

- Übersetzung des lateinischen Textes, die man im Unterricht ebenfalls vergleichend hinzuziehen kann.
- 3) Dass dies als epikureisch bezeichnet wird, hängt vermutlich mit einer für die Renaissance häufigen Verwendung des Begriffs „epikureisch“ für naturhaft bzw. unzivilisiert zusammen (vgl. Roque 2010).

- 4) Die deutsche Übersetzung der Bulle ist verfügbar unter [http://www.stereo-denken.de/sublimis\\_deus.htm](http://www.stereo-denken.de/sublimis_deus.htm).
- 5) Aristoteles bezeichnete in seiner Nikomachischen Ethik den Barbaren als φύσει δοῦλος (1252a ff.).

PETER KUHLMANN

## Martials Epigramm 10,47: *Prudens simplicitas* als Maxime für ein glücklicheres Leben

Martials Epigramm 10,47 zählt zu den sehr bekannten und häufig besprochenen nicht-satirischen<sup>1</sup> Epigrammen dieses äußerst vielseitigen Dichters des 1. Jh. nach Christus. Thema des Epigramms, das im ersten Vers mit *vitam ... beatiorem* markant an den Anfang gestellt wird, ist die Vorstellung von einem glücklicheren Leben, die Glücksvorstellung eines poetischen Sprechers,<sup>2</sup> der nicht ohne weiteres mit Martial als Autor gleichzusetzen ist.<sup>3</sup> Dass die in diesem Epigramm Martials vorgetragene Sicht einer *vita beatior* Parallelen zu den Vorstellungen des Aristoteles, vor allem aber zu den Gedanken Epikurs und zu den Schriften des Horaz, aufweist, ist in der Forschung des Öfteren vertreten worden.<sup>4</sup> Der Komparativ *beatiorem* im überschrifftartigen Vers 1 des Epigramms 10,47 deutet allerdings darauf hin, dass es in diesem Gedicht nicht um eine Definition einer vollendeten *vita beata* philosophischer Schulen oder gar um eine Überbietung der *vita beata* der Philosophen<sup>5</sup> geht – die Erlangung eines glücklichen Lebens war bekanntlich oberstes Ziel antiker Philosophie –, sondern um ein sich im Alltag verwirklichendes und den konkret erlebten Alltag aufwertendes Glück oder Glücksgefühl. Dazu passt, dass in den folgenden Versen ganz konkrete Faktoren aufgeführt werden, die den Alltag glücklicher werden lassen können,<sup>6</sup> die – für den poetischen Spre-

cher<sup>7</sup> und den Adressaten Iulius Martialis, der in der Forschung mit dem guten und langjährigen gleichnamigen Freund Martials gleichgesetzt und vom poetischen Sprecher mit dem Superlativ *iucundissime* angesprochen wird<sup>8</sup> – zu einer *vita beatior* führen können.

Grundlegend für ein glücklicheres Leben ist nach Ansicht des poetischen Sprechers ein Vermögen, das ein gutes Auskommen ermöglicht, ein Vermögen, das nicht durch Erwerbsarbeit erworben wird, sondern das Resultat eines Erbes ist.<sup>9</sup> In diesem Wunsch spiegelt sich zum einen die Einstellung höherer römischer Kreise wider, die Lohnarbeit wie z. B. Handwerk zum Unterhalt des Lebens verachteten, obwohl eine solche Arbeit das Leben der allermeisten Römer prägte.<sup>10</sup> Zum anderen aber – und dieser Aspekt dürfte im Kontext des Gedichtes stärker ins Gewicht fallen – zeugt der Wunsch des Sprechers von einem ruhigen, stressfreien Leben, das nicht durch die Sorge um das alltägliche Auskommen und nicht durch die zeitlichen Zwänge und personellen Abhängigkeiten in Folge einer Lohntätigkeit geprägt ist.<sup>11</sup> Insofern spiegelt dieser Wunsch die epikureische Haltung wider, Schmerz und Unannehmlichkeiten zu meiden und dem Geld keinen Wert an sich beizumessen, wozu ein selbst erarbeitetes Vermögen führen könnte.<sup>12</sup>

Zur materiellen Grundlage gehört für den poetischen Sprecher auch ein *non ingratus ager*, ein nicht undankbarer Acker. Gedacht ist hier sicher an ein kleines und doch landwirtschaftlich ertragreiches Landgut, das Martial des Öfteren mit *ager* bezeichnet (2,38,1.2; 9,54,8; 10,58,9) und das elementare Lebensbedürfnisse und Unabhängigkeit zu sichern vermag.<sup>13</sup> Neben dem Materiellen kann in dem Begriff *non ingratus ager* auch die Vorstellung mitschwingen, dass ein Landgut als Rückzugsort (vgl. 2,38) und damit als Ort der Erholung von den strapaziösen Tätigkeiten in der Großstadt Rom dient.<sup>14</sup> Zu einem solchen Leben der Entspannung auf dem Land passt der folgende Glücksaspekt *focus perennis* – ein Herd, der geradezu ein Topos des Landlebens darstellt,<sup>15</sup> zumal die Wohnungen des Großteils der Bevölkerung in Rom keine Herde zum Kochen bzw. Heizen besaßen.<sup>16</sup> Ob das bei Martial singuläre Attribut *perennis* aber so aufzufassen ist, als beziehe es sich auf ein nie verlöschendes Herdfeuer, wie einige Interpreten übersetzen,<sup>17</sup> oder auch als beziehe es sich allein auf die Idylle des Landlebens,<sup>18</sup> erscheint fraglich. Gedacht werden kann wohl auch daran, dass der Sprecher sich einen Herd auch in der Stadt wünscht – einige Epigramme Martials sprechen von „Habenichtsen“ in Rom, die eben keinen Herd zur Verfügung haben (1,32,1; 1,92,5). Der Ausdruck *focus perennis* kann dann übersetzt werden mit „ein Herd, das ganze Jahr hindurch“<sup>19</sup> – also auch während des Aufenthalts in der Stadt – und würde so auf ein entsprechendes Haus in der Stadt (Rom) verweisen, das dem Sprecher für ein glücklicheres Leben dort (vgl. das ebenfalls an Julius Martialis adressierte Epigramm 5,20) wichtig wäre.

Außerdem wünscht sich der poetische Sprecher die völlige Abwesenheit von Streit bzw. von Prozessen (*lis numquam*): Martial verwendet

den Begriff *lis*, vor allem im Plural, häufig zur Bezeichnung von Prozessen (2,64,7; 5,20,6; 6,19,2; 7,65,1; 12,68,3; 12,72,3), wobei sehr oft die Abneigung diesen gegenüber zum Ausdruck kommt (7,65,1; 12,68,3; vor allem im auch an Julius Martialis gerichteten Epigramm 5,20,6; vgl. 2,90,10). Der nächste Glücksaspekt, *toga rara*, besagt, dass sich der Sprecher wünscht, möglichst selten die Toga zu tragen oder tragen zu müssen. Das Ehrenkleid des römischen Bürgers, das aus einer langen, schweren Stoffbahn bestand und sehr kompliziert anzulegen war, musste in der Zeit Martials bei allen öffentlichen, d. h. offiziellen Veranstaltungen, z. B. bei Prozessen, bei der Ausübung eines Amtes, bei Opfern und Spielen und auch bei der Tätigkeit als Klient getragen werden.<sup>20</sup> Sehr häufig beklagt sich Martial in seinen Epigrammen über die Mühen des Klientendienstes und die Missachtung der Klienten durch ihre Patrone insbesondere bei der morgendlichen Begrüßung der Patrone durch ihre Klienten.<sup>21</sup> Daher kann davon ausgegangen werden, dass der poetische Sprecher in Epigramm 10,47 an Klientendienst denkt, allerdings deutet *toga rara* darüber hinaus auf ein Meiden öffentlicher Verpflichtungen im Allgemeinen hin.<sup>22</sup> Insofern stellt dieser Wunsch „eine römische Konkretisierung des λάθε βιώσας Epikurs“<sup>23</sup> dar. Offenbar als Folge der vorhergehenden Faktoren nennt der Sprecher als nächsten Glücksaspekt – auch hiermit an die Maximen Epikurs erinnernd<sup>24</sup> – ein ruhiges, ausgeglichenes Gemüt (*mens quieta*).

Des Weiteren führt der Sprecher *vires ingenuae* auf, natürliche, „eingeborene“<sup>25</sup> Kräfte, die Kräfte eines Freigeborenen, die – wie die meisten Kommentatoren interpretieren<sup>26</sup> – im Gegensatz stehen zu den Körperkräften eines Sklaven oder Athleten. Martial verwendet das Adjektiv *ingenuus* mehrfach zur Bezeichnung

eines Freigeborenen im Gegensatz zu einem Sklaven oder Freigelassenen, so vor allem in Epigramm 3,33,1.4, aber auch in 10,82,6 und 3,46,6.<sup>27</sup> Allerdings zeigt das Wortspiel und der Parallelismus in 12,3,5-6 (*tu facis ingenium, tu, si quid posse videmur; tu das ingenuae ius mihi pigritiae*) deutlich die auch inhaltliche Nähe des Adjektivs zum Substantiv *ingenium*, das von Martial häufig in der Bedeutung „Talent“, „geistige Begabung/Fähigkeit“ und insbesondere zur Bezeichnung der literarischen Begabung gebraucht wird (z. B. 1,0,5; 5,27,1; 5,56,10; 5,63,4; 8,18,10; 8,55,3; 9,50,1). In Epigramm 8,70, einem Epigramm auf die Selbstbescheidung Nervas als Dichter, werden die Worte *vires* und *ingenium* unmittelbar nebeneinander gestellt (*vires ingeniumque*); in 8,73,3 ist im Zusammenhang literarischer Fähigkeiten von *vires* die Rede (*si dare vis nostrae vires animosque Thaliae*). Von daher ist es m. E. möglich, *vires ingenuae* in 10,47 auch und vor allem in geistiger Hinsicht als Talente bzw. geistige Fähigkeiten zu deuten. Neben dem Geistigen – der Chiasmus *vires ingenuae/salubre corpus* deutet an, dass nun ein anders gearteter Aspekt folgt – ist auch ein gesunder Körper<sup>28</sup> (*salubre corpus*) ein wichtiger Faktor für ein Leben, das von einem Glücksgefühl geprägt ist.

Wie für Epikur<sup>29</sup> sind auch für den Sprecher des Epigrams 10,47 Freunde zur Verwirklichung einer *vita beatior* wichtig. Die Freunde werden hier durch das Adjektivattribut *pares* näher charakterisiert, was von den meisten Kommentatoren in Hinblick auf die Gesinnung verstanden und mit „gleichgesinnte Freunde“ übersetzt wird.<sup>30</sup> Darüber hinaus kann man unter *pares amici* auch an Freunde desselben sozialen Stands, an Freunde „of one's own class“<sup>31</sup> denken und den Begriff hinsichtlich der bei Martial häufiger thematisierten

Patron-Klient-Beziehung deuten. Tatsächlich verwendet Martial – wie allgemein üblich – das Wort *amicus* häufiger zur Bezeichnung sowohl des Klienten (z. B. 2,32,7; 2,74,6; 3,7,4; 3,36,1; 3,46,11) als auch des Patrons (5,22,13; 10,19,3; 10,70,5). In Epigramm 2,18,2.4.6 nutzt Martial den Begriff *pares* in Bezug auf einen Klienten, der behauptet, seinem Patron gleich zu sein, da auch dieser seinerseits Klient eines Patrons sei: *iam sumus ergo pares*. Dennoch dürfte *pares amici* hier in 10,47 „nicht in einem spezifischen Sinne“<sup>33</sup> gebraucht sein, sondern allgemein Freunde meinen, die die gleichen Interessen, die gleichen Einstellungen und die gleichen Lebensumstände miteinander teilen. Ähnlich formuliert Horaz in Epistel 1,5, einer Einladung an einen Torquatus zu einem bescheidenen Mahl. Der Gastgeber will dafür Sorge tragen, dass sowohl unter den vertrauten Freunden niemand ist, der Gesagtes nach außen trägt, als auch dass „Gleiche“ zusammenkommen: *haec ego procurare ... imperor ..., ne fidos inter amicos sit qui dicta foras eliminet, ut coeat par iungaturque pari* (epist. 1,5,21-26). Gleiche Interessen, Einstellungen und Bedürfnisse sind wohl auch die Voraussetzung für ein ungezwungenes, lockeres Zusammensein, das der Sprecher in 10,47 als nächsten Glücksfaktor aufführt: *convictus facilis*. Der Begriff *convictus* erscheint bei Martial nur noch im Vorwort des 12. Epigrammbuches (12,0,12) und bezeichnet hier gesellschaftliche Treffen, auf die der Dichter fern der Hauptstadt verzichten muss. Von daher ist eine Engführung des Begriffs auf lockere Zusammenkünfte und Tischgesellschaften speziell auf dem Land, wie L. und P. Watson deuten,<sup>34</sup> unwahrscheinlich. In 10,47 dürfte mit *convictus facilis* eher allgemein an die „lockere Geselligkeit“,<sup>35</sup> vor allem am Abend und bei der *cena*,<sup>36</sup> gedacht sein. Gemeint ist eine „Geselligkeit, die nicht durch

gesellschaftliche Rücksichten und Anstrengungen beschwert ist“.<sup>37</sup> Vielleicht werden auch hier Assoziationen aufgerufen zum Klientelsystem: Eine ungezwungene Geselligkeit zwischen gleichen Freunden war bei der *cena*, zu der unter anderem Klienten eingeladen sein konnten, nämlich oft gerade nicht gegeben. Vielmehr ließen die Patrone manchmal den niedrigeren sozialen Stand der Klienten z. B. durch unterschiedliche Speisen oder Getränke deutlich werden und machten Witze auf Kosten der Klienten.<sup>38</sup> Umgekehrt werden die Klienten sicher genau darauf geachtet haben, was sie in einer solchen Tischgesellschaft äußerten. Was *convictus facilis* beim Mahl bedeutet, zeigt der Sprecher des auf 10,47 folgenden Epigramms 10,48 deutlich: die Möglichkeit, Scherze zu machen, frei zu reden, ohne es am nächsten Morgen bereuen zu müssen, in lockerer und den Alltag betreffender Unterhaltung beisammen zu sein (10,48,21-24).

In Zusammenhang mit dem Glücksfaktor *convictus facilis* spielt der nächste Aspekt *sine arte mensa* klar auf die *cena*, das gemeinschaftliche Mahl am späten Nachmittag, an. Sehr häufig nämlich bezeichnet Martial mit *mensa* speziell den Tisch des Mahls (z. B. 1,103,8; 3,32,2; 3,58,42; 7,48,1; 8,49,1; 9,34,3; 10,48,13; 10,96,10 u. ö.), bisweilen stellt er die Begriffe *mensa* und *cena* als Einheit zusammen (z. B. 3,45,1; 9,14,1) oder nutzt den Begriff synonym für „Speise“ (z. B. *summa mensa*, Hauptgericht: 10,37,9; *secunda mensa/secundae mensae*, zweiter Gang oder Nach „tisch“: 3,17,1; 3,50,6; 5,78,11). Die dem Substantiv *mensa* vorangestellte Qualifizierung *sine arte* kann zum einen konkret an einen kunstlosen, unverzierten Speisetisch denken lassen oder allgemeiner an ein einfaches Mobiliar und unaufwendiges Tafelgeschirr.<sup>39</sup> Darüber hinaus kann – insbe-

sondere im Licht von *convictus facilis* – auch angespielt werden auf ein Mahl, das auf ein aufwendiges Unterhaltungsprogramm, wie es häufig üblich war,<sup>40</sup> verzichtet. Die Abneigung gegen ein allzu üppiges oder auch langweiliges Begleitprogramm kommt z. B. in Epigramm 5,78,25-29 (siehe auch 3,50) zum Ausdruck, einer Einladung zu einem bescheidenen Mahl (*cenula*: 5,78,22.31) im Haus des Sprechers des Gedichts. Es ist aufschlussreich, dass der Sprecher dem Eingeladenen garantiert, beim Mahl ganz er selbst sein zu können, nichts vorlügen zu müssen und sich auch nichts Erfundenes anhören zu müssen (5,78,23-24). In 9,35 lädt der Sprecher des Gedichts einen Philomusus zur *cena* ein unter der Bedingung, auf seine Künste (*artibus/artes*: 9,35,1.11) zu verzichten und das Mahl nicht – wie sonst – durch seine erfundenen Geschichten und Informationen zu prägen. In Epigramm 10,47 wird bei *sine arte mensa* aber vor allem an die Art der Speisen gedacht sein. Nicht erlesene und teure Speisen aus fernen Ländern zum Beispiel oder auch raffiniert angerichtete Speisen<sup>41</sup> scheinen den Sprecher des Gedichts zu erfreuen, sondern eine einfache, „bodenständige“ Kost.<sup>42</sup> Der Wunsch nach solchen „rustikalen“ Speisen wird z. B. auch in den Epigrammen 5,78, 10,48 und 12,48 zum Ausdruck gebracht.

Den nun folgenden drei Glücksaspekten, die den weiteren Tagesverlauf nach der *cena* in den Blick nehmen, widmet der poetische Sprecher jeweils einen eigenen Vers, wobei die ersten beiden Aspekte durch negierte Attribute – wie in Vers 3 – näher qualifiziert werden. Zunächst denkt der Sprecher offenbar an die Fortsetzung der *cena* mit dem Genuss von Wein, vielleicht an ein Trinkgelage, das sich oft an die *cena* anschließen und bis tief in die Nacht dauern konnte.<sup>43</sup> Dabei macht er deutlich, dass der

Genuss von Wein – der nicht explizit genannt, aber hier wohl vorausgesetzt wird – nicht zur Trunkenheit führen soll (*nox non ebria*; vgl. 10,87,11: *pugnorum reus ebriaeque noctis*). Zu einem glücklicheren Leben gehört also ein „Maßhalten beim Trinken, das vor Unbeherrschtheit bewahrt und dabei eine von Sorgen unbeschwerde Heiterkeit schafft.“<sup>44</sup> Ob der Sprecher hier auf die „für Horaz besonders wichtige Vorstellung vom Wein als Brecher der Sorgen“<sup>45</sup> anspielt, ist aber fraglich. Eher wünscht sich der Sprecher einen Alltag, der Trunkenheit – der Begriff *ebrietas* erscheint bei Horaz epist. 1,6,16 durchaus positiv – als „Seelentrösterin“ gar nicht nötig hat, da er frei ist von Sorgen (*soluta curis*), die er durch Alkohol vergessen machen müsste.

Im Folgenden nennt der Sprecher ein durchaus lustvolles Liebesleben, das aber im Rahmen des moralisch Anerkannten bleiben soll (*non tristis torus et tamen pudicus*). Mit *torus* muss nicht unbedingt ein Ehebett<sup>46</sup> gemeint sein, da Martial den Begriff außer für das Ehebett (z. B. 7,74,8; 8,43,2) allgemein zur Bezeichnung eines Bettes, einer Liege (z. B. eines Speisesofas: 2,59,3; 4,8,6) und eines Liebeslagers (z. B. 7,30,2; 9,29,10; 11,81,2) nutzt. Das metonymisch verwendete Attribut *tristis* bezieht sich auf die, die das Bett als Ort ihres Liebeslebens nutzen. Der Sprecher des Epigramms hat hier wohl eine Frau<sup>47</sup> im Sinn, die nicht *tristis* ist, die nicht von prüdem Verhalten<sup>48</sup> geprägt ist. Martial nutzt den Begriff *tristis* häufiger in sexuellem Kontext zur Bezeichnung eines gestrengen, spröden Verhaltens.<sup>49</sup> So erscheint das Wort in Zusammenhang mit der ablehnenden Reaktion des Lesers sexuell freizügiger Epigramme (1,0,12; 1,3,10; 11,20,2; in allen drei Fällen werden die Texte als lasziv bezeichnet). In 1,62,2 wird *tristis* gebraucht in Bezug auf Laevina, die keusch und prüder als ihr gestrenger Ehemann war,

bis sie sich in Baiae in einen jüngeren Mann verliebte. In 11,104,4 kritisiert der Sprecher des Gedichts, der gerne die Nächte mit dem Trinken von Wein verbringt, seine Ehefrau, da sie nur Wasser trinke<sup>50</sup> und sich beeile, *tristis* von der Tafel aufzustehen. Patricia A. Watson hat überzeugend aufgezeigt, dass mehrfach in den Gedichten Martials gewünscht wird, dass auch die *matrona*, die verheiratete Frau, ihrem Ehemann gegenüber die in der Öffentlichkeit geforderte *dignitas* und Zurückhaltung ablege und sich ihm gegenüber lustvoll verhalte.<sup>51</sup> Ob sich *pudicus* in 10,47 (bei Martial außerdem noch: 2,54,2; 4,6,1; 6,4,5; 8,54,4; 9,5,2; 9,66,1; 10,35,16; 11,104,15) allein auf eheliche Treue bezieht, wie Watson interpretiert,<sup>52</sup> bleibt aber ungewiss, da Martial mit diesem Wort auch anständige unverheiratete Frauen<sup>53</sup> bezeichnet (4,6,1; siehe auch Epigramm 9,5). Allgemein kann der Sprecher an ein Liebesleben denken, das zwar lustvoll ist, aber die Gesetze nicht bricht<sup>54</sup> und die guten Sitten nicht verletzt – ein Aspekt, den auch Epikur in diesem Zusammenhang fordert.<sup>55</sup>

Zum Abschluss des Katalogs mit konkreten Glücksfaktoren und damit auch den Tagesablauf beschließend erwähnt der Sprecher einen festen Schlaf ohne Unterbrechungen (*somnus, qui faciat breves tenebras*; vgl. 2,90,10). „Der von Sorgen nicht gestörte Schlaf gehört zum Glück des naturgemäßen Lebens im epikureischen Sinne“.<sup>56</sup>

Am Ende des Gedichts werden dann als Quintessenz<sup>57</sup> und gleichsam als Gipfel des Ganzen die Zufriedenheit mit dem eigenen Sein (*quod sis, esse velis nihilque malis*)<sup>58</sup> und eine Einstellung zum Tod genannt, die diesen weder fürchtet noch als Erlösung (eines unglücklichen Daseins) herbeiwünscht (*summum nec metuas diem nec optes*). Damit schließt das Gedicht

„mit einer Formulierung, die einer Grundlehre epikureischer Ethik entspricht.“<sup>59</sup>

Das Epigramm, das im Versmaß des Hende-kasyllabus geschrieben ist,<sup>60</sup> ist klar gegliedert: Die ersten beiden Verse nennen das Thema und den Adressaten und fungieren als Überschrift<sup>61</sup> (*haec sunt*) für die im Folgenden genannten Glücksfaktoren. Die Verse 3 bis 11 stellen eine Aufzählung, einen Katalog von Glücksfaktoren, dar, bei dem die einzelnen Begriffe im Nominaliv asyndetisch und ungekünstelt – aber nur scheinbar kunstlos<sup>62</sup> – nebeneinandergestellt werden und attributiv (meist mit einem Adjektivattribut) erläutert werden. Drei der Faktoren werden durch jeweils zwei kontrastierende Adjektivattribute näher beschrieben (*non ... sed; non ... et tamen*).<sup>63</sup> Der Schlussfaktor *somnus* wird durch einen attributiven Relativsatz näher charakterisiert. Außer diesem Relativsatz in Vers 11 fehlen in dem Mittelteil (vv. 3-11) Prädikate und Satzstrukturen.<sup>64</sup> Es handelt sich bei diesem Mittelteil des Gedichts um eine Aufzählung von Glücksfaktoren, wobei der Sprecher nach Darstellung der materiellen Grundlage (vv. 3-4) den Ablauf eines Tages „durchbuchstabiert“.<sup>65</sup> Die Verse 12-13 sind vom Mittelteil formal deutlich abgehoben: Sie enthalten fünf Prädikate und sprechen ein Du an, nehmen damit zumindest formal Bezug auf den in v. 2 genannten Adressaten.<sup>66</sup> Der Aspekt des Todes, der im letzten Vers mit *summum ... diem* euphemistisch in den Blick gerückt wird, verweist zurück auf das *vitam* von v. 1. „So wird der chronologische Ablauf eines einzelnen Tages mit dem Ablauf eines vollständigen individuellen Lebens verschränkt.“<sup>67</sup>

Im Zentrum des 13 Verse umfassenden, in der Grobstruktur chiastisch aufgebauten Epigramms steht der bisher nicht erwähnte Ausdruck *prudens simplicitas*. Auch G. Dam-

schen, der v. 7 und daraus resultierend die Freundschaft als formale und inhaltliche Mitte des Epigramms heraushebt,<sup>68</sup> sieht in *prudens simplicitas* insofern einen Zentralbegriff. Er interpretiert *prudens simplicitas* in Bezug auf das Verhalten eines Individuums: „Wer *simplex* ist, windet sich nicht, er ist einfach und gerade heraus in seinen Worten und Handlungen. *Simplicitas* bezeichnet mithin die Einfachheit, Offenheit und Aufrichtigkeit einer Person. [...] Als Korrektiv dient die Klugheit in ihren Formen als Rücksicht, Umsicht und Vorsicht, als bewusstes Wissen um das eigene Handeln und schließlich als Kundigkeit, die auf Erfahrung beruht. Die *prudens simplicitas* ist also eine Einfachheit höherer Stufe, die sich in einer zwar maskenlosen, aber bewusst bedachten Offenheit gegenüber anderen Menschen zeigt.“<sup>69</sup> In dieser Weise interpretieren die meisten Kommentatoren den Begriff und beziehen ihn auf das folgende *pares amici*. Für W. Heilmann drückt der Begriff „die kluge, taktvolle Offenheit, Rechtschaffenheit, Natürlichkeit des Verhaltens“<sup>70</sup> aus, E. Schäfer deutet *prudens simplicitas* als „ein ungekünsteltes, aber nicht plumpes Verhalten“<sup>71</sup>, V. Schoplick spricht von einem „Verhalten, das nicht mit undurchschaubaren Tricks arbeitet“.<sup>72</sup> U. Walter übersetzt den Ausdruck als „kluge Offenheit“<sup>73</sup> P. Barié und W. Schindler schreiben „kluge Einfalt“.<sup>74</sup> Vor allem L. und P. Watson („frankness tempered with discretion“),<sup>75</sup> A. Spisak („guilelessness not naive“)<sup>76</sup> und C. Francis betonen die Verbindung mit dem folgenden *pares amici* und sehen in *prudens simplicitas* ein Merkmal der Freundschaft, die es ermögliche, frei zu sprechen und Kritik mit Lob zu verbinden.<sup>77</sup> Für diese verbreitete Sicht, dass mit *prudens simplicitas* eine aufrichtige, aber nicht naive Offenheit gegenüber den Mitmenschen gemeint sei und dass der Begriff auf

die Freundschaft zu beziehen sei, spricht, dass auch die anderen Glücksfaktoren innerhalb eines Verses in Beziehung zueinander stehen. Des Weiteren kann als Argument der Sprachgebrauch Martials angeführt werden. Weitere vier Mal erscheint *simplicitas* (allerdings im Ablativ; im Nominativ kommt das Wort nur in 10,47 vor) in Martials Epigrammen und bezeichnet Aufrichtigkeit, Redlichkeit gegenüber anderen (so 1,39,4 in Bezug auf Decianus, einen Freund Martials, und 8,73,2 in Bezug auf Instantius, einen Patron Martials) und die Offenheit, Direktheit und Laszivität der Sprache (im Proöm zu Buch 1 in Bezug auf die anstößige Sprache der Epigrammdichtung Martials und in 11,20,10 bezogen auf die anzügliche Sprache in einem Epigramm des Augustus).<sup>78</sup> Auch das Adjektiv *simplex* bezeichnet oft das offene, aufrichtige, arglose und unverdorbene Verhalten Mitmenschen gegenüber (1,87,8; 3,42,3; 6,7,6; 6,59,7; 9,15,2; 9,40,4; 10,33,1; 10,62,1; 10,83,9; 12,35,3; in Verbindung mit einem Verb des Sagens 3,54,2; 11,63,4; 12,35,1; 14,215,1; vgl. auch 10,13,3 in Verbindung mit *ab annis* zur Bezeichnung der Kindheit und 10,13,3 bezogen auf das Futter für Fische), wird von Martial aber auch zur Bezeichnung einfacher, bescheidener Gegenstände genutzt. So ist in 12,66,7 die Rede von einem *non simplex Delphica*, einem nicht einfachen, also aufwendig gearbeiteten delphischen Dreifuß. In 8,8,40, einem Dankepigramm an Domitian für die Erneuerung alter Bräuche, wird in Bezug auf den Kampf in der Arena gesprochen von *simpliciore manu*, einem Kampf mit einfacherer Hand, d. h. ohne Waffen. Auch Horaz nutzt das Adjektiv *simplex* – das Substantiv kommt bei ihm nicht vor – zur Bezeichnung einfacher Dinge: in sat. 2,2,73, bezogen auf Essen im Gegensatz zu luxuriösen Speisen, in carm. 1,38,5 von der Myrte im

Gegensatz zu persischem Prunk und zur Rose, in ars 203 von der einfachen Flöte im Gegensatz zur Trompete und in sat. 2,4,64 von einer einfachen Oliventunke. Das Adjektiv *prudens* begegnet sonst nicht mehr bei Martial, das Substantiv *prudentia* findet sich im Werk Martials gar nicht.<sup>79</sup> Die Tatsache, dass die Worte *prudens* und *simplicitas* – jedenfalls im Nominativ – bei Martial nur hier vorkommen, deuten auf eine besonders bewusste Setzung durch den Autor hin. Auffällig ist auch die „Zusammenrückung von zunächst gegensätzlich erscheinenden Begriffen“.<sup>80</sup> Vor allem aber dadurch, dass der Begriff im Zentrum des chiastisch verfassten Gedichts steht, ist er als besonders bedeutsam herausgehoben. Im Vergleich mit den anderen Begriffen ist er abstrakter und semantisch unbestimmter. Alle anderen Begriffe – abgesehen vielleicht von dem oben besprochenen *vires ingenuae* und *mens quieta*, die aber durch die vorangegangenen Ausdrücke semantisch klar definiert werden – bezeichnen Konkretes. *Prudens simplicitas* ist dagegen so abstrakt und semantisch unbestimmt, dass es von vielen Interpreten erst durch das folgende (!) *pares amici* bestimmt wird. Demgegenüber erscheint mir der Begriff *prudens simplicitas* als Mitte des Epigramms der Zentralbegriff des gesamten Gedichts zu sein und das zu bezeichnen, was als Tenor oder Maxime der Vorstellung einer *vita beatrix* anzusehen ist.<sup>81</sup>

In 10,47 wird das Leben eines Menschen gezeichnet, der über ein gewisses Vermögen und einen gewissen Grundbesitz verfügt, der in der Gesellschaft steht (*toga rara; convictus facilis*), der Freundschaft und Liebe genießt, der ohne Sorgen mit sich im Reinen ist, dem Tod furchtlos gegenüber steht und ihn erst recht nicht als Erlösung seines Daseins herbeisehnen muss. Dargestellt wird ein Glück in gemäßigtem

Wohlstand.<sup>82</sup> Dennoch ist das hier gezeichnete Leben nicht das eines reichen Menschen der Oberschicht, der über erheblichen Besitz und großen Luxus verfügt und politisch und gesellschaftlich engagiert ist. Ein solcher Mensch hätte zur hier beschriebenen Ungezwungenheit, Muße und Sorglosigkeit, wenn überhaupt, nur selten Zeit und Gelegenheit. Das in 10,47 vorgestellte Leben ist eher ein Leben, das gewollt die Waage hält u. a. zwischen Reichtum und Armut sowie zwischen öffentlichem Engagement und gesellschaftlicher Bedeutungslosigkeit. Es ist ein Leben, das gerade mit diesem Mittleren zufrieden ist, weil gerade das Mittlere zwischen den Extremen als Garant für ein glücklicheres Leben erscheint. Insofern scheint, wie in der Forschung bereits mehrfach vertreten,<sup>83</sup> Epigramm 10,47 die  $\mu\epsilon\sigma\tau\eta\varsigma$ -Lehre der griechischen Philosophie, insbesondere des Aristoteles, widerzuspiegeln.

Wie allgemein für die griechische Philosophie, so besteht auch für Aristoteles das höchste Ziel des Menschen in der Erlangung eines glücklichen Lebens, der *Eudaimonia*.<sup>84</sup> Sie kommt zustande, „wo sowohl sinnliche als auch geistige Bedürfnisse erfüllt werden und worin jemand seine Fähigkeiten am besten entfalte[t]; das vollendete Glück kann demnach nur als Ganzes gedacht werden, das von Vernunft geprägt ist und zugleich der persönlichen Neigung entspricht und sowohl Sittlichkeit als auch Wohlbefinden umfasst.“<sup>85</sup> Letztlich verwirklicht sich das Glück im Handeln des Menschen,<sup>86</sup> indem die natürlichen Begierden „unter Berücksichtigung der eigenen Individualität und der konkreten Wirklichkeit“<sup>87</sup> mithilfe der Vernunft in ein richtiges Maß gebracht werden.<sup>88</sup> Hierbei gilt es, die rechte Mitte ( $\mu\epsilon\sigma\tau\eta\varsigma$ ) zwischen zwei falschen Extremen zu erfassen.<sup>89</sup> Betont werden muss, dass

die rechte Mitte zwischen den Extremen weder Mittelmäßigkeit meint noch ein mathematisch feststellbarer Mittelwert ist, sondern „eine allein auf subjektiver Vernunftüberlegung beruhende Entscheidung“<sup>90</sup> darstellt. Dass die in Epigramm 10,47 vorgetragenen Gedanken einer *vita beatior* mit einer individuell formulierten und vernünftigen Vermeidung von Extremen zu den philosophischen Theorien des Aristoteles passen, ist offensichtlich. Dennoch muss fraglich bleiben, ob Martial bei der Formulierung der *vita beatior* in Epigramm 10,47 bewusst oder unbewusst auf Aristoteles Bezug nimmt. Denn der Grundgedanke, dass sich Glück im alltäglichen Tun durch ein vernünftiges Vermeiden von Extremen und durch Wahrung des rechten Maßes verwirklichen lässt, ist ein in der griechischen Philosophie und Literatur häufig anzutreffender Gedanke.<sup>91</sup>

Bereits Demokrit lehrt eine „Ethik des Maßes und der Besonnenheit“.<sup>92</sup> Für ihn besteht die Glückseligkeit, die *Euthymia*, „wesentlich in der Ruhe und Heiterkeit des Gemütes“,<sup>93</sup> „in einem ausgeglichenen Zustand der Seele, der der permanenten Harmonie bzw. Seelenruhe gleichkommt.“<sup>94</sup> Eine solche Ausgeglichenheit und Seelenruhe kann der Mensch nach Demokrit erreichen „durch Mäßigung des Genusses und entsprechend rechtes Maß der Lebensführung. Dasjenige, was zu wenig und zu viel ist, pflegt in sein Gegenteil umzuschlagen und verursacht dadurch große Bewegungen innerhalb der Seele“.<sup>95</sup> Die *Euthymia* kann folglich derjenige erlangen, „dem es kraft vernünftiger Einsicht gelingt, alle äußeren und inneren Störungen der Seele fernzuhalten und sich in Mäßigung, Besonnenheit und Genügsamkeit zu üben.“<sup>96</sup>

Auch für Epikur, der nicht nur in der Atomlehre, sondern auch in der Ethik die Lehren Demokrits aufgreift und weiterentwickelt,<sup>97</sup> ist

Seelenruhe (ἀταραξία) für die Glückseligkeit entscheidend.<sup>98</sup> Die ausgeglichene Ruhe der Seele wird nach Epikur erreicht durch einen Zustand der Lust (ἡδονή), wobei Lust das Freisein von körperlichem Schmerz und von Störung der Seelenruhe meint.<sup>99</sup> Es geht letztlich um die Vermeidung von Unlust und keineswegs um ungezügelten Hedonismus. Im Gegenteil: Es bedarf zur Vermeidung von Unlust und Schmerz der vernünftigen Einsicht (φρόνησις) des Individuums,<sup>100</sup> einer rationalen Lebensführung, die auf einer vernünftigen Beurteilung von Faktoren beruht, die die Seelenruhe stören könnten, wie z. B. des Einflusses der Götter oder des Todes,<sup>101</sup> und der des Weiteren eine vernünftige Unterscheidung und Bewertung der Begierden zugrunde liegt.<sup>102</sup> Unnatürliche und nichtige Begierden wie z. B. nach Ruhm, Macht, großem Reichtum und Luxus „führen zu Unruhe, Furcht und Anspannung und erzeugen daher Unlust“.<sup>103</sup> Letztlich ist also auch die auf ein glückliches, lustvolles Leben abzielende Ethik Epikurs geprägt durch eine auf vernünftiger Abwägung beruhende Wertschätzung von Genügsamkeit und einem maßvollen Begehrten.<sup>104</sup>

Den hier nur grob skizzierten Lehren des Aristoteles, des Demokrit und des Epikur ist die Erlangung eines glücklichen Lebens gemeinsames oberstes Ziel. Bei aller Unterschiedlichkeit der philosophischen Schulen sehen alle genannten Philosophen das rechte Maß im Leben, das Finden und Halten der Mitte, das vernünftige Abwagen dessen, was gut und schlecht, was Lust und Unlust erzeugt, als entscheidend an zur Erreichung dieses Ziels. Besonnene Genügsamkeit, vernünftiges Sich-Bescheiden und Konzentration auf Einfaches gelten ihnen zur Erlangung eines glücklichen Lebens für unerlässlich. Das Bemühen

des Individuums, in den verschiedensten Situationen des Lebens mit Hilfe der Vernunft das Mittlere zu finden, dieser Gedanke des rechten Maßes war „ein Kerngedanke der griechischen Lebenslehre zu allen Zeiten“<sup>105</sup> und „klingt in der griechischen Spruchdichtung und Lyrik hundertfältig wider“.<sup>106</sup>

Doch ist dieses Gedankengut auch in Rom verschiedentlich aufgegriffen worden, z. B. von Horaz.<sup>107</sup> Horaz ist freilich kein Philosoph im engeren Sinne, auch wenn er sich in epist. 1,4,16 scherhaft als ein Schwein aus der Herde Epikurs bezeichnet.<sup>108</sup> Aber auch er „philosophiert“ über das Leben, denkt nach über die Erreichung eines glücklichen Lebens – Gedanken, die in seinen verschiedenen Werken vielfach Niederschlag gefunden haben. Fasst man die diesbezüglichen Gedanken nivellierend zusammen, so zeigt sich, dass „Horaz“<sup>109</sup> das Glück in einem ruhigen, gelassenen, von innerem Seelenfrieden geprägten, freien und genussvollen Leben im Hier und Heute sieht.<sup>110</sup> Wie Epikur geht es ihm um ein Vermeiden von Schmerz, Unlust und innerer Unruhe. Deshalb lehnt er Habgier, Ehrgeiz und (unnatürliche) Begierden ab.<sup>111</sup> Stattdessen hält er das Erlangen eines ruhigen und durchaus genussvollen Lebens durch ein vernünftiges Sich-Bescheiden für möglich<sup>112</sup> – ein Weg, der vom Individuum eingeschlagen und letztlich konsequent gegangen werden muss.<sup>113</sup> Dass dieses Sich-Bescheiden mit der Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse keineswegs ein Leben in Armut oder im „Zuwenig“ meint, macht Horaz dabei deutlich.<sup>114</sup> Vielmehr geht es auch ihm<sup>115</sup> um das Erkennen und Wahren des rechten Maßes, um das Halten einer vernünftigen<sup>116</sup> Mitte zwischen den Extremen.<sup>117</sup> Diesen Gedanken hat Horaz in Carmen 2,10,5 in eine sprichwörtlich gewordene Formulierung gekleidet: *aurea mediocritas*.<sup>118</sup> Die goldene

Mitte, der goldene Mittelweg, der Weg zwischen den Extremen, wie er ihn in den Versen 1 bis 4 dieses Gedichts am Bild der Seefahrt verdeutlicht, führt den Menschen zu einem rechten (*rectius*, v. 1), sicheren (*tutus*, v. 6) und besonnenen (*sobrius*, v. 8)<sup>119</sup> Leben. Das an einen Licinius<sup>120</sup> adressierte Gedicht formuliert insofern eine Lebensregel, „einen Maßstab des Richtigen, einen Weg zum Glück.“<sup>121</sup> Dabei ist das an den Anfang des Gedichts gestellte *rectius vives* sicher nicht in moralischem Sinn zu verstehen, sondern bezeichnet das gute, das glückliche Leben,<sup>122</sup> das – wie dann im Folgenden formuliert wird – durch das Halten der Mitte zwischen den Extremen verwirklicht wird. Das Halten der Mitte bedarf kluger Entscheidung (*diligit*) und beständigen Tuns, wie die Bilder der Seefahrt zeigen (vv. 1-4 und vv. 21-24), und es muss letztlich zu einer im Inneren wertgeschätzten Überzeugung<sup>123</sup> und sich im Äußeren auswirkenden Lebenshaltung werden. Dass also auch für Horaz das Halten der Mitte nicht etwa Mittelmäßigkeit bedeutet, sondern letztlich etwas ganz Wertvolles ist, zeigt seine Formulierung von der *aurea* (!) *mediocritas*:<sup>124</sup> Das Halten des rechten Maßes und damit einhergehend das Vermeiden der Extreme sind der wichtigste Garant zum Erreichen eines guten, eines glücklichen Lebens.

Martials Epigramm 10,47 fügt sich in den hier dargestellten, aber keineswegs Anspruch auf Vollständigkeit erhebenden, antiken Gedankenrahmen eines glücklichen Lebens gut ein. Auch in diesem Epigramm wird eine *vita beatior* gezeichnet, die geprägt ist von innerer Ruhe und Zufriedenheit mit dem eigenen Sein (*lis numquam, toga rara, mens quieta; nox non ebria sed soluta curis; somnus qui faciat breves tenebras; quod sis esse velis nihilque malis, summum nec metuas diem nec optes*), von geistig-kör-

perlichem Wohlbefinden (*vires ingenuae, salubre corpus*), von heiterer Gelassenheit und bescheidenem Genuss (*pares amici, convictus facilis, sine arte mensa; non tristis torus et tamen pudicus*) und von einem gemäßigten Reichtum fernab öffentlicher Verpflichtungen (*res non parta labore sed relictta, non ingratus ager, focus perennis; pares amici, convictus facilis, sine arte mensa*). Das vor Augen geführte Leben scheint, wie bereits gesagt, bewusst das rechte Maß, das Mittlere zwischen den Extremen, zu suchen und gleichermaßen ein „Zuviel“ wie ein „Zuwenig“ vermeiden zu wollen. Es ist ein Glück, das wie bei Aristoteles, Demokrit, Epikur und Horaz in einem Sich-Bescheiden mit dem Einfachen zu verwirklichen gesucht wird – einem Sich-Bescheiden, das auf dem einsichtigen Entscheiden des Individuums beruht (vgl. *velis/nihilque malis*). Diese Sicht einer vernünftigen Einfachheit,<sup>125</sup> die die Mitte zwischen den Extremen hält, also das rechte Maß kennt, scheint Martial mit der programmatischen Formulierung *prudens simplicitas* in die Mitte seines Epigramms gestellt zu haben.

Dass Martial mit seinem Epigramm bewusst auf die Vorstellungswelt der griechischen Philosophie rekurriert, soll nicht behauptet werden. Auch wenn das Epigramm 10,47 und andere Epigramme Martials philosophische und insbesondere epikureische<sup>126</sup> Sichtweisen widerspiegeln, so ist doch unstrittig, dass Martial kein Philosoph im engeren Sinne ist.<sup>127</sup> Es geht in seinen „philosophischen“ Gedichten nicht um die Darstellung einer philosophischen Lehre, sondern – wie auch bei Horaz<sup>128</sup> – um Lebensphilosophie, um konkrete Faktoren zur Bewältigung des Alltags, wie es überhaupt in seinen Gedichten um das konkrete Leben von Menschen geht. Es kann allerdings als sicher gelten, dass Martial das Werk des Horaz kannte

und dass er in seinen Gedichten Gedanken des Horaz aufgriff.<sup>129</sup> Jedenfalls zeigen sich Bezüge zwischen Martials Epigramm 10,47 und dem Carmen 2,10 des Horaz: Beiden ist das Thema eines besseren, eines glücklicheren Lebens gemeinsam (*rectius vives – vitam ... beatiorem*), das in beiden Texten überschriftartig an den Anfang gestellt wird. Bei beiden Gedichten findet sich der Komparativ (*rectius – beatiorem*) und beide weisen einen Wechsel zwischen Abstraktem und Konkretem auf. In Horazens Carmen werden die abstrakten Begriffe (*rectius/auream mediocritatem*) durch konkrete, anschauliche Bilder verständlich gemacht. Bei Martial wird die *vita beatior* – um den abstrakten Begriff *prudens simplicitas* herum – durch Zeichnung eines konkreten Lebens- und Tagesablaufs anschaulich vor Augen gestellt. Vielleicht hat Martial bei der Formulierung des Epigramms 10,47 durchaus unbewusst die in seiner Welt geläufigen Gedanken von einem glücklichen Leben assoziiert und mit dem programmatischen Ausdruck *prudens simplicitas* einen Parallelbegriff zur *aurea mediocritas* des Horaz geprägt.

Auch in anderen Epigrammen Martials wird die Mitte zwischen den Extremen und das Leben in einem bescheidenen Genuss als Garant für ein freies und glückliches Leben herausgestellt. Auf zwei Epigramme sei hier besonders hingewiesen:<sup>130</sup> In Epigramm 1,57<sup>131</sup> antwortet der Sprecher des Gedichts auf die (im Text vorausgesetzte) Frage eines Flaccus, welche Art von Mädchen dem Sprecher gefalle: *nolo nimis facilem difficilemque nimis*. Der Chiasmus und die Antithese zeigen deutlich, dass dem Sprecher weder ein zu gefügiges noch ein zu sprödes Mädchen gefällt, dass also Extreme abgelehnt werden. In den folgenden Versen 3 (und 4) wird

der Wert der rechten Mitte durch den Wechsel ins Neutrum programmatisch gepriesen: *illud quod medium est atque inter utrumque probamus* (v. 3).<sup>132</sup> In Epigramm 2,53<sup>133</sup> zeigt der Sprecher dem Adressaten Maximus auf, was ein freies (und damit letztlich glückliches) Leben bedeutet: ein Sich-Bescheiden mit einfachen Speisen und billigem Tafelwein, einfachem Tafelgeschirr und Kleidung „ohne modischen Schnickschnack“,<sup>134</sup> einem kleinen Haus und einer nicht zu kostspieligen Geliebten. Vers 9 macht deutlich, dass dieses Sich-Bescheiden, dieses bewusst einfache Leben in der Willenskraft des Angesprochenen wurzelt und geistige Größe erfordert (*haec tibi si vis est, si mentis tanta potestas*).<sup>135</sup>

Zusammenfassend sei gesagt, dass in Martials Epigramm 10,47 ein glücklicheres Leben gezeichnet wird, das von innerer Ruhe und Seelenfrieden, von Wohlbefinden und bescheidenem Genuss sowie von gemäßigtem Wohlstand geprägt ist und das letztlich auf einem vernünftigen Erkennen und Halten des rechten Maßes beruht. Es geht im Kern bei der in Epigramm 10,47 präsentierten Vorstellung eines glücklicheren Lebens um eine vernünftige Einfachheit, die als Garant zu einem Leben in Ruhe angesehen wird. Das vernünftige Sich-Bescheiden dürfte in dem Begriff *prudens simplicitas* von Martial zum Ausdruck gebracht werden. Damit entspricht es wohl dem, was Horaz als *aurea mediocritas* bezeichnet: Ein vernünftiges Abwägen, ein vernünftiges Sich-Entscheiden und Sich-Bescheiden mit der Befriedigung der naturgegebenen Bedürfnisse, die *aurea mediocritas* oder – mit Martial gesprochen – die *prudens simplicitas*, führen den Menschen in seinem Alltag zu einer *vita beatior*.

**Literatur:**

- Adamik, T. (1975): *Martial and the „vita beatior“*, *Annales Universitatis Budapestinensis. Sectio Classica 3*, S. 55-64.
- Barié, P.; Schindler, W. (1995): „Der Witz ist das Epigramm auf den Tod des Gefühls“. Anziehungen und Abstoßungen bei Martial, *AU 38/6*, S. 53-68.
- Barié, P.; Schindler, W. (Hrsg.) (1999): *M. Valerius Martialis. Epigramme*, Düsseldorf / Zürich.
- Borzsák, I. (1947): *Petronius és Martialis simplicitas-a. Die simplicitas und der römische Puritanismus*, *Egyetemes Philologai Közlöny 70*, S. 1-21.
- Classen, C. J. (1985): *Martial*, *Gymnasium 92*, S. 329-349.
- Damschen, G. (2004): *Epigramm 47. Wege zu einem glücklichen Leben*, in: Damschen, G.; Heil, A., *Epigrammaton liber decimus. Das zehnte Epigrammbuch. Text, Übersetzung, Interpretationen = Studien zur klassischen Philologie 148*, Frankfurt a. M., S. 183-187.
- Forschner, M. (1993): *Über das Glück des Menschen. Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant*, Darmstadt.
- Francis, C. (2006): *Martial. Epigrammata Book X. A Commentary*, Dunedin (New Zealand).
- Friedlaender, L. (1886): *M. Valerii Martialis Epigrammaton Libri. Mit erklärenden Anmerkungen. Zweiter Band*, Leipzig.
- Frings, U. (1985): „Glückseliges Leben“ literarisch, theologisch, *AU 28/4*, S. 76-85.
- Geyer, C.-F. (1996): *Philosophie der Antike. Eine Einführung*, 4. Aufl., Darmstadt.
- Heilmann, W. (1984): „Wenn ich frei sein könnte für ein wirkliches Leben ...“ Epikureisches bei Martial, *Antike und Abendland 30* (1984), S. 47-61.
- Heilmann, W. (1998): *Epigramme Martials über Leben und Tod*, in: Grawing, F. (Hrsg.), *Toto notus in orbe. Perspektiven der Martial-Interpretation (= Palingenesia 65)*, Stuttgart, S. 205-219.
- Hirschberger, J. (1949): *Geschichte der Philosophie. I. Teil*, Freiburg im Breisgau.
- Hofmann, W. (Hrsg.) (1997): *Martial. Epigramme*, Frankfurt a. M. / Leipzig.
- Holzberg, N. (1988): *Martial*, Heidelberg.
- Holzberg, N. (2002): *Martial und das antike Epigramm*, Darmstadt.
- Holzberg, N. (Hrsg.) (2008): *M. Valerius Martialis. Epigramme. Lateinisch/Deutsch*, Stuttgart.
- Hübner, D. (2021): *Einführung in die philosophische Ethik*, 3. Aufl., Göttingen.
- Keith, A. (2018): *Epicurean Principle and Poetic Program in Martial, Epigrams 10,47-48*, *Phoenix 72*, S. 319-337.
- Kißel, W. (2022): *Personen und persona in den Epigrammen Martials (= Palingenesia 132)*, Stuttgart.
- Kleijwegt, M. (1998): *Extra fortunam est quidquid donatur amicis: Martial on Friendship*, in: Grawing, F. (Hrsg.), *Toto notus in orbe. Perspektiven der Martial-Interpretation (= Palingenesia 65)*, Stuttgart, S. 256-277.
- Knoll, M. (2017): *Antike griechische Philosophie*, Berlin / Boston.
- Kranz, W. (1962): *Die griechische Philosophie. Zugleich eine Einführung in die Philosophie überhaupt*, Berlin / Darmstadt / Wien.
- Lefèvre, E. (1993): *Horaz. Dichter im augusteischen Rom*, München.
- Masek, M. (2012): *Geschichte der antiken Philosophie*, 2. Aufl., Wien.
- Maurach, G. (1989): *Geschichte der römischen Philosophie. Eine Einführung*, Darmstadt.
- Maurach, G. (2001): *Horaz. Werk und Leben*, Heidelberg.
- Paoli, U. E. (1979): *Das Leben im Alten Rom*, Bern / München.
- Pentzer, M. R. (2019): *Horace-ing around with Martial Book 10, The Classical Journey 114*, S. 409-438.
- Ricken, F. (2007): *Philosophie der Antike. Grundkurs Philosophie 6*, 4. Aufl., Stuttgart.
- Rimell, V. (2008): *Martial's Rome. Empire and the Ideology of Epigram*, Cambridge.
- Schäfer, E. (1983): *Martials machbares Lebensglück (Epigr. 5,20 und 10,47)*, *AU 26/3*, S. 74-93.
- Schnur, H. C. (Hrsg.) (1966): *Martial. Epigramme*, Stuttgart.
- Schoplick, V. (1985): *Lebensbewältigung in der römischen Kaiserzeit. Ovids „Remedia amoris“ und andere Texte*, *AU 28/1*, S. 52-64.
- Shackleton Bailey, D. R. (Hrsg.) (1990): *M. Valerii Martialis Epigrammata*, Stuttgart.
- Shackleton Bailey, D. R. (Hrsg.) (1993): *Martial. Epigrams. Volume II = LCL 95*, Cambridge / London.

- Siedschlag, E. (1979): *Martial-Konkordanz*, Hildesheim / New York.
- Spisak, A. L. (2002): The Pastoral Ideal in Martial, Book 10, *Classical World* 95/2, S. 127-141.
- Stein-Hölkeskamp, E. (2005): *Das römische Gastmahl*, München.
- Sullivan, J. P. (1991): *Martial: the unexpected classic. A literary and historical study*, Cambridge.
- Syndikus, H. P. (2001): *Die Lyrik des Horaz. Eine Interpretation der Oden*. Band I, 3. Aufl., Darmstadt.
- Vischer, R. (1965): *Das einfache Leben. Wort- und motivgeschichtliche Untersuchungen zu einem Wertbegriff der antiken Literatur (= Studienhefte zur Altertumswissenschaft 11)*, Göttingen.
- Walter, U. (Hrsg.) (1996): *M. Valerius Martialis. Epigramme*, Paderborn u. a.
- Watson, L.; Watson P. (2003): *Martial. Select Epigrams*, Cambridge.
- Watson, P. A. (2005): *Non tristis torus et tamen pudicus: The Sexuality of the Matrona in Martial*, *Mnemosyne* 58/1, S. 62-87.
- Weeber, K.-W. (1995): *Alltag im Alten Rom. Ein Lexikon*, Zürich.
- Weeber, K.-W. (2000): *Alltag im Alten Rom. Das Landleben*, Düsseldorf / Zürich.
- Weeber, K.-W. (2003): *Luxus im Alten Rom. Die Schwelgerei, das süße Gift ...*, Darmstadt.
- Zeller, E. (o. J.): *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie*, Neuauflage der Erstausgabe von 1883, Stuttgart.

**Anmerkungen:**

- 1) Adamik 1975, S. 60-61, zählt 10,47 zu den nicht-satirischen Epigrammen Martials. Diese Epigramme sind seines Erachtens „confessions about his desires and ideals.“ Vgl.: Damschen 2004, S. 187. Zum Text des Epigramms siehe: Shackleton Bailey 1990, S. 333-334. Zum Wortschatz der Epigramme Martials siehe: Siedschlag 1979.
- 2) Von einem „poetischen Ich“ kann keine Rede sein, da der Sprecher des Gedichts nirgends in der ersten Person spricht. Siehe: Barié/Schindler 1995, S. 65.
- 3) Vgl.: Holzberg 2002, S. 13-18, und Kleijwegt 1998, S. 256. Eine andere beachtenswerte Auffassung vertritt Kißel 2022, z. B. S. 203, der die Texte autobiographisch liest: „Autor-Ich und

dichterisches Ich sind nicht substantiell verschieden“.

- 4) Siehe hierzu vor allem: Heilmann 1984; Keith 2018; Adamik 1975. Letzterer zeigt auch Parallelen der Epigramme Martials zum Kynismus und zu stoischem Gedankengut auf. Vgl.: Watson/Watson 2003, S. 139; Heilmann 1998. Beziiglich der Bezüge zu Aristoteles siehe z. B.: Damschen 2004, S. 184; Walter 1996, S. 229.
- 5) So deutet den Komparativ: Schäfer 1983, S. 90; 92. Seines Erachtens begegnet hier ein empirischer und elementarer Glücksbegriff, eine *vita beata*, die weniger wirklichkeitsfremd als die philosophische *vita beata* und die eher zu verwirklichen ist. Damschen 2004, S. 184, spricht von einer sehr persönlichen Antwort auf die Frage, was das Leben glücklicher macht. Seiner Ansicht nach „soll keine im strengen Sinne philosophische *vita beata*, sondern ein unter den gegebenen empirischen Umständen nur relativ glückliches Leben angestrebt werden“. So: Damschen 2004, S. 185. Auch Barié/Schindler 1995, S. 64, sprechen von einem auf die empirische Person bezogenen relativen Glück, „das aufgrund momentan ungünstiger Verhältnisse noch nicht realisiert werden konnte und sich nur mit Blick auf die triste Gegenwart als ein besserer *modus vivendi* zu erkennen gibt, ein recht bescheidenes Wohlergehen also, das sich an der Wirklichkeit messen will und nicht an den Absolutheitsbestimmungen der Philosophen.“ Siehe auch: Walter 1996, S. 230. Für Watson/Watson 2003, S. 140, wird mit dem Ausdruck *vita beatior* dasselbe ausgedrückt wie mit *vita beata*.
- 6) Der Konjunktiv faciant wird von Frings 1985, S. 80, als konsekutiver Konjunktiv gedeutet.
- 7) Nach Barié/Schindler 1995, S. 65, implizieren die Ratschläge an den Adressaten „ebenso die eigene Erwartung von einer *vita beatior*.“
- 8) Siehe zu Iulius Martialis vor allem: Kleijwegt 1998, S. 273-275, der, anders als Schäfer 1983, den Adressaten nicht für einen Patron des Autors bzw. des Sprechers hält, sondern einen ähnlichen sozialen Status und ähnliche Lebensbedingungen für beide konstatiert. Siehe auch: Sullivan 1991, S. 17; Watson/ Watson 2003, S. 140; Francis 2006, S. 303-304; Kißel 2022, S. 43-44. Die Anrede verleiht laut Barié/Schindler 1995, S. 65, dem Gedicht „seinen dialoghaften Charakter und gibt das Thema als Gegenstand

- der Diskussion aus“. Der Superlativ drückt m. E. nicht aus, dass der Adressat vielleicht schon zu viel besitzt, um glücklich sein zu können (so könnte man Barié/Schindler 1995, S. 65, verstehen), sondern eher die Hochachtung gegenüber dem Angeredeten. Vgl.: 1,107,1 und 9,97,1. Siehe: Francis 2006, S. 304. Vgl. auch: Catull. 14,2.
- 9) Ob dies als Aufforderung an den Adressaten zu verstehen ist, den Sprecher in seinem Testament zu bedenken, wie Schäfer 1983, S. 90, vermutet, ist allerdings fraglich.
- 10) Siehe hierzu: Weeber 1995, S. 17-22.
- 11) Vgl.: Damschen 2004, S. 185.
- 12) Vgl.: Walter 1996, S. 232; Watson/Watson 2003, S. 140; Keith 2018, S. 322-323. Siehe auch: Adamik 1975, S. 62, der auf Epikurs Sentenzen aus der Vatikanischen Spruchsammlung (*Gnomologium Vaticanum*; Sent. Vat.) 43 und 67 verweist.
- 13) Vgl.: Heilmann 1984, S. 50; Walter 1996, S. 232; Watson/Watson 2003, S. 141; Damschen 2004, S. 185; Kißel 2022, S. 167. Shackleton Bailey 1993, S. 367, übersetzt: „land not unproductive“.
- 14) Vgl.: Keith 2018, S. 323; Kißel 2022, S. 169. Zu einem Gutshof siehe: Weeber 2000, S. 94-100. Zu dem in der römischen Oberschicht beliebten zeitweiligen Aufenthalt auf dem Landgut siehe: Weeber 2000, S. 173-183. In 10,47 wird aber sicher an ein Gut in bescheidenem Ausmaße gedacht sein.
- 15) Vgl.: Watson/Watson 2003, S. 141.
- 16) Siehe: Weeber 1995, S. 221.
- 17) Walter 1996, S. 228: „ein nie verlöschender Herd“; Holzberg 2008, S. 167: „ein ständiges Herdfeuer“; Hofmann 1997, S. 423: „ein Herd, der immer brennt“, Barié/Schindler 1999, S. 719: „ein Herdfeuer, das nie ausgeht“. Der Begriff *focus* begegnet bei Martial neunmal, bei Horaz viermal und bei Catull einmal. Das bei Martial singuläre Adjektiv *perennis* erscheint bei Horaz nur epist. 1,15,15 und carm. 3,30,1.
- 18) Dies wird betont von Spisak 2002, S. 134-137, der allerdings selbst sagt, dass das in 10,47 thematisierte Leben für sich genommen nicht allein auf das Landleben abzielt, dass es im Kontext des 10. Buches aber so gelesen werden kann. Kritisch gegenüber Spisak und der Sicht einer Verherrlichung des Landlebens bei Martial äußert sich Rimell 2008, S. 200-204.
- 19) Vgl.: Shackleton Bailey 1993, S. 367, und Spisak 2002, S. 135: „a fire all the year round“. Vgl. auch: Walter 1996, S. 232, der auf die Herkunft des Wortes (per annum) verweist. Siehe die ähnliche Verwendung von *perennis* bei Hor. epist. 1,15,15.
- 20) Siehe zur Toga: Paoli 1979, S. 124-126, und Weeber 1995, S. 205-207. Vgl. 4,66,3-4; 9,100; 12,18,5.
- 21) Siehe zum Klientelwesen in Rom zur Zeit Martials: Walter 1996, S. 284-291, und Weeber 1995, S. 211-215. Vgl. z. B.: 1,108; 3,36; 3,46; 4,8,1; 5,22; 9,100; 10,82; 12,18,3-5. Kißel 2022, der die Epigramme Martials autobiographisch deutet, beschreibt auf S. 181-185 „Martials Klientenstatus“.
- 22) Friedlaender 1886, S. 134, deutet: „Wenig Clientendienst und überhaupt wenig Zwang“.
- 23) Walter 1996, S. 232.
- 24) Vgl.: Keith 2018, S. 323-324, und Walter 1996, S. 233. Vgl.: Epik. Brief an Menoikeus (epist. Men.) 128.
- 25) Walter 1996, S. 233.
- 26) Siehe z. B.: Heilmann 1984, S. 50; Watson/Watson 2003, S. 141; Damschen 2004, S. 186; Francis 2006, S. 305. Friedlaender 1886, S. 134, verweist auf Ov. trist. 1,5,72.
- 27) In 6,11,6 verwendet Martial das Adjektiv im Sinne von „vornehm“, „edel“.
- 28) Siehe: Walter 1996, S. 233. Vgl. den Dreiklang *mens, animus, corpus* bei Sen. epist. 10,4: *roga bonam mentem, bonam valetudinem animi, deinde corporis*. Siehe: Heilmann 1984, S. 50-51. Siehe auch: Epik. epis. Men. 128.131. Vgl.: Keith 2018, S. 323-324.
- 29) Zu den Parallelen bei Epikur siehe: Heilmann 1984, S. 51, der auch auf Horaz und Catull verweist, sowie Keith 2018, S. 325; Walter 1996, S. 233; Watson/Watson 2003, S. 141, Adamik 1975, S. 62. Vgl.: Epikur. Κύριαι δόξαι (K.D.) 27.
- 30) So z. B.: Heilmann 1984, S. 51; Barié/Schindler 1995, S. 66; Walter 1996, S. 228; Barié/Schindler 1999, S. 719; Damschen 2004, S. 185-186; Holzberg 2008, S. 169. Ähnlich verwendet Martial das Adjektiv z. B. in 4,13,8; 8,35,1; 12,58,2.
- 31) Watson/Watson 2003, S. 141. Sie verweisen auf Ov. trist. 3,4,44. Dieser Interpretation schließt sich Francis 2006, S. 306, mit Verweis auf 5,20,4 an. Siehe auch: Spisak 2002, S. 136.
- 32) Siehe: Stein-Hölkeskamp 2005, S. 93 und 37.

- 33) Heilmann 1984, S. 51.
- 34) Siehe: Watson/Watson 2003, S. 142: „in contrast to dinner parties in the city“.
- 35) So: Walter 1996, S. 228.
- 36) Auf die Tischgesellschaft hin interpretieren den Begriff die meisten Kommentatoren und Übersetzer: „eine entspannte Tischgesellschaft“ (Holzberg 2008, S. 169); „bequeme Gäste bei der Tafel“ (Hofmann 1997, S. 424); „ungezwungene Tischgesellschaft“ (Barié/Schindler 1999, S. 719). Auch Damschen 2004, S. 186, deutet: „Ungezwungenheit (bei der Tischgesellschaft am Abend)“. Zur cena siehe: Stein-Hölkeskamp 2005; Weeber 1995, S. 123-125.
- 37) Heilmann 1984, S. 51.
- 38) Siehe hierzu: Weeber 1995, S. 214. Vgl.: Stein-Hölkeskamp 2005, S. 92-101.
- 39) Zur Verwendung luxuriösen Silbergeschirrs siehe: Weeber 2003, S. 30-33. Zur Vorliebe für edle Tische, die allerdings als Präsentations-tische dienten, siehe: Weeber 2003, S. 111-114.
- 40) Siehe: Stein-Hölkeskamp 2003, S. 220-245.
- 41) Siehe: Weeber 2003, S. 16-24. Vgl.: Hor. sat. 2,8. Holzberg 2008, S. 169, übersetzt: „ein Mahl ohne Raffinesse“.
- 42) Barié/Schindler 1999, S. 719, und Walter 1996, S. 228, übersetzen: „ein einfaches Mahl“.
- 43) Siehe zum Trinkgelage als Fortsetzung der cena: Stein-Hölkeskamp 2005, S. 253-258, und Weeber 1995, S. 371-373.
- 44) Heilmann 1984, S. 52. Von Epikur wurde unmäßiges Trinken ebenfalls abgelehnt. Vgl.: Epik. epist. Men. 132.
- 45) Heilmann 1984, S. 52. Er verweist neben carm. 1,18 auf carm. „1,7,17ff. und 31; 1,9,6ff.; 1,11,6ff.; 3,12,1f; 4,12,17ff.“
- 46) So: Watson/Watson 2003, S. 142; Spisak 2002, S. 136; Francis 2006, S. 306. Shackleton Bailey 1993, S. 368, übersetzt: „a marriage bed not austere and yet modest“. Siehe dagegen: Sullivan 1991, S. 216; Walter 1996, S. 234; Damschen 2004, S. 186.
- 47) Vgl.: Watson/Watson 2003, S. 142. Sullivan 1991, S. 216, meint, dass hier auch „young slave lovers“ mitgemeint sein können.
- 48) Walter 1996, S. 228, übersetzt: „Sexualität ohne Prüderie, doch mit Anstand“; Damschen 2004, S. 183: „Liebe, die nicht prüde und dennoch anständig ist“.
- 49) „Moreover, although *tristis* and *gravis* might seem suitable epithets for an ideal *matrona*, in Martial the words commonly connote an outdated severity of manners (cf. 1.24.2, 10.47.10, [...]1,62,2 [...], also 11.16 [...].“ Watson 2005, S. 69. In Anm. 30 verweist sie auf Livius 1,18,4, „where the word is used in a non-condemnatory context of the *mores* of old.“
- 50) Die Abstinenz von Wein gehörte zum Ideal einer römischen matrona und zeigte ihr fehlendes sexuelles Interesse. Siehe: Watson 2005, S. 65-66.
- 51) „Martial advocates that wives act as meretrices within their marriage.“ So: Watson 2005, S. 70. Sie bezieht sich in ihrem Aufsatz vor allem auf Epigramm 11,104. Vgl.: 10,68.
- 52) Siehe: Watson 2005, S. 70, und Watson/Watson 2003, S. 142. Sie weisen darauf hin, dass pudicitia häufig im Zusammenhang mit dem Landleben steht.
- 53) In 9,5,2 wird der Begriff allerdings auf Domitian bezogen, in 2,54,2 auf einen Ehemann.
- 54) Hier kann an die augusteische Ehegesetzgebung gedacht sein, „which Domitian had reinforced and to which his successors Nerva and Trajan adhered even more sternly.“ So: Watson 2005, S. 70.
- 55) Sent. Vat. 51.
- 56) Heilmann 1984, S. 52, der auf Hor. epist. 1,10 verweist. Vgl.: Epik. epist. Men. 135. Watson/Watson 2003, S. 143, bringen den Wunsch nach ungetrübtem Schlaf in Verbindung mit der vita rustica. Sie verweisen auf: Epikt. 3,24,39; Hor. sat. 2,6,61; Tib. 1,10,9-10 und Verg. georg. 2,470. Vgl.: Spisak 2002, S. 136; Francis 2006, S. 307.
- 57) Vgl.: Damschen 2004, S. 186.
- 58) Hierzu gehört die Anerkennung der „durch die Natur gegebenen geistigen und körperlichen Grenzen“ sowie äußerer Grenzen, „die von anderen Menschen vorgegeben werden.“ So: Damschen 2004, S. 187. Vgl.: Heilmann 1984, S. 53, der hervorhebt, dass es hier um kluge Selbstbescheidung und nicht nur um eine innere Unabhängigkeit geht. Er verweist auf Hor. sat. 1,6.
- 59) Heilmann 1984, S. 54. Siehe: Epik. epist. Men. 125-126. Vgl.: Watson/Watson 2003, S. 143, und Damschen 2004, S. 187.
- 60) Der „Elfsilber ist leichtfüßiger und für eine locker gefügte Aufzählung geeigneter als das Distichon, wo jedes Verspaar eine in sich geschlossene Einheit bildet.“ Walter 1996, S. 230.

- 61) Vgl.: Barié/Schindler 1995, S. 64. Siehe auch: Schäfer 1983, S. 88.
- 62) Darauf, dass die Verse sich „artistischer Meisterschaft“ verdanken, machen Barié/Schindler 1995, S. 66, aufmerksam. Vgl.: Schäfer 1983, S. 88; Walter 1996, S. 228-229; Damschen 2004, S. 184. Die scheinbare Kunstlosigkeit, in Wirklichkeit aber wohl durchdachte Anordnung des Katalogs entspricht auf formaler Ebene m. E. genau der generellen Maxime des Epigramms nach einer *prudens simplicitas*. Vgl.: Frings 1985, S. 79.
- 63) Dies könnte damit zusammenhängen, dass in Epigramm 10,47 wie bei Epikur ein Glück vorgestellt wird, das auf die Vermeidung von Unlust und Schmerz bedacht ist.
- 64) Vgl.: Barié/Schindler 1995, S. 65.
- 65) Vgl.: Damschen 2004, S. 185.
- 66) Die im Vergleich zu den vv. 3-11 völlig veränderte Struktur der vv. 12 und 13 wird m. E. in der Gliederung von Damschen 2004, S. 184, zu wenig berücksichtigt: Seines Erachtens bilden die vv. 3-13 mit elf mal elf Silben ein Idealquadrat, dessen Geschlossenheit „durch den parallelen Aufbau der Versanfänge der ersten beiden Verse der oberen Quadrathälfte (3-4) und derjenigen der unteren Quadrathälfte (9-10)“ verstärkt werde. Laut Damschens These besteht – nach der Hinführung in den vv. 1-2 – die obere Hälfte des Gedichts aus sechs Versen und die untere aus fünf Versen, wobei fraglich bleibt, ob v. 8 im Zentrum dieser elf Verse eine besondere Bedeutung hat. Es muss m. E. berücksichtigt werden, dass die vv. 1 und 2 auch jeweils elf Silben haben und formal Bezüge zu den vv. 12 und 13 aufweisen. Damschen 2004 bezeichnet auf S. 186 selbst v. 7 als „Zentralvers des dreizehn Verse umfassenden Gedichtes“.
- 67) Damschen 2004, S. 185.
- 68) Siehe: Damschen 2004, S. 184.
- 69) Damschen 2004, S. 186.
- 70) Heilmann 1984, S. 51
- 71) Schäfer 1983, S. 89.
- 72) Schoplick 1985, S. 54.
- 73) Walter 1996, S. 228.
- 74) Barié/Schindler 1999, S. 719; Barié/Schindler 1995, S. 65.
- 75) Watson/Watson 2003, S. 141.
- 76) Spisak 2002, S. 136. So zuvor: Shackleton Bailey 1993, S. 368.
- 77) Siehe: Watson/Watson 2003, S. 141; Spisak 2002, S. 136, und Francis 2006, S. 305. Letztere sehen in *prudens simplicitas* ein Charakteristikum des *vir bonus*, wie er in den Epigrammen 10,13 und 10,33 gezeichnet werde.
- 78) Auf diese beiden Stellen bezieht sich Borzsák, der den Begriff *simplicitas* bei Petron und Martial analysiert. Seines Erachtens sei der Begriff kein eindeutiges Wort. *Simplicitas* „ist wirklich eng mit dem Begriff des redlich-offenen Altertums verbunden und hat mit der Rustizität, *asperitas*, *saevitia* einige Beziehungen (Gegensatz der urbanen Feinheit). [...] *Simplicitas* ist der eine Teil dessen, was das Wesen des archaisch-römischen Catonentums ausmacht, aber auch das Losungswort der modernen Bestrebungen, welche die catonische Strenge und Prüderie des römischen Puritanismus – auch in sexuellen Dingen – im dekadenten Rom für sich als nicht unbedingt verbindlich fühlen und das Leben in seiner Realität – ohne Verschönerungen aber auch ohne Verschleierungen – leben wollen.“ So: Borzsák 1947, S. 21.
- 79) Horaz verwendet das Substantiv nur epist. 1,11,25, das Adjektiv allerdings häufig zur Bezeichnung des Klugen, des mit Absicht und Vorsatz bewusst Gewählten, z. B. carm. 3,29,29; 4,9,35; sat. 1,10,96; 2,3,206.212; 2,5,58; 2,7,66; epist. 2,2,18; ars 462. Siehe auch: carm. 1,3,22; epist. 1,16,32; ars 445; epod. 17,47; sat. 2,3,89.
- 80) Walter 1996, S. 233.
- 81) Ähnlich formuliert Damschen 2004, S. 184, obwohl er den Ausdruck engführt, indem er ihn speziell auf das Verhalten eines Menschen gegenüber anderen interpretiert.
- 82) Siehe: Barié/Schindler 1995, S. 66-67.
- 83) So z. B. von: Walter 1996, S. 229, und Damschen 2004, S. 184.
- 84) Siehe hierzu: Masek 2012, S. 199; Knoll 2017, S. 284-287. Hübner 2021, S. 112, definiert die aristotelische Vorstellung vom Glück als „Einheit von gutem Sein und gutem Handeln“.
- 85) Masek 2012, S. 199. Lust, die Hedone, bildet einen integrierenden Bestandteil des Glücks, allerdings ist nur ein vernunftgeleitetes, sittliches Leben voller Lust. Siehe: Masek 2012, S. 201. Vgl. hierzu: Hirschberger 1949, S. 199-200. Ricken 2007, S. 175, weist darauf hin, dass ein glückliches Leben auch von äußeren Gütern und Umständen abhängt, die nicht in der Macht des Einzelnen stehen. Masek 2012, S. 199, und For-

- schner 1993, S. 14, machen darauf aufmerksam, dass Glück im aristotelischen Sinne nicht ohne Gemeinschaft zu verwirklichen sei und dass es einen eminent politischen Aspekt habe.
- 86) Vgl.: Hübner 2021, S. 114-115; Ricken 2007, S. 174. Auch Geyer 1996, S. 79-82, weist darauf hin, dass das höchste Gut, die Eudaimonia, durch die eigene Tätigkeit des Menschen, nämlich die vernunftmäßige Tätigkeit der Seele, realisiert wird.
- 87) Masek 2012, S. 202. Auch Geyer 1996, S. 82, betont den individuellen Charakter des Mesotes-Ideals, „der es unmöglich macht, das im Einzelfall bestimmte sittliche Ideal verallgemeinernd auf alle Situationen und Individuen zu übertragen.“
- 88) Vgl.: Hübner 2021, S. 121. Für Aristoteles besteht die Seele aus einem vernünftigen und einem vernunftlosen Seelenteil. Es liegt nun am Menschen, den vernünftigen Seelenteil bestmöglich zu betätigen. In dem Ausmaß, in dem die Begierden und Emotionen dem Logos unterstehen, entwickeln sich die Tugenden. Vgl.: Masek 2012, S. 201-202; Knoll 2017, S. 285.
- 89) Vgl.: Masek 2012, S. 202-203; Knoll 2017, S. 288; Ricken 2007, S. 182; Hirschberger 1949, S. 202.
- 90) Masek 2012, S. 203.
- 91) Hirschberger 1949, S. 202, weist darauf hin, dass Aristoteles mit dem Begriff der Mesotes ein Element aufnimmt, „das dem griechischen Denken schon weithin geläufig war.“
- 92) Ricken 2007, S. 58. Zu Demokrit siehe auch: Vischer 1965, S. 46-48.
- 93) Zeller o. J., S. 79.
- 94) Knoll 2017, S. 120.
- 95) So das Demokrit-Fragment 68B191 bei Diehls-Kranz, zitiert nach Knoll 2017, S. 120. Ricken 2007, S. 58, macht darauf aufmerksam, dass die Echtheit der Fragmente Demokrits fraglich ist. Vgl.: Vischer 1965, S. 46.
- 96) Masek 2012, S. 86. Vgl.: Kranz 1962, S. 89, der schreibt, die Euthymie werde nach Demokrit erreicht „durch das rechte ‚Abmessen‘ aller Lebensfaktoren, von Lust und Unlust, von Genuss und Entzagung“.
- 97) Vgl.: Knoll 2017, S. 334; Masek 2012, S. 226-227, und Kranz 1962, S. 287, der auch auf den Bezug zu Aristipp hinweist. Auch Vischer 1965, S. 48, stellt den großen Einfluss der Gedanken Demokrits auf die klassische und hellenistische Philosophie heraus.
- 98) Siehe: Masek 2012, S. 234-235.
- 99) Vgl.: Knoll 2017, S. 334-335. Siehe auch: Ricken 2007, S. 231; Geyer 1996, S. 90-91; Vischer 1965, S. 73.
- 100) Siehe zur φρόνησις: Masek 2012, S. 236; Knoll 2017, S. 336-337. Zur Subjektzentriertheit der epikureischen Lehre siehe: Geyer 1996, S. 93-94. Kranz 1962, S. 291, spricht von „Individualismus“. Vgl.: Masek 2012, S. 228. Auch die Ethik Aristipps, die wie die epikureische Ethik eine vernunftgeleitete Lust als Ziel postuliert, ist individualistisch. Siehe: Masek 2012, S. 145-146.
- 101) Siehe hierzu: Forschner 1993, S. 30-32 und 39-41; Geyer 1996, S. 93-94.
- 102) Siehe hierzu: Masek 2012, S. 235; Ricken 2007, S. 232; Knoll 2017, S. 333.
- 103) Knoll 2017, S. 333.
- 104) Vgl.: Masek 2012, S. 234-235. Siehe zur Lehre Epikurs z. B. Epikurs (bei Diogenes Laertios überlieferten) Brief an Menoikeus 122-135 sowie seine Aussprüche K.D. 15; 20; 23; 29; Sent. Vat. 33 und 43.
- 105) Syndikus 2001, S. 391.
- 106) Syndikus 2001, S. 391. Eine Reihe von Belegen findet sich bei Syndikus 2001, S. 391, Anm.3.
- 107) Siehe zum Motiv des „einfachen Lebens“ in der griechischen und römischen Literatur: Vischer 1965. Darauf, dass Horaz „Vorläufer“ in der gesamten hellenistischen Popularphilosophie habe, weist Maurach 1989, S. 103, hin.
- 108) Vgl.: Lefèvre 1993, S. 202. Siehe zur „Philosophie“ des Horaz: Maurach 1989, S. 102-105.
- 109) Es sei darauf hingewiesen, dass die unterschiedlichen „Sprecher“ seiner Gedichte das Thema durchaus verschieden nuancieren.
- 110) Vgl. z. B.: epist. 1,18,97 (*qua ratione queas traducere leniter aevum*); epist. 1,18,101-102 (*quid minuat curas, quid te tibi reddat amicum, quid pure tranquillet*); sat. 1,6,10 (*victurum suavius*); sat. 1,6,110-111 (*commodius ... vivo*); sat. 1,6,119-128 und die carm. 1,11 (z. B. *carpe diem quam minimum credula postero*); 2,3; 2,16 (z. B. *levis somnos*); 3,3 und 3,29 (z. B. *quod adest memento conponere aequos*). Siehe hierzu auch: Maurach 1989, S. 84.
- 111) Vgl. z. B.: carm. 2,16; epist. 1,2,46-55 (z. B.: *quod satis est cui contingit, nihil amplius optet ... sperne voluptates: nocet empta dolore voluptas*). Siehe hierzu: Lefèvre 1993, S. 205-206.

- 112) Siehe z. B. sat. 1,6 an Maecenas: Ein bescheidenes Leben, konkretisiert in der Einfachheit der Speisen und des Tafelgeschirrs, fernab der Politik und gesellschaftlicher Verpflichtungen und ohne hochgestellte Vorfahren, bedeutet Unbeschwertheit und Freiheit. Vgl.: carm. 2,16,13 (*vivitur parvo bene*); 3,1,25 (*desiderantem quod satis est*); 3,29,13-16.29-48. Siehe hierzu: Maurach 1989, S. 88, und Lefèvre 1993, S. 206. Vgl. zur Einfachheit bei Horaz und der Tradition, aus der er schöpft: Vischer 1965, S.147-152.
- 113) Vgl. z. B.: epist. 1,18,112 (*aequum mi animum ipse parabo*). Dass es kein perfektes Glück gibt, sagt Horaz in carm. 2,16,27-28 (*nihil est ab omni parte beatum*).
- 114) Vgl. z. B.: carm. 3,16,37 (*inportuna tamen pauperies abest*). In sat. 1,6,123-124 formuliert der Sprecher, dass er sich mit Öl salbt, aber nicht mit billigem (Lampen)öl, wie es der Schmutzfink Natta nutzt. Vgl.: Lefèvre 1993, S. 206.
- 115) Dass dieses „horazische Maßdenken“ (Lefèvre 1993, S. 209) Bezüge aufweist zu griechischen Philosophen und Schriftstellern, sehen Lefèvre 1993, S. 210; Maurach 2001, S. 261, und Syndikus 2001, S. 391-392. Lefèvre 1993, S. 210, weist darauf hin, dass Horaz in seinem Denken nicht zwischen Aristoteles und Epikur schwankt: „Nicht er koppelt in diesem Punkt die Lehre der beiden Schulen, sondern diese berühren sich hierin selbst. Wenn der Epikureer eine Abwägung zwischen Unlust und Lust vornimmt, verhält er sich kaum anders als der Peripatetiker, der die Tugend von den Fehlern abgrenzt.“
- 116) Auch Horaz betont die Bedeutung vernünftigen, klugen Nachdenkens. Vgl. z. B.: carm. 1,11,6 (*sapias*). Siehe hierzu: Maurach 1989, S. 100.
- 117) Vgl. z. B.: carm. 1,20 (*vile ... modicis ... modus*); sat. 1,1,106-107; epist. 1,18,9. Maurach 1989, S. 89, spricht in Bezug auf die Oden des Horaz von einer „Philosophie des befreienenden Maßes“.
- 118) Der Begriff erscheint „programmatisch als philosophischer Terminus“. So: Syndikus 2001, S. 393.
- 119) Lefèvre 1993, S. 209-210, deutet den Begriff in Bezug auf die Besonnenheit der epikureischen Lehre.
- 120) Zur Diskussion um den Adressaten siehe: Syndikus 2001, S. 396-397, und Maurach 2001, S. 262, Anm. 12.
- 121) Syndikus 2001, S. 391
- 122) Vgl.: Maurach 2001, S. 260.
- 123) Siehe die Interpretation des *diligit* bei Maurach 2001, S. 263.
- 124) Vgl.: Syndikus 2001, S. 391.
- 125) Vgl.: Keith 2018, S. 324-325, die – wie in der vorliegenden These – in dem Ausdruck *simplicitas* die epikureische Bedürfnislosigkeit gespiegelt sieht. Das Adjektiv *prudens* verweist ihres Erachtens auf Epikurs Lob der φρόνησις. Sie verweist auf Epik. epist. Men. 131-132.
- 126) Siehe: Heilmann 1984, besonders S. 54 und S. 58; Barié/Schindler 1995, S. 66; Adamik 1975, S. 61-63; Damschen 2004, S. 184; Holzberg 1988, S. 59-61; Walter 1996, S. 229-230; Sullivan 1991, S. 215-217. Letzterer sieht eine spezifisch römische Prägung vorliegen. Vgl.: Keith 2018, die das Epigramm in Zusammenhang mit dem folgenden Epigramm 10,48 liest. Siehe auch: Schäfer 1983, S. 91-92, der aber darauf hinweist, dass sein „Maß für das Glück (...) kein letztlisches Prinzip“ ist. Holzberg distanziert sich inzwischen von seinen früheren Deutungen und liest Gedichte wie 5,20 und 10,47 unter dem Aspekt des von Martial häufig thematisierten Verhältnisses zwischen Patron und Klient. Da der Autor Iulius Martialis als einen Mann erscheinen lasse, der gerne besinnliche Worte höre, könne „sich Martial dazu verlockt fühlen, sein Schmarotzen mit moralphilosophischen Predigten zu tarnen.“ So: Holzberg 2002, S. 81.
- 127) „Martia bietet gewissermaßen die „Philosophie“ des kleinen Lebenskünstlers, die zwar philosophische Ansätze enthält, diese aber nicht zum Prinzipiellen entwickelt.“ Schäfer 1983, S. 92.
- 128) Vgl.: Maurach 1989, S. 84 und 104. Darauf, dass die Gedanken Epikurs Martial durch Horaz vermittelt wurden, weist Walter 1996, S. 230, hin.
- 129) Siehe hierzu z. B.: Keith 2018 (in Bezug auf Martials Epigramme 10,47 und 10,48); Heilmann 1984; Walter 1996, S. 230, und Pentzer 2019.
- 130) Parallelen zeigen sich z. B. auch in den Epigrammen 2,48; 2,90; 5,20. Ein einfaches Leben in bescheidenem Wohlstand auf dem Land wird gepriesen in 1,55; 6,43; 10,96; 12,18; 12,31. Dass Martial in anderen Epigrammen (z. B. 7,77 oder 5,64) durchaus Luxusgütern und einem luxuriösen Leben etwas abgewinnen kann,

- zeigt, dass er mit den Motiven „spielt“. Vgl. zu Martials Freude am „Spiel“: Classen 1985, S. 341. Daher sollte nicht von der Sicht Martials im Generellen gesprochen werden, sondern nur von der Haltung, die in einem konkreten Epigramm durch den jeweiligen „Sprecher“ zum Ausdruck gebracht wird. Dennoch sei nicht grundsätzlich ausgeschlossen, dass in 10,47 (und vielleicht auch 5,20) die Sicht des Autors Martial als solchem ausgesprochen wird. Denn es ist zumindest denkbar, dass er sich in einer Art Selbstreflexion mit *iucundissime Martialis* hier auch selbst anspricht. Selbstanreden finden sich z. B. bei Catull. 8.52.79.
- 131) Hierauf verweist auch Walter 1996, S. 234, allerdings spezifisch in Bezug zu v. 10.
- 132) In Ovids Mythos von Dädalus und Ikarus (met. 203-208) wird Ikarus ermahnt, den mittleren

Weg zu wählen und die gefährlichen Extreme zu meiden.

- 133) Siehe zu Epigramm 2,53: Walter 1996, S. 116-120.
- 134) Walter 1996, S. 117.
- 135) Der Wille muss sich letztlich in einem Können bewähren. Martial spielt hier mit den Begriffen *potes* (vv. 2 und 10) und *potestas* (v. 9) und ebenso mit dem Substantiv *vis* (v. 9) und den drei von *velle* abgeleiteten Verbformen *vis* (vv. 1 und 2). Walter 1996, S. 119, macht darauf aufmerksam, dass aufgrund des konstitutiven Gewichts der Allerweltswörter (*velle, nolle, posse*) die „Homomorphie von *vis* in den Versen 1/2 und 9 [...] weit mehr als ein bloßes Wortspiel“ sei.

JOHANNES KIRFEL

## Kultur-Tradition gegen KI-Produktion

### Ein Bildungsauftrag auch an die Klassischen Sprachen

KI ist in allen Zeitungen, Zeitschriften, Gazetten und Werbeanzeigen präsent. Sie beherrscht die allmählich heiß laufende Debatte, an der sich Journalisten, Politiker, Philosophen, kaum aber Pädagogen beteiligen. Begeisterte Akzeptanz auf der einen, zurückhaltende Skepsis oder Ablehnung auf der anderen Seite. „Große Chancen – Große Risiken!“ – „Jobkiller oder Heilsbringer?“ Gemeinsame Erkenntnis, dass sich durch die neue Errungenschaft menschlichen Forschungsdranges vieles verändert, vieles „umgekrempt wird“, auch die Bildung. Eine „kulturelle Transformation“ ist weltweit im Gange. Welche Geltung dürfen etwa sich seit den Anfängen der europäischen Geschichte entwickelnde Traditionen noch in Anspruch nehmen? Gerade Traditionen der Kunst und Literatur? Lesestoffe, Texte z. B. werden von den KI-Ingenieuren in Masse produziert: Sprachmodelle, Erzeugnisse eines künstlichen „Gehirns“, hinter denen

keine authentische, durch Erfahrung gereifte Persönlichkeit steht. Der „Textroboter“ tritt als Schöpfer auf. Er ersetzt den Menschen auf seinem ureigenen Felde, dem der sprachlichen Durchdringung von Welt und Leben, in Form des Buches, des tiefgründig angelegten und sprachlich ansprechend gestalteten Textes.

„Nur so, mit Bildung und Kultur im Medium einer ambitionierten Sprache lässt sich die Gegenwart ertragen. Sie ist zugleich die Quelle einer Humanität, die uns auch im Leben moralisch zu leiten hat.“

So der Schriftsteller Maxim Biller (SZ 16.10. 23). Dazu taugen die Sprachmodelle der „*unheimlichen Maschinen*“ (FAZ 14.5.23) nicht. Im Gegenteil. Sie sind virtuelle Produkte, die die KI-Ingenieure auf ihren „*literarischen Plünderfeldzügen*“ (Arian Kreye, „Alarm-GPT. SZ 29.11. 23) aus künstlich verarbeiteten Texten herstellen, die keinerlei Bezug zur realen Welt