

Aus dem Institut für Sportgeschichte
der Deutschen Sporthochschule Köln
Geschäftsführender Leiter:
Prof. Dr. M. Lämmer

Aspekte der stoischen Ethik in Senecas
Bild von Athleten und Gladiatoren

von der Deutschen Sporthochschule Köln
zur Erlangung des akademischen Grades

Doktor der Sportwissenschaften

genehmigte Dissertation

vorgelegt von

Thomas Kroppen
aus
Kempen

Köln 2007

1. Referent: Professor Dr. Wolfgang Decker

2. Referent: Professor Dr. Peter Frisch

Vorsitzender: Professor Dr. H.D. Horch

Datum des Rigorosums: 25. Juli 2007

Eidesstattliche Versicherung:

Hierdurch versichere ich an Eides statt: Ich habe die Dissertation selbständig und nur unter Benutzung der angegebenen Quellen angefertigt; sie hat noch keiner anderen Stelle zur Prüfung vorgelegen. Wörtlich übernommene Textstellen, auch Einzelsätze oder Teile davon, sind als Zitate kenntlich gemacht.

Kempen, den 23.04.2007

Inhaltsverzeichnis

	Seiten
Einleitung	5-8
1. Das Leben des Lucius Annaeus Seneca	9-10
1.1 Seneca und die Politik	11-14
1.2 Seneca und die Philosophie	15-18
1.3 Seneca und der Sport	19-38
2. Die Werke des Lucius Annaeus Seneca	39-43
3. Die stoische Philosophie in der Kaiserzeit	44-55
3.1 Die Kardinaltugenden und die Lehre von den Affekten	56-60
3.2 Der Dualismus von Leib und Seele	61-66
4. Die politische Situation in der Kaiserzeit	67-72
5. Die öffentlichen Spiele in der Kaiserzeit	73
5.1 Die <i>theatralis licentia- panem et circenses</i>	75-81
5.2 Die Cirkusspiele - <i>ludi circenses</i>	82-89
5.3 Die Gladiatorenspiele - <i>munera</i>	90-107

6.	Leidensfähigkeit und Todesverachtung in der römischen Philosophie	108-112
6.1	<i>Contemptio doloris</i> - Die Leidensfähigkeit als stoisches Ideal	113-118
6.1.1	Die Leidensfähigkeit römischer Athleten und Gladiatoren in der Philosophie Senecas	119-125
6.2	<i>Contemptio mortis</i> - Die Todesverachtung als stoisches Ideal	126-134
6.2.1	Die Todesverachtung römischer Athleten und Gladiatoren in der Philosophie Senecas	135-142
7.	Der Agon des Weisen - <i>vivere militare est</i>	143-156
	Zusammenfassung	157-159
	Fundstellenverzeichnis	160-170
	Abkürzungsverzeichnis	171
	Bibliographie	172-183
	Inhaltsangabe	184
	Summary	185
	Lebenslauf	186

Einleitung

Der antike Sport ist in zahlreichen Monographien und Aufsätzen umfassend thematisiert und problematisiert worden. Literarische Quellen, archäologische Funde und sakrale Monumente haben den antiken Sport aus der Antike in die Gegenwart transportiert. Diese Arbeit wird sich mit der Faszination der Athletik und dem Phänomen der Gladiatur in den antiken Arenen befassen. Die philologisch nicht unumstrittene Losung der Gladiatoren „*morituri te salutant*“ ist bis heute sprichwörtlich. Die Gladiatur erlebte ihren Höhepunkt in der römischen Kaiserzeit und zog die römische Stadtbevölkerung sowie die Bewohner der römischen Provinzen über ein halbes Jahrtausend in ihren Bann. Auch wenn die martialischen Spektakel in der Arena aus heutiger Sicht unmmenschlich und grausam erscheinen, so waren sie doch neben den Wagenrennen im *Circus Maximus* ein wesentliches Element in der sportlichen Wirklichkeit der *plebs urbana*. Die Gladiatorenspiele bedienten in der großzügigen Ausstattung und den paramilitärischen Spektakeln das Bedürfnis der entmilitarisierten römischen Bevölkerung nach „*panem et circenses*“.

Die Leidenschaft und Todesverachtung der Athleten und Gladiatoren galten als Paradigmen stoischer Philosophie in Bezug auf die richtige Einstellung zu Leben und Tod. Dieses Phänomen wird durch einen historischen Zeitzeugen des ersten Jahrhunderts nach Christus dokumentiert. Lucius Annaeus Seneca berichtet in seinen moralischen Briefen und seinen philosophischen Traktaten in anschaulicher Metaphorik über die stoische Einstellung zu Leben und Tod.

Der stoische Weise und der Gladiator in der Arena befinden sich dabei in einem permanenten Kampf mit dem Schicksal. Der intellektuelle Gehalt der moralischen Briefe und der philosophischen Traktate zur stoischen Philosophie und zu den sportlichen Phänomenen seiner Zeit ist dabei nicht zu unterschätzen, da Seneca selbst als Politiker und Philosoph in Anlehnung an Platons *Politeía* geradezu dem Idealbild eines Staatsmannes entspricht.¹

Seneca bedient sich in Bezug auf die Schwelle zwischen Leben und Tod subtiler agonistischer Metaphorik. Dabei ist seine Einstellung über Sinn und Unsinn der sportlichen Phänomene seiner Zeit ambivalent.

Während er als Philosoph einerseits die Sinnlosigkeit allzu ehrgeizigen sportlichen Treibens und die Grausamkeit der Hinrichtungen innerhalb der Gladiatorenspiele konstatiert, bewundert er als Stoiker andererseits die Leidensfähigkeit und Todesverachtung dieser einfältigen Menschen. Die Athleten und Gladiatoren verkörpern mit ihrer Leidensfähigkeit und Todesverachtung zwei Ideale der stoischen Doktrin. Seneca selbst hatte aufgrund seiner labilen Konstitution nur eine bedingte Affinität zum Sport und zu seinem eigenen Körper entwickelt.

¹ Platon, *Politeía*, 473 d: 'Eàn mē, Çn d' 'mw, Ç oÿ fil ósofoi basil eúswsin 'n taiß pólesin Ç oÿ basil êß te nún legómenoi kai dunástai fil osofēsusi gnhsíwß te kai ðkanóß, kai tóuto enß tautòn cumpésü, dúnamíß te politikḗs kai filosofía...oùk Ésti kakón paúl a, Ó fil e Gl aúkwn. Wenn nicht, sprach ich, entweder die Philosophen Könige werden in den Staaten oder die jetzt so genannten Könige und Gewalthaber wahrhaft und gründlich philosophieren und also dies beides zusammenfällt, die Staatsgewalt und die Philosophie...eher gibt es keine Erholung von dem Übel für die Staaten, lieber Glaukon. (Schleiermacher, Der Staat, Buch V, S. 445)

Das erste Kapitel wird den Zeitzeugen Lucius Annaeus Seneca vorstellen und seine politische und philosophische Persönlichkeit darstellen. Seneca ist ebenso wie Cicero ein Jahrhundert vor ihm Philosoph, Schriftsteller und Staatsmann in Personalunion.²

Die Entwicklung vom Philosophen zum Staatsmann und vom Staatsmann zum Philosophen soll aufgezeigt werden. Die Einstellung Senecas zu den sportlichen Phänomenen seiner Zeit rundet das Kapitel ab.

Das zweite Kapitel gewährt einen kurzen Einblick in das Gesamtwerk Senecas. Die moralischen Briefe und die philosophischen Traktate werden als Kernstücke seiner philosophischen Schriften kurz vorgestellt.

Die stoische Lehre wird im dritten Kapitel vorgestellt und verschafft einen Einblick in das Denken Senecas. Die stoische Philosophie verdankt ihren Transfer in die römische Welt dem römischen Politiker und Philosophen Marcus Tullius Cicero. Cicero wird zum Gewährsmann Senecas und seine Tuskulanen werden zum Leitfaden stoischer Philosophie.

Die politischen Rahmenbedingungen in der Kaiserzeit des ersten Jahrhunderts vor bzw. nach Christus werden im vierten Kapitel vorgestellt, um Senecas politisches Handeln in den historischen Kontext einzufügen und sein philosophisches Denken besser zu verstehen.

² Der Charakter Senecas ist zu komplex, als daß Historiker und Philologen ein einheitliches Bild hätten entwerfen können. Neben vielen positiven Beurteilungen haben sich auch kritische Stimmen zu Wort gemeldet, die ihm den Widerspruch zwischen Leben und Lehre vorwerfen. Pohlenz weist auf die Problematik der sozialen und politischen Bindungen hin, die Seneca in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts nach Christus eingehen musste: „Es ist leicht, über Seneca den Stab zu brechen und ihn einen Mann der Halbheiten oder gar einen Heuchler zu schelten. Schwerer ist es, ihm nach den widerstrebenden Tendenzen seines Innern und ihrer Verwurzelung in seiner Zeit gerecht zu werden.“ (Pohlenz, *Stoa*, Band I, S. 327)

Das fünfte Kapitel befasst sich mit den öffentlichen Spielen in der Kaiserzeit, die immer mehr zum Politikum degenerierten. Die Cirkus- und die Gladiatorenspiele werden als wesentliche Bestandteile der *panem-et-circenses*-Politik ausführlich thematisiert.

Das sechste Kapitel stellt die Leidenschaft und die Todesverachtung als Ideale der stoischen Philosophie vor und fügt sie in ihren philosophischen Kontext ein. Diese Phänomene werden dann anhand konkreter Beispiele aus der Athletik und Gladiatur auf ihre Wirksamkeit überprüft und im siebenten Kapitel auf den Zusammenhang zum „Agon des Weisen“ interpretiert.

1. Das Leben des Lucius Annaeus Seneca

Der *Philosoph* Lucius Annaeus Seneca ist wahrscheinlich im Jahre eins v.Chr. als zweiter von drei Söhnen des *Rhetors* Seneca im spanischen Corduba geboren.³

Sein Vater heiratete die vornehme und sittenstrenge Helvia, der Seneca die *Consolatio ad Helviam matrem* widmet. Die Brüder Marcus Annaeus Novatus und Marcus Annaeus Mela sind in der römischen Literatur ebenfalls dokumentiert.⁴

Die Kontakte des Vaters zu einflussreichen Männern wie Asinius Pollio und die Verbreitung der *lingua latina* bis in die spanische Provinz haben die rhetorischen Talente dieser begüterten Familie begünstigt und Seneca wird schon früh mit einem strengen Glauben an die Republik und an das Andenken des Pompeius erzogen.

³ Informationen über Leben und Werk Senecas erhalten wir aus den Selbstzeugnissen innerhalb seiner Briefe und den Fremdzeugnissen der Historiker Tacitus und Cassius Dio sowie des Biographen Sueton. Auf der Grundlage dieser zum Teil widersprüchlichen antiken Testimonien sind zahlreiche Monographien über das Leben und Werk Senecas erschienen: Grimal, *Seneca*; Griffin, *Philosopher*; Sorensen, *Seneca*; Rozelaar, *Seneca*; Motto, *Seneca*; Abel, *Seneca*; Maurach, *Seneca*; Fitzek, *Philosophie*. Das Geburtsdatum des Lucius Annaeus Seneca wird kontrovers diskutiert. Seine Jugend fällt in den *Epistulae morales* in die Zeit des Prinzipates des Tiberius. 108,22: *In primum Tiberii Caesaris principatum iuventae tempus inciderat*. In die erste Zeit der Regierung des Tiberius fiel meine Jugend. Siehe auch F. Préchac, *La date de naissance de Sénèque*, REL 12, 1934; Abel datiert das Geburtsdatum Senecas in Brief 83 mit seiner These der Hebdomadon auf das Jahr eins nach Christus. (K. Abel, Zu Senecas Geburtsdatum, *Hermes* 109, 1981, 124f.) Zum Geburtsdatum siehe auch: Schanz-Hosius, *Geschichte der römischen Literatur*, S. 680; Friedländer dokumentiert den römischen Charakter der Stadt Corduba und das Schicksal der drei Brüder in seinem Aufsatz, Der Philosoph Seneca, in: *Seneca als Philosoph*, Maurach (Hrsg.), Darmstadt 1987, S. 98; Die deutschen Übersetzungen der zitierten lateinischen Passagen sind der wortgetreuen und sehr dicht am Original liegenden Übersetzung von Manfred Rosenbach entnommen (Darmstadt 1983). Kritische Passagen werden durch Übersetzungsvorschläge des Autors ergänzt.

⁴ Rozelaar vermutet, dass Seneca Helvias Lieblingssohn gewesen ist und sie ihrem mittleren Sohn besonders viel Liebe und Zuwendung angedeihen ließ. Marcus Annaeus Novatus ist der Adoptivsohn des Iunius Gallio, an den der römische Dichter Publius Ovidius Naso einen seiner *Epistulae ex Ponto* adressiert (*Epistulae ex Ponto* IV XI). Marcus Annaeus Mela ist der Vater des römischen Dichters Lucan, der ein Epos über den römischen Bürgerkrieg verfasst hat (*Pharsalia*). Seneca wurde von seiner Frau Vater zweier Söhne. Siehe: Rozelaar, *Seneca*, S. 33

Seneca kommt frühzeitig nach Rom und entdeckt sein Interesse für die Philosophie. Den Unterricht beim *Grammaticus* lässt er nur widerwillig über sich ergehen und seine Abneigung gegen den Unterricht in der Grammatikschule konstatiert er in den moralischen Briefen an seinen Freund Lucilius.⁵

Seneca schlägt durch den Einfluss seines Vaters die Senatorenlaufbahn ein und studiert in Rom Rhetorik. Doch häufige Erkrankungen der Atemwege treiben ihn fast in den Selbstmord.⁶ Der ärztlich empfohlene Klimawechsel führt ihn im Jahre 25 nach Christus zu seiner einflussreichen Tante nach Ägypten, der Gattin des Präfekten von Ägypten, wo er eine Schrift über Land und Religion der Ägypter verfasst.⁷

⁵ Die Sentenz „*non vitae, sed scholae discimus*“ ist im heutigen Sprachgebrauch aus pädagogischen Gründen in „*non scholae, sed vitae discimus*“ verkehrt worden und hat in dieser Form sprichwörtlichen Charakter erlangt. Seneca konstatiert seine Abneigung gegen den Grammatikunterricht in Brief 106, 12: *Non vitae, sed scholae discimus*. Nicht für das Leben, sondern für die Schule lernen wir.

⁶ Rozelaar erstellt in seiner Monographie eine Psychoanalyse Senecas und kommt zu einer detaillierten Diagnose der Pathographie Senecas. Er attestiert ihm eine psychosomatisch bedingte chronische Bronchitis. Die Hinweise Senecas in Bezug auf seine pathologische Konstitution veranlassen ihn, in Seneca zudem einen Neurotiker und Hypochonder zu vermuten. Fuhrmann weist darauf hin, dass Senecas Selbstzeugnisse in Bezug auf seine körperliche Erscheinung nicht mit dem Bildnis Senecas auf der Doppelherme (Dessau 2917) übereinstimmen, die Seneca und Sokrates abbildet. (Fuhrmann, *Seneca und Kaiser Nero*, Köln 1997, S. 43f.) Wir dürfen davon ausgehen, dass der Bildhauer ein wohlwollendes Porträt Senecas angefertigt hat, das aus den ersten Jahren der Regierung des Nero stammt. Er dürfte wenig Interesse daran gehabt haben, den Auftraggeber mit einem ausgemergelten Konterfei Senecas zu enttäuschen.

⁷ Seneca, *Ad Helviam de consolatione* XIX 2

1.1 Seneca und die Politik

Seneca widmet sich nach seiner Rückkehr aus Ägypten im Jahre 31 nach Christus der Politik, um deretwillen die Philosophie zurücktreten muss.⁸ Auf Fürsprache seiner Tante wird Seneca im Jahre 34 nach Christus Quaestor.⁹

Seneca wird in der Regierungszeit des Caligula (37-41 n.Chr.) Ädil, zieht sich aber während einer Gerichtsrede durch ein glänzendes Plädoyer im Jahre 39 nach Christus den Neid des Kaisers zu und entgeht aufgrund der Rücksichtnahme auf seine morbide Konstitution nur knapp seiner Hinrichtung.¹⁰

Seneca wird auf dem Höhepunkt seines Ruhmes zum Schweigen verurteilt und im Jahre 41 nach Christus auf Betreiben Messalinas, der Gattin des Claudius, des Ehebruchs mit Julia Livilla, einer Schwester Caligulas, bezichtigt und noch vor seiner Prätur nach Korsika relegiert, wo er bis 49 nach Christus bleibt.¹¹

⁸ Grimal, *Macht*, S. 90: „Seneca verstand, dass die lebendige Wirklichkeit einer politischen Herrschaftsform sich nicht in philosophische Formeln einfangen lasse. Andererseits war er überzeugt, dass die von der Philosophie gewonnen Wahrheiten das Handeln lenken müssen.“

⁹ Die Quaestur hat Seneca nach den Worten Abels mit „erheblicher Verspätung“ erlangt. (Abel, *Seneca*, S. 665) Seneca, *Ad Helviam de consolatione*, XIX 2: *Illius manibus in Urbem perlatus sum: illius pio maternoque nutricio per longum tempus aeger convalui; illa pro quaestura mea gratiam suam extendit et, quae ne sermonis quidem aut clarae salutationis sustinuit audaciam, pro me vicit indulgentia verecundiam*. Auf ihren Armen bin ich nach Rom getragen worden; unter ihrer liebevollen und mütterlichen Obhut bin ich, lange Zeit krank, wieder zu Kräften gekommen; sie hat für meine Wahl zum Quaestor ihren Einfluss geltend gemacht und, die nicht einmal eines Gespräches und einer feierlichen Begrüßung Kühnheit ertrug, für mich ihre Scheu aus Zuneigung besiegt.

¹⁰ Cassius Dio 59, 19, 7 f.; Maurach, *Seneca*, S. 29f.

¹¹ Seneca war laut Maurach von Korsika wenig begeistert und schrieb sich seine Verbitterung über die unwirtliche Insel in seinen Briefen von der Seele. Die Korsen rächten sich mit einer für Seneca wenig schmeichelhaften Anekdote und machten ihn zum Namenspatron einer giftigen Pflanze (*ortica di Seneca*), mit der sie Seneca nach einem Schäferstündchen peinigten. (Friedländer, *Der Philosoph Seneca*, in: *Seneca als Philosoph*, Maurach (Hrsg.), S. 103-105)

Agrippina, die ehrgeizige Nachfolgerin Messalinas und Mutter Neros, ruft Seneca als *educator* des elfjährigen Nero nach acht Jahren der Verbannung aus Korsika nach Rom zurück und verschafft ihm die Praetur für das Jahr 50.¹²

Seneca sieht nach dem Untergang der republikanischen Staatsform und der historischen Notwendigkeit eines Prinzipates in der politischen Aktivität am Hofe Neros sowohl eine Verantwortung als auch eine Verpflichtung, die ihm die Lehre der stoischen Philosophie in Form der *vita activa* auferlegt.¹³

Im Jahre 56 erlangt Seneca das Konsulat und beschert dem Imperium nach Neros Thronbesteigung im Jahre 54 als Lenker des Weltreiches ein glückliches *quinquennium* - fünf glückliche Jahre.¹⁴

Seneca verfasst eine Spottschrift auf den verstorbenen Kaiser Claudius (*Apocolocyntosis*) und widmet Kaiser Nero seinen Fürstenspiegel „*De clementia*“.

Als kaiserlicher Ratgeber überzeugt er Nero von einer Rückkehr zur augusteischen Dyarchie und stärkt somit die Stellung des Senats.¹⁵

¹² Agrippinas Gunst (Tacitus, *Annales*, 12,8) ergab sich weder wissentlich noch willentlich und gestattete Seneca die Möglichkeit, das von Sokrates eingeforderte Ideal des Philosophen am Kaiserthron zu verwirklichen (Sueton, *Nero* VII). Siehe auch: Grimal, *Seneca*, S. 171

¹³ Der Stoizismus als Weltanschauung hat allzeit Wirken in Staat und Gesellschaft nachdrücklich befürwortet. Nur als ζῶον πολιτικόν kann sich der Weise voll verwirklichen.

¹⁴ Abel konstatiert die geistige und sittliche Reife Senecas für das höchste Amt im *imperium Romanum*. Seneca kam aber auf Grund des Systems der Erbmonarchie zu Lebzeiten Neros nie über die Rolle eines kaiserlichen Ratgebers hinaus. Die *fama* von der geplanten Thronerhebung Senecas konstatiert jedoch dessen intellektuelle und moralische Eignung für den vakanten Prinzipat. Siehe: Abel, *Seneca*, S. 674ff

¹⁵ Grimal, *Seneca*, S. 90

Seneca führt zusammen mit Sextus Afranius Burrus, dem Präfekten der Prätorianergarde, Veränderungen in der Verwaltung durch und animiert den jungen Princeps zu einer maßvollen Finanz- und Steuerpolitik. Er sichert das *imperium* gegen die Parther in Armenien und verwirklicht seine allgemeine Friedenspolitik durch eine umsichtige Romanisierung und defensive Außenpolitik. Seneca wird in dieser Zeit von Nero mit zahlreichen Ehren und Zuwendungen überhäuft, so dass er nach seiner Hochzeit mit der wohlhabenden Pompeia Paulina zu einem der reichsten und einflussreichsten Männer des Imperiums wird.¹⁶

Die friedfertige und freiheitliche Politik Senecas wird von einigen Römern mit Neid und Missgunst verfolgt. Die Auseinandersetzungen zwischen Seneca und den Gegnern des neuen Regimes gipfeln im Suillius-Prozess.¹⁷

Suillius gerät nach einigen politischen Misserfolgen nach der Thronbesteigung Neros ins politische Abseits und verbündet sich mit den Parteigängern des Claudius und der ehrgeizigen Agrippina gegen den Mentor des jungen Princeps. Doch Nero entscheidet zu Gunsten seines Mentors und der Prozess wird eingestellt.¹⁸

¹⁶ Seneca verteidigt den Reichtum des Philosophen (Seneca, *De vita beata* XXIII 1). Maurach bestreitet vehement die Forderung nach der Armut eines Philosophen. Der Philosoph wird ehrlich erworbenen und eines geistigen Menschen würdigen Besitz anstreben und ihn maßvoll als Mittel zu einem kultivierten Leben nutzen. (Maurach, *Seneca*, S. 122)

¹⁷ Friedländer, *Philosoph*, S. 115f.

¹⁸ Abel, *Seneca*, S. 687: „Mit seinen wilden Schmähreden konnte Suillius dem Angegriffenen allenfalls lästig, aber nicht gefährlich werden. Zu fest saß der *amicus principis* im Sattel, als dass jemand hätte hoffen können, durch Wühlen in seiner Vergangenheit und Aufdecken dunkler Punkte und Machenschaften, selbst wenn er die Wahrheit auf seiner Seite gehabt hätte, den Sturz des kaiserlichen Ratgebers herbeizuführen.“

Die Bindung der *plebs Romana* an den extrovertierten Kaiser erhält durch dessen populistische Politik (*panem et circenses*) einen neuen, emotionalen Charakter. Nero entwickelt sich jedoch immer mehr zu einem *enfant terrible* und trennt sich sowohl von seiner Gattin Octavia als auch von seiner Konkubine Acte,¹⁹ um sich schließlich mit Poppaea Sabina zu vermählen. Senecas Einfluss auf Nero sinkt nach dem Tod des Burrus und Neros Mutttermord immer weiter.²⁰

Nero entspricht Senecas Bitten nach Befreiung von politischen Aufgaben nicht, sondern legt ihm eine Art Hausarrest auf. Seneca steht nun vor dem Scherbenhaufen seiner politischen Ideale und ihm bleibt trotz der stoischen Forderung nach politischer Aktivität nur noch der Rückzug aus dem politischen Leben und die Hoffnung auf ein *otium cum dignitate*: „*Si res publica corruptior est quam adiuvari possit, si obscurata est malis, non nitetur sapiens in supervacuum nec se nihil profuturus impendet.*“ „Wenn der Staat zu verkommen ist, als das man ihm helfen könnte, wenn er verdunkelt ist von verhängnisvollen Umständen, wird sich der Weise nicht umsonst bemühen noch sich, ohne helfen zu können, aufopfern.“²¹

¹⁹ Seneca begünstigte die Affäre zwischen Nero und Acte nur widerwillig. Er hoffte die Triebhaftigkeit des jungen Princeps durch diese Affäre steuern zu können und die inzestuösen Ambitionen der ehrgeizigen Mutter zu unterbinden. Seneca überließ nach außen hin seinem Freund Annaeus Serenus die Rolle des Liebhabers, um das Ansehen des Princeps nicht zu beschädigen. (Abel, *Seneca*, S. 683)

²⁰ Die Angaben über die Beteiligung Senecas an der Ermordung Agrippinas sind widersprüchlich. Während Cassius Dio ihn als Teilnehmer an der Ausarbeitung des Anschlags bezichtigt, will Tacitus nichts von einer Verantwortung Senecas wissen. Abel bezeichnet die Ermordung Agrippinas als Akt der Notwehr und bedauert, dass Seneca die Reinheit seines Gewissens den politischen Notwendigkeiten opfern musste. Abel spricht Seneca von der Ermordung des potentiellen Thronprätendenten Britannicus frei. (Abel, *Seneca*, S. 684f.)

²¹ Seneca orientiert sich an Zenons Leitspruch in *De otio* III 2: *accedet (sapiens) ad rem publicam, nisi si quid impeditur* und plädiert für eine aktive politische Betätigung, die aber unter bestimmten Umständen zugunsten des *otium* zurücktreten muss. Er äußert sich über seinen Rückzug aus der Politik vornehmlich in den Schriften *De otio* und *De tranquillitate animi*. Zur politischen Betätigung des Weisen siehe auch den Artikel: *Otium oder accedere ad rem publicam* von Dieter Perlich, in: *AU* 1/70, S. 5 ff.; Griffin, *Seneca*, S. 322ff.; Pohlenz, *Stoa*, S. 303

1.2 Seneca und die Philosophie

Seneca verkehrt in seiner Jugend mit den angesehensten Philosophen seiner Zeit und lässt sich trotz der Bedenken seines Vaters vom Philosophen Sotion bekehren und verzichtet ein Jahr lang auf Fleischgenuss.²²

Der Philosoph Attalus lehrt ihn, dass Bildung etwas anderes als die bloße Anhäufung von Wissen ist. Papi-rius Fabianus macht Seneca mit der Lehre der *Sextii* bekannt, die ihn die tägliche Gewissensprüfung lehrt und sein naturwissenschaftliches Interesse weckt.²³

Seneca bekennt sich zur Philosophie der Stoa, obwohl er an einigen Stellen der stoischen Lehre widerspricht und er manchen Brief mit epikureischen Sen-tenzen würzt. Neben der Stoa sind für Seneca der Ky-nismus und die Schule der Sextier von Bedeutung.²⁴

Seneca beruft sich auch auf Philosophen der augustei-schen Zeit wie Athenodoros und Hekaton. Poseidonios hat großen Einfluss auf ihn. Der Stoiker Seneca hält sich dabei keineswegs für einen Pionier der Philoso-phy. Er sieht seine Aufgabe in Auswahl, Disposition und Anwendung dessen, was andere gefunden haben.

²² Seneca, *Epistulae morales*, 108,22

²³ Q. Sextius Niger war als Philosoph unter Caesar und Augustus tätig. Eine politische Karriere und den *cursus honorum* lehnte er trotz der Zuwendungen Caesars ab. Er vermittelte seine philosophischen Lehren in griechischer Sprache und gründete eine „römische“ Philosophenschule. Zu seinen Zuhörern zählte auch Papirius Fabianus, ein Lehrer Senecas. Seneca, *De ira* III, XXXVI 1-4; Griffin, *Seneca*, S. 15

²⁴ Die Sextier unterschieden sich von den Stoikern zu ihrem Vorteil dadurch, dass sie die sittliche Norm in einer solchen Weise zu präsentieren verstanden, dass sie den Adepten nicht durch deren schroffe Unzugänglichkeit schreckten. Siehe: Abel, *Seneca*, S. 661

Seneca folgt dabei nicht bedingungslos der Autorität der Schulhüpter, sondern setzt sich bisweilen von Argumenten seiner Lehrer ausdrücklich ab.²⁵

Der religiöse Aspekt seines Stoizismus gegenüber Natur und Göttern verbindet ihn mit Kleanthes und kolportiert einen Briefwechsel mit dem Apostel Paulus, der sich jedoch als fingiert erweist. Seneca versucht seine philosophischen Ideale auf den jungen Princeps zu übertragen und seinen politischen Einfluss auf Nero zum Wohle des Staates geltend zu machen.²⁶

Doch die bitteren Enttäuschungen unter Caligula, Claudius und Nero führen Seneca im Jahre 62 zwangsläufig auf seine eigentliche Berufung zurück. Er wendet sich erneut seiner Philosophie zu und verfasst die *Epistulae morales* sowie die *Naturales quaestiones*. Die Philosophie wird für Seneca zum Heilmittel der Seele.²⁷ Die Briefe an Lucilius zeugen von einer heiteren Gelassenheit und geistigen Überlegenheit. Seneca ermahnt seinen Freund Lucilius in beharrlicher Paränese zu philosophischen Studien.²⁸

Seneca hatte jedoch oft mit dem Vorwurf des Widerspruchs zwischen Leben und Lehre zu kämpfen.²⁹ Er betont aber die Unvollkommenheit menschlichen Strebens und verweist auf das Idealbild der Stoa.

²⁵ Erler, Die römische Philosophie, in: *Einleitung in die lateinische Philologie*, Hrsg. Fritz Graf, Band I, Stuttgart und Leipzig 1997, Seiten 563-573

²⁶ Griffin konstatiert die philosophischen Ambitionen Senecas in Bezug auf die römische Politik prägnant im Titel ihrer Monographie: *Seneca. A philosopher in politics*. Oxford 1976

²⁷ Die Bedeutung der Philosophie beschreibt Seneca sehr anschaulich in seinen moralischen Briefen: *Seneca, Epistulae morales*, 78,3; 82,5; 111,2

²⁸ *Seneca, Epistulae morales*, 15,1; 16,5; 17,8; 52,13; 53,9; 84,11; 88,2; 103,4

²⁹ „Der Widerspruch zwischen dem Rigorismus der Stoa und seiner eigenen Lebensführung entgeht Senecas Scharfblick nicht. Nach jugendlichen Experimenten – bis hin zum Vegetarismus – hat sich der Philosoph später gut – nur allzu gut, wird mancher sagen – mit Reichtum und Hofleben arrangiert.“ Siehe: Albrecht, *Geschichte*, S. 943

Seneca bezeichnet den Weisen als *paedagogus generis humani*.³⁰ Er bemüht sich in seinen Schriften um die Geistesformung seines Publikums und seine Philosophie hat einen lebensweltlichen Bezug.³¹

Nero beschuldigt Seneca im Jahre 65 der Teilnahme an der Pisonischen Verschwörung und lässt ihm den Befehl zum Selbstmord zukommen.³² Seneca stellt sich dabei mit seinem unerschrockenen Sterben und seiner *imitatio Socratis* in die Nachfolge des Sokrates und des Cato.³³ Der Grieche Johannes Lydus bezeichnet Seneca als den größten römischen Philosophen und eine in Rom gefundene Doppelbüste zeigt Seneca mit Sokrates.³⁴

³⁰ Seneca, *Epistulae morales*, 89,13

³¹ Seneca, *Epistulae morales*, 6,4-5

³² Der Begriff „Selbstmord“ ist im Zusammenhang mit Senecas Tod nicht unproblematisch. Senecas „Selbstmord“ war kein Akt des freien Entschlusses, sondern die Folge eines kaiserlichen Befehls (Sueton, *Nero XXXV*). Sicherlich hat Seneca sich selbst die Adern geöffnet, doch die moralische Verantwortung für Senecas Tod liegt bei Nero. (siehe auch: Rozelaar, *Seneca*, S. 477; Griffin, *Seneca*, S. 369); Der Kaiserbiograph Sueton und der Historiker Tacitus bestreiten die Teilnahme Senecas an der Pisonischen Verschwörung. Der griechische Geschichtsschreiber Cassius Dio behauptet, Seneca sei Mitwisser und Mittäter der Verschwörung gewesen. Tacitus vermutet, dass Seneca nach der Ermordung Neros und der Beseitigung Pisos der neue Lenker des Weltreiches werden sollte. Tacitus, *Annales*, 15, 65: *Fama fuit Subrium Flavum cum centurionibus occulto consilio, neque tamen ignorante Seneca, destinavisse, ut post occisum opera Pisonis Neronem Piso quoque interficeretur tradereturque imperium Senecae, quasi insonti et claritudine virtutum ad summum fastigium delecto*. Es ging das Gerücht, Subrius Flavus hatte mit den Zenturionen in einer geheimen Abmachung, doch nicht ohne Wissen Senecas, festgelegt, es solle, wenn Nero mit Hilfe Pisos ermordet sei, auch Piso getötet und die Regierung Seneca übertragen werden, da er ja ohne Schuld und durch den rühmlichen Glanz seiner Tugend für die höchste Stelle auserwählt sei.

³³ Kritische Stimmen bezeichnen den Tod des Seneca als Effekthascherei oder inszeniertes Schauspiel, da der sanfte Tod durch das Trinken des Schierlingsbechers in Rom offiziell nicht verordnet wurde (Hirzel, *Der Selbstmord*, Archiv f. Religionswissenschaft; Bd. XI, 1908, S. 182 Anm. 5; Drexler, Tacitus, in: *Gymnasium* 8, 1939, S. 154). Knoche kommt zu einem verständlicheren Urteil und beschreibt die *imitatio Socratis* als „Verwandtschaft in der Überzeugung“. (Knoche, *Philosoph*, S. 25) Zu Senecas Tod siehe: Cancik, *Untersuchungen*, S. 112

³⁴ Die Berliner Doppelherme stellt nach den Inschriften (Dessau 2917) Sokrates und Seneca dar. Seneca selbst gibt in Dial.2,16,4 an, dass man ihn verspottet habe wegen *capitis levitas, oculorum validudo, crurum gravilitas* und *statura*. Nach Tacitus 15,63 hatte Seneca, als er starb, *senile corpus et parco victu tenuatum*. Die Kahlköpfigkeit zeigt sich auch in der Berliner Herme, aber nicht ein geschwächter Körper. Die Herme wird also in einer früheren Lebenszeit des Philosophen angefertigt worden sein. Siehe auch: Schanz, *Geschichte*, 2. Teil, S. 681

Der Historiker Tacitus liefert in seinen Annalen eine detaillierte und anschauliche Beschreibung seines Totenkampfes.³⁵ Seneca hinterlässt seinen Freunden dabei schließlich seine *imago vitae*. Auch wenn er es nicht immer geschafft hat, seine Lebensführung mit der Stoa in Einklang zu bringen, ist Seneca schließlich als Stoiker gestorben.³⁶

³⁵ Tacitus, *Annales* XV 60-65

³⁶ Cancik dokumentiert die Übereinstimmung von Senecas Leben und Lehre. Siehe: Cancik, *Untersuchungen*, S. 108; Griffin, *Seneca*, S. 383; Rozelaar, *Seneca*, S. 478

1.3 Seneca und der Sport

Das erste Jahrhundert nach Christus stellt eine Blütezeit des römischen Sports dar. Die Cirkus- und Gladiatorenspiele begeistern die Menschen nicht nur in Rom.³⁷ Die stadtrömische Bevölkerung kann sich zudem in großzügigen öffentlichen Thermenanlagen betätigen und die griechische Agonistik erlebt unter Augustus eine Renaissance. Augustus begründet nach seinem Seesieg bei Aktium die Aktischen Spiele in Nikopolis. Nero stiftet 60 nach Christus mit den *Neronia* sportliche Wettkämpfe nach griechischem Vorbild (*certamina graeca*). Die öffentlichen Spiele sind für die römischen Bürger – auch wenn sie nicht selbst aktiv teilnahmen – ein wesentlicher Bestandteil ihres alltäglichen Lebens und für den Princeps ein willkommenes Mittel zur Manipulation der Bevölkerung (*panem et circenses*).

Seneca selbst hat auf Grund seiner angegriffenen Konstitution ein gespaltenes Verhältnis zu seinem Körper und den sportlichen Phänomenen seiner Zeit.³⁸ Die Verachtung seines Körpers resultiert zudem aus seiner philosophischen Überzeugung und der Lehre vom Dualismus von Körper und Geist.

³⁷ Humphrey konstatiert neben den 84 Circusanlagen für die griechisch-römische Welt in seinem Index insgesamt 197 Circusanlagen. Siehe: Humphrey, *Roman Circuses*, S. 695

³⁸ Seneca dokumentiert seine schwächliche Konstitution (*mala valetudo*) sehr anschaulich in Brief 54. Er hat schon alle Krankheiten durchlebt (*omnia corporis aut incommoda aut pericula per me transierunt*) und benutzt verschiedene Begriffe für seine asthmatischen Leiden (*suspirum, anhelitus, suffocatio*). Er vergleicht sie mit einem Wirbelsturm (*procellae similis*) und einer „Einübung des Todes“ (*meditatio mortis*). Diese *praemeditatio* macht Seneca zu einem Experten auf dem Gebiet der Todesverachtung. Seine *mala valetudo* konstatiert er in verschiedenen Briefen (Briefe 65, 78 und 104); Rozelaar erstellt in seiner Monographie eine Diagnose der Pathographie Senecas und attestiert ihm neben einer chronischen Bronchitis mit Asthma bronchiale eine Bronchiektasie und ein Lungenemphysem mit Herzinsuffizienz. Er weist aber zurecht darauf hin, dass der Altphilologe als solcher nicht über die zur Deutung von Krankheitssymptomen erforderlichen Kenntnisse verfügt. In seiner Psychoanalyse kommt er zu dem wenig schmeichelhaften und unbeweisbaren Urteil, dass es sich bei Seneca um einen Hypochonder und Neurotiker handelt. Siehe: Rozelaar, *Seneca*, S. 53ff.

Der Körper ist dabei nur ein Gefängnis der unsterblichen Seele. Seine asketische Erziehung, seine Verachtung der gastronomischen und sexuellen Ausschweifungen seiner Zeit und die ständige Bedrohung des eigenen Lebens durch die Willkür der Caesaren tragen ihren Teil zur Missachtung des Körperlichen bei.³⁹

Seneca dokumentiert dennoch in seinen Briefen ein körperliches Trainingsprogramm, welches er sich verordnet hat.⁴⁰ Er verweist zudem auf die Notwendigkeit eines leichten körperlichen Trainings zur Erhaltung der geistigen Kräfte (*Epistulae morales*, 108,27).⁴¹

Hodiernus dies solidus est, nemo ex illo quicumquam mihi eripuit; totus inter stratum lectionemque divisus est; minimum exercitationi corporis datum, et hoc nomine ago gratias senectuti; non magno mihi constat. Cum me movi, lassus sum; hic autem est exercitationis etiam fortissimis finis. Progymnastas meos quaeris? unus mihi sufficit Pharius, puer, ut scis, amabilis, sed mutabitur: iam aliquem teneriorem quaero. Hic quidem ait nos eandem crisin habere, quia utrique dentes cadunt. Sed iam vix illum adsequor currentem et intra paucissimos dies non poterō: vide quod exercitatio cotidiana proficiat. Cito magnum intervallum fit inter duos in diversum euntes: eodem tempore ille ascendit, ego descendendo, nec ignoras quanto ex his velocius alterum fiat. Mentitus sum; iam enim aetas nostra

³⁹ Der Dualismus von Körper und Geist spielt in der Philosophie Senecas eine große Rolle. Die Seele des Menschen ist unsterblich und im Körper eingeschlossen. Nach dem Tod des Körpers kehrt die Seele an ihren Ursprungsort zurück. Die Körperverachtung Senecas resultiert aus der Vorstellung vom Dualismus von Leib und Seele. Die gastronomischen und sexuellen Ausschweifungen im Rom der Kaiserzeit sind eindrucksvoll in der *Cena Trimalchionis* im *Satyricon* des Petron beschrieben.

⁴⁰ Hildegard Cancik fragt in ihren „*Untersuchungen zu Senecas Epistulae morales*“ kritisch nach Sinn und Wert der Äußerungen zu den Alltagsgewohnheiten Senecas. Sie kommt zu dem Ergebnis, dass die Selbstzeugnisse die Funktion des Exemplum übernehmen. Siehe: Cancik, *Untersuchungen*, S. 76

⁴¹ Der Satiriker D. Iunius Iuvenalis folgte Senecas Einstellung zu leichtem körperlichen Fitnesstraining mit seiner viel zitierten Forderung: Iuvenal, *Satura* X 356: *orandum est, ut sit mens sana in corpore sano*. Lukas macht darauf aufmerksam, dass diese berühmte Sentenz häufig als Aussage oder Behauptung missinterpretiert wurde. Tatsächlich handelt es sich um einen frommen Wunsch. (Lukas, *Der Sport im Alten Rom*, S.182)
Zur Einstellung Senecas zur sportlichen Betätigung siehe auch: Lukas, *Sport*, S. 204ff.

non descendit sed cadit. Quomodo tamen hodiernum certamen nobis cesserit quaeris? Quod raro cursoribus evenit, hieran fecimus. Ab hac fatigatione magis quam exercitatione in frigidam descendi: hoc apud me vocatur parum calda. Ille tantus psychrolutes, qui kalendiis Ianuariis euripum salutabam, qui anno novo quemadmodum legere, scribere, dicere aliquid, sic auspicabar in Virginem desilire, primum ad Tiberim transtulicasta, deinde ad hoc solium quod, com fortissimus sum et omnia bona fide fiunt, sol temperat: non multum mihi ad balneum superest.

(Seneca, Epistulae morales, 83, 3-6)

Der heutige Tag ist gediegen, niemand hat mir von ihm etwas gestohlen. Er wurde völlig zwischen Ausruhen und Lesen aufgeteilt; ein wenig wurde der körperlichen Übung gewidmet, und deswegen danke ich dem Alter: es kostet mich nicht viel Zeit: wenn ich mich bewegt habe, bin ich müde. Das ist aber das Trainingsende auch für die Tatendurstigsten. Nach meinem Trainingspartner fragst du? Ein einziger genügt mir, Pharius, ein Junge, wie du weißt, ein liebenswerter Mensch, doch er wird ausgewechselt: einen noch jüngeren suche ich. Dieser freilich sagt, wir machen dieselbe Krise durch, weil uns beiden die Zähne ausfallen. Doch ich kann ihn kaum noch einholen beim Wettlauf, und in einigen Tagen werde ich es nicht mehr können: sieh, was tägliches Training nützt. Schnell entwickelt sich ein großer Abstand zwischen zwei Menschen, die sich in verschiedene Richtung bewegen: in derselben Zeit steigt er auf, ich steige ab, und du weißt genau, wie viel schneller das zweite davon geschieht. Gelogen habe ich: denn mein Alter steigt nicht mehr ab, sondern fällt. Wie uns aber dennoch der heutige Wettlauf ausgegangen ist, fragst du? Was selten Läufern widerfährt, ein Unentschieden haben wir geliefert. Von diesen Anstrengungen mehr als Übung ging ich ins Kaltbad: so heißt bei mir das lauwarme. Jener passionierte Kaltbader, der ich am ersten Januar den Wassergraben zu begrüßen pflegte, der ich das neue Jahr nicht nur damit begann, zu lesen, zu schreiben, zu formulieren, sondern auch damit, in die Aqua Virgo zu springen, verlege ich zunächst an den Tiber meinen Standort, dann zu diesem Becken, das - wenn ich besonders tapfer bin und alles mit rechten Dingen zugeht - die Sonne erwärmt: nicht viel fehlt mir zum Warmbad.

Seneca hat den ganzen Tag (*dies totus*) wunschgemäß mit Ausruhen und Lesen verbracht (*stratum lectionem-que*). Einen kleinen Teil des Tages hat er aber auch für sein körperliches Training verwendet (*minimum exercitationi corporis datum*). Dabei ist er froh, dass sein Alter nur ein kurzes Trainingsprogramm erfordert (*ago gratias senectuti*) und er schnell erschöpft ist (*cum me movi, lassus sum*).

Seneca braucht auch nur einen Trainingspartner (*progymnastas meos quaeris? Unus mihi sufficit, Pharius*),⁴² den er aber aufgrund seines Alters und seiner Schnelligkeit (*vix illum adsequor currentem et intra paucissimos dies non potero*) auswechseln will (*mutabitur*). Pharius scheint von seiner Auswechslung zu wissen und führt das auf die gemeinsame „Krise“ zurück: beiden fallen die Zähne aus. Pharius wegen seiner Jugend und Seneca wegen seines Alters. Während Pharius aufgrund seiner Jugend und des täglichen Trainings (*exercitatio cotidiana*) immer schneller wird, muss Seneca seinem Alter Tribut zollen (*eodem tempore ille ascendit, ego descendo; aetas nostra non descendit sed cadit*). Seneca sucht einen gleichwertigen Trainingspartner (*aliquem teneriorem quaero*).⁴³

⁴² Rosenbach übersetzt *progymnastes* mit „Vorturner“. Die Bezeichnung „Vorturner“ ist hier nicht ganz zutreffend. Es scheint sich wohl eher im modernen Sinn um einen Trainingspartner zu handeln. Der *progymnastes* ist im antiken Sinne ein Sklave, der seinem Herrn gymnastische Übungen vormacht. Da es sich hier aber um eine Art Wettkampf handelt, lässt sich hier auf einen Trainingspartner schließen. Lukas, *Der Sport im Alten Rom*, S. 82

⁴³ Die liebenswerte Beschreibung des Pharius (*amabilis puer*) und die Suche nach einem zarten Jungen (*aliquem teneriorem quaero*) scheinen Rozelaar unter anderem veranlasst zu haben, Seneca als Homosexuellen zu bezeichnen. Maurach weist dies entschieden zurück. Siehe: Maurach, *Geschichte*, S. 112

Nach dieser Beschreibung scheint es umso erstaunlicher, dass Seneca dennoch ein Unentschieden im Wettlauf (*hodiernum certamen*) mit dem Knaben erreicht hat (*hieran fecimus*). Seneca scheint seine immer noch gute körperliche Verfassung konstatieren zu wollen. Dennoch ist er nach diesem Training sehr erschöpft. Er bezeichnet das Training nicht als sinnvolle *exercitatio*, sondern als eine *fatigatio*.⁴⁴

Seneca muss auch Zugeständnisse in Bezug auf seine „Badetechnik“ machen. Er bezeichnet sein lauwarmes Bad als Kaltbad (*in frigidam descendi: hoc apud me vocatur parum calda*) und erinnert sich seiner ruhmreichen Vergangenheit als „Kaltbader“. Er berichtet nicht ohne Stolz, dass er regelmäßig zu Jahresbeginn unbeschadet in die *Aqua Virgo* sprang (*kalendis Ianuariis euripum salutabam...in Virginem desilire*).⁴⁵

Seneca muss jedoch in wärmere Gewässer umsiedeln (*primum ad Tiberim castra transtuli castra*) und dann mit einem beheizten Becken Vorlieb nehmen (*solium quod sol temperat*). Er kokettiert damit, sich demnächst in eine warme Wanne zu legen (*non multum mihi ad balneum superest*). Seneca dokumentiert in diesem Brief seine schwindende - aber immer noch gute - körperliche Verfassung und kokettiert mit seinem Alter.

⁴⁴ Das Ziel des Trainings hat Seneca - durch seinen übertriebenen Ehrgeiz mit dem Knaben Schritt halten zu wollen - verfehlt. Die in Brief 15,4 geforderte Ermüdung – *lassitudo* - (*sunt exercitationes breves et faciles, quae corpus et sine mora lassent*) weicht einer Erschöpfung – *fatigatio* -, die eine geistige Beschäftigung nach dem Training ausschließt. Dennoch zählt Seneca in *De ira* III IX 3 auch die *lassitudo* zu den Dingen, die man meiden sollte (*cavere lassitudinem corporis...consumit et acria concitat*). Seneca überschätzt seine eigene körperliche Leistungsfähigkeit. Eine *lassitudo* wäre auch schon mit geringerem Aufwand zu erzielen gewesen. Siehe auch: Mähl, *Gymnastik*, S. 17

⁴⁵ Die *Aqua Virgo* war eine wegen ihres kalten und klaren Wassers berühmte Wasserleitung in Rom. Seine Abhärtung gegen kaltes Wasser dokumentiert Seneca auch in Brief 53,3.

Seneca gibt im folgenden Brief einen Hinweis auf sein Trainingsprogramm, bezeichnet ein übertriebenes körperliches Training jedoch als töricht.

Stulta est enim, mi Lucili, et minime conveniens litterato viro occupatio exercendi lacertos et dilatandi cervicem ac latera firmandi; cum tibi feliciter sagina cesserit et tori creverint, nec vires umquam opimi bovis nec pondus aequabis. Adice nunc quod maiore corporis sarcina animus eliditur et minus agilis est. Itaque quantum potes circumscribe corpus tuum et animo locum laxa. Multa sequuntur incommoda huic deditos curae: primum exercitationes, quarum labor spiritum exhaurit et inhabilem intentioni ac studiis acrioribus reddit; deinde copia ciborum subtilitas impeditur. Accedunt pessima notae mancipia in magisterium recepta, homines inter oleum et vinum occupati, quibus ad votum dies actus est si bene desudaverunt, si in locum eius quod effluxit multum potionis altius in ieiuno iturae regresserunt. Bibere et sudare vita cardiaci est. Sunt exercitationes et faciles et breves, quae corpus et sine mora lassent et tempori parcant, cuius praecipua ratio habenda est: cursus et cum aliquo pondere manus motae et saltus vel ille qui corpus in altum levat vel ille qui in longum mittit vel ille, ut ita dicam, saliaris aut, ut contumeliosius dicam, fullonius; quoslibet ex his elige... Quidquid facies, cito redi a corpore ad animum; illum noctibus ac diebus exercere. Labore modico alitur ille; hanc exercitationem non frigus, non aestus impedit, ne senectus quidem. Id bonum cura quod vetustate fit melius. (Seneca, Epistulae morales, 15,2-5)

Töricht ist es nämlich, mein Lucilius, und durchaus nicht angemessen für einen wissenschaftlich orientierten Menschen, seine Zeit damit zu verbringen, die Arme zu trainieren, sich einen kräftigen Nacken zu verschaffen und ein breites Kreuz zu bekommen: obgleich dir glücklich die Mastkur verlaufen ist und die Muskelpakete gewachsen sind, wirst du weder die Kräfte jemals eines feisten Stieres noch sein Gewicht erreichen. Füge nun hinzu, dass von der größeren Körperlast der Geist erdrückt wird und weniger

beweglich ist.⁴⁶ Daher, soweit du kannst, schränke deinen Körper ein und für den Geist schaffe Platz. Viele Missheiligkeiten stellen sich bei den dieser Sorge Hingegebenen ein; erstens das Trainingsprogramm, dessen Strapaze den Geist erschöpft und unfähig zu Anspannung und intensiver wissenschaftlicher Arbeit macht; zweitens wird durch die Menge der Speisen der Einfallsreichtum behindert. Hinzu kommt, dass man Sklaven schlechtesten Einstufung zur Unterweisung verwendet, mit Öl und Wein beschäftigt, denen nach Wunsch der Tag verlaufen ist, wenn sie richtig geschwitzt haben, wenn sie an die Stelle dessen, was ausgeflossen ist, viel Getränk, das bei Enthaltbarkeit stärker wirken würde, eingeführt haben. Trinken und Schwitzen ist das Leben eines Magenkranken. Es gibt Übungen, leichte und kurze, die den Körper ohne Verzug ermüden und Zeit sparen, auf die vor allem Rücksicht zu nehmen ist: Lauf, mit einer Hantel Handbewegungen und Sprung, entweder Hochsprung oder Weitsprung oder jener, sozusagen nach Art der Salier oder, um es derber zu sagen, nach Art der Walker: eine Übung beliebiger Art wähle aus diesen, kunstlos, einfach. Was immer du tun wirst, rasch kehre zurück vom Körper zum Geist; ihn übe nachts und tags; maßvolle Anstrengung nährt ihn. Diese Übung wird nicht Kälte, nicht Hitze behindern, nicht Alter: um das Gut kümmere dich, das durch Alter besser wird.

Seneca empfindet ein körperliches Krafttraining (*exercendi lacertos et dilatandi cervicem ac latera firmandi*) für einen nach Weisheit strebenden Menschen als unangemessen (*stulta est litterato viro occupatio*), sinnlos (*nec vires umquam opimi bovis nec pondus aequabis*) und schädlich (*animus eliditur et minus agilis est*).

⁴⁶ Seneca verwendet in Bezug auf die spezielle „Diät“ der Kraftsportler die Begriffe *sagina* (Mast) und *sarcina* (Last). Die Begriffe entstammen der Viehzucht und dem Militärwesen und haben in diesem Zusammenhang pejorativen Charakter. Wiedemann, *Kaiser*, S. 123
Der Vergleich mit dem Ochsen stellt den Menschen als Mängelwesen dar, der trotz großer Anstrengung nicht die Kraft eines Tieres erreichen wird. Seneca fordert daher ein „Training“ des Geistes (*animus*) und der Vernunft (*ratio*). Die Vernunft macht uns den Tieren überlegen.

Das Training erschöpft den Geist (*exercitationes, quarum labor spiritum exhaurit*) und die Mastkur stumpft den Scharfsinn ab (*copia ciborum subtilitas impenditur*). Die Tätigkeit der Trainer (*homines inter oleum et vinum occupati*) gleicht der von Magenkranken (*bibere et sudare vita cardiaci est*).

Seneca bevorzugt ein leichtes Training (*sunt exercitationes et faciles et breves*), das nicht viel in Anspruch nimmt: Laufen (*cursus*), leichtes Hanteltraining (*cum aliquo pondere manus motae*), und verschiedene Sprungformen (*saltus altum/ saltus longum/ saltus sallarioris*). Dieses körperliche Training darf aber geistige Tätigkeit nicht ersetzen (*cito redi a corpore ad animum*). Er betont die Priorität geistiger Tätigkeit in rhetorischer Übertreibung (*illum noctibus et diebus exercere*) und weist auf die Schlichtheit geistiger Betätigung hin (*non frigus, non aestus impedit, ne senectus quidem*). Die geistige Tätigkeit gewinnt – im Gegensatz zum körperlichen Training – gerade im Alter an Wert (*id bonum cura quod vetustate fit melius*).

Der Spaziergang (*ambulatio*) und die Ausfahrt (*gestatio*) sind für Seneca wesentliche Elemente einer sinnvollen „sportlichen“ Freizeibeschräftigung, die ein philosophisches Studium nicht ausschließen⁴⁷ und gleichzeitig eine *lassitudo* bewirken können.⁴⁸

⁴⁷ Seneca verweist auf den Philosophen Ariston, der von seiner Sänfte aus zu philosophieren pflegte, sowie auf den Philosophen Attalus, der beim Spaziergang philosophische Studien betrieb. Seneca, *Epistulae morales*, 29,6; 72,2; 108,3

⁴⁸ Senecas Einstellung zur *ambulatio* und *gestatio* ist dennoch ambivalent. Einerseits bezeichnet er die *gestatio* als wider die Natur (55,1 *contra naturam est...debilitatem nobis indixere deliciae*), andererseits hat die *ambulatio* für ihn einen medizinischen und therapeutischen Nutzen und ersetzt gerade im Alter ein aktives körperliches Training. (Seneca, *Epistulae morales*, 78,5) Während Fuhrmann die *gestatio* geradezu als „therapeutische Maßnahme“ bezeichnet, konstatiert Rozelaar eine Erleichterung der Expektoration und eine Beseitigung der Schweratmigkeit. Siehe: Fuhrmann, *Seneca*, S. 46 sowie Rozelaar, *Seneca*, S. 58

Dandum est aliquod intervallum animo, ita tamen ut non resolvatur, sed remittatur. Gestatio et corpus concutit et studio non officit: possis legere, possis dictare, possis loqui, possis audire, quorum nihil ne ambulatio quidem vetat fieri. (Seneca, Epistulae morales, 15,6)

Auch dem Geist soll man eine Pause gewähren, in einer Weise freilich, dass er nicht entkräftet wird, sondern sich entspannt. Eine Ausfahrt rüttelt den Körper durch und steht der geistigen Arbeit doch nicht im Wege: Du kannst lesen, kannst diktieren, du kannst reden, kannst zuhören; nicht einmal ein Spaziergang hindert dich daran.

Die *gestatio* verbindet physiologischen (*corpus concutit*) und philosophischen Nutzen (*studio non officit*). Sowohl *gestatio* als auch *ambulatio* sind philosophischer Betätigung nicht hinderlich (*possis legere, possis dictare, possis loqui, possis audire*).

Seneca hebt den medizinischen Effekt der *gestatio* in Brief 55 (*mihi tamen necessarius erat concutere corpus...iactatio quam profuissi mihi sensi*) und in Brief 84 hervor (*itinera ista valetudini meae prodesse*).⁴⁹ Die läuternde Wirkung der *ambulatio* belegt er an verschiedenen Stellen.⁵⁰

⁴⁹ Seneca nimmt in seinem Traktat über die Kürze des Lebens (Seneca, *De brevitate vitae* XII 6) aber auch Anstoss an der Gestatiomanie der *occupati*: *Ne illos quidem inter otiosos numeraveris qui sella se et lectica huc et illuc ferunt et ad gestationem suarum, quasi deserere illas non liceat, horas occurrunt*. Nicht einmal jene wirst du unter die der Muße Hingegebenen rechnen, die in einem Tragsessel oder einer Sänfte sich hierhin und dorthin tragen lassen und den Stunden ihres Ausganges, als ob von ihnen abzuweichen nicht erlaubt sei, entgegenwarten.

⁵⁰ Seneca, *Epistulae morales* 55,2; 84,1; *De tranquillitate animi* XVII 8

Obwohl Seneca seine Schwimmfertigkeit konstatiert,⁵¹ scheint er dennoch kein Freund des Badebetriebs in den öffentlichen Thermen gewesen zu sein. Seneca wird als Gast im Kurort und Modebad Baiae Ohrenzeuge des gewaltigen Lärms, den die Athleten in der Badeanstalt verursachen. Das laute Treiben in der Badeanstalt ist seinen philosophischen Studien abträglich.⁵²

Die genaue Beschreibung des Badebetriebs lässt jedoch darauf schließen, dass Seneca – mindestens einmal – in einer Therme gewesen sein muss.

Ecce undique me varius clamor circumsonat: supra ipsum balneum habito. Propone nunc tibi omnia genera vocum quae in odium possunt aures adducere: cum fortiores exercentur et manus plumbo graves iactant, cum aut laborant aut laborantem imitantur, gemitus audio, quotiens retentum spiritum remiserunt, sibilos et acerbissimas respiraciones; cum in aliquem inertem et hac plebeia unctione contentum incidi, audio crepitum inlissae manus umeris, quae prout plana peruenit et concava, ita sonum mutat. Si vero pilicrepus supervenit et numerare coepit pilas, actum est...adice nunc eos qui in piscinam cum ingenti impulsae aquae sono saliunt. (Seneca, Epistulae morales, 56, 1-2)

Sieh nur, von allen Seiten umtönt mich Lärm vielfältiger Art: direkt über einer Badeanlage wohne ich. Stelle dir nun alle Arten von Geräuschen vor, die Hass auf die eigenen Ohren hervorrufen können: wenn Kraftprotze üben und ihre Hände, die mit Bleigewichten beschwert sind, schwingen, wenn sie sich entweder abmühen oder so tun, als ob sie sich abmühten, höre ich Stöhnen, sooft sie den angehaltenen Atem wieder ausstoßen, Zischen und überaus gepresstes Atmen;

⁵¹ Seneca konstatiert seine natalen Fähigkeiten in Brief 53,3 (*memor artificii mei...mitto me in mare*) und mit rhetorischer Übertreibung in Brief 45,2 (*transsem ista*) – die Strecke von Neapel nach Puteoli betrug 12 Kilometer.

⁵² Während Seneca vor dem Lärm des Badebetriebes im Kurort Baiae flieht (*Epistulae morales*, 56, 1-2), lässt er sich vom Lärm während eines Cirkusrennens nicht aus seinen philosophischen Studien reißen. (*Epistulae morales*, 83,7)

wenn ich an jemanden geraten bin, der träge ist und sich mit dem gewöhnlichen Kinnsalben begnügt, höre ich das Klatschen der Hand, die auf die Schultern schlägt; je nachdem, ob sie flach oder hohl aufschlägt, lässt sie ein verschiedenes Geräusch ertönen. Wenn aber ein Ballspieler unvermutet dazukommt und die Bälle zu zählen beginnt, ist es aus und vorbei...Füge nun diejenigen hinzu, die mit ungeheurem Klatschen des Wassers ins Becken springen.

Seneca befindet sich oberhalb einer Badeanstalt (*supra balneum habito*) und ärgert sich über die Verursacher des ohrenbetäubenden Lärmes (*me varius clamor circumsonat*), der von der Badeanstalt in sein Studierzimmer dringt.

Während die Muskelmänner (*fortiores*) in ihrem Training Stöhnen und Zischen (*gemitus, sibilos, acerbissimas respiraiones*) verursachen, dringt das Klatschen (*crepitum*) der auf die Schultern geschlagenen Hand an sein Ohr. Der Ballspieler (*pilicrepus...numerare coepit pilas*), der die Bälle zu zählen beginnt, und die Schwimmer (*qui in piscinam cum ingenti impulsae aquae sono saliunt*), die vom Beckenrand springen, geben Seneca den Rest.

Ein Schauspiel in der Arena veranlasst Seneca zu philosophischen Überlegungen zu den sportlichen Erscheinungen seiner Zeit.

Hodierno die non tantum meo beneficio mihi vaco, sed spectaculi, quod omnes molestos ad sphaeromachian avocavit. Nemo inrumpet, nemo cogitationem meam impedit, quae hac ipsa fiducia procedit audacius...ecce ingens clamor clamor ex stadio perfertur et me excutit mihi, sed in huius ipsius rei contemplationem refert. Cogito mecum, quam multi corpora exercent, ingenia quam pauci; quantus ad spectaculum non fidele et lusorium fiat concursus, quanta sit circa artes bo-

nas solitudo; quam inbecilli animo sint, quorum lacertos umerosque miramur. Illud maxime revolve mecum: si corpus perducere exercitatione ad hanc patientiam potest qua et pugnos pariter et calces non unius hominis ferat, qua solem ardentissimum in ferventissimo pulvere sustinens aliquis et sanguine suo madens diem ducat, quanto facilius animus conroboreari possit ut fortunae ictus invictus excipiat, ut proiectus ut conculcatus exurgat. Corpus enim multis eget rebus ut valeat: animus ex se crescit, se ipse alit, se exercet. Illis multo cibo, multa potione opus est, multo oleo, longa denique opera: tibi continget virtus sine apparatu, sine impensa: Quidquid facere te potest bonum tecum est.
(Seneca, Epistulae morales, 80,1-3)

Am heutigen Tag habe ich nicht nur durch eigenes Verdienst Zeit für mich, sondern vielmehr wegen des Schauspiels, das alle Lästigen zum Schaukampf gerufen hat. Niemand wird bei mir eindringen, niemand mein Nachdenken behindern, das in eben diesem vertrauensvollen Bewusstsein mutiger voranschreitet...Ich überlege bei mir, wie viele ihren Körper trainieren, wie wenige den Geist; welcher Andrang bei einem kurzzeitigen und unwichtigen Spektakel ist, welche Einsamkeit bei wissenschaftlicher Arbeit; wie schwach im Geiste die sind, deren Arme und Schultern wir bewundern. Vor allem aber dies überlege ich immer wieder bei mir: Wenn der Körper durch Training zu einer derartigen Leistungsfähigkeit gebracht werden kann, durch die er gleichermaßen Faustschläge und Fußtritte nicht nur eines Menschen erträgt, durch die einer die sengende Sonne im glühenden Sand erträgt und vom eigenen Blut triefend den Tag verbringt – um wie viel leichter könnte die Seele sich kräftigen, dass sie, obwohl hingestreckt, obwohl niedergetreten, sich wieder erhebe. Der Körper nämlich bedarf vieler Dinge, um bei Kräften zu bleiben: die Seele wächst aus sich, selbst nährt sie sich, übt sie sich. Jene haben viel Nahrung, viel Getränk nötig, viel Öl, schließlich langen Zeitaufwand: dir wird die sittliche Vollkommenheit zuteil ohne Aufwand, ohne Kosten. Was immer dich gut machen kann, ist in dir.

Seneca kann sich an diesem Tage ganz in Ruhe seinen philosophischen Studien widmen, da ein Schauspiel⁵³ (*spectaculum/ sphaeromachian*) alle lästigen Menschen anzieht (*omnes molestos avocavit*). Doch der Lärm aus dem Stadion (*ingens clamor ex stadio*) veranlasst ihn, über das Treiben im Stadion nachzudenken (*huius ipsi rei contemplationem*).

Seneca dokumentiert das Missverhältnis zwischen der Anzahl von Menschen, die sich geistiger Betätigung (*ingenia quam pauci*) widmen und denen, die sich sportlich betätigen (*multi corpora exercent*). Er kontrastiert den Ansturm auf die Spiele (*quantus ad spectaculum concursus*) mit der Einsamkeit der philosophischen Studien (*quanta sit circa bonas artes solitudo*) und kritisiert die Sinnlosigkeit sportlichen Trainings für die geistige Entfaltung (*quam inbecilli animo sint, quorum lacertos umerosque miramur*), indem er das harte körperliche Training und die Leidenschaftlichkeit der Athleten mit der geistigen Bildung kontrastiert (*quanto facilius animus conroboreari possit*).⁵⁴

Während das körperliche Training eines erheblichen Aufwandes bedarf (*corpus enim multis eget rebus/ illis multo cibo, multa potione opus est, multo oleo, longa denique opera*), erreicht man die sittliche Vollkommenheit ohne Aufwand (*tibi continget virtus sine apparatu, sine impensa*).

⁵³ Rosenbach veranlassen die Attribute (*non fidele et lusorium*), die Seneca auf die *sphaeromachia* bezieht, zu einer ungewöhnlichen Deutung des Begriffes *sphaeromachia*. Er deutet *sphaeromachia* als „Ballkampf“, obwohl die *sphaerae* als Riemen im Boxkampf belegt sind. Die *sphaeromachia* war also immer eine blutige Angelegenheit (*sanguine suo madens*) und die Übersetzung „Ballkampf“ spiegelt nicht die Brutalität eines Boxkampfes wider. Zum Ballkampf bzw. Ballspiel siehe: Carney: „The meaning of lusorium at Seneca Epist. 80,2“, in: *Mnemosyne*, Series IV, Volumen XI, S. 343 sowie *De beneficiis* II XVII 3-4 und XXXII 1-2

⁵⁴ Husner konstatiert den niedrigen Intellekt der Athleten in der Arena. (Husner, *Leib*, S. 143)

Seneca beschreibt die Qualen, die ein Athlet in der Arena auf sich nehmen muss, sehr anschaulich (*pugnos pariter et calces/ solem ardentissimum in ferventissimo pulvere/ sanguine suo madens*), um sie mit dem Wert philosophischer Studien zu kontrastieren. Er ist zudem Zuschauer bei den Gladiatorenspielen und schöpft aus seinen Eindrücken in der Arena die Metapher vom Agon des Weisen.

Der Weise muss sich auf der Suche nach der Tugend ebenso bewähren wie der Gladiator in der Arena. Senecas anschauliche Vergleiche zwischen dem Weisen und dem Gladiator lassen darauf schließen, dass Seneca gelegentlich in der Arena war und das Spektakel aufmerksam verfolgte. Seneca erweist sich zudem als Fachmann für die Kampftechnik der Gladiatoren und aufmerksamer Beobachter der Gladiatorenspiele in der Arena.⁵⁵

In theatrum senex ibo et in circum deferar et nullum par sine me depugnabit.
(Seneca, *Epistulae morales*, 76,2)

Ins Theater werde ich als alter Mann gehen und mich in den Zirkus bringen lassen, und kein Gladiatorenpaar wird ohne mich kämpfen.

⁵⁵ Maisonobe, *Caton gladiateur*, S. 250: Sénèque a été le spectateur intéressé, sinon assidu, des combats de gladiateurs. (Maisonobe, J., *Caton gladiateur*, in: *AFLNice* 35 (1979), 235-257
Seneca bedient sich an dieser Stelle einer rhetorischen Übertreibung, um den Wert philosophischer Studien zu untermauern, denn es lautet im Folgenden: „...zum Philosophen zu gehen werde ich mich schämen?“ Seneca konstatiert die Beliebtheit der Gladiatorenspiele in seinem Traktat *De providentia* II 8 als ein würdiges Schauspiel (*spectaculum dignum*), an dem sich auch der Gott erfreut (*par deo dignum*). Siehe auch, *Ad Helviam matrem de consolatione* XVII

Vetus proverbium est gladiatorem in harena capere consilium: aliquid adversarii vultus, aliquid manus mota, aliquid ipsa inclinatio corporis intuentem monet. (Seneca, *Epistulae morales*, 22,1)

Ein altes Sprichwort lautet, dass der Gladiator erst in der Arena seine Kampftaktik festlegt: Bei aufmerksamer Beobachtung gibt ihm die Miene, eine Handbewegung, ja schon die gebückte Körperhaltung seines Gegners irgendeinen Hinweis.

Gladiatores quoque ars tuetur, ira denudat.
(Seneca, *De ira*, Liber I, XI I)

Auch die Gladiatoren schützt ihre Geschicklichkeit, Zorn öffnet ihre Deckung.

Seneca weiss, dass die Gladiatoren sich gegenseitig beobachten und Mimik (*vultus*) Gestik (*manus*) sowie die Körperhaltung (*inclinatio corporis*) ihres Gegners interpretieren, um folgende Bewegungen und Schläge zu antizipieren (*aliquid monet*). Die Technik spielt eine entscheidende Rolle (*Gladiatores ars tuetur*) und die Gladiatoren kämpfen ohne Zorn (*ira denudat*).

Seneca kritisiert an den Gladiatorenspielen lediglich die blutigen Tierhetzen (*venationes*) am Vormittag und die grausamen Hinrichtungen (*mera homicidia*) in der Mittagspause. Die Gladiatorenspiele an sich werden an keiner Stelle seiner Schriften wirklich in Frage gestellt. Seneca hat die *munera* als Bestandteil des alltäglichen Lebens der römischen Bevölkerung akzeptiert. Im folgenden Brief kritisiert Seneca die schädliche Wirkung der brutalen Hinrichtungen während der Mittagspause der Gladiatorenspiele auf den Charakter des Menschen.

Nihil vero tam damnosum bonis moribus quam in aliquo spectaculo desiderere; tunc enim per voluptatem facilius vitia subrepunt. Quid me existimas dicere? Avarior redeo, ambitiosior, luxuriosior? Immo vero crudelior et inhumanior, quia inter homines fui. Casu in meridianum spectaculum incidi, lusus expectans et sales et aliquid laxamenti quo hominum oculi ab humano cruore adquiescant. Contra est: quidquid ante pugnatum est, misericordia fuit; nunc omissis nugis mera homicidia sunt. Nihil habent quo tegantur; ad ictum totis corporibus expositi numquam frustra manum mittant. Hoc plerique ordinariis paribus et postulaticiiis praeferunt. Quidni praeferant? Non galea, non scuto repellitur ferrum. Quo monumenta? Quo artes? Omnia ista mortis morae sunt. Mane leonibus et ursis homines, meridie spectatoribus suis obiciuntur. Interfectores interfecturis iubent obici et victorem in aliam detinent caedem; exitus pugnantium mors est. Ferro et igne res geritur. Haec fiunt dum vacat arena. „Sed latrocinium fecit aliquis, occidit hominem“ Quid ergo? Quia occidit, ille meruit ut hoc pateretur: tu quid meruisti miser ut hoc spectes? „Occide, verbera, ure! Quare tam timide incurrit in ferrum? quare parum audacter occidit? quare parum libenter moritur? plagis agatur in vulnera, mutuos ictus nudis et obviis pectoribus excipiant!“ Intermissum est spectaculum: „interim iugulentur homines, ne nihil agatur.“ Age, ne hoc quidem intellegitis, mala exempla in eos redundare qui faciunt? Agite dies immortalibus gratias quod eum docetis esse crudelem qui non potest discere. (Seneca, Epistulae morales, 7,2)

Nichts aber ist so schändlich für einen guten Charakter, wie bei irgendeinem Schauspiel unaufmerksam dazusitzen. Durch die angenehme Unterhaltung schleichen sich Fehler leichter ein. Was ich damit meine? Kehre ich geldgieriger, ehrgeiziger oder verwöhnter zurück? Nein, aber grausamer und unmenschlicher, gerade weil ich unter Menschen war. Zufällig geriet ich in eine Mittagsvorstellung in Erwartung von Scherz und Witz und etwas Entspannung, wodurch sich Menschenaugen von menschlichem Blutvergießen erholen können. Ganz im Gegenteil: alle früheren Kämpfe waren Barmherzigkeit; jetzt verzichtet man auf Possen, und es ist der reine Menschenmord. Sie haben nichts, um sich zu schützen; dem Schlag

mit dem ganzen Körper ausgesetzt, stoßen sie mit der Hand niemals vergeblich zu. Das ziehen die meisten den üblichen und vielbegehrten Kämpferpaaren vor. Warum sollten sie es nicht vorziehen? Kein Helm, kein Schild wehrt die Waffe ab. Wozu Harnisch? Wozu Finten. All das verzögert nur den Tod. Fröhlich werden Menschen den Löwen und Bären, mittags ihrem eigenen Publikum vorgeworfen. Schlächter lässt man angehenden Schlächtern vorwerfen und spart den Sieger für ein weiteres Blutvergießen auf. Das Ende ist der Kämpfenden Tod. Mit Feuer und Schwert geht man vor. Das geschieht während der Pause in der Arena. „Doch einen Raubüberfall hat so mancher verübt, einen Menschen umgebracht.“ Was dann? Weil er ein Mörder ist, hat er verdient, das zu erleiden. Was aber hast du, Elender, verdient, dass du dir das anschaust? „Töte, schlag zu, brenne! Warum läuft er so ängstlich ins Schwert? Warum tötet er so zaghaft? Warum stirbt er so ungerne? Mit Peitschenhieben treibe man ihn seinen Wunden entgegen, ihre gegenseitigen Schwertstreiche sollen sie mit blosser und willig dargebotener Brust auffangen!“ Man hat die Vorstellung unterbrochen: „Unterdessen schneide man den Menschen die Kehle durch, damit wenigstens etwas geschieht“ Nun gut, auch das wollt ihr nicht begreifen, dass schlechte Beispiele auf jene zurückwirken, die sie geben? Sagt Dank den unsterblichen Göttern, dass ihr denjenigen grausam zu sein lehrt, der es nicht lernen kann.“

Seneca konstatiert den schlechten Einfluss öffentlicher Spiele auf den Charakter des Zuschauers (*nihil vero tam damnosum bonis moribus quam in aliquo spectaculo desiderare*) und führt dies auf den Umgang mit der Masse zurück (*Avarior redeo, ambitiosior, luxuriosior? Immo vero crudelior et inhumanior, quia inter homines fui*). Er bezieht sich nun explizit auf ein *meridianum spectaculum*. Er ist dort nur zufällig gelandet (*casu in meridianum spectaculum incidi*) und hofft, dort in der Mittagspause etwas Entspannung zu finden (*lusus expectans et sales et aliquid laxamenti*).

Seneca hofft, dass sich die Augen im *meridianum spectaculum* von der Brutalität der Tierhetzen am Vormittag erholen können (*hominum oculi ab humano cruore adquiescant*).⁵⁶

Doch Seneca wird in seinen Erwartungen enttäuscht. Die grausamen Tierhetzen sind im Verhältnis zum *meridianum spectaculum* verdauliche Kost (*quidquid ante pugnatum est, misericordia fuit*). Er sieht nun reinen Mord (*mera homicidia*). Die Kämpfe im *meridianum spectaculum* sind so brutal, da die Kämpfer ungeschützt sind (*non galea, non scuto repellitur ferum*).⁵⁷

Seneca kritisiert im Folgenden nicht die Brutalität des Kampfes, sondern das hemmungslose Verhalten der Zuschauer. Während die Menschen morgens in der *damnatio ad bestias* wilden Tieren vorgeworfen werden, werden sie im *meridianum spectaculum* den besinnungslosen Zuschauern vorgeworfen (*mane leonibus et ursis homines, meridie spectatoribus suis obiciuntur*).⁵⁸

Die Zuschauer werden zu Richtern und verurteilen einen siegreichen Gladiator zum Tod durch den nächsten Kampf (*interfectores interfecturis iubent obici... exitus pugnantium mors est*).

⁵⁶ Inwieweit man „zufällig“ in das Amphitheater geraten konnte, bleibt Senecas Geheimnis. Jedenfalls entkräftet er so den Verdacht, er sei vorsätzlich dorthin gegangen. Vielleicht hat er sich von einer in die Arena strömenden Zuschauermenge mitreißen lassen. Alles andere bleibt Spekulation. Zum Programm während des *meridianum spectaculum*: Auguet, *Cruelty*, S. 64

⁵⁷ Die Tatsache, dass die Kämpfer teilweise ohne Helm kämpften, hatte sowohl einen physischen als auch einen psychologischen Aspekt. Zum einen war der Kopf des Kämpfers ungeschützt und somit schweren und zumeist tödlichen Verletzungen ausgesetzt, zum anderen erkannte der ausgebildete Gladiator seinen Gegner, der ohne Helm kämpfte, leichter. Die Skrupel, seinen langjährigen Trainingskameraden zu töten, spielte sicherlich auch eine Rolle. Dass in den Gladiatorenschulen so etwas wie eine Familienbande oder ein Zusammengehörigkeitsgefühl entstehen konnte, belegt der Spartacus-Aufstand aus den Jahren 73-71 vor Christus. In den „Mittagskämpfen“ wurden brutale Hinrichtungen durchgeführt, in denen ein Helm den Tod durch Kopfverletzungen nur unnötig verzögert hätte. Lukas will von blutigen Massakern in der Mittagspause nichts wissen. (Lukas, *Sport*, S. 132)

⁵⁸ Zur Besinnungslosigkeit der Zuschauer siehe: Seneca, *De ira* I II 4; Junkelmann, *Spiel*, S. 23

Seneca entgegnet den Zuschauern auf den Hinweis, dass es sich in der Arena um Verbrecher handele, dass ihr Voyeurismus ebenfalls ein Verbrechen sei (*tu quid meruisti miser, ut hoc spectes?*). Die fanatischen Zuschauer treiben die Gladiatoren und die Aufseher an („*Occide, verbera, ure!*“) und fordern von ihnen unerschrockenen Todesmut („*Quare tam timide incurrit in ferrum? Quare parum audacter occidit? Quare parum libentur moritur?*“). Die Zuschauer missbrauchen das grausame *meridianum spectaculum* zur Befriedigung ihrer martialischen Bedürfnisse (*intermissum est spectaculum. „Interim iugulentur homines, ne nihil agatur.“*).⁵⁹ Seneca spricht den Zuschauern eine Einsicht ihres schlechten Verhaltens ab (*Age, ne hoc quidem intellegitis, mala exempla in eos redundare, qui faciunt*) und verweist darauf, dass sie trotz ihres schlechten Vorbildes auf *ihn* keinen schlechten Einfluss ausüben können.⁶⁰

Senecas Kritik richtet sich in diesem Brief nach der pädagogischen Intention. Das Thema dieses Briefes ist keine moralische Untersuchung der Gladiatorenspiele, sondern der Hinweis auf die schädliche Masse. Die Masse weidet sich am grausamen *spectaculum meridianum* und überträgt diese Affekte auf den Zuschauer.⁶¹

⁵⁹ Abel konstatiert den Blutdurst der Zuschauer in der Mittagspause. (Abel, *Faktizität*, S. 479)

⁶⁰ Die Philologen sind unterschiedlicher Meinung, wen Seneca mit „*eum docet esse crudelem, qui non potest discere*“ meint. Abel (*Faktizität*, S. 477) vermutet, dass Nero gemeint ist. Die Abfassungszeit des Briefes und der Charakter Neros lassen hier Zweifel aufkommen. Seneca hatte sich mit Nero entzweit und Nero war alles andere als jemand, den man nicht lehren konnte, grausam zu sein. Ville vermutet, Seneca habe sich auf diese Weise bei Nero einschmeicheln wollen. (Ville, *Gladiature*, S. 452) Summers, *Letters*, S. 160 mutmaßt einen Rückverweis auf den Kämpfer, der *parum audacter* kämpft. Maurach vermutet eine Anspielung Senecas auf sich selbst, obwohl Seneca in eben diesem Brief zugegeben hat, dass er *crudelior et inhumanior* aus den Spielen heimkehrt. Philippek schlägt eine Anspielung auf Lucilius bzw. den Leser selbst vor. Die Auswirkungen schlechter Beispiele konstatiert Seneca auch in Brief 81,19.

⁶¹ Die Einstellung Senecas zu den Gladiatorenspielen wird in der Fachliteratur kontrovers diskutiert. Grant weist darauf hin, dass sich Senecas Kritik an den Gladiatorenspielen explizit nur auf das *spectaculum meridianum* bezieht. Siehe: Grant, *Gladiatoren*, S. 9

Seneca verurteilt in diesem Brief also nicht die Gladiatorenspiele an sich, sondern nur die grausamen Hinrichtungen im *meridianum spectaculum* sowie die Grausamkeit und die Massenhysterie (*morum perversitas*) der fanatischen Zuschauer.⁶²

Seneca distanziert sich von den Tierhetzen (*venationes*) und der *damnatio ad bestias* sowie den Kämpfen in der Mittagspause, indem er darauf hinweist, dass er nur zufällig in dieses Schauspiel hineingeraten sei (*casu in meridianum spectaculum incidi*). Er weist zudem darauf hin, dass im *meridianum spectaculum* keine konventionellen Gladiatorenpaare kämpfen (*hoc plerique ordinariis paribus et postulaticiiis praeferrunt*).⁶³

Hönle konstatiert Senecas Kritik an den Zuschauern der Gladiatorenspiele (Hönle, *Amphitheater*, S. 75); Wistrand und Summers vermuten, dass Seneca die Gladiatoren wegen ihrer *virtus* schätzte und er nur das Verhalten der Zuschauer kritisierte (Wistrand, *Entertainment*, S. 16; Summers, *Letters*, S. 156); Friedländer konstatiert, dass Seneca der einzige Römer sei, der sich in der Verdammung der Gladiatorenspiele zum allgemein menschlichen Standpunkt erhoben hat. (Friedländer, *Philosoph*, S. 138) Kritik an den blutrünstigen und verabscheuenswürdigen Hinrichtungen seiner Zeit übt Seneca an folgenden Stellen: *Epistulae morales* 14, 4-5; 95,33; *De ira* II VIII 1-2; *De clementia* III XXIII 1-2

⁶² Eine Passage aus dem Traktat über die Seelenruhe ist in diesem Zusammenhang nicht unproblematisch. Seneca, *De tranquillitate animi* II 13: *Iam flectamus cursum ad Urbem: nimis diu a plausu et fragore aures vacaverunt, iuvat iam et humano sanguine frui*. Rosenbach übersetzt: Augenblicklich wollen wir den Kurs auf Rom lenken: allzulange haben den Applaus und das Getöse die Ohren nicht gehört, Spaß macht es bestimmt, auch Menschenblut zu genießen.

Fink wird in seiner Übersetzung noch martialischer: Kehren wir doch gleich um, nach Rom; allzu lange haben meine Ohren keinen Beifall und kein Schwerterklirren gehört. Schon macht es wieder Freude, sich am Anblick von Menschenblut zu weiden.

Diese Übersetzungen von *iuvat humano sanguine frui* implizieren, dass Seneca Gefallen an den blutigen Massakern gehabt haben müsse. Die Übersetzung von Dahlmann ist versöhnlicher. Er übersetzt „*iuvat humano sanguine frui*“ mit: „Es freut nunmehr, Menschen von Fleisch und Blut zu sehen.“ Carcopino löst das Problem, indem er den Blutdurst nicht auf Seneca selbst, sondern auf die Allgemeinheit bezieht: „Doch in diesem erbitterten Kampf gegen Schauspiele, in denen sich der Mensch nach Senecas Wort an Menschenblut weidete, *iuvat humano sanguine frui*, unterlag die Philosophie.“ Siehe: Carcopino, *Rom*, S. 338

⁶³ Wiedemann behauptet, Seneca habe keine moralischen Bedenken gegen die Hinrichtungen im *meridianum spectaculum*. Seneca kritisiere nur die Tatsache, dass die Hinrichtungen langweilig (*sine arte*) wären. Er habe Nero dazu geraten, die Hinrichtungen nach mythologischem Vorbild zu inszenieren. Das scheint trotz der Affinität Senecas zur griechischen Mythologie (Tragödien) kaum glaubhaft, da Seneca als Stoiker keineswegs die grausamen Hinrichtungen gutheißen konnte und schon gar nicht eine Demütigung durch die Nachahmung grausamer Rituale der griechischen Mythologie befürwortete. Die *humanitas* spielt in Senecas Philosophie eine entscheidende Rolle. Seneca, *De ira*, Liber III XLIII 5; *De clementia* II IV 1-2

2. Die Werke Senecas

Seneca unterscheidet sich von den augusteischen Klassikern und überhaupt von vielen römischen Autoren dadurch, dass er sowohl Prosa als auch Poesie gepflegt hat. Seine geistige Regsamkeit und vielseitige Beredsamkeit konstatiert der Rhetoriklehrer Quintilian im zehnten Buch seiner *institutio oratoria*,⁶⁴ obwohl er als Anhänger der ciceronischen Periode Seneca in Bezug auf seinen Stil heftig kritisiert.⁶⁵

Seneca bedient sich in allen seinen philosophischen Schriften der literarischen Technik der Diatribe. Diese stoisch-kynische Form der Moralpredigt ist durch häufigen Gebrauch der Anrede an einen realen oder fiktionalen Gesprächspartner (*fictus interlocutor*) gekennzeichnet. Dialogische Züge wie z.B. Sprichwörter, Sentenzen, Vergleiche aus dem Alltag oder Beispiele aus der Geschichte dienen der Verlebendigung. Er bevorzugt hierbei römische *exempla* aus der späten Republik und der frühen Kaiserzeit. Seneca fügt Metaphern, Gleichnisse und Bilder sorgfältig und sinnvoll in den Inhalt ein. In den philosophischen Schriften geht es Seneca vornehmlich um die stetige innere Entwicklung des Adressaten.

Die strukturbildende Funktion der Metaphorik wird besonders in der Schrift *De brevitae vitae* deutlich, in der er das Leben mit dem Bild vom Meer und der Seefahrt vergleicht. Am Ende steht schließlich der Rückzug aus den Fluten des Lebens in den sicheren Hafen der Philosophie.

⁶⁴ Quintilian, *Institutio oratoria*, X 128

⁶⁵ Quintilian, *Institutio oratoria*, X 125

Seneca bedient sich in seinen Bienen und Traktaten vieler Zitate. Die Rhetorik dient dem inneren Dialog, dem Umgang mit sich selbst und führt im positiven Fall zur Selbsterkenntnis. Senecas Sprache und Stil zeichnen sich durch kurze, durchrhythmisierte Sätze aus, die formal und inhaltlich pointiert sind. Parataxe, Antithese und Variation gehören zum Repertoire Senecas. Ausgeprägt ist sein kunstvoller Prosarhythmus. Der dialogische Charakter erinnert an die Diatribe.⁶⁶

Seine philosophische Schriftstellerei unterteilt sich in die moralischen Briefe an seinen Freund Lucilius und in die popularphilosophischen Traktate. Die Dialoge Senecas unterscheiden sich von den Dialogen Ciceros und Platons, da der Gesprächspartner oft durch einen *fictus interlocutor* ersetzt wird.

Der Großteil der erhaltenen philosophischen Schriften Senecas fällt in das letzte Drittel seines Lebens⁶⁷ (*De brevitae vitae, De constantia sapientis, De tranquillitate animi, De clementia, De vita beata, De beneficiis*) und in die Zeit nach seiner politischen Tätigkeit (*De otio, Epistulae morales, Naturales quaestiones*).⁶⁸

⁶⁶ Albrecht, *Geschichte*, S. 934 ff.

⁶⁷ Verloren sind unter anderem die Werke *De situ et sacris Aegyptiorum* und *De situ Indiae*, die er während seines Aufenthaltes in Alexandrien verfasst hat, wo er auch seinem Interesse für die Naturwissenschaft nachgegangen ist. *De motu terrarum, De lapidum natura* und *De piscium natura* sind wohl unter dem Einfluss des Fabianus und der Sextii kurz vor oder während des Exils entstanden. Den späten Jahren seines Exils wird *De forma mundi* zugeordnet. Aus der Spätzeit stammen *De superstitione, Moralis philosophiae libri, De immatura morte* und die *Exhortationes*.

⁶⁸ Hinzu kommen acht Tragödien (*Hercules furens, Troades, Phoenissae, Medea, Phaedra, Oedipus, Agamemnon, Thyestes*), die *Apocolocyntosis*, die *Naturales quaestiones* und einige verloren gegangene Werke. Zweifelhaft sind einige Epigramme sowie die Tragödie *Hercules Oetaeus*. Unecht sind die *Praetexta Octavia* und der Briefwechsel mit dem Apostel Paulus.

Die Affinität der Lehren Senecas zu denen des Christentums veranlassten einen Autor im vierten Jahrhundert nach Christus, einen Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus zu fingieren. Die Unechtheit dieser 14 Briefe ist unumstritten, doch haben diese fingierten Briefe einen wichtigen Beitrag zur Überlieferung der Schriften Senecas beigetragen.⁶⁹ Als Nero sich dem positiven Einfluss Senecas entzogen hatte, gab Seneca im Jahre 62 nach Christus Politik und öffentliches Leben auf und widmete sich erneut seinen philosophischen Studien. Aus dieser Zeit stammen die Briefe an Lucilius, Senecas etwa zehn Jahre jüngeren Freund, der aus niederen Verhältnissen stammte und sich durch persönliche Tüchtigkeit emporgearbeitet hatte. Er war in den Ritterstand aufgestiegen und verwaltete nach Senecas Darstellung zur Zeit des Briefwechsels die Provinz Sizilien. Die 124 moralischen Briefe an seinen Freund Lucilius sind in 20 Büchern dokumentiert, die häufig von einem Anlass des täglichen Lebens ausgehend die verschiedensten moralphilosophischen Fragen einer praktischen Ethik behandeln. Neben den Briefen hat Seneca die *Naturales Quaestiones* und den Dialog *De Providentia* an Lucilius adressiert. Weitere Bücher der *Epistulae morales* scheinen verloren gegangen zu sein, da Gellius XII 2,3 ein 22. Buch erwähnt. Die Briefe sind zugleich ein Protreptikos für das Studium der Philosophie.

⁶⁹ Friedländer weist darauf hin, dass den Stoizismus in seiner Auffassung der menschlichen Gemeinschaft und der Nächstenliebe eine enge Verwandtschaft mit dem Christentum verbindet und schon Goethe die Stoiker als die Christen unter den Heiden bezeichnet hat. Er hält den vielfach angezweifelt Kontakt zwischen Seneca und dem Apostel Paulus für nicht unwahrscheinlich, da der Apostel Paulus zwei Jahre in Rom verbrachte und sein Bruder Junius Gallio während seiner Amtausübung als Provinzstatthalter von Korinth den von den Juden vorgeführten Apostel Paulus freigesprochen hatte. Dennoch weist Friedländer am Ende seines Aufsatzes darauf hin, dass Senecas Berührungspunkte mit dem Christentum nicht allzu groß gewesen sein können, da er an keiner Stelle seiner Briefe die Auferstehung Jesu Christi erwähnt. Rozelaar attestiert Seneca hingegen eine tiefe Religiosität. (Rozelaar, *Seneca*, S. 467) Zum Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus siehe auch, Amedée Fleury, *St Paul et Sénèque*, 1853.

Der persönliche Charakter der Korrespondenz soll nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Briefe für eine breite Öffentlichkeit publiziert wurden.⁷⁰

Seneca möchte die stoische Philosophie über Lucilius auf einem intimen und persönlichen Weg einem breiten Publikum zugänglich machen.⁷¹

Seneca empfiehlt sich in seinen Briefen als Erzieher des Menschengeschlechts und stellt seinem Adressaten Lucilius die Fortdauer seines Namens in Aussicht.⁷²

Die Abfassung der Briefe muss kurz nach seinem Abschied aus dem öffentlichen Leben im Jahre 62 begonnen worden sein und beinhaltet einige interessante Passagen, in denen Seneca Bezug auf die Athletik und die Gladiatur nimmt. Er verweist auf Athleten und Gladiatoren als Musterbeispiele stoischer Leidenschaft und Todesverachtung. Senecas Briefe sind „das reifste Erzeugnis des Schriftstellers, der vollkommene Spiegel seines reichen Geistes, seiner ausgebreiteten Lebenserfahrung und tiefen Menschenkenntnis, seines ernsten Ringens um sittliche Wahrhaftigkeit und innere Freiheit.“⁷³

⁷⁰ Cicero, Horaz, Ovid, Plinius und Seneca schreiben Episteln in lateinischer Sprache. Klassische Vertreter der moralisierenden Briefe sind Platon, Aristoteles und Epikur, mit dessen philosophischen Sentenzen er die ersten Briefe seines Corpus schmückt. Der siebente Brief gibt Aufschluss über das Problem der Faktizität der Senecanischen Korrespondenz. Wir können davon ausgehen, dass die Korrespondenz zur Publikation bestimmt war, da sich Seneca im siebenten Brief in einer Passage mit großer Wahrscheinlichkeit an Nero wendet und seine *in-crepatio* der *spectatores* eine Apostrophe an das römische Volk ist. Abel, *Das Problem der Faktizität*, S. 473ff. Siehe auch: Maurach, *Seneca*, S. 157

⁷¹ Seneca verwendet die litterarische Form des Briefes aus pädagogischen und didaktischen Intentionen. Er möchte in der Briefform noch näher an seine Leser herantreten als in den philosophischen Traktaten. Siehe auch: Maurach, *Seneca*, S. 173

⁷² Seneca, *Epistulae morales*, 21,5

⁷³ Abel, Seneca, in: *Lexikon der Alten Welt*, S. 2778

Senecas philosophische Paränese orientiert sich an einer praktischen Ethik. Auf der Grundlage der stoischen Philosophie thematisiert Seneca alltägliche menschliche Probleme und bietet praktische Lebensweisheiten und Bewältigungsstrategien. Die Themen der Briefe ergeben sich scheinbar zufällig. Die Briefe erhalten ihre besondere persönliche Note durch die Selbstdarstellungen Senecas. Der Leser erfährt in den Briefen einiges über den Autor, der sich nicht über den Leser erhebt und sich selbst lediglich als *proficiens* bezeichnet, der das Ideal der sittlichen Vollkommenheit noch nicht erreicht hat. Der Briefstil ist durch Kürze und Klarheit gekennzeichnet.

Die zwölf Bücher der Dialoge sind in der berühmten Mailänder Seneca-Handschrift unter dem Namen „*dialogi*“ zu einem Corpus vereinigt. Außerhalb des Corpus sind die Abhandlungen *De clementia* und *De beneficiis* überliefert. Die Bezeichnung als Dialoge wird nur der Abhandlung „*De tranquillitate animi*“ gerecht, da sie als einzige einen korrespondierenden Adressaten aufweist. In den übrigen Dialogen wird ein Dialog lediglich imitiert.⁷⁴

Die Dialoge umfassen die philosophischen Abhandlungen *De providentia*, *De constantia sapientis*, *De ira*, *Ad Marciam de consolatione*, *De vita beata*, *De otio*, *De tranquillitate animi*, *De brevitata vitae*, *Ad Polybium de consolatione* und *Ad Helviam matrem de consolatione*. Im gemeinsamen Archetypus fehlen das Ende der Schrift *De vita beata* sowie der Anfang und das Ende von *De otio*.⁷⁵

⁷⁴ Schanz, *Geschichte*, S. 683

⁷⁵ Eine Chronologie der philosophischen Traktate Senecas erstellt Grimal in *Seneca*, 185-228.

3. Die stoische Philosophie in der Kaiserzeit

Die abendländische Philosophie entwickelte sich etwa 600 vor Christus im griechischen Stadtstaat. Der Mensch verwirklichte sich in der *Polis* als *zoon politikon*. Die politische und militärische Bedeutung der griechischen Städte hatte im vierten Jahrhundert vor Christus unter Philipp von Makedonien und seinem Sohn Alexander stark gelitten. Nach dem Tod Alexanders kam es zu politischen Wirren und militärischen Auseinandersetzungen um die Alleinherrschaft.

Der Zusammenbruch der Polis hatte für die Hellenen eine schwere Krise verursacht. In dieser krisenhaften Zeit entstanden philosophische Schulen, wie z.B. die Epikurs, der Skepsis oder der Stoa, die bei aller Unterschiedlichkeit ihrer Inhalte doch das gleiche Ziel hatten: Sie versuchten durch praktische Philosophie den Weg zu einem glücklichen Leben zu ebnen. Epikur verkündete einen ethischen Individualismus, der keine naturgegebene Verpflichtung gegen die soziale Gemeinschaft einforderte, und während sich der Platonismus in klösterliche Abgeschiedenheit zurückzog, zersplitterte der Peripatos in Spezialwissenschaften.

Die Stoa war die jüngste der vier großen Philosophenschulen und wurde etwa ein halbes Jahrtausend lang eine unter den Griechen und unter den Römern kontinuierlich wirkende geistige Macht. Die Stoa richtete in Anlehnung an ihren Ahnherren Sokrates ihren Blick über die engen Grenzen der *Polis* hinaus und entwickelte die Vorstellung vom Kosmopolitismus.⁷⁶

⁷⁶ Siehe: Weinkauf, *Philosophie*, S.9; Abel bezeichnet die Stoa als die zur Theorie erhobene, dogmatisierte und radikalisierte Sokratik: Abel, *Recognitio*, S. 6

Die alte Stoa wurde etwa 300 vor Christus durch Zenon von Kitium in Athen begründet.⁷⁷ Er trug als Missionar nach dem Zusammenbruch der Polis den Geist der neuen Zeit in sich und entwickelte aus dem System der wissenschaftlichen Philosophie ein einheitliches Gebäude. Die Stoiker befassten sich ausgiebig mit der Ethik und schufen eine systematische Lehre von den Affekten. Die Lehre der stoischen Philosophie wurde von Kleantes von Assos (331-232) und Chrysipp von Soloi (281-208) weiter entwickelt und sollte ein halbes Jahrtausend hindurch Einfluss auf das Denken und Handeln der Menschen ausüben.⁷⁸

Panaitios von Rhodos (180-110) und Poseidonios aus Apameia (135-50) waren Vertreter der mittleren Stoa und brachten das stoische Gedankengut nach Rom. Panaitios galt als der erste griechische Philosoph, der unmittelbar Einfluss auf die philhellenischen Intellektuellen im republikanischen Rom nahm.⁷⁹

Panaitios distanzierte sich von der rigorosen Ethik der alten Stoa und hauchte ihr neues Leben ein. Er gestand den Gütern des alltäglichen Lebens wie Gesundheit und Wohlstand einen gewissen Wert für die sittliche Entwicklung des Menschen zu.

⁷⁷ Die Stoa wurde nach einer bunt bemalten Säulenhalle (*stoa poikile*), in der die Philosophen zu disputieren pflegten, benannt. Zenon wollte eine praktische Lebenskunst lehren. Er war ein wissenschaftlicher Denker, der anders als Epikur seinen Schülern auch die Freiheit der Forschung verstattete. Er kannte die Macht des Trieblebens, empfand aber gerade darum die Aufgabe, es in strenger Selbstzucht zu beherrschen. Siehe auch: Pohlenz, *Stoa*, S. 161

⁷⁸ Chrysipp war ein reiner Verstandesmensch, einer von den Philosophen, für die das Leben nur dazu da ist, um vom Studierzimmer aus mit den Mitteln des Intellekts und der Dialektik gemeistert zu werden. Die Schule und ihr Dogma gingen ihm über alles. Siehe auch: Pohlenz, *Stoa*, S. 163

⁷⁹ Panaitios war nach Kleantes der erste Scholarch, der aus einer hellenischen Gegend stammte. Seine Heimat war die Insel Rhodos. Dort wurde er um 185 in der Stadt Lindos geboren. Er war der Spross eines altadeligen, reichen Geschlechts, das sich in Kampf und Sport wie im öffentlichen Leben einen Namen gemacht hatte.

Poseidonios machte sich als Universalgelehrter und Forschungsreisender einen Namen und gründete als Schüler des Panaitios eine Philosophenschule auf Rhodos.⁸⁰ Die stoische Lehre fiel in Rom auf fruchtbaren Boden und nahm im ersten, aber auch noch im zweiten Jahrhundert nach Christus eine herausragende Rolle in der „römischen“ Philosophie ein.⁸¹

Marcus Tullius Cicero hat als erster Römer im ersten Jahrhundert vor Christus die Philosophie der Griechen in die römische Welt übertragen und den Zugang zur hellenistischen Philosophie erleichtert.⁸²

Dabei haben seine 45 vor Christus in Tuskulum entstandenen *Tusculanae disputationes* einen großen Einfluss auf Seneca ausgeübt. Cicero befasst sich in seinen Tuskulanen mit den grundlegenden Erfahrungen menschlicher Existenz. Er versucht nachzuweisen, dass die Affekte den Menschen nicht aus dem Gleichgewicht bringen und selbst Schmerz und Tod keinen Einfluss auf das Leben haben. Die „*pax Augusta*“ begünstigte die Bereitschaft, sich dem Pantheismus der Stoiker und ihrer Weisheit zuzuwenden. Der Einfluss der stoischen Philosophie erreichte unter Seneca im ersten Jahrhundert nach Christus einen ersten Kulminationspunkt. Während die Republik den römischen Bürger in Anspruch nahm und eine *vita activa* einforderte, konnten sich die Römer der Kaiserzeit aus dem politischen Leben zurückziehen und sich einer *vita contemplativa* hingeben.

⁸⁰ Pohlenz bezeichnet Poseidonios als den größten wissenschaftlichen Geist, den der Hellenismus hervorgebracht hat. Pohlenz, *Stoa*, S. 238

⁸¹ Knoche konstatiert, dass es eine „römische“ Philosophie im eigentlichen Sinn nicht gegeben hat. Knoche, *Der Philosoph Seneca*, S. 6

⁸² Cicero, *Tusculanae disputationes* I 5

Seneca war sich der mangelnden Popularität der strengen Ethik der alten Stoa durchaus bewusst und er bemühte sich, die strengen stoischen Grundsätze zu popularisieren.⁸³

Seneca versuchte die Lehren der stoischen Philosophie mit dem Leben in Einklang zu bringen und er lehrte, dass nur philosophisches Studium und gewissenhafte Selbstprüfung den Menschen zum Seelenfrieden führen.⁸⁴

Scio male audire apud imperitos sectam Stoicorum tamquam duram nimis et minime principibus regibusque bonum daturam consilium...Sed nulla secta benignior leniorque est, nulla amantior hominum et communis boni attentior, ut propositum sit usui esse, ut auxilio, nec sibi tantum, sed universis singulisque consulere.
(Seneca, *De clementia* II III 2-3)

Ich weiss, die stoische Philosophie steht bei unerfahrenen Menschen in schlechtem Ruf, als ob sie zu rigoros sei und am wenigsten den Kaisern und Königen einen guten Rat geben werde...Doch keine Schule ist gütiger und sanfter, keine mehr zugetan den Menschen und um das Gemeinwohl besorgter, nämlich dass es ihr Vorsatz sei, Nutzen zu stiften und Hilfe zu leisten, nicht nur für sich, sondern für alle und jeden einzelnen sich Gedanken zu machen.

Cicero und Seneca waren von der Theorie und Praxis der stoischen Ethik überzeugt und wurden zu Mittlern griechischer Philosophie. Seneca vertrat weitgehend die stoischen Ideale der alten Stoa, gestattete sich aber auch seine eigenen Interpretationen.⁸⁵

⁸³ Seneca, *De constantia sapientis* I 1; Boyancé, *Die Stoa in Rom*, S. 42

⁸⁴ Pohlenz, *Stoa*, S. 363

⁸⁵ Seneca, *De vita beata* III 2-3

Epiktet und Marc Aurel belebten den ethischen Rigorismus der alten Stoa. Marc Aurel verwirklichte als „Philosoph auf dem Kaiserthron“ Platons Utopie vom idealen Herrscher. Das Christentum adaptierte viele Überzeugungen der stoischen Ethik und ersetzte als religiöse Weltanschauung nach und nach die Lehren der stoischen Philosophie.⁸⁶ Die Stoiker waren von der Existenz einer Gottheit und einer göttlichen Bestimmung überzeugt, die der Mensch zwar nicht beeinflussen, wohl aber verstehen und akzeptieren könne.⁸⁷

Der Weise nimmt sein Schicksal an und überwindet es mit Hilfe seines Logos.⁸⁸ In einer Zeit eingeschränkter politischer Freiheit richtete sich der Blick weniger auf den idealen Bürger im Dienste des Staates als auf eine rigoristische Individualethik.⁸⁹ Seneca betrachtet seine moralischen Briefe und philosophischen Traktate als handliches „Vademekum für den persönlichen Gebrauch“.⁹⁰

Das Kernstück der Stoa ist die Ethik und das Leitbild ist der Weise. Die Stoa propagiert ein naturgemäßes, tugendhaftes und affektloses Leben.⁹¹

⁸⁶ Pohlenz verweist auf die Dominanz der stoischen Philosophie im ersten und zweiten nachchristlichen Jahrhundert sowie auf den großen Einfluss der Stoa auf das Christentum. Die Stoa erlebte laut Pohlenz den Triumph, dass der Herrscher des Weltreiches (Marc Aurel) sich in Wort und Tat zu ihr bekannte. Pohlenz, *Stoa*, S. 367

⁸⁷ Die Stoiker sind von einer göttlichen Vorsehung überzeugt. Wer die Welt als ein Werk des Zufalls ansieht, könnte ebenso glauben, die Ilias sei durch zufälliges Ausschütten von Buchstaben entstanden. Pohlenz, *Stoa*, S. 94

⁸⁸ Der Weise unterscheidet sich von dem Toren dadurch, dass er in der Heimarmene zugleich die Vorsehung erkennt, die nur sein Gutes will, dass er ihr darum freudig zustimmt und sie in seinen Willen aufnimmt. Der Mensch gleicht einem Hund, der an den Wagen gebunden ist. Wenn der Hund klug ist, läuft er freiwillig und vergnügt mit. Pohlenz, *Stoa*, S. 106

⁸⁹ Pohlenz, *Stoa*, S. 19

⁹⁰ Abel, *Recognitio Sui*, S. 9

⁹¹ Pohlenz beschreibt die „romantische Sehnsucht“ der Menschen nach einem naturgemäßen Leben. Pohlenz, *Stoa*, S. 16; Seneca, *Epistulae morales*, 5,4: *Nempe propositum nostrum est secundum naturam vivere*. Natürlich, unser Vorsatz ist es, der Natur gemäß zu leben.

Das Studium der Philosophie führt den Menschen zur Weisheit und Tugend.⁹² Die Tugend ist das höchste Gut, welches ihn unweigerlich zur *Eudämonie* führen wird.⁹³

Stoicorum quidem facilis conclusio est; qui cum finem bonorum esse senserint congruere naturae cumque ea convenienter vivere, cum id sit in sapientis situm non officio solum, verum etiam potestate, sequatur necesse est, ut, cuius in potestate summum bonum, in eiusdem vita beata sit. Ita fit semper vita beata sapientis.
(Cicero, *Tusculanae disputationes* V 82)

*Die Folgerung der Stoiker allerdings ist einfach: Weil sie zu der Ansicht gekommen sind, dass das höchste Gut darin liege, mit der Natur übereinzustimmen und mit ihr im Einklang zu leben, und da dies nicht nur in der Pflicht, sondern auch in der Macht des Weisen liegt, folgt notwendigerweise, dass in der Macht desjenigen, in dessen Macht das höchste Gut liegt, auch das glückliche Leben ist. So wird das Leben des Weisen immer glücklich.*⁹⁴

Die vier Kardinaltugenden sind die leitenden Prinzipien dieser Schule.⁹⁵ Die Kardinaltugenden bedingen sich gegenseitig. Wer im Besitz einer Tugend ist, besitzt alle.⁹⁶ Die praktische „*virtus*“ ist dabei das Ideal für Staat und individuelles Verhalten.⁹⁷

⁹² Seneca, *Epistulae morales*, 89,4

⁹³ Die griechische Ethik ist eudämonistisch. Das Wort entstammt der religiösen Sphäre und besagt ursprünglich, dass der Mensch einen guten Dämon hat, von dem er geleitet wird. Pohlenz, *Stoa*, S. 111; Rozelaar konstatiert die Umdeutung der ästhetischen Vorstellung des sittlich Guten bei den Griechen (τὸ καλὸν) in das moralisch Gute (*honestum*) bei den Römern. Rozelaar, *Seneca*, S. 427; Seneca definiert das höchste Gut in seinem Traktat über das glückliche Leben. Seneca, *De vita beata*, IV 2; VII 4; IX 4.

⁹⁴ Die Übersetzung dieser und weiterer Passagen aus den *Tusculanae disputationes* stammt von Ernst Alfred Kirlfel (Stuttgart 1997).

⁹⁵ Die vier Kardinaltugenden sind die Einsicht (*prudentia*), die Gerechtigkeit (*iustitia*), die Tapferkeit (*fortitudo*) und die Selbstbeherrschung (*modestia*). Zeller, *Philosophie*, S. 243ff.

⁹⁶ Die Wechselbeziehung aller Tugenden (Antakoluthie) ist ein wesentliches Merkmal der Tugend. Rozelaar, *Seneca*, S. 431

⁹⁷ Die *virtus* ist römische Wesensart in ihrer höchsten Vollendung und mit einem deutschen Wort nicht wiederzugeben. *Virtus* ist ebenso die Haltung des tapferen Soldaten wie des großen Staatsmannes. Höhle, *Amphitheater*, S. 14

Seneca, *De vita beata* VII 3 sowie XIV 2; *Epistulae morales*, 92,10

Die Freiheit von den schädlichen Affekten (Apathie) resultiert aus der Tugend und schließt einen Freitod in Form der *imitatio Socratis* nicht aus. Die Stoa betrachtet die Vernunft (*ratio*) und die Tugend (*virtus*) als Ideale für individuelles Verhalten und Voraussetzung für das höchste Gut (*summum bonum*) und die Glückseligkeit. Der Kern der stoischen Philosophie liegt in der Ethik.⁹⁸ Die Natur (*φύσις*) und die Vernunft (*λόγος*) wirken in dieser Weltordnung sinnvoll als göttliches Prinzip zusammen.

Der Philosophieschüler ist auf seinem Weg als *proficiens*⁹⁹ (*προκόπτον*) immer auf der Suche nach dem *bonum* und *honestum* (*καλόν*) und gelangt mit Hilfe der Philosophie zur Weisheit.¹⁰⁰

Der Weise lebt *secundum naturam* und ist den Göttern überlegen bis auf die Tatsache, dass er sterblich ist.¹⁰¹ Der Tod stellt aber für einen Weisen kein Übel dar. Sein Leben ist nicht von irdischen Gütern, sondern vom Schicksal bestimmt, welches er durch seine Tugenden überwindet.¹⁰²

Sapiens autem nihil perdere potest: omnia in se reposuit, nihil fortunae credidit, bona sua in solida habet, contentus virtute, quae fortuitis non indiget ideoque nec augeri nec minui potest.
(Seneca, *De constantia sapientis* V 4-5)

⁹⁸ Die Ethik ist der Kern der stoischen Philosophie. Die Physik und die Logik sind als wissenschaftliche Vorbereitung lediglich eine Propädeutik für die Ethik. Zeller, *Philosophie*, S. 210

⁹⁹ Seneca teilt die *proficientes* in drei verschiedene Entwicklungsstufen ein, auch wenn die Scheidewand den Toren erbarmungslos vom Weisen trennt. Die Anhänger der ersten Gruppe haben ihre Affekte vollständig abgelegt und nähern sich der vollkommenen Weisheit. Die Anhänger der zweiten Gruppe haben ihre Krankheiten abgelegt, können aber wieder in die Krankheiten zurückfallen. Die Anhänger der dritten Gruppe haben noch nicht alle Affekte abgelegt. Seneca, *Epistulae morales*, 75,8-17

¹⁰⁰ Seneca, *Epistulae morales*, 16,1-5

¹⁰¹ Seneca, *De constantia sapientis* VIII 2

¹⁰² Seneca, *De constantia sapientis* VI 6 sowie VIII 3; Seneca, *Epistulae morales*, 99,7

Der Weise aber kann nichts verlieren: alles hat er in sich geborgen, nichts dem Schicksal anvertraut, seine Güter hat er in Sicherheit, zufrieden mit seiner sittlichen Vollkommenheit, die auf Zufälliges nicht angewiesen ist und deswegen weder vergrößert noch gemindert werden kann.

Der Weise ist nicht leicht zu finden¹⁰³ und Cicero gesteht, dass es sehr schwierig ist, ein Weiser zu werden. Dennoch gibt er im vierten Buch seiner *Tuskulanae* eine Definition des Weisen.¹⁰⁴ Seneca selbst hält sich nicht für einen Weisen, stellt aber das Ideal des stoischen Weisen nicht über das menschliche Vermögen. Er bezeichnet sich selbst als *proficiens*.¹⁰⁵

Non est quod dices, ita ut soles, hunc sapientem nostrum nusquam inveniri. Non fingimus istud humani ingenii vanum decus nec ingentem imaginem falsae rei concupimus, sed qualem conformamus exhibuimus, raro forsitan magnisque aetatum intervallis unum (neque enim magna et excedentia solitum ac vulgarem modum crebro gignuntur); ceterum hic ipse M. Cato, a cuius mentione haec disputatio processit, vereor ne supra nostrum exemplar sit. (Seneca, De cons. sapientis VII 1)

Keinen Grund gibt es, dass du sagst, so wie du es gerne tust, dieser unser Weise sei nirgends zu finden. Nicht denken wir dies als nichtigen Glanz menschlicher Charakterstärke aus, und nicht ersinnen wir ein großartiges Bild von einer Sache ohne Realität, sondern wie wir ihn uns vorstellen, haben wir ihn (als wirklich) erwiesen, werden ihn erweisen, selten vielleicht und in den großen Abständen von Zeitaltern nur einen (nicht nämlich gibt es Großes, das übliche und gewöhnliche Maß Übertreffendes häufig); übrigens gerade dieser Cato, von dessen Erwähnung diese Erörterung ausgegangen ist - vielleicht steht er oberhalb unseres Idealbildes.

¹⁰³ Zur Existenz des Weisen siehe: Seneca, *Epistulae morales*, 42,1; *De ira*, II X 6; *De constantia sapientis* VII 1; *De tranquillitate animi* VII 2

¹⁰⁴ Cicero, *Tusculanae disputationes* IV 37

¹⁰⁵ Seneca, *De vita beata*, XVII 3; Seneca, *Epistulae morales*, 104, 29
Zum Entwicklungsstand Senecas siehe: Abel, *Recognitio*, S. 22

Marcus Porcius Cato ist mit seinem unerschrockenen Sterben für Seneca neben Sokrates das Paradigma eines stoischen Weisen, der das Schicksal überwunden hat.¹⁰⁶

„Quid ergo? Sapientem esse me dico? Minime.“
(Seneca, *Ad Helviam de consolatione*, V 2)

„Was also? Weise sei ich, sage ich? Keineswegs.“

Non de me nunc tecum loquor, qui multum ab homine tolerabili, nedum a perfecto absum, sed de illo, in quem fortuna ius perdidit.
(Seneca, *Epistulae morales*, 57,3)

Nicht über mich spreche ich jetzt mit dir, der ich weit von einem Erträglichen, geschweige denn von einem Vollkommenen entfernt bin, sondern über jenen, an dem das Schicksal sein Recht verloren hat.

Parum adhuc profeci: nondum audeo frugalitatem palam ferre; etiamnunc curo opiniones viatorum.
(Seneca, *Epistulae morales*, 87,5)

Zu wenig Fortschritte habe ich bisher gemacht: ich wage es noch nicht, Anspruchslosigkeit öffentlich zu beweisen; immer noch Sorge ich mich um die Meinungen der Passanten.

Mihi et tibi, qui adhuc a sapiente longe absumus, non est commitendum ut incidamus in rem commotam, inpotentam, alteri emancipatam, vilem sibi. (Seneca, *Epistulae morales*, 116,5)

Ich und du, die wir bislang vom Weisen noch weit entfernt sind, dürfen es nicht geschehen lassen, in eine leidenschaftliche, unbeherrschbare Situation zu geraten, einem andern hörig, sich selbst verächtlich.

¹⁰⁶ Seneca, *De constantia sapientis* II 2

Sokrates hat die Philosophie für die Menschen aus dem Himmel herab gerufen und Cicero hat sie im ersten Jahrhundert vor Christus in die römische Welt übertragen und einem großen Publikum zugänglich gemacht. Seine philosophischen Schriften erläutern die Lehren der philosophischen Schulen und bieten dem Leser eine Orientierungshilfe in der griechischen Philosophie. Die Philosophie ist die Lenkerin des Lebens (*dux vitae*), die Entdeckerin der Tugend (*indagatrix virtutis*), die Siegerin über die Laster (*expultrix vitiorum*), die Erfinderin der Gesetze (*inventrix legum*) und die Lehrerin der Sitten (*magistra morum*).¹⁰⁷

Socrates autem primus philosophiam devocavit e caelo et in urbibus conlocavit et in domus etiam introduxit et coegit de vita et de moribus rebusque bonis et malis quaerere. Cuius multiplex ratio disputandi rerumque varietas et ingenii magnitudo Platonis memoria et litteris consecrata plura genera effecit dissentientium philosophorum, e quibus nos id potissimum consecuti sumus, quo Socratem usum arbitrabamur, ut nostram ipsi sententiam tegeremus, errore alios levaremus et in omni disputatione, quid esset simillimum veri, quaereremus. (Cicero, Tusculanae disputationes V 10-11)

Sokrates rief als erster die Philosophie vom Himmel herab, machte sie in den Städten heimisch und führte sie sogar in die Häuser ein und zwang sie, über das Leben, die Sitten und die guten und schlechten Dinge Untersuchungen anzustellen. Seine vielfältige Art der Erörterung, die Mannigfaltigkeit der Themen und die Größe seines Geistes, die geheiligt ist durch das Gedenken und die Schriften Platons, hat mehrere Schulen von Philosophen mit unterschiedlichen Lehrmeinungen hervorgebracht; davon haben wir uns vornehmlich der Methode angeschlossen, die nach unserer Meinung auch Sokrates angewandt hat, nämlich unsere eigene Meinung zurückzuhalten, andere vom Irrtum zu befreien und bei jeder Erörterung zu suchen, was das Wahrscheinlichste ist.

¹⁰⁷ Cicero, *Tusculanae disputationes* V 5

Cicero beschreibt in den Tuskulanen das Wesen der Philosophie mit den Worten des Pythagoras. Als Pythagoras von seinem Gastgeber Leon, dem Fürsten von Phlius, gefragt wurde, was die Philosophie sei und welche Menschen die Philosophen seien, vergleicht er das Leben der Philosophen mit dem Leben der Besucher der Olympischen Spiele.

Pythagoras autem respondisse similem sibi videri vitam hominum et mercatum eum, qui haberetur maximo ludorum apparatu totius Graeciae celebritate; nam ut illic alii corporibus exercitatis gloriam et nobilitatem coronae peterent, alii emendi aut vendendi quaestu et lucro ducerentur, esse autem quoddam genus eorum, idque vel maxime ingenuum, qui nec plausum nec lucrum quaererent, sed videndi causa venirent studioseque perspicerent, quid ageretur et quo modo, item nos quasi in mercatus quandam celebritatem ex urbe aliqua sic in hanc vitam ex alia vita et natura profectos alios gloriae servire, alios pecuniae, raros esse quosdam, qui ceteris omnibus pro nihilo habitis rerum naturum studiose intuerentur; hos se appellare sapientiae studiosos - id est enim philosophos; et ut illi liberalissimum esset spectare nihil sibi adquirentem, sic in vita longe omnibus studiis contemplationem rerum cognitionemque praestare. (Cicero, Tusculanae disputationes V 9)

Pythagoras aber habe geantwortet, ihm scheine das Leben der Menschen ähnlich zu sein dem Volksfest, das mit großartigster Ausstattung von Spielen unter Beteiligung ganz Griechenlands gefeiert werde; denn wie dort die einen mit trainierten Körpern Ruhm und Ehre des Siegeskranzes erstrebten, die anderen sich durch den Erwerb und Gewinn des Kaufens und Verkaufens leiten ließen, es aber auch eine gewisse Gruppe von Menschen gebe, und zwar die edelste, die weder Beifall noch Gewinn suche, sondern komme, um zu schauen, und eifrig betrachte, was geschehe und wie, ebenso seien auch wir wie aus irgendeiner Stadt zu einem vielbesuchten Volksfest so aus einem anderen Leben und einer anderen Natur in dieses Leben gelangt und dienen teils dem Ruhm, teils dem Geld; es gebe aber auch einige wenige,

die alles übrige für nichtig hielten und das Wesen der Dinge mit Eifer betrachteten; diese bezeichneten sich als „um die Weisheit Bemühte“ – denn das heißt Philosophieren; und wie es dort das Vornehmste sei zu schauen, ohne etwas für sich zu erstreben, so übertreffe im Leben die Betrachtung und Erkenntnis der Dinge alle übrigen Beschäftigungen bei weitem.

Pythagoras beschreibt in diesem Vergleich die verschiedenen Arten von Menschen, die sowohl bei den Olympischen Spielen (*mercatum maxumo ludorum apparatu totius Graeciae celebritate*) als auch im wahren Leben existieren (*vitam hominum*). Dabei unterscheidet er drei Gruppen.

Die erste Gruppe strebt nach Ruhm (*alii gloriam et nobilitatem peterent*), die zweite nach Geld (*alii emendi aut vendendi quaestu et lucro ducerentur*) und die dritte nach Einsicht (*videndi causa*). Die dritte Gruppe strebt weder nach Beifall noch nach Gewinn, sondern versucht durch Beobachtung das Wesen der Dinge zu erfassen. Diese Menschen entsprechen der philosophischen Einstellung der *vita contemplativa*. Die Philosophen forschen ebenso nach dem Wesen der Dinge (*rerum naturam studiose intuerentur*) und bemühen sich um Weisheit (*sapientiae studiosos*), woraus sich ihr Name ergibt (Philosophie: Liebe zur Weisheit).

Ciceros *Tusculanae disputationes* vertreten in den ersten beiden Büchern zwei Ideale der stoischen Lehre. Während sich das erste Buch mit der Verachtung der Todesangst (*contemptio mortis*) befasst, behandelt das zweite Buch das Ertragen des Schmerzes (*contemptio doloris*). Cicero subsumiert diese beiden Ideale unter den Begriff Tapferkeit (*fortitudo*).

3.1 Die Kardinaltugenden und die Lehre von den Affekten

Die Tapferkeit (*fortitudo*) nimmt innerhalb der Kardinaltugenden eine besondere Stellung ein, da sie der (*vir-*)*tus* besonders nahe steht.¹⁰⁸ Die wesentlichen Bestandteile der Tapferkeit sind die Leidensfähigkeit (*contemptio doloris*) und die Todesverachtung (*contemptio mortis*).¹⁰⁹

Die Kardinaltugenden:

1. Klugheit	<i>prudentia</i>	φρόνησις
2. Gerechtigkeit	<i>iustitia</i>	δικαιοσύνη
3. Tapferkeit	<i>fortitudo</i>	ἄνδρεία
4. Besonnenheit	<i>modestia</i>	σωφροσύνη

Die leidenschaftlichen Affekte (*perturbationes*) sind falsche Vorstellungen in Form von Kummer (*aegritudo*), Angst (*metus*), Lust (*laetitia*) und Begierde (*libido*).¹¹⁰ Der Weise hat den Willen, sich von den Affekten zu befreien. Der Kummer (*aegritudo*) ist für ihn die falsche Vorstellung von einem gegenwärtigen Übel und somit für den stoischen Philosophen nicht existent.¹¹¹

¹⁰⁸ Zur Bedeutung des Begriffes *virtus* und der Kardinaltugenden (insbesondere der *fortitudo*) siehe auch Slawomir Wyszomirski, *Der Virtus-Begriff in den philosophischen Schriften von L. Annaeus Seneca*. Ein semantisches Studium, Torun 1993: Seite 84, Kapitel 2.1: Die Kardinaltugenden in den Schriften des L. Annaeus Seneca

¹⁰⁹ Cicero, *Tusculanae disputationes* II 2; 14; 33

¹¹⁰ Cicero, *Tusculanae disputationes* IV 11

¹¹¹ Cicero, *Tusculanae disputationes* IV 14

Maeror contundit mentes, abicit, contrahit; hoc sapienti ne in suis quidem accidet calamitatibus, sed omnem fortunae iram reverberabit et ante se franget; eandem semper faciem servabit, placidam, inconcussam, quod facere non posset, si tristitiam reciperet. (Seneca, De beneficiis II III 5)

Kummer bedrückt den Menschen, wirft ihn zu Boden, zieht ihn nieder. Das wird dem Weisen nicht einmal bei persönlichen Schicksalsschlägen zustoßen, sondern allen Zorn des Schicksals wird er abprallen lassen und ihn brechen, bevor es ihn erreicht; dasselbe Gesicht wird er stets bewahren, freundlich, unerschütterlich, das er nicht machen könnte, wenn er der Trübsal Zugang gäbe.

Die krankhaften und schädlichen Affekte ersetzt der stoische Weise durch positive Reaktionen (*eupáqeia*).¹¹² Die Angst (*metus*) betrachtet er als eine falsche Vorstellung von einem künftigen Übel, die er im Sinne der stoischen Philosophie durch Vorsicht (*cautio*) ersetzt. Die Lust (*laetitia*) ist für ihn die falsche Vorstellung von einem gegenwärtigen Gut. Er ersetzt die Lust durch Freude (*gaudium*). Die Begierde betrachtet er als die falsche Vorstellung von einem künftigen Gut, die er nach stoischer Philosophie durch den freien Willen (*voluntas*) ersetzt.¹¹³

¹¹² Seneca, *Epistulae morales*, 75,12: *Affectus sunt motus animi inprobabiles, subiti et concitati, qui frequentes neglectique fecere morbum*. Leidenschaften sind nicht zu billigende Seelenregungen, plötzlich und jäh, die, wenn häufig und unbeachtet, Krankheit verursachen.

¹¹³ Das System der Affekte wird in Cicero, *Tusculanae disputationes* III 24 erläutert.

Die Affekte:

	<u>Affekte</u>		<u>Eùpáqeia</u>
1. Kummer	<i>aegritudo</i> (λύπη)		
2. Angst	<i>metus</i> (φόβος)	<i>cautio</i> (ἄκκλίσιβ)	
3. Lust	<i>laetitia</i> (ἔδονῆ)	<i>gaudium</i> (χάρα)	
4. Begierde	<i>libido</i> (ἄπιθυμία)	<i>voluntas</i> (βούλησιβ)	

Die rigorose Ethik der stoischen Philosophie propagiert im Gegensatz zur moderaten Lehre der peripatetischen Metriopathie die Freiheit von den vier Hauptaffekten – Kummer, Angst, Lust und Begierde.¹¹⁴

Die Stoiker bezeichnen alles, was nicht sittlich-gut oder schlecht ist, als gleichgültige Begleitumstände, (~*diáfora/ indifferentia*). Sie haben als Vorzüge (*commoda*) dennoch einen gewissen Wert.¹¹⁵

Cetera opinione bona sunt et nomen quidem habent commune cum veris, proprietas (quidem) in illis boni non est: itaque commoda vocentur et, ut nostra lingua loquar, producta.
(Seneca, *Epistulae morales*, 74,17)

¹¹⁴ Die Aristoteliker sind für die Mäßigung der Affekte (Metriopathie), während die Stoiker durch gewaltsame Eliminierung ihre vollkommene Abwesenheit, Apathie, erzielen wollen. Sie vertreten diesen extremen Standpunkt, weil, wie Seneca immer wieder betont, der Affekt sich nur in seinen Anfängen beherrschen lässt, nachher aber, wenn er ungehemmt gewachsen ist, sich jedem Versuch, ihn zu bändigen, widersetzt. (Rozelaar, *Seneca*, S. 164) Siehe auch: Seneca, *Epistulae morales*, 85,4 sowie 87,41; Zur nicht unproblematischen Definition des Begriffes ἄpáqeia siehe Seneca, *Epistulae morales*, 9,2-3

¹¹⁵ Die Adiaphora sind gleichgültige Dinge. Dennoch erhebt die animalische Physis des Menschen Anspruch auf die sogenannten wirklichen Güter, wie z.B. Gesundheit und körperliche Unversehrtheit. Siehe auch: Pohlenz, *Stoa*, S. 121; Seneca, *Epistulae morales*, 82,14: *Sic istis, quae a nobis indifferentia ac media dicuntur, divitiis, viribus, formae, honoribus, regno et contra morti, exilio, malae valetudini, doloribus quaeque alia aut minus aut magis pertimui-mus, aut malitia aut virtus dat boni vel mali nomen.* So gibt den Dingen, die wir als gleichgültig und neutral bezeichnen – Reichtum, Kraft, Schönheit, Ämtern, Herrschaft und dagegen Tod, Verbannung, Krankheit, Schmerzen, und wovor sonst wir weniger oder mehr Furcht empfinden – entweder die Schlechtigkeit oder die sittliche Vollkommenheit den Rang eines Gutes oder Übels. Zu den Adiaphora siehe auch Rozelaar, *Seneca*, S. 446ff.

Die übrigen Güter bestehen nur in der Einbildung und haben zwar den Namen gemeinsam mit den wahren, die Eigenart des Guten besitzen sie nicht: daher sollten sie Annehmlichkeiten genannt werden und, in unserer Fachsprache, Vorzüge.

Die Stoiker werden durch den Vorzug der relativen Güter (*commoda/prohgména*) und den Nachteil der relativen Übel (*incommoda/~poprohgména*) zwar beeinflusst, können aber – im Gegensatz zu den Peripatetikern – auf diese relativen Güter verzichten. Das glückliche Leben hängt für den Stoiker nicht von diesen „Vorzügen“ ab, auch wenn sie für die Peripatetiker eine notwendige Bedingung für ein glückliches Leben sind.¹¹⁶

Nec enim se sapiens indignum ullis muneribus fortuitis putat: non amat divitias sed mavult: non in animum illas sed in domum recipit, nec respuit possessas sed continet et maiorem virtuti suae materiam sumministrari vult.

(Seneca, *De vita beata* XXI 4)

Nicht nämlich hält sich der Weise für unwürdig jeglicher Geschenke des glücklichen Zufalls: er liebt den Reichtum nicht, sondern zieht ihn vor; nicht in seine Seele, sondern in sein Haus nimmt er ihn auf, und nicht weist er Besitz zurück, sondern hält ihn zusammen und wünscht, dass größere Mittel seiner sittlichen Vollkommenheit verfügbar seien.

¹¹⁶ Die gleichgültigen Dinge teilen die Stoiker in drei Klassen. Zu der ersten Gruppe gehört alles dasjenige, was zwar vom sittlichen oder absoluten Standpunkt aus weder ein Gut noch ein Übel ist, was aber doch einen gewissen Wert hat. Die zweite Gruppe umfasst alles, was an sich selbst oder in seinem Verhältnis zu höheren Zwecken naturwidrig und schädlich ist. Die dritte Gruppe umfasst diejenigen Dinge und Tätigkeiten, die nicht einmal in diesem bedingten Sinn einen Wert oder Unwert haben. Siehe auch: Zeller, *Philosophie*, S. 266

Seneca weist auf die Nichtigkeit dieser Begleitumstände hin. Geld, Macht und Gesundheit seien zwar positive Begleiterscheinungen, deren Besitz der Stoiker zwar wünsche, deren Verlust er aber niemals schmerzlich empfinden werde.¹¹⁷ Armut, Krankheit und Verbannung versucht der Stoiker zu vermeiden, erträgt sie aber gegebenenfalls mit stoischem Gleichmut.¹¹⁸

Die stoische Philosophie beinhaltet ein Streben nach Weisheit und Glück, das sich über die Überwindung unterster Affekte vollzieht und sich der Vernunft unterwirft. Seneca gesteht, dass Zorn, Trauer, Todesfurcht usw. einen jeden, auch den Weisen, treffen können, es aber darauf ankomme, ihnen die Zustimmung zu verweigern. Diese Affekte rufen in Form eines Vorstadiums, der **propáqeia**, jedoch nur einen kurzfristigen Schockzustand hervor, den der Weise mit Hilfe seines Logos überwindet. Schicksalsschläge sind für einen stoischen Weisen keine Übel, da sie den Guten nicht affizieren, sondern ihn nur auf die Probe stellen. Die Existenz des Bösen ermöglicht das Gute.¹¹⁹

¹¹⁷ Seneca, *De vita beata* XX 4

¹¹⁸ Ein anschauliches Beispiel für das Ertragen von nötigen und Vermeiden von unnötigen Schmerzen beschreibt Cicero in seinen *Tuskulanen* II 53. Weitere Beispiele finden sich bei Seneca, *De constantia sapientis* V 5; VI 6; VIII 3; Siehe: Zeller, *Philosophie*, S. 219 ff.

¹¹⁹ Albrecht, *Geschichte*, S. 943; Michael Erler, Die römische Philosophie, in: *Einleitung in die lateinische Philologie*, Hrsg. Fritz Graf, Band I, Seite 569

3.2 Der Dualismus von Leib und Seele

Die Einstellung des Philosophen Seneca zu Leben und Tod ist geprägt durch den Dualismus von Körper und Geist bzw. Leib und Seele.¹²⁰ Der menschliche Geist ist dem Körper überlegen und der Leib ist nur eine Last (*nam corpus hoc animi pondus ac poena est*) für die göttliche Seele.¹²¹

Dennoch ist der Mensch seinem Körper als Behausung der Seele verpflichtet.¹²² Die göttliche Seele ist dem irdischen Leib jedoch überlegen und strebt zu ihrem Ursprungsort zurück, wie Cicero es ausdrückt: „*Nam corpus quidem quasi vas est aut aliquod animi receptaculum; ab animo tuo quicquid agitur, id agitur a te.*“¹²³ (Cicero, *Tusculanae disputationes* I 52)

Auch Seneca macht sich diesen Gedanken zu eigen, wenn er formuliert: „*Gratias tamen mihi apud te ago: non sentio in animo aetatis iniuriam, cum sentiam in corpore. Tantum vitia et vitiorum ministeria senuerunt. Viget animus et gaudet non multum sibi esse cum corpore.*“¹²⁴ (Seneca, *Epistulae morales*, 26,2)

¹²⁰ Benz, *Todesproblem*, S. 30, spricht von der „Auflösung der psychophysischen Einheit“.

¹²¹ Seneca, *Epistulae morales*, 31,11; 41,5; 44,5; 65,16

¹²² Seneca, *Epistulae morales*, 23,6; 65,18

¹²³ „Denn der Körper ist gleichsam ein Gefäß oder eine Art von Behälter für die Seele; nur was von deiner Seele getan wird, wird von dir getan.“

¹²⁴ „Dank dennoch sage ich mir dir gegenüber; nicht empfinde ich in meiner Seele des Alters Einbuße, obwohl ich sie empfinde am Körper. So sehr sind die Schwächen und der Schwächen Helfer gealtert. Spannkräftig ist die Seele und freut sich, dass sie nicht mehr viel zu schaffen hat mit dem Körper.“

Seneca verweist auf die Dominanz der göttlichen Seele. Die freie Seele (*animus liber*) wird die Gemeinschaft mit dem fesselnden Körper (*vinclum*) auflösen und die schädliche Behausung (*obnoxio domicilio*) verlassen (*distraham cum illo societatem*). Seneca dokumentiert seine Verachtung (*contemptus corporis*) für das nutzlose Fleisch (*caro ista*) sehr anschaulich.¹²⁵

Maior sum et ad maiora genitus quam ut mancipium sim mei corporis, quod equidem non aliter aspicio quam vinclum aliquod libertati meae circumdatum. Hoc itaque oppono fortunae, in quo resistat, nec per illud ad me ullum transire vulnus sino. Quidquid in me potest iniuriam pati hoc est: in hoc obnoxio domicilio animus liber habitat. Numquam me caro ista compellet ad metum, numquam me ad indignam bono simulationem; numquam in honorem huius corpusculi mentiar. Cum visum erit, distraham cum illo societatem; et nunc tamen, dum haerimus, non erimus aequis partibus socii: animus ad se omne ius ducet. Contemptus corporis sui certa libertas est.
(Seneca, *Epistulae morales*, 65, 21-22)

Größer bin ich und zu Größerem geboren, als dass ich Sklave sei meines Körpers, den ich natürlich für nichts anderes ansehe als eine Fessel, meiner Freiheit angelegt. Ihn stelle ich daher dem Schicksal entgegen, dass es bei ihm Widerstand finde, und nicht dulde ich, dass eine Verwundung durch ihn hindurch zu mir dringe. Was immer an mir Unbill erleiden kann, ist er: in dieser dem Schicksal verpflichteten Behausung wohnt eine freie Seele. Niemals wird mich dieses Fleisch treiben in die Furcht, niemals zu der einem Menschen von Wert nicht angemessenen Verstellung; niemals werde ich um dieses elenden Körpers willen lügen. Wenn es mir richtig scheint, werde ich die Gemeinschaft mit ihm aufgeben. Auch jetzt dennoch, während wir zusammenhängen, werden wir nicht zu gleichen Bedingungen Partner sein: die Seele wird für sich alles recht beanspruchen. Geringschätzung des eigenen Körpers ist verlässliche Freiheit.

¹²⁵ Siehe auch: Seneca, *Epistulae morales*, 14, 2; *De clementia* III I 5; *De beneficiis* III XX 1

Seneca betont in einer Passage seiner moralischen Briefe die Vormachtstellung des göttlichen Geistes vor dem morbiden Körper: *Ideo vir magnus ac prudens animum diducit a corpore et multum cum meliore ac divina parte versatur, cum hac querela et fragili quantum necesse est.* (Seneca, *Epistulae morales*, 78,10).¹²⁶

Seneca benutzt zur Bezeichnung des elenden Körpers das Deminutiv *corpusculum* oder eine durch Attribut ergänzte Form von *caro* (Fleisch). Desweiteren bedient er sich verschiedener Metaphern (*onus, pondus, sarcina*) zur Herabsetzung des hinfälligen Körpers, um seine Verachtung für alles Leibliche zu betonen.¹²⁷

Corpusculum hoc, custodia et vinculum animi, huc atque illuc iactatur; in hoc supplicia, in hoc latrocinia, in hoc morbi exercentur: animus quidem ipse sacer et aeternus est cui non possit inici manus. (Seneca, *Ad Helviam de consolatione* XI 7)

Dieser belanglose Körper, Gefängnis und Fessel des Geistes, wird hierhin und dorthin geworfen: an ihm üben sich Hinrichtungen, an ihm Räubereien, an ihm Krankheiten: der Geist allerdings selber ist unberührbar und ewig, und an ihn kann man nicht Hand anlegen.

¹²⁶ „Daher trennt ein bedeutender und kluger Mann den Geist vom Körper und beschäftigt sich viel mit dem besseren und göttlichen Teil, mit diesem quengeligen und anfälligen, soweit es notwendig ist.“

¹²⁷ Der Begriff *corpusculum* beinhaltet als Deminutiv einerseits eine starke Geringschätzung des Leibes und andererseits eine für einen Briefwechsel zwischen vertrauten Menschen persönliche Anteilnahme durch das Ablegen konventioneller Formen. Siehe auch: Husner, *Leib*, S. 109ff; Benz, *Todesproblem*, S. 59. Zu den Begriffen *corpusculum* bzw. *caro* siehe auch: Seneca, *Naturales quaestiones*, 6,32,8; *Epistulae morales*, 23,6; 24,16; 41,4; 58,29; 65,21; 92,10; 24,5; 122,4; *De vita beata* IV 4; *De beneficiis* IV XIII 1

Diese Bewertung lässt sich in den Briefen und Traktaten in der Wertschätzung der göttlichen Seele und der Geringschätzung des morbiden Körpers erkennen.¹²⁸

*Si philosopharis, bene est. Valere enim hoc de-
mum est. Sine hoc aeger est animus; corpus quo-
que, etiam si magnas habet vires, non aliter
quam furiosi aut frenetici validum est. Ergo
hanc praecipue valetudinem cura, deinde et illam
secundam, quae non magno tibi constabit, si vo-
lueris bene valere...Adice nunc quod maiore cor-
poris sarcina animus eliditur et minus agilis
est. Itaque quantum potes circumscribe corpus
tuum et animo locum laxa...Quidquid facies, cito
redi a corpore ad animum; illum noctibus ac die-
bus exerce! (Seneca, Epistulae morales, 15,1-5)*

*Wenn du philosophierst, ist es gut. Gesund zu
sein ist nämlich eigentlich erst dieses; ohne
Philosophieren ist krank die Seele: auch der
Körper, selbst wenn er große Kraft hat, ist
nicht anders als der eines Rasenden oder Wahn-
sinnigen gesund. Also Sorge vor allem für die
geistige Gesundheit, sodann auch für jene zwei-
te, die dich nicht teuer zu stehen kommen wird,
wenn du den Willen hast, richtig gesund zu
sein...Füge nun hinzu, dass von der größeren
Körpermasse der Geist erdrückt wird und weniger
beweglich ist. Daher, soweit du kannst, schränke
deinen Körper ein und für den Geist schaffe
Platz...Was immer du tun wirst, rasch kehre zu-
rück vom Körper zum Geist, jenen übe Tag und
Nacht.*

Seneca schließt sich der Philosophie Platons an. Die göttliche Seele wird in der platonischen Lehre durch den Körper an der Erkenntnis gehindert. Diese Erkenntnis kann die Seele erst im Tod, nach der Erlösung der Seele vom Körper, erlangen.¹²⁹

¹²⁸ Zur Körperverachtung Senecas siehe auch: Seneca, *Epistulae morales*, 78,10; 90,16; 102,21

¹²⁹ Die Unsterblichkeit der Seele ergibt sich für die Stoiker aus dem Dualismus von Leib und Seele. Die Seele ist aber dennoch vergänglich und erhält sich nur bis zur Ekpyrosis. Siehe auch: Pohlenz, *Stoa*, S. 92. Seneca äußert sich über die Unsterblichkeit der Seele in seiner Konsolationsliteratur und den moralischen Briefen: Seneca, *Ad Marciam de consolatione*, XXIII 1-2; XXIV 5; *Ad Polybium de consolatione* IX 8; *Epistulae morales*, 14,2; 15,1-5

Cum venerit dies ille qui mixtum hoc divini humanique secernat, corpus hic ubi inveni relinquam, ipse me diis reddam...Per has mortalis aevi moras illi meliori vitae longiorique proluditur...Proinde intrepidus horam illam decretoriam prospice: non est animo suprema, sed corpori... Dies iste quem tamquam extremum reformidas, aeterni natalis est. Depone onus...Quid ista sic diligis quasi tua? Istis opertus es: veniet qui te revellat dies et ex contubernio foedi atque olidi ventris educat.

(Seneca, *Epistulae morales*, 102,22-27)

Wenn gekommen ist jener Tag, der die Mischung aus Göttlichem und Menschlichen trennt, werde ich den Körper hier, wo ich ihn gefunden habe, zurücklassen, mich selbst den Göttern wiedergeben...Bei diesem Verweilen im sterblichen Leben handelt es sich um das Vorspiel zu einem besseren und längeren Leben...Deshalb erwarte furchtlos jene Entscheidungsstunde: nicht ist sie für die Seele die letzte, sondern für den Körper...Dieser Tag, vor dem du, als sei es der letzte, Grauen empfindest, ist der Geburtstag eines ewigen Lebens. Leg ab die Last...Was liebst du diese Körperlichkeit, als sei sie ein Teil von dir? Sie bedeckt dich nur: kommen wird der Tag, der dich davon losreisst und aus der Gemeinschaft mit dem scheußlichen und stinkenden Leib befreit.

Seneca konstatiert die Übereinstimmung mit seinem Adressaten in Bezug auf den Dualismus von Leib und Seele zu Beginn des 92. Briefes und erweckt so den Eindruck, dass er sich mit seinem Freund Lucilius in diesem Punkte einig ist („*Puto, inter me teque conveniet externa corpori adquiri, corpus in honorem animi coli.*“).¹³⁰

¹³⁰ „Ich glaube, zwischen mir und dir besteht Einigkeit; äußerliche Dinge werden für den Körper erworben, der Körper wird um der Seele willen gepflegt.“

Dennoch spricht Seneca – wie Juvenal mit seinem vielzitierten „*orandum est, ut sit mens sana in corpore sano*“ (Stura X 356) – im 128. Brief neben der Bildung des Geistes auch vom Training des Körpers. Seneca plädiert in seiner praktischen Ethik für einen intakten Körper, um die alltäglichen Aufgaben zu bestehen und Probleme zu bewältigen.¹³¹

Hodiernus dies solidus est, nemo ex illo quicquam mihi eripuit; totus inter stratum lectionemque divisus est; minimum exercitationi corporis datum, et hoc nomine ago gratias senectuti; non magno mihi constat. Cum me movi, lassus sum; hic autem est exercitationis etiam fortissimis finis. (Seneca, Epistulae morales, 83,3)

Der heutige Tag ist gediegen, niemand hat mir von ihm etwas gestohlen. Er wurde völlig zwischen Ausruhen und Lesen aufgeteilt; ein wenig wurde der körperlichen Übung gewidmet, und deswegen danke ich dem Alter: es kostet mich nicht viel Zeit: wenn ich mich bewegt habe, bin ich müde. Das ist aber das Trainingsende auch für die Tatendurstigsten.

¹³¹ Philippek spricht in diesem Zusammenhang treffend von einer „bedingten“ Körperverachtung, die sich aus der Seelenlehre Platons und der Lehre des Poseidonios einerseits und der Bevorzugung eines intakten Körpers gemäß der stoischen Güterlehre andererseits ergibt. Die Abwertung des Leibes ist laut Philippek ebenfalls auf die leiblichen und sexuellen Entartungen seiner Zeit und die Willkür blutrünstiger Tyrannen zurückzuführen. Dazu kommt dann seine eigene morbide Konstitution. Siehe: Heiner Philippek, *Die Bedeutung des Sports in den Epistulae Morales von Lucius Annaeus Seneca*, Diplomarbeit, Deutsche Sporthochschule Köln 1991, S. 44

4. Die politische Situation in der Kaiserzeit

Im Rom des ersten vorchristlichen Jahrhunderts stehen zwei kontroverse politische Konzepte im Widerstreit miteinander. Das auf Senat und Politik der Optimaten basierende republikanische Konzept konkurriert mit der Herrschaftsform der Monarchie. Gaius Julius Caesar konzentriert nach den Siegen in den Bürgerkriegen der Jahre 49-46 vor Christus in Pharsalos, Thapsos und Munda die politische Macht in Rom auf sich und seinen diktatorischen Machtapparat und entscheidet den Richtungsstreit der Politik zu seinen Gunsten.¹³²

Das moralische Potential und die Regenerationsfähigkeit der Senatsaristokratie sind gebrochen. Nach der Ermordung des Diktators Gaius Julius Caesar am 15. März 44 vor Christus entzünden sich an dessen Scheiterhaufen zahlreiche Bürgerkriege und mit dem Ende der inneren Ordnung der Republik kommt es in Rom im Jahre 43 vor Christus zum Triumvirat von Gaius Octavian, Marcus Antonius und Marcus Aemilius Lepidus „*rei publicae constituendae causa*“. Im Jahre 42 vor Christus besiegen Marcus Antonius und Gaius Octavian die Caesarmörder Brutus und Cassius bei Philippi. Machtpolitische Konflikte führen zu einer Dreiteilung des Imperiums. Octavian erhält das Imperium über den Westen, Antonius über den Osten, während Lepidus mit sechs Legionen nach Afrika übersetzt. Die Feindseligkeiten zwischen Octavian und Antonius kulminieren in der Seeschlacht bei Actium 31 vor Christus, in der Antonius die entscheidende Niederlage erleidet.¹³³

¹³² Aigner, H., Von den Gracchen bis Kaiser Domitian, in: *Grundzüge der politischen Geschichte des Altertums*, Weiler (Hrsg.), S. 119ff.

¹³³ Siehe auch: Bengtson, H., *Römische Geschichte*, München 1973

Obwohl viele wichtige Institutionen der Republik wie der Senat und die Magistrate erhalten bleiben, wird das Imperium von einer effizienten monarchischen Gewalt beherrscht. Die Senatoren haben einen großen Teil ihrer Machtbefugnisse verloren, während der *ordo equester* durch erfolgreiche Geldgeschäfte zunehmend politische Macht gewinnt. Die Erinnerung an die *mores maiorum* genießt nur noch romantische Züge. Es bieten sich nun vermehrt soziale Aufstiegschancen und Möglichkeiten einer Kosmopolitisierung der stadtrömischen Bevölkerung.

Die Lebenszeit Senecas beginnt kurz vor der Zeitenwende im Prinzipat des Augustus und endet kurz vor dem Ende der julisch-claudischen Dynastie im Jahre 65 nach Christus. Octavian, der Großneffe des ermordeten Diktators Gaius Iulius Caesar und spätere Kaiser Augustus, schafft es, als Begründer des Prinzipats die politischen Machtverhältnisse in Rom auf sich zu kanalisieren.

Nach dem Tod des Caesar-Sprosses und Thronfolgers Caesarion konsolidiert Augustus seine Alleinherrschaft und nimmt eine Neuordnung des Ostens vor. Er lässt den Tempel des Gottes Janus schließen und verfolgt eine strenge Sittenpolitik. Augustus stillt die Friedenssehnsucht der Römer nach der langen Zeit der Bürgerkriege und das *imperium Romanum* erfährt unter seiner Herrschaft die lang ersehnte *pax Augusta*. In seiner Amtszeit vergrößert sich die Anzahl römischer Bürger durch zahlreiche Freilassungen und Bürgerrechtsverleihungen von vier auf fünf Millionen.

Augustus hat es sowohl durch politisches als auch durch militärisches Geschick geschafft, verschiedene Amtsbefugnisse und Ehrentitel anzuhäufen und die *res publica* durch den Prinzipat zu ersetzen. Während er die Machtbefugnisse des Senates formal in der *res publica restituta* legitimiert, konsolidiert er mit dem Kaisertum eine neue Epoche der römischen Geschichte. Im Jahre 27 vor Christus erhält er ein zehnjähriges *imperium proconsulare* über die Provinzen Syrien, Gallien, Spanien und Ägypten sowie den Oberbefehl über das römische Heer. 23 vor Christus wird er mit der *tribunicia potestas* ausgestattet, die ihm die volle Amtsgewalt eines Volkstribuns auf Lebenszeit zusichert. Das *imperium proconsulare* wird im Jahre 19 auf alle Provinzen ausgedehnt und er erhält die *cura legum et morum*. Im Jahre 12 vor Christus wird er *Pontifex Maximus*. Seine *auctoritas* wird schließlich im Jahre 2 vor Christus durch den Titel *pater patriae* untermauert.¹³⁴

Nachdem aber alle männlichen Nachkommen – auf zum Teil mysteriöse Art und Weise – ums Leben gekommen sind, leistet er dem Aufbau einer Dynastie Vorschub, indem er seine Tochter Julia erst mit dem Prätendenten Agrippa und dann mit seinem Stiefsohn Tiberius verheiratet. Der Friedenskaiser Augustus stirbt im Jahre 14 nach Christus und übergibt die Herrschaft seinem Adoptivsohn Tiberius.¹³⁵

¹³⁴ Aigner, H., Von den Gracchen bis Domitian, in: *Grundzüge der politischen Geschichte des Altertums*, Weiler (Hrsg.), S. 132ff.

¹³⁵ Die engen Verflechtungen und die Familienbande innerhalb des julisch-claudischen Kaiserhauses treten besonders am Beispiel des Tiberius hervor. Tiberius war der Stiefsohn, Schwiegersohn und Adoptivsohn des Augustus in Personalunion. Heinemann, M., *Sueton. Caesarenleben*, S. 161ff.

Tiberius strebt zu Beginn seiner Amtszeit eine maßvolle Regierung an und verfolgt den Schutz der öffentlichen Sicherheit mit der gleichen Akribie wie sein Vorgänger. Im Laufe seiner Regierung pervertiert seine anfangs moderate Herrschaft jedoch in Geiz, Grausamkeit und unendlichen Hass auf seine Verwandten. Tiberius kann die Erwartungen seiner ehrgeizigen Mutter nicht erfüllen und verliert seine Macht nach seinem Rückzug auf die Insel Capri an den Präfekten der Prätorianergarde, L. Aelius Seianus, den er 31 nach Christus hinrichten lässt. Die Herrschaftsform des Prinzipats kann sich in dieser Phase trotz der mangelnden Autorität und ständigen Abwesenheit des Princeps bis zu dessen Tod im Jahre 37 etablieren.

Der Prinzipat scheint mit Caligula, dem Urenkel des Augustus und dem Sohn von Agrippina und Germanicus, einen geeigneten Nachfolger gefunden zu haben. Caligula tritt im Jahre 37 nach Christus als letzter Sohn des Germanicus unter allgemeinem Jubel die Herrschaft an. Die Hoffnungen des römischen Volkes werden aber nicht erfüllt und Caligulas Herrschaft zeichnet sich, wie die seines Vorgängers, durch Grausamkeit, Neid und Verwandtenhass aus. Die augusteische Prinzipatsidee entartet in eine absolutistische Monarchie.

Caligula wird 41 nach Christus ermordet und die Prätorianer ernennen den als Sonderling geltenden Claudius zum Princeps. Die inneren Verflechtungen des julisch-claudischen Kaiserhauses treten bei Claudius deutlich zu Tage. Claudius, der Bruder des Germanicus, war der Neffe des Tiberius und der Onkel des Caligula.

Spekulationen zufolge ist sein Vater Drusus nicht der Stiefsohn des Augustus, sondern dessen leiblicher Sohn. Er blieb vom Verwandtenhass seiner Vorgänger verschont, da er, körperlich behindert, keine Gefahr darstellte und seine Verwandten so ihren Spott mit ihm treiben konnten. Entgegen allen Erwartungen gelingt es ihm dennoch, die Herrschaftsform des Prinzipats zu konsolidieren. Die Abhängigkeit von seinen Frauen, insbesondere von Valeria Messalina und Julia Agrippina, wirken sich verhängnisvoll für ihn aus.¹³⁶

Seneca wird auf Veranlassung von Messalina nach Korsika verbannt, auf Fürsprache der Agrippina im Jahre 48 nach Christus zur Erziehung des jungen Nero nach Rom zurückberufen. Als Agrippina ihren Sohn Nero zum Thronfolger gemacht hat, vergiftet sie ihren Mann und macht Nero nach der Beseitigung des Britannicus im Jahre 54 zum Alleinherrscher. Seneca verfasst im Jahre 56 für Nero den Fürstenspiegel „*De clementia*“ und verschafft dem Imperium zusammen mit Burrus fünf glückliche Jahre.¹³⁷

Als Seneca erkennen muss, dass sein Einfluss auf Nero gebrochen ist, zieht er sich aus dem politischen Leben zurück und hinterlässt in seinen moralischen Briefen sein philosophisches Erbe.

¹³⁶ Das Leben der Caesaren wird in den Biographien des Kaiserbiographen Sueton ausführlich dokumentiert. Auch wenn Sueton kein Historiker ist, so sind seine oft anekdotenhaften Biographien wertvolle historische Zeugnisse über das Leben der Caesaren. (Heinemann, *Sueton. Caesarenleben*: Augustus, S. 67ff., Tiberius, S. 161ff., Caligula, S. 226ff., Claudius, S. 280ff., Nero, S. 326ff.)

¹³⁷ Maurach, *Seneca*, S.29ff.

Nach dem Brand in Rom kommt es zur ersten großen Christenverfolgung und die Beliebtheit des Kaisers bei der *plebs urbana* schwindet. 65 nach Christus veranlasst er die Hinrichtung der Mitglieder der Pisonischen Verschwörung, in der auch Seneca, Lukan und Petron sterben. Nachdem er vom Senat zum *hostis publicus* erklärt worden ist, begeht er im Jahre 68 nach Christus Selbstmord und beendet die julisch-claudische Dynastie.¹³⁸

¹³⁸ Aigner, Von den Gracchen bis Kaiser Domitian, in: *Grundzüge der politischen Geschichte des Altertums*, Ingomar Weiler (Hrsg.), S. 137

5. Die öffentlichen Spiele in der Kaiserzeit

Die Auflösung des Milizheeres in der Kaiserzeit entband die römischen Bürger von ihren militärischen Pflichten. Die römischen Bürger versuchten diese nun durch den Konsum der martialischen Schauspiele in der Arena und im Circus zu kompensieren. Dieser Forderung kamen die Caesaren mit ihrer Brot-und-Spiele-Politik nach und die Spiele wurden ein wesentlicher Bestandteil des römischen Sports in der frühen Kaiserzeit.¹³⁹

Auch wenn die Grausamkeit der römischen Gladiatorenspiele heute Humanisten und Philanthropen in Verlegenheit bringt, erfüllten sie dennoch die sieben Charakteristika des modernen Sports. Die *munera* lösten sich immer mehr vom sakralen Totenkult und entwickelten sich zu säkularisierten Wettkämpfen um Leben und Tod. Trotz verschiedener Waffengattungen bestand im Zweikampf der Gladiatoren immer eine gewisse Chancengleichheit. Die Zuschauer verlangten nach immer neuen Waffengattungen und die Gladiatoren wurden in den berühmtesten Gladiatorenkasernen systematisch ausgebildet. Das Senatus Consultum der *Tabula Larinas* belegt eine zunehmende Bürokratisierung des römischen Sports und der *munera*.¹⁴⁰ Erfolgreiche Gladiatoren haben die Anzahl ihrer Siege in ihren Grabmonumenten dokumentiert und einen ewigen Wettkampf zwischen Lebenden und Toten geschaffen.¹⁴¹

¹³⁹ Sueton dokumentiert die Anwesenheit der Caesaren bei den öffentlichen Spielen: Sueton, *Caesar* 39-40; *Augustus* 43-45; *Tiberius* 34; *Caligula* 18-20; *Claudius* 21; *Nero* 11-12

¹⁴⁰ Die *Tabula Larinas* verwehrte römischen Bürgern den ehrenrührigen und standeswidrigen Auftritt bei öffentlichen Spielen. Siehe dazu: Levick, B., *The Senatus Consultum from Larinum*, in: *JRS* 73 (1983) und Lebek, W., *Standeswürde und Berufsverbot unter Tiberius: Das SC der Tabula Larinas*, in: *ZPE* 81 (1990) sowie *Das SC der Tabula Larinas: Rittermusterung und andere Probleme*, in: *ZPE* 85 (1991).

¹⁴¹ Die sieben Charakteristika nach Guttman: Weltlichkeit, Chancengleichheit, Spezialisierung, Rationalisierung, Bürokratisierung, Quantifizierung und die Suche nach Rekorden. Guttman, *Vom Ritual zum Rekord*, S. 25ff.; Thuillier entgegen setzt die *munera* nicht mit den

5.1 Die *theatralis licentia* – *Panem et circenses*

Die für einen traditionellen Stadtstaat als charakteristisch geltende Verbindung von Bürgerstaat und Kriegsdienst bestand in der Kaiserzeit nicht und führte zu einer Entpolitisierung der *plebs urbana*.¹⁴² Die Caesaren versuchten die Bedürfnisse des durch die *pax Augusta* entmilitarisierten und somit auch entpolitisierten römischen Volkes nach Ablenkung und Unterhaltung mit Maßnahmen zu befriedigen, die unter die einschlägigen Formulierungen des Juvenal und des Fronto fallen.¹⁴³ Die öffentlichen Spiele dienten dem Princeps dazu, sich vor dem Volk zu präsentieren, den Bedürfnissen des Volkes nach Unterhaltung zu willfahren und dem Volk ein Forum für seine politischen Interessen zu schaffen. Die heterogene Masse der *plebs Romana* fand in den öffentlichen Spielen eine Art Ersatzbefriedigung und Kompensation ihrer martialischen Bedürfnisse. Die Werte dieser Massenveranstaltungen korrespondierten dabei mit der Prinzipatsideologie.¹⁴⁴

ludi gleich: „Diese Kämpfe aber wurden in Rom nicht mit der Bezeichnung *ludi* belegt, sondern hießen *munera* und entstanden mehrere Jahrhunderte nach den *ludi* unter ganz besonderen Bedingungen. Diese terminologische Unterscheidung mag uns als Vorwand dienen, sie aus dem römischen Sport auszugliedern. Es ist nicht sicher, ob dieses blutige Schauspiel, das durchaus auch sportliche Aspekte aufweist, von den Römern selbst als völlig anders als die anderen Schauspiele empfunden wurde. Aber unsere eigene Auffassung von der sportlichen Welt erlaubt uns nicht, diese Gladiatoren, die um Leben und Tod kämpften, zwischen Wagenlenker und Athleten einzuordnen.“ (Thuillier, *Sport im Antiken Rom*, S. 8)

¹⁴² Die Entmilitarisierung der *plebs urbana* hatte die Verbindung von Bürgerstatus und Kriegsdienst aufgebrochen und eine zunehmende Entpolitisierung zur Folge. Siehe: Deininger, *Brot und Spiele. Tacitus und die Entpolitisierung der plebs urbana*, S. 299f.; Harris, *Sport*, S. 213

¹⁴³ Juvenals lakonisches Urteil über die Prinzipatsideologie: Juvenal, *Saturae* X. 78-81: *Nam qui (scilicet populus) dabat olim imperium, fasces, legiones, omnia, nunc se continet atque duas tantum res anxius optat, panem et circenses*. Denn das Volk, das einst Herrschaft, Bündel, Legionen und alles gab, enthält sich nun und wünscht sich ängstlich nur zwei Dinge: Brot und Spiele; Fronto, *Princip. hist.*, V 11: *populum Romanum duabus praecipue rebus, annona et spectaculis, teneri*. Das römische Volk wird besonders von zwei Dingen zusammengehalten: Getreide und Spiele; Die Frumentationen sind jedoch keinesfalls als eine großzügige Spende des Princeps, sondern als eine gesetzlich garantierte Getreideverteilung zu verstehen. Die Getreideversorgung gewährleistete die notwendige Versorgung mit den essentiellen Grundnahrungsmitteln für den Teil der *plebs Romana*, der am Existenzminimum zu vegetieren drohte.

¹⁴⁴ Zur Bewertung der öffentlichen Spiele durch die stadtrömische Bevölkerung siehe: Müller, *Volk*, S. 293; Schröder, *Sport*, S. 51; Cassius Dio, *Historia Romana*, LXVI 10

*Ludi publici*¹⁴⁵

Das Spieljahr in der Kaiserzeit

1. Ludi Megalenses	04.-10.April
2. Ludi Ceriales	12.-19.April
3. Ludi Florales	28. April-3.Mai
4. Ludi Apollinares	06.-13.Juli
5. Victoriae Caesaris	20.-30.Juli
6. Ludi Romani	05.-19.September
7. Victoriae Sullanae	26.Oktober - 1.November
8. Ludi Plebei	04.-17.November

Die Instrumentalisierung und Politisierung des Sports sind dabei kein Phänomen der Neuzeit. Der Überfall auf die Athleten in München 1972, die Blackpanther-Demonstrationen in Mexiko 1968 und die Inszenierung der Olympischen Spiele in Berlin 1936 sind drei signifikante Beispiele für die politische Bedeutung von Wettkampf und Stadion unserer Zeit.¹⁴⁶ Diese Tradition reicht bis ins griechisch-römische Altertum zurück, in dem der *Circus Maximus* weit mehr als ein Austragungsort von öffentlichen Spielen war.¹⁴⁷

Die *theatralis licentia* datiert ihren Ursprung auf den Ausgang der Republik. Mit Beginn des Prinzipats hatten Senat und Volksversammlung einen großen Teil ihrer politischen Befugnisse eingebüßt.

¹⁴⁵ Die öffentlichen Spiele (*ludi publici*) zerfallen in die *ludi circenses* und die *ludi scaenici*. Die *ludi publici* sind *feriae*, was ein Freisein von bürgerlichen und staatlichen Geschäften, vom Rechtsverkehr und von werktäglicher Arbeit beinhaltet. Die *ludi publici* umfassen die *ludi Romani*, die *ludi Plebei*, die *ludi Apollinares*, die *ludi Ceriales*, die *ludi Megalenses* und die *ludi Florales*. Das Spieljahr wurde im Folgenden durch die *ludi Victoriae Sullanae* und die *ludi Victoriae Caesaris* komplettiert. (Habel, RE, Supplement V 608-630)

¹⁴⁶ Die Trennung von Sport und Politik ist auch für den antiken Sport eine Illusion. Der unpolitische Sport ist schon seit dem Altertum eine schöngeistige Fiktion. (Weeber, *Spiele*, S. 65)

¹⁴⁷ Der Circus ist von der reinen Wettkampfstätte zum Multifunktionscenter mutiert. Er ist schnell zum Ort für Verurteilungen und Hinrichtungen sowie Kaiserproklamationen und Publikumsmanifestationen geworden.

Die Bevölkerung nahm die öffentlichen Spiele im Circus zum Anlass, dem Princeps seine Wünsche und Bitten öffentlich vorzutragen. Der Circus wurde ein politischer Versammlungsort für Manifestationen.¹⁴⁸

Das Volksbegehren konnte nun direkt durch die Publikumskundgebungen artikuliert werden und der Kaiser nahm *coram publico* Stellung zu den Bedürfnissen des Volkes.¹⁴⁹ Das Publikum im *Circus Maximus* darf als ein repräsentativer Querschnitt der römischen Bevölkerung angesehen werden. Durch die streng reglementierte Sitzordnung kam es dazu, „dass der Zuschauerraum zum genauen Abbild des römischen Volkes in seinem gesellschaftlichen und politischen Aufbau wurde.“¹⁵⁰

Das Phänomen dieser politischen Willensäußerung im Rahmen öffentlicher Spiele wird als *theatralis licentia* bezeichnet. Diese Publikumskundgebungen waren im Gegensatz zu den Versammlungen nahezu frei von Korruption und Manipulation, hatten aber keinen konstitutiven Charakter. Während Cicero in seiner Sestius-Rede die Begriffe „*contio, comitia, ludorum gladiatorumque consessus*“ noch als gleichwertiges Politbarometer aufzuzählen scheint, ist sein provokanter Ausspruch „*theatrum populusque Romanus*“ drastischer.¹⁵¹

¹⁴⁸ Die öffentlichen Spiele ersetzen in der Kaiserzeit die Volksversammlungen. Das Volk artikuliert sich zunehmend erfolgreich im Circus Maximus. Als Beispiele seien hier die Herausgabe des Apoxyomenes von Tiberius und die Bestrafung des Tigellinus genannt. Siehe auch: Carcopino, *Rom*, S.289; Cameron, *Circus factions*, S. 160ff; Balsdan, *Life*, S. 265

¹⁴⁹ Die Caesaren nutzen in der Kaiserzeit das exklusive Recht zur Veranstaltung öffentlicher Spiele nicht nur für kaiserliche Repräsentationen. Der Circus Maximus war zudem ein geeigneter Ort für Publikumsmanifestationen und politisches Engagement der hauptstädtischen Bürger. Siehe auch: Junkelmann, *Reiter*, S. 98. Carcopino hingegen bezeichnet die öffentlichen Spiele als „Ablenkungsmanöver für den Absolutismus“. Carcopino, *Rom*, S. 289

¹⁵⁰ Bollinger, *Theatralis licentia*, S. 24

¹⁵¹ Cicero, *Pro Sestio* 106 und 116 sowie Tacitus, *Historiae*, 1,72,3

In der augusteischen Zeit fristeten die Volksversammlungen ein formalistisches Schattendasein und der Wille des Volkes manifestierte sich in den organisierten Akklamationen oder auch spontanen Publikumskundgebungen des Circus.¹⁵²

Carcopino bezeichnet die Spiele als Kern der augusteischen Innenpolitik, wobei die Caesaren den politischen Willen des römischen Volkes, der sich in den Publikumskundgebungen manifestierte, nicht einfach übersehen konnten.¹⁵³

Augustus ließ sich bei den öffentlichen Spielen den Ehrentitel „*pater patriae*“ antragen und verleihen, lehnte den negativ vorbelasteten Titel „*dominus*“ aber entschieden ab.¹⁵⁴

Er schränkte die Manifestationen im Circus jedoch nicht ein, sondern ging auf die Wünsche und Bitten seines Volkes wohlwollend ein und schuf somit eine Institution, die eine Art Konkurrenz und Gegengewicht zum Senat darstellte.¹⁵⁵

Die gegen die strengen Auflagen der „*lex Iulia maritandis ordinibus*“ demonstrierenden Ritter konnten im Rahmen ihrer Manifestationen einige Zugeständnisse erreichen.

¹⁵² Die Publikumsmanifestationen wurden teilweise von den Caesaren durch Claqueure manipuliert, die durch Akklamationen den Willen der Zuschauer beeinflussten. Siehe: Friedländer, *Sittengeschichte*, II, VIII S. 6

¹⁵³ Bollinger, *Theatralis licentia*, S.30, Carcopino, *Rom*, S. 290

¹⁵⁴ Sueton, *Augustus* LIII sowie LVIII; Augustus hätte sich die entsprechenden Titel auch vom Senat verleihen lassen können, doch schien es ihm politisch sinnvoller, sich diesen Titel mit großer Theatralik *coram publico* antragen zu lassen.

¹⁵⁵ Die Einstellungen der Caesaren zu den Publikumskundgebungen zeigen, dass die Caesaren den Circus als politischen Versammlungsort institutionalisiert haben und die Publikumskundgebungen durchaus ernst nahmen. Dies geschah einerseits, um ein Gegengewicht zum Senat zu schaffen, andererseits boten die Auftritte die Möglichkeit einer Selbstdarstellung. Siehe: Bollinger, *Theatralis licentia*, S. 55

Augustus besuchte die öffentlichen Spiele häufig und reformierte die Sitzordnung bei öffentlichen Spielen. Er veranlasste den Senatsbeschluss, dass bei öffentlichen Spielen die erste Sitzreihe den Senatoren vorbehalten ist. Er trennte das Militär vom Volk und schloss das weibliche Geschlecht von Athletenvorstellungen aus. Augustus verfolgte die Zirkusspiele mit großem Vergnügen aus den Häusern seiner Freunde oder von der kaiserlichen Loge.¹⁵⁶ Als im Circus aufgrund einer baufälligen Tribüne eine Panik auszubrechen drohte, stellte sich Augustus demonstrativ an die gefährlichste Stelle.¹⁵⁷

Tiberius hingegen war kein Freund der Cirkusspiele und schränkte den Aufwand für öffentliche Spiele ein, um im Folgenden überhaupt keine Spiele mehr zu veranstalten. Seine Unbeliebtheit kulminierte in dem Ruf: „*Tiberius in Tiberim*“.¹⁵⁸

Caligula veranstaltete Zirkusspiele, die den ganzen Tag dauerten und ließ bei besonderen Spielen die Rennbahn mit Mennige und Berggrün bestreuen und nur Wagenlenker vom Stand der Senatoren teilnehmen. Als einmal seine Ruhe durch den Lärm der Leute gestört wurde, die schon um Mitternacht die Freiplätze im Circus besetzten, ließ er die Menge zusammenschlagen, so dass viele Unschuldige in dem Gemenge den Tod fanden.¹⁵⁹ Caligula ließ laut Sueton, als ihm das Fleisch für die Tiere in der Arena zu teuer war, den Tieren willkürlich Gefangene zum Fraß vorwerfen.¹⁶⁰

¹⁵⁶ Sueton, *Augustus* XLIV

¹⁵⁷ Sueton, *Augustus* XLIII

¹⁵⁸ Sueton, *Tiberius* XXXIV, XLVII, LXXXV

¹⁵⁹ Sueton, *Caligula* XXVI

¹⁶⁰ Sueton, *Caligula* XXVII

Caligula verachtete die Vorliebe des Ritterstandes für die öffentlichen Spiele und die Begeisterung des Publikums. Als das Publikum einmal eine andere Partei als er selbst begünstigte, rief er: „Hätte doch das römische Volk nur *einen* Hals!“¹⁶¹

Ptolemäus¹⁶² ließ er kurzerhand umbringen, weil dieser im Amphitheater die Blicke des Publikums auf sich gezogen hatte und bei einer anderen Gelegenheit rief er voller Zorn:

„Dies Volk, der souveräne Herr über alle Völker, erweist wegen einer ganz unbedeutenden Sache einem Gladiator mehr Ehre als seinen zu Göttern erhobenen Fürsten oder mir selbst, der es mit seiner Gegenwart beehrt.“¹⁶³

Caligula begegnet uns in der Biographie des Sueton in verschiedenen Facetten. So heißt es: „Er war thrazischer Fechter und Wagenlenker, zugleich auch Sänger und Tänzer. Er focht mit scharfen Waffen und fuhr sein Gespann in vielen Orten auf der Rennbahn.“¹⁶⁴

Der Kaiserbiograph Sueton belegt, dass Caligula von der Leidenschaft zur grünen Partei so ergriffen war, dass er dem Rennfahrer Eutyclus 2 Millionen Sesterzen schenkte und er das Pferd Incitatus zum Konsul ernennen wollte.¹⁶⁵

¹⁶¹ Sueton, *Caligula* XXX

¹⁶² Die Grausamkeit des Caligula tritt besonders in seinem Verwandtenhass hervor. Ptolemäus war der Sohn von König Juba und Selene. Diese stammte aus dem Verhältnis des Marcus Antonius mit Cleopatra. Ptolemäus war somit ein Enkel des Marcus Antonius und dadurch auch mit Caligula, dem Urenkel des Marcus Antonius verwandt. Siehe: Heinemann, *Caesarenleben*, S. 249

¹⁶³ Sueton, *Caligula* XXXV

¹⁶⁴ Sueton, *Caligula* LIV

¹⁶⁵ Sueton, *Caligula* LV

Claudius veranstaltete zahlreiche Cirkusspiele auf dem Vatikan.¹⁶⁶ Einen Wagenlenker hatte er auf die Bitte seiner vier Söhne unter allgemeinen Beifall von seiner Pflicht entbunden und darauf hingewiesen, wie vorteilhaft es sei, Kinder zu haben.¹⁶⁷

Nero hatte eine große Vorliebe für den Pferdesport und er veranstaltete zahlreiche Cirkusspiele. Er ließ bei diesen Spielen auch Gespanne von Kamelen am Rennen teilnehmen und Gaben an das Volk verteilen.¹⁶⁸

Nero erhöhte die Zahl der Siegespreise und die Anzahl der Rennen, so dass sich die „*ludi*“ bis zum Abend hinzogen. Er selber konnte seinen manischen Drang zur Selbstdarstellung nicht mehr zügeln und trat auch *co-ram publico* als Rennfahrer auf.

Nero gründete 60 nach Christus die finanziell aufwendigen und nach griechischem Vorbild gestalteten Neronischen Spiele (*Neronia*), die alle fünf Jahre stattfinden sollten. Er folgte dabei olympischer Tradition und lud die Vestalischen Jungfrauen zu den Wettkämpfen ein. Im Jahre 65 sollten die Neronischen Spiele zum zweiten und letzten Mal ausgetragen werden. Die Kampfrichter hielten es bei den Wettkämpfen für angemessen, Nero die Siegeskränze schon vor den Wettkämpfen zuzusprechen.

¹⁶⁶ Sueton, *Claudius* XXI

¹⁶⁷ Bengtson merkt an: „Das in den antiken Quellen, vor allem von Sueton und erst recht das von Seneca in der „*Apocolocyntosis*“ entworfene Bild des Kaisers bedarf starker Korrekturen.“ Siehe: Bengtson, *Geschichte*, S. 247; Sueton, *Claudius* II sowie XXI

¹⁶⁸ Sueton, *Nero* XI sowie XXII

Nero nahm auf einer Reise nach Griechenland im Jahre 67 nach Christus als Musiker, Schauspieler und Wagenlenker an verschiedenen Wettkämpfen teil und er verlegte die Olympischen Spiele aus dem Jahr 65 kurzerhand auf das Jahr 67, um in ein und demselben Jahr an den Olympien, Pythien und Isthmien teilzunehmen.¹⁶⁹

Er stürzte jedoch in Olympia mit seinem Zehngespann und konnte das Rennen nicht fortsetzen. Dennoch wurde dem Kaiser der Siegeskranz zugeteilt und er soll insgesamt 1.808 Siegeskränze davongetragen haben.¹⁷⁰ Nero war eifersüchtig auf jeden, der die Gemüter der Menge zu packen verstand, obwohl im Volk die einheitliche Meinung bestand, dass er im Wagenlenken den Sonnengott erreiche. (Sueton, *Nero* 53)¹⁷¹

¹⁶⁹ Kennell, *Nérwn Periodoníkhß*, in: *American Journal of Philology* (109), 1988, S. 239-251

¹⁷⁰ Sueton, *Nero* XXIV Siehe auch: Olivová, *Chariot Racing in the Ancient World*, S. 85

¹⁷¹ Der Sonnengott Helios durchstreift im Mythos am Tage als Wagenlenker mit seinem Gespann den Himmel von Osten nach Westen, kehrt bei Nacht nach Osten zurück und sorgt somit für Tag und Nacht. Neros Vorliebe für das Wagenlenken spiegelt sich in der Identifizierung mit diesem Gott. Zeidler bezeichnet den Sonnengott Sol als „Gott des Circus“ und „Schutzgott der Rennfahrer“ Siehe: Zeidler, *Nikephoros* 5 (1992), S. 135. Dölger bezeichnet Neros Leidenschaft zum Wagenrennen lediglich als Liebhaberei. Siehe: Dölger, *Antike und Christentum*, S. 320

5.2 Die Cirkusspiele - *ludi circenses*

Die aus der Königszeit stammenden *ludi circenses* gehören neben den *ludi scaenici* zu den *ludi publici* und führen ihren Ursprung auf die Gründung des kapitolinischen Tempels und der Göttertrias Iuppiter-Iuno-Minerva zurück. Die Tradition der Wagenrennen von der Königszeit bis in die Spätantike umfasst mehr als eintausend Jahre.¹⁷² Die *ludi circenses* waren italienischen, griechischen oder etruskischen Ursprungs und bestanden aus den Massenveranstaltungen der hippischen Agone.¹⁷³ Die ersten römischen Wagenrennen stellten eine Erntedankfeier dar und wurden von dem römischen König Tarquinius Priscus veranstaltet, während die ersten hippischen Agone in Griechenland mit dem Ursprung der Olympischen Spielen korrelieren.¹⁷⁴

Die Cirkusspiele verdanken ihren Namen dem Spielplatz im Tal zwischen Palatin und Aventin, dem *circus*. Dieser zunächst schlichte Spielplatz entwickelte sich zum gigantischen *Circus Maximus*.¹⁷⁵

¹⁷² Wagenrennen sind schon im 23. Buch der Ilias des griechischen Dichters Homer belegt, die Achill bei der Leichenfeier zu Ehren des griechischen Heros Patroklos veranstaltet. Der griechische Held Diomedes siegt vor Antilochos und Menelaos. (Homer, *Ilias*, XXIII 262-650)

¹⁷³ Standardliteratur zu den Wagenrennen im Allgemeinen bei Caillois, R., *Die Spiele und die Menschen*; Cameron, A., *Circus factions. Blues and greens at Rome and Byzantium*; Drexel, F., Drei Inschriften von Wagenlenkern, in: Friedländer, *Sittengeschichte* IV, S. 179-196; Harris, H.A., *Sport in Greece and Rome*; Horsmann, G., *Die Wagenlenker der römischen Kaiserzeit*; Humphrey, J.H., *Roman circuses – Arenas for chariot-racing*; Junkelmann, M., *Die Reiter Roms*; Matz, D., *Charioteers and gladiators*; Müller, S., *Das Volk der Athleten*; Olivova, Chariot Racing in the Ancient World, in: *Nikephoros* 2 (1989), S. 65-88; Paoli, U.E., *Das Leben im Alten Rom*; Rawson, E., *Chariot-racing in the Roman Republic*; Thuillier, J.P., *Auriga/Agitator, : Des simples synonymes?* Weber, K.W., *Panem et circenses*; Weiler, I., *Der Sport bei den Völkern der Alten Welt*

¹⁷⁴ Die Olympischen Spiele verdanken ihren Ursprung einem Mythos nach der Leichenfeier für König Oinomaos im Anschluß an das Wagenrennen, das Pelops gegen diesen um die Hand seiner Tochter gewonnen hatte. Die ersten Wagenrennen wurden offiziell 680 vor Christus in das Programm der 25. Olympiade aufgenommen. Siehe: Weeber, *Spiele*, S. 92; Herrmann, Olympia und seine Spiele im Wandel der Zeit, in: *Gymnasium* 80 (1973), S. 172-205

¹⁷⁵ Humphrey, *Roman circuses*, S. 56-131

Im *Circus Maximus* fanden neben hippischen Agonen, athletischen Wettkämpfen und militärischen Paraden in der Frühzeit auch Gladiatorenkämpfe und Tierhetzen statt, welche nach der Erbauung des Colosseums dorthin verlegt wurden. Im Jahre 220 v.Chr. kam der *Circus Flaminius* als zweite Spielstätte für die „*ludi circenses*“ hinzu.¹⁷⁶ Die Cirkusanlagen verbreiteten sich zunehmend über das gesamte römische Imperium.¹⁷⁷

Der religiöse Ursprung der *ludi circenses* ist in Form der sakralen *pompa circensis* erhalten geblieben. Die *pompa circensis* ist neben der *pompa triumphalis* und der *pompa funebris* einer der drei großen Umzüge in Rom. In dieser feierlichen Prozession zogen der Magistrat und die Wagen mit den Götterbildern vom Kapitol über das festlich geschmückte Forum in den *Circus Maximus* bis zum Pulvinar. Der sakrale Charakter trat jedoch im Zuge einer zunehmenden Säkularisierung immer weiter zurück und die Spiele wurden ein politisches Mittel zur Erwerbung der Volksgunst und zur Erhaltung der öffentlichen Ruhe. An der Spitze des Festzuges schritt die römische Jugend in einzelnen Abteilungen, gefolgt von den Wagenlenkern mit Gefährt und Musikkapelle. Nach den Satyrn und Tänzern wurden am Schluß der feierlichen Prozession die Götterbilder, die sakralen Insignien der Pompa, in der Kaiserzeit auch Bilder von Angehörigen der Caesaren, auf den Wagen mitgeführt.

¹⁷⁶ Der Austragungsort für die hippischen Agone der Olympischen Spiele befand sich in unmittelbarer Nähe des Stadions. Zum Hippodrom in Olympia siehe: Decker, W., in: Proceedings of an International Symposium on the Olympic Games, 5-9 September 1988, Coulson, W./Kyrieleis, H., (Hrsg.), Athen 1992

¹⁷⁷ Humphrey konstatiert in seinem Index über die bekannten und mutmaßlichen Cirkusanlagen für die griechisch-römische Welt 84 und für die Antike Welt insgesamt 197 Cirkusanlagen. (Humphrey, *Roman Circuses*, S. 695f.) Cameron belegt die sozial-politische Bedeutung der Cirkusspiele und symbolisiert den Circus als „Mikrokosmos des Römischen Staates“. Cameron, *Circus factions*, S. 108

Die langwierige Pompa wurde von den Zuschauern würdevoll erwartet und Augustus ließ sich nicht einmal durch eine Krankheit daran hindern, den Vorsitz zu übernehmen.¹⁷⁸

Die Spiele begannen mit den Quadrigenrennen, wobei das Los über die Reihenfolge der Fahrer und die Startplätze entschied. Das erste Rennen im Anschluß an die Pompa galt als das schwierigste. Bei der Verteilung der Startplätze in die *carceres* konnte aufgrund der nicht symmetrischen Kurve mit einer generellen Chancengleichheit gerechnet werden.¹⁷⁹

Das Startzeichen gab der leitende Magistrat, indem er ein weißes Tuch (*mappa*) von seiner Loge auf die Bahn warf. Das Rennen (*missus*) begann auf der rechten Seite der Trennmauer (*spina*) und beschrieb bei der Wendemarke eine Linkskurve. Die Renndistanz von knapp sieben Runden betrug etwa 8.400m und dauerte ungefähr fünfzehn Minuten. Die Zuschauer wurden durch ein System von mehreren Ovarien und Delphinen über den Rennverlauf informiert. Nach dem Start versuchten die Fahrer die Führungsposition auf der Innenbahn der *spina* zu erlangen, um sich bei der scharfen Linkskurve an der ersten Wendemarke Vorteile zu verschaffen. Der Verlauf des Rennens hing von der Geschicklichkeit des Lenkers und der Schnelligkeit der Pferde ab. Das wegen der Linkskurve nicht fest eingespannte linke Pferd und das ebenfalls lose rechte Außenpferd spielten eine wesentliche Rolle für Sieg oder Niederlage eines Gespannes. Der Sieger des Rennens fuhr zur Loge des leitenden Magistrats und empfing den Siegespreis.

¹⁷⁸ Sueton, *Augustus* LXIII

¹⁷⁹ Humphrey widmet das gesamte 4. Kapitel seines Standardwerkes „*Roman circuses*“ den Startanlagen. Siehe: Humphrey, *Roman circuses*, S. 153-157

Die Bewunderung beschränkte sich bei den Wagenrennen aber nicht nur auf die Wagenlenker, sondern auch die Pferde erlangten einen ähnlichen Kultstatus.¹⁸⁰

Die unter Augustus übliche Zahl von zehn Quadrigenrennen pro Tag wurde von Caligula auf bis zu 24 tägliche Rennen erhöht. Die Spiele begannen am frühen Morgen und dauerten spätestens ab Caligula bis zum Sonnenuntergang. Auftritte von Kunstreitern (*desultores*) rundeten das Programm ab.¹⁸¹

Mit zunehmender Professionalisierung bildete sich ein Stand der Berufsfahrer heraus, der sich größtenteils aus Sklaven oder Freigelassenen niederster Herkunft rekrutierte. In der Regel stellte jede *factio* eine *quadriga* pro Rennen. Die Rennverläufe unterlagen einer spezifischen Terminologie. So beschreibt *occupavit et vicit* einen Start-Ziel-Sieg, *praemisit et vicit* einen Sieg von der Spitze weg, *successit et vicit* ein Rennen, in dem ein Wagenlenker das Feld von hinten aufrollt, während *eripuit et vicit* ein Entreißen des Sieges im Endspurt beschreibt.¹⁸²

Ein Sieg im Anschluß an die *Pompa* galt wegen der Nervosität der Pferde als besonders ehrenhaft, während der Sieger eines Wiederholungsrennens als *revocatus* titulierte wurde.

¹⁸⁰ Martial X 9 sowie XI 1 13-16. Die Hippomanie ging, wie uns der Mediziner Galen berichtet, so weit, dass die Fans den Kot der Pferde berochen, um den Zustand der Rennpferde zu überprüfen. Siehe: Galenos, *De methodo medendi*, X.478

¹⁸¹ Carcopino, *Rom*, S. 297

¹⁸² Die Bezeichnungen *praemiss(it)*, *occup(avit)* und *eripuit* sind in der Inschrift des Wagenlenkers Crescens im *Corpus Inscriptionum Latinarum*, Band IV, *Inscriptiones Urbis Romae Latinae* (CIL 10050) belegt. Siehe: Mommsen, *Crescens auriga*, S. 384ff.

Die Wagenlenker, die sich größtenteils aus dem Sklavenstand rekrutierten, galten trotz der enormen Gewinnsummen mit Ausnahme der Teilnehmer an den heiligen griechischen Agonen als „*personae inhonestae*“.

Dennoch versuchten immer wieder angesehene römische Bürger durch rechtstaktische Manöver und Verlust des römischen Bürgerrechts die Starterlaubnis im Cirkus zu erwirken.¹⁸³ Erst die Überarbeitung des Senatsbeschlusses der *Tabula Larinas* vereitelte das ehrlose Auftreten eines römischen Bürgers im Circus.¹⁸⁴

Die hohen Siegprämien und Gehälter der Sportstars unserer Zeit sind keine Erscheinung des modernen Hochleistungssports. Die Professionalisierung und Kommerzialisierung des antiken Sports und das Aufkommen profitorientierter Wirtschaftsunternehmen ließen hohe Preisgelder und Dotierungen für die Sportler im Circus zu. Das Preisgeld für einen Sieg in einem Quadrigrennen lag bei 15.000 Sesterzen und wurde in besonderen Rennen in Form der *praemia maiora* auf bis zu 60.000 Sesterzen erhöht.¹⁸⁵

¹⁸³ Sueton belegt den Auftritt eines römischen Aristokraten in der Arena: (Sueton, *Caesar* IXL). Seneca verweist auf die Verschwendungssucht, die junge Leute aus hochvornehmen Häusern in die Arena getrieben hat. (Seneca, *Epistulae morales*, 99,13: *Aspice illos iuvenes quos ex nobilissimis domibus in harenam luxuria proiecit*. Sieh dir jene jungen Männer an, die aus den vornehmsten Familien Übermut in die Zirkusarenen trieb.) Ein Auftritt *coram publico* war für die römische Ritterschaft ehrenrührig und standeswidrig. Lebek konstatiert neben jugendlichem Leichtsinns und Faszination auch eine Verarmung als Ursache für den Auftritt römischer Ritter in der Arena. Siehe: Lebek, W.D., Standeswürde und Berufsverbot unter Tiberius: Das SC der Tabula Larinas, ZPE 81 (1990) 44-49

¹⁸⁴ Die *Tabula Larinas* verbot allen römischen Bürgern den Auftritt bei öffentlichen Spielen. Nachdem sich einige Römer aber durch rechtstaktische Manöver des Bürgerrechts entledigt hatten und so eine Starterlaubnis erwirkten, wurde die *Tabula Larinas* überarbeitet und jeder Bürger, der jemals im Besitz des römischen Bürgerrechts war, wurde von den Rennen ausgeschlossen. Siehe: Lebek, W.D., Standeswürde und Berufsverbot unter Tiberius: Das SC der Tabula Larinas, ZPE 81 (1990), 37-96 sowie Levick, B., The senatus consultum from Larinum, JRS 73 (1983), 97-115

¹⁸⁵ Der Reichtum erfolgreicher Wagenlenker ist bei den Satirikern Juvenal (*Satura* VII 112-114) und Martial (X 74) trotz rhetorischer Übertreibung eindrucksvoll belegt. Siehe auch: Pleket, *Games, Prizes, Athletes and Ideology*, S. 60 f. sowie Ramba, *Verdienstmöglichkeiten von Spitzensportlern*, S. 76

In wie weit die Siegprämien den Wagenlenkern direkt zufließen und welchen Teil sie an die Parteien abtreten mußten, ist Gegenstand vielzähliger Spekulationen. Ein unerfahrener *auriga* mußte einen erheblich größeren Teil seiner Siegprämien abtreten als ein erfolgreicher *agitor*, den der *dominus factionis* durch eine hohe Gewinnbeteiligung langfristig an seinen Rennstall binden wollte.¹⁸⁶ Ein erfolgreicher Wagenlenker war sich seines Marktwertes durchaus bewusst und wechselte in Fällen sportlicher oder finanzieller Unzufriedenheit die Partei.¹⁸⁷

Die Ergebnisse und Nachrichten über die Wagenlenker und Wagenrennen wurden im Sportteil der römischen Tagespresse (*acta diurna*) publiziert und somit einer breiten Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Juvenal konstatiert die große Beliebtheit der Wagenrennen.¹⁸⁸

Die Fahrkunst des Wagenlenkens wurde schon in früherer Jugend erlernt und die Ausbildung erstreckte sich über mehrere Jahre. Das geringe Gewicht, die jugendliche Unbekümmertheit und die erhöhte Risikobereitschaft sprechen für einen frühzeitigen Beginn der Ausbildung der Wagenlenker.¹⁸⁹

¹⁸⁶ Die Wagenlenker wurden nicht zuletzt aus dem Grund aus dem Sklavenstand rekrutiert, da sie kein eigenes Vermögensrecht besaßen und die Gewinne so unmittelbar dem *dominus factionis* zufließen. Siehe: Horsmann, *Die Wagenlenker der römischen Kaiserzeit*, S. 31f.

¹⁸⁷ Der Wagenlenker Gutta Calpurnianus (CIL 10047) war im römischen Circus zur Zeit der Caesaren Hadrian und Antoninus Pius für alle vier „*factiones*“ tätig. Seine 1.127 Siege verteilen sich auf die weiße (102 Siege), rote (78 Siege), blaue (583 Siege) und grüne Partei (364 Siege). Im Verhältnis zu den Millionengewinnen der erfolgreichen Wagenlenker nehmen sich das Mindestvermögen eines Senators in Höhe von einer Millionen Sesterzen und der Ritterzensus in Höhe von 400.000 Sesterzen relativ bescheiden aus. Der Jahressold eines römischen Soldaten in Höhe von 1.000 Sesterzen entspricht einem vierten Platz des Wagenlenkers Diocles in einem einzigen Rennen (CIL 10046: „*Tulit...quartus ad HS I I*“).

¹⁸⁸ Juvenal, *Satura* XI 197ff.; Siehe auch Carcopino, *Rom*, S. 296-299

¹⁸⁹ Die Todesgefahr, die ein Reiter oder Wagenlenker jederzeit zu vergegenwärtigen hatte, ist schon auf einem antiken Steinepigramm aus dem griechischen Osten belegt: „...22 Jahre alt; meinen, des Unglücklichen, Namen hat der Vater Leon (?) auf dem Stein eingetragen. Ich sterbe nicht durch eine schwere Krankheit, sondern trieb mein Pferd an und stürzte aus Eifer plötzlich; ich Armer wurde nicht von den Händen des Vaters und der Mutter wärmend gestreichelt, als ich halbtot dalag...“ (Merkelbach/ Stauber, *Steinepigramme*, S. 646f.)

Die Wagenlenker banden sich die Zügel um den Körper, was die Gefahr des Schleifens bei einem Sturz bedeutete. Um die Verletzungsgefahr herabzusetzen, trugen die Fahrer eine Sturzkappe und Binden (*fasciae*) bis unter die Achseln. Sie befestigten ein gekrümmtes Messer an ihrem Gürtel, um die Zügel im Falle eines Sturzes durchschneiden zu können. Die Tunika trug die Farbe der *factio*. Die Pferde wurden mit Federbüschen, Palmenzweigen und Halsketten geschmückt. Der Pferdekult artete in eine Art Manie aus. Caligula war im Begriff, das Rennpferd *Incitatus* zum Konsul zu ernennen und erfolgreichen Pferden wurden Hymnen gewidmet.¹⁹⁰ Die *ludi circenses* beinhalteten originär zusätzlich die Wettkämpfe der Läufer, Faustkämpfer und Ringer sowie die Vorführungen der jungen Bürgermannschaft, welche sich mehr durch ihren paramilitärischen als durch ihren agonalen Charakter auszeichneten. Die circensischen Spiele wurden durch militärische Manöver (*seviraes*) komplettiert. Der religiöse Charakter der *ludi circenses* manifestierte sich in der feierlichen und sakralen Prozession der *Pompa* und der *Instauration* als Sühneakt. Der militärische Charakter wurde durch die Vorführungen der Bürgermannschaft und die *Pompa* als Triumphzug repräsentiert. Die Aufwendungen für die Ausrichtung der Spiele verschlangen immense Summen und die Staatszuschüsse reichten zur Finanzierung der Spiele nicht aus. Ambitionierte Politiker investierten einen großen Teil ihres Vermögens und nutzten die Spiele als demagogisches Mittel zur Gewinnung des Wahlproletariats.¹⁹¹

¹⁹⁰ Sueton, *Caligula* LV

¹⁹¹ Die Ausrichtung der Spiele war ein Aufwand, der schwer auf dem Senatorenstande lastete. Nyári bezeichnet die finanziellen Aufwendungen für die Gladiatorenspiele als „Sondersteuer für die Aristokratie, zahlbar an das Proletariat“. (Nyári, *Gladiatoren*, S. 127) Die verarmten Senatoren hatten sich zunehmend geweigert, Aedil zu werden. Augustus steuerte für die Spiele aus seinem Privatvermögen bei und spätere Kaiser folgten ihm (Cassius Dio LIII 2, 1). Ehrgei-

Augustus übertrug die *cura ludorum* von den Ädilen auf die Prätores. Die Aktiengesellschaften des *ordo equester* stellten die Logistik der Pferde und Wagen sicher und umfassten einen gigantischen Verwaltungsapparat. Das Unternehmen unterstand in der Regel einem Ritter, da der *ordo equester* eine Art Liefermonopol für die *ludi circenses* besaß. Die Freigelassenen einer Renngesellschaft erhielten den Namen ihres Herrn, und das Gewerbe entwickelte sich zu einem lukrativen Wirtschaftszweig.

Während der Philosoph Seneca das Treiben im *Circus* eher misstrauisch und kritisch betrachtet, beschreibt der Dichter Ovid den *Circus* als Treffpunkt der mondänen Welt und Gelegenheit zum Flirt.¹⁹²

Die Zuschauer waren oft von einer notorischen Wettleidenschaft infiziert oder hatten politische Ambitionen. Die Hingabe der Fans entwickelte sich zu einer Cirkomanie, wobei das Interesse der favorisierten Partei galt.¹⁹³ (Plinius, *Epistulae* 9,6)

Die Gladiatorenspiele (*munera*) und die Tierhetzen (*venationes*) gehörten trotz ihres originären Austragungsortes nicht zu den *ludi circenses*. Die letzten Wagenrennen in Rom fanden 549 nach Christus unter Totila statt.¹⁹⁴

zige Politiker investierten dennoch ein Vermögen in die Ausrichtung der Spiele. Die Ausgaben für die Spiele wurden jedoch später von Augustus limitiert. (Cassius Dio LIV 2, 4)

¹⁹² Seneca, *Epistulae morales*, 7,2; Ovid, *Ars amatoria* I 97 und 135f. sowie *Amores* III 2

¹⁹³ Die Loyalität der Fans galt in erster Linie der Partei und nicht dem Fahrer oder den Pferden. Die Fans pflegten einem Seitenwechsel ihrer Lieblinge nicht zu folgen. Auch hier können wir im Verhalten des modernen Sportpublikums eine ganz analoge Erscheinung beobachten. Siehe: Junkelmann, *Die Reiter Roms*, S. 145

¹⁹⁴ Procop. Bell. Goth. III 37,4

5.3 Die Gladiatorenspiele - *munera*

Die Gladiatorenspiele sind etruskischen oder kampanischen Ursprungs und fanden gemäß den Angaben des Historikers Livius und des Valerius Maximus in Rom zum ersten Mal zu Beginn des 1. Punischen Krieges 264 vor Christus unter den Konsuln Appius Claudius und Quintus Fulvius bei der Bestattung des Decimus Iunius Brutus Pera statt.¹⁹⁵ (Livius, *Ab urbe condita*, 16)

Die Menschenopfer waren in der Fühzeit mit dem Totenkult verbunden und hatten sakralen Charakter. Die Gladiatorenspiele lösten den archaischen Totenkult ab und führten zu einem Wettkampf auf Leben und Tod.¹⁹⁶

Der Historiker Livius datiert in seinen Geschichtswerken mit zunehmender Kontinuität Gladiatorenspiele. 216 vor Christus fanden Gladiatorenkämpfe zu Ehren des verstorbenen Marcus Aemilius Lepidus auf dem Forum statt. 206 veranstaltet Scipio zu Ehren seines verstorbenen Großvaters und Onkels Leichenspiele in der spanischen Stadt Carthago Nova.¹⁹⁷

¹⁹⁵ Der Ursprung der Gladiatorenspiele wird in der Fachliteratur kontrovers diskutiert. (Mouratidis, *On the Origin of the Gladiatorial Games*, S. 111). Homer berichtet bereits in seiner *Ilias* von einem Waffenkampf, den Achill zwischen Diomedes und Aias bei der Leichenfeier zu Ehren des gefallenen Helden Patroklos verananstaltet. Er macht dem blutigen Schauspiel aber ein Ende, bevor einer der beiden Helden seinen Mut mit dem Leben bezahlen muss (Homer, *Ilias* XXIII 802-825). Weiler bezeichnet diesen Wettkampf als den „rauhesten aller Agone“. Da aber vor dem Kampf sowohl dem Sieger als auch dem Besiegten Preise in Aussicht gestellt wurden, sollte dieser Wettkampf sicherlich nicht tödlich enden. Die blutende Wunde hatte lediglich karthatischen Effekt. (Weiler, *Der Agon im Mythos*, S. 235f.; Mouratidis, *Gladiatorial Games*, S. 117) Zum Ursprung der Gladiatorenspiele siehe auch Ville, *La gladiature en occident des origines à la mort de Domitien*, Paris 1981; Mouratidis, *On the Origin of the Gladiatorial Games*, S. 111-134, Futrell, *Blood in the Arena*, S. 11-28 sowie Weiler, *Der Sport bei den Völkern der Alten Welt*, Darmstadt, 1981, S. 9; Die Etymologie der Begriffe *lanista* und *Charun* weist auf einen etruskischen Ursprung der Gladiatorenspiele hin. Siehe: Grant, *Gladiatoren*, S. 42; Mouratidis, *Gladiatorial Games*, S. 111

¹⁹⁶ Tertullian, *De spectaculis* XII 1-4; Mouratidis, *Gladiatorial Games*, S. 131f.; Wiedemann, *Das Ende der römischen Gladiatorenspiele*, S. 150: „Wenn ein tapferer Kämpfer bestattet wird, symbolisiert der Zweikampf der Gladiatoren, dass der Verstorbene durch seine eigene kämpferische *virtus* weiterleben wird.“

¹⁹⁷ Der erste Gladiatorenkampf, dessen Kämpfer namentlich dokumentiert sind, fand zwischen den Fürstensöhne Corbis und Orsua in Carthago Nova statt. Sie entschieden den Rechtsstreit um die Thronfolge im Zweikampf und hielten ihr „Plädoyer mit dem Schwert“. Corbis besiegte

Die Spiele in der spanischen Provinz wurden - analog zu der Leichenfeier des Achill für Patroklos in der *Ilias* des Homer - im Heereslager von freiwilligen Soldaten abgehalten. Die ersten mehrtägigen Gladiatorenspiele fanden 200 vor Christus bei der Leichenfeier zu Ehren des Marcus Valerius Laevinus statt. Die Leichenspiele zu Ehren des Publius Lucinius im Jahre 183 vor Christus umfassten bereits 60 Gladiatorenpaare. 174 v.Chr. veranstaltete Titus Flaminius mehrtägige Spiele zu Ehren seines verstorbenen Vaters.¹⁹⁸

Die ersten Gladiatorenspiele im griechischen Osten fanden im selben Jahr auf Initiative des Antiochos IV. Epiphanes mit aus Rom importierten Gladiatoren statt und lösten eine wahre Begeisterungswelle aus.¹⁹⁹ Die im Jahre 105 vor Christus von den Konsuln Rutilius und Manlius abgehaltenen Gladiatorenspiele wurden lange Zeit für die ersten öffentlichen Spiele gehalten.²⁰⁰ Die ersten öffentlich veranstalteten *munera* sind auf das Jahr 44 vor Christus zu Ehren des ermordeten Caesar datiert und führten zur Verstaatlichung der Gladiatorenspiele.²⁰¹ Die Gladiatorenspiele erreichten ihre Blütezeit im ersten Jahrhundert nach Christus. Die Beliebtheit der Gladiatorenkämpfe wird von Tacitus (*histrionalis favor et gladiatorum equorumque studia*) und Tertullian (*insignissimum spectaculum atque acceptissimum*) belegt.²⁰²

schließlich seinen Vetter Orsua und trat die Thronfolge an. Siehe: Nyáry, *Gladiatoren*, S. 167f. sowie Livius XXI II 30,15 und XXXI 50,4

¹⁹⁸ Livius XXXIV 46,2 sowie LXI 28,10

¹⁹⁹ Livius XLI 20, 11-13

²⁰⁰ Der Missbrauch der Veranstaltung öffentlicher Spiele zu Wahlkampfzwecken provozierte eine restriktive Vergabe des Rechtes auf deren Veranstaltung. So wurde im Jahre 63 vor Christus unter Cicero ein Senatsbeschluss (*Lex Tullia de ambitu*) verfasst, der jeden Amtsbewerber von der Wahl ausschloss, der in den zwei der Wahl vorangegangenen Jahren ein Spiel finanziert hatte.

²⁰¹ Sueton, *Caesar* LXXXVIII

²⁰² Tacitus, *Dialogus de oratoribus*, 29,3; Tertullian XII 1; Seneca belegt die Anziehungskraft der öffentlichen Spiele in seiner Trostschrift an seine Mutter Helvia. Seneca, *Ad Helviam de*

Die Darstellungen aus Gladiatorenkämpfen wurden auf Töpfen, Schüsseln und Lampen bis in die entferntesten Provinzen exportiert und die Begeisterung für die Gladiatur schlug sich auch in monumentalen und numismatischen Testimonien nieder. Die erfolgreichen Gladiatoren erhielten - ebenso wie erfolgreiche Wagenlenker - pompöse Grabmonumente und die Caesaren ließen zur Veranschaulichung ihrer Macht Münzen mit Motiven aus der Gladiatur anfertigen.²⁰³

Die Gladiatorenspele entarteten in Rom jedoch schnell zu Massenspektakeln. Die Anzahl der Gladiatorenpaare wurde per Senatsbeschluss beschränkt und die *Lex Tullia de ambitu* verbot ehrgeizigen Politikern die Durchführung von Gladiatorenspele unmittelbar vor ihrer Bewerbung um ein Amt. Der blutig niedergeschlagene Spartacus-Aufstand aus den Jahren 73 bis 71 vor Christus bezeugt die latente innerpolitische Gefahr und das militärische Potenzial der Gladiatoren (Plutarch, *Crassus* 2). Die Verbreitung dieser „Schlägertruppe“ führte unter Domitian schließlich zum Verbot des Privatbesitzes von Gladiatoren.²⁰⁴

consolatione, XVII 1: *Ludis interim aut gladiatoribus animum occupamus*. Mit Spele und Gladiatorenkämpfen beschäftigen wir unser Herz.

²⁰³ Während Grant darauf hinweist, dass man vergeblich nach numismatischen Motiven kämpfender Gladiatorenpaare sucht (Grant, *Gladiatoren*, S. 34), konstatiert Backhaus die Publikation zweier Kontorniate in der späthonorianischen Epoche, (Alföldy 1942/43, I 122f., Nr. 176, 177) auf denen Gladiatoren abgebildet sind und die Erneuerung der Spele feiern (*Reparatio muneris feliciter*) feiern. Diese Kontroverse lässt sich mit der Intention der Caesaren bei der Herausgabe von Münzen auflösen. Die Caesaren ließen auf den Münzen lieber die *venationes* mit ihren exotischen Tieren abbilden, um ihren weltweiten Herrschaftsanspruch zu untermauern. Die Gladiatoren an sich mussten dabei in den Hintergrund treten.

²⁰⁴ Sueton, *Domitian* IV 1

Die Caesaren waren sich der Publikumswirksamkeit dieser Massenspektakel bewusst und instrumentalisierten sie zur Inszenierung der Herrschaftsideologie.²⁰⁵

Die öffentlichen Spiele wurden für die Caesaren ein Instrument zur Propaganda und Manipulation der *plebs Romana*. Caesar ehrte im Jahre 45 vor Christus seine Tochter Julia mit einem Gladiatorenspiel.²⁰⁶ Ciceros Reden und Briefe weisen auf Privatpersonen hin, die mit großem finanziellem Aufwand Gladiatorenspiele veranstalteten, um ihren Wahlkampf voranzutreiben.²⁰⁷

Augustus war ein großer Anhänger der öffentlichen Spiele.²⁰⁸ Er missbrauchte zwar den demagogischen Effekt der *munera* für seine dynastische Familienpolitik, versuchte aber die Brutalität durch verschiedene Reformen einzudämmen. Er übertrug die Pflicht zur Veranstaltung der Gladiatorenspiele auf die Prätores. Die Durchführung der Gladiatorenspiele wurde stark reglementiert. Die Prätores durften zwei *munera* mit maximal 60 Gladiatorenpaaren im Jahr ausrichten.²⁰⁹

²⁰⁵ Der Kaiserbiograph Sueton hat die politische Bedeutung der Gladiatorenspiele für die Caesaren erkannt und ihnen jeweils ein eigenes Kapitel gewidmet. Sueton belegt den Auftritt Caligulas als Gladiator *coram publico*. (Sueton, *Caligula* XLIV)

²⁰⁶ Sueton, *Caesar* XXVI; Dieses Gladiatorenspiel hatte politischen Charakter. Caesar hatte der *plebs urbana* ein großes Spektakel im Falle seiner erfolgreichen Wahl in Aussicht gestellt und nahm im Jahre 45 vor Christus den Tod seiner Tochter zum Anlass, sein Versprechen zu erfüllen. Siehe: Wiedemann, *Kaiser und Gladiatoren. Die Macht der Spiele im antiken Rom*, übersetzt von Nicole Albrecht, Darmstadt 1992, S. 16

²⁰⁷ Cicero verweist auf den ehrgeizigen Milo, der „drei Erbschaften“ investiert hat, um sein Konsulat zu erlangen (Cicero, *Ad Quintum fratrem* 3; *Pro Milone* 95; *Pro Murena* 19; *Pro Sestio* 54)

²⁰⁸ Sueton, *Augustus* XLIII

²⁰⁹ Cassius Dio 54,2,4

Der private Zuschuss zu den Gladiatorenspielen war limitiert. Augustus verbot den Auftritt von Senatoren und später von Rittern in der Arena und reformierte die Sitzordnung durch die *lex Iulia theatralis*.²¹⁰

Die Gladiatorenkämpfe wurden anlässlich des Quinquatrus-Festes vom 19.-23 März sowie in den Tagen vom 2. bis 8. und 19. bis 24. Dezember mit der Wintersonnenwende zusammengebracht und als Symbol des Sieges von Licht und Leben über Dunkelheit und Tod gefeiert.²¹¹ Augustus führte die leichtbewaffneten Netzkämpfer (*retiarii*) ein und schaffte in Anlehnung an sein Herrschaftsprinzip der *pax Augusta* die grausamen Kämpfe ohne Begnadigung (*sine missione*) ab.²¹²

Sein Nachfolger Tiberius hatte wenig Interesse an den öffentlichen Spielen. Er machte die Wahl in politische Ämter von den Volksversammlungen unabhängig, so dass ehrgeizige Politiker nicht mehr in der Veranstaltung pompöser Gladiatorenspiele konkurrieren mussten.²¹³

Caligula und Claudius waren begeisterte Cirkusanhänger und Vertreter der Gladiatorenspiele. Sie missbrauchten die öffentlichen Spiele jedoch häufig zur Befriedigung ihrer grausamen Triebe.²¹⁴

²¹⁰ Sueton, *Augustus* XLIV; Die Sitzordnung im Amphitheater und im Circus entsprach der hierarchischen Gliederung der römischen Gesellschaft. Die Standesunterschiede (*discrimina ordinum*) wurden in den Theatern widerspiegelt. Siehe: Müller, *Athleten*, S. 264

²¹¹ Wiedemann, *Das Ende der Gladiatorenspiele*, S. 151

²¹² Sueton, *Augustus* XLIII

²¹³ Sueton, *Tiberius* XXXIV; Das Mindestvermögen des spielgebenden Magistraten war im Jahre 27 nach Christus auf 400.000 Sesterzen festgesetzt worden. Siehe auch: Friedländer, *Sittengeschichte*, VIII II, S. 11

²¹⁴ Hönle bezeichnet Caligula als „perversen Psychopathen“, der im Gladiatorenbetrieb seinen „Sadismus“ befriedigt. (Hönle, *Amphitheater*, S. 29)
Sueton, *Caligula* XVIII; *Caligula* XXVII; *Caligula* XXXI; *Caligula* XXXV; *Caligula* LIV; *Caligula* LV; *Claudius* II

Claudius versuchte die sakralen Ursprünge der *munera* wieder zu beleben und legte die Gladiatorenspiele in den Zeitraum der Saturnalien.²¹⁵

Nero verschaffte sich trotz seiner grausamen Herrschaft durch die öffentlichen Spiele die Gunst des Volkes. Er verlangte vor seinem Tod nach dem Gladiator Spiculus, durch dessen Hand er sterben wollte.²¹⁶

In den Jahren 72-86 fand das Gladiatorenwesen endlich eine eigene Heimstätte. Die Zerstörung des Amphitheaters des Statilius Taurus durch den Brand Roms unter der Herrschaft Neros gab Vespasian die Gelegenheit, die Bevölkerung der Hauptstadt mit dem spektakulärsten Bauwerk der römischen Welt zu beschenken. Das Amphitheater - heute als *Colosseum* bekannt - wurde nach den Turbulenzen des Vierkaiserjahres im Jahre 68 nach Christus unter Vespasian als Denkmal für die Wiederherstellung des römischen Friedens in Auftrag gegeben und im Jahre 80 nach Christus unter Titus mit einer hunderttägigen Einweihungsfeier eingeweiht.²¹⁷

Der römische Dichter Martial verfasste zu diesem Anlass im Auftrag des Princeps sein *liber spectaculorum* (Martial, *Liber spectaculorum* II).²¹⁸

²¹⁵ Sueton, *Claudius* XXI

²¹⁶ Sueton, *Nero* XI sowie XLVII

²¹⁷ Nyáry dokumentiert den hohen politischen Stellenwert der Gladiatorenspiele, indem er darauf hinweist, dass ausgerechnet der strenge und sparsame Kaiser Vespasian den Bau des größten Amphitheaters der Welt in Auftrag gab. Siehe: Nyáry, *Gladiatoren*, S. 246

²¹⁸ Der Begriff *amphitheatrum* ergibt sich etymologisch aus zwei halbrunden Theatern, die mit dem Rücken ihrer Bühnenfronten aneinandergelagert waren und durch einen Drehmechanismus in ein geschlossenes Theater verwandelt werden konnten. Raffinierte Substruktionen erlaubten spektakuläre Tierhetzen und theatralische Inszenierungen mythischer Dramen. Die Etymologie des Begriffes *colosseum* wird kontrovers diskutiert. Er ergibt sich entweder aus einer Kolossalstatue Neros, die sich in der Nähe des *amphitheatrum Flavium* befand, oder aus der kolossalen Größe des Bauwerks. (Backhaus, *Spiele*, S.205); Grant bezeichnet das Colosseum als „eine der großartigsten Errungenschaften aller Zeiten auf dem Gebiet der Architektur. Siehe: Grant, *Gladiatoren*, S.68

Hier, wo der himmlische Koloss den Sternen näher ist, die er betrachtet, und das hohe Gerüst sich erhebt in der Mitte des Weges, erstreckte sich früher der verhasste Palast eines wilden Tyrannen, und ein einzelnes Haus bedeckte früher die gesamte Stadt. Früher waren hier Neros Fischteiche, wo die erstaunliche Masse des Amphitheaters aufgestellt ist, von weitem sichtbar...Rom ist sich wiedergeschenkt, und unter deinem Vorsitz, Caesar, dient das, was einstmals nur dem Herrscher diente, jetzt dem Entzücken des Volkes.

Trajan veranstaltete nach dem Sieg über die Daker im Jahre 107 nach Christus mit 10.000 Gladiatoren die größten Gladiatorenspiele der Geschichte.²¹⁹ Commodus soll an über 1.000 Wettkämpfen teilgenommen haben und man munkelte, er sei der Sohn eines Gladiators, der eine Affäre mit Marc Aurels Gattin Faustina gehabt haben soll.²²⁰

Die *munera* bestanden aus den Tierhetzen am Vormittag (*damnatio ad bestias* oder *venationes*), den grausamen Hinrichtungen in der Mittagspause (*spectaculum meridianum*) und den regulären Gladiatorenkämpfen am Nachmittag. Die Zuschauer wurden in der Mittagspause durch großzügige Nahrungsspenden (*sparsiones*) und Geschenke (*missilia*) bei Laune gehalten und mussten die Arena in der Mittagszeit nicht verlassen. Die Gladiatorenspiele am Nachmittag begannen mit dem feierlichen Einmarsch der Gladiatoren. Kriegsgefangene, Schwerverbrecher und Sklaven waren die Protagonisten in der Arena. Zudem konnten sich auch freie römische Bürger durch einen Vertrag (*auctoramentum*) zum Gladiator verdingen.

²¹⁹ Cassius Dio 68,15.1

²²⁰ Der Gedanke ist nicht abwegig, da Marc Aurel außenpolitisch sehr vereinnahmt wurde und die sexuelle Attraktivität der Gladiatoren sprichwörtlich war. Der durch und durch verdorbene Charakter von Commodus lässt ebenfalls eine Vaterschaft Marc Aurels anzweifeln. Zu Commodus als Gladiator siehe auch das Kapitel „Der Gladiator auf dem Kaiserthron“ in: Nyáry, *Gladiatoren*, S. 256-270 sowie Lukas, *Sport*, S. 139 und Cassius Dio, 72,17

Der Gladiator war an seinen Besitzer (*lanista*) gebunden und schwor, sich für ihn verbrennen, fesseln und mit dem Schwert töten zu lassen (*uri, vinciri ferroque necari*).²²¹

Dieser Schwur war ein wichtiger Bestandteil des Verfahrens der *auctoratio*. Mit diesem Vertrag verzichtete der Gladiator zudem auf den Status des römischen Bürgers. Es entwickelten sich innerhalb dieser spezifisch römischen Art paramilitärischer Wettkämpfe unterschiedliche Waffengattungen. Thraker, Samniten, Gallier, Retiarier und Essedarier kämpften im *Circus Maximus* und auf dem Forum um Leben und Tod.²²²

Die Samniten und Gallier wurden unter Augustus nicht mehr als Gladiatoren unterworfenen Stämme angesehen, sondern im Prozess der italischen Integration als *secutores und murmilliones* bezeichnet.²²³ Großer Beliebtheit erfreute sich der Kampf zwischen den Netzkämpfern (*retiarii*) und den Samniten (*samnites*) oder Murmillonen. Die Attraktivität dieser Konstellation ergab sich aus der unterschiedlichen Bewaffnung. Die als Fischer gedachten, nur mit der Tunika bekleideten Netzfechter hatten die Murmillonen, die auf ihrem Helm das Bild eines Seefisches trugen, durch Überwerfen eines Netzes kampfunfähig zu machen und sie dann mit einem Dreizack zu durchbohren.

²²¹ Das Leben des Gladiators lag in den Händen seines Besitzers (*lanista*). Dieser war für die seinen Athleten verantwortlich. Carcopino attestiert dem *lanista* einen „miserablen Leumund“. Siehe auch: Weiler, *Sport*, S. 255; Carcopino, *Rom*, S. 325; Lukas, *Sport*, S. 125; Petron 117,5

²²² Die Samniten werden gewöhnlich als die Prototypen der römischen Gladiatoren überhaupt betrachtet. Diese Samniten trugen eine schwere Rüstung. Sie bestand aus einem großen Langschild (*scutum*), einer ledernen oder manchmal metallenen Beinschiene (*ocrea*) sowie einem Gesichtshelm (*galea*) mit riesigem Kamm und Federbusch. Dazu kamen Schwert (*gladius*) oder Lanze (*hasta*). Siehe: Grant, *Gladiatoren*, S. 48

²²³ Die Gladiatortypen richteten sich nach der Bewaffnung besiegtter Feinde. Diese Entwicklung zeigte sich noch deutlich in den Gladiatortypen des *Samniten* oder *Thraex*. Die *Essedarii* erscheinen erstmals nach den militärischen Auseinandersetzungen mit den Britanniern. Siehe: Müller, *Das Volk der Athleten*, S. 254

Die Netzkämpfer waren leichter bewaffnet und wendiger als die üblichen Gladiatorentypen.²²⁴ Nicht jeder Schlag führte zu schweren Verletzungen. Geschicklichkeit und Technik zählten mehr als bloße Kraft.

Die Verfolger kämpften mit Schwert und Schild. Die Murmillonen gehörten zur Gattung der Sekutores. Die Thrazier kämpften nach Art der Thraker, die nur mit einem kleinen runden Schild und einem sichelförmigen Schwert bewaffnet waren. Die Essedarier kämpften nach Art der Britannier von einem Streitwagen aus. Die Begierde der Zuschauer nach immer neuen Kämpfen wurde durch die Kämpfer mit zwei Dolchen (*dimachaeri*) und die wegen ihrer geschlossenen Helme taumelndem Fechter (*andabatae*) befriedigt.

Der Satiriker Lucilius beschreibt im 2. Jahrhundert vor Christus in seinen Satiren sehr anschaulich die Brutalität und den Jähzorn des Gladiators Pacideianus im Kampf gegen seinen Kontrahenten Aeserninus.²²⁵

*Occidam illum equidem et vincam, si id quaeritis,
Verum illud credo fore: in os prius accipiam ipse
Quam gladium in stomacho furi ac pulmonibus sisto.
Odi hominem, iratus pugno, nec longius quicquam
Nobis, quam dextrae gladium dum accommodet alter;
Usque adeo studio atque odio illius ecferior ira.*

²²⁴ Der erste mythische Netzkämpfer ist der Legende nach der Grieche Pittakos gewesen, der im siebenten Jahrhundert vor Christus den Athener Phrynon mit einem Fischernetz überlistete und mit seinem Schwert durchbohrte. (Siehe: Nyáry, *Gladiatoren*, S. 43) Hönle bezeichnet den *retarius* als Mischung aus Mythos (Dreizack), Handwerk (Netz) und Krieg (Dolch und Armschutz). Siehe: Hönle, *Amphitheater*, S. 54

²²⁵ Der berühmte Gladiator Pacideianus wird in den Satiren des Lucilius (153-158) und des Horaz (II 7,97) erwähnt. Die Brüder Servius und Gaius Fulvius Flaccus veranstalteten den Kampf im Jahr 142 vor Christus. Trotz seiner Zuversicht ist Pacideianus seinem Gegner letztendlich unterlegen: „Ich werde jenen töten und besiegen, wenn ihr danach fragt, folgendes aber, glaube ich, wird geschehen: zuerst werde ich in meinem Gesicht getroffen, dann werde ich mein Schwert in den Bauch und die Lungen des Schurken bohren. Ich hasse den Menschen, ich kämpfe im Zorn, und es dauert mir zu lange, bis der andere das Schwert in die rechte Hand nimmt; so sehr werde ich aus Eifer und Hass ihm gegenüber in Zorn versetzt.“

Eine besondere Gattung der „Gladiatoren“ waren die Mittagskämpfer (*meridiani*), die sich in der Mittagspause ohne Schutzwaffen zur Unterhaltung der Zuschauer umbringen mussten. Seneca beschreibt in seinen *Epistulae morales* das brutale Gemetzel und traurige Schicksal der Mittagskämpfer.²²⁶

Casu in meridianum spectaculum incidi lusus expectans et sales et aliquid laxamenti, quo hominum oculi ab humano cruore adquiescant: contra est. Quicquid ante pugnatum est, misericordia fuit; nunc omissis nugis mera homicidia sunt: nihil habent quo tegantur. Ad ictum totis corporibus expositi numquam frustra manum mittunt.
(Seneca, *Epistulae morales*, 7,3-6)

Zufällig geriet ich in eine Mittagsvorstellung in Erwartung von Scherz und Witz und etwas Entspannung, wodurch sich Menschengenossen von menschlichem Blutvergießen erholen können. Ganz im Gegenteil: alle früheren Kämpfe waren Barmherzigkeit; jetzt verzichtet man auf Possen, und es ist der reine Menschenmord. Sie haben nichts, um sich zu schützen; dem Schlag mit dem ganzen Körper ausgesetzt, stoßen sie mit der Hand niemals vergeblich zu.

²²⁶ Seneca äußert sich an einigen Stellen seiner Briefe kritisch gegenüber dem „organisierten Verbrechen“ der Spiele. Seneca, *Epistulae morales*, 95, 33 sowie 99, 13
Seneca verurteilt in Epistel 7, 3-6 das brutale Gemetzel während der Mittagspause als „*mera homicidia*“. Er verabscheut aber noch mehr die unmenschliche Gleichgültigkeit der Zuschauer in Bezug auf das Schicksal der Gladiatoren. Tacitus dokumentiert diese Gleichgültigkeit in seinen *Historiae*, 3, 83 als *inhumana securitas*. Terenz hat die fanatische Begeisterung der Zuschauer für das Gladiatorenspiel selbst zu spüren bekommen. Terenz, *Hecyra*, 39-42
Die Gleichgültigkeit des römischen Publikums in Bezug auf den Tod von Gladiatoren rechtfertigt Müller mit einer latenten Gewaltbereitschaft einer Gesellschaft, die von Brutalität, Grausamkeit und Militanz geprägt war. Zudem verlangte das Publikum, wenn es schon selbst keine *virtus* demonstrieren konnte, die *virtus* der Gladiatoren. Siehe: Müller, *Das Volk der Athleten*, S. 335

Trotz der Kritik an der grausamen Brutalität der Gladiatorenkämpfe²²⁷ weist Müller darauf hin, dass die Gladiatur die sieben Charakteristika des modernen Sports nach Guttmann erfüllt.²²⁸ Nachdem er das Gladiatorenwesen in Bezug auf die Charakteristika des modernen Sports überprüft hat (Weltlichkeit, Chancengleichheit, Rollenspezialisierung, Rationalisierung, Bürokratisierung, Quantifizierung, Rekordstreben) kommt er zu dem Ergebnis: „Wenn man versucht, die römischen Gladiatorenkämpfe ungeachtet der erschreckenden Grausamkeit zu betrachten, so kann man wohl kaum bestreiten, dass sie selbst nach modernem Verständnis ein Sport waren.“²²⁹

Die Gladiatoren mussten sich in den Gladiatoreschulen einem harten körperlichen Training unterziehen.²³⁰ Die medizinische Versorgung der Gladiatoren war in vielen Fällen in den Gladiatorenkasernen jedoch weitaus besser als die der einfachen Bürger der *plebs Romana*.²³¹

²²⁷ Grant vergleicht die Grausamkeit der Gladiatorenspiele polemisch mit dem Sadismus im Mittelalter und dem Nazismus im 20. Jahrhundert. Er rechtfertigt die Grausamkeit der Gladiatorenspiele mit der Aggressionstheorie von Erich Fromm, indem er den Sadismus der Römer auf die Hilflosigkeit der entmilitarisierten und entpolitisierten Stadtbevölkerung zurückführt. Siehe: Grant, *Gladiatoren*, S. 8

²²⁸ Müller, *Das Volk der Athleten*, S. 227-229; Guttmann, *Vom Ritual zum Rekord. Das Wesen des modernen Sports*, S. 61

²²⁹ Weiler schließt sich dieser Interpretation der Gladiatorenspiele an. Weiler, *Sport*, S. 258
Friedländer konstatiert drei Ursachen für die Akzeptanz der blutigen Schauspiele. Die Scheidung der Menschheit in eine berechnete und eine unberechnete Hälfte, die Macht der Gewohnheit und die blendende und berausende Großartigkeit und Pracht in der Ausstattung der Schauspiele. Siehe: Friedländer, *Sittengeschichte*, VIII II, S. 97, Hönle, *Amphitheater*, S. 12
sowie Lukas, *Sport*, S. 77

²³⁰ Die bekanntesten kaiserlichen Gladiatorschulen befanden sich in Rom, Capua, Praeneste, Alexandria und Pergamum. Seneca konstatiert die „Fürsorge“, mit der der Gladiatorenmeister (*lanista*) seine „Familie“ behandelte (Seneca, *De beneficiis* VI XII 2: *lanista, qui familiam summa cura exercet atque ornat*. Ein Gladiatorenmeister, der seine Truppe mit größter Sorgfalt trainiert und ausstattet.). Diese „Fürsorge“ basierte aber auf der Profitgier und den Gewinnsümmen, die die Gladiatoren für ihren Gladiatorenmeister einspielen konnten. Das Training in den Gladiatorschulen war hart und der *lanista* führte ein strenges Regiment. Siehe: Friedländer, *Sittengeschichte*, VIII II, S. 65f.

²³¹ Der Gladiatorenarzt Galenos aus Pergamon ist ein eindrucksvolles Beispiel für die gute medizinische Versorgung der Gladiatoren. Galenos führte zahlreiche Operationen an verwundeten Gladiatoren durch und erweiterte so seine wissenschaftlichen Kenntnisse über die Anatomie des menschlichen Körpers. Galenos' medizinische Kenntnisse beförderten ihn zum Leibarzt Kaiser Marc Aurels. (Siehe: Nyáry, *Gladiatoren*, S. 68-74)

Am Vorabend ihres Auftrittes erhielten die Gladiatoren in Form eines üppigen Banketts eine Henkersmahlzeit (*cena libera*) und präsentierten sich in der Öffentlichkeit. Am Tag des Kampfes gehörte es zu den Präliminarien, dass die Gladiatoren in spektakulärer Weise mit stumpfen Waffen (*arma lusoria*) gegeneinander kämpften. Nach diesem unterhaltsamen Vorspiel (*prolusio*) und der Waffenprüfung (*probatio armorum*) wurde der eigentliche Kampf durch ein akustisches Signal eingeleitet (*signum pugnae*) und die Gladiatoren kämpften solange, bis ein Gladiator kampfunfähig war oder getötet wurde. Der entwaffnete und kampfunfähige Gladiator konnte nach dem Kampf eine Begnadigung (*missio*) vom Spielleiter erbitten. Doch unter den Gladiatoren galt die Maxime „*ut quis quem vicerit occidat*“, um nicht bei einem „Rückkampf“ selber getötet zu werden.²³²

Der Spielleiter (*editor*) trat dieses Recht in der Regel an das Publikum ab. Senkte das Publikum den Daumen (*pollice verso*), bedeutete dies das Todesurteil für den unterlegenen Gladiatoren. Der siegreiche Gladiator versetzte dem unterlegenen Gladiator den Todesstoß. Die getöteten Gladiatoren wurden von Sklaven, die deren Tod mit einem glühenden Eisen diagnostizierten, aus der Arena geschleift. Lieferten sich zwei Gladiatoren einen attraktiven und ausgeglichenen Kampf, konnte es zur Entlassung beider Gladiatoren kommen (*stantes missi*). Erfolgreiche Gladiatoren konnten ihre Freilassung erwirken und erhielten als Zeichen ihrer Entlassung einen Fechtstab (*rudis*) und galten nun als *exauctorati*.

²³² Auguet, *Cruelty and Civilization*, S. 58

Antike Grabinschriften belegen die Veranstaltung von Gladiatorenkämpfen sowie die Existenz von Gladiatorenfamilien. Verschiedene Monumente würdigen erfolgreiche Gladiatoren, die zahlreiche Kämpfe überlebt haben.²³³ Während der Gladiator *Flamma* 33 Kämpfe überlebt hat²³⁴, bringt es der Freigelassene Publius Ostorius sogar auf 51 Siege.²³⁵

Die gesellschaftliche Stellung der Gladiatoren zeichnete sich durch eine gewisse Ambivalenz aus. Die Gladiatoren waren einerseits zwar Sklaven, Verbrecher oder Kriegsgefangene, die noch weit unter der *plebs urbana* angesiedelt waren,²³⁶ andererseits aber erfreuten sie sich großer Popularität bei den männlichen und weiblichen Zuschauern.²³⁷ Verkommenheit und Verarmung sowie Ruhmsucht und Profitgier veranlassten auch manche vornehmen Römer, sich als *auctoramenti* einer unwürdigen Prostitution in der Arena preiszugeben.

²³³ Zu den erfolgreichen Karrieren berühmter Gladiatoren siehe das Kapitel „Karrieren der Arena“ in: Nyáry, *Gladiatoren*, S. 175-179. Inschriften mit Informationen über Gladiatorenkämpfe finden sich: ILS 5145; CIL 41189; CIL 41190; ILS 5088=CIL 610194; ILS 5058=CIL101211; ILS 5084=CIL 6631; ILS 5062=CIL 106012; ILS 5083=CIL 9465; ILS 5086=CIL 54511; ILS 5087=CIL 123332; ILS 5089=CIL 610197; ILS 5099=CIL 610181; ILS 5103=CIL 610175; ILS 5113=CIL 107297; ILS 5123=CIL 5563; ; ILS 5110=CIL 104195; ILS 5156=CIL 6226; ILS 5157=CIL 6227

²³⁴ Dessau 5113

²³⁵ Grant, *Gladiatoren*, S. 26. Siehe auch: Sabbatini-Tumolesi, *Gladiatorum Paria*, Rom 1980

²³⁶ Die Gladiatoren wurden mit der Infamie belegt, d.h. sie galten als ehrlos und waren rechtlich bescholten. Siehe: Ville, *Gladiature*, S. 339, Friedländer, *Sittengeschichte*, VII, II, S. 42 sowie Grant, *Gladiatoren*, S. 25. Cicero benutzt den Begriff „Gladiator“ in seinen Reden gerne als Schimpfwort und zur Bezeichnung zwielichtiger Gestalten (z.B.: *Pro Murena*, XXV 50 sowie XXXIV 83) Siehe auch: Weiler, *Sport*, S. 216 sowie Carcopino, *Rom*, S. 325

²³⁷ Ville, *Gladiature*, S. 344 ; Grant, *Gladiatoren*, S. 81; Wiedemann, *Gladiatoren*, S. 42; Baker, *Gladiator*, S. 20

Römische Bürger hatten durch rechtstaktische Manöver ihren Rechtsstatus als römische Bürger freiwillig aufgegeben und waren somit berechtigt, in der Arena aufzutreten.²³⁸ Erst der überarbeitete Senatsbeschluss der *Tabula Larinas* verwehrte römischen Bürgern endgültig den Auftritt in der Arena.²³⁹

Die Profanisierung und die Professionalisierung der Gladiatorenspiele öffneten den Markt auch für römische Bürger und machten ihn zu einem lukrativen Geschäft für den Gladiatorenmeister und Gladiatoren.²⁴⁰

Der Marktwert der Gladiatoren ist in einer Anekdote des Kaiserbiographen Sueton belegt. Der Preis von neun Millionen Sesterzen, den Aponius Saturninus für dreizehn Gladiatoren bezahlt, ist dabei sicherlich zu hoch veranschlagt, da Caligula den Preis in die Höhe trieb und Aponius zwang, die Gladiatoren zu kaufen.²⁴¹ Tiberius lockte Gladiatoren, die sich schon im Ruhestand befanden, mit einem Startgeld von 100.000 Sesterzen wieder in die Arena und Nero schenkte dem Gladiator Spiculus ein Vermögen.²⁴²

²³⁸ Baker, *Gladiator*, S. 20f.

²³⁹ Die *Tabula Larinas* verwehrte römischen Bürgern den Auftritt im Theater bzw. in der Arena (*in scaenam prodire*). Nachdem einige Römer sich aber durch rechtstaktische Manöver des Bürgerrechts entledigt hatten, um in der Arena auftreten zu können, musste die *Tabula Larinas* noch einmal überarbeitet werden. Die neue Fassung verwehrte es jedem römischen Bürger, der jemals im Besitz des römischen Bürgerrechts gewesen ist, sich für die Gladiatorenspiele zu verdingen. (Lebek, Standeswürde und Berufsverbot unter Tiberius: Das SC der *Tabula Larinas*, ZPE 81 (1990), 37-96; ders. Das SC der *Tabula Larinas*: Rittermusterung und andere Probleme, ZPE 85 (1991), 41-70) Dazu auch: Friedländer, *Sittengeschichte*, VIII II, S. 20; Poliakoff, *Kampfsport in der Antike*, S. 151; Grant, *Gladiatoren*, S. 80

²⁴⁰ Seneca, *Epistulae morales*, 99,13: *Aspice illos iuvenes quos ex nobilissimis domibus in harenam luxuria proiecit*. Sieh dir jene jungen Männer an, die aus den vornehmsten Familien Übermut in die Zirkusarena trieb! 87,15: *Opes autem et lenoni et lanistae contingunt*. Reichtum aber erlangen der Kuppler und der Gladiatorenmeister.

²⁴¹ Sueton, *Caligula* XXXVIII

²⁴² Sueton, *Tiberius* VII sowie *Nero* XXX

Die sexuelle Attraktivität der Gladiatoren ist bei verschiedenen Autoren belegt. Crescens und Celadus waren der Schwarm römischer Frauen.²⁴³ Die Begeisterung für die Gladiatorenkämpfe ist eindrucksvoll durch eine Episode bei Augustinus (*Confessiones* 6,8) belegt. Alypius hatte behauptet, er sei gegen die verrohende Wirkung der Gladiatorenspele immun. Während er sich das Spektakel jedoch ansah, berauschte sich an dem blutigen Vergnügen.²⁴⁴ Die Gewaltbereitschaft der Zuschauer ist durch die Zuschauerausbreitungen belegt, die im Amphitheater von Pompeji 59 nach Christus zwischen den Einwohnern von Pompeji und Nuceria stattfanden.²⁴⁵

Neben den Kämpfen der Gladiatoren fanden in den Kampfstätten auch Seegefechte (*naumachiae*) und grausame Tierhetzen (*venationes*) statt. Die Seegefechte stellten historische Schlachten nach und wurden mit großem logistischem Aufwand in Szene gesetzt.²⁴⁶

Sueton belegt, dass Claudius in einem Seegefecht im Jahre 52 nach Christus auf dem Fuciner See 19.000 „Gladiatoren“ kämpfen ließ.²⁴⁷ Bei diesem Schauspiel grüßten die „Gladiatoren“ ihren Kaiser mit der vielzitierten und philologisch nicht unumstrittenen Lösung: „*Ave, Caesar, morituri te salutant.*“²⁴⁸

²⁴³ CIL IV 4280ff; Juvenal VI 110ff.

²⁴⁴ Das Ende der Alypius-Episode erinnert an die Warnung Senecas, sich nicht in die Masse zu begeben und sich dort den schädlichen Einflüssen des niederen Volkes auszusetzen: Seneca, *Epistulae morales*, 7,2

²⁴⁵ CIL IV 1293. Die Gewaltbereitschaft bei Massenspektakeln ist auch im modernen Sport zu beobachten und nicht von der Brutalität der Sportart abhängig. Man denke an die Ausschreitungen der *Hooligans* bei Fußballspielen.

²⁴⁶ Friedländer bezweifelt bei diesen Menschenmassen die Rechtmäßigkeit der Urteile bei der Verwendung und Verwertung von Sklaven: „Die erstaunlich großen Zahlen der in der Arena auftretenden angeblichen Verbrecher würde schon allein Verdacht gegen die strenge Rechtmäßigkeit der Urteile erregen.“ Siehe: Friedländer, *Sittengeschichte*, VIII II, S. 55

²⁴⁷ Sueton, *Claudius* XXI

²⁴⁸ Die Lösung „*morituri te salutant*“ (Sueton, *Claudius* 21,6) wurde fälschlicherweise als traditioneller Ritus für die Gladiatorenspele interpretiert. Siehe: Carcopino, *Rom*, S. 329; Lu-

Die ersten exotischen Tiere wurden anlässlich des Triumphzuges von *M. Fulvius Nobilior* im Jahre 186 vor Christus nach Rom importiert und im *Circus Maximus* vorgeführt.²⁴⁹ Die Römer entwickelten im Laufe der Zeit drei verschiedene Spektakel.²⁵⁰

Die grausamen Tierhetzen (*venationes*) erfreuten sich besonderer Beliebtheit und waren meist blutige Spektakel, in denen die Tierkämpfer (*bestiarii*) Tiere abschlachteten.²⁵¹

Eine Ursache dafür scheint in der Befriedigung martialischer Bedürfnisse der entmilitarisierten Stadtbevölkerung zu liegen.²⁵² In der *damnatio ad bestias* zerfleischten wilde Tiere wehrlose Menschen.²⁵³

kas, *Sport*, S. 139; Balsdon, *Life*, S. 288, Höhle, *Amphitheater*, S. 37. Da es aber für diese Losung nur einen einzigen Beleg gibt, der zudem anlässlich eines speziellen *munus* gesprochen wurde, darf man diesen nicht ohne große Not verallgemeinern. Für das Schauspiel am Fuciner See (Tacitus, *Annales* 12,56) konnten nicht 19.000 sorgfältig ausgebildete Gladiatoren rekrutiert werden, sondern es dürfte auf der Hand liegen, dass es sich bei diesem gigantischen Gefecht wohl eher um Kriegsgefangene und Verbrecher handelte, deren Tod einer gesetzmäßigen Hinrichtung gleichkam und keine finanzielle Einbußen für die Gladiatorenmeister bedeutete. Dazu: Grant, *Gladiatoren*, S. 24; Weiler, *Sport*, S. 257; Friedländer, *Sittengeschichte*, VIII II, S. 73; Baker, *Gladiator*, S. 84

²⁴⁹ Livius XXXIX 22,2

²⁵⁰ Balsdon, *Life and leisure in Ancient Rome*, S. 308

²⁵¹ Seneca erwähnt in seinen Briefen einen reichen Gecken, der überlegt, ob er sich als Gladiator oder als Tierkämpfer verdingen soll. Es scheinen also beide Gewerbe eine ähnliche Anziehungskraft ausgestrahlt zu haben. Seneca, *Epistulae morales*, 87,9

²⁵² Eine moderne Form der *venatio* findet sich in unserer Zeit neben der Safari in der Kunst der Tauromachie. Die Stierkämpfe auf der Iberischen Halbinsel und in Südfrankreich erfreuen sich auch heute noch großer Beliebtheit. (Friedländer, *Sittengeschichte*, VIII II, S. 63) Zur Bewertung der *venationes* siehe, Backhaus, *Spiele*, S. 206

²⁵³ Carcopino verurteilt die grausamen Tierhetzen aufs Schärfste und vermutet in den *venationes* der Kaiserzeit eine Fortsetzung der heroischen Taten des Herkules (Carcopino, *Rom*, S. 328). Seneca beschreibt in seiner Schrift über die Wohltaten eine Anekdote, die sich im Amphitheater abgespielt haben soll. *De beneficiis* II XIX 1: *Leonem in amphitheatro spectavimus, qui unum e bestiariis agnitum, cum quondam eius fuisset magister, protexit ab inpetu bestiarum*. Einen Löwen haben wir im Amphitheater gesehen, der einen von den Tierkämpfern – ihm bekannt, weil der einst sein Dompteur gewesen war – beschützt vor dem Angriff der Bestien.

Einen großen Unterhaltungswert hatten die Tierkämpfe, bei denen verschiedene Arten von Tieren aneinandergelassen wurden und sich gegenseitig zerfleischten.²⁵⁴

Löwen (*iubati*), Leoparden (*variae*), Elefanten (*elephanti*) und Bären (*ursae*) wurden aus weit entfernten Gebieten importiert und symbolisierten den weltweiten kaiserlichen Herrschaftsanspruch.²⁵⁵

Martial belegt, dass in den Spielen auch Beispiele aus der griechischen Mythologie inszeniert wurden, die mit dem Tod des tragischen „Helden“ endeten.²⁵⁶

Nach diesem Kulminationspunkt wurde der Rückgang der Gladiatorenspiele durch die Verbreitung der christlichen Religion und den finanziell aufwendigen Auseinandersetzungen mit den Germanen besiegelt.²⁵⁷

Für die Christen war es besonders schwierig, die Gladiatorenkämpfe zu akzeptieren, da es eine Funktion der Spiele war, die Gemeinschaft mit dem Tod zu konfrontieren. Die Gladiatorenkämpfe standen aber in direkter Konkurrenz zum christlichen Glauben. Während in der christlichen Lehre Gott die Quelle der Auferstehung war, übernahm in der Arena das römische Volk die Entscheidung über Leben und Tod.

²⁵⁴ *De ira* III XLIII 2: *videre solemus inter matutina harenae spectacula tauri et ursi pugnam inter se colligatorum quos, cum alter alterum vexarunt, suus confector expectat.* Zu sehen pflegen wir im Frühprogramm des Amphitheaters von Stier und Bär den Kampf, die miteinander zusammengebunden; sie erwartet, wenn der eine den anderen gepeinigt hat, ihr Töter.

²⁵⁵ Friedländer (*Sittengeschichte*, VIII II, S. 81) weist darauf hin, dass mit den Tieren, die zu einem einzigen Fest nach Rom verschleppt wurden, gegenwärtig alle zoologischen Gärten Europas reichlich versorgt werden könnten. Die Artenvielfalt exotischer Tiere wurde gerade in der Kaiserzeit stark bedroht.

²⁵⁶ Martial, *Liber de spectaculis* 5 (*Pasiphae*); 7, 1-5 (*Prometheus*); 8 (*Dädalus*); 21 (*Orpheus*)

²⁵⁷ Kaiser Marcus Aurelius hatte im Jahre 177 nach Christus auf der *Tabula Italica* die Ausgaben für die *munera* limitiert. Dies veranlasste er entweder aus persönlicher Abneigung gegen die Gladiatorenspiele oder um die Finanzierung der kostspieligen Auseinandersetzungen mit den Germanen nicht zu gefährden. Siehe: Grant, *Gladiatoren*, S. 44

Kaiser Konstantin erließ am 1. Oktober 325 nach Christus ein Gesetz, das die Verurteilung *ad ludos* in Zwangsarbeit *ad metalla* umwandelte. Somit versiegte die Hauptquelle für den Gladiatorennachschub und die letzten Gladiatorenkämpfe wurden in Rom im Jahre 404 nach Christus unter Kaiser Honorius veranstaltet.²⁵⁸

Papst Liberius hatte zwischenzeitlich im Jahr 354 nach Christus die Vorabendliturgie des Weihnachtsfestes auf den letzten Tag der *munera* (24. Dezember) gelegt und somit eine Alternative geboten, den Sieg von Licht und Leben über Dunkelheit und Tod zu feiern.

Wiedemann kommt zu dem abschließenden Urteil: „Das Christentum hat der römischen Welt eine alternative Symbolik für die Überwindung des Todes geschenkt. Das Schauspiel des Sieges über den Tod durch die kriegerische *virtus* des Gladiators wurde durch das Weihnachts- und das Osterfest ersetzt; die Gladiatorenkämpfe brauchten also gar nicht abgeschafft werden, sie waren einfach überflüssig geworden.“²⁵⁹

²⁵⁸ Theodoret. Hist. Eccl. V 26; Die Auswirkungen dieses Gesetzes werden unterschiedlich interpretiert. Weiler stimmt der Auffassung Carcopinos zu, dass in diesem Gesetz die Ursache der Abschaffung der Gladiatorenspiele zu finden ist. Siehe auch: Weiler, *Sport*, S. 260; Carcopino, *Rom*, S. 339; Friedländer bezweifelt die nachhaltige Wirkung dieses Erlasses (Friedländer, *Sittengeschichte*, VIII II, S. 100)

²⁵⁹ Wiedemann, *Das Ende der Gladiatorenspiele*, S. 156ff.

6. Leidensfähigkeit und Todesverachtung in der römischen Philosophie

Die Leidensfähigkeit und die Todesverachtung sind Eigenschaften, die die Philosophen der stoischen Lehre besonders bei den Athleten und Gladiatoren in der Arena beobachten.²⁶⁰

Dieses Kapitel wird die Bedeutung dieser Eigenschaften definieren und mit historischen Beispielen belegen. Marcus Tullius Cicero befasst sich in den ersten beiden Büchern seiner philosophischen Disputationen auf seinem Landgut in Tuskulum ausführlich mit zwei zentralen Idealen der stoischen Ethik.²⁶¹ Die Leidensfähigkeit (*contemptio doloris*) und die Todesverachtung (*contemptio mortis*) sind wesentliche Bestandteile der stoischen Ethik, die sich nach Cicero aus der Tapferkeit (*fortitudo*) ergeben.

Appellata est enim ex viro virtus; viri autem propria maxime est fortitudo, cuius munera duosunt maxima: mortis dolorisque contemptio.
(Cicero, *Tusculanae disputationes* II 43)

²⁶⁰ Die Wettkämpfe der Faustkämpfer und Ringer gehörten in der Antike zu den athletischen Agonen. Das römische Publikum zog die Wettkämpfe der *römischen* „Schwer“-Athleten den griechischen „Leicht“-Athleten vor. Thuillier bezeichnet den Faustkampf als die „Lieblingssportart“ der Römer (*Sport im Antiken Rom*, S. 116) und gibt eine Definition des Begriffes *athletae*: „Das Wort *athletae* wurde aber nicht immer in diesem engen Sinn gebraucht, es umfasste alle Variationen des griechischen Begriffes *agon* und es ging weit auch über die Wettkämpfe des römischen Circus hinaus, die lediglich aus drei Sportarten bestanden.“ (*Sport im Antiken Rom*, S. 45) Ein Paradigma eines Athleten mit (stoischer) Leidensfähigkeit und Todesverachtung ist der dreifache Olympiasieger Arrhichion, der im Finale seinen Gegner zwar bezwingen konnte, den Sieg aber mit seinem Leben bezahlen musste. Sicherlich war sein Todesmut nicht philosophisch bedingt, dennoch steht hier der Athlet als Symbol für Leidensfähigkeit und Todesverachtung. (Moretti, *Olympionikai*, S. 70, Nr. 95/99/102)

Die Römer fanden in den Gladiatorenspielen das symbolische Beispiel dafür, dass ein Mensch, der in jeder anderen Hinsicht nichtswürdig und ehrlos war, einen Beweis seiner Tapferkeit, ablegen konnte, indem er in der Arena unerschrocken um sein Leben kämpfte. Siehe auch: Wiedemann, *Das Ende der Gladiatorenspiele*, S. 156ff.; Vogt, *Der sterbende Sklave*, in: *Sklaverei und Humanität*, S. 9ff.; Leeman, *Todeserlebnis*, S. 324ff.; Ewigleben, *Caesaren und Gladiatoren*, S. 137f. sowie Regenbogen, *Schmerz und Tod in den Tragödien Senecas*, S. 458ff.

²⁶¹ Die *Tusculanae disputationes* verfolgen das Ideal vollkommener Freiheit von Angst und Schmerz über das ständige Bedrohtsein von Tod und Krankheit. Siehe: Maurach, *Geschichte*, S. 68

Der Begriff Tugend (virtus) nämlich ist abgeleitet vom „Mann“ (vir); dem Mann aber besonders zueigen ist die Tapferkeit, die zwei sehr bedeutende Leistungen mit sich bringt: die Verachtung von Tod und Schmerz.

Der Begriff *virtus* beinhaltet das lateinische Wort für Mann (*vir*), so dass die Tapferkeit (*fortitudo*) als spezifisch männliche Eigenschaft innerhalb der Kardinaltugenden eine besondere Stellung einnimmt.²⁶²

Die wesentlichen Bestandteile der Tapferkeit sind die Verachtung des Schmerzes (*contemptio doloris*) und die Verachtung des Todes (*contemptio mortis*).

Cum aliquis tormenta fortiter patitur, omnibus virtutibus utitur. Fortasse una in promptu sit et maxime appareat, patientia: ceterum illic est fortitudo, cuius patientia et perpessio et tolerantia rami sunt. (Seneca, Epistulae morales, 67,10)

Wenn jemand Foltern tapfer erduldet, besitzt er alle Eigenschaften der sittlichen Vollkommenheit. Vielleicht ist eine zur Hand und wird am meisten deutlich, die Leidensfähigkeit: im Übrigen gibt es dort Tapferkeit, deren Zweige Leidensfähigkeit, Ausharren und Ertragen sind.

Cicero und Seneca konstatieren neben der Forderung nach Leidensfähigkeit und Todesverachtung aber auch die ständige Bedrohung durch Schmerz und Tod. Die Leidensfähigkeit und die Todesverachtung haben somit existentielle Bedeutung für den Menschen.

²⁶² Cicero, *Tusculanae disputationes* IV 53; Seneca, *Epistulae morales* 66,6; 85,28; 113,27 sowie *De tranquillitate animi* V 4; Wiedemann, *Das Ende der römischen Gladiatorenkämpfe*, S. 145: „In der römischen Welt waren es vom 3. Jahrhundert v.Chr. bis zum 4. Jh.n.Chr. die Gladiatorenkämpfe, *munera gladiatoria*, in denen die Mannhaftigkeit (*virtus*), die Tapferkeit im Zweikampf, die wohl die höchste römische Männertugend war, dem römischen Volk in aller Öffentlichkeit anschaulich gemacht wurde.“

Quis enim potest mortem aut dolorem metuens, quorum alterum saepe adest, alterum semper impendet, esse non miser?

(Cicero, *Tusculanae disputationes* V 15)

Denn wer kann, wenn er den Tod oder den Schmerz fürchtet, zwei Dinge, von denen das eine oft da ist, und das andere immer droht, nicht unglücklich sein?

Quae latebra est, in quam non intrat metus mortis? Quae tam emunita et in altum subducta vitae quies, quam non dolor territet?

(Seneca, *Epistulae morales*, 82,4)

Welchen Schlupfwinkel gibt es, in den nicht einträte die Todesfurcht? Welche Lebensruhe ist so umwehrt und tief gegründet, dass sie Schmerz nicht schrecke?

Der Schmerz ist kein Übel und wird für den Menschen dadurch erträglich, dass er entweder kurz und heftig oder lang und erträglich ist. Allzu großer Schmerz findet seine Erlösung im Tod und ein lang anhaltender Schmerz wird eben durch das Ertragen genesen.²⁶³

Optimam doloris esse naturam, quod non potest nec qui extenditur magnus esse nec qui est magnus extendi. (Seneca, *Epistulae morales*, 94,7)

Einen bedeutenden Vorzug hat das Wesen des Schmerzes, dass er weder, wenn er sich hinzieht, groß sein, noch, wenn er groß ist, sich lang hinziehen kann.

²⁶³ Pohlenz, *Stoa*, S. 155

Während die Leidensfähigkeit (*patientia*) in Bezug auf die Verachtung des Schmerzes (*contemptio doloris*) physische Stärke verlangt, fordert die Todesverachtung (*contemptio mortis*) psychische Charakterstärke. Die Leidensfähigkeit und die Todesverachtung sind als Bestandteile der Tapferkeit und der Tugend Voraussetzungen für ein glückliches Leben.²⁶⁴

Cicero definiert die Tapferkeit als eine seelische Haltung, die Mühe und Schmerz auf sich nimmt: „*quae est enim alia fortitudo nisi animi adfectio cum in adeundo periculo et in labore ac dolore patiens, tum procul ab omni metu.*“ „Denn was ist die Tapferkeit anderes als die seelische Haltung, die Gefahr, Mühe und Schmerz auf sich nimmt und dabei geduldig ist, vor allem aber weit entfernt ist von jeder Furcht.“

Seneca definiert die *fortitudo* als Verächterin der Furcht (*contemprix timendorum*).²⁶⁵

Neque enim est ulla fortitudo, quae rationis est expers. Contemnendae res humanae sunt, neglegenda mors est, patibiles et dolores et labores putandi. haec cum constituta sunt iudicio atque sententia, tum est robusta illa et stabilis fortitudo. (Cicero, Tusculanae disputationes IV 51)

Denn es gibt keine Tapferkeit ohne Vernunft. Man muss die menschlichen Dinge geringschätzen, man muss den Tod verachten, man muss Schmerzen und Mühen für erträglich halten. Wenn dies im Urteil und in der Überzeugung feststeht, dann gibt es jene starke und beständige Tapferkeit.

²⁶⁴ Cicero, *Tusculanae disputationes* III 36

²⁶⁵ Seneca, *Epistulae morales*, 88,29

Die Vernunft (*ratio*) ist die Voraussetzung für die Tapferkeit. Sie hilft uns die menschlichen Dinge geringzuschätzen (*contemnendae res humanae*), den Tod zu verachten (*mors neglegenda*) und Schmerzen und Mühen zu ertragen (*patibiles dolores et labores*). Das Resultat wird eine starke und beständige Tapferkeit sein (*robusta illa et stabilis fortitudo*).

Seneca beschreibt den glücklichen Menschen als einen Mann, der den Tod verachtet und Schmerzen erträgt.²⁶⁶

Si rectis oculis gladios micantes videt et si scit sua nihil interesse, utrum anima per os an per iugulum exeat, beatum voca: si cum illi denuntiata sunt corporis tormenta et quae casu veniunt et quae potentioris iniuria, si vincula et exilia et vanas humanarum formidines mentium securus audit. (Seneca, Epistulae morales, 76, 33)

Wenn er mit festem Blick Schwerter blitzen sieht und wenn er weiss, es macht für ihn nichts aus, ob er das Leben durch den Mund oder durch die Kehle verliere, nenne ihn glücklich; wenn er, da ihm angekündigt sind körperliche Qualen, die sich als Schicksalsschlag einstellen und durch eines Machthabers Unrecht, wenn er Gefängnis und Verbannung und die nichtigen Schreckensbilder der Menschenseelen unbesorgt vernimmt.

²⁶⁶ Seneca, *Epistulae morales*, 98, 17-18 und 99, 21. Siehe: Pohlenz, *Stoa*, S. 155

6.1 *Contemptio doloris* -

Die Leidensfähigkeit als stoisches Ideal

Die Verachtung des Schmerzes (*contemptio doloris*) ist Bestandteil der Tapferkeit (*fortitudo*) und spiegelt sich laut Cicero und Seneca in der Leidensfähigkeit (*patientia*) wider.

Inter omnis igitur hoc constat, nec doctos homines solum sed etiam indoctos, virorum esse fortium et magnanimorum et patientium et humana vincentium toleranter dolorem pati; nec vero quisquam fuit, qui eum, qui ita pateretur, non laudandum putaret. (Cicero, Tusculanae disputationes II 43)

Unter allen also, nicht nur unter Gebildeten, sondern auch unter Ungebildeten, steht fest, dass es für tapfere, hochgesinnte, standhafte und die menschlichen Schwächen überwindenden Menschen selbstverständlich ist, den Schmerz geduldig zu ertragen; und es hat niemanden gegeben, der nicht den, der ihn so ertrug, für lobenswert erachtet hätte.

Cicero weist darauf hin, dass alle tugendhaften Männer (*virorum fortium et magnanimorum et patientium*) den Schmerz geduldig ertragen (*toleranter dolorem pati*). Dies ist allen bekannt (*inter omnis igitur hoc constat*) und wird für lobenswert (*laudandum*) gehalten. Seneca hält die Leidensfähigkeit (*patientia*) für eine alltägliche Sache (*res vulgaris*), die gerade im Unrecht gelernt wird (*discitur ipsa iniuriarum assiduitate*).

Multum autem interest utrum sapientem extra indignationem an extra iniuriam ponas. Nam, si discis illum aequo animo laturum, nullum habet privilegium: contigit illi res vulgaris et quae discitur ipsa iniuriarum assiduitate, patientia. (Seneca, De constantia sapientis III 2-5)

Einen großen Unterschied aber macht es, ob du den Weisen außerhalb von Empörung oder außerhalb des Unrechts setzt. Denn wenn du behauptest, er werde es mit Gleichmut tragen, hat er kein Vorrecht: ihm fügt sich eine ganz alltägliche Sache, die sich erlernen lässt gerade durch das ständige Vorkommen von Ungerechtigkeiten – Leidenfähigkeit.

Cicero widmet das zweite Buch seiner *Tusculanae disputationes* der philosophischen Betrachtung des Schmerzes und leistet einen wichtigen Beitrag zur Schmerzethik Senecas. Cicero widerlegt innerhalb seiner Disputation die Thesen der Epikureer und Stoiker der alten Schule. Während Epikur den Schmerz für das größte Übel hält, bezeichnen die Stoiker in Anlehnung an ihre Lehre von den *Adiaphora* den Schmerz nicht einmal als ein Übel. Cicero hält den Schmerz weder für ein großes Übel noch folgt er denjenigen Stoikern, die den Schmerz für kein Übel halten. Der Schmerz zählt zu den relativen Übeln, den Dingen, die zwar abzulehnen, aber keine wahren Übel sind. Cicero überzeugt seinen Gesprächspartner, dass der Schmerz nicht das größte aller Übel sein kann, da er zugeben muss, dass die Schande ein größeres Übel ist.²⁶⁷

Cicero und Seneca weisen darauf hin, dass der Schmerz existent ist und der Weise den Schmerz zwar empfindet, ihn aber tapfer ertragen wird.²⁶⁸

Non ego dolorem dolorem esse nego – cur enim fortitudo desideraretur? – sed eum opprimi dico patientia. (Cicero, *Tusculanae disputationes* II 33)

²⁶⁷ Cicero, *Tusculanae disputationes* II 14

²⁶⁸ Cicero beruft sich auf Poseidonios. (Cicero, *Tusculanae disputationes* II 61)

Ich leuge nicht, dass der Schmerz ein Schmerz ist - warum nämlich brauchte man sonst Tapferkeit - sondern ich behaupte, dass er durch Leidenfähigkeit unterdrückt wird.

Non negamus rem incommodam esse verberari et impelli et aliquo membro carere, sed omnia ista negamus iniurias esse; non sensum illis doloris detrahimus, sed nomen iniuriae, quod non potest recipi virtute salva. (Seneca, De constantia sapientis XVI 2)

Durchaus nicht leugnen wir, unangenehm sei es, gepeitscht zu werden oder gestoßen und ein Glied nicht mehr zu haben, sondern dies alles, behaupten wir, seien keine Ungerechtigkeiten; nicht das Gefühl des Schmerzes sprechen wir diesen Vorgängen ab, sondern die Bezeichnung Unrecht, weil man es nicht erleiden kann, wenn die charakterliche Festigkeit ungebrochen.

Nec hoc dico: non sentit illa, sed vincit et, alioqui quietus placidusque, contra incurrentia attollitur. Omnia adversa exercitationes putat. (Seneca, De providentia II 2)

Nicht dies meine ich: nicht empfindet er sie, sondern: er überwindet sie und, sonst ruhig und gelassen, lehnt sich gegen das auf, was gegen ihn anrennt. Alle Widerwärtigkeiten sind in seinen Augen Übungen.

Cicero und Seneca bestätigen die Existenz eines physischen Schmerzes (*non ego dolorem dolorem esse nego/ Non negamus rem incommodam esse verberari et impelli et aliquo membro carere/ Nec hoc dico: non sentit illa*). Dieser Schmerz bietet dem Weisen die Gelegenheit, seine Tugend (*virtus*) und seine Tapferkeit (*fortitudo*) unter Beweis zu stellen. Die *fortitudo* zeichnet sich in Bezug auf den Schmerz durch die Leidenfähigkeit (*patientia*) aus.

Der Weise wird den Schmerz zwar empfinden, ihn aber mit Hilfe seiner Leidensfähigkeit (*patientia*) und Tugend (*virtute salva*) überwinden (*vincit*).²⁶⁹

Cicero weist darauf hin, dass der physische Schmerz durch die Trias der Leidensfähigkeit (*patientia*), Tapferkeit (*fortitudine*) und Seelengröße (*magnitudine animi*) milde bzw. erträglich wird.

Totum igitur in eo est, ut tibi imperes. Ostendi autem, quod esset imperandi genus; atque haec cogitatio, quid patientia, quid fortitudine, quid magnitudine animi dignissimum sit, non solum animum comprimit, sed ipsum etiam dolorem quo pacto mitiorem facit. (Cicero, *Tusculanae disputationes*, II 53)

Es kommt also ganz darauf an, dass du dir selbst gebietest. Ich habe aber dargelegt, wie diese Art des Gebietens ist; und diese Überlegung, was der Leidensfähigkeit, was der Tapferkeit, was der Seelengröße am meisten würdig sei, unterdrückt nicht nur das Klagen, sondern macht auch den Schmerz irgendwie milder.

Cicero nimmt die Tugenden in die Pflicht. Wer seine Leidensfähigkeit (*patientia*), seine Tapferkeit (*fortitudine*) und seine Seelengröße (*magnitudine animi*) würdig einzusetzen vermag, wird den Schmerz erträglicher machen (*dolorem mitiorem*). Cicero fasst am Ende der Disputation über den Schmerz die Ergebnisse noch einmal prägnant zusammen:

²⁶⁹ Der Weise hat trotz seiner Apathie, nicht die „Härte von Stein oder Eisen“ (Seneca, *De constantia sapientis* X 4). Er ist nicht gegen alle natürlichen Empfindungen und Emotionen gewappnet. (Seneca, *Epistulae morales*, 74,31)

Sed cum videas eos, qui aut studio aut opinione ducantur, in eo persequendo atque adipiscendo dolore non frangi, debes existimare aut non esse malum dolorem aut, etiamsi, quicquid asperum alienumque natura sit, id appellari placeat malum, tantulum tamen esse, ut a virtute ita obruatur, ut nusquam apparet. quae meditare quaeso dies et noctes. (Cicero, Tusculanae disputationes II 66)

Weil du aber siehst, dass die, die sich von ihrem Streben und ihrer Vorstellung leiten lassen, beim Verfolgen und Erreichen des Zieles vom Schmerz nicht gebrochen werden, musst du glauben, dass der Schmerz entweder kein Übel ist, oder, wenn auch das, was hart und naturwidrig ist, ein Übel genannt werden mag, es dennoch so gering ist, dass es von der Tugend überdeckt wird, dass es nirgends erscheint. Dies, ich bitte dich, bedenke Tag und Nacht!

Der Schmerz ist kein Übel (*non esse malum dolorem*) und kann sittlich gute Männer nicht brechen (*dolore non frangi*). Wenn der Schmerz aber doch ein Übel sein sollte, wird er durch die Tugend (*virtute obruatur*) besiegt. Die Tugend entfaltet sich unter anderem in der *contemptio doloris*.

Cicero und Seneca führen als Beispiel vollendeter Leidensfähigkeit ein ganzes Volk an. Die Spartaner haben durch asketische und militärische Erziehung einen Kriegerstaat gebildet. Die spartanischen Jünglinge sind Paradigmen stoischer Tapferkeit.²⁷⁰

²⁷⁰ Die spartanischen Jünglinge zeichnen sich sowohl durch Leidensfähigkeit als auch durch Todesverachtung aus. Die Tapferkeit der Spartaner ist dabei kein Mythos, sondern durch Cicero selbst belegt. Seneca bezeugt die strenge Erziehung der spartanischen Knaben. Zur Leidensfähigkeit der Spartaner siehe: Cicero, *Tusculanae disputationes* V 77 sowie Seneca, *De providentia* IV 11. Siehe auch: Kennell, *The Gymnasium of virtue*, Chapel Hill 1995

Ein tapferer Mann nimmt die Herausforderung des Schicksals an und fordert es heraus - *Libet aliquid habere, quod vincam, cuius patientia exercear.*²⁷¹

Magnus vir es? Sed unde scio, si tibi fortuna non dat facultatem exhibendae virtutis? Descendisti ad Olympia, sed nemo praeter te: coronam habes; victoriam non habes. (Seneca, *De providentia* IV 2-3)

Ein großer Mann bist du? Aber woher weiss ich es, wenn dir das Schicksal nicht Gelegenheit gibt, mannhaftes Verhalten zu zeigen? Du hast dich zu den Olympischen Spielen begeben, aber niemand außer dir: die Krone hast du; den Sieg hast du nicht.

Seneca verweist auf die Olympischen Spiele, um das Ideal der Leidensfähigkeit zu illustrieren. Man kann dort zwar kampflos einen Kranz gewinnen, aber der wahre Athlet muss sich erst im Kampf bewähren und seine Tugenden unter Beweis stellen, um den wahrhaften Sieg zu erlangen.²⁷²

²⁷¹ Das römische Paradebeispiel stoischer Leidensfähigkeit und Todesverachtung ist Marcus Porcius Cato Uticensis. Siehe: J. Maisonobe: *Caton gladiateur dans le de prov. II, 8. Etudes sur les combats de gladiateurs dans l'oeuvre de Sénèque*, in: *AFLNice* 35 (1979), S. 235: Toutefois, parmi les nombreuses métaphores qui éclairent le début de cette fervente apologie, l'une retiendra plus particulièrement notre attention: c'est celle qui, appliquée à l'un des héros favoris de l'auteur, nous présente Caton d'Utique en combattant du munus, sous les armes d'un vrai et authentique gladiateur. Siehe auch: Seneca, *Epistulae morales*, 24,6; *De constantia sapientis* II 2 sowie XIV 3; *De ira*, Liber II XXXII 2-3 sowie Liber III XXXVIII 2. Zur Leidensfähigkeit und Todesverachtung von Mucius Scaevola Regulus siehe: Seneca, *De providentia* III 9; *Epistulae morales* 24,5 und 24,11.

²⁷² Senecas Verweis auf die Olympischen Spiele ist ein Beweis für die Popularität der Spiele. Rosenbach übersetzt *coronam* mit Krone. Der Sieger bei den Olympischen Spielen wurde jedoch mit einem Zweig des Olivenbaums bekränzt.

6.1.1 Die Leidensfähigkeit römischer Athleten und Gladiatoren in der Philosophie Senecas

Die Philosophen haben immer wieder versucht, wesentliche Elemente ihrer Lehre an anschaulichen und alltäglichen Beispielen transparent zu machen. Das Beispiel des Philosophen *ex ipso* scheint ihnen bei der Vermittlung ihrer philosophischen Lehre nicht auszureichen. Sie wussten, dass sich ihr intellektueller Leserkreis und die minder bemittelten Römer viel einfacher mit dem vorbildlichen Verhalten eines Athleten bzw. Gladiators in der Arena als mit den Lehren eines Philosophen identifizieren konnten. Die Philosophen haben deshalb die Lehren der stoischen Ethik auf die Athleten und Gladiatoren in der Arena übertragen. Dabei wurden sie nicht müde, zu betonen, dass das Beispiel einfältiger Gladiatoren eine um so größere Wirkung auf Menschen haben müsse, die ein sittliches Leben führen und Tugend erwerben wollen. Cicero und Seneca bedienen sich innerhalb ihrer philosophischen Paränese zur Veranschaulichung der Tapferkeit (*fortitudo*) und Leidensfähigkeit (*patientia*) häufig des Beispiels der Athleten und Gladiatoren.²⁷³

Gladiatores aut perditii homines aut barbari, quas plagas perferunt! quo modo illi, qui bene instituti sunt, accipere plagam malunt quam turpiter vitare! quam saepe apparet nihil esse malle quam vel domino satis facere vel populo! mittunt etiam volneribus confecti ad dominos, qui quaerent quid velint: si satis is factum sit, se velle decumbere. Quis mediocris gladiator ingemuit, quis vultum mutavit umquam? quis non modo stetit, verum etiam decubuit turpiter? quis, cum decubuisset, ferrum recipere iussus collum contraxit? Tantum exercitatio meditatio consuetudo valet. Ergo hoc poterit „Samnis, spurcus homo, vita illa dignus locoque“; vir na-

²⁷³ Ewigleben, *Caesaren und Gladiatoren*, S. 137ff

tus ad gloriam ullam partem animi tam mollem habebit, quam non meditatione et ratione conroboret? Crudele gladiatorum spectaculum et inhumanum non nullis videri solet, et haud scio an ita sit, ut nunc fit; cum vero sontes ferro depugnabant, auribus fortasse multae, oculis quidem nulla poterat esse fortior contra dolorem et mortem disciplina. (Cicero, Tusculanae disputationes II41)

Die Gladiatoren, heruntergekommene Menschen oder Barbaren, welche Schläge ertragen sie! Wie ziehen doch die Athleten, die gut ausgebildet worden sind, es vor, einen Schlag zu erhalten als ihm in Schande auszuweichen! Wie oft zeigt es sich, dass sie nichts lieber wollen als ihrem Herrn oder dem Volk genüge zu tun! Sie schicken selbst dann, wenn sie von Wunden erschöpft sind, zu ihren Herren, um anzufragen, was sie wünschen: Wenn es ihnen genug sei, wollten sie sich niederwerfen. Welcher auch nur mittelmäßige Gladiator hat je gestöhnt, welcher jemals eine Miene verzogen? Wer hat sich nicht nur im Kampf, sondern auch im Niederwerfen schimpflich gezeigt? Wer hat, wenn er sich niedergeworfen hatte, auf den Befehl hin, den Todesstoß hinzunehmen, mit dem Halse gezuckt? So viel vermag die Übung, die geistige Vorbereitung und die Gewöhnung! Dies also soll „ein Samnite, ein gemeiner Kerl, würdig dieses Lebens und Ranges“ vermögen; wird ein zum Ruhme geborener Mann in irgendeinem Teil seiner Seele so verweichlicht sein, dass er ihn nicht durch die geistige Vorbereitung und Vernunft stärken könnte? Das Gladiatorenspiel pflegt manchen als grausam und unmenschlich zu erscheinen, und vielleicht stimmt das, so wie es jetzt durchgeführt wird; wenn aber Verbrecher mit dem Schwert um ihr Leben kämpften, gab es für die Ohren vielleicht viele, für die Augen allerdings konnte es keine härtere Schulung gegen den Schmerz und den Tod geben.

Die Gladiatoren zeichnen sich, obwohl sie verruchte Menschen oder Barbaren sind (*perditi homines aut barbari*), durch ihre besondere Leidensfähigkeit aus (*quas plagas perferunt*). Sie stellen das Ertragen von Schmerzen über die Schande (*accipere plagam malunt quam turpiter vivere*) und wollen ihrem Herrn und dem

Volk gefallen (*vel domino vel populo satis facere*). Die anaphorisch-rhetorischen Fragen betonen die Leidenfähigkeit der Gladiatoren. Nicht einmal ein mittelmäßiger Gladiator würde seinen Schmerz zeigen (*quis mediocris gladiator ingemuit, quis vultum mutavit?*) oder sich schändlich verhalten (*quis non modo stetit, vero etiam decubuit turpiter?*). Die dritte rhetorische Frage bringt die Todesverachtung zum Ausdruck (*quis, cum decubisset, ferrum recipere iussus collum contraxit?*). Der Gladiator schaut dem Tod entschlossen ins Auge.

Cicero diagnostiziert diese stoischen Eigenschaften bei einem gemeinen Kerl (*spurcus homo*) und fordert vehement, dass ein strebsamer Mann (*vir natus ad gloriam*) seine Seele durch geistige Vorbereitung und Vernunft (*meditatione et ratione*) umso mehr stärke. Er kontrastiert den verruchten Gladiator mit dem strebsamen Philosophen. Dennoch ist der Gladiator in dem grausamen Spektakel (*crudele gladiatorum spectaculum et inhumanum*) ein Vorbild in Bezug auf die Leidenfähigkeit und Todesverachtung (*nulla poterat esse fortior contra dolorem et mortem disciplina*).

Tunc, cum pueros Lacedaemone, adolescentis Olympiae, barbaros in harena videris excipientis gravissimas plagas et ferentis silentio, si te forte dolor aliquis pervellerit, exclamabis ut mulier, non constanter et sedate fers?

Wirst du, obwohl du gesehen hast, wie die Knaben in Sparta, junge Männer in Olympia, die Barbaren in der Arena die schwersten Schläge aushalten und in Schweigen ertragen, aufschreien wie ein Weib und nicht standhaft und gelassen ihn ertragen, wenn dich einmal irgendein Schmerz getroffen hat? (Cicero, *Tusculanae disputationes* II46)

Das Verhalten der spartanischen Knaben (*pueros Lacedaemone*), der Teilnehmer der Olympischen Spiele (*adulescentis Olympiae*) und Gladiatoren (*barbaros in harena*) ist in Bezug auf die Leidensfähigkeit vorbildlich (*excipientis gravissimas plagas et ferentis silentio*).

Die Fragepartikel (*tu-ne*) leitet dabei eine rhetorische Frage ein und erwartet eine negative Antwort. Der Adressat soll durch diesen rhetorischen Kniff veranlasst werden, seine Standhaftigkeit und Gelassenheit unter Beweis zu stellen (*non constanter et sedate feres*). Wieder soll das Verhalten von Athleten und Gladiatoren exemplarisch sein. Wenn schon einfältige Athleten und Gladiatoren (*barbaros in harena*) eine solche Leidensfähigkeit beweisen, so stehe der Adressat umso mehr in der Pflicht stoischer Gelassenheit und sittlichen Handelns.

Seneca beschreibt in einer Passage des Traktates *De constantia sapientis* die Affinität der Lehre Epikurs zur Stoa. Die Verwandtschaft dieser beiden Philosophenschulen illustriert Seneca durch die Leidensfähigkeit zweier tapferer Gladiatoren.

Quod inter gladiatores fortissimos, quorum alter premit vulnus et stat in gradu, alter respiciens ad clamantem populum significat nihil esse et intercedi non patitur. (Seneca, *De constantia sapientis*, XVI 2)

Der (Unterschied), welcher zwischen zwei sehr tapferen Gladiatoren besteht, von denen der eine seine Wunde sich nicht anmerken lässt und Haltung bewahrt, der andere, mit einem Blick auf das Geschrei des Volkes, erklärt, es sei nichts, und kein Einschreiten duldet.

Der Unterschied zwischen den beiden Philosophenschulen ist also - genau wie der zwischen den beiden Gladiatoren - nicht besonders groß. Die Metaphorik dieser Passage gewährt uns jedoch einen interessanten Einblick in die Einstellung der Gladiatoren zu Schmerz und Tod. Der Gladiator verbirgt entweder seine Wunden und steht aufrecht in der Arena (*alter premit vulnus et stat in gradu*) oder er äußert, dass nichts sei (*alter respiciens ad clamantem populum significat nihil esse et intercedi non patitur*).

Fortitudo est pericula animus iusta contemnens aut scientia periculorum repellendorum, excipiendorum, provocandorum; dicimus tamen et gladiatorem fortem virum et servum nequam, quem in contemptu mortis temeritas inpulit.
(Seneca, *De beneficiis* II XXXIV 3-4)

Tapferkeit ist eine seelische Haltung, die beachtliche Gefahren verachtet, oder das Geschick, Gefahren zurückzuschlagen, anzunehmen, herauszufordern; wir bezeichnen dennoch sowohl einen Gladiator als einen tapferen Mann als auch einen nichtsnutzigen Sklaven, den zur Verachtung des Todes gedankenlose Tollkühnheit antreibt.

Seneca definiert die Tapferkeit als eine seelische Haltung (*Fortitudo est...animus*), die alle Gefahren verachtet (*pericula...iusta contemnens*) oder als eine Fähigkeit (*scientia*), auf Gefahren zu reagieren (*periculorum repellendorum, excipiendorum, provocandorum*). Diese Fähigkeit attestiert Seneca trotz einer skeptischen Grundtendenz dem Gladiator in der Arena.

Non potest athleta magnos spiritus ad certamen adferre qui numquam suggilatus est: ille qui sanguinem suum vidit, cuius dentes crepuere sub pugno, ille qui subplantatus adversarium toto tulit corpore nec proiecit animum proiectus, qui quotiens cecidit contumacior resurrexit, cum magna spe descendit ad pugnam. (Seneca, *Epistulae morales*, 13,2-3)

Nicht kann ein Athlet großen Kampfgeist zum Wettkampf mitbringen, der niemals grün und blau geschlagen worden ist; jener, der sein eigenes Blut gesehen hat, dessen Zähne gekracht haben unter einem Faustschlag, jener, der, niedergeworfen, seinen Gegner mit dem ganzen Körper ertragen und nicht den Mut verloren hat, obwohl zu Boden geworfen, der, sooft er gefallen, trotzi-ger sich erhoben hat, mit großer Hoffnung geht er in den Kampf.

Die Leidensfähigkeit ist Voraussetzung für einen erfolgreichen Athleten (*non potest athleta magnos spiritus ad certamen adferre qui numquam suggilatus est*). Seneca beschreibt in diesem Abschnitt sehr anschaulich die Brutalität eines Kampfes.²⁷⁴

Ein erfolgreicher Kämpfer muss seine Stärke durch viele Leiden erproben. Er muss sein eigenes Blut gesehen (*sanguinem suum vidit*) und seine Zähne krachen gehört haben (*dentes crepuere*). Er muss - niedergeworfen (*subplantatus/ proiectus*) - seinen Gegner mit dem ganzen Körper tragen (*adversarium toto tulit corpore*). Dennoch steht er umso entschlossener auf (*contumacior resurrexit*) und kehrt mit großer Hoffnung in den Kampf zurück (*magna spe descendit ad pugnam*).

Athletae quantum plagarum ore, quantum toto corpore excipiunt! ferunt tamen omne tormentum gloriae cupiditate nec tantum quia pugnant ista patiuntur, sed ut pugnent: exercitatio ipsa tormentum est. (Seneca, Epistulae morales, 78,16)

²⁷⁴ Um welchen Kampf (*certamen*) es sich hier konkret handelt, lässt sich nicht genau entscheiden. Die ersten Informationen weisen auf einen Faustkampf hin (*suggilatus/ dentes crepuere sub pugno*). Die weiteren Informationen lassen auf einen Ringkampf schließen (*subplantatus adversarium toto tulit corpore/ proiectus, qui quotiens cecidit*), so dass es sich wahrscheinlich um ein Pankration handelt. Die Brutalität des Kampfes scheint aber nicht übertrieben: Decker, *Sport in der griechischen Antike*, S. 74ff.: „Ein antiker Faustkampf war immer eine blutige Angelegenheit, bei der die Gegner sich arg zusetzten...Es sind dies alles Elemente des Pankration, einer harten Kampfsportdisziplin, die eine Mischung aus Faustkampf und Ringkampf genannt werden kann und eine griechische Spezialität war.“

Athleten - wie viele Schläge nehmen sie im Gesicht, wie viele am ganzen Körper hin? Sie ertragen sie dennoch ohne Qual aus Ruhmsucht, und nicht nur weil sie kämpfen, erdulden sie das, sondern um zu kämpfen: allein schon das Training ist eine Marter.

Die Athleten sind nicht nur mit dem Körper, sondern auch mit dem Gesicht Schlägen ausgesetzt (*Athletae quantum plagarum ore, quantum toto corpore excipiunt*). Diese Qual (*tormentum patiuntur*) nehmen sie aus Ruhmsucht (*gloriae cupiditate*) auf sich. Die Formulierung „*nec tantum quia pugnant ista patiuntur, sed ut pugnent*“ scheint darauf hinzuweisen, dass die Athleten die Qualen schon im Training auf sich nahmen.²⁷⁵

Seneca dokumentiert in Brief 80 sehr anschaulich die Leidensfähigkeit eines Athleten (*corpus perduci exercitatione ad hanc patientiam potest*). Er muss Faustschläge und Fußtritte mehrerer Gegner einstecken (*pugnos pariter et calces non unius hominis ferat*) und unter widrigen Rahmenbedingungen in der Hitze der Arena kämpfen (*solem ardentissimum in ferventissimo pulvere sustinens*). Der Athlet fristet sein Leben in seinem eigenen Blut (*sanguine suo madens diem ducat*).

*Illud maxime revolvo mecum: si corpus perduci exercitatione ad hanc patientiam potest qua et pugnos pariter et calces non unius hominis ferat, qua solem ardentissimum in ferventissimo pulvere sustinens aliquis et sanguine suo madens diem ducat...*²⁷⁶ (Seneca, *Epistulae morales* 80,3)

²⁷⁵ Seneca spricht hier von Athleten, die freiwillig kämpfen und in einem reglementierten Kampf harte Schläge einstecken müssen. Es scheint sich in dieser Passage also um einen Boxkampf – vielleicht auch um ein Pankration - zu handeln.

²⁷⁶ Diese Passage wird im Kapitel über den Agon des Weisen ausführlich analysiert.

6.2 *Contemptio mortis* -

Die Todesverachtung als stoisches Ideal

Cicero befasst sich im ersten Buch seiner Tuskulanen mit der Verachtung des Todes und widerlegt seinem Gesprächspartner, dass der Tod ein Übel ist. Er versucht ihn vielmehr zu überzeugen, dass der Tod ein Gut und die Seele des Menschen unsterblich ist.

Cicero legt dar, dass der Tod selbst dann kein Übel ist, wenn die Seele zusammen mit dem Körper vernichtet wird, da mit dem Tod der Seele jede Empfindung erlischt. Cicero weist darauf hin, dass Menschen nach dem Tod nicht unglücklich sein können, da sie entweder keine Empfindung mehr haben oder ihre Seele an den Ursprungsort zurückkehrt.²⁷⁷

Quia, quoniam post mortem mali nihil est, ne mors quidem est malum, cui proximum tempus est post mortem, in quo mali nihil esse concedis: ita ne moriendum quidem esse malum est; id est enim perveniendum esse ad id, quod non esse malum confitemur. (Cicero, Tusculanae disputationes I 16)

Weil es ja nach dem Tod kein Übel gibt, so ist auch der Tod selbst kein Übel; denn es folgt sofort die Zeit nach dem Tod; und darin gibt es, wie du selbst zugestehst, kein Übel; so ist auch das Sterbenmüssen kein Übel. Denn dies bedeutet, zu dem gelangen zu müssen, was, wie wir zugeben, kein Übel ist.

²⁷⁷ Cicero, *Tusculanae disputationes* I 24

Cicero hat seinen Gesprächspartner überzeugt, dass der Tod kein Übel ist. Nun aber versucht er ihn mit Hilfe der Seelenlehre Platons zu überzeugen, dass der Tod nicht nur kein Übel, sondern ein Gut ist. Er gibt einen ersten Definitonsversuch für den Tod und weist darauf hin, dass die unsterbliche Seele den leblosen Körper nach dem Tod verlässt und in den Himmel zurückkehrt.²⁷⁸

Cicero nimmt hier den Gedanken des Dualismus von Körper und Geist auf. Die Unsterblichkeit der Seele vollzieht sich durch die Trennung der Seele vom Körper. Cicero wählt in seiner Disputation Sokrates als Gewährsmann für die Unsterblichkeit der Seele.²⁷⁹

Magna me inquit spes tenet, iudices, bene mihi evenire, quod mittar ad mortem. Necesse est enim sit alterum de duobus, ut aut sensus omnino omnes mors auferat aut in alium quendam locum ex his locis morte migretur. Quam ob rem, sive sensus extinguitur morsque ei somno similis est, qui non numquam etiam sine visis somniorum placatissimam quietem adfert, dii boni, quid lucri est emori!...Equidem saepe emori, si fieri posset...Sed tempus est inquit iam hinc abire, me, ut moriar, vos, ut vitam agatis. Utrum aut sit melius, dii immortales sciunt, hominem quidem scire arbitror neminem. (Cicero, Tusculanae disputationes I 97-99)

Ich habe große Hoffnung, ihr Richter, sagte er, dass es für mich gut ist, in den Tod geschickt zu werden. Denn er ist notwendigerweise eines von zwei Dingen; entweder nimmt uns der Tod alle Sinneswahrnehmungen völlig, oder man wandert durch den Tod von hier aus an einen anderen Ort. Darum, sei es, dass die Empfindung erlischt und

²⁷⁸ Cicero weist darauf hin, dass die Stoiker die Unsterblichkeit der Seele anzweifeln: *Stoici autem usuram nobis largiuntur tamquam cornicibus: diu mansuros aiunt animos, semper negant.* Die Stoiker aber räumen uns eine lange Nutzung der Seele ein, als ob wir Krähen wären. Sie sagen, die Seelen hätten eine lange Lebensdauer, leugnen aber, dass sie für immer erhalten bleiben. (Cicero, *Tusculanae disputationes* I 31)

²⁷⁹ Cicero, *Tusculanae disputationes* I 71

der Tod dem Schlaf ähnlich ist, der manchmal sogar ohne Traumbilder eine sehr friedliche Ruhe bringt, was ist es dann für ein Gewinn zu sterben, ihr guten Götter!...Ich jedenfalls möchte, wenn es möglich wäre, oft sterben...Aber es ist Zeit, sagte er, jetzt von hier wegzugehen, für mich, um zu sterben, für euch aber, um euer Leben zu führen. Was von beidem aber besser ist, wissen die unsterblichen Götter; denn von den Menschen, glaube ich, weiß es niemand.

Cicero zitiert als Beweis entschlossener Todesverachtung die Rede, die Sokrates nach seiner Verurteilung vor den Richtern gehalten hat. Sokrates öffnet mit der für die Richter sicherlich verwunderlichen These, dass es für ihn gut sei, nun zu sterben (*spes tenet, iudices, bene mihi evenire, quod mittar ad mortem*). Es gebe ja nur zwei Möglichkeiten. Entweder werde er nach dem Tod alle Sinneswahrnehmungen verlieren (*sensus omnino omnes mors auferat*), oder er werde an einen anderen Ort gelangen (*alium quendam locum*). Der Verlust der Sinneswahrnehmungen werde ihn nach seinem Tod in einen sehr friedlichen Schlaf (*placatissimam quietem*) versetzen. Der Tod wäre in diesem Fall ein Gewinn für Sokrates (*quid lucri est emori*) und niemand könnte sich glücklicher schätzen als er (*quis me beatior?*).

Die Wanderung der unsterblichen Seele an einen anderen Ort wäre für Sokrates aber noch besser (*migratorem esse mortem...id multo iam beatius est*) und ein Tod, den er begrüße (*equidem saepe emori, si fieri posset, vellem*). Er könne sich dann mit großen Geistern wie Homer und Hesiod unterhalten und die Klugheit von Odysseus und Sisyphus auf die Probe stellen. Die gerechten Richter tröstet er und die ungerechten Richter weist er in seinem Epilog zurecht.

Er wisse nicht, wessen Schicksal besser sei. Seins, zu sterben, oder ihres, zu leben (*me, ut moriar, vos, ut vitam agatis. Utrum autem sit melius, dii immortales sciunt*).²⁸⁰

Nach dieser eindrucksvollen Schilderung sokratisch-stoischer Todesverachtung fasst Cicero die Ergebnisse der Disputation über die Verachtung des Todes im Epilog des ersten und Prolog des zweiten Buches noch einmal prägnant zusammen.²⁸¹

Velut ex ea disputatione, quae mihi nuper habita est in Tusculano, magna videbatur mortis effecta contemptio, quae non minimum valet ad animum metu liberandum. Nam qui id quod vitari non potest metuit, is vivere animo quieto nullo modo potest; sed qui non modo quia necesse est mori, verum etiam quia nihil habet mors quod sit horrendum, mortem non timet, magnum is sibi praesidium ad beatam vitam comparavit. (Cicero, Tusculanae disputationes II 2)

Zum Beispiel hatte das Gespräch, das ich neulich auf dem Tusculanum führte, offenbar eine große Verachtung des Todes zum Ergebnis: diese vermag es in hohem Maße, die Seele von Furcht zu befreien. Denn wer fürchtet, was man nicht meiden kann, der kann auf keinen Fall in einer ruhigen Gemütsverfassung leben; wer aber den Tod nicht fürchtet, nicht nur, weil es Notwendigkeit ist zu sterben, sondern auch, weil der Tod nichts Erschreckendes an sich hat, erwirbt sich eine große Hilfe für ein glückliches Leben.

Die Verachtung des Todes (*mortis contemptio*) befreit die Seele von Furcht und ist Voraussetzung für ein glückliches Leben.

²⁸⁰ Sokrates wurde im Jahre 399 vor Christus hingerichtet. Seine Verteidigungsrede schildert Platon in der *Apologie*, seine Argumentation gegen eine mögliche Flucht im Dialog *Kriton* und die Stunden vor seinem Tod, die Sokrates mit einem Gespräch über die Unsterblichkeit der Seele verbringt, in dem Dialog *Phaidon*.

²⁸¹ Cicero, *Tusculanae disputationes* I 118

Seneca befasst sich in seinen moralischen Briefen und philosophischen Traktaten ausführlich mit der Todesangst und macht seine Auffassung des Todesphänomens von seiner momentanen emotionalen Stimmung abhängig.²⁸²

Die Angst bzw. Todesangst ist ein existenzielles Phänomen menschlichen Daseins - *nullum animal ad vitam prodit sine metu mortis*²⁸³ - und resultiert aus dem Selbsterhaltungstrieb des Menschen (*cura sui*).²⁸⁴

Seneca erteilt in seinen moralischen Briefen seinem Freund Lucilius praktische Hinweise, wie er diesen Affekt bekämpfen soll. Der Prozess der Bewältigung der Todesfurcht vollzieht sich dabei in drei Stufen. Seneca ermahnt Lucilius in ständiger Paränese an den Tod zu denken - *meditare mortem* -, ihn zu verachten - *contemne mortem* - und das Sterben zu lernen - *disce mori*.²⁸⁵ Die Lebensethik Senecas wird zur Sterbensethik.²⁸⁶ Senecas Forderung gipfelt in dem stoischen Paradoxon - *tota vita descendum est mori*.²⁸⁷

²⁸² Zur Einstellung Senecas zum Tod und zum Leben nach dem Tod siehe: Rozelaar, *Seneca*, S. 116ff; Leeman, *Todeserlebnis*, S. 323f.; Wacht, *Angst*, S.507

²⁸³ Seneca, *Epistulae morales*, 121,18

²⁸⁴ Zum Selbsterhaltungstrieb siehe auch Brief 36, 8-10

²⁸⁵ Seneca, *Epistulae morales*, 2,4; 78,5; 82,16; 91,4; 98,7; 111,5

²⁸⁶ Leeman verweist auf das Paradox, dass das wichtigste Lebensproblem jedes Menschen der Tod ist. Es ist ein Problem, das seinem Wesen nach im metaphysischen Sinne unlösbar ist, aber sich zugleich immer wieder unumgänglich aufdringt. In der Kaiserzeit scheint die Präokkupation fast zur Obsession zu werden. Die *ars moriendi* wird fast wichtiger als die *ars vivendi*. (Leeman, *Todeserlebnis*, S. 322f)

²⁸⁷ Die Menschen schwanken zwischen Todesverlangen, *libido moriendi*, und Todesangst, *timor mortis* (Seneca, *Epistulae morales*, 4,5). Seneca bedauert den Zustand der Menschen, die weder zu leben noch zu sterben verstehen: Seneca, *Epistulae morales*, 74,11; Seneca, *De brevitate vitae*, VII 3: *vivere tota vita descendum est et, quod magis fortasse miraberis, tota vita descendum est mori*. Leben muss man das ganze Leben lernen und, worüber du mehr vielleicht dich wundern wirst, das ganze Leben muss man sterben lernen.

Der Tod ist sowohl *lex naturae*²⁸⁸ als auch *condicio humana*²⁸⁹ – *quisquis aliquem queritur mortuum esse, queritur hominem fuisse.*²⁹⁰ Der Tod ist gerecht und unausweichlich und ist uns mit der Geburt vorherbestimmt – *vita enim cum exceptione mortis data est.*²⁹¹ Wir sterben täglich.²⁹² Die Dauer des Lebens spielt keine Rolle.²⁹³ Der Tod ist kein Übel,²⁹⁴ sondern ein Adiaphoron²⁹⁵ – *mors nec bonum nec malum est.*²⁹⁶

Der Tod ist zuweilen ein Glücksfall – *est, mihi crede, magna felicitas in ipsa felicitate moriendi.* Der Tod ist entweder eine völlige Vernichtung oder eine Erlösung – *mors nos aut consumit aut exuit.*²⁹⁷ Vielleicht sogar ein Übergang – *veniet iterum, qui nos in lucem reponat dies.*²⁹⁸

²⁸⁸ Seneca, *Epistulae morales*, 93,2; *Ad Helviam de consolatione* XIII 3

²⁸⁹ Seneca, *Epistulae morales*, 123,16: *Mors malum non est; quid quaeris? Sola ius aequum generis humani.* Der Tod ist nichts Schlimmes; was fragst du? Er allein ist gleiches Recht des Menschengeschlechts.

²⁹⁰ Seneca, *Epistulae morales*, 94,7

²⁹¹ Seneca, *Epistulae morales*, 77,19

²⁹² Seneca, *Epistulae morales*, 24,20

²⁹³ Seneca, *Epistulae morales*, 101,15

²⁹⁴ Seneca, *Epistulae morales*, 36,9; 75,17

²⁹⁵ Doch auch wenn der Tod zu den gleichgültigen Dingen gehört, hat er einen gewissen Wert: *Est et horum, Lucili, quae appellamus media, grande discrimen. Non enim sic mors indifferens est, quomodo utrum capillos pares an inpares habeas: mors inter illa est, quae mala quidem non sunt, tamen habent mali speciem: sui amor est et permanendi conservandique se insita voluntas atque aspernatio dissolutionis, quia videtur multa nobis bona eripere et nos ex hac, cui adsuevimus, rerum copia educere.* Es gibt auch bei den Dingen, die wir als neutral bezeichnen, einen großen Unterschied. Nicht nämlich ist auf die Weise der Tod gleichgültig wie die Frage, ob du eine gerade oder ungerade Zahl von Haaren hast: der Tod gehört zu den Dingen, die zwar nicht schlecht sind, aber dennoch das Aussehen eines Übels haben: die Liebe zu sich selbst und der Wille, weiterzuleben und sich zu bewahren, sind uns eingepflanzt, ebenso der Abscheu vor Auflösung, weil sie den Eindruck erweckt, uns viele Güter zu entreißen und uns aus der Fülle der Dinge, an die wir uns gewöhnt haben, hinwegzuführen. Siehe auch: Benz, *Todesproblem*, S. 48

²⁹⁶ Seneca, *Epistulae morales*, 99,12

²⁹⁷ Seneca, *Epistulae morales*, 24,18; 54,4; 71,16

²⁹⁸ Seneca, *Epistulae morales*, 36,10; 93,10

Mors quid est? Aut finis aut transitus. Nec desinere timeo, idem est enim, quod non coepisse, nec transire, quia nusquam tam anguste ero. (Seneca, Epistulae morales, 65,24)

Der Tod – was ist er? Entweder das Ende oder ein Übergang. Weder fürchte ich zu enden – dasselbe ist es nämlich, nicht begonnen zu haben – noch hinüberzugehen, weil ich nirgend so beengt existieren werde.

Die Menschen fürchten nicht den Tod an sich, sondern sie kämpfen gegen die Angst vor dem Tod – *non mortem timemus, sed cogitationem mortem.*²⁹⁹

Maximum malum iudicabis mortem, cum in illa nihil sit mali nisi quod ante ipsam est, timeri: exterrebunt te non tantum pericula, sed suspiciones: vanis semper agitaberis. (Seneca, Epistulae morales, 104,10)

Für das größte Übel wirst du den Tod halten, obwohl es an ihm nichts Schlimmes gibt – außer dem einen, das vor ihm liegt: gefürchtet zu werden: In Schrecken versetzen werden dich nicht nur Gefahren, sondern bloße Befürchtungen: von Wahngedanken wirst du stets umgetrieben werden.

Einen wesentlichen Bestandteil zur Beseitigung der Todesfurcht leistet die *praemeditatio* – *quicquid fieri potest, quasi futurum cogitemus.*³⁰⁰

Die Angst ist als Affekt die falsche Vorstellung von einem zukünftigen Übel (*falsa opinio*). Die theoretische Reflexion eines künftigen Übels (*praemeditatio futurorum malorum*) beseitigt den Affekt der Angst.

²⁹⁹ Seneca, *Epistulae morales*, 4,9 ; 30,17

³⁰⁰ Seneca, *Epistulae morales*, 24,2; 24,15; 107,4

Die Verachtung der Todesangst führt den Menschen in die ewige Freiheit. Es kommt nicht darauf an lange, sondern genügend gelebt zu haben und gut zu sterben.³⁰¹

Die Dauer des Lebens ist für das Erreichen der Eudämonie ohne Belang. Der Weise hat die Totalität des Lebens durch die Verwirklichung der Tugend (*virtus*) an jedem Tag erreicht und es kommt lediglich darauf an, gut zu sterben - *bene mori*.³⁰²

Hoc animo tibi hanc epistulam scribo tamquam me cum maxime scribentem mors evocatura sit: paratus exire sum et ideo fruar vita, quia quam diu futurum hoc sit, non nimis pendeo. Ante senectutem curavi, ut bene viverem, in senectute, ut bene moriar: bene autem mori est libenter mori.
(Seneca, *Epistulae morales*, 61,2)

In dieser Stimmung schreibe ich dir diesen Brief, als solle mich unmittelbar beim Schreiben der Tod abberufen: bereit bin ich, abzugehen, und deswegen erfeue ich mich des Lebens, weil ich, wie lange das dauern wird, nicht allzu wichtig nehme. Vor Eintritt in das Alter sorgte ich dafür, gut zu leben, im Alter, gut zu sterben: gut zu sterben, heißt gern zu sterben.

³⁰¹ Die Vollendung der Todesverachtung vollzieht sich für Seneca in der Legalisierung des Selbstmordes durch einen wohlwogenen Freitod (εὐλι ογοβ ἄcagwgε). Seneca beschreibt den Tod in seiner Trostschrift an Marcia (XX 1-3) als Wohltat (*beneficium*) und als die beste Erfindung (*optimum inventum naturae*) der Natur. Der Weise wird nach Abwägung aller Momente in klarer Erkenntnis *sua sponte* aus dem Leben scheiden, wenn er seine Bestimmung nicht mehr erfüllen kann. Seneca widmet den gesamten 70. Brief dem Selbstmord und verweist auf zahlreiche *exempla* entschlossenen Sterbens. Zur Bewertung des Selbstmordes in den philosophischen Schriften Senecas siehe: *Epistulae morales*, 4,4; 24,11; 24,25; 26,10; 58,34; 65,22; 96,6; *De providentia* VI 7-9; *De ira* III XV 4; *De beneficiis* III XXIII 5. (Pohlenz, *Stoa*, S. 156 und S. 323; Benz, *Todesproblem*, S. 54f.; Rozelaar, *Seneca*, S. 476; Griffin, *Seneca*, S. 391)

³⁰² Seneca, *Epistulae morales*, 7,3; 13,4; 17,5; 24,15; 24,20; 26,8; 36,8; 69,6; 77,5; 77,12; 78,5; 80,5; 82,8; 93,2; 94,6; *Ad Marciam* XIX 4-5; *De tranquillitate animi* XI 4, *De brevitate vitae* IX 1 sowie XI 2; *Ad Polybium de consolatione* XI 3

Die Todesverachtung ist ein Ideal, das nicht nur vom stoischen Weisen, sondern auch von einfachen Menschen und Sklaven erreicht werden kann. Seneca dokumentiert dies in seiner philosophischen Paränese an verschiedenen Beispielen.³⁰³

Im folgenden Kapitel werden die Passagen aufgeführt, in denen Seneca die Todesverachtung von Athleten und Gladiatoren konstatiert.

³⁰³ Seneca, *Epistulae morales*, 30, 3-6; *De beneficiis* III XXV; *Ad Marciam de consolatione* X

6.2.1 Die Todesverachtung römischer Athleten und Gladiatoren in der Philosophie Senecas

Seneca nennt in seinen Schriften zahlreiche *exempla* der Todesverachtung. Die Todesverachtung spiegelt sich dabei besonders in den Athleten und Gladiatoren in der Arena wider.³⁰⁴

Der Gladiator ist dabei das Paradigma stoischer Todesverachtung.³⁰⁵ Der Gladiator Triumphus bedauert, sich nicht häufiger in die Arena in den Kampf auf Leben und Tod schicken lassen zu dürfen.

Triumphum ego murmillonem sub Tib. Caesare de raritate munerum audivi querentem: "Quam bella, inquit, aetas perit!" Avida est periculi virtus et quo tendat, non quid passura sit cogitat, quoniam etiam quod passura est gloriae pars est.
(Seneca, *De providentia* IV 4)

Den Gladiator Triumphus habe ich unter Kaiser Tiberius über die Seltenheit von öffentlichen Spielen sich beklagen hören: „Wie schöne Zeit vergeht!“, sagte er: Begierig nach Gefahr ist die Haltung des Mannes, und wohin sie strebt, nicht was sie leiden wird, bedenkt sie, da ja auch, was sie leiden wird, Teil des Ruhmes ist.

Triumphus beklagt die Seltenheit von Gladiatorenkämpfen (*Triumphum de raritate munerum audivi querentem*) sowie den Verlust der kostbaren Zeit (*quam bella aetas perit*), in der er seine Tapferkeit unter Beweis stellen (*avida est periculi virtus*) und Ruhm erwerben kann (*quod passura est gloriae pars est*).

³⁰⁴ Auguet, *Cruelty and Civilization*, S. 51

³⁰⁵ „Die Überwindung der Furcht vor dem Tod ist eines der wichtigsten Themen der antiken Philosophie jeder Richtung. Dass die Gladiatoren gerade hierin als Vorbild dargestellt werden, ist die höchste Würdigung, die ihnen zuteil werden konnte. Cicero blieb nicht der einzige, der ihre Todesverachtung bewunderte. Der vor dem Tod unerschrockene Gladiator wurde zu einem Topos der römischen Literatur.“ (Hönle, *Amphitheater*, S. 20)

Der Name *Triumphus* scheint auf eine Vielzahl gewonnener Gladiatorenkämpfe hinzuweisen und seine Klage untermauert seine Kampfeslust und erweist sich als eine rhetorische Herausforderung an weitere Kontrahenten.

Eine besondere Art der Wertschätzung in Bezug auf die Todesverachtung erfahren die Athleten und Gladiatoren durch Philosophen, die sich das stoische Ideal der Gleichmütigkeit gegenüber Schicksalsschlägen auf ihre Fahnen geschrieben haben.³⁰⁶

Die folgende Textstelle wurde bereits in Bezug auf die Leidensfähigkeit im letzten Kapitel behandelt, soll aber an dieser Stelle noch einmal gekürzt zitiert werden, da Cicero in dieser Passage neben der Leidensfähigkeit auch explizit die Todesverachtung der Gladiatoren konstatiert.

Quis mediocris gladiator ingemuit, quis vultum mutavit umquam? quis non modo stetit, verum etiam decubuit turpiter? quis, cum decubisset, ferrum recipere iussus collum contraxit?
(Cicero, *Tusculanae disputationes* II 41)

Welcher auch nur mittelmäßige Gladiator hat je gestöhnt, welcher jemals eine Miene verzogen? Wer hat sich nicht nur im Kampf, sondern auch im Niederwerfen schimpflich gezeigt? Wer hat, wenn er sich niedergeworfen hatte, auf den Befehl hin, den Todesstoß hinzunehmen, mit dem Halse gezuckt?

³⁰⁶ In den Tuskulanen bewundert Cicero die Haltung des sterbenden Gladiators, der seinen Hals ohne Seufzer dem Schwert darbietet. Seneca liebt es, die stoische Sterbensethik unermüdlich durch das Bild des Gladiators in der Arena darzustellen. Das ganze Leben ist nichts anderes als Gladiatorenkampf. Wie Cicero fesselt ihn nicht eigentlich der Kampf selber, sondern eben die Art, wie der Kämpfende aus dem Leben scheidet. So dient Seneca immer wieder das Gladiatorenwesen als Symbol für das Leben, als Beispiel für das Sterben. Siehe: Junkelmann, *Das Spiel mit dem Tod*, S. 21

Cicero betont durch eine subtile Klimax anaphorisch-rhetorischer Fragen die Todesverachtung selbst mittelmäßiger Gladiatoren (*Quis mediocris gladiator ingemuit, quis vultum mutavit umquam?...Quis...collum contraxit?*). Der Gladiator stöhnt weder bei großen Schmerzen (*Quis...ingemuit?*), noch verzieht er seine Miene (*Quis multum mutavit?*). Auch im Angesicht des Todes bleibt er ein Paradigma stoischer Todesverachtung.

Seneca verdeutlicht in der folgenden Passage im Rahmen seiner philosophischen Paränese die Todesverachtung eines Gladiators. Auch wenn er sich während des Kampfes nicht bewährt hat (*gladiator tota pugna timidissimus*), so zeigt er doch eine Gelassenheit in Bezug auf den finalen Todesstoß (*iugulum adversario praestat et errantem gladium sibi adtemperat*).

Puto fortiorem esse eum qui in ipsa morte est quam qui citra mortem. Mors enim admota etiam inperitis animum dedit non vitandi inevitabilis; sic gladiator tota pugna timidissimus iugulum adversario praestat et errantem gladium sibi adtemperat. (Seneca, Epistulae morales, 30,8)

Ich glaube, dass der mutiger ist, der dem Tod ins Auge sieht, als wer im Umkreis des Todes steht. Ist der Tod nämlich zur Stelle, gibt er auch Unkundigen den Mut, das Unvermeidliche nicht zu meiden; demnach hält ein während des Kampfes noch so furchtsamer Gladiator seine Kehle dem Gegner hin und richtet das abirrende Schwert auf sich.

Seneca gebraucht diesen Vergleich innerhalb seiner philosophischen Paränese. Er will Lucilius überzeugen, sich nicht nur – wie der furchtsame Gladiator – im Angesicht des Todes zu bewähren, sondern sich schon frühzeitig mit dem Tod zu befassen.

Die *praemeditatio* ist ein wesentlicher Bestandteil der Todesverachtung. Er beruft sich in der folgenden Passage auf Cicero (Pro Milone 92) und weist auf die Todesverachtung hin, die von den Gladiatoren in der Arena erwartet wird.

Gladiatores, ut ait, Cicero, invisos habemus, si omni modo vitam impetrare cupiunt; favemus, si contemptum eius prae se ferunt. Idem evenire nobis scias: saepe enim causa moriendi est timide mori. Fortuna illa, quae ludos sibi facit: „Quo“, inquit, „te reservem, malum et trepidum animal? Eo magis convulneraberis et confodieris, quia nescis praebere iugulum. At tu et vives diutius et morieris expeditius, qui ferrum non subducta cervice nec manibus oppositis, sed animose recipis. (Seneca, De tranquillitate animi XI 5)

Gladiatoren, wie Cicero sagt, halten wir für hassenswert, wenn sie auf jederlei Weise ihr Leben zu retten bestrebt sind; gewogen sind wir ihnen, wenn sie Verachtung dafür bezeugen. Dasselbe geschieht mit uns, sollst du wissen: oft nämlich ist Ursache zu sterben, furchtsam zu sterben. Jenes Schicksal, das sich ein Spiel veranstaltet, sagt: „Wozu soll ich dich retten, du elendes und zitterndes Lebewesen? Desto eher wirst du verwundet und durchbohrt, weil du nicht darzubieten weisst deine Kehle. Aber du wirst länger leben und leichter sterben, der du das Schwert nicht mit weggezogenem Nacken noch mit erhobenen Händen, sondern mutig hinnimmst.

Dieselbe Todesverachtung muss auch von uns geleistet werden (*Idem evenire nobis scias*). Das übermächtige Schicksal treibt sein Spiel mit uns (*Fortuna illa, quae ludos sibi facit*) und wird uns fragen, warum es uns verschonen soll („*Quo*“, *inquit*, „*te reservem, malum et trepidum animal?*“). Steht der Tod kurz bevor, muss man ihn - wie der tapfere Gladiator - würdig erwarten (*At tu et vives diutius et morieris expeditius, qui ferrum non subducta cervice nec manibus oppositis, sed animose recipis*).

Der besiegte Gladiator ist in dieser Passage somit wieder ein Vorbild stoischen Sterbens. Er empfängt den Todesstoß (*ferrum...recipis*) nicht mit eingezogenem Nacken (*subducta cervice*) oder flehenden Händen (*manibus oppositis*).

Seneca formuliert im folgenden Abschnitt einer längeren Passage über den Besuch eines *meridianum spectaculum* die Erwartungen, die das blutrünstige Publikum an die Protagonisten in der Arena stellt.

Quare tam timide incurrit in ferrum? quare parum audacter occidit? quare parum libenter moritur? plagis agatur in vulnera, mutuos ictus nudis et obviis pectoribus excipiant! (Seneca, *Epistulae morales*, 7,5)

Warum läuft er so ängstlich ins Schwert? Warum tötet er so zaghaft? Warum stirbt er so ungerne? Mit der Peitsche muss er in die Wunden getrieben werden, sie müssen ihre gegenseitigen Schläge mit der bloßen und einander zugewandten Brust empfangen!

Das grausame Volk erwartet von den Kämpfern eine Todesverachtung in vollendeter Form. Sowohl der sterbende als auch der tötende Kämpfer sollen den Tod als indifferent betrachten. Während der sterbende Kämpfer mutig in sein Verderben rennen (*Quare tam timide incurrit in ferrum?*) und gerne sterben soll (*quare parum libenter moritur?*), soll der siegreiche Kämpfer seinen Gegner hemmungslos töten (*quare parum audacter occidit?*).

Die weiteren Formulierungen lassen darauf schließen, dass es sich nicht um ausgebildete Gladiatoren handelt, sondern um verurteilte Verbrecher, die durch Peitschenhiebe angetrieben werden mussten (*plagis agatur in vulnera*) und sich in der Mittagspause zur Unterhaltung der Zuschauer ohne Schutzwaffen (*mutuos ictus nudis et obviis pectoribus excipiant*) abschlachten mussten. Die Zuschauer scheinen jedoch die aus den Gladiatorenkämpfen bekannte Todesverachtung auf diese unglücklichen Gestalten übertragen zu haben. Die Erwartungen der Zuschauer werden in der folgenden Passage aus dem Traktat „Über den Zorn“ noch einmal verdeutlicht.

Gladiatoribus quare populus irascitur, et tam inique ut iniuriam putet quod non libenter pereunt? Contemni se iudicat et vultu, gestu, ardore a spectatore in adversarium vertitur.
(Seneca, *De ira*, Liber I II 4)

Den Gladiatoren - warum zürnt ihnen das Volk, und so unbillig, dass es für Unrecht hält, wenn sie nicht mit Vergnügen sterben? Für missachtet hält es sich, und in Miene, Verhalten, leidenschaftlicher Anteilnahme verwandelt es sich aus einem Zuschauer in einen Gegner.

Seneca fragt sich, warum das Volk den Gladiatoren zürnt, wenn sie nicht bereitwillig sterben (*Gladiatoribus quare populus irascitur...quod non libenter pereunt?*). Er ist der Meinung, dass sich die Zuschauer missachtet fühlen und sich in allen Belangen vom Zuschauern in einen Gegner verwandeln (*Contemni se iudicat et vultu, gestu, ardore a spectatore in adversarium vertitur*).

Die Todesverachtung scheint also ein so wesentliches Element für einen Gladiatorenkampf gewesen zu sein, dass die Gunst der Zuschauer bei verweigerter Todesbereitschaft schnell in Missgunst umschlagen konnte. Der Gladiator soll ehrenhaft in der Arena sterben und sein Leben nicht für den nächsten Kampf aufsparen.

Numquid feliciorum iudicas eum qui summo die muneris quam eum qui medio occiditur? Numquid aliquem tam stulte cupidum esse vitae putas ut iugulari in spoliario quam in arena malit? Non maiore spatio alter alterum praecedimus. Mors per omnes it; qui occidit consequitur occisum. Minimum est de quo sollicitissime agitur. Quid autem ad rem pertinet quam diu vites quod evitare non possis? (Seneca, Epistulae morales, 93,12)

Hältst du etwa für glücklicher den, der am Abend (letzten Tag) eines Gladiatorenspiels getötet, als den, der mitten darin getötet wird? Meinst du vielleicht, jemand sei auf so dumme Weise lebenshungrig, dass er lieber in der Leichenhalle erdrosselt werden will als in der Arena? In gleichem Abstand gehen wir einer dem anderen voraus. Der Tod kommt zu allen; wer tötet, folgt einem Getöteten. Eine unbedeutende Kleinigkeit ist es, um die man sich am meisten beunruhigt. Was aber ist es bedeutsam, wie lange du dem entgehst, dem du endgültig nicht zu entgehen vermagst?

Seneca bedient sich an dieser Stelle wieder des Bildes vom vorbildlichen Verhalten der Gladiatoren in der Arena um die Todesverachtung zu demonstrieren. Der anaphorische Gebrauch der rhetorischen Fragen bewirkt dabei eine gewisse Leserlenkung und die Verwendung der Fragepartikel *-num* - suggeriert die negative Antwort.

Für Seneca ist es klar, dass der Tod unausweichlich ist (*mors per omnes it*) und der zeitliche Aufschub des Todes für den Weisen keine Rolle spielt (*Quid autem ad rem pertinet quam diu vites quod evitare non possis?*). So spielt es auch für den Gladiator in der Arena keine Rolle, zu welchem Zeitpunkt er stirbt (*numquid feliciorem iudicas eum qui summo die muneris quam eum qui medio occiditur?*).

Die Art und Weise des Sterbens ist für den Gladiator entscheidend. Er stirbt lieber ehrenvoll in der Arena als ehrenrührig in der Leichenhalle (*numquid aliquem tam stulte cupidum esse vitae putes ut iugulari in spoliario quam in harena malit?*) und verkörpert somit Senecas Ideal des *bene mori*.

Der Gladiator wird in seiner Leidensfähigkeit und Todesverachtung zum Vergleichsobjekt für den Philosophen. Der Weise muss - wie der Gladiator - einen unerbittlichen Kampf gegen das Schicksal führen. Der Wettkampf (Agon) des Weisen soll im folgenden Kapitel beschrieben und anhand der zahlreichen Vergleiche und Metaphern aus den philosophischen Schriften Senecas belegt werden.

7. Der Agon des Weisen – *vivere militare est*

Die Metapher vom Agon des Weisen hat bei Seneca ihren festen Platz.³⁰⁷ Seneca geht davon aus, dass sich die Menschen auf der Suche nach der Tugend in einem Wettkampf (Agon) befinden.³⁰⁸

Seneca bedient sich deshalb bei der Vermittlung seiner stoischen Lehre gerne anschaulicher Metaphorik.³⁰⁹

Atqui vivere, Lucili, militare est. Itaque hi qui iactantur et per operosa atque ardua sursum ac deorsum eunt et expeditiones periculosissimas obeunt, fortes viri sunt primoresque castrorum; isti quos putida quies aliis laborantibus molli-ter habet, turturillae sunt, tuti contumeliae causa. (Seneca, *Epistulae morales*, 96,5)

Und doch, mein Lucilius, Leben ist Kriegsdienst. Daher die, die umhergeworfen werden, die mühselige und steile Pfade auf und ab gehen und die gefährlichsten Unternehmungen auf sich nehmen, sind tapfere Männer und die Führer im Lager, Leute, die träge Ruhe, während andere sich abrackern, in Watte hüllt, sind Täubchen, in Sicherheit um den Preis der Ehrlosigkeit.

³⁰⁷ Maisonobe, *Caton gladiateur*, S. 243: Philosophe, philosophe romain, poète aussi, Sénèque n'a pas craint d'emprunter à l'arène une illustration saillante entre toutes de l'une des idées maîtresses de l'antique doctrine... nous le vérifions plus d'une fois dans l'ensemble d'une œuvre où la gladiature donne à l'auteur la matière de métaphores semblables.

³⁰⁸ Der Begriff „Agon“ entspringt ethymologisch dem Verb *Ágein* und tritt in den Epen des Homer hauptsächlich im Zusammenhang mit den Leichenspielen für Patroklos (*Ilias* XXIII) und den sportlichen Wettkämpfen bei den Phäaken (*Odyssee* VIII) auf. Während der Begriff „Agon“ im homerischen Sprachgebrauch einen Versammlungsplatz oder sportlichen Wettkampf bezeichnet, spricht Aristoteles einige Jahrhunderte später vom *ἄγων πολιτικός*. Weiler konstatiert die metaphorische Verwendung des Begriffes „Agon“ und macht darauf aufmerksam, dass die eigentliche Bedeutung „Wettkampf“ im Bereich des Sportes in Vergessenheit geraten zu sein scheint: „Daneben bedeutet Agon in der kynischen und stoischen Ethik den Kampf gegen Wünsche und Begierden, deren Bezwingung durch asketische Verhaltensweisen dem „Sieger“ so ersehnte Werte wie Autarkie, Ataraxie und Apatheia garantierten, womit die metaphorische Bedeutung des Agonwortes abermals eine neue Nuance erhält.“ Siehe: Weiler, *Der Agon im Mythos*, S. 34

³⁰⁹ Seneca befürwortet die didaktische Verwendung von Metaphern zur Vermittlung seiner philosophischen Paränese, distanziert sich aber von der übertriebenen Metaphorik in der Dichtung. Seneca, *Epistulae morales*, 59,6 sowie *Epistulae morales* 114, 10. Siehe: Friedländer, *Der Philosoph Seneca*, in: *Seneca als Philosoph*, Maurach (Hrsg.), S. 128

Die *virtus* hat für die Römer zentrale Bedeutung. Das Leben ist auch für den Guten ein Kampf. Aber wie der rechte Soldat oder der Gladiator freut sich der Weise, wenn ihm ein Gegner ersteht, an dem er seine Kraft erproben kann. Siehe: Pohlenz, *Stoa*, S. 314

Das Leben ist ein Kriegsdienst (*Atqui vivere, Lucili, militare est*)³¹⁰ und die tapferen Männer (*viri fortes*) bewähren sich in gefährlichen Situationen (*expeditiones periculosissimas*). Sie übernehmen die Führung (*primoresque castrorum*) und trotzen allen Widrigkeiten. Seneca benutzt an dieser wie an folgender Stelle eine militärische Metapher, um seinen Adepten Lucilius auf den harten und steinigen Weg zur sittlichen Vollkommenheit vorzubereiten.

Nobis quoque militandum est, et quidem genere militiae, quo numquam quies, numquam otium datur...Fortuna mecum bellum gerit: non sum imperata facturus; iugum non recipio, immo, quod maiore virtute faciendum est, excutio.
(Seneca, *Epistulae morales*, 51,6-8)

Auch wir müssen Kriegsdienst leisten, und zwar von einer Art, wo niemals Ruhe, niemals Muße gewährt wird...Das Schicksal führt mit mir Krieg: ich habe nicht die Absicht, seinen Befehlen zu entsprechen; das Joch nehme ich nicht an, im Gegenteil - was mit größerer Tapferkeit zu tun ist, ich schüttele es ab.

Seneca versteht sich als „*paedagogus generis humani*“ und verwendet zur Vermittlung seiner Lehre aus didaktischen Gründen Metaphern aus dem Militärwesen. Er verweist auf seinen Mentor Sextius, der das Streben des Weisen mit dem Kampf des Soldaten vergleicht.

³¹⁰ Rozelaar beschreibt die Metapher des Militärdienstes als „Motto und Leitspruch“ für Senecas ganzes Leben. (Rozelaar, *Seneca*, S. 13; siehe auch: Busch, *Fortunae resistere*, in: *Seneca als Philosoph*, Maurach (Hrsg.), Darmstadt 1987, S. 94) Seneca, *Epistulae morales*, 51,6: *Nobis militandum est*. Man muss kämpfen. *Epistulae morales* 52,7: *Itaque pugnemus*. Daher wollen wir kämpfen. Seneca, *De ira* III XIII 1: *Pugna tecum ipse*. Kämpfe mit dir selbst. Siehe: Seneca, *De vita beata* XV 5. Zur Metapher des Kriegsdienstes siehe auch: Seneca, *Ad Helviam matrem de consolatione* V III; Seneca, *De vita beata* XV 5 sowie *De Providentia* IV 8

Sextium ecce cum maxime lego, virum acrem, Graecis verbis, Romanis moribus philosophantem. Movit me imago ab illa posita: ire quadrato agmine exercitum, ubi hostis ab omni parte suspectus est, pugnae paratum. „Idem, inquit, sapiens facere debet: omnes virtutes suas undique expandat, ut ubicumque infesti aliquid orietur, illic parata praesidia sint et ad nutum regentis sine tumultu respondeant.“ Quod in exercitibus iis, quos imperatores magni ordinant, fieri videmus, ut imperium ducis simul omnes copiae sentiant, sic dispositae, ut signum ab uno datum peditem simul equitemque percurrat: hoc aliquanto magis necessarium esse nobis ait...Sapiens autem ad omnem incursum munitus, intentus, non si paupertas, non si luctus, non si ignominia, non si dolor impetum faciat, pedem referet: interritus et contra illa ibit et inter illa.“ (Seneca, Epistulae morales, 59,7)

Sieh, gerade lese ich Sextius, einen scharfsinnigen Autor, der in griechischer Sprache, aber römischer Haltung philosophiert. Es beschäftigt mich ein Bild, das er verwendet: es marschiere in Schlachtordnung die Armee, sobald der Feind auf jeder Seite gesichtet ist, zum Kampfe bereit. „Dasselbe“, sagt er, „muss der Weise tun: alle seine charakterlichen Fähigkeiten halte er allseits bereit, damit, wo immer eine Bedrohung aufkommt, dort Schutz bereit sei und auf einen Wink des Befehlshabers ohne Verwirrung zur Verfügung stehe.“ Was wir bei den Armeen, die bedeutende Feldherren kommandieren, gesehen haben, dass den Befehl des Generals zugleich alle Truppenteile wahrnehmen, so aufgestellt, dass das Signal, von einem gegeben, Infanterie und Reiterei zugleich durchläuft: das, sagt er, ist gelegentlich mehr noch nötig für uns...Der Weise aber ist gegen jeden Angriff gerüstet, innerlich eingestellt; nicht wenn Armut, nicht wenn Trauer, nicht wenn Entehrung, nicht wenn Schmerz einen Angriff unternimmt, wird er zurückweichen: unerschrocken wird er gegen diese Bedrohungen vorgehen und mitten unter sie.

Das Heer muss vor Beginn der Schlacht seine Truppenteile strategisch in Stellung bringen (*quadrato agmine exercitum, ubi hostis ab omni parte suspectus est, pugnae paratum*). Ebenso muss der Weise seine Tugenden im Kampf gegen das Schicksal ausrichten (*idem sapiens facere debet: omnes virtutes suas undique expandat*) und gegen die Widrigkeiten ankämpfen (*sapiens autem non si paupertas, non si luctus, non si ignominia, non si dolor impetum faciat, pedem referet*).

Die Kraft der Philosophie ist mächtig (*Incredibilis philosophiae vis est*) und schützt den Weisen vor den Geschossen des Schicksals (*Nullum telum in corpore eius sedet, munita est, solida est*).³¹¹

Incredibilis philosophiae vis est ad omnem fortuitam vim retundendam. Nullum telum in corpore eius sedet, munita est, solida est: quaedam defetigat et velut levia tela laxo sinu eludit, quaedam discutit et in eum usque, qui miserat, respuit. (Seneca, *Epistulae morales*, 53,12)

Unglaublich ist die Kraft der Philosophie, alle zufällige Gewalt zu überwältigen. Kein Geschoss haftet in ihrem Körper, sie ist gepanzert, ist fest gegründet: manchen Geschossen nimmt sie die Wucht und fängt sie wie leichte Pfeile im weiten Bausch ihres Gewandes ab, manche macht sie unwirksam und schleudert sie auf den Schützen zurück.

³¹¹ Seneca schließt Kämpfertum und Weisheit in Form des kämpfenden Weisen und des philosophierenden Kämpfers zu einem Bild zusammen. Seneca zeigt diese stoische Haltung nicht nur an mythischen oder historischen Personen, sondern ebenso in allgemein gehaltenen Bildern. Siehe auch: Busch, *Fortunae resistere in der Moral des Philosophen Seneca*, in: *Seneca als Philosoph*, Maurach (Hrsg.), Darmstadt 1987, S. 66

Seneca beschreibt das Streben des Lucilius nach Weisheit und Tugend als Kampf gegen das Schicksal.³¹²

Multum tibi esse animi scio: nam etiam antequam instrueres te praeceptis salutaribus et dura vincentibus, satis adversum fortunam placebas tibi, et multo magis, postquam cum illa manum conseruisti viresque expertus es tuas, quae nunquam certam dare fiduciam sui possunt, nisi cum multae difficultates hinc et illinc apparuerunt, aliquando vero et propius accesserunt. Sic verus ille animus et in alienum non venturus arbitrium probatur: haec eius obrussa est. (Seneca, Epistulae morales, 13,1)

Viel Mut hast du, ich weiss: denn auch bevor du dich vertieftest in Lehren, in heilsame und Hartes besiegende, warst du durchaus gegenüber dem Schicksal mit dir einverstanden, und um so mehr, nachdem du mit ihm in den Kampf eingetreten warst und deine Kräfte erprobt hattest, die niemals ihre unverbrüchliche Zuverlässigkeit beweisen können, außer wenn viele Schwierigkeiten hier und dort aufgetreten, gelegentlich aber auch näher herangekommen sind. In dieser Weise wird jener wahre Mut – und nicht mehr unter fremde Botmäßigkeit geratene – auf die Probe gestellt: das ist seine Feuerprobe.

Seneca verweist in seiner Ermahnung an seinen Freund Lucilius auf den Agon des Weisen. Lucilius befindet sich im Kampf mit dem Schicksal (*cum illa fortuna manum conseruisti*). Auch wenn er bereits vor seinen philosophischen Studien mit dem Schicksal im Einklang war (*antequam satis adversum fortunam placebas tibi*), so ist er doch nach seinem Studium der Philosophie über das Schicksal erhaben (*multo magis postquam*).

³¹² Seneca bedient sich auch agonistischer Metaphorik, um Lucilius zu ermahnen. Er benutzt dieses Bild, um Lucilius in seinem Kampf gegen das Schicksal (*saepe iam fortuna supra te fuit*) zu ermutigen. Ebenso wie der Kämpfer bäumt er sich gegen sein Schicksal auf (*subsiluisti acrior*), da auch die Tugend durch Schicksalsschläge erprobt wird (*multum enim adicit sibi virtus lacessita*). Lucilius muss sich wie ein Kämpfer durch viele Rückschläge abhärten, um das Schicksal zu überwinden und die Tugend zu erreichen. An dieser Stelle tritt wieder die Metapher vom Agon des Weisen in den Vordergrund. (Seneca, *Epistulae morales*, 13,2-3)

Lucilius muss seine Kräfte in schwierigen Situationen unter Beweis stellen (*multae difficultates*), um den wahren Mut (*verus ille animus*) zu erreichen. Dieser Kampf ist gleichsam eine Feuerprobe (*haec eius obrussa est*).³¹³

Quod maximum vinculum est ad bonam mentem, promisisti virum bonum, sacramento rogatus es. Derridebit te, si quis tibi dixerit mollem esse militiam et facilem. Nolo te decipi. Eadem honestissimi huius et illius turpissimi auctoramenti verba sunt: „uri, vinciri, ferroque necari.“ Ab illis qui manus harenae locant et edunt ac bibunt quae per sanguinem reddant cavetur ut ista vel inviti patiantur: a te ut volens libensque patiaris. Illis licet arma summittere, misericordiam populi temptare: tu neque summittes nec vitam rogabis; recto tibi invictoque moriendum est. Quid porro prodest paucos dies aut annos lucrificare? sine missione nascimur. (Seneca, Epistulae morales, 37, 1-2)

Was die stärkste Bindung an eine gute Gesinnung ist: Du hast einen Ehrenmann in Aussicht gestellt: Du hast den Treueeid abgelegt. Zum Besten halten wird dich, wer dir sagt, behaglich sei der Militärdienst und mühelos. Ich will nicht, dass du dich täuschst. Dieselben sind die Worte dieses achtbarsten und jenes verwerflichsten Kontraktes: „sich brennen, fesseln und mit dem Schwert erschlagen lassen.“ Von jenen, die ihre Hände in den Dienst der Arena legen und essen und trinken, was sie durch ihr Blut zurückerstatten sollen, verlangt man die Garantie, dass sie all das sogar gegen ihren Willen erdulden, von dir, dass du es willig und gerne erduldest. Jenen ist es erlaubt, die Waffen zu strecken, das Mitgefühl des Volkes zu wecken: Du wirst weder die Waffen strecken noch um dein Leben bitten; aufrecht und unbesiegt musst du sterben. Was nützt es andererseits, einige wenige Tage oder Jahre zu gewinnen? Ohne Gnadensuch werden wir geboren.

³¹³ Seneca, *De beneficiis* II 4: *Numquam enim succumbet, numquam renuntiabit; ad ultimum usque vitae diem stabit paratus et in hac statione morietur magna se accepisse prae se ferens, paria voluisse.* Denn niemals wird er erliegen, niemals wird er aufgeben; bis zum letzten Tage seines Lebens wird er kampfbereit dastehen und auf diesem Posten sterben – sich rühmend, Großes habe er erhalten, Entsprechendes gewollt.

Seneca bezeichnet den nach Tugend strebenden *proficiens* als ehrenwerten Mann (*vir bonus*). Dieser befindet sich in einer Art Kriegsdienst (*militia*) und muss – wie ein Gladiator – den schändlichen Gladiatoreneid (*illius turpissimi auctoramenti verba*) schwören: sich brennen, fesseln und mit dem Schwert erschlagen zu lassen (*uri, vinciri ferroque necari*).³¹⁴

Das *auctoramentum* macht den freien römischen Bürger zum Sklaven bzw. zum Gladiator. Erst nach zahlreichen gewonnenen Kämpfen wird er zum *exactoratus* und erlangt seine Freiheit.³¹⁵

Doch während der Gladiator die Qualen in der Arena aufgrund des Treueschwurs auf sich nehmen muss (*invicti patientur*) und er eine Begnadigung erwirken kann (*misericordiam populi temptare*), stellt der Weise seine Leidensfähigkeit (*volens libensque patiaris*) und Todesverachtung (*recto tibi invictoque moriendum est*) freiwillig unter Beweis, und er kann nicht mit einer Begnadigung rechnen (*sine missione nascimur*).³¹⁶

Seneca vergleicht das Leben der Menschen mit dem Leben in einer Gladiatorenkaserne: *Non alia quam in ludo gladiatorio vita est cum isdem viventium pugnantiumque*.³¹⁷ (*De ira*, Liber II VIII 2)

³¹⁴ Seneca dokumentiert die Bedeutung des Fahneidees und die Leidensfähigkeit des stoischen Weisen in den Briefen 65 und 71. Seneca, *Epistulae morales*, 65, 18: *Velut sacramento rogatus hoc quod vivit stipendium putat: et ita formatus est, ut illi nec amor vitae nec odium sit, patiturque mortalia, quamvis sciat ampliora superesse*. Wie durch einen Fahneidee gebunden, betrachtet er dieses sein Leben als Kriegsdienst: und so ist er geartet, dass er weder Liebe zu seinem Leben noch Hass darauf empfindet und das Sterbliche erduldet, weil er weiss, es gibt darüber hinaus Besseres. Siehe auch: Seneca, *Epistulae morales*, 71,23

³¹⁵ Die Metapher vom Weisen als Gladiator findet sich auch in der Formulierung *exactoratus* in den moralischen Briefen wieder. Der Weise hat den Kampf gegen das Schicksal gewonnen und wird mit dem *terminus technicus* des entlassenen Gladiators als *exactoratus* bezeichnet. (Seneca, *Epistulae morales*, 32,5)

³¹⁶ Seneca, *Epistulae morales*, 117,7

³¹⁷ „Nicht anders als in einer Gladiatorenkaserne verläuft das Leben, denn mit denselben Menschen lebt man und kämpft man.“

Die Metapher vom Agon des Weisen entfaltet sich bei Seneca also auch in muneraler Metaphorik. Der Weise trainiert wie der Gladiator am Holzpfehl (*exerceamur ad palum*) und greift im Kampf zu den scharfen Waffen (*remove ista lusoria arma: decretoriis opus est*) um die Tugend im Kampf ohne Begnadigung zu erwerben.³¹⁸

Seneca vergleicht in der folgenden Passage den Kampf zweier Gladiatoren mit dem Kampf des Weisen gegen das Schicksal.³¹⁹

Ignominian iudicat gladiator cum inferiore componi, et scit eum sine gloria vinci qui sine periculo vincitur. Idem facit fortuna: fortissimos sibi pares quaerit. (Seneca, *De providentia* III 4)

Für Schande erachtet es der Gladiator, mit einem unterlegenen Gegner sich messen zu sollen, und er weiss, dass ohne Ruhm besiegt wird, wer sich ohne Gefahr besiegen lässt. Ebenso handelt das Schicksal: die Tapfersten sucht es sich als ebenbürtige Gegner.

Der Gladiator wünscht sich einen ebenbürtigen Gegner (*ignominian iudicat gladiator cum inferiore componi*), um seine Tapferkeit unter Beweis zu stellen (*scit eum sine gloria vinci qui sine periculo vincitur*). Ebenso wird das Schicksal handeln (*idem facit fortuna*). Der Weise muss alle Schicksalsschläge in Kauf nehmen, um seine sittliche Vollkommenheit unter Beweis zu stellen (*fortissimos sibi pares quaerit*).

³¹⁸ Seneca, *Epistulae morales*, 18,8: *Exerceamur ad palum, et ne inparatos fortuna deprehendat, fiat nobis paupertas familiaris*. Üben wir uns am Holzpfehl, und damit uns das Schicksal nicht unvorbereitet überrasche, soll uns die Armut vertraut werden. Siehe auch: *Epistulae morales* 91,24; 92, 96; 117,25

³¹⁹ Das Bild des tapfer kämpfenden Soldaten hatte für die Metapher vom Agon des Weisen im ersten Jahrhundert nach Christus unter Nero an Aktualität verloren. Die stadtrömische Bevölkerung konnte sich vielmehr mit den blutigen Spektakeln in der Arena identifizieren. Die Metapher vom Agon des Weisen entfaltet sich in den römischen Gladiatorenspielen. Siehe auch: Steyns, *Métaphores*, S. 45f.

Die Gladiatoren sollen zudem nicht um ihr Leben betteln (*gladiatores, ut ait Cicero, invisos habemus, si omni modo vitam impetrare cupiunt*), sondern gelassen den Todesstoß entgegen nehmen (*favemus, si contemptum eius prae se ferunt*). Dasselbe muss der Weise tun (*idem evenire nobis scias*). Der Gladiator wird mit seiner Todesverachtung zum Vorbild stoischen Sterbens.

Gladiatores, ut ait Cicero, invisos habemus, si omni modo vitam impetrare cupiunt; favemus, si contemptum eius prae se ferunt. Idem evenire nobis scias. (Seneca, *De providentia* III 4)

Gladiatoren, wie Cicero sagt, halten wir für hassenswert, wenn sie auf jederlei Weise ihr Leben zu retten bestrebt sind; gewogen sind wir ihnen, wenn sie Verachtung dafür bezeugen. Dasselbe geschieht mit uns, sollst du wissen.³²⁰

Die Metapher vom Agon des Weisen findet nicht nur in militärischer und muneraler Metaphorik Verwendung, sondern auch in Bildern aus der Athletik.³²¹

Seneca beschreibt das harte körperliche Training der Athleten (*athletisque longe utilissimum est lacertos suos roburque, cui se uni dicaverint, maiore temporis parte nutrire*) und fordert, den Athleten im Wettkampf des Lebens zu folgen (*ita nobis...in opere esse*).³²²

³²⁰ Auguet, *Cruelty*, S. 51

³²¹ « Die athletischen Wettkämpfe lieferten hingegen kaum Anlaß zu Vorwürfen, sondern gaben, wie bereits erwähnt, das Modell für manchen metaphorischen Ausdruck. » (Thuillier, *Sport im Antiken Rom*, S. 57)

Cicero bedient sich ebenfalls agonaler Metaphorik, um die *virtus* zu illustrieren und seine Wertschätzung der Athletik zu konstatieren: « Sport is often used by Cicero as an analogy for life...Cicero actually expresses praise for some of their qualities. He states that no pain is avoided by those who enter athletic competition...he presents boxers as examples of individuals who could endure the blows of competition without groaning.» (Crowther, *Cicero*, S. 64ff.) Siehe: Cicero, *Tusculanae disputationes* II 40, II 46, II 56, II 62; Steyns, *Métaphores*, S. 43

Der Weise ringt zudem mit dem Schicksal (Seneca, *Epistulae morales*, 109,2; *De brevitate vitae* XX 1; *De beneficiis* VII I 4 sowie VII XV 2) und läuft gegen die Zeit (Seneca, *Epistulae morales*, 49,4; *De beneficiis* II XXV 3)

³²² Zur Vorbildfunktion der Athleten in Bezug auf die Leidensfähigkeit siehe auch: *De ira* II XIV 2: *nec est difficile vincere animum, cum athletae quoque in vilissima sui parte occupati tamen ictus doloresque patiantur*. Und nicht ist es schwierig, zu überwinden die Gemütsbewegung, da auch Athleten, obgleich nur am unwesentlichsten Teil ihrer selbst betroffen, dennoch Schläge und Schmerzen aushalten.

Nam, ut quidam sole atque exercitatione et cura corporis diem educunt athleticque longe utilissimum est lacertos suos roburque, cui se uni dicaverint, maiore temporis parte nutrire, ita nobis, animum ad rerum civilium certamen paratibus, in opere esse nostro longe pulcherrimum est. (Seneca, De tranquillitate animi III 1)

Denn wie manche in der Sonne und mit Training und Körperpflege den Tag verbringen und es für Sportler bei weitem am sinnvollsten ist, ihre Muskulatur und ihre Kraft, der allein sie sich verschrieben haben, mit dem größten Teil ihrer Zeit zu unterhalten, so ist es für uns, die wir uns auf den Wettkampf des gesellschaftlichen Lebens vorbereiten, bei unserer eigenen Sache zu bleiben durchaus am schönsten.

Die Athleten unterziehen sich einem harten körperlichen Training, um ihre Leistungsfähigkeit zu erproben (*Athletas...caedi se vexarique patiuntur et, si non inveniunt singulos pares, pluribus simul obiciuntur.*) und um ihre Tapferkeit zu erhalten (*Marcet sine adversario virtus*). Dasselbe müssen die guten Menschen tun (*Scias licet idem viris bonis esse faciendum*).

Athletas videmus, quibus virium cura est, cum fortissimis quibusque conflagere et exigere ab iis per quos certamini praeparantur ut totis contra ipsos viribus utantur: caedi se vexarique patiuntur et, si non inveniunt singulos pares, pluribus simul obiciuntur. Marcet sine adversario virtus; tunc apparet quanta sit quantumque polleat, cum quid possit patientia ostendit. Scias licet idem viris bonis esse faciendum, ut dura ac difficilia non reformident nec de fato querantur, quicquid accidit boni consulant, in bonum vertant...at cui assidua fuit cum incommodis suis rixa callum per iniurias duxit, nec ulli malo cedit, sed, etiam si cecidit, de genu pugnat. (Seneca, De providentia II 3-6)

Athleten sehen wir, die auf ihre Kondition achten, gerade mit den Kräftigsten kämpfen und von ihren Partnern beim Wettkampftraining fordern, sie sollen ihre volle Kraft gegen sie einsetzen: sie nehmen Schläge und Qualen hin, und wenn sie nicht ebenbürtige Einzelkämpfer finden, werfen sie sich mehreren zugleich entgegen. Es erschlaft ohne Gegner die Tapferkeit; erst dann wird ihre Größe und ihre Kraft offenbar, wenn sie durch Ausdauer zeigt, was sie vermag. Du magst wissen: gute Menschen müssen ebenso handeln, dass sie vor Härten und Schwierigkeiten nicht zurückschrecken noch über das Schicksal sich beklagen, was immer geschieht, darein sich zu fügen, es zum Guten wenden...aber wer ständig mit den eigenen Widerständen streitet, bildet durch Unannehmlichkeiten eine Hornhaut aus, und er weicht keiner Drangsal, sondern, auch wenn er zu Boden gefallen ist, kämpft er auf den Knien weiter.

Die Athleten unterziehen sich einem harten körperlichen Training, um ihre Leistungsfähigkeit zu erproben, (*Athletas...caedi se vexarique patiuntur et, si non inveniunt singulos pares, pluribus simul obiciuntur.*) ihre Tapferkeit zu erhalten (*Marcet sine adversario virtus*) und ihre Leidensfähigkeit unter Beweis zu stellen (*quid possit patientia*). Dasselbe müssen die guten Menschen tun (*Scias licet idem viris bonis esse faciendum*). Seneca betont den Vergleich zwischen Athleten und den nach Weisheit strebenden mit einem Fachausdruck aus der Agonistik. Die Weisen kämpfen – wie die Athleten – auf den Knien gegen das Schicksal weiter (*etiam si cecidit, de genu pugnata*).³²³

Seneca verweist in der folgenden Passage auf die ausgeprägte Leidensfähigkeit der Athleten, an der sich der Weise schulen kann.

³²³ Maisonobe verweist in seinem Artikel *Caton gladiateur* auf verschiedene Darstellungen von Gladiatoren, die auf die Knie sinken oder auf den Knien um ihr Leben kämpfen. Maisonobe, *Caton gladiateur*, S. 237

Athletae quantum plagarum ore, quantum toto corpore excipiunt! Ferunt tamen omne tormentum gloriae cupiditate nec tantum quia pugnant ista patiuntur, sed ut pugnent: exercitatio ipsa tormentum est. Nos quoque evincamus omnia. Quorum praemia non corona nec palma est nec tubicen praedicationi nominis nostri silentium facies, sed virtus et firmitas animi et pax in ceterum parta, si semel in aliquo certamine debellata fortuna est. (Seneca, Epistulae morales, 78,16)

Athleten - wie viele Schläge nehmen sie im Gesicht, wie viele am ganzen Körper hin? Sie ertragen sie dennoch ohne Qual aus Ruhmsucht, und nicht nur weil sie kämpfen, erdulden sie das, sondern um zu kämpfen: allein schon das Training ist eine Marter. Auch wir wollen alles überwinden; dafür ist der Siegespreis nicht ein Kranz noch ein Palmzweig, noch bietet ein Herold für die Nennung unseres Namens Schweigen, sondern die sittliche Vollkommenheit und charakterliche Festigkeit und Frieden für den Rest der Zeit, wenn einmal in einem Kampfe niedergeworfen worden ist das Schicksal.

Die Athleten ertragen aus Ruhmsucht (*gloriae cupiditate*) harte Schläge in den Kämpfen (*quantum plagarum excipiunt*). Ebenso muss der Weise harte Schläge einstecken und überwinden (*nos quoque evincamus omnia*). Wenn der Weise das Schicksal im Kampf besiegt hat (*si semel in aliquo certamine debellata fortuna est*), ist der Siegespreis dann kein Siegeskranz oder Palmzweig (*non corona nec palma est*), sondern die sittliche Vollkommenheit, charakterliche Festigkeit und ewiger Frieden (*virtus et firmitas animi et pax in ceterum parta*). Der Agon des Weisen (*virtutis causa*) ist für den Philosophen ehrenhafter als der Kampf des Athleten (*gloriae causa*).

Seneca verweist in einer weiteren Passage auf die Leidensfähigkeit eines Pankratiasten. (*Si corpus perducitur exercitatione ad hanc patientiam*)³²⁴

Si corpus perducitur exercitatione ad hanc patientiam potest qua et pugnos pariter et calces non unius hominis ferat, qua solem ardentissimum in ferventissimo pulvere sustinens aliquis et sanguine suo madens diem ducat, quanto facilius animus conroboreari possit ut animus fortunae ictus invictus excipiat, ut proiectus ut conculcatus exsurgat. (Seneca, *Epistulae morales*, 80,3)

Wenn der Körper durch Training zu einer derartigen Leistungsfähigkeit gebracht werden kann, durch die er gleichermaßen Faustschläge und Fußtritte nicht nur eines Menschen erträgt, durch die er einer die sengende Sonne im glühenden Sand erträgt und vom eigenen Blut triefend den Tag verbringt – um wie viel leichter könnte die Seele gestärkt werden, dass sie des Schicksals Schläge unbezwinglich hinnimmt, dass sie obwohl hingestreckt, obwohl niedergetreten, sich wieder erhebe.

Der Athlet nimmt viele Schläge und Fußtritte hin (*et pugnos pariter et calces non unius hominis ferat*) und erträgt im Anblick seines eigenen Blutes (*sanguine suo madens*) sowohl die Hitze der Sonne als auch den Staub in der Arena (*solem ardentissimum in ferventissimo pulvere sustinens*). Der Weise könnte umso einfacher seine Seele stärken (*quanto facilius animus conroboreari possit*), so dass er sich im Kampf ebenso bewähren und sich trotz drohender Niederlage immer wieder aufrichten kann (*ut animus fortunae ictus invictus excipiat, ut proiectus ut conculcatus exsurgat*).

³²⁴ Seneca berichtet in dieser Passage von Faustschlägen und Fußritten (*pugnes pariter et calces*), so dass man von einem Pankration ausgehen muss. Das Vokabular entspricht zudem der Beschreibung eines Pankration in Brief 13 (*sanguinem suum, sub pugno, proiectus, resurrexit*). Barthelemy und Gourevitch vermuten hingegen einen Boxkampf. (*Loisirs*, S. 277)

Im folgenden Abschnitt benennt Seneca diese Leidenschaft explizit mit dem Begriff *patientia (obstinata patientia)*, die auch vom Weisen geleistet werden kann (*ex hoc puta genere sapientem*). Gerade in den wichtigsten Wettkämpfen (*Sic in certaminibus sacris*) wird der Weise durch langes und hartes Training (*exercitatione longa ac fideli*) den Sieg davon tragen.

Sic in certaminibus sacris plerique vicerunt cadentium manus obstinata patientia fatigando: ex hoc puta genere sapientem, eorum qui exercitatione longa ac fideli robur perpetiendi lassandique omnem inimicam vim consecuti sunt. (Seneca, *De constantia sapientis* IX 5)

So haben bei den Göttern geweihten Wettkämpfen viele gesiegt, indem sie der Schlagenden Hände durch hartnäckige Geduld ermüdeten: von dieser Art stell dir den Weisen vor, zu denen gehörig, die durch lange, verlässliche Übung die Stärke, alle feindliche Gewalt auszuhalten und zunichte zu machen, erreicht haben.

Seneca bedient sich in seiner philosophischen Paränese des vorbildlichen Verhaltens von Athleten und Gladiatoren. Der Weise wird auf seinem Weg zur Tugend mit vielen Widrigkeiten konfrontiert. Er kann sich dabei ein Beispiel an den Athleten und Gladiatoren nehmen, die sich - auch wenn sie einfältige Sklaven oder Barbaren sind - durch Leidenschaft und Todesverachtung auszeichnen. Die Athleten und Gladiatoren dienen dabei aber nur als Vergleichsobjekt.³²⁵

³²⁵ Maisonobe, *Caton gladiateur*, S. 256: Sans illusion, par ailleurs, sur l'élévation morale des combattants, Sénèque n'en persiste pas moins à les considérer dans une certaine mesure et sur un point capital, comme des modèles.

Zusammenfassung:

Der römische Schriftsteller, Staatsmann und Philosoph Lucius Annaeus Seneca nimmt in seinen moralischen Briefen und seinen philosophischen Traktaten in verschiedenen Passagen Stellung zu den sportlichen Phänomenen seiner Zeit. Da Seneca selbst aufgrund seiner morbiden Konstitution und seiner chronischen Asthmaleiden ein eher distanzierendes Verhältnis zu seinem eigenen Körper und den sportlichen Auswüchsen seiner Zeit hatte, sollen in dieser Arbeit die Passagen, in denen sich Seneca auf den römischen Sport bezieht, eingehender analysiert und interpretiert werden.

Seneca tritt dabei das politische und philosophische Erbe seines berühmten Landsmannes Cicero an, der sich als Verwandter in Geist und Gesinnung - ein Jahrhundert zuvor - ebenfalls als Schriftsteller, Staatsmann und Philosoph über die Grenzen des römischen Imperiums hinaus einen Namen machte. Cicero beschreibt in den ersten beiden Büchern seiner *Tuskulanen* zwei wesentliche Elemente der stoischen Philosophie.

Cicero definiert in seinen *Tuskulanen* (*Tusculanae disputationes* II 43) die Tapferkeit (*fortitudo*) als einen Hauptbestandteil der Tugend (*virtus*). Die Tapferkeit wiederum besteht aus der Leidensfähigkeit (*contemptio doloris*) und der Todesverachtung (*contemptio mortis*).

Seneca greift in seiner philosophischen Paränese diese beiden Tugenden auf und illustriert sie in seinen moralischen Briefen und philosophischen Traktaten an den Athleten und Gladiatoren in der Arena.

Die Athleten und Gladiatoren verkörpern mit ihrer Leidenschaft und Todesverachtung das stoische Ideal der *fortitudo*. Seneca verweist immer wieder auf die Tugend der Athleten und Gladiatoren, um seine popularphilosophische Lehre zu untermauern.

Seneca weiss um die Popularität der Massenspektakel bei der römischen Bevölkerung und eben diese Beliebtheit macht er sich zunutze, indem er seine philosophischen Lehren an anschauliche Metaphern aus der Athletik und Gladiatur knüpft. Die Metaphern stellen ein rhetorisches Hilfsmittel innerhalb seiner philosophischen Beweisführung dar. Die Arena ist eine moralische Anstalt, in der die stoischen Philosophen von Sklaven und Verbrechern lernen können. Die Athleten und Gladiatoren übernehmen in der Arena zwar eine Vorbildfunktion, kommen letztendlich über den Status eines Vergleichsobjektes jedoch nicht hinaus.

Seneca ist überzeugt, dass sich der Weise - ebenso wie der Athlet oder Gladiator - in einem ständigen Kampf (Agon) mit dem Schicksal um Leben und Tod befindet. Dieser Kampf wird von Seneca in die Arena übertragen. Er sieht in der *fortuna* den unerbittlichen Gegner, der bis zur Vernichtung bekämpft werden muss.

Die Athleten und Gladiatoren sind für Seneca in Bezug auf die Leidenschaft und Todesverachtung vorbildlich und beispielhaft und die Gladiatorenspiele sind für die römischen Philosophen eine Bühne zur öffentlichen Demonstration der Tugend.

Seneca unternimmt dabei einen geschickten psychologischen Schachzug, indem er den Athleten und Gladiatoren Eigenschaften attestiert, die für alle Menschen erstrebenswert sind. Wenn schon einfältige Menschen wie Athleten und Gladiatoren stoische Ideale verkörpern können, so müsse es doch für seine Leser umso leichter sein, diese Tugenden zu verkörpern.

Die Anerkennung und Wertschätzung bezieht sich somit auf die Leidensfähigkeit und Todesverachtung der Athleten und Gladiatoren. Der Athlet bzw. Gladiator wird als Modell und Muster des *bene mori* nicht nur zur Metapher, sondern auch zum symbolischen Vorbild des nach Weisheit strebenden Menschen.

Doch während die Philosophen die Schmerzen durch das Studium der Philosophie ertragen und die Angst vor dem Tod ablegen, kämpfen die Athleten aus Ruhmsucht und die Gladiatoren sind als Verbrecher und Kriegsgefangene zu den *munera* verurteilt worden.

Seneca bezieht somit einen ambivalenten Standpunkt, indem er einerseits aus didaktischer Intention die Leidensfähigkeit und die Todesverachtung der Athleten und Gladiatoren in Form der Metapher vom Agon des Weisen preist, andererseits die Sinnlosigkeit übermäßig harten körperlichen Trainings und die Grausamkeit der Hinrichtungen während der Gladiatorenspiele konstatiert. Er weiss, dass sich seine Philosophie nicht nur auf dem Marmorboden der Säulenhalle, sondern auch im staubigen Sand der blutgetränkten Arena verkaufen lässt.

Fundstellenverzeichnis:

Epistulae morales:	<u>Seite</u>
2,4	130
4,4	133
4,5	130
4,9	132
5,4	48
6,4	17
7,1	89
7,2	34
7,3	99
7,4	99
7,5	139
7,6	99
9,2	58
9,3	58
13,1	147
13,2	123
13,3	123
13,4	133
14,2	66
14,4	41
15,1	64
15,2	64
15,3	64
15,4	23
15,5	64
15,6	26
16,1	49
16,2	49
16,3	49
16,4	49
16,5	49

Epistulae morales:

	<u>Seite</u>
17,5	133
17,8	16
18,8	150
21,5	42
22,1	32
23,6	61
24,2	132
24,5	63
24,6	118
24,11	15
24,15	132
24,16	63
24,18	121
24,20	131
24,25	131
26,2	61
26,8	133
26,10	133
29,6	26
30,3	134
30,4	134
30,5	134
30,6	134
30,8	137
30,17	132
31,11	61
32,5	149
36,8	130
36,9	130
36,10	130
37,1	148
37,2	148
41,4	63

Epistulae morales:	<u>Seite</u>
41,5	61
42,1	51
44,5	61
45,2	27
49,4	151
51,6	144
51,7	144
51,8	144
52,7	144
52,13	16
53,3	27
53,9	16
53,12	144
54,1	19
54,2	19
54,3	19
54,4	19
54,5	19
55,2	27
56,1	28
56,2	28
57,3	52
58,29	63
58,34	133
59,6	143
59,7	145
61,2	133
65,16	61
65,17	61
65,18	149
65,21	62
65,22	62
65,24	132

Epistulae morales:

	<u>Seite</u>
65,78	19
66,6	109
67,10	109
69,6	133
70	133
71,16	121
71,23	149
72,2	26
74,11	130
74,17	58
74,31	116
75,8	49
75,12	57
75,17	131
76,2	32
76,33	112
77,5	133
77,12	133
77,19	131
78,3	16
78,5	26
78,16	124
79,10	64
80,1	29
80,3	125
80,5	133
82,4	110
82,5	16
82,8	133
82,14	58
82,16	130
83,3	21
83,4	21

Epistulae morales:

	<u>Seite</u>
83,5	21
83,6	21
83,7	27
84,1	26
84,11	16
85,4	58
85,28	109
87,5	52
87,9	104
87,15	102
87,41	58
88,2	16
88,29	111
89,4	49
89,13	17
90,16	64
91,4	130
91,24	150
92,1	65
92,10	49
92,26	150
93,2	131
93,10	131
93,12	141
94,6	133
94,7	110
95,33	41
96,5	143
96,6	133
98,7	140
98,17	112
98,18	112
99,12	131

Epistulae morales:

	<u>Seite</u>
99,13	86
99,21	112
101,15	131
102,21	64
102,22	65
103,4	16
104,1	19
104,10	132
104,29	51
106,12	10
107,4	132
108,3	26
108,22	15
108,27	20
109,2	151
111,2	16
111,5	130
113,27	109
114,10	143
116,5	52
117,7	149
117,25	150
121,18	130
122,4	63
123,16	131

De providentia:		<u>Seite</u>
	II 2	115
	II 3	152
	II 4	152
	II 5	152
	II 6	152
	II 8	118
	III 4	150
	III 9	118
	IV 2	118
	IV 4	135
	IV 8	144
	IV 11	117
	VI 7	133
	VI 8	133
	VI 9	133

De constantia sapientis:		<u>Seite</u>
	I 1	47
	II 2	118
	III 2	113
	III 3	113
	III 4	113
	III 5	113
	V 4	50
	V 5	60
	VI 6	60
	VII 1	51
	VIII 3	60
	IX 5	156
	XIV 3	118
	XVI 2	122

De ira:		<u>Seite</u>
	I II 4	140
	I XI 1	32
	II VIII 1-2	149
	II X 6	51
	II XIV 2	151
	II XXXII 2	118
	II XXXII 3	118
	III XXXVI 1	15
	III XLIII 2	105
	III XLIII 5	38

Ad Marciam de consolatione:		<u>Seite</u>
	X 5	134
	XIX 4	133
	XIX 5	133
	XXIII 1-2	65
	XXIV 5	65

De vita beata:		<u>Seite</u>
	III 2-3	47
	IV 2	49
	IV 4	63
	VII 3	49
	VII 4	49
	IX 4	49
	XIV 2	49
	XV 5	144
	XVII 3	51
	XX 4	60
	XXI 4	59
	XXIII 1	13

De otio:		<u>Seite</u>
	III 2	14
	III 3	14
De tranquillitate animi:		<u>Seite</u>
	II 13	38
	III 1	152
	VII 2	51
	IX 4	107
	XI 4	133
	XI 5	138
	XVII 8	27
De brevitae vitae:		<u>Seite</u>
	IX 1	133
	XI 2	133
	XII 6	27
	XX 1	151
Ad Polybium de consolatione:		<u>Seite</u>
	IX 8	65
	XI 3	133
Ad Helviam de consolatione:		<u>Seite</u>
	V 2	52
	V 3	144
	XI 7	63
	XIII 3	131
	XVII 1	91
	XIX 2	11

De clementia:	<u>Seite</u>
II III 2-3	47
II IV 1-2	38
III I 5	62
III XXIII 1-2	41
De beneficiis:	<u>Seite</u>
II III 5	57
II XVII 3	30
II XVII 4	30
II XIX 1	105
II XXXIV 3	123
II XXXIV 4	123
II XXV 3	151
III XXIII 1	62
III XXIII 5	133
III XXV 1	134
IV XIII 1	63
VI XII 2	100
VII I 4	151
VII XV 2	151

Cicero:		<u>Seite</u>
Tusculanae disputationes:	I 5	46
	I 16	126
	I 24	126
	I 31	127
	I 52	61
	I 71	127
	I 97	127
	I 118	129
	II 2	129
	II 14	114
	II 33	114
	II 40	151
	II 41	136
	II 43	108
	II 46	151
	II 56	151
	II 62	151
	II 66	117
	II 53	116
	III 24	57
	III 36	111
	IV 11	56
	IV 37	51
	IV 51	111
	V 5	53
	V 9	54
	V 10	8
	V 15	110
	V 77	117

Abkürzungsverzeichnis:

AC	L`Antiquité Classique
AU	Der altsprachliche Unterricht. Arbeitshefte zu seiner wissenschaftlichen Begründung und praktischen Gestalt.
AFLNice	Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Nice.
ANRW	Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung.
CIL	Corpus Inscriptionum Latinarum
Gymnasium	Zeitschrift für Kultur der Antike und humanistische Bildung.
Hermes	Zeitschrift für klassische Philologie.
ILS	Inscriptiones Latinae Selectae
JRS	Journal of Religion and Society.
LAW	Lexikon der Alten Welt.
Nikephoros	Zeitschrift für Sport und Kultur im Altertum.
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum.
Stadion	Zeitschrift für Geschichte des Sports und der Körperkultur.
RE	Realencyklopädie der classischen Altertumswissenschaft.
ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik.

Bibliographie:

Abel, K.: Seneca, in: LAW, 2776-2779

Abel, K.: Seneca. Leben und Leistung, in: ANRW, 32,2 (1985), 654-775

Abel, K.: Das Problem der Faktizität der senecanischen Korrespondenz, in: Hermes 109 (1981), 472-499

Abel, K.: Zu Senecas Geburtsdatum, in: Hermes 109 (1981), 124-126

Abel, K.: Recognitio Sui. Seneca im Spiegel seiner und seines Selbst, Marburg/Lahn 1989

Aigner, H.: Zur gesellschaftlichen Stellung von Henkern, Gladiatoren und Berufssathleten, in: I. Weiler (Hrsg.), Soziale Randgruppen und Außenseiter im Altertum, Graz 1988, 201-220

Albrecht, von M.: Die Geschichte der römischen Literatur II, München 1994

Alföldy, G.: Die römische Gesellschaft, Stuttgart 1986

Audollent, A.: Defixionum tabellae, Paris 1904 (Frankfurt 1967)

Auguet, R., Cruauté et civilisation, Paris 1970 = Cruelty and Civilisation: The roman Games, London und New York 1994

Backhaus, W.: Öffentliche Spiele, Sport und Gesellschaft in der römischen Antike, in: H. Ueberhorst (Hrsg.), Geschichte der Leibesübungen, II, Berlin 1978, 200-249

Baker, A.: The Gladiator. The Secret History of Rome's Warriors Slaves, New York 1999

Balsdon, J.P.: Life and Leisure in Ancient Rome, London und New York 1969

Baltrusch, D.: Die Verstaatlichung der Gladiatorenspiele, in: Hermes 116, 1998, 323-339

Barton, C.A.: The Sorrows of the Ancient Romans. The Gladiator and the Monster, New Jersey 1993

Barthelemy, S. / Gourevitch, D.: Les loisirs des Romains, Paris 1975

Bengtson, H.: Römische Geschichte. Republik und Kaiserzeit bis 284 n.Chr., München 1973

Benz, E.: Das Todesproblem in der stoischen Philosophie, Stuttgart 1929

Bollinger, T.: Theatralis licentia. Die Publikumsdemonstrationen an den öffentlichen Spielen im Rom der frühen Kaiserzeit und ihre Bedeutung im politischen Leben, Basel und Winterthur 1969

Busch, G.: Fortunae resistere in der Moral des Philosophen Seneca, in: Seneca als Philosoph, Maurach (Hrsg.), Darmstadt 1987

Caillois, R.: Die Spiele und die Menschen, Stuttgart 1960

Cameron, A.: Circus Factions, Blues and Greens at Rome and Byzantium, Oxford 1976

Cancik, H.: Untersuchungen zu Senecas epistulae morales, Spudasmata 18, Hildesheim 1967

Carcopino, J.: Rom. Leben und Kultur in der Kaiserzeit, Stuttgart 1992

Carney, T.F.: The Meaning of *lusorius* at Seneca Epist. LXXX, 2, in: *Mnemosyne* 11 (1958), 343-344

Carter, M.: Gladiatorial Combat with Sharp Weapons. in: *ZPE* 155 (2006) 161-175

Coulson W./ Kyrieleis H. (Hrsg.): Proceedings of an International Symposium on the Olympic Games, 5-9 September 1988, Athen 1992

Crowther, N.B: Cicero`s Attitude to Greek Athletics, in: *Nikephoros* 14, 2001, 63-81

Decker, W.: Sport in der griechischen Antike. Vom minoischen Wettkampf bis zu den Olympischen Spielen, München 1995

Deininger, J.: Brot und Spiele. Tacitus und die Entpolitisierung der *plebs urbana*, in: *Gymnasium* 86 (1979), 278-303

Dölger, F.J.: Antike und Christentum. Kultur und Religionsgeschichtliche Studien, Band I, Münster 1929

Drexel, F.: Drei Inschriften von Wagenlenkern, in: L. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms IV, 179-196, Leipzig 1920

Ebert, J.: Griechische Epigramme auf Sieger an gymnischen und hippischen Agonen, Berlin 1972

Ewigleben, C./ Köhne, E.: Caesaren und Gladiatoren. Die Macht der Unterhaltung im antiken Rom. Mainz 2000

Fink, G.: Seneca. Die kleinen Dialoge, München 1992

Fitzek, A., Philosophie und Leben bei Seneca, Greifswald 1943

Friedländer, L.: Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine, 4 Bände, Leipzig 1920

Friedländer, L.: Der Philosoph Seneca, in: Seneca als Philosoph, Maurach (Hrsg.), Darmstadt 1987

Fuhrmann, M.: Seneca und Kaiser Nero. Eine Biographie, Frankfurt 1997

Futrell, A.: Blood in the Arena. The Spectacle of Roman Power, Austin 2002

Gardiner, E.N.: Athletics of the Ancient World, Chicago 1987

- Golvin, J. / Landes C.: Amphitheatres et gladiateurs, Paris 1990
- Graf, F.: Einführung in die lateinische Philologie, Stuttgart und Leipzig 1997
- Grant, M.: Gladiators. The Bloody Truth, London 2000
- Griffin, M.: Seneca - A Philosopher in Politics, Oxford 1976
- Grimal, P.: Seneca. Macht und Ohnmacht des Geistes, Darmstadt 1978
- Guttman, A.: Vom Ritual zum Rekord. Schorndorf 1979
- Habel, E.: RE, Suppl. V (1931), 608-630, *ludi publici*
- Harris, H.A.: Sport in Greece and Rome, New York 1972
- Heinemann, M.: Sueton. Caesarenleben, Stuttgart 1986
- Heucke, C.: *Hippodrom und Politik*, in: Nikephoros 8, 1995, 183-202
- Hönle, A./ Henze A.: Römische Amphitheater und Stadien. Gladiatorenkämpfe und Circusspiele, Zürich/Freiburg 1981
- Horsmann, G.: Die Bescholtenheit der Berufssportler im römischen Recht. Zur Bedeutung von „*artem ludicram facere*“ und „*in scaenam prodire*“ in den juristischen Quellen, in: Nikephoros 7 (1994), 207-227

Horsmann, G.: Die Wagenlenker der römischen Kaiserzeit, Stuttgart 1998

Horsmann, G.: Sklavendienst, Strafvollzug oder Sport? Überlegungen zum Charakter der römischen Gladiatur, in: Forschungen zur antiken Sklaverei, 225-241

Huizinga, J.: Homo ludens, Amsterdam 1939

Humphrey, J.H.: Roman Circuses - Arenas for Chariot-Racing, London 1986

Husner, F.: Leib und Seele in der Sprache Senecas. Ein Beitrag zur sprachlichen Formulierung der moralischen adhortatio. Philologus, Suppl. 17, Heft 3, Leipzig 1924, 109-147

Junkelmann, M.: Das Spiel mit dem Tod. So kämpften Roms Gladiatoren. Mainz 2000

Jürß F., Diogenes Laertios. Leben und Lehre der Philosophen, Stuttgart 1998

Kirfel, E.: Cicero. Tusculanae disputationes, Stuttgart 1997

Knoche, U.: Der Philosoph Seneca, Frankfurt 1933

Lebek, W.D.: Standeswürde und Berufsverbot unter Tiberius: Das SC der Tabula Larinas, in: ZPE 81 (1990), 37-96

Lebek, W.D.: Das SC der Tabula Larinas: Rittermusterung und andere Probleme, in: ZPE 85 (1991), 41-70

Leeman, A.D.: Das Todeserlebnis im Denken Senecas,
in: *Gymnasium* 78 (1971), 322-333

Levick, B.: The senatus consultum from Larinum, in:
JRS 73 (1983), 97-115

Lukas, G.: *Der Sport im alten Rom*, Berlin 1982

Mahoney, A.: *Roman Sports and Spectacles, A Source-
book*, Newburyport, MA 2001

Maisonobe, J.: Caton Gladiateur dans le *De Providen-
tia* II, 8. Etude sur les combats de gladiateurs dans
l'œuvre de Sénèque, in: *Annales de la Faculté des
Lettres et Sciences Humaines de Nice* 35 (1979), 235-
257

Mähl, E., *Gymnastik und Athletik im Denken der Römer.
Heuremata. Studien zu Literatur, Sprachen und Kultur
der Antike*, Band 2, Günther Wille (Hrsg.), Amsterdam
1974

Maurach, G.: *Geschichte der römischen Philosophie.
Eine Einführung*. Darmstadt 1989

Maurach, G.: *Seneca. Leben und Werk*, Darmstadt 1991

Maurach, G.: *Seneca als Philosoph*, Darmstadt 1987

Meier, P.J.: *RE*, I,1 (1894) 822f. s.v. *agitator*

Merkelbach R.,/ Stauber, J.: *Die Steinepigramme aus
dem griechischen Osten*, 5 Bände, Leipzig 2001

Mommsen, T.: *Crescens auriga*, in: *Ephemeris Epigraphica* 4 (1879), 247-252=ders *Gesammelte Schriften*, Band 8, Berlin, 384-390

Motto, A.L.: *Seneca*, New York 1973

Moretti, L.: *Olympionikai, i vincitori negli antichi agoni olimpici*, Rom 1957

Mouratidis, J.: *On the Origin of the Gladiatorial Games*, in: *Nikephoros* 9, 1996, 111-134

Müller, S.: *Das Volk der Athleten. Untersuchungen zur Ideologie und Kritik des Sports in der griechisch-römischen Antike*, Trier 1995

Nyáry, J.: *Die Gladiatoren. Zum Töten erzogen. Zum Sterben bestimmt*. Düsseldorf/ Wien 1982

Olivová, V.: *Chariot-Racing in the Ancient World*, in: *Nikephoros* 2 (1989), S. 65-88

Olivová, V.: *Sport und Spiele im Altertum*, München 1984

Paoli, U.E.: *Das Leben im alten Rom*, Bern 1948

Philippek, H.: *Die Bedeutung des Sports in den Epistulae Morales von Lucius Annaeus Seneca*, Diplomarbeit, Deutsche Sporthochschule Köln 1991

Pleket, H.W.: *Games, Prizes, Athletes and Ideology*, in: *Stadion I*, 1976, 49-89

Pohlenz, M.: Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. Göttingen 1964

Poliakoff, M.B.: Kampfsport in der Antike. Das Spiel um Leben und Tod, Zürich und München 1989

Pollack, E.: RE, II 2 (1896), S. 2549, s.v. *auriga*; IV 2 (1901), S. 1707, s.v. *Crescens* (4); VI 2, S. 1954-1957, s.v. *factiones*

Ramba, D.: Verdienstmöglichkeiten von Spitzensportlern in der Antike. Dargestellt am Beispiel römischer Wagenlenker, in: Sozial- und Zeitgeschichte des Sports, Heft 1, (1990), 75-83

Regenbogen, O.: Schmerz und Tod bei Seneca, Kleine Schriften, München 1961, S. 409-462

Regner, J.: RE, Supplement VII (1940), 1626-1664, s.v. *ludi circenses*

Rosenbach, M.: L. Annaeus Seneca. Philosophische Schriften, Darmstadt 1989

Rozelaar, M.: Seneca. Eine Gesamtdarstellung, Amsterdam 1976

Rudolph, W.: Olympischer Kampfsport in der Antike. Faustkampf, Ringkampf und Pankration, Berlin 1965

Schanz, M./Hosius, C.: Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian II, München 1914-1935

Schleiermacher, F.: Platon, Der Staat, Darmstadt 1990

Schneider, K.: RE, XV 2, S. 1663f., s.v. *miliaris*

Schröder, B.: Sport im Altertum. Berlin 1927

Schumacher, W.: Seneca. Mächtiger als das Schicksal, Zürich 1999

Scobie, A.: Spectator Security and Comfort at Gladiatorial Games, in: Nikephoros 1, 1988, 191-243

Sorensen, V.: Seneca. Ein Humanist an Neros Hof, München 1984

Steyns, D.: Etude sur les métaphores et les comparaisons dans les oeuvres en prose de Sénèque le philosophe, Genf 1906

Summers, W.C.: Select Letters of Seneca, Hampshire 1976

Thuillier, J.P.: Le sport dans la Rome antique. Sport im antiken Rom, übersetzt aus dem Französischen von Wolfgang Decker, Darmstadt, 1999

Veyne, P.: Bread and Circuses, London 1990

Ville, G.: La Gladiature en Occident des origines à la mort de Domitien, Rom 1981

Vogt, J.: Sklaverei und Humanität. Studien zur antiken Sklaverei und ihrer Erforschung, Wiesbaden 1983

Wacht, M.: Angst und Angstbewältigung in Senecas Briefen, in: Gymnasium 105 (1998), 507-536

Weber, E.: Freigelassene - eine diskriminierte Randgruppe. in: I. Weiler (Hrsg.) Soziale Randgruppen und Außenseiter im Altertum, Graz 1988, 257-265

Weeber, K.W.: Panem et circenses. Massen-unterhaltung als Politik im antiken Rom. Düsseldorf/ Wien 1983

Weeber, C.W.: Die unheiligen Spiele. Das antike Olympia zwischen Legende und Wirklichkeit, Zürich/ München 1991

Weiler, I.: Der Agon im Mythos. Zur Einstellung der Griechen zum Wettkampf. (Impulse der Forschung 16), Darmstadt 1974

Weiler, I.: Der Sport bei den Völkern der alten Welt, 2. Auflage, Darmstadt 1988

Weinkauf, W.: Die Philosophie der Stoa. Ausgewählte Texte. Stuttgart 2001

Weismann, W.: Gladiator, in: RAC, Band I, 1981, 23-45

Wiedemann, T.: Das Ende der römischen Gladiatorenspiele, in: Nikephoros 8, 1995, 145-159

Wiedemann, T.: Kaiser und Gladiatoren. Die Macht der Spiele im antiken Rom, Darmstadt 2001

Wistrand, M.: Entertainment and Violence in Ancient Rome. The Attitudes of Roman Writers of the First Century A.D., Göteborg 1992

Wyszomirski, S.: Der virtus-Begriff in den philosophischen Schriften von L. Annaeus Seneca. Ein semantisches Studium, Torun 1993

Zeller, E.: Die Philosophie der Griechen, Band III, Leipzig 1909

Inhaltsangabe:

Der römische Philosoph Seneca nimmt in seinen philosophischen Schriften Stellung zu den sportlichen Phänomenen seiner Zeit. Die Athleten und Gladiatoren verkörpern mit ihrer Leidenschaft und Todesverachtung zwei zentrale Ideale der stoischen Philosophie. Der Athlet bzw. Gladiator wird als Modell und Muster des *bene mori* nicht nur zur Metapher, sondern auch zum symbolischen Vorbild des nach Weisheit strebenden Menschen.

Summary:

The Roman philosopher Seneca comments in his philosophical writings on the athletic phenomenons of his time. The athletes and the gladiators personify with their patience and their defiance of death two central ideals of the stoic philosophy. The gladiator respectively the gladiator as model and example of *bene mori* is not only a metaphor, but a symbolic prototype of a man struggling for wisdom.

Lebenslauf

Name: Kroppen
Vorname: Thomas
Geburtsdatum: 21.11.1975
Geburtsort: Süchteln

Wohnort: 47 906 Kempen
Straße: Wachtendonker Straße 43

Vater: Hans-Günter Kroppen
Mutter: Hildegard Kroppen, geb. Lingen

Staatsangehörigkeit: deutsch
Konfession: römisch-katholisch

Schullaufbahn: August 1982 – Juli 1986
Gemeinschaftsgrundschule Oedt

August 1986 – Juni 1995
Liebfrauenschule Mülhausen
Privates Gymnasium

Wehrdienst: Juli 1995 – April 1996
Pionierbrückenbataillon Emmerich

Studium: 1996 - 2001 Deutsche Sporthochschule Köln
1996 – 2002 Universität zu Köln (Latein)
2002 – 2007 Promotionsstudium DSHS Köln

Referendariat: 2003 – 2005 Studienseminar Mönchengladbach
2003 – 2005 Werner-Jaeger-Gymnasium Nettetal
seit 2005: Liebfrauenschule Mülhausen