

# SCHOLE UND OTIUM IN DER GRIECHISCHEN UND RÖMISCHEN ANTIKE: EINE EINFÜHRUNG IN DIE THEMATIK UND EIN HISTORISCHER ÜBERBLICK ANHAND AUSGEWÄHLTER TEXTE

von Detlef Fechner und Peter Scholz

## I. EINFÜHRUNG

### 1. Aufbau und Eingrenzung des Themas

Nach einer kurzen Erläuterung des Themas und einigen Bemerkungen zur Überlieferungslage soll zunächst ein Überblick über Muße und Müßiggang in der Literatur des 18. – 20. Jhs. gegeben und damit auch der Bezug des antiken Themas zur Gegenwart hergestellt werden. Dabei soll deutlich werden, daß eine Vielzahl der verschiedenen Spielarten der Muße und des Müßiggangs erst in der Moderne ausgebildet wurden. Danach soll in einer sich in etwa an die Chronologie der Autoren haltenden Vorgehensweise zuerst der griechische Muße-Begriff (*σχολή*) in den Blick genommen und in einem weiteren Schritt das ganz andere Verständnis in der römischen Antike dagegen abgegrenzt werden, so daß der Beitrag einen zeitlichen Bogen von der archaischen Zeit Homers und Hesiods bis zur römischen Kaiserzeit spannen wird. Zum Zwecke der Fokussierung wird dabei die griechische und römische Vorstellungswelt „idealtypisch“ einander gegenübergestellt. Es versteht sich von selbst, daß in den angeführten Epochen durchaus auch Ansichten vertreten wurden, die von den in diesem Beitrag skizzierten Hauptrichtungen des Denkens abwichen, und sich insbesondere im römischen Bereich, bedingt durch den Wandel von der Republik zum Prinzipat, eine deutliche Entwicklung im Sinne einer Annäherung an griechisches Gedankengut beobachten läßt.

Die Spätantike mit ihren durch das aufkommende Christentum deutlich veränderten Vorstellungen wäre ein eigenes Thema und soll hier ausgespart bleiben, da sich mit dem Aufkommen des Christentums und den sich immer grundlegender verändernden gesellschaftlichen Strukturen die Bedingungen auch von „Freizeit“ und „Muße“ beträchtlich ändern. Bedingt durch den begrenzten Darstellungsraum und die Vielzahl der zu untersuchenden Autoren, beschränkt sich der vorliegende Beitrag darauf, besonders aussagekräftige Textstellen vorzustellen, kurz zu kommentieren und hierdurch, wenn auch gewiß nicht sämtliche, so doch die wesentlichen Ergebnisse des antiken Nachdenkens über „Muße“ und „Müßiggang“ wiederzugeben. Aus eben diesem Grund mußte auch die Auseinandersetzung mit der wissenschaftlichen Forschungsdiskussion entfallen. Zur vertiefenden Analyse einzelner Epochen oder bestimmter Autoren und Textpassagen sei auf die Literaturliste am Ende dieses Beitrags verwiesen.

In diesem Zusammenhang sei auch ausdrücklich auf die inhaltliche Eingrenzung des Themas hingewiesen: Wenn im folgenden von *σχολή* und *otium*<sup>1</sup> die Rede sein wird, wird darunter eine *bewußte* Gestaltung und Füllung der zur freien Verfügung stehenden Zeit und ihrer Bewertung verstanden. Deshalb wurde darauf verzichtet, jegliche Form antiker Freizeitgestaltung im Sinne des „Amüsemments“, eines kurzfristigen, letztlich folgen- und belanglosen Zeitvertreibs, in die Betrachtung mit einzubeziehen, zumal gerade auch in der Antike in dieser Hinsicht ein deutlicher Trennungsstrich gezogen wurde. Ebenso wenig soll die Thematik der antiken Unterhaltungskultur, die damit nicht unbedingt gleichzusetzen ist und in den Beiträgen von Ingomar Weiler und Peter Mauritsch untersucht wird, Berücksichtigung finden. Damit bleibt etwa auch der gesamte Bereich des antiken Theaterwesens bzw. des Theaterbesuches in seiner Doppelfunktion von Unterhaltung und politisch-gesellschaftlicher Reflexion ausgeklammert, da er nach antikem Verständnis ebenfalls nicht zum Bereich *bewußter aktiver* Freizeitgestaltung gehörte.

Bei der Auswahl der Texte stand daher der Gesichtspunkt im Vordergrund, daß die vorzustellenden Partien die freie, d.h. die nicht durch den Zwang zum Erwerb des Lebensunterhaltes erforderliche Zeit thematisieren und gegebenenfalls darüber hinaus noch den Zweck der Muße-Zeit problematisieren. Dabei ist die Vergleichbarkeit moderner mit antiken Verhältnissen in vielerlei Hinsicht gegeben, gleichwohl ist grundsätzlich davon auszugehen, daß die in der Antike auf relativ wenige Personen begrenzten Möglichkeiten heute einem ungleich größeren Personenkreis zur Verfügung stehen. Was den Umfang der freien Zeit angeht, scheint es allerdings in den entwickelten Industriestaaten zwei gegensätzliche Bewegungen zu geben: während für einen relativ kleinen Kreis der Führungseliten (in Wirtschaft, Gesellschaft, wohl auch Kultur und Politik) der Termin an Termin reihende Kalender kaum freie Zeit läßt, was eine im Vergleich zur Antike geradezu umgekehrte gesellschaftliche Konstellation darstellt, wird für einen beträchtlichen Teil der Bevölkerung diese immer größer – sei es gewollt und erstrebt im Sinne festgelegter und kürzer werdender Wochenarbeitszeiten und frühzeitigem „Ruhestand“ (im übrigen ein verräterischer Begriff, dessen passive Konnotation wohl zu bedenken ist), sei es ungewollt und mit Bedauern, ja Resignation, als Zwangspensionierung oder sonstigem als zu früh empfundenen Ausscheiden aus dem Berufsleben durch Verlust des Arbeitsplatzes. Eine am *negotium* orientierte Wertewelt der Industriegesellschaft kann dann mit all ihren negativen Folgen für den einzelnen schnell zusammenbrechen. In beiden Fällen ist die Frage der „Füllung“ dieser Zeit für den einzelnen, aber auch für die Gesellschaft insgesamt von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Können antike Vorstellungen von *σχολή* und *otium* uns helfen, aus „Füllung“ möglicherweise *Erfüllung* werden zu lassen? Diese Frage scheint im Zeitalter der Urban Entertainment Center und Neil POSTMANS Frage „Amüsieren wir uns zu Tode“ notwendiger denn je, womit nicht in Abrede gestellt

<sup>1</sup> S. zu diesem Thema neuerdings auch den Sammelband: E. Sigot (Hrsg.), *Otium – negotium: Beiträge des interdisziplinären Symposions der SODALITAS zum Thema „Zeit“, Carnuntum 28. – 30. 8. 1998, Wien 2000.* Dessen Beiträge beschäftigen sich in erster Linie mit den verschiedenen Aspekten der römischen Auffassung und Praxis von Muße.

werden soll, daß heute – wie in der Antike – auch körperliche „Wellness“ ihren Platz hat – der Begriff geht vielleicht sogar über das rein Körperliche hinaus.

## 2. Überlieferungslage

Obwohl die Reflexion über den Umgang mit der nicht dem Lebensunterhalt oder sonstigen Verpflichtungen dienenden Zeit bereits relativ früh einsetzt, ist das zur Verfügung stehende und auszuwertende Material sowohl in zeitlicher als auch in schichtenspezifischer Hinsicht ungleichmäßig gestreut. Während im frühen Epos durchaus bereits das Thema wenn auch nicht als Begriff, so doch als Reflexion über freie Zeit aufgegriffen wird, wird es bei den griechischen (und weitgehend auch römischen) Historikern überwiegend entweder bewußt ausgeblendet oder hat einfach keinen Platz, da es ja um gestaltete Ereignisse geht. Für Tragödie und Komödie hingegen kann sowohl im griechischen wie römischen Bereich im Sinne einer Charakterisierung von Protagonisten oder Typen deren Umgang mit der Zeit interessant sein, für den philosophischen Diskurs ist die Relevanz des Themas sowohl unter ethischem Aspekt als auch für die Staatsphilosophie besonders groß. Dabei ist klar, daß die überlieferte Reflexion nur von einer kleinen, in sich allerdings nicht homogenen Gesellschaftsschicht stammt.

## 3. Muße und Müßiggang als Thema in der Literatur des 18.- 20. Jahrhunderts

Wenn man sich nicht auf die Untersuchung des Begriffs im engeren Sinne beschränkt, dann öffnet sich ein weites Feld an Themen: die antike Anakreontik, die Idyllenliteratur, der Schelmenroman, der galante Roman des Rokoko, die Dandyliteratur und impressionistische Literatur des 19. Jhs. (mit dem Ideal der Berufslosigkeit), die expressionistische und die Aussteigerliteratur des 20. Jhs. ließen sich als weitere mögliche Untersuchungsgegenstände nennen. Aus naheliegenden Gründen müssen sie hier freilich außer acht bleiben.<sup>2</sup>

In der Moderne wird Muße und Müßiggang als eine länger anhaltende Zeit begriffen, in der man die alltägliche Rolle verläßt bzw. die Anforderungen und Verhaltensnormen der eigenen Rolle ruhen läßt und sich nicht mehr an sie gebunden fühlt. Stattdessen ist die müßige Zeit von innerer Aktivität bestimmt. Muße ist damit eine wesentliche Bedingung für geistige Produktivität. Sie ist keine bloße Faulheit, aber auch keine bloße Erholung von der Arbeit, sondern freie, rollenlose Zeit, die keiner festen Funktion, keinem vorbestimmten Zweck dient: d.h. sie kann genutzt werden im Sinne ästhetischer oder anderer Produktivitätsformen, aber sie muß nicht. Sie ist Freizeit, Urlaub von einer professionellen Beschäftigung oder von einem festen Lebensplan. Die geistige Tätigkeit, der man sich in der Muße-Zeit hingibt, ist von keinem äußeren Zweck bestimmt, sie ist vielmehr zielloses,

<sup>2</sup> Die folgenden Ausführungen zu den verschiedenen Formen von „Muße“ und Müßiggang“ in der Moderne fußen im wesentlichen auf dem einleitenden Kapitel von: H. Puppe, Muße und Müßiggang in Robert Musils Roman 'Der Mann ohne Eigenschaften', St. Ingbert 1991.

wildes Denken, das sich zu künstlerischer Produktivität verdichten kann. Dieses Denken ohne Ziel birgt, wenn es nur eitel um sich selbst kreist, die Gefahr in sich, an einem Übermaß an Muße, an ungestaltetem Denken, zwecklosem Gedankenwälzen und Ziellosigkeit sich selbst zu verlieren. Dabei müssen verschiedene Arten von Muße unterschieden werden:

- a) Muße als Zeit schöpferischer Produktivität
- b) Muße als Pause von der Arbeit und bloße Regenerationsphase (Ablenkung)
- c) der theoretisch-kontemplative Müßiggang (philosophisch-religiös: Weg zu absoluten Werten, Wahrheit, Schönheit, Transzendenz)
- d) der lustvolle Müßiggang zum persönlichen Genuß körperlicher Freuden (Essen, Trinken, Sexualität)
- e) Müßiggang als eitle Beschäftigung mit sich selbst,
- f) die übergeht in Müßiggang als Lebensform, die einen bewußten Entschluß voraussetzt: Ein solcher purer Müßiggänger ist gekennzeichnet dadurch, daß er weder einer beruflichen Profession noch Familie verpflichtet ist.

Das neuzeitliche und moderne Verständnis von Muße und Müßiggang zeichnet sich durch folgende Merkmale aus:

1) Wesentliches Merkmal ist eine äußere oder auch nur innere geistige *Emigration* – nicht notwendigerweise aus der Gesellschaft, aber aus einem als Gefängnis empfundenen Netz von Abhängigkeiten, äußeren wie inneren Anforderungen und Erwartungen an die Ausübung einer bestimmten Rolle. Es bedeutet den ideellen Abschied des einzelnen von hehren gesellschaftlichen Zielen, wie Erfolg, Geld, Ruhm und Macht.

2) Der genannten Emigration geht eine *Sinnkrise* voraus, was meint: Der einzelne erfährt aufgrund bestimmter Erlebnisse und Erfahrungen die Vergänglichkeit, Relativität, die Wert- und Sinnlosigkeit allen sozialen Handelns. Er empfindet seine gesellschaftliche Stellung, seine Tätigkeit, seinen Umgang in und mit der Gesellschaft als sinnlos; dabei verlieren die Ziele des gesellschaftlichen Strebens rasch an Bedeutung. Jegliches soziales Handeln und damit auch die eigene soziale Stellung sind mit dieser Einsicht nur noch von untergeordneter Bedeutung: Im Mittelpunkt der eigenen intellektuellen Bemühungen steht vielmehr die Frage nach dem „Ich“ hinter all den Rollen, die der einzelne gesellschaftlich zu spielen hat.

3) Diese Sinnkrise wird in der Muße kompensiert durch eine *Selbstbespiegelung*, durch eine exzessive Reflexion über sich selbst. Die Muße wird somit dazu genutzt, die subjektiven Empfindungen zu kultivieren und gegebenenfalls ästhetisch zu gestalten.

4) In dieser Kultivierung des „Selbst“ setzt sich der einzelne absolut: er hat sich, wenn nicht praktisch, so doch zumindest ideell aus allen sozialen Bindungen gelöst. Die persönliche Empfindung, das unter Umständen sogar rauschhafte Treiben in Stimmungen und unverbindlicher Reflexion bestimmen das Dasein des Müßiggängers. Er wendet sich von allen Entscheidungen und Verpflichtungen ab, er ist nie darauf aus, praktisch zu handeln.

5) Durch diese Reduktion der Welt auf sich selbst, durch den Genuß des Augenblicks, durch sein intensives Auskosten augenblicklicher Stimmungen wird er zum Beobachter und Kenner seiner selbst. Sooft diese Distanzierung gelingt, wird der Müßiggänger zum Künstler, scheidet diese, bleibt der Müßiggänger jemand,

der genauestens seine Genüsse kalkuliert und sich selbst inszeniert. Er ist daher nie ein hemmungsloser „Fresser und Schlemmer“, sondern stets ein feinsinniger, vorsichtiger Koster.

Vom Dandy unterscheidet sich der Müßiggänger dadurch, daß er sich von seinen Stimmungen oder von äußeren Ereignissen in seinem Handeln bestimmen und treiben läßt und über keine feste Weltanschauung oder eine Art von Lebensprogramm verfügt. Darüber hinaus neigt er nicht zu irgendeiner Gruppenbildung und teilt grundsätzlich auch keine Überzeugungen mit einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe, was ihn wiederum vom Bohemien abgrenzt. So gibt es denn bekanntlich eine eigene Kultur der Bohemiens, aber nicht eine der Müßiggänger. Gemeinsam ist ihm mit dem Bohemien, Dandy, Flaneur, Ästhet oder Künstler allerdings die gesellschaftliche Freistellung, also die freie, uneingeschränkte Verfügung über unabhängige Geldquellen oder zumindest über Geldmittel, die ihm seine wenigen materiellen Bedürfnisse sichern. In dieser Voraussetzung weitgehend ökonomischer Unabhängigkeit ist Muße immer eng mit Herrschaft und mit sozialer Privilegierung verknüpft; sie geht zumindest immer mit ihr einher. Die bereits erwähnte Rollenlosigkeit des Müßiggängers setzt eine prinzipielle Abwertung der gesellschaftlichen Rollen voraus, die Kritik daran führt allerdings beim Müßiggänger nicht zum gesellschaftlichen Engagement, sondern zum Verzicht auf die Teilnahme am gesellschaftlichen Geschehen. Der Müßiggänger kann und will so keinesfalls ein produktives Mitglied der Gesellschaft sein. Aus Überzeugung übt er keinen Beruf aus, er ist nur sich selbst verpflichtet, er beansprucht keinerlei gesellschaftlich anerkannte Rolle (= Eigenschaftslosigkeit), gerade was Beruf und Familie betrifft. Diese Lebensart rechtfertigt der Müßiggänger gewöhnlich mit folgenden Argumenten:

- die Muße führe zur Entfaltung der natürlichen Fähigkeiten (aktive Selbstverwirklichung jenseits der standardisierten gesellschaftlichen Identifizierungsangebote, statt bloß Faulheit, Befreiung von Alltagszwängen und Sinnangeboten)
- die gelebte Muße könne vorbildhaft auf die Gesellschaft wirken und dazu beitragen, ein Umdenken einzuleiten
- die Muße sei eine höhere Seinsform, da sie einen höheren metaphysischen Anteil aufweise
- ein Mußeleben führe zu besonderer Kompetenz und Objektivität, zu einer verfeinerten Wahrnehmung und Gedankenreichtum: Das Leben selbst betrachtet der Müßiggänger als Kunstwerk, er besitzt daher keine Ambitionen, sich selbst zu entäußern und „äußerliche“ Kunstwerke zu schaffen.

All das, sein kritisches Verhältnis zur Arbeit oder etwa zu geltenden Rollenvorstellungen ebenso wie seine ins Extreme getriebene Individualität, sein ausschließliches Interesse an der eigenen Person und deren Empfindungen, bringt den Müßiggänger zwangsläufig in scharfen Gegensatz zur christlichen Morallehre und zu einer davon geprägten Umwelt, die den Wert der Arbeit hervorhebt und eine transzendente Wertschöpfung propagiert: Durch ehrliche Arbeit, durch beharrliches Ertragen der alltäglichen Mühen, müssen sich die Menschen das Himmelreich im Jenseits verdienen. Arbeit wird als Mittel der Läuterung empfohlen, die Folgen von Untätigkeit werden horrifiziert, der Müßiggang wird so zur Sünde, wie es der Prediger Berthold von Regensburg als Sprichwort formuliert hat: „Müßiggang ist aller Laster Anfang“. Die Arbeit wird zum Heilsweg und zum Bollwerk der Tugend. Nur

einigen wenigen Auserwählten, der Geistlichkeit, wird kontemplative Muße zugebilligt. Der Ausgestaltung dieser freien Zeit dient die Mystik, die durch die innere Sammlung, durch eine Abkehr von der Sinnenwelt und ein geistiges Einswerden des Ichs mit Gott (*unio mystica*) gekennzeichnet ist. So gilt dann der Satz aus Bonaventuras 'Pilgerbuch der Seele zu Gott': „Man kann nicht Gott und der Welt dienen“. Die Säkularisierung bringt eine weitere Aufwertung der Arbeit mit sich und die Abwertung der Muße als Lebensprinzip – Kontemplation spielt danach nur noch eine Rolle in der Kunsttheorie.

Erst in der Moderne wird die Muße zum Selbstzweck erhoben – so bezeichnet etwa Schlegel in der „Lucinde“ die Muße als „das einzige Fragment der Gottähnlichkeit des Menschen“. Jedoch anders als im griechischen Verständnis faßt er die Muße zunächst nur als „reines Vegetieren“ auf, als Passivität, die Dichten und Denken hervorbringt, wogegen Arbeit als Erfahrung eines sinnlos fortwaltenden Mechanismus begriffen wird. Gerade in der Literatur der Romantik spielt Muße und Müßiggang eine zentrale Rolle, es sei in diesem Zusammenhang nur an Eichendorffs paradigmatisches Werk des „Taugenichts“ erinnert: Die Idee der Muße dient hier vor allem der Kritik an der Bequemlichkeit und Trägheit, der geistigen wie räumlichen Unbeweglichkeit der bürgerlichen Gesellschaft, der die Lebendigkeit des schillernden Vagantenlebens entgegengestellt wird. In anderen romantischen Werken, wie etwa im „Franz Sternbald“ von Ludwig Tieck, wandelt sich der Taugenichts zum Künstler in dem Sinne, wie er oben beschrieben wurde: Der Künstler gibt sich den Stimmungen hin, die berufliche Erfüllung wird als Idee verworfen, eine bürgerliche Existenz und Seßhaftwerdung als Lebensform strikt abgelehnt. Das freie, ungebundene müßiggängerische Leben wird so als unerläßliche Voraussetzung für die intensivierte künstlerische Empfindung begriffen.

Mit dem Aufstieg des Bürgertums und der bürgerlichen Lebensweise wird dann auch theoretisch das Konzept der Muße als Voraussetzung für das Philosophieren und ihre Vorrangstellung gegenüber der Arbeit aufgegeben. Max Weber hat in seiner Schrift „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ auf diese neue Funktion von Arbeit eindringlich hingewiesen: Innerweltliche Askese, die durch Arbeit und Sparsamkeit erreicht werden soll, wird zum wesentlichen Merkmal der Selbstdefinition des Bürgertums in Abgrenzung zum Adel. Der ökonomische Umgang mit Zeit wird zum Charakteristikum des Denkens und Handelns des Bürgertums – jegliche „Zeitverschwendung“ wird diffamiert. Arbeit bedarf keiner Rechtfertigung mehr, dennoch wird insgeheim die ästhetisch-mußevolle Lebensform bewundert. So wird auch der Muße-Begriff produktiv gedacht, nur noch als reflexive oder ästhetisch produktive Muße, nie als Faulheit. So träumt Karl Marx von einer nicht-arbeitsteiligen Gesellschaft, in der Müßiggang sinnlos wird, da jeder alles nach Lust tun kann. Dieser Konzeption wiederum halten Schopenhauer und Nietzsche die Idee des zweck- und ziellosen Erkennens und des damit verbundenen Aufgehens in Kontemplation entgegen: Muße fassen sie als eine von der Gesellschaft abgesonderte Sphäre auf, die Raum zu individueller Entfaltung, zur persönlichen Entwicklung der edelsten Anlagen des Menschen läßt. Demgegenüber steht ihrer Auffassung nach die Realität des Alltags, in dem der einzelne

permanent von der Gesellschaft, einmal unter das Diktat der Uhr gesetzt, entmündigt und vereinnahmt wird.<sup>3</sup>

#### 4. Lektürevorschläge zum Thema „Muße und Müßiggang“ in der Literatur des 18. – 20. Jhs.

Christoph Martin Wieland, Agathon  
 Johann Wolfgang Goethe, Wilhelm Meisters Lehrjahre  
 Gottfried Keller, Der Grüne Heinrich  
 Friedrich Schlegel, Lucinde  
 Georg Büchner, Leonce und Lena  
 Marcel Proust, Auf der Suche nach der verlorenen Zeit  
 Iwan Gontscharow, Oblomow  
 Arthur Schnitzler, Der Weg ins Freie  
 Thomas Mann, Der Zauberberg  
 Robert Musil, Der Mann ohne Eigenschaften  
 Sten Nadolny, Die Entdeckung der Langsamkeit

#### 5. Ausgewählte Sekundärliteratur zum Thema „Muße und Müßiggang“ im Mittelalter, in der Neuzeit und Moderne

Hannah Arendt, Vita activa oder Vom tätigen Leben, München<sup>2</sup> 1981.  
 William Bruce Armstrong, 'Arbeit' und 'Muße' in den Werken Georg Büchners, in: Text und Kritik – Sonderband zu Georg Büchner 3 (1981), 5–14.  
 Renate Böschstein-Schäfer, Arbeit und Muße in der Idylldichtung des 18. Jh., in: G. Hoffmeister (Hrsg.), Goethezeit. Studien zur Erkenntnis und Rezeption Goethes und seiner Zeitgenossen – FS für Stuart Atkins, Bern/München 1981, 9–30.  
 Gisela Dischner, Friedrich Schlegels Lucinde und Materialien zu einer Theorie des Müßiggangs, Hildesheim 1980.  
 Jürgen Habermas, Soziologische Notizen zum Verhältnis von Arbeit und Freizeit, in: G. Funke (Hrsg.), Konkrete Vernunft – FS für Erich Rothacker, Bonn 1958, 219–231.  
 Reinhard Klopffleisch, Die Pflicht zur Faulheit – Freizeit zwischen Streß und Muße, Düsseldorf/Wien/New York 1991.  
 Nicholas Lobkowitz, Theory and Practice – History of a Concept from Aristotle to Marx, Notre-Dame/London 1967.  
 Florian Matzner, Vita activa et vita contemplativa – Formen und Funktionen eines antiken Denkmodells in der Staatsikonographie der italienischen Renaissance, Frankfurt am Main 1994.  
 Wolfgang Nahrstedt, Die Wiederentdeckung der Muße – Freizeit und Bildung in der 35-Stunden-Gesellschaft, Baltmannsweiler 1989.  
 Oskar Negt, Lebendige Arbeit, enteignete Zeit – Politische und kulturelle Dimensionen des Kampfes um die Arbeitszeit, Frankfurt/Main 1984.

<sup>3</sup> Die Literatur des 20. Jhs. hat die Muße immer wieder zum Thema gemacht und Müßiggänger porträtiert. Wer über hinreichend „Muße“ verfügt, kann die psychologische Entwicklung zum Müßiggänger und den Entschluß zu einem Leben in Muße bei vielen Autoren nachlesen. Stellvertretend für die Gattung seien an dieser Stelle nur drei genannt, nämlich: Arthur Schnitzler, „Der Weg ins Freie“ (Georg von Wergenthin), Thomas Mann, „Der Zauberberg“ (Hans Castorp) und Robert Musil, „Der Mann ohne Eigenschaften“ (Ulrich).

- Ulrich Oevermann, Krise und Muße – Struktureigenschaften ästhetischer Erfahrung aus soziologischer Sicht (Vortrag am 19. 6. 1996 in der Städel-Schule Frankfurt am Main) [Internet-Down-Load-Manuskript: [http://www.rz.uni-frankfurt.de/~hermeneu/bib\\_oev.htm](http://www.rz.uni-frankfurt.de/~hermeneu/bib_oev.htm)].
- Josef Pieper, Muße und Kult, München 1948.
- Heinrich Puppe, Muße und Müßiggang in Robert Musils Roman 'Der Mann ohne Eigenschaften', St. Ingbert 1991 [Beiträge zur Robert-Musil-Forschung und zur neueren österreichischen Literatur 1].
- Heinrich Rombach, Leistung und Muße, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 8, Freiburg/Basel/Wien 1980, 39–69.
- Ursula Rombach, Vita activa und Vita contemplativa bei Cristoforo Landino, Stuttgart 1991 [Beiträge zur Altertumskunde 17].
- Joseph Tewes (Hrsg.), Nichts Besseres zu tun – Über Muße und Müßiggang, Oelde 1989 (darin: Klaus Bernath, Thomas von Aquin und der Verlust der Muße, 63 – 76; Iring Fettscher, Sind wir unfähig zur Muße ?, 27–33).
- Thorstein Veblen, The Theory of the Leisureclass, New York 1973.
- Brian Vickers (Hrsg.), Arbeit, Musse, Meditation – Betrachtungen zur Vita activa und Vita contemplativa, Zürich 1985.

## II. GRIECHISCHE ΣΧΟΛΗ UND ἌΣΧΟΛΙΑ

### 1. Archaische Zeit: Adlige und bäuerliche Muße

#### a) Homer (8. Jh. v. Chr.)

Obwohl die homerischen Gedichte zu keiner Zeit in Griechenland „heilige“ Schriften darstellten, waren sie es, die über viele Jahrhunderte hinweg das Selbstverständnis der Griechen maßgeblich prägten. Sie gaben Auskunft über die Herkunft und Stammbäume, die Beinamen und Taten der Götter, aber auch über die ruhmreichen Taten der Heroen, die vor Troja kämpften. Aus dieser Dichtung schöpften die Griechen ihre Wertewelt und ihre Kultur und teilten sie mit den anderen Griechen. Dabei ist wesentlich, daß die griechischen Adligen, Stämme, Städte oder Bünde von Beginn an nicht politisch in einem nationalen Verbund, sondern nur mittels der gemeinsamen Sprache und Kultur, deren früheste Manifestation die Verschriftung der Gedichte darstellt, geeint waren. Deshalb ist Homer mehr als nur ein Dichter aus Sicht der Griechen, er ist der Prototyp und Synonym des griechischen Dichters, der, weil er seinen Zuhörern die göttlichen und heroischen Vorbilder vor Augen stellt, vor allem das geistige Fundament jeder griechischen Erziehungstätigkeit bildet. Gegen dieses Wissens- und Erziehungsideal Homers wendet sich Platon – doch auch vor ihm schon andere Persönlichkeiten, wenn er im „Staat“ (606 e) bemerkt, daß „es in Griechenland Leute gebe, die glaubten, Homer sei der einzige Erzieher Griechenlands und daß man sein gesamtes Leben nach diesem Dichter ausrichten und führen müsse“. Die ungeheure Popularität Homers rührt wohl vor allem daher, daß offenbar viele Griechen sich in ihrer Mentalität – natürlich idealiter gespiegelt – wiedererkannten, nämlich in dem ungebrochenen Selbstwertgefühl und Selbstvertrauen des einzelnen in seine Fähigkeiten und Kräfte.

Wie sah nun die Herrschaft des homerischen Adels aus ? Oder anders gesagt: Welche Freiräume gab es für den einzelnen Adligen, welche Möglichkeiten und Wege der Erholung und Entspannung ? In der Darstellung der homerischen Ge-

dichte erscheint die Herrschaft des griechischen Adels, der hauptsächlich Adressatenkreis der homerischen Gedichte, zwar gefestigt und in keiner Weise durch das Volk gefährdet; das Volk wohnte den Versammlungen der Adligen bei, ohne darin Stimme und Mitsprache zu haben – es verblieb stumm im Hintergrund und lauschte den Auseinandersetzungen der Adligen. Die „Könige“ waren Richter, Gesetzgeber und Heerführer zugleich, sie vereinigten also die höchste militärische und zivile Macht bei sich; jeder Adlige verfügte über eine lokale Gefolgschaft, die er hinter sich wußte. Die Könige waren innerhalb der Gruppe der Adligen kaum herausgehoben – sie waren *primi inter pares*, deren persönliche Qualitäten (kriegerische Tüchtigkeit und Tapferkeit, Kampfkraft und Geschicklichkeit) ihren Ruhm und damit die Vorrangstellung unter den anderen Adligen begründeten. Gefahr drohte nur von den Rivalitäten der Adligen untereinander.

In der berühmten Beschreibung des Schildes (Homer, Ilias 18, 541 – 606), den Hephaistos zusammen mit weiteren Waffen für Thetis bzw. ihren Sohn Achill schmiedete – aus Dankbarkeit für seine einstige Rettung durch die Göttin –, werden mehrere Szenen des bäuerlichen Lebens geschildert, die die homerische Gesellschaft sowohl bei der Arbeit als auch bei der Muße zeigen:

1) eine Frühjahrsszene (Aussaat): Bauern pflügen mit ihren Gespannen einen fruchtbaren Acker, bei jeder Kehre erhalten sie einen Schluck Wein: Die mühsame bäuerliche Arbeit wird hier sofort belohnt.

2) eine Sommerszene (Ernte auf einem „königlichem“ Gut): Schnitter ernten die fruchtbare Saat, reiche Getreideernte, die Binder binden die Strohbindel, die Knaben sammeln die Garben ein, der König betrachtet in stiller Zufriedenheit die Arbeiten, ein Rind wird unter einer Eiche geschlachtet, die Frauen backen Brot.

3) eine Herbstszene (Weinlese): junge Männer und Mädchen schneiden die Weinstöcke und tragen volle Körbe davon, ein Knabe schlägt die Leier, alle tanzen, stampfen und jauchzen im Takt des Musikanten.

4) vier Rinderherden, die von Hirten und neun Hunden zusammengehalten werden.

5) eine Schafswaide in einem Tal mit Ställen, Hütten und Gehegen.

6) ein ausgelassener Tanz: Junge Männer (mit goldenen Dolchen, mit Öl eingalbt) und Mädchen (mit Kränzen und Festtagsgewand) tanzen einen Choros, traditionelle Gruppentänze; der Kreis der Tanzenden wird umringt von einer fröhlichen Menge; ein göttlicher Sänger schlägt die Leier und singt, zwei Gaukler schlagen Räder dazu.

Diese letzte Szene des ausgelassenen Feierns und Tanzes mag beispielhaft für die bäuerliche Muße stehen (Homer, Ilias 18, 593 – 606):

*„Da schritten Jünglinge und vielumworbene Jungfrauen/ im Tanz und hielten einander beim Handgelenk an den Armen./ Von denen trugen die Mädchen zarte Leinenkleider, die Knaben aber hatten Röcke an, gutgewirkte, die noch sanft glänzten von dem Öl/. Auch trugen diese schöne Kränze, die aber hatten/ Dolche, goldene, an silbernen Tragbändern./ Und sie eilten bald mit geübten Füßen sehr leicht dahin,/ wie wenn einer sitzt und die den Händen angepaßte Scheibe,/ ein Töpfer, erproben will, ob sie wohl laufe;/ und bald wieder eilten sie in Reihen gegeneinander./ Und eine dichte Menge stand rings um den lieblichen Reigen/ und*

*ergötzte sich, und in ihrer Mitte sang der göttliche Sänger/ zur Leier, und zwei Springtänzer wirbelten unter ihnen/ als Anführer des Spiels in ihrer Mitte“<sup>4</sup>*

Diese alljährlich stattfindenden Tänze sind keine Produkte spontaner Begeisterung, sondern haben eine feste Form, die Geschlechter treten in Festtagskostümen auf, die schwierige Schrittfolge der Tänze ist von Kindesbeinen an erprobt und geübt. Man kann vielleicht sagen, daß es sich hier bei diesen alljährlichen Tänzen der Dorfjugend um eine Form *institutionalisierter bäuerlicher Muße* handelt, die einer bestimmten Altersgruppe, der Gruppe der unverheirateten Bauern und Mädchen, vorbehalten bleibt. Fester Bestandteil dieses Festes sind neben den Gruppentänzen die Vorführungen von Gauklern und der Gesang eines Sängers. Die zweite Szene, das Einbringen der Ernte auf einem königlichen Gut, zeigt uns die herrschaftliche Stellung und Einstellung eines homerischen Königs (Homer, Ilias 18, 550 – 560):

*„Auch setzte er auf (den Schild) ein Königsgut; da waren Schnitter/beim Mähen, scharfe Sicheln in den Händen haltend,/ da fielen teils die Büschel in Schwaden dicht nacheinander zur Erde,/ teils banden Garbenbinder sie mit Strohschleien./ Drei Garbenbinder standen da, doch hinter ihnen nahmen Knaben die Büschel auf, brachten sie in den Armen getragen und reichten sie unablässig zu. Und der König stand unter ihnen in Schweigen, den Stab in den Händen, beim Schwaden, erfreut im Herzen. Und Herolde richteten abseits unter einer Eiche das Mahl, hatten ein Rind geschlachtet, ein großes, und besorgten es, und die Frauen mengten zum Mahl für die Schnitter viel Gerste“.*

Eines wird an dieser Schilderung vor allem deutlich: Der „König“ arbeitet nicht, da es offenbar mit seiner Würde als Zepterträger unvereinbar ist; er läßt vielmehr arbeiten und betrachtet und sinniert – er ist der Patron und der Hauptnutznießer der bäuerlichen Arbeit. Seine kleine Herrschaft ist unumstritten, er ist ökonomisch unabhängig und gehört damit der waffentragenden Oberschicht an, die durch ihren exklusiven Zugang zu den kostbaren Waffen und deren professionelle Handhabung gekennzeichnet ist. Sie kann sich den Luxus erlauben, zu den Waffen zu greifen, Beutezüge zu unternehmen und so zu Ruhm zu kommen. Dabei ist der einzelne in seinem Tatendrang weitgehend ungebunden: Es sind prinzipiell seine persönlichen Entscheidungen, sich anderen Königen anzuschließen und in den Krieg zu ziehen. Tradition und Ahnen geben nur allgemein als Ziel des Handelns die Ehre vor. Der persönliche Thymos, nicht die zweckrationale Karrierekalkulation bestimmt seine Entscheidungen.

Grundsätzlich blieb diese Herrschaftsstruktur bis ins 4. Jh. v. Chr. erhalten: Hier besaßen die Grundbesitzer dann entweder eine kluge Frau oder einen verlässlichen Verwalter (Epitropos), der Aufsicht führte und die Arbeiten auf dem Gut anleitete. Die Herren verfügten so über genügend Muße-Zeit, um ihren persönlichen Interessen nachzugehen und Politik zu treiben oder Krieg zu führen. Wer schließlich verbannt war oder sich selbst ausschloß und distanzierte und über die notwendigen Mittel verfügte, mußte den Verlust der Politik als Betätigungsfeld der eigenen Mußezeit in irgendeiner Weise kompensieren: In dieser Lage philosophierte

<sup>4</sup> Diese wie auch die folgenden Übersetzungen sind der Prosaübertragung der homerischen Gedichte von Wolfgang Schadewaldt entnommen.

Herakleitos, schrieb Thukydides sein Geschichtswerk und suchte Platon nach begründetem Wissen bzw. nach den Prinzipien der Gerechtigkeit.

Wie die „Könige“ (βασιλείς) ihre Muße verbrachten, zeigen anschaulich zwei Passagen aus der Phaiakenerzählung der „Odyssee“ (Homer, Odyssee 8, 454 – 498. 367 – 384): „Als nun die Dienerinnen Odysseus gewaschen und gesalbt hatten mit dem Öl, warfen sie einen schönen Mantel und einen Leibrock um ihn. Und er stieg aus der Wanne und ging unter die weintrinkenden Männer. ... Sprach's und setzte sich in den Lehnstuhl neben Alkinoos, den König. Die aber verteilten schon die Anteile und mischten den Wein, und der Herold kam heran und führte den geschätzten Sänger Demodokos, der geehrt war unter den Männern des Volkes, und er setzte ihn mitten unter die Tischgenossen und lehnte ihn an den großen Pfeiler. Da sprach der vielkluge Odysseus zu dem Herold, nachdem er ein Rückenstück von dem weißzahnigen Schwein herabgeschnitten – doch blieb das meiste daran übrig – und saftig war darum das Fett: 'Da, Herold! Reiche dieses Fleisch dem Demodokos, daß er es esse und ich mich aufmerksam erweise, so sehr ich auch bekümmert bin! Genießen doch bei allen Erdenmenschen die Sänger Ehre wie auch Ehrfurcht, weil die Muse sie die Sangespfade gelehrt hat und den Stamm der Sänger lieb hat.' So sprach er. Und der Herold trug es hin und legte es dem Heros Demodokos in die Hände, und der empfing es und freute sich in dem Gemüte. Und sie streckten die Hände aus nach den bereiten vorgesetzten Speisen. Doch als sie sich das Verlangen nach Trank und Speise vertrieben hatten, da sprach der vielkluge Odysseus zu Demodokos: 'Demodokos! Über die Maßen preise ich dich unter allen Sterblichen: ob dich nun die Muse, die Tochter des Zeus, gelehrt hat oder auch Apollon. Gar nach der Ordnung nämlich singst du das Unheil der Achaier: wieviel sie getan und gelitten haben und wieviel sie ausgestanden, die Achaier, so als wärest du selbst dabeigewesen oder hättest es gehört von einem andern. Doch auf! Wechsele den Pfad und singe das Lied von dem hölzernen Pferde, das Epeios gemacht hat mit Hilfe der Athene, das einst der göttliche Odysseus als eine List auf die obere Stadt geführt, nachdem er es mit den Männern angefüllt, die Ilios vernichtet haben. Wenn du mir auch dieses nach Gebühr erzählst, so will ich alsbald allen Menschen künden, wie wohlgesonnen dir der Gott den göttlichen Gesang verliehen!' ... (8, 367 – 384): „Dies sang der rings berühmte Sänger. Und Odysseus ergötzte sich in seinen Sinnen, als er es hörte, und auch die andern langrudrigen Phaiaken, die schiffsberühmten Männer. Alkinoos aber hieß den Helios und den Laodamas einzeln tanzen, weil es mit ihnen niemand aufnahm. Und diese, nachdem sie nun einen Ball, einen schönen, purpurnen, mit den Händen ergriffen hatten, den ihnen der kluggesonnene Polybos gemacht hatte, so warf ihn der eine zu den schattigen Wolken hinauf, indem er sich nach hinten überbeugte, der andere sprang von der Erde empor und fing ihn behende, ehe er mit den Füßen zu Boden kam. Und als sie sich versucht hatten mit dem Ball im Springspiel, tanzten die beiden alsdann auf der nahrungsreichen Erde mit vielfach wechselnden Stellungen, und dazu klatschten die andern Knaben, die auf dem Kampfplatz standen, und viel Lärm erhob sich. Da sprach der göttliche Odysseus zu Alkinoos: 'Alkinoos, Herrscher, Ausgezeichneter von allen Männern des Volkes! Da hast du gerühmt, ihr habt die besten Tänzer, und es war wirklich so: ein Staunen faßt mich, wenn ich es sehe!'“

Die Muße der Adligen umfaßte allerdings mehr als die bloße Erholung von der Arbeit, von den Anstrengungen des Tages, beim gemeinsamen Gastmahl mit Tanz- und Sangesdarbietungen: zum adligen Lebensstil gehörte wesentlich das Sich-Messen in sportlichen Agonen, wie ein weiterer Text aus der Phaiaken-Episode der „Odyssee“ verdeutlicht (Homer, Odyssee 8, 97 – 130): Nach dem ersten Abend im

Palast des Alkinoos beantragt Alkinoos die Heimsendung des Gastfreundes. Beim Mahl singt Demodokos zum ersten Mal: vom Streit zwischen Odysseus und Achill. Odysseus bricht in Tränen aus, Alkinoos heißt den Sänger schweigen und ruft zum sportlichen Wettkampf<sup>5</sup> auf:

*„Hört, Führer und Berater der Phaiaken ! Schon haben wir unseren Mut an dem gebührenden Mahl gesättigt und an der Leier, die dem blühenden Mahle beigesellt ist. Gehen wir jetzt hinaus und versuchen wir uns an allen Wettkämpfen, damit der Fremde, wenn er heimgekehrt ist, den Seinen sage, wie sehr wir uns hervortun vor den anderen im Faustkampf und im Ringen und im Sprung und mit den Füßen !“* Als er so gesprochen hatte, ging er voran, und diese folgten ihm. Und der Herold hängte die Leier an den Pflock, nahm den Demodokos bei der Hand und führte ihn aus der Halle, und ging ihm denselben Weg voran, den auch die anderen Edlen der Phaiaken gegangen waren, um die Wettkämpfe zu schauen. Und sie schritten hin und gingen zum Markt, und mit ihnen ging ein großer Haufe Volks, Zehntausende. Da standen die jungen Männer auf, viele und edle ... Ja, da versuchten sie sich zuerst mit den Füßen. Von der Ablaufschwelle aus war ihnen eine Bahn gespannt, und alle flogen sie zugleich geschwind, hinstäubend durch das Feld, dahin. Unter ihnen war der weitaus beste im Lauf der untadelige Klytoneos, und so weit auf dem Acker die Strecke ist, die ein Maultierpaar in einem Zuge umpflügt, so weit vorauslaufend erreichte er die Männer des Volks, die anderen waren zurückgeblieben. Andere versuchten sich in dem schmerzhaften Ringen: darin übertraf Euryalos hinwieder alle Edlen. Im Sprung aber war Amphialos der überlegenste von allen; doch mit der Wurfscheibe hinwieder war Elatreus unter allen der weit beste, und mit der Faust hinwieder Laodamas, der tüchtige Sohn des Alkinoos. ...“.

Will man an dieser Stelle ein Fazit ziehen, dann ist vor allem bemerkenswert, daß der Adlige nicht in einer Gruppe tanzt, sondern um des Ruhms willen alleine kämpft. Die „Könige“ messen sich im sportlichen Wettkampf miteinander und bilden so unterschiedliche Ränge aus. Es verwundert nicht, daß die berühmtesten Kämpfer vor Troja auch die besten Kämpfer in den sportlichen Agonen sind. Es gibt individuelle Stärken, die den jeweiligen Helden charakterisieren und seinen Ruhm begründen. Der sportliche Wettkampf vereint die Adligen miteinander: die körperliche Leistungsfähigkeit, die Fitneß, seine Geschicklichkeit, seine Schnelligkeit, sein Mut bei den Agonen beweist den Adligen; sein Adel ist damit körperlich sichtbar. In der Teilnahme an den Agonen, in der öffentlichen Demonstration der physischen Stärke der Adligen, versichern sie sich ihrer sozialen Überlegenheit und machen sie der staunenden Öffentlichkeit sinnfällig. Es verwundert daher nicht, daß die Adligen sich in archaischer Zeit als sogenannte „Kouroi“, als nackte Jünglinge mit schwellenden Oberschenkeln und Brustkorb, darstellen ließen. In

<sup>5</sup> Vgl. auch Hom. Od. 8, 145 – 148, wo Alkinoos Odysseus auffordert, sich an den Wettkämpfen zu beteiligen: „Auf! Komm, und versuche auch du dich an den Kämpfen, Fremder, Vater ! Falls du dich auf einen verstehst. Siehst es doch aus, als ob du Kämpfe weißt ! Gibt es doch für einen Mann, solange er lebt, keinen größeren Ruhm, als das, was er mit seinen Füßen ausrichtet und mit seinen Armen !“ Odysseus ergreift daraufhin die Wurfscheibe und wirft sie weiter als alle andere. Er frohlockt, als er sie sieht, wie beeindruckt Euryalos und die anderen Phaiaken sind. Er geht seinerseits in die Offensive und fordert die Phaiaken auf, diesen Wurf zu übertreffen oder sich auch in einer anderen Disziplin mit ihm zu messen (Faustkampf, Ringen, Laufen, Bogenschießen, Speerwurf). S. auch das 23. Buch der Ilias (262 ff.), wo anläßlich der Leichenspiele zu Ehren des Patroklos die „Könige“ in insgesamt acht Disziplinen gegeneinander antreten.

dieser besonderen Gattung der griechischen Plastik manifestiert sich der Anspruch des griechischen Adels auf dessen exklusiven Zugang zu sittlicher und körperlicher Schönheit und Überlegenheit, hervorgehend aus den mit körperlichem Training zugebrachten Mußestunden. Auch hier ist wieder zu beobachten: Es gibt zwar durchaus militärische Disziplinen, in denen man sich auszeichnen kann, aber sie stehen nicht im Vordergrund; Schaustellungen, das Gastmahl und im Anschluß daran Sport sind die wesentlichen Elemente der kollektiv verbrachten Muße.

Als Begriff gibt es „Muße“ durchaus noch nicht, da die Feste wie auch die sportlichen Wettbewerbe nur an bestimmten Festtagen oder aus einem besonderem Anlaß heraus abgehalten werden: Im bäuerlichen Bereich wird das Einbringen der Ernte gefeiert, im adligen Kreis ein Gastfreund mit einem üppigen Festmahl geehrt: Beim Mahl spielt zunächst ein Sänger auf, dann werden Tänze in Gruppen aufgeführt, schließlich treten die besten Einzeltänzer, nach ihnen die Söhne des Hausherrn auf, erst dann – man beachte die genaue Rangfolge – schicken sich die adligen Herren selbst an, sich in den verschiedenen sportlichen Agonen miteinander zu messen.

b) Hesiod (um 700 v. Chr.)

Hesiod, der Bauer und Sänger aus dem boiotischen Askra hat als erster seiner bäuerlichen Sehnsucht nach freier Zeit, nach der zeitweiligen Befreiung von der harten täglichen Arbeit des Bauern Ausdruck verliehen. Zu Beginn seiner „Werke und Tage“ hebt er die Notwendigkeit der ökonomischen Sicherheit für ein müßiggängerisches Leben in der Stadt hervor. Er ermahnt seinen Bruder Perses, seine Zeit nicht mit Müßiggang zu verschwenden; das könne sich nur jemand leisten, der eine gute Ernte eingefahren hat (Hesiod, Erga 28 – 32):

*„Laß nicht vom Streit, dem Böses gefällt, am Schaffen dich hindern,/ daß nach Händeln du spähest, das Ohr bei des Marktes Gerede./ Wenig Zeit bleibt nämlich zum Zanken und Reden am Marktplatz,/ wenn nicht daheim ein Vorrat fürs Jahr zum Leben bereilliegt,/ Ernteertrag, wie die Erde ihn bringt, der Demeter Kornfrucht“<sup>6</sup>*

Hier klingt bereits das Problem von Muße und ihrer ökonomischen Voraussetzungen an: Die Beteiligung an der Politik erfordert Muße-Zeit, über die nur derjenige verfügt, der befreit ist von der Notwendigkeit, seinen Lebensunterhalt zu erarbeiten. Hesiod nennt dann im folgenden auch die Gründe für Arbeit und Mühen als Grundbedingung menschlichen Lebens (Hesiod, Erga 42 – 49):

*„Nämlich die Götter verborgen des Unterhalts Mittel den Menschen/ mühelos würdest du sonst und an einem Tage erwerben,/ daß übers Jahr hin genügend du hast, und wärs du auch müßig./ Schleunigst hängtest du wohl das Steuer weg in den Rauchfang,/ und was die Rinder beackern und zähen Mäuler, verkäme./ Doch Zeus hat es verborgen, engrimmt in der Tiefe des Herzens,/ weil ihn mit List hinterging Prometheus, wendig im Denken;/ darum also ersann er den Menschen leidvolle Sorgen, ...“*

Die eigene Gegenwart ordnet er in seinem Mythos von den fünf Weltaltern, die er symbolisch mit den verschiedenen Metallarten gleichsetzt, dem Eisengeschlecht zu, dessen Leben von Mühsal und Arbeit geprägt ist (Hesiod, Erga 176 – 178): „...“

<sup>6</sup> Dieser und die folgenden Texte stammen aus der Hesiod-Übersetzung von Walter Marg.

und niemals bei Tage/ werden sie ruhn von Mühsal und Weh, und niemals zur Nachtzeit/ sind sie verschont, und die Götter verleihn dann quälende Sorgen“. Er ermahnt daher seinen Bruder Perses eindringlich, die Notwendigkeit beharrlicher Arbeit als Grundbedingung des menschlichen Lebens anzunehmen (Hesiod, Erga 287 – 294. 299 – 314):

„Ja, das Geringe und Schlechte, das kann man in Haufen erhalten,/ ohne Bemühn, schön eben der Weg, ganz nahe, da wohnt es./ Vor die Vollendung jedoch haben Schweiß die unsterblichen Götter/ hingesezt; steil ansteigend und lang ist der Pfad, der dorthin führt,/ und voller Steine zuerst; doch hast du die Höhe gewonnen,/ wird es leicht, auf ihm weiter zu gehn, so schwierig er anfang./ Der steht allen voran, der selbst ein Jegliches einsieht,/ wenn er bedenkt, was danach und hin bis zum Ende das Beste./... (299 – 314): ...Arbeite, Perses, erlaucht von Geburt, auf daß dich der Hunger/ meidet voll Haß, doch dich gern hat im Schmuck ihres Kranzes Demeter,/würdig und hehr, und mache von Nahrung voll deine Scheuer./ Denn der Hunger ist treuer Kumpan dem trügen Gesellen./ Dem verargen es Götter und Menschen, welcher in Trägheit/ hinbringt den Tag, wie die Drohnen, die stachellosen, es lieben,/ welche der Bienen geduldig Bemühn vertilgen in Trägheit,/ fressend die Tracht. Du mache dich gern an das Maß der Arbeit,/ daß dir der Jahreszeiten Ertrag ausfüllt deine Speicher./Tätigkeit ists, die die Männer an Herden reich macht und Silber;/ und wer zusaßt beim Werk, den Unsterblichen ist er viel lieber./ Arbeit, die ist nicht Schande, das Nichtstun jedoch, das ist Schande./ Bist du fleißig am Werk, wird rasch dich der Träge beneiden,/ wenn du dann reich. Den Reichtum begleitet Würde und Ansehn./ So wie das Los dir fiel, ist dies, das Schaffen, das Bessere“.

Bei Hesiod wird eine der adligen Perspektive und Auffassung der homerischen Helden entgegengesetzte Perspektive faßbar: Das ganze Jahr ist voll von Agenda; Hesiod schildert das harte Los eines nicht ganz unbemittelten Bauerns, der Jahr für Jahr, Monat für Monat von der Sorge um das tägliche Brot umgetrieben wird, doch auch über seine Probleme mit Ernte und Vieh, Sklaven, Tagelöhner, sein Haß gegen die Könige und die Furcht vor jeder Fahrt auf dem Meer, vor Unheil und Armut. Gleichwohl kennt auch er zumindest eine kurze Zeit der Erholung, nicht in einem fest gebauten Haus wie der Phaiakenkönig Alkinoos und seine Gäste, sondern in der freien Natur (Hesiod, Erga 582 – 596):

„Zu der Zeit, wenn die Distel nun blüht und die laute Zikade/ sitzend im Baum unermüdet herabgießt klingendes Singen/ unter den Flügeln hervor, zur Zeit des ermattenden Sommers,/ dann sind am besten die Ziegen genährt, und der Wein ist am reifsten,/ sind am tollsten die Frauen, doch die Männer am meisten von Kräften,/ weil ihnen Kniee und Kopf die Kraft des Sirius ausdört,/ und es trocknet die Haut vom dem Ghuthauch. Nun aber soll man/ endlich wählen den Schatten am Fels und würzige Weine,/ Brei von Rahm und die Milch einer Geiß, deren Zicken entwöhnt sind,/ Fleisch vom Rind, das nie noch gekalbt, das im Walde gegrast hat, und von Erstlingszicken. Dazu trink feurigen Roten/ lässig im Schatten gelagert, das Herz vom Schmausen gesättigt,/ gegen den kühlenden Hauch des Westwinds wendend das Antlitz./ Und vom lebenden Quell, der abfließt und nicht verschlammt ist,/ dreimal Wasser geschöpft, doch zum Vierten gießen vom Weine“.

Mit Wehmut blickt Hesiod schließlich auf das durch Prometheus verlorengegangene „Paradies“, das mußevolle Leben der Menschen des goldenen Zeitalters unter Kronos zurück. Es erscheint dem Dichter im Vergleich mit der eigenen Zeit wie ein einzigartiges permanentes Fest; der Tod hatte damals keinen Schrecken, die Arbeit brachte Erfüllung, weil sie großen Überfluß hervorbrachte, die Sorge um das tägliche Brot war verbannt und damit blieb Zeit – für müßiges Treiben (Hesiod, Erga 109 – 119):

„Golden haben zuerst das Geschlecht hinfälliger Menschen/ todfreie Götter geschaffen, die himmlische Häuser bewohnen./ Das war zu Kronos' Zeit, als er noch König im Himmel./ Und die lebten wie Götter und hatten nicht Kummer im Herzen,/ fern von Mühen und frei von Not, nicht drückt das schlimme/ Alter auf sie, sondern allzeit behend an Beinen und Armen/ lebten sie freudig in Festen, weitab von den Übeln;/ starben, als käme Schlaf über sie. Und alle die Güter/ waren ihr Teil; Frucht brachte der nahrungsspendende Boden/ willig von selbst, vielfältig und reich. Vollbrachten in Ruhe/ gerne und froh ihre Werke, gesegnet mit Gütern in Fülle“.

c) Archilochos (um 680 – 640 v. Chr.)

Wesentliches Merkmal der darauffolgenden Dichtung ist die ebenso entschiedene wie kritische Distanzierung von der Überlieferung, die intensive Auseinandersetzung mit überliefertem Wissen, die Neuordnung und subjektive Verwerfung dessen, was die Tradition vorschrieb, die Mythenkritik und ihre Neuerzählung in Zusammenhang mit aktuellen religiösen Praktiken oder auch die Verlautbarung von Kritik an den Herrschenden. Hesiod markiert mit seinen Bemerkungen über die ungerechten Urteilsprüche der „Geschenke fressenden“ Könige den Anfang einer Dichtertradition, die ihre herausgehobene Sängerfunktion dazu benutzte, gesellschaftliche Mißstände anzuprangern. Ort und Anlaß des gesungenen und gesprochenen Wortes verweisen wiederum auf die „Muße“-Zeit, auf Fest- und Feiertage, die den bäuerlichen Alltag, die Mühen der landwirtschaftlichen Arbeit für kurze Zeit unterbrechen: Der göttliche Sänger der homerischen Welt tritt beim Festmahl im Haus eines Basileus oder bei einem bäuerlichen Fest auf einem öffentlichen Platz auf. Dazu tritt nun noch das Symposion, das einen kleineren Teilnehmerkreis umfaßt, dementsprechend persönlicher ist und deshalb auch eine neue Gattung der Dichtung hervorbringt.

In der großen Wertschätzung des gesprochenen Wortes, aus dem Lied des Sängers oder der Erzählung des Fremden, wie insbesondere die oben geschilderte Szene zwischen Odysseus und Demodokos zeigt, lag zugleich die allgemeine Wertschätzung des öffentlichen Argumentierens begründet, wie es die späteren Dichter und Philosophen müßiggängerisch betrieben. Mit der Lyrik entstand eine neue Literaturgattung, in der persönliche Empfindungen freier und angemessener als im epischen Versmaß ausgedrückt werden konnten: Die Emotionen eines Einzelnen, die bewußt unheroisch gehalten sein konnten, wurden nun rückhaltlos geäußert. Ein Vertreter dieser Art war Archilochos aus Paros, der aus Armut nach Thasos auswanderte und sich fortan als Söldner verdingte. Zwei berühmte Fragmente aus seinen Elegien machen die neue Art und Weise der dichterischen Mitteilung unmittelbar anschaulich:

„Ich bin Gefolgsmann des mächtigen Herrn Enyalios,  
und der Musen Geschenk ist mir, das holde, vertraut“.<sup>7</sup>

„Hier der Speer gibt mir Brot, und den Wein von Ismaros gibt mir  
hier mein Speer, und ich trink' auf meinem Speer gelehnt“.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Archilochos, Elegie 1 D: εἶμι δ' ἐγὼ θεράπων μὲν Ἐνυαλίῳ ἀνακτος/ καὶ Μουσᾶν ἔρατὸν δῶρον ἐπιστάμενος.

<sup>8</sup> Archilochos, Elegie 2 D: ἐν δορὶ μὲν μοι μᾶζα μεμαγμένη, ἐν δορὶ δ' οἶνος/ Ἴσμηρικὸς· πίνω δ' ἐν δορὶ κεκλιμένος.

Selbstbewußt betont Archilochos, daß er nicht nur als Krieger verstanden werden will, sondern zugleich auch als ein Mann, der sich auf eine weitere Kunst (τέχνη) versteht: Er beansprucht, Krieger und Dichter zugleich zu sein. Körperliches und intellektuelles Können bilden bei ihm eine Einheit.

Archilochos ist sicherlich ein extremer Vertreter seiner Art, einen gesetzteren Tonfall hat der weitaus jüngere Solon – man hat gewiß mit Ungleichmäßigkeiten in der Entwicklung zu rechnen. Wichtig allerdings ist: die Dichtung wird zum Sprachrohr nicht nur persönlicher Botschaften, sondern auch politischer Mitteilungen an die Mitbürger. Solon ist hier der früheste Vertreter, von ihm aus zieht sich eine lange Tradition bis hin zu hellenistischen Gesandten aus Iasos, die, um Waffenstillstandsverträge abzuschließen, in den griechischen Städten lokale Dichter reziitierten, sangen und tanzten. Der Gesang, das gesprochene Wort hat also von Beginn an seinen Platz neben dem Kriegshandwerk; das ist sinnfällig in der Gestalt des listigen Odysseus, aber auch in der Achills – unverkennbar greift auch der Söldnerdichter Archilochos auf diese beiden heroischen Gestalten zurück und interpretiert sie auf ganz eigene Weise.

*d) Xenophanes aus Kolophon (um 580 – 480 v. Chr.)*

Xenophanes, der seit 540 v. Chr. als Wanderlehrer die Städte Großgriechenlands und des Mutterlandes als Rhapsode bereiste, setzt die Tradition der Kritik an Tradition und gesellschaftlichen Mißständen fort: In einem seiner Gedichte gibt er in ungezwungenem Plauderton seiner Empörung darüber Ausdruck, daß man sportliche Sieger bei den panhellenischen Spielen mit städtischen Ehrungen und Geschenken zu überhäufen pflegt, während man die Verstandeskräfte – und damit meint er auch die eigenen – mißachtet:

*„Besser nämlich als Männer- und Rossekraft ist doch unser Wissen./ Vielmehr ist das eine gar grundlose Sitte, und es ist nicht gerecht,/ die Stärke dem tüchtigen Wissen vorzuziehen./ Denn wenn auch ein tüchtiger Faustkämpfer unter den Bürgern/ wäre oder wer im Fünfkampf oder in der Ringkunst hervorragte,/ oder auch in der Schnelligkeit der Füße, was ja den Vorrang hat/ unter allen Kraftstücken, die sich im Wettkampf der Männer zeigen,/ so wäre doch um dessentwillen die Stadt nicht in besserer Ordnung/. Nur geringen Genuß hätte die Stadt davon,/ wenn einer an Pisas Ufern den Wettsieg gewönne;/ denn das macht die Kammern der Stadt nicht fett.“<sup>9</sup>*

Ein Sieg bringt der Stadt zwar Prestige ein, aber macht niemanden satt – unverdientermaßen genießen nach Ansicht des Xenophanes allzu oft gemeinwohlorientierte Worte und Taten keine allgemeine Wertschätzung. Muße wird hier nicht explizit erwähnt, aber sie ist Voraussetzung für die sportlichen Erfolge, das erforderliche beständige Training kann sich nur der reiche Adel erlauben, die Muße ist das Privileg des Adels. Indem Xenophanes den Maßstab des allgemeinen Nutzens anlegt, entzieht er der konventionellen Wertschätzung der Körperkraft (ῥώμη) die argumentative Grundlage. Er plädiert für den Vorrang der Gemeininteressen, hinter denen die persönlichen Ruhmestaten einzelner zurückstehen müssen. Ein kluger Ratschlag eines σοφός kann so mehr zum Wohl der Stadt beitragen als der

<sup>9</sup> Xenophanes, F 3 D = DK 21 B 2, 11–22.

Sieg eines Athleten: Ein solcher Mann wird stets bemüht sein, mit Hilfe seines Wissens (σοφίη) die anstehenden Aufgaben zu bewältigen, etwa die Vorratskammern der Stadt zu füllen, und sein Handeln grundsätzlich auf die „rechte Ordnung“ (εὐνομία) hin auszurichten. Der Begriff des „Wissens“ (σοφίη) ist hierbei noch eindeutig an vornehmlich praktisches Wissen und Können gebunden, das sich im alltäglichen öffentlichen Leben, also gleichermaßen in handwerklichen wie politischen Fragen bewährt.

In dieser Kritik am aristokratischen Wertesystem, das sich im 7. Jh. ausgebildet hatte und das nun gegen Ende des 6. Jhs. v. Chr. seine Gültigkeit zu verlieren begann, gepaart mit der selbstbewußten Demonstration seiner „Weisheit“ und seines Sachverstands, verkörpert Xenophanes eine frühe Form des Wandergelehrten und Aufklärers und kann darin als ein Vorläufer der Sophistik gesehen werden: Er leitet insofern zur klassischen Zeit über: Hier, nach Einrichtung der Demokratie, ist ein Mindestmaß an Muße notwendig, um an den politischen Versammlungen teilzunehmen und darin seine politischen Rechte auszuüben. Die Identität bezieht der Athener aus seinem „Bürger-Sein“, aus der Teilhabe an politischen Rechten und Pflichten – Politik und Muße sind eng verknüpft. Die Bürger unterscheiden sich darin, in welchem Maße sie Muße aufbringen können für die Politik. Die ökonomische Existenz spielt nur am Rande eine Rolle – Arbeit und sonstige ökonomische Grundlagen der einzelnen Haushalte werden in der Literatur und Kunst, aber auch in den Ehrendekreten geradezu geleugnet: Maßgeblich ist nach wie vor das Ideal der körperlichen wie moralischen Vortrefflichkeit (καλοκάγθία), die eine Erwähnung oder Darstellung von Arbeit in offiziellen Dokumenten (wie Ehreninschriften, Ehrenstatuen, Grabreliefs) zum Tabu macht. Das aristokratische Ideal der Vortrefflichkeit und Muße wird unter den Bedingungen der Demokratie mit der Tätigkeit des engagierten Bürgers verschmolzen: Erwähnungs- und darstellenswert ist nun die politische Vortrefflichkeit des Bürgers, nicht seine Taten, die seinen persönlichen Interessen dienen, sondern nur solche, die auf das Allgemeinwohl bezogen sind. Auf den attischen Grabreliefs finden sich daher meist nur Hinweise auf die sportliche, musische und politische Seite der Existenz des Verstorbenen.

## 2. Klassische Zeit: Die menschliche Freiheit als Problem – Athenische versus spartanische Lebensweise

### a) Aristophanes (450 – 385 v. Chr.)

Schr köstlich wird von Aristophanes in den Acharnern der Gegensatz zwischen dem in unmittelbaren Nöten steckenden attischen Bauern Dikaiopolis und dem in seiner „Mußebeschäftigung“ (σχολή) in höheren Sphären schwebenden Dichter Euripides geschildert (Verse 393 – 419, Übersetzung nach Dirlmeier):

*Dikaiopolis: Jetzt Mut gefaßt! Es gilt! Ich bin entschlossen. Ich gehe zum Euripides.*

*(Pocht an die Türe) He, Sklave!*

*Diener (von innen): Wer da?*

*Dikaiopolis: Ist wohl Euripides zu Hause?*

*Diener (kommt heraus): Zu Haus und nicht zu Hause, wie du willst.*

*Dikaiopolis: Wie das? Zu Haus und nicht zu Haus?*

*Diener: Sein Geist botanisiert nach Dichterblumen (νοῦς μὲν ἔξω ξυλλέγων ἐπύλλια, οὐκ ἔνδον); er ist zu Haus und macht – in Lüften schwebend – ein Trauerspiel.*

*Dikaiopolis: Heil dir, Euripides, selbst dein Bedienter ist ein witzger Kopf. Geh, ruf ihn mir!*

*Diener: Das geht nicht an.*

*Dikaiopolis: O doch, ich muß ihm sprechen.*

*(Diener schüttelt den Kopf)*

*Gut, so klopf ich selbst! Euripides, Euripideslein (Εὐριπίδιον),*

*Wenn irgendeinen, hör mich an! Ich bin der Dikaiopolis aus Cholledai.*

*Euripides (von drinnen): Ich habe keine Zeit (ἀλλ' οὐ σχολή)*

*Dikaiopolis: Laß Dich herausdrehn (ἀλλ' ἐκκυκλήθητ')*

*Euripides: Nein, nein!*

*Dikaiopolis: Ich bitt'.*

*Euripides: Herausdrehn? Meinetwegen. Zum Runterkommen hab ich keine Zeit. ...*

*Euripides: was soll's?*

*Dikaiopolis: Du dichtetst hoch herab; kein Wunder, gibt's da lahme Helden. ...*

Die Stelle ist höchst bemerkenswert, weil in ihr, was in der deutschen Übersetzung nicht recht sichtbar wird, mit den Begriffen und ihrem Verständnis gespielt wird, wobei einerseits von dem einfachen attischen Bauern der Dichter als eine Person gesehen wird, die sich der „Muße“ (σχολή) hingibt und gar nicht verstehen kann, daß damit auch eine geistige Anspannung beim Vorgang des Dichtens verbunden sein kann, andererseits vom Diener der Inhalt der „Muße“ schön mit den von ihm (und Aristophanes!) ironisch gemeinten Worten „*der Geist ist außerhalb und sammelt Verschen/Wörtchen*“ beschrieben wird. Was wird hieraus sichtbar? Hier steckt doch im „Auswärts-Sein-des-Geistes“ soviel drin, daß ohne eine Abkehr von der Alltagsgeschäftigkeit, die allein für den Bauern wichtig ist, nichts Neues, Produktives überhaupt möglich ist, was Euripides aber glückt, denn er „sammelt“ ja erfolgreich, das συλλέγειν zeigt dies deutlich. Euripides kontert mit „*Ich habe keine σχολή*“. Die Übersetzung mit „Zeit“ bringt die gegenseitigen Verständnisprobleme nicht zum Ausdruck. Doppelsinnig auch das ἐκ-κυκλέω = „*herausdrehen*“, das sich sowohl als ironische Anspielung auf die antike Bühnentechnik verstehen läßt wie auch als Aufforderung an Euripides, sich nun aus seinem Gedankengebäude „herauszuwinden“ und wieder dem Alltagsgeschehen, konkret dem Anliegen des Dikaiopolis, zu widmen. Schön ist die Stelle auch deshalb, weil in ihr letztlich auch eine Art von Selbstironie des Aristophanes steckt, dessen Situation mit der des Euripides zu vergleichen ist.<sup>10</sup>

Als Zustand, nach welchem man sich sehnt und der weiten Teilen der Bevölkerung nicht vergönnt ist, wird im „Ploutos“ 281f. vom Chor in seinem Kommentar zu Karion formuliert „*Daß Du uns hänselst noch uns zur Stunde nicht gemeldet, wohin wir Vielgeplagten, die kein Stündchen übrig haben, hier gehn, enthaltsam mitten durch die*

<sup>10</sup> Ganz ähnlich Wolken 221 zu Sokrates und den Scholaren; Thesmophoriazusen 377 wird von den Frauen beantragt „Zu halten Volksversammlung früh am zweiten der Thesmophora, wo wir Muße haben“. Merkwürdig ist Ekkesiazusen 48, wo über Melistische gesagt wird, daß sie alleine κατὰ σχολήν von ihrem Manne weglaufen könne – wohl im Sinne beliebiger Verfügung über ihre Zeit, wobei die Übersetzung „leicht“ der Sache nicht ganz gerecht wird.

schönsten Rübenfelder“, wobei der griechische Text viel aufschlußreicher über die Vorstellungen der Zeit ist als die deutsche Übersetzung: ἡμῖν, οἱ πολλὰ μοχθήσαντες οὐκ οὔσης σχολῆς προθύμως δεῦρ' ἤλθομεν. Ein mühevolleres Leben und fehlende Verfügbarkeit über das kostbare Gut „Zeit“ gehören zusammen, die Änderung dieses Zustandes wird implizit erhofft.

b) Herodot (490/480 – 425 v. Chr.) und Thukydides (460/454 – kurz nach 404 v. Chr.)

Für beide Historiker läßt sich sagen, daß bei ihnen eine möglichst rastlose möglichst politische oder militärische Tätigkeit so sehr im Vordergrund steht, daß im Rahmen der fortlaufenden historischen Erzählung eine Reflexion über dieses Thema nicht stattfindet. Die wenigen Fälle, in denen wenigstens der Begriff vorkommt, haben immer einen negativen Beigeschmack und verbinden mit ihm Trödelerei, Nichtstun, bewußte Verzögerung oder einfach Nichtstun, in dem man höchstens auf dumme Gedanken kommt. In dieser Hinsicht formuliert Thukydides im Erzählkontext noch schärfer und setzt σχολή den Begriff der σπουδή entgegen (IV 4), so daß hier als Sonderfall im griechischen Bereich ein Verständnis sichtbar wird, das eher dem römischen der Frühzeit und der Republik gleicht. Geradezu klassisch wird dieses eher seltene Verständnis in Herodots Gespräch der Atossa, der Tochter des Kyros und Gemahlin des Dareios, mit ihrem Gatten in III 134 deutlich:

„... da sprach Atossa, ..., zu dem neben ihr ruhenden Dareios folgende Worte: 'O König, du hast so große Macht und sitztest doch untätig da (ἔχων τοσαύτην δύναμιν κάθησαι). Kein Volk, keine Herrschaft gewinnst Du dem persischen Reich hinzu. Ein Mann, der jung und Herr über viele Reichtümer ist, muß sich durch Taten hervortun. Dies würde Dir zwiefachen Gewinn bringen. Die Perser würden erfahren, daß ein Mann sie beherrscht, und würden, weil der Krieg sie in Anspruch nimmt, keine Zeit haben, Ränke gegen dich zu schmieden (καὶ ἵνα τριβῶνται πολέμῳ μηδὲ σχολῆν ἄγοντες ἐπιβουλεύωσί τοι). Jetzt solange du noch jung bist, kannst du Großes vollbringen; denn, solange der Leib wächst, wächst auch der Geist; altert jener, so altert auch dieser und wird unfähig zu allem Tun“ (καὶ ἐς τὰ πρήγματα ἀπαμβλύνονται)“.

Dareios stimmt bereitwillig zu, und es kommt zum Zug gegen Griechenland. Ziel ist hier also für den Herrscher Machtgewinn und Ruhm, für die Bevölkerung Betätigung um ihrer selbst willen. Damit wird hier zudem aus monarchischer Sicht als Politikprinzip sichtbar, die Untertanen ständig in Beschäftigung und damit Ablenkung zu halten, sei es außenpolitisch, sei es auch durch „Freiheitsentzug“ in sonstigen Aktivitäten (zwangsweise Mitgliedschaft in Korporationen, übergroße Beschäftigung mit dem Erwerb des Lebensunterhaltes etc.), damit nicht aus mangelnder Beschäftigung Gefahren für die Herrschaft entstehen. Diese Sicht taucht für den Bereich der Antike eigentlich durchgängig im Zusammenhang der Beschreibung von Formen der Tyranis auf – z.B. Bauprogramme des Peisistratos, Kypselos von Korinth, Polykrates von Samos –, so daß man hier schon von einem Topos sprechen kann; andererseits springt hier gerade auch der mögliche Bezug zur Gegenwart ins Auge, gleichsam in Umkehrung des an der Komödienstelle

verdeutlichten Prinzips. Das Aktualitätspotential wird noch größer, wenn man diese Stelle in Beziehung zu Aristoteles Sicht setzt.<sup>11</sup>

Im Rahmen der fortlaufenden historischen Erzählung hat das Phänomen der „Muße“ (σχολή) bei Thukydides keinen Platz. Wo der Fortgang der Ereignisse durch Nichtstun zum Stocken kommt, kann der Historiker nur kritisch kommentieren. Insbesondere der Komparativ „müßiger“ im Sinne von „untätiger“ (σχολαιότερον) und die begriffliche Neuschöpfung „Untätigkeit“ (σχολαιότης) werden stets mit negativer Konnotation von Thukydides verwendet.<sup>12</sup> Allerdings klingt II 40, 1–3 in der Totenrede des Perikles auch in dieser Hinsicht das athenische Ideal an, obwohl der Begriff selbst nicht fällt: „Wir nämlich lieben das Schöne, einfach und schlicht, und lieben den Geist, ohne schwächlich zu sein“ (φιλοκαλοῦμέν τε γὰρ μετ’ εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας). Dabei ist es wichtig, auch schon 38, 1 einzubeziehen: καὶ μὴν καὶ τῶν πόνων πλείστας ἀναπαύλας τῇ γνώμῃ ἐπορισάμεθα. Für die Interpretation ist der Bezug des τῇ γνώμῃ entscheidend: entweder „wir haben bei unserer Denkweise uns auch die meisten Erholungen verschafft“, wie Landfester übersetzt oder vielleicht eher sogar „wir haben uns auch für das Erkennen/die Einsicht/das Verstehen die meisten Erholungen verschafft“, unter denen er konkret ἀγῶνες καὶ θυσίαι δίετησιοι anführt, deren Bedeutung die Übersetzung mit „Wettspiele und Opfer, die jahraus, jahrein bei uns in Brauch sind“ nur unzureichend erfaßt, kommt doch in der Konnotation des griechischen Textes sowohl der körperliche Aspekt wie auch bei den Feierlichkeiten – man braucht nur an die Dionysien denken – der intellektuelle Aspekt, die geistige Auseinandersetzung mit den Problemen des Alltags, der Politik, aber eben auch der in der Philosophie behandelten grundsätzlichen Fragen des menschlichen Daseins in Tragödie und Komödie viel besser zum Ausdruck. In der Formulierung „wir lieben das Schöne“ (φιλοκαλοῦμεν) und „wir lieben den Geist“ (φιλοσοφοῦμεν) werden ästhetischer Genuß sowohl im künstlerischen wie eben auch im körperlichen Bereich (Hinweis auf Gymnasium und Kalokagathia-Ideal) und intellektueller Anspruch kombiniert, wobei besonders erstaunlich die Tatsache ist, daß selbst in einem gleichsam militärischen Kontext

<sup>11</sup> Zwei weitere Stellen aus Herodot verdienen Erwähnung: 1) IV 77 (aus der Geschichte des Anarchasis, Onkel des Skythenkönig Idanthyrso): „Als er wieder heimkehrte, sagte er zu dem König, alle hellenischen Stämme gäben sich viel Mühe, in allen Dingen erfahren und weise zu werden, nur die Lakedaimonier nicht; dafür seien aber die Lakedaimonier die einzigen, die klug zu reden und Rede zu stehen wüßten“ (Ἐνάχαρισς ... ὅπισω ἀπονοστήσας φαίη πρὸς τὸν ἀποπέμψαντα Ἕλληνας πάντας ἀσχόλους εἶναι ἐς πᾶσαν σοφίαν πλὴν Λακεδαιμονίων); letztlich handelt es um eine merkwürdige Verdrehung der überwiegenden Konnotation. 2) IX 6 nennt „Muße“ (σχολή) im Zusammenhang mit dem Topos der Untätigkeit der Spartaner, die den Einfall der Barbaren nach Attika geschehen ließen.

<sup>12</sup> In diesem Sinn I 142 Langsamkeit der Spartaner; II 18,3 „Untätigkeit“ beim Angriff auf Oinoe; III 29 „sich Zeit lassen“; III 46 Ziel ist die schnelle und rasche Ergebung, nicht untätige Trödelei (Rede des Diodotos); III 78 etwas positiver „in Ruhe, d.h. mit Überlegung, zurückweichen“; IV 4 „müßige“ Soldaten, bis sie aus lauter Langeweile der Eifer überfiel; IV 47 „zu langsam gehen“; V 10 „als es ihm zu langsam ging“; V 29 Untätigkeit und mangelnde Reaktion.

der Wert der Rationalität (λόγος) so hoch eingeschätzt wird. In der Tat betont der ganze Kontext aber die dominierende Rolle des Abwägens und Nachdenkens vor Entscheidung und Tat (40, 2): „Wir sehen nicht im Wort eine Gefahr für das Handeln, wohl aber darin, sich nicht durch Reden zuerst zu belehren (προδιδαχθῆναι μᾶλλον λόγῳ πρότερον), ehe man zur nötigen Tat schreitet“. Dieser Gedanke hebt besonders die Wertschätzung des Denkprozesses hervor, der eben gerade nicht Apathie, Schläffheit und Trägheit bedeutet. Setzt man diese Idee in den Kontext der athenischen *demokratischen* Verfassungswirklichkeit, so ist die Fähigkeit und auch die Notwendigkeit zur Erholung in Athen in eigentümlicher Weise untrennbar mit der politischen Wachsam- und Betriebsamkeit verbunden. Das „Erwägen und Überlegen“ (λογίζεσθαι) wird zu dem entscheidenden Merkmal, das die politische Gemeinschaft der Athener genuin von anderen griechischen Bürgerschaften unterscheidet: „Darin nämlich sind wir wohl besonders, daß wir am meisten wagen und doch auch, was wir anpacken wollen, genau abwägen“ (διαφέροντως γὰρ καὶ τόδε ἔχομεν, ὥστε τολμᾶν τε οἱ αὐτοὶ μάλιστα καὶ περὶ ὧν ἐπιχειρήσομεν ἐκλογίζεσθαι). Entsprechend wird der Wert des Erkenntnisprozesses überaus hoch eingeschätzt, und so heißt es nur wenig später in 40,3: „Die größte innere Kraft wird man denen zu Recht zusprechen, die die Schrecken und Freuden am klarsten erkennen“ (κράτιστοι δ' ἂν τὴν ψυχὴν δικαίως κριθεῖεν οἱ τὰ τε δεινὰ καὶ ἡδέα σαφέστατα γιννώσκοντες).

### c) Muße in der attischen Tragödie

Daß Thukydides mit dieser Sicht nicht alleine steht, zeigt bereits Aischylos. Unabhängig vom generellen tragödiellen Anspruch, der Suche nach Erkenntnis und Daseinsinn zu dienen, kann eine Stelle im gefesselten Prometheus eine weitere Facette beisteuern, die die Wertschätzung des Lernens, aber auch umgekehrt der Bereitschaft, für den Suchenden zur Verfügung zu stehen, exemplarisch verdeutlicht. Prometheus befindet sich im Gespräch mit Io und der Chorführerin (814 ff.):

„O Io!

*Dort ward Dir und Deinen Kindern vom Geschick*

*Ein groß Geschlecht zu pflanzen schon bestimmt.*

*Wofern Dir unvollständig, oder schwer zu fassen, etwa meine Rede scheint,*

*So wiederhol und lern' es noch von mir (σαφῶς ἐκμανθάνει);*

*Der Muße hab ich mehr als mir gefällt“ (σχολῇ δὲ πλείων ἢ θέλω πάρεστί μοι).*

Auch wenn Prometheus hier mehr „Muße“ hat als ihm lieb ist, ist doch typisch, daß er seine Zeit für das σαφῶς ἐκμανθάνειν zur Verfügung stellt.<sup>13</sup>

Bei Sophokles beziehen sich alle Stellen eher allgemein auf freie Zeit – vielleicht mit Ausnahme des Verses 127 des Philoktetes (Rede des Odysseus). Der Vers

<sup>13</sup> Ganz ähnlich Klytämnestra im Agamemnon 1057f. Weitere Stellen: Suppl. 209 und 883 sowie Agam. 193, die ohne Aussagekraft sind.

wird wohl so zu deuten sein, daß hier σχολή das „Beisammensein“ bezeichnet und „Einsamkeit“ nicht konstituierend für Muße ist.<sup>14</sup>

Bei Euripides schließlich wird im Herakles (Vers 725) die Wertschätzung der „Muße“ (σχολή) im Sinne der Freiheit von Mühen im Ausspruch des Lykos deutlich: „Folgt mir nach, Dienerinnen, froh blicken wir jetzt auf eine Zeit, frei von Sorge und Not“ (δεῦρ' ἔπεσθε, πρόσπολοι, ὡς ἂν σχολὴν λεύσωμεν ἄσμενοι πόνων). In Euripides, Troades 911 ff. sind Menelaos, Hekabe und Helena im Gespräch; Menelaos will Helena töten, Hekabe spricht sich dafür aus, Helena zuerst noch zu Wort kommen zu lassen, um erst nach einem Meinungsstreit das Urteil zu fällen, was Menelaos zwar kritisch beurteilt, aber letztlich nicht zurückweist:

*Hekabe: „Erhöre sie, daß sie nicht ohne Meinungsstreit  
den Tod erleidet, Menelaos, und laß mich entgegenen ihr ! ...“*  
*Menelaos: „Ein Geschenk der Muße: wenn sie reden will, ist es erlaubt;  
(dagegen übersetzt Ebener falsch: Die Gunst ist nur ein Zeitverlust !)  
deiner Worte willen, daß Du's weißt, werd' ich es ihr gewähren;  
um dieser willen aber nicht !“*  
*σχολῆς τὸ δῶρον· εἰ δὲ βούλεται λέγειν,  
ἔξεστι. τῶν σῶν δ' οὔνεχ, ὡς μάθητις, λόγων  
δώσω τόδ' αὐτῇ· τῆσδε δ' οὐ δώσω χάριν)*

Menelaos muß dem Ansinnen der Hekabe zustimmen, obwohl er anfangs in Vers 905 gesagt hatte „Ich kam nicht, um Worte zu machen/Reden anzuhören, sondern um dich zu töten“. Gerechtigkeit erfordert aber Zeit zum genauen Abwägen und Erkennen der Wahrheit. Insofern liegt die Argumentation der Hekabe und Menelaos' Antwort auf einer Ebene mit Thukydides Wertschätzung des σαφέστατα γινώσκειν („etwas möglichst genau zu erkennen“). So wird konsequenterweise das Sich-Zeit-Nehmen für beide Parteien bis heute zu einer der Grundlagen des Rechts.

Umgekehrt gewährt Medea sich selbst keine weitere „Muße“ für ein erneutes Durchdenken ihres Vorhabens (Vers 1238), sondern will dieses unverzüglich durchführen, da sie bereits ahnt, daß sie bei weiterem rationalen Nachdenken und Abwägen zu der Überzeugung kommen muß, daß sie mit der Ermordung ihrer Kinder Unschuldigen zu Unrecht tödliches Leid zufügt (καὶ μὴ σχολὴν ἄγουσαν ἐκδοῦναι τέκνα ἄλλη δυσμενεστέρα χερσί). Für die allgemeine Wertschätzung der Muße und des geistigen Prozesses sei noch eine Stelle aus dem Hippolytos angeführt. Phaedra wendet sich an den Chor der Frauen von Troizen (374 – 387):

*„Ich sann schon oft,  
aus anderem Grund, in langen Nächten nach, wodurch  
der Menschen Leben eigentlich verdorben wird.  
Ich glaube, nicht gemäß dem Wesen des Verstandes (κατὰ γνώμης)  
tut man das Schlechtere; denn viele Menschen können  
vernünftig sein (εὖ φρονεῖν). Nein, so muß man es schauen: Wir  
verstehen wohl das Gute (ἐπιστάμεθα) und erkennen (γινώσκουμεν) es,  
doch setzen es nicht in die Tat um, teils aus Trägheit (οἱ μὲν ἀγρίας ὕπο),*

<sup>14</sup> Andere Stellen sind höchstens im Sinne des „Genauen“, „Bedächtigen“ deutbar, vgl. Antigone 231, 390; Ajax 194, 816; Oedipus Rex 434, 1286.

teils, weil dem Ehrenwerten andre Freuden (ἡδονήν) wir vorziehen. Viele Freuden (ἡδοναί) schenkt das Leben, Schwatzen (μακρὰὶ λέσσαι = eigentlich „große Reden/Unterhaltungen“) und Muße/freie Zeit (σχολή), die liebe Not (τερπνὸν κακόν), und das Gefühl der Scham (αἰδώς). Das gibt es doppelt: Eines ist nicht schlecht. Das andre lastet auf den Häusern. Wäre klar der echte Wert, so trügen z w e i nicht e i n e n Namen.“  
 (δισσαὶ δ' εἰσίν, ἧ μὲν οὐ κακή,  
 ἧ δ' ἄχθος οἰκωνύς. εἰ δ' ὁ καιρὸς ἦν σαφής,  
 οὐκ ἂν δὴ ἦσθην ταῦτ' ἔχοντε γράμματα).

Euripides spielt mit der Buchstabenidentität von λέσσαι und σχολή und zählt letztere zu den Freuden, die aber offensichtlich ambivalent genutzt werden können. Eine weitere aufschlußreiche, hierzu passende Stelle findet sich in Ion 276: Kreusa nimmt sich im Gespräch mit Ion die Zeit, um ihm in seinem Wissensverlangen zur Verfügung zu stehen. Später bemerkt Ion im Gespräch mit seinem Vater (Vers 634):

„Ich wünsche mir bescheidne Güter, sorgenfrei!  
 Vernimm auch, Vater, welches Glück ich hier genöß:  
 Vorerst des Menschen liebsten Schatz, die Muße (τὴν φιλάτην μὲν πρῶτον ἀνθρώποις σχολήν), und ein Leben ohne ernste Störung“.

Die „Muße“ ist also des Menschen liebstes Gut geworden.<sup>15</sup>

### 3. Muße bei Platon und Aristoteles

#### a) Platon (428/427 – 347 v. Chr.)

Die theoretische Diskussion der Philosophen ist – allgemein gesagt – vor allem bestimmt von der Frage nach der besten bzw. glücklichsten Lebensform. Das göttliche Dasein wird dabei zum Maßstab genommen. Muße ist demgemäß ein zentrales Element der praktischen und ideellen Existenz der Philosophen. Göttliche und menschliche Muße setzen dabei grundsätzlich ökonomische Unabhängigkeit, selbstbestimmtes souveränes Handeln und Freisein von körperlicher Arbeit und Lohnarbeit voraus. In Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen, ganz von der politischen Lebensform bestimmten Bürgerwelt wird der Begriff der Muße von den Philosophen in die zeitgenössischen Diskussionen eingeführt und, was wesentlich ist, von Beginn an mit dem Bürgerbegriff und Bürger-Sein verbunden. So geht letztlich auf sie das Idealbild des Bürgers zurück, der sich aufgrund seiner Muße, seinem Privileg, frei von Arbeit zu sein, sich politisch betätigt und damit den Sinn (τέλος) des Menschseins erfüllt – als „gemeinschaftsbildendes Wesen“ (ζῶν πολιτικόν). Die athenische Wirklichkeit sah allerdings anders aus, worauf insbesondere Platon hinweist: Das Handeln der meisten Menschen ist von „Mußelosig-

<sup>15</sup> Hekabe 730 nennt σχολή nur als „Säumigkeit“ im neutralen Sinne. Auch Iphigenie auf Tauris 1220 und 1432 haben für unsere Frage keinen Aussagewert; sie verstehen σχολή im Sinne von „Zeitaufschub“; ähnlich Orest 93 im Sinne von „Verfügung über Zeit“, d.h. Elektra will Helena nur helfen, soweit ihr die Wache am Krankenbett des Bruders Zeit läßt.

keit/Betriebsamkeit“ (ἀσχολία) gekennzeichnet; die Sicherung der materiellen Lebensgrundlagen ist vorrangig, „Arbeit“ wird in ihrem erzieherischem Wert durchaus geschätzt, sie schändet nicht, wie Hesiod schon sagt.

Der von Platon erhobenen Forderung, daß ein Bürger Muße haben müsse, liegt tendenziell eine antidemokratische Einstellung zugrunde: den Handwerkern und Bauern wird Mußelosigkeit attestiert, denn sie seien an ihre tägliche Arbeit und die Sicherung ihres Lebensunterhalts gebunden und daher abhängig und unfrei; darüber hinaus führe die mangelnde Beschäftigung mit politischen Dingen zu Unwissen und Unverstand. Daher sei die Herrschaft des Volkes auch immer eine Herrschaft der Inkompetenz. Schließlich bringe die mangelnde Ausbildung und Pflege von Körper und Geist und die tägliche Plackerei eine Schädigung von Körper und Geist mit sich. Die ἀσχολοι sind daher nach Ansicht Platons sozial wie moralisch als minderwertig anzusehen. Demgegenüber ist die σχολή das Kennzeichen des charakterlich wie sozial freien und unabhängigen Bürgers.

Platon führt die Kritik des Xenophanes an den konventionellen Werthaltungen weiter und zugleich auf neue Wege, wenn er die traditionellen Erzieher – die Dichter und Musiker – allesamt aus seinem Erziehungsprogramm verbannt, da sie seiner Ansicht nach nur unbewiesene Meinungen propagierten, die nicht auf methodisch abgesichertem Wissen beruhten, und so der Jugend nur Trugbilder über Götter, Heroen und den Tod beibrächten, welche die Einheit der Polis bedrohten. Der traditionellen Erziehung in den Palästen und Gymnasien setzt er sein Programm einer philosophischen Paideia entgegen, die zu tieferer Einsicht führt. Den äußeren Verlauf einer solchen Paideia und zugleich die Rückwirkungen auf den Seelenwandel der Erzogenen hat Platon eindrucksvoll im Höhlengleichnis (rep. 514 a – 521 b) beschrieben. Eine falsche Prioritätensetzung bei den meisten Menschen verhindert allerdings, daß sie sich den Mühen der philosophischen Unterweisung unterziehen; statt nach „Weisheit“ (σοφίη) – wie es Xenophanes schon gefordert hatte – zu streben, statt ein gutes und gerechtes Leben zu suchen, haben sie sich dem Gewinnstreben verschrieben: Die Gier nach Reichtum und Macht ist es, die die Menschen „mußelos“ (ἄσχολοι) macht, und damit einer seelischen Gesundung entgegensteht. In den Nomoi (8, 831 c – 832 e) fragt Platon nach den Ursachen, weshalb es in den Städten keine für den Krieg erforderlichen Waffenübungen und Bewährungsproben in Gestalt von Kämpfen mehr gibt:

*„Die eine Ursache rührt her von der Liebe zum Reichtum, die jeden Augenblick so in Beschlag nimmt, daß keine Muße mehr bleibt, sich um etwas anderes zu kümmern als um den eigenen Besitz; wenn aber an diesem die ganze Seele eines jeden Bürgers hängt, dann kann sie wohl niemals für etwas anderes Sorge tragen als für den täglichen Gewinn; und jede Kenntnis oder auch Tätigkeit, die dahin führt, ist jeder aus eigenem Antrieb sofort bereit sich anzueignen und auszuüben; alles andere verachtet er. ... Die zweite Ursache sehe ich in den Nicht-Verfassungen, die ich in unserem früheren Gespräch mehrfach erwähnt habe, in der Demokratie, der Oligarchie und der Tyrannenherrschaft. Von diesen ist nämlich gewiß keine einzige eine Verfassung, sondern am treffendsten könnten sie alle als Parteiherrschaft bezeichnet werden; denn keine übt ihre Herrschaft freiwillig über freiwillige Beherrschte aus, sondern jede herrscht nach eigenem Willen über unfreiwillig Beherrschte mit steter Anwendung von Gewalt; da aber der herrschende Teil den beherrschten Teil fürchtet, wird er es nie aus freien Stücken zulassen, daß dieser schön oder reich oder stark oder tapfer, und schon gar nicht, daß er ein tüchtiger Krieger wird. Dies also sind die beiden Hauptursachen fast aller Übel, ganz*

*gewiß jedenfalls der von uns erwähnten Verfassungsformen. Die jetzige Verfassung hingegen, die wir durch unsere Gesetze entwerfen, hat die beiden Übel umgangen; denn einerseits wird sich der Staat vermutlich der größten Muße erfreuen; andererseits sind die Bürger voneinander unabhängig, und geldgierig werden sie, denke ich, infolge dieser Gesetze am wenigsten werden, so daß wahrscheinlich und mit gutem Grund eine solche Verfassung als einzige unter den heutigen Verfassungen Raum bieten wird für die nunmehr vollständig abgehandelte Verbindung von kriegerischer Erziehung und kriegerischem Spiel, wie wir sie in unserer Rede richtig dargestellt haben“.<sup>16</sup>*

Platon konstatiert einen grundsätzlichen Mangel an militärischer Tüchtigkeit und Wehrhaftigkeit der Bürger und gibt zwei Gründe für diesen Mangel an:

1) die auf Gewalt und Herrschaft basierende Herrschaft einer sozialen Gruppe über die übrige Bürgerschaft, die von jeder Form der Herrschaftsausübung grundsätzlich sowie von allen militärischen Übungen ausgeschlossen wird.

2) die Liebe zum Reichtum, die persönliche Vorteilnahme und Hintanstellung des Allgemeinwohls:

Bleibt eine entsprechende Erziehung aus, ergreift Eros, das eigensüchtige Verlangen, nach der Auffassung Platons rasch von der gesamten Persönlichkeit Besitz und herrscht wie ein Tyrann über die Seele: Ein solcher Mensch wird niemals Herr über seine Affekte werden und vielmehr ihr Sklave sein; er wird nach immer neuen Genüssen verlangen, die er mittels seiner Reichtümer zu befriedigen versucht, ohne jemals ein Ende darin zu finden. Durch diese permanente Abhängigkeit und Befriedigung seiner instinktiven Bedürfnisse kann er nicht zu sich selbst, nämlich zur Sorge um seine Seele kommen. Er denkt an den materiellen Gewinn und die damit verbundenen Genüsse – alles wird diesem Zweck geopfert, jede Handlung ist zum Zwecke der persönlichen Bereicherung gerechtfertigt. Ruhe und Muße kennt ein solcher Mensch nicht, er jagt dem Götzen „Geld“ nach und tötet damit seine Seele. Die Uner sättlichkeit (*ἀπληστία*) und damit auch die Mußelosigkeit wird zum Kennzeichen für den Verlust der moralischen Gesundheit, zum Ausweis einer völligen Fremdbestimmung, die ihn nur noch konsumieren läßt. Es gibt keinen Ausweg für einen solchen Menschen: Er nimmt sich selbst die für die Pflege der Seele unerläßliche Muße und läßt so keinen Raum für die Entstehung eines gesunden Verlangens, des Verlangens nach wirklichem Wissen und keinen Trugbildern. Er irrt so in zielloser Geschäftigkeit und in sinnlosem Streben nach der Erfüllung seiner leiblichen Bedürfnisse umher – sein Leben wie sein Körper erhält so nie eine Form, weil er nie etwas Schönes im philosophischen Sinne sehen will. Platon unterscheidet somit scharf zwischen einem bloß konsumierenden Müßiggang, der rasch und mühelos Genuß bringt, und der philosophischen Muße, die therapeutisch auf die Seele Einfluß zu nehmen versucht und mit geistigen Anstrengungen, die Schau des wahrhaft Schönen (*καλόν*), ausgefüllt ist. Das Ziel ist die vollkommene Affektkontrolle, die Abtötung aller persönlichen Interessen und die vollkommene Identifikation mit der Idee der Gerechtigkeit, also die Ausbil-

<sup>16</sup> Daran schließt sich eine Aufzählung und Rangfolge der kriegsrelevanten Disziplinen an, also alle gymnastischen Disziplinen, die Vorübungen zum Krieg darstellen (Wettkämpfe in Schnelligkeit: Laufwettbewerbe etc.), Kämpfe in Waffen, Reiterwettbewerbe, Musische Wettbewerbe.

dung zum Philosophenherrscher. Das negative Gegenbild ist das Versinken im βίος ἀπολαυστικός, im ungehemmten Lustleben, der tierhaft-undisziplinierten Muße, die eine extreme Form antisozialen Verhaltens für Platon darstellt. In 806 d/e heißt es etwa: „Soll jeder von ihnen sein Leben etwa damit zubringen, daß er sich mästet wie das Vieh auf der Weide?“.

Der Deutung Platons zufolge manifestiert sich in der Existenz von Privateigentum, Handel und Geldwirtschaft eine falsche Auffassung und Praxis von Freiheit und Muße in den griechischen Städten. Die Bürger haben die Kontrolle über sich selbst verloren, bei den wohlhabenden Bürgern wird dies an ihrer Neigung zu Schwelgerei, Weichlichkeit und Müßiggang erkenntlich, bei den Armen an ihrer Schamlosigkeit, unfreien Gesinnung und Verhalten und an ihren Übeltaten. Reiche und Arme, gleichermaßen Sklaven ihrer Triebkräfte, müssen in dieser Deutung zwangsläufig zu Gegnern in den Städten werden. Die mangelnde Affektkontrolle gebiert so letztlich den Krieg zwischen den Bürgern. So kann schließlich nur derjenige ein wahrer Politiker bzw. Bürger sein, der sich des Logos bedient und Herr über seine Affekte geworden ist. Dies wiederum ist nur derjenige, der eine ebenso mühselige wie langjährige philosophische Paideia durchlaufen und schließlich den Maßstab des Handelns, die Idee des Guten, betrachtet hat. Nur ein solcher Mensch ist im Besitz der höchsten Urteilsfähigkeit. Platon akzeptiert so, wovon sich sein Schüler Aristoteles distanziert, nur die vollkommene Urteilsfähigkeit als Kriterium für eine legitime Übernahme und Ausübung von Herrschaft.

#### b) Aristoteles (384 – 322 v. Chr.)

Mit der Etablierung eines eigenständigen, sich der Erziehung und Ausbildung, vor allem aber der eigenen Vervollkommnung dienenden Bereichs außerhalb des Alltagslebens und des politischen Geschäfts, was im antiken Rahmen, zumindest was die höchste Stufe angeht, nur einem begrenzten Personenkreis möglich war, gewinnt die Reflexion über den sinnvollen Umgang mit der freien Zeit eine neue Dimension. Dabei darf auch nicht verkannt werden, daß mit der Entstehung der Philosophenschulen ein neuer Bereich gleichsam „außerhalb“ der Alltagswelt der Polis entstand, der auch als solcher wahrgenommen wurde. Andererseits setzt die athenische Demokratie die Partizipation weiter Kreise am Gemeinwesen voraus, also gerade die Abkömmlichkeit vom Erwerbszwang, und schafft auch für den überwiegenden Teil der Bürger die Voraussetzungen dafür, so daß im Grunde von zwei Seiten her die Reflexion über den freier Entscheidung überlassenen Bereich angestoßen bzw. intensiviert wird.

Von grundlegender Bedeutung sind hierbei die Überlegungen des Aristoteles zum Zusammenhang von politischer Ordnung und Verfügung über die nicht dem unmittelbaren Erwerb des Lebensunterhaltes dienender Zeit und die Interdependenz von Partizipation und Information als zentralem Element einer demokratischen Ordnung, zunächst Athens, aber im Grunde auch eines wesentlichen Elementes moderner Gesellschaften westlichen Stils, und ist somit von unveränderter Aktualität. Darin eingebettet sind die Fragen nach dem Verhältnis von Arbeit und Muße oder allgemeiner von Ökonomie und individueller Selbstbestimmung und der auch für uns in einer werteppluralistischen Gesellschaft so zentralen Frage nach der Gewinnung innerer Unabhängigkeit und Entscheidungskompetenz. Es ist

daher unverzichtbar, daß wir uns einige Passagen aus der Nikomachischen Ethik, vor allem aber aus den *Politika* genauer anschauen:

— Aristoteles, *Metaphysik* I 2, 982 b 20 ff.: Hier wird das Wissen um seiner selbst willen angestrebt, wie die menschliche Kulturentwicklung zeige: „*Erst nachdem alles vorhanden war, sowohl das Lebensnotwendige wie auch das, was einer leichteren Lebensführung und der geistigen Kultur förderlich ist, begann das Suchen nach solcher (zweckfreier) Erkenntnis.*“

— Aristoteles, *Nikomachische Ethik* 10, 1177a 1 ff.: „*Ferner gilt, daß das glückliche Leben ein ethisch hochstehendes Leben ist. Ein solches aber erfordert Anstrengung und ist kein Spiel. Und wir stellen fest, daß ernste Dinge wertvoller sind als lächerliche und spielerische ...*“

— Aristoteles, *Nikomachische Ethik* 10, 1177a 22 ff.: „*Wie wir ferner annehmen, muß Glück mit Lust vermischt sein; am lustvollsten aber unter den Formen hochwertiger Tätigkeit ist zugestandenermaßen das lebendige Wirken (ἐνεργεῖα) des philosophischen Geistes ...*“. Auch das, was man „sich selbst genügende Unabhängigkeit“ (αὐτάρκεια, *ibidem*) nennt, ist vor allem bei der Verwirklichung der geistigen Schau zu finden. Denn was zum Leben notwendig ist, das braucht der Weise so gut wie der Gerechte und die übrigen (hochwertigen Menschen). Sind sie dann aber mit diesen Dingen zur Genüge versehen, so braucht der Gerechte immer noch Menschen, an denen und mit denen er gerecht handeln kann ... der Weise hingegen kann sich der geistigen Schau hingeben, auch wenn er ganz für sich ist. ... Vielleicht gelingt es noch besser, wenn er Freunde hat, die mitwirken, aber gleichwohl wäre er der Unabhängigste.

— Aristoteles, *Nikomachische Ethik* 10, 1177 b: „*Ferner gilt, daß das Glück Muße voraussetzt. Denn wir arbeiten, um dann Muße zu haben, und führen Krieg, um dann in Frieden zu leben. Alle praktische Trefflichkeit nun entfaltet ihre Aktivität entweder in den Aufgaben des öffentlichen Lebens oder den Aufgaben des Kriegs: Das Handeln in diesem Bereich verträgt sich aber erfahrungsgemäß nicht mit der Muße, kriegerisches Tun schon gar nicht – niemand wählt ja den Krieg um des Krieges willen, und niemand rüstet deshalb zum Krieg. Denn als durch und durch blutrünstig müßte der gelten, der sich Freunde zu Feinden machen wollte, damit Kampf und Blutvergießen entstehe. Aber auch wer im öffentlichen Leben steht, hat keine Muße: Das Ziel ist hier, über die öffentliche Tätigkeit selbst hinaus Macht und Ansehen zu gewinnen oder jedenfalls das Glück für die eigene Person und die Polis, ein Glück, das etwas anderes ist als öffentliche Tätigkeit, und das wir offenbar eben deshalb suchen, insofern es etwas anderes ist.*“

Wenn nun (a) unter den hochwertigen Tätigkeiten das Handeln im öffentlichen Leben und im Krieg durch Glanz und Größe zwar hervorragt, aber der Muße entbehrt, nach einem (außerhalb liegenden) Ziel strebt und nicht an sich wählenswert ist, und wenn (b) andererseits gilt, daß das Tätig-Sein des Geistes als ein Akt des Schauens durch seine ernste Würde sich auszeichnet, nach keinem außerhalb liegenden Ziel strebt, ferner vollendete Lust – die ihrerseits wieder die Tätigkeit intensiviert – wesensmäßig in sich schließt; und wenn (c) das Selbstgenügsame, das Ruhevolle und, innerhalb der menschlichen Grenzen, das Unermüdbare und alles, was sonst noch dem Menschen auf der Höhe des Glücks zugeschrieben wird, an diesem Tätig-Sein in Erscheinung tritt, so folgt, daß dieses Tätig-Sein das vollendete Menschenglück darstellt, falls es ein Vollmaß des Lebens dauert – denn kein Teilaspekt des Glücks darf unvollkommen sein“.

Muße erscheint in den angeführten Stellen als die angemessene Lebensform des freien Mannes, der von den Nöten und Wünschen anderer unabhängig ist,

über freie Zeit verfügt und dort zugleich das glückliche Leben finden kann: „Das Glück scheint in der Muße zu liegen, denn wir verzichten nur auf Muße, um Muße zu gewinnen, und führen Krieg, um den Frieden herbeizuführen“: An diese populäre Einsicht knüpft Aristoteles seine theoretischen Ausführungen. Er unterscheidet bereits zwischen Müßiggang, dem Auskosten körperlicher Genüsse und Geselligkeit in Unterhaltungen, und Muße im Sinne der „betrachtenden Tätigkeit des Geistes“ (EN 1176 b 8 – 1178). Diese Ausfüllung der Muße-Zeit mit theoretischer Betrachtung, die der intellektuellen Annäherung an das Schöne dient, setzt allerdings geistige Konzentration, ein Vorwissen und Sachkenntnis, also eine besondere intellektuelle Erziehung voraus. Demgegenüber werden alle Formen von Handarbeit als banausisch, schädlich für Seele und Körper gleichermaßen, abgewertet. Entsprechend sind bereits im platonischen „Staat“ alle Handwerker (δημιουργοί) und Bauern (γεωργοί) ausgeschlossen, und zwar aus moralischen wie auch aus praktischen Gründen, denn Handarbeit und Handel lassen keine Zeit für eine politische Tätigkeit. Bei Aristoteles wird Handarbeit immerhin, wie man betonen muß, hingenommen und führt nicht zum Ausschluß von politischer Partizipation. Das zeigen auch die folgenden Stellen:

– Aristoteles Politik II 9, 1269 a 35 ff.: „Daß in einem gut eingerichteten Staat das Staatsvolk von der Sorge für das Lebensnotwendige frei sein muß, ist allgemein anerkannt. Wie das aber geschehen soll ist nicht leicht zu erkennen ...“ Später spricht Aristoteles über die Abhängigen Spartas, was man leicht auf die Unterschichten allgemein übertragen kann: „So scheint denn, von allem anderen abgesehen, die Frage nach der Fürsorge für sie, und wie man mit ihnen umgehen soll, mühsam. Denn läßt man sie gewähren, so werden sie zügellos und maßen sich dasselbe an wie ihre Herren, geht es ihnen schlecht, so stellen sie ihren Herren nach und lassen sie“.

– Aristoteles Politik II 1271 b 5 ff. (über die rein kriegerische Ausrichtung Spartas): „Man kann die Absicht des Gesetzgebers auch in derselben Richtung tadeln, wie es schon Platon in den Gesetzen getan hat. Der ganze Aufbau der spartanischen Gesetze zielt nur auf einen einzigen Teil der Tugend, nämlich die kriegerische. Denn sie ist es, die zum Herrschen nützt. Darum hatten sie Erfolg als Krieger und gingen als Regenten zugrunde, weil sie nicht Ruhe (σχολή) zu halten verstanden und überhaupt nichts anderes geübt hatten als eben nur die Kriegskunst“.

– Aristoteles Politik II 1273 a 25 ff. (über entartete Verfassungen): „Die karthagische Ordnung gleitet ab von der Aristokratie vorzugsweise in die Oligarchie, und zwar gemäß einer Tendenz, die durchaus dem Volk gefällt. Sie meinen nämlich, sie müßten die Beamten nicht nur der Tüchtigkeit, sondern auch dem Reichtum nach wählen. Denn es sei unmöglich, daß der Bedürftige gut regiere und die nötige Muße finde ... Man muß dieses Abgleiten aus der Aristokratie als einen Fehler des Gesetzgebers ansehen. Denn es ist gewiß etwas vom Allernotwendigsten, von Anfang an dafür zu sorgen, daß die Besten Muße pflegen können und nicht in unwürdige Verhältnisse geraten, und zwar nicht nur als Beamte, sondern auch als Privatleute. Wenn man nun um der Muße willen auch auf das Vermögen achten muß, so ist doch schlecht, die höchsten Ämter käuflich sein zu lassen ... Darum müssen jene regieren, die am besten in der Lage sind, Muße zu haben. Und wenn auch der Gesetzgeber sich um das materielle Auskommen der Anständigen nicht kümmern sollte, so wäre es doch gut, für ihre Muße zu sorgen, solange sie Beamte sind“.

Aristoteles erkennt hier bereits die Notwendigkeit der Besoldung von Politikern und Parlamentariern – zumindest als Prinzip –, um die Unabhängigkeit des öffentlichen Amtes von privaten Interessen zu gewährleisten. Er geht damit weit über die Forderungen der Französischen Revolution und des 19. Jahrhunderts hinaus. Andererseits ist seiner Ansicht nach ein gewisses, wenn auch nicht allzu hohes Vermögen für die Ausübung des Politiker-Berufes unerlässlich.<sup>17</sup> Muße-Zeit stellt also eine Grundlage der Demokratie dar, ein Übermaß davon kann sie allerdings auch gefährden, wie aus den folgenden Stellen hervorgeht:

– Aristoteles Politik IV 5, 1292 b 28 ff.: *„Daß es also so viele Formen der Demokratie und Oligarchie gibt, ist nun klar geworden. Denn entweder müssen alle genannten Teile des Volkes an der Regierung teilhaben oder nur einige. Wenn die Bauern und die Besitzer eines nur mäßigen Vermögens an der Regierung teilnehmen, so werden sie gemäß den Gesetzen regieren. Denn sie leben von ihrer Arbeit, haben keine Muße und können nur die Volksversammlungen halten, die nötig sind, und lassen im übrigen die Gesetze regieren. Also dürfen alle Besitzenden mitregieren. Wenn es nämlich nicht alle dürfen, so ist das oligarchisch; umgekehrt setzt die nötige Muße dazu voraus, daß man Einkünfte hat. Auf diese Art ist also die eine Art der Demokratie begründet“*. Etwas später erklärt er zur vierten Form der Demokratie durchaus kritisch: *„Denn da die Staaten bedeutend größer geworden sind als am Anfang und eine Menge an Einkünften zur Verfügung steht, so haben alle an der Regierung teil wegen der überwiegenden Masse des Volkes und können sich auch politisch betätigen, da sie die Muße haben und die Armen dafür entlohnt werden. Und gerade eine solche Menge hat am meisten Muße“*.

– Aristoteles, Politik V 1305 a 20 ff. (Problem der Tyrannis, die Muße verhindert): *„Es gab früher mehr Tyrannenherrschaften als heute..., weil das Volk beschäftigt war bei den Arbeiten“* (ἄσχαλον ὄντα ἐν τοῖς ἔργοις).

– Aristoteles, Politik V 1308 b 36 ff.: *„Am wichtigsten in jeder Verfassung ist es, durch Gesetze und sonstige Einrichtungen dafür zu sorgen, daß man sich an den Ämtern nicht bereichern kann. ... Denn dann ist die Menge ... zufrieden, wenn man sie bei ihren privaten Geschäften in Ruhe läßt“*.

– Aristoteles, Politik V 1313 b 3 (über die Tyrannis), die die von Herodot erzählte Atossa-Geschichte wieder aufgreift: *„... so weit als möglich der Tyrannis dient: die Überragenden beseitigen, die Stolzen (d.h. Selbstbewußten) wegschaffen und keine Syssitien gestatten, keine Klubs und keinerlei Erziehung und nichts dergleichen, sondern alles verhindern, woraus Stolz und gegenseitiges Vertrauen zu entstehen pflegen, ebenso auch keine Muße und feiertägliche Zusammenkünfte zu gestatten ... Er wird auch die Untertanen arm machen, um seine eigene Wachmannschaft besolden zu können, und damit sie dauernd ihrem Lebensunterhalt nachgehen müssen und keine Zeit zu Konspirationen habe“*.

– Aristoteles, Politik VII 1326 b 31 (über Staatsgröße): *„Umfang und Größe sollen so sein, daß die Einwohner großzügig und in Muße leben können“*.

– Aristoteles, Politik VII 1329 a 1 (über den idealen Bürger): *„... ebenso wenig dürfen diejenigen, die vollkommene Bürger werden wollen, Bauern sein, denn es bedarf der Muße, damit die Tugend entstehen und politisch gehandelt werden kann“*.

<sup>17</sup> Aristoteles, Politik IV 1291 b 25ff. (zur Einteilung der Bevölkerung): *„Dazu kommen die Tagelöhner, die so wenig besitzen, daß sie keine Muße haben ...“*.

– Aristoteles, Politik VII 1331 b 1 (bei Erörterung der idealen Stadt kommt er auf Agora und Verkaufsmarkt zu sprechen): „... denn jener erste war der Muße vorbehalten, dieser dagegen den notwendigen Geschäften“.

– Aristoteles, Politik VII 14 – 15, 1333 a 30 – 1334 b 3: „So ist denn auch das gesamte Leben zweigeteilt in Arbeit und Muße, in Krieg und Frieden, und von den Zielen des Tuns sind die einen notwendig und nützlich, die anderen edel. Da muß es denn dieselbe Entscheidung geben wie bei den Seelenteilen und ihren Tätigkeiten, daß nämlich der Krieg um des Friedens willen, die Arbeit um der Muße willen und das Notwendige und Nützliche um des Edlen willen zu betreiben ist. ... Denn man muß arbeiten und Krieg führen können, aber noch eher Frieden halten und Muße üben, und das Notwendige und Nützliche tun, aber noch eher das Edle. ... Daß nun der Gesetzgeber mehr darauf achten soll, daß die Gesetzgebung über den Krieg und das sonstige um des Friedens willen und der Muße willen eingerichtet werde, das bestätigen auch die Tatsachen. Denn die meisten kriegerischen Staaten bleiben erhalten, solange sie Krieg führen, aber wenn sie einmal die Herrschaft gewonnen haben, gehen sie zugrunde. Denn im Frieden verlieren sie, wie das Eisen, ihre Härte. Schuld daran ist der Gesetzgeber, der sie nicht zur Muße erzogen hatte. ... Das Ziel ist, wie schon oft gesagt, im Kriege der Frieden und in der Arbeit die Muße. Für die Muße und das freie Leben sind unter den Tugenden jene nützlich, die in der Muße ihr Werk tun, aber auch jene der Arbeit. Denn es muß viel Notwendiges schon vorhanden sein, damit man in Muße leben kann. So muß der Staat zuchtvoll sein und tapfer und ausdauernd; denn nach dem Sprichwort haben Sklaven keine Muße: wer aber nicht Gefahren überstehen kann, der ist Sklave dessen, der ihn angreift. Man bedarf also der Tapferkeit und Ausdauer zur Arbeit, der Philosophie zur Muße, und der Zucht und Gerechtigkeit in beiden Fällen, vor allem aber, wenn man Frieden hält und Muße übt. Denn der Krieg zwingt zu Gerechtigkeit und Selbstzucht, aber der Genuß des Glücks und die Muße im Frieden, macht die Menschen eher übermütig. Also brauchen besonders viel Gerechtigkeit und Selbstzucht jene, denen es vollkommen gut zu gehen scheint und die alle die gepriesenen Güter genießen – jene Güter, so wie sie sich nach den Dichtern auf den Inseln der Seligen finden. Solche brauchen am allermeisten die Philosophie und die Zucht und die Gerechtigkeit, je mehr sie in der Fülle solcher Güter in Muße leben. ... Denn wenn es beschämend ist, nicht mit den Gütern richtig umgehen zu können, so ist es noch beschämender, dies nicht mit der Muße zu können, sondern in der Arbeit und im Kriege tüchtig zu erscheinen, im Frieden und in der Muße sklavisch“.

– Aristoteles, Politik VIII 1337 b 34 – 1338 a 21 (zu Erziehung, Muße, Nützlichkeit): „Wenn man nämlich beides braucht, so ist doch die Muße wünschenswerter als die Arbeit; sie ist das Ziel, und man muß sich fragen, was man in der Muße tun soll. Spielen soll man nicht, denn dann müßte das Spiel das Ziel unseres Lebens sein. Wenn dies ausgeschlossen ist und man eher bei der Arbeit zuweilen spielen soll (denn der Arbeitende bedarf der Erholung, das Spiel dient eben dazu, und bekanntlich ist die Arbeit mit Mühe und Anspannung verknüpft), so muß man die Spiele gestatten, ... um sie als eine Art von Arznei anzuwenden. Denn eine solche Bewegung der Seele ist eine Lockerung und eine lustvolle Erholung. Die Muße scheint aber ihre Lust und die Glückseligkeit und das selige Leben in sich zu haben. Dies kommt nicht den Arbeitenden zu, sondern jenen, die Muße haben. Denn der Arbeitende arbeitet auf ein Ziel hin, das noch nicht erreicht ist, die Glückseligkeit aber ist ein Ziel und nach allgemeiner Ansicht nicht mit Schmerz, sondern mit Lust verbunden. Freilich fassen nicht alle diese Lust in derselben Weise auf, sondern jeder für sich nach seiner Art, der Beste aber wählt die beste und die vom Schönsten her entspringende. So ist klar, daß man

auch für das Leben in der Muße bestimmte Dinge lernen und sich aneignen muß, und daß diese Lehr- und Bildungsgegenstände selbstzwecklich sind; jene dagegen, die mit der Arbeit zu tun haben, dienen der Notdurft und einem fremden Zweck. So haben denn auch die Früheren die Musik zur Bildung gerechnet, aber nicht als notwendig (denn das ist sie nicht), noch als nützlich, wie die Grammatik für den Geschäftsverkehr, für die Hausverwaltung, zur weiteren Ausbildung und zu vielen politischen Aufgaben; auch das Zeichnen scheint ja nützlich zu sein, um die Arbeiten der Handwerker besser beurteilen zu können; ebenso ist die Gymnastik nützlich für Gesundheit und Kraft. Aber keines von beiden entsteht doch aus der Musik. Es bleibt also, daß sie für ein Leben in der Muße bestimmt ist, und darauf pflegt sie auch bezogen zu werden. Denn man ordnet sie dort ein, wo man das Leben der Edlen vermutet. ... Daß dies also eine Ausbildung ist, die man seinen Söhnen nicht als nützlich verschafft und nicht also notwendig, sondern als edel und schön, ist offensichtlich. ... Auch beim Nützlichen soll man die Kinder nicht nur eben um des Nutzens willen unterrichten, etwa in der Grammatik, sondern weil sich daraus noch viele andere Lehrgegenstände entwickeln können. ... Denn überall bloß den Nutzen zu suchen, gehört sich für die Großgesinnten und Edlen am allerwenigsten“.

– Aristoteles, Politik VIII 1341 a 28 : „Als sie nämlich durch den Wohlstand auch mehr Muße bekamen und in ihrer Tüchtigkeit großgesinnter wurden, schon vorher und vor allem nach den Perserkriegen von Stolz erfüllt wegen ihrer Taten, interessierten sie sich für alle Bildungsgegenstände mit Begierde und ohne Auswahl“.

In der Zusammenschau ergibt die Auswertung der relevanten Texte im Corpus Aristotelicum drei große, miteinander verschränkte Komplexe:

1. Als primäres Ziel menschlichen Lebens erscheint *die innere Freiheit des Menschen, die Unabhängigkeit seines Geistes*, die jeder Manipulation von außen trotzen kann und die auch in der Rolle des Wissens und Forschens als *zweckfreier Tätigkeit* konstituiert wird, während umgekehrt „dem Fremden zu dienen“ diese innere Vervollkommnung des Menschen behindert und daher als *sklavisch* bezeichnet wird. Dabei erkennt Aristoteles durchaus an, daß selbst der Philosoph sich der Befriedigung der Grundbedürfnisse des Lebens nicht entziehen kann; darüber hinaus aber kann er frei verfügen. Handeln, insbesondere politisches Handeln hat nicht um seiner selbst zu erfolgen, sondern primär um die Voraussetzungen zu schaffen, damit dieser Zustand erreicht werden kann. So kann dann sogar die Gleichwertigkeit der politischen und „theoretischen“ Lebensform mit Überzeugung vertreten werden.

2. Daraus ergibt sich für Aristoteles geradezu zwingend die Formulierung eines Erziehungsideals, das nicht an den kurzfristigen Bedürfnissen und ökonomischen Zwängen orientiert ist, sondern die langfristige Entwicklung des Menschen im Auge hat und Beurteilungskriterien für das „Wahre und Schöne“ an die Hand gibt. Hochaktuell ist dabei seine Sicht, daß sich selbst aus den von vornherein auf „Nützlich“ ausgerichteten Unterrichtsgegenständen Transfermöglichkeiten ergeben, die der Lernende womöglich zum Zeitpunkt des Unterrichts noch gar nicht abschätzen kann, im Grunde ein Ansatz, der von den Begriffen „Schlüsselqualifikation“, fächerübergreifender Unterricht und Transferkompetenz nicht weit entfernt ist und im Kern den Unterschied von „gymnasialer Bildung“ und „berufsbezogener Ausbildung“ beschreibt.

3. Beide genannten Aspekte haben für Aristoteles unmittelbare politische Implikationen, die auch heute relevant sind: Echte Partizipation sei es als Bürger, sei es als Politiker, setzt für Aristoteles zunächst voraus, daß Raum (σχολή) da sein muß, Urteilsfähigkeit zu gewinnen, um kompetent mitreden zu können, und insofern hat der Staat dem Bürger auch diesen Raum zu gewähren. Wo aber die Dominanz des Ökonomisch-Materiellen dies behindert, besteht die Gefahr sowohl einer Entpolitisierung wie auch einer Banausierung der Bürger. Man könnte hier unter aktuellem Gesichtspunkt an den ständig zunehmenden zeitlichen Arbeitsaufwand denken, der unter dem Primat der Ökonomie zur Befriedigung künstlich geschaffener und kurzlebiger Bedürfnisse geleistet wird anstelle von längerfristiger Arbeit an sich selbst.

Wenn auch topisch (vgl. damit nur schon die Überlegungen Herodots), so doch aufschlußreich und nicht ohne moderne Parallelen selbst aus der jüngsten Vergangenheit ist seine Beobachtung, daß – Aristoteles nennt es „tyrannische“ Herrschaften, modern würde man sagen „autoritäre“ oder „totalitäre“ Regime – versuchen, ihre Bevölkerung in ständiger Abhängigkeit zu halten, indem deren Kräfte entweder durch die Belastungen des ökonomischen Prozesses völlig gebunden oder durch verpflichtende Gemeinschaftsveranstaltungen absorbiert werden, während freie Vereinigungen und alles der Selbstentfaltung und vertrauter Kommunikation Dienende behindert werden, und d.h. eben keine Raum für eine *dem Nachdenken und dem Erkenntnisprozeß gewidmete Muße* lassen.

#### 4. *Muße als institutionalisierte Lebensform: Das Konzept der „theoretischen/philosophischen Lebensform“ (βίος θεωρητικός/φιλοσοφικός/σχολαστικός) in der hellenistischen Philosophie*

Im Laufe der griechischen Geistesgeschichte wird Muße offenkundig immer stärker mit intellektueller Tätigkeit konnotiert, so daß schließlich gegen Ende des 4. Jhs. v. Chr. der Begriff der σχολή auch die Bedeutung von „Philosophenschule“ annimmt. Die verschiedenen philosophischen Gemeinschaften (σχολαί) werden seitdem als Orte der institutionalisierten Muße-Tätigkeit der Philosophen verstanden, ohne daß die Philosophen selbst mit diesem Begriff ihre eigene Schule bezeichnet hätten. In diesem neuen eingegrenzten Sinne begegnet uns das Wort σχολή im sogenannten Gesetz des Sophokles, einem der ersten öffentlichen Dokumente, die sich auf die athenischen Philosophenschulen beziehen: „Niemand solle eine Philosophenschule leiten, ohne daß Rat und Volk es beschlossen hätten; anderenfalls drohe die Todesstrafe“.<sup>18</sup> Das Gesetz hatte zur Folge, daß alle Philosophen (und damit waren in erster Linie die Peripatetiker gemeint), die der Bürgerschaft aufgrund ihrer tatsächlichen oder auch nur vermuteten Beziehungen zu den Makedonen suspekt erschienen, die Stadt zeitweise verlassen mußten. Auf Antrag des Philon,

<sup>18</sup> Diogenes Laertius 5, 38: τοιοῦτος [sc. ὁ Θεόφραστος] δ' ὦν ὄριος ἀπεδήμησε πρὸς ὀλίγον καὶ οὗτος καὶ πάντες οἱ φιλόσοφοι Σοφοκλέους τοῦ Ἀμφικλείδου νόμον εἰσενεγκόντος μηδένα τῶν φιλοσόφων σχολῆς ἀφηγεῖσθαι ἂν μὴ τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ δόξῃ· εἰ δὲ μή, θάνατον εἶναι τὴν ζημίαν.

eines ehemaligen Schülers des Aristoteles, wurde dieses Gesetz allerdings bereits im folgenden Jahr wieder aufgehoben. Das Gesetz war 307, unmittelbar nach dem Sturz des Demetrios von Phaleron durch Demetrios Poliorketes, mit der Absicht verabschiedet worden, die Schenkung des Grundstücks, auf dem die Nachfolger des Aristoteles lehrten, durch den Phalereer wieder rückgängig zu machen.

Die Gleichsetzung von „Muße“ und „Philosophieren“ begegnet auch im Testament Theophrasts: Neben dem Musenheiligtum, das einen Altar, die Statue des Aristoteles und andere private Weihgeschenke umfaßte, vermacht er den gesamten „Garten, den Spazierweg und die Häuser beim Garten“ auf ewig „denjenigen unter den genannten Freunden, die bereit sind, darin zusammen der Muße zu pflegen und zu philosophieren“.<sup>19</sup> Das Philosophieren wurde mithin grundsätzlich mit dem „Müßiggang“ verbunden, das müßige Spazieren oder Umherwandeln wurde zum Charakteristikum der Philosophen. Das zeigen einige Fragmente der zeitgenössischen Komödie deutlich. Nicht zufällig titulierte Theophrast eine seiner Schriften „Spaziergänge“ (Περίπατοι in 8 Büchern).

Ein weiteres Merkmal der philosophischen Muße ist der Umstand, daß diese, soweit dies dem einzelnen möglich war, weitgehend in Abgeschiedenheit ausgeübt werden sollte. Wie Diogenes Laertius ausdrücklich bezeugt, verbrachten so etwa Platon, Xenokrates und Polemon ihr gesamtes Leben in der Akademie.<sup>20</sup> Diese Abstinenz vom öffentlich-politischen Leben spiegelt sich auch in einer kritischen Bemerkung Plutarchs über die Schulvorsteher der Stoa, die es seiner Meinung nach versäumt hatten, aus ihren Lehren entsprechende praktische Schlüsse für ihr Leben zu ziehen (Plutarch, de Stoic repugn. 2, 1033 b. e = SVF 1, 27): „Über Verfassung, Herrschen und Beherrschtwerden, Richten und Reden wurde von Zenon selbst viel im Verhältnis zum geringen (Umfang seines Werkes), von Kleanthes viel, von Chrysipp aber sicherlich am meisten geschrieben. Doch läßt sich in keinem Lebenslauf ein Feldherrnamt, eine Gesetzgebung, eine Ratszugehörigkeit, eine Verteidigung vor den Richtern, ein Feldzug für das Vaterland, eine Gesandtschaft oder eine Beteiligung an einer außerordentlichen Spende finden. Vielmehr verbrachten sie nicht nur für eine kurze Zeit, sondern unbegrenzt lange, nämlich ihr ganzes Leben in der Fremde über Erörterungen, Büchern und in Wandelhallen und genossen den Unterricht (σχολή) wie Lotos. So liegt es auf der Hand, daß sie eher in Übereinstimmung mit Schriften und Worten anderer als ihrer eigenen lebten“.

Über das genannte müßiggängerische „Umherwandeln“ und die zurückgezogene Lebensweise hinaus läßt das bei Diogenes Laertius überlieferte Testament Theophrasts einen dritten wichtigen Zug philosophisch-griechischer Muße hervortreten, daß nämlich das Philosophieren von Beginn an in Gemeinschaft ausgeübt wurde – in der direkten mündlichen Auseinandersetzung, im täglichen Gespräch zwischen Schülern und Lehrern. Die persönliche Verbundenheit spiegelt sich in den vielen Statuen der Schulvorstände wider. In ihnen materialisierte sich gewissermaßen die Dankbarkeit der Schüler ihren Lehrmeistern gegenüber und legt

<sup>19</sup> Diogenes Laertius 5, 52: τὸν δὲ κήπον καὶ τὸν περίπατον καὶ τὰς οἰκίας τὰς πρὸς τῷ κήπῳ πάσας δίδωμι τῶν γεγραμμένων φίλων ἀεὶ τοῖς βουλομένοις συσχολάζειν καὶ συμπιλοσοφεῖν ἐν αὐταῖς.

<sup>20</sup> Diogenes Laertius 4, 6; Plutarch, de exil. 10, 603 c.

dauerhaft Zeugnis von dem in Gemeinschaft vollzogenen Philosophieren, von der gemeinschaftlich verbrachten Muße ab – ein gewichtiger Unterschied zur römischen Muße und römischen Art des Philosophierens.

Der Begriff σχολάζω („Muße haben“ im Sinne von „Lernen“) erscheint in Athen in einem öffentlichen Dokument erstmals 123/122 v. Chr. In diesem Dekret zu Ehren einer der jährlich abgehenden Ephebenklassen erhalten die jungen Athener unter anderem dafür Lob, daß „sie sich geduldig und beharrlich im Unterricht (σχολάζοντες) bei Zenodot im (Gymnasium) Ptolemaion und Lykeion zeigten, ebenso aber auch, über das gesamte Jahr hin, bei allen anderen Philosophen, die im Lykeion und in der Akademie lehrten“.<sup>21</sup> Hier ist die Entwicklung somit zu einem vorläufigen Abschluß gekommen: Die Philosophie hat sich zu philosophischer Gelehrsamkeit und zum etablierten Bildungsgut gewandelt – mit dem Begriff des σχολάζειν („Muße-Haben“) wird fortan die Teilnahme an einem Unterricht bezeichnet, der allgemein der Ausbildung der intellektuellen Fähigkeiten gilt.

#### a) Der Streit um die rechte Art der philosophischen Muße

Unter den verschiedenen Schulen gab es notwendigerweise zu Beginn der Institutionalisierung der Schulen – im 4. Jh. v. Chr. – verschiedene Auffassungen, was die philosophische Muße wesentlich ausmache und wie sie zu gestalten sei. Der Peripatos und die Akademie, aber auch die Stoa beantworteten diese Frage in der Weise, daß sie ihre „Muße“ (σχολή) als „theoretische bzw. philosophische Lebensform“ (βίος θεωρητικός/φιλοσοφικός), jedoch nicht als „Leben in Muße“ (βίος σχολαστικός) verstanden wissen wollten. Sie legten somit Wert darauf, daß sie die ihnen zukommende Muße in einer spezifischen Art und Weise nutzten, nämlich mit der gemeinsamen „Schau“ oder Betrachtung logischer, ethischer, politischer, naturwissenschaftlicher Gegenstände. Die philosophische Muße dient so nicht der Entspannung, sondern ist ausgefüllt mit der methodischen Suche nach Erkenntnis. Sie ist Teil eines potentiell unendlichen Erkennensprozesses, eine Form von Praxis, die durchaus auf die Ebene des menschlichen Handelns zurückwirken kann, aber nicht muß. Theophrasts Ansicht über das Verhältnis von Philosophie und Lebenswelt spiegelt sich in seiner Bestimmung der Rangfolge von theoretischer und praktischer Vernunft: „Die praktische Vernunft steht in einem ähnlichem Verhältnis zur theoretischen wie aufsichtführende Sklaven zu ihrem Herrn. Jene nämlich verrichten alles, was im Haus geschehen muß, damit ihre Herren Muße für die ‚freien‘ Beschäftigungen haben. So ordnet die praktische Vernunft das an, was getan werden muß, damit die theoretische Vernunft für die Betrachtung der wichtigsten Dinge Muße hat“.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Inscriptiones Graecae II<sup>2</sup> 1006, Z. 19–20: προσεκαρτ[έ]ρησαν δὲ καὶ Ζηνοδότῳ σχολ[ά]ζοντες[ ἐν τ]ῇ τῷ Πτολεμαίῳ καὶ/ ἐν Λυκείῳ, ὁμοίως δὲ καὶ τοῖς ἄλλοις φιλο[σ]οφοῖς ἅπασι[ν] τοῖς τε ἐν Λυκείῳ καὶ ἐν Ἀκαδημ[αί]αι δι' ὄλου τοῦ ἐ]νιαυτοῦ.

<sup>22</sup> Schol. cod. Vindob. gr. et latin. 315: ὁ δὲ γε Θεόφραστος παραπλησίως λέγει τὴν φρόνησιν πρὸς τὴν σοφίαν, ὡς ἔχουσιν οἱ ἐπιτροπεύοντες δοῦλοι τῶν δεσποτῶν πρὸς τοὺς δεσπότες· ἐκέينوί τε γὰρ πάντα πράσσοσιν ἃ δεῖ γίνεσθαι ἐν τῇ οἰκίᾳ, ἵνα οἱ δεσπότες σχολῶν ἄγῳσι πρὸς τὰ ἐλευθέρια ἐπιτηδεύματα, ἢ τε φρόνησις τὰ πρακτέα τάττει, ἢ ἡ σοφία σχολῶν ἄγῃ πρὸς τὴν θεωρίαν τῶν τιμιωτάτων.

In der Nachfolge des Aristoteles strebt auch Theophrast die Nachahmung des vollkommenen Daseins der Götter, damit zugleich der oberste Maßstab für ein gutes und wahrhaft glückliches Leben, an. Da dieses gänzlich in Kontemplation und Anschauung der Dinge aufgeht und diese Tätigkeit um ihrer selbst willen geschieht, ist sie eine wahrhaft autonome Lebensform, die in ihrer Unabhängigkeit jeder menschlichen Lebensweise überlegen ist. Daher wird sich der „Weise“, um den Göttern möglichst ähnlich zu werden, sich darum bemühen, ein ruhiges Leben fern vom Lärm und Trubel des politischen Lebens in theoretischer Betrachtung zu führen. Ähnliches scheint auch Herakleides Pontikos propagiert zu haben. In einem seiner Werke ließ er Pythagoras vor dem Tyrannen von Phleius, Leon, auftreten und den Primat des theoretischen Lebens propagieren: „*Es gibt bestimmte Männer, die unter Nichtachtung aller übrigen Dinge die Natur der Dinge eingehend betrachten. Diese nennen sich der Weisheit kundig, das heißt, Philosophen. Und so wie es (dieser Lebensart) am gemäßigsten ist, zu betrachten, ohne dabei für sich einen Zweck zu verfolgen, so steht die theoretische Schau und Erkenntnis der Dinge weit vor allen anderen Beschäftigungen*“.<sup>23</sup>

Dieser von Akademie wie Peripatos gleichermaßen vertretenen Privilegierung der theoretischen Tätigkeit im Rahmen der philosophischen Lebensweise trat Dikaiarchos von Messana, ein sizilianischer Schüler des Aristoteles, scharf entgegen. Seiner Auffassung nach sollte das Philosophieren nicht auf den Bereich der Schulmitglieder beschränkt bleiben, sondern sollte inmitten der Öffentlichkeit stattfinden und sich dort den Fragen eines allgemeinen Publikums aussetzen. Als Vorbilder eines im Sinne eines βίος πρακτικός verstandenen, philosophischen Lebensweges sah er die legendären Gestalten der „Sieben Weisen“ an. Mit Vorliebe behauptete er von ihnen, daß sie „*weder Weise noch Philosophen [...], vielmehr einsichtige und zur Gesetzgebung befähigte*“ Männer gewesen seien<sup>24</sup>, die „*durch Verrichtung guter Taten*“ (ἐπιτηδεύσις ἔργων καλῶν) ihre große Weisheit (σοφία) unter Beweis gestellt hätten. Statt wie die Mehrheit der etablierten Schulphilosophen an abgelegenen Orten umgeben nur von einem kleinen Kreis von Schülern zu leben, hätten sie keine Scheu besessen, in den Säulenhallen und auf den Märkten zu lehren.<sup>25</sup>

So negativ er die Institutionalisierung der Philosophie und deren Begleiterscheinungen bewertete, so negativ deutete er auch in seiner Schrift „*Leben Griechen*“

<sup>23</sup> Cicero, Tusc. disp. 5, 3, 8 = F 88 Wehrli: raras esse quosdam, qui ceteris omnibus pro nihilo habitis rerum naturam studiose intuerentur. Hos se appellare sapientiae studiosos, id est enim philosophos. et ut illic liberalissimum esset spectare nihil sibi adquirentem, sic in vita longe omnibus studiis contemplationem rerum cognitionemque praestare.

<sup>24</sup> Diogenes Laertius 1, 40 = F 30 Wehrli: οὐτε σοφοὺς οὐτε φιλοσόφους [...], συνετοὺς δὲ τινὰς καὶ νομοθετικούς.

<sup>25</sup> Plutarch, an seni ger. 26, 796 c (= F 29 Wehrli) gibt am deutlichsten die Ansicht des Dikaiarchos wider, daß das Philosophieren nicht in abgegrenzten festen Zirkeln und abgetrennten Orten ausgeübt werden sollte, sondern sich in der Auseinandersetzung mit der Öffentlichkeit bewähren und behaupten müsse: τοὺς ἀπὸ τοῦ δῆφρου διαλεγόμενους καὶ σχολὰς ἐπὶ βιβλίοις περαινόντας [...] τοὺς ἐν ταῖς στοαῖς ἀνακάμπτοντας περιπατεῖν φασιν, ὡς ἔλεγε Δικαίαρχος, οὐκέτι δὲ τοὺς εἰς ἀγρὸν ἢ πρὸς φίλον βαδίζοντας.

lands“ die Entwicklung der menschlichen Zivilisation und stand auch damit in scharfem Gegensatz zu den diesbezüglichen Ansichten des Peripatos. In dieser antimodernistischen Konzeption unterschied er drei Phasen der Entwicklung, das „alte Leben unter Kronos“ (ὁ ἐπὶ Κρόνου βίος), eine Zeit des Hirten- und Nomadenlebens (ὁ νομαδικὸς βίος), und eine von der bäuerlichen Existenz geprägte Periode (γεωργικὸς εἶδος): In dieser Zeit waren die Menschen den Göttern nahe und fügten sich in die Ordnung der Natur als Teil derselben ein, sie lebten noch in und von der Natur: „Denn alles wuchs von selbst [...] und sie stellten noch nichts her, da sie weder über das bäuerliche Handwerk verfügten noch über überhaupt irgendeine andere Fertigkeit. Das war zugleich auch der Grund dafür, daß sie Muße pflegten und ohne Mühen und Sorgen ihr Leben zubrachten und [...] an keinen Krankheiten litten“.<sup>26</sup> Kennzeichnend für den „glücklichen“ kulturlosen Zustand der Menschheit sind somit drei Merkmale: die vitale Gesundheit der Menschen, ihre Sorglosigkeit und ihre Muße, die ein solches im Einklang mit der Natur geführtes Leben gewährt. Der natürliche Urzustand wird von Dikaiarchos somit im Sinne einer rückwärts gewandten Utopie als das goldene Zeitalter der Menschheit angesehen.

b) Das epikureische „Muße-Leben“ (βίος σχολαστικός)

Die Epikureer schließlich konzipierten ihre philosophische Muße weder als „theoretische Lebensform“ (βίος θεωρητικός) im Sinne der Peripatetiker, Akademiker und Stoiker noch als „praktisch-politische Lebensform“ (βίος πολιτικός/πρακτικός) im Sinne des Dikaiarchos. Sie grenzten sich davon bewußt ab, wenn sie selbst die philosophische Lebensform, die in ihrer Gemeinschaft praktiziert wurde, als „Muße-Leben“ (βίος σχολαστικός) bezeichneten: Mit diesem Ausdruck stellten sie insbesondere ihre antipolitische Haltung und den Vorrang des glücklichen Lebens in der Epikureer-Familie heraus. Ihrer Auffassung nach war das Glück weniger über den Weg des Intellekts, im Vollzug der philosophischen Theorie, als vielmehr über die Praktizierung bestimmter Lebensprinzipien, über den Weg einer völlig neuen Lebensführung zu gewinnen, die konsequent mit dem politischen Leben gebrochen hatte. Vor allem zu diesem Schritt rief Epikur immer wieder seine Briefpartner auf. Er ermahnte sie eindringlich, daß ein weiser Mann der Muße bedürfe und von dem traditionellen Wert des politischen Engagements Abstand nehmen solle, den Politiker zu spielen und die Menge anzuführen.<sup>27</sup> Die vollendet glückliche Lebensweise (βίος εὐδαίμων) liegt vielmehr für den Epikureer im Leben inmitten des epikureischen Freundeskreises, in einem βίος σχολαστικός, einem Mußeleben, das in größtmöglichstem Maße „Unerschütterlichkeit“ (ἀταραξία), und damit in erster Linie ein „Freisein von jeglicher äußeren Störung“ (ἡσυχία) als auch ein „Freisein von jeglicher Anstrengung“ (ἀπονία) anstrebt. Dementsprechend trug ein unter den Anhängern zirkulierender, berühmter Brief Epikurs den Titel περὶ ἀσχολιών, über mußeulose Lebensweisen, der sich an Mithres, den Schatzmeister des Lysimachos, wandte und ihn ermahnte,

<sup>26</sup> Porphyrius, de abstin. 4, 2 = F 49 Wehrli.

<sup>27</sup> Diogenes Laertius 10, 121 = F 564 Us = F [1] 121 b 8 Arr.: καὶ σχολὴν κατασκευάσειν [τὸν σοφόν], ἀλλ' οὐχ ὥστε ὀχλαγωγῆσαι.

sich so rasch wie möglich vom politischen Leben abzuwenden. Nach Ansicht der Epikureer machte jede Art von politischer Betätigung die Menschen unempfänglich für das wahre Philosophieren. So begründete etwa Philodem die Notwendigkeit der konsequenten Verweigerung gegenüber der Politik damit, daß „diejenigen, die sich praktische Erfahrung verschafft hätten, um sich bald darauf politisch zu betätigen, (stets) durch die mit (dieser Betätigung) verbundene Mußelosigkeit für reinere Betätigungen unempfänglich geworden seien und sich nicht mehr als wahrhaft Philosophierende erwiesen hätten. Hätten sie allerdings nicht über diese (Erfahrungen) verfügt, so wären sie auch nicht imstande gewesen, sich die ganze Zeit politisch zu betätigen und über eine Entscheidung zu beraten, und (das rührt daher), daß, wenn sie solange beraten, bis sie das Durcheinander beendet und eine anständige Verfassung eingerichtet haben, sie schon sehr weit von einem Rückweg zur Ruhe abgekommen sind“.<sup>28</sup>

Der rigorosen Aus- und Abgrenzung der Politik im individuellen Leben wie im Leben der epikureischen Gemeinschaft entsprach auf theoretischer Ebene ein kompromißloser Autonomie- und Autarkieanspruch der Gruppe gegenüber der politischen Gemeinschaft, auf praktischer eine besonders intensive Form der Vergemeinschaftung. Außergewöhnlich und bemerkenswert war nicht nur, daß Epikur in einem privaten Nutzgarten (κῆπος) seine Schüler versammelte, sondern auch darin, daß diesem Kreis Männer und Frauen und auch deren Kinder und Angehörige, also Bürger, Metöken ebenso wie Hetären oder Sklaven angehörten. Die Gartengemeinschaft war so vor allem eine Lebensgemeinschaft, die um die Person Epikurs und seine Meisterschüler Hermarchos und Metrodoros zentriert war, die nach ihrem Tod als „Heroen“, als Vorbilder für eine vollendete Lebensführung im Sinne der Lehre Epikurs verehrt wurden. Die Epikureer hatten so nicht nur eine verbindende, orthodoxe Lehre, sondern auch in praktischer Hinsicht eine gemeinsame Tafel sowie eigene Festtage und Feierlichkeiten, die die Mitglieder des Kreises in praktischer wie ideeller Hinsicht zusammenband und ihnen eine „private“ Identität jenseits der politischen gab. Der „Garten“ war auf diese Weise an die Stelle der traditionellen politischen Lebensweise getreten und damit zu einer neuen „Heimat“ für seine Mitglieder geworden.

### c) Muße in der hellenistischen Utopie (Euhemeros, Iambulos und Diogenes von Oinoanda)

Der Gedanke einer festen Gemeinschaft, zu der sich gleichgesinnte Menschen aus freien Stücken zusammengeschlossen haben, jedes Mitglied individuell nach seinen Möglichkeiten zum Unterhalt der Gemeinschaft seinen Beitrag leistet und alle in der Philosophie des Meisters miteinander verbunden sind, also Arbeit und Muße miteinander teilen, führt unweigerlich zu den hellenistischen Romanutopien, wie sie uns in den Fragmenten der sogenannten Heiligen Schrift des Eue-

<sup>28</sup> Philodem, Rhet. II p. 60f. LV 16 – 44, 13: [... ὁ] τι περιπεποιη/[μέν]οι μὲν τὴν ἐμπει/ρίαν[ν], ὥστ' εὐθὺς πολιτεύ/σεσθαι, διὰ τὴν ἀσχολί/αν τὴν ἐν αὐτῇ καθά/ <ρειοτέροις ἐπιτηδεύμασιν/ ἀπρόσοδοι ὄντες οὐκ>/ ὄρ[θῶς ἂν ἐφ'ἀνή[σ]αν/ πε[φιλ]σοσοφικότες· εἰ/ δ' οὐ[κ] ἐσχ[η]ότες, οὐκ ἂν/ ἐδύναντο πολιτεύεσθαι/ μὴ πάμπολυν χρόνον/ τῆ [γ]νώσει προσεδρεύ/σαντες, καὶ διότ[ι] προσε/δρε[ύ]σαντες ἄκρι το[ῦ] τῆν/ ἀταξί[σ]αν παύσαι [κ]α[λ] χ[ρ]ησ/τῆν πολιτεῖαν κατα/στή[σ]αι πολὺ τῆς ἐ[πα]νό/δου [τ]ῆς ἐπὶ τὴν ἡσυχίαν/ ἀφε[ιστ]ήκεσαν.

meros und in der Erzählung des Iambulos von den „Sonneninseln“ (bei Diodor) vorliegen.

Bei EUHEMEROS ist das kommunistische Prinzip des Gemeineigentums mit einer strengen gesellschaftlichen Hierarchie verknüpft: Die oberste Klasse bilden die *Priester*, zu denen auch die Handwerker und Künstler zählen, also die Vertreter städtischer Bürgerkultur, es folgen die Klasse der *Bauern* und die der *Krieger*. Demgegenüber ist die Konzeption des IAMBULOS ungleich radikaler, was die Umsetzung des Gleichheitsgedanken betrifft: Für die ökonomischen Grundlagen des Gemeinwesens sorgt nicht eine bestimmte Klasse (etwa abhängige Bauern oder Sklaven), sondern alle Bürger in gleicher Weise und Umfang: Dadurch, daß jeder Bürger zur Arbeit auf den Feldern oder Weiden verpflichtet ist, gibt es keine Sklaven, und allen Mitgliedern dieses Gemeinwesens steht die gleiche Zeit zur Ausbildung ihrer intellektuellen Neigungen und Fähigkeiten zur Verfügung. Miteinander teilt man nicht nur das Bürgerrecht, Frauen, Kinder, Güter, sondern sogar die zwischen Arbeit und Muße wechselnde Zeit (Diodor 2, 59, 1. 5f.): „(1) Zwar hätten die Inselbewohner ausnahmslos Überfluß an allem, da die Natur ja von selbst ihnen die Lebensmittel liefere, doch lebe kein einziger von ihnen unmäßig. Sie beleißigten sich vielmehr alle der Enthaltbarkeit und nähmen gerade soviel an Speise zu sich wie nötig. ... (5) Jeder von ihnen habe seinen geordneten Tagesablauf ... (6) Ihre Arbeit sei durch ständige Abwechslung bestimmt: Die einen hätten zu fischen, andere ein Handwerk zu treiben, andere wieder die übrigen nützlichen Dinge zu tun und wieder andere in diesem Wechsel sich mit öffentlichen Arbeiten zu beschäftigen, und nur die Greise seien befreit“. Durch die gemeinsame Bewältigung der für den Lebensunterhalt notwendigen und sonstigen anfallenden Arbeiten gewinnen alle Zeit, die ausgefüllt wird entweder zur körperlichen Erholung durch Bäder in heißen und kalten Quellen oder mit intellektueller Beschäftigung (*παιδεία*), denn „um jede Art von Bildung trage man Sorge, besonders aber um die Astrologie“ (Diodor 2, 57, 3). Anders als bei Platon ist hier die Beschäftigung mit der Theorie der Natur nicht das Privileg eines Standes. Die Betonung der intellektuellen Bildung ist ein originärer Zug der hellenistischen Zeit, in der Rhetorik und Philosophie als allgemeinbildende Disziplinen außerordentlich an Bedeutung gewannen.

Auf diesem hellenistischen Gedankengut fußt schließlich auch der gesellschaftliche Traum des DIOGENES VON OINOANDA, eines kleinasiatischen Epikureers aus dem 2. Jh. n. Chr. In einer monumentalen Inschrift, die er in missionarischem Eifer an der Rückwand einer zentralen Säulenhalle anbringen ließ und darin seinen Mitbürgern die Lehre Epikurs antrug, ist unter anderem die Rede davon, daß die gemeinsame Feldarbeit Voraussetzung der kollektiven Muße der Bürger sei: Arbeit und Muße, körperliche und geistige Tätigkeit wechseln in regelmäßiger Folge: „So werden wir alle pflügen, graben und uns um das Vieh kümmern .. und diese Arbeiten werden das fortwährende Studium der Philosophie unterbrechen, denn sie versorgen mit dem, wessen die Natur bedarf“.<sup>29</sup> Diogenes entwickelt dabei die Lehre Epikurs

<sup>29</sup> Diogenes von Oinoanda, F 56 Smith col. II 2, 2–4. 10–14: καὶ γὰρ ἀ[ρ]όσομεν αὐτοῖ/ καὶ σκάψο[μεν, καὶ τῶν φυ]/τῶν ἐπιμελ[ή]σομεθα, ... (10) καὶ διακόψει [κατὰ τὸ]/ δέον τὸ συνε[χ]ῶς συμφι/λοσοφεῖν τοια[ῦτα τὰ]/ γὰρ γεωργή[ματα ὧν ἡ]/ φύσις

unter den Bedingungen des Römischen Reiches fort. Er überträgt die Forderung des „Meisters“ nach der Autonomie der philosophischen Gemeinschaft erstmals auf die gesamte Gesellschaft und konzipiert als erster Epikureer eine Gesellschaftsutopie. Er träumt von einem Zeitalter, in der eine weltumspannende Freundschaft alle Menschen miteinander verbinden wird. Diese werden gleichsam das Leben von Göttern führen, wenn *„alles von Gerechtigkeit und gegenseitiger Liebe erfüllt sein wird, und es keinen Bedarf an Mauern und Gesetzen und [überhaupt] an allem geben wird, was wir listig gegeneinander ersinnen“*.<sup>30</sup>

In der politischen Theorie der Neuzeit wurde der Grundgedanke des Iambulos und Diogenes, das ausgewogene Verhältnis von Arbeit und Muße in einer künftigen besseren Gesellschaft, wiederaufgegriffen: THOMAS MORUS, der englische Philosoph und spätere Lordkanzler, machte ihn zur Grundlage seiner Beschreibung des gesellschaftlichen Lebens auf der fernen Insel Utopia: *„Die Utopier teilen den Tag unter Einschluß der Nacht in 24 Stunden ein, und sie bestimmen nur sechs Stunden für die Arbeit: drei vor Mittag, nach denen sie zum Essen gehen; nach der Mahlzeit ruhen sie zwei Nachmittagsstunden, widmen wiederum drei Stunden der Arbeit und beschließen das Tagewerk mit dem Abendessen ... Die Stunden zwischen Arbeit, Schlaf und Essen sind jedem zur eigenen Verfügung überlassen, jedoch nicht, um sie mit Ausschweifungen und Faulenzerei zu vergeuden, sondern um die Freizeit, die ihm sein Handwerk läßt, nach eigenem Gutdünken zu irgendeiner nützlichen Beschäftigung zu verwenden. Die meisten benutzen diese Unterbrechungen zu geistiger Weiterbildung“*.

Auf der Verteilung von Arbeit und Muße in einer für alle gleichen Weise beruht auch der knapp 100 Jahre später geschriebene „Sonnenstaat“ CAMPANELLAS (1602): Hier müssen die Bürger sogar nur vier Stunden arbeiten: *„Die übrige Zeit verbringt der Bürger auf angenehmste Weise mit Lernen, Disputieren, Lesen, Erzählen, Schreiben, Spazierengehen, geistigen und körperlichen Übungen und Vergnügungen“*. Ein wichtiger Unterschied zur antiken Utopie besteht allerdings darin, wie man betonen muß, daß die Arbeit(skraft) in den neuzeitlichen Schriften den höchsten Stellenwert einnimmt, sie gilt beiden Autoren als ein knappes Gut und als eine wertvolle Ressource, mit der möglichst sparsam umzugehen ist.

χρήζει [παρέξει]. Eine gute Einführung zur Geschichte der Auffindung der Inschrift und Überblick über die neuere Forschung bietet die maßgebliche Edition des Dokuments von: M.F. Smith, Diogenes of Oinoanda – The Epicurean Inscription, edited with Introduction, Translation and Notes, Neapel 1993.

<sup>30</sup> Diogenes von Oinoanda, F 56 col. I 1–12 Smith: [τὴν μὲν οὖν σοφίαν οὐ πανταχοῦ κομι] / οὔμεν, ἐπεὶ πάντες μὴ / δύναται. δυνατὴν δὲ / αὐτὴν ἂν ὑποσώμεθα, / τότε ὡς ἀληθῶς ὁ τῶν / θεῶν βίος εἰς ἀνθρώπους / μεταβήσεται. δικαιο / σύνης γὰρ ἔσται μετὰ πάντα καὶ φιλαλληλίας, / καὶ οὐ γενήσεται τευχῶν / ἢ νόμων χρεῖα καὶ πᾶν / τῶν ὅσα δι' ἀλλήλους / σκευωρούμεθα.

### III. RÖMISCHES NEGOTIUM UND OTIUM

#### 1. Einleitung

In der *praefatio* von Catos Schrift *de agri cultura* heißt es: „(2) *Und einen guten und tüchtigen Mann, wenn die Vorfahren ein Lob aussprachen, lobten sie ihn so: als einen guten und tüchtigen Bauern und Siedler; man glaubte, am reichsten werde gelobt, wer so gelobt wurde. ... (4) und aus den Bauern gehen die tapfersten Männer und die tüchtigsten Krieger hervor, und der frömmste und dauerhafteste Gewinn kommt aus ihrer Tätigkeit heraus und wird am wenigsten mißgönnt; und am wenigsten bössartig sind diejenigen, die dieser Tätigkeit nachgehen*“. Damit ist Wesentliches über das Selbstverständnis der Römer gesagt. Ein Mann sollte so wie seine Vorfahren – zumindest dem Anspruch nach – Bauer und zugleich Krieger sein, Pflug und Waffe gleichermaßen beherrschen, Tapferkeit und Wehrhaftigkeit mit Bodenständigkeit verbinden.

Die Mentalität der römischen Oberschicht hat damit – von ihren Wurzeln her besehen – einen gänzlich anderen Charakter als die des griechischen Adels: Hier ist nichts von der Großmütigkeit und Großzügigkeit der homerischen Helden, nichts von der Kultiviertheit und Geselligkeit der Symposien, nichts von der Debatierlust auf den öffentlichen Plätzen und in den Versammlungen, nichts von den müßigen Gedankenspielen und der Streitbarkeit der Philosophenschulen zu spüren; der persönliche Ton ist stark zurückgenommen, ist getragener und ernster, die Mentalität ist ganz der Tradition verpflichtet, ist gebunden an den Gedanken der Verwertbar- und Nützlichkeit, sie fragt in allen Dingen zunächst nach dem faßbaren, handgreiflichen Gewinn. Weitaus stärker fühlt sich der Römer der Gemeinschaft verpflichtet als der Grieche: Verse wie die des Archilochos, der freimütig seinem Publikum eingesteht, seinen Schild von sich geworfen und die Flucht ergriffen zu haben, sind undenkbar. Das Opfer an die politische Gemeinschaft ist das Ideal, in der patriotischen Tat begründet sich der Ruhm der römischen Helden, nicht in Kriegstaten und Beutezügen, Abenteuern und Listen, die den persönlichen Status und das Prestige unter den homerischen Helden erhöhen.

Die eigene Identität wird nicht in der Entfaltung der eigenen Kräfte und Fähigkeiten und deren Vervollkommnung auf sportlichem und intellektuellem Gebiet gesucht, sondern ist aufgehoben in der Rolle, die dem einzelnen durch die Vorfahren, durch die Tradition gegeben ist. Die Tradition manifestiert sich im *mos maiorum*, ein von Generationen von Vorvätern entwickelter und damit ehrwürdiger Verhaltenskodex, der indes nicht schriftlich aufgezeichnet ist; als Maßstab des Handelns wird er von Generation zu Generation möglichst unverändert weitergegeben, um Herrschaft und Einfluß der eigenen Familie im Senat zu bewahren. Dies geschieht in Form von väterlichen und großväterlichen Erzählungen von berühmten *exempla* der römischen Geschichte – eben die Erzählungen, die die Ahnenbilder bei der *pompa funebris* begleiten oder die Inschriften im väterlichen Atrium erklären. Als kollektive Erinnerung und kollektive Moral verbindet der *mos maiorum* alle Adelshäuser, als solcher greift er weitaus tiefer in das Leben des ein-

zelen als es ein geschriebenes Gesetz vermag, da er weitaus mehr ist als eine unverbindliche, auf die einzelne Person zentrierte Morallehre: Er fordert vom einzelnen die vorbehaltlose Unterordnung unter an Rang, Ehren und Alter und Erfahrungen reichen Autoritäten, gemeint ist die *pietas* und *fides* gegenüber dem Vater (*pater*), Großvater und Urgroßvater, den anonym im Kollektiv verbleibenden Ahnen (*maiores*) und Göttern, wie auch die *disciplina* gegenüber staatlichen Beamten, den Magistraten.

Der großen Schar von Autoritäten gegenüber fühlt sich der römische Senator verpflichtet, es ihrem Vorbild gleichzutun, sie nach Möglichkeit sogar noch zu übertreffen, an sie ist er in seinen Lebensplänen fest gebunden: Er hat die Pflicht, die ihm von der Familientradition aufgebene Rolle anzunehmen und bestmöglichst zu spielen und so die „Erfolgsgeschichte“ der Familie fortzusetzen bzw. zumindest dieses Ziel anzustreben. Der einzelne dient so nicht seinem persönlichem Ruhm und Genuß, sondern der politischen Gemeinschaft und seiner Familie. Der *mos maiorum* beansprucht dabei, in allen Lebensbereichen beachtet zu werden. Er verlangt von den Adligen, von Kindheit an den Autoritäten zu gehorchen und zugleich mittels der eigenen militärischen und politischen Tüchtigkeit sich Ansehen (*gloria*) und Herrschaftsansprüche (*dignitas*) zu erwerben und so, selbst zur Autorität geworden, den Platz der Väter als Staatsmann und *pater familias* einzunehmen.

Die Werte, die der *mos maiorum* vermittelte, entstammen der bäuerlichen Welt und sind dementsprechend nüchtern und auf den unmittelbaren Nutzen bzw. auf den Ertrag fixiert. So ist das römische Denken durch den Gedanken an die Ertragssteigerung, an die Land- und Besitzvermehrung, mithin durch das Prinzip der Akkumulation gekennzeichnet. Schon eine nur flüchtige Lektüre von Catos *de agricultura* läßt dies hinreichend deutlich werden. Dieselbe Zweck- und Nutzenorientiertheit der Römer läßt sich auch auf anderen Gebieten beobachten, so etwa im Bereich des Sports. Der in Rom betriebene Sport wurde vornehmlich zum Zweck der Kriegstauglichkeit ausgeübt. Disziplinen, die keinen unmittelbaren militärischen Nutzen versprachen, wurden nicht betrieben. Religiösen Eifer als Antrieb für diese Beschäftigungen wie auch eine sportliche Mußekultur, die wie in Griechenland in öffentlichen und privaten Gymnasien und Palästran praktiziert wurde und sich dann im professionellen Sport verselbständigte, kannte man in Rom nicht. Die Jugend der Römer traf sich bezeichnenderweise auf dem Marsfeld, um sich in Scheingefechten mit den Waffen zu üben. Man übte für alljährliche Höhepunkte, für den Kampf im Rahmen öffentlicher Feste, was den Zweck hatte, öffentlich die eigene militärische Tüchtigkeit, Entschlossenheit und Einsatzbereitschaft zu erproben und unter Beweis zu stellen: Reiten im Zirkus, Kämpfe der jungen nobiles im Amphitheater gegen wilde Tiere und der Schaukampf des *ludus Troiae* zeigen den martialisch-theatralischen Charakter dieser Darbietungen.

Wenn man sich schließlich den Erziehungsgang und den ebenso langen wie mühseligen und riskanten Weg in die politische Laufbahn vergegenwärtigt, dann sind vor allem zwei Dinge rasch bemerkenswert: zum einen, daß der Senatorensohn bis zur Quästur und auch darüber hinaus von Kindheit an unter permanenter Kontrolle und Leitung des *pater familias* wie auch unter steter Beobachtung durch konkurrierende Familien und Altersgenossen stand, und zum anderen –

durch die enge Bindung an Vater<sup>31</sup> und *gens* bedingt –, daß die eigenständige politische Karriere erst sehr spät, nämlich mit dem Erreichen der Quästur, also frühestens mit 30 Jahren, einsetzte – erst in diesem Alter galt die Ausbildung als abgeschlossen. Zumindest bis dahin war der Aufstieg zu politischen Ämtern in der Regel weniger eigener Verdienst, der ausschließlich auf persönlicher herausragender militärischer oder rednerischer *virtus* beruht hätte, als vielmehr Ergebnis der strengen Erziehung durch den Vater (Tugenden der harten Arbeit, Mäßigung und Strenge) und des Ansehens und Einflusses der jeweiligen *gens*. Das letztere wiederum beruhte einerseits auf dem durch die jeweiligen Ahnen vorgegebenen symbolischen Kapital, andererseits auf einem dichten Netz von politischen Freundschaften und weitläufigen Klientelbeziehungen. Raum für Muße wie Muße-Zeit, für ein *otium otiosum*, ließ das politische Leben ideologisch wie auch praktisch nicht zu. Der bäuerlich-militärische Lebensrhythmus wurde allein durch die *mundinae* und *feriae* unterbrochen, *otium* brachte nur der Festkalender. Nur die genannten religiösen Feiertage befreiten von der *disciplina militaris* und vom bäuerlichen Arbeitsethos; hier ist die Muße religiös legitimiert. Nur an diesen Tagen durfte Müßiggang gepflegt und gefeiert werden, wie es Seneca zu Beginn des 18. Briefes (1) sagt: *ius luxuriae publice datum est* – „Das Recht auf demonstrativen Konsum ist dann [und eben nur dann: Bemerkung der Vf.] allgemein erlaubt“. Nur an diesen Tagen durfte Luxus zur Schau gestellt und verschwenderisch gefeiert werden, was ansonsten durch die Aufwandsgesetzgebung und die ihr zugrundeliegende asketische Ideologie der Selbstdisziplin streng untersagt war.

## 2. Altrömische *virtus* und die Verdammung der hellenischen Muße

### a) Ennius

Der früheste Beleg stammt aus der „Iphigenie“ des Ennius (um 230 – 169 v. Chr.), den der ältere Cato 204 nach seiner Quästur aus Korsika nach Rom brachte. Dort unterrichtete er Griechisch und Latein und entwickelte zu Scipio Africanus eine engere Beziehung. Ennius hat anstelle eines Frauenchores Achill mit einer ihm passender erscheinenderem Soldatenschar der Myrmidonen umgeben, die sich über den langen Aufenthalt in Aulis beklagen. Diese singen:

„Wer die Muße zu gebrauchen weiß,  
der hat viel größere Mühe, als wenn Geschäft um Geschäft ihn drängt.“

<sup>31</sup> Vom 7. Lebensjahr an übernahm der Vater die Erziehung und suchte das Kind nach dem Vorbild der *maiores* zu formen, es also nach Möglichkeit zu einem Muster an *virtus* zu machen. Von ihm erlernte das Kind *idealerweise* nicht nur Reiten, Fechten, Bogenschießen, Ringen, Jagen und Schwimmen, sondern auch die Regeln des politischen Geschäfts, des Auftretts vor dem Senat und vor dem Volk, sobald es, gekleidet in der purpurgeränderten *toga praetexta*, an der Seite des Vaters stand und so „learning by doing, hearing and seeing“ praktizierte. Nicht etwa ein älterer Geliebter – wie in den griechischen Bürgerschaften –, sondern der Vater persönlich führte den Sohn in die politisch maßgeblichen Kreise ein, stellte ihn seinen *clientes* wie auch seinen politischen *amici* vor und ließ ihn aktiv an den *patria negotia* teilhaben – im Senat ebenso wie auf dem Forum, in privaten Gesellschaften oder auf Feldzügen.

*Denn wem Geschäftigkeit Bedürfnis ist,  
der schafft und bemüht sich, und erquickt darin sein Herz und Geist.  
In untätiger Muße jedoch weiß der Geist nicht, was er will.  
Gleich sich's bleibt, im Haus nicht heimisch, noch im Felde fühlt man sich;  
Bald geht's hierhin, bald dorthin, ist man da angekommen, drängt es einen fort zu gehen,  
unstet schweift der Geist umher, und das Leben wird mal so, mal so verlebt.<sup>32</sup>*

Interessant an diesem Fragment ist, daß aus dem ursprünglichen Gegensatz *militia/labores* versus *otium* nunmehr eine Dreiteilung geworden ist: „*militia/labores, negotium, otium*“. *otium* und *negotium* werden dabei als Formen des zivilen Lebens aufgefaßt; sie stellen an und für sich beide Formen des *otium* dar, die durchaus nicht mehr mit einem bäuerlichen Kontext verbunden sind: Es wird unterschieden zwischen einem *otium otiosum*, also der müßiggängerischen Muße, die mit dem *otium Graecum* identifiziert wird (τροφή), und der der Mehrung des Allgemeinwohls dienenden Muße römischer Prägung, dem *otium negotiosum/urbanum/foris*.

b) *M. Porcius Cato Censorius* (243 – 149 v. Chr.):

Sehr bezeichnend für das „produktive“ römische Verständnis von „Muße“ ist die folgende Aussage: „*Cato, der nahezu ein Altersgenosse Scipios war, schrieb, daß Scipio Africanus zu sagen pflegte, daß er niemals weniger Müßiggänger sei als, wenn er Muße habe*“.<sup>33</sup> In diesem Ausspruch kommt sehr schön die äußere wie innere Rastlosigkeit des römischen Politikers zum Ausdruck: Die Muße, das Frei-Sein von den politischen Geschäften, den *negotia*, faßt er als Freiraum auf, sich nun endlich auch anderen Tätigkeiten, etwa den *studia* zuwenden zu können. Das *otium* erlaubt also, andere Formen der Produktivität entfalten zu können, es ist wie das *negotium* ausgefüllt mit einer zielgerichteten, effizienten Tätigkeit (das kann die Verwaltung eines Landguts, die Planung der Ernte wie auch die Beratung über das weitere politische Vorgehen sein). Daß Cato diesen programmatischen Ausspruch Scipios zitiert, paßt zu seiner strengen Lebenshaltung, für die er berühmt war. Ein eindrückliches Zeugnis hierfür liegt in einem Fragment aus seiner Rede „Über seine Verdienste gegen L. Thermus“ (nach der Zensur 183 v. Chr.) vor: „*Ich habe, solange ich denken kann, in Kargheit und Härte und in Arbeitsamkeit meine ganze Jugend enthalten hingebacht, beim Ackerbau, indem ich harten sabinischen Felsboden wieder und wieder umgrub und ansäte*“.<sup>34</sup>

<sup>32</sup> Gellius, N.A. 19, 10, 12 (=F99 Jocelyn): *otio qui nescit uti/ plus negoti habet quam cum est negotium in negotio./ Nam cui quod agat institutumst, nil nisi negotium./ id agit, <id> studet, ibi mentem atque animum delectat suum;/ otioso in otio animus nescit, quid velit./ Hoc idem est; em neque domi nunc nos nec militiae sumus./ imus huc, hinc illuc, cum illuc ventum est, ire illinc lubet./ incerte errat animus, praeterpropter vitam vivitur.*

<sup>33</sup> Cicero, de off, 3, 1 (wohl aus Catos „Origines“): *P. Scipionem ... eum, qui primus Africanus appellatus est, dicere solitum scripsit Cato, qui fuit eius fere aequalis, numquam se minus otiosum esse, quam cum otiosus esset.* Vgl. Plutarch, moral. 196 b.

<sup>34</sup> Cato F 128 Malcovati = 246 Schönberger: *Ego iam a principio in parsimonia atque in duritia atque industria omnem adolescentiam meam abstinui, agro colendo, saxis Sabinis, silicibus repastinandis atque conserendis.*

Die Tugenden, die Cato durch den Ackerbau erwarb – genannt werden *industria, parsimonia, duritia*<sup>35</sup> – bewahrte er sein gesamtes Leben: *Labores* zu ertragen – in *studiis, officiis* und *negotiis* – galt ihm als wesentlicher Bestandteil der *virtus*, der produktiven Tüchtigkeit und Wehrhaftigkeit des Bauernsoldaten, die so offenkundig grundverschieden ist vom griechischen Arete-Ideal, das die gelungene Entfaltung aller persönlichen Kräfte und Fähigkeiten des adligen Kriegers bezeichnet. Die Askese und das Leistungsdenken dieses Tatmenschen, was jegliches *otium otiosum* undenkbar erscheinen läßt, kommt auch in einem anderen Fragment zum Ausdruck: „Denn das Menschenleben ist beinahe wie Eisen. Wenn du es arbeiten läßt, nutzt es sich ab; wenn du es nicht arbeiten läßt, bringt es der Rost dennoch um. Ebenso sehen wir die Menschen sich aufreiben in ständiger Arbeit; wenn du gar nichts tust, dann nutzt Nichtstun und Stumpfheit mehr ab als Arbeit.“<sup>36</sup>

In dem ihm eigenen sentenzenreichen und anschaulichen Stil denunziert Cato die Inaktivität, *inertia* bedeutet *rubigo*, die Untätigkeit faßt er als Gleichgültigkeit auf. Er verleugnet die Anstrengungen nicht, von denen das menschliche Leben geprägt ist. Da es indes keine Alternative zu diesem „eisernen“ Leben gibt, rät er es so anzunehmen, wie es ist: Das bedeutet *labores* auf sich zu nehmen, nur sie bringen handgreiflichen Gewinn und vermögen den Besitz zu mehren. Die beständige Selbstdisziplinierung (*exercitio*) ist notwendig, um den vielfältigen Verpflichtungen gegenüber Vaterland, Eltern, Klienten gerecht zu werden.

Bezeichnend für Catos Denken ist, daß er das Leben mit einem Eisenklumpen vergleicht, der hart, kalt und schwer ist und daran unweigerlich die Assoziation an Kriegertum, Gewalt und Rohheit geknüpft ist. Gleichwohl ist der Vergleich griechischem Gedankengut geschuldet: Schon bei Hesiod finden wir den Mythos von den fünf Weltaltern, wobei die Gegenwart mit dem eisernen Geschlecht identifiziert wird. Cato greift diesen Gedanken auf und überträgt ihn auf den Stoff des Lebens, das zwangsläufig wie ein Stück Eisen dem Altern ausgesetzt ist. Unter dem Begriff der *luxuria* versteht er entsprechend alle Formen der Mißachtung eines tätigen Lebens (*vita activa*).

In einem anderen Fragment stellt er den Anhängern eines luxuriösen Lebensstils das Verhalten der Vorväter entgegen: „Sich auf dem Forum anständig zu kleiden, war Sitte, zuhause so, wie es erforderlich war. Pferde kauften sie teurer als Köche. Die Dichtkunst stand nicht in Ansehen. Wenn einer sich darin Mühe gab oder sich zu Gastmählern drängte, der wurde Herumtreiber genannt“.<sup>37</sup> Die körperlichen und ästhetischen Genüsse, also Gastmähler und Dichtervorträge, untergraben die altrömische Wertewelt. Da Cato die zersetzende Wirkung dieser griechischen *otia* kennt, spürt er

<sup>35</sup> Vgl. die Hervorhebung derselben Tugenden Catos bei Nepos, Cato 3, 1; Cicero, de rep. 1, 1.; de leg. 2, 9, 19 nennt als römische Kardinaltugenden: mens, virtus, pietas, fides.

<sup>36</sup> Gellius, N.A. 11, 2, 5 = Carmen F 3 Jordan = F 390 Schönberger (aus dem Carmen de moribus): Nam vita humana prope uti ferrum est. Si exerceas, conteritur; si non exerceas, tamen rubigo interficit. Item homines exercendo videmus conteri, si nihil exerceas, inertia atque torpedo plus detrimenti facit quam exercitio.

<sup>37</sup> Gellius, 11, 2, 5 = carmen F 2 Jordan = F 389 Schönberger: Vestiri in foro honeste mos erat, domi quod satis erat. Equos carius quam coquos emebant. Poeticae artis honos non erat. Siquis in ea re studebat aut sese ad convivia adplicabat, grassator vocabatur.

besonders mangelnden Respekt vor Tradition und Autorität. Das *otium* der Ahnen war von anderen Tönen und Themen beherrscht als die zu Catos Zeiten: Dichtung und damit auch das *otium* ist – für sich genommen – verpönt, Dichtung hat allein die Funktion, die traditionellen Werte getreu zu vermitteln. In einem weiteren Fragment heißt es schließlich: „*Ich habe den berühmten Satz des Marcus Cato am Beginn seiner 'Ursprünge' stets für ein großes und herrliches Wort gehalten, daß ruhmreiche, bedeutende Männer für ihr privates Leben genauso Rechenschaft ablegen müssen wie für ihr öffentliches*“.<sup>38</sup> *Otium* und *negotium* werden als Einheit betrachtet, ein natürlicher Wechsel zwischen beiden Lebensbereichen ist gegeben: So wie jeder Römer über sein *negotium* gegenüber dem Vater und den *maiores* Rechenschaft ablegen muß, so auch über sein *otium*: Wozu hat er die freie Zeit genutzt, welchen Zweck hat sie erfüllt?

### 3. Die Römische Komödie der Frühzeit

#### a) Plautus (250 – 184 v. Chr.)

Ganz deutlich wird die im römischen Bereich völlig veränderte Grundeinstellung und Ausgangslage auch in den Zeugnissen aus der römischen Komödie sichtbar, wobei in aller Regel – von wenigen Stellen neutraler Konnotation abgesehen – stets schon in der Verwendung des Begriffs selbst ein Vorwurf enthalten ist, der durch das ganze begriffliche Umfeld noch verstärkt wird. Dies gilt letztlich für alle vorkommenden Gesellschaftsschichten. Der Römer dieser Zeit ist so sehr auf ein tätiges Wirken in der Gemeinschaft bzw. auf die seiner gesellschaftlichen Zuordnung zukommende Erfüllung der Pflichten fixiert, daß er sich kaum vorstellen kann, Zeit für etwas anderes, schon gar nicht für sich selbst, zu verwenden. Generell läßt sich sagen, daß in dieser Zeit der Begriff *otium* kaum dem griechischen σχολή entspricht, sondern fast immer in der Nähe von ἀργία = „faules Nichtstun und Zeitverschwendung“ anzusiedeln ist. Die Hingabe an bzw. der Zustand im *otium* wird geradezu als Deviation vom normalen tätigen Verhalten gewertet, zu dem rasch zurückzukehren ist. Charakteristisch hierfür etwa der Vorwurf des Libanius in der „*Asinaria*“ (251 ff.): „*Schon lange geschah's, daß du den Herrn verlassen hast und aufs Forum weggegangen bist, um durch das Auftreiben von Geld deine Betrügerei zu vertuschen. Dort hast Du bis zu dieser Zeit des Tages in otio geschlafen. Ja, gib du nun endlich deine ganze Untätigkeit auf und laß die Trägheit und findest deinen alten Charakter wieder und wirst wieder endlich du selbst? Diene deinem Herrn und hüte dich zu tun, was andere Sklaven tun, die ihren schlaun Verstand nur zum Betrug am Herren gebrauchen!*“

Abgesehen vom begrifflichen Umfeld *dormire*, *segnitia* und *socordia* werden hier auch die gesellschaftlichen Unterschiede sehr deutlich gemacht. Was für den Römer der Oberschicht Ort der Betätigung ist, nämlich das Forum, steht dem Sklaven nicht an zu betreten, es sei denn in offiziellem Auftrag. Charakteristisch ist hier ferner, daß *ingenium* in der ersten Stelle mit tätiger Pflichterfüllung im Dien-

<sup>38</sup> Cic. pro Plancio 66 = F 2 HRR = F 2 Schönberger (aus den „*Origines*“): Etenim M. Catonis illud, quod in principio scripsit originum suarum, semper magnificum et praeclarum putavi, clarorum virorum atque magnorum non minus otii quam negotii rationem extare oportere.

ste hier mehr oder weniger gleichgesetzt wird, in der zweiten aber der schöpferische Aspekt des *ingenium* auf *callidum* eingeschränkt wird.

Die ganze römische Bauernwelt wird schön im Mercator (61 – 67) in der Geschichte des Charinus deutlich, der die Vorwürfe seines Vaters, der sein eigenes Verhalten gegen das des Sohnes stellt, wiedergibt: „*Er habe nicht, sobald er aus dem Ehebenalter war, sich in otio der Liebe und dem Müßiggang voll Inbrunst hingeeben und er habe nicht einmal die Möglichkeit dazu gehabt! In der strengsten Zucht habe ihn sein Vater gehalten, und unter viel schmutziger Feldarbeit sei er gedrillt worden und hätte höchstens in fünf Jahren einmal die Stadt sehen können und kaum, daß er den Peplos erblickt habe, habe ihn der Vater sogleich wieder aufs Land getrieben*“. Abgesehen von dem hübschen Wortspiel „sich im *otium* Mühe geben für Liebe und Müßiggang“ – man beachte auch das asyndetische anaphorische Aufeinanderprallen der Begriffe *otium* und *opera* an den Versgrenzen – wird hier der Gegensatz zwischen dem Ideal des *opus rusticum* und dem verabscheuten verderblichen Lotterleben der Stadt pointiert faßbar. Immer aber geht es, schon von der Wortwahl her um das praktische harte Tun und Arbeiten (*exercere, opera, opus, exigere*), das *amor* und *desidia* gegenübergestellt wird. Selbst die Liebe erscheint gewissermaßen als unnötiger Luxus wie auch in „Trinacria“ (658): *vi Veneris vincetus, otio captus. otium* als freie Verfügung unabhängig von den Pflichten des Alltags und des politischen Geschäfts ist für diese Zeit höchstens im Alter denkbar *quom sis iam senex, tum in otium te conloces, dum potest, ames: id iam lucrum est, quod vivis, hoc ut deicio, facteis persequar* (wie ich dies beschreibe will ich es auch durchführen). Geradezu als Negativattribut wird *otiosus* schließlich in einer Reihe von Stellen verwendet (Truc. 75, 136, 138; Men. 452–458, Most. 1003), das als dauernde Eigenschaft *homo otiosus* signifikanter wird als das Substantiv, vgl. die empörte Frage in Mostellaria, 1003: *quid tu otiosus novas res requiritas* ? Daß in der Muße sinnvolles Neues entstehen kann und überhaupt eine sinnvolle Beschäftigung möglich ist, bleibt dieser Zeit verschlossen.

b) *Publius Terentius Afer* (195/185 – 159 v. Chr.)

Terenz, ein Freigelassener des Terentius Lucanus, später im Umkreis des jüngeren Scipio und Laelius, ist ein schönes Beispiel, wie allmählich, im 2. Jahrhundert v. Chr. beginnend, der altrömische Wertekonsens, vielleicht zunächst noch nicht direkt in der politischen Führungsschicht, aber in ihrem unmittelbaren Umfeld schrittweise aufgebrochen wird. Herkunft und Umgang des Terenz mögen dazu beigetragen haben. Im folgenden geht es daher nicht etwa primär um den Anspruch des Dichters, sondern vornehmlich darum, wie sich gesellschaftliche Vorstellungen in den Stücken spiegeln. Andererseits manifestiert sich gerade etwa im Prolog der „Adelphen“ (17 ff.) Anspruch und Selbstbewußtsein des Dichters, etwas Eigenständiges geschaffen zu haben, das auch gegenüber der Konkurrenz bestehen kann, selbst wenn formal dem Publikum die Entscheidung überlassen wird: „*Denn was die Feinde sagen, daß gar edle Herrn ihm helfen, / ihm beständig ihre Feder leihn – / womit sie glauben ihn zu schmähen – , das achtet er / als höchsten Lobspruch, weil er Männern wohlgefällt, / die euch gesamt gefallen und dem ganzen Volk, / von deren Dienst im Frieden, im Geschäft, im Krieg, / wo's galt ein jeder ohne Stolz Vorteile zog*“ (*quorum opera in bello, in otio, in negotio suo quisque tempore usust sine superbia*). Für Plautus noch undenkbar, werden hier die drei Bereiche, nämlich Krieg (*bellum*), *otium* und *negoti-*

um völlig gleichberechtigt nebeneinander gestellt und zudem ein Nutzen im *otium* gesehen. Zwar läßt Terenz dann zwei völlig unterschiedliche Lebenskonzeptionen in der Gestalt von Micio und Demea konträr gegeneinanderstellen, das besondere aber ist erstens, daß dies überhaupt stattfindet, und zweitens, daß Micio seine Konzeption so offen und offensiv verteidigt (Ter. *Adelph.* 42 – 47): „*Jener verfolgte von seiner Jugend an einen ganz anderen Weg als ich:/ Ich bin diesem sanften städtischen Leben und dem Otium gefolgt, und was jene für ein Glück halten, hatte ich niemals, eine Frau./ Jener ist in allem diesem völlig verschieden:/ er führt sein Leben auf dem Land, verhält sich immer sparsam und hart, nahm eine Frau, zwei Söhne sind als Kinder da*“.

Gerade der Kontrast zu Plautus, überhaupt das Vorhandensein einer breit dargestellten Alternative, die vertreten werden kann, die offene Abwertung des sonst so geschätzten harten Landlebens, sind Indizien einer sich anbahnenden neuen Zeit. Selbst eine Redewendung (*Adelphen* 419) wie *Non hercule otiumst nunc mi auscultandi* zeigt doch an, daß – wenn auch hier zurückgewiesen – ansonsten das „Sich-Zeit-nehmen zuzuhören“ einen anderen Stellenwert bekommen hat (vgl. Euripides, *Troades* 911 ff.). Ähnlich macht „*Heautontimoroumenos*“ 109 (*nulla adeo ex re istuc fit nisi ex nimio otio*) deutlich, daß ein gewisses Maß an Muße durchaus tolerabel erscheint.<sup>39</sup> Natürlich wird auch ein kritisches Verständnis nach wie vor sichtbar<sup>40</sup>, aber die Schärfe ist verschwunden – eine schleichende Begriffsverschiebung deutet sich an, die in der Folgezeit noch deutlicher hervortritt.

#### 4. M. Tullius Cicero (106 – 43 v. Chr.)

Als *homo novus* hatte Cicero naturgemäß den Gedanken des unermüdlichen Einsatzes für die *res publica* besonders stark verinnerlicht. Aus seinen Briefen seien daher nur zwei Beispiele unter vielen möglichen zitiert: „*Was du wahrscheinlich gern hören willst: daß ich demnächst zu Dir komme. Doch überleg' Dir bitte, ob es ganz richtig ist, wenn wir uns in dieser schweren politischen Krise in jenen Gegenden treffen; wir geben all denen Stoff zum Klatschen, die nicht wissen, daß wir von demselben mäßigen Komfort umgeben sind und genauso leben wie sonst, mögen wir uns befinden, wo wir wollen. Was schadet das? Ins Gerede kommen wir doch!*“ Natürlich müssen wir sehr darauf achten, daß man unser zurückgezogenes Beieinandersein nicht tadelt, wo sich alles in einem Wust von Schandtaten und Verbrechen wälzt! (2) *Nein, ich kümmere mich nicht um die Unbildung dieser Barbaren und bleibe derjenige, der ich bin. Denn wenn auch die Zeiten kläglich sind – und sie sind höchst kläglich –, so glaube ich doch, unsere Studien tragen jetzt irgendwie reifere Früchte als einst, vielleicht, weil wir jetzt zu nichts anderem Lust haben, oder weil wir infolge der Schwere der Krankheit nach einem Heilmittel verlangen und dieses jetzt zur Geltung kommt, dessen Wirksamkeit wir nicht empfanden, als wir gesund waren*“.<sup>41</sup> Nur schon der Gedanke an einen Rückzug ins *otium* bringt Cicero in Gewissenskonflikte: Die

<sup>39</sup> Vgl. auch Hecyra 43 „*nunc turba non est: otium et silentium'st*“ was dem „*tumultuantur*“ und „*clamant*“ von Vers 41 gegenübergestellt wird.

<sup>40</sup> So etwa Hecyra 26: *ut in otio esset potius quam in negotio*; *ibidem* 225: *sumptus vestros otiumque*, *Adelphen* 863: *suam semper egit vitam in otio, in conviviis*.

<sup>41</sup> Cicero, *ad fam.* 9, 2 (über das Gerede, wenn man sich aus der Politik zurückzieht).

Ideologie des beständigen Einsatzes für die *res publica* hat der *homo novus* Cicero stärker als ein Adliger verinnerlicht. Ähnlich äußert sich Cicero in einem im Jahr 46 v. Chr. geschriebenen Brief an Varro – gezwungenermaßen pflegt er eine *vita otiosa*, fern von aller Politik (Cic. ad fam. 9, 3, 3. 5): „Mir ist schon längst der Gedanke gekommen, es wäre hübsch, sich irgendwohin zurückzuziehen, um die Taten und Reden hier nicht zu sehen und zu hören. Aber ich machte mir selbst etwas vor, meinte, jeder, der mir begegnete, würde, wie es ihm paßt, vermuten oder doch wenigstens sagen, auch wenn er es nicht vermutete: der hat Angst und läuft deshalb davon, oder er führt etwas im Schilde und hat sein Schiff schon parat! Wer am wenigsten schlimm von mir denkt und mich damit vielleicht am besten kennt, würde schließlich annehmen, ich ginge deshalb weg, weil gewisse Leute für meine Augen unerträglich sind. In dieser Befürchtung bin ich bis jetzt in Rom geblieben ... (5) ... nur das muß für uns feststehen, gemeinsam unseren Studien zu leben, von denen wir einst nur Erholung erwarteten, jetzt aber geradezu das Leben; uns nicht zu versagen, wenn man uns, nicht nur als Werkmeister, sondern auch als Handlanger, zum Neubau des Staates heranziehen will, vielmehr mit Freuden Hand anzulegen; wünscht niemand unsere Mitarbeit, doch schreibend und lesend Politik zu treiben, und wenn nicht in der Kurie und auf dem Forum, so doch in Briefen und Büchern, wie es die alten Weisen getan haben, uns politisch zu betätigen und über Herkommen und Gesetze zu forschen“.

Unter den Bedingungen der Diktatur hat das *otium*, das mit *studia* ausgefüllt wird, nicht mehr eine rein erbauliche Funktion, sondern auch eine geradezu lebenserhaltende: die schriftstellerische und philosophische Betätigung vermitteln einen letzten Rest an sinnerfülltem Tun. Dabei ist die Planung des Neubeginns, die intellektuelle Konstruktion einer neuen alten *res publica*, die einzige Hoffnung. In dieser erzwungenen Muße ist das *otium* nie ein *otium otiosum*, sondern ist vielmehr ein theoretisches *negotium*: Die Politik wird mit anderen Mitteln weiterbetrieben – denn auch mit einer Schrift könne man der *res publica* dienen (vgl. F 2 de rep.). Auch hieran wird abermals deutlich: Das theoretische Leben kann für den römischen *nobilis* immer nur zweite Wahl, immer nur schlechter Ersatz für die vielfältigen Aufgaben des politischen Lebens sein. Das heißt aber auch: selbst bei Cicero gibt es keinen wirklich inneren Antrieb zur Reflexion; der Anstoß zur theoretischen Erörterung eines Themas wird von außen gegeben. Aus sich selbst heraus hätte Cicero nicht die Zeit und Muße gefunden. Ein anschauliches und zugleich berühmtes Beispiel für die intellektuelle Produktivität Ciceros in der Zeit seiner erzwungenen Muße ist Ciceros Schrift *De re publica*, in der er die politische Lebensform (βίος πολιτικός) rechtfertigte.

Da sich die Schrift an Politiker richtete und Gelehrte als Adressaten ausdrücklich ausgenommen waren (*Nec doctissimis!* sagt er), stellte Cicero dem ersten Buch eine Vorrede (1,1 bis 1, 13), voran, die selbst eine kleine Abhandlung über die Frage darstellte, ob es sich empfiehlt, sich politisch zu betätigen. Sie ist natürlich ein leidenschaftliches Plädoyer für die politische Betätigung, für den βίος πολιτικός, und zugleich eine scharfe Absage an ein Leben in *otium*, so daß der Text für unser Thema zentrale Bedeutung erhält. Die wichtigsten Gedanken dieser Vorrede will ich kurz wiedergeben: Der Text setzt mit einem Abschnitt über den Gegensatz eines Lebens für die Gemeinschaft und eines ruhigen Lebens in Muße, den die Begriffe *virtus* und *otium* verkörpern. Nach Ansicht Ciceros entspricht das politische Leben mit dem Ziel der *virtus* mehr dem Wesen des Menschen als das

otium der Epikureer. Diese Bemerkungen richten sich gegen die Philosophen überhaupt, die für ein theoretisches Lebensideal einträten und sich vom praktischen Leben fernhielten. Die Philosophen würden jegliches politisches Engagement als Dummheit und Sinnlosigkeit abtun. Derartigen Ansichten meint Cicero entgegenhalten zu müssen, daß Rom nicht zu dem geworden wäre, wenn es nicht stets tapfere und unerschrockene Männer gegeben hätte, die Rom vor den Galliern, vor Pyrrhus und Karthago verteidigt hätten. Cicero läßt hierbei die großen römischen Feldherrn Revue passieren und läßt die Reihe der Männer, die sich mit ihrer ganzen Person für Rom eingesetzt hätten, mit Marcus Porcius Cato schließlich enden. Hier setzt der erhaltene Text ein:

1) Mit der Aufzählung der Taten der Ahnen ist der Weg für jeden anständigen Römer vorgegeben: *industria* und *virtus* dieser Männer, ihr persönlicher Einsatz, haben dazu beigetragen, die Republik zu begründen und zu bewahren: Sie haben den Weg des Herakles, den der Mühen und Tugend, gewählt und sich selbstlos den Stürmen der Politik ausgesetzt, statt die *tranquillitas* eines behaglichen otium zu genießen. Sie haben sich antreiben lassen vom *amor ad communem salutem* und sind nicht den *blandimenta voluptatis otique* (den Verlockungen eines Genuß- und Muße- lebens) erlegen.<sup>42</sup>

2) *virtus* zeige sich nur in der praktischen Bewährung (in usu), die höchste Form der *virtus* in der *gubernatio civitatis*. *virtus* ist damit weitaus mehr als ein bloßes Wissen, sondern praktizierte, gelebte Überzeugung. Die *virtus* einzelner Männer stand am Anfang aller Gemeinwesen: Moral und Rechtsordnungen seien bezeichnenderweise keine Schöpfungen von Gelehrten und Philosophen, sondern von moralisch unbestrittenen Autoritäten (*consilium* und *auctoritas*) wie den Sieben Weisen, die durch ihre vorbildhafte Lebensführung und durch ihre Gesetzgebung die Fundamente des politischen Zusammenlebens geschaffen hätten. In deren gelungener Synthese von Theorie und Praxis hätten sie in der höchsten Ausprägung das dem Menschen von der Natur aus bestimmte Ziel des Menschseins erfüllt, das Leben der Menschen durch ihre Tätigkeit sicherer und reicher zu machen. Die höchste Form des Menschseins verwirklicht sich nach Cicero daher in der theoretischen wie praktischen Ausgestaltung von Kultur, Staatlichkeit und Rechtlichkeit – in der politischen Betätigung, im Streben und Kampf um eine stabile Ordnung vollendet sich der Mensch in seinen Naturanlagen, in der Politik erfüllt er sein Telos. Damit geht Cicero weit über Cato hinaus, der die politische Betätigung als ethische Verpflichtung, als Auftrag der Ahnen an die Nachgeborenen auffaßt, Cicero deutet diese Verpflichtung sogar als eine Naturanlage: Das gemeinwohlorientierte Handeln, das sich in der Tat bewährt, wird das teleologi-

<sup>42</sup> Vgl. damit die Rechtfertigung der politischen Lebensform in Cicero, de off. 1, 69 – 73 (44 v. Chr., an seinen Sohn Marcus), wo die *vita otiosorum* als *facilior, tutior, minus aliis gravis aut molesta* charakterisiert wird. Dem hält er entgegen die *vita eorum, qui se ad rem publicam et ad magnas res gerendas accommodaverunt, die fructuosior hominum generi, ad claritatem amplitudinemque aptior* sei. Freilich bedürfe der Politiker eines seelischen Schutzschilds, der *magnitudo animi*/μεγάλουψυχία (stoische ἀπάθεια), eine aus philosophischer Bildung hervorgegangene persönliche Unabhängigkeit, die sich im einzelnen aus *magnificentia, despicentia rerum humanarum, tranquillitas animi, securitas, gravitas, constantia* zusammensetze.

sche Ziel des Menschen, zur Aufgabe jeden Bürgers. Die politische Einflußnahme wird gerade für den theoretisch Besser-Wissenden zur ethischen Verpflichtung.

3) Die Einwände der Befürworter des *otium*, die gegen ein Engagement in der Politik im dritten Kapitel erhoben werden (also der Verweis auf die *labores*, die *pericula vitae* und der Undank der Mitbürger) erscheinen nach diesem Nachweis der politischen Lebensform als der werthhaft höchsten Lebensform naturgemäß kleinlich und ängstlich.

4) Cicero spricht dann aus eigener Erfahrung: All die *labores*, die er während seines Konsulatsjahr habe ertragen müssen, seien durch die empfangenen Ehren aufgewogen worden: Er stellt sich in die große Tradition der Retter des Staates, die das *otium commune*, die Ruhe im Gemeinwesen dem persönlichen *otium* vorgezogen hätten. Dabei streicht er das persönliche Opfer heraus, wenn er sagt, daß es ihm „wegen der reizenden Vielfältigkeit der Studien“ (*propter variam suavitatem studiorum*) und seiner literarischen Talente ein Leichtes gewesen wäre, *ex otio fructus capere*.

Die freie Entfaltung der persönlichen Neigungen und Fähigkeiten steht dem Einzelnen indes nach Auffassung Ciceros nicht zu. Er hat eine Verpflichtung gegenüber dem Gemeinwesen, mit seinem Dienst am Staat zahlt er die vom Vaterland bis dahin empfangenen Wohltaten nur zurück (in 4, 8 heißt es): „Denn nicht hat dazu hat uns das Vaterland geboren und großgezogen, daß es gleichsam keinerlei Kostgeld von uns erwartete, nur unserem Behagen diene und uns eine sichere Zuflucht für unsere Muße und einen stillen Ort zu ruhigem Lebensgenuß lieferte, sondern daß es das meiste und Beste unserer Denk- und Willenskräfte zu seinem eigenen Nutzen mit Beschlag belegte und uns nur soviel davon zu unserem persönlichen Gebrauch beließ, als es selbst erübrigen konnte“. Das Vaterland ist hier zur Person, zum Vater geworden, der Bürger zum Kind, das in der Gewalt des Vaters steht und ihm Dank schuldet: Rückerstatten kann das Kind diese Prägung nur durch sein körperliches und geistiges Kapital; dieses Kapital zu benutzen, ist nicht in das Belieben des einzelnen gestellt, sondern der Vater hat einen Anspruch auf dessen Einsatz in seinem Sinne. Für den einzelnen gibt es demgemäß keine freie ungebundene Willensentscheidung. Die Umstände der Zeit schreiben ihm sein Handeln vor, es ist an ihm, sich seine Pflichten bewußt zu machen und diese Umstände anzunehmen. Damit ist für den patriotischen Politiker der Rahmen des *otium* abgesteckt: In dieser tiefen Verpflichtung gegenüber der *res publica* bleibt nur der kleinste Teil der Zeit zur eigenen freien Verfügung (*in nostrum privatum usum*), zum persönlichen *otium*.

5) Daran schließt Cicero im fünften Kapitel zwei weitere (der insgesamt fünf) Argumente der Anhänger einer *vita otiosa* an; verächtlich nennt er sie „Ausflüchte zur Entschuldigung ihres Rückzugs“ (*perugia ad excusationem*): so zum einen das Argument, die Politik und die Politiker seien schmutzig und gefährlich, so daß es unwürdig sei, sich darauf einzulassen. Cicero kehrt das Argument gegen diese Art hochmütiger sapientes um und fragt, ob es nicht noch weitaus unwürdiger sei, die Herrschaft ganz und gar Unwürdigen zu überlassen.

6) Schließlich deckt Cicero im sechsten Kapitel die praktische Absurdität der aus der Unwürdigkeit der Politik abgeleiteten Formel auf, der Weise beteilige sich nicht aus freien Stücken an der Politik, nur wenn ihn *tempus* und *necessitas* dazu zwängen. Er setzt den Gedanken dagegen: Wie kann man denn helfen wollen,

wenn man in einer solchen Lage nicht die richtige Machtposition hat, um irgendetwas zu bewirken? Wie kann man erklären, bei ruhiger See das Staatsschiff nicht lenken zu können, und dann in größter Not sich die Kompetenz zuzugestehen, das Ruder ergreifen zu können? Ein Hieb gegen alle *homines docti*, die sich allzu bequem von aller Politik abkehren und sich mit solchen Scheinargumenten aus der Verantwortung stehlen – das philosophische *otium* wird hier fragwürdig: Es wird von Cicero als voreilige, feige und bequeme Flucht vor den Notwendigkeiten und Pflichten des politischen Lebens gedeutet. Es ist daher nur konsequent, daß Cicero vom Weisen (*sapiens*) verlangt, sich nicht nur mit Gegenständen des politischen Lebens theoretisch auseinanderzusetzen, sondern auch versuchen sollte, Machtpositionen einzunehmen, um im Ernstfall die Geschicke lenken zu können. Man fragt sich, ob Seneca dem ciceronischen Ideal des Weisen entsprochen hätte.

Auf jeden Fall erkennt er durchaus den politiktheoretischen Erörterungen Platons und des Aristoteles den Status praktischer Wirksamkeit zu, wenn auch nur in einer Fernwirkung auf die Gründung künftiger Staaten. Die höchste Stufe praktischer Wirksamkeit – vergleichbar der *virtus* der Götter – spricht er allerdings den Sieben Weisen zu, die Weisheit in der Politik umgesetzt und Staaten begründet oder durch ihre Maßnahmen vor dem Untergang bewahrt hätten. Damit endet die Vorrede.

Im folgenden, in der Rahmenhandlung des Dialogs, schildert Cicero drei religiös legitimierte Tage des *otium*, die mit Gesprächen verbracht werden. Wegen des Latinerfestes (*feriae*) ruhen die *negotia*, und die *nobiles* nutzen die Zeit, um sich in ihre Gärten oder Landgüter zurückzuziehen und ihre politischen Freunde um sich zu scharen. So verhält sich auch die Hauptperson des Dialogs, der jüngere Scipio, der Eroberer von Karthago und Numantia, (der eine so überragende Stellung im Senat hatte, das ihm von vielen die Diktatur angetragen wurde. Das rief heftigsten Protest bei der Opposition hervor, kurz darauf wurde er tot aufgefunden und der Verdacht der Ermordung kam auf). Er tritt als Lehrmeister der anderen acht weit aus jüngeren Gesprächsteilnehmer auf, die, teilweise ihm anvertraut von Verwandten, seine engsten Vertrauten und Helfer sind (*familiarissimi*). Indem Cicero diese Gespräche in die Zeit unmittelbar vor den Tod des Scipio, im April oder Mai des Jahres 129 v. Chr. setzt, erhalten die darin geäußerten Ansichten Scipios den Charakter eines politischen Testaments an die nachfolgenden Politikergenerationen:

Quintus Tubero hat sich zusammen mit den sieben anderen Vertrauten entschlossen, nicht die freien Tage dem Bücherstudium zu widmen, sondern die Zeit zu nutzen, um Scipio in ein Gespräch über die Grundlagen des Staates zu verwickeln, sich also von ihm über das Wesen der Politik belehren zu lassen und damit von dem großen Wissen und der reichen Erfahrung des älteren Politikers zu profitieren: Auf die Frage Scipios, warum Tubero seine Bücher nicht studiere, antwortet Tubero und spielt dabei mit dem Begriff „*otiosus*“:

„Ich habe ja jede Zeit frei für meine Bücher, denn die sind nie beschäftigt. Dich aber unbeschäftigt anzutreffen, ist etwas sehr Seltenes, zumal in der derzeitigen Erschütterung des Staates!‘ Darauf Scipio: ‘Nun du hast mich ja so angetroffen, frei allerdings mehr von vorübergehender Tätigkeit als unbeschäftigt im Geist‘. Und Tubero: ‘Du mußt aber auch deinem Geist einmal Ruhe gönnen. Wir sind nämlich unserer viele, die sich – so ist es abgemacht – darauf eingerichtet haben, sofern du nichts da-

gegen hast, mit dir diese Muße auszunützen'. 'Sehr gern, damit ich wieder einmal wieder ein wenig an die wissenschaftlichen Studien erinnert werden'."

Auch hier begegnet also wieder der Gedanke, daß das *otium* nicht dem bloßen Müßiggang, der Erholung von den Anstrengungen der Tagespolitik dient; im *otium* wird vielmehr die Politik fortgeführt, nicht in Werken, aber im Geiste: die Politik hält die Staatsmänner gefangen, eine Pause, eine Distanznahme und Befreiung von ihr gibt es nicht wirklich. Auch im *otium* gilt zunächst alle Konzentration der Politik. Die Gebundenheit in die Gegenwart der politischen Verhältnisse ist so stark, daß Scipio zur *relaxatio* erst aufgefordert werden muß – so groß ist das Primat der Politik. Und auch das seltene Ereignis der im wissenschaftlichen Gespräch verbrachten Muße-Zeit ist nicht ohne Bezug zur Politik: Gegenstand des Gesprächs sind ja die Grundlagen des Gemeinwesens.

Bei Cicero lassen sich mithin vier Spielarten des *otium* fassen:

a) das *otium* im Alter, die freie Zeit nach Abschluß der politischen Laufbahn, idealisiert dargestellt im „Cato maior“, in dem der Wert der langen Lebenserfahrung und des intellektuellen Tätigseins als altersgemäße Beschäftigung hervorgehoben wird.

b) *otium* als freie Zeit an religiösen und politischen Festtagen, die wie im Alter den Rückzug auf die Landgüter für einige wenige Tage und Gespräche erfahrener älterer Politiker mit begabten jungen Senatorenöhnen erlaubt: Solche idealisierten Darstellungen der Muße-Zeit, die der Reflexion über die Grundlagen der Gesellschaft ausgefüllt sind, finden sich in „De oratore“ und „De re publica“.

c) das *otium litteratum*, wie es Cicero in seinen letzten Lebensjahren nach dem Tod seiner geliebten Tochter Tullia pflegte. Es sollte helfen, den Schmerz durch professionelle Tätigkeit (Übertragung der hellenistischen Philosophie ins Lateinische) zu überwinden.

d) das berühmte *otium cum dignitate*, die erzwungene, jedoch wenigstens zur theoretischen Auseinandersetzung mit Fragen der Moral und Politik genutzte und darin legitimierte und für einen Senator einzig angemessene Form der „Muße“. Cicero hat dieses *otium cum dignitate* in den ersten Kapiteln des dritten Buches von „de officiis“ (3, 1 – 4) ebenso eindrucksvoll wie ausführlich gerechtfertigt.

Der Gedanke, durch den verstehenden Nachvollzug griechischer Ethik Trost zu finden oder durch das Studium der politischen Theorie der griechischen Philosophen wenigstens mittelbar auf die politische Krise der Republik einzuwirken, zeigt die geradezu religiöse Funktion der Bildung im 1. Jh. v. Chr. Noch 100 Jahre zuvor erschien das geradezu undenkbar gewesen zu sein. Ciceros Großvater etwa schätzte die Kenntnisse des Griechischen für gering ein: Ein Römer taue um so weniger, je besser er Griechisch beherrsche (de or. 2, 265). Sein Enkel dachte als römischer Philhellene in diesem Punkt anders: Bereits mit 37 Jahren erwirbt er ein Landgut in Tusculum und berücksichtigt schon beim Umbau, daß ein intellektuelles *otium* gewährleistet war, also eine gut eingerichtete Bibliothek und schöne Kunstwerke vorhanden waren (ad Att. 1, 4, 3; 1. 7; 1, 9, 2; 1, 10, 3 – 4). Das Landgut ermöglicht ihm so die Verwirklichung eines *otium*, das vornehmlich mit intellektueller Tätigkeit ausgefüllt ist. Freilich wird dieses *otium* in typisch rölmischer Manier allein, in Stille und Einsamkeit verbracht, nicht in einer festen Freundes- und Lehrgemeinschaft nach Art der griechischen Philosophenschulen.

## 5. Horaz (65 – 8 v. Chr.)

Was sich bei Terenz bereits ganz zart andeutete, läßt sich bei Horaz bereits sehr deutlich fassen. Es wird nicht nur deutlich in den mit dem Otiumsbegriff verbundenen attributiven Adjektiven, sondern auch in der Einbettung des Begriffs im Kontext und v.a. dessen Füllung, die Nutzung der Freiräume zu schöpferischer Gestaltung. Allerdings wird hier auch eine gewisse Lösung des Individuums vom es umgebenden „Kollektiv“ sichtbar, eine Individualisierung, die den griechischen Einfluß spüren läßt.<sup>43</sup>

Zwar weist Satire I 1, 1 das Vorhaben zurück, durch hektisches Erwerbstreiben in jungen Jahren für das ruhige Alter genug anhäufen zu wollen, und Otium erscheint somit zunächst in einem eher negativen Umfeld, doch läßt sich manches ableiten: Otium erscheint im Zusammenhang des „tutum“ auf jeden Fall als ein sicherer Zustand, ein geschützter Zufluchtsort, zu dem sozusagen die Anfahrtsstraße nur falsch gewählt wird. Richtig verstandenes Otium bedarf nicht der materiellen Fülle, sondern kann in dieser Hinsicht mit wenig zufrieden sein, und im Alltag davor darf nicht durch übermäßige Tätigkeit die Entfremdung von dem eigentlichen Ziel in Kauf genommen werden. Hier wird eine Umkehrung des traditionellen, im Bild der Ameise symbolisierten Verhaltens deutlich, das eine Abwendung von der typisch römischen Wertschätzung rastloser Tätigkeit enthält:

„Der Mann dort, der mit hartem Pflug die unfügsame Scholle bricht, hier der prellsüchtige Schankwirt, der Soldat, die Schiffer, die waghalsig jedes Meer durcheilen, sie tragen die Mühsal angeblich nur zu einem Zwecke: im Alter wollen sie sich in gesicherte Muße zurückziehen, sobald sie Vorrat eingehemmt haben. Ihnen gilt als Vorbild die winzige Ameise mit ihrer großen Arbeitskraft ...“<sup>44</sup>

Ähnlich läßt sich *carmen* I 1, 16 verstehen, das den im geschäftigen Treiben befindlichen Kaufmann das Otium und das Land seiner Stadt loben läßt: *luctantem Icaris fluctibus Aricum Mercator metuens otium et oppidi laudat rura sui*.<sup>45</sup> Worauf es wirklich ankommt, zeigen ep. 1, 7, 38 (*nec somnum plebis laudo satur altitium nec otia divitiis Arabum liberrima muto*) und sat. 2, 7, 112 ff. über einen Menschen, der sich an körperlichen Essens- und Trinkgelüsten berauscht und seine Zeit nicht im Griff hat: *adde, quod idem non horam tecum esse potes, non otia recte ponere teque ipsum vitas fugitivus ...* („Füge hinzu, daß du als solcher nicht eine Stunde bei dir selber sein kannst, und mit der Mußezeit nichts Rechtes anzufangen weißt und vor dir selbst wie ein Flüchtling fliehst“).

„Bei sich selber sein“, d.h. sich selbst vervollkommen, um mit sich ins Reine zu kommen, und dazu seine freie Zeit zu nutzen, Begierden zurückzudrängen (so weiter oben in der Satire) und sich vom servile (Vers 111) der gula zu befreien, das erinnert nun doch sehr stark an das griechische Vorbild. Otia *liberrima* ist also

<sup>43</sup> S. jetzt E. Lefèvre, *Otium Catullianum* (c. 51) und *otium Horatianum* (c. 2, 16), in: E. Sigot, *Otium – negotium* (wie Anm. 1).

<sup>44</sup> Horaz, I 1, 28 ff.: *ille gravem duro terram qui vertit aratro, / perfidus hic caupo, miles nautaeque, per omne/audaces mare qui currunt, hac mente labore/ sese ferre, senes ut in otia tuta recedant, / aiunt, cum sibi sint congesta cibaria.*

<sup>45</sup> Vgl. auch Horaz, *carmen* II 1, 1 ff. Ein weiterer schöner Beleg ist sat. 1, 4, 138.

einerseits Freizeit, macht andererseits aber auch innerlich frei, wenn man das „**recte ponere**“ versteht. In diesem Sinn darf dann auch die Forderung aufgestellt werden, das Gedränge und Getümmel der Stadt zu meiden.<sup>46</sup>

#### 6. Sallust (86 – 35 v. Chr.)

Wie bei Thukydides zeigt sich auch bei Sallust als Historiker, daß hier hinsichtlich der „Mußekultur“ zunächst eher mit einer retardierenden Auffassung zu rechnen ist. Hinzu kommt, daß Sallust als Mitglied der römischen Führungsschicht und selbst politisch Tätiger aus einer ganz anderen Perspektive schreibt als etwa Terenz und Horaz und sich – wie Cicero – im Rahmen einer noch nicht endgültig veränderten Wertewelt dieser Schicht gegenüber zu rechtfertigen hat, warum er sich aus der politischen Praxis an sich zurückgezogen hatte. Dennoch lassen sich in seinen Werken zwei bemerkenswerte Auffassungsstränge aufzeigen: das Ideal des in permanenter Aktivität aufgehenden, im rastlosen Einsatz für das Gemeinwesen aufgehenden Politikers ist im Hintergrund noch vorhanden, das klassische römische Klischee, das Freizeit mit Nichtstun gleichsetzt, ist als Beurteilungskriterium für in der Historie handelnde und von ihm behandelte Menschen und Zustände sowie Prozesse präsent, gleichzeitig aber wird die undifferenzierte Gleichsetzung des Otiumsbegriffs mit diesem Klischee vermieden und partiell eine neue inhaltliche Füllung versucht. Dies tritt sofort im Prooemium zur Catilinarischen Verschwörung deutlich zu Tage:

4 (1) *Igitur, ubi animus ex multis miseriis atque periculis requievit et mihi reliquam aetatem a re publica procul habendam decrevi, non fuit consilium socordia atque desidia bonum otium contereere, neque vero agrum colundo aut venando, servilibus officiis, intantum aetatem agere. (2) Sed a quo incepto studioque me ambitio mala detinuerat, eodem regressus statui res gestas populi Romani carptim, ut quaeque memoria digna videbantur, perscribere, eo magis, quod mihi a spe metu partibus rei publicae animus liber erat.*

Hier sind mehrere Dinge auffällig: einerseits kann ein freier Entschluß vertreten werden (decrevi! consilium!), sich nicht mehr um das politische Geschäft zu kümmern, das sogar das Odium der „ambitio mala“ bekommt. Auch die klassische Alternative dieser Schicht, eine Betätigung in der Landwirtschaft, wird zurückgewiesen und als „servile officium“ deklassiert. Gleichzeitig wird andererseits ein erfülltes Otium als „Bonum“ begriffen und für sich selbst der Anspruch auf einen „animus liber“ geltend gemacht. Inhaltlich wird das Bonum Otium mit schriftstellerischer Tätigkeit gefüllt und in Kapitel 8 deren Bedeutung und die des Geistes/der geistigen Kraft („ingenium“) betont, während mit Bedauern festgestellt wird, daß aus dem römischen Volk im Gegensatz zu Athen kaum schriftstellerische Talente hervorgegangen sind, da man sich **zu sehr** um das Handeln kümmerte: 8 (5) *At populo Romano numquam ea copia fuit, quia prudentissimus quisque maxime negotiosus erat! ingenium nemo sine corpore exercebat.* Dabei schimmert die alte Wertezuweisung, die Otium mit Nichtstun verbindet, in den unmittelbar vor „bonum otium“

<sup>46</sup> Vgl. Horaz ep. 1, 17, 6: si otio delectaris ..., ex urbe proficiscere; 2,2,81: Romae nullum otium est.

antithetisch gestellten Begriffen „socordia atque desidia“, gegen die er sich abrenzt, durch. Dieselbe Sicht wird auch im Jugurtha 3 und 4 dargestellt unter Hervorhebung des Wertes der eigenen Unabhängigkeit (*libertas*), die über den politischen Ehrgeiz gesetzt wird. Damit ist die Situationsanalyse des Lepidus in den Historien I 9 zu vergleichen: *itaque illa quies et otium cum libertate, quae multi prohi potius quam laborem cum honoribus capesserent, nulla sunt*. „Daher sind jener Friede [besser: Ruhe] und „otium cum libertate“, das viele anständige Menschen den mit Ehrenämtern verbundenen Mühen vorzogen, gar nicht mehr vorhanden“. Otium cum libertate ist also hier eine anerkannte Option auch und gerade für die „prohi“, so wie es auch in der Rede des Philippus in Historien II 11 anklingt.

Bemerkenswert ist ferner, daß in den in Kapitel 3, 3 und 11 sowie 12 aufgestellten Lasterkatalogen das Otium fehlt; in 53, 3 wird statt Otium der Begriff *desidia* verwendet. Wenn in 16, 3 von Catilina gesagt wird, daß er gleichsam zur Betätigung an sich Mordtaten vollbringen ließ, schlägt die „alte“ Auffassung durch: *si causa peccandi in praesens minus suppetebat, nihilominus insontes sicuti sontes circumvenire iugulare: scilicet ne per otium torpescerent manus aut animus, gratuito potius malus atque crudelis erat*. Das wird in ähnlicher Weise in 36, 4 gesagt, wenn Sallust in der Situationsanalyse Roms „domi otium atque divitiarum, quae prima mortales putant, adfluerent“ den Ursprung des Niedergangs erkennt.<sup>47</sup> Ebenso wird im Jugurtha 41 die Entstehung der Parteienungen als Ausfluß des otiums gesehen: 41 (4) *ita quod in adversis rebus optaverat otium, postquam adepti sunt, asperius acerbisque fuit. Namque coepere nobilitas dignitatem, populus libertatem in lubricum vortere, sibi quisque ducere, trahere, rapere*. Wie sich somit gezeigt hat, steht Sallust mit dem Vorhandensein beider Standpunkte, die nicht systematisch ausgeglichen sind, ganz offensichtlich in einer Wendesituation, nur von „inertia“ darf otium nicht geprägt sein.

#### 7. Ovid (43 v. Chr. – 17 n. Chr.)

Charakteristisch für den aus dem Ritterstand stammenden Ovid ist seit seiner Verbannung die besondere Situation des „Zwangsootiums“, die die „normale“ Situation, d.h. die Notwendigkeit eines Rückzugspunktes für schöpferische Tätigkeit und damit auch das Funktionsverhältnis beider umkehrt: was eigentlich erwünscht ist, wird nun zur Last, und das schöpferische Schaffen bekommt die Funktion, Trost und Ablenkung zu spenden, wie es bereits in Tristien I 1, 41f. formuliert ist: „Dichtungen fordern des Schreibenden einsame, stille Besinnung,/ mir wird das Meer, wird der Sturm, mir wird der Winter zur Pein“ (*carmina secessum scribentis et otia quaerunt;/ me mare, me venti, me fera iactat hiems*).

In Tristien I 11, 9 ff. wiederholt er diesen Standpunkt:

<sup>47</sup> Vgl. auch zu Sulla 37,7: *praeterea iuventus, ..., privatis atque publicis largitionibus excita urbanum otium ingrato labori praetulerat*.

*„Wundere ich mich doch selbst, daß in all dem Aufruhr der Seele,  
all den Stürmen der See nicht meine Kunst mich verließ.  
Mag man nun Stumpfheit nennen ein solches Tun oder Tollheit,  
hat dies Bemühen mir doch Trost und Erquickung gebracht.“<sup>48</sup>*

Ovid versucht aber in der Bewältigung dieser Situation auch eine reflektierte inhaltliche Füllung der zur Verfügung stehenden Zeit. Hierbei fällt auf, daß neben dem eher rezeptiven **studium** (vgl. V 12), das seine Berechtigung beanspruchen kann und der dem Nachdenken über sich und das Grundlegende gewidmeten Zeit des „**sibi vacuus esse**“ (Tristien II 471 – 484 und 510) in erster Linie ein **produktives Tun** gemeint ist, das über den einzelnen hinausweist und sich an ein Publikum, im weitesten Sinne also den Mitmenschen richtet. Mir scheint, daß hier auch – selbst in der neuen Zeit des Prinzipats und dem Zurücktreten des Politischen als Sinnstiftung im Leben der Oberschicht – zu der Ovid von seiner Herkunft ja gehörte, so daß ihm eine politische Laufbahn prinzipiell möglich gewesen wäre (vgl. auch IV 10, 5 ff., wo Ovid seine Herkunft herausstellt und seine Unabhängigkeit und seinen Status, den er nicht der Gunst des Herrschers verdankt) – der typisch römische Tätigkeitsaspekt im Unterschied zur griechischen Konzeption der hauptsächlich auf das Individuum selbst gerichteten Nutzung der  $\sigma\chi\omicron\lambda\eta$  durchschlägt. Otium – Freizeit bedeutet hier also fruchtbar werden für die Umwelt, nicht nur zurückgezogenes Genießen und eigene Vervollkommnung. Und hier liegt m.E. auch ein möglicher Bezug zu unserer eigenen Gegenwart vor, wenn man nach einer möglichen Sinnstiftung durch oder in der „Freizeit“ fragt. Zumindest gibt es für Ovid mehrere Formen des Otiums, deutlich faßbar auch in den oft vorkommenden Pluralformen des Begriffs, die aber allesamt scharf gegen den bloßen Zeitvertreib, der für Ovid eben auf gar keinen Fall irgendeine Form von Sinngebung enthält, abgegrenzt wird. Hierin wäre im Übrigen auch ein schöner Anknüpfungspunkt an Aristoteles gegeben. In diesem Sinne läßt sich exemplarisch Tristien I 7, 19 – 26 betrachten:

*„... lege auch ich mein Fleisch und Blut, unschuldige Bücher,  
daß sie vergingen mit mir, in die verzehrende Glut,  
weil die Musen ich haßte, die meine Verfehlung bewirkten,  
oder die Dichtung noch nicht fertig, im Werden noch war.  
Da sie nun aber nicht völlig beseitigt, sondern noch da ist –  
mehrere Abschriften sind, glaub'ich, vorhanden davon –,  
möcht' ich doch gern, daß sie leben als Frucht einer tätigen Muße,  
welche den Leser erfreuen und ihn erinnern an mich“*

(nunc precor **ut vivant et non ignava** legentem/ **otia** delectent admoneantque mei).

<sup>48</sup> Ovid, trist. I 11, 9 ff.: ipse ego nun miror tantis animique marisque/ fluctibus ingenium non cecidisse meum./ seu stupor huic studio sive est insania nomen,/ omnis ab hac cura levata mea est. Ähnlich Tristien V 12, 1 ff., wo er sich mit der Aufforderung auseinandersetzt, durch intellektuelle Tätigkeit seine traurige Zeit zu mildern: scribis, ut oblectem **studio** lacrimabile tempus,/ ne pereant turpi pectora nostra situ („Schaffend, so schreibst Du, soll ich die traurige Zeit mir erheitern,/ daß nicht in Trägheit mir schimpflich versiege der Geist“). Vgl. ex Ponto IV 2, 39f. : infelicia otia „leidige Muße“ und I 5,5: cernis, ut ignavum corrumpant otia corpus (Erschlaffung des Körpers durch Nichtstun); ähnlich 42 ff: segnia otia in derselben Bedeutung.

Mit *delectare* und „erinnern“ kommt es ihm darauf an, etwas Bleibendes zu hinterlassen, und die Zeit des *vivere* nicht ungenutzt verstreichen zu lassen. In diesem Sinne kann das *otia non ignava* (das Otium nutzen) mit seiner doppelten Bedeutung von „*ignavus*“, einerseits „träge“, „schlaff“, andererseits aber auch „feige“, „*mutlos*“, nicht nur verstanden werden als Eingeständnis der von Ovid begangenen Verfehlung, sondern auch als Aufforderung, seine Meinung freimütig zu äußern, was durch die doppelte Verneinung betont wird<sup>49</sup>: „*und wenn dein mächtiges Werk ruht, weil es kam an sein Ziel/hebst du, damit deine Muße in trägem Schlaf nicht erschlafe, /dich auf der musischen Bahn bis zu den Sternen empor.*“ Eine vielseitige inhaltliche Ausgestaltung der freien Zeit wird insbesondere in *Tristien* IV 8, 7 ff. sichtbar:

*„Endlich wär es nun Zeit, ein Ziel meiner Mühen zu setzen:  
leben müßte ich nun, ohne daß Furcht mich bedroht,  
und mich der Muße erfreuen, die von jeher meinem Gemüte  
lieb, meinen Neigungen mich weihn mit behaglicher Lust,  
meinem bescheidenen Haus und den alten Penaten mich widmen  
und meiner Väter Besitz, der seines Herrn jetzt entbehrt,  
und an der Brust meiner Frau und unter den teuren Gefährten  
frei von Sorge und Leid altern im heimischen Land.“*<sup>50</sup>

Als verschiedene Arten des *otiums*, worauf die Pluralform *otia* hinweist, nennt Ovid explizit *molliter in meis studiis esse, parvam celebrare domum, esse in sinu dominae, consensuere caris sodalibus*, d.h. einerseits geistige Studien, andererseits das mit Anstand geführte, private Leben in Familie und unter Freunden, das sich schon fast mit dem modernen Begriff des Rückzugs ins Private deckt. Hiervon grenzt er in den *Tristien* (II 471 – 484 und 510) konventionelle Formen des bloßen Zeitvertreibs wie das Würfelspiel und andere Spiele scharf ab, weil sie einem nur die Zeit rauben und nichts hervorbringen: „... *und was an Spielen wohl sonst – ich will sie nicht alle hier nennen – unseren teuren Besitz, unsere Zeit, nur vertut*“ (*quique alii lusus – neque enim nun persequar omnes -/perdere, rem caram, tempora nostra solent*). Hierzu zählt er, wie aus dem folgenden hervorgeht, auch den besonders bei der *plebs* beliebten *Mimus* (509 ff.).

<sup>49</sup> Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch Ovid, *ex Ponto* II 9, 59 ff., wo es ihm darauf ankommt, zu zeigen, daß man sich keine Ruhe gönnen darf, sondern die Muße nach Fertigstellung eines Projekts wieder benutzen soll, um etwas Neues in Angriff zu nehmen, damit sie nicht durch träge, unproduktive und nutzlose Träume erschlaft, d.h. absolutes Tätigkeitsideal für die Zeit der Muße, sozusagen „*negotium in otio*“: *tempora sic data sunt studiis ubi iusta paternis, / atque suis numeris forte quievit opus, / ne tua marcescant per inertis otia somnos, / lucida Pieria tendis in astra via* („So, wenn die nötige Zeit den heimischen Pflichten geweiht ward“).

<sup>50</sup> Ovid, *trist.* IV 8, 7 ff.: *Nunc erat, ut posito deberem fine laborum/vivere, me nullo sollicitante metu, / quaeque meae semper placuerunt otia menti/ carpere et in studiis molliter esse meis, / et parvam celebrare domum veteresque Penates/et quae nunc domino rura paterna carent, / inque sinu dominae carisque sodalibus inque/securus patria consensuisse mea.*

8. *Lucius Annaeus Seneca d. J. (4 – 65 n. Chr.)*

Wie viele politische Theoretiker der hellenistischen Zeit hing auch Seneca der Vorstellung von einem goldenen Zeitalter der Menschheit in der Vorzeit an, in dem alles Gemeinbesitz war und es kein Privateigentum gab. Durch Charakterschwäche und Verfall der natürlichen Ordnung wurde die Einrichtung eines Gemeinwesens notwendig zum Schutz gegen Räuber und Übeltäter. Seneca befindet sich als Stoiker in einem permanenten Konflikt der Pflichten: zwischen dem Wissen um die Notwendigkeit für den Weisen, sich zurückzuziehen, um überhaupt zu überleben, und der Verantwortung, die durch das Weltengesetz aufgegebene Rolle in der Gesellschaft nach Kräften auszufüllen. Der Weise bedarf der Ruhe, des Friedens, der Abgeschiedenheit, der ungestörten mit Kontemplation erfüllten Mußezeit. Deshalb rät er zum Rückzug (*quantum potes in philosophiam recede: ep. 103*); seiner Pflicht gegenüber dem Gemeinwesen wird er durch die Wohltaten gerecht, die dem Gemeinwesen künftig zuteil werden mittels der Früchte seines *otium*, der theoretischen Auseinandersetzung mit dem politischen Leben. Beide Lebensformen, die *vita activa* wie die *vita contemplativa* haben ihren Wert und damit ihren Platz in dem „naturgemäßen Leben“ des Stoikers, er versteht sie als zwei verschiedene Formen einer Lebenspraxis.

Sein Verständnis von *otium* soll im Rahmen dieses Beitrags nicht anhand der programmatischen Schrift „*De otio*“, sondern ausschließlich anhand der „*Epistulae morales*“ analysiert werden. Diese stellen einer Sammlung von 124 fiktiven Briefen dar, die Seneca nach seinem Rückzug von der Politik auf seinem kampanischen Landgut in den Jahren 62 – 65 abfaßte:

Im 8. Brief antwortet Seneca auf die Eingangsfrage, wie *secessio* mit der Forderung, in *actu mori*, vereinbar sei: „*Was ich dir bisweilen zu raten scheine, dazu habe ich mich verborgen und die Türen geschlossen, um Nutzen mehr Menschen zu bringen. Kein Tag vergeht mir in Müßiggang: einen Teil der Nächte verbringe ich mit Studia: ich nehme mir keine Zeit zum Schlaf, sondern erliege ihm nur und halte die Augen, obwohl sie durch das Wachbleiben ermüdet sind und zufallen, an der Arbeit fest*“.<sup>51</sup> Das erinnert an Catos Ansichten: Muße wird nicht als Müßiggang verstanden, sondern als freie Zeit, die sinnvoll genutzt werden muß; im Fall Senecas, um der Nachwelt heilsame Ermahnungen an die Hand zu geben (8, 2: *posterorum negotium ago*) für die Gesundung der von vielen Übeln befallenen menschlichen Seele (vgl. 69, 1: *coalescere otio*). Unheilvoll ist das *iners otium* (78, 26: *in odium illam sui adducere solet iners otium*), das zum Haß gegen sich selbst führt (vgl. auch 81, 2: *cito inerti otio vita torpebit*). Das Philosophieren in *otio* bedeutet: Befreiung von *contractio* (Überlastung) und Trägheit (*torpor*), die beiden negativen Extreme an Lebensweisen (82, 3): Der Philosoph lebt nicht behaglich und bequem (*molliter*), denn das weicht die Seele auf (*animus effeminatur*) und macht sie anfällig und hilflos. Der Philo-

<sup>51</sup> Seneca, ep. 8, 1: *Quod ego tibi videor interim suadere, in hoc me recondidi et fores clusi, uti prodesse pluribus possem. Nullus mihi per otium dies exit: partem noctium studiis vindico: non vaco somno, sed succumbo et oculos vigilia fatigatos cadentesque in opere detineo.*

soph baut so in seinem Inneren eine uneinnehmbare Mauer, eine seelische Burg in sich auf, die innere Freiheit und Frieden, Glück und Zufriedenheit in sich trägt, wie er es im 94. Brief zum Ausdruck bringt: „Gegen jene, die Einfluß und Macht in den Himmel heben, achte er ein ruhiges Leben hoch, gewidmet den Wissenschaften, und eine Seele, von den Äußerlichkeiten weg dem eigenen Wesen zugewandt“.<sup>52</sup> Das wird auf ähnliche Weise auch im 16. Brief gesagt, wenn Seneca „Philosophieren“ definiert: „Nicht ist die Philosophie ein volkstümliches Handwerk noch zur Schaustellung geschaffen: nicht in Worten, sondern in Taten besteht sie. Nicht dazu dient sie, in einer Art Zerstreuung den Tag zu verbringen, der Muße den Überdruß zu nehmen: die Seele gestaltet und formt sie, das Leben ordnet sie, die Handlungen lenkt sie ...“<sup>53</sup>

Die Philosophie wird von Seneca gewissermaßen als der Motor für innere Produktivität angesehen, sie ist nicht Tätigkeit eines otiosus, eines gedankenlos Zeit und Geld verschwendenden, durch das Leben schlendernden Mannes. Das Philosophieren ist nicht Untätigkeit, sondern Aktivität, ja vor allem ein mühevoller langwieriger Kampf mit sich selbst, wie Seneca es im 51. Brief sagt: „Auch wir müssen Krieg führen, in einer besonderen Art von Krieg, in dem es niemals Erholung, niemals Muße gibt. Niederkämpfen müssen wir vor allem die Begierden“.<sup>54</sup> Während das Philosophieren, rein äußerlich betrachtet, im otium, in völliger Ruhe und Zurückgezogenheit stattfindet, ist der Gegenstand der philosophischen Muße, die theoretische Beschäftigung mit der Seele, alles andere als eine ruhige, heitere und gelassene Tätigkeit: Das „wahre“ Philosophieren bedeutet, einen ernsthaften geistigen Kampf anzunehmen, einen Feldzug gegen eingebildete Begierden und Ängste zu führen, die den Menschen daran hindern, zu wahrhaftem Glück vorzudringen.

So wird auch von Seneca die Muße ganz im sokratischen Sinne um des sittlich guten Lebens willen gesucht. Doch soll man mit dieser Suche nicht zu spät beginnen, wie Seneca im 101. Brief betont. Sie müsse sofort, hier und jetzt gesucht werden, und dürfe nicht auf das otium im Alter, an das ferne Lebensende verschoben werden (101, 4), auch wenn die römische Tradition nur dieses otium im Alter als legitimes und ehrenwert ansehe. Denn wer könne mit Sicherheit sagen, daß er ein solches Alter überhaupt erreiche und ob er es dann noch genießen könne.

In diesem Zusammenhang ist auch der 55. Brief lesenswert, der den Unterschied zwischen der populären Vorstellung und Praxis von Muße und der philosophischen Muße zu verdeutlichen sucht. Als Beispiel dient hier die „Muße“ des ehemaligen Prätors Vatia, der sich früh auf sein Landhaus zurückgezogen und dort viele Jahre verlebt hatte. Nach allgemeinem Urteil galt er als glücklicher Mann: „Die Menge nämlich hält einen Menschen in Muße für zurückgezogen, sorgenfrei, mit sich zufrieden, für sich lebend“ (otiosum enim hominem seductum existimat vulgus et securum et se contentum, sibi viventem). Dem tritt Seneca scharf entgegen

<sup>52</sup> Seneca, ep. 94, 72: Contra illos qui gratiam ac potentiam attolunt, otium ipse suscipiat traditum litteris et animum ab externis ad sua reversum.

<sup>53</sup> Seneca, 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 nautia: animum format et fabricat, vitam disponit, actiones regit ...

<sup>54</sup> Seneca, ep. 51, 6: nobis quoque militandum est., et quidem genere militiae, quo numquam quies, numquam otium datur: debellendae sunt in primis voluptates ...

(55, 4): „*Er aber (sc. der reiche Servilius Vatia) wußte sich verborgen zu halten, nicht zu leben: Es macht einen großen Unterschied, ob dein Leben in Muße verläuft oder in Untätigkeit* (at ille latere sciebat, non vivere: multum autem interest, utrum vita tua otiosa sit an ignava). Der bloße Rückzug aus der Welt, aus welchen Motiven auch immer, und der locus amoenus, den sich Vatia mit seiner Villa, eine mit viel Geld ausgestattete teure Muße (22, 12), geschaffen hat, macht nach Ansicht Senecas noch keine Muße aus, sie ist bloße Untätigkeit. Sie ähnelt zwar der philosophischen Muße dem Augenschein nach, ist aber tatsächlich noch keine, da die freie Zeit nicht zur sittlichen Vervollkommnung bzw. zur Gesundung der Seele genutzt wird.

Das Thema des Rückzugs aus der Politik wird auch im 68. Brief erörtert, allerdings unter einer anderen Fragestellung. Der Brief steht unter dem Motto „Verberge dich in der Muße und verbirg' zugleich die Muße“: Hier wird der äußere Rückzug aus der Politik als Wechsel in eine andere Position in der Welt gedeutet. Die mit rein intellektueller Beschäftigung verbrachte Muße wird in ihrem absoluten Wert sogar der Richter- oder Magistratstätigkeit übergeordnet, da in ihr Menschliches und Göttliches zugleich in den Blick genommen wird. Gleichwohl empfiehlt Seneca den zeitlichen und örtlichen Raum für die Muße zu verstecken: Die Muße müsse überall und doch stets verborgen sein, sie dürfe keine Aufmerksamkeit erregen, da sie sonst durch Klatsch und Gerüchte, geboren aus Mißtrauen und Neid, gestört würde. So solle man keinerlei Aufhebens um die eigene Muße machen und sich unbemerkt und still zurückziehen. Ähnlich äußert sich Seneca im 19. Brief (2): Der bewußte Entschluß zur Selbstbesinnung zieht den Rückzug von der Welt nach sich, in das private otium. Das muß man weder verheimlichen noch darf man sich damit brüsten. In demselben Brief rät er dazu, sich um eben des erwähnten Seelenheils vom Getümmel, vom Kampf um Ansehen und Magistrate zu befreien, auch wenn es schwierig sei, einen Weg zum otium zu finden: Man müsse bereit sein, zugunsten des otium ein Wagnis einzugehen (19, 8: aliquid et pro otio audendum est). Es gehöre großer Mut dazu, auf eine hoffnungsvoll angelaufene Karriere zu verzichten, seine dignitas zu verlieren und den allgemeinen Spott über das Streben nach persönlicher quies zu ertragen (36, 1). Doch sei dies notwendig, um die Seele nicht zu verlieren. Das otium wird so zum Tor zur persönlichen Freiheit, zum würdigen sittlich reinen Leben, das jeglichem Machtstreben und der Erfüllung der Begierden entsagt hat. Die Muße ist der Kraft- und Ruhepol, die Gelegenheit, in sich hineinzuhören und zu sich selbst zu sprechen (ut ipse tecum loquaris), ein Gespräch mit sich selbst zu führen. Die Muße ist der Ort bzw. das Heiligtum, an dem die eigene Seele Pflege erfährt: Nur in ihrem Rahmen kann die Seele von Übeln befreit und zur Gesundung gebracht werden. Die Muße hat bei Seneca die Funktion einer seelischen Selbstreinigung bzw. Selbstaufklärung (8: Quid in otio facio? ulcus meum curo): Sie stellt den notwendigen Rahmen bereit, um die Wahrheit vor sich selbst zu sagen und sie zu hören (6: ad-suesces et dicere verum et audire), um mit sich selbst ins Gericht zu gehen, um sich als Kranker zu erkennen und gegen diese Krankheit anzukämpfen. Die Muße dient somit vor allem der seelischen Selbstvervollkommnung und der ethischen Optimierung der Lebensführung: Diese Selbsttherapie ist bedingungslose Seelenarbeit an sich selbst, sie ist ebenso wenig schön wie die Konkurrenzkämpfe in der äußeren Welt, sie ist solipsistisch und kreist um die eigene Person, um den

eigenen Kampf mit dem Schicksal (fortuna), das im Sinne einer geistigen Entwicklung von jedem selbst überwunden bzw. bewältigt werden muß (vincere).

Im 73. Brief erinnert Seneca schließlich daran, daß das otium niemals als ein eigenes Verdienst anzusehen ist, sondern stets auf bestimmten günstigen äußeren, von Männern des politischen Lebens geschaffenen Voraussetzungen und Konstellationen beruht. Die Muße, ein Geschenk des Meliboeus, der den Hirten die Zeit für ihr Flötenspiel schenkt, wird somit als Privileg erkannt, das der „weise Mann“ mit den Göttern teilt. Darauf gründen die Gefühle der Dankbarkeit, die der Philosoph in erster Linie gegenüber Magistraten und Königen empfindet, die die äußeren Bedingungen für jegliche mußevolle Tätigkeit, die securitas publica, den Schutz vor äußeren Feinden und Frieden nach innen, gewährleisten und ihm als Person überhaupt erst ein sittlich gutes Leben (bene vivere) ermöglichen.<sup>55</sup> Seneca weist der Politik so durchaus einen eigenständigen Wert zu und scheut sich nicht, sie, bezogen auf die Bedeutung für die Ausübung der philosophischen Lebensform, sogar den philosophischen Lehrmeistern gleichzustellen (73, 4): „*Jener Mann freilich, rechtschaffen und lauter, der Kurie, Forum und alle Staatsgeschäfte verlassen hat, um sich zu Wichtigerem zurückzuziehen, schätzt die Männer, durch deren Leistung er das ungefährdet tun kann, und er allein leistet ihnen ohne Gegengabe Zeugnis und verdankt ihnen Wichtiges, ohne daß sie es wissen. Wie er seine Lehrer achtet und verehrt, durch deren Verdienst er weglosem Gelände entronnen ist, so auch die, unter deren Schutz er seinen Studien nachgeht*“. Wie die Philosophen den Politikern Dank abstatten können, deutet Seneca kurz an: Insofern die Philosophen echte Dankbarkeit empfinden, persönlich keinen politischen Ehrgeiz besitzen und so nicht dem Freund den Rang streitig machen können, erweisen sie sich als ideale Freunde von Königen und Staatsmännern, denen sie die Früchte ihres unabhängigen Nachdenkens zukommen lassen und unbefangene Ratschläge erteilen können.

### 9. Tacitus (55 – 117)

Tacitus kann, da er weitgehend der bereits mehrfach beobachteten Linie der Historiker entspricht, mit einer kurzen Betrachtung abgehandelt werden. Aus der Sicht einer primär am Ideal politischer Betätigung festhaltenden Oberschicht kann für Tacitus das deren Spielräume einengende Prinzipatsregime nur negativ gesehen werden. In diesen Zusammenhang wird die eben durch diese Einengung größer gewordene „Freizeit“ des otium durchaus negativ eingebettet. Symptomatisch ist daher seine Bemerkung, daß Augustus „*alles durch die Süßigkeit des Nichtstuns anlockte*“ – *cuncta dulcedine otii pellexit* (Tac. ann. 1, 2, 1). Zwar schätzt er

<sup>55</sup> Seneca, ep. 73, 1: nullis enim plus praestant quam quibus frui tranquillo otio licet („Niemandem nämlich leisten sie [die Magistrate und Könige] einen größeren Dienst als denen, die in ruhiger Muße leben können“). Vgl. 73, 10: (sc. sapiens) confitebitur ergo multum se debere ei, cuius administratione ac providentia contingit illi pingue otium et arbitrium sui temporis et inperturbata publicis occupationibus quies („Eingestehen wird der Weise also, daß er viel dem verdanke, durch dessen Staatsverwaltung und Weiblick ihm behagliche Muße zuteil wird, Entscheidung über die eigene Zeit und, nicht gestört durch Beschäftigungen für die Öffentlichkeit, Ruhe“).

Kenntnisreichtum und „studium“ (vgl. zu Agricolas Vater und Agricola selbst Tac. Agr. 4 und 5) und gestattet einen sinnvollen Ausgleich von politischer Tätigkeit und Entspannung (vgl. Agr. 9, 3: *tempora curarum remissionumque divisa*), doch müssen Kenntnisse und Fähigkeiten zielgerichtet eingesetzt werden (Agr. 5); gleichwohl sind Zerstreuungen an sich nichts wert (vgl. „*remissionum lususque puerorum*“, dial. 28/29; und „*non de otiosa et quieta re loquimur*“, dial. 40, 2). Entsprechend erfährt die nicht im öffentlichen Leben, sei es politisch oder in der Anwaltstätigkeit verbrachte Zeit, im Streitgespräch zwischen Aper und Maternus im „*Dialogus de oratoribus*“ eine deutliche Abwertung, ja ein vernichtendes Urteil. Immerhin zeigt die Tatsache der Diskussion zweier Lebensformen die Relevanz des Themas in dieser Zeit.

Tacitus überträgt seine Sicht sogar auf die außenpolitischen Verhältnisse und bedauert gewissermaßen die Gewöhnung der Britannier an die ruhige Friedenszeit unter römischer Herrschaft unter dem Blickwinkel des *libertas-* und *virtus-*Verlustes und nennt ausdrücklich als *delenimenta vitiorum porticus, balinea, convivorum elegantia*.<sup>56</sup> Damit findet sich bei Tacitus zum letzten Mal ein ganz auf die politische Tätigkeit als einzige Möglichkeit der Selbstverwirklichung fixiertes Ideal.

#### 10. Gaius Plinius Caecilius Secundus (61/62 – 114)

Es ist deutlich geworden, daß seit der späten römischen Republik das *otium* an Wertschätzung gewinnt: Ausgehend von den hellenophilen Kreisen unter den Senatoren breitet sich eine Villenkultur mit einer eigenen Lebensform aus, die den Rückzug in das Private kultiviert. Zunehmend beansprucht der einzelne ein Recht auf eine autonom gestaltete private Sphäre, die sich gegenüber der alles vereinnahmenden Welt, der Tyrannei der *negotia* emanzipiert hat. Der private Raum der Villa wird dabei teils zur ästhetischen Gegen- und Traumwelt, die Villa wird so zum Ort der individuellen Selbstdarstellung und schließlich – schon zur Zeit Ciceros – zum Synonym für das *otium* (Cic. Att. 1, 7).

In der frühen Kaiserzeit verfestigt sich diese Auffassung vom *otium*: Der Brief des Plinius an C. Bruttius Praesens (7, 3, 3) belegt, daß der Rückzug ins Private kein Skandalon mehr ist: Trotz der Kritik an seiner Ansicht nach allzu großzügig bemessenen *otium* des Adressaten bemerkt Plinius nachsichtig: „*Vielleicht fühlst Du Dich ja gerade durch diese Worte veranlaßt, Dich mehr und mehr in Deinem Nichtstun zu begraben, das Du doch nicht gänzlich aufgeben, sondern nur einmal unterbrechen sollst!*“ – (*otium tuum ego non abrumpi, sed intermitti volo*). Das *otium* muß nicht länger gerechtfertigt werden; so wird etwa von Plinius offen zugestanden, was noch 100 Jahre zuvor undenkbar gewesen wäre, daß das *otium* schöner sei als jedes *negotium*. In ep. 1, 9, 6 kommt er auf seine Tage auf dem Laurentinum zu sprechen und preist diese Zeit mit den Worten: „*o rectam sinceramque vitam, o dulce otium honestumque ac paene omni negotio pulchrius!* – (*O du echtes, ungetrübtes Leben,*

<sup>56</sup> Vgl. Tacitus, Agric. 21 (*otio per voluptates assuescerent*).

du süßer, ehrbarer Müßiggang, schöner fast als alle Betätigung!)<sup>57</sup> Um 100 n. Chr. erscheinen römisches *negotium* und griechisches *otium* in der Lebenspraxis der führenden Gesellschaft umstandslos miteinander vereint. Das ursprünglich gegensätzliche Begriffspaar wird in der frühen Kaiserzeit gewissermaßen zusammengeführt und miteinander versöhnt, wie insbesondere an einem Brief des Plinius ersichtlich wird, der an den Konsular Arrius Antoninus gerichtet ist (Plin. ep. 4, 3): Plinius rühmt an diesem Mann die gelungene Mischung von traditionellem römischem Pflichtgefühl (*officia*) und griechischer Bildung und Kultur bzw. das ausgewogene Verhältnis zwischen römischem *negotium* und griechischer „Muße“ (σχολή):

„C. Plinius grüßt seinen Antoninus

*Daß Du einmal und noch ein zweites Mal Konsul gewesen, ein Konsul von altem Schrot und Korn, daß Du Statthalter in Asien gewesen bist wie vor und nach Dir kaum dieser oder jener – Deine Bescheidenheit verbietet mir, „niemand“ zu sagen –, daß Du vermöge Deiner Rechtschaffenheit, Deiner ganzen Persönlichkeit und vermöge Deines hohen Alters einer der führenden Männer in der Bürgerschaft bist, das alles ist schön und ehrfurchtgebietend; doch ich bewundere Dich wohl noch mehr in Deinen Mußestunden. Denn diesen Ernst mit entsprechender Heiterkeit zu würzen und mit höchster Würde so viel Liebenswürdigkeit zu verbinden, ist ebenso schwer wie groß. Dir gelingt es vermöge der ganz außergewöhnlichen Anmut Deiner Unterhaltung wie auch vor allem wohl durch Deinen Griffel: Denn wenn Du sprichst, scheint Dir Honig von den Lippen zu tropfen wie dem Alten bei Homer, und was Du schreibst, scheinen die Bienen mit Blütenduft zu umhüllen und zu durchtränken. Jedenfalls hatte ich diesen Eindruck, als ich kürzlich Deine griechischen Epigramme, Deine Iamben las. Welche Feinheit, welche Anmut findet sich dort, wie reizend ist das alles, wie ansprechend, wie geistvoll, wie wahr! Ich meinte, Callimachus oder Herodes oder etwas noch Feineres, wenn es das gibt, vor mir zu haben, und von diesen beiden hat doch keiner in beiden Gattungen etwas Vollkommenes geleistet oder versucht. Ist's denn möglich, daß ein Römer so griechisch redet? Ich möchte weiß Gott behaupten, selbst Athen spreche nicht so ein reines Attisch. Kurzum: Ich beneide die Griechen, daß Du Dich herabgelassen hast, in ihrer Sprache zu schreiben. Denn was Du in unserer Muttersprache herausbringen könntest, läßt sich leicht erraten, wo Du in dieser fremdartigen, geborgten so herrliche Schöpfungen zustande gebracht hast! Leb' wohl!“*

<sup>57</sup> In Plinius, ep. 9, 36, an Fuscus Salinator, einem am Hof Trajans einflußreichen Mann, schildert Plinius in eindrucksvoller Genauigkeit, wie er einen Sommertag in otio auf einer seiner Villen zu verbringen pflegte (s. den Beitrag von H. Kloft in diesem Band). In ep. 5, 6, 45 nennt Plinius die Gründe, warum er das etruskische Tuscum den anderen belebteren Villenorten, gerade am Golf von Neapel massierte sich dies, vorzieht: „... dort herrscht tiefere, behaglichere und darum ungestörtere Ruhe. Kein Zwang, die Toga anzulegen, kein Störenfried in der Nähe; alles still und friedlich, was wie der reinere Himmel und die klarere Luft die Heilkraft der dortigen Gegend noch erhöht. Ich fühle mich dort besonders wohl an Geist und Körper, denn den Geist trainiere ich durch Studieren, den Körper durch die Jagd!“

**SEKUNDÄRLITERATUR ZUM THEMA „SCHOLE UND OTIUM IN DER GRIECHISCHEN UND RÖMISCHEN ANTIKE“**

- ALFONSI, L.: Otium e vita d' amore negli elegiaci augustei, in: Studi in onore di A. Calderini e R. Paribeni I, Mailand 1956, 187–209.
- ANDRÉ, J.-M.: Recherches sur l' Otium romain, Paris 1962.
- ANDRÉ, J.-M.: Otium dans la vie morale et intellectuelle à Rome des origines à l' époque augustéenne, Paris 1966.
- ANDRÉ, J.-M.: Mécène – Essai de biographie spirituelle, Paris 1967.
- ANDRÉ, J.-M.: Le 'De otio' de Fronton et les loisirs de Marc Aurèle, in: REL 49 (1972), 228–261
- ANDRÉ, J.-M.: Les loisirs en Grèce et à Rome, Paris 1984 [dt. Ausgabe: Griechische Feste, römische Spiele. Die Freizeitkultur der Antike, Stuttgart 1994].
- ANDRÉ, J.-M.: La sociologie antique du loisir et son apport à la reflexion moderne, in: Brian Vickers (Hrsg.), Arbeit, Musse, Meditation – Betrachtungen zur Vita activa und Vita contemplativa, Zürich 1985, 35–63.
- D'ARMS, J.H.D.: Romans on the Bay of Naples, 1970.
- ARCE, J.: Otium and negotium – The Great Estates, 4th – 7th century, in: L. Webster/M. Brown (Hrsgg.), The Transformation of the Roman World AD 400 – 900, Berkeley/Los Angeles 1997, 19–32.
- BAKER, R.J.: 'Well begun, half done' – otium at Catullus 51 and Ennius, 'Iphigeneia', in: Mnemosyne 42 (1989), 492 ff.
- BALME, M.: Attitudes to Work and Leisure in Ancient Greece, in: G & R 31 (1984), 140–152.
- BALSDON, J.P.V.D.: Auctoritas, dignitas, otium, in: CQ N.S. 10 (1960), 43–50.
- BALSDON, J.P.V.D.: Life and Leisure in Ancient Rome, New York <sup>3</sup>1974.
- BARTHÉLEMY, S./GOUREVITCH, D.: Les loisirs des Romains, Paris 1975.
- BERINGER, W.: Soziale Entwicklung und Wertschätzung der Arbeit im alten Rom (bis zur Zeit Ciceros), in: Studium generale 14 (1961), 135–151.
- BERNERT, E.: Otium, in: WJbAW 4 (1949/1950), 89–99.
- BOLL, F.: Vita Contemplativa, Heidelberg 1922.
- BOYANCÉ, P.: Le culte des Muses chez les philosophes grecs, Paris 1937.
- BRANDT, P.: Schaffende Arbeit und Bildende Kunst im Altertum und Mittelalter, Leipzig 1927.
- BURCK, E.: Vom Sinn des otium im alten Rom, in: H. Oppermann (Hrsg.), Römische Wertbegriffe, Darmstadt 1967, 503–515.
- BURCKHARDT, J.: Griechische Kulturgeschichte IV, Berlin/Stuttgart 1902 [ND München 1977].
- CHRISTES, J.: Cum dignitate otium (Cic. Sest. 98) – Eine Nachbereitung, in: Gymnasium 95 (1988), 303–315.
- DEMONT, P.: Le loisir (schole) dans la Politique d' Aristote, in: P. Aubenque/A. Tordesillas (Hrsgg.), Aristote politique – Études sur la Politique d' Aristote, Paris 1993, 209–230.
- ECK, W.: Cum dignitate otium – Senatorial domus in Imperial Rome, in: Scripta Israelica Classica 16 (1997), 162–190.
- FONTAINE, J.: Genèse et contenu de l' „otium“ romain, in: Latomus 25 (1966), 855–860.
- ENDRESS, R.: Modernes Otium – Überlegungen zur Freizeitgesellschaft, in: Humanistische Bildung 14 (Mensch und Arbeit), 59–67.
- FETSCHER, I./MÜNKLER, H.: Pipers Handbuch der politischen Ideen I: Frühe Hochkulturen und europäische Antike, München/Zürich 1988.
- FISHER, N.: Gymnasia and the Democratic Values of Leisure, in: P. Cartledge/P. Millett/S. von Reden (Hrsgg.), Kosmos – Essays in Order, Conflict and Community in Classical Athens, Cambridge 1998, 84–104.
- FONTAINE, J.: Genèse et contenu de l' 'otium' romain, in: Latomus 25 (1966), 855–860.

- FONTECEDRO, E.A.: Il dibattito su vita e cultura nel 'De republica' di Cicerone (a proposito di un frammento d' incerta sede), Rom 1981.
- FRÄNKEL, H.: Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums, München<sup>3</sup> 1962.
- FRIEDLÄNDER, L.: I 240–266. 391–461.
- FUHRMANN, M.: Cum dignitate otium – Politisches Programm und Staatstheorie bei Cicero, in: *Gymnasium* 67 (1960), 481–500.
- GARZYA, A.: Sur l' idée de 'schole' dans l' hellenisme tardif, in: *Les loisirs et l' héritage de la culture classique*, Brüssel 1996, 211–217.
- GIARDINA, A. (Hrsg.): *Der Mensch der römischen Antike*, Frankfurt/Main 1991 [ital. Originalausgabe: Rom 1989].
- GÖRLER, W.: Cicero zwischen Politik und Philosophie, in: *Ciceroniana* N.S. 7 (1990), 61–73.
- GRILLI, A.: Il problema della 'vita contemplativa' nel mondo greco-romano, Mailand/Rom 1953.
- GRIMAL, P.: *Les Jardins Romains à la fin de la République et aux deux premiers siècles de l' Empire – Essai sur le naturalisme romain*, Paris 1943 [ND 1969].
- GRÜNINGER, D.: Otium: Ruhe, Muße, erfüllte Zeit – Eine Textzusammenstellung zur Einführung in die Horazische Lyrik, in: *AU* 15 (1972), 41–66.
- GÜNTHER, R./MÜLLER, R. (Hrsgg.), *Das goldene Zeitalter – Utopien der hellenistisch-römischen Antike*, Stuttgart 1988.
- JOLY, R.: *Le thème philosophique des genres de vie dans l' antiquité classique*, Paris/Brüssel 1956.
- KRETSCHMAR, M.: *Otium, studia litterarum, Philosophie und βίος θεωρητικός im Leben und Denken Ciceros*, Diss. Leipzig 1938.
- LAIDLAW, W.A.: Otium, in: *G & R* 15 (1968), 42–52.
- LEPPIN, H.: Die Laus Pisonis als Zeugnis senatorischer Mentalität, in: *Klio* 74 (1992), 221–236.
- MARROU, H.-L.: *Geschichte der Erziehung im Klassischen Altertum*, Freiburg-München 1957 [französ. Originalausgabe: Paris 1955].
- MEIBNER, B.: Berufsausbildung in der Antike, in: M. Liedtke (Hrsg.), *Berufliche Bildung: Geschichte, Gegenwart, Zukunft*, 1997, 55–99.
- MÜLLER, R.: Die Wertung der Bildungsdisziplinen bei Cicero – Βίος πρακτικός und Bildung, in: *Klio* 43 – 45 (1965), 77–173.
- MÜLLER, R.: Arbeit und Musse in der Sozialutopie der Antike, in: *Altertum* (1988), 133–141.
- MÜLLER, R.: Philosophie und Staat – Das Problem der Lebensform in Ciceros Staatsschrift und Seneca „De otio“, in: ders., *Polis und Res publica – Studien zum antiken Gesellschafts- und Geschichtsdenken*, Weimar 1987, 336–349.
- MÜLLER, R.: Das Problem Theorie-Praxis in der Peripatos-Rezeption von Ciceros Staatsschrift, in: Fortenbaugh/Steinmetz, 1989, 101–113.
- MURRAY, O. (Hrsg.): *Symptica – A Symposium on the symposion*, Oxford 1990.
- NICOLET, C.: *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*, Paris 1976.
- PANI, M.: Sviluppi della tematica dell' otium in Plinio il giovane, in: A. Storch Marino (Hrsg.), *L' incidenza dell' Antico – Studi in memoria di Ettore Lepore I*, Neapel 1996, 231–240.
- PERLICH, D.: 'Otium' und 'accedere ad rem publicam' – Das Problem der politischen Betätigung bei Cicero, in: *AU* 13 (1970), 5–16.
- PFLIGERSDORFFER, G.: *Politik und Musse – Zum Prooemium und Einleitungsgespräch von Ciceros De re publica*, München 1969.
- REDLOW, G.: *Theoria – Theoretische und praktische Lebensauffassung im philosophischen Denken der Antike*, Berlin 1966.
- RILINGER, R.: *Leben im antiken Griechenland – Ein Lesebuch*, München/Zürich 1990.
- RILINGER, R.: *Leben im alten Rom – Ein Lesebuch*, München/Zürich 1989.
- SCHOLZ, P.: *Der Philosoph und die Politik – Die Ausbildung der theoretischen Lebensform und die Entwicklung des Verhältnisses von Philosophie und Politik im 4. und 3. Jh. v. Chr.*, Stuttgart 1998.

SIGOT, E.: Otium – Negotium: Beiträge des interdisziplinären Symposions der Sodalitas zum Thema „Zeit“, Carnuntum 28. – 30. 8. 1998, Wien 2000.

VAN DER VEN, F.: Sozialgeschichte der Arbeit I: Antike und Frühmittelalter, München 1971 [niederländ. Originalausgabe: Utrecht/Antwerpen 1965].

VEYNE, P.: Brot und Spiele, Frankfurt/M. 1988.

VEYNE, P.: Das Römische Reich: Arbeit und Muße, in: G. Duby (Hrsg.), Geschichte des privaten Lebens I: Vom römischen Imperium zum Byzantinischen Reich, Frankfurt am Main 1989 [frz. Originalausgabe: Paris 1985], 121–139.

VERNANT, J.-P. (Hrsg.), Der Mensch der griechischen Antike, Frankfurt/Main 1993 [ital. Originalausgabe: Rom 1991].

WEILER, I.: Arbeit und Arbeitslosigkeit im Altertum, in: E. Sigot, Otium – Negotium: Beiträge des interdisziplinären Symposions der Sodalitas zum Thema Zeit, Carnuntum 28. – 30. 8. 1998, Wien 2000, 39–65.

WELSKOPF, L.: Probleme der Musse im alten Hellas, Berlin 1962.