

# Dido und Seneca über Glück und Vollendung

Autor(en): **Görler, Woldemar**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica**

Band (Jahr): **53 (1996)**

Heft 2

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-41339>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## Dido und Seneca über Glück und Vollendung

Von Woldemar Görler, Saarbrücken

Die Stoiker haben die Idealfigur des 'Weisen' in einer immer wieder erweiterten und variierten Folge von Paradoxa gepriesen: Nur der Weise ist klug, nur er ist gerecht, nur er ist 'schön' (womit die 'innere' als die eigentliche Schönheit gemeint war), nur er ist frei, nur er ein wahrer Herrscher ... Auch die 'Glückseligkeit' (εὐδαιμονία) ist dem Weisen vorbehalten. Wer noch nicht zur Weisheit gelangt ist, ist überhaupt nicht glücklich, da er ja nicht (im günstigeren Falle: noch nicht) über das wahre und einzige Gut verfügt: über die Tugend, die in der vollendeten Einsicht besteht. Der Weise aber geniesst vollkommenes Glück, denn die Einsicht in das Walten des göttlichen Logos ist unteilbar; wer sie hat, hat sie also ganz. Die Lehre der Stoa ist eine Philosophie des Alles oder Nichts.

Um den Gegensatz zwischen der übergrossen Schar der 'Toren' und den wenigen 'Weisen' aufs äusserste zuzuspitzen, wagte man sogar, den Weisen den Göttern anzunähern. Seneca berichtet, der römische Stoiker Sextius habe oft gesagt (*Epist.* 73,12) *Iovem plus non posse quam bonum virum*. Die Formulierung ist sorgfältig gewählt und kaum übersetzbar. Sextius war nicht so weit gegangen zu sagen: 'Der Weise steht Jupiter gleich' oder gar 'der Weise ist ein Gott'. Er erkennt einen Unterschied an: *plura Iuppiter habet, quae praestet hominibus*. Durch die grössere Zahl der ihm möglichen segensreichen Handlungen ist Gott dem Menschen überlegen. *Plus* im ersten Satz bezeichnet demnach keine Quantität, sondern das Wesen: die Qualität der Handlungen des Weisen. Im folgenden stellt Seneca, wohl noch immer im Anschluss an Sextius, das 'Mehr' (*plura*) des Gottes auf eine Stufe mit materiellem Reichtum, von dem er die Gesinnung des Wohltäters ('gut' = sittlich gut) abhebt: *sed inter duos bonos non est melior, qui locupletior*; auch ein tüchtiger Steuermann werde ja nicht als solcher noch tüchtiger, wenn er über ein besonders grosses und schönes Schiff verfüge. Ein äusserlicher quantitativer Vorteil ist ohne Einfluss auf die innere Qualität des Handelnden.

Aber Jupiter hat dem Menschen noch ein weiteres voraus (*Epist.* 73,13): *diutius bonus est*. Gott ist ewig, das menschliche Dasein ist begrenzt. Auch diesen Unterschied spielt Seneca herunter: 'Der Weise braucht nicht geringer von sich zu denken, weil seine sittlichen Leistungen auf einen engeren Rahmen beschränkt sind.' Wiederum ist die 'Quantität' geringschätzig von der bei Jupiter und dem Weisen gleichen 'Qualität' der ethischen Haltung abgehoben. Danach verschiebt Seneca fast unmerklich den Gesichtspunkt und spricht vom 'Glück': Ebensowenig wie von zwei Weisen nicht derjenige glücklicher ist, dem eine längere Lebenszeit vergönnt ist, ebensowenig ist Gott glücklicher als

der 'weise' Mensch<sup>1</sup>. Der Analogieschluss ist kühn und scheint ans Blasphemische zu grenzen. Aber er ist gerechtfertigt durch das stoische Verständnis der 'Tugend' als der schlechthin vollkommenen Einsicht, aus der notwendigerweise vollkommenes Glück resultiert. Schon Chrysipp hatte gelehrt (Plut. *De comm. not.* 1061F–1062A = *SVF* 3,54a = 63 I Long/Sedley): ἀγαθὸν ὁ χρόνος οὐκ αὐξεῖ προσγιγνόμενος, ἀλλὰ, κἂν ἀκαρές τις ὥρας γένηται φρόνιμος, οὐδὲν πρὸς εὐδαιμονίαν ἀπολειφθήσεται τοῦ τὸν αἰῶνα χρωμένου τῇ ἀρετῇ καὶ μακαρίως ἐν αὐτῇ καταβιοῦντος – nur darauf kommt es an, zum 'Weisen zu werden'; wem dieser Schritt gelungen ist, der genießt sogleich vollendetes Glück; selbst wenn es ihm nur einen ganz kurzen Augenblick beschieden sein sollte, steht er um nichts schlechter da als ein anderer, der eben dieses (in seiner Qualität völlig gleiche) Glück 'eine ganze Ewigkeit hindurch genießen kann'<sup>2</sup>. Wahrscheinlich ist der 'Weise' auch hier mit den Göttern verglichen.

Dieses Lehrstück vermag uns nicht zu befriedigen: die Intensität des Glücksgefühls scheint uns nicht verrechenbar mit der Dauer des Glücks. Aber den Stoikern legte die Neigung zu scharfer Grenzziehung einen absoluten Begriff von 'Vollkommenheit' nahe, der alle Aspekte, auch den der zeitlichen Ausdehnung, umfasste. Da sich nun aber nicht bestreiten liess, dass 'vollkommenes' Wissen, die damit identische 'vollkommene' Tugend und das sich daraus ergebende 'vollkommene' Glück von durchaus verschiedener Dauer sein konnten, blieb nur der Ausweg, die zeitliche Dimension gänzlich auszublenden, oder aber (was auf das gleiche hinausläuft) zu erklären, die Qualität des 'vollendeten' Wissens bewirke es, dass auch die geringste zeitliche Quantität als solche 'vollkommen' sei. Mit Recht hat man deshalb den Übergang aus dem Status des 'Toren' in den eines 'Weisen' als einen «Umschlag von Quantität in Qualität» bezeichnet<sup>3</sup>. In der Antike hat sich mindestens Seneca dieses Begriffspaares bedient: *Epist.* 70,5 (*sapiens*) *cogitat semper, qualis vita, non quanta sit*; *Epist.* 85,22: *in optimo illam (sc. beatam vitam) statu ponit qualitas sua, non magnitudo*. Ob vor Seneca auch die Griechen im gleichen Zusammen-

1 Vgl. auch Seneca *Epist.* 53,11 *quaeris quid inter te et illos (sc. deos) interfuturum sit? diutius erunt*.

2 Weniger pointiert (und nicht auf die Stoa beschränkt) Cicero *Tusc.* 5,5 ('Hymnus' auf die Philosophie) *est autem unus dies bene et ex praeceptis tuis actus peccanti immortalitati anteponendus*. Dazu Wolfgang Schmid, «Ein Tag und der Aion», in: *Wort und Text. Festschrift Schalk* (Frankfurt a.M. 1963) 14–33, ND in: G. Maurach (Hg.), *Römische Philosophie* (Darmstadt 1976) 142–168; H. Hommel, *Ciceros Gebetshymnus an die Philosophie*, Sitz.-Ber. Heidelberg, phil.-hist. Kl. 1968,3; noch allgemeiner Poseidonios frg. 179 Edelstein/Kidd = Seneca *Epist.* 78,28 *ut Posidonius ait, 'unus dies hominum eruditorum plus patet quam imperitis longissima aetas'*. Vgl. auch unten S. 163 zu Heraklits Gedanken, 'ein Tag sei jedem gleich'.

3 Ernst Günther Schmidt, «Eine Frühform der Lehre vom Umschlag Quantität-Qualität bei Seneca», *Forschungen und Fortschritte* 34,4 (1960) 112–115. Der griechische Terminus für 'Umschlag' war offenbar μεταστροφή oder μεταβολή (Clemens Al. *Strom.* 4,6 = *SVF* 3,221). Bei Seneca besonders anschaulich *Epist.* 118, 13–16: (*bonum*) *ad aliam proprietatem pervenit ... ipsa scilicet magnitudine. nec hoc novum est quaedam crescendo mutari: infans fuit, factus est pubes: alia eius proprietates fit. ... unus lapis facit fornicem: ... non auget, sed implet*.

hang von πόσον/ποσότης und ποῖον/ποιότης gesprochen haben, wissen wir nicht; es ist immerhin denkbar<sup>4</sup>.

Ein anderer Modus, das ‘Paradoxon der Zeit’<sup>5</sup> sprachlich zuzuspitzen, ist – soweit ich sehe – dem Lateinischen vorbehalten. Einige Verben können sowohl quantitative wie qualitative ‘Vollendung’ bezeichnen. Mit dieser Möglichkeit spielt Seneca mehrmals: *Epist.* 32,3 ... *considera, quam pulchra res sit consummare vitam ante mortem ... 5 ille demum ... est ... liber, qui vivit vita peracta* (dazu als Gegenstück *Epist.* 23,11 *quidam ante vivere desierunt quam inciperent*); *Epist.* 77,4 *vita non est imperfecta, si honesta est; ubicumque desines, si bene desines, tota est*; *Epist.* 93,2 *longa est vita, si plena est. impletur autem, cum animus sibi bonum suum reddidit ... 4 ... licet aetas eius imperfecta sit, vita perfecta est*; vgl. auch *Epist.* 21,8 (fiktive Anrede an Epikur) ... *si vis Pythoclea senem facere et implere vitam, non annis adiciendum est*<sup>6</sup>. Überall ist primär die sittliche Vollendung gemeint, aber die doppeldeutigen Verben lassen fast suggestiv auch an eine quantitative ‘Erfüllung’ der Lebenszeit denken. Da jedoch nach dem Eintritt in den Status der ‘Weisheit’ das Leben in der Regel fort dauert, kann Seneca in einem gelungenen Oxymoron von einem ‘Leben nach Abschluss des Lebens’ sprechen.

Für eine solche Zuspitzung bietet das Lateinische offenbar bessere Möglichkeiten als das Griechische. Die Substantive τέλος (seltener τελευτή) und *finis* sind in beiden Sprachen ambivalent und bedeuten sowohl das zeitliche ‘Ende’ wie das ‘Ziel’, die qualitative Vollendung. Das gilt schon nicht mehr für die davon abgeleiteten Adjektive: τέλειος (seltener τελικός) bezeichnet ausschliesslich den Zustand der ‘Vollendung’<sup>7</sup>, τελευταῖος ist weit überwiegend auf das zeitliche ‘Ende’ bezogen<sup>8</sup>. *Finalis* ist dem klassischen Latein unerklär-

4 Vgl. Ernst Günther Schmidt, «Das aristotelische Begriffspaar Quantität-Qualität und die Entwicklung der Dialektik (Seneca, Plotinos, Hegel, Marx)», in: *Proceedings of the World Congress on Aristotle Thessaloniki 1978* (Athen 1982) 209–215.

5 Titel einer nützlichen Textauswahl: J. Blänsdorf/E. Breckel, *Das Paradoxon der Zeit. Zeitbesitz und Zeitverlust in Senecas Epistulae morales und De brevitae vitae*, Heidelberger Texte, Didaktische Reihe 13 (Freiburg/Würzburg 1983).

6 Ähnliche Formulierungen, jedoch ohne Doppeldeutigkeit nur auf die sittliche Vollendung bezogen: Seneca *Epist.* 76,10 (*ratio consummata felicitatem hominis implevit ... homini ... suum bonum ratio est; si hanc perfecit ... finem naturae suae tetigit*; *Epist.* 88,28 *una re consummatur animus: scientia bonorum et malorum immutabili*; *Epist.* 120,14 (*vir ille perfectus) habebat perfectum animum et ad summam sui adductum ...* – Der von Seneca geschätzten Doppeldeutigkeit kommen nahe Cicero, *Cato* 69f. *quod cuique temporis ad vivendum datur, eo debet esse contentus. neque enim histrioni ut placeat, peragenda fabula est, modo in quocumque fuerit actu, probetur, neque sapientibus usque ad ‘plaudite’ veniendum est. breve enim tempus aetatis satis longum est ad bene honesteque vivendum* (vgl. dazu J. G. F. Powell im Kommentar, Cambridge 1988), sowie Ovid *Met.* 15,816f. (Jupiter zu Venus, vor Caesars Tod) *hic sua complevit ... / tempora perfectis, quos terrae debuit annis*; vgl. auch unten Anm. 13 über Vergil *Aen.* 3,493f.

7 Liddell/Scott verzeichnen unter III als Ausnahme Sophokles *Trach.* 948.

8 Es heisst auch im tadelnden Sinne ‘äusserst’, ‘auf die Spitze getrieben’; Liddell/Scott I 3 nennen Sophokles *El.* 271, Aristoteles *Pol.* 1298a31; 1312b35.



licherweise ganz fremd; später heisst es ‘am Ende stehend’ o.ä. Das lateinische Adjektiv für ‘vollendet’ ist *perfectus*. Von den Verben ist im Griechischen *τελεῖν* für beide Bedeutungen verwendbar (Liddell/Scott I 5 und 6), weit häufiger ist jedoch *τελευτᾶν* für das (zeitliche) ‘Beenden’, *τελειοῦν* für (qualitatives) ‘Vollenden’. *Finire* heisst stets ‘beenden’, niemals ‘zur Vollendung bringen’. Daneben aber gibt es im Lateinischen, wie sich gezeigt hat, eine Reihe von anderen Verben, die in Verbindung mit geeigneten Objekten (*vita, fatum, cursus* u.a.) für beide Bedeutungen verwendbar sind: *perficere, peragere, explere, implere, complere, consummare* u.a.<sup>9</sup>. Wo sie verwandt sind, bleibt also zunächst offen, ob das physische Ende oder ein Vollendungszustand gemeint ist; dadurch wird dem Leser nahegelegt, beide Bedeutungen in eins zu sehen. Noch einen weiteren Vorteil bot das Lateinische: Das ‘vollendete’ Leben bringt die ‘Glückseligkeit’ mit sich, griechisch *εὐδαιμονία*. Cicero, der die philosophische Terminologie im Lateinischen weitgehend geprägt hat, hätte das mit *beatitudo* oder *felicitas* wiedergeben können. Aber er übersetzt fast stereotyp mit *vita beata*, und die Späteren sind ihm darin gefolgt. Der lateinische Terminus für ‘Glückseligkeit’ war nun – durch seinen substantivischen Bestandteil *vita* – äusserlich nahe an den Begriff der ‘Lebenszeit’ herangerückt, und auch das legte Wortspiele der genannten Art nahe.

Seneca hat die Möglichkeiten, die ihm seine Sprache bot, gerne ergriffen. Neben den schon genannten Stellen ist der zwölfte Brief von besonderem Interesse. Er gilt dem Problem des Alterns und weist manche Berührung mit Ciceros *Cato maior* auf. Etwa in der Mitte (*Epist.* 12,6) führt Seneca als Trost für die Älteren an, auch die Jüngeren sollten den Tod stets vor Augen haben, ‘denn nicht nach dem Geburtsregister werden wir abberufen’, *non enim citamur ex censu*. Wenig später zitiert er aus dem ‘dunklen Heraklit’, «ein Tag sei jedem gleich», und gibt verschiedene Deutungen dafür. Als Grundgedanke schält sich heraus: Unendliche Dauer ist ihrem Wesen nach nichts anderes als die begrenzte Spanne eines Tages, jeder einzelne Tag birgt die ganze Ewigkeit in sich (siehe dazu oben S. 161). Daran schliesst sich die Mahnung: *itaque sic ordinandus est dies omnis, tamquam cogat agmen et consummet atque expleat vitam*. Das ist überraschend, denn als eine Folgerung (*itaque*) aus dem eben Gesagten kann der Gedanke ‘ein jeder Tag könnte dein letzter sein’ kaum gelten: Der einzelne Tag war ja aufgewertet und der Unendlichkeit angenähert worden, so dass man gerade nicht an ein Ende zu denken geneigt ist. In der Tat ist Senecas Formulierung logisch nicht ganz sauber. Gemeint ist offensichtlich: Ein einziger Tag birgt alle Möglichkeiten in sich; innerhalb eines einzigen Tages können wir vollbringen, woran andere ein Leben lang arbeiten; es ist niemals zu spät, zu innerem Glück zu gelangen. Zwei verschiedene Gedanken sind ineinander verflochten: 1. Bedenke, dass ein jeder Tag dein letzter sein

<sup>9</sup> Im Griechischen sind vergleichbar *περαίνειν, πληροῦν* u.ä., aber sie scheinen nirgends wie bei Seneca für eine ambivalente Aussage oder gar für ein Oxymoron genutzt. Zum Bilde des ‘vollendeten Laufs’ siehe unten Anm. 13.

könnte; 2. Sieh zu, dass du dein Leben abrundest und vollendest, ein jeder Tag bietet dir die Chance dazu. Das ist deutlich ablesbar an den drei Verben, die den 'Abschluss' des Lebens bezeichnen. *Agmen cogere* ist eine militärische Metapher – 'den Heereszug schliessen', 'als letzter in der Kolonne marschieren'. Das ist ein wertfreier Ausdruck, und bis hier versteht man nur: 'Richte einen jeden Tag so ein, als ob er der letzte sei'. Dabei ist vorausgesetzt, dass man keinen Einfluss darauf hat, ob der heutige Tag wirklich der letzte ist – wenn er es ist, ist es eine Fügung des Schicksals. Die beiden folgenden (syntaktisch gleichgeordneten) Verben dagegen haben einen ganz anderen Charakter: *explere* heisst 'erfüllen', das ist mehr als 'der Zahl nach voll machen': Eine qualitative Komponente ist unüberhörbar; sie ist noch deutlicher bei *consummare*, 'vollenden', 'seinem Ziel zuführen'. Offenkundig ist hier nicht gemeint, ein jeder Tag könne uns, ganz ohne unser Zutun, das Leben sinnvoll abrunden und 'vollenden'. Es ist vielmehr klar, dass in diesen beiden Verben eine Forderung liegt: wir selbst sollen Sorge dafür tragen, dass unser Leben, am besten heute noch, sein Ziel erreicht. Das einleitende *tamquam* ('als ob es so sei') passt genaugenommen nicht mehr zu *consummet atque expleat*, die einen finalen Charakter haben. Aber man wird nicht daran denken, den Text zu ändern. Unsere Stelle ist vielmehr ein weiteres Beispiel dafür, wie geschickt Seneca die Grenze zwischen zeitlichem 'Ende' und sittlich-qualitativer 'Vollendung' zu verwischen weiss.

Im folgenden beschreibt Seneca zwei Verhaltensmuster für den (vielleicht) letzten Tag. Sie sind nicht eigentlich konträr im Sinne von falsch und richtig, denn äusserlich sind sie ähnlich; aber es besteht doch ein klarer Kontrast. Ein gewisser Pacuvius hatte es sich zur Gewohnheit gemacht, täglich mit dem Leben abzuschliessen (*Epist.* 12,8): Er «wurde jedesmal, wenn er sich selbst mit Wein und Leichenschmaus ein Totenopfer dargebracht hatte, von der Tafel ins Schlafgemach getragen; dabei wurde unter dem Beifall von Lustknaben zu Musikbegleitung gesungen: 'Das Leben ist zu Ende, das Leben ist zu Ende' ( $\beta\epsilon\beta\acute{\iota}\omega\tau\alpha\iota$ )» (Übersetzung nach Franz Loretto). Die äusseren Umstände sind abstossend, und Seneca macht aus seiner Ablehnung kein Hehl. Aber die Sache selbst, die allabendliche Besinnung auf die Begrenztheit des menschlichen Lebens, kam der bei den Epikureern wie bei den Stoikern oft geübten abendlichen Selbstprüfung nahe und konnte von Seneca nicht missbilligt werden.

Dem Pacuvius spricht Seneca die rechte Haltung ab: nur aus schlechtem Gewissen habe er sich so verhalten (ein für einen Epikureer ziemlich problematischer Begriff). Und dann das Gegenbild (*Epist.* 12,9): 'Wir' wollen allabendlich das Gleiche 'aus gutem Gewissen' tun; auch wir wollen, weil es ja so sein könnte, täglich mit dem Leben abschliessen. An die Stelle des pacuvianischen  $\beta\epsilon\beta\acute{\iota}\omega\tau\alpha\iota$  setzt Seneca jetzt einen Vergilver, freilich ohne ihn als solchen kenntlich zu machen. Er rechnet damit, dass man den Vers kennt und dass man weiss, wer ihn in der *Aeneis* spricht: es ist Dido, unmittelbar vor ihrem Selbstmord (*Aen.* 4,653). Ihre Worte sollen wir uns vor dem Schlafengehen

‘fröhlich und heiter’ sagen: *vixi, et quem dederat cursum fortuna peregi*. Das ist schon äusserlich ein deutlich wertender Kontrast zum Verhalten des Pacuvius: dort die für einen römischen Statthalter ganz unziemliche griechische Formel; hier die letzten Worte einer grossen Frau, in der Formulierung des grössten römischen Dichters. Von diesem Vers wird noch ausführlich zu reden sein. Seneca fährt fort: «Sollte (ein) Gott noch einen morgigen Tag hinzufügen, wollen wir ihn freudig annehmen. Derjenige geniesst vollkommenes Glück und ist ohne einen Anflug von Sorge Herr seiner selbst, der dem nächsten Tag ohne Ängstlichkeit entgegensieht. Wer (von sich) hat sagen können: ‘Ich habe gelebt’, dem ist täglich ein (unerwarteter) Gewinn beschieden.» Die gleiche Haltung also am Abend wie am Morgen: ‘freudig und heiter’ (*laeti hilaresque*) schliesst man mit dem Leben ab; ‘freudig’ (*laeti*) begrüsst man den nicht als sicher erwarteten neuen Tag und sieht darin einen zwar unverdienten, aber doch willkommenen ‘Zugewinn’ (*lucrum* heisst auch ‘Profit’).

Wem an einer einfachen Klassifizierung gelegen ist, mag als Ergebnis registrieren, Pacuvius sei ein typischer (wenn auch durchaus nicht idealer) Epikureer; das ‘uns’ nahegelegte Verhalten dagegen sei von stoischem Denken geprägt; das zeige schon das ausdrücklich geforderte ‘gute Gewissen’: die rational begründete Einsicht, richtig gehandelt zu haben. Das ist nicht ganz falsch; aber bei genauerem Hinsehen zeigt sich, dass Senecas Empfehlung auch epikureische Elemente enthält. Seneca zitiert nicht nur aus der *Aeneis* (was wegen der metrischen Form unübersehbar ist), er spielt auch an auf zwei der bekanntesten Oden des Horaz (was nicht von allen Interpreten beachtet worden ist)<sup>10</sup>: *Carmen* 1,9,13–15

*quid sit futurum cras, fuge quaerere, et  
quem Fors dierum cumque dabit, lucro  
adpone ...;*

*Carmen* 3,29,32f. und 41–43

... *quod adest memento  
componere aequus ...  
... ille potens sui  
laetusque deget cui licet in diem  
dixisse ‘vixi’.*

Neben wörtlichen Zitaten (*cras/crastinum, lucrum, laetus, ‘vixi’*) finden sich synonyme Entsprechungen (*dabit/adiecerit, Fors/deus, componere/ordinandus, potens sui/securus sui possessor*). Besonderes Gewicht hat das bei Horaz (*Carm.* 3,29,41) und bei Seneca jeweils vorgeschaltete *ille (potens ...) / ille (securus ...)*.

Nun ist zwar Horaz nicht, wie gelegentlich gelehrt wird, ein seiner Schule

<sup>10</sup> Vorzüglicher Nachweis der literarischen Vorbilder, Anspielungen und Parallelen in der kommentierten Ausgabe von G. Scarpat, *L. Anneo Seneca. Lettere a Lucilio, libro I* (Brescia 1973).

treu ergebener Epikureer<sup>11</sup>; aber die von Seneca aus den beiden Oden exzerpierten Gedanken, die Didos Worte umrahmen, sind wirklich im ganzen epikureisch: Horaz empfiehlt, sich dankbar auf das schon genossene Glück zu besinnen, seine Habe zu ordnen, Bilanz zu ziehen, sich an der Ernte zu erfreuen – all das liegt in *componere*. Es ist ein Rückblick, der empfohlen wird, eine fast müde wirkende resignierende Betrachtung<sup>12</sup>. Und dieser Rückblick kann gelassen sein, da es dem Epikureer feststeht, dass *per saldo* und erst recht in der Erinnerung das Angenehme stets das Übel überwiegt. Eine solche Haltung ist der stoischen Ethik fremd. Der stoische ‘Fortschreitende’ (προκόπτων) blickt nicht zurück, sondern strebt nach vorn, unerbittlich mit sich selbst und mit anderen, denn das grosse (nur für wenige erreichbare) Ziel liegt noch vor ihm: die vollendete Einsicht, die zugleich vollendetes sittliches Verhalten ist und damit – aber eben erst damit – vollendetes Glück bewirkt. Es mag überraschen, dass Seneca die horazischen Empfehlungen in einen stoischen Zusammenhang stellt. Aber hüten wir uns vor dem Vorwurf, Seneca habe nachlässig argumentiert oder er habe gar das von ihm Geschriebene nicht hinlänglich durchdacht. Ihm lag nicht daran, sauber geordnetes doxographisches Wissen zu vermitteln. Wie er die Kenntnis von Horaz und Vergil bei seinen Lesern voraussetzt, setzt er auch die Kenntnis der epikureischen und der stoischen Lehre in der systematisch reinen Form voraus. Wenn er hier die Unterschiede verwischt, wenn er die beiden Systeme aneinander annähert, ist eben dies Teil seiner ‘Botschaft’: Er will grosszügig die Gemeinsamkeiten herausstellen, die so augenfällig sind im übereinstimmenden Ritual der allabendlichen Selbstbesinnung.

Auch Didos letzte Worte schienen Seneca mit der Lehre Epikurs vereinbar. An anderer Stelle (*De vita beata* = *Dial.* 7,19,3) berichtet er, der (sonst gänzlich unbekannt) Epikureer Diodor habe den gleichen Vers (*Aen.* 4,653) zitiert, bevor er freiwillig aus dem Leben schied. Allerdings schildert ihn Seneca als einen wenig orthodoxen Anhänger seiner Schule, der «glücklich und erfüllt von gutem Gewissen» gestorben sei. In ihrem eigenen Zusammenhang jedoch und innerhalb des zwölften Briefes erweisen sich Didos Gedanken als stark stoisch gefärbt. Nach ihrem prägnanten *vixi* fährt die von Aeneas verrätene und verlassene Königin fort (Vergil, *Aen.* 4,653–658):

11 Einen ausgewogenen Überblick vermittelt W. D. Lebek, «Horaz und die Philosophie. Die ‘Oden’», *ANRW* II 31,3 (1981) 2031–2092.

12 Bezeichnend in der gleichen Ode (*Carm.* 3,29,53–55, über Fortuna) *laudo manentem; si celeres quatit / pinnas, resigno quae dedit et mea / virtute me involvo* ...). Mit *vixi* (v. 43) ist nicht ausgedrückt, dass (im stoischen Sinne) ein Umschlag zur Weisheit eingetreten und dadurch das Leben zur Vollendung gelangt ist; es heisst einfach: ‘ich habe im vollen Sinne des Wortes gelebt’, ‘ich habe das beste aus meinem Leben gemacht’. Vom gleichen Ethos geprägt ist Martial 5,58: Postumus hat bisher noch nie ‘gelebt’, d.i. für sich selbst gelebt; das soll er nun nicht weiter verschieben (v. 7f.) ... *hodie iam vivere ... serum est – / ille sapit, quisquis ... vixit heri*. Wer sich in diesem Sinne schon gestern ‘ausgelebt’ hat, wird sein Leben kaum je als ‘nunmehr vollendet’ betrachten. Vgl. auch Martial 1,15.



*vixi et quem dederat cursum fortuna peregi,  
et nunc magna mei sub terras ibit imago.  
urbem praeclaram statui, mea moenia vidi,  
ulta virum poenas inimico a fratre recepi,  
felix, heu nimium felix, si litora tantum  
numquam Dardaniae tetigissent nostra carinae.*

«Ich habe die Bahn, die das Schicksal mir zugewiesen hatte, ganz durchmessen» ('ganz' dürfen wir dem Präfix in *peregi* entnehmen)<sup>13</sup>. Das ist mehr als die Feststellung 'ich habe gelebt', 'mein Leben ist nun beendet'. Sie sagt auch, was sie als ihre grössten Leistungen ansieht: «Eine herrliche Stadt habe ich gegründet, ich habe eigene Mauern hochwachsen sehen, und ich habe durch Bestrafung meines Bruders den Gatten gerächt.» Soweit kann Dido in der Tat den Eindruck haben, ihr Leben sei sinnvoll verlaufen und nun sinnhaft vollendet – und darum nennt sie sich «glücklich, ja allzuglücklich»<sup>14</sup>.

13 Eng verwandt ist *Aen.* 3,493f. (Aeneas zu Helenus, der in Epirus bereits eine neue Heimstatt gefunden hat) *vivite felices, quibus est fortuna peracta / iam sua*; aber die Konnotation der sinnhaften 'Vollendung' ist hier schwächer als die des Endes (ihrer Mühen). Vgl. auch Lucan 4,361 (Afranius bittet um Gnade für seine Truppen; sie sollen nicht verpflichtet werden, für Caesar zu kämpfen) *turba haec sua fata peregit*. – Das Bild des 'vollendeten Laufes' oder der 'durchmessenen Bahn' findet sich auch im *Neuen Testament*: 2. Timotheus 4,7 (Abschiedsworte wie bei Dido): «Ich habe einen guten Kampf gekämpft, ich habe den Lauf vollendet (τὸν δρόμον τετέληκα), ich habe Glauben gehalten»; Paulus in der *Apostelgeschichte* 20,24 zu den Ältesten der Epheser über seine Entschlossenheit, seine Mission zu beenden: ὡς τελειώσω τὸν δρόμον μου. Hier sind also für das gleiche Bild zwei verschiedene Verben verwendet; der Gedanke der 'Vollendung' scheint schwächer als bei Vergil, aber vor allem an der ersten Stelle ist die gleiche Doppeldeutigkeit gegeben. Durch Konjektur ist das Bild des 'vollendeten Laufes' auch in Seneca, *De vita beata = Dial.* 7,9,3 und in Sophokles frg. 646 Pearson, Radt (Stobaeus 4,41,3), v. 3 hergestellt. Zur Geschichte der Metapher 'Leben als Lauf' (ohne Doppeldeutigkeit) s. Elaine Fantham, *Comparative Studies in Republican Latin Imagery* (Toronto 1972) (Phoenix, suppl. vol. 10) 68; R. H. Martin, *Terence. Adelphoe* (Cambridge 1976), zu v. 860.

14 Der Charakter von Didos letzten Worten ist verkannt von C. Neumeister («Gedanken über den rechten Gebrauch der Zeit in Senecas Epistulae ad Lucilium», in: *Römische Lebenskunst. Interdisziplinäres Kolloquium zum 85. Geburtstag von Victor Pöschl*, hg. von G. Alföldy/T. Hölscher/R. Kettemann/H. Petersmann, Heidelberg 1995, S. 76f. Anm. 23), der Seneca vorwirft, er habe das Vergil-Zitat «seltsam unpassend» verwandt: Dido befinde sich «in einem Zustand verzweifelter Raserei». Dem widerspricht der gelassen-ruhige Ton, in dem die Königin ihre Bilanz zieht; er steht in einem vom Dichter gewollten und betonten Kontrast zum vorangehenden *furor*. Ebenso falsch ist es, einen Gegensatz zu konstruieren zwischen dem stoischen «Weg zur *sapientia* aus eigener Anstrengung» und Didos «Weg, den die Fortuna ihr gewährt hat»: nach stoischer Lehre besteht der 'eigene' Weg ja gerade in der Einsicht in das vom Schicksal Zugewiesene. Dass Dido aus Junos und des Dichters Sicht *nec fato ... peribat / sed misera ante diem subitoque accensa furore* (*Aen.* 4,696f.), ist kein gültiges Gegenargument: für Seneca war wichtig, wie Dido selbst ihren Lebensweg sah. H. Görgemanns weist (mündlich) darauf hin, dass mit *nimum* ausgedrückt sein könnte, Dido habe es nicht verstanden, in ihrem Glück Mass zu halten. Nun liegt ihre Verfehlung sicher nicht darin, dass 'die dardanischen Schiffe ihre Küste erreicht haben'. Aber sie steht damit im Zusammenhang, ist also vielleicht in verschleierter Form genannt.



Diese Bezeichnung ist höchst provozierend. Der Dichter spricht sonst fast leitmotivisch – und sachlich für uns viel einleuchtender – von der ‘unglücklichen Dido’, *infelix Dido*. Auch hier wird die Aussage sogleich eingeschränkt; Dido fügt hinzu: «... allzuglücklich, wenn nur niemals die dardanischen Schiffe unsere Küste erreicht hätten». Damit stellt sich ein syntaktisches Problem: Der Konditionalsatz hängt ab von dem unvollständigen ‘Hauptsatz’ *felix, heu nimium felix*. Es liegt offenbar ‘Ellipse von *esse*’ vor. Aber welche Form ist unterdrückt? *Felix eram*, ‘die ich glücklich war’? Dann hätte man anstelle des Konditionalsatzes erwartet ‘bevor’ oder ‘bis die Trojaner kamen’. *Felix fuisssem*? Wäre sie glücklich gewesen, wenn Aeneas nicht an ihrer Küste gelandet wäre? Das wäre eine sehr harte Ellipse und überzeugt auch sachlich nicht: warum war Dido dann nicht glücklich? Die drei Erfolge, die sie nennt, liegen ja alle vor der Landung der Trojaner. Also doch wohl: *quae felix essem*, ‘die ich jetzt glücklich wäre’; das ist auch die erträglichste Ellipse. Aber warum wäre Dido erst jetzt ‘glücklich’, hätte sich nicht Aeneas in ihr Leben gedrängt, warum war sie es nicht vorher? Eine Vermutung liegt nahe: Vergil will andeuten, dass sich Dido erst jetzt, in der Stunde ihres Todes, Rechenschaft ablegt über ihr Leben, dass sie sich erst jetzt dessen bewusst wird, wie sinnhaft ihr Leben verlaufen ist. Das entspricht genau der stoischen Lehre: Zur Vollkommenheit genügt es nicht, faktisch richtig zu handeln – das hatte Dido getan –; es gehört dazu auch das Bewusstsein und die volle Einsicht, dass man so und nicht anders handeln soll<sup>15</sup>.

Dido stellt mit Befriedigung fest, sie habe ‘den ihr vom Schicksal zugewiesenen Lauf vollendet’. Das ist in der gleichen Weise doppeldeutig wie die eingangs betrachteten Beispiele aus Seneca: Ihr Leben ist beendet, und zugleich wird ihr klar, dass es auch vollendet ist. Aus ihren Worten spricht tiefe Trauer, aber auch tiefe Befriedigung. Vergils Sprachgenie hat beides zusammengefasst: *vixi* heisst einerseits ‘ich habe gelebt’, ‘nun ist alles zu Ende’; es hat andererseits einen stolz konstatierenden Charakter: ‘ich habe mein Leben gelebt’, es hat einen Sinn gehabt. Und mit *peragere* hat Vergil ein Verbum gefunden, das in vollendeter Ambiguität den quantitativen Aspekt des Beendens ebenso enthält wie den der Vollendung. Nicht zufällig ist Seneca mit eben diesem Verbum die knappste und eindrucksvollste der oben (S. 162) besprochenen Formulierungen gelungen: *vivere vita peracta*.

Seneca hatte wohl auch deshalb Freude am Spiel mit den oben (S. 163) genannten doppeldeutigen Verben, weil er damit etwas tat, was die griechischen Stoiker nicht getan haben, weil er stolz darauf war, dass ihm die eigene Sprache ein so treffliches Mittel bot, einen Kernsatz ethischer Lehre auf neuar-

15 Vgl. die stark anklingende Formulierung Vergil *Georg.* 2,458f. *o fortunatos nimium, sua si bona norint, / agricolas*. Nur das steht vielleicht noch (Potentialis) ihrem vollen Glück entgegen, dass sie sich dessen nicht bewusst sind; ähnlich schon I. Lana, «Quid de felicitate Vergilius senserit», *Atene e Roma* 29 (1984) 56–69, bes. 59f., der auch Vergil *Buc.* 6,45f. *et fortunatam, si numquam armenta fuissent / Pasiphaen* in diesem Sinne deutet.

tige Weise zu pointieren. Entdeckt hat er dieses Mittel nicht. Wenn unsere Interpretation richtig ist, war ihm Vergil darin vorausgegangen. Vergil hat als erster den stoischen Glaubenssatz, sinnhafte Vollendung zähle mehr als eine lange Lebensdauer, in eine knappe und einprägsame Form gegossen. Wir dürfen vermuten, dass Seneca mit dem Zitat im zwölften Brief seinem Vorgänger eine dankbare Reverenz erweisen wollte.