



Antje Junghanß

# Zur Bedeutung von Wohltaten für das Gedeihen von Gemeinschaft

Cicero, Seneca und Laktanz  
über *beneficia*

Klassische Philologie

Palingenesia 109

Franz Steiner Verlag

Antje Junghanß  
Zur Bedeutung von Wohltaten  
für das Gedeihen von Gemeinschaft

# **PALINGENESIA**

Schriftenreihe für Klassische Altertumswissenschaft

Begründet von Rudolf Stark

Herausgegeben von **CHRISTOPH SCHUBERT**

Band 109

Antje Junghanß

# Zur Bedeutung von Wohltaten für das Gedeihen von Gemeinschaft

Cicero, Seneca und Laktanz über *beneficia*



Franz Steiner Verlag

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Warburg-Melchior-Olearius-Stiftung

Coverabbildung:

Phönix in einem Mosaik aus Antiochia am Orontes, jetzt im Louvre.  
Fondation Eugène Piot, Monuments et Mémoires, publ. par l'Académie  
des Inscriptions et Belles-Lettres 36, 1938, 100.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen  
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über  
<<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes  
ist unzulässig und strafbar.

© Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2017

Druck: Offsetdruck Bokor, Bad Tölz

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.

Printed in Germany.

ISBN 978-3-515-11857-6 (Print)

ISBN 978-3-515-11858-3 (E-Book)

- Schreibst du ein Buch?

- Ja.

- Eine Geschichte!

- Nein.

- Aber es sind Bilder drin?

- Nein, auch nicht.

- Wie langweilig!

Und dennoch:

Meinem Mann und unseren Kindern



## INHALT

VORWORT .....	11
EINLEITUNG .....	13
Fragestellung.....	13
Untersuchungsgang.....	17
Vorüberlegungen.....	18
Zu den lateinischen Begriffen.....	18
Zur stoischen Ethik .....	22
Zum Patronagesystem.....	27
Zum <i>beneficium</i> als Gabe und Mitteilung .....	30
CICERO, <i>DE OFFICIIS</i> .....	35
Forschungsstand.....	35
Ausrichtung und Perspektive .....	39
Behandlung der <i>beneficentia</i> in <i>De officiis</i> .....	43
Wohltaten und gemeinschaftliches Gedeihen.....	44
<i>Natura</i> und <i>honestum</i> : Grundlegung der <i>beneficentia</i> .....	44
off. 1,11–1,15 .....	44
off. 1,20–1,22 .....	47
off. 3,21–3,32 .....	51
<i>Sed habet multas cautiones: beneficentia</i> und <i>suum cuique</i> .....	56
off. 1,42–1,49 .....	56
off. 1,50–1,59 .....	62
off. 1,93–1,124 .....	71
<i>In universorum animos tamquam influere: beneficentia</i> und <i>utile</i> ....	75
off. 2,14–2,24 .....	75
off. 2,25–2,32 .....	80
<i>Aut opera aut pecunia: beneficia</i> der Führungsschicht.....	84
off. 2,52–2,64 .....	84
off. 2,65–2,78 .....	88
<i>Suum cuique tribuere</i> : Schuld als Motor von Beziehung .....	95
Zusammenfassung.....	102
SENECA, <i>DE BENEFICIIS</i> .....	105
Forschungsstand.....	105
Ausrichtung und Perspektive .....	111
Struktur.....	114
Wohltaten und gemeinschaftliches Gedeihen.....	116

<i>Danda lex vitae: Thematische Grundlegung</i> .....	116
benef. 1,1,1–1,1,7 .....	116
benef. 1,1,8–1,4,6 .....	119
benef. 1,5,2–1,7,3 .....	125
benef. 1,9,3–1,10,4 .....	130
<i>Docendi sunt libenter dare, libenter accipere, libenter reddere:</i>	
Anleitungen für Wohltäter und Empfänger .....	133
benef. 1,11,1–2,17,4 .....	133
benef. 2,18,1–2,31,5 .....	140
benef. 2,32,1–3,4,2 .....	142
<i>Res per se expetendae: Stoische Verankerung von <i>beneficium</i> und <i>gratia</i></i> .....	146
benef. 3,6,1–3,17,4 .....	146
benef. 4,1,1–4,17,4 .....	149
benef. 4,18 .....	153
benef. 4,26–35 .....	157
<i>Pares animo, inpaes fortuna: <i>beneficium</i> und <i>societas</i></i> .....	163
<i>Hanc materiam consummari decet: Senecas Fazit am Werkende</i> ...	178
Zusammenfassung .....	181
 LAKTANZ, <i>DIVINAE INSTITUTIONES</i> .....	185
Forschungsstand .....	185
Ausrichtung und Perspektive .....	188
Struktur .....	193
Wohltaten und gemeinschaftliches Gedeihen .....	195
<i>Tam liberales fuisse homines: Bedingung und Kennzeichen</i>	
harmonischer Gemeinschaft .....	195
inst. 5,5–5,6 .....	195
inst. 5,7–5,8 .....	203
<i>Omnibus immortalitatem spondit: Perspektive wohltätigen</i>	
Handelns .....	210
inst. 5,14,7–5,14,20 .....	210
inst. 5,15,6–5,18,11 .....	217
<i>Quod homini tribueris, deo tribuitur: Christliche Verankerung der <i>beneficentia</i></i> .....	221
inst. 6,1–6,10 .....	221
inst. 6,11–6,12 .....	228
inst. 6,13–6,25 .....	240
<i>Notionem veritatis munus summ fecit: <i>Beneficentia</i> und</i>	
Beziehungsstiftung .....	244
Zusammenfassung .....	257

FAZIT .....	261
LITERATURVERZEICHNIS .....	267



## VORWORT

Bei dem vorliegenden Buch handelt es sich um die leicht überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im Februar 2015 unter demselben Titel an der Fakultät Sprach-, Literatur- und Kulturwissenschaften der TU Dresden angenommen wurde.

Die Dissertationszeit habe ich als Weg empfunden, den ich selbst finden, aber nicht allein gehen musste. Nun ist der Moment gekommen, meinen Begleitern zu danken. Ich danke Prof. Dr. Fritz-Heiner Mutschler dafür, mir große Freiheit zugestanden und Vertrauen in meine Arbeit signalisiert zu haben. Ein Dank geht auch an Prof. Dr. Martin Jehne, von dem ich in meinem Vorankommen stets unterstützt wurde.

Sehr dankbar bin ich für den Austausch mit Prof. Dr. Stefan Freund; seine wertvollen Anmerkungen zu Laktanz, die aus einem tiefen Interesse an dessen Werk rühren, waren mir ein Segen. Als ebenso segensreich empfand ich die Unterstützung durch Prof. Dr. Christoph Schubert – ich denke hier insbesondere an seine Bereitschaft, meine Arbeit in die Reihe der „Palingenesia“ aufzunehmen, an seine sorgfältige Durchsicht meines Manuskriptes sowie die ausgewogene Erörterung einzelner Beobachtungen. Durch ihn lernte ich zudem Katharina Stüdemann kennen, der ich ebenfalls zu Dank verpflichtet bin, weil sie die vorliegende Publikation von Anfang an mit herzlicher Anteilnahme begleitete.

Ein besonderer Dank geht außerdem an Prof. Dr. Dennis Pausch, dessen Elan und Anteilnahme mein Schaffen seit der Abschlussphase meiner Promotion beflügelte. Ihm verdanke ich es, für den Warburg-Melchior-Olearius-Preis für Alte Sprachen nominiert worden zu sein. Den Stiftern des Preises und den Gutachtern der Auswahlkommission gebührt der Dank, die Arbeit prämiert zu haben.

Wenn ich an die Anfangszeit zurückdenke, in der es darum ging, überhaupt einen Zugang zu den Texten zu bekommen und erste Hypothesen zu diskutieren, verdanke ich eine solche Gelegenheit Prof. Dr. Jula Wildberger, die mich in dieser frühen Phase meiner Arbeit an die American University of Paris einlud, um bei einer Konferenz zu „Seneca philosophus“ eine Beobachtung aus dem vierten Buch *De beneficiis* zu präsentieren, was mir wichtige Kontakte und Rückmeldungen einbrachte. Ebenso danke ich Prof. Dr. Marina Münkler, die es mir ermöglichte, im Rahmen einer Tagung zur Freundschaft intensiv über *De officiis* 1,50–59 nachzudenken. Ein herzlicher Dank geht ferner an Dr. Jochen Walter, der im Rahmen eines Workshops meine ersten Überlegungen zum fünften und sechsten Buch der *Divinae institutiones* sehr konstruktiv kommentierte und mir insgesamt bestärkend zur Seite stand.

Wichtige Hinweise erhielt ich immer wieder von Prof. Dr. Andreas Heil, Dr. Andreas Haltenhoff, Dr. Christoph Lundgreen und Jochen Sauer. Auch dafür bin ich dankbar. Denis Dercourt danke ich für seine erfrischende Art, mich während

des Schreibprozesses anzuspornen. Für sein lebhaftes Interesse an meinem Manuskript und seine ermutigenden Rückmeldungen danke ich Prof. Dr. David Konstan.

Weiterhin empfand ich es als große Bereicherung, alle drei in diesem Buch besprochenen Werke in Seminaren behandeln zu können und im Gespräch mit den Student\*innen die Texte aus immer wieder veränderter Perspektive zu lesen. Allen Teilnehmer\*innen der Lehrveranstaltungen gebührt mein Dank.

Und ich danke Bernhard Kaiser für alle *ioca et seria* der vergangenen Jahre; ohne ihn wäre ich den Weg nicht gegangen.

Dresden, im Sommer 2017

## EINLEITUNG

*De beneficiis dicendum est et ordinanda res, quae maxime humanam societatem adligat.*

### ZUR FRAGESTELLUNG

Senecas siebenbändige Schrift *De beneficiis* ist in Zuschnitt und Gehalt einzigartig in der uns überlieferten Literatur der griechisch-römischen Antike. Auch im Oeuvre des Autors sticht das Werk heraus, denn mit keinem anderen Sujet hat sich Seneca annähernd so ausführlich auseinandergesetzt. Gleichwohl – für uns leider nicht überliefert – gehört *De beneficiis* in eine lange Reihe themengleicher Traktate, zumal im Kontext der stoischen Philosophie, welcher Seneca bekanntlich folgte. Meiner Ansicht nach erklärt sich die große Zahl an Schriften, als deren einziger Reflex *De beneficiis* auf uns gekommen ist, durch die besondere Relevanz der Materie für die stoische Ethik: Diese kreist um die Frage des menschengemäßen Lebens, und als menschengemäß gilt ein Leben in Gemeinschaft. Der hilfsbereite, freigebige, wohlthätige Einsatz für andere bildet als gleichsam zwischenmenschliche Tugend dessen Grundlage. In diesem Sinne heißt es im Prooem von *De beneficiis* programmatisch: „Von Wohltaten soll die Rede sein; es ist die Sache der Reihe nach zu erörtern, welche die menschliche Gemeinschaft am meisten zusammenhält.“<sup>1</sup>

Einen früheren Reflex stoischer Auseinandersetzung mit der Thematik finden wir rund ein Jahrhundert vor Seneca in Ciceros Erörterung der *beneficentia* innerhalb von *De officiis*. Auch Cicero betont die besondere gemeinschaftsdienliche Kraft von *beneficia*.<sup>2</sup> In der Umbruchphase des ausgehenden dritten und beginnenden vierten Jahrhunderts, in der das Christentum sich noch nicht durchgesetzt hat,

- 1 Sen. benef. 1,4,2; siehe Eingangszitat. Die deutschen Übersetzungen stammen hier und im Folgenden, wenn nicht anders angegeben, von der Verfasserin.
- 2 Für Handlungen, die dem Gedeihen von Gemeinschaft zuträglich sind, verwende ich synonym Attribute wie „gemeinschaftsdienlich“, „gemeinnützig“, „gemeinwohlorientiert“ o.ä. Anstelle des Begriffs „Gemeinschaft“ spreche ich auch von „Gruppe“, „Zusammenschluss“ oder „Gesellschaft“. In seinem Werk „Gemeinschaft und Gesellschaft“ trennt Ferdinand Tönnies die beiden titelgebenden Konzepte theoretisch voneinander. Während Gemeinschaft für ihn auf Verwandtschaft und Näheverhältnissen aufbaut, versteht er unter Gesellschaft: „einen Kreis von Menschen, welche, wie in Gemeinschaft, auf friedliche Art nebeneinander leben und wohnen, aber nicht wesentlich verbunden, sondern wesentlich getrennt sind.“ (Tönnies 1988, 34). Anders als Gemeinschaft basiere gesellschaftliches Miteinander auf Kontrakten, die sich aus dem Tausch als Ausdruck des sozialen Willens ergäben (ebd. 35, 39). Auch ich verwende den Begriff „Gesellschaft“ eher im Sinne einer politischen Organisationsform; anders als für Tönnies möchte ich im Verweis auf die Etymologie von *communitas* (s.u. Anm. 23) den Tausch

jedoch zusehends an Einfluss gewinnt, befasst sich schließlich der Apologet Laktanz in seinem Hauptwerk, den *Divinae institutiones*, ausführlich mit dem *beneficium*, und zwar, wie er selbst anmerkt, in expliziter Auseinandersetzung mit Cicero sowie deutlicher, bisweilen polemischer Abgrenzung von der Stoa. Laktanz hebt ebenfalls den besonderen Wert wohlthätigen Verhaltens für das Gedeihen von Gemeinschaft hervor.

Sowohl Seneca als auch Cicero und Laktanz reflektieren die in der Stoa zentrale, gemeinschaftsstiftende Bedeutung des *beneficium*. Zugleich ist weder Cicero noch Laktanz Stoiker: Ersterer zieht eklektisch stets diejenige Schule zur Stützung seiner Argumentation heran, deren Aussagen am besten zu seiner jeweiligen Darstellungsabsicht passen. Letzterer befindet sich in einer Art Aushandlungsprozess; er wirkt in einer Zeit, in der die pagane Bildungstradition noch Bestand hat und seine eigene Vorstellung von christlicher Ethik erst vor deren Folie bzw. durch deren umdeutende Aneignung Ausdruck findet sowie Gestalt annimmt.

Jeder der drei Autoren bezieht sich also aus einer eigenen Perspektive auf die stoische Ethik, und es lässt sich vermuten, dass, wenngleich übereinstimmend von einer besonderen gemeinschaftsstiftenden Kraft des *beneficium* die Rede ist, konkret damit doch Verschiedenes gemeint sein dürfte. In der vorliegenden Arbeit habe ich mich zunächst mit der Frage auseinander gesetzt, wie Cicero, Seneca und Laktanz die jeweils behauptete gemeinschaftsstiftende Kraft des *beneficium* begründen: Warum soll jemand einem anderen *beneficia* erweisen? Wie dienen *beneficia* dem Gemeinwesen?

Nun wäre – völlig berechtigterweise – einzuwenden, dass doch Ambrosius stärker noch als Laktanz in *De officiis ministrorum* an Cicero orientiert sei: Sein Werk lässt sich – beginnend beim Titel! – insgesamt als frühchristliche Adaptation von *De officiis* und damit ebenfalls als Rezeption der Stoa bezeichnen (wie bei Laktanz als Rezeption zweiten Grades, wenn man so will). Auch bei Ambrosius findet sich eine ausführliche Besprechung der *beneficentia*, gepaart mit dem Gedanken ihrer Gemeinnützigkeit. Für eine christliche Bearbeitung stoischer Theorie sind somit sowohl Laktanz als auch Ambrosius ergiebig.<sup>3</sup>

Trotzdem soll das Werk des Ambrosius nicht Gegenstand dieser Arbeit sein. Denn was die genannten Texte von Cicero, Seneca und Laktanz über die Bezugnahme auf die Stoa hinaus verbindet – und was ich bei Ambrosius so deutlich nicht

ebenso dem Wesen von Gemeinschaft zuordnen und Gemeinschaft – ähnlich wie „Gruppe“ oder „Zusammenschluss“ – als allgemeine Bezeichnung einer Verbindung von Menschen verstanden wissen.

- 3 Das Thema des Gebens behandelt etwas vor Laktanz auch Cyprian in seiner kleinen Schrift *De opere et eleemosynis*. Die Verpflichtung zu Werken der Barmherzigkeit begründet er eschatologisch. Cyprian entwickelt seine Überzeugungen nicht in der Auseinandersetzung mit paganer Philosophie, sondern verweist auf biblische *exempla*, und richtet sich an Mitchristen. Laktanz ist der Erste, der das Geben in ein theologisch-theoretisches Konzept einbettet. Das heißt, er argumentiert vor seinem paganen Bildungshintergrund, von dem seine christliche Ethik durchsetzt ist. Anders als Cyprian, dessen kleine Schrift als Predigt gestaltet ist und sich an ein christliches Publikum wendet, zielt Laktanz auf einen größeren Leserkreis, wie er selbst auch im Proem des fünften Buches der *Divinae institutiones* ausführt. Dazu s.u. im Kapitel zu Laktanz.

sehen kann – ist der bei ihnen jeweils mehrfach formulierte Eindruck einer Bedrohung des Gemeinwesens: Cicero spricht bitter von der *res publica amissa*; Seneca diagnostiziert eine allgemeine, beklagenswerte Sittenlosigkeit, die (mit epochenspezifischen Schwerpunkten auf einzelnen Fehlhaltungen) prinzipiell immer bestanden habe, und Laktanz thematisiert vielfach die Gewalttaten der Christenverfolger. Klagen über die Verfassung der eigenen Gemeinschaft sind ein gern bemühter Topos, doch angesichts der Entstehungskontexte der Werke (insofern sich diese rekonstruieren lassen) habe ich mich entschieden, diese Klagen jeweils ernst zu nehmen. Somit lassen sich die Überlegungen der Autoren zum gemeinschaftsstiftenden Wert des *beneficium* auch als ihre Reaktion auf eine zumindest empfundene Bedrohung der Gesellschaft lesen, als Vorschlag, wie gedeihende Gemeinschaft aussehen kann.

In einem zweiten Schritt meiner Untersuchung habe ich auf der Grundlage dieser Überlegungen gefragt, welche Form gute Gemeinschaft bei den Autoren jeweils hat. Diese Frage lässt sich beantworten, wenn man die im ersten Teil der Arbeit zusammengetragenen Begründungen, warum *beneficia* zu erweisen sind, genauer in Augenschein nimmt: Bereits aus unserer eigenen Erfahrung wissen wir, dass das eigene Geben sehr verschieden motiviert sein kann. Dahinter mag etwa der Gedanke der Pflichterfüllung stehen, der Ausdruck von Zuneigung oder die kluge Vorausberechnung eigenen Nutzens. Daraus ergeben sich wiederum je ganz spezifische Beziehungsformen, die sich in Hinblick auf Nähe und Position der Partner zueinander erheblich voneinander unterscheiden. Diesen Gedanken habe ich auf Cicero, Seneca und Laktanz übertragen: Das heißt, ausgehend von den jeweiligen Begründungen der *beneficentia* und einer Analyse der Beziehungen, die durch das Geben und Nehmen jeweils entstehen, habe ich, gleichsam hochgerechnet auf das große Ganze der Gemeinschaft, herausarbeiten können, wie menschliches Miteinander grundsätzlich angelegt und wie also Gemeinschaft für jeden Autor gestaltet sein soll.

Ciceros *De officiis*, Senecas *De beneficiis* und die *Divinae institutiones* des Laktanz sind als einzelne Werke mehr oder weniger gut erschlossen (dazu s.u. jeweils in den Einleitungen zur Textarbeit), doch zu der von mir skizzierten Themenstellung liegen bislang keine Veröffentlichungen vor. Im Rahmen eines Verbundprojektes mehrerer italienischer Universitäten sind in den vergangenen Jahren einige Arbeiten erschienen, die den gabetheoretischen Implikationen des *beneficium* bei Seneca nachgehen, zuletzt auch bei Cicero und Seneca im Vergleich.<sup>4</sup>

4 Die Forschung fand statt im Rahmen zweier Programmi di ricerca di rilevante interesse nazionale (PRIN; ab 2004) und stand lange unter der Ägide von Giusto Picone, mit dem ich dank der freundlichen Vermittlung von Julia Wildberger persönlich Kontakt hatte. Ziel der Projekte war es, das zu Unrecht vernachlässigte *De beneficiis* in anderem Zugriff als dem der Quellenforschung einer breiteren Leserschaft zugänglich zu machen, wie Raccanelli 2010, 8f., ausführte. Folgende Schriften zu den auch von mir behandelten Werken sind aus dem Projekt hervorgegangen: 2015: „Teoria e prassi del beneficium da Cicerone a Seneca“, Alice Accardi; 2013: „Commento tematico“ zu benef. 1, herausgegeben von Giusto Picone; 2010: „Esercizi di dono.

Für die Untersuchung der beziehungsstiftenden Kraft des *beneficium* enthalten sie Hinweise, die für meine Auseinandersetzung mit den Texten wertvoll gewesen sind.

Wenn ich vom übereinstimmend beschriebenen beziehungs- bzw. gemeinschaftsdienlichen Wert des *beneficium* spreche, suggeriere ich zunächst, dass Cicero, Seneca und Laktanz stets nur diesen Begriff verwenden, was nicht der Fall ist. Denn sowohl zur Bezeichnung der konkreten Gabehandlung als auch für die zugrunde liegende Tugend finden sich bei allen drei Autoren neben *beneficium* noch andere Termini. Das Abstraktum *beneficentia*, welches aller Wahrscheinlichkeit von Cicero geprägt worden ist, kommt nur bei ihm und Laktanz vor. Der Sachverhalt wird daneben bisweilen ausgedrückt in verschiedenen Verben des Gebens; selten verwenden die Autoren Adjektive wie *beneficus* und Synonyma. Gewiss unterscheiden sich die verschiedenen sprachlichen Darstellungsvarianten in Nuancen voneinander (davon wird später noch zu sprechen sein), doch was sie verbindet, ist, dass sie das vertraglich nicht geregelte Handeln zum Wohle eines oder mehrerer Adressaten bezeichnen. Dieses umfasst ein breites Spektrum möglicher Leistungen: Denkbar sind materielle Zuwendungen – das können Almosen sein, Geschenke, aber auch große Summen, die zur Begleichung von Schulden sowie – an die Gesamtgemeinschaft gerichtet – etwa für die Ausrichtung von Spielen verwendet werden. Ferner kann der tatkräftige Einsatz für andere gemeint sein, etwa in Schutz- und Rettungsaktionen oder in Form von Fürsprache bzw. juristischer Verteidigung. Außerdem gehören dazu *adhortationes* wie Trost und Rat sowie, wenn damit dem anderen gedient ist, Kritik, Beschränkungen und Verbote.

Ich scheue mich, im Deutschen hierfür von „Wohltätigkeit“ zu sprechen, womit ja an sich das lateinische Abstraktum *beneficentia* wortwörtlich übersetzt wäre. Doch meinem Eindruck nach findet der deutsche Begriff häufig im Kontext des modernen Wohlfahrtsstaates Verwendung und wird schnell mit christlicher bzw. philanthropischer Sozialfürsorge in Verbindung gebracht. Um diesen unwillkürlichen Assoziationen vorzubeugen, übernehme ich den Terminus *beneficentia* und bedeutungsähnliche lateinische Abstrakta unübersetzt in meine Ausführungen. Anderes gilt für den Begriff der Wohltat zur Bezeichnung der konkreten Handlung zum Wohle eines anderen. Dieser scheint mir semantisch weniger stark vorgeprägt zu sein.

Pragmatica e paradossi delle relazioni nel de beneficiis di Seneca“, Renata Raccanelli; 2009: „Benefattori e beneficiati. La relazione asimmetrica nel de beneficiis di Seneca“, wiederum herausgegeben von Giusto Picone. In eine ähnliche Richtung geht daneben Martin Degand (2014: „Sénèque au risque du don: une éthique oblativ à la croisée des disciplines“). Vgl. S. 105f. in dieser Arbeit.

## UNTERSUCHUNGSGANG

Wenngleich Cicero, Seneca und Laktanz den Gedanken der besonderen gemeinschaftsstiftenden Kraft von Wohltaten prominent platzieren, steht die Frage, welchen Beitrag die Unterstützung anderer zum Gedeihen der Gemeinschaft darstellt, nicht im Zentrum ihrer Aufmerksamkeit. Ihre Werke unterscheiden sich im Zugschnitt insgesamt sehr stark voneinander. Die für die vorliegende Untersuchung relevanten Passagen sind daher zumindest grob in ihren jeweiligen argumentativen Kontext einzuordnen. Um diese inhaltliche Verortung zu erleichtern, ist methodisch der Weg weitgehend am Werkverlauf orientierter Interpretationen gewählt, in deren Rahmen nacheinander alle Passagen diskutiert werden, in denen der Einsatz zum Wohle anderer thematisiert wird. Für Seneca ergibt sich die Schwierigkeit, dass die sieben Bücher der umfangreichen Schrift durchweg *De beneficiis* handeln. Bei der Bearbeitung des Werkes sind diejenigen Passagen herausgehoben, die sich als besonders aussagekräftig im Bezug auf die Fragestellung der Arbeit erweisen. Auch hier folgt die Interpretation dem Textverlauf und berücksichtigt dessen Gesamtgehalt; die Auswahl der stärker fokussierten Abschnitte wird begründet. Die Textinterpretationen nehmen den Großteil der Arbeit ein und bilden die Basis dafür, in systematischer Bündelung der Untersuchungsergebnisse schließlich beschreiben zu können, welche Art von Beziehungen sich für die Autoren durch Wohltaten ergeben – und wie gute Gemeinschaft für sie jeweils aussieht.

Der Textarbeit sind einleitende Überlegungen vorangestellt:

1. Zu den Begriffen: Wie eingangs erwähnt, finden sich bei den Autoren neben dem Terminus *beneficium* und stammverwandten Vokabeln noch andere Varianten, den freigebigen Einsatz zum Wohle anderer auszudrücken. Diese Varianten werden in ihrer jeweiligen Bedeutung kurz besprochen.
2. Zur stoischen Ethik: Um das Textverständnis zu erleichtern, möchte ich skizzenartig in die stoische Ethik einführen, auf die sich sowohl Seneca als auch Cicero und Laktanz – mit unterschiedlichen Intentionen – beziehen.
3. Zum Patronagesystem: Alle drei Autoren schreiben als römische Bürger, zumal: als Angehörige der Oberschicht, denen Modelle der Verankerung von Leistungen zum Wohle anderer in der sozialen Gemeinschaft ein Begriff sind. Aus diesem Grund scheint mir zumindest ein kurzer Verweis auf die Bedeutung von Wohltaten innerhalb des Patronagesystems angezeigt.
4. Zum *beneficium* als Gabe und Mitteilung: Über den konkreten römischen Kontext hinaus möchte ich die Wohltat ferner in den Zusammenhang gabe- sowie kommunikationstheoretischer Ansätze stellen. Diese dienen mir als begriffliches und methodisches Instrumentarium insbesondere im Hinblick auf die Be-

schreibung der Beziehungs- und Gemeinschaftsformen, die sich den Anweisungen recht verstandenen Wohltuns jeweils entnehmen lassen, welche die Autoren im Rahmen ihrer Ausführungen formulieren.<sup>5</sup>

Die Textinterpretationen folgen danach der historischen Abfolge der Autoren; zuerst werden die relevanten Passagen aus *De officiis* besprochen, danach aus *De beneficiis* und zuletzt aus den *Divinae institutiones*. Ganz am Ende der Arbeit findet sich eine gebündelte Rückschau auf die Untersuchungsergebnisse.

## VORÜBERLEGUNGEN

### Zu den lateinischen Begriffen

Der Begriff des *beneficium* bezeichnet wörtlich eine gute, ehrenhafte Tat bzw. (schon bei Cato, Plautus und Terenz) ein Gut, das einem anderen entweder durch menschliche oder göttliche Hilfe zuteil wird.<sup>6</sup> *Beneficia* sind Zuwendungen, die an sich im Ermessen des Handelnden stehen. Seneca fasst diesen Gedanken wie folgt zusammen: *Beneficium enim id est, quod quis dedit, cum illi liceret et non dare* (benef. 3,19,1).<sup>7</sup> Damit unterscheiden sich *beneficia* etwa von vertraglich klar geregelten *credita*.<sup>8</sup> Nach benef. 3,18,1 lassen sich durch diese Grundbedingung der Freiwilligkeit des Handelns *beneficia* auch von *officia* und *ministeria* unterscheiden:<sup>9</sup> Ein *officium* sei pflichtgemäßes Verhalten gegenüber Verwandten, ein *ministerium* eine verbindliche Dienstleistungen von Sklaven. Mit dem *beneficium* hingegen bezeichne man dasjenige Handeln, welches jemand einem anderen zuteil werden lasse, ohne verwandt oder anderweitig verpflichtet zu sein.<sup>10</sup>

5 Meine eigene Bezugnahme auf Grundgedanken und Begrifflichkeiten der mauss'schen Gabe-theorie und der Kommunikationstheorie von Watzlawick et al. fällt weit zurückhaltender aus als in den im Rahmen der P.R.I.N. entstandenen Werken, welche sich auf die gabetheoretischen Implikationen des *beneficium* konzentrieren (s.o. Anm. 4). Ich beschränke mich darauf, mithilfe dieser Theorien die Befunde, weswegen jemand nach Ansicht des jeweiligen Autors einem anderen wohl-tätig gegenübertreten sollte, systematisch auszuwerten.

6 Cato or.frg. 10,4, orig. 95c; Plaut. Bacch. 395, Capt. 358, Poen. 635 u.a.; Ter. Ad. 2,3, Phorm. 2,2.

7 „Eine Wohltat ist nämlich das, was jemand gab, wenn es ihm auch freigestanden hätte, nicht zu geben.“

8 Sen. benef. 3,7,1; ep. 81,6–10.

9 Griffin 2013,23, und Lentano 2005, 132: Ein *officium* sei „an action dictated by obligations relating to social roles and relationships or obligations of gratitude for previous benefits“, ein *beneficium* „a free act not dictated by obligation“.

10 Der lateinische Text lautet wie folgt: *Sunt enim, qui ita distinguant, quaedam beneficia esse, quaedam officia, quaedam ministeria; beneficium esse, quod alienus det (alienus est, qui potuit sine reprehensione cessare); officium esse fili, uxoris, earum personarum, quas necessitudo suscitavit et ferre opem iubet; ministerium esse servi, quem condicio sua et loco posuit, ut nihil eorum, quae praestat, inputet superiori praeterea*. Die Formulierung *sunt, qui* zeigt, dass die

Auch der für Ciceros Schrift titelgebende Begriff *officium* kann also eine Leistung zum Wohle eines anderen bezeichnen, wenngleich sie laut Senecas Referat auf verbindliche Handlungen beschränkt bleibt. In der Forschung wurde und wird ungeachtet dieser wichtigen Einschränkung bisweilen eine Bedeutungsähnlichkeit der Begriffe behauptet.<sup>11</sup> Der Textbefund lässt dies jedoch nicht zu, schon gar nicht, wenn man diese Ähnlichkeit aus der Begriffsverwendung in *De officiis* ableiten will.<sup>12</sup> Mit *officium* gibt Cicero das griechische *kathekon* wieder, womit in der Stoa eine der Menschennatur entsprechende Handlung bezeichnet wird. Das *officium* bezeichnet jede Spielart desjenigen Verhaltens, das einem Menschen zukommt. Unter die bei Cicero beschriebenen *officia* gehören nun auch diejenigen, die das Handeln zum Wohle eines Mitmenschen bezeichnen. Auch *beneficia* sind also *officia*, ohne dass die Begriffe deswegen synonym wären.

Nur an einer Stelle in *De officiis* rückt das *officium* in seiner Bedeutung wirklich nah an *beneficium* heran: In off. 1,48 beschreibt Cicero den Eifer, denjenigen *officia* zu erweisen, von denen man sich eigenen Nutzen erhoffe. Hier sind keine verpflichtenden Leistungen gemeint, sondern solche, die im Ermessen des Handelnden stehen – nach der bei Seneca wiedergegebenen Unterscheidung also eher *beneficia*. An allen anderen Stellen jedoch, an denen Cicero im Zusammenhang mit der *beneficentia* von *officia* spricht, bezeichnet der Begriff im stoischen Sinne das *kathekon* – das also, was von einem Menschen angemessenerweise zu tun ist. Nach Senecas Bemühen, das *beneficium* vom *creditum*, *ministerium* und *officium* zu trennen, findet sich in benef. 4,29 noch eine weitere Unterscheidung: *Beneficia* sind mehr als mildtätige Akte der Menschlichkeit (*humanitas*; s.u.), insofern als sie stets an konkrete Empfänger gerichtet werden.

Das dem *beneficium* stammverwandte Abstraktum *beneficentia* ist, wie schon erwähnt, aller Wahrscheinlichkeit nach von Cicero geprägt worden. Es hat sich im lateinischen Sprachgebrauch offensichtlich nicht durchsetzen können; die Vokabel

Unterscheidung offenbar nicht von Seneca selbst stammt; wer die Gewährsmänner sind, bleibt unklar. Seneca ordnet den drei Begriffen jeweils typische Gruppen von Handelnden zu; während er für das *officium* verschiedene Familienmitglieder und für das *ministerium* die Sklaven nennt, bezeichnet er diejenigen, die *beneficia* erweisen, als *alieni*. Weil *alienus* im Sinne von fremd bzw. ausländisch irreführend wäre, erklärt Seneca den Begriff noch selbst: Mit *alienus* meine er denjenigen, der auch, ohne dafür getadelt zu werden, untätig bleiben dürfte. Und das sind, nach der von ihm referierten Unterteilung, alle, die in keinem Verwandtschafts- oder Dienstleistungsverhältnis zum Handlungsempfänger stehen. Ganz ähnlich übrigens Sen. maior contr. 2,5,13.

11 Prominent etwa Saller 1982, 15–18. Dabei Verweis auf Serv. 1, 548, wonach sowohl *beneficium* als auch *officium* zur Wiedergabe des griechischen *kathekon* verwendet worden seien. Referat der Forschungsmeinungen zuletzt bei Accardi 2015, 18–21.

12 Dies sieht auch Accardi 2015, 20.

findet sich selten in der uns überlieferten Literatur. Cicero selbst benutzt sie dreizehnmal,<sup>13</sup> Seneca einmal (ep. 90,5, nicht jedoch in *De beneficiis*), Laktanz sechsmal, jedoch – wie wir sehen werden – in christlicher Umdeutung.<sup>14</sup> Als Attribut für wohlthätige Handlungen oder wohlthätig Handelnde findet sich bisweilen auch das Adjektiv *beneficus*; für das Handeln selbst der verbale Ausdruck *bene facere* (außerdem, einmalig in Cic. off. 2,53, *benigne facere*).

Bei Cicero ist, gleichsam explizierend zu seiner Schöpfung *beneficentia* (hierzu auch s.u. ab S. 47), von *liberalitas* und *benignitas* die Rede, außerdem von *benevolentia*. Das Abstraktum *liberalitas* bezeichnet zunächst eine Gesinnung oder Handlungsart, wie sie freigeborenen Menschen zukommt; sie manifestiert sich insbesondere in Freigebigkeit und Schenkungen. *Liberalitas* ist, wenn man so will, eine Tugend der Edelgeborenen und Begüterten. *Benignitas* lässt sich dagegen als Tugend derer fassen, die von guter Art sind (*bene* und *gignere*) und sich gütig gegen andere betragen. Dazu gehört in besonderer Weise wohlthätiges, freigebiges Handeln, was wiederum gewisse Ressourcen voraussetzt. Der dritte Begriff, *benevolentia*, bezeichnet eine wohlwollende Haltung gegen andere, die dem Handeln zugrunde liegt. Als negatives Pendant erscheint bei Cicero *largitio*, womit zwar zunächst großzügiges Schenken gemeint ist, meist jedoch aus unlauteren Motiven heraus, zur Bestechung.<sup>15</sup> Nur selten verwendet er den Begriff *neutral* (Cic. off. 2,55 und 2,59).<sup>16</sup>

Laktanz benutzt *largitio* – wie wir sehen werden in expliziter Absetzung von Cicero – stets ohne pejorative Konnotation; das Verb *largiri* steht bei ihm für den Akt des Almosengebens (etwa Lact. inst. 6,11,13). Um die Tugend des großzügigen, hilfsbereiten Gebens zu benennen, verwendet Laktanz außerdem *misericordia*, *aequalitas* und *humanitas*.<sup>17</sup> Der Begriff der *misericordia* meint zunächst – wörtlich – eine Herzensregung, ein *miserum cor*, und zwar aufgrund fremden Leides, und wird demzufolge im Sinne von „Mitleid“ verwendet. Nach der stoischen Lehre gehört *misericordia* allerdings nicht zu den Tugenden, sondern ist als geistige Fehlhaltung zu bezeichnen, insofern als sie eine seelische Schwäche darstellt. Leidende sollten wohl unterstützt werden, jedoch ohne ein Mit-Leiden des Helfenden

13 U.a. noch in de orat. 2,343; nat. 1,121; div. 1,82.

14 TLL, Bd. 2, Sp. 1877f., Artikel „beneficentia“: Während pagane Autoren die Vokabel kaum verwenden, taucht sie in der christlichen Literatur deutlich häufiger auf. Eine Nebenform, die sich bei Valerius Maximus und Augustinus findet, ist *beneficentia*. Vgl. auch Hands 1968, 27–30.

15 Vgl. etwa Cic. Mur. 77.

16 Negativ konnotiert ist bei ihm auch *prodigalitas*: Damit bezeichnet Cicero Prasserei und Verschwendungssucht (vgl. etwa off. 2,55). Anders hingegen Laktanz, inst. 6,17,18: Er verwendet *prodigalitas* – explizit gegen das pagane Begriffsverständnis, wie es sich bei Cicero zeigt – positiv.

17 Nach Spanneut 1969, 168f. umfassen die drei Begriffe sogar noch mehr als die „Wohlthätigkeit“. Sie beschreiben „tous les devoirs envers l’homme“, welche menschliches Miteinander ermöglichen.

(Sen. clem. 2,6,4). Auf der Basis emotionaler Anteilnahme kann *misericordia* „Gebefreudigkeit“ oder „Freigebigkeit“ meinen (Cic. S. Rosc. 145). Bei den paganen Autoren spielt der Begriff insgesamt kaum eine Rolle, anders als bei Laktanz und anderen frühchristlichen Schriftstellern, die ihn vor ihrem Denkhorizont neu deuten; *misericordia* wird zum Schlagwort für Barmherzigkeit, für uneigennütziges Geben an Bedürftige.<sup>18</sup> *Aequalitas* bezeichnet an sich eine Gleichheit im Hinblick auf äußere oder innere Beschaffenheit bzw. eine Gleichheit im Recht. Laktanz konzentriert sich auf den Gedanken der inneren Gleichheit, wie wir weiter unten noch sehen werden. Hinter *humanitas* verbirgt sich, wie Gellius zeigt, noch zu Varros und Ciceros Zeiten ein komplexes römisches Konzept, das jedoch im Prinzipat auf eine der darin enthaltenen Bedeutungen, nämlich die der Philanthropie, reduziert wurde.<sup>19</sup> *Humanitas* konnte sowohl Menschenliebe, Freundlichkeit und Güte meinen als auch eine sorgfältige Erziehung, die zu Bildung, Kultur und einem verfeinerten Gefühl für Geschmack, Sitte und Anstand führte. Außerdem stand *humanitas* auch – frei vom moralischen Wert, der in *Paideia* und *Philanthropia* steckt – metonymisch für Menschenleben, Menschengeschlecht und die *condicio humana*.<sup>20</sup> Bei Cyprian, Laktanz und später Ambrosius ist, anders als für die Mehrheit der Apologeten, *humanitas* zur Beschreibung von Nächstenliebe und Barmherzigkeit ein zentraler Terminus.<sup>21</sup>

Wenngleich Wohltaten vertraglich nicht geregelt sind, stiften sie doch eine Verbindlichkeit zwischen Gebendem und Empfänger: Hat dieser die Leistung einmal angenommen, muss er, wenn er den anderen nicht brüskieren möchte, Dankbarkeit zeigen, *gratia*. Als lateinische Entsprechung der *Charis* kann *gratia* sowohl für den angenehmen Dienst stehen, den man einem anderen erweist (etwa in der Wendung *gratiam facere alicui*), andererseits auch für den Dank, den er dafür bekundet (ebenfalls prägnant in Wendungen zu fassen: *gratiam habere*, *gratias agere* etc.) und schließlich für die Gunst, die der Wohltäter beim Empfänger genießt, sowie den Einfluss, der sich auf diese Weise ergibt.<sup>22</sup> Der Begriff der *gratia* trägt damit den Gedanken der Wechselseitigkeit menschlichen Handelns in sich.<sup>23</sup> Insbesondere für Seneca ist *gratia*, wie wir sehen werden, von zentraler Bedeutung.

18 Cypr. elem. 17; Ambr. in psalm. 61,21,1; Belegstellen zu Lact. inst. weiter unten im Text.

19 Gell. *Noctes Atticae*, 13,17.

20 Für eine sorgfältige Auflistung der möglichen Bedeutungen von *humanitas* vgl. Reitzenstein 1907, 5.

21 Hierzu Spanneut 1969, 170: „L’*humanitas*, ainsi christianisée, comporte ‚les œuvres de miséricorde‘ et revêt un caractère plus généreux et plus affectueux que la vertu cicéronienne.“

22 Cic. off. 2,51; Quinct. I. Lavan 2013, 160, spricht vom „double aspect of the Latin word *gratia*, which denotes not only the gratitude shown by the recipient of a favour, but also the influence enjoyed by the benefactor.“

23 Dass Gemeinschaft insgesamt auf Reziprozität beruht, ist auch dem lateinischen Begriff *communitas* bereits semantisch inhärent: Das Kompositum setzt sich zusammen aus *munus* und dem Präfix *cum-*. *Munus* bezeichnet, vereinfacht gesagt, sowohl eine Gabe als auch eine Aufgabe; dem Begriff wohnt die Überlegung inne, dass eine empfangene Gabe zugleich die Aufgabe mit sich zieht, sich in seinem eigenen Handeln für das Erhaltene erkenntlich zu zeigen.

## Zur stoischen Ethik

Wie eingangs gesagt, sind die Überlegungen von Cicero, Seneca und Laktanz zum *beneficium* – mit verschiedener Zielsetzung – an der stoischen Ethik ausgerichtet. Dass Seneca in *De beneficiis* stoisch argumentiert, überrascht nicht, da er sich auch sonst als Vertreter der Stoa präsentiert. Cicero, der in seinen philosophischen Schriften weniger beständig einer bestimmten Schule folgt, gibt in *De officiis* ebenfalls stoische Gewährsmänner (allen voran Panaitios) an. Laktanz bezieht sich in den *Divinae institutiones* immer wieder – bald vereinnahmend, bald ausgrenzend – auf die pagane Philosophie, und zwar vor allem in deren römischem Gewand: Über Cicero setzt er sich insbesondere mit der Akademie auseinander, über Seneca mit der Stoa, über Lukrez mit dem Epikureismus. Cicero und Seneca sind die von ihm am meisten zitierten paganen Philosophen; dies gilt auch für seine Erörterung des wohlthätigen Einsatzes für andere; die laktanzische Konzeption der *beneficentia* gewinnt, wie bereits gesagt und wie wir noch *en détail* sehen werden, ihre Gestalt in der Auseinandersetzung mit Ciceros erklärt stoischer Vorlage in *De officiis* und, stellvertretend für die Stoa insgesamt, mit Seneca.

Die Stoiker sind, ebenso wie die Vertreter der Akademie, des Peripatos und des Kepos „eudaimonists“, wie Long sie nennt; ihnen gehe es darum zu bestimmen, „what happiness is and how happiness is to be attained“. <sup>24</sup> Die stoische Bestimmung der Eudämonie gründet in der Physik: <sup>25</sup> Die Stoa sieht den Kosmos als planvoll erschaffene und gelenkte Einheit; Eudämonie beschreibt denjenigen Zustand, in dem alle Lebewesen den Platz einnehmen, welcher ihnen aufgrund der ihnen eigenen Natur zukommt. <sup>26</sup>

Die Grundlagen für diese Entfaltung der jeweils wesensgemäßen Natur werden in der stoischen Oikeiosislehre beschrieben: Danach erfassen alle Lebewesen

Varro beschreibt dieses Ineinandergreifen wie folgt: *munus, quod mutuo animo qui sunt, dant officii causa* (ling. 5,179). *Com-munitas* umfasst im Wortsinn all jene, die *munera* bzw. *munia* miteinander teilen. Benveniste 1974, 351–358 ; Esposito 2004, 11–15. Ebenso Michel 1962, 501: „Qu’un terme latin, issu de la racine indo-européenne exprimant l’échange, ait pu désigner à la fois un présent et une obligation, voilà qui, s’il en était besoin, suffirait à prouver que les Romains, au début de l’époque historique, connaissaient l’échange des dations réciproques.“ Ähnlich Hands 1968, 27f. Nach Gouldner 1960, 167, ist die Vorstellung der Reziprozität zentral für grundsätzlich alle Gemeinschaften. Zur Typologie der Reziprozität in archaischen Gesellschaften Sahlins 1965, 145–147.

24 Long 1996, 179; in diesem Sinne Atkins/Griffin 1991, xxii. Barney 2003, 304: „At the heart of Stoicism lies its conception of the *telos* or ‚end‘ of human life, i.e. happiness.“ Zur Unterscheidung zwischen *Telos* und *Skopos* Wildberger 2014, 302. Vgl. Diog. Laert. 7,88.

25 In dieser Abhängigkeit der stoischen Ethik von der Physik folge ich Long 1996, bes. 185, 195 und 201.

26 Hierzu Frede 2003, 184. Stob. 2,132 gibt wieder, dass Zenon vom *homologoumenos zen* gesprochen habe. Wie aus Cic. nat. deor. 2,3 hervorgeht, ist der Kosmos zum Wohl der Menschen genau in dieser Weise eingerichtet; Schofield 1991, 66, spricht hier von einer anthropozentrischen Teleologie. Zum Unterschied zwischen Tieren und Pflanzen Pembroke 1971, 117; zur Fürsorge für die Nachkommen ebd. 122.

instinkthaf die eigenen „characteristic features“, welche eine je spezifische Form artgemäßen Lebens zur Folge haben.<sup>27</sup> Bei den meisten Tieren und beim Menschen gehört zum wesens- bzw. artgemäßen Verhalten auch die Sorge um die Nachkommen bzw. eine grundsätzliche Kooperationsbereitschaft. Was den Menschen betrifft, so ist er besonders stark auf andere hin ausgerichtet. Cicero bezeichnet diese angeborene Hinwendung zu den Mitmenschen als *hominum inter homines naturalis commendatio* (Cic. fin. 3,63); die Menschen sind von Natur aus „einander anempfohlen“.<sup>28</sup>

Was den Menschen von allen anderen Lebewesen unterscheidet, ist die Vernunft.<sup>29</sup> Das heißt, er ist in der Lage, seine natürlichen Anlagen durch vernünftige Reflexion zu bewusst gelebten Tugenden auszubilden.<sup>30</sup> Wenn der Mensch sich der Vernunft unterstellt und tugendhaft handelt, lebt er gemäß seiner Natur, und ein solches Leben führt ihn zur Eudämonie. Insofern als in der Eudämonie das Telos menschlichen Lebens liegt, lautet die Forderung an den Menschen, seiner Natur zu folgen. Im Lateinischen ist für diese Telosformel vom *secundum naturam vivere* die Rede.<sup>31</sup>

27 Klein 2016, 171.

28 Der Begriff „Oikeiosis“ leitet sich ab vom griechischen Wort *oikos*; das Adjektiv *oikeios* meint das, was zum Haus gehört, was einem vertraut ist. In den lateinischen Quellen ist für das griechische *oikeuoun/oikeiousthai* von *conciliare/conciliari* bzw. *commendare/commendari* oder den entsprechenden Substantiven die Rede: Cic. off. 1,12; Cic. Lael. 20; fin. 3,16; 3,23; 3,62; 5,41; Sen. epist. 121,16; Sen. epist. 9,17. Vgl. Pembroke 1971, 120. In der Forschung wird bisweilen – in Bezugnahme auf Pohlenz – zwischen einer auf sich selbst und einer auf andere gerichteten Oikeiosis unterschieden, wobei erstere letzterer vorausgehe (Annas 1993, 263, spricht von *self-concern* und *other-concern*; Inwood 1983, 195–197, von *personal oikeiosis* und *social oikeiosis*). Klein 2015b, passim, weist nach, dass diese Unterscheidung der Stoa selbst nicht inhärent ist. In diesem Ansatz, sowohl Handlungen, die auf das eigene Überleben gerichtet sind, als auch solchen, die einem oder mehreren Mitmenschen zugute kommen und damit das eigene Überleben in den Kontext des Überlebens der eigenen Art einbetten, jeweils Ausprägungen artgemäßen Verhaltens zu sehen und also die Oikeiosis nicht in aufeinander aufbauende Erkenntnisstufen einer vorgängigen Selbst- und hinzukommenden Fremdzueignung zu unterteilen, folge ich ihm.

29 Die *ratio* durchwaltet den Kosmos und leitet den Menschen. Dazu Schofield 1991, 70: „Just as reason directs the course of the universe as a whole, so it directs individual rational beings in what they should and should not do.“ Sen. epist. 124,8ff. spricht Kindern die Teilhabe an der Vernunft und damit am Guten ab. Das Wissen um das Naturgemäße sei jedoch schon in diesem Zustand angelegt. Zum Logos Pembroke 1971, 117, im Verweis auf Diog. Laert. 7, 86: „The logos supervenes not as the opponent of natural impulse but ‚as the technician to take charge of it‘.“

30 Long 1996, 192: „Once maturity is achieved, the Stoics think that instinctive patterns of behaviour are superseded by the government of reason.“ Vgl. auch Frede 2011, 75. Außerdem Vogt 2008b, 160 und Frede 2001 passim (zu Cic. fin. 3,20–22, wo die Reifung des Menschen beschrieben ist).

31 Vgl. etwa Sen. epist. 5,4: *Nempe propositum nostrum est secundum naturam vivere*.

Die Entscheidung zum naturgemäßen und damit auf das höchste Gut gerichteten Leben trifft der Mensch bewusst;<sup>32</sup> das heißt, er hat auch die Wahl, sich dagegen zu entscheiden: Tugendhaftes Handeln setzt immer den Willen dazu voraus.<sup>33</sup>

Naturgemäße Verhaltensweisen werden als *kathekonta* bezeichnet, womit „eine ‚der jeweiligen natürlichen Ausstattung eigene‘, d.h. angemessene ‚Bewegung‘“ gemeint ist, wie Bees den Begriff im Verweis auf Diog. Laert. 7,108 definiert.<sup>34</sup> Diese naturgemäßen, als zu wählende erkannten Verhaltensweisen gehören zu den *adiaphora*, bzw., lateinisch, den *indifferentia*, das heißt, sie sind nicht tugendhaft und nicht gut, wenngleich doch von relativer Richtigkeit.<sup>35</sup> Gut und von Wert ist allein tugendhaftes Handeln, und dieses ergibt sich durch die Haltung des Handelnden: Er muss in seinem Tun von der Erkenntnis des Guten, Sittlichschönen durchdrungen sein und in unerschütterlicher Konsistenz leben.<sup>36</sup> Solcherlei Handlungen, welche absolut den Anforderungen der *ratio* entsprechen (Cic. fin. 3,23), werden als *katorthomata* bezeichnet.<sup>37</sup> In der Handlung selbst müssen sich *kathekonta* und *katorthomata* also nicht unterscheiden. Dieselbe *actio* kann sowohl *kathekon* als auch *katorthoma* sein. Die Rückerstattung eines anvertrauten Gutes ist

- 32 Vgl. hierzu Diog. Laert. 7,88; SVF 1,190; Long/Sedley 1987, 63A. Ferner Long 1996, 185 und 188–190, sowie Vogt 2008a, 106. Bees 2004, 265. Die reflektierten Handlungen basieren stets auf Instinkten und gründen insofern in der Oikeiosis. Was diese Handlungen von den instinktiven unterscheidet, ist, dass sie bewusst bejaht, ausgewählt und gesteuert werden. Vgl. auch ebd. 232; 259; 289; anders hingegen Forschner 2008, 189ff. [kritisch gegen Bees]; Pembroke 1971, Engberg-Pedersen 1986, Annas 1993; McCabe 2005; aktuell Krewet 2013, 52–62, sowie Szaif 2012, 236. Zuletzt Klein 2015. Zum Unterschied zwischen instinktivem und reflektiertem Handeln jedoch Cic. fin 3,21f.: *Prima est enim conciliatio hominis ad ea, quae sunt secundum naturam*, heißt es zunächst, die dem Menschen die Einsicht in Ordnung und Eintracht der Dinge ermögli­che sowie ihn erkennen lasse, dass das Telos in einem Leben im Einklang mit der *natura* bestehe. Daraus ergäben sich *officia*, die *ab initiis naturae* ihren Ausgang nähmen; jedoch: *non inest in primis naturae conciliationibus honesta actio*.
- 33 Hager, HWPh 6, 433f. Vgl. auch Pembroke 1971, 117, sowie Bees 2004, 209. In dieser Möglichkeit, die eigene *natura* zu bejahen oder auch zu verneinen, liegt der Entscheidungsspielraum des Menschen innerhalb des – nach stoischer Vorstellung – von göttlicher *providentia* durchzogenen Kosmos. Vgl. Frede 2003 passim; außerdem Voelke 1973, 30, der ausführt, dass für die Stoiker „toute connaissance procède d’une activité volontaire“ und damit die *voluntas* ins Spiel bringt, die bei Seneca, wie wir sehen werden, eine zentrale Rolle einnimmt.
- 34 Bees 2004, 275.
- 35 Zur stoischen Güterlehre etwa Diog. Laert. 7, 103–107. Zuletzt Klein 2015a.
- 36 Pohlenz, 1984, 130. Zum Begriff der Konsistenz als wichtigem Wesensmerkmal des Weisen: Schofield, 2003, 243ff. In diesem Sinne epist. 20,5: *quid est sapientia? semper idem velle atque idem nolle*. Fuhrer 2010, 74, spricht von der Konstanz des Weisen, Chaumartin 1985, 209, davon, dass er „en harmonie avec la raison immanente à l’univers“ lebe.
- 37 Die Unterschiede zwischen *kathekonta* und *katorthomata* finden sich kurz zusammengefasst u. a. bei Gill 2003, 40f. Vgl. außerdem Chaumartin 1985, 48, der ausführt, dass „l’action morale authentique est le modèle parfait dont l’action morale moyenne n’est que l’imitation, cette dernière ne peut être qu’un *simulacrum virtutis* ou une *similitudo honesti*.“

zunächst ein *kathekon*; erst die rechtmäßige Rückerstattung macht diese Handlung zu einem *katorthoma*.

Im Hinblick auf die *beneficentia* lässt sich der Unterschied zwischen *kathekon* und *katorthoma* wie folgt fassen: Wohltaten sind zunächst von der Menschennatur vorgegebene *kathekonta*; derartige Verhaltensweisen sind rechtmäßig und angezeigt, denn sie wurzeln im Mitgefühl für andere, das Bestandteil der *Oikeiosis* ist. Die gegebene Sache ist dabei gemäß der Güterlehre streng genommen nicht von Wert, sondern fällt unter die *adiaphora*; was hingegen die Wohltat zum *bonum* macht, ist die innere Haltung. Konsequentermaßen stoisch gedacht, bedeutet dies:

„Just as much as only virtue is good, only virtue benefits. According to the Stoics, valuable things do not benefit, no matter how perfectly they are selected (or used). It is thus misleading to think of benefit as some kind of ‚link‘ between things of value and the good – as if both valuable and good things could benefit, if only the valuable things are dealt with correctly. The Stoic notion of ‚benefit‘ is no less ambitious than the Stoic notion of ‚good‘.“<sup>38</sup>

Das heißt, Wohltaten werden dann zu *katorthomata*, wenn man die gegebene Sache so auswählt, dass sie dem Empfänger nützt, und das *beneficium* allein als Ausdruck der *virtus* versteht: das Gegebene mag dem Empfänger angenehm sein und dem Gebenden ein Opfer abverlangen, doch es ist ein *adiaphoron*; was allein einen Wert darstellt, ist die innere Haltung. Dies gelingt vollumfänglich allein dem Weisen.

Ferner ist der Weise in der Lage, seine Gabe als Dienst am Kosmos zu verstehen und seine Leistung an ein *alter ego* im Gesamtkörper zu richten, dem alle angehören und dem es insgesamt gut geht, wenn alle Glieder gesund sind. Im *katorthoma* werden Nahbeziehungen überschritten; bei beständiger Übung der angeborenen Anteilnahme lässt sich bewusst gesteuerte *beneficentia* auf immer größere Kreise von Mitmenschen ausdehnen.<sup>39</sup> Dem Weisen gelingt eine unterschiedslose Hinwendung an andere. Nur er ist Kosmopolit im eigentlichen Sinne: Er erkennt, dass er der kosmischen Gesamtgemeinschaft angehört und ist zugleich bereit, Verantwortung für die Gemeinschaft zu übernehmen, in die er geboren wurde.<sup>40</sup>

38 Vogt 2008b, 168.

39 Die verschiedenen Ebenen von Beziehungen werden in der Stoa als Anordnung konzentrischer Kreise um den Einzelnen herum beschrieben; je kleiner der Kreis, desto enger ist für den Nicht-Weisen die Beziehung. Hierzu Hierokles ap. Stob. 671 Hense, Cic. fin. 5,65.

40 Hierzu SVF 1,262 (Einordnung und Deutung bei Vogt 2008a, 86–90. Nach SVF 3,327 ist allein die kosmische Gemeinschaft wirklich eine; die irdischen werden nur als solche bezeichnet. Ähnlich Sen. dial. 8; s.u. ab S. 176. Vogt 2008a, 71 führt aus: „The theory of the cosmic city has, surprisingly, not yet been interpreted as closely connected to the theory of *oikeiōsis*. The connection has, of course, been seen, but it has been spelled out mostly by those who are interested in understanding the theory of *oikeiōsis*, not by those who reconstruct early Stoic political philosophy.“ Vgl. auch Bees 2010, 169, wo nachgewiesen wird, dass die Unterteilung in zwei *res publicae*, eine politische und eine natürliche, genuin stoisch sei und mit der Unterteilung in zwei Rechtsformen (positives Recht und *naturae lex*) einher gehe (vgl. auch Lact. inst. 6,8,6–9; dazu kurz s.u.).

Für den Nicht-Weisen hingegen sind sowohl die gegebene Sache als auch die Gegebenheiten der politischen Gemeinschaft von Belang, obwohl sie an und für sich den Status von *adiaphora* haben. Wohltaten von Nicht-Weisen sind damit keine *katorthomata*, sondern *kathekonta*.<sup>41</sup> Anders als *katorthomata* haben *kathekonta*, wie schon erwähnt, noch keinen moralischen Wert, sind also nicht gut oder schlecht. Sie sind aber insofern relativ wertvoll, als sie sich aus der Oikeiosis, dem von Natur aus Eigenen, ergeben und der Erhaltung und Gestaltung des Lebens dienen.<sup>42</sup>

Die Kosmopolis, welcher der Mensch in letzter Instanz angehört, ist eine bereits existente Größe, die gleichzeitig mit allen politischen Organisationsformen besteht, wie Vogt betont:

„The Stoics are cosmopolitanists. They are not, however, cosmopolitanists in the sense of calling for the establishment of either a worldwide state or worldwide political institutions. The city in which all human beings live need not be created; it is the world. The ‚cosmic city‘ is not an ideal; it is a reality.“<sup>43</sup>

An späterer Stelle führt sie fort, dass die Existenz der „cosmic city“, zu der alle Menschen gehören, „should transform how we relate to others.“<sup>44</sup> Damit stellt die kosmische Gemeinschaft keinen Gegenentwurf zur politischen Gemeinschaft dar, wohl aber einen Bezugsrahmen für die Ausbildung der eigenen, naturgemäßen *virtus*.<sup>45</sup> Vor diesem Hintergrund wiegen gesellschaftliche Krisenzustände weniger schwer. Sie mögen Unruhe auslösen oder zu Entbehrungen zwingen, sind an sich aber ohne Wert. Was allein wirklich zählt, ist das Bemühen, anderen stets in der Weise zu begegnen, wie es der Menschennatur entspricht – und damit das eigene Verhalten an der Ordnung des großen Ganzen auszurichten.

41 Wendet man diesen Ansatz auf individuelle Näheverhältnisse an, mag die fehlende tiefe emotionale Anteilnahme befremdlich wirken; doch genau diese Nahbeziehungen sollen kraft der *ratio* überschritten werden (Engberg-Pedersen 1986, 176). Annas 1993, 265 schreibt hierzu: „The Stoics are the first ethical theorists clearly to commit themselves to the thesis that morality requires impartiality to all others from the moral point of view, and though this does not imply that *philia* is ethically indefensible, it is bound to lessen its importance.“ Hierzu auch Vogt 2008a, 5 sowie 104. Im *kathekon* ist diese Haltung noch nicht erreicht; hier spielen Bindungen eine wichtige Rolle für die Handlungsmotivation: Die Verpflichtung zu wohltätigem Verhalten ist unmittelbar mit dem Nähegrad der Beziehung zum Empfänger verbunden; je näher dem Handelnden ein Mitmensch steht, desto verbindlicher setzt er sich für ihn ein.

42 Solche Handlungen sind *adiaphora proegmena*. Hierzu Wildberger 2014, 305f. Außerdem Fuhrer/Howald 2000, 86, die anhand von fin. 3,69f. nachweisen, dass der Nicht-Weise zwar nicht im engen Sinne Nützlich für die Gemeinschaft leisten könne (insofern als allein das *katorthoma* wahrhaften Nutzen mit sich bringt), dennoch aber Zutragliches zu bewerkstelligen imstande sei. Sie stellen heraus, dass Cicero, um den Nutzen vom „nur“ Zutraglichen zu unterscheiden, von *emolumentum* vs. *commodum* spreche.

43 Vogt 2008a, 4. Hierin weicht sie von Schofield 1991, 73, ab, der in der „cosmic city“ (der für ihr Werk titelgebende Begriff findet sich bereits bei ihm *passim*) ein Ideal, keine Realität sieht. Skepsis bezüglich der Überlegungen Schofields findet sich bei Wildberger 2006, 245.

44 Vogt 2008a, 109.

45 Dazu prägnant Schofield 1991, 103.

## Zum Patronagesystem

Im Rahmen der stoischen Ethik lässt sich das *beneficium* verstehen als Austragungsort von Tugend. Für die römischen Bürger Cicero, Seneca und Laktanz gehört es zugleich in den Kontext des Patronagesystems,<sup>46</sup> das besonders in der Zeit der Republik wirkmächtig war, aber auch im Kaiserreich Bestand hatte,<sup>47</sup> wenngleich sich – wie Wolkenhauer überzeugend beschreibt – die geänderten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen auf dessen Bedeutung auswirkten.<sup>48</sup> Das Patronagesystem bezeichnet traditionell eine hierarchische Beziehung zwischen einem *patronus* und – in aller Regel – vielen *clientes*, die auf Dauer angelegt ist und als verbindlich gelten kann.<sup>49</sup>

Während der Patron sich verpflichtet, seine Klienten aus Notlagen zu befreien, zu schützen und vor Gericht zu vertreten, leisten die Klienten ihrem Patron in jeder Hinsicht Gefolgschaft.<sup>50</sup> Im Rahmen des Patronagesystems ist die Freiwilligkeit, Wohltaten zu erweisen, nur eine relative, insofern als eine Zuwiderhandlung gegen Rollenerwartungen nicht folgenlos blieb.<sup>51</sup>

Gerade für die Führungsschicht waren Wohltaten ein wichtiger Weg zu politischem Einfluss. Im Kaiserreich konnte der *princeps* als wichtigster Patron gelten.<sup>52</sup> Er bedachte zuallererst seine Familienangehörigen und Freunde mit *beneficia*

46 Lavan 2013: „Although favours could be exchanged within a relationship of equals, they often worked to create relations of dependence when the exchange was not balanced over time.“

47 Saller 1982, passim, verteidigt die These der Kontinuität sozialer Strukturen über den politischen Umbruch von der Republik zum Kaiserreich hinweg. Zitiert sei an dieser Stelle ein Teil seines Fazits (ebd. 205): „In this study we have sought to discover in what aspects of Roman life patronage played a part and how it functioned during the early Empire. The evidence suggests that exchange between patrons and clients was of considerable importance in political, legal, social and economical affairs. The aristocratic social milieu of the Republic continued into the Principate, and with it the basic notion that a man’s social status was reflected in the size of his following – a large clientèle symbolizing his power to give inferiors what they needed.“ Die These der Kontinuität der sozialen Organisation Roms wird auch vertreten von Alföldy 2011, 109–120. Vgl. bereits de Ste Croix 1954, 40: „The clientela was already a vital element in Roman politics long before the end of the republican period. With the collapse of the Republic and the virtual elimination of the democratic features of the constitution in the last half-century B.C., patronage and clientship became as it were the mainspring of Roman public life.“

48 Wolkenhauer 2014, passim.

49 Hierzu kritisch Ganter 2015, 52–54.

50 Saller 1982, 1. Strasburger 1976, 104f.

51 Hierzu Lavan 2013, 183: „The bond between *patronus* and *cliens* is extra-legal and depends entirely on convention and social pressure.“

52 Saller 1982, 41f.; MacMullen 1986, 519. Jehne 2015, 308–316, stellt den Fortbestand des Patronagesystems im Prinzipat nicht infrage. Seinen Ausführungen nach trat allerdings der *princeps* nicht nur als *patronus*, sondern auch als *pater* auf. In einer *familia* waren die Verhältnisse ebenfalls asymmetrisch; der *pater* befand über Wohl und Wehe aller Angehörigen, die ihm mit noch größerer Verbindlichkeit zu folgen hatte, als das in Patronagebeziehungen der Fall war.

(die ein breites Spektrum an Auszeichnungen, Schenkungen und Privilegien umfassten),<sup>53</sup> wobei die Freunde eine amorphe Gruppe darstellten:<sup>54</sup> Zu dieser gehörten sowohl diejenigen in seiner Nähe, die ihm sozial weitgehend ebenbürtig waren, als auch jene, die niedriger standen.<sup>55</sup> Der Begriff des *amicus* wurde aus Gründen der Höflichkeit häufig auch in Klientelverhältnissen verwendet; *cliens* und *patronus* tauchen vergleichsweise selten auf. Diese breite semantische Ausdehnung der *amicitia* erfordert stets eine genaue Prüfung, um welche Art von Beziehung es sich unter diesem Etikett handelt.<sup>56</sup>

Inbesondere sozial hochrangige *amici* wurden durch kaiserliche *beneficia* in die Lage versetzt, ihrerseits wiederum als Patrone zu wirken<sup>57</sup> und damit – indirekt – die Zahl derjenigen, die dem Kaiser durch *gratia* verpflichtet waren, zu vergrößern.<sup>58</sup> Wolkenhauer führt aus, dass die Senatsaristokratie in der Kaiserzeit das

- 53 Lavan 2013, 158: „A wide range of imperial decisions were regularly described as *beneficia* and seen as personal favours.“ Zu den verschiedenen Leistungen Saller 1982, 59–63.
- 54 Die Bezeichnung eines Gegenübers als *amicus* kann, wie Saller 1982, 12, in Bezugnahme auf Brunt und im Verweis auf Sen. benef. 6,33 ausführt, die verschiedensten Beziehungsformen um fassen: „... although friendship was ideally to be based on mutual affection with no thought for profit, a necessary part of friendship was mutually beneficial exchange of goods and services.“ Dieser wechselseitige Austausch sei zentraler Gehalt der *amicitia* gewesen, ebd. 13: „The fundamentally instrumental nature of Roman friendship was a corollary of the underdevelopment of rational, impersonal institutions for the provision of services.“ Die tatsächliche Beziehungsnähe und -hierarchie in Verbindungen, die als *amicitia* bezeichnet werden, können sehr unterschiedlich ausfallen (zur Freundschaft unter sozial Ungleichen etwa Hands 1968, 35; Winterling 2008, 302 Anm. 7). Dazu Griffin 2013, 32–34, außerdem ebd. 66: „The Romans knew that they had a hierarchical society, and they defended it, but in social relations between individuals, especially within the upper orders, a pretence of equality was supposed to be maintained by the superior party – whatever deference was actually shown, and indeed expected, from the inferior.“ Ferner Hellegouarc’h 1972, 56; Zur semantischen Weite des *amicitia*-Begriffs inv. 2,167f.; demgegenüber nat. deor. 1,122; zur Tugendfreundschaft: Lael. passim.
- 55 Saller 1982, 63. Dazu kamen diejenigen, die aufgrund ihrer literarischen oder rhetorischen Begabung Zugang zum Kaiser hatten bzw. ihm als Lehrer und Ärzte dienten, weiterhin Frauen, Sklaven und Freigelassene (ebd., 63f.).
- 56 Saller 1982, 9, führt aus, dass der Begriff des *patronus* in aller Regel (außer bei Tacitus, ebd. 10) nur „restricted to legal advocates, patrons of communities and ex-masters of freedmen“ verwendet würde; dies sei bereits bei Cicero so (23 Verwendungen des Begriffes, davon nur zwei in der Bedeutung „einflussreicher Beschützer/Wohltäter“); *cliens* finde sich ähnlich selten; und zwar aus folgendem Grund, ebd. 9: „The reason for the infrequent appearance of *patronus* and *cliens* in literature lies in the social inferiority and degradation implied by the words.“
- 57 Saller 1982, 78: „The most successful emperors were those who, like Augustus, were able to utilize skillfully the offices, honors, statuses and administrative decisions at their disposal to produce cohesion in a web of personal exchange relationships extending from themselves.“
- 58 Saller 1982, 78, führt aus, der Kaiser „granted them [sc. the friends] the resources to build their own clientèles whose loyalty was thus indirectly secured.“ Den Unterschied zur senatorischen Patronage der Republik fasst er ebd. 141f., wie folgt zusammen: „During the Republic a senator’s political effectiveness was related to the strength of his clientèle and the power of his