

## **XV. Cato bei Seneca: Die Übernahme des bestehenden Catobildes**

### **1. Einleitung: Themen und Ziele der Werke des Seneca**

Lucius Annaeus Seneca wurde etwa im Jahre 4 v. Chr. im heutigen Corduba in Spanien geboren. Sein genaues Geburtsjahr ist allerdings umstritten. Auf die Initiative seines Vaters, eines wohlhabenden Mannes aus dem Ritterstand und Lehrers der Redekunst, erhielt er eine Ausbildung beim Grammaticus und Rhetor und erwarb zudem bei Sotion aus der Schule der Sextier und dem Stoiker Attalos Kenntnisse der Philosophie. Seine Beamtenkarriere begann er als Quästor. Unter Kaiser Caligula (37-41 n. Chr.) genöß er bereits eine führende Position in rhetorisch-literarischen Kreisen. 41 n. Chr. wurde er wegen eines angeblichen Ehebruchs für acht Jahre nach Korsika verbannt und im Jahr 49 von Neros Mutter Agrippina nach Rom zurückberufen. Seit dem Jahr 54 fungierte Seneca als Erzieher und Berater des jungen Nero. Als sich dieser dem Einfluß des Seneca zunehmend entzog, wandte dieser sich der Tätigkeit als Schriftsteller zu. Im Jahre 65 wurde er vom Kaiser wegen angeblicher Beteiligung an der Pisonischen Verschwörung zum Selbstmord gezwungen.

Seneca verfaßte seine philosophischen Schriften und Tragödien während des Exils und vorwiegend in den letzten Jahren seines Lebens. In seinen Werken verfolgt er das Ziel, ausgehend von den Anschauungen der Stoa, den Menschen eine praktische Anleitung für sittliches Handeln zu geben.<sup>1</sup> Mit Hilfe der Philosophie soll der Mensch moralische Vollkommenheit, die im naturgemäßen Leben, *secundum naturam vivere*, begründet ist, und ein seelisches Gleichgewicht erreichen, um so gegen Schicksalsschläge innerlich gesichert zu sein.<sup>2</sup> Seneca fordert von sich

---

<sup>1</sup> SEN., Ep. 20, 2: „Facere docet philosophia, non dicere.“ Vgl. LORETTO, F., im Nachwort zu SEN., Ep. Mor. ad Luc., I, 76.

<sup>2</sup> SEN., Ep., 16, 3: „Non est philosophia populare artificium nec ostentationi paratum; non in verbis sed in rebus est. Nec in hoc adhibetur, ut cum aliqua oblectatione consumatur dies, ut dematur otio nausea: animum format et fabricat, vitam disponit, actiones regit, agenda et omittenda demonstrat, sedet ad gubernaculum et per ancipitia fluctuantium derigit cursum. Sine hac nemo intrepide potest vivere, nemo secure; innumerabilia accidunt singulis horis quae

selbst, ein Erzieher der Menschheit zu sein.<sup>3</sup> Sein soziales Empfinden ist zum einen in der stoischen Überzeugung von der Gleichheit aller Menschen als vernunftbegabter Wesen begründet; zum anderen stellt diese soziale Gesinnung ein typisches Merkmal seiner Persönlichkeit dar.<sup>4</sup> Senecas Ausführungen, insbesondere seine kategorischen Forderungen an das soziale Gewissen der philosophisch Gebildeten erinnern an das christliche Gebot der Nächstenliebe. Grundsätzlich ist eine geistige Verwandtschaft mit christlichem Gedankengut zu erkennen, ohne daß Seneca jedoch bewußt davon beeinflusst worden ist.<sup>5</sup>

Aus Senecas umfangreichem philosophischen Werk sind sieben sogenannte Dialoge und drei *Consolationes* erhalten. Die Bezeichnung „Dialog“ ist hier im Sinne von philosophischer Abhandlung zu verstehen. Ihrer Form nach gehören die genannten Werke zur Gattung der Diatribe. Insbesondere stoische und kynische Philosophen bedienten sich in ihren Schriften der Form des Dialogs, um so mit einem imaginären Gesprächspartner mögliche Einwände gegen ihre eigene Position zu diskutieren.<sup>6</sup> Auch die *Epistulae morales ad Lucilium* weisen Ähnlichkeit mit der Diatribe auf. Bis heute ist unklar, ob es sich hierbei um eine wirkliche Korrespondenz zwischen Seneca und Lucilius oder um literarische Kunstbriefe handelt.<sup>7</sup> Da in der Sammlung der Briefe ein Kompositionsprinzip deutlich wird, das, wie für einen Lernenden erstellt, vom Einfachen zum Schwierigen fortschreitet, überwiegt unter Historikern die letztere Auffassung.<sup>8</sup>

---

consilium exigant, quod ab hac petendum est.“ vgl. LORETTO, F., im Nachwort zu SEN., Ep., mor. ad Luc., I, 76, 83.

<sup>3</sup> SEN., Ep. 89, 13; vgl. LORETTO, F., im Nachwort zu SEN., Ep. Mor. ad Luc., I, 83.

<sup>4</sup> Vgl. KRANZ, W., Die griechische Philosophie, 215 und 219.

<sup>5</sup> Vgl. LORETTO, F., im Nachwort zu SEN., Ep. mor. ad Luc., I, 76-77; GOAR, R.J., The legend of Cato Uticensis from the first century B.C. to the fifth century A.D., 31 ff; KRANZ, W., Die griechische Philosophie, 219-220.

<sup>6</sup> Vgl. FUHRMANN, M., Geschichte der römischen Literatur, 277; KRANZ, W., Die griechische Philosophie, 198-201.

<sup>7</sup> Vgl. LORETTO, F., im Nachwort zu SEN., Ep. Mor. ad Luc., I, 79.

<sup>8</sup> Vgl. LORETTO, F., im Nachwort zu SEN., Ep. mor. ad Luc., I, 80-81; FUHRMANN, M., Seneca und Kaiser Nero, 299-305.

## 2. Das Catobild Senecas in den *Epistulae morales ad Lucilium*, den *Epistulae morales ad Serenum* und in *De constantia sapientis*

Die Lucilius-Briefe, in welchen zahlreiche unterschiedliche Themen behandelt werden, besitzen als gemeinsame Grundlage die stoische Ethik. Ihre Prinzipien werden in Orientierung an den jeweiligen Themen der Briefe untersucht. Seneca schließt sich selbst ein in seine Reflexionen über die Fragen nach der richtigen Lebensführung sowie nach der richtigen Einschätzung des Todes. Er sieht sich selbst noch weit entfernt vom Ideal des stoischen Weisen. Das Ziel, welches Seneca mit seiner Selbsterziehung verfolgt, ist das Erreichen einer inneren, seelischen Unabhängigkeit von dem, was das Schicksal mit sich bringt.<sup>9</sup>

Die Frage nach dem Tod, insbesondere die Problematik des Selbstmordes behandelt Seneca am Beispiel Catos. Er schildert ihn zunächst in Bezug zu seiner Außenwelt, der *res publica*, und betrachtet die widrigen Umstände, mit denen Cato sich im politischen Leben konfrontiert sieht. Schließlich untersucht Seneca die Gründe für den von Cato gewählten Freitod, ein höchst umstrittenes Ereignis, mit dem auch die *res publica* endgültig unterging.

„Für Cato gibt es nur eine politische Gemeinschaft: die *res publica*. An ihr hält er bis zuletzt fest und geht mit ihr unter. Wie der historische Cato als sittlich vollkommener Mensch, so findet auch die historische *res publica* als sittliche Ordnung hier ihre Verklärung. *Res publica*, Cato und *libertas*<sup>10</sup> wachsen zu synonymen Begriffen zusammen.“<sup>11</sup>

Im Gegensatz zu der Schrift *De constantia sapientis* betrachtet Seneca noch in seiner *Consolatio ad Marciam* die Verbindung von Cato und *libertas* als im Widerspruch zu den politischen Verhältnissen stehend.<sup>12</sup> Dem Erfolg des Cato steht trotz seiner *virtus* die momentan ungünstige Lage des Staates entgegen. Da Cato nach Beendigung des Bürgerkrieges und angesichts der Herrschaft Caesars keine Möglichkeit der politischen Entfaltung gegeben ist, die sich mit der stoischen Auffassung von *virtus*

<sup>9</sup> Vgl. FUHRMANN, M., Geschichte der römischen Literatur, 281.

<sup>10</sup> Als *libertas* wird die göttlich verehrte politische Freiheit bezeichnet. Siehe hierzu GRIFFIN, M., Seneca, 103, 191, 202; SYME, R., The Augustan aristocracy, 442.

<sup>11</sup> SEN., De const. Sap., II, 2: „(Cato) cadentem rem publicam (...) tenuit, donec abstractus comitem se diu sustentatae ruinae dedit simulque extincta sunt quae nefas erat dividi; neque enim Cato post libertatem vixit nec libertas post Catonem.“ Vgl. WÜNSCH, W., Cato von Utica, 39.

<sup>12</sup> WÜNSCH, W., Cato von Utica, 40.

vereinbaren läßt, erscheint nach Ansicht der stoischen Philosophie, die auch Seneca in seiner *consolatio* vertritt, der Tod des Cato aufgrund dieser Gegebenheiten als wünschenswert bzw. sein Selbstmord als verständlich.<sup>13</sup>

In *de constantia sapientis* jedoch stellt Seneca erstmals eine Verbindung her zwischen Cato, *libertas*<sup>14</sup> und *res publica*. Wie Büchner erläutert, wurde die Idee der *res publica*, des ‘Freistaates’, später auch *libertas* genannt. Insofern waren diese beiden Begriffe also zu irgendeinem Zeitpunkt, den Büchner allerdings nicht genauer benennt, deckungsgleich und hatten vermutlich auch zuvor bereits eine ähnliche Bedeutung. Die Idee der *res publica* sieht vor, daß jedem Einzelnen die Möglichkeit gegeben ist, sich seiner Eignung entsprechend am Staat und seiner Leitung zu beteiligen.<sup>15</sup> Entsprechend dieser Idee der *res publica* wird Cato in *De constantia sapientis* als *vir sapiens* bezeichnet, und zwar in erster Linie wegen(!) seines politischen und moralischen Widerstandes in einer für ihn aussichtslosen(!) Situation. Aufgabe des Weisen ist es laut Seneca, eine kämpferische Haltung zu zeigen, widerstehen und standhalten zu können.<sup>16</sup> Die Tugend wird in Blut und Schweiß erprobt<sup>17</sup>, nicht in Muße oder Frieden. Sowohl der verlorene Bürgerkrieg wie auch der Untergang der *res publica*, dessen Erhaltung zur Lebensaufgabe des Cato geworden war, werden hier von Seneca als Komponenten eines Catobildes verwendet, das einen erfolgreichen(!), nicht erfolglosen stoischen Staatsmann darstellt.<sup>18</sup> „Die kämpferische Haltung ist es, die Senecas Lebens- und Sterbensethik charakterisiert(...)“.<sup>19</sup> Diese bei Seneca neuartige Sichtweise von Catos politischem Handeln weist deutliche Parallelen zur römischen Philosophie auf, wie sie von Karl Büchner gedeutet wird: Dieser erklärt, in der römischen Philosophie werde der Stolz der Persönlichkeit besonders betont, die ihren Blick auf zeitlose Werte richtet und bestrebt ist, diese zu bewahren. Der persönliche Stolz

<sup>13</sup> SEN., Cons. ad Marc.: „Nunc annorum adiectio paucissimorum coegit Caesarem fugere, Pompeium sequi.“ Vgl. WÜNSCH, W., Cato von Utica, 40.

<sup>14</sup> Vgl. LE BONNIEC, H., Art. ‘Libertas’, Lexikon der Alten Welt, 2, 1727.

<sup>15</sup> Vgl. BÜCHNER, K., Römertum, 31; TROTTMANN, C., Art. ‘Vita activa/vita contemplativa’, HWPh, 11, 1072.

<sup>16</sup> SEN., De vit. Beat., II, I: „Resistere labori et periculo, egestati et tot humanam vitam circumstrepentibus minis; conspectum mortis, doloris ferre, mundi fragores et tantum acerrimorum hostium.“ Vgl. GRIFFIN, M., Seneca, 183, 190; SANDVOSS, E. R., Geschichte der Philosophie, 1, 457; TROTTMANN, C., Art. ‘Vita activa/vita contemplativa’, HWPh, 11, 1072.

<sup>17</sup> SEN., De vit. Beat., 28, 5.

<sup>18</sup> WÜNSCH, W., Cato von Utica, 40.

<sup>19</sup> REGENBOGEN, O., Schmerz und Tod in den Tragödien Senecas, 52.

ist dabei erhaben über sämtliches Widrige dieser Welt, das lediglich als Stoff zur Übung und Bewährung betrachtet wird.<sup>20</sup>

Wirszubski hingegen betrachtet das Lob Senecas an Cato als wesentlich gemäßigter als Wünsch. Wirszubskis Ansicht nach fügt Seneca dem überlieferten Catobild kaum einen neuartigen Aspekt hinzu: Seneca lobe Catos persönliche Eigenschaften wie seinen Mut, seine Standhaftigkeit und seine Integrität, kritisiere aber dessen Politik und sei der Meinung, Cato habe die politische Situation seiner Zeit nicht richtig eingeschätzt. Seneca spricht Cato laut Wirszubski zwar für sein Ausharren in aussichtsloser Zeit ein auf seine Charaktereigenschaften bezogenes Lob aus, wertet sein Handeln aber nicht als politisch angemessen bzw. erfolgreich.<sup>21</sup>

Zusammenfassend ist festzuhalten, daß das Catobild in der Literatur vor Senecas Zeit bei vielen Autoren folgendermaßen aussah: Die ungünstige Lage des Staates wurde als einer der Gründe betrachtet, aus denen Cato trotz hervorragender Fähigkeiten letztendlich politisch erfolglos blieb. Sein Handeln wurde zudem als der Situation nicht angemessen kritisiert.

Der neue Aspekt bei Seneca ist, daß gerade dieses Ausharren des Cato in aussichtsloser Zeit als politischer Erfolg gewürdigt wird. Somit gilt Cato hier nicht allein als Sinnbild für vollkommene Sittlichkeit, etwa als moralisch herausragende Größe ohne jegliche politische Bedeutung. Catos politischer Einfluß wird hier, anders als in der *exempla*-Literatur, wieder zum Thema, seine Wirkung zum Diskussionspunkt.<sup>22</sup> Im Gegensatz zu zahlreichen anderen Autoren diskutiert Seneca zumindest das Verhalten des Cato in schwierigen Situationen im Hinblick auf seinen politischen Einfluß bzw. die Möglichkeit einer Einflußnahme, anstatt sein Handeln lediglich als unwirksam abzuwerten.<sup>23</sup> Nach Seneca bedeutet die ungünstige politische Lage für Cato geradezu eine Herausforderung, seine Opposition gegen den Sittenverfall im öffentlichen wie im privaten Leben besonders zu betonen. Die untergehende *res publica* und

<sup>20</sup> BÜCHNER, K., Römertum, 71.

<sup>21</sup> SEN., Ep., 14, 13: „Potest aliquis disputare an illo tempore capessenda fuerit sapienti res publica. Quid tibi vis, Marce Cato? Iam non agitur de libertate; olim pessumdata est. Quaeritur, utrum Caesar an Pompeius possideat rem publicam; quid tibi cum ista contentione? Nullae partes tuae sunt; dominus eligitur. Quid tua, uter vincat? Potest melior vincere, non potest non peior esse qui vicerit. Ultimas partes attigi Catonis; sed ne priores quidem anni fuerunt qui sapientem in illam rapinam rei publicae admitterent. Quid aliud quam vociferatus est Cato et misit inritas voces, cum modo per populi levatus manus et obrutus sputis exportandus extra forum traheretur, modo e senatu in carcerem duceretur?“ Vgl. WIRSZUBSKI, C., Libertas als politische Idee im Rom der späten Republik und des frühen Prinzipats, 158.

<sup>22</sup> SEN., De const. Sap., II, 3.

<sup>23</sup> WÜNSCH, W., Cato von Utica, 40-41.

der Bürgerkrieg stellen somit wichtige Teile des Catobildes Senecas dar, und zwar insofern, als dieser einen Erfolg Catos im Hinblick auf das Bewahren der republikanischen Staatsform von vornherein für ausgeschlossen hält.

Insbesondere dieser Aspekt erscheint wichtig für die Betrachtung des Verhältnisses Senecas wie auch Catos zur Stoa. Denn, für einen Stoiker unüblich, ist Seneca der Ansicht, daß Cato sich gerade durch sein nachhaltiges Vertreten republikanischer wie auch moralphilosophischer Prinzipien in politisch hoffnungsloser Lage als *vir sapiens* auszeichnet.<sup>24</sup> Dafür, daß Cato sich dem Bürgerkrieg und den Legionen Caesars bei vollem Bewußtsein großer Gefahren entgegenstellt, verdiene er Anerkennung.<sup>25</sup> Diese von Seneca geäußerte Meinung ist insofern untypisch für einen Stoiker, als die stoische Philosophie in aussichtsloser Lage Möglichkeiten von einem Rückzug aus dem öffentlichen Leben bis hin zum Selbstmord rechtfertigt. Zenon, dem Gründer der Stoa, erscheint die politische Aktivität bei einem Stoiker lediglich unter der Bedingung vertretbar, daß für ihn keine *labores*<sup>26</sup> entstehen. Senecas weit davon abweichende Meinung verdeutlicht besonders gut den Unterschied zwischen griechischer und römischer Staatsauffassung wie auch die Parallelen zwischen Römertum und Stoa.

„Für den Griechen des 3. Jahrhunderts ist der Staat als Lebensfaktor, mit dem auf jeden Fall gerechnet werden muß, nicht mehr gegeben. Solange die Möglichkeit besteht, den Staat nach stoisch-sittlichen Grundsätzen umzubilden, begibt sich der Philosoph in das öffentliche Leben. Doch der βίος θεωρητικός darf keine Einbuße erleiden. Anders beim Römer: für ihn ist das öffentliche Leben, der βίος πρακτικός, eine Macht, der sich keiner entziehen kann. Er bestimmt das Leben eines jeden Römers, auch des Philosophen.“<sup>27</sup>

Während insbesondere die griechische Stoa also die absolute Freiheit des Menschen von den *labores* fordert – Seneca deutet insbesondere die politischen Wirren des Bürgerkrieges als solche –, erträgt Cato, so betont Seneca, jeden einzelnen Schicksalsschlag. Er entzieht sich somit auch

<sup>24</sup> Vgl. TROTTMANN, C., Art. 'Vita activa/vita contemplativa', HWPh, 11, 1071, 1072.

<sup>25</sup> SEN., Ep. 95, 70: „Altius certe nemo ingredi potuit quam qui simul contra Caesarem Pompeiumque se sustulit et aliis Caesarianas opes, aliis Pompeianas fovitibus utrumque provocavit ostenditque aliquas esse et rei publicae partes.“

<sup>26</sup> Zur Bedeutung von *labor* siehe eingehend BÜCHNER, K., Römertum, 74-77.

<sup>27</sup> WÜNSCH, W., Cato von Utica, 45-46; siehe auch TROTTMANN, C., Art. 'Vita activa/vita contemplativa', HWPh, 11, 1071, 1072.

nicht dem Bürgerkrieg, der für ihn als Einzelkämpfer für die republikanische Staatsform von Anfang an verloren gewesen sein muß. Im Gegensatz zu dem erwähnten stoischen Freiheitsbewußtsein bzw. –streben bildet Cato allein eine Partei der *res publica*, für die sonst niemand, zumindest nicht primär, zu kämpfen bestrebt ist. Denn ein Teil der Bevölkerung hat sich Caesar angeschlossen, der andere unterstützt Pompeius. Ebenso wie Lucan stellt Seneca hier also die Tatsache heraus, daß Cato die Position des Einzelkämpfers für die *res publica* einnimmt. Hier kann erneut die Frage gestellt werden, ob Cato sich vorwiegend in seiner Position als Stoiker oder als Staatsmann für die Teilnahme am Bürgerkrieg entschied.

### 3. Senecas Bild des Cato Uticensis in den *Consolationes*

#### a) Einleitung

Auf Initiative der Messalina, der dritten Ehefrau des Kaisers Claudius (41-54), wurde Seneca im Jahre 41 n. Chr. wegen eines angeblichen Ehebruchs mit Caligulas Schwester Iulia Livilla für acht Jahre auf die Insel Korsika verbannt.<sup>28</sup> Während dieser Zeit verfaßte er die Trostschriften an seine Mutter Helvia – diese Schrift stellt ein leuchtendes literarisches Denkmal für seine Mutter dar - und an seine Frau Marcia.<sup>29</sup> In der *Consolatio ad Helviam* erklärt Seneca, er begegne diesem Schicksalsschlag mit stoischer Ruhe und Gelassenheit.<sup>30</sup> In der späten Stoa, insbesondere in der von Seneca vertretenen Ausprägung, tritt das Moment der Heilung von Affekten in den Vordergrund. Dies Wendung erfolgt in Senecas 'Trostschriften'.<sup>31</sup>

#### b) Die *virtus* des Cato in der *Consolatio ad Helviam*

Wie bereits in der *Consolatio ad Marciam* - hier teilweise auch im Hinblick auf ein Leben nach dem Tod und ein Jenseits - behandelt Seneca auch in seiner *Consolatio ad Helviam* Cato unter der Fragestellung seiner Position im Leben. Hier zeigt er, daß Cato die oft erwähnten Gegensätze,

<sup>28</sup> Siehe hierzu FUHRMANN, M., Seneca und Kaiser Nero, 87-107.

<sup>29</sup> SCHANZ, M.; HOSIUS, C., Geschichte der römischen Literatur, Zweiter Teil, 687 und 694.

<sup>30</sup> Siehe hierzu FUHRMANN, M., Geschichte der römischen Literatur, 278; ders., Seneca und Kaiser Nero, 109-128; SCHANZ, M.; HOSIUS, C., Geschichte der römischen Literatur, Zweiter Teil, 694.

<sup>31</sup> Siehe HENGELBROCK, J., Art. 'Affekt', HWPh, 1, 89, 91.

die er in seiner Person vereint wie auch die Kritik, die ihm aufgrund dessen zuteil wird, gerade durch seine *virtus* zu überwinden imstande ist. Da er sämtliche Eigenschaften, die unter dem Begriff *virtus* zusammengefaßt sind, in sich vereint, ist Cato über jeglichen Tadel erhaben.<sup>32</sup> Hier ist eine deutliche Parallele zum livianischen Catobild, das durch Lucan rekonstruiert wurde, bemerkbar.

Die hier angesprochene Unabhängigkeit Catos vom Urteil anderer - sei es positiv oder negativ - hängt mit der stoischen Güterlehre zusammen, auf die sich auch Seneca in seiner Charakterisierung Catos in Bezug zur Umwelt bezieht.<sup>33</sup> Sämtliche Güter, ausgenommen *virtus*, werden nach stoischer Auffassung als gleichgültig eingestuft.<sup>34</sup> Hierdurch wird der Umwelt eines jeden Menschen jeglicher Eigenwert genommen.<sup>35</sup> Seneca stellt Cato entsprechend der hier angedeuteten stoischen Güterlehre als Mittelpunkt seiner Umwelt dar. Erst in Beziehung zu Cato gesetzt - da er *virtus* verkörpert - erhält die Umwelt überhaupt eine Bedeutung. Übt jemand Kritik oder verhält jemand sich ablehnend der Person oder Idee Cato gegenüber, so bringt sich damit allein der Kritiker selbst in eine negative, schwache Position.<sup>36</sup>

So haben auch politische Ämter als solche Senecas Ansicht nach keinen Wert, sondern erst von Cato ausgefüllt erlangen derartige Positionen eine Bedeutung. Seneca setzt Cato also auf die Art in Beziehung zur Umwelt, daß der Stoiker als Träger der *virtus* zum Maß für sämtliche Personen und Dinge wird, die ihn umgeben. So fällt die Tatsache, daß Cato zunächst die Praetur für das Jahr 55 v. Chr. und später auch das Konsulat für das Jahr 51 v. Chr. versagt wurden, allein auf diejenigen Personen negativ zurück, die dieses zu verantworten haben.<sup>37</sup>

### c) Die *sanctitas* des Cato in der *Consolatio ad Marciam*

Obwohl Cato ein Beispiel für *virtus* repräsentierte, stand doch das widrige Schicksal der Umsetzung seiner Tugenden in politischen Erfolg entgegen. In Senecas *Consolatio ad Marciam* läßt diese Situation des Cato, die genauso schon früher bei Plutarch geschildert worden ist, seinen frühen Tod wünschenswert erscheinen.<sup>38</sup> Der Bürgerkrieg wird - ähnlich

<sup>32</sup> WÜNSCH, W., Cato von Utica, 30-31.

<sup>33</sup> Vgl. GRIFFIN, M., Seneca, 190.

<sup>34</sup> HÖFFE, O.; RAPP, C., Art. 'Tugend', HWPh, 10, 1532, 1541-1542.

<sup>35</sup> WÜNSCH, W., Cato von Utica, 32.

<sup>36</sup> WÜNSCH, W., Cato von Utica, 31.

<sup>37</sup> WÜNSCH, W., Cato von Utica, 35.

<sup>38</sup> SEN., Cons. ad Marc., 22, 3; Vgl. SCHANZ, M.; HOSIUS, C., Geschichte der römischen Literatur, Zweiter Teil, 688.



wie bei Lucan - als zwingendes Schicksal gesehen, dem Cato sich zu unterwerfen hat, obwohl die Teilnahme an diesem Krieg seiner sonstigen *virtus* nicht entspricht.<sup>39</sup> Um Marcia zu trösten, legt Seneca weiterhin dar, daß der Tod Catos einen Weg aus seinem widerspruchsreichen Dasein zwischen Stoiker und Staatsmann, vollendeter Tugend und widrigem Schicksal in ein glücklicheres Jenseits sei.<sup>40</sup> Senecas Vorstellung vom Tod ist also friedvoll und tröstlich. Er legt Marcia dar, daß Cato durch Sterben zur Unsterblichkeit gelangt ist und Sterben ein Übergehen in die Ewigkeit bedeutet.<sup>41</sup> Dort könne Cato ein Leben nach den Grundsätzen der *virtus* führen, welches seinem Charakter entspreche, ein Leben ohne widersprüchliches Handeln. Er kann also das erreichen, was ihm während seines irdischen Lebens verwehrt geblieben ist. Senecas negative Grundeinstellung gegenüber dem Leben und seinen nicht immer zu steuernden, oft unerwarteten Wendungen und Schicksalsschlägen, die er *stipendia vitae* nennt, wird deutlich.<sup>42</sup>

So ist selbst Cato trotz seiner *sanctitas* im Selbstmord geendet. Indem Seneca Cato als *sanctus* bezeichnet, stellt er sich in die Tradition derjenigen, die den Namen Cato als Synonym für einen sittlich unantastbaren, moralisch perfekten Menschen betrachten. Ursprünglich hatte *sanctus* als unantastbar die Bedeutung von religiöser Unantastbarkeit. Die pessimistische Grundeinstellung Senecas zum Leben kommt auch dadurch zum Ausdruck, daß er das Leben Catos in dem bereits angedeuteten Zwiespalt wie auch die Beendigung seines Lebens durch Selbstmord als allgemein menschliche Tragik deutet.<sup>43</sup>

Seneca setzt die Person des Cato bzw. das vorgefertigte Catobild, welches er übernimmt, in Bezug zu dessen Umwelt.

<sup>39</sup> WÜNSCH, W., Cato von Utica, 25.

<sup>40</sup> Auffallend ist hier, daß Seneca in seiner *Consolatio ad Marciam* im Hinblick auf Cato mit dem Begriff des Jenseits argumentiert, obwohl die Stoa heidnisch geprägt ist und kein Jenseits kennt. Da die Philosophie des Seneca in einigen Punkten mit der christlichen Ethik übereinstimmte, wurde er in direkte Verbindung mit dem Christentum gebracht. Man fingierte im 4. Jahrhundert nach Christus sogar einen Briefwechsel des Seneca mit dem Apostel Paulus, dem Stil und Inhalt nach aus dem christlichen Milieu stammend. Da beide zur selben Zeit in Rom gelebt haben, wäre es theoretisch möglich gewesen, daß sie einander gekannt hätten. Derartige ist aber nicht der Fall. Ziel des Briefwechsels ist nicht der Beweis der Nähe von Stoa und Christentum. Diese wird bereits vorausgesetzt und ist seit dem 3. Jahrhundert bekannt. Vgl. Apokryphen zum Alten und Neuen Testament, herausgegeben, eingeleitet und erläutert von A. SCHINDLER, 561-563; siehe hierzu auch HIRSCHBERGER, J., Geschichte der Philosophie, 1, 330.

<sup>41</sup> SEN., Cons. ad Marc., 22, 3.

<sup>42</sup> WÜNSCH, W., Cato von Utica, 26.

<sup>43</sup> WÜNSCH, W., Cato von Utica, 27.

„Indem er es aber zu seiner Umwelt in Beziehung setzt, rührt Seneca an einem schwerwiegenden Problem, das sich dann einstellt, wenn die Frage nach dem irdischen Erfolg und Glück schlechter und guter Menschen aufgeworfen wird.“<sup>44</sup>

Wünsch scheint dies für einen neuen Aspekt hinsichtlich des Catobildes zu halten. Doch schon Plutarch, Cicero und Sallust behandeln die Zwierspältigkeit der Person Catos und beschäftigen sich mit der Problematik des Erfolgs bzw. des mangelnden Erfolgs Catos im politischen Leben.

Im Jahr 58 wird Seneca von Publius Suillius der Vorwurf gemacht, er habe während der letzten vier Jahre, in denen er unter königlicher Gunst stand, ein Vermögen von 300 000 000 Sesterzen erworben. Um seinen Besitz dieses Reichtums zu verteidigen, argumentiert Seneca, daß nach stoischer Lehre Reichtum nicht zu verwerfen sei, sondern sogar als vorzugswürdiges Gut erachtet werde. Entscheidend ist in diesem Sinne lediglich, daß der Mensch sich nicht von materiellen Gütern abhängig macht.<sup>45</sup>

Das häufige Anführen Catos in der Funktion eines Beweises für ethische Äußerungen von Seiten Senecas deutet, wie Wünsch überzeugend darlegt, nicht auf eine besonders enge Verbindung zwischen Cato und Seneca hin. Vielmehr zeigt sich daran, daß und wie sehr Cato zum *exemplum* für typisch stoische Geisteshaltungen geworden ist. Es ist anzunehmen, daß Seneca ihn aus dem Grund in seinen Trostschriften anführt, um eigene Ansichten als richtig zu beweisen, weil auch er Stoiker ist.<sup>46</sup>

Senecas Schriften *Consolatio ad Marciam*, *Consolatio ad Helviam* sowie *De vita beata* weisen also keine Veränderung, sondern lediglich die Übernahme des bestehenden Catobildes auf.

---

<sup>44</sup> WÜNSCH, W., Cato von Utica, 27.

<sup>45</sup> SEN., *De vit. Beat.*, XXI, 4; WÜNSCH, W., Cato von Utica, 34.

<sup>46</sup> WÜNSCH, W., Cato von Utica, 35-36.

#### 4. Senecas Stellungnahme zum Selbstmord des Cato

##### a) Einleitung: Der Selbstmord aus der Sicht der stoischen Lebenslehre

Zufriedenheit der Person läßt sich nach stoischer Auffassung erreichen, wenn alles, was dem Individuum widerfährt, als ἀδιόφορον aus dem „Innenraum seiner Autarkie“ ausgegrenzt wird.<sup>47</sup> Starker körperlicher Schmerz jedoch vermag diese Zufriedenheit zu brechen, „denn die Bedürfnisse des Organismus sind nicht reine Innerlichkeit. Sie stehen nicht in unserer freien Verfügung.“<sup>48</sup> Organischer Schmerz kann daher nicht „zur bloßen Welt der ἀδιόφορα, der Objekte“, gerechnet werden.<sup>49</sup> Daher der Rat der Stoa, einem so durch Schmerz in seiner Unerschütterlichkeit gefährdeten Leben ein freiwilliges Ende zu machen. „Der Selbstmord ist die äußerste Form der Autarkie.“<sup>50</sup>

In Ciceros Abhandlungen über den Selbstmord des Cato finden sich keine erheblichen Abweichungen von der frühen Stoa und den Sokrati-kern. Für Cicero war die Verbindung zwischen dem Selbstmord des Sokrates und demjenigen des Cato offensichtlich.<sup>51</sup> Auch Cato selbst betrachtete Sokrates in dieser Hinsicht als Vorbild.<sup>52</sup> Cicero betont, daß Cato erleichtert war, aus Gottes Hand einen akzeptablen Grund, eine *causa iusta* zum Selbstmord zu erhalten. Grundsätzlich aber war das Thema Selbstmord für Cicero wie auch für die frühen Stoiker eher nebensächlich und somit kein bedeutender Teil ihrer Lehre, sondern blieb eine Randerscheinung.<sup>53</sup>

##### b) Senecas Position zum Selbstmord des Cato

Im Gegensatz dazu stellt der Selbstmord für Seneca ein Thema dar, mit dem er sich wiederholt tiefgreifend beschäftigt. Die Ursache dafür liegt in den geänderten Verhältnissen seiner Zeit gegenüber der Epoche, in der

<sup>47</sup> SPAEMANN, R., Glück und Wohlfühlen, 91.

<sup>48</sup> SPAEMANN, R., Glück und Wohlfühlen, 91.

<sup>49</sup> SPAEMANN, R., Glück und Wohlfühlen, 91.

<sup>50</sup> SEN., Ep. 82; vgl. SPAEMANN, R., Glück und Wohlfühlen, 91. Spaemann weist jedoch auf S. 91 zu Recht auf die Widersprüchlichkeit dieses Autarkieideals hin: „Um sich als Subjekt zu behaupten, verwandelt sich der, der sich selbst tötet, in eine bloße Sache.“

<sup>51</sup> CIC., Tusculanae Disputationes I, 71-75; vgl. RIST, J., Stoic philosophy, 244.

<sup>52</sup> PLUT., Cat. Min., 67-68.

<sup>53</sup> CIC., Tusculanae Disputationes, I, 71-75, und I, 118; vgl. RIST, J., Stoic philosophy, 244-245.

Cicero lebte, wie auch in Senecas eigener politischer Situation.<sup>54</sup> Im Gegensatz zur frühen stoischen Sichtweise des Selbstmords wie auch im Gegensatz zu der im Christentum dazu vertretenen Meinung – Seneca sympathisierte, wie erwähnt, durchaus mit christlichem Gedankengut<sup>55</sup> – war er ein überzeugter Befürworter derjenigen Selbstmordtheorie, die dem Menschen generell die legitime Möglichkeit zugesteht, sich das Leben zu nehmen.<sup>56</sup> Es liegt dies auf der Linie des stoischen Bildes vom Leben als einem Theaterstück, dessen Akteure die Menschen sind, dessen Autor indes das göttliche Walten und die göttliche Vorsehung sind.<sup>57</sup> „Mit dem Leben ist es wie mit einem Theaterstück: Nicht auf die Länge kommt es an, sondern auf das gute Spiel.“<sup>58</sup>

Anders als Cicero läßt Seneca den Aspekt außer Acht, daß, obwohl der Weise autorisiert ist, sich das Leben zu nehmen, ein Zeichen Gottes für den richtigen Moment zum Selbstmord gegeben sein muß, damit dieser als gerechtfertigt gilt.<sup>59</sup> Seneca aber betont das grundsätzliche Recht zum Selbstmord ohne derartige Bedingungen bzw. Einschränkungen.<sup>60</sup> Obwohl sämtliche weltlichen Hoffnungen Catos sich nicht erfüllt haben,

<sup>54</sup> Vgl. RIST, J., *Stoic philosophy*, 246.

<sup>55</sup> Vgl. LORETTO, F., im Nachwort zu SEN., *Ep.mor. ad Luc.*, Liber I, 76-77; vgl. RIST, J., *Stoic philosophy*, 246.

<sup>56</sup> SEN., *Ep.* 12, 10; vgl. WINDELBAND, W.; HEIMSOETH, H., *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*<sup>17</sup>, 144, wo dargelegt wird, daß nach der stoischen Güterlehre zu den gleichgültigen Dingen sogar das Leben zählte. Auf dieser Grundlage beruht die Tatsache, daß die Mehrheit der Stoiker den Selbstmord verteidigt oder unter bestimmten Umständen auch empfiehlt.

<sup>57</sup> Zu den staatsphilosophischen Grundlagen der Schauspieler-Metapher siehe HIPPEL, E. von, *Geschichte der Staatsphilosophie*<sup>2</sup>, I, 170-172.

<sup>58</sup> SEN., *Ep.* 77, 20; vgl. *Ep.* 80, 7. Siehe in demselben Sinne die Äußerung des Stoikers Epiktet: „Bedenke: Du bist Darsteller eines Stücks, dessen Charakter der Autor bestimmt, und zwar eines kurzen, wenn er es kurz, eines langen, wenn er es lang wünscht. Will er, daß du einen Bettler darstellst, so spiele auch diesen einführend; ein Gleiches gilt für einen Krüppel, einen Herrscher oder einen gewöhnlichen Menschen. Deine Aufgabe ist es nur, die dir zugeteilte Rolle gut zu spielen; sie auszuwählen, steht einem andern zu.“ EPIKTET, *Handbüchlein der Moral*, Nr. 17; siehe auch AURELIUS, Marcus, *Wege zu sich selbst*, 12. Buch, Nr. 36. Vgl. insgesamt zur Haltung der Stoa zum Selbstmord eingehend KRANZ, W., *Geschichte der griechischen Literatur*, 389-390; ders., *Griechische Philosophie*, 211-213 mit weitem Nachweisen.

<sup>59</sup> Das Zeichen Gottes, das nach Ansicht einiger Stoiker den Selbstmord rechtfertigt, betont auch EPIKTETOS, *Dissert.* I, IX, 16; vgl. ROSE, H. J., Art. ‘Suicide’, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, XII, 24

<sup>60</sup> SENECA macht sich, als er in *Ep.* 12,10 das grundsätzliche Recht des Menschen zum Selbstmord vertritt, einen Ausspruch Epikurs zu eigen: „malum est in necessitate vivere, sed in necessitate vivere necessitas nulla est. Quidni nulla sit? Patent undique ad libertatem viae multae, breves, faciles. Agamus deo gratias, quod nemo in vita teneri potest. Calcare ipsas necessitates licet.“ Vgl. HIRZEL, R., *Der Selbstmord*, 70, Anm. 5; RIST, J., *Stoic philosophy*, 246.

steht ihm durch den Selbstmord der Weg in die Freiheit offen.<sup>61</sup> Durch den Selbstmord bewahrt er, der sein ganzes Leben hindurch für das Bewahren der freiheitlichen republikanischen Staatsform auf der Grundlage moralischen Handelns gekämpft hat, gegenüber der gesamten Gesellschaft seine Tugend. Obwohl Seneca kein gottgegebenes Zeichen als Rechtfertigung für den Selbstmord des Cato anführt und die Bedingung einer *causa iusta* generell, ungeachtet der stoischen Tradition, nicht für wichtig hält, vergleicht er ihn mit Sokrates.<sup>62</sup>

Seneca betrachtet es als Qual, unter einem Zwang zu stehen. Er erklärt aber, es bestehe kein Zwang, auch nur irgendeinen Zwang zu erdulden.<sup>63</sup> Das Tor in die Freiheit stehe insbesondere dem Weisen jederzeit offen, und zwar durch die legitime Möglichkeit zum Selbstmord.<sup>64</sup> Wer in einer von Untugenden geprägten Umwelt lebt und Qualen erleidet, solle sich Menschen wie Cato anschließen.<sup>65</sup>

In den *Epistulae morales ad Lucilium* heißt es demgemäß: „Danken wir Gott, daß niemand an das Leben gefesselt ist; wir haben die Freiheit, die Nöte des Lebens zu Boden zu treten.“<sup>66</sup> „Wende dich an bessere Vorbilder! Lebe mit den beiden Cato, mit Laelius, mit Tubero! Möchtest du Umgang mit Griechen, so verkehre mit Sokrates, mit Zenon; jener lehrt dich sterben, wenn es nötig ist, dieser, ehe es nötig ist.“<sup>67</sup>

Seneca ist also ein Vertreter des generellen Rechts des Menschen zum Selbstmord. Seine Ansicht, ein Mensch, der Selbstmord begeht, betone damit besonders seine Handlungsfreiheit, setzt innerhalb der Stoa neue Akzente.<sup>68</sup> Die Tatsache, daß er einen gottgegebenen Grund zur Legitimation des Selbstmordes nicht als notwendig erachtet, bezeichnet Rist darüber hinaus als „radical departure“ von den bisherigen Leitlinien der Stoa. Ob jedoch der Selbstmord wirklich eine besonders freie Handlung darstellt bzw. ausschließlich aus freien Stücken vollzogen wird, erscheint fraglich. Denn es ist zu berücksichtigen, daß der Selbstmord, auch wenn

<sup>61</sup> SEN., *De prov.*, 2, 9-10; Ep. 71, 8-16.

<sup>62</sup> SEN., Ep. 71, 8-16; vgl. RIST, J., *Stoic philosophy*, 246.

<sup>63</sup> SEN., Ep. 24, 30, 36 und 82; vgl. STELZENBERGER, J., *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa. Eine moralgeschichtliche Studie*, 312.

<sup>64</sup> SEN., Ep. 70, 16: „Ad extenuandum corpus vena percutitur. Non opus est vasto vulnere dividere praecordia: scalpello aperitur ad illam magnam libertatem via et puncto securitas constat.“ Vgl. STELZENBERGER, J., *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa. Eine moralgeschichtliche Studie*, 312; VEYNE, P., *Weisheit und Altruismus*, 224.

<sup>65</sup> Auch hier sei die Parallele zu Epiktet kurz erwähnt: EPIKTETOS, *Dissert.* I, IX, 16; ROSE, H. J., Art. 'Suicide', *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, XII, 24.

<sup>66</sup> SEN., Ep. 12, 10; vgl. RIST, J., *Stoic philosophy*, 247.

<sup>67</sup> SEN., Ep. 104, 21.

<sup>68</sup> Vgl. WACKE, A., *Der Selbstmord im römischen Recht und in der Rechtsentwicklung*, SZ, Romanistische Abteilung, 97, 1980, 46.

er eine freie Handlung ist – was nicht unstrittig zu sein scheint –, zugleich die letzte mehr oder weniger freie Handlung eines Menschen bedeutet.

### c) Der Selbstmord des Cato als *labor*

Ähnlich wie Catos Einsatz in der Politik betrachtet Seneca auch den Selbstmord des Stoikers als *labor*, an dem er sich bewährt hat und nicht als Folge seines Scheiterns. Worin besteht aber im Hinblick auf Catos Selbstmord seine Leistung bzw. sein Erfolg? Hierzu ist zunächst anzumerken, daß Seneca weniger die Tatsache als solche betrachtet, daß Cato Selbstmord begangen hat, sondern daß er vielmehr Catos unerschrockene Art, dem Tod zu begegnen, in den Vordergrund stellt.<sup>69</sup> Genauso wie Seneca Catos Lebenswerk in der Politik nicht nach den Maßstäben dieser Welt beurteilt, sieht er hier Catos mutiges Ertragen der Qualen im Angesicht des Todes als entscheidend an.<sup>70</sup> Senecas Ansicht nach stellt Cato dadurch, daß er die erste, nicht tödliche Wunde eigenhändig weiter aufreißt und so seinen Tod bewußt herbeiführt, seine *libertas* und seine *felicitas* unter Beweis.<sup>71</sup> Denn durch den Selbstmord erweist sich Cato als von der *fortuna* unabhängig.

Kritisch soll hier aber die Frage gestellt werden, ob es nicht auch nach Senecas Auffassung von der stoischen Philosophie andere Wege gegeben hätte. War die Situation nach dem Bürgerkrieg nicht auch als weiterer *labor* zu deuten, an welchem Cato sich zu bewähren vermocht hätte? Zudem erscheinen die Maßstäbe diskutabel, nach denen Seneca den Erfolg des Cato bemißt. Denn der Selbstmord des Cato offenbarte das absolute Ende der *res publica*. Das Scheitern dieser Staatsform war mit dem Tod ihres letzten ehrlichen Verfechters endgültig besiegelt.

<sup>69</sup> Dies ist ebenso bei APP., BC, II, 99, 410-412 der Fall, der eine sehr eingehende Schilderung vom Selbstmord Catos bringt. Der literarisch geschickte Wechsel zwischen der Darstellung aus der Sicht Appians und Catos selbst läßt den Leser Catos Seite einnehmen und mit ihm fühlen. Siehe hierzu auch GRIFFIN, M., Seneca, 190-191.

<sup>70</sup> Demgegenüber kritisiert SENECA in einigen seiner Briefe diejenigen Menschen, welche den Tod fürchten, so insbesondere in den Ep. 24, 30, 36 und 82. Siehe hierzu auch die Darstellung bei APP., BC, II, 99, 410-412; vgl. VEYNE, P., Weisheit und Altruismus, 224.

<sup>71</sup> Siehe hierzu auch die Darstellung bei APP., BC, II, 99, 410-412; vgl. SANDVOSS, E. R., Geschichte der Philosophie, I, 465. Ebenso wie Seneca stellt auch Valerius Maximus den Selbstmord des Cato als ein Zeichen besonderer Tapferkeit dar, wenn er metaphorisch hervorhebt, aus Catos „heldischen Wunden sei mehr Ruhm als Blut geflossen.“ Nichtsdestoweniger betont Valerius Maximus die Entschlossenheit, mit welcher Cato sich seine tödlichen Wunden zufügte. VAL. MAX., 3, 2, 14.

#### **d) Rechtfertigung von Catos Selbstmord nach den Gesichtspunkten persönlicher Autarkie und Freiheit**

Negativ aber ist dies Senecas Ansicht nach lediglich nach den Maßstäben dieser Welt zu beurteilen. So legt er weiterhin dar, daß Catos Handeln stets gottgefällig sei, die Götter sogar mit Freude die Vorbereitung Catos zu seinem Tod beobachteten. Daß Cato seine Wunde, wie erwähnt, ein zweites Mal aufreißt, deutet Seneca als den zweimal gefaßten und dadurch umso bewußteren und gefestigteren Entschluß Catos zu sterben. Hierdurch würden die Götter in ihrer wohlwollenden, freudigen Akzeptanz dieser sonst umstrittenen Handlung bestärkt. Seneca macht, wie erwähnt, die Vollkommenheit eines Menschen, hier diejenige des Cato, nicht von Maßstäben abhängig, die im Diesseits gelten. Für ihn hat derjenige Mensch Vollkommenheit erreicht, dessen Handeln mit dem Willen Gottes übereinstimmt. In dem zweimal gefaßten Entschluß Catos, sich das Leben zu nehmen, besteht eine Parallele zum Selbstmord Senecas. Dieser schnitt sich zunächst die Pulsadern sowie Adern an den Beinen und in den Kniekehlen auf.<sup>72</sup> Als dies nicht die gewünschte Wirkung zeigte, trank er zudem noch Gift. Sein Körper nahm dieses Gift jedoch nicht auf, da seine Glieder bereits erkaltet waren. Daraufhin stieg er in eine Wanne mit heißem Wasser und wurde schließlich in ein Dampfbad gesetzt, dessen Hitze ihn endgültig erstickte.<sup>73</sup>

Mit seiner Bewertung des politischen Lebens Catos wie auch mit dieser abstrakten Art der Rechtfertigung seines Todes verläßt Seneca „den Boden national-römischen Denkens“. Denn diese Art seiner Beurteilung des Cato setzt ihn nicht mehr in Bezug zur Außenwelt, geschweige denn zur Römischen Republik. Die hier vertretene Sichtweise betrachtet Cato ausschließlich als Individuum, losgelöst von sämtlichen Bezugspunkten des Menschen wie Staat oder Gesellschaft.<sup>74</sup> Alleiniges Ziel des poli-

<sup>72</sup> TAC., *Annalium ab excessu Divi Augusti liber XV*, 63, 12-15: „Post quae eodem ictu brachia ferro exolvunt. Seneca, quoniam senile corpus et parco victu tenuatum lenta effugia sanguini praebebat, crurum quoque et poplitum venas abrumpit.“

<sup>73</sup> TACI., *Annalium ab excessu Divi Augusti liber XV*, 64, 3-10: „Seneca interim, durante tractu et lentitudine mortis, Statium Annaeum, diu sibi amicitiae fide et arte medicinae probatum, orat provisum pridem venenum quo damnati publico Atheniensium iudicio extinguerentur promeret; adlatumque hausit frustra, frigidus iam artus et cluso corpore adversum vim veneni. Postremo stagnum calidae aquae introiit, respergens proximos servorum addita voce libare se liquorem illum Iovi liberatori.“

<sup>74</sup> Vgl. TROTTMANN, C., Art. 'Vita activa/vita contemplativa', *HWPh*, 11, 1072. VEYNE, P., Weisheit und Altruismus, 211 und 213 bezeichnet Seneca als einen „Schriftsteller und Meditierenden, der sich in seinen letzten Jahren in sein Inneres versenkt.“ Hier sind also Parallelen zwischen Senecas eigener Situation und seiner Betrachtung Catos zu sehen.

tischen Kampfes des Cato ist Senecas Ansicht nach die „individualistische Menschenbildung“.

„Der Lebenskampf ist Ausdruck einer πρόνοια, die es auf das Individuum absieht, um es als auserwählte Person in eine überweltliche Gemeinschaft zu entführen.“<sup>75</sup>

Hier sei an die zumindest teilweise politische Bedeutung der *virtus* des Cato erinnert - der *virtus*-Begriff, den Cicero verwendet, ist politisch -, die im Gegensatz zu Senecas Sichtweise, seiner „stoisch-sittlichen Deutung“ steht. Sein Catobild ist, obwohl er den Stoiker in Beziehung zu seiner Umwelt betrachtet, nicht politisiert. Die für den Römer, zumindest nach altrömischer Staatsauffassung, typische Bindung an bzw. sogar Identifikation mit „seinem“ Staat ist hier nicht zu finden.<sup>76</sup> Es ist anzunehmen, daß dieses Catobild aus der Spätzeit Senecas stammt, da es in dieser Form besonders deutlich in den *Epistulae morales ad Lucilium et ad Serenum* hervortritt.<sup>77</sup>

Als Grund für die auffallende Distanzierung der Figur Cato, des Verfechters der Staatsinteressen, von der *res publica* bzw. als Grund für dessen Bewertung als Individuum und nicht als Staatsmann, wird Senecas Bruch mit Nero um das Jahr 62 vermutet.<sup>78</sup> Seneca war der Meinung, daß der Staat zu dieser Zeit keine Vorstellungen von Moral mehr erfüllte. Daraus ergibt sich Senecas Haltung, Cato sei nicht einer diesseitigen, sondern der Menschen und Götter umfassenden *res publica* verpflichtet.<sup>79</sup> Seneca erscheint somit als Vertreter des stoischen Kosmopolitismus.

## 5. Zusammenfassung

Ähnlich wie in Lucans *Pharsalia*, sind es also auch bei Seneca gerade die Widrigkeiten des politischen Lebens, welche Catos innere Größe zu einem erheblichen Teil bewirken und an denen er wächst. Erst die Schwierigkeiten, mit denen er sich konfrontiert sieht, lassen seine Fähigkeiten vollkommen hervortreten. Letztendlich aber zeigen sich diese Schwierigkeiten als so erheblich und unüberwindbar, daß der Selbstmord des Cato als Befreiung aus seiner als unabänderlich betrachteten Lage

<sup>75</sup> WÜNSCH, W., Cato von Utica, 55.

<sup>76</sup> Vgl. TROTTMANN, C., Art. 'Vita activa/vita contemplativa', HWPh, 11, 1072.

<sup>77</sup> Vgl. VEYNE, P., Weisheit und Altruismus, 211.

<sup>78</sup> Vgl. VEYNE, P., Weisheit und Altruismus, 211-212.

<sup>79</sup> Vgl. VEYNE, P., Weisheit und Altruismus, 211.



betrachtet wird. Dies bringen die Trostschriften Senecas an seine Frau Marcia und an seine Mutter Helvia zum Ausdruck. Eine neuartige Interpretation des politischen Einflusses, den Cato besaß, bringt Seneca insofern, als er Cato trotz seines politischen Scheiterns als Sieger im Kampf um die republikanische Idee darstellt und das Lebenswerk Catos ebenso wie seinen Selbstmord losgelöst von sämtlichen Einflüssen der Außenwelt und nach sehr individualistischen Maßstäben als positive, aus Catos Sicht zu seiner Zeit richtige Handlung beurteilt.