

PHILOSOPHIE ALS LEBENSHILFE
DIE GRIECHISCH-RÖMISCHE CONSOLATIONS-LITERATUR

I.

„Aber mögen die Alten auch alles bereits gefunden haben, so wird doch folgendes immer neu sein: die Anwendung und wissenschaftliche Aufarbeitung dessen, was von anderen bereits entdeckt wurde, sowie die Anordnung (der einzelnen Argumente). /.../ Heilmittel für die Seele wurden bereits von den Alten gefunden; wie man sie jedoch einsetzen soll und wann, das herauszufinden ist allein unsere Aufgabe. In der Tat: viel haben die, die vor uns lebten, zustande gebracht, aber bis zur Neige haben sie es nicht ausgeschöpft.“

Mit diesen Worten umreißt Seneca im 64. *Brief an Lucilius* (8f.)¹ die Lage, in der sich jeder Philosoph, ja jeder Mensch befindet, der einem anderen in einer wirklich oder auch nur vermeintlich ausweglosen oder verzweifelten Lage, vor allem nach dem Verlust eines lieben Menschen, Trost zusprechen will oder muß. Die möglichen Tröstungen, die man an einen einzelnen oder eine Gruppe richten kann, sind selbst bei aller scholastischen Lust an Unterteilungen und Ableitungen, die die Rhetorik entwickelte², beschränkt. Vor allem laufen die tröstenden Worte stets Gefahr, abgedroschen zu klingen, als bloße rhetorische, popularphilosophische Versatzstücke zu erscheinen. „Ich weiß, daß das, was ich noch anfügen will, abgedroschen ist. Aber trotzdem möchte ich es nicht deshalb auslassen, weil es bereits von allen gesagt worden ist“ schreibt Seneca³. Ein tröstender Zuspruch kann, wenn er nicht im persönlichen Gespräch, sondern schriftlich vorgebracht wird, distanziert, rhetorisch, formal und nicht ernst gemeint wirken und geradezu zum Gegenteil des Bezweckten führen, zur Verhärtung dessen, den man trösten will. Er kann bewirken, daß der, dem Trost gespendet werden soll, sich den gutgemeinten Worten verschließt. Cicero, selbst ein routinierter consolator in der Krise der römischen Republik in den Jahren 46-44 v. Chr., gesteht seinem Freund Atticus resigniert ein, daß all die von den Philosophen entwickelten Trostgründe einen wirklich verzweifelten Menschen wie ihn nach dem Tod seiner innig geliebten Tochter Tullia nicht helfen. Im März 45

¹ Im folgenden als *Epist.* abgekürzt: „Sed etiam si omnia a veteribus inventa sunt, hoc semper novum erit, usus et inventorum ab aliis scientia ac dispositio. /.../ Animi remedia inventa sunt ab antiquis; qomodo autem admoveantur aut quando nostri operis est quaerere. Multum egerunt qui ante nos fuerunt, sed non peregerunt.“ Die Übersetzungen stammen, wenn nicht anders vermerkt, vom Verfasser.

² Man vgl. den Überblick über die Trostgründe bei Horst-Theodor Johann: *Trauer und Trost. Eine quellen- und strukturanalytische Untersuchung der philosophischen Trostschriften über den Tod*, München 1968, S. 5-7.

³ *Epist.* 63.12: „Scio pertritum iam hoc esse quod adiecturus sum, non ideo tamen praetermittam quia ab omnibus dictum est.“

(*ad Atticum* 12.13.1) schreibt er über Brutus' Kondolenzschreiben: „Brutus' Brief ist voller Verstand und mit Freundschaft geschrieben, trotzdem hat er mich in Tränen ausbrechen lassen.“⁴ Und kurze Zeit später erwähnt er Brutus' Kondolenzschreiben noch einmal (*ad Atticum* 12.4.4): „Über Brutus' Brief an mich habe ich Dir schon geschrieben: voller Verstand verfaßt, aber ohne daß es mir hätte helfen können“⁵. Trost – so Cicero refrainartig in den Briefen des Frühjahr 45 – könnte nur der persönliche Umgang, das persönliche Gespräch mit dem Freund bringen (z.B. *ad Atticum* 12.16.1)⁶.

Kehren wir nochmals zu Senecas 64. Lucilius-Brief zurück, der in typisch senecanischer *brevitas* die Besonderheiten der philosophisch-rhetorischen Trostschriften herausstreicht: Da die einzelnen Trostgründe begrenzt sind, wird man alles in der älteren Literatur vorfinden. Die Kunst des philosophischen Psychotherapeuten besteht darin, die Anwendungsmöglichkeiten der *Topoi*, den richtigen Zeitpunkt, wann welches Argument und welche Methode eingesetzt werden muß, und die Reihenfolge der einzelnen Trostgründe auf der Basis der profunden Kenntnis der älteren Literatur zu bestimmen⁷. Dabei ist – ganz im Sinne der Affektenlehre des 2. Buchs der aristotelischen *Rhetorik* – genau der Adressat zu beachten: seine Herkunft und sein Status, sein Geschlecht und seine Bildung sowie sein Alter.

Senecas Aussage, man finde alles Wesentliche bereits bei den Alten, wird durch einen kurzen Blick in die griechische Literatur der archaischen und klassischen Zeit bestätigt. Vor dem Hintergrund der Trostliteratur der vorhellenistischen Literatur läßt sich die Besonderheit der Konsolationstheorie und -literatur der hellenistischen und römischen Zeit klarer darstellen⁸.

II.

Eine tröstende, mit Tadel (*ψόγος*) verbundene Selbstanrede findet sich bereits zu Beginn der griechischen Literatur, in Homers *Odyssee* (20.18-20). Angesichts des unverschämten, ihn entehrenden Treibens der Freier am Königshof in Ithaka dämpft Odysseus den aufflammenden Zorn; er bringt sein bellendes Herz (20.13 *κραδίη δέ οἱ ἔνδον ὑλάκτει*) zum Verstummen:

⁴ „Bruti litterae scriptae et prudenter et amice multas mihi tamen lacrimas attulerunt.“

⁵ „De Bruti ad me litteris scripsi ad te antea. Prudenter scriptae, sed nihil quod me adiuveret.“

⁶ „Te tuis negotiis relictis nolo ad me venire; ego potius accedam, si diutius impediere. Etsi discessissem quidem e conspectu tuo, nisi me plane nihil ulla res adiuveret. Quod si esset aliquod levamen, id esset in te uno, et cum primum ab aliquo poterit esse, a te erit.“

⁷ Der Consolator folgt also ganz der rhetorischen Grundregel: Quis quid ubi quibus auxiliis cur quomodo quando.

„Er schlug an die Brust und tadelte sein Herz mit folgenden Worten:
,Halt aus, mein Herz. Schon Hündischeres hast du einst ertragen,
an dem Tag, als der ungestüme Kyklop mir die
wackeren Gefährten fraß. Du aber hieltest es aus, bis deine Intelligenz
dich aus der Höhle hinausbrachte, obwohl du doch meintest, es nicht zu überleben‘.“⁹

Die Erinnerung an eine noch entwürdigendere, noch ausweglosere Situation, die Odysseus überstanden hat, soll auch dieses Mal den Helden das Ertragen der Erniedrigungen möglich machen. Es liegt – in den Termini *technici* der Consolationsliteratur späterer Zeiten – ein *exemplum constantiae* in Verbindung mit einem *exemplum miseriae* vor: standhaft und unerschütterlich zu bleiben, indem man sich eine noch schlimmere Situation vor Augen stellt. In der hellenistischen Philosophie werden sich diese Trostgründe zu umfangreichen Katalogen auswachsen. Wichtiger ist allerdings, daß in diesen Versen die Vernunft, die vernünftige Erwägung – anachronistisch könnte man durchaus den platonischen Begriff des *Hegemonikon* verwenden – die Emotionen, die Wut und Verzweiflung, dämpft¹⁰.

In einem textkritisch nicht einfachen Fragment des Archilochos werden Eigenrost und Selbstparänese weiterentwickelt (fr. 128 West)¹¹. Das poetische Ich ermuntert sein Herz (*θυμός*), das in ausweglosem Leid von Panik ergriffen ist¹². auszuhalten und den Kampf aufzunehmen. Es folgt, von der aktuellen Situation ausgehend, die allgemeine Ermahnung, weder im Sieg noch in der Niederlage das rechte Maß zu verlieren, sich zwar an Erfreulichem zu freuen, im Unglück aber nicht die Ruhe zu verlieren¹³, sondern stets zu berücksichtigen, welcher Fluß, welcher Rhythmus die Menschheit gefangen halte. Das individuelle Schicksal wird also vor dem Hintergrund der *condicio humana* erklärt. Der ständige Wechsel von Glück und Unglück im menschlichen Leben, die ‚Kontingenzerfahrung‘, führt zur Erkenntnis, immer das rechte Maß wahren und in Schmerz wie Freude seine Affekte kontrollieren zu müs-

⁸ Vgl. auch den kurzen Überblick bei Traudel Stork: *Nil igitur mors est ad nos. Der Schlußteil des dritten Lukrezbuches und sein Verhältnis zur Konsolationsliteratur*, Bonn 1970, S. 9-22.

⁹ τέτλαθι δῆ, κραδίη·καὶ κύντερον ἄλλο ποτ' ἔτλης, / ἦματι τῷ, ὅτε μοι μένος ἄσχετος ἦσθιε
Κύκλωψ / ἰφθίμους ἐτάρους· σὺ δ' ἐτόλμας, ὄφρα σε μῆτις / ἐξάγαγ' ἐξ ἄντροιο οἴομενον
θανέεσθαι.

¹⁰ Vgl. Joseph Russo: *A commentary on Homer's Odyssey*, III, Oxford 1992, S. 109 (zu V. 18-24); R.B. Rutherford: *Homer, Odyssey, books XIX and XX*, Cambridge 1992, S: 205: „Odysseus draws strength from his past experiences and successes“.

¹¹ *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati*, ed. Martin L. West, I, Oxford 1971: θυμέ, θύμ',
ἀμηχάνοισι κήδεσιν κυκόμενε, / τᾶναδευ δυσμενῶν† δ' ἀλέξεο προσβαλὼν ἐναντίον / στέρ-
νον †ἐνδοκοισιν ἐχθρῶν πλησίον κατασταθεις / ἀσφαλέως· καὶ μήτε νικέων ἀμφάδην ἀ-
γάλλεο, / μηδὲ νικηθεὶς ἐν οἴκω καταπεσῶν ὀδύρεο, / ἀλλὰ χαρτοῖσιν τε χαῖρε καὶ κακοῖσιν
ἀσχάλα / μὴ λίην, γίνωσκε δ' οἷος ῥυσμὸς ἀνθρώπους ἔχει.

¹² Zu *κυκῶ* in diesem Sinne vgl. Homer: *Ilias* 11.129 und öfter.

¹³ ἀσχάλλω, gebildet aus *σχολή* (Ruhe, Muße) mit *α*-privativum.

sen. Ein später Nachhall unter parodistischen Vorzeichen findet sich in Catulls 8. Gedicht¹⁴.

Die konsolatorische Eigetherapie, die in der *Odyssee* und bei Archilochos vorliegt, beschreibt Cicero – mit Odysseus als exemplum – in *Tusculanen* 2.51f.: Die Vernunft soll dem untergeordneten Teil wie ein gerechter Vater den Söhnen Befehle geben; „mit einem bloßem Wink wird sie durchsetzen, was sie will, ohne Anstrengung, ohne Mühe; sie wird sich selbst aufrichten, aufmuntern, rüsten, wappnen, um dem Schmerz wie einem Feind entgegenzutreten. Was sind dies für Waffen? Anspannung, Bestärkung und das innere Selbstgespräch: ‚Hüte dich, etwas Unehrenhaftes, Schlaffes, Unmännliches zu tun!‘“¹⁵

Eine Fundgrube konsolatorischer Topoi sind die euripideischen Tragödien, die spätere Konsolatoren gerne als Steinbruch für ihre Schriften ausplünderten. So zitiert Poseidonios gegen Chrysipps¹⁶ Auffassung fünf Verse aus dem 1. *Phrixos* des Euripides, die Cicero in *Tusculanen* 3.67 übersetzt¹⁷, als Beleg dafür, daß dauerndes Leid den Menschen gegen neue Leiden immun mache (fr. 818c TrGF)¹⁸:

„wenn mein Unglück an diesem Tag begonnen hätte und ich nicht schon lange auf der See der Leiden segelte, wäre es natürlich, wenn ich mich ungestüm sträubte wie ein junges Pferd, dem man eben den Zügel abgelegt hat. Jetzt aber bin ich abgestumpft und ans Unglück gewöhnt“¹⁹.

In einem ebenfalls von Poseidonios zitierten und von Cicero, *Tusculanen* 3.29, übersetzten Euripides-Fragment (964 TrGF) meint man, die stoische praemeditatio futurorum malorum in Verbindung mit einem Katalog möglicher Konsolationsanlässe zu hören²⁰ – die vollständige Liste gibt Cicero in *Tusculanen* 3.81 –²¹, und in fr. 965 TrGF wird dazu aufgefordert, sich der Notwendigkeit zu fügen²².

¹⁴ Vor allem in 5.11 („sed obstinata mente perfer, obdura“) und im Schlußvers („at tu, Catulle, destinatus obdura“) klingt nach der Erinnerung an die schönen und schlechten Tage die Konsolationstopik nach, wie wir sie bei Homer und Archilochos vorfinden; der zeitgenössische Rezipient von Catulls Hinkiamben hörte sicherlich auch die Konsolationstopoi der hellenistischen Philosophie mit.

¹⁵ „nutu, quod volet, conficiet, nullo labore, nulla molestia; eriget ipse se, suscitabit, instruet, armabit, ut tamquam hosti sic obsistat dolori. quae sunt ista arma? Contentio, confirmatio sermoque intumens, cum ipse secum: ‚cave turpe quicquam, languidum, non virile.‘“

¹⁶ Auf Chrysipp geht vermutlich die stoische Praxis zurück, philosophische Theoreme mit Dichtertexten zu unterstreichen.

¹⁷ „Si mihi nunc tristis primum inluxisset dies / Nec tam aerumnoso navigassem salo, / Esset dolendi causa, ut iniecto eculi / Freno repente tactu exagitantur novo; / Sed iam subactus miseriis optorpui.“ Zur consuetudo laborum vgl. auch Cicero: *Tusc.* 2.38ff.

¹⁸ *Tragicorum Graecorum fragmenta (TrGF)*, ed. Richard Kannicht, 5/2, Göttingen 2004.

¹⁹ Übersetzung Gustav Adolf Seeck: *Euripides, Fragmente, Der Kyklop, Rhesos* (Sämtliche Tragödien und Fragmente Bd. VI), München 1981, S. 367.

²⁰ „Ich aber lernte von einem klugen Mann und verlegte mein Denken auf Sorgen und Unglücksfälle, und ich stattete mich aus mit Verbannung aus der Heimat, unzeitigem Tod und anderen Pfaden

Auf psychotherapeutische Dialoge, wie man sie in Senecas Briefen oder seiner Schrift *De remediis fortuitorum* wiederfinden wird, trifft man in Euripides' *Alkestis*: die sich für ihren Mann opfernde Alkestis tröstet Admet mit dem Argument „Die Zeit lindert den Schmerz; wer gestorben ist, ist nichts“ (360). Der Chorführer verweist den verzweifelten Admet nach dem Tod seiner Frau auf die *condicio humana* (416-19):

„Admet, du mußt dieses Unglück ertragen:
Denn du bist nicht der erste noch der letzte Mensch,
der eine gute Frau verloren hat. Wisse,
daß uns allen bestimmt ist zu sterben.“

Admet reagiert auf den tröstenden Zuspruch mit dem Hinweis, daß ihn die Plötzlichkeit, mit der das Unglück über ihn hereingebrochen sei, aus der Fassung bringe. In einem emotional aufgewühlten Wechselgesang werden nochmals die Trostgründe durchgespielt (889ff.): das Schicksal ist nicht zu bezwingen, auch Schmerz und Trauer müssen ihre Grenzen haben, du hast nicht als erster eine Frau verloren. Als positives Exempel für *constantia* im Unglück angesichts einer *mors immatura* führt der Chor einen Verwandten an, der seinen einzigen Sohn verlor und trotzdem Fassung bewahrte (911ff.), verweist darauf, daß Admet auf der Höhe des Glücks ohne Erfahrung im Leid (927 ὀπειρόκακος) das Schicksal ereilt habe, und beschließt seinen Trost mit einem nochmaligen Hinweis auf die *condicio humana* (930-34 τί νέον; „Was ist dir Neues widerfahren, was vor dir nicht schon viele andere durchlitten haben?“). Als letzter consolator Admets betätigt sich Herakles (1076-1086) – die Verse 1079f. und 1085 der *Alkestis* wurden wiederum von Chrysipp zitiert:

Her. Übertreibe nicht, sondern trage es mit Anstand.
Ad. Es ist leichter zu trösten als durchzuhalten, wenn man ein Leid erfahren hat.
Her. Was hast du denn einen Vorteil davon²³, wenn du immer klagen willst?
Ad. Keinen, das ist mir auch selbst klar, aber trotzdem treibt mich ein Verlangen dazu.
/.../
Her. Zeit wird das Leid lindern, jetzt aber ist es noch frisch.

des Unglücks; denn wenn mir wirklich etwas von dem zustieße, was ich mir in Gedanken vorgestellt hatte, sollte mir nichts Neues geschehen können und mir besondere Schmerzen zufügen.“ (Übersetzung Seeck, s.o. Anm. 19, S. 411).

²¹ „Sunt enim certa, quae de paupertate certa, quae de vita inhonorata et ingloria dici soleant; separtim certae scholae sunt de exilio, de interitu patriae, de servitute, de debilitate, de caecitate, de omni casu, in quo nomen poni solet calamitatis. Haec Graeci in singulas scholas et in singulos libros dispertunt.“

²² „Wer sich aber dem Zwang der Notwendigkeit fügt, der ist weise in menschlichen Dingen und versteht sich auf das Göttliche.“

²³ Im Griechischen steht der spätere stoische *terminus technicus* προκόπτειν. Der Prokopton (προκόπτων) ist der Mensch, der Fortschritte auf dem Weg zur Weisheit macht.

Die Auswahl an Texten der archaischen und klassischen Zeit verdeutlicht eindrucksvoll die Präsenz konsolatorischer Praxis in der griechischen Literatur als Widerspiegelung des lebensweltlichen Umgangs mit Trauer und Trost. Die Trostgründe späterer consolationes finden sich bereits komplett in den frühen Zeugnissen. Selbst theoretische Reflexionen lassen sich lange vor der hellenistischen Philosophie nachweisen. Es gilt, die der sozialen Stellung, dem Alter und Geschlecht des conso-landus gemäßen Argumente vorzubringen; Thukydides im *Epitaphios*, in der an das Kollektiv gerichteten Trostrede des Perikles, nimmt eine Untergliederung der Adressaten in das gesamte Volk sowie die Eltern, Kinder, Brüder und Frauen der Gefallenen vor (2.35ff.). Die Affekte können rational bezwungen oder eingedämmt werden – entweder auf dem Weg allgemeiner theologisch-popularphilosophischer Erwägungen oder durch den Hinweis auf exempla sowohl miseriarum als auch constantiae.

Daß gerade die euripideischen Tragödien zahlreiche Reflexe konsolatorischer Praxis aufweisen, läßt sich aus dem Einfluß der zeitgenössischen Rhetorik erklären, in der intensiv die affektauslösenden wie -beseitigenden Wirkungen des Logos, der Rede, diskutiert wurde. In der *Helena* (8) schreibt Gorgias, der Logos, obwohl mit einem unscheinbaren Körper ausgestattet, sei trotzdem als gewaltiger Herrscher in der Lage, Furcht zu beenden und Trauer zu beseitigen und Freude zu bewirken und Mitleid wachsen zu lassen. Den Rezipienten überkomme, wenn er eine kunstvolle Rede höre, Schauer voller Furcht, Mitleid unter Tränen und Sehnsucht voller Leid. Das heißt: eine mit den Mitteln der sophistischen Rhetorik gestaltete Rede übt eine unmittelbare Wirkung auf die menschlichen Affekte aus; sie hat in Gorgias' Theorie eine magische oder medizinische Wirkung. Wie Medizin Säfte aus dem Körper treibt, so ist der Logos imstande, zu betrüben und zu erfreuen, Angst und Zuversicht einzuflößen²⁴. Der Logos spricht nicht die Ratio des Menschen an, sondern das Unbewußte, die Affekte (*ψυχῆς ἀρματήματα*, „Fehlleistungen der Seele“) und die unreflektierten Vorstellungen und Vorurteile (*δόξης ἀπατήματα*).

Gorgias' Zeitgenosse Antiphon²⁵ soll nach einem späten Zeugnis ein psychologisches Handbuch der Trauervermeidung (*τέχνη ἀλυπίας*) verfaßt haben. In einem Haus in Korinth habe er Menschen mit psychischen Problemen Gesprächstherapie angeboten, Diagnostik betrieben und Rat gegeben. Werbung habe er mit dem Titel *νηπενθεῖς ἀκροάσεις* getrieben, „Vorlesungen, die die Sorgen vergessen ma-

²⁴ Vgl. dazu Fritz Wehrli: *Ethik und Medizin. Zur Vorgeschichte der aristotelischen Medizinlehre*, MH 8, 1951, S. 50-62. Zu den magischen Wurzeln vgl. Pedro Lain-Entraldo: *Die platonische Rationalisierung der Besprechung (ΕΠΙΩΛΙΑΗ) und die Erfindung der Psychotherapie durch das Wort*, Hermes 86, 1958, S. 298-323.

²⁵ 87 A 6 in: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, hg. von Hermann Diels und Walther Kranz, 2. Bd., Berlin 1952⁶, S. 336f.

chen“. Das Adjektiv ist ein deutlicher Hinweis auf die Droge, die Helena in Homers *Odyssee* 4.221 einnimmt, um ihre Sorgen zu vergessen.

III.

Aus diesen Entwicklungslinien der *Consolatio*, den popularphilosophischen und lebensweltlichen Trostgründen und der sophistischen Logos- und Affekttheorie, die dezidiert irrationale und manipulierbare Kräfte im Menschen voraussetzt, läßt sich die peripatetische Konsolationsliteratur erklären, vor allem Krantors nicht erhaltenes, viel zitiertes Werk *Περὶ πένθους*, ein Bestseller der antiken Trostliteratur²⁶. Cicero, *Lucullus* 135, zitiert die Anweisung des Panaitios an Tubero, er solle Krantors Büchlein auswendig lernen, in dem den Emotionen (*permotiones*) eine natürliche Ursache zugebilligt und das rechte Maß im Umgang mit ihnen (*mediocritas*, *μετριοπάθεια*) vertreten werde²⁷. Die aristotelisch-peripatetische Auffassung von Trauerarbeit setzt nach dem im 2. Buch der aristotelischen *Rhetorik* entwickelten Schema voraus, daß *Logoi* – ganz in Gorgias' Sinne – einen Zugang zum Irrationalen haben und positive wie negative Folgen zeitigen können. Im Gegensatz dazu kennt die Stoa aufgrund ihrer Auffassung vom Menschen als Vernunftwesen – jedenfalls nach den vorhandenen Zeugnissen und Testimonien – keine Affekte und Bestrebungen, Handlungsimpulse (*ὄρμαί*), die ohne die Vernunft, ohne den Logos, zustande kommen. Affekte sind nach der stoischen Lehre nicht irrationale, dem Logos entzogene Impulse, sondern eine „Perversion der Vernunft selbst“, eine „Selbstverkehrung des Logos bzw. des Hegemonikon“²⁸. Im Pathos, „im Affekt verändert und entäußert sich die Vernunft selbst zu einer naturalen Bewegung, die von Vernunft selbst nicht mehr gesteuert oder zurückgenommen werden kann. Der Mensch pervertiert sein Wesen, d.h. er verhält sich so, als ob er nicht Mensch wäre.“²⁹ Alle Affekte, das Tetrachordon Lust, Begierde, Trauer und Angst, sind Krankheiten der Vernunft. Sie gehören dem Bereich der Dinge an, die nichts zum Glück des Menschen beitragen, zu den *Adiaphora*. Für den Menschen relevant werden sie dadurch, daß man aufgrund eines Denkfehlers Stellung zu ihnen bezieht und eine Beziehung zu ihnen herstellt, also ‚Angst vor etwas‘ oder ‚Lust auf etwas‘ hat³⁰. Adressat der stoischen Seelenführung ist der *προκόπτων*, der, „der auf dem Weg zur

²⁶ Vgl. Diogenes Laertios 4.27.

²⁷ „*Mediocritates illi probabant et in omni permotione naturalem volebant esse quendam modum. Legimus omnes Crantoris veteris Academici de luctu; est enim non magnus verum aureolus et ut Tuberoni Panaetius praecipit ad verbum ediscendus libellus.*“

²⁸ Maximilian Forschner: *Die stoische Ethik*, Darmstadt 1995, S. 122. Vgl. auch die Beiträge in dem Sammelband *Zur Ethik der älteren Stoa*, hg. von Barbara Guckes, Göttingen 2004.

²⁹ Forschner (wie Anm. 28), S. 123.

³⁰ Forschner (wie Anm. 28), S. 136.

Weisheit Fortschritte macht“, da der Weise affektfrei ist³¹. Ziel ist es, den Menschen durch rationale Argumentation und Tadel, durch die Widerlegung falscher Meinungen und die Aufzählung positiver Beispiele, die sich im Leid durch constantia animi auszeichneten, von seiner selbstverschuldeten Affekthörigkeit zu heilen und zur Freiheit von Affekten (ἀπάθεια) zu bringen³². Die Ursache für Trauer, vor allem für die affektierte Zurschaustellung von Trauer, sieht Chrysipp in dem Irrglauben des Menschen, daß es sich zu trauern gehöre, da die pietas es verlange³³.

Es versteht sich von selbst, daß die orthodox stoische Haltung, der häufig der Vorwurf der Härte und Unmenschlichkeit entgegenschlug, in der konsolatorischen Praxis höchstens als Ideal dem Trauernden vor Augen gestellt, niemand aber ernsthaft als Ausweg aus Leid angeraten werden kann³⁴. So schreibt Seneca, um nur ein Beispiel zu zitieren (*Epist.* 63.1), in der popularphilosophischen, ganz und gar unstoischen Tradition stehend, die dem maßvollen Trauern heilende Wirkung zuschreibt³⁵:

„Ich trage schwer daran, daß Flaccus, dein Freund, gestorben ist; daß du allerdings mehr trauerst, als angemessen ist, das will ich nicht. Daß du gar keine Trauer empfindest, das wage ich kaum zu fordern, auch wenn ich weiß, daß es besser wäre. Aber wer wird außer dem, der sich schon weit über das Schicksal erhoben hat, diese psychische Stärke (firmitas animi) besitzen?“

Angesichts der Erschütterungen, die Menschen in seiner ganzen Existenz treffen, solle man – so der pragmatische Cicero – nicht auf die Herkunft der Theoreme achten, sondern nur darauf, was in der jeweiligen Lage nütze; denn „alius alio modo movetur“³⁶. Cicero selbst hat nach dem Zeugnis seiner *Tusculanen* 3.76 alle möglichen Trostgründe in eine einzige Consolatio zusammengeworfen, um seine außer Kontrolle geratene Psyche zu beruhigen („erat enim in tumore animus“).

IV.

³¹ Vgl. z.B. Cicero: *Lucullus* 135: Für den Weisen gilt: „praeter honestum nihil est in bonis“.

³² Man vgl. die in *Stoicorum veterum fragmenta (SVF)*, ed. Ioannes ab Arnim, III, Leipzig 1903 (Stuttgart 1964), S. 108-110, zusammengestellten Belege.

³³ Vgl. Cicero: *Tusc.* 3.61; Seneca: *Epist.* 63.2; 99.16f.; *consolatio ad Marciam* 7.2; *de tranquillitate animi* 15.6).

³⁴ Vgl. Seneca: *Epist.* 63.1; *consolatio ad Polybium* 18.5; *ad Marciam* 4.1. Vgl. Anna Lydia Motto: *Seneca on the perfection of the soul*, CJ 51, 1956, S. 275-78.

³⁵ Vgl. Johann (wie Anm. 2), S. 44. Vgl. vor allem Hans-Herwarth Studnik: *Die consolatio mortis in Senecas Briefen*, Diss. Köln 1958.

³⁶ Ähnlich praxisorientiert geht Plutarch in seinen psychotherapeutischen Schriften vor (*De cohibenda ira*, *De garrulitate*; *De curiositate*, *De vitioso pudore*, *De laude ipsius*). „Plutarch hat sich um die beste Therapieform bemüht. Die Stellung von mentaler und praktischer Therapie und das Verhältnis der praktischen Formen zueinander änderte sich von Schrift zu Schrift“ (Heinz Gerd Innenkamp: *Plutarchs Schriften über die Heilung der Seele*, Göttingen 1971, S. 145).

In *Tusculanen* III 77 gibt Cicero dem künftigen consolator, der die philosophia als medicina animi gemäß dem programmatischen Proömium (3.1) ausüben will, die Gliederung (dispositio) vor, die man bei einer Consolatio einhalten muß:

„Es wird also bei Trostschriften das erste Heilmittel darin bestehen aufzuzeigen, daß es kein Übel sei oder nur ein ganz kleines, das zweite, sowohl über die allgemeine Situation des Menschen als auch über den spezielle Fall zu sprechen, wenn es denn etwas gibt, was man über das Leben des Trauernden ausführen könnte, das dritte schließlich, daß es größte Dummheit sei, sich ohne Sinn in Trauer aufzureiben, obwohl man doch einsieht, daß es nichts nütze.“

Ein Blick in die zahlreichen Kondolenz- und Trotschreiben Ciceros der Jahre 46 und 45 macht deutlich, daß Cicero dieses Schema – mit leichten Variationen und auf den Adressaten abgestimmt – konsequent durchhält. Aus der Vielzahl von Briefen sei das Schreiben an Decimus Titius (Frühjahr 46) vorgestellt (*ad familiares* 5.16). Titius hatte im Bürgerkrieg beide Söhne, die auf Seiten des Pompeius kämpften, verloren; das Thema ist also de immatura morte. Die Eröffnung ist topisch: Cicero als consolator ist genauso des Trostes bedürftig wie der consolandus. Trotzdem nimmt er das officium consolandi auf sich, das darin besteht, den Schmerz entweder zu lindern (peripatetische Metriopathie) oder gar ganz zu beseitigen (stoische Apathie). Nach einer Praeteritio der üblicherweise vorgebrachten Trostgründe („consolationes pervulgatae“) führt er als eigentlich tröstendes Argument an, daß angesichts der verworrenen politischen Situation diejenigen als am glücklichsten zu preisen seien, die gar keine Kinder hätten, etwas weniger glücklich immerhin die, die sie rechtzeitig vor dem Zusammenbruch verloren hätten. Nach der schlagwortartigen Auflistung der mit der condicio humana zusammenhängenden Argumente folgt eine kurze Hinwendung an den Adressaten: Die Sehnsucht nach den Söhnen und der Kummer angesichts der eigenen Einsamkeit ließen sich nicht so leicht auslöschen; was jedoch das Schicksal der Söhne nach ihrem Tod angehe, darüber brauche sich Titius nicht zu grämen. Es folgen die bekannten Argumente de morte, an die sich nochmals die Glückseligpreisung derer anschließt, die in der derzeitigen politischen Lage rechtzeitig gestorben sind. Der Brief schließt mit dem Tadel des Adressaten: Der selbstbezogene Schmerz, die Wehleidigkeit passe gar nicht zur gravitas, constantia und sapientia des Titius. Deshalb solle er nicht abwarten, bis die Zeit den Schmerz lindere, sondern durch die eigene Vernunft vorwegnehmen, was die Zeit über kurz oder lang ohnehin erledige.

Aus jeder Zeile des Briefes spürt man das Unbehagen des consolator, der sich, wie die beiden praeteritiones unterstreichen, vollkommen der Floskelhaftigkeit seiner Argumente gegen die Trauer bewußt ist. Die Trostgründe stoischer wie peripatetischer Provenienz werden abgespult und in diesem wie in anderen Schreiben dieser

Jahre durch die Einbettung der Argumente in die politische Situation ergänzt: Besser ist es, tot zu sein, als dieses Chaos erleben zu müssen. Das politische Argument tritt an die Stelle der historischen oder mythologischen Exempla für die glückliche mors immatura wie z.B. der Geschichte von Kleobis und Biton.

Die Wirkungslosigkeit derartiger Trostschriften mußte Cicero ein Jahr später am eigenen Leibe nach dem Tod seiner Tochter Tullia erleben. Erhalten ist die *Consolatio* des Servius Sulpicius (*ad familiares* 4.5) an Cicero, der zwar auch die Topoi der Konsolationspraxis durchspielt, aber Ciceros scholastischen Ton vermeidet und in der Erörterung der *condicio humana* einen autobiographischen Abschnitt einfügt: Als er kürzlich von Aigina nach Megara gesegelt sei, habe ihm der Anblick der darniederliegenden, einst blühenden Städte drastisch vor Augen geführt, wie undankbar wir Menschenlein seien, wenn wir unser kleines Unglück angesichts der Trümmer einstiger Größe bejammerten. Es nimmt nicht Wunder, daß diesem Brief eine große Nachwirkung zuteil wurde, bei Lord Byron (*Child Harold* 2.3, 4.44), Jean Paul (*Titan*), Laurence Sterne (*Tristram Shandy* V 3) und Montaigne (*Pensées* 1.20)³⁷.

Der Erfolg bleibt aus: Cicero (*ad Atticum* 12.14.3) kann in all den konsolatorischen Schriften und Briefen seiner Bekannten keinen Trost finden. In seiner selbstgewählten Isolation in Asturia – in *ad Atticum* 12.15 ist der dicke und rauhe Wald bildlicher Ausdruck seiner seelischen Verfassung – findet er Trost allein in der Literatur, mit der er Zwiegespräch hält (12.15 „in ea mihi omnis sermo est cum litteris“), und in seinem manischen Schreibzwang, zuerst in der an sich gerichteten *Consolatio*, als deren Erfinder er sich stolz hinstellt, und dann im Projekt der enzyklopädischen Darstellung der griechischen Philosophie in römischem Gewande³⁸. Er schreibt sich den Schmerz von der Seele. Ovid in den *Tristien* und *Epistulae ex Ponto* wird dieses Motiv breit ausführen. In seiner Autobiographie in *Tristien* 4.10 nimmt die Muse die Stelle ein, die bei Cicero die Philosophie innehat³⁹.

Die Atticus-Briefe der folgenden Monate durchzieht als *idée fixe* das Tempelchen (*fanum*), das er als eine der Zeit entzogene (*ad Atticum* 12.19) Erinnerungsstätte seiner Tochter errichten will und dessen Planung allein ihm Trost verschafft. Sich seines unphilosophischen Vorhabens vollkommen bewußt, durchforstet Cicero die griechisch-römische Literatur nach sein Vorhaben stützenden Belegen (*ad Atticum* 12.18.1); aber er kann nicht ausschließen, daß die Durchführung des Bauvorhabens die Wunde wieder aufreißen könnte (*ad Atticum* 12.18.1). Weder seine *dignitas* noch

³⁷ Vgl. Rudolf Kassel: *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur*, München 1958, S. 98-103.

³⁸ *ad Atticum* 13.26.2 „Equidem credibile non est quantum scribam, quin etiam noctibus, nihil enim somni.“

³⁹ Dies wird besonders deutlich durch die hymnischen Passagen in Cicero: *Tusc.* 5.2.5 und Ovid: *Tristien* 4.10.117-22. Vgl. besonders „o vitae philosophia dux“ (Cicero) mit „tu dux et comes es“ (Ovid).

auctoritas als Consular, an die ihn Sulpicius und andere erinnern, noch die *praecepta sapientiae* können ihn von der Trauer ablenken: Er ist erledigt; die schwärende Wunde, die seine Isolierung und seine politische, von ihm stets verdrängte Ohnmacht ihm geschlagen hatte und die nach der Konsolationsterminologie nie wirklich geheilt, sondern immer frisch (*recens*) geblieben war, ist durch den neuen Schlag um so tiefer aufgebrochen⁴⁰. Kein einziges *remedium doloris* wirkt: So wird die Erinnerung an die Tote, die nach Attalos, Senecas Lehrer, ein *γλυκύπικρον*, eine Mischung von Süßem und Bitterem, ist⁴¹, zur Qual; die Erinnerung an die mit der Tochter verbrachte Zeit, an die Gespräche mit ihr, die nach Seneca trostbringend sind (*Epist.* 99.23f.), führen genau zum Gegenteil⁴². Verzweifelt beharrt er darauf, Schmerz empfinden zu dürfen⁴³, und stellt resigniert fest, daß für ihn die *praecepta sapientiae* kein Hilfe darstellen (*ad Atticum* 12.46), sondern eher das Gegenteil bei ihm bewirkt haben. Denn er wäre wohl besser gegen die Schicksalsschläge gewappnet, wenn er nicht die Theorie der philosophischen *Consolatio* so gut beherrschte⁴⁴. Nur die Zeit, nicht die *ratio* wird diesen Schmerz lindern. Während Cicero bei der praktischen Bewährung (*probatio*) seiner philosophischen Überzeugungen scheitert, zeigt Seneca in Tacitus' Schilderung (*Annalen* 15.60-64), wie ein stoischer Philosoph sich angesichts des nahen, erzwungenen Todes verhält⁴⁵.

V.

Die pagane Konsolationstheorie und -praxis übte eine enorme Wirkung auf spätantike christliche Autoren aus⁴⁶. Die Briefe und Predigten des Ambrosius⁴⁷ und vor

⁴⁰ *ad Atticum* 12.23.1: „Occidimus, occidimus, Attice, iam pridem nos quidem, sed nunc fatemur, postea quam unum quo tenebamur amisimus.“

⁴¹ Seneca, *Epist.* 99.19: „inest quiddam dulce tristitiae“; *Epist.* 63.5-7.

⁴² *ad Atticum* 12.18.1: „Dum recordationes fugio quae quasi morsu quodam dolorem efficiunt, refugio ad te admonendum.“

⁴³ *ad Atticum* 12.28.2 „maerorem minui, dolorem nec potui nec, si possem, vellem.“

⁴⁴ *ad Atticum* 12.46: „Quid ergo? inquires, nihil litterae? In hac quidem re vereor ne etiam contra; nam essem fortasse durior. Exculto enim animo nihil agreste, nihil inhumanum est.“

⁴⁵ Vgl. dazu Bernhard Zimmermann: *Tacitus und Seneca*, in: Thomas Baier / Gesine Manuwald / Bernhard Zimmermann: *Seneca: philosophus et magister*, Freiburg 2005, S. 261-72.

⁴⁶ Vgl. Charles Favez: *La consolation latine chrétienne*, Paris 1937; Forschungsüberblick bei Peter von Moos: *Consolatio. Studien zur mittellateinischen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer*, Bd. 1, München 1971, S. 17-32. Es würde den Rahmen dieses Beitrags sprengen, wenn die griechische Konsolationsliteratur einbezogen würde; vgl. dazu Jane F. Mitchell: *Consolatory Letters in Basil and Gregory Nazianzen*, *Hermes* 96, 1968, S. 299-318.

⁴⁷ Zu Ambrosius' konsolatorischer Praxis vgl. Yves-Marie Duval: *Formes profanes et formes bibliques dans les oraisons funèbres de Saint Ambroise*, in: *Christianisme et formes littéraires de l'antiquité tardive en occident*, *Vandœuvres – Genève* 1977, S. 235-91. Ambrosius' Leichenreden, besonders *De excessu fratris*, übten einen enormen Einfluß auf die mittelalterliche Trostliteratur aus; vgl. von Moos (wie Anm. 46), Bd. 1, S. 47.

allem des Hieronymus, des Cicero christianus, belegen die Bedeutung konsolatorischer Praxis in der Seelsorge. Wie ein stoischer Philosoph versteht sich der Seelsorger Hieronymus als Seelenarzt, der den Schmerz des Trauernden lindert⁴⁸ und deshalb nicht selbst vom Affekt der Trauer überwältigt werden sollte, obwohl dies kaum menschenmöglich ist⁴⁹. Wie Cicero läßt auch ihn bisweilen die Trauer die von den Rednern zur Verfügung gestellten Trostgründe, selbst den den rhetorischen Vorschriften entsprechenden Aufbau eines tröstenden Briefes vergessen.⁵⁰ Hieronymus akzeptiert wie Seneca die heilende Wirkung der Tränen, solange die Wunde noch frisch ist (*recens vulnus*)⁵¹, zumal auch Jesus Lazarus, den er liebte, beweinte⁵². Es muß jedoch das rechte Maß (*modus*) beachtet werden, übermäßiges Klagen und Schreien ziemt sich nicht⁵³, zumal die Trauer nicht so sehr dem Verstorbenen gelte, vielmehr Selbstmitleid sei (*Epist.* 60.7), und die Begräbnisriten nicht dem Toten, sondern eher dem Trost der Hinterbliebenen dienen (*Epist.* 66.5). Doch da Zeit ohnehin den Schmerz lindere, sei es vernunftgemäßer, gleich von ihm zu lassen⁵⁴. Ganz der rhetorischen Theorie entsprechend, gilt es, für jeden individuellen Trauerfall die passenden Tröstungen, die sich in der Heiligen Schrift, aber auch bei den paganen Autoren finden, zusammenzustellen⁵⁵. Die Trostgründe Ciceros und Senecas sind bei Hieronymus ohne Ausnahme vorhanden⁵⁶: Reflexionen über die *immatura mors* (*Epist.* 39.2), über die Nichtigkeit des Todes (*Epist.* 39.3), die nicht mit philosophischen Theoremen, sondern mit dem Hinweis auf Matthaeus 9.24 bewiesen wird, nach dem der Tod nur ein sanfter Schlaf ist (*Epist.* 60.2)⁵⁷, über die Rolle

⁴⁸ *Epist.* 50.15: „Verum quid ago medens dolori ...“

⁴⁹ *Epist.* 39.2: „Non est optimus consolator quem proprii vincunt gemitus, cuius visceribus emollitis fracta in lacrimis verba desudant.“

⁵⁰ *Epist.* 60.5 in der Form des Selbsttadels, einer Anrede seiner Seele: „Quid agimus, anima? Quo vertimus, quid primum adsumimus? Quid tacemus? Exciderunt tibi praecepta rhetorum et occupata luctu, oppressa lacrimis, praepedita singultibus dicendi ordinem non tenes!“

⁵¹ *Epist.* 39.5.

⁵² *Epist.* 39.2: „Confiteor affectus meos, totus hic liber fletibus scribitur. Flevit Iesus Lazarum quia amabat eum.“

⁵³ *Epist.* 39.5: „ignoscimus matris lacrimis, sed modum quaerimus in dolore.“ 39.6: „Detestandae sunt istae lacrimae plenae sacrilegio, incredulitate plenissimae, quae non habent modum, quae usque ad vicina mortis accedunt. Ululas et exclamitas, et quasi quibusdam facibus accensa, quantum in te es, tui semper homicida es.“ Vgl. 108.29.

⁵⁴ *Epist.* 39.5: „attamen, quod tempus mitigandum est, cur ratione non vincitur?“ *Epist.* 66.1: „vulnus pectoris tui quod tempore et ratione curatum est.“

⁵⁵ *Epist.* 75.1: „Nunc mihi, fili Oceane, volenti et ultro adpetenti, debitum munus inponis, quo pro novitate virtutum, veterem materiam novam faciam. In illis enim vel parentis adfectus, vel maeror avunculi, vel desiderium mariti temperandum fuit; et pro diversitate personarum, diversa de Scripturis adhibenda medicina.“ *Epist.* 60.5: „legimus Crantorem, cuius volumen ad confovendum dolorem suum secutus est Cicero, Platonis, Diogenis, Clitomachi, Carneadis, Posidonii ad sedandos lectus opuscula percurrimus.“

⁵⁶ Ebenso findet sich der fictus interlocutor, dessen Einwände widerlegt werden.

⁵⁷ Vgl. Seneca: *Epist.* 99.

der Zeit und Vernunft (*Epist.* 39.5; 60.15; 66.1), über die *condicio humana* (*Epist.* 39.3; 60.16⁵⁸; 79.10), über die Sinnlosigkeit aufwendiger Bestattungen (*Epist.* 39.4; 66.5) und über die Erinnerung als ein ambivalentes Mittel der Trauerbewältigung (*Epist.* 39.5). Der Trost kann wie bei den paganen Autoren mit Tadel (*obiurgatio*) verbunden sein, wenn sich der Trauernde allzu sehr gehen läßt (*Epist.* 39.3; 79.8). Wie die stoischen Philosophen sieht auch Hieronymus das probate Mittel gegen Schmerz über den Verlust eines geliebten Menschen in der *praemeditatio mortis* (*Epist.* 60.14; 79.8) und in *Exempla*, die den Trauernden in seinem Schmerz aufrichten. Gerade in der tröstenden Funktion von Vorbildern, sieht man, daß nicht eine *imitatio* der paganen Trostliteratur, sondern eine *interpretatio christiana* oder gar *superatio* der paganen *Topoi* vorliegt. Die paganen *Exempla (illi)*, die Philosophen Zenon und Kleombrotos sowie das Musterbeispiel der *constantia animi*, Cato⁵⁹, sind obsolet geworden und werden durch biblische Gestalten und christliche Märtyrer als Vorbilder ersetzt (*Epist.* 39.3; 60.5f.; 77.3). Der Verstorbene selbst wird für den trauernden Angehörigen zum *exemplum* (*Epist.* 39.1; 60.8; 75.4; 77.3f.)⁶⁰; er hat alle Eigenschaften des stoischen Weisen, da er dem Weltlichen entsagte (*Epist.* 39.3)⁶¹, sich jeden Tag Rechenschaft über sein Leben gab (*Epist.* 79.4) und den Tod gelassen ertrug (*Epist.* 60.13). Doch im Gegensatz zur stoischen Lehre kann jeder gläubige Christ den Zustand völliger Gelassenheit, völligen Seelenfriedens finden, da er die Gewißheit hat, daß das Leben eine Wanderung (*peregrinatio*) in die ewige Glückseligkeit und der Tod den Durchgang darstellt (*Epist.* 39.2f.; 60.13)⁶².

Eine christliche, stark stoisch geprägte *probatio* schildert Augustinus im 9. Buch der *Confessiones*, in einer eindrucksvollen Selbstanalyse seines psychischen Zustandes nach dem Tod der geliebten Mutter. Er wird von einer übergroßen Traurigkeit übermannt (9.12.29 „*premebam oculos eius, et confluebat in praecordia mea maestitudo ingens et transfluebat in lacrimas*“), doch sein *animus*, sein Hegemonikon behält die Oberhand und trocknet die Augen („*ibidemque oculi mei violento animi imperio resorbent*“), da für einen Christen sich Klagen und Seufzen nicht ziemt, da seiner Mutter kein Leid widerfuhr. Augustinus analysiert seinen Schmerz und stellt fest, daß seine Trauer selbstbezogen ist, da die „*consuetudo simul vivendi dul-*

⁵⁸ Die als Beispiele angeführten einst mächtigen Städte, die heute darniederliegen, verweisen auf den Sulpicius-Brief (Cicero: *ad familiares* 4.5).

⁵⁹ Vgl. Seneca: *De constantia sapientis* 2.

⁶⁰ Die meist ausführlichen *laudes mortui* sind nach dem Schema der paganen Biographien oder Nachrufe aufgebaut, nach denen sich die *virtus* eines Menschen in den natürlichen Anlagen und seinen Taten äußert. Vgl. Wilhelm Kierdorf: *Laudatio funebris. Interpretationen und Untersuchungen zur Entwicklung der römischen Leichenrede*, Meisenheim am Glan 1980.

⁶¹ Mit ihrem Eintritt ins Kloster läßt Blesilla alle *Adiaphora* hinter sich.

⁶² Das Motiv der *peregrinatio* verweist auf das stoische Paradigma Odysseus und auf den stoischen Prokopton, der sich auf dem Weg zur Vollkommenheit befindet.

cissima et carissima“ jäh zerrissen und die Wunde noch zu frisch (vulnus recens) sei (9.12.30). Die Erinnerung an die letzten Gespräche mit Monnica verschafft ihm Trost. Immer wieder muß er sich wegen seiner Schwachheit anklagen und die Trauerwallungen bezwingen; das Hegemonikon, die Vernunft, setzt sich nur mit Mühe durch (9.12.31 „rursusque impetu suo ferebatur non usque ad eruptionem lacrimarum nec usque ad vultus mutationem, sed ego sciebam quid corde premerem“). Hinzu kommt der Schmerz, daß er die condicio humana nicht akzeptieren kann. Die Stelle des philosophischen consolator in der Rolle des Arztes der paganen Literatur nimmt bei dem Christen Augustinus Gott ein (9.12.32 „toto die graviter in occulto maestus eram et mente turbata rogabam te, ut poteram, quo sanares dolorem meum, nec faciebas, credo, commendans memoriae meae vel hoc uno documento omnis consuetudinis vinculum etiam adversus mentem, quae non fallaci verbo pascitur“; 9.13.35 „exaudi me per medicinam vulnere nostrorum quae pependit in ligno“; 10.3.4 „medice meus intime“). Doch Gott hilft nicht, um Augustinus die Fesseln der Gewohnheit vor Augen zu führen. Auch ein Bad bringt keine Hilfe, der Schmerz läßt sich nicht wegschwitzen („neque enim exudavit de corde meo maeroris amaritudo“). Erst die Erinnerung an Ambrosius’ Verse „Deus, creator omnium / ... / Mentisque fessas allevet / Luctusque solvat anxios“ löst die Last der Trauer, läßt in der Erinnerung an die Mutter, im γλυκύπικρον der recordatio, die Tränen fließen, nur vor Gott, nicht vor den Augen eines Menschen, der voller Arroganz sein Weinen als unchristliche Schwäche ausgelegt hätte („non cuiusquam hominis superbe interpretantis ploratum meum“). All die Topoi der ciceronianischen und senecanischen Trostschriften sind in diese Seiten eingewoben, um die Ablösung der paganen Trauerbewältigung durch das Christentum zu zeigen: Die tranquillitas animi wird jedem zuteil, der wie Augustinus zu Gott gefunden hat. Überspitzt könnte man sagen: die rigide, stoische Auffassung von consolatio – in der Erkenntnis der Wahrheit kann man Trauer nur als Verwirrung und Krankheit des Geistes ansehen – findet ihre Verwirklichung nicht in der paganen, sondern der christlichen Theorie und Praxis.

Der wichtigste Vermittler zwischen paganer und neuplatonisch-christlicher Konsolationsliteratur für das gesamte Mittelalter und noch darüber hinaus ist Boethius mit seiner 524 n. Chr. im Gefängnis vor seiner Hinrichtung verfaßten *Consolatio Philosophiae*⁶³. Sie läßt die verschiedenen Traditionen⁶⁴ der antiken Trostschriften erkennen. Wie dem eingekerkerten Sokrates in Platons *Kriton* (50a6ff.) die personi-

⁶³ Einen erläuternden Überblick über den Inhalt bietet Olof Gigon: *Boethius. Trost der Philosophie*, Zürich 1973, S. XVIII-LXI.

⁶⁴ Man sollte den Begriff ‚Quellen‘ vermeiden, da sich nirgendwo in der Schrift zeigen läßt, daß gerade ein bestimmter Passus eines Prätextes „die genaue und einzige Quelle und Vorlage für einen Abschnitt der *Consolatio* darstellt.“ (Joachim Gruber: *Kommentar zu Boethius de consolatione Philosophiae*, Berlin, New York 2006 [2., erweiterte Auflage], S. 40-42).

fizierten Gesetze erscheinen, zeigt sich Boethius die Philosophie⁶⁵. Sie vertreibt die ebenfalls auftretenden „Bühnenhürchen“ (1.1.7 „scaenicas meretriculas“)⁶⁶ vom Lager des sich in einer tiefen Depression (1.2.5 „lethargum“)⁶⁷ befindenden Boethius, der sich nach dem Tod sehnt (1.1.11f., 20). In der Eingangsszene kommen besonders deutlich die Traditionsüberlagerungen zum Vorschein: Die Erwartung der Hinrichtung im Kerker stellt Boethius in eine Reihe mit Sokrates, der mit Hilfe der Philosophie „in ungerechtem Tod den Sieg errang“ (1.3.9), und Seneca⁶⁸. Wie Hercules am Scheideweg in der durch Xenophons *Memorabilien* (2.1.21-34) überlieferten Geschichte des Prodikos muß er sich zwischen zwei um ihn buhlenden Personifikationen entscheiden, den Musen und der Philosophie⁶⁹. Die am Anfang des Werks stehende Elegie weist unüberhörbar auf den primus inventor der Exildichtung, auf Ovid⁷⁰, der in Tomi am Schwarzen Meer Trost und Erleichterung allein in der Dichtung findet⁷¹. Vor allem in *Tristien* 4.10.117f., in einer im Hymnenstil gehaltenen Anrufung der Musen, nimmt die tröstende Dichtung die Rolle ein, die für den Philosophen – man vergleiche nur den Hymnos kletikos an die Philosophie in Ciceros *De finibus* 5.2.5 – nur die Philosophie haben kann: „... gratia Musa, tibi: nam tu solacia praebes / tu curae requies, tu medicina venis.“ Boethius schlägt damit zwei zentrale Motive der paganen Trostschriften an: die Tröstungen de exilio⁷² und de morte⁷³.

⁶⁵ Das Erscheinen der Philosophie ist in der Topik göttlicher Epiphanien geschildert; vgl. Gruber (wie Anm. 54), S. 62-70.

⁶⁶ Vgl. Gruber (wie Anm. 54), S. 72 zur Haltung der christlichen Autoren dem Schauspielwesen (spectacula) gegenüber.

⁶⁷ Vgl. Gruber (wie Anm. 54), S. 97.

⁶⁸ In 1.3.9 werden als Exempla Leute wie Canius, der unter Caligula hingerichtet wurde, Seneca und Soranus, der wie Seneca von Nero zum Selbstmord gezwungen wurde, genannt. „Boethius vergleicht sich also mit Männern, die fälschlich einer Verschwörung gegen den Kaiser angeklagt wurden.“ (Gruber [wie Anm. 54], S. 113).

⁶⁹ Zu Hercules und Odysseus als stoischen mythologischen Paradigma neben dem historischen jüngeren Cato vgl. Seneca: *De constantia sapientis* 2.1: „nullam enim sapientem nec iniuriam accipere nec contumeliam posse, Catonem autem certius exemplar sapientis viri nobis deos immortales dedisse quam Ulixem et Herculem prioribus saeculis.“ Prodikos' Allegorie wurde bereits von Kleanthes stoisch in Beschlag genommen; vgl. Cicero: *De finibus* 2.21.69.

⁷⁰ Vgl. Ovid: *Tristien* 4.1.5-20; 4.10.111f. Vgl. dazu Bernhard Zimmermann: *Poeta exul. Zur Bewältigung des Exils in der griechisch-römischen und deutschen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts*, SemRom 6, 2003, S. 87-104.

⁷¹ Vgl. 1.1.3 „exsilii nostri solitudines“. Das Exil-Motiv klingt immer wieder an: 1.3.9 „Anaxagorae fugam“; 1.5, 2ff. „exsulem ... exsiliium ... procul a patria ... ius exsulare“; 1.6.18; 2.3.12 („an tu in hanc vitae scenam nunc primum subitus hospesque venisti“) zeigt den philosophisch-religiösen Hintergrund des Exilgedankens: die Welt, als theatrum mundi betrachtet, ist der Verbannungsort des Menschen, der in seine wahre Heimat zurückstreben muß; vgl. zu diesem Gedanken Cicero: *Tusc.* 3.82; weitere Belege bei Gruber (wie Anm. 54), S. 188.

⁷² Vgl. dazu Peter Meinel: *Seneca über seine Verbannung. Trostschrift an die Mutter Helvia mit einem Exkurs: Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*, Bonn 1972.

⁷³ Wichtigster Quellentext für aegritudines animi und deren Tröstung in scholastischer Form ist Senecas Schrift *De remediis fortuitorum*, die in systematischer Form alle möglichen Trostgründe

Indem die personifizierte Philosophie, die Boethius wie eine Göttin erscheint und die „süßtönenden, verderblichen Sirenen“ (1.1.11 „Sirenes usque ad exitum dulces“) ⁷⁴ vom Lager des Kranken verscheucht ⁷⁵ und ihm Heilung von den Verwirrungen seiner Seele und Geistes verheißt (1.1.14 „perturbationes mentis“) ⁷⁶, klingt deutlich die seit Platon geläufige Auffassung von Philosophie als medizinische Seelenheilung ⁷⁷ an, die in der Stoa vor allem durch Chrysipp gepflegt wurde ⁷⁸: Der Arzt (1.1) diagnostiziert das Krankheitsbild zunächst grob (1.2) und führt in einem intensiven therapeutischen Gespräch (1.2-5) ⁷⁹ auf die genaue Diagnose hin. Zunächst bedarf es ganz nach Chrysipps Auffassung ⁸⁰ vorbereitender, leichter Heilmittel, da der Kranke noch im Aufruhr der Affekte gefangen ist (1.1.12 „Sed quoniam plurimum tibi affectuum tumultus incubuit diversumque te dolor ira maeror distrahunt, uti nunc mentis es, nondum te validiora remedia contingunt“), bevor der Patient für die Radikalkur reif ist (3.1). Um das Endziel, die Schau der wahren Glückseligkeit im neuplatonischen Sinne zu erlangen, muß der Kranke in einen Zustand versetzt

gegen die Einwände eines fictus interlocutor vorbringt, der auf seinem Recht auf Trauer pocht. Als mögliche Gründe für Trauer (Tod und Verlusterfahrungen) werden widerlegt: II. „morieris“, III. „decollaberis“, „peregre morieris“, IV. „juvenis morieris“, V. „insepultus iacebis“.- – VII. „male de te opinantur homines“ – VIII. „exulabis“ – IX. „dolor imminet“ – X. „paupertas mihi grave est“ – „non sum potens“ – XI. „pecuniam perdidisti“ – XII. „oculos perdidisti“ – XIII. „amisi liberos“ – XIV. „naufragium feci“ – „in latrones incidi“ – XV. „inimicos graves habeo“ – „amicum perdidisti“ – XVI. „uxorem bonam amisi“. Die Authentizität der kurzen Schrift ist umstritten, neuerdings scheint das Pendel wieder hin zur Zuschreibung an Seneca auszuschlagen; vgl. Robert J. Newman: *Rediscovering the De remediis fortuitorum*, *AJPh* 109, 1988, S. 92-107.

⁷⁴ Nach Homer: *Odyssee* 12.188 versprechen die Sirenen allen Vorbeifahrenden, die sie hören, mehr Wissen; dies kann aber nur die Philosophie leisten; zur allegorischen, christlichen Umdeutung des Sirengesangs vgl. die Stellen bei Gruber (wie Anm. 54), S. 76f.

⁷⁵ Dichtung wird aber nicht generell verbannt, sondern nur die unphilosophische Musenkunst; die poetischen Einlagen in der *Consolatio Philosophiae* sind leichtere Heilmittel (1.5.12; 3.1.1), die die Seele des Kranken für die wahre Heilung durch die Lehren der Philosophie empfänglich machen soll.

⁷⁶ Vgl. zu *perturbatio* die Definition bei Cicero: *Tusc.* 3.7: „motus concitati animi“; weitere Stellen bei Gruber (wie Anm. 54), S. 81.

⁷⁷ Vgl. dazu Anm. 24.

⁷⁸ Aus Ciceros *Tusculanen* läßt sich ein vergleichbarer therapeutischer Ablauf, der wohl auf Chrysipp (vgl. *SVF* III 470) zurückgeht, rekonstruieren: 1. Tadel des Trauernden (*obiurgatio*), vgl. *Tusc.* 3.62; 2. Lobpreis von Vorbildern (*exempla*), *Tusc.* 4.40; 3. Betrachtung der menschlichen Natur und ihrer Grenzen, *Tusc.* 3.59; 4. Notwendigkeit, das Unabänderliche gefaßt zu ertragen, *Tusc.* 3.34.52.

⁷⁹ Vgl. vor allem 1.4.1: „Wenn du die Hilfe eines Arztes erwartest, mußt du deine Wunde aufdecken.“ („Si operam medicantis exspectas, oportet vulnus detegas“).

⁸⁰ *SVF* III 484 = Cicero: *Tusc.* 4.63 „vetat Chrysippus ad recentes quasi tumores animi remedium adhibere“; zu tumor (1.5.12, griechisch οἰδησις; vgl. Platon: *Timaios* 70c) vgl. außerdem Cicero: *Tusc.* 3.19; Seneca: *De ira* I 20.1; vgl. Max Pohlenz: *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1992⁷, S. 150f.

werden, der ihn überhaupt zur Theoria⁸¹ befähigt. Die Methoden, die die Philosophie zu ihrer Therapie einsetzt, sind aus Cicero und Seneca bekannt und stoisch geprägt⁸²: Der Damiederliegende wird mit barschen Worten aufgerüttelt (1.3.3 Schocktherapie der obiurgatio), auf Vorbilder, an denen er sich orientieren soll⁸³, und auf die Philosophie als feste Burg und sicheren Hafen hingewiesen (1.3.11-13), deren Wall gegen die Dummheit der Welt und alle Schicksalsschläge schützt (1.4.1-5: „Quisquis composito serenus aevo / Fatum sub pedibus egit superbum / Fortunamque tuens utramque rectus / Invictum potuit tenere vultum“)⁸⁴. Solange die Affekte noch in Wallung sind (1.5.12 tumor), ist keine Heilung möglich. Zuerst müssen die Kummernisse der Seele (1.6.17 aegritudines) als Fehlmeinungen und die äußeren Güter in ihrer Scheinhaftigkeit durchschaut werden, die nichts zum Glück und Seelenfrieden beitragen, also, stoisch gesprochen, ἀδιόφορα sind (1.6.17ff.; 2.4.22ff; 2.5; 2.6). Denn der wahre Herrscher ist allein der Weise (3.5; 4.2)⁸⁵.

Die Beispiele zeigen in aller Deutlichkeit, daß sich die Trostgründe in der *Consolatio Philosophiae* von ihrer Herkunft aus bestimmten philosophischen Schulen so stark gelöst haben. Zwar lehnt Boethius die Stoiker (wie die Epikureer) strikt ab (1.3.7)⁸⁶ trotzdem übernimmt er ohne Bedenken stoische Lehrsätze an anderen Stellen⁸⁷ Aus ihrem ursprünglichen Kontext gerissen, werden sie zu rhetorischen Versatzstücken, die in jedem neuen Zusammenhang, sei er stoisch-neuplatonisch geprägt wie bei Boethius oder christlich wie bei Hieronymus und Augustinus, eingesetzt werden können. Peter von Moos führt in seiner monumentalen Abhandlung eindru-

⁸¹ Die Philosophie trägt auf ihrem Gewand ein Π und ein Θ für πρακτική und θεωρητική; vgl. zur Unterscheidung Aristoteles: *Metaphysik* 993b 20; weitere Stellen bei Gruber (wie Anm. 54), S. 68-70.

⁸² Boethius bezeichnet zwar die Stoiker wie die Epikureer als „philosophischen Pöbel“ (1.3.7 „Epicureum vulgus ac Stoicum“), bedient sich aber in gut römisch-eklektischer Manier trotzdem der Topoi der Stoa, die er für seine Argumentation benötigt.

⁸³ Die Exempla (1.3.9) sind vorwiegend stoisch: Seneca und Soranus; Odysseus und Hercules als typisch stoische Exempla erscheinen in 4.3 und 4.7.

⁸⁴ Vgl. auch 2.2: in einer Prosopopoiie wird als Gegenspielerin der Philosophie Fortuna eingeführt, die wie im 1. Buch Boethius zum zweiten Mal in die Rolle von Hercules am Scheideweg bringt. Zur rota fortunae (2.2.9) vgl. die Stellen bei Gruber (wie Anm. 54), S. 180f.

⁸⁵ Zu diesem stoischen Paradox vgl. Seneca: *Thyestes* 336-403 (ebenfalls eine lyrische Partie).

⁸⁶ Vgl. Gruber (wie Anm. 54), S. 110.

⁸⁷ Dies ist allerdings kein spätantikes oder mittelalterliches Phänomen: Bereits in der Plutarch zugeschriebenen *Consolatio ad Apollonium* liegt ein philosophischer Synkretismus vor, in dem stoische Gedanken stärker in den Vordergrund treten, da die Stoiker, wie Cicero: *Tusc.* 3.81f. bezeugt, einen weitreichenden Einfluß auf die konsolatorische Praxis ausübten. Vgl. Kassel (wie Anm. 37), S. 49f.; Jean Hani, *Plutarque. Consolation à Apollonios*, Paris 1972, S. 54-58; vgl. auch den Überblick von Jean Hani, *La consolation antique*, Revue des études anciennes 75, 1973, S. 103-110.

cksvoll vor Augen, wie die mittelalterliche Praxis diese Tradition aufnahm und zu einer Trostsystematik und Trostopik weiterentwickelte⁸⁸.

Freiburg

Bernhard Zimmermann

Abstract

The article deals with the literary and philosophical tradition of the consolatio, starting with Homer's *Odyssee*, the early Greek lyric and tragedy, and the transformation of a literary topos to an philosophical argument in the stoic and peripatetic (Cicero, Seneca), christian (Hieronymus, Augustinus) and neoplatonic (Boethius) tradition.

Filosofia ellenistica-Consolazione-Tradizione stoica e interpretazione cristiana

⁸⁸ von Moos (wie Anm. 46); vgl. vor allem den Überblick in Bd. 3, S. 5-14.