

DIE 18. EPISTEL DES HORAZ

I

In der Interpretationsgeschichte¹⁾ des ersten horazischen Epistelbuchs dominieren zwei Sehweisen, die allerdings meist miteinander verschränkt erscheinen. Die eine erkennt in den Briefen ein Selbstporträt ihres Schreibers, ein Bild seiner Seele und seiner Persönlichkeit, verlegt also die Absicht seines Dichtens ins Autobiographische, Individuell-Bekennnishafte; die andere deutet sie als Mittel philosophischer Unterweisung, mit denen Horaz seine Gesellschaft jenem Lebensglück näherbringen wollte, zu dem er selbst unterwegs war; die Philosophie, in der er zur Nachfolge auffordere, wird bald mit der Schule Epikurs identifiziert, bald mit der Stoa oder auch mit einer letzten Endes persönlichen des Horaz, zu der er sich aus beiden Systemen nahm, was ihm zusagte.

Beckers Ablehnung solcher Standpunkte hätte einen Ansatz bedeuten können, die horazischen Episteln wieder mehr als Kunstwerke zu sehen; aber seine Charakterisierung der Briefe als Variationen ethischer Prinzipien²⁾ ist zu unbefriedigend, um das Abgelehnte ernsthaft zu erschüttern. Zuletzt hat auch V. Pöschl³⁾ für die Oden Betrachtungsweisen zurückgewiesen, wie sie für die Interpretationsgeschichte horazischer Dichtungen überhaupt typisch sind, und dagegen die Forderung erhoben, im Kunstwerk wieder das Kunstwerk zu erkennen, „die richtige Optik zu finden, durch die das Kunstwerk, wie von einem Zauberstabe berührt, Leben und Wahrheit gewinnt“⁴⁾. Doch mit diesem ebenso einfach wie selbstverständlich erscheinenden Postulat setzen die Schwierigkeiten überhaupt erst ein. Denn wenn die von Pöschl angeprangerten Sehweisen wie Fluchtbe-

1) Forschungsberichte von E. Burck im Anhang von: Q. Horatius Flaccus Briefe, erkl. von A. Kießling, bearb. von R. Heinze, Berlin 1961⁷ (bis 1957); E. Thummer, AAHG 15, 1962, 129ff. (1958–1962), dort auch die älteren Forschungsberichte. – An Literatur nach 1962 nenne ich C. Becker, Das Spätwerk des Horaz, Göttingen 1963; Horatius Le opere, testo, versione e interpr. di E. Turolla, Torino 1963; G. Stégen, L'unité et la clarté des Epitres d'Horace, Namur 1963; Horace Epitres Livre I, éd., introd. et comm. de J. Préaux, Paris 1968; G. Maurach, Der Grundriß von Horazens erstem Epistelbuch, AClass 11, 1968, 73ff.

2) A.O. 46.

3) Horazische Lyrik, Heidelberg 1970, 11ff.

4) A.O. 15.

wegungen vor dem ästhetischen Phänomen anmuten, dem man sich erst wieder zu nähern wagt, nachdem man auf irgendeinem, sei es auch platten, so doch wenigstens Sicherheit bietenden Terrain Fuß gefaßt, zu dessen weiterer Befestigung die Dichtungen sodann ausgebeutet werden konnten, so wirft die Forderung, das Kunstwerk als Kunstwerk zu betrachten, gleichsam vor jedes Interpretieren zurück und wälzt die Frage, was denn ein Kunstwerk sei, vor die Schwelle der Interpretation. Versucht man sie so zu beantworten, daß es der Widerschein einer bestimmten historischen Realität ist, der sich der Kreativität des künstlerischen Individuums verdankt, ein Produkt, in dem der Dichter seine Erfahrung der ihn umgebenden Welt ästhetisch geformt hat, um sie ihr zu Erkenntnis und Genuß zurückzugeben, so sind die Konsequenzen unausweichlich: weder das historische noch das autobiographische Moment kann aus der Exegese eliminiert werden; Individual- und Sozialpsychologie sind nicht nur legitime, sondern geradezu unerläßliche Mittel der Interpretation. Wenn im künstlerischen Prozeß Welt sich individualisiert, indem sie in die Psyche des künstlerischen Individuums eingeht, um aus dieser Vermittlung in solcher Allgemeinheit wieder hervortreten, daß ihre ästhetische Erscheinung die Schranken der Individuation sprengt und die ganze Gesellschaft angeht, deren Mitglied der Künstler ist, so muß der Interpret grundsätzlich mit der Relevanz aller Momente rechnen, die das kreative Individuum und die jeweilige Welt, aus der und für die es schöpft, betreffen. So falsch es wäre, „Kunst auf Nichtkunst zu reduzieren“⁵⁾, so notwendig ist es, bei der Interpretation von Kunst beständig auf Nichtkunst zurückzugehen; denn Nichtkunst ist die Wurzel, aus der die Blüte des Kunstwerks hervorwächst.

Mit dem Postulat, das Kunstwerk als Kunstwerk zu sehen, ist also das Problem der Interpretation nur auf eine Formel gebracht, deren Anwendung nach wie vor die verzweifelte Schwierigkeit ausmacht, mit der sie zu kämpfen hat. Die wachsende Offenheit der Literaturwissenschaft für die verschiedensten Gesichtspunkte, von denen aus ein Kunstwerk betrachtet werden kann und muß, stößt dabei in beunruhigender Weise mit dem Verdacht zusammen, daß in ihm all das zur Einheit verschmolzen ist, was im modernen Wissenschaftsbetrieb disziplinar ge-

5) Pöschl a. O. 15; Sperrung von mir.

trennt erscheint. Dieses Bewußtsein ist geeignet, den Interpreten über den Besitz jenes Zauberstabs zu verunsichern, der das Kunstwerk zu dem erweckt, was es ist und sein will. Die vorliegende Behandlung der 18. Epistel des Horaz versteht sich also nur als einen Versuch unter anderen möglichen, an ihren Gegenstand heranzukommen. Der feste Punkt, auf den sie sich stützen zu können glaubt, ist die Theorie, daß ein Kunstwerk derart auf seine historische Realität bezogen ist, daß es ein Bedürfnis reflektiert, das sie selbst erzeugt hat, aber mit realen Mitteln nicht befriedigen kann. Demnach stieße das Kunstwerk in eine Lücke der Realität, entstünde aus der Diskrepanz zwischen ihr und den Glücksvorstellungen derer, die in ihr leben, wäre Kunst ein Mittel, „Nichtkunst“ besser zu bestehen. Die Wechselbeziehung zwischen beiden, in der sie sich gegenseitig bestimmen, offerierte dann ein Kriterium der Interpretation: die Beschaffenheit der Realität ließe sich aus ihrem künstlerischen Widerschein ablesen, die Leistung der Kunst könnte aus der Beschaffenheit der Realität gefolgert werden; ein Befund stützte den andern. Die besondere Form der Dichtung bietet dabei ihre Hilfe an; denn da der Kunstbrief eine Mitteilungsweise aus dem Bereich der Nichtkunst reproduziert, weist er eine viel engere Beziehung zu diesem auf als die Lyrik, deren Formen in der Realität kein vergleichbares Substrat besitzen. Die Voraussetzungen und Bestimmungen des Alltagsbriefs können so dazu benutzt werden, Daten zur Funktion auch des Kunstbriefs zu gewinnen, ja sie müssen es sogar, da die Formwahl des Dichters für sich schon auf eine Aussage deutet, die er mit ihr machen will. Das Verhältnis, in dem Realität und Kunst zueinander stehen, das Problem, was das Kunstwerk für die Realität leistet, aus der es hervorging, worin also sein „Leben“ und seine „Wahrheit“ bestehen, scheint am Kunstbrief leichter faßbar zu sein; der Versuch, die 18. Epistel der horazischen Briefsammlung daraufhin anzusehen, beschränkt sich zwar bewußt auf diesen Text⁶⁾, möchte aber zugleich eine Anregung sein, auch die übrigen auf Ähnlichkeit oder gar Gleichheit ihrer Inhalte zu untersuchen, und stellt damit die Frage nach der Einheit des ersten horazischen Epistelbuchs neu.

6) Gesicherte Fakten, Parallelstellen und Querverweise innerhalb des horazischen Werkes werden grundsätzlich nicht noch einmal mitgeschleppt, s. die Kommentare, besonders den in Anm. 1) genannten von Kießling-Heinze.

II

Die ersten Verse der 18. Epistel legen nicht nur ihr Thema fest, sondern geben zugleich seine Problematik an. Das thematische Lemma, Eintritt ins Freundschaftsverhältnis zu einem Mächtigen (*professus amicum* 2), offenbart sich sofort als Problem der Freiheit, da der geplante Übergang in den neuen Status dem Adressaten⁷⁾ eine Qualität (*amicus*) hinzufügt, die in Widerspruch zu seinem Wesen zu treten droht. Dieses ist mit *liberrimus* (1) offenbar hinreichend bezeichnet; daß sein Signalement mit dem einen Attribut auskommt, zeigt, was dem Brief an der Figur seines Empfängers wichtig ist. Gleich mit den ersten Worten deutet er die konfliktgeladene Situation an, in die den Lollius die angestrebte Beziehung bringen wird; denn mag auch das „*si bene te novi*“ leichte Umgangssprache sein⁸⁾, so bedeutet es doch mehr als eine Floskel; mit ihm enthüllt der Schreiber am Adressaten, noch bevor er es definiert, eine gewisse Unbeugbarkeit seines Wesens, eine solche Festigkeit und Geprägtheit wenigstens, daß sie dem, der ihn kennt, seine Reaktionen auf veränderte Verhältnisse zu erschließen gestattet.

Was der Brief als Seelenzustand des neuen *amicus* erschließt, läßt dessen Wesen noch schärfer hervortreten. Denn die Furcht, das Bild eines Schmarotzers zu bieten (*scurrantis speciem praebere* 2), entspringt nicht etwa irgendwelchen Zwängen, mit denen der Mächtige ihn dazu erniedrigt, sondern der bloßen Tatsache, daß er sich in die Abhängigkeit der *amicitia* begibt; *amicus* geworden zu sein, reicht schon hin, daß der strenge Maßstab seines ausgeprägten Freiheitsbedürfnisses ihn des Schmarotzertums verdächtigt; ist auch noch keine Rede davon, daß die Umwelt an ihm die Bedingungen erfüllt sähe, die einen Schmarotzer ausmachen – vor sich selbst hat er sie schon erfüllt.

Die beiden Eingangsverse exponieren also sogleich die eigentliche Thematik der Epistel, hinter der das Ereignis des Eintritts in die *amicitia* zum Anlaß, zur bloßen Voraussetzung herabsinkt, die einen latenten Konflikt erst zum Vorschein bringt. Um diesen Konflikt aber wird es gehen. Indem der Brief den Empfänger in der Situation einer Entscheidung vorstellt, deren Folge der Zwiespalt ist, abhängig sein zu müssen und frei sein zu wollen, hat er die Problematik entfaltet, die er bereden will:

7) Zum Problem seiner Identität E. Fraenkel, Horaz, Darmstadt 1963, 371, Anm. 2.

8) Fraenkel a. O. 373, Anm. 2.

das auf seine Grenze stoßende Freiheitsstreben, das seinen Träger in um so größere Schwierigkeiten bringen wird, je ausgebildeter es ist, je vollständiger es mit seinem Wesen kongruiert. Mit der Grenze aber ist zugleich der Hintergrund errichtet, vor dem der Drang nach Freiheit erst zum Problem wird; denn mit dem Eintritt in die *amicitia* geht das Individuum den Weg in die gesellschaftlich geordnete Umwelt, in der es seine Individualität überhaupt erst begreift, da es sich der Notwendigkeit, sich einzuschränken, schmerzhaft bewußt wird. So erscheint hinter dem individuellen Freiheitstrieb, dessen kraftvolle Existenz die Eingangsverse herausarbeiteten, sofort sein Gegenpol; denn wenn jener derart mächtig im Adressaten wohnt, daß er mit seinem ganzen Wesen identifiziert werden muß, so weist der Umstand, daß er ihn in Gefahr bringt, wenn nicht gar aufgibt, indem er in den Status der Abhängigkeit hinüberwechselt, auf einen Zwang, der noch mächtiger ist als der Drang, seine Freiheit zu erhalten. Im Entschluß zur *amicitia* enthüllt sich die Notwendigkeit für das Individuum, sich in die Gesellschaft zu integrieren, wenn es existieren, erst recht aber, wenn es gesellschaftlich angesehen existieren will; in der Furcht vor seinen Folgen aber bewahrt sich die Sehnsucht nach Freiheit auf, die das zum *amicus* gewordene Individuum im Zwiespalt seiner Existenzialien festhält, zugleich Individuum und Mitglied seiner Gesellschaft zu sein.

Dies ist die Situation, die der Brief als noch bevorstehend darstellt; das *metues* (1) darf nicht verwischt⁹⁾, sondern muß als reines *Futurum* festgehalten werden. Der Brief springt so in die Zukunft voraus, daß er die Furcht des Lollius als einen Zustand imaginiert, der erst nach dem Eintritt in die *amicitia* relevant wird; es sind also die Auswirkungen der Furcht, die Verhaltensweisen, zu denen sie den Lollius fortwährend verleiten wird, der Gegenstand des Briefschreibers und seiner Besorgnis. Derart präludiert der Brief dem größeren Fehler (*vitium maius*), dem er sich 5 ff. widmen wird; nicht das Bild eines Schmarotzers zu bieten, wird die Gefahr sein, in die Lollius geraten kann, sondern daß er in der Reaktion auf das peinliche Gefühl, das eine Extrem schon zu verkörpern, unversehens ins andere fällt.

Folgt aus der mächtigen Freiheitsliebe des Adressaten eine solche Empfindlichkeit gegen Dependenz, daß er schon die *amicitia* als solche vor sich selbst als Schmarotzertum beargwöhnt und beide geradezu gleichsetzt, so bemüht sich der als Ratgeber

9) Also kein *potentiales Futur*.

auftretende Briefschreiber folgerichtig, auf diese hypersensible Haltung einzuwirken und eine Ansicht zu korrigieren, der es auf Dauer nicht gelingen könnte, *libertas* und *amicitia* zu vereinbaren. Die Proportion *matrona*: Dirne wie *amicus*: Schmarotzer (3/4) zerstört die Identifikation der beiden letzteren und beruhigt über die Größe der Gefahr, die *Lollius* fürchtet; *amicus* muß nicht gleich *scurra* sein, vielmehr entdeckt sich ihre Differenz auf den ersten Blick. Natürlich verschafft sich der Brief mit der Liquidation des einen Extrems den Übergang zum andern, auf das allein es ihm ankommt; aber er hat zugleich schon mehr geleistet. Indem er den Titel *amicus* von der Belastung befreite, die das empfindliche Wesen des Aspiranten ihm auflud, und ihn von der nachgerade grundsätzlichen Gleichsetzung mit Schmarotzertum reinigte, statt seine angespielte Problematik aufzugreifen und den Widerspruch zwischen Freiheitsbedürfnis und Zwang zur Abhängigkeit zu vertiefen, behält er ihn unangetastet zurück und zeigt ihn nicht bloß als ein von der Not des Lebens gesetztes Ziel, sondern als Möglichkeit, die ohne totale Selbstverleugnung auch von dem, der das Attribut *liberrimus* trägt, realisiert werden kann. Der Beiklang des „wahren“ *amicus*, dessen Merkmal die Treue ist, kommt durch das negative *infido* (4) hinein, mit dem der *scurra* ausgezeichnet wird, und stimmt den Leser in eine Betrachtungsweise der *amicitia* ein, die nicht auf Kritik an ihr hinauswill, sondern ihre Bestätigung als Institution anstrebt.

Diesem Ziel dient überhaupt die Einführung der beiden Kontrastfiguren des *scurra* und des *Kynikers*. Der vor der Instanz des Individuums aufgebrochene Widerspruch zwischen Freiheitsbedürfnis und notwendigem Eintritt in gesellschaftliche Abhängigkeit gefährdet deren hier in Rede stehende Form, die *amicitia*, und schließlich sogar das Individuum selbst, das durchs rigide Beharren auf seiner Freiheit auf sich selbst zurückgeworfen und in bloßer Negation der Gesellschaft dem Problem seiner Selbsterhaltung, erst recht aber dem seiner gesellschaftlichen Geltung ohnmächtig ausgeliefert würde. Indem der Brief die beiden Pole dieses Widerspruchs in die Extreme auseinandertreibt und die Repräsentation des einen dem *scurra*, die des andern dem *Kyniker* überträgt, verschafft er sich die Möglichkeit, beide als Entartungen des *amicus* zu verwerfen und einen Raum in der Mitte freizuhalten, in den das Bild des wahren *amicus* gestellt werden kann, der von beiden Fehlern gleich weit entfernt ist und so die *virtus* (9) verkörpert, deren Erreichbarkeit der Brief nicht in Frage stellen will. Eine tragische Vertiefung des Wider-

spruchs vermeidend läßt er die praktische Synthese ahnen, die sich aus der konzilianten, sich am andern relativierenden Annäherung seiner Pole ergibt, wobei er die Unbeschränktheit des Spielraums zwischen beiden dadurch bewahrt, daß er die *virtus* nur negativ, nur als Reduktion der Extreme definiert, ohne den Punkt anzugeben, an dem die Negation in Position umschlägt.

Schmarotzer und kynischer Freiheitsapostel – vom Brief der Lächerlichkeit und Verachtung preisgegeben haben sie doch mit dem Adressaten den Wunsch gemein, in die Gesellschaft einzudringen. Ihre Methoden werden gegeißelt; die speichelleckende Selbstaufgabe des einen ist dabei leichter abzutun als der aggressive Freiheitsanspruch des andern, der über der Gesellschaft, von der ihn die Notdurft abhängig macht, ein Reich freier Bedürfnislosigkeit zu errichten bemüht ist, um sich als dessen legitimen Vertreter der Gesellschaft autoritär präsentieren zu können; die Gebärde überlegenen philosophischen Geistes, gehüllt in den Schein der Erhabenheit über äußere Werte, verrät den Versuch, von Unfreiheit loszukommen, indem man selber knechtet. Gerissener als sein offen parasitärer Kollege zeigt der Kyniker dasselbe Bestreben: polternder Missionar eines freien Lebens und wahrer *virtus* (8) kanzelt er die unzulängliche Gesellschaft ab, in die er nur selber hineinwill.

Das gemeinsame Streben der beiden extremen Figuren und des Adressaten, in dem sich die Not des Lebens und der Trieb nach gesellschaftlicher Geltung dokumentieren, setzt seinen Gegenstand, die Gesellschaft, immer schon voraus. Die Darstellung der Methoden, in sie hineinzukommen, zeichnet nicht nur ein Bild derer, die sie anwenden, sondern auch dessen, worauf sie angewendet werden; denn sie entstammen einem Erfolgskalkül, das sich aus dem Wesen des Gegenübers herleitet. Die Gesellschaft der *maiores* bildet so den Hintergrund, auf den durch die Bemühungen ihrer Aspiranten beständig gewiesen wird. Die Spekulation des Schmarotzers deckt an ihnen die Lust an ihrem mächtigen Reichtum auf, der sich im Anblick seiner bettelnden Unterwürfigkeit genießt; die Taktik des Kynikers aber verrät das unbefriedigte Unbehagen, das sie an Macht und Reichtum empfinden, das ihnen überhaupt erst Ohren macht für die Problematik von Freiheit und *virtus* und dem sie in ein Reich des Geistes zu entkommen wünschen. Die Wesenszüge der Gesellschaft bestätigen sich, indem der Brief die Wege verwirft, auf denen Schmarotzer und Kyniker sich ihr zu nähern versuchen; denn der Befund, der sich aus ihrer beider Kalkül ablesen ließ,

wiederholt sich im umgekehrten Verhältnis. Die Verwerflichkeit des *scurra* weist auf eine Empfänglichkeit der *maiores* für freie Individualität, die deren totale Preisgabe als degoutant vermerkt; die des Kynikers aber legt ihre Abneigung gegen schrankenlosen Freiheitsanspruch bloß, die ihre Lust an Macht und Reichtum gegen eine Ideologie bedürfnisloser Unabhängigkeit und die Verachtung äußerer Werte verteidigt.

Konturiert sich das Bild der Gesellschaft, so nimmt auch jener deutlichere Gestalt an, der die Chance hat, in sie aufgenommen zu werden. Wohlgekommenheit in einer Gesellschaft, deren psychische Verfassung der Zwiespalt zwischen Lust und Unbehagen an sich selber ist, hängt von der Bereitschaft ab, auf beide einzugehen, und von der Fähigkeit, beiden genugsutun. Wie die *maiores* am *amicus* die Bewahrung individueller Freiheit schätzen, die sich nicht an kriecherische Furcht vor ihnen vergißt, so erwarten sie andererseits eine Haltung von ihm, die das Fundament ihrer Formation, die Macht und den Reichtum, nicht ernstlich erschüttert. Die heikle Situation, in die beide Ansprüche ihn drängen, scheint keine Lösung zuzulassen; die Forderung des Sowohl-als auch, vor der er sich sieht, ist offenbar unrealisierbar. Doch der Brief hat die Sphäre schon angedeutet, in der er die Möglichkeit erkennt, das eine zu verwirklichen, ohne das andere zu negieren. Die Bewerbungsstrategie des Kynikers verriet, wo mit Empfänglichkeit der *maiores* gerechnet werden kann, wenn nur die Hinwendung zu inneren Werten nicht mit rüder Disqualifikation der äußeren durchgesetzt werden soll; die nachdenkliche Beschäftigung mit jenen, die an diese nicht rührt, sondern sie zu übersteigen und hinter sich zu lassen trachtet, das Bedenken der *virtus*, mit dem der Anfang ihrer Verwirklichung schon gemacht ist, zeigt den Ort an, den der *amicus* suchen muß: die freie Individualität soll im Reich des Geistes zuhause sein.

Das Schicksal eines dritten Typs, den der Brief vorstellt (21 ff.), um ihn gleichfalls zu verwerfen, verdeutlicht, was die Gesellschaft vom *amicus* erwartet. Versuchten Schmarotzer und Kyniker in sie einzudringen, indem sie ihre Nichtzugehörigkeit gerade herausstrichen, der eine durch die Demonstration seiner Nichtswürdigkeit, der andere dadurch, daß er den Spieß umkehrte und der Gesellschaft ihren Unwert vor dem geistigen Adel zu verstehen gab, zu dem er schon aufgestiegen war; appellierten sie also an Bedürfnisse, deren Befriedigung aus Bereichen unter oder über der Gesellschaft geliefert wird, so möchte

der dritte Typ einen Weg benutzen, der direkt ins Ziel führt, der eigentlich gar keiner ist, weil die Aufnahme in den Stand des *amicus* schon als sein Ende angesehen und mit unterschiedsloser Zugehörigkeit zu den *maiores* verwechselt wird. Naiv gibt er den Trieben nach, denen die Reichen folgen, frönt denselben Lastern wie sie; sein Streben nach Geld, das Gefühl, daß niedriger Lebensstandard eine Schande ist, die man fliehen muß (23 f.), spiegelt die Daseinsform der *maiores* und jagt den Zielen nach, deren Dignität sie selber repräsentieren. Doch die Rache, die sie der Brief an solch treuherziger Aneignung ihrer Lebensprinzipien nehmen läßt, ist ebenso furchtbar wie subtil. Ihr Eingreifen kopiert das göttliche Walten in der griechischen Tragödie¹⁰); in seinem verblendeten Streben nach der Glückseligkeit der *maiores* von ihnen scheinbar befördert, erkennt der *pauper amicus* nicht, daß ihr Schub ihn auf die Bahn seines Sturzes brachte, auf der er, mit wachsender Fallgeschwindigkeit von Stufe zu Stufe sinkend, die von den Großen verordneten und bewachten Unterschiede lernt, zu deren unterstem er herunterkommen wird (31–36).

Das Bild der Gesellschaft, das die drei Anwärter auf einen Platz in ihr vermittelten, zeigt sie als Konstante, als festgefügtten Bau, gleichsam als den Glückseligkeitsort des Märchens, um den ein Mauerring liegt, durch den sich fressen muß, wer hineinwill. Sie ist das in sich ruhende Objekt der Wünsche derer, die ihr noch nicht angehören; an ihr richten sich die Spekulationen aus, wie man am ehesten hineinkommt; was Fehlverhalten ihrer Aspiranten war, entscheidet sie, indem sie die kriecherische Selbstaufgabe des Schmarotzers verachtet und den belfernden Machtanspruch des Kynikers an sich abprallen läßt. Die Solidität ihrer Herrschaft kann sich das göttlich-versucherische Strafverfahren eines *πάθει μάθος* leisten, das zum hybriden Sprung über den Mauerring ermuntert, um den Einfältigen seine Kurzbeinigkeit erkennen und ihn in das Nichts der Jenseitigkeit zurückfallen zu lassen. Das Ruinöse seines Versuchs, es den *maiores* gleichzutun, die Leichtigkeit, mit der sie seinen Untergang herbeiführen, indem sie ihn nur ein wenig anstoßen und dann ruhig zusehen können, wie er zum Opfer seiner selbst wird, verrät die Unerschütterlichkeit ihrer Formation, die dem Andrang des Außen um so gelassener gegenüberstehen kann, als sie durch

10) Auf die Formel gebracht z. B. Aischylos, Perser 742; vgl. K. Deichgräber, Der listensinnende Trug des Gottes, Göttingen 1952.

ihn gar nicht angegriffen, sondern affirmiert wird: nichts erkennt ihren Wert überzeugender an als das ausgeprägte Begehren der Außenstehenden, dazuzugehören.

Angesichts solch abweisender Exklusivität kann erfolgreiche Bewerbung um *amicitia* nur auf Erkenntnis der Stelle beruhen, an der das Gefüge der Gesellschaft dennoch durchlässig ist; darüber hinaus wird entscheidend sein, was der *amicus* mit dieser Erkenntnis anfängt, wie er sie praktisch verwertet, während er sich unter den Großen bewegt. Der Brief hat bei der Darstellung des dritten Typs der Aspiranten den *dives amicus* selbst auf den schwachen Punkt in der Mauer zeigen lassen, mit der sich seine Gesellschaft umgibt. Die Ablehnung des hybriden *pauper* durch den Reichen verrät mehr über diesen als über jenen. Denn er verteidigt nicht bloß seine exklusive Position vor dem Eindringling, wengleich die Rede, die der Brief ihm in den Mund legt (28–31), in Vokabular und Ton sehr deutlich den Abstand restauriert, den der Mächtigenreiche schon überwunden glaubte: allein der Titel *comes* (30) weist ihn unmißverständlich in die Schranken zurück, und die überlegene zweimalige Aufforderung, den Wettkampf aufzugeben (*contendere noli* 28; *desine mecum certare* 30/31), die ebenso eine lässige Selbstbezeichnung enthält wie der wohlhabende Name für seine Lasterhaftigkeit (*stultitia* 29), zeigt den Reichen in distanzbewußter Souveränität. Aber der Brief hatte den Wahrheitsgehalt dieser Rede zuvor durch ein *prope restringiert* (*et ait prope vera* 28) und so zu verstehen gegeben, daß sie zwar nahe daran, aber doch nicht die volle Wahrheit sei. Wie sich das Verhältnis des Reichen zum *pauper* nicht im Unterschied des Lebensstils, der bewahrt bleiben soll, erschöpft, so ist das Verhältnis des Reichen zu sich selbst nicht mit der Geste der Großzügigkeit gegenüber den eigenen Lastern bereinigt. Sein Inneres ist komplizierter; der Wortlaut des Briefes hatte schon darauf gewiesen. Die eine Form seiner Reaktion, der bloße Abscheu (*odit et horret* 25), erhält seine Begründung in raffinierter Weise; indem ihm eine vergleichende Notiz über den seelischen Zustand des *maior* selber vorgeschaltet wird (*saepe decem vitii instructor*), die in konzessivem Sinnverhältnis zu seinem Abscheu steht, wird als dessen Ursache die Fehlerhaftigkeit des *pauper* angezeigt, zugleich jedoch der Konnex zwischen dem Mißfallen des Reichen und seiner eigenen sittlichen Verfassung geknüpft; was er am *Imitat* nicht mag, muß ihm am Original noch unbehaglicher sein. Mangelhafter als der, den er verabscheut, wird er selbst in sein affek-

tisches Urteil über ihn einbezogen; die äußere Hierarchie, die dem Oberen gestattet, Mängel, mit denen er selber behaftet ist, nur am Niederen zu degoutieren, wird plötzlich transparent und gibt den Blick auf eine Bewertungsweise frei, aus der eine Rangfolge nach inneren Kriterien resultiert, die sich mit der äußeren nicht deckt. Die am Affekt des Abscheus sichtbar gewordene Anerkennung von Werten, die mit Macht und Reichtum nicht kongruieren, vielmehr eine Diskrepanz zwischen äußerem Glanz und innerem Mißstand fühlbar machen, formuliert sich in der anderen möglichen Form der Reaktion des Reichen auf den Versuch, ihn zu imitieren. Ließ sein bloßer Widerwille gegen die Laster des Niederen noch zu, auf pharisäerhafte Unkenntnis der eigenen gedeutet zu werden, so zieht der Brief das Latente sofort ins Bewußte und ersetzt den Affekt durch Reflexion. Mit seinem Erziehungsbemühen (26 ff.)¹¹⁾ bekennt sich der Reiche und Mächtige zu Zielen, die das transzendieren, was er schon erreicht hat, und gesteht zugleich seine eigene Mangelhaftigkeit vor diesen Zielen ein. Der Wunsch des dives amicus, nicht zu sich zu erziehen, sondern über sich hinaus, enthüllt eine Scheidung dessen, was er selber repräsentiert, von dem, was der andere repräsentieren soll. Denn eben nicht über Macht und Reichtum soll der pauper zu sapientia und virtutes gelangen; vielmehr ist die Existenzform des dives offenbar ein Hindernis im Wege zu diesem Ziel. Damit eröffnet sich dem Bewerber um einen Platz in der Gesellschaft eine Laufbahn, die gleichsam an den Werten, die sie konstituieren, vorbei in ein Gebiet führt, das sich Bedürfnissen verdankt, die durch jene nicht befriedigt werden. In der Kultivation des Geistigen, die der Reiche verlangt, scheint die Möglichkeit auf, Unabhängigkeit von den Bedingungen sichtbar zu machen, unter denen seine Gesellschaft entstand und sich erhält, ohne ihre Gültigkeit zu bezweifeln und die Grundpfeiler anzutasten, auf denen seine Existenz ruht. Denn die sozusagen arbeitsteilige Ordnung, die dem Reichen und Mächtigen läßt, was sein ist, und dem amicus die Besorgung geistiger Bedürfnisse übergibt, die der Reichtum und die Macht hervorbringen, parallelisiert die beiden Bestrebungen, die im Individuum vereinbaren zu wollen zu beständigen Kollisionen führen würde, denen seine Kraft kaum gewachsen wäre, und institutionalisiert sie derart, daß sie sich gegenseitig nicht behin-

11) Von Fraenkel a. O. 374 heruntergespielt: „... des Gönners, dessen scheinbare Sorge um das Wohl des Schützlings kaum das Fehlen jeden menschlichen Mitgefühls verhüllt...“

dern, sondern ergänzen. Die Verschränkung von Not und Lust, eine Welt zu bestehen und zu verwalten, die auf Erwerb und Erhaltung von Macht und Reichtum gründet, muß einerseits vermeiden, eine geistige Position zu stärken, die des Kampfs um äußere Güter wie ihres Genusses müde wäre, braucht aber andererseits das Erlebnis einer freieren Daseinsform, das dem Drang, Überlegenheit über die Werte zu erfahren, auf die man verpflichtet ist, Genugtuung verschafft und, wenn möglich, einer von ihnen belasteten Gesellschaft die Lust an ihnen zurückgibt. Die Chance dessen, der sich um einen Platz in ihr bewirbt, liegt so im Unbehagen der maiores an ihrer eigenen Daseinsform, das sich im Bemühen, erzieherisch auf ihn zu wirken, offenbart. Der Wunsch des *dives amicus*, am *pauper* kein bloßes Duplikat seiner selbst zu sehen, reflektiert die Insuffizienz des von ihm Erreichten, sein unfreies Verfangensein in der von ihm gebauten Welt und das Ungenügende eines Lebens, dessen Vergnügungsvariante noch den Stempel des Unbefriedigenden trägt, der sie als unweises Tun auszeichnet (*stultitia* 29).

Der Brief ist nicht bloß ein Dokument der existentiellen Situation und der daraus folgenden psychischen Verfassung der Gesellschaft, für deren Ohren er bestimmt ist, sondern zugleich eine Reaktion auf die Bedürfnisse, die in solcher Gesellschaft entstehen. Was sich der Brieffiktion gemäß als Beratung eines einzelnen Anwärters auf *amicitia* gibt, wendet sich in dieser Verhüllung an die Gesellschaft selbst. Die indirekte Ansprache an sie läßt ein Verfahren erkennen, das Affirmation und Kritik raffiniert verschränkt. Die Darstellung der drei Bewerbertypen geht auf die Ambivalenz der Regungen ein, die das gespaltene Wesen der Gesellschaft hervorbringt. Ihre vollständige Abhängigkeit glorifiziert die Macht derer, um die sie sich drängen. Die spekulative Ausrichtung ihrer Methoden nach dem, was sie ihren Herren brauchbar machen könnte, bekräftigt deren unantastbare Souveränität ebenso wie die spielerische Aktivität ihrer Ungnade, mit der sie über Mißerfolg entscheiden und den Gegenstand ihres Mißfallens ins Nichts zurücksinken lassen. Die ungebrochene Bereitschaft der Herandrängenden, das Risiko des Scheiterns in den Kauf zu nehmen, erkennt den Platz in der Gesellschaft der maiores als würdig des Bemühens an, ja erhebt ihn eigentlich zum ausschließlichen Ziel, neben dem kein anderes sichtbar ist.

Reizt so der Brief die Lust an Macht und Reichtum, indem er den Gegensatz bewußt macht, durch den erst sie geschmeckt

werden können, so hat er das zum Genuß Aufbereitete zugleich schon kritisch unterwandert. Die Erinnerung an das Mißverhältnis von äußerer Fülle und innerem Mangel, schürt das Unbehagen der maiores an den Konstituentien ihrer Herrschaft; der Kausalzusammenhang zwischen materiellem Reichtum und Armut an sapientia und virtutes, der am Beispiel des dritten Bewerbers deutlich wurde, da gerade seine Verfallenheit an äußere Werte die Vernachlässigung der inneren verursachte, mahnt an das Unvermögen des Geldes, über sich selbst hinauszureichen und seinem Verehrer den Besitz zu verschaffen, dessen Unüberholbarkeit und Unverlierbarkeit ihn befriedigt. Vielmehr erscheint das Streben nach Reichtum als ein Hemmnis für jedes andere Streben und sein Besitz als Verführung, ihn im Dienste von Amusements anzuwenden, deren Fehlerhaftigkeit und Unweisheit vom Reichen selber durchschaut sind. Die Sensibilität für geistige Tätigkeit, die der Brief im erzieherischen Drang des dives amicus, aber auch schon im Erfolgskalkül des Kynikers aufdeckte, die Hinneigung zu einem Ausbau der Persönlichkeit, der sie über ihre Existenzbedingungen hinaus zur Unabhängigkeit von ihnen führen soll, weisen auf die Last der Verhältnisse, die nicht einmal im Vergnügungsbetrieb abzuschütteln ist, und ver raten zugleich die Offenheit einer sonst fest geschlossenen Gesellschaft an einer einzigen Stelle: der Zwang zu Erwerb und Bewahrung materieller Werte, der das mächtige Gefüge der Gesellschaft zusammenhält, aber ihre Mitglieder entindividualisiert, gebiert den Wunsch, in einen Bereich zu entkommen, in dem die Freiheit von ihm erfahren werden kann.

Die ambivalente innere Situation der maiores prägt die Art und Weise, in der der Brief an ihre Psyche appelliert. Er bestätigt die Konstituentien der Gesellschaft ebenso, wie er den Druck spürbar macht, den ihre Gesetze auf jeden Einzelnen, der ihr angehört, ausüben. Affirmation ist durchsetzt mit Kritik, Kritik mit Affirmation. Stimulans zum Genuß des Erreichten, ist der Brief zugleich Erinnerung ans Unerfüllte. Indem seine Kritik an Macht und Reichtum alles andere intendiert als ihre Mißachtung und Vernachlässigung, vielmehr ihre Valenz ganz unangetastet läßt und den Geschmack an ihnen schärft, hebt er den Widerspruch heraus, in dem die Bedürfnisse der Gesellschaft zueinander stehen. Denn da er ihre Unbefriedigtheit durch jene Werte zur Sprache bringt, hellt er das Bewußtsein ihrer Mitglieder von ihrer Abhängigkeit auf, von ihrer unfreien Verfangenheit in der eigenen Formation. Die Sehnsucht nach befreien-

dem Ausbruch kollidiert mit der Unmöglichkeit, ihn persönlich zu unternehmen. Chance und Aufgabe dessen, der sich um einen Platz in der Gesellschaft der Reichen und Mächtigen bewirbt, werden sichtbar. Der Brief kann sich in Ratschlägen an den Adressaten entfalten, die ihm helfen sollen, beide wahrzunehmen. Doch der Schein des Beratenden, in den er sich hüllt, wird verblasen, je mehr sich die Identität der angestrebten Position des Adressaten mit der erreichten des Absenders herausstellt. Zu welchem Ziel rät der Brief? Und wie ist der Weg dahin? Die Fiktion des den andern beratenden, anleitenden Briefes wird zur Selbstdarstellung seines Schreibers.

III

Doch vorerst bleibt, was erreicht werden kann und soll, bloß angedeutet. Das Bild einer möglichen, von den Zwängen der Gesellschaft abgesetzten Existenz wird mit Präzepten zugedeckt (37 ff.), die totale Dienstbarkeit und Anpassung zu fordern scheinen. Die Abhängigkeit des *amicus* von der Gesellschaft, die ihn zuließ, ist nach wie vor ein Faktum, auf dem sie selber insistiert; so scheint sie in ihm den eigenen Widerspruch fortzupflanzen, ihr festes Gefüge zu erhalten und zugleich das Erlebnis individueller Freiheit zu wünschen. Setzte sie ihn auch frei vom Zwang zum Erwerb, so muß er sich doch zur Verfügung des *maior* halten und dessen Neigungen die seinen unterordnen. Daß der Katalog der Vorschriften mit der Behandlung von *arcana* beginnt (37 f.), zeigt immerhin, wie sich die Distanz zwischen ihnen verkürzt hat; das in jenen drei Typen geschilderte Verhältnis eines *amicus* zu seinem *maior* ist bereits erheblich verändert. Doch die größere Nähe und Vertrautheit, die auf den *amicus*-Begriff des Verses 4 zurückweist, ebnet das Gefälle noch keineswegs ein; wer sich nach wem zu richten hat, läßt der Brief nicht im Zweifel. Wenn er den Interessenkonflikt fingiert, spricht er den Neigungen des *maior* eindeutig den Vorrang zu und fordert vom andern den Verzicht (40). Die Übertragung der mythischen Rolle Amphions auf den Dichter in römischer Welt (41 ff.) klärt die Rangfolge und unterwirft den Wunsch nach geistigem Tun dem Zwang einer Gesellschaft, deren *otium* noch dem Hang zum Praktischen folgt. Ihre Prävalenz äußert sich in den Ausdrücken der Macht (*potentis...imperii* 44 f.) trotz dem *lenibus*, das sie mildert, während die Prädikate, die der musischen Beschäftigung zugeteilt werden (*inhumanae, senium* 47), den

schon durch seine bloße Zurückgezogenheit anstößigen Widerpart gesellschaftlicher Freizeitideale kritisieren. Doch die Kritik an der Sezession des Individuums hüllt in raffinierter Weise Kritik an dem, wovon es sich sondern möchte, ein. Denn wenn sogar der Vergnügungsbetrieb der Gesellschaft als Last empfunden wird, vertieft sich die Bedeutung des Unbehagens an ihr. Selbst wo sie im Amüsement ihre Zwänge abzuwerfen scheint, bleibt sie Druck für eine Existenzform, die in ihr nicht aufgeht. Ihr Unvermögen, das Individuum zwanglos ganz zu integrieren, es mit sich zur Kongruenz zu bringen, taucht als Widerwille in ihm auf, der des Zuredens durch den Brief bedarf, und waltet über ihm als wenn auch sanfte Gewalt, die es nötigt, mitzumachen, obwohl es anderes lieber täte. Bestätigt der Primat seiner Neigungen dem maior die souveräne Position, so scheint durch diese Überlegenheit zugleich die Insuffizienz dessen, was er repräsentiert. Der durch alle Veranstaltungen der Gesellschaft ungestillte Drang des Individuums zu geistiger Tätigkeit macht seine Teilnahme an ihnen zum körperlichen Akt, bei dem sich die Sehnsucht nach Freiheit in ein mentales Reservat zurückzieht, und droht die Kluft zwischen gesellschaftlicher Abhängigkeit und erstrebter Freiheit zu vertiefen, das Individuum seiner Umwelt innerlich desto abwendiger zu machen, je mächtiger sie ihren Anspruch bei ihm durchsetzt. Der Gefahr, daß sich das Verhältnis von „Amphion“ und „Zethos“ antagonistisch verhärtet, tritt der Brief an beiden Fronten entgegen. Die Fiktion der Beratung des Individuums ermöglicht, die maiores an das Unbefriedigende ihrer Existenzform zu erinnern und das Bewußtsein für eine andere wach zu halten. Die Paränese ans Individuum: *tu cede potentis amici lenibus imperiis* (44 f.), in der das *Attribut lenibus* ein Verständnis der maiores bereits unterstellt, ist ebensowohl eine Ansprache an diese; der Einblick, den der Brief in die psychische Situation seines Adressaten gewährt, wird zum Aufruf an den maior als den Repräsentanten der Gesellschaft, das Bedürfnis des Individuums nach geistiger Beschäftigung als durch keinen gesellschaftlichen Betrieb ersetzbar oder gar erfüllbar zu erkennen und zu respektieren.

Wieder wird das Verfahren des Briefes sichtbar, Kritik und Affirmation derart zu verschränken, daß die Kritik des einen das andere affirmiert und umgekehrt. In ihm verrät sich die Tendenz, die Forderungen der Gesellschaft ebenso wie das Streben nach individueller Freiheit als berechtigt zu demonstrieren, die Gegensätze einander nahezubringen, beim einen für den andern zu

werben und ihre Postulate zu balancieren. Wie die Modifizierung der *imperia* (45) durch den Zusatz *lenibus* Konzilianz auf Seiten der *maiores* suggerierte, so deckt der Brief fortschreitend die tiefgehende Gesellschaftszugehörigkeit gerade dessen auf, der in der Zurückgezogenheit geistigen Tuns seine Individualität zu verwirklichen wünscht. Denn die Begründung des Aufrufs, am oberflächlich scheinenden Lustbarkeitsbetrieb teilzunehmen, erschöpft sich nicht im bloßen Hinweis auf Üblichkeit und Nutzen (49f.); sie bezieht das nach musischer Beschäftigung sehn-süchtige Individuum ein, indem sie seine anerkannte Leistungsfähigkeit in den spielerischen Abbildern praktischer Tugenden rühmend hervorhebt (50ff.): am Adressaten selbst wird eine Lust an körperlichem Tun, an Jagd und Waffenspiel enthüllt, die seine Neigung zum geistigen bedeutungsvoll komplementiert. Seine tiefste Verwurzelung in der Gesellschaft spürt der Brief aber erst dann auf, wenn die Erwähnung des von ihm selbst geleisteten Kriegsdienstes über seinen *dux Augustus* zum *Imperium Romanum* hinüberführt (54ff.). Das von der Gesellschaft Erreichte, Weltmacht, Ordnung, Sicherheit, innerer Friede, Tilgung der parthischen Schmach, breitet seinen Glanz aus¹²), in dem ihre Freizeitveranstaltungen, zu denen das freiheitsdurstige Individuum überredet werden muß, eine andere Farbe zeigen; Jagd und Waffenspiel verlieren plötzlich den Schein der Oberflächlichkeit; als spielerische Varianten jener Tatkraft, die das Weltreich gewann, nehmen sie an ihrer Bedeutung teil; Training sozusagen, das die imperialen Kräfte Roms in ständiger Bereitschaft hält, begründen sie ihren Sinn mit dem, was Rom ist. Die Erinnerung an den Kriegsdienst und den Glanz des Imperiums bringt so dem Adressaten den Grund wieder ins Bewußtsein, in dem er haftet, und leitet ihn ins Verhältnis zur Gesellschaft zurück, oder besser: läßt ihn erkennen, daß er dies Verhältnis nie verlassen konnte. Jagd und Waffenspiel sind nichts, was er abschätzig zu einer sinnlosen und unzumutbaren Störung seines Daseins erklären dürfte; in ihnen spiegelt sich die Kraft des *Imperium Romanum*, an dessen Größe das Individuum teilhat und dessen geschlossene Hülle ihm nicht nur die Existenz überhaupt,

12) Die eigentümliche horazische Art des Herrscherlobs behandelt E. Doblhofer, *Die Augustuspanegyrik des Horaz in formalhistorischer Sicht*, Heidelberg 1966. – Unhaltbar scheint mir die These von Ch. G. Starr, *Horace and Augustus*, *AJPh* 90, 1969, 58ff., zur Zeit der Episteldichtung habe sich eine Abkehr des Horaz vom *Princeps* vollzogen.

sondern sogar ihre ins Geistige zurückgezogene Form beschirmt.

Dem Eindruck, als werde so die Verflochtenheit des Individuums mit der Gesellschaft nur rational begründet, beugt der Brief, obwohl er an ihm schon die Lust an den körperlichen Exerzitien enthüllt hat, noch einmal mit kräftigerem Mittel vor. Die Möglichkeit des halben Herzens, einer notgedrungenen Anerkennung der Abhängigkeit von der Umwelt, mit der man sich identifizieren muß, aber nicht will, wird ausgedrückt, wenn der Brief den Adressaten an sein Treiben auf dem väterlichen Landgut erinnert (59 ff.). Wie tief das Schicksal des Imperium Romanum ins Individuum hineinreicht, offenbart dessen Spiel. Indem es die Schranke des üblichen beherrschten, rational gesteuerten Betragens durchbricht und in der Ungebundenheit der *nugae* sich gehen läßt (59 f.), drückt es sich am unverstelltesten aus: die spielerische Reproduktion der *Actia pugna*, in der es zum Führer des Imperiums wird (*te duce* 62 Anklang an *sub duce* 56), verrät den tiefen Eindruck, den die Ereignisse im Reich, seine innere Befriedung durch Augustus, hinterlassen haben, und läßt das Individuum selbst die emotionale Begründung seiner Gesellschaftlichkeit liefern, die die rationale ergänzt.

Der Brief hat den Adressaten, dessen Wesen er mit dem Attribut *liberrimus* beschrieb, an seine tiefreichende existentielle und psychische Zugehörigkeit zu dem erinnert, wovon er sich fernhalten möchte. Solche Aufhellung des Bewußtseins erregt die Bereitwilligkeit, sich dem Gemiedenen anzunähern. Doch der Wunsch, frei zu sein, dessen Lebendigkeit sich gerade im Zureden des Briefes verrät, bleibt unerledigt. Der Widerspruch von individuellem Freiheitsbegehren und Gesellschaftlichkeit besteht weiter; denn deren durch den Brief erneuerte Erkenntnis verschärft auch das Bewußtsein der Abhängigkeit. Die raffinierte Ambivalenz des Textes, die den Widerspruch spiegelt, zeigt sich erneut. Die innere wie äußere Integration des Individuums in seine Umwelt bestätigte die Macht des römischen Namens, an dessen Größe es teilhat; doch gerade der geschlossene, festgefügte Bau des Imperiums, der alle Kräfte für seine Erhaltung absorbiert, bedingt die Unfreiheit seiner Repräsentanten und setzt neben den Genuß seines Glanzes das Unbehagen an seinem Zwang. Der verstärkte Drang nach Freiheit erweist sich als Produkt der Gesellschaft selbst. Sein Charakter eines allgemein empfundenen Bedürfnisses legitimiert ihn und begründet

die Offenheit der Gesellschaft für den Versuch, ihn zu befriedigen. Der Aufruf des Briefes zur Konzilianz ergeht nach beiden Seiten. Wie er dem Adressaten seine Gesellschaftlichkeit ins Gedächtnis rief und ihm die Teilnahme an den Veranstaltungen der Umwelt als ein Tun nachwies, in dem sich ein wesentlicher Teil seiner selbst ausdrückt, so gemahnt er die maiores an die Berechtigung seines Freiheitsstrebens, das nur eine allgemeine Sehnsucht zutage bringt, die aus ihrer Formation resultiert. Die Paränese zur wechselseitigen Anerkennung (65 f.) entspricht so vollkommen der existentiellen und psychischen Situation derer, an die sie sich richtet. Außerstande beide, maiores und Individuum, den Ansprüchen ihrer Gesellschaftlichkeit und Individualität zugleich zu genügen, müssen sie das Bewußtsein ihrer Schwäche und Bedingtheit zur Anerkennung des andern erheben und in ebenso verzichtbarem wie komplementärem Nebeneinander zu leisten versuchen, was jedes für sich nicht vermag. In der arbeitsteiligen Disposition ihrer Aufgaben, die im Fortgang des Briefes noch deutlicher werden wird, tastet die Erfüllung der einen die der anderen nicht an; der Wunsch des Adressaten, freie Individualität zu verwirklichen, stürzt die Fundamente, auf denen die Gesellschaft der maiores ruht, nicht um, da er in ihnen die notwendige Basis auch seiner Existenz erkennt; die maiores ihrerseits tolerieren und befördern ein Streben, an dem sie der Befriedigung des eigenen Bedürfnisses ansichtig werden, die Bedingungen ihres Daseins zu übersteigen.

Solche Ordnung der Funktionen scheidet vom Bereich des gesellschaftlichen Lebens, der von den Gesetzen der Existenzerhaltung beherrscht wird, den Bereich des Geistes als der Möglichkeit von Freiheit ab und weist ihn dem Individuum zur Besiedlung zu, indem sie es vom Zwang körperlicher Notdurft befreit. Aber der Widerspruch zwischen Freiheit und Abhängigkeit löst sich damit noch nicht auf. Die Freisetzung vom Druck der Selbsterhaltung sublimiert ihn nur, doch sie beseitigt ihn nicht. Das Individuum tauscht seine Unterworfenheit unter die gleichsam anonyme Not des Lebens gegen die Dependenz von dem, der es ihr entthob. Die Antinomie seines Standes als *amicus* liegt darin, Klient des Reichen und Mächtigen zu sein und zugleich seinen Auftrag nicht zu vergessen, die Existenzbedingungen der maiores zu übersteigen. Derart ist die Zweispurigkeit seines Daseins festgelegt; die Möglichkeit seiner Erhöhung in den höchsten Grad individueller Freiheit hängt davon ab, wie er sich seines Verhältnisses zu denen bewußt bleibt, die sie ihm ein-

zuräumen bereit sind. Die Struktur des Briefes spiegelt die zweiseitige Rücksicht, auf die der Aspirant verpflichtet ist. Neben die 67 ff. hereinbrechende Flut von Präzepten, die das Verhältnis zum maior regeln, stellt sich, durch *inter cuncta* (96) parallelisiert, der *Protrephtikos* zur geistigen Beschäftigung. Die mit dem ersteren befaßte Beratung nimmt bezeichnenderweise den größten Raum ein. Die Abhängigkeit des Klienten vom *potens amicus* wird noch einmal schonungslos enthüllt. Sein Eintritt in die hierarchisch gegliederte Gesellschaft fordert von ihm tiefgreifende Einschränkung, ja fast, wie es scheint, totale Aufgabe seiner Persönlichkeit. Die unumschränkte Macht des maior offenbart sich in der psychischen Reaktion dessen, der sie erfuhrt: *expertus metuet* (87)¹³). Furcht als ihr Reflex in der Seele des Untergebenen steht hinter dem gesamten *Passus* des Briefes bis 95. Die von ihm zu Anfang referierte Besorgnis des Adressaten, das Bild eines *scurra* zu bieten (1 f.), wird zur Furcht korrigiert, im Verkehr mit dem Reichen und Mächtigen einen Mißgriff zu tun, der sein Vertrauen kostet. Mißtrauen und Vorsicht als Gesetze des Umgangs, Verdrängung eigener Wünsche, Konkurrenzkampf und Intrigen, die stets drohende Möglichkeit der *Peripetie*, Anpassung an den maior bis zur Gefährdung der Gesundheit, zur physiognomischen Verstellung und Umkremplung des Wesens –: die Existenzform des *amicus* zeigt sich als Seiltanz über dem Abgrund der Ungnade, die Angst vor dem Fehltritt als Existenzial.

In der Form nachträglich hergestellter Gleichzeitigkeit (*inter cuncta* 96) setzt der Brief neben die Abhängigkeit, in die den Adressaten die Notwendigkeit seines Verhältnisses zum maior zwingt, seinen Aufenthalt im geistigen Bereich, so die doppelte Bahn bezeichnend, auf der er gehen soll. Der äußere Zwang, der seine unfreie Gesellschaftlichkeit konserviert, erhebt den Geist zum Refugium der Freiheit und konstituiert die Antithese, die im *inter cuncta* sogar ihren temporalen Ausdruck findet. Die beiden Wörter enthalten über das synchrone hinaus noch ein beharrendes, ja trotziges Moment. In aller äußeren Abhängigkeit soll das Individuum die Freiheit nicht vergessen. Totale Assimilation an die Umwelt und vorbehaltlose Anerkennung ihrer Werte würden es zu jener *Imitation des dives* machen, die dieser selbst unzufrieden tadelte (24 ff.), und es in die Zahl derer

13) Das Argument von Kießling-Heinze, Komm. zur Stelle, für *metuit* wiegt gegen die bessere Überlieferung nicht schwer genug.

einreihen, die sich Bewußtsein von Freiheit um so mehr versagen müssen, je weniger sie noch in der Gesellschaft erreicht haben, je tiefer sie noch in die Jagd nach ihren Werten verstrickt sind. Das Bedenken der Prinzipien, die das Leben der Gesellschaft beherrschen, schafft die erste Distanz zu ihnen; die Durchschauung ihres stets unbefriedigenden Wesens, ihrer Kohärenz mit Unruhe, Angst und Sorge bedeutet die wenigstens innere Freiheit und Abkehr von ihnen und weist das Individuum auf sich selbst zurück. Philosophische Reflexion wird als Heilmittel für die Leiden verschrieben, die der Druck der Gesellschaft in der Seele derer verursacht, die in ihr leben. Aus den Umweltzwängen erhebt sich gegen sie der Geist als Fluchtburg eines freien und glücklichen Lebens oder, wie es der Brief in feinem Paradox formuliert, der Abhängigkeit des Individuums nur von sich selbst: *quid te tibi reddat amicum* (101)¹⁴.

Die doppelte Spur, in der es gehen soll, ist das Abbild der psychischen Verfassung, in der sich alle Mitglieder der Gesellschaft befinden. Gesellschaftliche Gebundenheit, von der sie sich nur um den Preis der Sprengung ihrer Formation lösen könnten, und Sehnsucht nach Freiheit bestimmen die Ambivalenz ihres Lebensgefühls. Der scharfe Schnitt, den der Brief zwischen den Versen 95 und 96 markiert, geht durch jeden. Die Darstellung der beiden gegensätzlichen Momente, die die Existenz des Adressaten beherrschen, der gesellschaftlichen Abhängigkeit (67–95) und des Strebens nach Freiheit von ihr (96–103), ist hintergründig auch die Reproduktion der gesellschaftlichen Realität überhaupt. Liest der maior aus den Präzepten, die den Klienten in tiefe Dependenz von ihm drängen, die lustvolle Affirmation seines Reichtums und seiner Macht, so muß er in ihnen zugleich die Wurzel seines Unbehagens entdecken. Dem Prinzip des Machterwerbs und der Machterhaltung, das er vor seinen Untergebenen glanzvoll verkörpert, ist er selber untertan. Die Modi des Umgangs in einer so gearteten Gesellschaft, Mißtrauen und Intrige, betreffen auch ihn. Den Gesetzen der von ihm gebauten und erhaltenen Welt unterworfen, auch oder gerade wenn er sie an hoher Stelle repräsentiert, gewinnt er mit der schmeichelhaften Betrachtung des Erreichten zugleich Bewußt-

14) Zu *amicus sibi* K. Gantar, *AAntHung* 12, 1964, 129ff., der darin peripatetischen Einfluß erkennen möchte, jedoch übersieht, welchen spezifisch römischen Sinn der Ausdruck wenigstens in der 18. Epistel bekommen hat. Auch Préaux a.O. 188 trennt den philosophischen vom politischen Sinn.

sein von dem, womit er bezahlte. Der Brief macht seine vordergründige Aussage hier gleich zweifach transparent. Die Ansprache an den Adressaten zeigt sich als Glorifikation der mächtigen Gesellschaft, in die er hineinwill; dahinter aber läßt er wiederum die Kette sehen, an die sich ihre Mitglieder legten, und trinkt so die Laudation ihrer Macht mit der Erinnerung an ihre Schwäche. Der Glanz des Erreichten ist durchsetzt mit dem beunruhigenden Bewußtsein seines Envers, der unlöslichen Verflochtenheit des Mächtigen in seine Gesellschaft, die seine Individualität absorbiert. Im Status des maior, dem der hohe Grad seiner Umweltgeltung Befriedigung verschafft, gründet zugleich deren antithetisches Moment, die Sehnsucht nach Freiheit.

Ihre Verwirklichung aber wird durch den unvereinbaren Widerspruch von Macht und Freiheit für den Mächtigen unmöglich. Welchen Weg aus dieser Situation sich die römische Gesellschaft zu schaffen suchte, wurde bereits an dem auffallenden erzieherischen Interesse sichtbar, das der maior an seinem amicus nahm (26 ff.). Sein Wunsch, an ihm verwirklicht zu sehen, was er sich selbst versagen muß, wies auf die Teilung von Macht und Freiheit, aus der die Teilung der Aufgabe, beide zu bewahren, resultiert. Die Gesellschaft der Reichen und Mächtigen überträgt die Befriedigung ihres Freiheitsbedürfnisses auf den amicus, dessen Trachten nach Überwindung ihrer Werte keine Gefahr für sie bedeutet. In ihm wünscht sie die Transzendenz ihrer eigenen Gesetzlichkeit anzuschauen, den Widerspruch, der sie zerteilt, aus dem ausschließenden Antagonismus in ein komplementäres Nebeneinander zu sublimieren, das ihren Bau nicht antastet. Mit Dispens vom Zwang, den sie über sich gesetzt hat, der Notwendigkeit, sich durch Erwerb von Macht und Reichtum in ihr zu behaupten, aber über sein Verhältnis zum maior noch immer abhängig von ihnen, ist der amicus beauftragt, die Unvergeßlichkeit von Freiheit zu repräsentieren und durch die geistige Hut, in die er sie nimmt, die höchste Form seiner Freisetzung vorzubereiten, die römische Gesellschaft zu vergeben hat.

Der Sprung, den der Brief vom Adressaten zum Schreiber tut (104), ist ein Meisterstück in der Kunst bedeutsamen Verschweigens; denn er ist zugleich der Sprung vom Aspiranten zum Arrivierten. Die Grenze zwischen den Personen verwischt sich; läßt die Position des Ratgebers von vornherein eine Vertauschung des Schreibers mit dem Adressaten zu, weil er sie nur auf Grund eigener Erfahrungen des gleichen Werdegangs kom-

petent einnehmen kann, so schmilzt nun der eine mit dem andern geradezu zusammen: der Brief offenbart als seinen eigentlichen Inhalt die Reproduktion des Weges, den der Schreiber selbst gegangen ist. An seinem Ende, als sein Ziel erscheint das Bild des horazischen Gutes, mit wenigen Worten beschworen, der Ort höchstmöglicher Freiheit in römischer Welt; entlastet von der Not seiner körperlichen Erhaltung, den Daseinsgesetzen der urbs entzogen, geborgen im *rus beatum* realisiert das Individuum die Existenzform des *sibi vivere*, des zwanglosen Lebens, in dem die Trennung in äußere Abhängigkeit und geistige Freiheit aufgehoben scheint. Was aber übersprang der Brief? Auf was deutete er, indem er es verschwieg? Die vornehme Aposiopese, mit der Horaz den Übertritt in jene Lebensform deckt, zeigt auf das Ereignis einer *amicitia*, die sich aus dem Verhältnis von Hoch und Niedrig zum gleichberechtigten Nebeneinander entwickelte. In der Lücke, die der Brief überspringt, steht die Bewährung des Individuums und die gleichsam offizielle Anerkennung seines Vermögens, für die Gesellschaft zu leisten, was sie von ihm erwartet. Sie belohnt seine unkorruptierbare Haltung, die auf die *munera parva* (75) verzichtete, um des *munus egregium* würdig zu werden, mit dem Lokal individueller Freiheit und erhebt dieses zugleich zum Amt, mit dessen Verwaltung das Individuum zu seiner besonderen Geltung in ihr aufsteigt. Das Bewußtsein, daß diese Aufgabe nicht von ihren reichen und mächtigen Repräsentanten erfüllt werden kann, sondern nur von ihm, dem auf sich selbst zurückgezogenen Individuum, macht es zu einem Großen unter Großen. Bild der Zufriedenheit, des sehnsuchtslosen Gleichgewichts, hat es die Funktion, Freiheit zu demonstrieren und von ihr zu berichten.

Aber selbst das Geschenk seiner Freisetzung ins *rus beatum* hebt seine Abhängigkeit nicht auf. Auf das doppelte Gesicht solcher Existenz, die Freiheit realisieren soll und zugleich von denen abhängig bleibt, die sie garantieren, zeigt der Brief bis zum Schluß. Schon daß der Aufenthalt auf dem Lande nicht ununterbrochen ist, erinnert an die Verbindung mit der Stadt; die Iteration (*quotiens* 104) verrät die immer wieder geforderte Rückkehr des Stadtflüchtigen¹⁵⁾, der seine Gesundheit (*reficit*) dem Zwang der Stadt stets aufs neue abgewinnen muß. Die Bedingtheit des ländlichen Glücks enthüllt sich vollends, wenn ein Gebet fingiert wird (107 ff.), das um seine Beständigkeit fleht; selbst

15) Vgl. K. J. Reckford, *Horace and Maecenas*, TAPhA 90, 1959, 201.

der Freiheit im Geiste droht Gefahr, da die Kraft zu ihrer Bewahrung ins Gebet miteingeschlossen wird: neu fluitem dubiae spe pendulus horae (110). Ihre Dependenz vom körperlichen Moment und damit ihre Angewiesenheit auf materielle Mittel, die es befriedigen und erhalten, ist nicht nur in der Bitte deutlich, die Vorrat an geistiger und Vorrat an körperlicher Nahrung verknüpft (sit bona librorum et provisae frugis in annum copia 109f.); sie kommt unverblümt in der Korrektur (sed 111) zur Sprache, die des Schreibers kurz aufflackernde Sorge um sein Vermögen zur geistigen Freiheit zurückscheucht. Berichtigt wird der kleinmütige Gedanke, daß geistige Freiheit noch Gegenstand eines Gebetes sei, wenn materielle Sicherheit gegeben ist; vielmehr ist sie gerade die Möglichkeit, deren Verwirklichung Aufgabe und Tat des freigesetzten Individuums darstellt. Gültig aber bleibt auch in der Korrektur ihre Abhängigkeit von der Befriedigung körperlicher Notdurft und damit der Gegensatz von Außen und Innen, den der Schlußvers noch einmal formuliert: ... det vitam, det opes: aequum mi animum ipse parabo.

Diese Zeile, die neben die durchs Gebet eingestandene Bedürftigkeit das Selbstbewußtsein des autarken Individuums setzt, komprimiert Problem und Bedeutung horazischer Existenz. Dem Lebenskampf und der unvermittelten Sorge für die Selbsterhaltung entzogen als Bild und Künder dessen, was der Gesellschaft anders unerreichbar ist, bleibt Horaz von der Voraussetzung abhängig, daß ihm die Mittel geliefert werden, die solches Dasein ermöglichen. In den brutalen Antagonismus von Existenznot und Freiheitsbedürfnis tritt vermittelnd der freie Wille der Gesellschaft, dem Individuum zu garantieren, um was es beständig kämpfen müßte. Sie veredelt so gleichsam den Widerspruch, ohne an seiner Unaufhebbarkeit etwas zu ändern. Doch liegt seine äußerste Pointe nicht in der materiellen Bedingtheit, die auch im Dispens vom Lebenskampf nicht abgeschüttelt ist. Die Bereitschaft der Gesellschaft, das Individuum in größtmöglicher Freiheit zu unterhalten, gründet in ihrer Unfreiheit und der daraus erwachsenden Sehnsucht, anzuschauen und zu vernehmen, was selber zu leben ihre Gesetzlichkeit ihr nicht gestattet; im Wunsch, sich selbst zu transzendieren, macht sie sich zur Garantin einer individuellen Existenz, die ihn erfüllen soll. Mit dem munus seiner Freisetzung ins rus beatum empfängt das Individuum ein Geschenk und zugleich ein Amt, das es zu versehen hat. So nimmt es den Gegensatz von Freiheit und Gesellschaftlichkeit auch in diesen freisten Stand noch mit.

Freies Leben als Funktion bezeichnet die gesellschaftliche Gebundenheit, in der auch die horazische Existenzform verharret. In ihr ist der Widerspruch aufs höchste sublimiert, doch sie wirft ihn nicht ab.

Aber gerade ihre Problematik wird zum Moment ihrer Dignität. Denn über seine Funktionalität kehrt das Individuum in die Gesellschaft zurück, die es, soweit sie es vermochte, aus ihrer Unfreiheit entließ. Seine Leistung für sie bezeugt seinen Wert, nicht ihr parasitäres Anhängsel zu sein oder nach einer absoluten Individualität zu streben, die ihm nicht möglich ist. Verwirklichend, was Sehnsucht seiner Gesellschaft ist, und dichterisch davon berichtend, tritt es neben oder fast neben ihre höchsten Repräsentanten. Stadtrömische Gesellschaft und aufs Land geflüchtete Individualität, *urbs* und *rus beatum*, Maecenas und Horaz –: der Brief ist Dokument ihrer Symbiose¹⁶). Mit der Abhängigkeit des Individuums von den Reichen und Mächtigen verschränkt sich deren Angewiesenheit auf seine Existenz. Die raffinierte Ambivalenz des Briefes, die ihm von Anfang an eigen war, setzt sich bis in den Schluß fort. Hört der *maior* aus der glückerfüllten Schilderung ländlichen Lebens (104ff.) die Unfreiheit seiner Welt, die zu überwinden auch seine Sehnsucht ist, so liest er in der Abhängigkeit solchen Daseins von dem, was er repräsentiert, die Glorifikation seines Besitzes und seiner Macht, die neben das Unbehagen am Unerfüllten die Befriedigung über das Erreichte setzt. Die durch den Zusammenhang erzielte Transparenz des Schlußgebets macht es zu einer Huldigung für die römische Gesellschaft und besonders ihren Horaz unmittelbar angehenden Vertreter: Jupiter, der hinstellt und wegnimmt, ist Maecenas¹⁷), der Geber und Garant horazischer Existenz, das Gebet an ihn die verherrlichende Affirmation seines Reichtums und seiner Macht. Der Ring, der Dichter und Mächtigen verbindet, schließt sich mit der Rückkehr des Betenden zu sich selbst; das selbstbewußte Versprechen seiner Leistung – *aequum mi animum ipse parabo* –, mit dem er seinerseits zum Garanten einer Bedürfnisbefriedigung der *maiores* wird,

16) Dazu V. Pöschl in *Entretiens sur l'antiquité classique* (Fondation Hardt) 2, 1956, 107ff., wo auch das Verhältnis des Horaz zur Philosophie ins rechte, d. h. römische Licht gerückt ist.

17) Zum Verhältnis Maecenas – Horaz Reckford a. O. 195 ff.; K. Eckert, *O et praesidium et dulce decus meum*, WS 74, 1961, 61 ff., der das „Religiöse“ daran wohl zu stark betont; V. Pöschl, *Horaz und die Politik*, SHAW 1963².

die nur er ihnen bieten kann, hebt ihn an ihre Seite, fast ein Jupiter auch er¹⁸⁾, auch er auf seine Weise eine Spitze römischer Gesellschaft. Erst so aber erreicht deren Glorifikation ihren letzten Sinn; indem Horaz seinen Wert als Individuum und Dichter ins Bewußtsein bringt, macht er auch den Wert derer, die ihn unterhalten, aufs neue bewußt: neben der Demonstration einer individuellen Existenz in größtmöglicher Freiheit, die sich mit ästhetischer Produktion bedankt, vermittelt die Erinnerung an ihre Voraussetzungen der Gesellschaft den kulturell aufbereiteten, vielleicht aufs äußerste veredelten Genuß ihres Reichtums und ihrer Macht.

IV

Ein Brief¹⁹⁾ ist, wenn man vom unerläßlichen Beförderungsmedium absieht, geistiges Mittel zur Überwindung einer lokalen Distanz, setzt also zwei Pole voraus, zwischen denen Kommunikation, wenigstens zur Zeit seiner Abfassung, anders nicht hergestellt werden kann oder soll; dabei muß jedenfalls der Adressat dem Schreiber bekannt sein, da er ja das Objekt der brieflichen Ansprache und das Ziel ihrer Übersendung ist. Doch wird das Moment des Persönlichen, Privaten, Vertrauten, mag es auch nicht unbedingt zur Definition des Briefes gehören, ebenso wie die Verslossenheit mit seinem Begriff fast unlösbar assoziiert²⁰⁾. Ersatz also für unvermitteltes und zwar in der Regel vertrauliches, andere nichts angehendes, für ein Gespräch unter vier Augen, knüpft oder erneuert der Brief als Botschaft, Bericht, Erkundigung die Verbindung zwischen Angesprochenem und Schreiber, ohne jedoch ihre faktische Trennung aufzuheben. So dokumentiert er zugleich Entfernung und Zusammensein, Kluft und Überbrückung.

Die Wahl des Briefes zur poetischen Form indiziert nicht nur Reflexion des Dichters über ihn, sondern hebt ihn selber aus seiner gleichsam naiven, alltäglichen Verwendungsweise in eine reflektierte. Seine Nutzung durch das dichtende Individuum

18) Vgl. das im halben Scherz gesagte *sapiens uno minor est Iove* Epistel I 1, 106.

19) Zu Brief und Epistolographie Dziatzko, RE III, 836 ff.; Sykutris, RE Suppl. V 186 ff.; B. Kytzler, Lexikon der Alten Welt, Zürich-Stuttgart 1965, s. v. Brief.

20) Kytzler a. O. weist auf den engen Zusammenhang von Brief und Freundschaft hin.

weist auf eine „Briefsituation“, in der es sich befindet und deren es sich bewußt ist; es erkennt im Brief die adäquate Form, dieser Situation Ausdruck zu verleihen. Der Kunstbrief ist so von vornherein und noch unabhängig von dem, was in ihm ausgesagt wird, als bloße Form Aussage über den, der sie wählte, aber nicht einfach über ihn in seiner privaten Persönlichkeit, sondern in seinem Verhältnis zur Umwelt. Denn mit der Bestimmung des Briefs zur Publikation tritt sein Verfasser aus der bloß privaten Sphäre hinaus; die Ansprache an den einen Adressaten, die vertrauliche Verslossenheit der Mitteilung, die den Brief als Kommunikation von Privatleuten erscheinen läßt, wird zur Fiktion, an der, aus welchen Gründen immer, festgehalten ist. Die Übergabe des Briefes an die Gesellschaft, durch die er sich allen ihren Mitgliedern öffnet, macht das Private transparent und ersetzt den einen Adressaten durch die ganze Gesellschaft; als in sie ediertes Kunstwerk schlägt der Brief die Verhüllung seiner Alltäglichkeit auf, die ihn als Gespräch unter vier Augen fingiert, zeigt auf die Gesellschaftlichkeit der individuellen Existenz, von der er berichtet, und verrät so den Anspruch auf allgemeine Verbindlichkeit seiner Aussage, durch die sie nicht nur den Angeschriebenen, sondern die Gesellschaft überhaupt angeht.

Ist die Entscheidung des Dichters, seine Aussage in die Form des Briefes zu kleiden, schon selbst eine Aussage, so bietet sie sich der Interpretation des Briefinhalts als Prüfstein an. Die Signifikanz des Briefes als Form und die seines Inhalts werden sich gegenseitig zur Stütze, wenn sie ersichtlich in einem Sinn kongruieren.

Der Text geht vom Projekt des Adressaten aus, über das Institut der *amicitia* einen Stand in der römischen Gesellschaft zu gewinnen. Der Schreiber macht sich zum Ratgeber, der die Implikationen und Bedingungen eines solchen Weges betrachtet, die Erwartungen beleuchtet, mit denen die Gesellschaft den *amicus* zu sich einläßt, Präzepte und Paränesen daraus folgert, die sein Verhalten zweckmäßig bestimmen wollen, die verlangten Opfer nennt und den möglichen Gewinn andeutet, der als Ziel am Ende des Weges steht. Doch die projektierte Karriere des Adressaten erwies sich als Vordergrund, durch den der Blick auf den Werdegang des Schreibers selbst fällt; hinter dem Prätext der Sache des Lollius wurde Horazens eigene sichtbar. Der Brief zeigte sich als Bericht von Entwicklung und Stand horazischer Existenz, der an die Gesellschaft gerichtet ist, in der sie ihren Platz hat. Die Darstellung einer *amicitia*, die mit der größt-

möglichen Freisetzung von den Zwängen der Gesellschaft durch diese selbst zu ihrer Vollendung kam, legte den Grund der Bereitschaft bloß, mit der die Gesellschaft der Reichen und Mächtigen horazische Freiheit garantiert, und wurde so zugleich zum Bild ihrer Formation und ihrer psychischen Verfassung. Die Funktion seiner Existenz, die Freiheit zu demonstrieren, die um so mehr Bedürfnis der maiores ist, je weniger sie es selbst befriedigen können, versetzt das Individuum Horaz schließlich in ein Lokal, in dem die gesellschaftlichen Zwänge weitgehend aufgehoben sind; gerade seine Funktionalität aber hält die Gesellschaftlichkeit des Individuums fest. Entlassen aus ihr und zugleich in einer höheren Form wieder in sie integriert, repräsentiert Horaz die Differenz von und die Zusammengehörigkeit mit der Gesellschaft. Das Geschenk des Gutes in den Sabinerbergen und damit die Befreiung aufs Land macht die Differenz in der auch lokalen Distanz augenfällig und schafft die Briefsituation: der Brief ist Medium, das zwischen urbs und rus vermittelt. Da aber die Freisetzung ins rus beatum nur endlich belohnende Folge und sinnfälligster Ausdruck einer Haltung ist, die das Individuum schon lange bewahrte und auch beim Aufenthalt in der Stadt nicht verliert, sind die beiden Orte, zwischen denen der Brief sich bewegt, auch nur die ins Lokale übersetzten Pole einer geistigen Geschiedenheit; der eigentliche Grund für die Wahl des Briefes als poetischer Form ist eine über die körperliche Trennung hinaus sublimierte Briefsituation, in der freie Individualität und unfreie Gesellschaft die Punkte sind, deren Distanz und Verbundenheit der Brief dokumentiert. Als Bericht von Freiheit betont er die Kluft zwischen seinem Schreiber und denen, an die er adressiert ist; indem er jedoch zugleich an die Voraussetzungen erinnert, denen sie sich verdankt, weist er auf die Klammer, die Individuum und Gesellschaft verbindet, ohne die Differenz aufzuheben, die jenes ja repräsentieren soll.

Brief als Form und Brief als Inhalt verschmelzen zur Einheit. Denn die Zweiseitigkeit horazischer Existenz, die als geistige Briefsituation erscheint, gerade durch den Aufenthalt im Bereich freier Individualität auf den gesellschaftlichen Grund zurückzuzeigen, in dem sie wurzelt, verriet ihren Niederschlag auch im Inhalt des Briefes. Die raffinierte Ambivalenz des Textes, in der die Ambivalenz der psychischen Regungen der maiores sich spiegelt, schürte das Unbehagen an Macht und Reichtum ebenso, wie es sie glorifizierte. Auf jenes mit dem Bild eines freien glücklichen Lebens antwortend, bereitete er zugleich die

Werte der Gesellschaft zu neuem, veredeltem Genuß auf, indem er sie als Schöpfer und Erhalter der hohen Kultur in Erinnerung brachte, die sich in der Existenz des Horaz verkörpert und in seiner künstlerischen Produktion objektiviert. Mit dem Kunstbrief, der den Bericht von der größtmöglichen Transzendenz der Bedingungen römischer Gesellschaft mit der Affirmation ihres Glanzes verschränkt, leistet Horaz seinen letzten und konsequentesten Dienst als *amicus*. Ist schon dichterische Tätigkeit überhaupt in römischer Welt mit dem *Signum* der Freiheit versehen, das sie als *ludus* neben den Ernst politischen Lebens stellt, so bezeichnet die horazische Abkehr von der Lyrik und seine Hinwendung zum Kunstbrief die folgerichtigste Verwirklichung seiner Position in der Gesellschaft²¹⁾. Die Nutzung des Freiheitsspielraums zu dichterischer Hervorbringung erhebt sich zur Reflexion über Stellung und Funktion des künstlerischen Individuums in der Gesellschaft, die ihm die Freiheit erlaubt und garantiert, und bringt gegen Ende einer Laufbahn als Dichter und *amicus*²²⁾ zur poetischen Sprache, wie sich *maior* und *amicus*, Gesellschaft und institutionalisierte Individualität, *Maecenas* und Horaz, Macht und Kunst zu einer Symbiose zusammenschließen, in der das eine das andere ergänzt.

Heidelberg

Hermann Rohdich

21) Andere Gründe für den Rückzug von der Lyrik erwägt Fraenkel a. O. 363.

22) Daß Horaz in die Lyrik rückfällig wurde, ist kein Argument, das alles verändert. Entscheidend ist, daß er bei der Produktion der Episteln entschlossen war, zum alten *ludus* nicht mehr zurückzukehren: *Epist.* I 1, 1 ff.