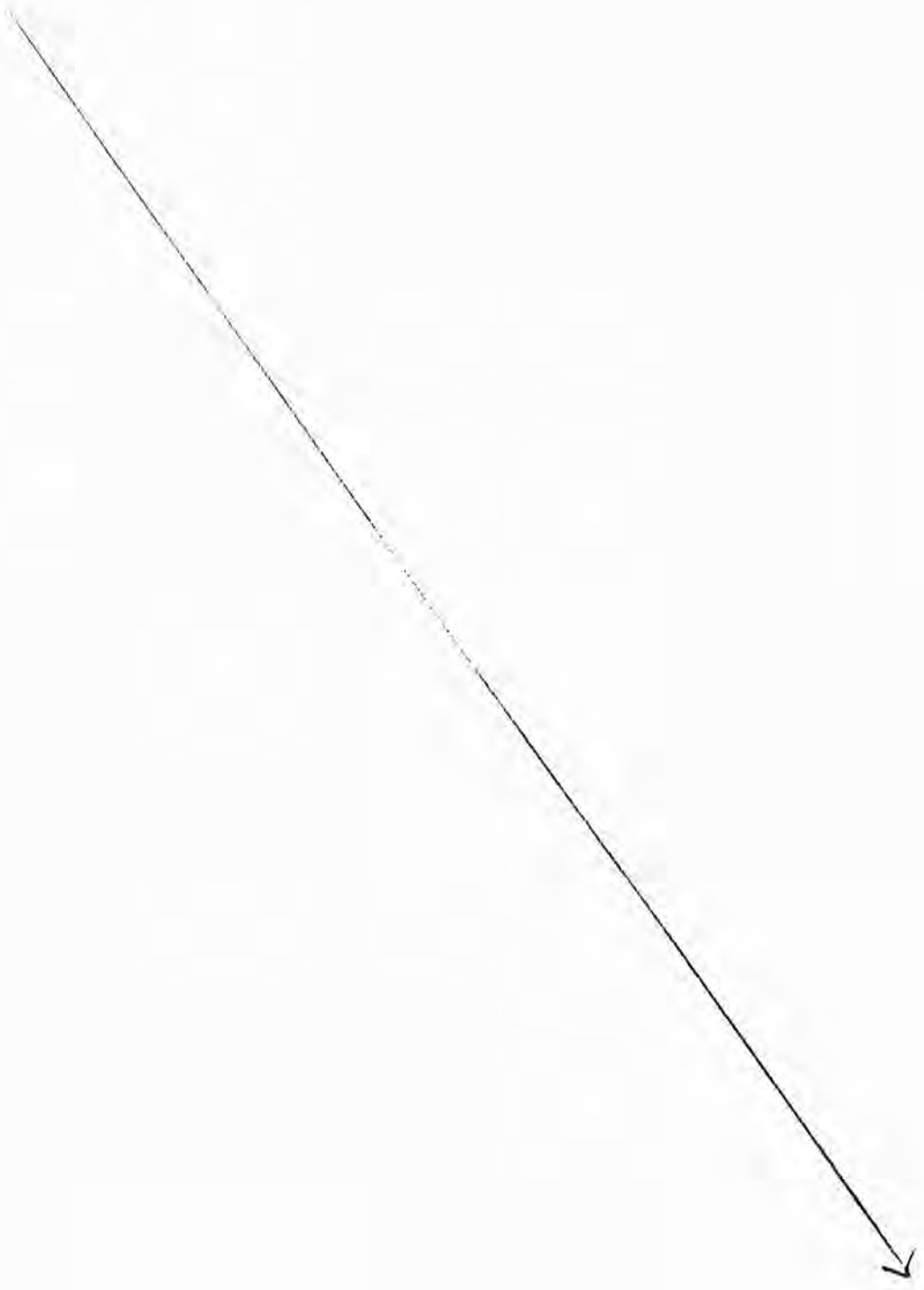
Rahmen des ersten Teils der therapeutischen Behandlung in den Briefen und Schriften Plutarchs hat gezeigt, daß er bei seinen Klienten auf "Entrüstung" und "Abscheu" abhebt. Am Maßstab des Gegenteils sollen sie merken, wohin ihre unbeherrschten Gefühlsausbrüche führen. Obwohl sie ganz woander hinwollen, landen sie schließlich bei einem Zerrbild ihrer Wünsche. In der Schrift über die falsche Scham bzw. Nachgiebigkeit (v.p.) unterscheidet Plutarch zwischen schweren und gräßlichen Affekten, die unbedingt vernichtet werden müssen, und zwischen den "Leiden im zarten Teil der Seele", mit denen man behutsam umgehen sollte. Beim therapeutischen Umbau der menschlichen Seele muß der Psychagoge die "Wände" noch stehen lassen. Anders ausgedrückt: was noch gut ist, soll gut bleiben und noch besser werden. Gleichwohl gibt sich Plutarch keinen Täuschungen hin. In der Bekämpfung des Zorns z.B. weiß er eine echte gute Mittellinie zu wahren. Sie verläuft zwischen dem zu bekämpfenden "maßlosen" Affekt und dem Zustand der völligen Affektlosigkeit. Kurz, Plutarch versteht sich als ein "Vertreter der Metriopathie". Auf diese Weise fällt er auch nicht auf Übertreibungen der Aristoteles-Schule herein. Im Gegenteil, er grenzt sich gegen diejenigen Peripatetiker ab, die allzu weitherzig den Zorn als Ausdruck großen und tatkräftigen Menschentums zulassen wollten. Umgekehrt lehnt er den Einsatz von Musik in der Seelenheilung als ein zu weiches und verschwommenes Instrument ab. Noch einmal wird in diesem Zusammenhang deutlich, daß Plutarch kein Repräsentant der "strammen Haltung" ist. Vielmehr entwickelt er eine ihm eigentümliche Sensibilität für Maß und Mitte. Er versteht es, die Affekte zu differenzieren. Auf der einen Seite beweist er in

seinem therapeutischen Vorgehen Gefühlsmäßigkeit, auf der anderen Seite rät er seinen Ratsuchenden auf brieflichem bzw. schriftlichem Wege zur Gefühlsmässigung bei den Aufwallungen ihres Zorns, bei den Leidenschaften ihrer Neugier und bei den Ängsten ihrer Nachgiebigkeit.

Auffällig ist in allen Äußerungen der Seelenheilung, die wir in den nachgelassenen Schriften Plutarchs vorfinden, der Einsatz des "Logos". Das große und gute "Wort" eines der Weisen Griechenlands, das sich der unter seinen übersteigerten oder niederziehenden Gefühlen leidende Mensch rechtzeitig eingeprägt hat, vermag das Grundleiden, die aus den Fugen geratene Selbstliebe (philautia) zu dämpfen und zu wandeln. Ein solches Wort oder besser gesagt: solche Worte, führen aus der Selbstliebe zur Menschenliebe und ermöglichen von Fall zu Fall eine Gefühlsmäßigung. Eine Lösung aller Gefühlsprobleme erreicht Plutarch natürlich nicht. Zwar erzielt er in bestimmten Situationen und angesichts vieler seelischer Konflikte so etwas wie einen "Ausgleich" gegenläufiger Affekte - das ist gut so-, andererseits aber riskiert er dabei die Gefahr der Nivellierung im Sinne eines ethisch-religiösen Verhaltens, das bruchlos und optimistisch wird. Über das Ideal des hellenistischen Menschenbildes, das letztlich nur aus den Reserven des eigenen Selbst lebt, kommt er nicht hinaus. Noch weiß er nichts von dem "Logos", das in Jesus von Nazareth "Fleisch" geworden ist (Joh 1,1,14). Plutarch hat großartige Anregungen für den psychagogischen Umgang mit dem Menschen und seinen seelischen Störungen ge . Manche seiner dichterischen und philosophischen Logoi sind bis heute nachhaltige Impulse für den Dienst am einzelnen Menschen.

126 a

Wer sich aber heute mit diesen Problemen im Lichte des Evangeliums beschäftigt, (dann auch) weiß warum die johanneische Theologie von Jesus Christus als "dem" Logos spricht und in ihm die "Fülle" (pleroma), die Erfüllung schlechthin sieht. Der Briefberater Plutarch stell gute Fragen, aber er hat keine letzten Antworten. Er ist der Sache Jesu und seinen christlichen Zeitgenossen nie begegnet



Überblicken wir noch einmal das Ganze der vorstehenden Einführung in Plutarchs beratende bzw. briefliche Schriftstellerei, dann bleibt ein Eindruck haften: das ethisch-religiöse Ziel seiner Ausführungen ist ein geradezu klassisches Beispiel für die in der antiken Psychagogik erstrebte seelische Ausgeglichenheit, noch deutlicher: für eine Art immanenter Selbstbestimmung. Sie richtet sich nicht einfach gegen die Gottheit, sie ist nicht areligiös, aber sie stellt letzten Endes Gott in ihre eigenen Dienste. Er wird zum Instrument der Selbstformung

- Anhang: Der "Proklos"-Briefsteller. Diese Bezeichnung ist eine Verlegenheitsauskunft. Gemeint ist damit weder der Neuplatoniker Proklos noch der Bischof von Konstantinopel (beide 5.Jh.), sondern ein Unbekannter. Möglicherweise war er, wie man vermutet hat, ein "christlicher Sophist", der am Ende des 4. Jahrhunderts oder später (450 ?) gelebt hat. Wie Ps.-Demetrio II hat auch er einen der Ausbildung und der Alltagspraxis dienenden "Briefsteller" (geschrieben). In dieser Peri epistolimaiu charakteros (Über die Eigenart des Briefes) betitelten Handreichung werden eine Definition des Briefes und einige Musterbriefe geboten. In der Zeit zwischen dem Schriftsteller Plutarch und dem "Proklos"-Briefsteller haben sich die Systematik, Methodik und Technik des Briefschreibens weiter ausgeformt. Man hält an der griechischen Überlieferung fest. Der Schreibstiel nimmt stereotype Züge an. Eine Anwendung dieser Kommunikationsform für den Dienstgebrauch der Kirche und den Hausgebrauch der Seelsorge, von der Privatkorrespondenz völlig zu schweigen, scheint sich zu bewähren. Dabei sind Schablone und Originalität gleichermaßen zu erkennen, wie das oft

im Leben ist, nicht zuletzt auf dem Gebiet schriftlicher Mitteilungen.

Der definitorische Schlüsselsatz des "Proklos" lautet: "Der Brief ist nun eine schriftliche Begegnung zwischen einem Abwesenden und einem (anderen) Abwesenden" (epistole_men_un estin homilia tis engrammatos apontos pros_aponta ginome). Mit anderen Worten: ein Brief trägt wesentlich zur Kontaktbildung zwischen räumlich getrennten Partnern bei. Deswegen heißt es weiter, daß jemand im Brief etwas aussage, "wie wenn ein Abwesender zu einem (anderen) Anwesenden" redet (paron ... pros). Dieser Briefsteller umschreibt also den für die Bedeutung des Briefes charakteristische Grundtatsache: Der Brief spricht. Er ermöglicht ein zwangloses Gespräch zwischen den Briefpartnern, er tröstet über die Trennung hinweg und führt zu einer wirklichen Begegnung (Homilie). Ähnlich wie Philostrat (um 200 n.Chr.), der sich gegen einen rhetorischen Überbau des Briefes zur Wehr gesetzt hatte, fordert "Proklos" die Briefschreiber seiner Zeit dazu auf, sich an den klassischen griechischen Vorbildern zu orientieren. Wer wie die "Alten" (palaioi) schreibt, dessen Briefe haben Qualität. Dazu kommen die Postulate der "Klarheit" (sapheneia) und der "Kürze" (symtomia)[48].

b) Römische Brieftheorie und praxis

Die Briefkultur der Römer unterscheidet sich nicht diamitral von der Briefkultur der Griechen. Sie knüpft vielmehr an diese an und baut auf ihr auf, wie überhaupt die gesamte geistige

Welt der römischen Republik und der Kaiserzeit ohne die Vorgeschichte des klassischen Griechenlands und des Hellenismus nicht denkbar ist. Gleichwohl haben die Römer bei der Anknüpfung, Fortsetzung und Verarbeitung eigene Akzente gesetzt und neue Perspektiven entwickelt. Das läßt sich nicht zuletzt in dem Nachdenken über das Wesen des Briefes und über den Umgang mit Briefen im wirklichen Leben, d.h. im brieflichen Verhalten beobachten. Die Nähe zu den Anfängen des Christentums gibt schon rein zeitlich zu denken: die Briefschreiber Cicero und Seneca sind in ihrer zweiten Lebenshälfte zwar nicht Zeitgenossen Jesu und Pauli, aber sie haben im 1.Jahrhundert v.Chr. gelebt und gewirkt. Der akademisch gebildete Paulus mag zumindest ihre Namen gekennt haben. War doch der eine ein Redner und der andere ein bekannter Philosoph. Die Auswirkungen dieser beiden und anderer Brieflehrer und Briefberater auf die Briefseelsorge in der Alten Kirche, im Mittelalter bis hinein in die Reformationszeit ist bekannt, verständlich und nachweisbar. Im folgenden seien einige Beispiele angeführt und erläutert.

aa) Der große Redner, der so gute Briefe schrieb: Cicero

Man hat ihn "Vater des Vaterlandes", ja sogar "Imperator" genannt. Die Ehrentitel signalisieren, welche hochkarätige Stellung Cicero in der Geschichte Roms eingenommen hat. Um so erregender ist die Tatsache, daß derselbe Cicero ein ausgesprochener Freund des Details in der zwischenmenschlichen Kommunikation gewesen ist. Der größte Rhetoriker, den Rom gehabt hat (s.o. S. [illegible]), war gleichzeitig ein

emsiger Briefschreiber, ja in mancher Beziehung sogar ein Brieftheoretiker, ein Epistolograph. In seinem ganzen Leben (106 v.Chr. bis 43 v.Chr.) ist er Zeuge und Mitgestalter eines dramatischen Abschnittes der römischen Geschichte gewesen. Ohne die Privilegien des Amtsadels schaffte er es, Konsul in Rom und Prokonsul in Kilikien zu werden. Mit seinen glanzvollen Reden machte er sich vor Gericht einen Namen und rettete die Republik vor den verschwörerischen Umtrieben des Catilina. Da die Verschwörer ohne ein besonderes Urteil hingerichtet wurden, verließ ihn das politische Glück. Im Jahre 58 geriet er in die Verbannung und trotz Rehabilitierung durch Cäsar errang er die ursprüngliche Machtstellung nicht mehr. In dem Machtkampf zwischen Cäsar und Pompeius nahm er für den letzteren Partei. Nach Cäsars Ermordung bzw. nach den berühmten "Iden des März" (44 v.Chr.) erregte er durch die"Philippischen Reden" den Haß seines Gegners Antonius, der ihn schließlich im Jahre 43 auf der Flucht zur Strecke brachte [49].

- Der Briefschreiber. Um Ciceros Briefe richtig zu verstehen, muß man die seelische Eigenart ihres Schreiber kennen. Wir können hier kein vollgültiges Psychogramm dieses Römers nachzeichnen. Einige Grundzüge aber sind für ihn charakteristisch. Ciceros Traum bestand darin, in der Öffentlichkeit zu wirken und staatsmännisch zu führen. Er besaß politischen Ehrgeiz. Indessen war ihm nicht immer das Glück des Tüchtigen zuteil. Er war etwas zu weich und sensibel. So zögerte er, trotz rhetorischer Schlagfertigkeit, klare und rechtzeitige Entscheidungen zu fällen. Sein Versuch, zwischen den großen Rivalen Cäsar und Pompejus zu vermitteln, scheiterten letzten Endes. Wie kam er mit diesen

Konflikten seiner Psyche zurecht? Einerseits mußte er sich gelegentlich tarnen und den starken Mann spielen, obwohl er doch innerlich tief getroffen war und fast schwermütig werden konnte. Andererseits fand er eine Art Selbsttröstung durch den philosophischen Glauben des klassischen Griechenlands und durch Briefwechsel mit vertrauten Freunden, denen er sich unbefangen und vertraulich mitteilen konnte. Aus dieser inneren Rückendeckung und Entspannung fand er dann immer wieder auch seinerseits Kraft, große diplomatische Briefe abzufassen oder andere, nicht zuletzt junge Menschen, mit ganz persönlich gehaltenen Privatbriefen zu ermahnen und zu ermutigen. Wohl mit das größte Verdienst Ciceros besteht darin, die Sprachlichkeit des Briefes gefördert zu haben. Seine Briefe können glasklar argumentieren und haben wesentlich dazu beigetragen, das Niveau des lateinischen Briefstils bis in die einzelne Wortformulierung hinein deutlich zu heben. In diesem Sinne hat er für seine Zeit, ja für kommende Jahrhunderte Maßstäbe gesetzt. Cicero ist ein guter Psychologe. Er stellt sich ganz auf den Adressaten ein. Dabei können im Grenzfall Tatsachen und Inhalte gleichsam in den Hintergrund treten. Im Vordergrund steht dann deren Spiegelung im Blickfeld des Briefempfängers. Der Redner Cicero wendet hier den rhetorischen Leitgedanken "in utramque partem disputare" in der Gestaltung seiner Briefe an. Anders ausgedrückt: Cicero schreibt entschieden situativ, oder noch deutlicher: "ad personam". Auf diese Weise kann derselbe Tatbestand in Briefen an verschiedene Personen je verschieden und eigentümlich interpretiert werden. Gelegentlich maskiert sich der Schreiber. W.Voigt hat den großen Rhetor treffend beur-

teilt, wenn er formuliert: "Der andere soll Cicero so sehen, wie er gesehen werden möchte."

- Die Briefe. Cicero hat tausende von Briefen geschrieben. 774 davon sind erhalten. Sie umfassen den Zeitraum von 68 - 43 v.Chr., d.h. die Glanzzeit seiner Wirksamkeit und die dunklen Jahre danach.

Die Korrespondenz Ciceros ist uns vor allem in vier Sammlungen überliefert. Drei davon sind an Einzelpersonen gerichtet, nämlich an den Intimfreund Atticus, den Bruder Quintus und den jüngeren Freund Brutus. Die umfangreiche Sammlung, die den Titel "ad familiares" trägt, enthält in 16 Bänden den Briefwechsel mit einer ganzen Reihe von Adressaten. Man darf sich durch den lateinischen Titel nicht irreführen lassen. Gewiß ist mit dem Begriff "Familiaren" auch und zunächst der Kreis von Angehörigen der Familie und des Haushaltes gemeint, tatsächlich aber sind viele und verschiedene Briefpartner eingeschlossen, die wir heute etwa "Bekannte" nennen würden. Auch ein paar mehr "offizielle" Briefe sind dabei. Das XIII.Buch ist unter dem Leitgedanken "Empfehlungsbriefe" zusammengestellt. Im XIV. Buch stehen die eigentlichen Familienbriefe, etwa an die Ehefrau Terentia und andere Familienangehörige. In dem XVI. Band sind über 20 Briefe an den Sekretär Tiro zu finden. Ein ordnender Gesamtgedanke oder eine nach Inhalt und Datum gegliederte Aufteilung sind nicht zu erkennen. Kurz, die eigentliche Überschrift müßte lauten: Briefe an Angehörige und verschiedene Adressaten.

Auf die Briefe an Atticus und Brutus kommen wir noch weiter unten (S. ☒ zurück. Hier genügen noch einige ergänzende In-

formationen über Ciceros Briefe im allgemeinen. In mancher Hinsicht interessant sind die Briefe an den Bruder Quintus. Die drei Bücher der nach ihm benannten Sammlung von Briefen läßt uns in das enge und persönliche Verhältnis der Brüder tun. Quintus war vier Jahre jünger als Cicero. Daraus erklärt sich das fast erzieherische, in jedem Falle beratende Bemühen des Älteren um den Jüngeren. Quintus stand natürlich im Schatten des großen Bruders. Er hatte manche Begabungen, aber auch manche Schwächen: so neigte er zu jähzornigem Aufbrausen, hatte Geldschwierigkeiten und lebte in einer Ehe mit der Schwester des Atticus, die unglücklich verlief und schließlich geschieden wurde. Politisch vertrat Quintus zunächst den Kurs seines Bruders, hielt sich also an Pompejus, schwenkte dann aber doch zu Cäsar über. Damit wurde der Streit zwischen den Brüdern unvermeidlich. Es gab aber auch Versöhnung. Im Zuge des Bürgerkrieges verlor Quintus im Jahr 43 sein Leben. In seinen Briefen gab Cicero Ratschläge für den Verwaltungsdienst in der Provinz. Der Abbruch der Korrespondenz nach Gallien, wo Quintus Legat war, läßt vermuten, daß Cicero Sorge trug, die vertraulichen Briefe könnten geöffnet werden.

Eine ganze Reihe von Cicero-Briefen sind verloren gegangen. Wir wissen aber von ihrer Existenz, da in anderen Briefen darauf verwiesen wird. Vom Gesichtspunkt der Jugendseelsorge aus ist es besonders zu bedauern, daß die zwei Bücher mit Briefen des Vaters Cicero an seinen Sohn M. Tullius verschwunden sind. Der junge Mann studierte auf den väterlichen Wunsch hin in Athen, war aber ein etwas leichtlebiger Student. Erhalten geblieben sind zwei Briefe des jungen Cicero an den Sekretär Tiro. Der

Vater war einerseits glücklich über den "klassischen" Briefstil seines Sohnes, andererseits aber hat er es begreiflicherweise nicht an brieflichen "Ermahnungen" fehlen lassen.

Cicero hat viele Briefe eigenhändig geschrieben. Wenn Tiro Diktate aufnahm, konnte er ihm völlig vertrauen. Manchmal hat Roms größter Redner die Nächte zum Schreiben benutzt. Er hatte im übrigen offenkundig "Freude an einem gelungenen Brief" (Büchner). Nicht ganz klar ist die für die christliche Briefseelsorge so wichtige Frage nach dem "Briefgeheimnis". Offiziell hat es wohl so etwas noch nicht gegeben. Der Brief wurde zwar nach Absendung Eigentum des Empfängers. Gleichwohl galt es als unanständig, ihn ohne Abstimmung mit dem Absender zu veröffentlichen. Aus Phil 2,7 geht hervor, daß Cicero selbst die Veröffentlichung von Privatbriefen vertraulicher Natur verurteilt hat[50].

- Das Briefverständnis. Zuweilen behandelt Cicero in seinen Privatbriefen auch Grundsatzfragen. So äußert er sich in einem Schreiben an C.Scribonius Curio über die Hauptarten des Briefes. Curio war ein hochbegabter Redner und Anwalt. Politisch nahm er erst mit Cicero gegen Cäsar Stellung, wurde dann aber dessen Parteigänger, möglicherweise als Verschuldeter durch eine Finanzbeihilfe. Wegen der Bedeutung des im Jahre 53 v.Chr. an Curio geschriebenen Briefes (fam II, 4) sei die entsprechende Stelle (, wenigstens mit zwei Sätzen,) auch im lateinischen Original zitiert: "Epistularum genera multa esse non ignoras, sed unum illud certissimum, cuius causa inventa res ipsa est, ut certiores faceremus absentes . . . unum familiare et iocosum, alterum severum et grave." In der Übersetzung lautet (der Gesamttext dann) etwa so: "Du

leugnest nicht , daß es viele Arten von Briefen gibt, aber ganz gewiß jene eine, deren eigentliche Aufgabe darin besteht, Abwesende zu benachrichtigen (gewisser zu machen), wenn es etwas gibt, was diese interesssieren würde, sei es etwas von uns oder von ihnen selbst. Briefe solcher Art erwartest Du sicher nicht von mir. Für Deine eigenen Dinge hast Du ja Hausangestellte, wie Schreiber und Boten. Was aber meine eigenen Dinge betrifft, so gibt es bestimmt nichts Neues. So bleiben nur zwei Briefarten übrig, die mich übrigens selber überaus ergötzen (1) die eine, d.h. die vertrauliche und unterhaltsame (leichtgewichtige) und (2) die andere, d.h. die ernste und schwergewichtige." Cicero fährt dann fort mit der Frage, welche Art er bevorzugen soll, e) für bloße Scherzbriefe seien die Zeiten eigentlich zu dunkel. Und was die ernsten Briefe betrifft, worüber könnte ein Cicero an einen Curio Wichtigeres schreiben, als über den Staat? In politischer Hinsicht wage er nichts zu schreiben, was er fühle, und wolle er auch nicht schreiben, was er nicht fühle. Das ist deutlich und ein Zeugnis für die Tatsache, daß nicht wenige von Ciceros Briefen in einer hochgespannten und gefährlichen Lage geschrieben worden sind. Cicero und Curio sind beide sogenannte Gebildete. Dem großen Rhetoriker gelingt mit seiner Korrespondenz die glaubwürdige Verbindung von formstrenger Sachlichkeit und persönlicher, ja herzlicher Wärme. Cicero kennt alle Regeln der Rede- und Briefkunst, aber er will und er kann sich nicht einfach an ein gesetzliches "Schema" halten. Gleichwohl kennen wir aus diesem Schriftstück die drei Grundarten der Briefe, an die sich der Schreiber wie an Orientierungspunkte hält, d.h. ohne sie formalistisch

zu ideologisieren. Kurz gesagt: es sind (1) Mitteilungsbriefe, (2) Umgangsbriefe und (3) Problembriefe. In einem Brief an Figulus (fam IV, 13) werden zwei Briefgruppen unterschieden, nämlich Briefe über zweitrangige (secundis rebus) Dinge und Trauer- bzw. Trostbriefe (triste-consolatio). Aufs Ganze gesehen läßt sich in diesen Briefen ein kommunikativer Zug entdecken. Man könnte fast von Beziehungsbriefen sprechen. Aber in einer solchen Bezeichnung gehen die Cicerobriefe nicht auf. Neben ihrer Form sind die Inhalte gleichermaßen bedeutungsvoll. Der Brief bekommt in dieser Sicht geradezu Gesprächscharakter. Er lebt von der wechselseitigen Zugekehrtheit der beiden Briefpartner. In einem Brieffragment an den Bruder Quintus heißt es ausdrücklich: "Wenn ich das von Dir Geschriebene lese, glaube ich Dich zu hören, und wenn ich an Dich schreibe, meine ich mit Dir zu reden". Trotz der großen Entfernung der beiden Briefpartner empfindet Cicero eine "Als-ob-Unmittelbarkeit" des Hörens. Sie entspricht einer "Als-ob-Gegenwart" des Sehens. Wie sehr Cicero von dem Gedanken des Freundschaftsbriefes erfüllt ist, veranschaulichen einige Bezeichnungen: der Brief gilt ihm als geistige Vergegenwärtigung und reale "Bestätigung" (confirmatio) der Freundschaft. Wenn ein solcher Freundesbrief eintrifft, wird er umarmt, ja geküßt (fam XII, 30; III, 11)[51].

- Freundesbriefe an und von Atticus. Zunächst etwas über die Person.

(-) Titus Pomponius Atticus:

Die Sammlung der Atticus-Briefe mit ihren 16 Bänden gewährt einen bewegenden Einblick in das schriftliche Gespräch zwischen zwei eng befreundeten Männern der römischen Antike. Beide stammten aus gutem Hause. Sie hatten verschiedene Temperamente. Der leidenschaftliche und sensible Cicero hatte politische Interessen und suchte-

die Öffentlichkeit. Der stillere und ausgeglichenere Atticus (110-32 v.Chr.) war mehr ein Beobachter der politischen Szene und bevorzugte die Stille der philosophischen Besinnung und der Sammlung von Kunstgegenständen, nicht ohne dabei auch "Geschäfte" zu machen; er gilt als einer der großen Bankiers der Antike. Trotz dieser Verschiedenheiten oder vielleicht gerade derentwegen ergänzten sich die beiden Freunde und verstanden sich zeitlebens gut. Bei Ciceros politischer Karriere bis zum Konsulat hat der Freund im Hintergrund unterstützend gewirkt und ebenso bei der Rückberufung Ciceros aus dem Exil mitgemischt" Er verfügte über gute Beziehungen und hielt es in den großen politischen Kämpfen zuweilen mit beiden Seiten. So fehlten ihm manchmal die ganz klaren Konturen. Gleichwohl hatte er etwas von dem Wert einer einfühlsamen und tatkräftigen Freundschaft verstanden. Dafür stehen die Atticus-Briefe.

Atticus ist vier Jahre älter gewesen als Cicero. So ist es altersmäßig und charakterlich verständlich, daß sich Cicero, der große Anwalt und hohe Politiker, der immer auf die Öffentlichkeit Rücksicht nehmen mußte und keine Schwächen zeigen durfte, das briefliche Gespräch mit dem Freunde benutzt, um ihm sein mit Sorgen, Enttäuschungen und Zweifeln belastetes Herz ausschütten zu können. Wir schauen in den Briefen Ciceros an Atticus sozusagen einmal auf die andere Seite der antiken Beratunsbriefe. Hier schreibt Cicero nicht so sehr als Berater, der er in anderen Briefen - etwa an den jüngeren Bruder Quintus oder den jungen Freund Brutus (gewesen ist), - sondern eher als Ratsuchender, der selber Beratung und "Seelsorge" braucht. Gelegentlich schreibt er fast täglich, z.B. vom März bis Mai des Jahres 45 (v.Chr.).

(-) Häuslicher Alltag :

Der älteste uns erhaltene Atticus-Brief aus dem Jahre 68 v.Chr. ist bezeichnend für die alltägliche und familiäre Korrespondenz der beiden Freunde. Atticus ist damals 40, Cicero 36 Jahre alt. Cicero geht hier von seinem Schmerz über den Tod eines Vetters aus, den der Freund gewiß nachfühlen könne. Dann erwähnt er das unbeherrschte Verhalten seines Bruders Quintus gegenüber der eigenen Ehefrau, die die Schwester des Atticus ist. Cicero hat ihn auf brieflichem Wege brüderlich und erzieherisch ermahnt. In der Tat, so etwas kann Roms berühmter Redner auch: "... und so habe ich ihm einen Brief geschrieben, der ihn als Bruder besänftigen, als Jüngeren ermahnen, als Irrenden zurechtweisen sollte" (I,5). Weiter wird der Adressat gebeten, mit der Lieferung von Kunst- und Einrichtungsgegenständen für sein berühmtes "Tusculanum" fortzufahren. Atticus war ja durch seine hohe griechische Bildung und den langjährigen Aufenthalt in Athen nicht nur ein Wahlathener, sondern geistig gesehen ein Vollathener: deswegen bekam er den Beinamen (cognomen) "Atticus" (anstelle von "Pomponius"). Zuletzt erwähnt Cicero seine Frau Terentia, die an Rheumatismus leidet.

(-) Notruf eines einsamen Politikers :

Die umfangreiche Sammlung der Atticus-Briefe erlaubt es nicht, auf sämtliche Einzelbriefe einzugehen. Als pars pro toto genügt die Analyse eines Briefes, der geradezu ein klassisches Beispiel für das Schreiben eines Ratsuchenden gelten kann, der um Hilfe und Seelenführung bittet. Es handelt sich um das mit dem Datum des 20.1.60 v.Chr. versehene Schreiben aus Rom, das in I,18 überliefert ist.

"Wisse, mir fehlt im Augenblick nichts so sehr wie ein Mensch, dem ich alles sagen könnte, was mich bedrückt, der mich

liebt und Verstand hat, mit dem im Gespräch ich nichts erfinden, nichts verheimlichen, nichts vertuschen brauche. Mein herzlieber Bruder mit seinem unverbildeten Charakter ist ja nicht da: Metellus (der Name 'Metellus' ist sicher falsch, also NN oder anderer Sinn) ist kein Mensch, sondern ein 'Meeresschaum, blaue Luft und Einsamkeit'. Du aber, der Du mir oft mein sorgenschweres Herz mit Rat und Zuspruch erleichtert hast, der Du sonst immer mein Beistand im öffentlichen Leben bist, der Du alle meine persönlichen Verhältnisse kennst und an meinen Gesprächen und Entschlüssen teilnimmst, wo bist Du? Ich fühle mich so vollkommen vereinsamt, daß ich Ruhe nur bei meiner Frau, bei meinem Töchterchen und dem süßen Cicero finde. Jene eigennützigen Scheinfreundschaften sind ja nur ein Blendwerk für die Öffentlichkeit, für mein Privatleben bringen sie mir keinen Gewinn. So ist zwar mein Haus zur Morgenstunde voll und dicht umringt von Freundescharen Geh ich aufs Forum; aber unter der ganzen Bande ist kein einziger, mit dem ich unbefangen scherzen oder vertraulich meinem Unmut Ausdruck geben könnte. Darum warte ich auf Dich, sehne mich nach Dir, ja rufe Dich geradezu herbei; denn vieles macht mir Angst und Sorge, wovon ich mich, wenn Du mich anhören könntest, wahrscheinlich durch die Unterhaltung bei einem Spaziergang befreien würde.

All die Stacheln und Ängstigungen meiner häuslichen Sorgen behalte ich für mich, will sie auch nicht diesem Brief und seinem mir unbekannten Überbringer anvertrauen: sie sind auch - darüber kannst Du ganz beruhigt sein - nicht übermäßig lästig, haften aber doch in der Seele und drücken, und keines Freundes tröstlicher Rat bringt sie zur Ruhe. . ."

In dem folgenden Abschnitt des Briefes kommt Cicero auf den Staat, die derzeitige Lage zu sprechen. Da fallen harte Worte. Die ganze Misere bringt er auf die Formel: "Mit dem römischen Staat geht es zu Ende" (res Romanas diutius stare non posse). Der "Einziggeeignete", der nach Ciceros Meinung jetzt helfen könnte, Pompejus, hülle sich in Schweigen, wohl "um sich sein Prunkgewand nicht zu bekleckern". Kurz, das Staats- und Gerichtswesen steht nach dieser Analyse in der Gefahr, korrumpiert zu werden. In einer solchen Situation bedarf Cicero mehr denn je der Aussprache mit dem Freund und dessen Beratung. Am Ende des Briefes heißt es: "Da siehst Du, welche Stürme uns schütteln und wenn Du Dir nach den tollen Vorgängen, die ich Dir hier geschildert habe, ein Bild machen kannst von dem, was ich verschweige, so komm endlich einmal wieder zu mir!"

Welch ein Brief! Er liest sich wie ein einziger Stoßseufzer und Notruf. Cicero "beichtet" dem "Herzensbruder" (frater amatissimus), wie verzweifelt er ist und unter welchen Depressionen er leidet. Selten ist die vorchristliche "Seelenführung" einschließlich ihrer Gestaltwerdung im Freundesbrief so treffend beschrieben worden wie hier. Atticus wird jedenfalls als Vorbild dieser freundschaftlichen Lebenshilfe gewürdigt: Da fallen Worte wie "Rat und Zuspruch" (sermo, consolatio), "Anteil nehmen" (particeps esse), "erleichtern" (levare) u.a. Cicero fehlt einfach ein "Mensch", ein richtiger Mitmensch (de esse). Atticus ist nicht da (abest). So ruft der Verlassene und Vereinsamte: "Wo bist Du?" (ubinam es). Zu Hause bei Frau und Kindern hat Cicero noch Stunden der Geborgenheit. Im rauhen politischen Alltag aber fehlt ihm der Freund und Berater. In der "ganzen

Bande" (magna turba) der ihn umgebenden "höflich-freundlichen-Politiker" ist da niemand, mit dem er unbefangen reden könnte. Wenn er nur das Ohr des Atticus hätte, dann wäre alles anders. Schon ein einziger Spaziergang mit ihm brächte seelische Befreiung.

Diese Zeilen aus dem Jahre 60 v.Chr. machen deutlich, was Cicero als Politer und Mensch von den Möglichkeiten und Grenzen des Briefes hielt. Einmal sieht er in ihm die positive Möglichkeit, das Unsagbare zu schreiben. Beim Brief vermag er seine Hemmungen zu überwinden. Auf der anderen Seite werden ihm die Grenzen und Gefahren deutlich: es gibt auch Unschreibbares, das man besser sagt, als zu Papier bringt. Besteht doch schon das Risiko, daß der Bote den Brief öffnet, liest und dessen Inhalt ausplaudert. So erklärt sich der Schlußappell an die (Seel-)Sorgebereitschaft des Freundes: "Mach' (cura), daß ich Dich möglichst bald wiedersehe!".

(-) Politisches und Persönliches

Die Atticus-Briefe sind eine unerschöpfliche Quelle für die politischen Kämpfe Roms im letzten Jahrhundert vor der Zeitwende, aber auch für die Persönlichkeit Ciceros. Beides läßt sich in diesen Briefen nicht voneinander trennen. Ein paar ergänzende Hinweise unterstreichen diesen Tatbestand. Cicero läßt Atticus durch seine Briefe an den innen- und außenpolitischen Vorgängen Roms teilnehmen. Manchmal liest sich sein Brief wie ein "Bericht zur Lage". U.a. informiert er den Freund über die Chancen seiner Bewerbung zum Konsulat, einschließlich der Aussichten für seine Mitbewerber (Att I, 1). Erschütternd wirkt die Beschreibung von dem politischen Niedergang des ursprünglich so glanzvollen Hoffnungsträgers der Kon-

ervativen, des gerade von Cicero so geliebten Pompeius: Der Briefschreiber sah im Senat einen "gebrochenen Mann", ein "Bild des Jammers". Wörtlich: "Ich mußte weinen" (non tenui lacrimas: II, 21). Der Brief beginnt nicht umsonst mit dem Aufschrei: "Wozu viele Worte vor Dir über den Staat? Er ist dahin, ganz und gar dahin" (res publica tota periit). Trotz der fast aussichtslosen Lage sucht Cicero nicht die Flucht sondern den Kampf (II, 18). Cäsar bietet ihm Posten an, aber zu unannehmbaren Bedingungen (II, 19). Eine kulturgeschichtlich und psychologische Skizze ersten Ranges ist der Brief, in dem Cicero ein Gastmahl des mit großem Gefolge erschienenen Cäsar schildert (XII, 14). Tief hinein in die politischen und privaten Konflikte des Schreibers läßt der Brief aus dem Sommer 59 schauen: "Der Staat leide an einer neuen Krankheit" - gemeint ist die unlösbare Spannung zwischen "Widerstand"- der wäre Selbstmord - und "Nachgiebigkeit" - auch sie führte letztlich zum Untergang.(II, 20). Wer dächte da nicht an unsere eigenen Erfahrungen während des Dritten Reiches!

(-) Selbsttröstung und Todesgefahr

Aus den Problembriefen an Atticus können wir manches über das Familienleben Ciceros entnehmen. Seine langjährige Ehe mit Terentia ist zum Schluß doch noch gescheitert, offenbar wegen der bedenklichen Wirtschaftsführung der Ehefrau. Ganz besonders hing der Vater an der Tochter Tullia. Er hat sie fast vergöttert. Die junge Frau war eine unglückliche Person. In dritter Ehe wurde sie geschieden, gebar einen Jungen und starb nur einen Monat danach. In einem Brief vom März 45 (XII, 14) klagt Cicero dem Freunde seine tiefe Trauer: "... der Schmerz ist stärker als alle Trostgründe. Ja, ich habe sogar

versucht, was sicher noch nie jemand vor mir getan hat, mich selbst durch eine literarische Arbeit zu trösten; ich schicke Dir das Buch, wenn die Kopisten es abgeschrieben haben. Ich kann Dir versichern, es gibt keinen wirksameren Trost. Ganze Tage schreibe ich; nicht als ob ich damit etwas Wesentliches erreichte, aber ich lenke mich jedenfalls so lange ab." Diese Schrift ist leider nicht erhalten. Offenbar war sie ein früher Versuch der "Selbsttröstung" bzw. der "Selbstbefreiung", wie sie heute in der modernen Psychotherapie empfohlen wird. Cicero hat seine Atticus-Briefe nicht selten unter Gefahren von Leib und Leben geschrieben. Wie die "Niederschrift eines Fieberkranken" (Atzert) liest sich der Schluß eines Briefes aus dem Juli 59: "Soviel für heute in aller Eile und weiß Gott (mehercule) mit aller gebotenen Zurückhaltung. Finde ich einen unbedingt zuverlässigen Überbringer, so schreibe ich Dir demnächst alles mit klaren Worten; wenn nicht, so wirst Du es trotzdem verstehen, auch wenn ich mich dunkel ausdrücke. Alsdann nenne ich mich Laelius, Dich Furius; alles andere wird getarnt" (II,19). Eine solche "Briefsituation" spricht für sich selbst. Sie bildet eine "seelsorgerliche" Herausforderung comme il faut[52].

bb) Stoische Lebenshilfe in Briefen : Seneca

Autor und Opus bedingen einander. Das gilt nicht zuletzt für Seneca.

- Person und Werk . L Annaeus Seneca (ist er derjenige) ist ein Sonderfall der Stoa. Unter allen Stoikern, der das Mittel des Briefes bewußt zur psychagogischen Beratung eingesetzt hat, wenn auch vornehmlich im Rahmen seines literarischen Gesamtwerkes; von seinen eigentlichen Privatbriefen wissen wir nichts Näheres. Der Fall Seneca ist für eine Untersuchung der Briefseelsorge am Beispiel des jungen Menschen besonders

interessant. Zwar ist der im 4.Jahrhundert n.Chr. veröffentlichte Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca eine gutgemeinte Erdichtung. Immerhin, sein Bruder Gallio in Apg 18, 12-17 als Prokonsul erwähnt. Der Theologe der Alten Kirche Tertullian spricht von ihm als einem"Seneca saepe noster"(Seneca oft wie einer von uns). Daß er ebenso oft wenn nicht öfter wie einer "gegen uns" geschrieben hat, hat sich bei näherer theologischer Analyse längst von selbst herausgestellt. Als Erzieher am kaiserlichen Hof und brieflicher Berater junger Menschen ist er eine eindrucksvolle Gestalt aus der römischen Umwelt des Urchristentums, nicht zuletzt im Blick auf die Anfänge einer christlichen Briefseelsorge .

Geboren ist Seneca im spanischen Corduba, und zwar 4 v.Chr. Sein Vater war der Rhetoriker Seneca d.Ä.(s.o. S....). Studiert hat er in Rom. Ein längerer Ägyptenaufenthalt erweiterte seinen geistigen Horizont. Bald wurde er ein anerkannter Rhetor und gewann einen Sitz im Senat. Die verheißungsvolle politische Karriere wurde 41 n.Chr. jäh durch seine Verbannung auf die Insel Korsika unterbrochen, angeblich wegen Ehebruch mit der Schwester des Kaisers Caligula. Ernst nach acht Jahren kam es zu einer Rückberufung nach Rom durch Agrippina, die in 4.Ehe mit dem Kaiser Claudius verheiratet war. Sie hatte den 12jährigen Nero aus einer früheren Ehe mitgebracht und suchte nun, ehrgeizig wie sie war, einen Erzieher für den von ihr vorgesehenen Thronfolger. Nero war 17 Jahre alt, als Seneca diese Aufgabe übernahm. Zusammen mit Burrus, dem Präfekten der Garde, hatte Seneca wesentlich Einfluß auf die Regierung des ganzen römischen Reiches. 55/66 war er Konsul. 59 wurde Agrippina er-

mordet. 62 nahm (Seneca) Abschied vom Hof, nicht ohne sich vorher von Nero entfremdet zu haben. In den letzten Lebensjahren zog er sich - er war hochbegütert - ins Privatleben zurück. Auf Befehl Neros hat er wegen des Verdachts einer Beteiligung an der Pisonischen Verschwörung im Jahre 65 Selbstmord verübt. Als Philosoph und Schriftsteller hatte (Seneca) bereits einen guten Namen. Er erschien also mehr als geeignet für die Erziehung und Beratung des jungen Fürsten (Nero), zumal dieser zwar hochbegabt aber auch "abwegig veranlagt" war. Sogar eine Art "Fürstenspiegel" hat Seneca für diese Aufgabe verfaßt: ("De clementia" = "Über die Milde") (54 n.Chr.). Wenn man Neros weiteren Weg bedenkt, muß man zugeben, daß das angestrebte Erziehungsziel nicht erreicht wurde, im Gegenteil, von "Milde" hat dieser wohl grausamste Kaiser später aber auch gar nichts spüren lassen. Bemerkenswerterweise hat der frustrierte Seneca diese Schrift auch nicht zu Ende geschrieben. Um so wirksamer hat sich die übrige schriftstellerische Arbeit des großen Stoikers erwiesen. Er verfaßte eine Reihe von "Dialogen" und "Tragödien". Seine reifste Arbeit (aber) stellen die "Briefe" an Lucilius dar. Ihnen besonders sind die folgenden Ausführungen gewidmet. Sie sollen dann durch eine Betrachtung gewisser "brieflicher" Elemente der Dialoge ergänzt werden[53].

- Das Briefliche an den Lucilius-Briefen. Der Empfänger der "Moralischen Briefe", Lucilius, war ein junger Freund Senecas. Wir wissen von ihm, daß er in den Stand eines Ritters vorgerückt war und in seinem politischen Leben administrative Aufgaben wahrzunehmen hatte. So fungierte er von 63-64 n.Chr. als kaiserlicher Beamter, speziell als Prokurator in Sizilien. Seneca hat seine mehr als 120 Briefe an den Freund in seinen

letzten Lebensjahren geschrieben. Der Brief bot dem erfahrenen Stoiker eine vorzügliche Gelegenheit, seine ausgereiften philosophischen Erkenntnisse in Gestalt einer vertraulichen und verstehbaren Lebenshilfe an einen Vertreter der jüngeren Generation weiterzugeben. Die Eigenart dieser Freundesbriefe besteht darin, daß sie den jungen Adressaten wie einen Vater belehren und wie ein Erzieher beraten.

Schon über die äußere Form des Briefschreibens macht sich Seneca Gedanken. So bemerkt er über die Länge bzw. Kürze des Briefes einmal: "Nun will ich den Umfang (modum) des Briefes nicht über Gebühr ausdehnen - man soll ja eine Briefrolle nicht mit zwei Händen halten müssen -, den Streit mit den überklugen Dialektikern, denen es allein um ihre Spitzfindigkeiten geht, will ich mir für einen anderen Tag aufsparen." (ep 45). Bezeichnenderweise lobt Seneca den "knappen" und "sachgemäßen" Briefstil des Lucilius in ep 59. Die Briefform erlaubt es, komplizierte Gedankengänge und philosophische Probleme gleichsam stückweise, um nicht zu sagen "scheibchenweise" vorzutragen. Der Adressat kann das besser "verdauen". In dem Philosophen Seneca steckt ein Didaktiker Seneca.

In einem späteren Brief (ep 118) geht der Stoiker auf die wohl gerade veröffentlichten Briefe Ciceros an Atticus ein. Am Schluß eines dieser Briefe bittet der große Rhetor seinen Partner, doch recht oft zu schreiben und fährt dann fort (Att I,12): "Wenn Du nichts Rechtes weißt, was Dir gerade in die Feder kommt" (sirem nullam habebes, quod in buccam venerit, scrbito). Eben diesen Satz zitiert Seneca (inhaltlich) und distanziert sich davon: "Ich werde nicht das machen, was Cicero, dieser so redegewandte Mann, seinem Atticus zu tun befiehlt, nämlich auch zu schreiben, ohne daß ein besonderer Anlaß vorliegt." Seneca mißbilligt das bloße

Plaudern (iocari). Ja nicht einmal der Brief als Übermittlung einer Nachricht (narare) erscheint ihm bedeutsam. Beim Vergleich der beiden Brief-Modelle scheint Seneca mit seinen Problem- und Lehrbriefen an Lucilius den Cicero mit seinem Plauder- und Lagebriefen an Atticus überbieten zu wollen. Gleichwohl hält sich Seneca auch in seinen psychagogischen Lehrbriefen, die oft den Eindruck einer "Epistel" (s.u. S. ⊠) an bestimmte "Topoi" der antiken Brieftradition. So werden die Schreiben an Lucilius manchmal zu Episteln mit Briefcharakter bzw. zu Briefen mit Epistelcharakter. Ein anschauliches Beispiel bietet (dafür der erwähnte Brief) ep 75. Hier hat Lucilius größere "Sorgfältigkeit" in der Abfassung von Briefen angemahnt. Seneca reagiert so: "Meine Briefe sollen so sein wie mein Umgangston (sermo) in der gemeinsamen Plauderpause oder beim Spaziergang, gefällig und ungezwungen (inlaboratus et facilis). Er legt Wert auf einen "ungekünstelten" (nihil accersitum) und "ungeheuchelten" (nec fictum) Briefstil. Weder im Gespräch noch im Brief dürfe man "mit Füßen und Armen" gestikulieren. Im Gegenteil, hier wolle er seine Gefühle ohne "Über-und Untertreibung" (nec exornassem nec abiecissem) verständlich machen.

Ein anderer Brief (ep 55) berichtet von dem Ausflug, den Seneca zu der Villa des schwerreichen Vatia am Meer gemacht hat. Das Grundstück in seiner einmaligen Lage (nahe dem Modebad Baiae !) und Schönheit hat ihn fasziniert , obwohl das lange Getragenwerden (in der Sänfte) schrecklich durchgeschüttelt hat. Gleichwohl warnt er Lucilius, den "Ort" (locus) zu überschätzen, jedenfalls im Blick auf ein "Leben innerer Ausgeglichenheit". Gerade für Freunde spiele die Ortsfrage keine wesentliche Rolle. Mit diesem Hinweis spielt er auch auf die

Funktion des Freundschaftsbriefes an, der es möglich mache, mit dem an einem anderen Orte lebenden bzw. abwesenden Freund gesprächsweise in Verbindung zu bleiben. Wörtlich nimmt sich dieser Gedankenganz so aus: "Mit seinen Freunden kann man sich, sogar, wenn sie weit entfernt sind, unterhalten (conversari), so= oft und solange, wie man nur will. Aus der Ferne ist dieses schönste Vergnügen sogar besonders groß. Ständiges Beisammensein verwöhnt uns." Seneca ermutigt den Freund, "Abwesenheit mit Gleichmut" (zu) tragen. Sei man doch von den nächsten Menschen der eigenen Umgebung oft getrennt, sei es im Schlaf oder in der beruflichen Tätigkeit, ohne das besonders zu merken: "Du wirst sehen, so viel ist es gar nicht, was uns die Entfernung raubt. Im Herzen muß ein Freund wohnen, nur so ist er uns niemals fern" (amicus animo possidendus est). Seneca fordert den Freund auf, im Geiste mit ihm zu Tisch zu gehen oder mit ihm einen Spaziergang zu machen. Die "epistolische Amicitia" (Thraede) kann so intensiv sein, daß der Brief ein innigeres Beisammensein und Verbundensein ermöglicht als das unmittelbare Gespräch. Ja, Seneca kann sogar die Notwendigkeit des Briefschreibens überhaupt in Frage stellen. Jedenfalls schließt der erwähnte Brief so: "Ich sehe Dich vor mir, Lucilius, ja ich höre Dich. So nahe bin ich Dir, daß ich nicht recht weiß: soll ich Dir überhaupt noch Briefe schreiben oder soll ich lieber zu kleinen Notiztäfelchen (codicillos) übergehen?" Die rhetorische Frage lautet also: "statt Briefen nur kurze Notizen!" (übs. Loretto).

Seneca versteht sich in seinen Briefen an Lucilius als eine Art "Wächter" (custos). Zwar tritt einerseits in dieser Korrespondenz die Briefsituation hinter der Lehrsituation etwas zurück, andererseits aber fördert der briefliche Rahmen eine adressierte

Belehrung und eine persönliche Beratung. Beides erinnert nicht von ungefähr an den Wortgebrauch des Hebräerbriefes (13,17), wo ebenfalls von einem Wächterdienst der christlichen Gemeindevorsteher bzw.- seelsorger die Rede ist: "Ihnen gebührt Respekt," denn sie wachen für eure Seelen als solche, die Rechenschaft geben werden, (es geschehe) damit sie dies mit Freuden tun und nicht seufzen". Der Unterschied zwischen beiden (christlichen und stoischen) Sichtweisen besteht nur darin, daß Seneca vom Ausgleichsprinzip, der Hebräerbrief aber vom Rechtfertigungsprinzip her die Kustos-Rolle bzw. den Wächterauftrag wahrnimmt [54].

- Grundzüge einer stoischen Briefberatung. Die Aspekte von Form und Inhalt, von "method" und "message" lassen sich in den Lucilius-Briefen nicht scharf voneinander trennen. Das ließ sich bereits in dem vorhergehenden Absatz über die "Brieflichkeit" dieser Beratungsbriefe wahrnehmen. Sobald man sich näher mit den Lucilius-Briefen beschäftigt, verstärkt sich dieser Eindruck. Das gilt vor allem für den Aufbau des einzelnen Briefes. Einleitung und Schluß halten sich mehr oder weniger an das konventionelle Rahmenkonzept der Antike. Dafür liefern die oben analysierten Beispiele entsprechende Belege. Die Einleitung wird gleichsam angereichert durch ein Konkretum, eine Situationsschilderung aus dem erlebten Alltag oder eine Problemstellung, die auf Beratung und Lebenshilfe abhebt. Ein solcher Briefanfang führt dann zwangsläufig zu dem Mittelstück des Briefes der eigentlichen Beantwortung und Belehrung. Der Briefschluß tendiert dann in Richtung auf ein Abstraktum. Seneca sucht hier als guter Pädagoge das, was er in mehreren, zum Teil

verschlungenen Gedankengängen ausgeführt hat, noch einmal zusammenzufassen, damit der Leser des Briefes etwas in Kopf und Herz behält. Dabei bedient sich der Stoiker eines Zitats aus der klassischen Literatur, insbesondere der Philosophen und Schriftsteller, die ihm nahestehen. So begegnen häufig Epikur-Merkworte, ein Zeichen dafür, daß er auch von Gegenpositionen lernt. Umgekehrt erlaubt er sich auch Widerspruch bzw. Kritik an den Zitierten. Er schluckt nicht alles und rät nicht zu jedem. Wegen eines etwaigen geistigen Diebstahls macht er sich keine Gedanken. Er hat sogar echte Gegenargumente. In einem Brief an den jungen Lucilius heißt es: "Aus welchem Grunde aber hältst Du diese Aussprüche für Eigentum des Epikur und nicht vielmehr für Gemeinbesitz (voces publicae)? Wie viele Dichter sagen doch nur das, was von Philosophen bereits gesagt wurde oder doch hätte gesagt werden sollen" (ep 8). Da es sich bei Lucilius um einen jungen Menschen handelt, schwingen in Senecas Briefen an ihn immer wieder erzieherische Töne mit. So ist das auch in ep 2, wo er ausdrücklich als wesentliches Merkmal eines "geschulten Verstandes" die "Fähigkeit einmal haltmachen zu können" bezeichnet. Bei der Lektüre vieler Autoren bedürfe es der Konzentration. Ein "Zuviel an Büchern" verwirre nur. Als ob er schon etwas von Zinzendorfs "Herrnhuter Losungen" geahnt hätte, rät er dem jungen Mann: "Tag für Tag solltest Du Dir etwas Hilfreiches gegen die Armut, den Tod und nicht weniger gegen sonstiges Unheil zusammenstellen, und auch wenn Du vieles überflogen hast, wähle Dir eine Stelle aus, die Du noch am gleichen Tage geistig verarbeiten (concoquo = verdauen) kannst". Anders als bei dem pietistischen Losungsgedanken geht Seneca freilich nicht von einer Gemeinde- bzw.

Brüderwahl aus, sondern von einer Selbstwahl. Da besteht natürlich die Gefahr, das herauszusuchen, was einem besonders sympathisch ist. Dadurch leidet der Aspekt der Herausforderung und derFührung (ep 2).

Die Briefe an Lucilius haben einen fast modernen Zug. Sie sind Beratungsbriefe. An einer Stelle äußerst sich Seneca über Sinn und Grenzen des Beratens: "Du befragst mich immer wieder über Einzelheiten der Lebensführung und vergißt dabei, daß ein weites Meer zwischen uns liegt. Gerade der Zeitfaktor spielt aber beim Ratgeben eine große Rolle, und so ist es eben unvermeidlich, daß mein Ratschlag erst dann zu dir gelangt, wenn schon sein Gegenteil ratsam ist. Denn Ratschläge passen sich der Sachlage an - und diese unsere Lage entwickelt, ja überstürzt sich. Also: ein Ratschlag muß von Tag zu Tag erfolgen, und selbst dies ist noch zu langsam, er muß wie man so sagt - unter der Hand wachsen" (ep 71). Seneca sucht also bei der Beratung einen starren Schematismus zu vermeiden, indem er auf ihren zeitlichen, situativen Charakter aufmerksam macht. Auf die fiktive Frage des Lucilius, wie man denn dann den rechten Rat herausfinden könne, antwortet er mit der Empfehlung, das "höchste Gut" bzw. den "Gesamtplan" seines Lebens ins Auge zu fassen und die jeweils anstehende Entscheidung mit diesem Plan abzustimmen.[55].

- Beispiele : Personalsorgen stoisch betrachtet (ep 107) . Wir greifen einen Seneca-Brief heraus, der ein sprechendes Beispiel für die Art der stoischen Briefberatung darstellt. Er geht von einem aktuellen Ereignis aus, mit dem der Adressat nicht fertig wird, und sucht ihm bei der Bewältigung seines Problems zu helfen.

Der Anlaß des Schreibens besteht darin, daß Lucilius dem Seneca mitgeteilt hat, daß ihm Sklaven entflohen sind. Es handelt sich also um eine Onesimus-Situation, wie sie der Philemonbrief im Neuen Testament beschreibt. Durch den relativ hohen Stellenwert der Funktion des antiken Sklaven ist nach gängiger Auffassung der damaligen Zeit, etwas Ernsthaftes passiert. Lucilius hat nicht nur eine Personalpanne, sondern echte Personalsorgen. Diese entflohenen Sklaven sind nicht einfach Ausreißer, sondern wirkliche pflichtvergessene "Übeltäter"; sie bringen den Haushalt des Herrn Lucilius völlig durcheinander. Wörtlich heißt es im Anfang:

"Wo bleibt jetzt Deine gerühmte Klugheit, wo Dein scharfsinniges Unterscheidungsvermögen, wo Deine Überlegenheit? Schon von einer solchen Lächerlichkeit läßt Du Dich umwerfen? — Du warst dienstlich stark beschäftigt, und das nutzten einige Deiner Sklaven zur Flucht. Es hätte Dic doch viel härter treffen können, wenn es wirklich Freunde gewesen wären, . . . so aber hast Du nur Leute verloren, die Dir ständig entgegenarbeiten und glaubten in Dir einen Freund der anderen sehen zu müssen. ... Von Derlei sich aufbringen zu lassen ist ebenso lächerlich wie sich zu beklagen, wenn man auf der Straße naß gespritzt oder auf schlammigen Wegen mit Dreck besudelt wird! Im Leben geht's eben zu wie in den öffentlichen Bädern, im Gedränge und auf Reisen: es wird geworfen, und manches trifft. Das Leben ist nicht immer angenehm, und Du hast einen langen Weg vor Dir: da läßt es sich gar nicht vermeiden, daß Du ausrutschst, anstößt, hinfällst, müde wirst und schließlich ausrufst: 'O Tod!'" (Das aber ist Deine Lüge!"), Man könne sich auch die Gesellschaft, in der

man lebe, nicht aussuchen: "Entfliehen kannst Du seinen (des Lebens) Widrigkeiten nicht, aber Du kannst sie verachten!" Mit anderen Worte: der Lebensberater Seneca spielt die Personalsorgen, Frustrationen und unangenehmen Seiten des Lebens herunter. Lucilius müsse darüber stehen, sich wie ein "Herr" verhalten, den nichts aus der Fassung bringe: "Welche Zahl, welche Vielfalt von Geschossen! Manche waren auf uns gezielt, manche schwirren schlingernd heran - die treffen gerade! -, manche streifen uns nur, werden andere treffen!" Der Appell an das höhere Selbst will den Adressaten aus der Verstrickung in seine gewöhnlichen oder außerordentlichen Sorgen herauslösen. Schließlich treffe das Schicksal in der einen oder anderen Weise "ausnahmslos alle". Damit entfalle der Grund, sich zu beklagen.

Nicht immer, aber in diesem 107. Brief greift die Psychagogik Senecas über die immanente Lebenshilfe der Selbstermutigung hinaus. Da wird der Blick auf das Göttliche und die Gottheit, auf den Gott und die Götter gerichtet: "Ertragen, was Du nicht ändern kannst, sich der Gottheit als der Urheberin allen Geschehens ohne Murren anschließen: das wird das Beste sein!" Unwillkürlich denkt man an das heute gern zitierte amerikanische Gebet (das übrigens nicht von F.Chr.Oetinger stammt !): "Herr, gib mir die Gelassenheit, das hinzunehmen, was nicht zu ändern ist, gib mir den Mut, das zu ändern, was zu ändern ist, gib mir die Einsicht, dies beides voneinander zu unterscheiden". Wahrhaftig, auch Seneca war nicht "fern vom Reiche Gottes" (Mk 12, 34). Aber den Schritt zu Jesus, wenn er überhaupt seine Sache jemals näher kennengelernt hat, (hat er) nicht getan. Dafür empfiehlt

er das Gebet des Griechen Kleanthes, eines der Schulhäupter der Stoa, zu Jupiter bzw. Zeus (in einer wohl von ihm erweiterten Cicero-Übersetzung):

"Vater und Herr des hohen Himmelspols, führe mich, wohin du willst: unverzüglich will ich dir gehorchen, unverdrossen bereitstehen. Wollt ich das nicht, müßte ich ja klagend hinterherhinken und als schlechter Mensch das erleiden, was ich als guter selbst mitvollziehen darf, denn die Willigen führt das Schicksal, die Widerstrebenden schleppt es mit sich fort" (ducunt fata volentem, nolentem trahunt).

Auch hier faßt eine Tageslosung den Skopus des Beratungsbriefes präzis zusammen. Die letzten Zeilen unterstreichen noch einmal den Doppelgedanken von der Unerbittlichkeit des Schicksals und der Gehorsamsforderung der Gottheit. Bereit sein ist alles. Edel ist der, der sich der Gottheit anvertraut, ein kleiner Geist dagegen der, der "gegen das Schicksal ankämpft, die Weltordnung für schlecht hält und lieber die Götter bessern will als sich selbst". Offenbar hat schon Seneca die Zwielichtigkeit gewisser Weltverbesserer und die Selbsttäuschungen mancher Strukturveränderer durchschaut[56].

Sklavenfrage und Gottesfrage.

Der ganze Brief (ep 107) ist sprachlich gekonnt und methodisch geschickt. Er hat zwei Schwerpunkte bzw. Pole, die Sklavenfrage und die Gottesfrage. Was die Sklavenfrage betrifft, scheint Seneca im vorliegenden Falle etwas abschätziger zu urteilen, als das sonst bei ihm der Fall ist. Aber es handelt sich ja um die spezifischen Sklaven des Lucilius, und die haben offenkundig ihre Treuepflicht gebrochen. Aber beiläufig wird doch das Wort "Freunde" erwähnt, als die man sie ursprünglich

bezeichnet hätte; sie hätten sich aber nicht als "wirkliche" Freunde, sondern eher als "Feinde" erwiesen. In ep 47 liest man es anders. Da wächst Seneca nicht nur über die zeitgenössische Gesellschaftsmoral, sondern auch über sich selbst hinaus. In diesem Schreiben freut sich Seneca ausdrücklich über die Art, wie Lucilius mit seinen Sklaven zusammenlebt, nämlich in "gutem Einvernehmen", das verrate seine "philosophische Bildung". Eindrucksvoll ist der Schlagabtausch, der an dieser Stelle des brieflichen Dialogs einsetzt: " 'Es sind ja nur Sklaven' - Aber sind es nicht auch Menschen (immo homines)? 'Sklaven sind's' - Gehören sie aber nicht auch zur Hausgemeinschaft (contubernales)? 'Es sind Sklaven!' - Sind sie aber nicht auch unsere Freunde, wenn auch aus niederem Stand? Sie werden sogar "Mit-Sklaven" (conservi) genannt, da sie ja mit ihrem Herrn unter einem gleichen Schicksal leben müssen und dürfen. Darauf wendet sich Seneca gegen den "Mißbrauch von Menschen als Lasttiere" und fordert Lucilius auf: "Zwinge Dich, ständig daran zu denken, daß der, den Du Deinen Sklaven nennst, gleichen Ursprungs ist wie Du, daß er sich an dem selben Himmel erfreut, daß er wie Du atmet, lebt und stirbt. Wie Du in ihm den Freien, kann er in Dir den Sklaven sehen. Das alles klingt sehr "christlich". In der Tat gibt es da verbindende Elemente zwischen dem Stoiker Seneca und dem Apostel Paulus. Indeß bleiben aber auch die Unterschiede: der stoische Psychagoge rät in seinem Luciliusbrief zu einer herablassenden Liebe gegenüber den Sklaven, der Apostel Paulus dagegen predigt eine versöhnte und selbstverleugnende Liebe. Der erstere erwartet eine ethische Leistung, der letztere mahnt zu einer selbstverständlichen Frucht des Glaubens an Jesus. Durch diesen Versöhner

wird der entlaufene Onesimus zum Sohn des Apostels und zum Bru-
des des Philemon (Phil V.10,16).

Der Gottesfrage hat sich Seneca mehrmals gestellt. In ep 107 erscheint die Gottheit sozusagen als der Letztgedanke des stoischen Lebens-, Welt- und Menschenverständnisses. Man hat gesagt, der Gottesgedanke bei Seneca sei bemerkenswert durch seine "Großzügigkeit und Weite" (Jaerisch). Das stimmt in einem gewissen Sinne. Für ihn sind Gott und Natur mehr oder weniger dasselbe (ep 16). Der Zielgedanke des Beratungsbriefes liegt ja in dem Ruf zur "Übereinstimmung mit der Natur und ihrem Auf und Ab". Es liegt auf der Hand, daß dieser Pantheismus die dunkle Seite der Natur zu kurz kommen läßt. Mit der Abgründigkeit der menschlichen Natur und der Gottheit Gottes geht Seneca nun doch etwas zu großzügig um. Da wird aus der bemerkenswerten Weite seiner Religiosität leicht eine ungute Verflachung. In diesem Sinne kann der Stoiker seinen jüngeren Freund auf die Unnötigkeit der zum Himmel gehobenen Hände oder des Tempelbesuches hinweisen -, entscheidend sei Selbsthilfe. Vielmehr gelte: "Der Gott ist ganz nahe bei Dir und in Dir (prope est a te deus, tecum est, intus est). Ja, so würde ich's ausdrücken, Lucilius, ein ehrwürdiger Geist hat in unserem Inneren seinen Wohnsitz." (ep 41; vgl. 1 Kor 3,16). Th.Bonhoeffer hat die "seelsorgerliche Kleinarbeit" der jüngeren Stoa bewundert. In der Tat hat beispielsweise Seneca die kleinen, zweitrangigen Dinge, an denen wir oft kleben, systematisch abgewertet und dafür die großen Linien und Zusammenhänge eben so systematisch aufgewertet. Die Annahme eines "Göttlichen im Menschen" kann gewiß ethische Impulse auslösen, aber das geschieht bei dem Stoiker letzten Endes doch um den Preis einer

Ideolosierung des "Humanum", des Menschlichen schlechthin. Die Natur des Menschen ist jedenfalls nach christlicher Auffassung nicht das Maß aller Dinge: sie ist Schöpfung, nicht der Schöpfer selbst [57].

- Philosophische Lebenshilfe.)

Die Grenzen zwischen Theologie und Philosophie sind in den Luciliusbriefen fließend. Es gibt aber Briefe, in denen die Philosophie ausdrücklich als solche angesprochen wird. Zweifelsohne liegt auch hier der Schwerpunkt von Senecas Glaubens- und Denksystem. Ein solches Schreiben beginnt mit der Versicherung: "Ich weiß, Lucilius, Du bist Dir jetzt völlig im klaren, daß kein Mensch ohne Studium der Philosophie wirklich glücklich, geschweige denn erträglich leben kann" (ep 16). Deshalb mahnt der ältere Seelenführer den jüngeren Freund zu einer "täglichen Selbstprüfung". Mag das Schicksal wüten oder ein Gott die Welt regieren, für Seneca heißt es dennoch bedingungslos: "Wir müssen Philosophie betreiben!" (philosophandum est). Sie "ermuntere" und "lehre", Gott zu folgen und den Zufall zu ertragen.

Aber was ist das nun für eine Philosophie, die die briefliche Beratung Senecas motiviert und deren Verwirklichung im Leben des Adressaten intendiert? Ihre Vorgeschichte liegt in der griechischen Geisteswelt. Als Stoiker ist Seneca einerseits von den Vorsokratikern, andererseits von Sokrates selbst beeinflußt. Aus manchen seiner brieflichen Argumentationen meint man die Stimme des Vorsokratikers Heraklit herauszuhören, dessen Grundthese "Alles fließt" eine ——————> zweipolige Weltansicht von Wechsel und Beharrung vertritt. So sucht auch Seneca in dem Vielen das Eine und in dem Einem das Viele. Der andere Denkimpuls geht von Sokrates aus. Diese Meistergestalt der griechischen Philosophie ist nicht an dem "Stofflichen",

sondern an dem "Nicht-stofflichen" bzw. an den Ideen interessiert. Der sokratische Weise kann sich wie der Kyniker- Bedürfnislosigkeit leisten, weil er das Gutsein des Guten in den Griff zu bekommen sucht. In der Stoa, besonders bei dem Stoiker Seneca, laufen diese beiden "geistesgeschichtlichen Entwicklungslinien" zusammen (Jaerisch). Beide Linien - so hoffen wir durch unsere Analysen zeigen zu können - begegnen auch in dem psychagogischen Briefwerk Senecas, das ja auf ethische Orientierung und psychagogische Lebenshilfe ausgerichtet ist. So sieht der stoische Briefberater das Werden des einzelnen gleichsam als ein Herausscheren aus dem Einem Ganzem der Natur. Die Lebenshilfe bestaht dann darin, eben diesen einzelnen wieder zurückzuholen und wieder einzugliedern, ihn in das Universum zu reintegrieren. Das ist der Heraklit-Trend in Senecas Briefen. Aber auch das andere ist zu beobachten: der stoische Briefberater beteiligt sich an dem Geschäft, das einst seinen Anfang in Athen genommen hat, nämlich die Philosophie vom Himmel auf die Erde herunter zu holen. Er beschäftigt sich mit den kleinen Dingen des menschlichen Alltags und nimmt das Subjekt ernst. Die ethische Lebenshilfe für den Hausgebrauch des einzelnen geschieht dann dadurch, daß das jeweilige Problem begreifbar gemacht wird, damit es begriffen werden kann. Seelenführung erfolgt hier also durch Begriffsbestimmung. Seneca versucht das auf dem Wege über das Gespräch, sei es durch seine Briefe oder auch durch die fiktiven Dialoge. Er ist überzeugt, daß rechtes Wissen zum rechten Tun führt. Kurz: das ist der Sokrates-Trend in den Briefen Senecas.

Der stoische Psychagoge kann auch anders argumentieren, näm-

lich kühler, ja todernster. Da stellt er den Lebensekel heraus und läßt Lebensmüdigkeit verspüren. Die Vernunft vernimmt nichts mehr, und alles scheint sinnlos zu sein. Entweder bestätigen die Briefe den Lebensüberdruß des Adressaten oder sie suchen eine über den Dingen stehende Gleichgültigkeit zu wecken. In dem 24.Brief an Lucilius will Seneca den Dingen das Beängstigende nehmen. Der eigentliche Erzeuger der Furcht sei der Adressat selber. Man müsse den Dingen (res) nur die Maske (persona) herunterreißen, so daß man ihr "wahres Gesicht" (facies) sehen könne. Wörtlich heißt es da: "Der Tod vernichtet uns oder er befreit uns; den Befreiten verbleibt das Bessere, sie sind von ihrer Last befreit, sind wir vernichtet, so bleibt uns nichts, Gutes wie Schlechtes ist aufgehoben". Senecas Briefe bemühen sich gleichsam via negationis zu beraten: Die Zeit wird eingeebnet; sie soll nicht mehr aufregen. Die mitmenschlichen Beziehungen werden "reduziert" auf das blasse "Dreieck" von Geist, Materie und Mensch (Th. Bonhoeffer); das Gespenst der Beziehungslosigkeit droht am Horizont. Wenn wir Senecas Briefberatung vom Gesamtrahmen der Stoa her recht verstehen und würdigen wollen, könnte man sagen: sie ist eine philosophische Lebenshilfe, die erst gemeint ist, aus der persönlichen Erfahrung des Schreibers stammt und der Selbstbefreiung des Lesers durch Loslassen falscher Bindungen zu dienen sucht. Ihre Gefahr besteht in einer Endzeitlichung, die zur Verflachung des Denkens führt, in einer Entpersönlichung, die eine Verspielung auslöst, dadurch daß der Mensch zum bloßen Spielball der Natur wird, und in einer Entmenschung, die letzten Endes eine totale Vernichtung bedeutet, wodurch selbst der Tod zur quantité negligeable wird und das Nichts triumphiert.

Nochmals, das positive Anliegen der Lebensberatung Senecas ist es, eine philosophische "Hilfe zur Selbsthilfe" zu vermitteln. Er hebt auf befreiende Selbsterfahrung ab. Der 48. Brief bildet geradezu ein Programm dieser Art von Gesprächs- und Briefberatung. Er zeichnet nämlich ein Musterportrait des beratenden Philosophen. Der Brief setzt mit einer Erörterung des Freundschaftsproblems ein, die Seneca unter das Motto stellt : "Für den anderen sollst Du leben, wenn Du für Dich leben willst (alteri vivas oportet, si vis tibi vivere). Von hier aus entwickelt er dann grundsätzliche Gedanken über die zwischenmenschliche Beziehung, insbesondere über die kommunikative und konsultative Aufgabe des Philosophen als eines mitmenschlichen Beraters. Im Lauf einer kritischen Auseinandersetzung mit den Spitzfindigkeiten der zeitgenössischen Dialektiker fragt Seneca wörtlich : "Willst Du wissen, was die Philosophie der Menschheit verheißt ?" und antwortet dann kurz, verblüffend und herausfordernd :"Einen Rat" (conslilium). Nun folgt eine Analyse typischer Lebenskrisen der Ratsuchenden :"Den einen ruft der Tod, den anderen brennt die Armut" bzw. der Reichtum. Dazu kommen Mißgeschick, schlechte Behandlung durch Mitmenschen oder Götter. Angesichts solcher Situationen formuliert Seneca die Aufgabe des philosophi gebildeten Beraters so: "Zu den Unglücklichen bist Du berufen (ad miseros advocatus es), Hilfe zu bringen den Schiffbrüchigen, Gefangenen, Kranken, Bedürftigen"', Todbedrohten...hast Du versprochen...Was tust Du ? Der, mit dem Du Dein Spiel treibst, hat Angst: Eile (ihm) zu helfen (timet, succurre)...Alle strecken von überallher ihre Hände nach Dir aus, sie flehen für ihr verlorenes, für ihr dem Untergang geweihhtes Leben um ein wenig Hilfe: auf Dich setzen sie ihre Hoffnung, in Dir sehen sie ihren Schutz; sie bitten, daß Du sie aus dieser so qualvollen .

Ruhelosigkeit herausreißt, daß Du den Versprengten und Irrenden das klare Licht der Wahrheit zeigst. Sag (ihnen), was die Natur als notwendig festgelgt hat, was als überflüssig..."

Aus dem Text geht hervor, was Seneca von der Person des philosophischen Beraters und von sich selber als einem Schreiber von beratenden Briefen erwartet, nämlich ein konkretes Ernstnejmen der Fragesituation des Ratsuchenden und ein ganzheitliches Wahrnehmen der beratendden Hilfe bzw. der philosophischen Antwort. Zu den Ratsuchenden zählt er Arme, Unglückliche, Gescheiterte, Gefangene, (Gefährdete) Kranke, alles in allem Menschen in Angst , verlorene Leute. Sie bitten und flehen den Berater um Hilfe, ja sie setzen ihre ganze Hoffnung auf seine Person. Da appelliert Seneca an das Gewissen und die Berufung des Philosophierenden. Zu ganzheitlichen Antworten gehören nach ihm eine Kette von konsultativen Tätigkeiten : Eilen (Tempo) , Helfen, Haltgeben, Schützen, Herausreißen (Befreien) und schließlich Licht (lumen) bringen. Die erhellende Wahrheit (veritas) soll vorgezeigt und aufgezeigt , also ostentaiv (ostendere) dargeboten werden. Als Maßstab gilt dabei die Natut mit ihren Gesetzen.

Ob Seneca selbst immer diesen hohen Erwartungen entsprochen hat? Manche haben ihn schon zu Lebzeiten kritisch unter die Lupe genommen . Nun, der römische Briefberater kannte seine Grenzen und Fehler. Nicht zuletzt räumt er die Diskrepanz zwischen Lehr und Leben eines Psychagogen (ein) ("Nicht bin ich ein Weiser... noch werde ich es sein" : De vita beata 17,3) , aber er bemühte sich redlich um das Ziel, er war ein Philosoph des "Unterwegs". F.Loretto verweist auf christliche Parallelen zu ep 48. Gewiß klingen (hinsichtlich) Mt 11,28 und 25,34 verwandte Gedanken bei Seneca an. Der Unterschied aber liegt in der Tatsache, daß bei Jesus der einladende Imdikativ (Kommt), bei Seneca der fordernde Imperativ (Geh) im Mittelpunkt steht [58].

- Ergänzendes. Um das Verständnis der Lucilius-Briefe relativ abzurunden, seien noch einige Gesichtspunkte erwähnt.

(-) Ethische Aspekte :

Die konstruktive Synthese zwischen vorsokratischen und sokratischen Elementen, die Seneca eigentümlich ist, kehrt nun mal so, mal so in den verschiedenen Luciliusbriefen wieder. So plädiert der Berater für das römische Soldatenethos, das in der tödlichen Gefahr Ruhe bewahrt und in "jedem Überfall gewappnet" bleibt. Der in dem entsprechenden Brief (ep 59) angeführte Satz: "Was das Schicksal nicht gab, kann es nicht rauben." Wo immer besonders junge Menschen Probleme mit dem Erfolg ihrer Selbsterziehung haben, nicht vorankommen oder zurückfallen, weiß sich Seneca in solche Erfahrungen einzufühlen. So problematisiert er das Thema des "Fortschritts" in der Philosophie (ep 75). Gewöhnlich unterscheide man drei Gruppen: die eine, die die Weisheit noch nicht erlangt, aber ihr nahe sei, die zweite, die zwar mit bestimmten seelischen Leidenschaften fertig geworden sei aber noch keine volle Sicherheit erreicht habe und die dritte, die zwar "viele und gefährliche Laster abgelegt habe", "aber keineswegs alle", beispielsweise Zorn und Ehrgeiz. Der römische Psychagoge weiß allen drei Gruppen etwas abzugewinnen, mahnt aber schließlich die Adressaten, sich selbst fest in der Gewalt zu haben", und zwar ohne Angt: weder sei der Tod ein Übel noch seien die Götter Bösewichte. An einer Stelle auf ep 89 lüftet Seneca das Geheimnis der Ortsbestimmung, auf die er sich in seiner Philosophie verwiesen sieht. Der Überlieferung nach teilte man die Philosophie in drei Teile: Sittenlehre, Naturlehre, Dialektik (Sprachlehre). Seneca stimmt dieser Gliederung zu, weil sich die von andere vorgeschlagene Lehrstücke wie Staats-, Wirtschafts- und Lebens-

lehre leicht der Sittenlehre unterzuordnen wären. Im einzelnen legt der Briefberater noch eine weitere Unterteilung vor, die nicht nur die philosophische, sondern auch und vornehmliche die psychagogische Begabung dieses Stoikers zeigt. Zur Sittenlehre zählt er die Erforschung der Tätigkeitsfelder, der Triebkräfte und der Handlungen. Zur Naturlehre zählt er die Aspekte des Körperlichen und Unkörperlichen. In der Dialektik geht es um Wörter und Wortbedeutungen. Derselbe Brief ermutigt den Lucilius, in der Lektüre der entsprechenden Fachliteratur fortzufahren, er ermahnt ihn aber auch, "das Gelesene ... immer sogleich auf Deine eigene Lebensführung (zu) beziehen." Ganz so beziehungslos geht es eben in der stoischen Beratung, jedenfalls bei Seneca, nicht. Die briefliche Beratung spricht eine "existentielle" Sprache. Senecas Briefe wollen zu einer stoischen Gelassenheit, ja zu einer bewußten Gleichgültigkeit gegenüber den Affekten erziehen, aber ihrem Schreiber ist es in keiner Weise gleichgültig, ob der Adressat nun (wirklich) gelassen wird oder nicht. Im Gegenteil, Seneca möchte wirken und psychagogisch zum Zuge kommen.

Der Schreiber Seneca ist eben ein Erzieher. Er will etwas und ist auf Veränderung und Neuformung des Briefempfängers aus. So erklärt sich der ethische, um nicht zu sagen der ethisierende Zug in dem Briefwerk und in den Dialogen Senecas. Auf die Frage nach dem Sinn und den Grenzen der sittlichen Vorschriften bzw. den "paränetischen" Aspekten der Philosophie äußert sich Seneca erst etwas zurückhaltend, in jedem Falle behutsam, (= im ep 7 warnt er vor dem verderblichen Einfluß der "Masse") dann aber mit einem deutlichen Bekenntnis und Aufruf zu einer sozialen Grundhaltung (ep 95): "Nicht immer führen Vorschriften zu guten Handlungen, auch die innere Bereitschaft gehört dazu." Später

lesen wir: " Wann werde ich dann fertig zu sagen, was zu tun und zu lasen sei? Hingegen kann ich die Pflicht eines Menschen gegen seinen Mitmenschen auf folgende kurze Formel bringen: Alles was du siehst, Göttliches wie Menschliches, gehört zusammen, bildet eine Einheit: wir alle sind Teile eines großen Körpers. Als Verwandte hat uns die Natur geschaffen ... Halten wir fest: Wir sind zur Gemeinschaft geboren. Unsere gesellschaftlichen Bindungen gleichen einem steinernen Gewölbe, das einstürzen würde, wenn seine einzelnen Steine sich nicht gegenseitig entgegenwirkten und es eben dadurch zusammenhielten." Manches an dieser Auslegung der Soziabilität des Menschen erinnert an das Ethos der Nächstenliebe im Urchristentum. Andererseits aber arbeitet Seneca nur mit immanenten Argumenten. Deutlich hört man den Ton der Schadensverhütung, ja fast den Unterton der Nützlichkeit heraus. Die transzendente Motivation der Bruderliebe aus der Hingabe des großen Bruders fehlt. Es ist sozusagen von dem Leib und den Gliedern die Rede, aber nicht von dem Haupt, als das die Christen ihren Herrn und Heiland Jesus Christus bezeichnen (1 Kor 12; Eph 4). Seneca verharmlost die Schuld als "Unvernunft" und "Nichtwissen", die durch Belehrung und Selbsthilfe überwunden werden kann. Anders gesagt, seine Anthropologie ist zu unkritisch. Er überschätzt das Göttliche im Menschen, er glaubt an ein Heil, das nicht außerhalb, sondern innerhalb des Menschen liegt[59].

(-) Lebensalter und Selbstmord :

Wie immer man das Alter des Lucilius einschätzen mag, er gilt als der "junge Freund" des langsam alternden Seneca. So liegt es nahe, daß in dem Briefwerk einmal das Problem der Lebensalter bzw. der besondere Status des jungen Menschen angesprochen wird.

Das geschieht im 12.Brief. Angesichts der Baufälligkeit seines Landhauses denkt er an die Altersstufen des menschlichen Lebens. Er räumt ihnen eine gewisse Eigenständigkeit ein, bemerkt aber auch die Ähnlichkeit ihres Verlaufs. Von der Kindheit sagt er, daß si "ihren stärksten Reiz kurz vor ihrem Abschluß" habe, weil eben überreife Früchte am besten schmeckten. Im Horizont des Todes rücken alte und junge Menschen ganz nahe aneinander: "Greis und Jüngling müssen ihn (den Tod) gleichermaßen vor Augen haben, denn der Abruf erfolgt nicht nach Altersklassen." Keiner sei so alt, daß er nicht auch auf einen weiteren Lebenstag hoffen dürfte. Jeder Tag sei wie eine "Stufe" des Lebens (gradus vitae). Die verschiedenen Lebensabschnitte schlössen sich immer größeren konzentrischen "Ringen" um den jeweils kleineren. So verlaufe das Leben von der Geburt über Kindheit und Jugend bis zum Todestage. Kurz: jede Lebensstufe, auch und gerade das Jugendalter, ist unmittelbar zum Tode führend. Der Lebensberater spricht dem jungen Lucilius gleichwohl Mut zu: "Gönnt uns die Gottheit noch einen weiteren Tag, so wollen wir auch den fröhlich annehmen". Das erinnert an den (wohl fälschlich) Luther zugeschriebenen Satz vom Pflanzen des "Apfelbäumchens" am Tag vor dem "jüngsten Tag" ur mit dem Unterschied daß dem Stoiker Seneca die österliche Begründung fehlt. In einem anderen Brief (ep 102) meditiert Seneca über die Unsterblichkeit. Hier kommen platonische Elemente zur Sprache:"Wenn jener Tag gekommen ist, der diese Mischung eines Göttlichen und Menschlichen einst scheidet, dann werde ich den Leib hinnieden, wo ich ihn empfing , verlassen, den Geist den Göttern wiedergeben." Nackt sei er zur Welt gekommen und nackt verlasse er sie. Dann folgt

der briefliche Zuspruch: "Der Tag, vor dem du schauderst als dem letzten, ist ewigen Tags Geburtstag. Leg' ab die Last!".

Das Problem des Todes hat Seneca zeitlebens nicht in Ruhe gelassen. Letzten Endes hat er versucht auf zweierlei Weise, mit diesem bedrängenden Thema fertig zu werden. Dem einen sind wir schon mehrmals, zuletzt (in dem) vorstehenden Brief, begegnet. Er besteht in der Verachtung des Todes bzw. in seiner Leugnung. In Senecas Briefen scheint es so, als ob überhaupt nicht gestorben würde, als ob der Wechsel vom irdischen Leben zum ewigen Leben ein organischer Durchgang wäre. Seneca wertet das Leben als eine Art Zwischenaufenthalt. Durch die notorische Abqualifizierung der Gefühle und Genüsse erreicht er allem Anschein nach bei sich selbst und bei seinen Jüngern so etwas wie eine verbissene Hoffnung: Es ist ja alles halb so schlimm. Nur keine Aufregung. Du kannst problemlos sterben. Der andere Versuch, die Angst vor dem Sterben und die Bitternis des Todes zu überwinden, ist aggressiverer Natur. Senecas Wunderwaffe ist der Selbstmord. Er ist nicht der einzige, der für den Notfall dieses Rezept verschreibt. Lebt er doch in einem saturierten Zeitalter, das durch eine "Wollust zu sterben" charakterisiert ist. Manche edle Charaktere (der römischen Kaiserzeit) wählten diesen Weg, allerdings auch feige Leute. Die suizidale Neigung war in dieser Wohlstandsgesellschaft verbreitet. Wer keinen Sinn mehr im Leben entdecken konnte, griff notfalls zu diesem letzten Ausweg. Seneca selber - das muß ausdrücklich bemerkt werden - ist nicht leichtfertig mit diesem letzten Schritt umgegangen. So etwas wie ein "Fahneneid" bindet ihn an das irdische Leben und seine sozialen bzw. beruflichen Aufgaben. In der Regel gebietet (hier und im ff. ep 65)

es die Vernunft, am Leben zu bleiben. Nur im äußersten Grenzfall ist der Freitod nach Seneca erlaubt, ja von innen her notwendig. Bezeichnend für dieses Verständnis des Freitodes als eine Art "Notbremse" ist der in dem erwähnten Brief fast dramatische Appell an den "jungen" Lucilius: "Willst Du mir einen Aufenthalt im Himmel verbieten? Das hieße ja, mich mit gesenktem Kopf durchs Leben gehen lassen. Nein, ich bin erhabener und zu Größerem geboren als daß ich zum Sklaven meines Körpers werden könnte. Dieses hinfällige Gebäude bewohnt ein freier Geist. Nein, dieses elende Fleisch wird mir niemals Furcht einjagen, mich niemals zu Heuchelei verleiten, die eines Edlen unwürdig wäre. Niemals werde ich diesem elenden Körper zuliebe lügen. Die Gemeinschaft werde ich ihm aufkündigen, sobald es mir gutdünkt." . . . Was ist schon der Tod? Ein Ende oder ein Hinübergehen! Ich fürchte weder ein Ende - es ist dasselbe wie überhaupt nicht angefangen zu haben - noch ein Hinübergehen: denn so eingeengt wie hier werde ich wohl nirgendswo sein!" Fazit: Verachtung des eigenen Körpers, das heißt ... wahre Freiheit!"[60].

- Briefliche Züge in den "Dialogen". Nicht alle Schriften Senecas sind greifbar. Die erste uns erhaltene literarische Arbeit ist die "Trostschrift an Marcia" aus den Jahren 40/41.

(-) Trauerarbeit mit einer jungen Frau: An Marcia: Die Adressatin hatte die "Annalen" ihres unter Tiberius umgekommenen Vaters, eines Historikers, der kein Blatt vor den Mund nahm, veröffentlicht. Aber nicht deswegen schrieb der Philosoph an sie, sondern weil sie, wohl eine junge Frau, einen Sohn noch im zarten Alter verloren hatte. Schon zu Beginn (Kap.5 f.) gebraucht der briefliche Tröster das Bild von der Schiffahrt:

Das alles macht intensive "Trauerarbeit" mit der jungen Marcia nötig

"Des Steuermanns Kunst erprobt sich nicht bei ruhigem Meer und bei günstigem Wind . . . Laß dich nicht niederbeugen, stehe fest; welche Last dir auch von oben auferlegt werden mag, trage sie nur; nur der erste Ansturm ist schrecklich. Nichts ärgert das Geschick mehr als Gleichmut!" Die indirekte Aufforderung zum Trotz ist unverkennbar. Dieser Berater sucht also den Grund der Trauer wegzuargumentieren. Das geschieht dadurch, daß die Wertvorstellung der sogenannten Lebenswerte systematisch herunterspielt werden: "Alles, was uns von außen her zufällt und uns Glanz bringt: Kinder, Ehrenstellen, Reichtum ... und was sonst von unsichern wandelbarem Schicksal abhängt, alles, das ist uns nur geliehen, nichts haben wir als Geschenk empfangen; mit solchem zusammengetragenen Besitz, den man wieder hergeben muß, wird nur die Bühne des Lebens ausgeschmückt, sie dienen nur als Dekoration." Dieser letzte Gedanke ist ein hartes Stück. Das klingt wie Menschenverachtung. Das Kind nur eine Dekoration? Man darf natürlich nicht die Tatsache übersehen, daß der Stoiker seine Beweisführung über die Vergänglichkeit des Lebens gern ad absurdum führt und daß das zitierte Urteil über das Kind auch positive Elemente enthält. Beispielsweise bezeichnet Seneca das Kind als eine Art "Leihgabe". Eine solche Einstufung scheint in die relative Nähe des apostolischen Urteils zu rücken: "Was hast du, das du nicht empfangen (wirkliches Geschenk!) hast"? (1 Kor 4,7). Die kritische Rückfrage Senecas nach dem entscheidenden Haftpunkt unserer eigentlichen Sehnsucht, darf ebenfalls nicht überhört werden: "Wieder und wieder muß unser Herz daran erinnert werden, daß woran es hängt, von uns gehen wird." War es nicht Luther, der bei der Erklärung des Glaubens kritisch darauf auf-

merksam machte, woran unser Herz eigentlich hänge. Ja, Seneca scheint sogar so etwas wie ein Gespür für wirkliche Kinderliebe gehabt zu haben, wenn er schreibt: "Schöpft in vollen Zügen Freude aus dem Verkehr mit euren Kindern solange ihr könnt, und lasset andererseits eure Kinder sich eurer Liebe erfreuen." Gleichwohl fährt Seneca wieder ernüchternd fort: "Ergreifet jede Freude ohne Aufschub, Ihr wisset nicht, ob die kommende Nacht - doch ich habe zuviel gesagt - ob die nächste Stunde euer ist. Eilen muß man; im Rücken droht der Tod." Dann wird der Briefberater deutlich und konkret: "Du trauerst darüber, daß dein Sohn starb; die Stunde, da er geboren wurde, ist schuld daran; bei seiner Geburt ward ihm der Tod bestimmt. Unter dieser Bedingung ward er dir gegeben." Der Trostbrief mutet der jungen Marcia ein gehöriges Stück "Trauerarbeit" zu. Eigentlich ist sie überfordert. Man hat fast den Eindruck, als ob Seneca ihrem natürlichen Schmerz noch einen philosophischen Peitschenschlag hinzufügt.

So tröstlich sind seine Trostgründe nicht: "Das größte Glück" sei, "gar nicht geboren zu werden". Es habe keinen Sinn, immer wieder das Grab des Sohnes zu besuchen. "Nur was gering an ihm war und ihm selber lästig, liegt dort begraben: Gebeine und Asche." Nur einen Hoffnungsschimmer, aber keine begründete Hoffnung leuchtet auf, wenn Seneca anmerkt, daß "der Weg zu den Himmlischen für diejenigen Seelen leichter" sei, die "sich zeitig von der Berührung mit menschlichen Dingen frei gemacht" hätten. Seneca ahnt etwas von einer größeren Freiheit nach dem Tode: "In der Ewigkeit können sie sich (dein Vater und dein Sohn) frei auf unendlichen Gebieten bewegen." Da seien weder Meer noch

Berg, weder Tal noch Sandbank hinderlich, ja, es gebe dort Pfade "von einem Stern zum andern". Aber was ist das alles gegen "die feste Gewißheit" und die "lebendige Hoffnung" eines Glaubens an den auferstandenen Christus![61]

Nicht sehr viel später, als der "Brief an Marcia" geschrieben wurde, geriet Seneca in Verbannung (s.o. S. ...). In dieser Zeit (42 n.Chr.) verfaßt der Stoiker die "Trostschrift an Helvetia" bzw. an seine Mutter. In diesem briefartigen Essay liegt der Ton weniger auf der Tröstung der unglücklichen Mutter, die unter dem schweren Schicksal des Sohnes leidet, sondern um die Tröstung seiner selbst. Er schleift dem gewiß harten und peinlichen Widerfahrnis die Ecken und Kanten ab. Er macht sich selber Mut und benutzt die Mutter als eine Art psychischen Blitzableiter. Ganz offen bekennt er schon auf der ersten Seite: "Später wurde mir klar, daß ich dich vielleicht besser aufrichten könnte, wenn ich zuvor mich selbst aufgerafft hätte".[62]

(-) Seelenführung zur Seelenruhe: Das ist die Zielsetzung von Senecas Brief an Serenus; der lateinische Titel lautet: "De tranquilitate". Natürlich ist diese Schrift nicht ein "Brief" im engeren Sinn des Wortes, eher eine richtige Abhandlung. Der Dialog zwischen den beiden Partnern aber wird durchaus "brieflich" geführt. Wenn man so will, handelt es sich um ein echtes "Zwiegespräch", das aber in der literarischen Kunstform des Briefes dargeboten wird. Annaeus Serenus bekleidete unter dem Kaiser Nero eine bedeutende Stellung. Er war nämlich Präfekt der kaiserlichen Leibwache. Wissenswert ist noch, daß Serenus mit der Philosophie Epikurs sympathisierte und daß er im Jahre 63 vergiftet wurde.

Die Anfrage des Serenus, der sich als Ratsuchender versteht, beruht auf einer seelischen Krise. Sie ist entstanden, als er den Versuch unternahm, sich "selbst möglichst genau kennenzulernen". Die in dieser Selbsterfahrung angelegten Maßstäbe werden von vier Schuldkategorien gebildet: "offene" (1) und "verborgene"(2) Fehler, "gelegentliches" (3) und "gemischtes" (4) Versagen. Nun wendet er sich an Seneca, seinen "Arzt" und legt ihm in dieser seiner brieflichen Beichte dar, daß der vierte Punkt ihm am meisten zu schaffen macht, nämlich der Zustand, weder völlig frei von Fehlern, noch ihnen völlig unterworfen zu sein: "Ich bin also in einer Lage, die zwar nicht eben die schlimmste, aber doch in hohem Maße beklagenswert und lästig ist: ich bin weder krank noch gesund." Kurz: er empfindet "die Symptome seines Schwankens zwischen Recht und Schlecht" (Rabbow). Ausdrücklich nennt er noch seinen "Hang zur Sparsamkeit", seine Neigung, sich in sich selbst zurückzuziehen. So reißt ihn der "Zweifel" hin und her, zwischen Rückzug in die Stille und Einsatz im politischen Leben. Mit bemerkenswerter Offenheit heißt es: "Wir gehen nämlich weniger durch fremde Schmeicheleien zugrunde als durch unsere eigenen. Wer wagt es denn, sich selber die Wahrheit einzugestehen?" Der Fragebrief endet mit einem Wunsch nach Beratung: "Darum bitte ich dich, wenn du ein Mittel hast, mein Schwanken zu beenden, dann halte mich für wert, daß ich dir meine Seelenruhe verdanke. . . . Nicht der Sturm quält mich, sondern die Seekrankheit! Befreie mich von diesem Übel - sei es, was es sei - und komm mir zu Hilfe! Ich bin noch in Not, obwohl ich das rettende Land schon vor Augen sehe!"

In der Antwort Senecas tritt der Charakter des Kunstbriefes

deutlicher zutage. Trotzdem läuft das Essayistische nicht einfach aus dem "brieflichen" Ruder. Der konsultierte Berater geht durchaus auf die konkrete Not des Ratsuchenden ein. Es ist durchaus wahrscheinlich, daß hier der Sache nach einmal eine echte Korrespondenz stattgefunden hat, die der Autor dann später literarisch verwandt hat.

Die Einleitung der Antwort enthält schon ihren Kern in einer Art Kurzform. Seneca diagnostiziert den Zustand des Ratsuchen als eine Art Rekonvaleszenz: Serenus gleiche einem "Patienten", der nach überstandener schwerer Krankheit "gelegentlich noch unter harmlosen Fieberanfällen und leichtem Unwohlsein" leide. Unmittelbar darauf folgt auch schon das erbetene Heilmittel. Seneca gibt sich nicht mit oberflächlichen Ratschlägen zufrieden, er therapiert von innen her, von der Mittes des Menschseins aus. Serenus wird ermahnt, "nicht den starken Mann herauszukehren": "Letzten Endes ist vielmehr eines not: an dich selbst und an die Richtigkeit des eingeschlagenen Weges zu glauben". Anders ausgedrückt: Der stoische Psychagoge bemüht sich um eine "Hilfe zur Selbsthilfe". Die erhoffte "Seelenruhe" (tranquilitas animi) ist selbstherstellbar. Hier nimmt die stoische Briefberatung geradezu "religiöse" Züge an. Nur steht in diesem Zusammenhang nicht Gott bzw. die Gottheit im Mittelpunkt, sondern der autonome Mensch selbst. Zwar kennt Seneca in diesem Brief auch die dunklere Rückseite des Menschen. So schreibt er beispielsweise von dem "Ekel", das "Mißfallen an sich selbst". Realistisch kann er bemerken: "Richtige Selbsteinschätzung ist vor allem notwendig, denn wir neigen meist zu Überschätzung unserer Fähigkeiten." Die positive Beurteilung des Selbst aber überwiegt.

(Anders denkt Jesus nach Lk 10,42: "Eins ist not" = IHM "zuhören".)

(bei Seneca dagegen)

Er traut dem Menschen die Steigerung der "Selbstbeherrschung" zu. Wie ein Vorgriff in die neuere Psychotherapie wirkt die Zielbestimmung, man müsse "Selbstvertrauen gewinnen, sich an sich selbst freuen können, Selbstkritik üben". An sich kann ja eine gesunde Ichstärkung nicht schaden, sondern nur nützen, wenn ein junger Mensch Hilfen zur Ichstärkung und Selbständigkeit empfängt. Das Problem liegt nur darin, ob solche Hilfen gute psychagogische Methoden bleiben oder ob sie zum philosophischen Glauben, zur "Religion" werden. Gewiß warnt auch das bilbische Wort vor der "Flucht", nicht zuletzt vor einer Flucht vor sich selbst (Jes 28,16), aber es stellt eben auch das eigene Selbst unter den Anspruch und Zuspruch des "Herrn" (Gal 2,11).

In der Spannung zwischen politischer Bürgerpflicht und besinnlicher "Zurückgezogenheit" weiß Seneca in seiner brieflichen Beratung dem Ort der Stille nicht nur etwas sondern sehr viel abzugewinnen. Hier sei ein Übungsplatz, eine Gelegenheit für soziales und politisches "Training". Das Refugium sei aber nicht nur eine Chance für die eigene Selbstüberholung, sondern stelle auch eine Möglichkeit indirekter Wirkung auf das Geschehen in der Gesellschaft und der Politik dar: Hier vermag nämlich der stoische Mensch, "in seiner Zurückgezogenheit einzelnen wie der Allgemeinheit zu helfen: mit geistiger Tat, mit Zuspruch und Ratschlag". Ausdrücklich macht Seneca seinem Serenus darauf aufmerksam, daß nicht nur das unmittelbare, sondern auch das mittelbare politische Engagement seinen hohen Wert hat: "Auch der vertritt als Privatmann ein öffentliches Anliegen, der die junge Generation gewinnt und - bei dem großen Mangel an guten Lehrern - ihre Herzen für das Gute aufschließt." Nicht zuletzt

gehört dazu das Briefschreiben an Ratsuchende und Schüler. Die geistige Bildung der heranwachsenden Jugend liegt dem Autor des Lehrbriefes sehr am Herzen. Wissenschaftliche Studien hält er für dringend nötig, wehrt aber auch jede Art von Überfütterung ab. Die "Unzahl von Büchern" bringt nichts ein, "der Schüler fühlt sich duch das Überangebot nicht belehrt, sondern belastet".

Im vorliegenden Zusammenhang geht Seneca auch auf einen Grenzfall ein, nämlich auf die Situation dessen, der unter einem "Redeverbot" steht. Auch ein solcher könne noch raten und helfen, (und zwar) dadurch, daß er sich bemüht, "den Mitbürgern schweigend Mut (zu) machen". Nicht nur das verbale sondern auch das non verbale, nicht nur das intentionale, sondern auch das funktionale Beraten löst politische und pädagogische Wirkungen aus. Eindrücklicher und besser kann der hohe Stellenwert von Beratungsbriefen aus der Verborgenheit an Menschen in der Öffentlichkeit oder an junge Erwachsene kaum beschrieben werden. Freundesrat- und trost aus der Stille wird so unter Umständen ein echtes Therapeutikum bzw. Politikum. Das dafür gebrauchte Bild spricht für sich selbst: "Wie gewisse Heilkräuter, die - ohne daß man sie kostet oder berührt - schon durch ihren bloßen Geruch Heilung bewirken, so übt die Tugend ihre heilsame Wirkung auch aus der Ferne und im Verborgenen."[63].

(-) Über "Glück" (An Gallio) und "Muße" An Serenus):

Dem älteren Bruder Gallio ist der briefliche Dialog "Vom glückseligen Leben" (Ad Gallionem de vita beata) gewidmet. Sie liegt in derselben Richtung wie der Brief über die "Seelenruhe". Da sein Bruder nicht ein jüngerer Schüler, sondern ein etwas älterer Verwandter ist, hat er weniger einen persönlich-

beratenden, als vielmehr einen stärker reflektierenden Charakter. Gleichwohl verleiht ihm der Bilderreichtum Anschaulichkeit und Lesbarkeit. Gallio war Prokonsul in Achaia, wo er die Anklage der Juden gegen Paulus wegen Geringfügigkeit abgewiesen hat. (Apg 18,12). Seneca sucht sich in diesem Brief mit seiner philosophischen Grundüberzeugung vor dem Bruder zu rechtfertigen. Dieser mag eine gewisse Antenne dafür gehabt haben, weil er seinerseits den Typus eines wendigen Römers verkörpert. Jedenfalls lebte er als hochrangiger Politiker in dem bekannten Konflikt zwischen Überzeugungstreue und Situationsbewußtsein. Insofern mußte er ein Ohr für die Ausführungen seines jüngeren Bruders haben.

Der Brief beginnt mit einer allgemeinen Feststellung: "Glückselig leben will jedermann, lieber Bruder Gallio; aber was zu einem glücklichen Leben gehöre, das ist den meisten unklar oder verborgen." Strittig ist also weniger das Ziel (vielmehr) als der Weg (1). Glück sei nicht durch parlamentarische Abstimmung bzw. Mehrheiten zu erreichen. Hier komme es auf das Engagement des einzelnen an. Man müsse den Mut haben, "sich aus der Menge herauszuheben" (2). Im übrigen gilt: "Glücklich ist daher ein Leben, wenn es seiner Natur entspricht" (3). "Zum höchsten Gut" (summum bonum) gehören ein gutes "Herz" und ein freier "Geist" (4). Interessant ist bei diesem Brief, daß verschiedene Abschnitte mit einer Art fiktiven Gegenthese (Einwand) beginnt, mit der sich dann der Schreiber auseinandersetzt. So wird das Für und Wider der epikureischen Philosophie (ausführlich) erörtert. Der Leitsatz "Das wahre Glück besteht in der Tugend" (16) führt am Ende zu einer Behandlung des Themas Geld und Besitz.

Hier schreibt der "Pragmatiker" Seneca. Nicht alle seine Argumente überzeugen.

Auch der Brief an den Schüler Serenus "Über die Muße" (Ad Serenum de otio) bringt Gedanken zur Sprache, die in unseren Zusammenhang gehören. Das essayistisch angelegte Schreiben ist relativ kurz gehalten und gewinnt seine Brisanz durch die Tatsache, daß es nach dem Konflikt mit Nero abgefaßt worden ist. Wieder steht die Spannung zwischen privater Besinnung und politischem Einsatz, zwischen Tugend und Tat, im Mittelpunkt der Ausführungen. Seneca verteidigt erneut seine "Zurückgezogenheit"; er denke nicht daran, das stoische Ideal der staatspolitischen Verantwortung zu verraten, wohl aber, so schreibt er an den selbst im politischen Leben stehenden Serenus, sehe er dieses Ideal nicht einseitig in der Erreichung hoher politischer Ämter oder in der öffentlichen Anerkennung der Menge verwirklicht. Entscheidend sei doch, daß man "seinen Mitmenschen nütze" und "seinen hilfreichen Einsatz für andere erfülle": "So nützt, wer sein eigenes Selbst fördert, auch anderen, und zwar dadurch, daß er für ihren künftigen Nutzen sorgt." Dabei unterscheidet Seneca "zwei Staaten", den Universalstaat, der Götter und Menschen, der ohne Grenzen ist, und den Stadtstaat, der eine begrenzte Gruppe von Menschen umfaßt. Wenn es zum Schwur kommt, denkt Seneca kosmopolitisch. Auf der anderen Seite möchte er die "wissenschaftliche Betrachtungsweise", die der Philosoph in seinem selbstgewählten stillen Refugium zur Zeit bevorzugt, nicht verabsolutieren: " . . . Für uns Stoiker ist sie nur Zwischenstation, nicht der endgültige Hafen". Die Kunst des Briefschreibers zeigt sich im Schlußabschnitt des Briefes, wo Seneca einen

psychagogischen Denkanstoß gibt. Verklausuliert spielt er auf den Nero-Staat an, in dessen jungen Kaiser er so viel geistig investiert und unter dem er schließlich so bitter gelitten hat: "Wenn sich jener von uns erträumte Staat nämlich nicht finden läßt, dann müssen sich einfach alle zurückziehen, eben weil nirgendwo zu finden ist, was allein verdiente, der Zurückgezogenheit vorgezogen zu werden."[64]

Fassen wir (kurz) zusammen: Seneca hat die römische Briefberatung methodisch ausgefeilt, vor allem aber philosophisch und psychagogisch vertieft. Bei allem ethischen Ernst, der das philosophische System Senecas auszeichnet, hat es doch auch seine fragwürdigen Seiten. In den psychagogischen Briefen treten - wie wir gesehen haben - (vor allem) drei neuralgische Problemfelder heraus: Die Selbstzentriertheit der Seelenführung, das Elitebewußtsein des Weisen und das Ineinander von Lebens- und Todesverachtung.

cc) Ansätze einer Verschulung des Briefes - Quintilian, Plinius d.J.

Theorie und Praxis des Briefschreibens haben bei den Griechen und Römern ursprünglich nicht den Rang eines eigenen Schulfachs oder einer akademischen Disziplin gehabt. Die entsprechenden Theoretiker und Praktiker haben sozusagen privat für sich über den Brief nachgedacht bzw. unterrichtliche Anregungen zu seiner Niederschrift gegeben. Die früher oder später erfolgende Zuordnung solcher Bemühungen zur Rhetorik, lag von der relativen Ähnlichkeit der Kommunikationsformen her auf der Hand. In Rom hat die Einbeziehung des Briefschreibens in die Ausbildung des jungen Menschen in der Zeit nach Cicero begonnen. Bemerkenswerte

Beispiele dieses Vorgangs bieten Quintilian und der jüngere Plinius. Beide sind für die Weiterentwicklung bis hinein in die Briefseelsorge der Alten Kirche und des Mittelalters wegweisend geworden.

- Das Gelöste im Gebundenen : Quintilian. Als Dozent für Rhetorik hat Quintilian hoch über seine Fachwissenschaft gedacht. Höher geht es nicht mehr. Deshalb fordert er im letzten (12.) Buch seines Hauptwerkes "Ausbildung des Redners" (institutio oratoris) wörtlich: "Nach der Hoheit der Rede (orandi maiestatem) selbst also, die der Edelste ist, was die Unsterblichen den Menschen geschenkt haben (immortales . . . homini dederunt), und durch deren Verschwinden alles verstummt und den Glanz seines Lichtes in der Gegenwart verliert, wie auch sein Andenken bei der Nachwelt, wollen wir mit ganzem Herzen streben . . ." Die starken Begriffe sprechen für sich selbst: "majestätisch", "unsterblich", "von ganzem Herzen" ((toto animo)). Ein ähnliches Wort über den Brief hat Quintilian (35 - 100 n.Chr.) nicht erteilt. Er ist in erster Linie ein Lehrer der Redekunst und nicht der Briefkunst (s.o. S. [illegible]).

Gleichwohl hat der bedeutende Schüler Ciceros das Thema "Brief" nicht totgeschwiegen. In dem um 95 n.Chr. geschriebenen Redner-Lehrbuch gibt es eine Stelle, und zwar im 9.Buch, in der die Eigenart des Briefes im Horizont der Rede erörtert wird. Dieses Passus hat schon etwas Lehrhaftes, Unterrichtliches an sich. Er lautet:

"Es ist also vor allem die Rede in einer Form gebunden (vincta) und verwoben (contexta), in einer anderen ungebunden (soluta), wie dies im Gespräch und in Briefen der Fall ist, wenn diese

nicht etwas behandeln, was über ihr eigentliches Wesen hinausführt, so etwa Fragen der Philosophie, der Staatsgemeinschaft und Ähnliches. Dies sage ich nicht deshalb, weil nicht auch die ungebundene Form bestimmte ihr eigene und vielleicht gar noch schwierigere Rhythmen besässe; denn keineswegs wollen Gespräch und Brief immer die Risse durch den Vokalzusammenstoß oder den Verzicht auf feste Zeitmaße, aber sie besitzen nicht den Strom und Zusammenhang und den Zug, der die Worte zueinander zieht, so daß die Bindung, die sie besitzen, eher lockerer als gar nicht vorhanden ist" (ut potius laxiora in his vincla quam nulla sint).

Der Sinn ist deutlich: die Rede hat eine feste Form und gleicht einem fließenden Strom. Der Brief - hier mit dem freien Gespräch (sermo) zusammengestellt - hat eine lockere Form und eine zwanglosere Gestalt. Aber keine Regel ohne Ausnahme! - , so könnte man denken, wenn Quintilian dann fortfährt, auch der Brief folge gegebenenfalls eigenen Regeln und Rhythmen. Diese könnten sogar komplizierter sein als die der Rede. Jedenfalls habe er nicht einfach eine anarchische Struktur. Alles komme auf den Inhalt an. Wenn es der Brief beispielsweise mit philosophischen oder politischen Themen zu tun habe, verändere sich naturgemäß der Kommunikationsstil. Obschon dann immer noch nicht der in sich geschlossene Fluß der Rede erreicht würde, sei doch die Folge nicht einfach Bindungslosigkeit und fatale Unordnung. Das eigentümliche Stilprinzip des Briefes sei vielmehr "laxiora in his vincla" d.h.: Gelöstes im Geformten, Ungebundenes im Gebundenen! Mag Quintilian auch nicht über das besondere Genus des Beratungsbriefes reflektieren, so ist doch

der Weg vom philosophischen Brief zum psychagogischen Brief nicht weit. Immerhin fällt auf, daß Quintilian nicht nur den leichten Plauder- und Freundschaftsbrief der Antike kennt, sondern auch und nicht zuletzt den gedankenschweren Besinnungs- und Bildungsbrief. Wir erinnern uns an Ciceros Unterscheidung von "familiär-scherzhaften" und "ernst -schweren" Briefen (s.o. S. [illegible]). Vielleicht liegt gerade in dem Ineinander von einer mehr "lockeren" und einer mehr "strengen" Gestalt des Briefes die Chance einer Weiterentwicklung zum spätantiken Beratungsbrief und zum Seelsorgebrief in der Alten Kirche und im Mittelalter begründet. Zumindest hat dieser Aspekt einen gewissen Beitrag zu dem späteren Gang der Dinge geleistet.

Der zitierte Abschnitt aus dem 9.Buch der Rhetorik Quintilians findet sich im 4.Kapitel, das unter dem Leitgedanken der "Wortfügung" (compositio) steht. Der Autor entwickelt viel Verständnis für diese Aufgabe. Wer auf eine gepflegte Ordnung der Worte meint verzichten zu können, der diene damit nicht der natürlichen Natur, sondern eher einer primitiven Natur. Natur und Kultur gehörten zusammen. Wörtlich heißt es: "Daher scheinen mir die Gedanken durch die Wortfügung wie durch bestimmte Riemen und Sehnen ihre Spannung und ihren Schwung zu erhalten"; sie helfen nicht zuletzt "auch zur Erregung der Gefühle" (ad motum quoque animorum). Dabei beweist Quintilian sogar ein frühes Verständnis für das Nonverbale, wenn er sagt, daß die Wortfügung bzw. der Rhythmus "gleichsam ohne Worte solche Macht besitze" (inest quaedam tacita vis). Was für die Rede gilt, hat auch seine Bedeutung für den Brief. Nicht ohne Grund gelangt Quintilian in diesem Abschnitt zu der oben besprochenen beiläufigen

und vorläufigen Begriffsbestimmung des Briefes.

Immer wieder zeigt sich Quintilian als gelehriger, aber auch eigenständiger Schüler Ciceros. Es gelingt ihm das rhetorische System seines Meisters gleichsam didaktisch auszubauen. So ist es kein Wunder, daß Quintilians Lehrbuch der Rede auch Impulse für die Lehre und Praxis des Briefschreibens in den kommenden Jahrhunderten gegeben hat. Abgesehen von dem dafür besonders fruchtbaren 10.Buch lassen sich auch in den anderen Büchern entsprchende Entdeckungen machen. Es sei nur an den Gesichtspunkt der "Steigerung" und "Abschwächung" im Redefluß oder an die "Vergrößerung"(amplificatio) durch "Vergleichung" (comparatio) erinnert. Nicht zuletzt gilt das auch für das Postulat des "Unmittelbar-vor-Augen-stellens", das Quintilian unter d zu beachtenden "Gedankenfiguren" aufzählt. Der Redner habe zu fragen, was geschehen sei, was geschehe, was geschehen werde und was geschehen sein würde. Ein solches Vorgehen existenzialisiert in der Tat die Rede, aber auch den Brief [65].

- Zwischen Privatbrief und Publikationsbrief: Plinius d.J.

Ungefähr 61/62 n.Chr. ist der jüngere Plinius geboren. Der mütterliche Onkel, der sogenannte Plinius d.Ä., nahm den Jungen nach dem frühen Tod des Vaters an Sohnesstatt auf. Der (Neffe) studierte bei Quintilian in Rom. So steht er in der Traditionskette der berühmten römischen Rhetoriker. Beruflich zeichnete er sich als Anwalt aus und bekleidete hohe Staatsämter, so im Finanzbereich, in der Regierung und zuletzt in der Provinzialverwaltung. Um 111 wurde er in hoher kaiserlicher Mission als Legat in die

Provinz Bithynien und in den Pontus beordert. Vermutlich ist er etwa im Jahre 113 dort gestorben.

In das Blickfeld unserer Fragestellung ist Plinius d.J. durch seine Briefsammlung getreten. In neun Büchern hat er persönliche und dienstliche Schreiben aus seiner Feder zusammengefaßt und herausgegeben. Ein Brief aus dem Jahre 79, der im 6.Band erschienen ist, sei herausgegriffen, weil er die eigentümliche Stilkunst des Briefautors gut erkennen läßt.

Der Brief ist an den bekannten Historiker Tacitus (s.o. S. IX.) gerichtet. Plinius d.J. hat den Ausbruch des Vesuvs im Jahre 79, der die Städte Pompeii und Herculaneum vernichtete, von Neapel aus miterlebt. Sein Onkel, Plinius d.Ä., ein hochangesehener Naturwissenschaftlicher und gleichzeitig Flottenchef kam bei dieser Katastrophe ums Leben. Tacitus hatte den Neffen gebeten, ihm ausführlich über die Geschehnisse zu berichten, damit er, der renommierte Geschichtsschreiber, das Lebensende des Verunglückten "der Nachwelt desto treuer überliefert werden könne". Nun macht sich Plinius d.J. ans Werk und schildert das Ereignis anschaulich, ja spannend. So wird der Brief zum Instrument der Mitteilung. Er enthält eine Nachricht, wie das die Aufgabe des Briefes schon in klassischer und vorklassischer Zeit gewesen ist, aber hier nicht in Kurzform wie einst, sondern in Gestalt einer lebendigen Erzählung. Der Onkel hatte ein Sonnenbad genommen und war dann auf "eine Wolke von ungewöhnlicher Größe und Gestalt" aufmerksam gemacht worden. Die Eruption hatte die Form eines "Baumes", einer "Pinie". Unwillkürlich denkt man bei der Lektüre an die schreckliche Erscheinung eines modernen Atompilzes. Der Onkel läßt ein Boot

ausrüsten, um, neugierig wie der Naturforscher nun einmal war, das Naturereignis aus der Nähe zu betrachten und dabei auch ihm nahestehende Menschen zu retten. Der Brief hebt die Dramatik und Paradoxie dieses Unternehmens deutlich heraus: "Er (der Onkel) eilte dahin, von wo andere fliehen, und steuerte geraden Laufs auf die Gefahr los". Von oben kommt eine Menge von Asche und Bimsstein. Das Meer unten ist unruhig und läßt gewaltige Untiefen erahnen. Plinius d.Ä. verhält sich tapfer und gelassen, ja, (er) hat sich sogar zur Ruhe gelegt. Man muß ihn wecken: "Auf zwei Diener sich stützend, erhob er sich, sank aber gleich zusammen, vermutlich durch dicken (Schwefel-)Dampf erstickt und weil sich die Luftröhre verschloß, die bei ihm von Natur schwach und eng war, und er überdies an Asthma litt". Der Briefschreiber befand sich mit seiner Mutter am Kap Misenum. Er war also in der Nähe, aber nicht unmittelbar dabei. Plinius hat sich um Genauigkeit bemüht, wie einst Lukas, als er sein Evangelium schrieb. Eine diesbezügliche Bemerkung am Schluß läßt auch ein interessantes Wort vom Wesen des Briefes überhaupt einfließen: "Nur das eine will ich noch bemerken, daß ich alles was ich persönlich erlebt und was ich auf der Stelle, als die Ereignisse am meisten wahrheitsgemäß erzählt wurden, gehört, richtig niedergeschrieben habe. Du kannst nun das Wichtigste daraus entnehmen, denn etwas anderes ist es, einen Brief, etwas anderes eine Geschichte, etwas anderes, für einen Freund, etwas anderes für alle zu schreiben." Kurz, der Brief hat nach Plinius einen einzelnen, und zwar befreundeten Adressaten, die Geschichtsschreibung wendet sich an eine Mehrzahl von Lesern. Insofern vermag der Brief zu einem Vehikel der persönlichen Aussprache

und der persönlichen Beratung zu werden. Die weitere Geschichte des Briefes und speziell der Briefseelsorge hat diese Einsicht bestätigt.

Das 10.Buch der Briefsammlung des Plinius enthält seine Briefe an den Kaiser Trajan und dessen Antworten. Berühmt geworden sind die Briefe 96 und 97. Diese sogenannten "Christenbriefe" gestatten uns einen Einblick in die Probleme, die der kaiserliche Sonderbotschafter in der Provinz Bithynien vorfand. Der Statthalter hatte den Kaiser gefragt, wie er mit den umstritten verfahren sollte. Die Fälle, die anstanden, waren recht verschieden. Manche hätten Bekennermut gezeigt, andere verleugneten. Es gab anonyme Anzeigen. So bedurfte es bestimmter Kriterien für die Rechtsprechung: War das "Christsein" an sich (nomen ipsum) schon strafbar oder ging es um konkrete Vergehen? Schließlich stand nichts Geringeres auf dem Spiel, als die Verweigerung des Kaiserkults. In dem "Reskipt" an Plinius (111/13) schlägt der Kaiser moderate Töne an: "Allgemeine Normen ließen sich nicht aufstellen. Der Statthalter müsse je nach dem Einzelfall und nach Gutdünken entscheiden. Auf keinen Fall dürfe in einer polizeilichen Aktion allgemein nach den Christen gefahndet werden und auf anonyme Anzeigen solle man schon überhaupt nicht reagieren. Gleichwohl bleibt es bei der Straffälligkeit einer ausdrücklich erklärten Verweigerung des Kaiserkults. Mit anderen Worten, in diesen halb persönlichen, halb amtlichen Briefen werden religiöse Themen erörtert und interessant ist das menschliche Verhältnis der beiden Briefpartner: der eine ist der Kaiser, aber der Jüngere, der andere ist der Statthalter aber der Ältere.

Die Frage ist mehrfach erörtert worden, ob es sich bei den Plinius-Briefen um wirklichen "Briefe"handelt oder ob es nur literarische "Kunstbriefe" sind. In neuerer Zeit hat sich das Urteil ziemlich verfestigt, daß der Sammlung tatsächliche Privatbriefe zugrunde liegen, die aber schon im Entwurf und bei der Niederschrift für eine spätere Veröffentlichung gedacht und formuliert wurden. Das Private und das Publizistische greifen hier ineinander. Einerseits weiß Plinius in seinen Briefen etwas von der freundschaftlichen Verpflichtung (offi ium amicitiae: ep 3,9), andererseits kann man erkennen, daß der Brief auch zur "Schul- und Stilübung" (ep 7,9) verwandt wird. Was die "Topik" des Briefes betrifft, hält sich Plinius an die antike Tradition, insbesondere an Cicero. Nicht selten bittet er seinen Adressaten um einen Brief. So heißt es in ep 1,11: ". . .'si vales, bene est, ego valeo' hoc mihi sufficit" (Wenn es Dir gut geht, schön. Mir geht es gut. Das genügt mir). Natürlich schreibt Plinius auch längere Briefe. Er kann sich sogar für eine "unbriefliche" Länge entschuldigen. Es kommt eben auf die Briefsituation und das Briefthema an. Großen Wert legt Plinius auf die schriftliche Form. Gern hört er aus einem Brief "die Musen reden" (Musas loqui: ep 2,13). K.Thraede hat jedenfalls recht, wenn er von den Briefen des Plinius sagt, sie seien beides "wirklicher Brief als auch Literatur"[66].

4. Der Brief in der Antike. Interpretation: Grundformen und Praxisfragen

Bisher haben wir die Theoretiker und Praktiker des antiken Briefes zur Sprache zu bringen versucht. Liegt es doch im Interesse