

WÜRTTEMBERGISCHER VEREIN  
ZUR FÖRDERUNG DER HUMANISTISCHEN BILDUNG

---

HUMANISTISCHE BILDUNG

Vorträge und Beiträge zur Antike  
als Grundlage für Deutung  
und Bewältigung heutiger Probleme

Heft 7

1983

HUMANISMUS UND POLITIK

---

Vorwort	S. VII
Viktor Pöschl, Vergil als Augusteischer Dichter (Vortrag, gehalten am 27.11.1981)	S. 1
Manfred Fuhrmann, Cicero - Über Macht und Ohnmacht eines Intellektuellen in der Politik (Vortrag, gehalten am 11.12.1981)	S. 19
Otto Herding, Erasmus von Rotterdam (Vortrag, gehalten am 29.1.1982)	S. 39
Iring Fetscher, Karl Marx und die Antike (Vortrag, gehalten am 12.2.1982)	S. 73
Jürgen Blänsdorf, Seneca - Über Macht und Menschlichkeit (Vortrag, gehalten am 12.3.1982)	S. 103
Verzeichnis der Namen und Sachen sowie der behandelten Quellenstellen, zusammengestellt von Eckart Olshausen	S. 154

**HUMANISTISCHE BILDUNG**

Verantwortliche Redaktion: Prof. Dr. Eckart Olshausen,  
Historisches Institut der Universität Stuttgart, Postfach 560,  
D 7000 Stuttgart 1

Bezugsadresse: Frau Marianne Franke, Untere Heckenstr. 28,  
D 7000 Stuttgart 1; Kto des Vereins: Landesgirokasse Stuttgart  
Nr. 2 819 282

Schriftsatz: Rolf Munderich

Druck und Verarbeitung: Minifink Druckerei GmbH, Zeppelin-  
straße 24, D 7302 Ostfildern 4 (Kemnat)

## V O R W O R T

---

Seit dem Winterhalbjahr 1975/76 stellt der Württembergische Verein zur Förderung der Humanistischen Bildung vier der von ihm alljährlich in Stuttgart veranstalteten sechs Vorträge unter dem Leitgedanken 'Die Antike als Grundlage für Deutung und Bewältigung moderner Problematik'. Diese Vortragszyklen werden in jedem Jahr unter ein neues Dachthema gestellt, zu dem unter jeweils verschiedenen Aspekten einzelne Referenten um einen Vortrag gebeten werden. Die thematische Geschlossenheit dieser Vortragsreihen gab dem Verein Veranlassung dazu, diese in einer eigens hierfür gegründeten Schriftenreihe mit dem Titel 'Humanistische Bildung. Vorträge und Beiträge zur Antike als Grundlage für Deutung und Bewältigung heutiger Probleme' zu veröffentlichen.

Als siebente Veröffentlichung dieser Art legt der Verein hier vier Vorträge vor, die im Winterhalbjahr 1981/82 unter dem Dachthema 'Humanismus und Politik' in Stuttgart gehalten wurden. Hinzu kommt der Vortrag von Herrn Prof. Dr. V. Pöschl, der zwar außerhalb dieser Vortragsreihe stattfand, aber wegen der Nähe seines Themas zu diesem Dachthema ebenfalls aufgenommen wurde.

Wir hoffen, daß ebenso wie die vorhergehenden Hefte auch das hier vorgelegte bei den Vereinsmitgliedern und in der interessierten Öffentlichkeit günstige Aufnahme findet.

---

Der Vorstand

Das Thema *Virgil als augusteischer Dichter* wirft vor allem zwei Fragen auf: Wie stand Virgil zu Augustus? und was verdankte der Kaiser dem Dichter, was hat Virgil zur augusteischen Ideologie beigetragen, zur Romidee, zur Idee des Weltfriedens?

Das erste Hauptwerk Virgils, die 'Hirtengedichte', sind Octavian, dem späteren Kaiser, gewidmet. Aber es ist eine merkwürdige Widmung. Octavian wird nicht genannt. Die Eingangsekloge ist ein Gespräch zweier Hirten: Der heimatvertriebene Meliboeus kommt zu Tityrus, der durch die Gnade des Jünglings in Rom - also Octavians - sein Land behalten darf: *O Meliboeus, ein Gott hat uns diese Muße geschaffen, immer wird er mir ein Gott sein:*

*O Meliboee, deus nobis haec otia fecit  
namque erit ille mihi semper deus.*

Für den Geretteten wird der Retter zur Gottheit. Dem Dank des Tityrus an Octavian setzt der Dichter die Kehrseite entgegen: Das Schicksal des Meliboeus, der infolge der brutalen Landenteignungen durch den gleichen Octavian wie so viele seiner Landsleute ins Unglück gestoßen wurde. Hier wird sichtbar, was für Virgil überaus bezeichnend ist: sein Bemühen, Phänomene nicht einseitig zu sehen und nicht einseitig Partei zu ergreifen. Damit hat er geleistet, was den eigentlichen Vorzug eines Dichters ausmacht: die Probleme in ihrer Widersprüchlichkeit zu erfassen und auf ihren menschlichen Kern zurückzuführen. Dabei gelingt es ihm, Sympathien für die Opfer der Bürgerkriege zu wecken.

In der berühmten '4. Ekloge' werden drei große Hoffnungen ausgesprochen: Die Hoffnung auf Frieden, stilisiert als die Hoffnung auf die Wiederkehr des goldenen Zeitalters, die Hoffnung auf den Retter, symbolisiert in dem göttlichen Knaben, der nach neuen Kriegen die goldene Zeit heraufführen wird, und die Hoffnung auf ein episches Gedicht, das den Retter besingen soll. Wer mit dem Knaben gemeint ist, hat der Dichter offen gelassen. *Vielleicht spiegelte er* - so meinte WALTHER KRAUS (Aufstieg und Niedergang der römischen Welt 31/1) - *seine Hoffnungen im erträumten Lebenslauf eines Phantasiekindes*. Wir befinden uns jedenfalls im Bereich einer poetischen Welt, die das Erzeugnis einer freischwebenden Phantasie zu sein scheint und sich durch den Stil der sibyllinischen Orakelsprache zu unbestimmter Aussage legitimiert glaubt. In einer Rätselrede schafft der Dichter einen Rahmen, in den sich Wirklichkeiten verschiedener Art einfügen lassen. Die Interpreten haben in ihren Deutungsversuchen von diesen Möglichkeiten einen vielleicht allzu reichlichen Gebrauch gemacht. Real aber sind die Hoffnungen, die ich genannt habe.

In dem zweiten großen Gedicht Virgils, den 'Georgica', wird das Thema Herrscher und Dichter wieder aufgenommen, und jetzt wird der Retter ausdrücklich mit Octavian identifiziert. Im Prooemium zum dritten Buch verkündet Virgil, er werde als erster die Musen vom griechischen Musenberg Helikon in sein Vaterland herunterführen und idumäische Palmen (Palmen von Edom in Palästina) nach Mantua bringen. Palmenzweige wurden in der Antike den Siegern in sportlichen Wettkämpfen und im Kriege zuteil. An den Ufern des Mincio, des Flusses von Mantua, wird Virgil einen Marmortempel errichten. In der Mitte des Tempels wird Caesar der Gott sein:

*in medio mihi Caesar erit templum que tenebit.*

Im Purpurgewand' des Triumphators wird der Dichter ein Sieges-

fest ausrichten. Dies ist ein Gleichnis für ein Heldenepos, das Virgil dem Caesar Octavian zu Ehren dichten wird. Ganz Griechenland - fährt er fort - wird von Olympia an den Mincio kommen (*cuncta ... Graecia*), um sich hier auf Veranlassung Virgils in Wettläufen und Ringkämpfen miteinander zu messen. Das ist natürlich auch im Gleichnis gesprochen. Auf das Epos bezogen bedeutet es nichts Geringeres, als daß die ganze griechische Dichtung, ja die ganze griechische Kultur in dem neuen Gedicht gegenwärtig sein wird. Gibt man der Aussage den ihr in der europäischen Geistesgeschichte gebührenden Platz, dann wird man gewahr, mit welcher seherischer Sicherheit Virgil den Moment bezeichnete, den augusteischen Moment, da die römische Kultur das Erbe der griechischen antritt und das Griechische fortan in römischer Verwandlung weiterlebt. Auf den gold-elfenbeinernen Türen des Caesartempels wird Virgil die Schlacht mit den Ganges-Bewohnern darstellen, den Nil, die besiegten Städte Asiens, den in die Flucht geschlagenen Fluß Armeniens und den Sieg über die Parther. Er wird von Völkern an beiden Ufern berichten, über die Triumphe gefeiert wurden. Mit den beiden Ufern sind die Ufer der Ozeane gemeint, die die Welt begrenzen, des Atlantischen und des Indischen Ozeans. Das bedeutet, das Reich wird sich an die Grenzen der bewohnten Welt ausdehnen. Trotz dieser hochgespannten Erwartung auf kriegerische Erfolge hat der Dichter wie in der '1. Ekloge' auch in den 'Georgica' nicht versäumt, das Unheil und das Elend, das Kriege bringen, zu erwähnen, und zwar ist das kurz zuvor am Ende des zweiten Buches, im sog. 'Lobe des Landlebens' geschehen. Hier wird wieder die Kehrseite gezeigt. Die äußere Grausamkeit und die innere Zerstörung, die der Krieg mit sich bringt, wird mit Empörung geschildert: *Beutegierig dringen sie in Königsschlösser ein und zerstören die Stadt und die armen Götter des Hauses, um aus Edelsteinbechern zu trinken und auf tyrischem Purpur zu schlafen. Sie empfinden Freude, sich mit dem Blut ihrer Brüder zu besudeln.* In der Heldenschau der 'Aeneis' zeigt dann Anchises seinem

Sohn Aeneas auf den elysischen Feldern, wo die großen Gestalten der römischen Geschichte auf ihre Einkörperung warten, den Augustus mit den Worten (6,791ff.): *Er ist es, von dem du oft hörst, daß er dir verheißen ist, Augustus, Gottes Sohn. Das goldene Zeitalter bringt er wieder nach Latium, wo auf friedlichen Fluren einst Saturnus herrschte. Er trägt das Reich über Inder und Garmanten hinaus:*

*super et Garamantas et Indos proferet imperium.*

Hier wird wieder auf Grenzen der bewohnten Welt hingedeutet: Die Garmanten wohnen in der Sahara, am Wüstengürtel, der die Welt nach Süden begrenzt, die Inder an der Ostgrenze.

Bei aller Bewunderung, die wir vielleicht für Augustus trotz der Kritik hegen, die am eindringlichsten RONALD SYME in seinem Buch über die römische Revolution zur Sprache gebracht hat, können wir bei solchen Äußerungen ein Mißbehagen nicht unterdrücken. Warum ist das so? Einmal stört uns, daß die Tatsachen, die SYME und andere im Anschluß an die antike Überlieferung herausgestellt haben, die rücksichtslose Brutalität seines Vorgehens im Verlauf der Bürgerkriege, nicht wegzuleugnen ist. Um zu einem gerechten Urteil zu kommen, muß man jedoch auch das Positive sehen. Die Rolle des Erneuerers des römischen Gemeinwesens und der Grundwerte hat Augustus nicht ohne Erfolg gespielt und hat so der Weltgeschichte eine entscheidende Wende gegeben.

Im Grunde stört uns aber noch etwas anderes. Wir haben etwas gegen Schriftsteller, die sich politisch positiv engagieren. HERMANN BROCH hat das in seinem Roman 'Der Tod des Virgil' dem Dichter vorgeworfen. In dem großen Gespräch zwischen Augustus und dem todkranken Virgil wird das Thema 'Dichtung und Politik' von verschiedenen Seiten beleuchtet. Virgil will die 'Aeneis' vernichten, weil sie, wie er sagt, der wahren Erkenntnis nicht diene. Dichtung dürfe nicht staatspolitischen

Zielen unterworfen werden. Warum aber darf sie das nicht? Unsere Vorstellungen, die BROCH hier artikuliert, sind durch unsere Erfahrungen geprägt, die Erfahrungen unserer Zeit und unserer Geschichte. Über den ersten Punkt brauche ich kein Wort zu verlieren. Was das zweite betrifft, so müssen wir uns darüber klar sein, daß die große deutsche Dichtung am Ende des 18. Jahrhunderts außerhalb des Staates entstanden ist. Es gab damals bei uns kein Reich und keinen Staat von wirklicher Bedeutung, und das beeinflusst, auch wenn wir uns der Tatsache vielleicht nicht bewußt sind, unser Urteil. Für uns ist die Vorstellung, daß Dichtung und Kultur sich neben dem Staat oder gar im Gegensatz zum Staat, auf der Flucht vor ihm oder im Widerstand gegen ihn entfalten, etwas ganz Natürliches. Umgekehrt erscheint uns ein Dichter, der sich mit dem Staat identifiziert, verdächtig. In anderen Gebieten unserer Welt wird der umgekehrte Vorwurf erhoben.

Was nun aber die Stellung Virgils zu Augustus betrifft, so dürfen wir nicht übertreiben. Der Dichter sieht in ihm vor allem den Bringer des Friedens. Nun war aber die *pax Augusta* nach den blutigen Bürgerkriegen, den grausamen Proskriptionen, den Expropriierungen und Exekutionen, nach den furchtbaren Rechtsbrüchen, den gefährlichen Spannungen und Kämpfen an den Grenzen des Reiches, die nicht zuletzt durch die Bürgerkriege in Unruhe gekommen waren, eine politische Tat ersten Ranges. Eine Friedensordnung aufzubauen, Frieden zu stiften ist nach Meinung führender Politologen die eigentliche Aufgabe der Politik. Ich erinnere nur an den Vortrag von DOLF STERNBERGER 'Der Begriff der Politik' (abgedruckt in seinem Buch 'Staatsfreundschaft' 1980). Dort heißt es: *Der Gegenstand und das Ziel der Politik ist der Frieden. Das Politische müssen wir zu begreifen versuchen als den Bereich der Bestrebungen, Frieden herzustellen, Frieden zu bewahren, zu gewährleisten, zu schützen und freilich auch zu verteidigen.* Nicht also das Streben nach Macht und die Behauptung der Macht, nicht die Unterscheidung von Freund und Feind, wie CARL SCHMITT wollte,

macht das Wesen der Politik aus, sondern die Herstellung und Erhaltung des Friedens. In dieser Darstellung der Politik schließt sich übrigens STERNBERGER, wie er hervorhebt, THOMAS VON AQUIN an. Insofern können wir die Tat des Augustus als eine ~~politische Tat par excellence würdigen und die Friedensverpflichtung, die Virgil der römischen Nation auferlegte, als einen Akt politischer Weisheit.~~

Noch etwas anderes ist bemerkenswert. Augustus hatte gewiß den Wunsch, seine eigenen Taten von einem Dichter wie Virgil gefeiert zu sehen. In den 'Georgica' war ein solches Epos, wie wir gehört haben, ausdrücklich angekündigt worden. Aber Virgil änderte seinen Plan. Er machte nicht Augustus, sondern seinen Ahnherrn Aeneas zur Hauptgestalt. Dadurch gewann er größere Freiheit, Ideale zu formen, die seinen Vorstellungen entsprachen. Augustus war statt in die Rolle eines normsetzenden in die eines normunterworfenen Herrschers verwiesen. Dabei ist die römische Überzeugung von größter Wichtigkeit, daß es die Pflicht der Nachfahren ist, dem Vorbild der Ahnen zu folgen. Diese Tatsache schränkt die vielfach verbreitete Meinung von der typologischen Bedeutung der Aeneasgestalt ein. Unter typologischer Interpretation verstand man ursprünglich die Auslegung des Alten Testaments durch die Christen, die in alttestamentlichen Gestalten Vorformen des Erlösers sahen, z.B. in Adam eine typologische Vorform von Christus. Dabei ist die spätere Figur die größere, auf die alles hinausläuft. Aber Aeneas ist nicht nur Vorläufer und Wegbereiter des Augustus, sondern auch Vorbild und in diesem Sinn nicht notwendig der Kleinere. Daß Augustus selbst die großen Gestalten der römischen Geschichte als Vorbilder ansah, wird durch die Augustusbiographie des Sueton bestätigt (31,5): *Die nächstgrößte Ehre nach den unsterblichen Göttern erwies er dem Andenken der führenden Männer, die das römische Reich aus einem winzigen zum größten gemacht hatten. Deshalb stellte er ihre Bauwerke samt den erhaltenen Inschriften wieder her und weihte ihre Statuen in den beiden Säulenhallen seines Forums.*

*Das erklärte er in einem Edikt: er habe dies eronnen, damit sowohl er selbst wie die künftigen Kaiser an dem Leben dieser Verfahren wie an einem Modell gemessen würden. Die Statuen, von denen Sueton spricht, standen in den Säulenhallen, die die beiden Seiten des großen Platzes vor dem Tempel des Mars Ultor flankierten, der im Jahre 2 v. Chr. eingeweiht wurde. Beide Säulenhallen hatten je eine große Ausbuchtung, eine sog. Exedra. In der linken stand Aeneas umgeben von seinen Nachfahren, den Königen von Alba Longa und den Angehörigen des julischen Geschlechts bis zu Julius Caesar, dem Adoptivvater des Augustus, und in der rechten stand symmetrisch dem Aeneas gegenüber Romulus und die *summi viri* Roms.*

Aber nicht in jeder Hinsicht ist Aeneas Vorbild. So kann man sich fragen, ob der heiß umstrittene Schluß des Gedichtes nicht die Wirkung haben kann, einen Sieger zu milderem Handeln zu bewegen. Aeneas tötet dort seinen Hauptgegner Turnus, obwohl dieser sich als besiegt bekennt und um Gnade bittet. Die Schonung der Unterworfenen, das *parcere subiectis*, die Anchises als Römertugend hinstellte, übt er nicht. Er tut es nicht, weil er an Turnus das Wehrgehenk des Pallas erblickt, das ihn an den Tod des jungen Freundes erinnert, der ihm von seinem Vater Euander anvertraut worden war und den Turnus getötet hatte. In einer Aufwallung des Schmerzes und der Wut, *von den Furien entzündet und vom Zorn ruft er ihm zu: Pallas bringt dich durch diese Wunde als Sühneopfer dar:*

*Pallas te hoc vulnere, Pallas immolat.*

Und damit stößt er dem Wehrlosen das Schwert in die Brust. Es lohnt sich, über die Szene nachzudenken, und es ist möglich, den Aeneas hier zu verurteilen, wie ihn auch zu rechtfertigen. Die Szene hat den Appellcharakter, der der Literatur nach WOLFGANG ISER innewohnt, und die widersprechenden Deutungen, die die Szene gefunden hat, zeigen, daß der Appell wirksam war.

Der Verzicht auf ein Augustusepos hat noch weitere Vorteile. Jetzt brauchte Virgil nicht mehr nur den Kaiser und das julische Geschlecht zu feiern, sondern er konnte die ganze Geschichte Roms in das Epos einbeziehen und sich so nicht nur fast unmittelbar an Homer anschließen, sondern auch etwas von seinen großen römischen Vorläufern Naevis und Ennius einbeziehen, bei denen die römische Geschichte das Thema und Rom der eigentliche Held war. Neben dem Ahnherrn des julischen Geschlechtes, Aeneas, treten nun die großen Männer Roms in Erscheinung, am sichtbarsten in der Heldenschau des 6. Buches. Aber nicht nur die großen Römer werden gefeiert, sondern auch die Gegner des Aeneas, die wir ebenfalls bewundern dürfen. Turnus ist einer der großen Helden der italischen Geschichte. Als solchen hat ihn DANTE aufgefaßt, indem er ihn mit Nisus, Euryalus und Camilla in die Reihe derer stellte, die für Italien starben:

*quell' umile Italia ...*

*per cui morì la vergine Camilla  
Euriolo e Turno e Niso di ferute*

(Divina Commedia,  
Inferno 1,106)

So müssen wir auch Aeneas als den Helden sehen, der nicht nur Stammvater des Augustus war, sondern Repräsentant der römischen Geschichte. Am großartigsten ist das in der Szene ausgesprochen, wo Aeneas am Ende des 8. Buches den ihm von seiner Mutter Venus dargebrachten Schild auf seine Schulter nimmt, den Schild, auf dem große Augenblicke der römischen Geschichte von den Anfängen bis zur Schlacht bei Actium dargestellt sind. Da heißt es: *Der Dinge unkundig freut er sich des Bildes und nimmt auf seine Schulter Ruhm und Schicksale seiner Enkel:*

*rerumque ignarus imagine gaudet*

*attollens umero famamque et fata nepotum.*

Die 'Aeneis' ist das Epos Roms und Italiens, weil hier in symbolisch-mythischer Verkürzung die römische Geschichte zur

Darstellung kommt, in ihrer Größe und in ihrer Tragik. Die Schwere der Last soll zum Ausdruck kommen, die alle zu tragen haben, die Roms Geschichte gestalteten und für sie geopfert wurden:

*tantae molis erat Romanam condere gentem.*

Noch ein anderer Aspekt scheint wichtig. Indem Virgil die 'Aeneis' in der Welt Homers ansiedelte, trat sein Gedicht in einen ganz bestimmten Erwartungshorizont. Die homerischen Gesänge waren längst eine Art Bibel geworden, die die Vorstellungswelt und die Verhaltensformen der Antike prägte. Hier spielt also das, was die moderne Literaturwissenschaft die Vororientierung des Lesers nennt, eine entscheidende Rolle: Die Vororientierung durch den Anspruch, den man den homerischen Gedichten zubilligte, Weltdeutung und Lebenshilfe zu sein. Auch die Möglichkeit symbolischer Auslegung, die man längst auf die Epen Homers angewendet hatte, konnte Virgil übernehmen. Der epische Dichter als Mahner und Warner, *als Wächter über das öffentliche Denken* (GOLO MANN), das ist die Rolle, die Virgil von Homer übernahm. Neben die homerischen Epen tritt nun ein römisches Epos und ein römischer Mythos. Die Absicht, die Virgil mit der Schöpfung dieses römischen Mythos verfolgte, läßt sich am besten mit den Worten NIETZSCHEs umschreiben, der in der 'Geburt der Tragödie' erklärt: *Die Bilder des Mythos müssen die allgegenwärtigen dämonischen Wächter sein, unter deren Hut die junge Seele heranwächst, an deren Zeichen sich der Mann sein Leben und seine Kämpfe deutet, und selbst der Staat kennt keine mächtigeren ungeschriebenen Gesetze als das mythische Fundament.* Ein solches mythisches Fundament hat Virgil der römischen Welt in der 'Aeneis' gegeben. Sie ist zugleich das größte Beispiel eines nicht gewachsenen, sondern erfundenen Mythos. Hier ist die Selbstdeutung der römischen Nation, ihre Identitätsfindung, wie man heute sagen würde, exemplarisch geleistet.



Aber auch damit erschöpft sich der Sinn der 'Aeneis' nicht. Sie ist das Nationalepos Roms und doch mehr als ein Nationalepos. Nicht nur römische Geschichte wird hier gedeutet, sondern menschliches und politisches Schicksal schlechthin. Virgils Erzählung erfüllt damit die Aufgabe, die der Mythos seit eh und je erfüllte. Er erweist sich als eine Form der Deutung, - ich zitiere wieder NIETZSCHE - *die der begrifflichen Deutung durch die Philosophie überlegen ist* oder, wie HOFMANNSTHAL noch allgemeiner formulierte, *die Gestalt erledigt das Problem, Sie beantwortet das Unbeantwortbare*. Das bedeutet, daß Virgils Heldengedicht mehr ist als eine Huldigung an Augustus und mehr als ein Preis der gottgelenkten römischen Geschichte. Sie ist ein Bild der Leiden, der Tränen, die mit Geschichte und Politik überhaupt verknüpft sind. Der Mensch ist nicht nur der Schöpfer der Geschichte, sondern zugleich ihr Opfer. Aeneas ist ein Symbol für den Menschen, der zum politischen Handeln gezwungen ist. Weil er zum Werkzeug des geschichtlichen Auftrags Roms berufen ist, muß er alles aufgeben, woran sein Herz hängt. Er wird so zum ersten verzichtenden, entsagenden Held in der europäischen Literatur. Er hat keine Vorgänger bei den Griechen, aber sehr viele Nachfolger in der abendländischen Dichtung, in der französischen Tragödie und auch in der neueren Literatur. Man denke nur an GOETHE, bei dem Entsagung ein wichtiges Motiv ist (hierzu A. HENKEL, Entsagung, Tübingen 1964). Die dunkle Kehrseite der Politik tritt wie im '1. Hirtengedicht' und in den 'Georgica' also auch in der 'Aeneis' und hier noch viel stärker hervor. Der größte Verzicht des Aeneas ist sein Verzicht auf das Liebesglück in Carthago, wobei er nicht nur das Glück und das Leben Didos zerstört und nicht nur sein eigenes Glück, sondern Didos Fluch lastet auf der römischen Geschichte, die Punischen Kriege sind die Folgen seiner Liebesverirrung. Immer wieder bricht Resignation, Verzweiflung, Lebensmüdigkeit in Aeneas durch. Ich erinnere nur an sein Wort in der Unterwelt, wo er nicht verstehen kann, daß die Seelen, die von der Erde zurückgekehrt sind, aufs neue zum Leben drängen:

*Quae lucis miseris tam dira cupido?*

Über dem ganzen Epos steht die Frage, die am Anfang des Gedichtes erscheint:

*tantaene animis caelestibus irae?*

In den 'Georgica' hatte der Dichter die tröstende Antwort bereit, daß Jupiter den Menschen so schwere Mühsal auferlegt, weil er ihre Sinne durch Sorge schärfen und nicht zulassen wollte, daß sein Reich in dumpfer Schlafsucht erstarre (1,123ff.):

*curis acuens mortalia corda  
nec torpere gravi passus sua regna veterno ...*

In der 'Aeneis' liegt der Trost in dem göttlichen Schicksalsplan, dessen Ziel die Friedensordnung ist, die Rom der Welt bringen soll, eine Friedensordnung, die freilich nur als Prophezeiung erscheint. Die Voraussetzung des Weltfriedens wird, so scheint es, die Einheit der Welt sein. *Die rauhen Jahrhunderte werden nach Beendigung der Kriege mild werden:*

*aspera tum positis mitescent saecula bellis.*

Das Milderwerden meint nicht nur den Frieden im äußeren Sinn, sondern die Segnungen der Kultur, die Humanisierung und Zivilisierung des Lebens in allen Bereichen. Dann nennt Jupiter, was Rom der Welt bringen wird (1,292): *Die graue altehrwürdige Fides und Vesta, und Quirinus mit seinem Bruder Remus werden Ordnungen des Rechtes geben:*

*cana Fides et Vesta Remo cum fratre Quirinus  
iura dabunt ...*

*Fides*, die Treue, wird als die eigentümlichste Römertugend mit gutem Grund an erster Stelle genannt, war sie doch seit

alters ein Grundpfeiler der römischen Staats- und Gesellschaftsordnung, der Innen- und Außenpolitik Roms. Sie bezeichnet die Hilfsverpflichtung des politisch Verantwortlichen, des Patrons gegenüber den Klienten, des Amtsträgers gegenüber dem Volk, der römischen Nation gegenüber ihren Verbündeten und die sich daraus ganz natürlich ergebende Treue des schwächeren Teils. Macht wird nicht als Herrschaft, sondern als Treuhänderschaft begriffen, und Vertrauen, *Fides*, ist das Band, das die politischen und sozialen Gruppen, die das römische Staatsleben tragen, innerlich zusammenhält. Diese römische *Fides* setzt eine menschliche und politische Reife voraus, die man nicht genug bewundern kann. Der Idee nach verträgt sie sich eigentlich mit keinem Anspruch auf Macht. *Fides* zu fordern, wäre schon ihre Perversion. Wahrscheinlich ist es der Maßstab des Machtdenkens, von dem wir so schwer loskommen, der alles Vertrauen zu einem Höheren in Untertanentum verwandelt und damit die echte Gemeinschaft zerstört und den Dienst an der gemeinsamen Sache - nichts anderes heißt ja *res publica* - vernichtet, ohne die es im Grund kein gedeihliches Zusammenleben gibt.

Die Heldenschau des 6. Buches endet wie die Jupiterrede mit Versen, die die römische Sendung umschreiben: *Römer, gedenke durch deine Herrschaft die Völker zu regieren, dem Frieden Sitte aufzuerlegen:*

*tu regere imperio populos Romane memento,  
hae tibi erunt artes pacique imponere morem.*

Dabei ist das Wort *mos* von großer Bedeutung, das auf den Frieden gelegt werden muß, wie es wörtlich heißt: *paci imponere morem*. *Mos* ist der Inbegriff, der das ganze System der politischen und sozialen Leitbegriffe Roms in sich faßt, das System der Verhaltensformen und Verhaltensnormen, auf denen Roms Eigenart und Größe beruht. In der Anchisesrede des 6. Buches und noch deutlicher in der Jupiterrede des 1. Buches

wird die Entwicklung von Aeneas zu Augustus, von Troja zu Rom als eine Entwicklung beschrieben, die auf den Weltfrieden zuläuft.

Welche Geschichtsphilosophie oder vielleicht noch richtiger Geschichtstheologie steht hinter dieser Geschichtsauffassung? Versuchen wir uns klar zu machen, welches die Elemente sind, die hier zusammenwirken.

*Erstens* spielt da ein ganz allgemein menschliches psychologisches Bedürfnis eine Rolle, das GRILLPARZER formuliert hat: *Was ist denn Geschichte anderes als die Art, wie der Geist des Menschen die ihm undurchdringlichen Begebenheiten aufnimmt, das weiß Gott ob Zusammengehörige verbindet, das Unverständliche durch ein Verständliches ersetzt.* *Zweitens* steht dahinter eine Vorstellung des archaischen, mythischen Denkens, wie wir sie in den meisten Religionen finden, etwas, was der Ethnologe BASTIAN einen Völkergedanken nannte: Alle Religionen stimmen nämlich darin überein, dem Schöpfergott eine zweifache Aufgabe zuzusprechen, die Aufgabe, der Begründer sowohl der kosmischen wie der sittlichen Ordnung zu sein (vgl. E. CASSIRER, Zur Logik der Naturwissenschaft, Darmstadt 1980, 2). Im 'Gilgamesch-Epos', in den indischen 'Veden', in der ägyptischen Schöpfungsgeschichte finden wir die gleiche Anschauung, daß der Gott die Ordnung gründet und die Welt dadurch dem Chaos entreißt. Im babylonischen Schöpfungsmythos führt der Gott Marduk den Kampf gegen das Ungeheuer Tiamat. Nach dem Sieg errichtet er die kosmische Rechtsordnung, bestimmt den Lauf der Gestirne und setzt dem menschlichen Tun die Grenze, die es nicht ungestraft überschreiten kann. Er ist es, der *ins Innere blickt, der den Übeltäter nicht entrinnen läßt, der die Unbotmäßigen beugt und das Recht gelingen läßt* (vgl. E. CASSIRER, Philosophie der symbolischen Formen 2, 142ff.). *Drittens* ist wichtig die platonische, von der Mittleren Stoa weiterentwickelte Auffassung vom Wesen des Staates, wie sie Cicero in seinem Staatsdialog wiedergibt. Danach ist

der Staat in die Ordnung des Kosmos eingefügt. Die Aufgabe, die Gott dem Menschen zugewiesen hat, das *munus humanum adsignatum a deo* besteht darin, daß der Mensch die Welt nach den Prinzipien der Natur ordnen muß. Die großen Staatsmänner Roms haben nach Cicero diese Prinzipien verwirklicht: *naturae principia institutis et legibus aluerunt*. Das Grundprinzip des Staates aber ist wie bei Plato die Gerechtigkeit. Bestand und Dauer des Gemeinwesens, innerer und äußerer Frieden sind mit der Gerechtigkeit unlösbar verknüpft. Einer der Höllenbüßer Virgils spricht die Warnung aus:

*discite iustitiam moniti et non temnere divos* (6,620).

Hierzu tritt *viertens* die Vorstellung von der historischen Entwicklung des römischen Staates, wie sie im 2. Buch von Ciceros Staatsschrift dargestellt wird. Rom hat sich schrittweise zu der bestmöglichen Verfassung, der Mischverfassung entwickelt. Viele Generationen haben hierzu beigetragen, und darin liegt eben der Vorzug Roms, daß seine Staatsordnung nicht wie die etwa Spartas oder Athens von einem einzelnen geschaffen wurde, denn ein einzelner kann die Erfahrung einer langen geschichtlichen Entwicklung nicht vorwegnehmen. Hier kommt also ein *teleologisches* Element in die Vorstellung der geschichtlichen Entwicklung. Die römische Geschichte hat ein *telos*, ein Ziel, auf welches hin das einzelne und scheinbar Zufällige sinnvoll hingebordnet ist. Bei Cicero ist dieses Ziel die ideale Verfassung, bei Virgil der Weltfrieden. Virgil hat nun die ciceronische Auffassung der römischen Geschichtsentwicklung mit der mythischen Urvorstellung von der göttlichen Weltordnung verknüpft, indem er die Geschichte Roms, die auf die *pax Augusta* hinausläuft, als Verwirklichung von Jupiters Plan erscheinen läßt.

Dabei hat er sich zugleich einer uralten römischen Vorstellung bedient - und das ist das *fünfte* Element - nämlich daß Jupiter der eigentliche Träger der römischen Geschichte ist. Im altrömischen Triumphzug steht der römische Feldherr in

Jupiters Gewand auf dem Triumphwagen - es ist eigentlich Jupiter selbst, der triumphiert. Die römische Geschichte könnte man bezeichnen als *gesta Iovis per Romanos*, so wie GREGOR VON TOURS die fränkische Geschichte als die *gesta Dei per Francos* bezeichnete. Jupiter wird zum Symbol dessen, was Rom als Idee verkörperte, die Kraft, die die Unheilmächte der Anarchie und der Zerstörung, die immer lauern, in Schranken hält und die Geschichte, wenn auch auf Umwegen, zum Ziel des Friedens hinführt, und zwar, wie Virgil zu hoffen wagte, eines ewigen Friedens. Hier kommt also der Gedanke der glücklichen Endzeit hinein, der aus dem Orient stammt - ein *sechstes* Element, das *eschatologische*.

Die Umwege, die die römische Geschichte macht, sind, so stellt es Virgil dar, durch den Widerstand bedingt, den Juno den Plänen Jupiters entgegengesetzt. Der Gegensatz der beiden obersten Gottheiten aber ist ein Gleichnis für den Doppelcharakter der Geschichte und der Menschennatur, für den Kampf zwischen Idee und Leidenschaft, der die Welt unablässig bewegt. Dieser Kampf und der schließliche Sieg der Idee ist das Grundthema der 'Aeneis'. Dahinter steht allerdings das Wissen des Dichters, daß es keinen Sieg des Rechtes und der Freiheit und keine Durchsetzung des Friedens gibt ohne Opfer und ohne Verzicht.

Wenn man diese Grundauffassung des Dichters teilt, wird man bezweifeln müssen, ob der Sieg des Friedens und die Wiederkehr eines goldenen Zeitalters von Dauer sein kann. An einer merkwürdigen Stelle der 'Aeneis' hat Virgil, wie ich glaube, selbst ein Fragezeichen gesetzt, und zwar dort, wo er davon berichtet, daß Anchises seinen Sohn nach der Heldenschau durch das elfenbeinerne Tor aus dem Elysium zur Erde entläßt. Das elfenbeinerne Tor aber ist, wie Virgil an dieser Stelle ausdrücklich sagt, das Tor der falschen Träume. Darin liegt zumindest etwas wie eine Frage. Es bleibt etwas rätselhaftes, Geheimnisvolles auch um die Prophezeiung des Anchises und die Jenseitsvorstellungen des 6. Buches. Es scheint, als sei sich Virgil des

utopischen Elements seiner Hoffnungen bewußt.

Das Christentum hat dann die Vorstellungen vom gottgelenkten Verlauf der Geschichte in wesentlichen Zügen übernommen, nur daß jetzt die Christianisierung der Welt, für die die Romanisierung die Voraussetzung bildet, das Ziel ist. So formuliert Orosius, der spanische Schüler AUGUSTINS: *Gott hat das römische Imperium gegründet, indem er sich eines armen Hirten bediente, hat er es über Könige und Konsuln weitergeführt, und nachdem es sich auf Asien, Afrika und Europa ausgedehnt hatte, hat er es schließlich dem Imperator, der zugleich der tapferste und der mildeste war* (also Augustus) übergeben. Säkularisiert erscheint dann das Bild dieser Geschichtsentwicklung bei HEGEL, der verkündete: *Die Idee ist der Völker- und Weltführer und der Geist. Sein vernünftiger und notwendiger Wille ist es, der die Weltbegebenheiten geführt hat und führt.* Der Idee aber stehen nach HEGEL die Leidenschaft und die selbstsüchtigen Interessen der Individuen und Völker entgegen, das, was Virgil den *furor impius* nennt (1,294). Aber das merkwürdige ist, daß gerade die Leidenschaft der Idee zum Sieg verhilft. Das ist es, was HEGEL die List der Vernunft - er meint die Weltvernunft - nennt. Die Weltvernunft bedient sich der Leidenschaft des Menschen, um zu ihrem Ziel zu kommen. In der 'Aeneis' spielt die Leidenschaft eine ähnliche Rolle, nicht nur die Leidenschaft, die sich der Idee entgegenstellt und ihr dann zu umso größerem Sieg verhilft; die Leidenschaft der Juno und ihrer Schützlinge, der Dido und des Turnus, sondern auch die Leidenschaft, die das Werkzeug der Idee, den Aeneas selbst, befällt. Auch er wird von *furor* und *ira* überwältigt. Er kämpft und tötet und verrät die Menschlichkeit gerade dort, wo er seinen Auftrag erfüllt. In Aeneas selbst ist die Spannung von Gewalttätigkeit und Menschlichkeit, die zum Wesen des Politischen verhängnisvollerweise gehört, vorhanden, und das ist eine der tiefsten Einsichten des Dichters. Wie für den römischen Dichter ist auch für den deutschen Philosophen die Frage der Unmenschlichkeit ein Problem. Hier wie dort ist sie aus der

Erfahrung einer welthistorischen Krise erwachsen: bei HEGEL aus der französischen Revolution, bei Virgil dem blutigen Umbruch von der Republik zum Kaiserreich. Hier wie dort stellt sich die Frage, wie man sich mit der Unmenschlichkeit der Geschichte abzufinden habe, wie man - ich zitiere HEGEL - *den denkenden Geist mit dem Bösen versöhnen könne*. Die ganze Geschichte ist ja nach HEGELs berühmter Formulierung die Schlachtbank, auf welcher das Glück der Völker, die Weisheit der Staaten und die Tugend der Individuen zum Opfer gebracht worden sind. Daraus entsteht mit Notwendigkeit die Frage, zu welchem Zweck die Opfer gebracht werden. HEGELs Antwort: Der Weltgeist hat sich ihrer bedient, um seinen Zweck, die schrittweise Verwirklichung der Freiheit zu erreichen. So aber hat er, wie JÜRGEN HABERMAS in seiner Heidelberger Antrittsvorlesung über 'Hegel und die französische Revolution' bemerkte, dem Weltgeist genau die Bewußtseinsstruktur vindiziert, die er am Geist der französischen Revolution vernichtend kritisierte. Virgil hat umgekehrt die Unmenschlichkeit nicht dem Weltgeist, also Jupiter, zugewiesen, sondern den dämonischen Gegenkräften, die in der Welt ihr Spiel treiben und im Herzen der Menschen selbst immer wieder aufflammen. Er sieht in ihnen etwas schicksalhaft Hinzunehmendes, aber auch etwas, das, wenn auch nicht seine Rechtfertigung - das muß man betonen -, aber doch seinen Trost daraus empfängt, daß es zu einem guten Ziel hinzuführen scheint. Das Ziel ist nach HEGEL die Idee der Freiheit, bei Virgil die Idee des Friedens und des Rechtes. Recht, Freiheit und Frieden sind aber nur verschiedene Aspekte der gleichen Sache, eines menschenwürdigen Daseins für alle Angehörigen einer Nation, für alle Völker der immer kleiner werdenden Welt. Das ist das Ziel, die Idee, der auch wir nachstreben. Wie jede große Idee ist sie utopisch, aber um ihre Verwirklichung müssen wir uns trotzdem nach Kräften bemühen, und hier kann, richtig verstanden, auch Virgil uns Mahner und Helfer sein.

Viktor Pöschl, geboren 1910 in Graz, promoviert 1933 in Heidelberg, habilitiert 1939 in München (Klassische Philologie). Veröffentlichungen (u.a.): Römischer Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero, Heidelberg 1936; Grundwerte römischer Staatsgesinnung in den Geschichtswerken des Sallust, Berlin 1940; Die Dichtkunst Virgils, Berlin 3/1978; Horaz und die Politik, Heidelberg 1956; Die große Maecenasode des Horaz (carm. 3,29), Heidelberg 1961; Die Hirtendichtung Virgils, Heidelberg 1964.

Manfred Fuhrmann, Konstanz

Cicero: Über Macht und Ohnmacht eines Intellektuellen  
in der Politik

1

*Am heutigen Tage, versammelte Väter (Cicero spricht zum römischen Senat; 3. Phil. 28f.), setzen wir zum ersten Male nach langer Unterbrechung unseren Fuß auf den Boden der Freiheit - die ich, solange ich konnte, verteidigt, ja erhalten habe. Als ich das nicht mehr konnte (nämlich unter der Diktatur Caesars), zog ich mich zurück; ohne Erniedrigung und nicht ohne eine gewisse Würde fand ich mich ab mit dem Unglück jener bitteren Zeit. Doch dieses abscheuliche Ungeheuer (Cicero meint Antonius, den General Caesars, der nach Caesars Ermordung Miene machte, sich zu dessen Nachfolger aufzuwerfen): wer könnte sich damit abfinden, und wie? Was kennt Antonius denn anderes als Schwelgerei, Grausamkeit, Anmaßung und Skrupellosigkeit? ... In dieser Lage - da es jetzt um die Entscheidung geht: ob er dem Staate Buße tut oder wir seine Knechte werden - wollen wir jetzt endlich, bei den unsterblichen Göttern, versammelte Väter, die Entschlossenheit und den Mut unserer Vorfahren zeigen, um entweder die Freiheit zurückzugewinnen, das Kennzeichen des römischen Wesens und Namens, oder um lieber den Tod auf uns zu nehmen als die Knechtschaft.*

Und weiterhin heißt es in der Rede, aus der hier zitiert wird, in der '3. Philippica' vom 20. Dezember 44 v. Chr. (34f.): *Nutzt ... die Gelegenheit, die sich euch bietet, im Namen der unsterblichen Götter, versammelte Väter! Und besinnt euch darauf, daß ihr die maßgeblichen Männer der erlauchtesten Ratsversammlung der Welt seid! Gebt*

dem römischen Volk ein Zeichen, daß der Staat auf eure Fürsorge zählen kann, da das Volk einerseits bekundet, daß ihr auf seine Tapferkeit zählen könnt. Ich brauche euch nicht weiter zu drängen - niemand ist so töricht, nicht zu begreifen: wenn wir diese Gelegenheit verschlafen, dann müssen wir uns mit einer Tyrannei abfinden, die nicht nur grausam und anmaßend, sondern auch schimpflich und erniedrigend ist ... Wenn jetzt aber ... das vorbestimmte Ende unseres Staatswesens da ist: was tapfere Gladiatoren tun, indem sie würdig unterliegen, das wollen auch wir tun, die Herren aller Länder und Völker - wir wollen lieber in Ehren fallen, als in Schande Knechte sein.

Ein Aufruf zur Freiheit, zu Kampf und Krieg gegen den Tyrannen Antonius (der von Cicero selbst erdachte Titel 'Philippische Reden' verweist auf den Freiheitskampf, den einst, im 4. Jahrhundert, Athen unter Demosthenes gegen Philipp von Makedonien geführt hatte) - ein Appell, in dem es offensichtlich um eine bestimmte Staatsform, eine auf Senat und Volk beruhende Verfassung geht, ein Appell, der kein Taktieren und Paktieren dulden will, der den Sieg fordert oder den eigenen Untergang: diese Absicht des Redners Cicero hat gewiß jeder herausgehört - auch wenn er sich im komplizierten Getriebe, im politisch-militärischen Durcheinander des sogenannten Revolutionszeitalters, der Übergangsepoche zwischen den Gracchen und der Alleinherrschaft des Kaisers Augustus, nur wenig auskennt.

Wenn jetzt aber ... das vorbestimmte Ende unseres Staatswesens da ist: es war da, als Cicero diese Worte aussprach; die '3. Philippica' vom 20. Dezember 44 v. Chr. eröffnete den letzten Versuch, den die republikanischen Kräfte unternahmen, sich der revolutionären Gewalten zu erwehren und die altüberlieferte Staatsordnung wiederherzustellen. Daß dieser Versuch überhaupt gewagt werden konnte, war durch eine besondere, überaus merk-

würdige Konstellation während der ersten Monate nach der Ermordung Caesars bedingt: Unter den Anhängern Caesars brach ein Hausstreit aus; Antonius, Caesars erfahrenster Truppenführer und amtierender Konsul, weigerte sich, Oktavian, den noch nicht neunzehnjährigen Adoptivsohn und Erben Caesars, den nachmaligen Kaiser Augustus, anzuerkennen. Oktavian verschaffte sich daraufhin durch Werbung bei den Veteranen seines Adoptivvaters ein eigenes Heer, eine Art Privatarmee, und verbündete sich mit den Republikanern, der Partei der Caesarmörder. Dieses paradoxe Geschäft, dessen Abschluß von niemandem so eifrig betrieben wurde wie von Cicero, brachte den Beteiligten eben das ein, dessen sie damals am dringendsten bedurften, um handeln zu können: den Republikanern eine Streitmacht, dem jungen Oktavian die Legitimation seines eigenmächtigen Vorgehens. Die Republikaner, jedenfalls Cicero, glaubten, Antonius sei der einzige Feind der Republik und Oktavian stehe ernstlich auf ihrer Seite; Oktavian hingegen gedachte nur so lange gegen Antonius zu kämpfen, bis dieser bereit sei, ihn als politischen Partner anzuerkennen. Die Rechnung Oktavians ging auf: einige Waffenerfolge, welche die republikanischen Kräfte gemeinsam mit ihm gegen Antonius errangen, ließen es Antonius als geraten erscheinen, mit Oktavian zu paktieren; Oktavian schwenkte um und vereinbarte mit Antonius und dessen Bundesgenossen Lepidus ein Triumvirat, d.h. eine von einer Dreimänner-Junta geführte Militärdiktatur. Zu den Vereinbarungen gehörte eine Liste von Republikanern, die für ihren Widerstand mit dem Leben bezahlen sollten, hierunter an exponierter Stelle Cicero, der Todfeind des Antonius - Cicero fiel am 7. Dezember 43 v. Chr. unter den Streichen der Schergen. Im Jahre darauf wurden die letzten republikanischen Streitkräfte, die Truppen der Caesarmörder Brutus und Cassius bei Philippi in Makedonien geschlagen - die Republik war endgültig beseitigt, und aus der Militärdiktatur ging im Jahre 31 v. Chr. die Monarchie des Augustus hervor.

Ein grausiger Tod, eine allgemeine Katastrophe: so endete Ciceros letzte politische Aktion, ein Abenteuer, wie jedenfalls der nachgeborene Betrachter meinen möchte - wie kam es dazu, was veranlaßte Cicero, den bedeutendsten Redner und Philosophen Roms, die größte geistige Potenz des Jahrhunderts, sich auf ein derart aussichtsloses Unternehmen einzulassen, was steckte hinter dem Kampf gegen Antonius, dem Bündnis mit Oktavian, dem verzweifelten Einsatz für eine kaum noch oder eigentlich überhaupt nicht mehr vorhandene Republik - für eine Chimäre also?

Die folgende Betrachtung möchte versuchen, etwas Licht in diese Dunkelheit, etwas Ordnung in diese Wirrnis zu bringen, indem sie die Bedingungen und den Weg des Politikers Cicero nachzeichnet. Ein erster Abschnitt wird die allgemeinen Verhältnisse skizzieren, die Cicero vorfand, die ihn begleiteten: das Gefüge der überkommenen römischen Adelsrepublik und die revolutionären Kräfte, die dieses Gefüge - zunächst latent, dann offen - aushöhlten und schließlich zerstörten. Der zweite Abschnitt ist Ciceros Aufstieg gewidmet, der Phase seines Lebens, die noch jeder Biograph mit Freuden nachgezeichnet hat: wie sich Cicero mit Hilfe seiner intellektuellen Fähigkeiten innerhalb des - zumindest scheinbar - intakten Gefüges der Verfassung den Weg zu bahnen verstand, fast aus dem Nichts und bis zum höchsten Staatsamt, dem Konsulat. Der dritte Abschnitt endlich soll sich mit den beiden darauf folgenden Jahrzehnten befassen, mit der Zeit vom Konsulat bis zum gewaltsamen Ende im Jahre 43 v. Chr., mit der Periode, welche die Cicero-Biographen seit jeher gequält oder geärgert, zu Äußerungen des Bedauerns oder des Unmuts veranlaßt hat - damals kam Cicero mit den Kräften jenseits der verfassungsmäßigen Ordnung in Berührung, mit dem quasi-revolutionären Regime der Dreimänner Caesar, Pompeius und Crassus sowie mit der Diktatur Caesars, und wenn die Phase des Aufstiegs geeignet ist, die Macht des Intellektuellen Cicero vor Augen zu führen, dann läßt der Gegenstand

des dritten Abschnitts, die Zeit von 63 bis 43 v. Chr., Ciceros plötzliche Ohnmacht und deren Gründe deutlich hervortreten, und zugleich eine neue Macht jenseits der Ohnmacht, die Selbstvergewisserung und Selbstbestätigung im bleibenden philosophischen Werk.

Die Verfassung der römischen Republik beruhte im wesentlichen auf dem Herkommen, nicht auf einer geschriebenen Ordnung; sie war in allmählicher Entwicklung zu dem ausgewogenen Gefüge herangereift, als das sie sich in ihrer Glanzzeit, im dritten und zweiten Jahrhundert v. Chr., dem Auge des Betrachters darbietet. Sie gründete sich auf die - in der alten Welt nur den Griechen und Römern geläufige - Maxime, daß, wer verpflichtet war, den Staat nach außen hin zu verteidigen, auch berechtigt sei, an seiner Lenkung im Inneren teilzuhaben, wobei diese Teilhabe in Rom nicht dem demokratischen Prinzip der Gleichheit, sondern dem ständischen Prinzip abgestufter Rechte gehorchte.

Formell ging alle Gewalt vom Volke, von der Versammlung der erwachsenen männlichen Bürger aus; die Volksversammlung war nach Klassen gegliedert und traf in dieser Gliederung wichtige Entscheidungen: Sie wählte alljährlich die hohen Beamten, die Magistrate; sie beschloß über Gesetzesanträge; sie urteilte Staatsverbrecher ab. Sie konnte freilich weder debattieren noch irgendeine Initiative ergreifen; sie hatte lediglich zu bestätigen oder zu verwerfen, was die Beamten ihr zur Entscheidung vorlegten.

Die Fülle der Macht lag sichtlich bei den Magistraten, zumal den ranghöchsten, den Konsuln und Prätores. Alle Ämter waren doppelt oder mehrfach besetzt; alle ranggleichen Beamten durften gegeneinander interzedieren, d.h. die Amtshandlungen eines Kollegen verhindern oder aufheben. Alle Ämter waren auf ein Jahr befristet und wurden, wie schon erwähnt, alljährlich durch die Volksversammlung neu besetzt. An der Spitze des Staates standen die beiden Konsuln; ihre Vollgewalt, das *imperium* - eine Einheit von ziviler und militärischer Kompetenz-, erstreckte

sich auf das ganze Reichsgebiet; sie waren zuallererst dazu berufen, den Staat gegenüber den Göttern, gegenüber auswärtigen Staaten, gegenüber dem römischen Volk in seiner Gesamtheit sowie gegenüber den einzelnen Bürgern zu vertreten. Ihre ursprünglich unbegrenzte, das Tötungsrecht einschließende Disziplinargewalt wurde durch sogenannte Provokationsgesetze stufenweise eingeschränkt; hiernach bedurften Maßnahmen, die über einen bestimmten Geldbetrag hinausgingen, der Bestätigung durch die Volksversammlung. Auf die Konsuln folgten die Prätores, die, ebenfalls im Besitze des vollen *imperium*, in Notfällen auch Heere befehligten, in der Regel aber dem Rechtswesen vorstanden. Außer zwei weiteren Stufen der Ämterlaufbahn, des sogenannten *cursus honorum*, der Ädilität und der Quästur, gehörte zum römischen Behördenapparat noch eine sehr merkwürdige Einrichtung: das Volkstribunat. Die Volkstribunen hatten keinerlei positive Kompetenz; sie waren lediglich ein - allerdings umfassendes - Kontrollorgan; ihr Verbotungsrecht, das berühmte Veto, konnte jede magistratische Maßnahme, auch die eines Konsuls, zunichte machen.

Nun - nach Volksversammlung und Magistratur - noch ein Wort zur dritten Säule des römischen Staates, zum Senat. Er bestand bis zum ersten Jahrhundert v. Chr. aus dreihundert, zur Zeit Ciceros aus sechshundert Mitgliedern auf Lebenszeit; er rekrutierte sich aus den amtierenden und den ehemaligen Magistraten. Die Senatoren waren nach Maßgabe der von ihnen bekleideten Ämter in Rangklassen eingeteilt; eine Geschäftsordnung legte die Modalitäten der Debatte und Abstimmung fest. Der Senat konnte, wie die Volksversammlung, nur von einem Magistrat einberufen werden; er war rechtlich betrachtet nichts als ein beratendes Organ, das den Magistraten auf Befragen seine Meinung kundtat. De facto aber gebärdete er sich als souverän schaltende Reichsregierung: bei ihm liefen alle Fäden zusammen; von ihm gingen alle wichtigen Entscheidungen aus; er verbürgte allenthalben die politische Kontinuität. Und wenn seine Empfehlungen,

die *senatus consulta*, rechtlich gesehen für die Magistrate keinerlei Verbindlichkeit besaßen, so pflegten sich die Magistrate in Wirklichkeit fast stets so zu verhalten, als seien sie die Vollstrecker des Senatswillens. Wenn irgendwo, dann läßt sich am Einfluß des Senats ablesen, daß die römische Republik einem aristokratischen Regime unterstanden hat.

Soviel in aller Kürze zu den Institutionen des römischen Staates, zu seiner Schauseite gleichsam, zu den Organen, deren Handlungen als *römische Geschichte* in die Erinnerung der Menschheit eingegangen sind. Hinter der Schauseite stand die römische Gesellschaft: keine in Parteien, Gewerkschaften oder sonstigen Interessenverbänden formierte, sondern eine ständisch gegliederte, in eine Art Gefolgschaftswesen eingebundene Gesellschaft. Die höchsten Ränge nahmen die Angehörigen der Aristokratie, die Senatoren und Ritter, ein: aus diesen beiden Ständen gingen die Beamten hervor; auf sie beschränkte sich in praxi das passive Wahlrecht zu den Magistraturen und damit auch zum Senat. Auf die Ritter folgten in der Hierarchie der römischen Gesellschaft die gewöhnlichen Bürger, die je nach Vermögen in Klassen mit abgestuftem Stimmrecht eingeteilt waren, und auf die Bürger wiederum folgten die Bundesgenossen, die übrige freie Reichsbevölkerung und das Sklavenproletariat. Alle diese Schichten waren, wie angedeutet, in ein System erblicher sozialer Beziehungen einbezogen. An der Spitze standen die jeweiligen Häupter der regierenden Adelshäuser; sie waren stets bestrebt, nach dem Motto *do ut des - ich gebe, damit du gibst*: Sie gewährten Schutz und erwarteten Dienste - die überkommene Hausmacht zu wahren und zu vergrößern.

Mit diesem System errang Rom im dritten und zweiten Jahrhundert v. Chr. die Herrschaft über den gesamten Mittelmeerraum. Die Kette der Erfolge zeitigte indes starke negative Rückwirkungen auf die inneren Verhältnisse, auf die Struktur der Gesellschaft und schließlich auch auf deren Schauseite, die



Verfassung. Die vielen Kriege beraubten nämlich große Teile des bäuerlichen Mittelstandes der Existenzgrundlage. Der Versuch der Gracchen, die entwurzelten Bürger auf Kosten des Großgrundbesitzes mit Hofstellen zu versehen, scheiterte (133 und 123/122 v. Chr.). Daraufhin fehlte es, da Vermögenslose nicht zu dienen brauchten, an Soldaten. Der Feldherr Marius wußte Rat: Er warb die Proletarier als Söldner an (107 v. Chr.). Nunmehr war das Grundschema der römischen Gesellschaft, das Gefolgschaftswesen, militarisiert; seither bedrohten oder beherrschten die jeweiligen Feldherren und ihre Truppen, die durch ein wechselseitiges Treueverhältnis miteinander verbunden waren, den zivilen Staatsapparat.

Diese Desintegration der römischen Gesellschaft - das Militär stand der Zivilbevölkerung, die Revolutionsführer standen der Mehrheit der Senatsaristokratie gegenüber - bewirkte nun keineswegs sofort einen radikalen Umbau des Staates. Denn man befand sich, wie CHRISTIAN MEIER treffend formuliert hat (z.B. in: Die Ohnmacht des allmächtigen Dictators Caesar, Frankfurt/M. 1980, 39ff.), in einer *Krise ohne Alternative*, d.h. die Monarchie, das für den rückblickenden Betrachter so unausweichliche Resultat des Prozesses, lag außerhalb des Vorstellungshorizontes aller handelnd oder leidend daran Beteiligten - bis Caesar den Entschluß faßte, die Position, die er faktisch bereits innehatte, die Alleinherrschaft, zu institutionalisieren. Die republikanische Verfassung blieb somit trotz aller Umwälzungen lange Zeit erhalten - nicht mehr als Schauseite wirklicher Substanz, sondern eher als eine hohle, die Wirklichkeit verstellende Fassade.

Die Verfassung blieb freilich nicht unversehrt erhalten; sie bekam überall schwere, bis in die Fundamente reichende Risse und Sprünge. Die Volksversammlung schlug am offenkundigsten aus der Art: Sie geriet mehr und mehr in die Abhängigkeit organisierter Knüppelbanden, die Bezahlung empfangen und

die Weisungen ihrer Geldgeber befolgten - die Revolutionsführer pflegten sich ihrer zu bedienen, ihren selbstherrlichen Maßnahmen den Anschein der Legitimität zu verleihen. An zweiter Stelle war die Magistratur schweren, immer schwereren Belastungen ausgesetzt. Hier ging der Kampf vor allem um das republikanische Prinzip der Annuität, der Befristung auf ein Jahr: Die Revolutionsführer, die eines dauerhaften Titels für ihre persönliche Machtstellung bedurften, suchten diesen Grundsatz auf verschiedene Weise außer Kurs zu setzen. Die Gracchen experimentierten mit dem Volkstribunat (133, 123-122 v. Chr.); der Marianer Cinna behielt sich mit dem Jahr um Jahr erneuerten Konsulat (87-84 v. Chr.); Sulla griff auf das altrömische Sonderamt der Diktatur zurück (82-79 v. Chr.). Mit Pompeius kam dann ein neuer, praktikablerer Typ revolutionärer Machtpositionen auf: das von Anfang an für mehrere Jahre bewilligte außerordentliche Heereskommando (ab 77 v. Chr.) - aus diesem Typ ging über Caesar (ab 58 v. Chr.) und das Triumvirat des Jahres 43 v. Chr. die Monarchie des Augustus hervor. Schließlich der Senat: Auch er wurde von der Krise erfaßt und als Institution in Mitleidenschaft gezogen. Er war das Hauptziel der revolutionären Angriffe; er sah sich genötigt, Gegenterror auszuüben. Die Waffe, die er sich zu diesem Zwecke schuf, hieß *äußerster Senatsbeschluß (senatus consultum ultimum)*, die Erklärung des Ausnahmezustandes, die den amtierenden Magistraten, zumal den Konsuln, diktatorische Vollmachten verlieh, die insbesondere das Provokationsrecht außer Kraft setzte. So lautete jedenfalls die Sprachregelung des Senats; die revolutionären Kräfte hingegen versagten dem neuen Notstandsrecht die Anerkennung und erklärten das *senatus consultum ultimum* für ungesetzlich. Das prominenteste Opfer dieser Kontroverse wurde Cicero, der auf Grund eines *senatus consultum ultimum* einige Anhänger des Putschisten Catilina hatte hinrichten lassen.

Die hier nur in den größten Zügen skizzierte Deformation der republikanischen Verfassung, gewissermaßen ihre pathologische Phase, vollzog sich durchaus nicht kontinuierlich und mit gleich-

mäßiger Intensität. Sie ging vielmehr ruckartig oder besser in Schüben vorstatten, und zwischen den Schüben schien die Entwicklung über Jahre und Jahrzehnte hin stillzustehen. Der bis dahin schlimmste Schub fand in den achtziger Jahren des ersten Jahrhunderts v. Chr. statt, in der Zeit, da Cicero heranwuchs und sich zum Redner ausbildete: Auf den Krieg gegen die italischen Bundesgenossen, die am römischen Bürgerrecht teilhaben wollten (91-88 v. Chr.), folgten die furchtbaren Auseinandersetzungen der konservativen und der revolutionären Kräfte, der von Sulla geführten Senatsaristokratie und der Gefolgschaft des Marius und Cinna (88-81 v. Chr.). Die Greuel dieser Jahre verlangsamten den revolutionären Prozeß: Die Furcht vor einer Wiederholung saß so tief, daß man sich scheute, zur Waffe zu greifen, daß ein Menschenalter lang ein nahezu ungestörter Bürgerfrieden herrschte. Damals, zumal in den siebziger und sechziger Jahren, funktionierte die republikanische Verfassung mit Volksversammlung, Magistratur und Senat, als ob nichts gewesen wäre, als ob sich die revolutionären Kräfte verfliegen hätten. In eben dieser Periode der Scheinruhe vollzog sich Ciceros kometenhafter Aufstieg zum Konsulat.

3

Die Angehörigen der Nobilität, des regierenden Adels, pflegten die Voraussetzungen zu erben, deren sie für ihre politische Laufbahn bedurften: das erforderliche Vermögen und zumal eine hinlängliche Gefolgschaft, die Klientel. Sie wuchsen ohne Studium oder systematische Unterweisung in ihre Aufgaben hinein: als Zuhörer auf dem Forum, angeleitet durch gelegentliche Hinweise von seiten des Vaters oder väterlicher Freunde. Dem jungen Nobilis, der sich in diese ganz und gar von der Tradition und Konvention beherrschte Ordnung einzufügen mußte, stand, vorausgesetzt, er hatte das jeweils vorgeschriebene Mindestalter erreicht, der Zugang zu allen Ämtern einschließlich des Konsulats offen, auch wenn er nur durchschnittlich oder unterdurchschnittlich begabt war.

Wer hingegen wie Cicero nicht schon von Hause aus der Nobilität angehörte, befand sich in einer völlig anderen Situation. Zwar war die Nobilität kein reiner Geburts-, sondern ein Amtsadel: kein gesetzliches Verbot hinderte den Nicht-Nobilis, sich um die Ämter und hiermit um Zutritt zum Senat und um die nunmehr erbliche Position eines Angehörigen der Aristokratie zu bewerben. Wer so etwas wagte, galt den Standesherrn als *homo novus*, als *Neuling* - er hatte die größten praktischen Schwierigkeiten zumal dann zu gewärtigen, wenn sein Ehrgeiz auch vor der höchsten Stufe der Ämterkarriere, vor dem Konsulat, nicht zurückschreckte. Eine Chance hatten überhaupt nur Angehörige des zweithöchsten Standes, der Ritterschaft; außerdem bedurfte man der Protektion, zumindest der Duldung durch einflußreiche Kreise der Nobilität. Vor allem aber mußte man, durch Leistung kompensieren, was man nicht bereits durch die Geburt empfangen hatte: Man mußte sich einen Namen und einen hinlänglichen Anhang zu verschaffen suchen. Hierfür standen dem Neuling mehrere Möglichkeiten offen. Er konnte, wenn er ein sehr großes Vermögen besaß, durch üppige Festspiele Aufmerksamkeit auf sich ziehen; er konnte sich, wenn er hierzu das Zeug hatte, als Offizier, als Rechtsberater oder als Gerichtsredner verdient machen: um die gesamte Bürgerschaft, um einzelne Bürger, um auswärtige Gemeinden und Nationen.

Cicero, von ritterlicher Abkunft, erhielt und verschaffte sich die bestmögliche Ausbildung seiner Zeit. Er war eine durchaus unsoldatische Natur, er gab wenig auf juristische Tüfteleien. Hätte er als Grieche unter Griechen gelebt, dann hätte ihn seine Begabung, die ihn ebenso zu theoretischer Abstraktion befähigte wie zu anspruchsvollem literarischem Schaffen, wohl geradewegs zur Philosophie geführt; er wäre vielleicht das Haupt der Akademie, der Schule Platons, geworden. Doch in Rom, wo nur praktisches Wirken zählte, mußte er sich nach einem anderen Beruf umsehen; er wählte den Weg, der an seinen Intellekt die höchsten Anforderungen stellte, und wurde Gerichtsredner. Hierbei wahrte er sich die Freiheit zu *unnützer* Theorie:

Er besuchte eifrig die Vorlesungen griechischer Philosophen - zunächst in Rom, später in Athen.

In den achtziger Jahren, während des marianisch-sullanischen Bürgerkrieges, hielt er sich zurück; er trat erst öffentlich auf, als das Blutvergießen beendet war und Sulla begonnen hatte, den Staat zu reorganisieren. Schon sein erster großer Fall, die Verteidigung des Sextus Roscius aus Ameria, ein Plädoyer in einem Mordprozeß mit politischem Hintergrund (80 v. Chr.), ließ die Linie erkennen, die er während der ganzen Zeit seines Aufstiegs - von geringen Schwankungen abgesehen - einhalten sollte: Er war konservativ gesinnt (oder *optimatisch*, wie man damals sagte) und bekannte sich zur überlieferten Ordnung; er zeigte sich andererseits zu Reformen bereit und suchte insbesondere gegen jeglichen Machtmißbrauch, gegen Korruption und Brutalität einzuschreiten. Sein mittlerer Kurs stützte sich vor allem auf die Ritterschaft, d.h. auf die Hochfinanz; er warb um Verständnis sowohl bei den gemäßigten Optimaten als auch bei den Anhängern der revolutionären Strömung, den sogenannten Popularen. So arbeitete er sich dank seiner Eloquenz, seines taktischen Geschicks und seines immensen Fleißes zum ersten Anwalt Roms empor; er gewann Gefolgsleute und hochadlige Protektion; das Glück versagte sich ihm nicht; er durchlief die Ämterkarriere und erreichte im Jahre 63 v. Chr. das Konsulat.

Cicero war durch die Macht seines Geistes an die Spitze des römischen Staates gelangt; er stand nunmehr im Zenith seines Erfolgs. Die schier übermenschliche Anstrengung des Aufstiegs hatte ihn ein eigentümliches Verhältnis zu der politischen Ordnung gewinnen lassen, die er jetzt an maßgeblicher Stelle repräsentierte - ein Verhältnis, das ihn dann zeit seines Lebens beherrscht hat, von dem er sich nicht mehr zu lösen vermochte. Er stand der Adelsrepublik einerseits mit Distanz gegenüber - weil seine altadlige Umgebung ihn spüren ließ, daß sie ihn, den Neuling, nicht für voll nahm, und weil ihn sein Intellekt befähigte, auf klare Begriffe zu bringen, was seine Umgebung

nur als ererbte Routine kannte. Auf der anderen Seite aber hatte er sich ungewöhnlich tief an die überlieferte Ordnung gebunden, ja er hing ihr geradezu mit Inbrunst an. Was so viel Schweiß und Mühe gekostet hatte, mußte eben seinen Preis wert sein, ja Cicero glaubte sich dem überkommenen System gegenüber zur Dankbarkeit verpflichtet, gerade weil es ihm so viele Schwierigkeiten bereitet hatte - schließlich war es ihm gelungen, diese Schwierigkeiten zu meistern, und so hatte ihm das System einen Genuß des Erfolgs seiner Geistesgaben verschafft, der ihm sonst nicht zuteil geworden wäre. Außerdem verleitete ihn seine theoretische Begabung, seine Fähigkeit zur Reduktion aufs Grundsätzliche, Ideal und Wirklichkeit ineinzusehen, die Wirklichkeit für besser oder verbesserungsfähiger zu halten als sie war: Gegenstand seines politischen Glaubens war nicht die todkranke, vom Krebs der Korruption zerrissene *res publica*, die ihn umgab, sondern ein aus besseren Zeiten vergangener Jahrhunderte abgeleitetes Wunschbild.

Es war Cicero nicht vergönnt, die Früchte seiner Anstrengungen zu ernten: Seinem Aufstieg an die Spitze des Staates folgte fast schlagartig eine zwei Jahrzehnte währende Periode der Enttäuschungen und Demütigungen, einer quälenden, von ihm selbst halb eingestandenen, halb verkannten Ohnmacht. Diese an ein Drama gemahnende Wende war in letzter Instanz dadurch bedingt, daß er sich nunmehr mit ganz anderen Gegenkräften konfrontiert sah. Bis zu seinem Konsulat hatte er sich auf das ungestörte Funktionieren der republikanischen Verfassung verlassen können; seine Ämterkarriere und alles werbende Bemühen um sie vollzogen sich im Horizont der überlieferten, von Sulla wenigstens dem äußeren Anschein nach wiederhergestellten Ordnung. Nach seinem Konsulate aber kam er mit den Gewalten jenseits dieser Ordnung in Berührung: mit den auf ihre Truppen sich stützenden Revolutionsführern und deren stadtrömischen Handlangern, d.h. mit jener Garnitur, die durch Bandenterror und Obstruktion

sowohl die Volksversammlung als auch den Senat in dem von den Machthabern gewünschten Sinne lenkte, und diesen Kräfte war Cicero, der Nicht-Soldat, der Legitimist, der zutiefst an die Richtigkeit und Unabänderlichkeit der tradierten Normen glaubte, durchaus nicht gewachsen. Daß gerade er diese Wende durchlitt und durchlebte, daß gerade er von den Konflikten der fünfziger und vierziger Jahre bedrängt wurde wie die äußerste Klippe einer Felseninsel von der Sturmflut, war durch das höchst merkwürdige Zusammentreffen zweier gänzlich voneinander unabhängiger Größen - seiner Konsulatspolitik und der militärischen Erfolge eines anderen - bedingt.

Die sich auflösende, dem Untergang geweihte Republik brachte nicht nur die großen Täter hervor, die den Wandel bewirkten, sondern auch manche kleine, Zwerge gleichsam oder besser Krüppel und fratzenhafte Mißgestalten: Abenteurer, Desperandos, Va-banque-Spieler, tumultarische Naturen. Und exakt im Konsulatsjahr Ciceros hielt die berüchtigtste Existenz dieser Art ihre Stunde für gekommen: Catilina, ein Sproß aus altem Adel, ehemaliger Prätor, der, nachdem er sich zweimal vergebens ums Konsulat beworben hatte, mit Gewalt die Macht an sich zu bringen hoffte; er scharte Bankerotteure und Entwurzelte jeder Art um sich; er machte Miene, teils insgeheim und von innen her, durch Meuchelmord und Brand, teils offen und von außen, durch aufrührerische Banden in militärischer Formation, das morsche Staatsgefüge über den Haufen zu werfen und die Senatsaristokratie zu entmachten. Cicero, das Staatsoberhaupt, zeigte sich diesem Angriff durch seine Unerschrockenheit und sein taktisches Geschick vollauf gewachsen: es gelang ihm, die Existenz der Verschwörung durch unanfechtbare Zeugnisse zu beweisen (so daß ihm niemand ernstlich vorwerfen konnte, er habe Unschuldige bekämpft) und eine Reihe der gefährlichsten Mitglieder politisch zu liquidieren.

Gerade dieser innenpolitische Sieg Ciceros und der von ihm geführten konservativen Kräfte bewirkte mit der Paradoxie

einer tragischen Ereignisverkettung, daß der Untergang der Republik beschleunigt wurde und Cicero selbst in den Strudel der revolutionären Auseinandersetzungen geriet. Denn Rom errang, während Cicero ganz darin aufging, seine Laufbahn durch ein glanzvolles Konsulat zu krönen, größte militärische Lorbeeren: im Osten, in Kleinasien und Syrien. Diese Lorbeeren dankte es Pompeius, einem Manne also, dessen Laufbahn - ganz anders als die Ciceros - von Anfang an aus verfassungsrechtlichen Abnormitäten bestanden hatte. Denn ihm war schon zweimal die höchste Ehre des römischen Feldherrn, die Feier eines Triumphes über einen äußeren Feind, zuteil geworden, ehe er sein erstes ordentliches Amt, und zwar kein geringeres als das Konsulat, bekleidete; man könnte demnach behaupten, daß er dort angefangen habe, wo der republikanische Politiker aufzuhören pflegte. Er aber war nun zwar ein hervorragender Feldherr und Organisator; er war jedoch seinem Wesen nach alles andere als ein Revolutionsführer, er war unfähig und auch nicht gewillt, von der Macht, die er de facto besaß, zur Durchsetzung seiner Ziele Gebrauch zu machen. Er hatte eine Kette großangelegter Operationen - gegen die das ganze Mittelmeer heimsuchende Seeräuberplage, gegen Mithridates von Pontos, Roms gefährlichsten Gegner seit Hannibal, und andere orientalische Herrscher - erfolgreich abgeschlossen; er kehrte im Jahre 62 v. Chr. nach Italien zurück; er verlangte für seine Truppen die damals übliche Form der Altersrente: Land, Bauernstellen. Dem Senat aber hatte der erfolgreiche Kampf gegen Catilina so viel Selbstvertrauen (zu viel, wie sich bald erweisen sollte) gegeben, daß er Pompeius Schwierigkeiten machte, daß er sich dessen Forderungen starrsinnig widersetzte. Pompeius sah sich daher gezwungen, die helfende Hand zu ergreifen, die sich ihm darbot: die Hand Caesars, der ihm versprach, sich während seines bevorstehenden Konsulats für ihn einzusetzen, zur Not unter Anwendung von Gewalt. So taten sich Caesar, Pompeius und - als dritter im Bunde - Crassus, der reichste Römer seiner Zeit, zu der Koalition zusammen, die unter dem Namen des ersten Triumvirats in die Geschichte eingegangen ist: Sie sicherten sich wechselseitig

zu, einen gemeinsamen politischen Kurs zu befolgen und sich über alle wichtigen Fragen zu verständigen (60 v. Chr.). Von jetzt an war die Doppelbödigkeit aller Politik in Rom geradezu offenkundig: der Dreibund verfügte über Macht genug, die Republik zum Schein bestehen zu lassen und den Staatsapparat durch Gefolgsleute nach Gutdünken zu benutzen.

Und Cicero? Er begriff nicht, was sich da in kurzer Zeit und nahezu lautlos vollzogen hatte; er glaubte, er sei noch stets imstande, einen selbständigen politischen Kurs im Sinne der überlieferten Ordnung zu steuern. Er suchte Anschluß an Pompeius, weil er hoffte, ihn auf seine Seite ziehen zu können, und machte sich dadurch der Senatsaristokratie verdächtig; er fand sich andererseits nicht dazu bereit, auf ein Anerbieten Caesars einzugehen und sich mit den Dreimännern zu verbünden. So geriet er lavierend und von Illusionen über die eigenen Möglichkeiten erfüllt zwischen die Parteien, ungläubwürdig der einen wie der anderen. Caesar brach seine Widerstandskraft, indem er ihn nötigte, ins Exil zu gehen; er mußte, nachdem er hatte zurückkehren dürfen, als Prozeßredner Handlangerdienste für die drei Machthaber leisten, wobei ihm die Schelte der Optimaten - *Überläufer* - schmerzlich in den Ohren klang. Am caesarisch-pompejanischen Bürgerkrieg (49-45 v. Chr.) beteiligte er sich - nach vergeblichen Versuchen, zwischen den Parteien zu vermitteln - nur noch als mißmutiger Zuschauer. Spät erst reiste er nach Griechenland, ins Lager des Pompeius; zeitiger als andere Republikaner kehrte er nach Italien, in Caesars Herrschaftsbereich, zurück. Er mußte fast ein Jahr auf die Begnadigung durch den Diktator warten; er litt schwer am Untergang der Republik.

Erst einige Monate nach Caesars Ermordung schien sich Cicero noch einmal eine Chance für eine selbständige Politik zu eröffnen - so kam es zu der eingangs geschilderten Ereignisfolge, zum letzten Kampf für die Republik, zum Bündnis mit

Oktavian, zum Krieg gegen Antonius. Cicero feierte, als sich erste Erfolge einstellten, noch einmal, wie zwanzig Jahre zuvor im Ringen gegen Catilina, höchste Triumphe; sein Sturz war tief, als Oktavian die Maske fallen ließ und sich mit Antonius verbündete; die Einsicht in die grausame Ironie, die darin lag, daß er, der Vorkämpfer der Republik, durch sein kompromißloses Vorgehen gegen Antonius dem gefährlicheren Oktavian den Weg zur Macht bahnte - diese Einsicht blieb ihm erspart.

Cicero hat sich, wie ein Blick auf seine politische Wirksamkeit im ganzen lehrt, offensichtlich in dem Falle befunden, daß die Voraussetzungen seiner Größe, seine Wortgewalt, sein Glaube an die Sendung der römischen Republik, dieser Größe unüberschreitbare Grenzen setzten: er besaß die Eigenschaften eines bürgerlichen Politikers; er bedurfte, um sich zu entfalten, des festen Rahmens der überlieferten Verfassung und der durch sie verbürgten Institutionen. Er war kein *Täter*, d.h. er wurde durch seine heiligsten Überzeugungen daran gehindert, die gegebene Ordnung in eine persönliche Machtstellung zu überführen: sich ihr zunächst, während des Aufstiegs, anzubequemen, um sie dann, nach Erreichung des höchsten Amtes, über den Haufen zu werfen. Seine Tragik bestand wohl zuallererst darin, daß er das moralische Potential, die Regenerationsfähigkeit der Senatsaristokratie hoffnungslos überschätzte - er, der Haltung nach ein Reformator, hatte das Unglück, in eine Zeit von Revolutionären geboren zu werden, von Männern, die das Gegebene nicht reinigend zu bewahren suchten, die es vielmehr zerschlugen, um so den Weg für etwas Neues freizumachen.

Cicero hatte freilich eine zu reiche Natur, um angesichts der übermächtigen Gewalten, die ihn quälten und bedrückten, einfach zu resignieren. Er wurde durch sein politisches Debakel auf ein Feld gedrängt, für das er begabt war wie keiner seiner Zeitgenossen: auf das Feld der staatstheoretischen, überhaupt der philosophischen Schriftstellerei. Mit den Werken der fünfziger

Jahre - 'De oratore', 'De re publica', wahrscheinlich auch 'De legibus' - versuchte er, in gedanklicher Konstruktion zu vollziehen, was ihm die Wirklichkeit vorenthielt. Diese Schriften waren demnach eine Art Ersatzhandlung - immerhin die Ersatzhandlung eines Genies. Sie erneuerten das platonische Wunschbild der Einheit von Macht und Geist; sie schilderten in einer konkreten Utopie, welche Form des Zusammenlebens den Römern auf Grund ihrer besten Traditionen gemäß sei, mit einem maßgeblichen Manne an der Spitze, dem *princeps*, der nicht Monarch, sondern erster Bürger zu sein hatte - zweifellos hätte sich Cicero selber gern in dieser Rolle gesehen. In die Schriften 'De re publica' und 'De legibus' ist überdies so viel geschichtliche Wirklichkeit eingegangen, daß sie zu den wichtigsten Quellen für die republikanische Staatsordnung Roms gehören; man könnte beinahe behaupten, erst Ciceros Drang, sich der römischen Überlieferung mit den Begriffen der griechischen Staatsphilosophie zu bemächtigen, hat diese Überlieferung, das Triebwerk eines der dauerhaftesten und mächtigsten Staaten der Weltgeschichte, unsterblich gemacht. Daß man immer noch davon redet, daß die römische Republik neben der attischen Demokratie zum wichtigsten Fundament europäischer Staatlichkeit geworden ist, hat man niemandem in höherem Maße zu verdanken als Cicero, und auch von ihm selbst, dem größten zumindest unter den gescheiterten Römern, wäre nicht seit den Tagen Petrarca's in Haß und Verehrung immer wieder die Rede gewesen, wenn er nicht all sein Denken und Trachten so ausdrucksvoll und ideenreich ins bleibende Wort gehoben hätte. Cicero, der unter normalen Verhältnissen in der Rolle eines bedeutenden Politikers aufgegangen wäre, wurde im Chaos der untergehenden Republik Roms bedeutendster Redner, Stilist und Philosoph.

#### Bibliographische Hinweise

##### Zur Biographie Ciceros:

- O. SEEL, Cicero: Wort - Staat - Welt, Stuttgart 1961.  
 M. GELZER, Cicero - Ein biographischer Versuch, Wiesbaden 1969.  
 CHR. MEIER, Die Ohnmacht des allmächtigen Dictators Caesar  
 Drei biographische Skizzen, Frankfurt/M. 1980, 103-222.

##### Zur Geschichte des ciceronischen Zeitalters:

- E. MEYER, Römischer Staat und Staatsgedanke, Zürich 1975.  
 J. BLEICKEN, Die Verfassung der römischen Republik (UTB 460),  
 Paderborn-München-Wien-Zürich 1982.  
 A. HEUSS, Das Zeitalter der Revolution, Propyläen Weltgeschichte,  
 Bd. 4, Berlin-Frankfurt/M.-Wien 1963, 175ff.  
 R. SYME, Die römische Revolution, Stuttgart 1957 (orig. Oxford 1939).  
 M. GELZER, Cäsar, Der Politiker und Staatsmann, Wiesbaden 1960.

##### Zu Ciceros staatsphilosophischen Schriften:

- A. MICHEL, Rhétorique et philosophie chez Cicéron, Paris 1960.  
 Das neue Cicerobild (Wege der Forschung 27), hrsg. von K. BÜCHNER,  
 Darmstadt 1971.  
 R. HEINZE, Ciceros 'Staat' als politische Tendenzschrift, Vom  
 Geist des Römertums, Darmstadt 1972, 141-159.

##### Zu den Reden Ciceros:

- CHR. NEUMEISTER, Grundsätze der forensischen Rhetorik, gezeigt  
 an Gerichtsreden Ciceros, München 1964.  
 W. STROH, Taxis und Taktik - Die advokatorische Dispositionskunst  
 in Ciceros Gerichtsreden, Stuttgart 1975.  
 Eloquence et rhétorique chez Cicéron (Entretiens sur l'antiquité  
 (classique 28), hrsg. von O. REVERDIN - B. GRANGE, Van-  
 doeuvres-Genève 1982.

Manfred Fuhrmann, geboren 1925 in Detmold, promoviert 1953 in Freiburg, habilitiert 1959 in Freiburg (Lateinische Philologie), seit 1962 ordentlicher Professor in Kiel, seit 1966 in Konstanz. Veröffentlichungen (u.a.): Das systematische Lehrbuch. Ein Beitrag zur Geschichte der Wissenschaften in der Antike, Göttingen 1960; Die Antike und ihre Vermittler. Bemerkungen zur gegenwärtigen Situation der Klassischen Philologie, Konstanz 1969; zusammen mit H. Tränkle, Wie klassisch ist die Klassische Antike? Zürich/Stuttgart 1970; Einführung in die antike Dichtungstheorie, Darmstadt 1973; Alte Sprachen in der Krise? Analysen und Programme, Stuttgart 1976.

Otto Herding, Freiburg

Meiner Frau

### Erasmus und die Politik

Kurz nach dem Krieg, 1949, fand in Rom ein erster internationaler Kongreß über Probleme des Humanismus statt. Sein Thema war: 'Umanesimo e scienza politica'<sup>1)</sup>, derselbe Aspekt, in dessen weiten Rahmen ich meinen Gegenstand stellen will. Die Hauptperson war damals wohl Machiavelli, und doch betrifft uns einer der römischen Beiträge unmittelbar: der von A. RENAUDET nämlich, 'Politique d'Erasmus et politique de Machiavel'<sup>2)</sup>. Er vergleicht darin den politischen Erfahrungsvorrat, den Machiavelli eingebracht hat, mit dem des Erasmus und kommt zum Ergebnis, daß Erasmus eher *mehr* von der politischen Welt gekannt habe als Machiavelli, mehr Höfe, mehr Länder und sich nicht so einseitig wie dieser auf den Staat (und natürlich auf militärische Dinge) beschränkt habe, daß Erasmus von Ökonomie, von der Beschaffenheit der Gesellschaft mehr verstanden habe. Lassen wir beiseite, ob man diesem Urteil noch heute ohne Vorbehalt zustimmen würde: Daß Erasmus längst nicht so unrealistisch, so politikfremd und ohne politische Informationen gewesen ist, ein weltferner Utopist, wie man lange gemeint hat, hat die neuere Forschung wohl herausgearbeitet. Der Irrtum ist ausgeräumt. Andererseits aber: All seine Erfahrungen treffen Erasmus doch nicht als aktiv eingreifenden Politiker, sondern stets nur als einen allerdings hell wachen, scharfen und vielseitigen Beobachter. Zwar war er nicht ohne Mut, vor der politischen Tat aber, so hat es jedenfalls den Anschein, schreckt er fast ängstlich zurück. Diese Ängstlichkeit erscheint im 'Lob der Torheit', wo Erasmus seine Lebensweisheit gleichsam zusammenballt, sogar als eine Frucht von *vera eruditio*, wahrer Bildung<sup>3)</sup>. Es gibt ein etwas geheimnisvolles Beispiel, man weiß nämlich nicht, worum es dabei gegangen ist, für solches Verhalten. Ein kurzer Brief des Erasmus an einen Kollegen in Löwen - er hielt sich damals, Mitte September 1517, an der dortigen

Universität auf - teilt mit, daß er vom Kaiser, Maximilian I. also, einen Auftrag erhalten habe *von größter Bedeutung für Gedeihen und Sicherheit des Staates* <sup>4)</sup>. Und es folgt der bezeichnende Satz: *Ich nahm* (den Brief) *nur an, um mich zu informieren unter der Bedingung, daß ich dennoch die Freiheit hätte, nicht darauf einzugehen.* Halten wir dieses Stichwort (*persönliche Freiheit*) als ein lebenslanges Motiv des Erasmus bei der Gelegenheit fest. Wer oder was war Erasmus? Gibt es eine zusammenfassende Bezeichnung, ein Etikett für ihn? Daß er Theologe war - 1509 erkannte man ihm in Turin den theologischen Doktorgrad zu - und daß er die Theologie zu Beginn der Reformation mächtig beeinflußt hat, in England, in Polen, in Deutschland, in Frankreich, wiewohl er kein Dogmatiker war, daß er Philologe von erstaunlicher Gelehrsamkeit gewesen ist, weiß jedermann. Übrigens war er auch Pädagoge, theoretisch und - dies im Sinne des Einzelunterrichtes, nicht der Schule - auch praktisch. In seiner Biographie spielen die Schüler ihre Rolle. Zusammenfassen aber läßt sich seine vielfältige und unermüdliche Aktivität am ehesten unter dem zunächst formalen, nicht sachlich und fachlich festlegenden Begriff des Schriftstellers. Will man aber das Inhaltliche dazusetzen, wird man wohl am besten ergänzen: eines christlichen und sozialkritischen Schriftstellers. RANKE <sup>5)</sup> nannte ihn bekanntlich im ersten Kapitel seiner 'Deutschen Geschichte im Zeitalter der Reformation' den ersten großen Autor der Opposition im modernen Sinne, legt ihn aber vielleicht an gleicher Stelle etwas zu einseitig auf den Kampf gegen *die Scholastik der Universitäten und Klöster* fest. Immerhin wird man den Schriftsteller kaum irgendwo in Kürze besser charakterisiert finden. Für unsere Fragestellung heißt das: Welche Chance hat der Autor im ausgehenden 15. und im frühen 16. Jahrhundert auf dem Felde der Politik, in welcher Form und mit welchen Methoden beeinflußt er, der in unserem Falle auch als Theologe und Philologe Schriftsteller war (wenn auch nicht ausschließlich), die politische Welt?

Es läßt sich erwarten, daß es nicht leicht sein wird, aus dem bunten Vielerlei seiner Werkstatt das *Politische* herauszuklauben. Diese methodische Schwierigkeit ist das erste, worüber wir nachdenken müssen.

Erasmus hat 1524 <sup>6)</sup> und noch einmal 1530 seine Schriften in einem systematischen Katalog verzeichnet <sup>7)</sup>. Da finden sich die Werke, die sich als politische Programmschriften bezeichnen lassen, nach denen wir also unter unseren Aspekten zuerst greifen würden - außer der 'Klage des Friedens' etwa die 'Erziehung des christlichen Fürsten' für den jungen Karl von Habsburg (Karl V.) unter der vierten Rubrik: 'Was zur sittlichen Erziehung gehört'. *Hierher passen eigentlich*, merkt Erasmus an gleicher Stelle an, *auch meine Übersetzungen aus Lukian, zum großen Teil. Ich habe sie aber der Abteilung Literatur zugewiesen.* Erasmus war sich also der Durchlässigkeit seiner Kategorien wohl bewußt. Für uns macht das die Sache nicht einfacher. Seinen Ratschlag über den Türkenkrieg würden wir unwillkürlich unter derselben Rubrik suchen - er ist aber verbunden mit der Auslegung des 28. Psalms und steht daher unter den Büchern, die zur Frömmigkeit anleiten sollen, *ad pietatem*. Einer seiner bekanntesten Traktate von 1515, 'Süß ist der Krieg nur für die Unerfahrenen' <sup>8)</sup>, ist ursprünglich beheimatet in dem Riesensammelwerk der 'Adagia' <sup>9)</sup>. Erasmus hat sie ständig vermehrt seit 1500, über 4000 waren es am Ende, wobei die Kommentare sich zu immer größerem Umfang auswuchsen. Zwei Bände mit den Nummern 2001 - 3000 sind inzwischen in der kritischen Amsterdamer Ausgabe, von FELIX HEINIMANN und EMANUEL KIENZLE musterhaft bearbeitet, erschienen (1981). Solche Sammlungen antiker sprichwörtlicher Redensarten stellten eine ehrwürdige literarische Gattung dar, für Aristoteles den Anfang des Philosophierens <sup>9a)</sup>. Wie manche andere dieser Art hatte Erasmus' Kollektion zunächst rein pädagogischen Zwecken gedient. Nicht zufällig ist die Pariser Erstausgabe seinem vornehmen Schüler Lord Mountjoy gewidmet, der ihn nachher nach England einlud und ihm zu einer entscheidenden geistigen Erlebnisphase verhalf <sup>10)</sup>.



Niemand, auch nicht ihr Autor selbst hätte gedacht, daß eine spätere Ausgabe, eben die erwähnte von 1515, in ihren Kommentaren ausgedehnte gesellschaftskritische Traktate bringen würde (Kritik an Fürstenhöfen oder an tyrannischer Regierungsweise: 'Der Käfer, der den Adler angreift'; 'Könige und Narren sind geboren, nicht geschaffen'; 'Sparta hast du, mit ihm begnüge dich'<sup>11)</sup>...). Natürlich ist gar manches aus Friedensklage und Fürstenspiegel in diese Kommentartraktate wieder eingeflossen. Und doch sind es eigenständige Schriften. Wer vollständig des Erasmus politische Denk- und Redeweise nacharbeiten will, hätte überdies, auch abgesehen von den ganz großen 'Adagien', in der Menge der kleineren ein weites Feld.

Aus wieder einem anderen literarischen Genus, das gleichfalls ursprünglich für Schüler gedacht war, als Gesprächsbuch nämlich zum Lateinlernen, hat Erasmus später ein Kunstwerk gestaltet, das von dem früheren, eher trockenen Zweck nichts mehr spüren ließ: die 'vertraulichen Gespräche', 'Colloquia familiaria'<sup>12)</sup>. Sie reichen in reizvoller sozialkritischer Satire über fast die gesamte Gesellschaft hinweg.

Wer sollte z.B. denken, daß er eine ziemlich scharfe Kritik an der Machtpolitik Karls V. in einem Kolloquium finden würde, in dem es in der Hauptsache darum geht, ob eine junge Mutter nicht lieber ihr Kind selber stillen solle, statt es einer Amme zu übergeben<sup>13)</sup>? Die Kolloquien hatten viele Ausgaben. Wir sprechen von der ersten, die nicht mehr das Wort *Formulae* im Titel hatte, (vom Februar 1526), und somit auch äußerlich den seit einigen Jahren im Gang befindlichen Prozeß abschloß, der aus den Kolloquien Gespräche werden ließ, *die nicht nur die Fertigkeit in der Sprache ausbilden, sondern auch Lebensregeln bieten sollten* (Puerpera)<sup>14)</sup>. Dort also ließ Erasmus die Unterredung mit der Mutter ins Politische hinausgleiten: *Karl strebt nach einer neuen Monarchie über den ganzen Erdkreis*. Man hatte allerdings soeben die Niederlage Franz' I. von Frankreich und den Triumph des Kaisers erlebt. Schon in der nächsten Auflage

drei Jahre nachher aber ist diese Stelle umgeändert: *Karl bemüht sich, das Gebiet seiner Monarchie zu erweitern* hieß es jetzt<sup>15)</sup>. Das klingt weit harmloser. Diese Korrektur blieb die einzige von Bedeutung. Sonst ließ Erasmus den Text stehen. Auch eine Anspielung auf die spanische Gefangenschaft des französischen Königs, von der er doch seit dem 17. III. 1526 frei war, blieb im Text von 1529 unberührt. Über Karl V. aber sich vorsichtiger auszudrücken, hielt Erasmus offenbar für geraten. So wurde das Politische doch relevant, wenn auch in Gemengelage mit völlig anderen Dingen, in ganz anderem Rahmen. Und diesen jeweils zu finden, verlangt vom Nachforschenden manchen Um- und scheinbaren Abweg, fordert Geduld für Überraschungen.

## II

Wie sich Erasmus ins politische Leben einmischte und wie er sich von ihm fernhielt, wie er von ihm getragen wurde und wie er unter ihm litt, das tritt aus den Äußerungen des Schriftstellers, wie zu erwarten, lebendiger hervor als irgend aus Aktenstücken. Auch seine Briefe sind meist literarische Kunstwerke und daher - bekanntlich gilt das für humanistische Briefe überhaupt - über den Empfänger hinaus zum Wirken bestimmt. Erasmus und die Politik, das heißt - nicht zuletzt im Spiegel der Korrespondenz - Erasmus und die wirklichen oder vermeintlichen Gestalter der politischen Welt: Päpste, Könige, Fürsten, Bischöfe, Patrizier und Edelleute - aber auch ihre Manager und Interpreten, Gelehrte, Verleger, Hofchargen, mit denen er sich rastlos im Gespräch befindet. Immer mit den führenden Persönlichkeiten Europas. Hören wir uns eine Bilanz an, die der ältere Erasmus einmal zieht, in einem Brief<sup>16)</sup> an den Erzbischof von Canterbury William Warham, vom September 1524. Da sieht er sich wohl einerseits - in seiner Sensibilität übertriebener als das noch mitunter - von seinen Feinden verfolgt: von römischen Literaten, von Theologen und Mönchen und vor allem - es sind sieben Jahre seit 1517 - von den Lutheranern.

Zum andern aber: um die Freundschaft der Könige habe er sich bis jetzt bemüht. Franz von Frankreich sei unerhört huldvoll zu ihm; König Ferdinand habe ihm Briefe und Geld geschickt. *Polen gehört mir ohnehin und bei den Spaniern fange ich an, sehr in Gunst zu kommen.* Wer hätte ihm das vorausgesagt, als er, Sohn eines Priesters Gerard und einer Arzttochter, 1469 oder etwas vorher in Rotterdam auf die Welt kam <sup>17)</sup>? Er trat ins Augustinerchorherrenstift in Steyn, wurde 1492 Priester <sup>18)</sup>. Es ist nicht streng beweisbar, aber immerhin möglich, daß der Bischof David von Utrecht aus dem burgundischen Herzogshaus, der ihn weihte, besonderes Gefallen an dem jungen Mann gefunden hat, der im Kloster, wo es ihm vielleicht besser gegangen ist, als er später wahrhaben wollte, sich schon eifrig in die römische Literatur und in Lorenzo Vallas Rhetorik (Elegantiae) eingelesen hatte, und daß ihm dies weiter geholfen habe. So hätte nachher der Bischof von Cambrai, Heinrich von Bergen, dem schon nicht mehr ganz Unbekannten angeboten, sein Sekretär zu werden <sup>19)</sup> - ein Sekretär im Mönchsgewand natürlich, ein beurlaubter Augustinerchorherr <sup>20)</sup>.

Dann entließ ihn in gleicher Eigenschaft die Großzügigkeit seines Dienstherrn und seiner geistlichen Vorgesetzten zum Studium nach Paris. Dort beginnt auch seine literarische und pädagogische Tätigkeit. Aber noch keine bewußte Begegnung mit der politischen Welt. Auch kaum noch m.E., als er zum erstenmal England sehen durfte (beim zweiten Besuch wurde das anders). Was ihm aber schon 1499 dort widerfuhr, wurde doch wesentlich für sein ganzes Leben: die durch John Colet vermittelte Einsicht ins Wesen der Theologie, aber auch die Gewißheit, daß er den Literaten nicht ausziehen müsse, um Theologe zu werden. Das Neue Testament tritt wohl an die Spitze der Texte, es weist aber den alten Autoren nicht die Türe. Nach zögerndem Tasten findet er zu den Grundlagen des christlichen Humanismus hin.

Für sein Auftreten in der Öffentlichkeit ist etwas anderes aber mindestens ebenso bedeutsam. Er hat sehr lange unter dem Bewußtsein seiner Abkunft und unter den Beschränkungen seines Mönchstums, die durch die Beurlaubung doch nicht grundsätzlich aufgehoben wurden, zu leiden gehabt. Von den rechtlichen Konsequenzen daraus hat ihn erst Papst Leo X. durch ein großzügiges Privileg im Januar 1517 befreit <sup>21)</sup>. Wie weit er innerlich von alledem loskam? Ich möchte aus seiner frühesten Begegnung mit der adligen Welt, auf einem burgundischen Schloß zwischen Calais und St.Omer, nahe der damaligen Grenze Frankreichs also, wo er 1499, kurz ehe er nach England ging, einmal zu Gast war, einen Satz festhalten. Er stammt aus einem Brief an den jungen Adolf van Veere, Sohn des mächtigen Philipp von Burgund, der später Bischof von Utrecht wurde, Erasmus beglückwünschte ihn darin zu seinem Schicksal: dem glücklichen Zusammenspiel von vornehmster Abstammung und feinsten Bildung. Die eine gehöre zur anderen: *Wenn die Erziehung nämlich auf eine Person von niederem Ursprung einwirkt, dann mag sie so glänzend sein wie sie will, sie wird doch verdunkelt, wie von einem Nebel, durch die unscheinbare Herkunft der Eltern. Bei deinen Standesgenossen aber leuchten auch Mittelmäßige wunder wie auf, weil die Bildung den vornehmen Rang und dieser wieder die Bildung schmückt* <sup>22)</sup>.

Nach unserem modernen Empfinden wenigstens müßte in der Bemerkung für den Priestersohn ein intellektuelles Opfer gelegen haben: auch die Bildung, die doch von jedem äußeren Zwang befreien soll, in den Schranken der Stammbäume! Seiner eigentlichen Gesinnung entsprach ein solcher Satz gewiß nicht, ja im Blick auf die eigene Biographie mußte er fast unerträglich sein!

Als dieser Brief ein paar Jahre später gedruckt wurde, hatte er bereits für einen Adressaten ganz anderer Art, und dennoch gleichfalls von Adel, das 'Handbüchlein' ('Enchiridion', zugleich Dolch, über den Doppelsinn ist mehr als genug geschrieben

worden) 'von dem christlichen Ritter' verfaßt, das all diese Stammbäume und was in ihrem Umkreis an Gesinnung lag, als leere Nichtigkeiten abtat<sup>23)</sup>. Unter demselben Dach - 'Lucubrationculae'<sup>24)</sup> hieß der gemeinsame, damals beliebte, von Gellius inspirierte Titel - kamen das 'Enchiridion' und eine Reihe religiöser Meditationsstücke, zu Anfang ein 'Unterweisungsbrief zur Erlangung der Tugend', wie sich die inzwischen würdig aufgeputzte Überschrift des Briefes an Adolf van Veere vielleicht wiedergeben ließe, an die Öffentlichkeit. Der an sich natürliche alte Gedanke des nichtigen Adelsstolzes sollte nur ein knappes Jahrzehnt später im 'Lob der Torheit' eine fast erschütternde Lebendigkeit finden - und zum adligen Geckentum selbst die Verehrer der Adelskaste: *Es fehlt nicht an denen, die zu diesen Monstren aufschauen wie zu höheren Wesen*<sup>25)</sup>. Jener andere, van Veere gewidmete Gedankengang aber lebte gleichfalls in Nachdrucken fort und zu ihm gesellte sich schon 1504 ein 'Panegyricus'<sup>26)</sup> des Erasmus, mit dem er den Vater Karls V. nach seiner Rückkehr von seiner spanischen Reise in Brüssel zu begrüßen hatte<sup>27)</sup>. In ihm wurden die Requisiten der höfischen Welt wiederum kunstvoll verwendet, wenn auch freilich nur als prächtige Staffage; die Mahnung zum Frieden stand in der Mitte. Man muß im Interpretieren so gegensätzlicher Äußerungen desselben Autors zu ungefähr gleicher Zeit vorsichtig sein; es fließen vielerlei Motive zusammen. Erasmus legte, sich auf die Alten berufend, sogar ausdrücklichen und programmatisch formulierten Wert auf das pädagogische Mittel des Panegyricus<sup>28)</sup>, um durch ein idealisierendes Lob dem Herrschenden den rechten Weg zu weisen und in dieser Umhüllung nicht nur den Fürsten, auch seine ganze Gesellschaft und Umgebung auf die Seite der Gesittung und Frömmigkeit herüberzuziehen. Insofern wäre sogar jene *Huldigung* an Adolf van Veere, wo nicht zu rechtfertigen, so doch einzuordnen und zu verstehen.

Von der Nachwelt im allgemeinen wurde jedenfalls nur der Erasmus des 'Enchiridion' als der Wahre genommen. Diese

anderen Schriften kennt kaum einer außer dem Spezialisten. Für unsere Zwecke aber: Verständnis zu wecken für einen Mann, der lebenslänglich mit der kriegerischen Adelswelt um Frieden, mit einer barbarischen Gesellschaft um humanistische Bildung, mit religiösen Eiferern um rechtes Maß zu ringen hatte, und dessen politische Haltung in diesem gedanklichen Umkreis zu verstehen ist, erscheint als Ausgangspunkt sein Zugang zu den Mächtigen, mag er auch kompliziert, ja widerspruchsvoll wirken, immerhin wichtig.

### III

Es läge nun nahe, an Hand seiner Korrespondenz gleichsam mit seinen Augen die Machthaber in Europa aufzusuchen. Aber selbst wenn es in diesem Rahmen anginge, es würde nicht recht befriedigen. Ich zitiere Erasmus selbst, um zu zeigen, worauf es hinaus soll<sup>29)</sup>. Er war seit Beginn des Jahres 1516 Rat am Burgundischen Hof, des Habsburgers Karl also, der gerade ein Jahr zuvor, am 5. I. 1515 zu Brüssel für großjährig erklärt worden war. Am 23. I. 1516 trat er zudem als König von Spanien gemeinsam mit seiner Mutter Juana die Nachfolge seines Großvaters Ferdinand an.

Im burgundischen Rat gab es eine Gruppe von *conseillers d'honneur*, die ohne festen Aufgabenbereich und strenge Residenzpflicht aus angesehenen Persönlichkeiten des Landes bestand. Unter ihnen also nunmehr Erasmus. Er hat die Sache ernst genommen, auch die politische Bindung, die ihm auf die Dauer wohl eher zuwider war. Noch spät glaubt man fast einen Seufzer herauszuhören, wenn er gegenüber dem Kardinal Campegio einmal feststellt: *Der französische König habe ihn wiederholt eingeladen, aber der Kaiser führt mit Frankreich Krieg und ich bin sein geschworener Rat*<sup>30)</sup>. Zunächst kam es aber darauf an, sich für die Ehre der Berufung zu revanchieren. Erasmus brachte

die 'Institutio principis christiani' mit. An ihr lag ihm. Auch Karls Bruder Ferdinand hat er eine zweite Ausgabe des Fürstenspiegels eingerichtet, und hat den englischen König Heinrich VIII. auf sie aufmerksam gemacht, indem er seine diesem dedizierte Übersetzung von Werken Plutarchs mit der 'Institutio' in einem Band erscheinen ließ. An ihn schreibt er auch über die 'Institutio', es komme ihm nicht darauf an, Ratgeber in dieser oder jener Sache zu sein, vielmehr gelte es, etwas von den Quellen aufzuzeigen, aus denen überhaupt die gesamte Beratung eines Fürsten fließe - *fontes ostendere* <sup>31)</sup>.

Man wird kaum sagen, daß man Erasmus Gewalt antut, wenn man diesen Aspekt, der hier von einem noch jüngeren Mann formuliert wird, auf Erasmus' Verhältnis zur Politik überhaupt anwendet, denn immer wieder kommt es ihm auf das Wesentliche an.

Übrigens wurde er noch vor seiner Rats-Zeit schon mit einer derart grundsätzlichen Sache befaßt. Sein erster Dienstherr, Heinrich v. Bergen <sup>32)</sup>, erhielt im Jahre 1500 ein Buch verehrt: 'Verteidigung der Vorrangstellung der Kaiserlichen Gewalt' ('*Apologia de precellentia imperatorie ditionis*'). Gedruckt wurde das Werk 1503 <sup>33)</sup>. Verfasser war der Generalvikar seiner Kirche, zu Cambrai also, ein Doctor des kanonischen Rechtes aus Middelburg, Jakob Anthonii (oder Anthonisz) <sup>34)</sup>. Eine Streitschrift für die kaiserliche Sache? Eine sehr vornehme sogar. Der Untertitel lautet: 'Verteidigung gegen einen gewissen Aretino' ('*Apologeticon contra Aretinum quendam*') <sup>35)</sup>. Das trifft den Florentiner Geschichtsschreiber Leonardo Bruni (1369-1444) aus Arezzo, wenn auch Erasmus daran zweifelt, daß er dahinter steckt und diesen Zweifel sogar auf Anthonii überträgt <sup>36)</sup>. Er hatte sich herabsetzend über das Reich ausgesprochen und zwar bei der heikelsten Gelegenheit, der Krönung des Königs von Ungarn, Sigismund, zum Kaiser durch Papst Eugen IV. zu Pfingsten 1433 in Rom. Das Ereignis hatte unter italienischen Humanisten die Frage

nach der historischen Legitimität einer *coronatio imperatoris* angeregt. Als Sigismund in Rom war, bot sich ihm eine Mixtur aus enthusiastischer Altertümer-Sammelwut, aus Gelehrsamkeit, Weltkenntnis, Naivität und Phantasterei mit Namen Ciriaco als Fremdenführer an. Und dieser Mann war wohl von der Krönung beeindruckt und faßte auch die Titel als Altertümer auf. So wunderte er sich, daß ein *rex* zum *imperator* gekrönt würde; stand *rex* nicht höher? Er befragte Bruni darüber, der ihm völlig recht gab und in seiner Antwort <sup>37)</sup> die gesamte Zeremonie als eine barbarisch-unhistorische Nachäffung antiker Verfassungsformen durch Ignoranten verlachte. Von den hohen altrömischen Würden sei *rex* die erste, *dictator* die zweite und *imperator* die dritte im Rang gewesen und zudem: Eine Krönung des Imperators habe nie stattgefunden - wie solle er also über Königen stehen? Aber - so Bruni - *was geht's mich an, wie die Barbaren reden. Bildung könnte ich ihnen doch keine beibringen und wenn - ich wollte es nicht einmal, für sie habe ich nur Gelächter* <sup>38)</sup>. Im Auftrag seines Herrn, eben Heinrichs v. Bergen, der nicht nur Bischof von Cambrai, sondern auch Kanzler des Ordens vom Goldenen Vlies und zufällig Protektor des Erasmus war, sollte der alte Kirchenrechtler Jakob Anthonii eine entsprechende Erwidierung verfassen. Wozu? Der fragliche Antwortbrief war spätestens zu Anfang 1434 geschrieben, die Sache längst abgetan. Aber das Schreiben war offenbar wieder hervorgeholt und von irgend einem interessierten Kreis in der Reichweite des Bischofs zur Argumentation gegen Reich und Kaiserwürde benützt worden. Wir wissen - zumindest gegenwärtig - noch nichts Genaueres, auch nicht über den Rahmen, in dem der Brief überliefert war. Der einzige Druck, Venedig 1492, der den Brief enthielt, ließ ihn unter anderem Verfassernamen gehen - diese Überlieferung kann also in Cambrai nicht vorgelegen haben <sup>39)</sup>. Die Sache geht uns immerhin an, denn es handelt sich um die erste Berührung des Erasmus mit Kaiser- und Reichsidee. Denn auch er sollte mitwirken und in Form eines Briefes an den Verfasser des *Elegans libellus*, wie das Werk des Anthonii

im Titel angepriesen wurde, das Buch dem Leser empfehlen. Arbeiteten die einen mit Aretino, so sollte ihm ein jedenfalls im Aufsteigen begriffener neuer Humanistename Widerpart leisten. Und sogar auf dem Titelblatt erscheint ein Epigramm zugunsten des Kaisers, das dem besten Kenner der erasmischen Muse, Cornelis Reedijk zufolge, zweifelsfrei dem Erasmus zuzurechnen ist. Auf deutsch:

*Die ihr steht auf Kaisers Seite, der die Welt der  
Christen schützt,  
Seid gewogen diesem Büchlein, das sich vor den  
Kaiser stellt* <sup>40)</sup>.

So gerieten erasmische Verse an die vorderste Stelle in einer Streitschrift für Kaiser und Reich. Besonders tiefgründig braucht man sich Erasmus' Studium des Textes dennoch nicht vorzustellen. Er lobte ihn natürlich - was blieb ihm anderes übrig, und vielleicht war auch nicht alles an seinen Komplimenten nur leeres Gerede, aber das Ganze schien ihm doch ein wenig antiquarisch-stoffüberladen. Auch uns kümmert jetzt nicht die darin zusammengetragene Gelehrsamkeit <sup>41)</sup>, das Interesse an alten Kronen und dgl., wohl aber das, was an dieser Begegnung zugleich eine charakteristische Episode in der Geschichte des Humanismus ist, ob das nun Erasmus voll bewußt wurde oder nicht. Anthoniis Buch mündet doch in eine temperamentvolle Grundsätzlichkeit ein. Dieser Leonardo - sei's Bruni oder ein anderer - habe keine Ahnung davon, daß es sich in dieser Imperatorenwürde von 1433 nicht einfach um Kontinuität von der Antike her handle, sondern, wenn schon mit dem alten Wort, um eine Neuschöpfung der Päpste. Somit sei dann nicht nur die Autorität des Humanisten bedeutungslos, dessen Eloquenz nicht die Geltung päpstlicher Entscheidungen haben könne - *schwer irren die, die etwa der Beredsamkeit wegen dem Aretiner mehr Gewicht gäben als den höchsten unter den Priestern* <sup>42)</sup>. Das führt nun an den Nerv des Humanismus: Selbst da behält der Gegner nicht recht. In klarem,

verständlichem, angemessenem und anerkanntem lateinischen Stil seien die Canones der Päpste verfaßt <sup>43)</sup>. Inadaequat sei daher auch der Vorwurf der Barbarei, die humanistische Lieblingsinvektive. Nicht wer den Kaisertitel dem nach kanonischer Rechtstradition gekrönten Römischen König zubillige, vielmehr der Beschimpfer und Vernöhner dieser Tradition sei ein Barbar <sup>44)</sup>. Und noch etwas typisch Humanistisches: die Gruppe. Der private Briefschreiber sei schließlich gleichgültig, eine Schar von Humanisten aber habe Brunis Epistel als Kampfmittel benützt <sup>45)</sup>.

Falls Erasmus je Sympathien für die Reichsidee gehabt hat - geblieben sind sie ihm nicht. Fast ein Menschenalter später wurde sie ihm noch viel unmittelbarer nahegelegt: im politischen Vermächtnis Dantes. Diemal war es der Kanzler Karls V., Mercurino Gattinara, der sich an Erasmus wandte. Er sei auf die Monarchia aufmerksam geworden. Sie könne des Kaisers Sache nützen, freilich müsse der Text erst gereinigt werden, wozu keiner sich mehr eigne als Erasmus <sup>46)</sup>. Der aber verhielt sich ablehnend, es wurde nichts daraus. Die berühmt gewordene Episode, wiewohl nur schattenhaft sichtbar, stimmt immer wieder nachdenklich. Zunächst wird die Rolle des Schriftstellers in der Politik sehr deutlich. Man brauchte sein gefeiltes Latein. So wie man am polnischen Königshof einmal gesagt hatte, keiner könne besser gegen Luther schreiben <sup>47)</sup>. Weil Erasmus der gelehrtere Theologe war? Nein, aufs Schreiben kam es an. Und dann - zurück zu Dantes Fall: Daß ein so alter Traktat, aus einer so ganz anderen Situation heraus verfaßt, von einem führenden Politiker Karls V. als praktisch nützlich empfunden wurde! Eine schwere Lektüre wäre es auf jeden Fall geworden, Erasmus hätte es wenden können, wie er wollte. Schließlich: Das Manuskript war, so wollte Gattinara wissen, von denen unterdrückt worden, die die (Welt)monarchie für sich usurpieren wollten <sup>48)</sup>. Wer war das? Wir schreiben Mitte März 1527. Einer der schärfsten Konflikte, die es je zwischen einem Kaiser und einem Papst gegeben hatte, geht seiner Entscheidung zu. Am 6. Mai kommt

es zum Sacco di Roma. Papst Clemens VII., die Kurie, war der Gegner, gegen ihn hätte mit Erasmus' Hilfe auch Dante aufgebeten werden sollen. Dessen Auffassung von Kaiser und Reich war aber wesentlich anders.

#### IV

Schon zehn Jahre vorher hatte er, 1517 also, zwei der angesehensten Fürsten des Reiches über dieses Thema belehrt. Und zwar in einem Widmungsbrief<sup>49)</sup>, der wieder ein Buch einleiten sollte, wie damals die 'Praecellentia imperatoris' des Anthonii. Diesmal war es eine Ausgabe der Kaiserviten des Sueton, von Erasmus selbst veranstaltet. Zugeeignet ist sie Kurfürst Friedrich dem Weisen, der bald der Beschützer Luthers sein sollte, und seinem Vetter Georg, der nachher ganz andere, streng altgläubige Wege ging und den Erasmus, wie er bemerkt, für einige Zeit als Statthalter Ostfrieslands hatte beobachten können. Wir wissen von der Verehrung, die Friedrich, Gründer der Wittenberger Universität, Erasmus entgegenbrachte, etwa aus dem überschwänglich werbenden Brief seines Sekretärs Spalatin aus dem Jahre vorher<sup>50)</sup>. Der Boden für eine Begegnung war bereitet, man wundert sich höchstens, daß es erst so spät zu einem wenigstens brieflichen Kontakt mit dem Fürsten kam. Der Brief des Erasmus, vom 5. Juni 1517, ist eine der inhaltsreichsten Quellen für seine politischen und historischen Ansichten. Zunächst der Titel des Kaisers, den die Welt einst für heilig gehalten - noch heute erregt er die Menschen als etwas Feierliches, Verehrungswürdiges, obwohl kaum mehr übrig sei als der *Schatten eines großen Namens* (Diese Wendung aus Lukan 1,135 stand immer zur Verfügung, wo man Vergangenes betrauerte oder diese Trauer verspottete). Er deutet zurück auf ein Reich, das - angefangen mit Iulius Caesar - aus lauter Verbrechen entstanden sei. Und sein Weiterwachsen sei noch *verbrecherischer* gewesen. Dies insgesamt. Erasmus macht sich auch das traditionelle Lob einzelner *guter* Kaiser zu eigen. Das modifiziert, widerlegt aber nicht das Gesamturteil. Übrigens - selbst sein Augustus

ist nicht der Herr des rings befriedeten Reiches, in dem Christus geboren werden wollte - vielleicht hätte ein derart christlicher Exkurs doch nicht ganz fern gelegen -, des Kaisers Verdienst liegt für Erasmus eher darin, daß er Grenzen und Überlast seiner Macht spürt und - Sueton sagt es - an Verzicht auf diese Macht denkt<sup>51)</sup>. Gedanken, wie sie der 'Moria' zufolge ein weiser Herrscher haben soll<sup>52)</sup>, wie sie in der 'Institutio' so eindringlich nahe gelegt werden<sup>53)</sup>.

Das moderne Reich aber erscheint nach völligem Bruch mit allen antiken Voraussetzungen als neues und eigenständiges Werk der Päpste. Folgt Erasmus hierin dem alten Jacobus Anthonii? Kaum. Falls er ihn noch in Erinnerung hatte, fehlt bei ihm trotz des Kompliments an den 'orbis princeps', das auch Erasmus macht, jede Andeutung eines über die Nachbarstaaten hinausragenden kaiserlichen Ranges - in Wahrheit haben sie (die Päpste) den Namen auferstehen lassen, nicht die Sache<sup>54)</sup>. Konkret geht es ihm, wohl auch im Blick auf die Angesprochenen, um die innere Ordnung. Wie war das doch im Chaos der römischen Soldatenkaiser gewesen? Der Söldner regierte, der zuchtlose Soldat! Dank der päpstlichen Restauration aber *wurde sicher mit recht die Wahlbefugnis dem rebellischen Soldaten genommen und einem bestimmten Kreis von Fürsten übertragen*<sup>55)</sup>. Natürlich hörte das ein Kurfürst gern: im Ersatz des Soldatenkaisertums durch ein *Kurfürstenkaisertum* bestand der verfassungsgeschichtliche Fortschritt. Was uns aber besonders berühren muß, ist der deutliche Anklang an die Verdammung der Söldner und Landsknechte in der 'Querela pacis'<sup>56)</sup>, die zur selben Zeit entstand: Die Verurteilung der römischen Zustände nahm ihre Farben aus der politischen Gegenwart.

Trotz alledem hing die Frage, ob ein Universalreich nach römischem Vorbild wiederkehren würde, noch in der Luft. Erst vor wenigen Jahren wollte man Himmelserscheinungen gesehen haben, die als mögliche Vorzeichen einer neu heraufziehenden

Weltherrschaft, ausdrücklich *wie zu Zeiten Caesars* gedeutet wurden. Ob Erasmus davon Notiz genommen hat, wissen wir nicht, er war nicht astrologiegläubig - wohl aber hat sein politischer Briefpartner Gattinara damals so gedacht <sup>57)</sup>. Erasmus' Invektive gegen Iulius Caesar stand vor einem aktuellen Hintergrund.

Könnte im Ernst jemand die Wiederkehr des römischen Reiches wünschen? Wohl gemerkt, er wolle nicht daran rütteln, daß die Monarchie die beste Staatsform sei (er meinte die ständische seiner Zeit, keine absolute) - aber nur unter der schwerwiegenden Voraussetzung, daß der Monarch kein Tyrann sei (kein neuer Gedanke natürlich, aber es kommt wieder auf die Art an, wie er nicht deduzierend bewiesen, sondern anschaulich überredend ausgebreitet wird). Bei der Universalmonarchie, wo der Herrscher nach Gottes Beispiel jedermann an Güte und Weisheit übertreffen müsse, sei dies freilich am schwierigsten. Damit beginnt er die prinzipielle Unmöglichkeit eines derart weltweiten Gebildes aufzuzeigen und bringt die Aussichtslosigkeit, es zu verwalten zum Bewußtsein. Wenn Einigkeit unter den christlichen Fürsten herrsche, werde man eine Weltmonarchie nicht vermissen, schließt er seinen Brief ab <sup>58)</sup>. Denn es gäbe nur einen wahren Weltmonarchen, Christus. Von da ist es dann nicht mehr weit zu dem *einen* Vaterland des christlichen Kosmopoliten über den einzelnen *patriae*.

Bis jetzt hat er den Staat sehr betont innerhalb der rational erfassbaren Realität belassen, Irrationales abzuwehren war sein Hauptgeschäft. Wie stellt er sich aber diese Einigkeit der Fürsten im Zeichen Christi vor? L. E. HALKIN, der öfter und immer anregend zu unserem Thema das Wort genommen hat, faßt dieses Ideal einmal zusammen: *Plus que l'Europe des patries, elle se doit de devenir une Europe fraternelle* <sup>59)</sup>. In der Tat findet sich in unserem Brief eine Antwort. Falls irgend möglich - in charakteristisch erasmischer und zugleich zeittypischer Ausdrucksweise: falls es ohne Tumult abgehe, sollten endlich und endgültig durch vertragliche Festlegung

aller Hoheitsrechte unter den Staaten - er spricht von der christlichen Welt schlechthin - die Anlässe für stets neu ausbrechende Kriege abgeschafft werden. Querlaufende vermeintliche oder auch wirkliche *uralte ererbte Rechte* sollten keine Rücksicht mehr finden <sup>60)</sup>. Und die Norm für die Durchführung? Das jeweilige

Interesse des Gemeinwohls, nicht dynastischer Egoismus. Wir wissen: Erasmus kam gerade von seiner leidenschaftlichen Friedensklage her, als er diesen Brief schrieb. Dort hatte er auf die Möglichkeit schiedsrichterlicher Beilegung aller politischen Streitigkeiten durch Gelehrte - er sagt nicht ausdrücklich: *Rechts* - gelehrte - durch Äbte und Bischöfe und natürlich durch die Christus nächststehende Autorität, die päpstliche, verwiesen. War das die Lösung für die drängende Frage, wer denn all diese schönen Vor- und Ratschläge in die Praxis umsetzen solle <sup>61)</sup>? Daß es dann keine Kriege mehr gäbe, sagt Erasmus nirgends. Als Ursachen aber würden wenigstens dynastische Eigeninteressen und würde die Kriegslust der adligen Gesellschaft gebannt. Wirklich? Ob hier nicht die ironische Ablehnung des Humanisten als Politiker, wie sie wohl MAX WEBER am schärfsten formuliert hat, ihren Einstieg fände <sup>62)</sup>? Wie sehr fehlte es diesen erasmischen Autoritäten, *Instanzen* kann man sie kaum nennen, europäischen wohl gemerkt, nicht solchen des Reiches, an organisatorischer Festigkeit, am Instrument eines Völkerrechtes, dessen Zeit erst im 17. Jahrhundert kam. Was würde, noch eine Schicht tiefer gefragt, aus einer Friedensordnung, die, wie es P. BRACHIN <sup>63)</sup> treffend formuliert hat, zum *fruit d'immobilité* entartete? Die Dynamik der Geschichte womöglich zu lenken, nicht sie, wo irgend möglich, auszuschalten, darauf kam es an. Indessen hatte Erasmus an der Angst seiner Zeit vor Neuerungen seinen Anteil. Das Neue an sich, gleichviel, welcher Qualität, ist verdächtig, meint er in der 'Institutio' <sup>64)</sup>. So blieb eine andere Ordnung, die an die Stelle eines universalen Reiches hätte treten können, ein ungelöstes Problem.

Wir haben ein Dokument in die Mitte gestellt, das von Sueton, den es einleiten soll, ausgehend einen unverkennbar kosmopolitischen Zug an sich hat und auch behält, wo es in die Sorge um ein christliches Europa ausmündet. Fast notwendig geht der Gedankengang über die einzelnen Staaten und ihre Struktur hinweg.

Eigentlich nur eine konkrete Bemerkung, die auch auf sie anwendbar ist: die Monarchie als die beste Staatsform. Aber dies bedarf der Ergänzung. Schon unterwegs durch den Text entfuhr uns unwillkürlich die Anmerkung: *Er meint die ständische Monarchie seiner Zeit* - ja sogar besonders seiner Heimat. Dazu hat gerade die neuere Forschung, JAMES D. TRACY 'The politics of Erasmus' <sup>65)</sup> - Erhellendes beigetragen: daß nämlich das heimische Anschauungsfeld für die Ausbildung der politischen Vorstellungen des Erasmus bisher zu kurz gekommen sei. Sollte der Kosmopolit in Erasmus hinter dem niederländischen Patrioten gar zurücktreten? Sollte nicht er, sondern - Gattinara der einzig wahre Kosmopolit seiner Zeit sein? Damit übersieht man aber, so anregend die These ist, die Unterschiede zweier Welten: Es handelt sich bei dem Mann, der die *Monarchia* ernstlich wieder ins politische Leben einbringen wollte, eher um eine Utopie des *nicht mehr* - bei Erasmus: des *noch nicht*. Die einzelnen Staaten aber? Wir hätten aus der 'Institutio' ergänzen können: Da der ideale Herrscher sich doch kaum je einstelle, solle man alle anderen politischen Kräfte mit heranziehen, eine Monarchie also, die mit aristokratischen und demokratischen Elementen durchmischt ist <sup>66)</sup> und käme damit auf ein in der Antike seit Aristoteles' 'Politika' immer wieder erörtertes Modell. Unsere Ergänzung aber muß weitergehen - weg vom Fürstenstaat. Erasmus war Bürger, so frei und gut er sich an Höfen bewegen, mit Königen korrespondieren konnte. Seine Heimat war doch die Stadt. Jene gemischte Verfassung erscheint in der 'Institutio' als Produkt der Gelehrsamkeit; als unmittelbar angeschaute Wirklichkeit oder, so müssen wir

einschränken, wenigstens so formuliert, aber in einer Lobeshymne an die Bürger von Straßburg, 1514. Die Äußerung ist bekannt genug, unser Zusammenhang verpflichtet aber trotzdem dazu, sie auch hier zu zitieren: *Gesehen habe ich eine Monarchie ohne Tyrannis, eine Aristokratie ohne Parteilungen, eine Demokratie ohne Aufruhr* <sup>67)</sup> - so feierte er seinen Straßburger Besuch. Gewiß gehört das Lob der politisch-sozialen Harmonie, auch ihr Vergleich mit einem musikalischen Kunstwerk, in den literarischen Bereich des Städtelobs. Man darf den Schriftsteller keinen Augenblick vergessen. Andererseits darf darüber doch das konkrete Erlebnis, in unserem Fall des Empfanges durch die Straßburger literarische Gesellschaft, nicht übersehen werden. Das Lob Straßburgs klingt besonders pointiert, Erasmus hat aber auch anderswo damit nicht gespart und über einzelnen gelehrten Bürgern, mit denen er Gedanken austauschte, das Stadregiment nicht außer acht gelassen, z.B. in Gent. Auch hier hat er im selben Jahr Besuch gemacht und sich zwar nicht so präzise, aber in der Richtung ähnlich ausgedrückt <sup>68)</sup>.

Es gäbe noch mehr Beispiele, die sein Verhältnis zur Stadt illustrieren könnten, etwa Antwerpen und Erasmus' Interesse am dortigen Handel <sup>69)</sup> und noch mehr und andere Gesichtspunkte. Von der Monarchie als *Ideal* ist er aber doch nie losgekommen. Er hat ja auch die Universalmonarchie nur abgelehnt, weil sie mit ihren Anforderungen den Menschen überspannen würde und er die Tragödie der *kriegsbesessenen Roma* nicht in der christlichen Ära wiederholt sehen wollte. Und auch für den einzelnen Staat ist dieser *eine* an der Spitze, unter den Voraussetzungen, von denen die Rede war, noch immer eine mahnende Erinnerung an die Struktur der politischen Welt, wie sie eigentlich sein sollte. Im übrigen müht sich Erasmus, indem er - siehe Straßburg - die Elemente einer gemischten Verfassung in einer Bürgerschaft so gut wie im Fürstenstaat - siehe 'Institutio' - verkörpert sehen konnte, die fürstlich-höfische und die städtische Staats- und Gesellschaftsform einander anzunähern, womit er



der Frage nach seinem verfassungspolitischen Ideal doch einiges von ihrer Schärfe nimmt. Nicht zu übersehen ist allerdings, was meist bei der Interpretation der Stelle vergessen wird, daß auch hier, im Falle Straßburgs, über allem der Name des Kaisers Maximilian schwebt.

V

Erinnern wir uns an den zentralen Ausspruch des politischen Lehrers Erasmus: *die Quellen aufzeigen, aus denen die Beratung eines Staatsmannes fließt*. Es läuft im Grunde doch alles auf die Brandmarkung des Krieges, auf Wahrung und Organisation des Friedens hinaus. Und wenn wir beim Begriff des Schriftstellers bleiben, dann führt dieses Stichwort zwar nicht zu einer systematischen Zusammenfassung - so etwas ist nicht Sache eines Schriftstellers - sondern eher zum Hinweis auf ein paar entscheidende Punkte, wo Emotion und Gedanke sich in besonders eindrucksvoller Form gleichsam zusammengeballt finden. Krieg: die streifenden Söldnerheere, die Banden, die Landsknechtshaufen - in einer der 'Querela'-Ausgaben<sup>70)</sup> steht *lantsknechti* an einer Stelle an den Rand gedruckt, in einer anderen scheint der Besitzer das Wort wieder anderswo hingeschrieben zu haben<sup>71)</sup>. Daß Erasmus über die Söldner schalt, er hat sie zumindest einmal auf einer Reise von Basel nach Norden im Lothringischen intensiv erlebt, ist nicht originell. Seit man in Italien, wo die Söldnerplage am ältesten war, den Stab über sie gebrochen hatte, gehörte auch das zum guten Ton. Die Sache hatte viele Seiten. Der große deutsche Chronist Aventin hat einmal energisch gegen ihre einseitige Verurteilung - erst ruft man sie, wenn sie ihren Dienst getan haben, werden sie beschimpft - Front gemacht<sup>72)</sup>. Jedenfalls aber: Das Gericht, das Erasmus in der 'Querela pacis' über sie ergehen läßt, ist die eindringlichste literarische Form, die diese Verurteilung je gefunden hat.

Brandmarkung des Krieges: Das erschütterndste und deprimierendste Anschauungsbeispiel gab ein Papst, Julius II.! Erasmus, der von 1506 bis 1509 in Italien gewesen ist, hat den triumphalen Einzug des Papstes in Bologna erlebt. *Er führt*, so schreibt er von dort, *Krieg, erobert, leitet Triumphzüge. In ihm steht Iulius Caesar wieder auf*<sup>73)</sup>. Den Ton kennen wir. Und noch einmal allgemeiner und somit radikaler: *Wenn die Römische Kirche Schaden nehmen sollte, wer ist mehr schuld daran als der allmächtige Julius*<sup>74)</sup>? Wir haben noch Verse von der Hand des Erasmus, worin er das - inzwischen allgemein beliebte - Motiv des Vergleiches der beiden Julius mit seiner Verdammung des Krieges verbindet: *Den ganzen Erdkreis hat jener durch Mord und Krieg und Blut befleckt. Und darin bist du ein zweiter Iulius*<sup>75)</sup>. Schließlich ist - nach langem Meinungsstreit - die heutige Forschung doch wohl darin einig, daß die Satire von 1513, (Todesjahr des Papstes): 'Julius exclusus e coelis' - 'vor der verschlossenen Himmelstür' - zumindest nicht ohne entscheidende Beteiligung des Erasmus zustande gekommen ist, und er sich weniger gegen den *Vorwurf* der Verfasserschaft, als gegen die ihm unpassende Zeit der Publikation so heftig gewehrt hat<sup>76)</sup>. Erasmus hat hier wieder, was eben nur er konnte, einer verbreiteten politischen Stimmung die vollendetste lateinische Form gegeben, so wie er es in der 'Friedensklage' mit den Landsknechten, ob zu recht oder unrecht, gemacht hat.

Julius II. aber, der sich übrigens selbst mit Stolz neben Iulius Caesar hat stellen lassen, gibt doch Anlaß, für einen Augenblick wenigstens über die ungeheuer verschiedene Erlebbarkeit politischer Vorgänge nachzudenken: Wie er des Erasmus Glauben an das Papsttum erschüttert hat, so hat er bei einem Mann, der genau dasselbe miterlebt hat wie Erasmus, bei Machiavelli, durch seinen Feldzug von 1506 offenbar ein ganzes mühsam erarbeitetes Bild vom geschichtlichen Ablauf über den Haufen geworfen. Wir können diesen Einblick mit voller Deutlichkeit

auch erst dank der jüngsten Machiavelli-Forschung tun <sup>77)</sup>: Zufällig ging es vor allem um Perugia: Gegen alle Lehren der Geschichte, gegen alle Regeln menschlichen Verhaltens - *sowohl gegen das natürliche wie gegen das göttliche Gesetz verstößt er* - habe der Papst nur durch die Autorität seines Amtes gesiegt! Es sei offenbar doch nicht möglich, die mindeste Regel aus der Antike oder der jüngst verflorenen Geschichte zu entnehmen. Dieses Phänomen Julius zwingt ihn also dazu, wieder von vorne anzufangen, nötigt ihn zu einem ganz neuen geistigen Bewältigungsversuch. Wir haben von ihm nicht zu reden. Auf den Kontrast der Sehweisen und Maßstäbe, der säkularen hier, der christlichen dort, fällt aber so ein besonders scharfes Licht.

Erasmus war also Pazifist. Wie dieser Pazifismus im einzelnen aussah - jedes Prinzip hat seine offenen oder insgeheimen, vielleicht unbewußten Gegentendenzen, Grenzen und Widersprüche in sich - will ich jetzt nicht erörtern. Ohne Frieden kann jedenfalls die christliche Welt nicht existieren. Daher die Erschütterung über einen Papst wie Julius. Die Erschütterung aber erst recht über den Glaubensstreit in der Reformation. Auf ihn ist nicht mehr einzugehen, obwohl er das Feld des Politischen in erasmischer Denkweise noch entschiedener berührt als für die Lutheraner. Denn wenn der Friede auch die Grundlage der christlichen Existenz ist, dann ist es nicht die Hauptsache, über die christliche Wahrheit zu streiten, gleichviel, was geschieht <sup>78)</sup>, sondern es kommt viel eher darauf an, in der Geschichte zurückzublättern, wie man sich im Fall solcher Gruppenkonflikte jeweils verhalten hat, und zu fragen, ob und wie entsprechende Modelle - es gibt solche, die zur Versöhnung geführt haben - unter veränderten Umständen noch angewandt werden könnten <sup>79)</sup>. Als ihn Karl V. auf dem Augsburger Reichstag 1530 um seinen Rat bat, hatte er seine letzte große Stunde. Was er antwortete, ist bekannt: Keinesfalls Krieg - den Glaubensstreit der Zeit überlassen. Das klingt bequem, nichtssagend beinahe. Es eröffnet aber die Einsicht in einen wesentlichen

Sachverhalt: Der Friede konnte ein Gegenstand politischen Handelns und Handels sein, eine Glaubenswahrheit aber nie.

Sicher war Erasmus in vielerlei Hinsicht *Vorarbeiter* für die Reformation, besonders in Deutschland und England. Dennoch ist es auch richtig, daß er von Luther weit weg und grundverschieden war, etwas ganz anderes vertrat und wollte, nämlich *pax christiana*. *Mein Lebtag habe ich allein und für mich sein wollen*, hat er zweimal bedeutsam betont <sup>80)</sup> - keine Institution, keine Partei hinter sich. Die Parteien und Institutionen haben es ihm entsprechend heimgezahlt: *Er zerstört jedes Staatswesen*, quittierte ihm die Sorbonne seine politisch-theologischen Bemühungen <sup>81)</sup>.

Daß seine Schriften später auf den Index kommen sollten, ist allgemein bekannt. Schon zu seinen Lebzeiten aber klagte er: *Ich Unglücklicher, auch meine apologetischen Schriften werden einen regelrechten Band füllen* <sup>82)</sup>. Und daß seine Apologien tatsächlich einen Folio-Band von 1200 eng bedruckten Seiten ausmachten <sup>83)</sup>, bleibt merkwürdig, was und wie vielerlei man auch dazu sagen mag.

Einer der meist gedruckten und meist übersetzten lateinischen Autoren war er dennoch sein Leben lang und ist auch später nie untergegangen. *Die Verantwortlichkeit des Schriftstellers für das öffentliche Leben* ließe sich als Motto über sein Lebenswerk schreiben. Das gilt für ihn, der nie in einen festen Dienst getreten war, mehr als für jeden anderen in seiner Zeit. Ja, man kann vielleicht sagen, daß sein Leben und Werk in der Geschichte dieses Problem das erste Kapitel füllt, zumindest nördlich der Alpen.

Ich beende damit den natürlich ganz fragmentarischen Versuch, unter ein paar wesentlichen Aspekten: Begegnung mit der Adelswelt, mit dem Reich als Geschichte und Gegenwart, mit Fürstenstaat und Stadt und mit der Einmündung all dessen in die Bemühung um Frieden, die Rolle des Schriftstellers Erasmus im Bereich des Politischen zu skizzieren und zugleich an Hand von ein paar Texten eine Vorstellung davon zu geben, wie er schrieb und umgekehrt auch davon - in je einem Fall wenigstens - welche Texte ihm begegneten, welche er annahm und welchen er auswich.

## Anmerkungen zu Otto Herding

### Erasmus und die Politik

\*) Für den Druck überarbeiteter, stellenweise etwas erweiterter Vortrag. Er wurde Ende Januar 1982 vor dem Württembergischen Verein der Freunde des Humanistischen Gymnasiums in Stuttgart und mit einigen Veränderungen Ende Juli desselben Jahres vor der Thomas-Morus-Gesellschaft in Brixen gehalten. Aus den beiden Fassungen wurde hier *ein* Text erarbeitet. Er will einem interessierten, aber nicht spezialisierten Publikum einen Zugang zu Erasmus eröffnen und zwar vom Politischen her. Das ist ein, nicht allzu häufig gewählter Weg zu ihm - unter vielen anderen. Wie es der Zweck erfordert, mischt sich dabei Bekanntes mit weniger Geläufigem, es wird aber nicht in erster Linie die Absicht verfolgt, neue Forschungen vorzulegen.

- 1) Atti del Congresso internazionale di studi umanistici, a cura di Enrico Castelli, Milano 1951.
- 2) Wie Anm. 1, S. 353 - 363.
- 3) Encomium Moriae: Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami, Amsterdam-Oxford, künftig zit. als ASD, hier IV,3 = Ordinis quarti tomus tertius, 1979, ed. CLARENCE H. MILLER, S. 128, Z. 55ff: ... *si qui est imperitior et sibi ipsi multo iucundior est et ... pluribus admirationi, quid est, quod is veram eruditionem malit ... reddituram ... et putidiorum et timidiorum ...* Und wieder S. 178, Z. 869: *At sapientia timidos reddit ...* (Wenn einer dank seiner Unwissenheit an sich selber mehr Gefallen hat und außerdem darum von noch mehr Leuten bewundert wird, weshalb sollte er wahre Bildung vorziehen, ... die ihn scheuer und ängstlicher machen wird ... Aber die Weisheit macht ängstlich).
- 4) Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami, ed. P. S. ALLEN (künftig: Allen, Op. Epist.), 12 Bde., Oxford 1906 - 1958, hier III, nr. 670, Löwen, c. 16.IX. 1517 an den niederländischen Theologen Jan Briart, der in der Verwaltung der Univ. Löwen eine maßgebliche Position innehatte.
- 5) LEOPOLD v. RANKE, Deutsche Gesch. im Zeitalter der Reformation, ed. P. JOACHIMSEN, München 1925/26, hier Bd. I, 1925, S. 189.
- 6) ALLEN, Op. Epist. I, 1, an Johannes Botzheim, hier bes. S. 39f.
- 7) ALLEN, Op. Epist. VIII, nr. 2283, Index Lucubrationum

- an Hector Boece, S. 373 - 377. Erziehung des christl. Fürsten ('Institutio principis christiani') loc.cit. S. 375, Z. 107; krit. Ausg. ASD IV, 1, 1974, S. 95 - 219 (ed. O. HERDING); Friedensklage, Querimonia pacis, loc.cit. Z. 110; krit. Ausg. = Querela pacis ASD IV, 2, S. 1 - 100, (ed. O. HERDING). Zur Institutio: RICHARD F. HARDIN, The literary conventions of Erasmus' Education of a Christian Prince: Advice and Aphorism, Renaissance Quarterly XXXV, 1982, S. 151 - 163. Lukian: Op.Epist. I, 1 (an Botzheim) S. 39, Z. 33ff. Türkenkrieg: Op.Epist. VIII, S. 376, De bello Turcico, 1530. Die kritische Ausgabe im Rahmen der Amsterdamer Edition ist abgeschlossen, steht aber im Augenblick, wo diese Zeilen niedergeschrieben werden, noch nicht zur Verfügung.
- 8) Das 'Adagium' hat eine eigene Ausgabe bekommen (mit Übersetzung ins Französische): Dulce bellum inexpertis, edd. YVONNE REMY et RENE DUNIL-MARQUEBREUCQ, Bruxelles 1953. \*
- 9) Des.Erasmi Opera omnia, I - X, ed. Johannes Clericus, Leiden (Lugduni Batavorum = LB) 1703, Bd. II, Neudruck Hildesheim 1961; Adagiorum Chilias tertia, ed. F. HEINIMANN und EMANUEL KIENZLE, also die Nummern 2001 - 3000 umfassend, ASD II, 5 und 6, 1981. - Einen guten Überblick bietet MARGARET MANN PHILLIPS, The Adages of Erasmus, Cambridge 1964. - Die ersten hundert Adagia sind in den Collected Works of Erasmus (CWE), Toronto 31, 1982: Adages 1 - 500 in englischer Übersetzung durch MARGARET MANN PHILLIPS annotiert von R. A. B. MYNORS herausgegeben. Eine kritische Ausgabe wird im Rahmen der Amsterdamer Ausgabe folgen.
- 9a) Vgl. Aristotelis Fragmenta selecta, ed. W. D. ROSS, Oxford 1955, S. 75, περί φιλοσοφίας Fragm. 8.
- 10) HORST OPPEL, Erasmus in England, in: Renatae litterae, Festschr. AUGUST BUCK, Frankfurt/M., 1973, S. 157 - 169.
- 11) 'Scarabaeus aquilam quaerit', LB II, 869 A - 883 E; MANN PHILLIPS, S. 229 - 263. - 'Aut fatium aut regem nasci oportere', LB II, 106 C - 111 F; MANN PHILLIPS, S. 213 - 229; CWE 31, S. 227 - 236. - 'Spartam nactus es, hanc orna', LB II, 551 E - 555 D; MANN PHILLIPS, S. 300 - 308.
- 12) ed. L. - E. HALKIN, F. BIERLAIRE, R. HOVEN, ASD I, 3, 1972. - FRANZ BIERLAIRE, Les Colloques d'Erasmus, réforme des études, réforme des mœurs et réforme de l'Eglise au XVI<sup>e</sup> siècle, Paris 1978.
- 13) Puerpera, ASD I, 3, S. 453 - 469.
- 14) op.cit. S. 7f.
- 15) op.cit. S. 454.
- 16) William Warham; Op.Epist. V, nr. 1488, 4.IX. 1524.
- 17) A. C. F. KOCH, The year of Erasmus' birth and other contributions to the chronology of his life, Utrecht 1969. - CWE 4, 1977, Compendium Vitae Erasmi Roterodami, S. 400 - 410. - AGOSTINO SOTTILI, Rez. von ANDREW G. WATSON, Catalogue of Dated and Datable Manuscripts... The British Library I, London 1979, in: Wolfenbütteler Ren. Mitt. VI, 2, 1982, S. 81: Nachweis des Kopisten Gerardus Helye 1458 in Rotterdam, des Vaters des Erasmus!
- 18) Vgl. die chronologische Übersicht bei J. - C. MARGOLIN, Erasme par lui-même, 1965, Editions du Seuil, am Ende des Buches.
- 19) JAMES D. TRACY, The politics of Erasmus, Toronto 1978, hier S. 13.
- 20) MARGOLIN, op.cit.
- 21) Op.Epist. II, nr. 518, S. 436f. - Vgl. auch die Bemerkungen zur Sache bei JAMES K. McCONICA, CWE 4, Compendium Vitae, S. 401f.
- 22) *Quae si in obscurum quempiam inciderint, etiamsi preclarae sint, tamen nescio quomodo auctorum humilitate ceu fumo obscurantur; in tut vero similibus etiam mediocres mirum quam eluceant, dum vicissim et doctrina fortunam et fortuna doctrinam illustrat.* (Op.Epist. I, nr. 93, S. 232, Z. 71 - 75.), Paris, März 1499.
- 23) Desiderius Erasmus Roterodamus Ausgew. Werke, ed. HAJO HOLBORN, München 1933, Enchiridon, hier S. 93.
- 24) Inhaltsverz. der Lucubratiunculae: HOLBORN, wie Anm. 23, S. XII, Anm.
- 25) ASD IV, 3 (ed. CLARENCE H. MILLER), S. 126, S. 128: *Neque desunt aequae stulti, qui hoc beluarum genus perinde ut deos suspiciunt.*
- 26) ASD IV, 1 (ed. O. HERDING), S. 1 - 93.
- 27) Die Verse, mit denen Erasmus, der Bürger, Philipp und seinen Hofstaat, im Auftrag der Brüssler Bürgerschaft begrüßte, ed. C. REEDIJK, 'The poems of Desiderius Erasmus', Leiden 1956, nr. 78, S. 272 - 276. Wie schon in den Freiburger Univ. Blättern 78, 1982: 'Zur Methode des Edicrens am Beispiel humanistischer Texte', hier S. 37, Anm. 24 dargelegt, möchte ich doch glauben, daß in Brüssel nur diese Verse vorgetragen worden sind, nicht, wie ich in 'Panegyricus' S. 17, der bisherigen Auffassung widersprechend, noch meinte, ein Teil der Prosafassung. Wie viel von dieser zu Epiphanius 1504, dem Empfangstag zu Brüssel schon fertig war, läßt sich nicht sicher ausmachen.
- 28) Wie Anm. 22, S. 230, Z. 9 - 16.
- 29) Zum folgenden vgl. meine Einleitung in die 'Institutio princ. christiani', ASD IV, 1, bes. S. 106.

- 30) Op.Epist. V, nr. 1415, S. 394, Z. 93f. und Z. 99f. vom c. 8.II. 1524.
- 31) ASD IV, 1, wie Anm. 29.
- 32) Heinrich v. Bergen: Op.Epist. I, nr 49, S. 160f., Einleitung. - C. REEDIJK, Poems, wie Anm. 27, S. 262ff.
- 33) Benutzt wird das Exemplar der Bayerischen Staatsbibliothek München mit der Signatur J.publ. G 753, 4<sup>o</sup>; eingesehen wurde auch ebd. das Exemplar J.can. P.451. Es ist gleichlautend und mit Ausnahme einiger äußerlicher Zutaten (rote Initialen, Hervorhebungen in rot etc.), die uns hier nichts angehen, bestehen keinerlei Unterschiede. In beiden Fällen liegen urspr. Sammelbände vor, in die der Text von 'De praecellentia...' jeweils eingeordnet ist. Der volle Titel des Buches lautet: *Elegans libellus ac nunc primum impressus de praecellentia potestatis imperatorie, in quo plurima lectu vehementer tum utilia tum amoena ex variis authoribus: de ortu, gradibus et discrimine dignitatum civilium et ecclesiasticorum conscriptus a viro vndecumque doctissimo Jacobo Middelburgensi iuris pontificii professore Henrici de Bergis episcopi Cameracensis vicario generali.* Das Explicit lautet: *Finis Apologie de praecellentia ditionis imperatorie contra cuiusdam Aretini et aliorum quorundam calumnias summa cura et nitide (ut apparet) impressa Hantvuerpie in officina optimi chalcographi Theoderici cognomine Martens.* Als Datum ist 1. April 1502 angegeben. Daß das nach heutiger Rechnung nicht stimmt, hat ALLEN, Op.Epist. I, nr. 173, S. 382 in seinen einleitenden Bemerkungen zu dem in diesem Buch fol. a II<sup>r</sup> enthaltenen Brief des Erasmus an den Verfasser bereits nachgewiesen, das Datum ist in 1503 zu korrigieren. Die Datierung auf 1502 bei Martens hat REEDIJK in 'Het Book', XXX, 1949/51, S. 300 durch Hinweis auf das Oster-, d.h. Jahresanfangsdatum für Antwerpen geklärt. Übrigens ist der Druck bei Martens der einzige; einen gelegentlich in der Literatur erwähnten (JAMES D. TRACY, Politics... wie Anm. 19, S. 192) von Hillenius gibt es nicht (frdl. Auskunft der niederländischen Kgl. Bibliotheks - Gravenhage).
- 34) Über ihn REEDIJK, Het Book, wie Anm. 33. - TRACY, Politics, wie Anm. 19. - Das Rijksarchiv in Zeeland zu Middelburg enthält nach frdl. Auskunft keine noch unbekanntes, hier einschlägigen Materialien über Jacobus Anthonii.
- 35) De praecellentia fol. a II<sup>v</sup>.
- 36) *Nam Aretino ille quisquis fuit (Leonardum enim non fuisse nuper comperi) ... fol. m III<sup>r</sup>.* Der Zweifel an der Urheberschaft des Leonardo Bruni ist ihm erst durch Erasmus gekommen, vgl. fol. a<sup>r</sup> - a II<sup>r</sup> und Op.Epist. I, nr. 173, hier S. 384... *eam epistolam ... Leonardi Aretini falso inscribi ... vom 13. 2. 1503.* Übrigens war die Skepsis des Erasmus in diesem Fall nicht berechtigt.

- 37) Der Brief des Aretino ist fol. a III<sup>r</sup> - a IV<sup>r</sup> in das Büchlein des Jacobus Anthonii aufgenommen. Zum Stand der modernen Briefausgabe vgl. HANS BARON, Progress in Bruni scholarship, Speculum 56, 1981, S. 831 - 839. - Studi su l'epistolario di Leonardo Bruni, FRANCESCO PAOLO LUISSO a cura di LUCIA GUALDO ROSA, Roma 1980 (Istituto storico italiano per il medio evo, 122 - 124, hier nr. VI, 13 (9), S. 121: A Ciriaco d'Ancona, Firenze 13 dicembre principio del 1434 (Regest). Ciriacos Brief: Studi su l'epistolario ... (wie oben) nr. X, 27, S. 177f.: Ciriaco d'Ancona, 13. dicembre 1433.
- 38) *Quid enim mea refert, quemadmodum barbari loquantur, quos neque corrigere possim, si velim, neque magnopere velim, si possim ... ridens barbariem ipsam hoc ipsum notavi atque redargui ... De praecellentia fol. a III<sup>v</sup>.*
- 39) Vgl. Studi su l'epistolario, loc.cit. (Anm. 37), Anm. 33. Unser Text zeigt, daß die Zuschreibung an Giustiniani zumindest sehr bald nicht mehr einhellig war. Dem Personenkreis, den Anthonii bekämpfte, kann natürlich irgend eine heute verlorene Hs. vorgelegen haben.
- 40) C. REEDIJK, op.cit. nr. 67, S. 265: *Christianum orbem tuenti qui favetis Caesari Huic favebitis libello, qui tuetur Caesarem.*
- 41) Wobei trotz der formelhaften Bescheidenheit des Verfassers und dem etwas gönnerhaften Lob der *Arbeitsbiene* von Seiten des Erasmus nicht zu übersehen ist, daß eine Analyse von Material, Methode und Sprache des zwar von den Erasmusforschern durchaus nicht vergessenen, aber doch nicht eigentlich durchgearbeiteten Buches bei allen Durststrecken auch manches Interessante einbringen könnte.
- 42) fol. l II<sup>r</sup>: *Errant autem vehementer ... qui forte propter eloquentiam plus auctoritatis Aretino tribuunt quam summis pontificibus ...*
- 43) fol. m I<sup>r</sup>: *non enim sunt canones per summos pontifices desuper editi et per ecclesiam et catholicos principes observati et acceptati, nisi plano intellegibili latino congruo atque cognito stilo conscripti.*
- 44) fol. m I<sup>r</sup>: *quod nulla barbarie notantur, qui iuxta canonicas sanctiones regem Romanorum per coronationem papae imperatorem vocant ... fol. m I<sup>v</sup>: in ecclesiasticarum factionum calumniatores an in summum pontificem et imperatorem - an welche Adresse paßt das Wort Barbar besser?*
- 45) fol. l I<sup>v</sup>: gegen sie wende er sich daher: *he non tam Aretino sunt dicta quam iis, qui forte dicte epistole nimium inmituntur sueque opinionis presidium in ea constituunt ipsumque auctorem vel amore eloquentie vel sapientie fortassis et curiositate aut contentione quadam diligunt. Horum errori firmamentum Aretini subtrahere conor ... Quod enim cum mortuo litigandum non est ...*

- 46) Op.Epist. VI, nr. 1790 a, c. 12.III. 1527, hier S. 470f.  
- P. TOYNBEE, Dante Notes in: Modern Language Review XX, 1925, hier S. 43. - MYRON P. GILMORE, Erasmus, the scholar and the world, Connecticut College, Henry Wells Lawrence Memorial Lectures IV, 1959, S. 27 - 39.  
- LESTER K. BORN, The education of a christian prince, New York 1965, S. 128, Anm. 4.
- 47) Vgl. AMBOISE JOBERT, De Luther a Mohila, La Pologne dans la crise de la Chretienté, 1517 - 1648, Paris 1974, S. 49, aufgrund von Andreas Cricius, Encomia Lutheri, Krakau 1524.
- 48) ALLEN, Op.Epist. VI, nr. 1790 a, S. 470f. von c. 12.III. 1527, Gattinara an Erasmus.
- 49) Op.Epist. II, nr. 586, S. 578 - 586, vom 5.VI. 1517. Zumindest seit KARL HARTFELDERS Aufsatz: 'Friedrich der Weise von Sachsen und Desiderius Erasmus von Rotterdam', Zs. vgl. Lit.Gesch. u. Ren.Lit., NF 4, 1891, S. 203 - 214 ist dieser Brief stets beachtet worden.  
- Vgl. auch TRACY, Politics, S. 116.
- 50) Op.Epist. II, nr. 501, S. 415 - 418, 11.XII. 1516. Die zwei wesentlichsten Elemente des Brieftextes in Bezug auf Erasmus: *ad te, tam varie in re publica litteraria non tam adiuvanda quam restituenda penitus occupatum* ... und im Blick auf den Kurfürsten: *Habet ... libros tuos omnes, quoscunque inuenimus, in sua bibliotheca ducali* ... (Z. 5f., bzw. Z. 39ff.).
- 51) Augustus: Panegyricus ad Philippum, ASD IV, 1, S. 75, Z. 583ff. - Suet. Aug. 28,1. - Querela Pacis ASD IV, 2, S. 96, Z. 814ff.
- 52) Moriae Encomium ASD IV, 3, S. 168, Z. 675ff. Völlig unbeachtet bleibt freilich auch bei Erasmus die heilsgeschichtliche Deutung des goldenen Augusteischen Zeitalters nicht, für das Christus den Zeitpunkt seiner Geburt auf Erden vorgelesen habe: Antibar. ASD I, 1, S. 82.
- 53) ASD IV, 1, S. 148, Z. 382: *Depone potius ac cede tempori.*
- 54) *Restituerunt nomen verius quam rem:* ep. nr. 586, wie Anm. 49, S. 584, Z. 196f.
- 55) *Certe eligendi ius a tumultuario milite ad certos principes recte translatum est:* ep. nr. 586, wie Anm. 49, S. 584, Z. 197ff.
- 56) ASD IV, 2, an verschiedenen Stellen, bes. konzentriert S. 84, Z. 526ff.: *Quid tibi cum cruce, scelerate miles?* und die folgenden Sätze.
- 57) H. WIESFLECKER, Kaiser Maximilian I., IV, 1981, S. 142 und Anm. 158, S. 554. Ereignis von 1514, 12.II.
- 58) *Non admodum desyderabit orbis monarchum, si Christianos principes inter se iunget concordia:* loc.cit. S. 585, Z. 229f.
- 59) 'Erasmus entre Francois I<sup>er</sup> et Charles Quint', in Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome XLIV, 1974, S. 319.
- 60) *Si quid nouari possit absque rerum tumultu, iudicari ad publicam orbis Christiani tranquillitatem magnopere pertinere, si certis foederibus ex usu publico sua cuique ditionis pomeria praescribantur, que semel constituta nullis affinitatibus aut pactis vel contrahi possint vel proferri, prorsus antiquato veterum titulorum iure, quos quisque pro re nata, bello affectato, solet praetexere:* loc.cit. S. 586, Z. 245ff.
- 61) ASD IV, 2, bes. S. 86, Z. 578ff.
- 62) MAX WEBER, Staatssoziologie, ed. JOHANNES WINCKELMANN, 1966, S. 36. Sein Urteil über Humanisten als Politiker ist, an dieser Stelle, ebenso geistvoll wie unzureichend. Zum besten, was über das Thema Humanismus und Politik in letzter Zeit geäußert worden ist, gehört der Vortrag von ECKHART KESSLER auf dem Münsterer Deutschen Historikertag 1982: 'Humanistische Denkelemente in der Politik der italienischen Renaissance', der demnächst in den Wolfenbütteler Renaissance Mitteilungen erscheinen wird.
- 63) Zit. in Anm. 45 der Ausg. der Querela pacis. op.cit. S. 23.
- 64) S. 187, Z. 672f.: ... *tamen ipsa nouitas offendit.*
- 65) s.o. Anm. 18 a. Hier S. 35 und bes. S. 125.
- 66) ASD IV, 1, S. 163.
- 67) Op.Epist. II, nr. 305, 21.IX. 1514, S. 19, Z. 92ff. - OTTO HERDING, 'Wimpfelings Begegnung mit Erasmus', in: Renatae litterae, Festschr. AUGUST BUCK, Frankfurt/M., S. 131 - 155.
- 68) M. A. NAUWELAERTS, 'Erasmus et Gand', Commemoration Nationale d'Erasmus, Bruxelles 1970, S. 152 - 177, bes. S. 162.
- 69) Vgl. Inst.princ.christ. ASD IV, 1, S. 191.
- 70) Querela pacis ASD IV, 2, S. 95.
- 71) Huntington Library, San Marino/Calif., handschriftlich zu Zeile 363 (in der Zählung von ASD IV, 2).
- 72) Aventin: Johannes Turmairs, gen. Aventinus, Sämtliche Werke I, München 1881, S. 247.
- 73) Op.Epist. I, nr. 205, S. 435, Z. 38ff., 17.XI. 1506, von Bologna an Busleiden.
- 74) Op.Epist. I, nr. 245, S. 492, 26.XI. 1511 von Cambridge an Ammonius.
- 75) REEDIJK, Poems wie Anm. 27, S. 393: *et his es alter Julius.*
- 76) REEDIJK, Erasmus, Thierry Martens et le Julius Exclusus. In: Scrinium Erasmanum II, Leiden 1969, S. 351 - 378. - JAMES K. McCONICA, Erasmus and the 'Julius', A Humanist reflects on the church, Studies in Medieval and Reformation

- Thought 10, 1974, S. 371 - 444, gegen neuere Versuche, die bekannten Thesen von CARL STANGE, Erasmus und Julius II., eine Legende, Berlin 1937, zu stützen.
- 77) JEAN-JACQUES MARCHAND, Niccolo Machiavelli, I primi scritti politici (1499 - 1512), Nascita di un pensiero e di uno stile, Padova 1975 (= Medioevo e Umanesimo 23). Hier bes. S. 382f.
- 78) Vgl. Luther, Tischreden, 1, nr. 699, S. 399 aus der ersten Hälfte der Dreißigerjahre: *ich bin Erasmo von Herzen feind... denn er braucht und führet eben das Argument, wie Caiphas riet ... Es ist uns besser, daß ein Mensch sterbe, denn daß das ganze Volk verderbe. Es ist besser, daß das Evangelium untergehe oder nicht gepredigt werde ... denn daß Deutschland, alle Fürsten, ineinanderfallen und die ganze Welt rege werden sollte ...*
- 79) Hierüber, mag man jeder einzelnen seiner Formulierungen nun zustimmen oder nicht - z.B. dem Satz: *Das erasmische Verhältnis zur Glaubenswahrheit ist durchaus vom Intellekt bestimmt* (op.infra cit. S. 159) - äußert sich doch am klarsten KARL HEINZ OELRICH, Der späte Erasmus und die Reformation, Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Münster 1961, hier bes. abschließend S. 162f. Dort auch zu historischen Beispielen von Friedenswahrung in kirchlichen Konflikten.
- 80) LB IX, 373 E: *Solus esse volui, ne quam praeberem factionis speciem. Communis omnium esse volui, ut de omnibus possem benemereri. Dissidium modis omnibus sum detestatus: exorians conatus sum excludere, iam late vagatum incendium conatus sum extinguere* (Apologia ad Blasphemias Jac. Stunicae, 1522). *Incendium*: der Reformation. Der Versuch der Konfliktverhütung oder -eindämmung hatte ihm also diese Haltung auferlegt. Sein Partner und Gegner, Diego López de Zúñiga, kastilischer Adliger, Theologe an der Univ. Alcalá, war seit 1521 in Rom. Die zweite Belegstelle: Hyperaspites, Diatribe adversus servum arbitrium Martini Lutheri liber primus, 1526: *Semper solus esse volui nihilque peius odi quam iuratos et factiosos* (LB X, 1252 A).
- 81) Vgl. hierüber meine Einleitung in die Institutio, ASD IV, 1, S. 110 mit Beleg.
- 82) Op.Epist. I, Erasmus an Johannes Botzheim, 1523/24, hier S. 41, Z. 11ff.
- 83) Vgl. Bd. IX der Leidener Ausgabe.

Otto Herding, geboren 1911 in Sulzbach-Rosenberg promoviert 1936, habilitiert 1941 in Erlangen (Mittelalterliche Geschichte, Geschichte des Humanismus deutsche Territorialgeschichte). Veröffentlichungen (u.a.): Das römisch-deutsche Reich in der zeitgenössischen Bewertung von Rudolf von Habsburg zu Heinrich VII., 1937; Leibbuch, Leibrecht, Leibeigenschaft im Herzogtum Württemberg: Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte 11, 1952, 157-188; Jacob Wimpfelings Adolescentia, 1965.

I

Die Vorstellung, daß die Antike - insbesondere griechische Philosophie und Literatur - für Marx von irgendwelcher Bedeutung gewesen sein könnte, dürfte zunächst einmal befremden. Sind doch seine wichtigsten wissenschaftlichen Leistungen und seine historische Rolle kaum in Verbindung zu bringen mit der Tradition des klassischen Altertums, wie sie der Vorstellung des humanistischen Bildungsbürgers vorschwebt. Lassen Sie mich zunächst an diese scheinbare Fremdheit, ja womöglich Unvereinbarkeit des Marxschen Werkes mit der Hochschätzung antiker Tradition zu erinnern, um dann zwei, drei Aspekte dieser Tradition herauszuarbeiten, die dennoch für Marx von erheblicher Wichtigkeit gewesen sind.

Marx steht in der Tradition des neuzeitlichen Fortschritts-  
glaubens und einer im Dienst der Emanzipation stehenden Auf-  
klärung. Er kommt - geistesgeschichtlich - her von Hegels dia-  
lektischem Denken, genauer vom aktivistisch gewendeten Fort-  
schrittsoptimismus der Junghegelianer und von der kritisch  
ungebildeten klassischen englischen Nationalökonomie. Im Streit  
der Alten und der Modernen steht er ganz eindeutig auf der  
Seite der Modernen. Die Antike kann dabei - im Kontext seiner  
Fortschrittskonzeption - keinen unüberholbaren Vorbildcharakter  
haben, kein ewiges Ideal sein. In dem von späteren Marxisten  
vereinfachten Entwicklungsmodell von der kommunistischen Ur-  
gesellschaft über die drei Formen der Klassengesellschaft zum  
Sozialismus und Kommunismus bildet die antike Gesellschaft  
in ihrer griechischen und römischen Ausgestaltung eine außer-  
ordentlich niedrige Stufe. Sie ist - nach Marx und Engels



- als *Sklavenhaltergesellschaft* definiert, wobei Marx offenbar das Ausmaß und das soziale Gewicht der Sklaverei entsprechend dem damaligen Stand der historischen Forschung bei weitem überschätzt hat. Im Unterschied zur humanistischen Auffassung während der frühen Neuzeit bildet bei Marx - wie schon bei Hegel - die Feudalgesellschaft mit ihrer Leibeigenschaft durchaus eine höhere Entwicklungsstufe gegenüber der antiken Sklavengesellschaft. Der stufenweise Fortschritt schließt eine Rückkehr oder eine Renaissance antiker Kultur als Überbau über einer ganz anderen, entwickelteren sozialen Basis damit notwendig aus. So erstaunlich es klingt: Für Marx stellt das christliche Mittelalter mit seiner Feudalordnung keinen Rückschritt, keine Verfallsperiode gegenüber der Antike dar. Marx hat daher auch nur Spott für die französischen bürgerlichen Revolutionäre, die sich in die Gewänder antiker, vor allem römischer Helden kleiden, um ihre bürgerliche Revolution ästhetisch zu überhöhen. Die Erneuerung antiker politischer und kultureller Formen durch das revolutionäre Bürgertum ist ihm eine wenngleich schöne Illusion<sup>2)</sup>. Das historische Bewußtsein von Marx, hindurchgegangen durch die Geschichtsphilosophie Hegels, erblickt in der Kultur der Antike ein Gebilde, das nur unter den damaligen sozialen, ökonomischen und bewußtseinsmäßigen Bedingungen entstehen konnte und das daher notwendig für immer vergangen ist. Aufgabe des revolutionären Politikers ist es daher nicht, die Vergangenheit - so schön sie auch gewesen sein mag - wiederherzustellen, sondern den *notwendigen Gang* der fortschrittlichen Entwicklung zu beschleunigen, die Geburtswehen einer neuen Zeit und einer besseren, freieren Gesellschaftsordnung abzukürzen.

Und doch - auch wenn auf Grund dieses Schemas die antike Sklavengesellschaft mit ihrem *kulturellen Überbau* als eine längst überwundene, niedere Stufe der menschlichen und sozialen Entwicklung angesehen werden muß; kann sich Marx ihrem Reiz, ihrer Faszination, ihrer Vorbildhaftigkeit nicht ganz entziehen. Einmal, in der Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie,

die erst im Nachlaß von Marx aufgefunden wurde, reflektiert er über den Widerspruch, der zwischen dem materiellen und sozialen Fortschritt und dem kulturellen Überbau besteht. Dort notiert er u.a.: *Das unegale Verhältnis der Entwicklung der materiellen Produktion z.B. zur künstlerischen. Überhaupt der Begriff des Fortschritts nicht in der gewöhnlichen Abstraktion zu fassen.*

*Moderne Kunst etc. ... Bei der Kunst bekannt, daß bestimmte Blütezeiten derselben keineswegs im Verhältnis zur allgemeinen Entwicklung der Gesellschaft, also auch der materiellen Grundlage, gleichsam des Knochenbaus ihrer Organisation stehen. Von gewissen Formen der Kunst, z.B. dem Epos sogar anerkannt, daß sie, in ihrer weltepochemachenden, klassischen Gestalt nie produziert werden können, sobald die Kunstproduktion als solche eintritt, also daß innerhalb des Berings der Kunst selbst gewisse bedeutende Gestaltungen derselben nur auf einer unentwickelten Stufe der Kunstentwicklung möglich sind.* (Grundrisse 29f.)

GEORG LUKACS hat in seiner 'Theorie des Romans' das Wesen der Homerischen Epen im Gegensatz zur späteren attischen Tragödie herausgearbeitet und in poetischer Sprache beschworen: *Es gibt noch keine Innerlichkeit, denn es gibt noch kein Außen, kein Anderes für die Seele. Indem diese auf Abenteuer ausgeht und sie besteht, ist ihr die wirkliche Qual des Suchens und die wirkliche Gefahr des Findens unbekannt: sie selbst setzt diese Seele nie aufs Spiel; sie weiß noch nicht, daß sie sich verlieren kann und denkt nie daran, daß sie sich suchen muß. Es ist das Weltzeitalter des Epos. Nicht Leidlosigkeit oder Gesicherheit des Seins kleiden hier Menschen und Taten in fröhlich-strenge Umrisse ... sondern diese Angemessenheit der Taten an die inneren Anforderungen der Seele: an Größe, an Entfaltung, an Ganzheit. Wenn die Seele noch keinen Abgrund in sich kennt, der sie zum Absturz locken oder auf wegelose Höhen treiben könnte, wenn die Gottheit, die die Welt verwaltet und die unbekannt und ungerechten Gaben des Geschicks austellt, unverstanden aber bekannt und nahe den Menschen gegenübersteht, wie der Vater dem kleinen Kinde, dann ist jede Tat nur ein gutsitzendes Gewand der Seele. Sein und Schicksal, Abenteuer und Vollendung, Leben und Wesen sind dann identische Begriffe. Denn die Frage, als deren ge-*

staltende Antwort das Epos entsteht, ist: wie kann das Leben wesenhaft werden? Und das Unnahbare und Unerreichbare Homers - und streng genommen sind nur seine Gedichte Epen - stammt daher, daß er die Antwort gefunden hat, bevor der Gang des Geistes in der Geschichte die Frage laut werden ließ (S. 10f.).

Und LUKACS faßt seine Auffassung der griechischen Antike in den Satz zusammen: *das Geheimnis des Griechentums, seiner von uns aus undenkbareren Vollendung und seiner unüberbrückbaren Fremdheit zu uns* bestehe darin, daß *der Griechen nur Antworten, aber keine Fragen, nur Lösungen, wenn auch rätselvolle, aber keine Rätsel, nur Formen, aber kein Chaos* kenne (S. 11). Die Sehnsucht nach dem idealisierten Griechenland beruht aber auch nach LUKACS auf einem Mißverständnis: *Schöne Seelen suchen die eigenen, flüchtig vorüberhuschenden, nie erfassbaren höchsten Augenblicke einer erträumten Ruhe hinter diesen schweigsamen, für immer verstummten Masken, vergessend, daß der Wert dieser Augenblicke ihre Flüchtigkeit ist, daß das, wovor sie zu den Griechen flüchten, ihre eigene Tiefe und Größe ist* (S. 12). Aber auch diejenigen, die das griechische Heldentum zwar auch verehren, aber seine Andersartigkeit zu verstehen suchen, erliegen einer Täuschung. Psychologie reicht an das Wesen dieser Andersartigkeit nicht heran: *Denn das psychologische Begreifen setzt bereits einen bestimmten Stand der transzendentalen Orte voraus und funktioniert nur innerhalb deren Bereich. Statt das Griechentum in dieser Weise verstehen zu wollen, also letzten Endes unbewußt zu fragen: wie könnten wir diese Formen hervorbringen? Oder wie würden wir uns verhalten, wenn wir diese Formen hätten? Wäre es fruchtbarer, nach der, von uns wesensverschiedenen transzendentalen Topographie des griechischen Geistes, die diese Formen möglich und auch notwendig gemacht hat zu fragen* (S. 13). Mit dem Terminus *transzendentaler Topographie* meint LUKACS die Prägung, welche das Leben in der intakten älteren Polis dem Bewußtsein der Individuen verleiht und die es die natürliche und soziale Wirklichkeit in einer uns nicht mehr nachvollziehbaren Weise erfahren läßt. Das Epos als vollendetes Werk ist daher - wie Marx meint - nur auf einer bestimmten Stufe der sozialen und

ökonomischen Entwicklung möglich. Daraus folgt zugleich, daß wir - die wir auf einer ganz anderen, weit differenzierteren Stufe stehen - das Epos nicht mehr so auffassen können wie die Zeitgenossen Homers.

Karl Marx sucht sich - in dem schon einmal zitierten Text - der Erlebniswelt der antiken Griechen weiter zu nähern. Das Verhältnis der Menschen des epischen Zeitalters zur Natur war durch den Mythos geprägt: *Die griechische Mythologie ist nicht nur das Arsenal der griechischen Kunst, sondern ihr Boden. Ist die Anschauung der Natur und der gesellschaftlichen Verhältnisse, die der griechischen Mythologie zugrunde liegt, möglich mit self-actors und Eisenbahnen und Lokomotiven und elektrischen Telegraphen? Wo bleibt Vulkan gegen Roberts et Co., Jupiter gegen den Blitzableiter und Hermes gegen den Crédit mobilier? Alle Mythologie überwindet und beherrscht und gestaltet die Naturkräfte in der Einbildung; verschwindet also mit der wirklichen Herrschaft über dieselben. Was wird aus der Fama neben Printinghouse square?* (Grundrisse S. 30f.).

Im mythischen Denken der alten Völker - wie dem der Griechen - wird imaginäre Naturbeherrschung dadurch erzielt, daß Naturkräfte zu anthropomorphen mythischen Gestalten umgebildet werden, deren Übermacht freilich durch mythische Religion nur unzulänglich beeinflusst werden kann. Wie unzulänglich auch immer, ist der Mythos doch ein Anfang der Naturbemächtigung durch den Menschen, eine vorgestellte und erhoffte Herrschaft durch Herstellung eines personalen Commerciums mit jenen mythischen Gestalten. Die Naturbemächtigung bedient sich der Mimesis, indem sie Naturgewalten als personale imaginiert. In dem Maße nun, wie reale Naturbeherrschung durch Technologien an die Stelle mythisch imaginiertes tritt, wird jene obsolet und verliert an Glaubhaftigkeit und Reiz. Unter den von Marx gewählten Beispielen treten neben den technischen Errungenschaften auch die kommerziellen auf: Hermes, der Gott der Kaufleute und Diebe wird durch die Bank des Crédit mobilier übertrumpft.

Die Fama, griechisch Ἔσσα (Homer) oder φήμη (Hesiod), die für blitzschnelle Verbreitung von Nachrichten sorgt, ist nichts gegenüber der englischen Tagespresse von Printinghouse square, Jupiter, der Blitzeschleuderer wird gezähmt von Benjamin Franklins Blitzableiter.

*Die griechische Kunst setzt die griechische Mythologie voraus, d.h. die Natur und die gesellschaftlichen Formen selbst schon in einer unbewußt künstlerischen Weise verarbeitet durch die Volksphantasie. Das ist ihr Material. Nicht jede beliebige Mythologie, d.h. nicht jede beliebige unbewußt künstlerische Verarbeitung der Natur... Aber jedenfalls eine Mythologie. Also keinesfalls eine Gesellschaftsentwicklung, die alles mythologische Verhältnis zur Natur ausschließt, alles mythologisierende Verhältnis zu ihr; also vom Künstler eine von Mythologie unabhängige Phantasie verlangt (S. 31). Zumindest auf dem Boden der existierenden bürgerlichen Hochkultur ist daher ein Epos nicht mehr möglich. Die erzählende Kunstform des bürgerlichen Zeitalters ist - wie LUKACS dann näher ausführt - der Roman, in dessen Mittelpunkt allemal Individuen und deren spannungs- und konfliktreiche Verhältnisse zur sozialen Umwelt - Familie, Gesellschaft, Staat - stehen.*

Marx formuliert diese Unvereinbarkeit des Epos mit der modernen Welt als - wohl doch rhetorische - Frage: *Ist Achilles möglich mit Pulver und Blei? Oder überhaupt die Iliade mit der Druckerpresse, und gar Druckmaschine? Hört das Singen und Sagen und die Muse mit dem Preßbengel nicht notwendig auf, also verschwinden nicht notwendige Bedingungen der epischen Poesie (S. 32)?* Das Epos war für Hörer nicht für Leser bestimmt und seinen Zuhörern waren die mythischen und sagenhaften Gestalten, von denen es berichtete wohl bekannt und vertraut. Der einsame Buchleser, das auf seine subjektive Besonderheit, ja Einmaligkeit erpichte moderne Individuum, kann schwerlich wieder zu jenem naiven, unmittelbar mit der Gemeinschaft verbundenen Zuhörer werden, dem einst jene Epen erzählt worden sind<sup>3)</sup>. So viel betont Marx auch in diesem Zusammenhang. Erst nachdem die ganze Fremdheit

und Distanz zwischen der antiken Kunst und dem modernen Erleben der Wirklichkeit aufgezeigt worden ist, wird aber das ganze Gewicht der nun folgenden Fragen sichtbar. Fragen, auf die auch Marx keine schlüssige Antwort zu haben scheint:

*Aber die Schwierigkeit liegt nicht darin zu verstehen, daß griechische Kunst und Epos an gewisse gesellschaftliche Entwicklungsformen geknüpft sind. Die Schwierigkeit ist, daß sie uns noch Kunstgenuß gewähren und in gewisser Beziehung als Norm und unerreichbare Muster gelten (S. 31). Diese Schwierigkeit muß notwendig aus einer Fortschrittstheorie der Geschichte und der These von der Abhängigkeit des kulturellen Überbaus von der sozialökonomischen Basis entstehen. Wie kann die Kunst, die auf einer niedrigen Stufe der sozioökonomischen Entwicklung entstanden ist und sogar allein dort entstehen konnte, Norm und unerreichbares Muster für Menschen sein, die in einer weit entwickelteren Gesellschaftsformation leben? Die Antwort, die Marx versucht, enthält einen - bei ihm seltenen - nostalgisch-resignierten Unterton. Die Griechen, so meint er, waren für die Entwicklung der abendländischen Menschheit normale Kinder und wir Erwachsenen freuen uns der Naivität des Kindes, auch wenn wir selbst nicht mehr zu Kindern werden können. Ja der Reiz der antiken Kunst für uns wird sogar durch die Erkenntnis, daß diese nur unter unreifen (!) gesellschaftlichen Bedingungen entstanden ist und entstehen konnte, die unwiederbringlich vorbei sind, erhöht.*

Die von Marx gewählte Metapher ist in der Literatur über die Kunst der Antike nicht gerade ungewöhnlich. Man kann sich aber fragen, ob sie die Sache trifft, ob sie nicht - wie das Bild der Kindheit im Bewußtsein viktorianischer Erwachsener generell - auf einer Illusion beruht. Das Griechenland, das Marx vorschwebt, dürfte allzu einseitig jenes heiter apollinische sein, dem Nietzsche mit Recht das dionysische Irrationale gegenübergestellt hat als dessen anderen Pol. Auch die Rührung, mit der Erwachsene damals auf ihre Kindheit oder auf Kinder zu blicken pflegten, verdankt sich zumeist einer Illusion. Der

Schmerz, die Angst, das Ohnmachtsgefühl von Kindern wird dabei vergessen. Die eigne Rührung beim Anblick von Kindern wird mit dem Selbstgefühl der Kinder und Jugendlichen verwechselt. *Freut den Mann (1) nicht die Naivität des Kindes, und muß er nicht selbst wieder auf einer höheren Stufe streben, seine Wahrheit zu reproduzieren? Lebt in der Kindernatur nicht in jeder Epoche ihr eigener Charakter in seiner Naturwahrheit auf? Warum sollte die gesellschaftliche Kindheit der Menschheit, wo sie am schönsten entfaltet, als eine nie wiederkehrende Stufe nicht ewigen Reiz ausüben?* (S. 31).

Ein Gedanke in dieser Apologie für die Auffassung der Antike als *unerreichbares Muster* geht über die Kindheits-Metapher freilich hinaus. Der Gedanke nämlich, daß *auf höherer Stufe* deren *Wahrheit* reproduziert werden solle. Auch diese Reflexion dürfte sich Hegelscher Geschichtsphilosophie verdanken, der in bezug auf die Antike ähnlich dachte. Nach dem Hindurchgang durch eine für den Fortschritt gleichwohl notwendige *negative* Phase der Zerrissenheit und Entfremdung, wird auf höherem Niveau die Geschlossenheit des Ausgangspunktes, der schönen Ganzheit, wieder erreicht. In der griechischen Polis, so in etwa das Verständnis von Hegel, waren ursprünglich die Politai so sehr miteinander verbunden, daß ihr Bewußtsein ein *Wir-Bewußtsein* war, aus dem sich das einzelne Individuum noch kaum herauszulösen vermochte. Mit der Sophistik erleben wir die Vereinzelung und die damit zusammenhängende Infragestellung des konventionellen Ethos. Sokrates entdeckt im Gewissen den Kompaß für das autonome sittliche Verhalten des Individuums. Seine Richter aber - als Vertreter des tradierten Polis-Ethos - verurteilen ihn zu Recht. Das Prinzip der autonomen Subjektivität zerstört jene schöne unbewußte Einheit der älteren Polisgemeinschaft. Für Hegel gewinnt jenes neue, revolutionäre Prinzip des unendlichen Rechts ~~der Subjektivität der Person~~ erst durch das Christentum seine welthistorisch wirksame Gestalt und wird - im Laufe der Jahrhunderte - in die soziale Realität hineingearbeitet. Nach Hegel

wird im modernen, konstitutionell-monarchischen Staat dem Individuum, seiner Subjektivität das volle Recht zuteil, während zugleich der substantielle Zusammenhang des Ganzen durch die Verfassung und Rechtsordnung gesichert ist. Jene unbewußte Wir-Einheit der Polis-Gemeinschaft - so in etwa Hegels Überlegung - wird damit auf einer höheren Stufe, mit vollem Bewußtsein der Beteiligten wiederhergestellt. Saint Simon, dessen Schriften Marx gleichfalls bekannt waren, unterschied in der historischen Entwicklung *organische* und *kritische* Epochen. Die Welt der älteren antiken Polis wäre dann eine solche *organische Epoche* gewesen, auf die eine Periode der kritischen Zersetzung und schließlich - auf höherer Ebene - eine neue organische Epoche gefolgt wäre. Friedrich Engels hat in seiner - auf Marxsche Exzerpte sich stützenden - Arbeit 'Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats' (1884) eine Art *Rückkehr* zum Ausgangspunkt auf höherer Ebene konstruiert, indem er allerdings an den Anfang der historischen Entwicklung eine *urkommunistische* Gesellschaftsordnung stellte, die - nach dem Hindurchgang durch die verschiedenen Etappen der Klassengesellschaft - auf höchstem Stand entwickelter Produktivkräfte und kultureller Entfaltung wieder hergestellt wird. Wenn wir die Formulierung von Marx aus der Einleitung zur 'Kritik der politischen Ökonomie' (aus den Jahren 1857/58) dagegen halten, dann ginge es jedenfalls auch darum, auf höherer Stufe jene *Naivität* wiederzuerlangen, die einst die klassische Antike und ihr Epos auszeichnete. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß hier Marx noch unter dem Bann Hegelschen Denkens stand, der allerdings in seiner 'Ästhetik' die Entwicklung mit der ausgebildeten modernen Subjektivität enden läßt. Man könnte sich aber fragen, ob nicht der Hegelschen Synthese im Bereich der politischen Philosophie eine analoge Weiterbildung auf ästhetischem Gebiet korrespondieren müßte.

In seiner politischen Philosophie nimmt Hegel nämlich für die *substantielle Sittlichkeit* des zeitgenössischen konstitutionell-monarchischen Staates ein harmonisches Zusammenfallen von subjektiver Gesinnung und objektiv-vernünftigen Institutionen

an. Die bloß subjektiv bleibende Moralität sollte - nach seiner Auffassung - in dieser Sittlichkeit aufgehoben enthalten sein. Daß in der Kunst eine ähnliche Aufhebung der Subjektivität von ihm nicht anvisiert wird, hängt damit zusammen, daß Hegel Kunst und Religion - in seiner Zeit - nur noch als unvollkommene Vorstufen des Erfassens des Absoluten gelten läßt, über die das *vernünftige Begreifen* durch die wieder zur Weisheit gewordene Philosophie - das absolute Wissen - hinausführt.

Während Friedrich Engels in seiner späten Schrift die Entwicklung einzig am Leitfaden der Sozialformationen konstruiert und folgerichtig den *Urkommunismus* zum Ausgangspunkt wählt, klingt in den Formulierungen von Marx aus den Jahren 1857 oder 1858 noch eine Erinnerung an die Rolle nach, die die antike Polis im geschichtsphilosophischen Denken von Hegel gespielt hatte. Zugleich stimmt diese Erinnerung mit seiner eigenen Überzeugung von der dauernden künstlerischen Bedeutung der Antike zusammen.

Daß jene früheren sozialen und kulturellen Verhältnisse aber auf keinen Fall idealisiert und romantisch verklärt werden dürfen, auch wenn sie in mancher Hinsicht der entfremdeten Welt der zeitgenössischen bürgerlichen Gesellschaft gegenüber als menschlicher und schöner erscheinen, hat Marx an einer anderen Stelle in den 'Grundrissen' mit unmißverständlicher Klarheit betont: *Auf früheren Stufen der Entwicklung erscheint das einzelne Individuum voller, weil es eben die Fülle seiner Beziehungen noch nicht herausgearbeitet, und als von ihm unabhängige gesellschaftliche Mächte und Verhältnisse sich gegenübergestellt hat* (S. 80). Mit anderen Worten: In Gesellschaften wie der athenischen Polis des klassischen Zeitalters erscheinen die Menschen als plastische, konkrete Gestalten, die mit ihrem kulturellen und politischen Dasein fest verbunden sind, während später - am entschiedensten in der bürgerlichen Gesellschaft - politische Institutionen, kulturelle Produktionen, ja die Gesamtheit der von der arbeits-

teilig produzierenden Wirtschaft erzeugten Güter - den Individuen gegenüber zu einer fremden, selbständigen, verdinglichten Macht geworden sind, die Individuen daher diesen verdinglichten Gebilden gegenüber *leer* und *ärmlich* anmuten. Dennoch darf man nach Marx nicht bei einer kulturpessimistischen Klage angesichts dieses Kontrastes stehenbleiben: *So lächerlich es ist, sich nach jener ursprünglichen Fülle zurückzusehnen, so lächerlich ist der Glaube bei jener vollen Entleerung stehenbleiben zu müssen. Über den Gegensatz gegen jene romantische Ansicht ist die bürgerliche nie hinausgekommen und darum wird jene als berechtigter Gegensatz sie bis an ihr seliges Ende begleiten* (S. 80, MEGA neue Zweite Abteilung Bd. I, 1, S. 94f.). Die romantische Sehnsucht nach der verlorenen Fülle wird also von Marx als eine - vom bürgerlichen Standpunkt gesehen - berechtigte Haltung gedeutet, auch wenn sie - unter der Perspektive des bevorstehenden welthistorischen Fortschritts wieder - als lächerlich erscheint. Seine eigene Auffassung läuft darauf hinaus, daß jene frühere *Fülle* auf einer höheren Stufe - nach Hindurchgang durch die entfremdete Welt der allseitigen Produktion und Produktivität - zurückgewonnen werden wird. Zunächst einmal mußte jener in den Menschen angelegte universelle Reichtum *herausgearbeitet* werden. In Gestalt des Weltmarktes und des Geldes ist der universelle Zusammenhang der Einzelnen bereits deutlich zutagegetreten. Was aber vorerst nur in dieser *entfremdeten Gestalt* existiert, das soll erst noch - von einer künftigen Gesellschaft - allseitig angeeignet und dem Willen der vereinigten Individuen unterworfen werden. *Wirkliche Gemeinschaftlichkeit und Allgemeinheit* soll dereinst an die Stelle der *bloßen Vergleichung* von heute treten.

In der Perspektive dieses fortschrittsgläubigen Universalismus gewinnen die Aussagen von Marx über die bleibende Bedeutung der klassischen Antike erst ihr volles Gewicht. Wir, die wir längst diesen eurozentrischen Universalismus als problematisch empfinden, können auch nicht mehr so unbeschwert an der Allgemeingültigkeit und Vorbildlichkeit der für unsere Kultur so wichtig gewordenen klassischen Antike festhalten. Es kann aber

nicht geleugnet werden, daß Karl Marx ganz eindeutig auf der Seite jener steht, für die die Weltgeschichte erst in und durch Europa ihren Sinn gewinnt. *Die universell entwickelten Individuen*, von denen er sagt, daß sie *kein Produkt der Natur, sondern (ein Produkt) der Geschichte* sind, können nur auf europäischem Boden entstehen. In den Gestalten des attischen Epos sind sie - zwar noch nicht realisiert - aber doch vorgebildet.

## II

Die Bedeutung der antiken Philosophie für Marx (Aristoteles, Epikur).

Wenn es auch relativ umständlicher Überlegungen bedurfte, um die allgemeine Bedeutung der Antike - am Beispiel der Homerischen Epen - für Marx herauszuarbeiten, so ist es erheblich leichter, die Bedeutung antiken Philosophierens für sein Denken zu entwickeln. Die - nur unvollständig erhaltene - Doktorarbeit von Marx war bekanntlich der 'Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie' gewidmet. Sie entstand zwischen 1839 und 1841, also zu einer Zeit, als Marx noch völlig im Bann seiner linkshegelianischen Freunde stand. In der Vorrede spricht er davon, daß er in einer *größeren Schrift... ausführlich den Zyklus der epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie ... in ihrem Zusammenhange mit der ganzen griechischen Spekulation darstellen* wolle (MEGA I, 1, S. 9) Was Hegel in seinem *bewunderungswürdig großen und kühnen Plane seiner Geschichte der Philosophie* nur in großen Zügen dargestellt habe, das wolle er nun näher untersuchen, denn *diese Systeme seien der Schlüssel zur wahren Geschichte der griechischen Philosophie* (a.a.O.). Motiv für diese Beschäftigung dürfte einmal die Tatsache gewesen sein, daß sich die Junghegelianer gern mit den nacharistotelischen griechischen Denkern verglichen. Beide Male ging es darum, ein großes System zu beerben. Beide Male wandte sich das Philosophieren von der Theorie ab und den Fragen der Praxis zu. Zum anderen aber zog Marx der entschiedene Materialismus und Atheismus von Demokrit und Epikur an. Begeistert zitiert

er im Vorwort zwei Passagen aus dem Prometheus des Äschylos: *mit einem Wort, ganz haß ich all' und jeden Gott und Mit deinem Frondienst möcht' ich dies mein Jammerlos vertauschen nimmer, hör es deutlich, nimmermehr! Ja schöner ist es, da dem Fels fronhaft zu sein, denn Vater Zeus zu dienen als ein Bote treu.* Sein Vorwort endet mit dem oft zitierten Kernspruch *Prometheus ist der vornehmste Heilige und Märtyrer im philosophischen Kalender* (S. 10).

Wie groß auch immer die Sympathie war, mit der Marx Epikurs Denken und seine Verwandtschaft wie seinen Unterschied gegenüber dem Demokritischen Materialismus und Atomismus untersuchte, er war sich doch mit Hegel und den Junghegelianern darin einig, daß im Denken der Stoiker, Epikureer und Skeptiker sich der Verfall der schönen Einheit antiker Sittlichkeit vollzogen hatte.

Karl Friedrich Köppen, den Marx damals außerordentlich bewunderte, hatte in seinem Buch 'Friedrich der Große und seine Widersacher' (Leipzig 1840) unter anderem erklärt *Epikuräismus, Stoicismus und Skepsis sind Nerven-, Muskel- und Eingeweidesysteme des antiken Organismus, deren unmittelbare, natürliche Einheit die Schönheit und Sittlichkeit des Altertums bedingte, und die beim Absterben desselben auseinanderfielen* (S. 39). Im Sinne dialektischen Geschichtsdenkens ist freilich solcher Verfall nicht nur negativ zu bewerten, stellt er doch zugleich die Voraussetzung für Fortschritt dar.

Kritisch bemerkt Marx freilich gegen die Wendung der nacharistotelischen griechischen Philosophie: *So war z.B. die epikureische, stoische Philosophie das Glück ihrer Zeit; so sucht der Nachtschmetterling, wenn die allgemeine Sonne untergegangen ist, das Lampenlicht des Privaten* (MEGA I, 1, S. 133). Die eigentliche Aufgabe aber ist es, von der Theorie zur Praxis überzugehen, wie das die Linkshegelianer - auf ihre Weise - versuchen: *wie Prometheus, der das Feuer vom Himmel gestohlen, Häuser zu bauen*

und auf der Erde sich anzusiedeln anfängt, so wendet sich die Philosophie, die zur Welt sich erweitert hat, sich gegen die erscheinende Welt, so jetzt die Hegelsche (a.a.O. S. 131). Eine energische Wendung zur Politik findet allerdings Marx in der nacharistotelischen Philosophie kaum. An dieser Stelle endet daher auch die Analogie. Andeutungsweise beginnt schon in seiner Dissertation die Verurteilung der Hegelianer und Antihegelianer, die jeweils nur ein Stück aus der großen dialektischen Synthese des Meisters herausgebrochen und verabsolutiert haben, um es gegen ein anderes auszuspielen.

In einem Punkt freilich bleiben Marx die Lehren der antiken Philosophen richtungsweisend: in ihrer materialistischen Auffassung vom Tode. Mit Zustimmung zitiert er aus dem Lucrezschon Leergedicht 'De natura rerum' die Verse:

*Ferner, daß wer nicht lebt, auch niemals elend kann werden  
Ja, daß es grade so ist, als wären wir nimmer geboren.  
Wenn der unsterbliche Tod uns das sterbliche Leben genommen*

(V 880ff).

Man kann sagen, daß in der epikureischen Philosophie das Unsterbliche der Tod ist. Das Atom, die Leere, Zufall, Willkür, Zusammensetzung sind an sich der Tod (S. 127). Während Plutarch gegen Epikur einwandte *dies Bewußtsein der Endlichkeit mache unkräftig und tatlos*, meint Marx *allein das Leben vergeht ja nicht, sondern nur dies einzelne Sein. Betrachtet sich dies einzelne Sein als ausgeschlossen von diesem verharrenden allgemeinen Leben, kann es dadurch reicher und voller werden, daß es seine Winzigkeit eine Ewigkeit fortträgt? Ändert diese sein Verhältnis, oder bleibt es vielmehr nicht in seiner Unlebendigkeit verknöchert? Ist es nicht dasselbe, ob es heute in diesem indifferenten Verhältnis zum Leben sich befindet, oder ob dies hundert Jahrtausende dauert?* (S. 115). Ein Individuum ist nur insofern und insoweit *lebendig* als es am *allgemeinen Leben* teilhat. Von diesem isoliert, verknöchert, abstrahiert ist es nichts, hat es keinen konkreten Inhalt. Für ein so leeres, inhaltsloses Sein macht es aber keinen Unterschied mehr ob es einige Jahrzehnte oder Jahrtausende existiert. Einige Jahre

später schrieb Marx in den Pariser Manuskripten *Der Tod scheint als ein harter Sieg der Gattung über das bestimmte Individuum und ihrer Einheit zu widersprechen; aber das bestimmte Individuum ist nur ein bestimmtes Gattungswesen, als solches sterblich* (MEGA I, Abteilung Bd. III, S. 117). Die individuelle Unsterblichkeit wird hier *aufgehoben* in das Weiterleben der Gattung, wie sie von Epikur aufgelöst ist in die Fortexistenz der Atome. Mit dieser Antwort hat sich Marx zufriedengegeben, auch wenn er gelegentlich in seinen Briefen darüber klagt, daß ihm der Tod eines geliebten Menschen - wie seines Sohnes Musch oder seiner Frau und seiner Tochter - so nahe gehe, daß er völlig arbeitsunfähig werde. In einem Brief an Ferdinand Lassalle vom 28.7.1855 schreibt er *Bacon sagt, daß wirklich bedeutende Menschen so viel Relationen zur Natur und zur Welt haben, so viel Gegenstände des Interesses, daß sie jeden Verlust leicht verschmerzen. Ich gehöre nicht zu diesen bedeutenden Menschen. Der Tod meines Kindes hat mir Herz und Hirn tief erschüttert und ich fühle den Verlust noch so frisch wie am ersten Tag* (MEW 28, S. 617). Der Ausspruch von Bacon, an den sich Marx bei dieser Gelegenheit erinnert, stimmt mit seinem eigenen Kommentar zu Epikur überein. Leben heißt mit dem *allgemeinen Leben* sich verbunden wissen. Isoliert von ihm existiert man nicht mehr und je mehr man mit allen Seiten des Lebens verbunden ist, umso weniger kann einen der Verlust eines einzelnen Menschen verwunden. Der existentiellen Erfahrung freilich hielt solche Reflexion offenbar doch nicht stand.

Neben Hegel bringt Marx keinem großen Denker mehr Bewunderung entgegen als Aristoteles, ja im Unterschied zu Hegel läßt diese Bewunderung beim älteren Marx keineswegs nach. Im ersten Band des Kapital wird er mehrfach - und durchwegs lobend - zitiert. Mag nun diese Hochschätzung durch diejenige von Hegel beeinflusst gewesen sein oder nicht, fest steht, daß Marx Aristoteles als politischen und sozialetischen Denker hochschätzt und seine Erkenntnisstrahlen durch die seiner Zeit und seiner Gesellschaft wohlwollend entschuldigt.

Zwei Verdienste sind es vor allem, die Marx dem Aristoteles zuschreibt: einmal eine präzise Beschreibung des Phänomens der *Wertform*, dessen Rätsel Marx durch seine Kritik der politischen Ökonomie erst gelöst zu haben glaubte, zum anderen die sozialetische Unterscheidung von Ökonomik und Chrematistik, die Marx zwar nicht in dieser moralisierenden Form akzeptiert, aber doch als wichtige Erkenntnisleistung anerkennt.

Marx entwickelt die Wertform am Beispiel des Tauschs von 20 Ellen Leinwand für 1 Rock. Das bedeutet, 20 Ellen Leinwand sind so viel wert wie ein Rock. Der Rock, der das Resultat von Schneiderarbeit (also konkreter, Gebrauchswert erzeugender Arbeit) ist, wird hier zum bloßen Leinwand-Äquivalent, als *handgreifliche Verwirklichungsform abstrakt menschlicher Arbeit* (MEW 23, S. 73). *Es ist also eine zweite Eigentümlichkeit der Äquivalentform, daß konkrete Arbeit (hier des Schneiders) zur Erscheinungsform ihres Gegenteils, abstrakt menschlicher Arbeit wird.* Hieraus ergibt sich aber zugleich eine dritte Eigenschaft. Schneiderarbeit, die *private Arbeit* ist, wie alle andere Waren produzierende Arbeit, erscheint hier nämlich *in unmittelbar gesellschaftlicher Form. Ebendeshalb stellt sie sich dar in einem Produkt, das unmittelbar austauschbar mit anderer Ware ist.* Es ist also eine 3. Eigentümlichkeit der Äquivalentform, daß Privatarbeit zur Form ihres Gegenteils wird, zu Arbeit in unmittelbar gesellschaftlicher Form.

Die beiden zuletzt entwickelten Eigentümlichkeiten der Äquivalentform werden noch faßbarer, wenn wir zu dem großen Forscher zurückgehen, der die Wertform, wie sovieler Denkformen, Gesellschaftsformen und Naturformen zuerst analysiert hat. Es ist dies Aristoteles.

Zunächst spricht Aristoteles klar aus, daß die Geldform der Ware nur die weiter entwickelte Gestalt der einfachen Wertform ist, d.h. des Ausdrucks des Werts einer Ware in irgendeiner beliebigen anderen Ware, denn er sagt:

5 Polster = 1 Haus

(κλίνας πέντε ἀντὶ οἰκίας)

unterscheidet sich nicht von:

5 Polster = soundso viel Geld

(κλίνας πέντε ἀντὶ ... ὅσου αἱ πέντε κλίνας)

*Er sieht ferner ein, daß das Wertverhältnis, worin dieser Wertausdruck steckt, seinerseits bedingt, daß das Haus dem Polster qualitativ gleichgesetzt wird, und daß diese sinnlich verschiedenen Dinge ohne solche Wesensgleichheit nicht als kommensurable Größen aufeinander beziehbar wären. "Der Austausch", sagt er, "kann nicht sein ohne die Gleichheit, die Gleichheit aber nicht ohne die Kommensurabilität" (οὐτ' ἰσότης μὴ οὐσης συµμετρίας). Hier aber stutzt er und gibt die weitere Analyse der Wertform auf. "Es ist aber in Wahrheit unmöglich (τῆ μὲν οὖν ἀληθείᾳ ἀδύνατον), daß so verschiedenartige Dinge kommensurabel", d.h. qualitativ gleich seien. Diese Gleichsetzung kann nur etwas der wahren Natur der Dinge Fremdes sein, also nur "Notbehelf für das praktische Bedürfnis". Aristoteles sagt uns also selbst, woran seine weitere Analyse scheitert, nämlich am Mangel des Wertbegriffs (MEW 23, S. 74). Ihm fehlt die Erkenntnis, daß alle Waren - als solche - Produkt abstraktallgemeiner menschlicher Arbeit sind, die in Zeiteinheiten (der für ihre Herstellung erforderlichen gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit) gemessen wird. Es war ihm aber in seiner Welt unmöglich, zu dieser Erkenntnis vorzustoßen, da sie überhaupt erst dort heranreifen kann, wo Warenproduktion durch freie Lohnarbeiter und die Befriedigung der meisten Bedürfnisse über Warenkauf und -verkauf zur Regel geworden sind. Das Geheimnis des Wertausdrucks, die Gleichheit und die gleiche Gültigkeit aller Arbeiten, weil und insofern sie menschliche Arbeit überhaupt sind, kann nur entziffert werden, sobald der Begriff der menschlichen Gleichheit bereits die Festigkeit eines Volksvorurteils besitzt. Das ist aber erst möglich in einer Gesellschaft, worin die Warenform die allgemeine Form des Arbeitsprodukts, also auch das Verhältnis der Menschen zueinander als Warenbesitzer das herrschende gesellschaftliche Verhältnis ist (MEW 23, S. 74). Davon konnte natürlich in*



der athenischen Sklavenhaltergesellschaft - in der Warenproduktion nur kleine Teile des Bedarfs deckte - keine Rede sein. *Das Genie des Aristoteles glänzt grade darin, daß er im Wertausdruck der Waren ein Gleichheitsverhältnis entdeckt. Nur die historische Schranke der Gesellschaft, worin er lebte, verhindert ihn herauszufinden, worin denn 'in Wahrheit' dies Gleichheitsverhältnis besteht (a.a.O.).*

Die zweite bedeutende Einsicht in wirtschaftliche Zusammenhänge, die Marx Aristoteles zugute hält, ist die Unterscheidung von Ökonomik und Chrematistik. In seiner Schrift 'Zur Kritik der politischen Ökonomie' (1859) bemerkt Marx: *Aristoteles in C9, L.I. der 'Republik' entwickelt die beiden Bewegungen der Zirkulation W-G-W und G-W-G in ihrem Gegensatz unter dem Namen der 'Ökonomik' und 'Chrematistik'. Beide Formen werden von den griechischen Tragikern, namentlich von Euripides, gegenübergestellt als 'diké' und 'kérδος' (Recht und Eigennutz) (MEW 13, S. 115 Anm.). Im 'Kapital' führt Marx diesen Hinweis etwas breiter aus. Die Ökonomik, also der Tauschprozeß Ware-Geld-Ware erscheint Aristoteles als legitim und nützlich, da er der Beschaffung derjenigen Gebrauchswerte dient, die man nicht selbst erzeugt hat oder erzeugen konnte. *Das zum guten Leben genügende Maß dieser Art von Besitz ist nicht unbegrenzt, da Menschen ja stets nur eine begrenzte Menge von Gebrauchsgütern benötigen. Zweck des Tauschhandels ist hier der Gebrauchswert, die spezifische Qualität eines Produkts. Daneben gibt es aber, wie Aristoteles feststellt, eine zweite Art der Erwerbskunst, die vorzugsweise und mit Recht Chrematistik heißt, infolge deren keine Grenze des Reichtums und Besitzes zu existieren scheint. Der Warenhandel (Kramhandel) ... gehört von Natur nicht zur Chrematistik, denn hier bezieht sich der Austausch nur auf das für sie selbst (Käufer und Verkäufer) Nötige. Bei solchem Handel diene das Geld lediglich der Erleichterung des Austauschs. Ursprünglich tauschten Bauern ihre Erzeugnisse gegen Handwerksprodukte der Stadt und umgekehrt. Die Erfindung des Geldes aber erlaubte es, zu einer anderen Art von Handel überzugehen, eben der Chrematistik, bei der nicht der konkrete Gebrauchswert, sondern die quantitative Vermehrung der Geldmenge Zweck und Ziel**

der Tätigkeit ist. In den Worten des Aristoteles *für sie ist die Zirkulation die Quelle des Reichtums. Und um das Geld scheint es sich zu drehen, denn das Geld ist der Anfang und das Ende dieser Art von Tausch. Daher ist auch der Reichtum, wie ihm die Chrematistik anstrebt, unbegrenzt. Wie nämlich jede Kunst, der ihr Ziel nicht als Mittel, sondern als letzter Endzweck gilt, unbegrenzt in ihrem Streben ist, denn sie sucht sich ihm stets mehr zu nähern, während die Künste, die nur Mittel zum Zweck verfolgen, nicht unbegrenzt sind, da der Zweck selbst ihnen die Grenze setzt, so gibt es auch für diese Chrematistik keine Schranke ihres Ziels, sondern ihr Ziel ist absolute Bereicherung. Die Ökonomik, nicht die Chrematistik, hat eine Grenze ... die erstere bezweckt ein vom Gelde selbst Verschiedenes, die andere seine Vermehrung ... Die Verwechslung beider Formen, die ineinander überspielen, veranlaßt einige, die Erhaltung und Vermehrung des Geldes ins Unendliche als Endziel der Ökonomik zu betrachten (Aristoteles de Rep. ed. Bekker, Buch I, Kp. 8 u. 9 : 1257a). Die von Aristoteles eingeführte Unterscheidung dient der moralischen Verurteilung des Gelderwerbs als Selbstzweck. Aristoteles sieht schon deutlich, daß der Erwerb von Geld als bloßes Mittel leicht in grenzenlose Bereicherungssucht umschlagen kann. Der hierbei entstehende moralische Fehler ist, daß man sich um das Leben, aber nicht um das vollkommene Leben bemüht. Da jenes Verlangen unbegrenzt ist, so verlangen sie auch nach unbegrenzten Mitteln dazu. Aber auch alle diejenigen, die auf das vollkommene Leben achten, suchen die Mittel für den körperlichen Genuß, und da auch diese mit dem Besitz gegeben zu sein scheinen, so richtet sich ihr ganzes Interesse auf den Gelderwerb, und so entsteht jene andere Art von Erwerbskunst. Denn da der Genuß in der Überfülle besteht, so suchen sie die Kunst, die die Überfülle des Genusses verschafft. Hinter der Bereicherungssucht der Chrematistik verbirgt sich also Unmäßigkeit im Streben nach Genuß, während das gute Leben, die Sittlichkeit nach Aristoteles im Einhalten des Maßes und der Rangordnung der Ziele gemäß ihrer Würdigkeit und ihrem Wert besteht. Dieses Maß und diese Rangordnung aber werden durch die Chrematistik gestört. Gegen die Natur werden so auch allerlei Fähigkeiten des Menschen*

zum Mittel für unbegrenzten Gelderwerb herabgesetzt, *die Tapferkeit* (aber) *soll nicht Geld verdienen, sondern Mut erzeugen, und auch die Feldherrnkunst und die Medizin sollen das nicht, sondern Siege und Gesundheit verschaffen. Doch jene machen aus alledem einen Gelderwerb, als ob dies das Ziel wäre, auf das hin alles gerichtet werden müßte* (1258 a).

Wenn es aber auch in der Antike schon Schatzbildung, Anhäufung von Geld und Waren in einer Hand, gab, so diente diese Akkumulation doch nicht, wie im Kapitalismus der Investierung, der Verwandlung in neues, fungierendes Kapital. *Die Alten dachten nicht daran, das Mehrprodukt in Kapital zu verwandeln. Wenigstens nur in geringem Grade. Das ausgedehnte Vorkommen der eigentlichen Schatzbildung bei ihnen zeigt, wie viel Mehrprodukt brach lag. Einen großen Teil des Mehrprodukts verwandelten sie in unproduktive Ausgaben für Kunstwerke, religiöse Werke, öffentliche Arbeiten. Noch weniger war ihre Produktion auf Entfesselung und Entfaltung der materiellen Produktivkräfte - Teilung der Arbeit, Maschinerie, Anwendung von Naturkräften und Wissenschaft auf die Privatproduktion - gerichtet. Sie kamen im großen und ganzen nie über Handwerksarbeit hinaus. Der Reichtum, den sie für Privatkonsumtion schafften, war daher relativ klein und erscheint nur groß, weil in wenigen Händen aufgehäuft, die übrigens nichts damit zu machen wußten. Gab es darum keine Überproduktion, so gab es Überkonsumtion der Reichen bei den Alten, die in den letzten Zeiten Roms und Griechenlands in verrückte Verschwendung ausschlägt.*

Im wesentlichen vermögen also die *Schatzbildner* der Antike mit den von ihnen angehäuften Reichtümern nichts Besseres anzufangen, als es für Luxusbedürfnisse, Kunst oder öffentliche Arbeiten auszugeben. Im Gegensatz dazu besteht der eigentliche Zweck des Akkumulierens in der entwickelten kapitalistischen Wirtschaft in der Rückverwandlung des Mehrproduktes (Mehrwertes) in neues Kapital, das zur erweiterten Reproduktion des Kapitals führt. Auf diese Weise werden mit immer größeren, produktiveren und rascher produzierenden Maschinen immer größere Warenmengen

erzeugt, aus deren Verkauf zugleich ständig wachsende Profite resultieren, die wiederum investiert werden usw. Marx nennt diesen Prozeß ausdrücklich die *große zivilisatorische Leistung* der kapitalistischen Produktionsweise. Erst die ungemeine Dynamik dieser Produktionsweise ist imstande - so Marx - die materielle Basis für eine Gesellschaftsordnung zu schaffen, in der die *assoziierten Produzenten* ihren Stoffwechsel mit der Natur auf rationelle und humane Weise regeln und in der sie nicht mehr von blindwirkenden Gesetzmäßigkeiten der Wirtschaft abhängig sind.

Aber auch wenn - angesichts dieser *zivilisatorischen Leistung* - die Aristotelische Kritik an der Chrematistik im Grunde ihre Berechtigung verloren hat, so tritt doch andererseits die immanente Schranke der kapitalistischen Produktionsweise und ihrer Denkform deutlich zutage, wenn man sie mit Aussagen von Aristoteles und Antipatros vergleicht.

Zwar war das Wirtschaftssystem der Antike nicht auf technischen Fortschritt programmiert, weil es auf der Basis der Sklavenarbeit ruhte, tauchten aber doch einmal - sei es in Wunschträumen, sei es in der Realität - von schwerer Arbeit entlastende Maschinen auf, dann war das für antike Denker und Dichter Anlaß, über die Befreiung der Menschen und die Abschaffung von Ausbeutung und Sklaverei nachzudenken.

In seiner 'Politik' ('Republik') erwähnt Aristoteles beiläufig, daß - wenn nur die Produktion vollautomatisiert werden könnte - Sklaverei überflüssig wäre: *wenn (nämlich) jedes Werkzeug auf Geheiß, oder auch vorausahnend, das ihm zukommende Werk verrichten könnte, wie des Dädalus Kunstwerke sich von selbst bewegten, oder die Dreifüße des Hephaistos aus eigenem Antrieb an die heilige Arbeit gingen, wenn so die Weberschiffchen von selbst webten, so bedürfte es weder für den Werkmeister der Gehilfen, noch für die Herrn der Sklaven* (1254 a, Buch I, Kp. 4, zit. bei Marx MEW 23, S. 430; als Quellenangabe findet sich bei Marx lediglich F. BIESE, Die Philosophie des Aristoteles, 2. Band, Berlin 1842, S. 408).

Ein paar Jahrhunderte später begrüßte Antipatros .. die Erfindung der Wassermühle zum Mahlen des Getreides, diese Elementarform aller produktiven Maschinerie, als Befreierin der Sklavinnen und Herstellerin des goldenen Zeitalters (a.a.O.)<sup>4)</sup>. Während hier - von antiken Autoren - Maschinen als Befreierinnen begrüßt werden, dienen sie jedoch - eingespannt in das System einer auf ständig erweiterte Reproduktion programmierten modernen Wirtschaftsweise - lediglich der Steigerung des Mehrwerts. Zunächst dadurch daß - paradoxer Weise - mit der Einführung arbeitsparender Maschinen die Normalarbeitszeit nicht verkürzt, sondern im Gegenteil sogar verlängert wird. Später dadurch, daß die Steigerung der Arbeitsproduktivität die Arbeitskraft verwohlfeilert, sodaß selbst bei gleichbleibendem oder sogar bei verkürztem Arbeitstag noch immer ein höherer Mehrwert übrigbleibt. - Ironisch meint Marx anlässlich des Vergleichs der antiken mit der neuzeitlichen ökonomischen Konzeption: *Die Heiden, ja die Heiden! Sie begriffen wie der gescheite Bastiat entdeckt hat ... nichts von politischer Ökonomie und Christentum. Sie begriffen nicht, daß die Maschine das probateste Mittel zur Verlängerung des Arbeitstages ist. Sie entschuldigten etwa die Sklaverei des einen als Mittel zur vollen menschlichen Entwicklung des andren. Aber Sklaverei der Massen predigen, um einige rohe oder halbgebildete Parvenüs zu 'eminent spinners' ('hervorragenden Spinnern'), 'extensive sausage makers' ('großen Wurstfabrikanten') und 'influential shoe black dealers' ('einflußreichen Schuhwichshändlern') zu machen, dazu fehlte ihnen das spezifisch christliche Organ* (a.a.O. S. 431).

Damit sind wir abermals bei einer pauschalen Bewertung der höheren Humanitas der Antike angelangt. Auch wenn die Sklaverei ein Makel bleibt, so ist sie doch immerhin durch die Tatsache zu rechtfertigen, daß sie den freien Politai die Möglichkeit zur Entfaltung ihrer Persönlichkeit, zum ἀνὴρ καλὸς καὶ ἀγαθός verschaffte. Im Unterschied dazu dient die moderne Lohnsklaverei lediglich der Bereicherung von Unternehmern, deren einseitiges und entfremdetes Wesen einen Vergleich mit

den vollen, plastischen Gestalten der Antike nicht aushalten kann. Die einzige Rechtfertigung, die für diese moderne Produktionsweise - nach Marx - gedacht werden kann, ist daß der von ihr erzeugte Stand der Entwicklung der Produktivkräfte eines Tages jene Utopie verwirklichen hilft, von der Aristoteles in dem eben gehörten Zitat vor mehr als zweitausend Jahren träumte<sup>5)</sup>.

- 1) Karl Marx hat das humanistische Gymnasium in Trier besucht und an ihm 1835 (siebzehnjährig) die Reifeprüfung abgelegt. Aus dem ausführlichen Zeugnis für die Fächer Latein und Griechisch seien nur die folgenden Abschnitte zitiert: *in der lateinischen (Sprache) übersetzt und erklärt er die leichteren Stellen der im Gymnasium gelesenen Klassiker auch ohne Vorbereitung mit Fertigkeit und Umsicht, und nach gehöriger Präparation oder vermittelst einiger Nachhilfe auch häufig die schwierigeren, besonders solche, wo die Schwierigkeit nicht so sehr in der Eigentümlichkeit der Sprache, als in der Sache und dem Gedankenzusammenhang besteht. Sein Aufsatz zeigt in sachlicher Hinsicht Reichtum an Gedanken und tieferes Eindringen in den Gegenstand, ist aber häufig mit Ungehörigem überladen; in linguistischer Hinsicht beweist er viele Übung und Streben nach ächter Latinität, obgleich er noch nicht frei von grammatischen Fehlern ist. In Lateinsprechen hat er sich ziemlich befriedigende Fertigkeiten erworben. in der griechischen (Sprache) sind seine grammatischen Kenntnisse ziemlich gut; er liest mit einiger Nachhilfe auch Schwierigeres, und hat einige Fertigkeit im mündlichen Ausdruck* (zit. nach HEINZ MONZ, Karl Marx und Trier, Verhältnisse, Beziehungen, Einflüsse, Trier 1964, S. 195).

In der Handbibliothek von Karl Marx haben sich offensichtlich eine große Anzahl von Klassikerausgaben antiker Autoren - sowohl in der Originalsprache als auch in Übersetzungen - befunden. Da die Bibliothek nicht geschlossen erhalten geblieben ist, können wir uns lediglich auf ein (unvollständiges) Verzeichnis stützen, das ROLAND DANIELS 1850 aufgezeichnet hat. Dort werden von griechischen und römischen Prosaikern in Übersetzungen u.a. genannt: Pausanias, Herodot, Thukydides, Xenophon, Plutarch, Aischylos. In Originalausgaben sind aufgeführt Werke von Thukydides, Isokrates, Diogenes Laertius, Aristoteles' 'Metaphysik', Aischylos, Horaz, Cicero, Epistolae und Opera philosophica, Homer, Tacitus. Außerdem das griechisch-deutsche Handwörterbuch von SCHMIDT und eine Ausgabe des neuen Testaments (griechisch). Diese Liste dürfte auch für das Jahr 1850 nicht vollständig sein, zumal Werke fehlen, aus denen Marx wiederholt zitiert hat (z.B. Aristoteles' 'Republik' ('Politik')). (zit. nach Institut für Marxismus-Leninismus beim SED, Ex Libris, Karl Marx und Friedrich Engels, Schicksal und Verzeichnis einer Bibliothek, Berlin 1967, S. 221 - 222).

- 2) Vgl. z.B. *Die Tradition aller toten Geschlechter lastet wie ein Alp auf dem Gehirne der Lebenden. Und wenn sie eben damit beschäftigt scheinen, sich und die Dinge umzuwälzen, noch nicht Dagewesenes zu schaffen, gerade in solchen Epochen revolutionärer Krise beschwören sie ängstlich die Geister der*

*Vergangenheit zu ihrem Dienste herauf, entlehnen ihnen Namen, Schlachtparole, Kostüm, um in dieser altehrwürdigen Verkleidung und mit dieser erborgten Sprache die neue Weltgeschichtsszene aufzuführen. So maskierte sich Luther als Apostel Paulus, die Revolution von 1789 - 1814 drapierte sich abwechselnd als römische Republik und als römisches Kaisertum ... (MEW Bd. 8, S. 115). Camille Desmoulins, Danton, Robespierre, St. Just, Napoleon, die Heroen, wie die Parteien und die Masse der alten französischen Revolution, vollbrachten in dem römischen Kostüm und mit römischen Phrasen die Aufgabe ihrer Zeit, die Entfesselung und Herstellung der modernen bürgerlichen Gesellschaft (a.a.O. S. 115f.).*

- 3) Vgl. zur Marxschen Auffassung vom griechischen Epos vor allem auch die Ausführungen in der Hegelschen 'Ästhetik': *Die gesamte Weltanschauung und Objektivität eines Volksgeistes, in ihrer sich objektivierenden Gestalt als wirkliches Begebnis vorgeführt, macht ... den Inhalt und die Form des eigentlich Epischen aus. Zu dieser Totalität gehört einerseits das religiöse Bewußtsein von allen Tiefen des Menschengeistes, andererseits das konkrete Dasein, das politische und häusliche Leben, bis zu den Weisen, Bedürfnissen und Befriedigungsmitteln der äußerlichen Existenz hinunter; und dies alles belebt das Epos durch enges Verwachsen mit Individuen, da für die Poesie das Allgemeine und Substantielle nur in lebendiger Gegenwart des Geistes vorhanden ist. Solch eine totale und doch ebenso sehr ganz individuell zusammengefaßte Welt muß dann in ihrer Realisierung ruhig fortschreiten, ohne praktisch und dramatisch dem Ziele und Resultat der Zwecke entgegenzueilen, sodas wir bei dem, was vorgeht, verweilen, uns in die einzelnen Gemälde des Ganges vertiefen und sie in ihrer Ausführlichkeit genießen können. Dadurch erhält der ganze Verlauf der Darstellung in seiner realen Objektivität die Gestalt eines äußerlichen Anreihens, dessen Grund und Grenze aber im Innern und Wesentlichen des bestimmten epischen Stoffes enthalten sein muß, und nur nicht ausdrücklich hervorgehoben sein muß (Werke, Jubiläumsausgabe Bd. 14, S. 331 f.).*

*Als solche eine ursprüngliche Totalität ist das epische Werk die Sage, das Buch, die Bibel eines Volkes, und jede große und bedeutende Nation hat dergleichen absolut erste Bücher, in denen ihr, war ihr ursprünglicher Geist ist, ausgesprochen wird ...*

*Indem nun im eigentlichen Epos das naive Bewußtsein einer Nation zum erstenmale in poetischer Weise sich ausspricht, so fällt das echte epische Gedicht wesentlich in die Mittelzeit, in welche ein Volk zwar aus der Dummheit erwacht ... aber alles, was später festes religiöses Dogma oder bürgerliches und moralisches Gesetz wird, noch ganz lebendige von dem einzelnen Individuum als solchen unabgetrennte Gesinnung bleibt, und auch Wille und Empfindung sich noch nicht voneinander geschieden haben ...*

*Denn mit dieser Loslösung des individuellen Selbst von dem substantiellen Ganzen der Nation und ihrer Zustände, Sinnesweise,*

Taten, und Schicksale, so wie mit der Scheidung des Menschen in Empfindung und Wille kommt, statt der epischen Poesie, auf der einen Seite die Lyrische, auf der anderen die dramatische zu ihrer reifsten Ausbildung ...

Das Epos aber fordert noch jene unmittelbare Einheit von Empfindung und Handlung, inneren konsequent sich durchführenden Zwecken und äußeren Zufällen und Begebenheiten; eine Einheit, welche in ihrer unzerschiedenen Ursprünglichkeit nur in ersten Perioden des nationalen Lebens wie der Poesie vorhanden ist (a.a.O. S. 332-334).

Auf die Frage, warum uns heutigen dennoch die antiken Epen noch immer Kunstgenuß bieten, gibt Hegel die folgende (indirekte) Antwort: ... Zeiten eines abstrakt gewordenen Kultus, ausgearbeiteter Dogmen, festgestellter politischer und moralischer Grundsätze (sind) über das konkret Einheimische schon wieder hinaus. Dagegen bleibt der echt epische Dichter in seiner Welt sowohl in Ansehung der allgemeinen Mächte, Leidenschaften und Zwecke, welche sich im Innern der Individuen wirksam erweisen, als auch in betreff aller Außenseiten, der Selbständigkeit des Schaffens ohnerachtet, ganz zu Hause. So hat z.B. Homer heimisch von seiner Welt gesprochen, und wo Anderen heimisch ist, sind wir auch einheimisch, denn da schauen wir die Wahrheit an, den Geist, der in seiner Welt lebt, und sich darin hat, und uns wird wohl und heiter zumute; weil der Dichter selbst mit ganzem Sinne und Geist dabei ist. Solche Welt kann auf einer niederen Stufe der Entwicklung und Ausbildung stehen, aber sie bleibt auf der Stufe der Poesie und unmittelbaren Schönheit, so daß wir alles, was das höhere Bedürfnis, das eigentlich Menschliche fordert, die Ehre, die Gesinnung, Empfindung, den Rat, die Taten jedes Helden dem Gehalt nach anerkennen, verstehen, und diese Gestalten in der Ausführlichkeit ihrer Schilderungen genießen können. (a.a.O. S. 33)

Bei einem Vergleich der homerischen Epen mit dem Nibelungenlied schneiden 'Ilias' und 'Odyssee' notwendig besser ab, zumal sie als durch eine Person gestaltete volkstümliche Kunstwerke der Zusammenstellung des Nibelungenliedes gegenüber überlegen sind. Vor allem aber haben die Geschehnisse, die dort berichtet werden, mit unserem heutigen Dasein nichts mehr zu tun und lassen uns daher völlig kalt: Die Burgunder, Kriemhilds Rache, Siegfrieds Taten, der ganze Lebenszustand, das Schicksal des gesamten untergehenden Geschlechts, das nordische Wesen, König Etzel usw. - das alles hat mit unserem häuslichen, bürgerlichen, rechtlichen Leben, unseren Institutionen und Verfassungen in nichts mehr irgend einen lebendigen Zusammenhang. Die Geschichte Christi, Jerusalem, Bethlehém, das römische Recht, selbst der trojanische Krieg haben viel mehr Gegenwart für uns als die Begebenheiten der Nibelungen, die für das nationale Bewußtsein nur eine vergangene, wie mit dem Besen rein weggekehrte Geschichte sind. Dergleichen ... jetzt noch ... zu einem Volksbuche machen zu wollen, ist der trivialste, platteste Einfall gewesen. (S. 348f.)

Vermutlich wurde Hegel in dieser negativen Bewertung des Nibelungenliedes durch seine Tätigkeit als Gymnasialrektor in Nürnberg befestigt. Clemens Brentano jedenfalls berichtet aus jener Zeit in einem Brief an Joseph Görres: *In Nürnberg fand ich den ehrlichen hölzernen Hegel als Rektor des Gymnasiums, er las Heldenbuch und Nibelungen und übersetzte sie sich unter dem Lesen, um sie genießen zu können, ins Griechische ...* (zit. nach GÜNTHER-NICOLIN, Hrg. Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen, Hamburg 1970, S. 103).

- 4) Antipater von Thessalonike, kam als Klient des L. Calpurnius Piso nach Rom und war dort unter Augustus als Lehrer tätig. Die von ihm erhaltenen 100 Epigramme enthalten auch das von Karl Marx erwähnte:

Ἰχετε χεῖρα μυλαῖον, ἀλετρίδες, εὐδετε μακρά,  
κῆν ὄρθρον προλέγει γῆρυς ἀλεκτρούων·  
ἀπὸ γὰρ Νύμφαισι χερῶν ἐπετέλειτο μόχθου·  
αἱ δὲ κατ' ἀφροτάτην ἀλλόμεναι τροχίην  
ἄξονα δινεύουσιν· ὁ δ' ὀπίνεσσιν ἐλικταῖς  
στραφῆ Νισυρίων κοῖλα βάρη μυλάων.  
γευόμεθ' ἀρχαίου βίβου πάλιν, εἰ δίχα μόχθου  
δαίνοσθαι Διὸς ἔργα διδασκόμεθα.

Legt nur die Hand in den Schoß, Mühlmädchen, und schlafet nur lange  
wenn auch den Morgen bereits kündet der Hähne Geschrei;  
euer Geschäft hat heute Demeter den Nymphen befohlen.  
Diese schwingen im Sprung oben aufs Rad sich hinauf,  
drehen die Achse im Kreis, und die, mit gedrechselten Speichen,  
rollt des nisyrischen Steins hohles Gewicht nun herum. -  
Sieh, wir genießen es wieder, das Leben der Vorzeit, wenn ohne  
Arbeit wir Deos Geschenk uns zu bereiten verstehn.

(Anthologia Graeca 9,428)

- 5) Eine indirekte Verbindung zwischen klassischer Bildung und Einsicht in ökologische Probleme konstatiert Marx anlässlich seiner Lektüre des bayrischen Agronomen und Mediziners Carl Fraas. Von ihm bemerkt er in einem Brief an Engels: *Er behauptet, daß mit der Kultur - entsprechend ihrem Grad - die von den Bayern so sehr geliebte Feuchtigkeit verlorengelht ... und endlich Steppenbildung eintritt. Die erste Wirkung der Kultur nützlich, schließlich verödend durch Entlozung etc. Dieser Mann ist ebensosehr grundgelehrter Philolog (er hat griechische Bücher geschrieben) als Chemiker, Agronom etc. Das Fazit ist, daß die Kultur - wenn naturwüchsig vorschreitend und nicht bewußt beherrscht (dazu kommt er natürlich als Bürger nicht) - Wüsten hinter sich zurückläßt, Persien, Mesopotamien, etc. Griechenland. Also auch wieder sozialistische Tendenz unbewußt.* (MEW Bd. 32, S. 52f.) Dem von Marx erwähnten Buch 'Klima und Pflanzenwelt in der Zeit, ein Beitrag zur Geschichte beider' (Landshut 1847) kann man entnehmen, daß Fraas die damalige Vegetation Griechenlands mit den antiken Beschreibungen (Pausanias usw.) verglich, die er offenbar gut kannte.

Literatur zu Iring Fetscher

Karl Marx und die Antike

G.W.F. Hegel, Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, Stuttgart 1951.

Aristoteles, Politik, übersetzt und herausgegeben von OLOF GIGON, dtv München 1973.

Marx-Engels, historisch-kritische Gesamtausgabe, Hrg. v. D. RJAZANOV, Erste Abteilung Bd. 1, Marx: Werke und Schriften bis Anfang 1844. Frankfurt 1927.

Marx-Engels, Werke (in 39 Bänden und 2 Ergänzungsbänden), Berlin 1956 ff.

Marx-Engels, Über Kunst und Literatur, herausgegeben von MICHAEL LIFSCHITZ, Berlin 1953 (russisch Moskau 1937).

IRING FETSCHER, "Der Tod im Lichte des Marxismus, in ASGAR PAUS (Hrg.), Grenzerfahrung Tod, im Auftrag des Direktoriums der Salzburger Hochschulwochen, Frankfurt 1980.

ders., Zum Problem der Ethik im Lichte der Marxschen Geschichtsphilosophie, in GERD-GÜNTHER GRAU (Hrg.), Probleme der Ethik zur Diskussion gestellt, Freiburg 1972.

ders., Herrschaft und Emanzipation, zur Philosophie des Bürgertums, München 1976.

GEORG LUKACS, Theorie des Romans, Berlin 1920.

HEINZ MONZ, Karl Marx und Trier, Verhältnisse-Beziehungen-Einflüsse, Trier 1964.

Institut f. Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hrg.), Ex Libris, Karl Marx und Friedrich Engels, Schicksal und Verzeichnis einer Bibliothek, Berlin 1967.

GÜNTHER NICOLIN (Hrg.), Hegel, in Berichten seiner Zeitgenossen, Hamburg 1970.

ROLF SANNWALD, Karl Marx und die Antike, Basel 1956.

Iring Fetscher, geboren 1922 in Marbach a.N., habilitiert 1959 in Tübingen (Philosophie, Politische Wissenschaften), seit 1963 ordentlicher Professor in Frankfurt a.M. Veröffentlichungen (u.a.): Von Marx zur Sowjetideologie, Frankfurt a.M. 1956;

Stalin - über dialektischen und historischen Materialismus, Frankfurt a.M. 1956; Der Marxismus. Seine Geschichte in Dokumenten, München 1963/64; Karl Marx und der Marxismus, 1967; Modelle der Friedenssicherung, 1972; Hegel, Größe und Grenzen, 1971; Terrorismus und Reaktion, 1977.

Daß der Besitz unbeschränkter Macht fast unausweichlich zur Mißachtung der Gebote der Menschlichkeit verlockt, ist eine historische Erfahrung, die den Theoretiker der Politik ebenso wie den Moralisten und den Verfassungsrechtler zu dem Versuch herausfordern muß, die sich scheinbar ausschließenden Gegensätze zu einem Prinzip zu vereinen, das als geistige Grundlage des staatlichen Konsenses dienen kann. Aus den Erfahrungen der römischen Geschichte hat der Philosoph und Staatsmann Seneca in seiner Programmschrift 'De clementia' ('Über die Milde') eine derartige Maxime gewinnen wollen, um den jungen Kaiser Nero vor der Entwicklung zu warnen, die seine Vorgänger genommen hatten.

I

In zwei Anekdoten veranschaulicht Seneca die unheilswangere Atmosphäre von Macht, Gewalt, Unrecht und Servilität, die auf der Nobilität der frühen Kaiserzeit gelastet hatte und in der er selbst seine Laufbahn begonnen hatte und enden sollte. Er erzählt in seiner Schrift über den Zorn ('De ira'), daß - vermutlich zur Zeit des Kaisers Caligula oder Claudius - ein im Dienst ergrauter Beamter des kaiserlichen Hofes gefragt wurde, wie er sein hohes Alter, etwas bei Hofe äußerst Seltenes, erreicht habe, und darauf antwortete: *Indem ich Unrecht empfang und dafür Dank sagte.*

*Notissima vox est eius qui in cultu regum consenuerat: cum illum quidam interrogaret, quomodo rarissimam rem in aula consecutus esset, senectutem: "Iniurias" inquit "accipiendo et gratias agendo."*  
(Seneca, De ira 2,33,2)

Als Bekräftigung für seinen Rat, unter gewissen Umständen erlittenes Unrecht weder zu rächen noch darüber überhaupt zu reden, fügt Seneca eine zweite Anekdote aus der Zeit Caligulas an, die auch durch Sueton (Gaius 27) verbürgt ist. Ein römischer Ritter namens Pastor hatte um Gnade für seinen Sohn gebeten, den Caligula aus bloßer Willkür, lediglich wegen zu auffälliger Eleganz, ins Gefängnis geworfen hatte. Das Gnadengesuch des Vaters war für Caligula Anlaß genug, den Sohn sofort hinrichten zu lassen. Um aber nicht dauernd unmenschlich (*inhumane*) gegen den Vater zu handeln, lud er ihn am selben Tage zum Gelage ein. Der Vater bezwang sich, erschien beim kaiserlichen Gelage, und von einer Wache beobachtet, ging er scheinbar unbeschwert auf alle Freundlichkeiten und Scherze Caligulas ein. Die Erklärung für seine fast übermenschliche Selbstbeherrschung gibt Seneca in seiner unübertrefflich pointierten Kürze: *quaeris quare? habebat alterum! Du fragst, warum? Er hatte noch einen zweiten Sohn!*

Mit diesen beiden Anekdoten ist ein erster Rahmen für die Problematik von Macht und Menschlichkeit in der frühen Kaiserzeit abgesteckt. Auf der einen Seite zeigt sich die absolute Macht des Kaisers, deren Unbeschränktheit sich in der Fähigkeit und Bereitschaft, Unrecht zu tun, offenbart, auf der anderen Seite die Servilität der höchsten Gesellschaftsschichten, die in der Republik die führenden Magistrate gestellt hatten, nun aber als Untertanen des Kaisers sogar ihre menschlichen Regungen verleugnen müssen, um ihre Stellung oder sogar das Leben zu retten. Das Unheimliche und Unheilvolle der Beziehung zwischen Machthaber und Untertan wird im Mißbrauch eines Begriffes besonders faßbar: Das freundliche, heiter-gesellige Verhalten, das in Rom seit dem 2. Jahrhundert v. Chr. *humanitas* hieß, setzt der Kaiser mit kalter Berechnung ein, um seine Opfer noch unmenschlicher zu quälen.

In seiner Schrift 'De clementia'<sup>1)</sup>, die uns noch ausführlich

beschäftigen soll, hat Seneca diese Erfahrungen mit einer schrankenlosen Macht, die zu einer Terrorherrschaft entartet war, verarbeitet.

*Sed puta esse tutam crudelitatem, quale eius regnum est? non aliud quam captarum urbium forma et terribiles facies publici metus, omnia maesta, trepida, confusa; voluptates ipsae timentur; non convivia securi ineunt, in quibus lingua sollicitate etiam ebriis custodienda est, non spectacula, ex quibus materia criminis ac periculi quaeritur. apparentur licet magna impensa et regis opibus et artificum exquisitis nominibus, quem tamen ludi in carcere iuvent? (3) quod istud, dii boni, malum est occidere, saevire, delectari sono catenarum et civium capita decidere, quocumque ventum est, multum sanguinis fundere, aspectu suo terrere ac fugare? (Seneca, De clementia 1,26,2)*

Aber nehmen wir einmal an, die Grausamkeit (eines Herrschers) sei sicher und geschützt: was ist das für eine Herrschaft? Nichts anderes als der Anblick eroberter Städte und das schreckliche Anblick öffentlicher Furcht. Alles ist traurig, nervös, verwirrt. Selbst die Vergnügen fürchtet man. Man geht nicht ungefährdet in Gelage, in denen sogar die Betrunkenen ihre Zunge ängstlich bewachen müssen, nicht in Schauspiele, in denen sich Stoff für Verbrechen und Gefahr finden läßt. Selbst wenn sie mit gewaltigem Aufwand und königlichem Reichtum und exquisitem Künstlernamen inszeniert werden, wen könnten trotzdem Schauspiele im Kerker erfreuen? Was, ihr guten Götter, ist das für ein Unheil, zu töten, zu wüten, sich am Kettengerassel zu delectieren und Bürger zu köpfen, wohin man kommt, viel Blut zu vergießen und mit seinem (bloßen) Anblick (die Menschen) in Schrecken zu versetzen und in die Flucht zu treiben?

## II

Das Problemfeld von Macht und Menschlichkeit läßt sich im römischen Denken nicht mit dieser einen spannungsvoll-widersprüchlichen Begriffskopplung erfassen. Als Vorbereitung auf Senecas Programmschrift kann hier nur umrißweise eine begriffliche und historische Klärung versucht werden.

a) Seit den letzten Jahrzehnten der römischen Republik wurde in den politischen Auseinandersetzungen und schließlich im



offenen Machtkampf eine Reihe von Schlagwörtern benutzt - und mißbraucht -, die mit dem jeweiligen Unwert zu vielfältigen Gegensatzpaaren gruppiert wurden<sup>2)</sup>. Auf der einen Seite steht die Macht: Als offizielle Amtsgewalt heißt sie *potestas*, als Befugnis der höchsten Beamten oder als Sondervollmacht *imperium*, als schrankenlose politische Macht und militärische Herrschaft *potentia, dominatio, imperium, regnum*. Im politischen Kampf ist sie dem Haß (*odium, invidia*) ausgesetzt, weil sie von wenigen (*factio, pauci*) oder einzelnen (*dominus, rex*) ausgeübt wird. Diese Art der Machtausübung, die sich in der Schlußphase der Republik in den verschiedensten Formen manifestierte, steht auf der Seite der Unwerte, und alles Negative wird ihr zugeschrieben: Unrecht (*iniuria*), Willkür (*licentia*), Gewalttat (*scelus*), Grausamkeit (*crudelitas, feritas*) und Versklavung (*servitium*) des Einzelnen wie des Volkes insgesamt. Auf der Seite der Werte steht der Staat, nach römischer Auffassung begriffen nicht als Verfassungsform, sondern als Gemeinwesen (*res publica*) und Sache der Bürger (*civitas*). Sein Träger ist das gesamte Staatsvolk (*populus*) oder in Erinnerung an die Ständekämpfe der alten Republik die *pleb(e)s* als die besonders schutzbedürftige Teilkörperschaft. Der römische *civis* besitzt als vornehmstes Recht den Anspruch auf Freiheit (*libertas*), die insbesondere die Teilhabe an den politischen Rechten und die Anwendung von Gesetz (*lex*) und Recht (*ius*) in gerechter Weise (*iustitia*) und die durch den Volkstribunat garantierten Schutzrechte umfaßt. Für den Senat insbesondere bedeutet es das durch Tradition verankerte Recht, als ganze Körperschaft durch seinen Rat (*consilium*), der auch für die höchsten Magistrate trotz ihrer juristischen Eigenverantwortlichkeit praktisch verbindlich war, die politischen Entscheidungen zu bestimmen<sup>3)</sup>. Selbst Octavian, der Begründer der prinzipalen Einzelherrschaft, bediente sich in seinem Tatenbericht, dem nach dem Fundort der vollständigsten Kopie benannten Monumentum Ancyranum, noch dieser republikanischen Wertung und ihrer Terminologie, indem er beanspruchte, dem Gemeinwesen, das von der Tyrannei einer kleinen Gruppe von Machthabern unterdrückt war, die Freiheit zurückgegeben zu haben:

... *rem publicam dominatione factionis oppressam in libertatem vindicavi*. (Augustus, Mon. Anc. 1)

Die Perfidie dieser Formulierung wird daraus deutlich, wenn er mit der Tyrannei der kleinen Gruppe meint: Es sind Brutus, Cassius und ihre Mitverschworenen, die durch die Ermordung des Tyrannen Caesar der Republik die Freiheit hatten zurückgeben wollen. Mochte sich auch Octavian im gleichen Satz mit dem stolzen Bekenntnis, er habe das Befreiungsheer *privato consilio*, also ohne amtlichen Auftrag geschaffen, als neuer Machthaber verraten, so blieb doch die offizielle Kaiserpropaganda künftig dem Bild des Kaisers als Garant der *libertas* verpflichtet - ein Anspruch, der sich angesichts der weiteren Entwicklung der julisch-claudischen Dynastie immer mühsamer behaupten ließ<sup>4)</sup>. Tacitus hat trotz erkennbarer Überzeichnungen doch generell richtig geurteilt, wenn er schon für das Ende der Regierungszeit des Augustus feststellte, daß nach der völligen Umkehr der Staatsform die alte, integre Staatsgesinnung überall verschwunden war; alle warteten nach dem Verlust der Gleichberechtigung auf die Befehle des Prinzepts:

*Igitur verso civitatis statu nihil usquam prisci et integri moris: omnes exuta aequalitate iussa principis aspectare ...*

(Tac., Ann. 1,4,1).

b) Die Problematik der Macht war aber der römischen Nobilität nicht erst seit dem Aufkommen der neuen Machthaber Sulla, Pompeius und Caesar bewußt und der unwiederbringliche Verlust der Freiheit nicht erst durch den Prinzipat des Augustus fühlbar geworden. Seit den Siegen über Karthago und die hellenistischen Diadochenstaaten im 3. und 2. Jahrhundert v. Chr. war das *Imperium Romanum* selbst zum Machtgebilde par excellence geworden. Die Folgen des *imperium* für die Unterworfenen standen jedem römischen Heerführer und den ihnen folgenden Provinzstatthaltern vor Augen. Römische Historiker wie Sallust und Livius für die republikanische, Tacitus für die kaiserzeitliche Geschichte,

auch selbst Caesar in seinem 'Bellum Gallicum' (Buch 7), sind Zeugen dafür, daß die römische Nobilität gelernt hatte, das *imperium* von außen, von Seiten der Unterdrückten, zu sehen. Die gewichtigsten Zeugnisse für den *geistigen Widerstand gegen Rom in der antiken Welt* - so der Titel des bedeutenden Werkes von HARALD FUCHS (Berlin 1938) - stammen bezeichnenderweise aus römischer Feder!

Die ersten Anekdoten berichten von kaum mehr als einer vorübergehenden Gefühlsaufwallung für das Schicksal der Unterworfenen. Als M. Marcellus im Jahre 212 kurz davor steht, Syrakus zu erobern, weint er vor Freude über den langersehnten Erfolg, aber auch um die herrliche Stadt, die er nun zerstören wird (Liv. 25, 24). Auch Scipio Aemilianus, der im Jahre 146 auf den Mauern des von ihm zerstörten Karthago weint (Polyb. 38,21. Diod. 32,34), wird weniger vom Mitleid mit den Eroberten bewegt als von dem Gedanken an den alles ergreifenden Schicksalswechsel, der einst auch Rom erfassen wird.

Menschliches Verständnis für die Leiden der Unterworfenen bahnte sich bei weiterblickenden Politikern wie Cato dem Älteren und Cicero an<sup>5)</sup>. Die Rhodier hatten im 3. Makedonischen Krieg eine Vermittlerrolle einnehmen wollen, während der römische Staat von ihnen unbedingte Bündnistreue und Waffenhilfe erwartete. Als nach Kriegsende der Senat 167 v. Chr. eine harte Strafexekution beschließen wollte, setzte sich Cato erfolgreich für eine milde Behandlung der Rhodier ein. Seine Begründungen, die Gellius in den 'Noctes Atticae' teils wörtlich zitiert, teils referiert, sind aufschlußreich:

*(Cato) interdum tamen, quasi deliquisse eos concedat, ignosci postulat et ignoscentias utiles esse rebus humanis docet ac, nisi ignoscant, metus in re publica rerum novarum movet; sed enim contra, si ignoscatur, conservatum iri ostendit populi Romani magnitudinem.* (Gellius, N. A. 6,3,47)

*nunc ut necessarios rei publicae ostentat, nunc clementiae, nunc mansuetudinis maiorum, nunc utilitatis publicae commonefacit.* (a.O. 52)

"An manchen Stellen seiner Rede gibt er gewissermaßen zu, daß die Rhodier sich vergangen haben, fordert aber, daß ihnen verziehen wird, und lehrt, daß Verzeihen für Menschliches nützlich sei; und für den Fall, daß sie ihnen nicht verzeihen, erregt er im Staat die Angst vor Umsturz. Doch für den umgekehrten Fall zeigt er, daß die Größe des römischen Volkes erhalten bleiben werde, wenn man ihnen verzeihe."

"bald zeigt er, daß die Rhodier Freunde (*necessarius* kann 'notwendig' oder 'unabdingbarer Freund' bedeuten) des Staates sind, bald erinnert er an die Milde, bald an die Gutherzigkeit der Vorfahren, bald an den Nutzen des Staates".

In dem Rat, die Rhodier milde zu behandeln, weiß Cato mehrere Motive zu verbinden, humane, traditionelle und aktuelle politische, aber sie alle laufen letzten Endes auf ein Motiv, die Erhaltung der Größe des römischen Volkes, oder *macchiavelistischer* ausgedrückt, die *utilitas publica*, die Staatsraison, hinaus. *Ignoscentia, clementia, mansuetudo*, die ihren eigenen Appellwert besitzen, werden doch in den Dienst utilitaristischer Erwägungen gestellt. Bedeutsam ist aber in diesem Zusammenhang, daß Cato sich bemüht hat, eine Fundierung seines Antrags auf Schonung im Gleichklang von philosophischer Begründung mit römischer Tradition zu schaffen. Aber noch handelt es sich um eine Einzelentscheidung - Cato hat im Falle des wiedererstarkten Karthago bekanntlich ganz anders gedacht - als um eine *Maxime* römischer Machtpolitik oder Provinzialherrschaft<sup>6)</sup>.

Auf die Expansion des römischen Imperium reagierten die bedrohten Völker mit Haß und verzweifelter Gegenwehr, da sie nicht nur ihre Freiheit verloren, sondern auf lange Zeit einem rechtlosen Zustand entgegensahen. Der König Mithridates VI. von Pontos, der jahrzehntelang den römischen Heerführern militärisch und diplomatisch erfolgreichen Widerstand geleistet und Kleinasien und sogar Teile Griechenlands auf seine Seite

gezogen hatte, schildert im Jahre 69 auf der Suche nach neuen Bundesgenossen dem Partherkönig Phraates III. (= Arsaces) Roms unersättliche Gier nach Macht und Reichtum (*cupido profunda imperi et divitiarum*), die sie jede Treue und Menschlichkeit vergessen und zu Heuchlern werden lassen.

*Quibus non humana ulla neque divina obstant, quin socios amicos, procul iuxta sitos, inopes potentisque trahant excendant omniaque non serva et maxime regna hostilia ducant.*

(Sall., *Historiae*, ep. Mithr. 17, gl. 5,15,22).

Sie (die Römer) hindert weder Menschliches noch Göttliches, ihre Bundesgenossen und Freunde, Nahe und Ferne, Arme und Mächtige zu plündern und auszurotten und alles, was nicht versklavt ist, und besonders Königreiche, für feindlich zu halten.

Diese haßerfüllte Äußerung ist natürlich nicht im originalen Wortlaut überliefert. Aber es überrascht uns heute doch, daß diese scharfe Kritik an den Römern als den Völkerräubern (*latrones gentium* a.O. 22) von einem römischen Autor stammt, demselben Historiker Sallust, dem wir gleich wieder als einem Kritiker der innenpolitischen Macht begegnen werden. Ähnlich wie Mithridates äußerten sich in verzweifelter Lage der Gallier Critognatus, dessen Rede vor dem Fall der Festung Alesia Caesar im 'Bellum Gallicum' (7,77) nachgestaltet hat, und der Britanne Calgacus im 'Agricola' des Tacitus (c. 30).

Unterworfenen Völker, die gegenüber dem römischen Imperium eine gewisse Loyalität zeigten, konnten im Laufe der Zeit ihrerseits auf römischen Schutz (*patrocinium*), ja sogar ein gewisses gegenseitiges Treueverhältnis rechnen. Von der Verpflichtung, die aus dem Besitz der Macht erwächst, hören wir in Sallusts 'Bellum Iugurthinum' (c. 14ff.). Dort hält der Numider Adherbal, um sein Hilfsgesuch zu unterstützen, dem römischen Senat die Treue (*fides*) seiner Bündner vor, die den Ehrentitel von *Freunden des römischen Volkes* (*amici populi Romani*) besitzen. Zu diesem

Argument, das an römisches Rechtsdenken und Wertverständnis appelliert, stellt Adherbal, der von seinem Stiefbruder Iugurtha gewaltsam aus seinem Königtum vertrieben und tödlich bedroht ist, sich in seinem unverschuldeten Unglück als einen Spiegel menschlichen Geschicks dar - *rerum humanarum speculum* (Iug. 14,23) -, um das Empfinden des römischen Senats für *humanitas* wachzurufen. Macht verpflichtet, so ist sein Gedanke, gerade angesichts des Unglücks zu tätiger Hilfe, zu Menschlichkeit.

Aber die Handlungsweise der Prokonsuln und Proprätoren, die die unterworfenen Gebiete und Provinzen verwalteten, war mehr vom römischen und vom eigenen Nutzen als vom Verantwortungsbewußtsein für die Unterworfenen bestimmt. Cicero sah schon die politischen Folgen der römischen Herrschaft, als er z.B. in seinen Reden gegen Verres und für das Oberkommando des Pompeius (70 v. und 67 v.) unverhohlen und mit dringlicher Warnung vom Haß der Provinzbewohner sprach, die von skrupellosen Beamten und von Steuerpächtern ausgebeutet und mißhandelt wurden.

*Difficile est dictu, Quirites, quanto in odio sinus apud exterarum nationes propter eorum quos ad eas per hos annos cum imperio misimus libidines et iniurias.* (Cic., *De imp. Cn. Pomp.* 65)

Es ist schwer, zu beschreiben, ihr Bürger, wie verhaßt wir bei den auswärtigen Völkern wegen der Willkür und der Rechtsbrüchereier sind, die wir in diesen Jahren mit einem Oberkommando zu ihnen geschickt haben.

Da diese Beamten als oberste Feldherren, Verwaltungsbeamte und Gerichtsherren unumschränkte Vollmachten (*imperium, potestas*) besaßen und einen in Rom oder Italien tätigen Magistrat an Machtfülle bei weitem übertrafen, blieb Cicero kein anderer Weg, als eine selbstaufgelegte Machtbeschränkung anzuraten. Als er im Jahre 70 v. Chr. den verbrecherischen Provinzstatthalter Siziliens, C. Verres, anklagte, erinnerte er angesichts der Unmenschlichkeit der begangenen Verbrechen die Nobilität insgesamt

an ihre Verantwortung für die Provinzialen (Cic., or. in Verrem, actio I 43). Man vergleiche auch das vernichtende Urteil, das er im Jahre 43 in seinem letzten philosophischen Werk 'De officiis' (2,26f.) über die Entartung der römischen Herrschaft sprach. Als sein Bruder Quintus Cicero im Jahre 59 die Provinz Asia ein drittes Jahr weiterverwalten mußte, erteilte er ihm für eine korrekte Provinzverwaltung keine technischen Ratschläge und kam auch auf die nötige Strenge und Gewissenhaftigkeit (*severitas, diligentia*) eher beiläufig zu sprechen, sondern er verpflichtete ihn gerade angesichts der absoluten Macht, der keine legalen Schranken gesetzt sind, zu einer moralisch begründeten Selbstbeschränkung. Er umschrieb sie mit dem Begriffskatalog *clementia*, der Milde, die der unterworfenen Gegner erwarten kann, *mansuetudo*, gütiger Behandlung, und *humanitas*, Menschlichkeit, die vom Bewußtsein der für alle Menschen gleichen Schicksalsanfälligkeit getragen ist. Es überrascht nicht, daß Cicero, der sich von Jugend auf intensiv mit der Philosophie aller großen Schulrichtungen befaßt hatte, hier versuchte, die Forderung der Selbstbeschränkung der unbeschränkten Macht durch ausdrücklichen Bezug auf die Ethik Platons zu stützen (Q. fr. 1,1,22; 25).

c) Derartige moralische Appelle zum Schutz fremder Völker verhalten offenbar fast wirkungslos. Der Mißbrauch der Macht durch die römischen Magistrate und Steuerpächter war nicht zu verhindern. Aber der Haß der unterworfenen Völker war ohnmächtig. Roms Macht war, wie Sallust in einem Brief an Caesar aus dem Jahre 46 (ep. I 5,2) feststellte, so gefestigt, daß sie nicht mehr durch einen äußeren Feind, sondern allenfalls durch innere Zerstörung stürzen konnte<sup>7)</sup>. Cicero sah diese Entwicklung schon unter Sulla voraus. Damals, in den Jahren 82 und 81, hielt er als junger Anwalt zwei Verteidigungsreden in Prozessen, deren politischen Hintergrund er mutig aufzudecken versuchte. Beide Male kämpfte er energisch gegen Günstlinge Sullas, die sich an dem wahllosen Morden beteiligt und dabei skrupellos bereichert

hatten. Cicero mahnte die Nobilität, die Grausamkeit zu beenden und Barmherzigkeit (*misericordia*, Quinct. 91) walten zu lassen, nicht nur um der allgemeinen Menschlichkeit willen (*communis humanitatis causa*, Quinct. 51), sondern auch im Blick auf ihre eigene Vorrangstellung. Angesichts der maßlosen Grausamkeiten drohe aller Sinn für Menschlichkeit verloren zu gehen (*sensum omnem humanitatis amittimus*, Rosc. Am. 154). Es gelte, die Ermordung eines einzigen Menschen wieder als ein Verbrechen zu begreifen. Die Wiederherstellung der Rechtssicherheit ist für Cicero Ausdruck der wiederauflebenden Achtung vor dem Leben des Bürgers. Besinne sich die Nobilität nicht auf ihre Verantwortung, so prophezeit Cicero ihr den baldigen Niedergang (Rosc. Am. 139). Cicero redete hier ganz auffällig an dem derzeitigen Machthaber, Sulla, vorbei, dem er absolute, ja gottgleiche Machtfülle zusprach (Rosc. Am. 131) - solange es nötig war, daß *einer* den Staat lenkte. Aber nun solle die Nobilität selbst wieder die staatstragende Schicht werden (Rosc. Am. 139). Cicero identifizierte damals - und nach dieser historischen Erfahrung blieb es seine Grundüberzeugung, die er vor allem unter Pompeius und Caesar bestätigt sah - die Macht eines Einzelnen mit Unrecht und Gewalttat; nur die Aufteilung der Macht an eine verantwortungsbewußte Führungsgruppe gibt die Chance, Gerechtigkeit und Menschlichkeit wiederherzustellen.

Aber der Niedergang der Republik war unaufhaltsam. Der Historiker Sallust sah die Ursache darin, daß nach dem Wegfall der äußeren Bedrohung - Karthago - der moralische Niedergang Roms eingesetzt hatte, der sich vor allem im rücksichtslosen Machtkampf und in der ungehinderten Gier nach Reichtum äußerte, die vor Unrecht, Gewalttat und Unterjochung des eigenen Volkes nicht haltmachten. Zum Zeitpunkt, als Rom seine vorläufig größte äußere Ausdehnung und Stabilität erreicht hatte, im Jahre 51, d. h. nach der Organisation des Ostens durch Pompeius und der Unterwerfung Galliens durch Caesar, war seine innere Zerstörung bis zu einem Krisenzustand gediehen. Als Sallust

diese Sicht der römischen Geschichte einige Zeit nach Caesars Tod, spätestens 35 v. Chr., formulierte (Hist. I, praef.), waren die angekündigten Folgen schon eingetreten: Die Bürgerkriege zwischen Caesar und Pompeius 49 - 46 und zwischen den Caesar-mördern und Antonius und Octavian (43 - 39 bzw. 36 v. Chr.)

hatten das Ende der Republik besiegelt. Ganze Gesellschaftsschichten waren ausgerottet, große Teile Italiens verwüstet, und noch immer war kein Ende der blutigen Auseinandersetzungen abzusehen, im Gegenteil: Der nächste Waffengang zwischen Antonius und Octavian begann sich schon abzuzeichnen. Die Selbstregelungskraft der *res publica* hatte vor dem Machtstreben einzelner versagt.

d) Sallust hatte sich aber zweimal, nämlich kurz vor Ausbruch des Bürgerkrieges, gerade in dem Jahr 51, das er später als das Jahr der Krise erkannte, und nach dem Sieg Caesars über Pompeius im J. 46 mit zwei politischen Sendschreiben an Caesar gewandt und an seine Verantwortung für Rom und das *imperium Romanum* appelliert. Er forderte ihn auf, die Versklavung des Volkes zu beenden, eine neue Nobilität zu schaffen, die wieder zur aktiven Teilnahme an der Politik befähigt war, und die moralische Verfassung des römischen Volkes durch ein geeignetes Programm der Jugenderziehung zu bessern. Das Ziel im Jahre 51 war, neue Machtballungen in den Händen weniger zu verhindern. Im Jahre 46, als klar war, daß Caesar die Alleinherrschaft nicht wieder aus der Hand geben würde, forderte er ihn auf, einen stabilen Frieden zu schaffen, der blutige Rache und weitere Machtkämpfe verhindert. Den Weg hierzu sah er in zwei Handlungsweisen, die Caesar in der Tat im Bürgerkrieg aus diplomatischen und psychologischem Kalkül mehrfach bewiesen hatte: *benignitas*, das konkrete Erweisen von Wohltaten, Belohnungen und sonstige positive Maßnahmen für einzelne ebenso wie für den ganzen Staat, und *clementia*, die Gnade für den Besiegten, die vom äußeren Feind Roms auf die Besiegten im Bürgerkrieg übertragen werden soll (ep. I,3,3). Im Interesse des *bonum publicum*, aber auch der

eigenen Sicherheit Caesars, solle nach dem Sieg das Regiment nicht auf Furcht aufgebaut werden, denn diese müsse notwendig auf den Herrschenden selbst zurückfallen (ep. I,3,2), sondern auf der Fürsorge für das gesamte Volk, Italien und die Provinzen (ep. I,8,4).

Mit solchen Vorschlägen konnte sich Sallust im Einklang mit Caesars eigenen Absichten wissen, der als seine *neue Methode des Siegens (nova ratio vincendi)* barmherziges Verzeihen (*misericordia*) und Großzügigkeit (*liberalitas*) verkündet hatte<sup>8)</sup>. Sallust machte also den Versuch, durch Erwägungen des Nutzens, aber auch der Verantwortlichkeit für die Gemeinschaft den neuen Machthaber an bestimmte Werthaltungen zu binden, die wie *benignitas* ihre Grundlage in persönlichen Nahverhältnissen oder wie *clementia* in ideellen Traditionen gegenüber Besiegten haben. Im früheren Brief an Caesar ging Sallust in der Verpflichtung des Mächtigen zur Selbstbeschränkung sogar noch einen Schritt weiter, indem er ihm die Macht des Gewissens (*conscientia*), das sich unter der Beobachtung der Götter weiß, und die Verpflichtung gegenüber der römischen Geschichte und ihren Leistungen vor Augen hielt (a.O. 12f.).

Noch war Sallusts Ziel mit dem Ciceros vergleichbar, nämlich daß die staatstragende Schicht wiederhergestellt werden müsse. Aber daß Sallust hier die Selbstbeschränkung der Macht und die Erneuerung Roms von Caesar allein erwartete (ep. I,6,4), zeigt, daß er die Anerkennung der Alleinherrschaft schon längst vollzogen hatte.

### III

Eine solche absolute Machtvollkommenheit, die der Römer bislang nur an einzelnen Persönlichkeiten wie Sulla, Pompeius

Caesar und den Provinzstatthaltern kennengelernt hatte, war jedoch mit dem Prinzipat zur dauernden Kompetenz des Kaisers geworden. Augustus und sein erster Nachfolger, Tiberius, hatten - trotz demonstrativer Betonung der republikanischen Traditionen - aufgrund der allmählich angenommenen Machtbefugnisse und durch viele Einzelentscheidungen deutlich gemacht, daß sie über allen Gesetzen und Gerichten standen. Das Gemeinwesen, *res publica*, das Cicero (De re p. 1,39) als *res populi* definiert hatte, war durch die Existenz des *einen* Herrschenden aufgehoben, *libertas* war höchstens noch ein plakativer Wert, die Wahlen waren zur Bedeutungslosigkeit verdammt, die tribunizischen Schutzrechte gegenüber der Staatsmacht hatten damit zu existieren aufgehört, daß der Kaiser selbst im Dauerbesitz der *tribunicia potestas* war. Somit gab es keine konstitutionelle Beschränkung der Macht des Prinzeps mehr. Juristisch betrachtet, wenn auch nicht de facto, sah sich nun sogar die Nobilität in eine abhängige Stellung wie früher die Provinzialen versetzt; sie hörte nicht auf, ihr Leben unter kaiserlicher Macht als Sklaverei (*servitium*) zu bezeichnen. Hatte aber schon die zweite Hälfte der Regierungszeit des Tiberius erwiesen, welcher Zustand der Rechtslosigkeit daraus resultieren konnte, so mußte erst recht nach den leidvollen Erfahrungen der Regierungszeit des wahnsinnigen Caligula die Suche nach einem Wertbegriff, einer Leitidee, einem inneren Maß einsetzen, das die absolute Macht des Kaisertums an eine neu konzipierte Verantwortlichkeit zu binden und eine Richtschnur für politische Entscheidungen zu geben imstande war. Hier wenden wir uns wieder Seneca zu.

a) Seneca, kurz vor der Zeitenwende geboren, hatte eine sorgfältige philosophische und rhetorische Ausbildung genossen, die ihn zur Wahrnehmung staatlicher Ämter befähigen sollte. Doch der eben auf den untersten Stufen begonnene *cursus honorum* mußte aus Gesundheitsrücksichten um 25 n. Chr. unterbrochen werden. Von einem mehrjährigen Aufenthalt in Ägypten kehrte er im J. 31 nach Rom mit etwas gekräftigter Gesundheit zurück, bekleidete

ein Amt, die Quästur (um 34), und glänzte vor allem als Redner, erregte aber dadurch im J. 39 das Mißfallen des Kaisers Caligula, der ihn nur darum nicht hinrichten ließ, weil man ihm bedeutet hatte, der kränkliche Seneca werde bald von selbst sterben. Senecas später ausgesprochene Empfehlung, den Zorn der Mächtigen nicht zu reizen, sondern ihm auszuweichen<sup>9)</sup>, erklärt sich aus Erfahrungen schon dieser Zeit - und wurde später wieder bestätigt.

Seneca hielt sich fortan vorsichtig zurück. Caligula blieb für ihn zeitlebens der Inbegriff des schrankenlosen und sinnlos grausamen Tyrannen (Cohs. Polyb. 17). Daß der Grund des Todesurteils politische Intrigen Senecas gewesen wären, wäre wohl eine zu gewagte Vermutung, da der launenhafte Caligula schon bei nichtigen Anlässen die Todesstrafe zu verhängen beliebte. Mit größerer Sicherheit lassen sich politische Hintergründe vermuten, als Seneca zu Beginn der Regierungszeit des Kaisers Claudius Ende 41 auf Betreiben der Messalina nach Korsika verbannt wurde, angeblich wegen Ehebruchs mit der jungen Iulia Livilla, der Schwester Caligulas und Tochter des Germanicus, die ebenfalls verbannt und schon im Jahr darauf ermordet wurde. Eher war wohl der Grund, daß Seneca mit der Familie des Germanicus in Verbindung stand, die noch immer Anspruch auf die Kaiserwürde erhob und dafür mit den Sympathien des Volkes rechnen konnte. Iulias Schwester Agrippina, die letzte noch lebende Tochter des Germanicus, die nun mit Kaiser Claudius verheiratet war, setzte gegen dessen Willen im Jahre 49 die Rückberufung des Verbannten durch. Agrippina suchte in ihm sicher nicht nur den Philosophen, Literaten und gefeierten Redner als Erzieher für ihren im J. 37 geborenen Sohn aus erster Ehe, Nero, sondern auch eine kräftige Stütze für ihre Absicht, ihrem Sohn die Kaisernachfolge gegenüber den Ansprüchen des Sohnes des Claudius selbst, Britannicus, zu sichern<sup>10)</sup>. Seneca dankte dieses Vertrauen mit besonderer Ergebenheit und sah seine Aufgabe darin, einen neuen Caligula zu verhindern, ja darüber hinaus, den jungen, vielseitig begabten Nero zu einem Herrscher nach philosophischen Grundsätzen zu formen.

b) Seneca selbst rechnete sich zu jener Richtung innerhalb der Stoa, die vom Menschen, besonders vom Weisen (*sapiens*) den unbedingten Einsatz für den Staat, selbst unter erschwerten Umständen forderte (*res publica* oder *bonum commune*). Denn da infolge der angeborenen Schwäche des Menschen jeder auf die Hilfe der anderen angewiesen ist und somit alle Menschen eine Gemeinschaft, eine Verwandtschaft, ja gewissermaßen wie Steine eines Gewölbebogens sind, kann der Staat den größeren oder zumindest den besseren Teil des Lebens beanspruchen. Und da nach stoischer Definition Tugend sich nur in rastloser Tätigkeit bewähren kann, ist als höchste Betätigungsform der Einsatz für den Staat und die Ausübung der Bürgerpflichten geboten (*rei publicae tractatio, officia civilia*)<sup>11)</sup>. In der Tragödie ist für ihn Hercules das Sinnbild des Menschen, der sich im Dienst für die Menschheit opfert. Daß ein solcher Einsatz nicht unbedingt Dank, in der Regel sogar eher Undank nach sich zieht, war Seneca bewußt<sup>12)</sup>.

So hat sich Seneca trotz der bitteren Erfahrungen der Vergangenheit dem gefährlichen Geschäft der Politik zugewandt und als Lehrer und Freund des jungen Nero und dann des Kaisers gewirkt. Als Lehrer (*praeceptor*: Sueton, Nero 52) und Freund (*amicus* als halboffizielle Titulatur) des Kaisers war seine Tätigkeit durchaus nicht nur auf das Privatleben Neros beschränkt, sondern er beriet ihn bei den Regierungsgeschäften und hatte den Rang eines Senators; im Jahr 56 war er einer der Nachrück-Konsuln (*consul suffectus*). Daß er bei dieser Karriere in der Öffentlichkeit den Verdacht erwecken mußte, selbst nach Macht zu streben, konnte nicht ausbleiben (Tac., Ann. 13,14,9).

In einer früheren Äußerung wurde freilich auch deutlich, daß Seneca sich zum Kaisertum nicht freudig bekannte. Er rechnete das Kaisertum zu den Dingen im menschlichen Leben, die man geduldig und unbeirrt zu ertragen hat, weil es nicht in der eigenen Macht liegt, sie zu vermeiden<sup>13)</sup>:

*Quicquid es universi constitutione patiendum est, magno suscipiatur animo: ad hoc sacramentum adacti sumus, ferre mortalia nec perturbari iis, quae vitare non est nostrae potestatis. In regno nati sumus: deo parere libertas est.* (De vita beata 15,1)

Alles was aufgrund der Struktur des Alls erduldet werden muß, soll man mit Großmut auf sich nehmen. Wir sind auf den Eid verpflichtet, Sterbliches zu tragen und uns nicht von dem verwirren zu lassen, was zu vermeiden nicht in unserer Macht liegt. Wir sind in einer Monarchie geboren: (nur) Gott zu gehorchen ist Freiheit.

In der Monarchie hat *libertas* aufgehört, das politische und juristisch einklagbare Recht der Bürgers zu sein. Freiheit ist nur noch im Bezug des Menschen auf jenseitige Mächte zu finden. Seneca fügte sich in das Leben unter dem Prinzipat, aber er bewies auch gleichzeitig das Vorhandensein eines inneren Maßstabes für das eigene Handeln. Noch zu einer Zeit, da offensichtlich beträchtliche Teile der Nobilität sich zu Opposition gegen das Kaisertum zusammenfanden und in der Philosophie der Stoa einen geistigen Halt suchten, selbst noch um das Jahr 62, als Seneca wegen der unaufhaltsamen Entartung Neros zum Tyrannen seine Stellung als *amicus principis* aufkündigte und sich aus der Öffentlichkeit zurückzuziehen begann, nahm er die Philosophen generell vor dem Vorwurf in Schutz, dem Staatsleben fernzustehen. Keiner ist dankbarer als sie, schrieb er in ep. 73, denn sie ziehen den größten Nutzen aus der Tätigkeit der Magistrate oder Könige, nämlich in Ruhe leben zu können. Den Dank für die Wohltat dieses Friedens (*huius pacis beneficium*) faßte Seneca in den Worten der 1. 'Ekloge' Vergils (v. 6 f.) zusammen:

*O Meliboee, deus nobis haec otia fecit: namque erit ille mihi semper deus.*

*O Meliboeus, ein Gott hat uns diese Muße geschaffen. Denn ein Gott wird mir jener Mann immer sein.*

Auch in den letzten Jahren betrachtete Seneca sein Philosophieren weiterhin als einen nützlichen Dienst für andere, wenn

auch nicht mehr für den römischen Staat, sondern jeden einzelnen Menschen der gesamten Menschheit. Der erst anderen empfohlene, dann vor Kritikern verteidigte eigene Rückzug<sup>14)</sup> erhielt, zumal durch Hinweise auf Sokrates und Cato Uticensis<sup>15)</sup>, so deutliche Züge der Opposition gegen den Kaiser, daß Seneca, auch ohne direkt an der Verschwörung Pisos im Jahre 65 beteiligt gewesen zu sein, seine entschlossene Haltung schließlich mit dem Tode bezahlen mußte.

#### IV

Auf der Suche nach einem Prinzip, das die Allmacht des Kaisers beschränkte, mußte Seneca fast notwendig auf den Begriff stoßen, der uns schon aus Cato, Cicero und Sallust vertraut ist und den Caesar, Augustus und Tiberius erst aus aktuellem Anlaß, dem Sieg im Bürgerkrieg, dann wohl immer mehr programmatisch gebraucht hatten: *clementia*<sup>16)</sup>. Schon in Ciceros Denken hatte dieser Begriff offenbar eine grundsätzliche Fundierung erhalten, die über die nur vom Gefühl oder Nutzen bestimmte *Schonung des Unterlegenen* hinausging. In dem Fragment aus 'De virtutibus', das leider nur aus einer französischen Übersetzung rekonstruiert werden kann, ist *clementia* eine in besonderer Weise qualifizierte *Form der Gerechtigkeit*:

*At enim iustitia humane et liberaliter exercitata vocari potest clementia, nam liberalitas, pietas, humanitas proficiscuntur a clementia.*

*Gerechtigkeit, die in menschlicher und einem Freien angemessener Weise, d. h. großzügig ausgeübt wird, kann clementia genannt werden; denn Großzügigkeit, zwischenmenschliche Verpflichtungen (pietas!) und Menschlichkeit leiten sich aus der clementia her.*

Für Senecas gedanklichen Ansatz ist es wichtig, daß schon Cicero der *clementia* einen so überragenden Rang zuweist,

daß von ihr die Menschlichkeit als abgeleitet erscheinen kann.

Fassen wir alle Aspekte zusammen, die der Begriff der *clementia* seit der Zeit Catos aufgenommen hatte, so bedeutet er die milde Behandlung des Unterlegenen aus Erwägungen der Menschlichkeit und des vitalen Nutzens für den eigenen Staat; d. h. die Anwendung der *clementia* gegen andere ist auch vom Selbsterhaltungstrieb bestimmt. Sie ist über den Akt des Großmuts des Siegers hinaus zur Tugend des Herrschers erwachsen und durch den Bezug auf das Gewissen und das Prinzip der Gerechtigkeit einer religiösen und philosophischen Fundierung fähig.

a) Bald nach dem Ende 54 erfolgten Regierungsantritt Neros, zwischen Mitte 55 und Ende 56 also, legte Seneca dem Kaiser und wohl auch der Öffentlichkeit eine Programmschrift unter dem Titel 'De clementia' vor, in der er vermutlich in Sorge um die weitere Entwicklung des erst 19-jährigen Kaisers das Prinzip der Selbstbeschränkung der absoluten, gottgleichen Herrschaft, die er unumwunden mit dem einst verhaßten Begriff *regnum* bezeichnet, zu begründen versuchte. Seneca hielt diesen Fürstenspiegel, wie er die Schrift 'De clementia' selbst bezeichnete<sup>17)</sup>, in Form eines Lobs für die angeborene *clementia* Neros, aber sie war wohl mehr beschwörende Verpflichtung des Kaisers und Beruhigung der Öffentlichkeit (GRIFFIN 133), denn Nero hatte sich bereits des Mordes an dem anderen Thronprätendenten, Britannicus, schuldig gemacht.

b) Im Vorwort seiner Programmschrift geht Seneca von der absoluten Macht des Kaisers aus. Er läßt Nero in einem fingierten Selbstgespräch sich vergegenwärtigen, daß er die unbeschränkte zivile, militärische und juristische Macht über das ganze Imperium besitze.



*ego vitae necisque gentibus arbiter.* (praef. 1,2)

*Ich bin der Schiedsrichter über Leben und Tod für die Völker.*

heißt es am Anfang mit pathetischer Gebärde. Nur an ihm liegt es daher, Sicherheit, Recht, eine geordnete Staatsform und die Freiheit, die der verderblichen Willkür des Volkes entzogen ist, zu schaffen (praef. 1,8; c. 1,5; vgl. Cons. Polyb. 12,3). Das Volk, das nicht mit seinem vornehmen Namen *populus* als Staatsvolk, sondern als unpolitische Masse (*multitudo*) apostrophiert wird, ist willenlos oder sogar zerstörerisch (praef. 1,1; vgl. De ira 2,9). Die Alleinherrschaft ist also nun anders als in der Republik ein eindeutig positiver Wert<sup>18)</sup>. Nicht der Staat als *res publica*, als Gemeinwesen, ist das einigende Band, sondern der Kaiser und die gemeinsame Sorge der Untertanen für sein Wohl:

*Ille est enim vinculum (cuius ope vires publicae) cohaerent, ille spiritus vitalis, quem haec tot milia trahunt nihil ipsa per se futura nisi onus et praeda, se mens illa imperii subtrahatur* (c. 1,4,1).

*Denn jener ist das Band, vermittelt dessen die Kräfte des Staates zusammenhängen, er ist der Lebensatem, den diese vielen Tausende einatmen, die von sich aus nichts als tote Masse und Beute (für andere) sein würden, wenn jener Lebensgeist des Reiches entzogen würde.*

Der Kaiser als Lebensatem des Staates und Volkes: diese nur unter absolutistischen Herrschaftsverhältnissen erträgliche panegyrische Metapher hat bei Seneca die Funktion, den Kaiser auf seine ebenso alles überragende und daher lastende Verantwortung für das Ganze festzulegen. Denn gerade weil die Macht durch keinen anderen Menschen und keine Institution, nicht einmal die Gesetze, beschränkt ist, muß der Kaiser das Maß seiner Herrschaft in sich finden. Er muß mit der Selbstprüfung beginnen, ob die Handlungsweise frei von Emotionen war, und mit der freiwilligen Bindung an die selbst erlassenen Gesetze:

*Sic me custodio, tamquam legibus, quas ex situ et tenebris in lucem evocavi, rationem redditurus sim* (praef. 1,4)

*Ich schütze mich so, als ob ich vor den Gesetzen, die ich aus Moder und Dunkelheit wieder ans Licht zurückgebracht habe, Rechenschaft leisten müßte.*

und der Verantwortung vor jenseitigen Mächten<sup>19)</sup>:

*hodie diis immortalibus, si a me rationem repetant, adnumerare genus humanum paratus sum* (praef. 1,4)

*Heute bin ich bereit, vor den unsterblichen Göttern, wenn sie von mir Rechenschaft verlangten, Bilanz über das gesamte Menschengeschlecht abzulegen.*

Aufschlußreich für das völlige Fehlen einer realen, über dem Kaiser stehenden Kontrolle der Macht ist die Formulierung *tamquam legibus*: Als oberster Schöpfer von Recht und Gesetz kann der Kaiser nur noch aus eigenem Willen aufgrund eines inneren Maßbegriffs verantwortlich sein<sup>20)</sup>. Mit diesem Appell an die selbstgesetzte und sonst nur vor den Göttern verantwortliche Handlungsweise wird die anfangs genannte Selbstprüfung, das Wissen um die eigene Handlungsweise (*conscientia*, praef. 1,1) zu dem, was wir Gewissen nennen.

Verantwortlichkeit resultiert aber gerade deshalb aus dem Besitz der Macht, weil infolge des Fehlens von Schranken die Entscheidungen des Kaisers in jedem Fall folgenreich und für den Staat existentiell bedeutsam sind (c. 1,8,1 f.; vgl. Cons. Polyb. 7,2). Darum ist der allmächtige Prinzeps, der Garant von Frieden und Freiheit, im Grunde genommen der einzige Unfreie im Staat, da er zu keinem Zeitpunkt unüberlegt und ohne Blick auf die Folgen handeln und sich nicht aus seiner Verantwortung fortstehlen darf, selbst wenn er die ständige Bedrohung seiner hohen Stellung als unerträgliche Belastung empfindet.

*Quam multa tibi non licent, quae nobis beneficio tuo licent! Possum in qualibet parte urbis solus incedere sine timore, quamvis nullus sequatur comes, nullus sit domi, nullus ad latus gladius; tibi in tua Pace armato vivendum est. Aberrare a fortuna tua non potes; obsidet te et, quocumque descendis, magno apparatu sequitur.*

~~*Est haec summae magnitudinis servitus non posse fieri minorem; sed cum diis [ista] tibi communis ipsa necessitas est. Nam illos quoque caelum adligatos tenet, nec magis illis descendere datum est quam tibi tutum; fastigio tua adfixus es.*~~

(c. 1,8,2 f.; vgl. De tranqu. an. 2,6)

*Wieviel ist dir nicht erlaubt, was uns durch deine Wohltat erlaubt ist. Ich kann in jedem beliebigen Teil der Stadt allein spazieren gehen ohne Angst, auch wenn mir kein Begleiter folgt und ich kein Schwert zu Hause und keins an meiner Seite habe. Du mußt in dem von dir geschaffenen Kaiserfrieden bewaffnet leben. Abirren von deiner Schicksalsstellung kannst du nicht. Sie sitzt dir im Nacken, und überall, wohin du hinabsteigst, folgt sie dir mit großem Aufwand.*

*Das ist die Sklaverei der höchsten Größe, nicht kleiner werden zu können. Aber diese Zwangslage teilst du mit den Göttern. Denn auch sie hält der Himmel in festen Banden, und es ist ihnen ebensowenig gestattet, herabzusteigen, wie es für dich sicher wäre. An den Gipfel (deiner Machtstellung) bist du angeschmiedet.*

Der Kaiser hat aus seiner Verantwortung heraus nicht das Recht, das Maß seiner Macht an den Bürgern auszuprobieren – wie es Seneca und seine Zeitgenossen an Caligula erlebt hätten –, sondern es zweckgerecht zu begrenzen.

*haec est in maxima potestate verissima animi temperantia et humani generis amor non cupiditate aliqua, non temeritate ingenii, non priorum principum exemplis corruptum, quantum sibi in cives suos liceat, experiendo temptare, sed hebetare aciem imperii sui. (c. 1,11,2)*

*Das ist in der höchsten Macht die wahrste Selbstbeherrschung und Liebe zu Menschengeschlecht, nicht durch irgendeine Begierde, Gedankenlosigkeit oder das Beispiel früherer Kaiser verdorben, auszuprobieren, wieviel einem über die eigenen Bürger erlaubt ist, sondern die Schärfe seiner Macht abzustumpfen.*

c) Seneca dachte ohne Zweifel pädagogisch, wenn er den sehr jungen Kaiser, der zunächst nur den Genuß der schrankenlosen Macht empfinden mußte, als erstes die Verantwortung klar machte, um erst dann das Kriterium zu suchen, das sein Handeln leiten und die Allmacht aus sich heraus begrenzen sollte. Er fand es in der Tugend der *clementia*. Da es ihm damit um ein umfassendes Herrschaftsprinzip ging, stellte er nicht wie die Verfasser von *Fürstenspiegeln* in der Zeit der hellenistischen Diadochenreiche einen Katalog der Tugenden des idealen Fürsten auf, sondern entwickelte das gesamte Programm aus dem einen Begriff der *clementia*<sup>21)</sup>, die er trotz ihrer vorphilosophischen römischen Herkunft und der oben skizzierten Entwicklung zu einem vieldeutigen Wert als eine Tugend (*virtus*) im stoischen Sinn, d.h. als einen Wert an sich definierte (aber nicht als zweckfrei, wie wir noch sehen werden). Das Ziel seiner Schrift war somit eine philosophische Grundlegung der Herrschaft, kein Regierungsprogramm. Dennoch lassen sich in 'De clementia' Maximen für konkrete politische Entscheidungen finden, welche sich historisch nachweisbaren Entscheidungen Senecas und des jungen Kaisers und ihrer beider Scheitern gegenüberstellen lassen. Dies soll mit aller gebotenen Vorsicht im letzten Abschnitt geschehen.

Zunächst entwickelt Seneca die Funktion der *clementia*, erst viel später ihr Wesen. *Clementia*, die Milde, nach Seneca das innere Maß für die Selbstbeschränkung der Macht, ist die menschlichste, humanste aller Tugenden, weil sie auf der Natur des Menschen als eines sozialen Wesens beruht und weil sie bewahrt und heilt (c. 1,3,2 f., 5,2 f.)<sup>22)</sup>. Sie muß folglich ein besonderes Postulat für denjenigen sein, von dem nunmehr die Gesellschaft abhängt, den Kaiser:

*Nullam ex omnibus virtutibus homini [verius] convenire, cum sit nulla humanior, constet necesse est non solum inter nos, qui hominem sociale animal communi bono genitum videri volumus,*

sed ... Nullum tamen clementia ex omnibus magis quam regem aut principem decet. ita enim magnae vires decori gloriaeque sunt, si illis salutaris potentia est. nam pestifera vis est valere ad nocendum. illius demum magnitudo stabilis fundataque est, quem omnes tam supra se esse quam pro se sciunt. (c. 1,3,2 f.)

~~Denn daß keine von allen Tugenden dem Menschen in wahrhafterer Weise zukommt, da keine menschlicher ist, steht notwendigerweise nicht nur bei uns fest, die wir wollen, daß der Mensch als soziales Wesen zum gemeinsamen Wohl geboren erscheint, sondern (auch den Epikureern) ... Doch keinem von allen kommt die clementia mehr zu als dem König oder dem Prinzepts. Unter einer Voraussetzung ist nämlich große Macht ehrenhaft und rühmlich: wenn sie heilsame Macht besitzt. Denn verderbenbringende Macht ist es, die Kraft zum Schädigen zu haben. Kurzum: Dessen Größe ist fest und gegründet, in dem alle ebenso ihre Herrschaft wie ihren Schutz erkennen.~~

Da diese Wirkung der *clementia* auf Zustimmung und Dank der Bürger trifft, ist sie die sicherste Garantie für eine stabile Herrschaft (c. 1,3,3 ff.; vgl. 1,4; 2,5 ff.)<sup>23)</sup>. Aber andernfalls, wenn der Kaiser *clementia* nicht verwirklicht, verweigert das Volk den Gehorsam und muß das *imperium Romanum* zerbrechen; dann verliert der Kaiser ebenso wie das ganze Volk die Herrschaft (c. 1,4,2). Die Warnung ist unüberhörbar – und sie sollte sich als begründet erweisen. So erweist sich letzten Endes nicht die Person des Kaisers, sondern das von ihm vertretene Prinzip der Herrschaft als die eigentliche Seele des Staates.

Die Begründung der *clementia* ähnelt der des alten Cato: sie ist keine zweckfreie *virtus*, sondern dient der Aufrechterhaltung des *imperium Romanum*. Nur ist der bezeichnende Unterschied, daß der zu Schonende nicht mehr der Feind oder ein treuloser Verbündeter, sondern das eigene Volk ist. Ein bei Cato schon erkennbarer philosophischer Ansatzpunkt, die Begründung der *clementia* durch Einsicht in Menschliches, wird von Seneca wesentlich weiterentwickelt. Denn der Philosoph erkennt, daß *clementia* weit über den Einzelfall hinaus als grundsätzliche

Haltung gefordert ist, da aufgrund seiner Naturanlage kein Mensch vor Fehlhandlungen sicher ist. Sie alle unterschiedslos mit gleicher Strenge zu ahnden, brächte dem Staat den sicheren Untergang (c. 1,6,2 ff.). Darin besteht also der humane Charakter der *clementia*, daß sie den Menschen nicht nur um seiner selbst und um der Sicherheit des Staates willen unangetastet läßt, sondern daß sie ihn auch in seiner naturgegebenen Fehlerhaftigkeit anerkennt – so hatte schon Terenz das *humanum* verstanden<sup>24)</sup>. *clementia* als Prinzip der Macht wird also von Seneca politisch und anthropologisch begründet.

Human ist *clementia* zum anderen, weil sie nicht der rein rationalen Erwägung von Recht und Nutzen entspringt, sondern einer besonderen menschlichen Haltung, ja daß sie gerade im Fall der eigenen Bedrohung eine erhebliche Selbstüberwindung kostet. Seneca erzählt hier ausführlich eine Anekdote von Augustus, der nach einem Attentatsplan der ersten Reaktion, sich eines Feindes zu entledigen, widerstand und, indem er den Attentäter von der Unsinnigkeit seines Vorhabens rational überzeugte, mit der menschlich überzeugenden Haltung des Verzeihens einen ergebenen Freund gewann und alle weiteren Attentatspläne aus der Welt schaffte (c. 1,9 f.).

d) Das Prinzip der *clementia* scheint aber durch die Notwendigkeit, *Todesurteile* zu verhängen, eingeschränkt (1,12,1 ff.). Zu Recht muß sich hier Seneca der Frage nach dem Unterschied zwischen König – und unter dieser monarchischen Stellung versteht er offenbar auch den römischen Prinzepts – und Tyrann stellen. Denn im Rom der Republik durfte die Todesstrafe gegen Bürger nur von der größten Körperschaft, der Volksversammlung, beschlossen werden; die Verhängung von Todesurteilen durch einzelne galt als Tyrannei. Noch war die Erinnerung an das Morden der Marianer und Sullaner nicht erloschen; Cicero, der die Hinrichtung der Anhänger Catilinas verfügt hatte, verfiel bald

darauf der Ächtung, obwohl er durch mehrere Senatsbeschlüsse gedeckt war. In der Kaiserzeit mußte die Frage der juristischen Kompetenz nicht mehr diskutiert werden; es blieb nur die sachliche Rechtfertigung. Und hierin ist Seneca eindeutig: es geht um die Staatsräson, dieselbe *publica utilitas*, die schon Cato beschworen hatte und als deren Ziel Seneca gleich darauf die Sicherung des Friedens (*munimentum pacis* 1,12,3) bezeichnet. Nur sie ist es, die über *clementia* oder Todesstrafe entscheidet. Vom guten Herrscher unterscheidet sich der Tyrann durch die Masse der Todesurteile und die Gier des Blutrausches, also den Mangel an rationaler Zweckbestimmtheit in Strafen.

Das zweite Problem ist die *Furcht* als offensichtlich unentbehrliches Mittel der Regierung. Auch hier unterscheidet das rechte Maß und der Zweck den König vom Tyrannen.

*Temperatus enim timor cohibet animos, assiduus vero et acer et extrema admovens in audaciam iacentis excitat et omnia experiri suadet.* (1,12,4; vgl. 1,13,4).

*Denn maßvolle Anwendung von Furcht bändigt die Gemüter, ständige aber und auf die Spitze getriebene und zu den letzten Mitteln greifende Furcht stachelt die Unterworfenen auf und bringt sie dazu, alles zu versuchen.*

Da beim Tyrannen die Anwendung der Angst als Zuchtmittel nicht auf den Erhalt der staatlichen Ordnung und des allgemeinen Wohls (*communis salus, publica securitas* 1,13,1), sondern der eigenen Herrschaft gerichtet ist, führt sie zur Gegenwehr und schließlich zu einem unentrinnbaren Mechanismus, dem Zwang, jede Schreckenstat, die Angst verbreiten soll, durch weitere sichern zu müssen (c. 1,12,4; 1,13,2) – ein Thema, das Seneca mit kaum verhüllter Aktualität auch in seinen Tragödien diskutierte.

Das dritte Problem ist das der *Strafe*. Grundsätzlich regiert der gute Herrscher so, daß seine Maßnahmen die Zustimmung der Bürger gewinnen (*adprobare imperia sua civibus cupiens* c. 1,13,4). Aber wie in der Erziehung sind auch gelegentliche

Strafen unvermeidbar. Seneca sieht die Berechtigung zum Strafen in Analogie zur altrömischen väterlichen Gewalt (*patria potestas - potestas* ist eine offiziell zukommende Befugnis wie die der römischen Beamten). Aus dem Ehrentitel des PATER PATRIAE, der in dieser Zeit nur noch dem Kaiser zukommt, entwickelt er außer der väterlichen Beschützerrolle auch die Berechtigung zum Strafen (c. 1,14,1 ff.).

Nach der grundsätzlichen Frage, ob Strafe überhaupt berechtigt ist, kommt Seneca in zunehmender Konkretisierung auf das Problem, woher *Kriterien* für das Strafmaß zu finden sind (c. 1,18 ff.). Zunächst rekurriert er auf ein halb juristisches, halb ethisches Prinzip, das zwar in sich evident ist, aber doch im konkreten Fall noch keine sichere Handhabe für die Straf-Rechtserkenntnis und Strafzumessung gibt: die Natur der Billigkeit und des Guten (*aequi bonique natura* c.1,18,1; 2,1,4; 2,7,3). Das *aequum* wurde von den römischen Juristen immer dann geltend gemacht, wenn die schriftlich fixierten und die durch Tradition sanktionierten Rechtsverfahren (*leges et instituta*) sich in einem konkreten Fall als lückenhaft erwiesen oder wenn ihre Anwendung zu einer offenbaren Härte führte<sup>25)</sup>. Der zugesetzte Begriff *bonum* modifiziert das Prinzip des *aequum* im Sinne der sowohl sachgerechten wie moralisch vertretbaren Entscheidung.

Zum anderen führt Seneca einen Grundsatz an, der ebenso evident, aber nicht weiter begründbar, also axiomatisch ist:

*cum in servum omnia liceant, est aliquid, quod in homine licere commune ius animantium vetet.* (c. 1,18,2; vgl. Cicero, de officiis 1,41)

*Obwohl gegen einen Sklaven alles erlaubt ist, gibt es etwas, was das gemeinsame Recht beseelter Wesen gegen einen Menschen sich herauszunehmen verbietet.*

Es ist für die Kaiserzeit entlarvend, daß Seneca eine so wichtige Grundfrage der staatlichen Rechtspflege am Beispiel der Macht des Herrn über den Sklaven veranschaulicht! Der stoische Philosoph, der wenige Jahre später die Humanisierung der Beziehungen zwischen Herr und Sklave in eindrucksvollen Worten predigen

sollte (ep. mor. 47), formulierte hier ein Prinzip, das noch heute Bestandteil der naturrechtlich orientierten Menschenrechtskonventionen und des Bonner Grundgesetzes ist: Der Mensch ist ohne Ansehen seines Standes im Besitz des Rechts auf leibliche Unversehrtheit, und dies nicht aufgrund einer philosophischen oder theologischen Begründung seiner Geistnatur - diese läßt Seneca allerdings im 47. Brief folgen - oder dank seiner staatlichen oder gesellschaftlichen Stellung oder Aufgabe, sondern schlechthin aufgrund seiner Existenz als beseeltes Wesen. Seneca bezeichnet die Befolgung solcher Prinzipien der Menschlichkeit ausdrücklich als eine Anpassung an das Naturrecht (*naturae lex*, c. 1,19,1).

Der wichtigste Unterschied zum modernen Staatsrecht besteht darin, daß Seneca nur ein ungeschriebenes Naturrecht zur Einschränkung des positiven Rechts empfehlen kann, das dem Herrn unbeschränkte Macht über den Sklaven einräumte, eben die Vollmacht über Leben und Tod, die nach Seneca der Kaiser über das gesamte Volk hat, während das Grundgesetz die Menschenrechte als Grundrechte formuliert, nach denen die Verfassung und das Recht insgesamt auszurichten sind.

e) Was in der Darlegung nach der grundsätzlichen Rechtfertigung der Strafe noch fehlt, ist ein Katalog der strafwürdigen Taten, von dem sich dann der Sinn und die Maßnahmen der *clementia* abheben können. Seneca nennt entsprechend dem philosophischen Charakter der Schrift nur wenige grundsätzliche Tat- und Strafkategorien:

1. Angriff auf den Prinzeps. Hier wird dem Kaiser besondere Zurückhaltung im Strafen angeraten. Seine Größe zeige der Prinzeps darin, daß er, obwohl im Besitz der höchsten Macht, es über sich bringe, Unrecht hinzunehmen.

... *clementem vocabo non in alieno dolore facilem, sed eum, qui, cum suis stimulis exagitetur, non prosilit, qui intellegit magni animi esse iniurias in summa potentia pati nec quicquam esse gloriosius principe inpune laeso.* (c. 1,20,3).

~~Als milde möchte ich nicht den bezeichnen, der fremdem Schmerz Gehör schenkt, sondern den, der zwar selbst schmerzlich gereizt wird, aber doch nicht hervorprescht, sondern einsieht, daß Großmut darin besteht, Unrecht im Besitz der höchsten Macht zu erdulden, und daß nichts rühmlicher ist als ein Kaiser, den man ungestraft verletzen kann.~~

Da der Kaiser über das Bedürfnis nach Rache erhaben sein muß, darf er sich bei allen Maßnahmen nur von dem Gedanken leiten lassen, seine Herrschaft den Untertanen so überzeugend erscheinen zu lassen, daß der Gedanke an Empörung gegen den Herrscher gar nicht aufkommt. Dieser Hinweis auf die freiwillige Anerkennung des Kaisertums durch die Untertanen, die Notwendigkeit, trotz der unbeschränkten Macht ein gutes Klima als Grundlage der Herrschaft zu schaffen, durchzieht weite Teile von 'De clementia' wie ein Leitmotiv (z.B. 1,13,4; 1,19,6f.).

2. Strafbare Handlungen gegen andere. Hier empfiehlt Seneca die Anwendung fester Kriterien, wobei der Zweck der Strafe entscheidend ist. Die Strafe soll a) entweder den Täter bessern, und das vermag sie nur, wenn sie ihn nicht vernichtet, oder b) andere Bürger bessern oder c) durch Beseitigung der Straftäter die öffentliche Sicherheit wiederherstellen (c. 1,22. 1f., vgl. 1,12,5). Auch hier gilt es, nicht jedes Verbrechen zu bestrafen, da nur das seltene, aber exemplarische Vorgehen den Strafzweck erfüllt.

*Civitatis autem mores magis corrigit parcitas animadversionum. Facit enim consuetudinem peccandi multitudo peccantium, et minus gravis nota est, quam turba damnationum levat, et severitas, quod maximum remedium habet, adsiduitate amittit auctoritatem.* (c. 1,22,2).

Eher verbessert die sparsame Anwendung von Strafverfahren die Sitten der Bürger. Denn die Menge von Straftätern schafft eine Gewohnheit, straffällig zu werden, und weniger drückend ist eine Rüge, die die Masse der Verur-

teilungen ihres Gewichts beraubt. Und Strenge verliert durch ihre Häufigkeit ihre größte Heilkraft, ihr Ansehen<sup>26</sup>).

Auch ist hier das Ziel nicht die Rache für die Tat an sich, sondern die Schaffung der Atmosphäre einer allgemeinen Zustimmung zu Recht und Ordnung.

*In qua civitate raro homines puniuntur, in ea consensus fit innocentiae et indulgetur velut publico bono. (c. 1,23,2).*

*In einem Staat, in dem selten Menschen bestraft werden, bildet sich ein Konsens der Freiheit von Straftaten, und man fördert ihn wie ein öffentliches Gut.*

Der Gedanke, daß rigorose Strafen für Vergehen nur zu ihrer Vermehrung, nicht zu ihrer Verminderung führen (c. 1,22,2-24,1, vgl. c. 1,8,6), also die heute stark diskutierte sog. *Kriminalisierung* bewirken, ist für antikes Rechts- und Staatsdenken überraschend. Wenn auch Seneca nicht auf detaillierte juristische Fragen eingeht, weil sie Angelegenheit des Richters, nicht des Kaisers sind, so erwähnt er dennoch, daß er eine sorgfältige Ermittlung jedes Tatbestandes - und dies erwähnt er ausdrücklich bei Verbrechen gegen den Kaiser - für selbstverständlich hält. Dabei nennt er eine für antikes wie modernes Rechtsdenken beachtliche Forderung, daß der Nachweis der Unschuld ebenso Sache des Angeklagten wie des Richters ist (1,20,2).

f) Mag auch Strafe unter fest definierten Voraussetzungen unerläßlich und heilsam sein, höher stehen Recht und Bereitschaft, Milde zu üben, die Seneca emphatisch mit göttlicher Macht (*divina potentia* 1,26,5) vergleicht.

In der Einleitung (praef. 1,9) hatte Seneca das ~~Wesen~~ der *clementia* zunächst recht eng definiert als ein Verfahren, das allgemein menschlichen Irrtum auszugleichen imstande ist:

*clementiam paratam humanis erroribus*. Sofern aber *clementia* als eine Tugend definiert wird (vgl. c. 2,3,1), widerspricht sie dem rigorosen Tugendbegriff der Stoa, die nur die Verfehlung an sich, nicht ihr Ausmaß konstatiert. Über den Rigorismus, der jede schuldhafte Verfehlung ohne Ansehen ihrer Größe der vollen Strafe aussetzte (c. 2,3,2. 5,2), hatte sich schon Horaz lustig gemacht (sat. 1,3,115). Seneca sprach einer solchen unterschiedslosen Strafwütigkeit die *humanitas* ab (c.2,5,3)<sup>27</sup>. Da er als Grundprinzip der *clementia* gerade die Fähigkeit erkennt, Unterschiede zu machen, versucht er, diesen Teil seiner Theorie als offizielle Lehre der Stoa darzustellen. *Clementia* ist für Seneca also eine Tugend des Augenmaßes (*modus* 2,3,2) bzw. der Mäßigung (*moderatio, temperamentum*, praef. 2,1. 2,3,2), ein Maß, dessen Kriterium es näher einzugrenzen gilt. *Clementia* soll aus der Vernunft (*ratio*) erwachsen, an streng umrissene Bedingungen gebunden sein und, wenn diese erfüllt sind, zur helfenden Tat schreiten (2,5,1. 6,3), wie es der sozialen Aufgabe des Menschen entspricht (ben. 4,18,1-3). Sie ist daher streng vom Mitleid (*miser cordia*) zu unterscheiden, dem gefühlmäßigen Verzeihen einer Tat (2,4,4. 5,4f.), das als Affekthandlung genau so zu verwerfen ist wie die Rache im Affekt (*crudelitas, atrocitas, feritas* 2,4,1)<sup>28</sup>. *Clementia* ist auch nicht identisch mit der Begnadigung (*venia*), dem unbegründeten Straferlaß.

In Einklang mit der vorausgegangenen Diskussion der Strafrechtsprinzipien stehen nun auch bei den Bedingungen der *clementia* (c. 2,1ff.) Rechtsfragen im Vordergrund<sup>29</sup>. Der stark juristische Einschlag der *clementia* hatte sich schon in der Einleitung des Werkes gezeigt. Dies erklärt sich aus Stellung des Kaisers als höchster Richter, der faktisch nicht an das geltende Gesetzesrecht zu binden war<sup>30</sup>. Senats- und Kaisergericht entschieden mehr nach freiem Rechtsermessen, so daß sich die Strafjustiz zu dem heikelsten Punkt des Prinzipats entwickelt hatte.

*Clementia liberum arbitrium habet; non sub formula sed ex aequo et bono iudicat. (c. 2,7,3)*

Die *clementia* (des Kaisers) hat die freie Entscheidung, sie urteilt nicht nach den Rechtsregeln eines Formularprozesses, sondern nach den Prinzipien von Recht und Gut.

Augustus hatte in schwebende Verfahren eingegriffen, Tiberius die sog. Majestätsprozesse stark ausgeweitet; unter Caligula war es oft nicht einmal zu regulären Gerichtsverfahren gekommen. Nero wird nun nicht aufgefordert, ein Gesetzkorpus zu entwerfen oder wieder ein geregeltes Gerichtsverfahren einzuführen. Angesichts der juristischen Ungebundenheit des Kaisers setzte Seneca ebensowenig Vertrauen in die Wirksamkeit der bloßen Form wie Cicero in seiner Rechtstheorie angesichts der realen politischen Verhältnisse der Republik. Seneca blieb keine andere Möglichkeit, als die Bedingungen für die Anwendung der *clementia* ebenso generell wie vorher die der Strafe zu umreißen; er konnte nur an die innere Einstellung des Kaisers zu Recht und Gerechtigkeit appellieren (*aequum et bonum*, c. 2,1,4) und die höchsten Aufgaben des Kaisers mit Schonung, Fürsorge und Besserung des Einzelnen wie der Gesamtheit beschreiben (c. 2,7,2). In zwei (hier zusammengearbeiteten) Ansätzen werden die Bedingungen für *clementia* spezifiziert. Sie ist angebracht

1. wenn ein an sich Unschuldiger durch Zufall (*fortuna* oder *casus*) eine verwerfliche Tat begeht: die Aufgabe der *clementia* ist, die *fortuna* zu korrigieren (praef. 2,1; 2,6,3);
2. wenn für den Täter mildernde Umstände wie z.B. Täuschung oder Trunkenheit anzuführen sind (2,7,2);
3. wenn Zeitumstände eine an sich lobenswerte Tat zu einem strafwürdigen Vergehen machen (praef. 2,1; 2,7,2); wenn z.B. Feinde in an sich ehrenhafter Weise *pro fide*, *pro foedere*, *pro libertate* gegen Rom gekämpft haben;
4. wenn der Täter besserungsfähig ist (praef. 2,1; 2,7,2). Hier müssen ohne Rücksicht auf die Tatumstände Unterschiede zwischen Guten und Schlechten getroffen werden, da bei

falsch angewandter *clementia* ein Ausbruch sittlicher Fehlhandlungen (*vitiorum eruptio*, praef. 2,1 f.) die Folge wäre.

Wenn der Kaiser nach diesen Kriterien entscheidet, so ist seine *clementia* nicht die unzulässige Milderung einer verdienten Strafe, sondern gerade die Verwirklichung höchster Gerechtigkeit.<sup>31)</sup>

Dies ist also der Kern der Staats- und Rechtsprinzipien, die den gesetzlich ungebundenen Kaiser an eine ihn transzendierende Rechtsidee binden sollten<sup>32)</sup>. Damit sollte in einem Bereich wieder Rechtssicherheit einkehren, in dem die kaiserliche Allmacht bisher Senat und Magistrate, die Nobilität, ja den einzelnen Bürger am empfindlichsten getroffen hatte. Die Zuspitzung auf juristische Fragen kann - schon angesichts des geringen ihnen gewidmeten Raumes - nicht zu dem Schluß führen, als kämpfte Seneca um Rechtssicherheit um ihrer selbst oder um der Bürger willen. Und die viel weitergehende Betonung der Beschränkung der Macht erlaubt nicht, in Humanität und Gerechtigkeit an sich das Ziel des senecaischen Programms zu sehen. Die Zielsetzung der Schrift ist eindeutig: wendet der Prinzeps nicht *clementia* an, so hört das Volk zu gehorchen auf, und Macht und Reich zerfallen. Es geht um *haec unitas et hic maximus imperii contextus* (c. 1,4,2). Senecas Ziel ist es, dem jungen Kaiser zu beweisen, daß Kaiser und Volk unauflöslich miteinander verbunden und nur so die Reichseinheit als Basis der Existenz aller aufrecht zu erhalten imstande sind (1,4; LANA 133).

*Clementia* hat also nicht nur den Aspekt der *humanitas*, sondern in erster Linie sogar den der *ratio publica*, der Staatsräson. Damit spielt unweigerlich die Härte der Realpolitik in die philosophische Programmschrift herein. Unter dem Zwang, im Staatsinteresse zu handeln, muß der Prinzeps auch hart durchzugreifen bereit sein, ja es kommt ein macchiavillistischer

Zug selbst in die utopische Theorie des *rex iustus et bonus*. Was Seneca am Ende von 'De clementia' mit dem Bild des pflegenden, aber auch schneidenden Gärtners und in 'De ira' (1.5.3 - 6.4) mit dem Bild des Arztes ausdrückte, der nur mit Vernunft (*ratio*) vorgehen darf und daher nicht schadet<sup>33)</sup>, sondern unter dem Anschein des Schadens in Wirklichkeit heilt, kann sehr leicht zum entschuldigenden Vorwand eines Machtregimes werden. Die ganze Gefährlichkeit der Wahl der Mittel um des weitergehenden Zieles willen zeigt sich in einem Satz aus einer verlorenen Schrift Senecas, die den Tadel des ersten christlichen Philosophen, Laktanz, herausgefordert hat:

*Faciet sapiens, inquit idem Seneca, etiam quae non probabit, ut etiam ad maiora transitum inueniat, nec relinquet mores bonos sed tempori aptabit, et quibus alii utuntur in gloriam aut voluptatem, utetur agenda rei causa.* (Iact., Inst. 3,15,13 = Seneca fr. 19)

*Der Weise, sagt derselbe Seneca, wird selbst das tun, was er nicht billigt, um den Übergang zu noch Größerem zu finden. Er wird die guten Sitten nicht aufgeben, aber sie der Zeitlage anpassen. Was andere zu Ruhm und Luxusleben benutzen, wird er benutzen, um seine Aufgabe zu erfüllen.*

Hier sind wir nicht mehr weit von Machiavelli entfernt, der im 8. Kap. seines 'Principe' sagt:

*Eine gut angebrachte Grausamkeit kann man die nennen (wenn es erlaubt ist, das Schlechte gutzuheißten), die einmal nur aus Sicherheitsgründen geschieht und die man dann möglichst zum Wohl der Untertanen wendet,*

und im 17. Kapitel:

*Es braucht sich also ein Fürst nicht vor der Nachrede der Grausamkeit zu scheuen, wenn er dadurch seine Untertanen eint und in Treue hält; denn mit seinen wenigen Fällen der Grausamkeit wird er milder sein als diejenigen, die infolge ihres allzugroßen Mitleides Unordnung einreißen lassen.* (Niccolò Machiavelli, Der Fürst, hrsg. v. W. BÄHNER, aus dem Ital. übertr. v. F. BLASCHKE, Leipzig-Wiesbaden 1980).

Daß Leben und Handeln mit der philosophischen Überzeugung und Lehre übereinstimmen müssen, hat Seneca oft genug betont:

*Concordet sermo cum vita* (Ep. mor. 75,4)<sup>34)</sup>

Kein geringerer als Marc Aurel, der stoische Philosoph auf dem Kaiserthron, hat zutiefst die Schwierigkeit empfunden, philosophische Überzeugung mit politischer und militärischer Macht zu vereinbaren<sup>35)</sup>. Auch Seneca blieb infolge seiner hohen Stellung am Hofe Neros die Konfrontation mit Problemen der Macht nicht erspart. Schon die antike Kritik war der Ansicht, daß Seneca und sein kaiserlicher Schüler nicht vor den eigenen Lehren bestehen konnten. Bei Dio Cassius (61,10) lesen wir den Vorwurf, Seneca habe nach außen hin *clementia* gepredigt, aber in Wirklichkeit Nero zum Tyrannen erzogen. Hier und in der Anklagerede des Suillius in Tacitus' 'Annales' (13,42,3f., vgl. die Vorwürfe am Ende seiner Karriere, Tac., Ann. 14,52,2) hören wir weiter von Ehebruch und Habgier, die den propagierten philosophischen Grundsätzen widersprachen.

Von Entscheidungen Neros, an denen Seneca beteiligt war, erfahren wir durch Seneca selbst nichts: sein Werk hält sich strikt innerhalb der philosophischen Schriftstellerei. Tacitus, Sueton und Dio Cassius schreiben einige Entschlüsse ausdrücklich Seneca zu; von anderen Ereignissen während der fünf guten Jahre, in denen Nero sich noch von Seneca leiten ließ, läßt sich mit einiger Vorsicht vermuten, daß Seneca die Leitlinien durch seine Erziehung oder durch die aktuelle Beratung geliefert hat.



Wir wollen nicht näher auf die Maßnahmen eingehen, die, ohne weiter problematisch zu sein, im Zeichen der neuen Politik der *liberalitas* und *clementia* standen, die sich so nicht nur als Maßhalten im Urteil, sondern als Stil der Regierung erweisen (Tac., Ann. 13,11,2. Suet., Nero 10): die Sorgfalt bei der Rechtsprechung (Tac., Ann. 13,4,2. Suet., Nero 15; 17); milde Urteile, in denen Nero seine *clementia* oft hervorhob - Seneca ließ die Reden zum Beweis des guten Einflusses seiner Lehren veröffentlichen (Tac., Ann. 4,11,2) - ; die Minderung zu hoher Steuern, die Senkung der Belohnungen für Denunziationen, großzügige Schenkungen, die Besetzung der Provinzialmagistraturen mit fähigen und korrekten Beamten, das ganz im Sinne Senecas liegende Verbot blutiger Gladiatorenspiele (Suet., Nero 12. Tac., Ann. 13,31,3; vgl. Sen., ep. mor. 7 und 95,33); selbst in der Abneigung gegen kriegerrische Ausweitung des Imperiums folgte Nero vermutlich Senecas Abscheu vor Krieg und Gewalttat (ep. mor. 95,30 ff. Suet., Nero 18).

Wenden wir uns vielmehr zwei Fällen zu, in denen problematische Entscheidungen getroffen werden mußten. Der wohl spektakulärste Fall ist die Ermordung seiner Mutter Agrippina. Sie, die Tochter des Germanicus, hatte schon im Hinblick auf größere Pläne ihre Ehe mit Claudius durch Verführung und Intrigen zuwege gebracht (Tac., Ann. 12,3,1 f.) und schließlich ihrem Sohn mit List die Kaiserwürde gesichert. Dabei scheint weniger herzliche Mutterliebe als eine angeborene Herrschsucht das Motiv gewesen zu sein (Ann. 12,64,3). Tacitus beschreibt Agrippina als intrigant, wildentschlossen und gierig nach Macht (Ann. 13,2,2, vgl. schon ihre Mutter 4,12,13). Ihre Devise waren Intrige und skrupelloser Mord (Ann. 12,41 f. 65ff. 13,1). Sie horchte bei Senatssitzungen, die deshalb eigens in den kaiserlichen Palast verlegt wurden, hinter einem Vorhang und konnte bei einem hochoffiziellen Empfang nur mühsam auf einen Wink Senecas hin von Nero gehindert werden, neben ihm auf dem Thron Platz zu nehmen (Ann. 13,5).

Seneca, der ihr wegen der Rückberufung aus dem Exil zu Dankbarkeit verpflichtet war (Ann. 12,8), versuchte dennoch mit allen Mitteln, ihren Einfluß zurückzudrängen, wobei mitgespielt haben mag, daß sie ihrerseits den jungen Nero vor der Philosophie gewarnt hatte, weil sie dem künftigen Kaiser hinderlich sei (Suet., Nero 52). Nur einmal war es Seneca und dem Praetorianerpräfekt Burrus gelungen, einen ihrer Mordpläne zu verhindern (Ann. 13,2). Schließlich bot eine Liebschaft Neros zu der Freigelassenen Acte Seneca die Möglichkeit, den Einfluß der Mutter zu schwächen (Ann. 13,12f.). Als Agrippina tobte, vertraute sich Nero ganz seinem Erzieher Seneca an; er entließ auch Pallas, den einflußreichen Freigelassenen des Claudius und wichtigsten Helfer Agrippinas. Diese griff nun zu drastischeren Mitteln und drohte, alle Verbrechen aufzudecken, durch die sie Nero zur Kaiserwürde verholfen hatte, ja sogar, mit dem Kaisersohn Britannicus zum Heer zu gehen und sich dort Gehör zu verschaffen (Ann. 13,14). Sie verriet das, was Tacitus an anderer Stelle die *arcana domus* nennt (Ann. 1,6,3); auch Britannicus ließ beim Gelage hören, daß die Kaiserwürde eigentlich ihm gehöre. Diese Drohung bedeutete kaum anderes als Rebellion im Kaiserhaus und schließlich Bürgerkrieg; Agrippina und Britannicus waren zur Bedrohung des *principatus* geworden. Als erster wurde Britannicus vergiftet (Ann. 13,15), dessen Gefährlichkeit ja darauf beruhte, daß Agrippina hinter ihm stand. Nach dem Tode des Britannicus wandte Agrippina sich an dessen Schwester Octavia (Ann. 13,18,2), die mit Nero verheiratet war - aber die Ehe bestand praktisch nicht - und betrieb mit Geld, Beziehungen und Soldaten eine regelrechte Verschwörung (Ann. 13,18).

Nero, der durch diese Pläne äußerst beunruhigt war, beschloß zu handeln. Seneca und Burrus übermittelten ihr persönlich die Anklage, die von einer weiteren Intrige ausgelöst worden war. Hier trat Seneca zum ersten Mal offen seiner einstigen Wohltäterin entgegen; aber Agrippina vermochte sich noch einmal herauszureden. Schließlich gab Poppaea den Anstoß für Nero, sich seiner herrschsüchtigen Mutter zu entledigen. Niemand hinderte, wie Tacitus hinzufügt, Poppaeas Einflüsterungen,

da alle die Macht der Mutter brechen wollten, doch niemand glaubte, daß der Haß des Sohnes bis zum Muttermord gehen würde (Ann. 14,1,3). Als schließlich Nero seine beiden Vertrauten Seneca und Burrus von dem Mordplan in Kenntnis setzt, ist es nach langem Schweigen als erster Seneca, der sein Einverständnis gibt (Ann. 14,7,1-4). Tacitus erwägt, ob dabei der Gedanke den Ausschlag gab, daß Nero stürzen müßte, wenn Agrippina überlebte. Hier ist Senecas *ratio publica*, die notfalls auch eine Todesstrafe erzwingt, um das Ganze zu retten (vgl. De clem. 1,12,1 *publica utilitas*; 1,22), zu einer grausamen Konsequenz gekommen. Befragt man Senecas 'De clementia' selbst, so müßte der Kaiser bei einem gegen ihn gerichteten Anschlag soweit nur irgend möglich Milde üben.

Aber im Katalog der Gründe für die Anwendung von *clementia* fehlt ein auf Agrippinas Pläne anwendbarer Milderungsgrund. So mußte letztlich das Interesse der Sicherheit von Staat und Herrschaft den Ausschlag geben. Aber es bleibt doch der Widerspruch, daß die Einheit von Herrschaft und Reich (*unitas et contextus huius imperi*, c. 1,4,2) gerade entgegen dem Rat der Programmschrift nicht durch das Prinzip der *clementia*, sondern durch die Todesstrafe gewahrt und die Sicherheit (*securitas* 1,19,2) nicht durch das allgemeine Klima des Einvernehmens, sondern durch ein Verbrechen hergestellt wurde. Wir erinnern uns der dort von Seneca ausgesprochenen Warnung eines unaufhaltsamen Automatismus des Verbrechens. Da jedoch die Gefahr - was Seneca in der Programmschrift weder ahnen noch hätte aussprechen können - aus dem Kaiserhause selbst aufbrach, sah Seneca offenbar keinen Ausweg. Er hat es einmal selbst schmerzlich erkannt:

*non est delicata res vivere.* (Ep. mor. 107,2)  
Leben, das ist keine glatte, feine Sache.

Es war im Fall der Agrippina keine Entscheidung für die *humanitas*, aber eine Entscheidung im Einklang einiger Herr-

schaftsmaximen von 'De clementia'. Die Folgen ließen sich daraus ablesen, daß er nicht allen dort entwickelten Maximen gerecht werden konnte.

Der zweite Fall ist der der 400 Sklaven des Pedanius Secundus<sup>36)</sup>. Dieser, der Stadtpräfekt, war im Jahre 61 aus nicht völlig geklärten Gründen von einem seiner Sklaven ermordet worden. Der Senat verlangte die Anwendung eines besonders harten *Senatus Consultum*, wonach alle Sklaven, die im gleichen Hause gewohnt hatten, wegen einer Art Kollektivschuld, die Tat nicht verhindert zu haben, hingerichtet werden mußten (Tac., Ann. 14,42ff.)<sup>37)</sup>. Das Volk begehrte wegen der *nimia severitas* auf - also gerade deswegen, wovor Seneca den jungen Kaiser in 'De clementia' gewarnt hatte. Der Senat warnte aber vor den unabsehbaren Folgen, die eine Strafaussetzung für die Sklavenherrschaft haben müsse. Denn diese könne angesichts des Völkergemischs der Sklavenmassen nur auf Furcht beruhen. Die Hinrichtung von Unschuldigen sei ebenso zu verteidigen wie die Dezimierung der Soldaten bei Meutereien. Die letzte Zeile der Senatsrede gibt den Aufschluß, warum Nero sich den Senatsbeschluß zu eigen gemacht haben muß, der Hinweis auf die *utilitas publica* (Ann. 14,44,4). Das von Seneca auch den Sklaven zugestandene Recht auf menschliche Behandlung und Unversehrtheit, das Mitleid mit der Masse der Unschuldigen trat hinter dem Staatsinteresse zurück, das, wie man glaubte, von einem Präzedenzfall bedroht, durch eine exemplarische Strafe gerettet werden konnte. Dennoch blieb der Widerspruch, daß hier das Instrument der Furcht, vor dem Seneca in 'De clementia' nachdrücklich gewarnt hatte, eingesetzt worden war. Aus der - nach 'De clementia' zwangsläufigen - empörten Reaktion des Volkes, die Tacitus schildert, wird deutlich, daß der Glaube an die *clementia principis* erschüttert war.

Es ist sicher bezeichnend, daß, wie Tacitus bald nach der Pedanius-Affäre berichtet, schon im nächsten Jahr der Kaiser

sich zum ersten Mal offenem Spott ausgesetzt sah (Tac., Ann. 14,48f.). Zum ersten Mal auch weigerte sich der Senat, den angeklagten Verfasser der Spottgedichte, den Prätor Antistius, zum Tode zu verurteilen, was für Nero eine Gelegenheit geboten hätte, seine Großmut unter Beweis zu stellen. Statt dessen wurde auf das ordentliche Rechtsverfahren verwiesen, das Verbannung und Konfiskation des Besitzes vorsah. Dieses sei Ausdruck der *publica clementia* – die, wohlbemerkt, hier der Senat übte. Wortführer des Senats war derselbe Thrasea Paetus, der schon im Jahre 58 gegenüber Nero die Rechte des Senats geltend gemacht hatte. Vor diesem Freimut Thraseas wich Nero zurück und stellte dem Senat sogar den Freispruch des Angeklagten anheim – seine Worte (Tac., Ann. 49,2) lesen sich, als habe er sich ein letztes Mal auf die Prinzipien von 'De clementia' besonnen. Daß Thrasea zu den Opfern des Jahres 65 gehörte, kann freilich nicht verwundern.

Im Anschluß an eine weitere Schmähchriftenaffäre im selben Jahre 62 berichtet Tacitus von dem Anwachsen der staatlichen Mißstände (*publica mala*, Ann. 14,51,1), die durch den vermutlich gewaltsamen Tod des Prätorianerpräfekten Burrus noch verstärkt wurden. Dadurch wurde auch die Stellung Senecas unhaltbar, der zusammen mit Burrus Neros Entartung zum Tyrannen noch verlangsamt hatte. Ein uns unbekannter Dramatiker hat in der Praetexta 'Octavia', die von der Überlieferung sicher zu Unrecht Seneca selbst zugeschrieben wurde, die grundsätzlichen Meinungsverschiedenheiten zwischen Nero und seinem Lehrer Seneca zu dieser Zeit gestaltet. Weil Nero seine im Volk sehr beliebte Gattin Octavia zugunsten der berüchtigten Poppaea vertreiben wollte, kam es zur Empörung im Volk, so daß Nero anfangs aus Angst vor einem Bürgerkrieg (*civile discidium*, Tac., Ann. 14,60,4) zurückwich, dann aber Poppaeas Einflüsterungen erlag, die nun umgekehrt gerade Octavia als eine öffentliche Gefahr darstellte. Anmaßung von Waffengewalt (Tac., Ann. 14,61,3) war das Stichwort, auf das Nero auch schon im Fall seiner Mutter reagiert hatte.

In dieser Situation eines drohenden Bürgerkrieges spielt in der 'Octavia' die Diskussion zwischen Nero und Seneca.

Sie enthält alle wichtigen Stichworte von 'De clementia', von deren Lehren sich Nero nun endgültig freigemacht hat. Seneca erinnert an Milde, warnt vor Furcht als Mittel der Macht und empfiehlt die aus innerem Maß bestimmte Selbstbegrenzung der Herrschaft über die Welt, die dem Prinzeps anvertraut ist.

*Magnum timoris remedium clementia est.* (442)

*Id facere laus est quod decet, non quod licet.* (454)

*Milde ist ein vorzügliches Heilmittel gegen die Furcht. Lobenswert ist es, das zu tun, was sich geziemt, nicht das, was erlaubt ist.*

Nero dagegen beharrt auf seiner Macht und der Wirksamkeit der Methode, die Untertanen durch Furcht zu beherrschen; der Tod der Verdächtigen erscheint ihm voll gerechtfertigt (495 ff.)

*Fortuna nostra cuncta permittit mihi.* (451)

*Ferrum tuetur principem. – Seneca: Melius fides.* (456)

*Continuit imperium metus.*

*Unsere Schicksalsstellung erlaubt mir alles.*

*Das Schwert schützt den Kaiser. – Seneca: Aber besser schützt ihn die Treue.*

*Furcht hielt (unter Augustus) das Reich zusammen.*

Nero macht (in einem Monolog) dem Volk den Vorwurf, seine bisherige Milde nicht begriffen zu haben; darum müsse er nun zur Gewalt greifen.

*Exultat ingens saeculi nostri bonis corrupta turba nec capit clementiam ingrata nostram, ferre nec pacem potest.* (834-6)

*fracta per poenas metu parere discet principis nutu sui.* (842f.)

*Das ungeheure Volk ist durch das Glück meines Säkulums verdorben und übermütig geworden, und undankbar begreift es unsere Milde nicht und kann den Frieden nicht ertragen.*

*Darum wird es, mittels Strafen durch Angst gebrochen, lernen, auf den Wink seines Kaisers hin zu gehorchen.*

Damit setzt sich der Kaiser ohne *clementia* als Band des Imperiums

absolut. Fast alle Ratschläge von 'De clementia' werden von dem Nero der 'Octavia' ins Gegenteil verkehrt; selbst zu dem willentlichen Ausprobieren seiner Macht (*libet experiri*, 575) läßt sich der Kaiser hinreißen. Den Widerspruch zu seinem Lehrer Seneca faßt Nero in der Sentenz zusammen:

*Liceat facere quod Seneca improbat.* (589)

*Es soll mir erlaubt sein, zu tun, was Seneca mißbilligt.*

Der Verfasser der 'Octavia' hat die tiefe Entfremdung zwischen dem Kaiser und seinem Berater Seneca erfaßt. Nach außen hin zog sich Seneca, der seine Macht gebrochen und seine Lebensführung wachsenden Angriffen ausgesetzt sah, mit einer ehrerbietigen Verbeugung vor Nero ins Privatleben zurück und legte entschieden alles ab, was mit der Macht zusammenhing (Tac., Ann. 14,52 ff.). Über die Motive seines Rückzugs informieren mehrere seiner Schriften (ep. mor. 68, De otio), die auch deutlich machen, daß er seinen Dienst an der menschlichen Gemeinschaft im *otium* nicht für beendet, eher aus der Begrenzung Roms auf die ganze Menschheit erweitert sah (De otio 3,4 ff.). Daß er ein solches Wirken, ja selbst sein Schweigen als Widerstand verstand (Sen., De tranqu. an. 4,1), hat auch Nero begriffen und hat ihn wenige Jahre später zum Selbstmord gezwungen (Tac., Ann. 15,60). Der Seneca der 'Octavia' wußte, daß es einen freiwilligen Rückzug aus der Macht nicht gab, nur den Sturz (v. 377 ff.). KREFELD hat über den historischen Seneca zutreffend geurteilt:

*Er hat die Konfrontation mit Nero nicht gesucht, aber auch nicht gescheut, nicht auf die Veränderung der politischen Verhältnisse hingearbeitet, die er in ihrer Struktur grundsätzlich bejahte, vielmehr Widerstand geleistet gegen den Mißbrauch politischer Macht, gegen die Mißachtung der Würde und der inneren Freiheit des Menschen und sich eingesetzt für die gleiche Behandlung aller Menschen, auch die der Sklaven.*

*Ihm ist das gleiche Schicksal widerfahren wie den politischen Verschwörern seiner Tage, weil ein Tyrann nicht nur keinen politischen, sondern auch keinen geistig-moralischen Widerstand ertragen kann. Indes hat kein Opfer Neros so wie Seneca über die Zeiten hinweg offenbart,*

*wie ohnmächtig ein Tyrann oder ein tyrannisches System Menschen gegenüber ist, denen Begründung und Ziel ihres Widerstandes die innere Freiheit und die unverletzliche Würde des Menschen sind* 38).

Nero entartete unaufhaltsam und wurde zum Gegenbild des von Vernunft geleiteten, menschlichen Prinzipes, den Seneca als Idealbild entworfen hatte (Katalog der Morde bei Sueton, Nero 33-35; 54). Wie ein Hohn auf 'De clementia' (1,11,2) klingt sein Ausspruch:

*negavit quemquam principem scisse quid sibi liceret.*  
*Er sagte, kein Kaiser habe gewußt, was ihm erlaubt sei.* (Suet., Nero 37)

womit er die Ausrottung des ganzen immer noch aufbegehrenden Senatorenstandes ankündigte, weil er die Provinzen und Heere lieber den ihm ergebenen Rittern und Freigelassenen übergeben wollte. Die Folgen, die Seneca für eine solche Herrschaft vorausgesagt hatte, traten pünktlich ein: Der Zerfall der Macht begann mit dem Aufstand des Vindex in Gallien, dann Galbas und der spanischen Provinz (Suet., Nero 40,42). Schließlich verfiel Nero dem allgemeinen Haß (a.O. 45).

Anmerkungen zu Jürgen Blänsdorf

Seneca über Macht und Menschlichkeit

1) Grundlegende Literatur:

T. ADAM, *Clementia Principis*, Kieler Historische Studien 11, Stuttgart 1970.

K. BÜCHNER, *Aufbau und Sinn von Senecas Schrift über die clementia*, *Hermes* 98, 1970, 203-223.

H. DAHLMANN, *Clementia Caesaris*, *NJbb* 10, 1934, 17-26 (jetzt in: *Römertum*, hrg. v. H. OPPERMANN, Darmstadt 1962, 188ff.).

ders., *Seneca und Rom*. *Neues Bild der Antike* 2, Leipzig 1942, 296ff.

M. FUHRMANN, *Die Alleinherrschaft und das Problem der Gerechtigkeit (Seneca, De clementia)*, *Gymn.* 70, 1963, 481-514.

M. T. GRIFFIN, *Seneca. A Philosopher in Politics*, Oxford 1976.

P. GRIMAL, *Seneca. Macht und Ohnmacht des Geistes*, Darmstadt 1978.

H. KREFELD, *Anpassung und Widerstand. Senecas Philosophie und der Staat seiner Zeit*, in: ST. HÖRMANN (Hrg.), *Dialog Schule - Wissenschaft, Klass. Spr. u. Lit. VI, Fortwirkende Antike*, München 1971, 124-133.

I. LANA, *L. Annaeo Seneca e la posizione degli intellettuali romani di fronte al principato*, *Corsi Universitari Torino*, Torino 1964.

A. MOMIGLIANO, *Seneca between political and contemplative life*, in: ders., *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1969, 239ff.

R. WALTZ, *La vie politique de Sénèque*, Paris 1909.

F. WEIDAUER, *Der Prinzipat in Senecas Schrift De clementia*, Diss. (masch.) Marburg 1950.

2) J. HELLEGOUARC'H, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la république*, Paris 1963.

A. WEISCHE, *Studien zur politischen Sprache der römischen Republik*, *Orbis Antiquus* 24, Münster 1966.

3) J. BLEICKEN, *Die Verfassung der römischen Republik. Grundlagen und Entwicklung*, Paderborn 1975, 108ff.

W. KUNKEL, *Magistratische Gewalt und Senats Herrschaft*, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* I, 2, Berlin/New York 1972, 3-22.

4) J. BERANGER, *Recherches sur l'aspect idéologique du principat*, *Schweiz. Beitr. z. Altert.wiss.* 6, Basel 1953, p. 151.

R. KLEIN (Hrg.), *Prinzipat und Freiheit. Ausgewählte Aufsätze zum Staatsdenken der Römer in der Kaiserzeit*, Darmstadt 1969.

H. KLOFF, *Liberalitas Principis. Herkunft und Bedeutung. Studien zur Prinzipatsideologie*, Köln 1970.

CH. WIRSZUBSKI, *Libertas as a political idea at Rome during the late republic and early principate*, Cambridge 1960, 100ff., 158ff. (dt. Darmstadt 1967).

5) F. BECKMANN, *Humanitas. Ursprung und Idee*, Münster 1952 mit der wichtigen Rezension von W. SCHMID, *Gnomon* 28, 1956, 589-601 (jetzt in *Römische Wertbegriffe*, hrg. v. H. OPPERMANN, Darmstadt 1967).

P. BOYANCE, *Sur les origines péripatéticiennes de l'humanitas*, in: *Forschungen zur römischen Literatur Festschr. f. K. BÜCHNER*, Wiesbaden 1970, 21-30.

K. BÜCHNER, *Humanum und humanitas in der römischen Welt*, *Studium Generale* 14, 1961, 636-646 (jetzt in: ders., *Studien V*, Wiesbaden 1965, 47-65).

A. A. T. EHRHARDT, *Imperium und Humanitas*, *Studium Generale* 14, 1961, 646-664.

F. KLINGNER, *Humanität und Humanitas*, in: ders.: *Römische Geisteswelt*, München 1956, 620ff. (und spätere Aufl.).

R. RIEKS, *Homo, humanus, humanitas. Zur Humanität in der lateinischen Literatur des I. nachchristlichen Jahrhunderts*, München 1967 (zur *clementia* 121ff.).

F. SCHULZ, *Prinzipien des römischen Rechts*, München 1934, 128ff.: *humanitas* und Recht.

6) F. HAMPL, *"Stoische Staatsethik" und frühes Rom*, *Hist. Zs.* 134, 1957, 249-71 (jetzt in: *Das Staatsdenken der Römer*, hrg. R. KLEIN, Darmstadt 1966, 116-142).

G. PERL, *Römischer Humanismus vor Ausprägung des Humanitas-Begriffes*, *Philol.* 117, 1973, 49ff.

H. STRASBURGER, *Der 'Scipionenkreis'*, *Hermes* 94, 1966, 60-72.

H. VOLKMANN, *Griechische Rhetorik oder römische Politik*, in: *Das Staatsdenken der Römer*, hrg. v. R. KLEIN, Darmstadt 1966, 87.

7) E. DUTOIT, *Le thème de la force qui se détruit elle-même (Hor. Epod. XVI,2) et ses variations chez quelques auteurs latins*: REL 1936, 365-373.

- E. LEFEVRE, Argumentation und Struktur der moralischen Geschichtsschreibung der Römer am Beispiel von Sallusts *Bellum Iugurthinum*, Gymn. 86, 1979, 249ff.
- 8) Caesars Brief an Oppius bei Cicero, ad. Att. 9,7 c; vgl. Cic. pro Deiot. 12; pro Lig. 13.30. Vgl. ADAM (Anm. 1) 84.
- 9) Seneca, ep. mor. 14,7 *itaque sapiens nunquam potentium iras provocabit, immo declinabit ... nocituram potentiam vitat, hoc primum cavens, ne vitare videatur. pars enim securitatis et in hoc est, non ex professo eam petere, quia quae quis fugit, damnat. - Daher wird der Weise niemals den Zorn der Mächtigen provozieren, sondern ihm ausweichen ... Er vermeidet eine Gewalt, die ihm schaden wird, und achtet zuallererst darauf, nicht den Eindruck des Vermeidens zu erwecken. Denn ein Teil der Sicherheit liegt auch darin, sie nicht mit offener Absicht zu suchen, weil man über das, wovor man flieht, sein Verdammungsurteil spricht.*  
Solche Äußerungen zu verdammern, mag Zeiten überlassen bleiben, denen das ohnmächtige Erleiden einer Diktatur erspart blieb.
- 10) Tacitus, Annales 12,8,2 *At Agrippina, ne malis tantum facinoribus notesceret, veniam exilii pro Annaeo Seneca, simul praetorum impetrat, laetum in publicum rata ob claritudinem studiorum eius, utque Domitii pueritia tali magistro adolesceret et consiliis eiusdem ad spem dominationis uterentur, quia Seneca fidus in Agrippinam memoria beneficii et infensus Claudio dolore iniuriae credebatur. - Aber um nicht nur mit verbrecherischen Taten bekannt zu werden, setzte Agrippina die Aufhebung der Verbannung und zugleich die Praetur für Annaeus Seneca durch, weil sie sich wegen der Berühmtheit seiner Studien eine positive Wirkung auf die Öffentlichkeit versprach, und zweitens damit die Jugend des Domitius (=Nero) durch einen solchen Lehrer heranreifte, drittens, um sich die Ratschläge desselben für ihre Hoffnung auf die Herrschaft zunutze zu machen, weil Seneca wegen seiner Erinnerung an die Wohltat als treu gegen Agrippina und wegen des Schmerzes über das erlittene Unrecht als Feind des Claudius galt.*
- 11) Seneca, De otio 1,4; De benef. 4,18,1-3; ep. mor. 95,51; De brev. v. 18,1; De tranqu. 3,1. Vgl. MOMIGLIANO (Anm. 1) 239ff., ADAM (Anm. 1) 68,88ff.
- 12) Seneca, De benef. 5,17,3 *Ingrati publice sumus - Wir sind von Staats wegen undankbar*; dies ist auch ein wichtiges Thema der Schrift 'De constantia sapientis'.
- 13) Diese Haltung beruht auf dem Schicksalsglauben der stoischen Philosophie, vgl. ep. mor. 107,9; Nat. quaest. 3, praef. 10-12.
- 14) Seneca, De tranqu. 3,1ff., 4,3ff.; De otio.
- 15) Seneca, De tranqu. 5,2ff.; ep. mor. 14,12f., 104,29ff.
- 16) Der Tugendschild des Augustus (*clupeus virtutis*), der ihm vom Senat verliehen worden war, verzeichnet *virtus, clementia, iustitia, pietas*. Münzen des Tiberius nennen *clementia* und *moderatio*; z. Zt. des Tiberius wurde in Rom ein Altar der *Clementia* verehrt (Tac., Ann. 4,74).
- 17) Während Senecas philosophischer Lehrer Sextius zornigen Menschen einen Spiegel vorgehalten hatte, um ihren Affekt zu brechen, will Seneca dem jungen Kaiser mit seiner Schrift als Spiegel dienen (*ut quodammodo speculi vice fungeret*), um ihm zu zeigen, wie er bereits auf dem besten Weg zum Glück ist.
- 18) Seneca verurteilte zwar die Zerstörung der römischen Republik durch Caesar, Pompeius und Crassus. Aber er sah den Widerstand und die Pläne des Caesarenmörders Brutus als historisch überholt und die danach eingetretene Entwicklung von der republikanischen zur monarchischen Herrschaftsform als zwangsläufig an. Die stoische Philosophie erleichterte ihm das Bekenntnis zur Monarchie als bester Staatsform. Aber Seneca wog doch zwischen idealer Theorie und Entartung der Herrschaftsform in der Realität ab, vgl. De benef. 5,16,4f. 2,20,2; Nat. quaest. 5,18,4. Wenn er in 'De clementia' den römischen Prinzipat *regnum* nennt, spricht er nicht nur im Sinne der stoischen Monarchietheorie, sondern läßt die republikanische Abwertung des *regnum* mitklingen, um die Ambivalenz der Monarchie und ihre schon unter Caligula und Claudius manifestierte Entartung zur Tyrannei warnend vor Augen zu stellen. Zur Staatsauffassung Senecas WEIDAUER (Anm. 1) 1ff., 56ff.
- 19) WEIDAUER (Anm. 1) 42ff., bes. 46ff., betont aber zu Recht, daß nach Senecas Anschauungen das Kaisertum ohne sakrale Fundierung besteht. Die Verantwortung vor den Göttern bedeutet kein Gottesgnadentum; die Basis der Monarchie ist rein säkular. Götter werden sonst nur als Vergleich für das Ausmaß der kaiserlichen Macht genannt; der amtierende Kaiser ist nicht göttlich; die Deifikation ist dem toten Kaiser vorbehalten.
- 20) Der Kaiser besitzt seine Macht ohne Amtslegitimation und trotz der dringlichen Hinweise, für das Wohl des Volkes und nur mit dessen freier Zustimmung zu regieren, ohne Autorisation durch irgendeine Art von Volkssouveränität. Zur Stellung des Kaisers *supra Leges* und den Zusammenhang mit *clementia* vgl. die umfassende Darlegung von ADAM (Anm. 1) 24ff.
- 21) GRIFFIN (Anm. 1) 141f.
- 22) Ein Plaidoyer für *humanitas* ist auch Senecas Werk 'De ira', das an vielen Stellen politische und soziale Fragen behandelt; vgl. besonders das Schlußkapitel 3,43,5.

- 23) De clem. 1,11,4 *clementia ergo non tantum honestiores, sed tutiores praestat ornamentumque imperiorum est simul et certissima salus.* - Milde verleiht (den Herrschern) nicht nur mehr Ehre, sondern mehr Sicherheit und ist der Schmuck der Herrschaft und zugleich ihre sicherste Garantie. In De tranq. 10,5f. empfiehlt Seneca den Mächtigen *iustitia, mansuetudo, humanitas*, um sich vor einem Sturz zu sichern.
- 24) Zum *humanum* bei Terenz vgl. RIEKS (Anm. 5) und K. BÜCHNER, Terenz, Heidelberg 1974, 439f.
- 25) *Aequitas* ist das politische und soziale Ideal der alten Republik, das die Gleichheit und Gleichberechtigung der Bürger und damit ihre Freiheit und die staatliche Stabilität sichert. Die Zweckerichtung auf die Garantie der bürgerlichen Freiheitsrechte haftet dem Begriff auch bei seiner Übertragung auf das Rechtsdenken an.  
U. v. LÜBTOW, Vom römischen Volk. Sein Staat und sein Recht, Frankfurt/M. 1955, 453f., 530, 535.  
P. PINNA PARGAGLIA, *Aequitas in libera republica*, Milano, 1973, 6ff., 124ff.  
J. STROUX, *Summum ius - summa iniuria*, Leipzig 1926, 6f., 29, 37ff.
- 26) Detailliertere Empfehlungen zur Strafpraxis des Prinzeips mit einer stufenweisen Verschärfung von der Verwarnung bis zur Todesstrafe gibt Seneca in 'De ira' 1,5,3-6,4.
- 27) GRIFFIN (Anm. 1) 148.
- 28) Aber in De benef. 6,29,1 stehen *misericordia, humanitas* und *clementia* als einander ergänzende Tugenden nebeneinander.
- 29) Der 1. Teil der Schrift 'De clementia' zeigt, daß *clementia* ein übergreifendes Prinzip der Herrschaft, nicht eine prozessuale Richtlinie der Billigkeit oder der mildernden Umstände ist. Auch im 2. Teil ist *clementia* weiterhin die Kompetenz des Kaisers, im Interesse des Staates frei vom Rechtssystem, an das der Kaiser ja nicht mehr gebunden war, nach dem Prinzip der Gerechtigkeit zu entscheiden. Zu diesen Fragen die Kontroverse zwischen M. FUHRMANN und K. BÜCHNER (Anm. 1).
- 30) Hierzu grundlegend ADAM (Anm. 1) 90ff., WIRSZUBSKI (Anm. 4) 130ff.
- 31) LANA (Anm. 1) 126ff. bezeichnete 'De clementia' als utopisch, weil Senecas Theorie der Verwirklichung der höchsten Gerechtigkeit den idealen *gerechten König (rex iustus)* bereits voraussetze.
- 32) ADAM (Anm. 1) 98.

- 33) Seneca, De ira 1,6,1 *non enim nocet, sed medetur specie nocendi.* - Denn er schadet nicht, sondern unter dem Anschein des Schadens heilt er. In gleicher Weise beschreibt Seneca das Wirken der Götter, ep. mor. 95,50.
- 34) Weitere Stellen: ep. mor. 20,2,24,19,52,8,108,15ff.; fr. 9 (18) HAASE. Zur Frage vgl. A. C. ANDREWS, Did Seneca practise the ethics of his epistles, GJ. 25, 1930, 611ff. (prinzipiell wird die Frage bejaht).
- 35) Marcus Aurelius, Ad se ipsum 3,6,4f. über die Gefahr, durch Herrschaft oder Reichtum die ethischen Postulate zu vergessen; 6,3 eine Warnung vor dem Abgleiten in die Tyrannei; 8,3 die vielseitige Abhängigkeit der Herrschenden im Gegensatz zur Selbstbestimmtheit des Weisen.
- 36) Der Fall wurde jetzt eingehend behandelt von H. BELLEN, Antike Staatsräson, in: Universität im Rathaus 1, Mainz 1982, 59-80 (erscheint demnächst auch im Gymnasium).
- 37) Tacitus berichtet die Verschärfung dieses wohl aus augusteischer Zeit stammenden Gesetzes schon zum Jahr 57; als Motiv nennt er Rache (*ultio*) und öffentliche Sicherheit (*securitas*) (Anm. 13,32,1).
- 38) KREFELD (Anm. 1) S. 133.

Jürgen Blänsdorf, geboren 1936 in Braunschweig, promoviert 1965 in Freiburg, habilitiert 1971 in Freiburg (Klassische Philologie), seit 1971 ordentlicher Professor in Mainz. Veröffentlichungen (u.a.): Archaische Gedankengänge in den Komödien des Plautus (Hermes Einzelschriften 20), 1967; Einige Beobachtungen zum Vergilischen Enjambement: Festschrift K. Büchner (ed. W. Wimmel), Wiesbaden 1970, 10-13; Herodot bei Curtius Rufus: Hermes 99, 1971, 11-24; Das Bild der Komödie in der Späten Republik: Festschrift A. Thierfelder (ed. U. Reinhardt, K. Sallmann), Hildesheim 1974, • 141-157; Griechische und römische Elemente in Ciceros Rechtstheorie: Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft 2, 1976, 135-147; Zusammen mit E. Breckel, Römische Philosophie. Selbsterkenntnis, Recht und Staat, Philosophie und Leben (Fructus 5) 1978; Plautus: Das römische Drama (ed. E. Lefèvre), Darmstadt 1978, 135-222; Erzählende, argumentierende und diskussive Prosa. Versuch einer angewandten Typologie: Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft 4, 1978, 107-119; Die Palliate als Spiegel des Lebens? Hommage à R. Schilling (ed. H. Zehnacker, G. Hentz), Paris 1983, 233-248.



Verzeichnis der Namen und Sachen  
(Titelbegriffe sind nur in speziell begründeten Fällen aufgenommen)

Achilles	78	Caesar, Julius	7;19;21f.;26f.;
Acte	139		33f.;52;54;59;107f.;
Actium	8		110;112ff.;120;148f.
Adam	6	Caesarmörder	21
Aderbal	110f.	Calgacus	110
Aeneas	4;6f.;10;13;16	Caligula	103f.;116f.;124;
Äquivalentform	88		134;149
Agrippina	117;138ff.	Cambrai	48f.
Aischylos	85;96	Camilla	8
Akkumulation	92	Campegio, Kardinal	47
Alba Longa	7	Cassius	21;107
Alesia	110	Cassius Dio	137
Altes Testament	6	Catilina	27;32f.;127
Anchises	3;7;12;15	Cato der Ältere	108f.;126
Annuität	27	Cato Uticensis	120f.;128
Anthonii	49f.;52	Chrematistik	88;90f.;93
Antihegelianer	85	Christen	6
Antipatros	93f.;99	Christentum	16;80
Antistius	142	Christus	6;54f.
Antonius	19ff.;35;114	Cicero, Marcus Tullius	13f.;
Antwerpen	57		96;108;111ff.;115;
Aretino	50		120;127;134
Aristoteles	41;56;87ff.;90f.;	Cicero, Quintus	112
	93;95f.	Cinna	27f.
Armenien	3	Ciriaco	49
Asien	3	Claudius	103;117;138f.;149
Astrologie	54	Clemens VII., Papst	52
Atheismus	84	Colet, John	44
Atom	87	Crassus	22;33;149
Atomismus	85	Critognatus	110
Attentat	127	Dante	8;51f.
Aufklärung	73	David, Bischof v. Utrecht	44
Augustus	1;4ff.;10;13;16;52;	Demokrit	84f.
	107;116;120;127;134;143	Demosthenes	20
Ausbeutung	93	Deutschland	61
Aventin	58	Diadochen	107;125
Bacon	87	Dichter	2;5f.
Bastian	13	Dido	10;16
Bildung	39;45	Diogenes	96
Bildung, humanistische	42	Edom in Palästina	2
Brachin, P.	55	Elysium	15
Britannicus	117;121;139	Engels, Friedrich	73;81f.;99
Broch, Hermann	4	England	41;44f.;61
Bruni, Leonardo	48ff.	Ennius	8
Brutus	21;107;149	Epen, homerisch	75
Büchner, K.	150	Epikur	84ff.
Bürgerkrieg	1;4f.;34;139;142	Epikureer	85
Bürgertum	74	Epos	76;78f.;81;84;97f.
Bundesgenossen	25;28	Erneuerer	4
Burrus	139f.;142		

Erziehung	41	Habermas, Jürgen	17
Euander	7	Handel	57
Eugen IV., Papst	48	Hegel	16f.;73f.;80ff.;84f.;
Euripides	90		87;98f.
Euryalus	8	Hegelianer	86
Fama	78	Heinimann, Felix	41
Familie	78	Heinrich VIII.,	
Ferdinand, Kg. v. Aragon	44	Kg. v. England	48
Ferdinand I. v. Habsburg	48	Heinrich v. Bergen	44;48f.
Feudalgesellschaft	74	Helikon	2
Formen	13	Hercules	118
Fortschritt	75;83;93	Hermes	77
Fortschrittsoptimismus	73	Herodot	96
Fortschrittstheorie	79	Herrscher	2
Fraas, Carl	99	Hesiod	78
Franklin, Benjamin	78	Hofmannsthal	10
Franz I., Kg. v. Frankreich		Homer	8f.;76ff.;96;98
	42;44	Horaz	96
Freiheit	15;17	Humanismus	50
Freiheit, persönliche	40	Humanismus, christlicher	44
Friede	2;5f.;11;14f.;17;41;	Humanist	58
	47;55;58ff.;	Investierung	92
Friedrich der Weise	52	Iser, Wolfgang	7
Fuchs, Harald	108	Isokrates	96
Fürstenspiegel	42;125	Italien	58
Fuhrmann, M.	150	Iugurtha	111
Furcht	128	Iulia Livilla	117
Galba	145	Juana, Königin v. Spanien	47
Gallien	113	Julius II., Papst	59f.
Ganges	3	Junghegelianer	73;84f.
Garamanten	4	Jupiter	12;14f.;17;77f.
Gattinara, Mercurino	51;54;56	Kaisergericht	133
Gefolgschaft	28	Kapital	92
Gefolgschaftswesen	26	Kapitalismus	92
Geld	83;90ff.	Karl V. v. Habsburg	41ff.;
Gellius	46		46f.;51;60
Gent	57	Karthago	107ff.;113
Georg	52	Kienzle, Emanuel	41
Gerechtigkeit	7;14	Klassengesellschaft	73;81
Germanicus	117;138	Knabe	2
Gesellschaft	25;78	König	127
Gilgamesch-Epos	13	Köppen, Karl-Friedrich	85
Görres, Joseph	99	Kollektivschuld	141
Goethe	10	Kommunismus	73
goldene Zeit	2	Kraus, Walther	2
Gracchen	26f.	Krefeld	144
Gregor v. Tours	15	Krieg	3;41;59f.
Griechen	79	Kriminalisierung	132
Griechenland	79	Kunst	77ff.;82
Griechentum	76		
Grillparzer	13		
Grundrechte	130		

Laertius	96	Nero	103;117ff.;121;137ff.;
Laktanz	136		142ff.
Lassalle, Ferdinand	87	Nibelungenlied	98f.
Latein	51	Nietzsche	9f.;79
Lebenshilfe	9	Nil	3
Legitimist	32	Nisus	8
Leibeigenschaft	74	Nobilität	28f.
Leo X., Papst	45		
Lepidus	21	Octavia	139;142
Linkshegelianer	85	Octavian	1f.;21f.;35;106f.;
Livius	107		114
Löwen	39	Ökonomie, politische	88
Lohnarbeiter	89	Ökonomik	88;90f.
Lohnsklaverei	94	Oppius	148
Lukacs, Georg	75f.;78	Opposition	40
Lukrez	86	Optimaten	30;34
Lukian	41	Orosius	16
Luther	51f.;61	Ozean, Atlantischer	3
Lutheraner	43;60	Ozean, Indischer	3
Machiavelli	39;136	Pädagoge	40
Magistrat	23	Pallas	7;139
Magistratur	24;27	Paris	44
Majestätsprozesse	134	Parther	3
Makedonischer Krieg, III.	108	Patron	12
Männ, Golo	9	Pausanias	96;99
Mantua	2	Pazifist	60
Marc Aurel	137	Padanus	141
Marcellus, M.	108	Perugia	60
Marduk	13	Petrarca	36
Marianer	127	Philipp II. v. Makedonien	20
Marius	26;28	Philipp v. Burgund	45
Mars Ultor	7	Philippi	21
Materialismus	84f.	Philologe	40
Maximilian, Kaiser	40;58	Philosophie	29;41;139
Mehrwert	92;94	Philosophie, politische	81
Meliboeus	1	Phraates III.,	
Messalina	117	Kg. der Parther	110
Mimesis	77	Plato	14;112
Mincio	2f.	Plutarch	48;86;96
Mischverfassung	14	Polen	44
Mithridates v. Pontos	33;109f.	Polis	76;80ff.
Monarch	36	Politik	48
Monarchie	21;26f.;54;56f.;149	Politische, das	41;43;62
Mönchstum	45	Pompeius	22;27;33f.;107;111;
Mountjoy, Lord	41		113ff.;149
Mythos	77	Poppaea	139;142
		Popularen	30
Naevius	8	Prometheus	85
Naivität	81	Provokationsgesetze	24
Naivität des Kindes	79f.	Punischer Krieg	10
Nationalepos	10		
Natur	77f.	Rache	131f.
Naturrecht	130	Recht	15;17

Rechtspflege	129	Sullaner	12
Rechtssicherheit	135	Syrakus	10
Reformation	60		
Renaudet, A.	39	Tacitus	96;107;110;137;139
Republik	21ff.;25;33f.;36		140;14
Retter	2	Terenz	127;15
Ritter	25;30	Theologe	44;5
Rhodier	108f.	Theologie	4
Rom	13	Thomas v. Aquin	
Roman	78	Thrasea Paetus	14
Romulus	7	Thukydides	9
Rotterdam	44	Tiamat	1
		Tiberius	116;120;134;14
Sacco di Roma	52	Tityrus	
Sahara	4	Tod	8
Saint Simon	81	Todesstrafe	127f.;14
Sallust	107;112ff.;120	Topographie,	
Schmitt, Carl	5	transzendente	7
Schriftsteller	40;57f.;61f.	Tragödie, attische	7
Schriftstellerei	35	Treuhänder	1
Scipio Aemilianus	108	Triumvirat	21;27;3
Seeräuber	33	Troja	1
Secundus	141	Türkenkrieg	4
Senat	24;27	Turnus	7f.;1
Senator	25	Tyrann	54;127f.;137;142;14
Servilität	103f.	Tyrannis	5
Sextius	149		
Sextus Roscius aus Ameria	30	Überbau, kultureller	74f.;7
Sigismund, dt. Kaiser	48	Urgesellschaft	7
Sizilien	111	Urkommunismus	8
Skaven	25		
Skavenhaltergesellschaft	74;90	Valla, Lorenzo	4
Skavenherrschaft	141	Veere, Adolf van	45f
Sklaverei	73;93f.	Venus	
Söldner	58	Verfassung	23;26;31;3
Sokrates	80;120	Verres	11
Soldatenkaiser	53	Vindex	14
Sophistik	80	Volkstribunat	10
Sozialismus	73	Volkversammlung	23f.;2
Spalatin	52	Vororientierung	
Spanier	44		
Sparta	42	Waren	9
Staat	78	Warenproduktion	89f
Staatsmann	58	Warham, William, Erzbischof	
Stadt	56	von Canterbury	4
Sternberger, Dolf	5f.	Weltfrieden	1;13f
Steyn	44	Weltdeutung	
Stoa	118f.;133	Weltgeist	1
Stoa, Mittlere	13	Weltmarkt	8
Stoiker	85	Wertform	8
Strafe	128ff.;134;141	Wittenberg	5
Strafjustiz	133		
Straßburg	57	Xenophon	9
Sueton	6f.;52;56;137		
Sulla	27f.;30f.;107;112f.;115		

lateinische und griechische Begriffe

aequitas	150	imperium	23f.;106ff.;111
aequum	129	Imperium Romanum	107
amici populi Romani	110	inhumane	104
amicus	118	iniuria	106
atrocitas	133	invidia	106
		ira	16
benignitas	114f.	ius	106
bonum	129	iustitia	106;149
bonum commune	118		
bonum publicum	114	lex	106
		lex naturae	130
casus	134	liberalitas	115;138
civis	106	libertas	106f.;116;119;134
civitas	106	licentia	106
clementia	109;112;114f.;120f.; 125f.;128;130;132ff.; 137f.;140;143;149f.	mansuetudo	109;112
clementia principis	141	misericordia	113;115;133
conscientia	115;123	moderatio	133;149
consilium	106	modus	133
coronatio imperatoris	49	mos	12
crudelitas	106;133	multitudo	122
cursus honorum	24	munus humanum ad- signatum a deo	14
		naturae principia institutis et legibus aluerunt	14
dictator	49		
diligentia	112	odium	106
do ut des	25	ὄσσα	78
dominatio	106	otium	144
dominus	106		
		pater patriae	129
eruditio vera	39	paci imponere morem	12
		parcere subiectis	7
factio	106	patriae	54
feritas	106;133	pauci	106
fides	11f.;110;134	pax Augusta	5;14
foedus	135	pax christiana	61
fontes ostendere	48	φῆμη	78
fortuna	134	pietas	41;120;149
furor	16	plebs	106
furor impius	16	populus	106;122
		potentia	106
gesta Dei per Francos	15	potestas	106;111;129
gesta Iovis per Romanos	15	princeps	36
		princeps orbis	53
homo novus	29	principatus	139
humanitas	104;111f.;133; 135;140;149	privato consilio	107
humanum	127;150	publica clementia	142
		ratio	133
ignoscentia	109		
imperator	49		

ratio publica	135;140
regnum	106;121;149
rei publicae tractatio	118
res populi	116
res publica	12;31;106;114; 116;118;122
rex	49;106
rex iustus	150
rex iustus et bonus	136
sapiens	118
scelus	106
securitas	140;151
senatus consulta	25

senatus consultum ultimum	27
servitium	106;116
severitas	112;141
summi viri	7
τέλος	14
temperamentum	133
tribunicia potestas	116
ultio	151
utilitas publica	109;128;140f.
venia	133
virtus	125f.;149

Behandelte Quellenstellen		
Aischylos		Lukan
Prom. 966-969	85	Phars. 1,135
975	85	Lucretius Carus
5,880ff.		86
Anonymus		Marcus Aurelius
Oct. 442	143	3,6,3
451	143	3,6,4f.
454	143	3,8,3
456	143	Polybios
575	144	38,21
589	144	Sallust
834-836	143	ep. 1,3,2
842f.	143	1,5,2
Antipatros		1,6,4
Anth.Gr. 9,428	94	1,8,4
Aristoteles		hist. 1 praef.
F8 (W.D. Ross)	64	ep. Mithr. 17
pol. 1254a	93	Iug. 14ff.
1257a	91	14,23
Augustus		Seneca
RGDA 1	107	ben. 2,20,2
Caesar		4,18,1-3
Gall. 7,77	110	5,16,4f.
Cassius Dio		5,17,3
61,10	137	6,29,1
Cicero		brev. 18,1
ad Qu.fr. 1,1,22	112	clem.praef. 1,1
1,1,25	112	1,2
Att. 9,7c	148	1,4
Deiot. 12.	148	1,4,1
Lig. 13,30	148	1,4,2
off. 1,41	116	1,8
2,26f.	112	1,9
Quinct. 51	113	2,1
91	113	2,1f.
3. Phil. 28f.	19	clem. 1,11ff.
34f.	19	1,11,2
S. Rosc.	131;139;154	1,12,1
Verr. 1,43	112	1,12,4
Dante		1,12,5
Divina Comedia,		1,13,4
Inferno 1,106	8	1,14,1ff.
Diodoros		1,18f.
32,34	108	1,19,1
Gellius		1,19,2
n.A. 6,3,47	108	1,19,6f.
6,3,52	109	1,20,3
Horaz		1,22,1f.
sat. 1,3,115	133	1,22,2
Lactantius		1,22,2-24,1
inst. 3,15,13	136	1,23,2
Livius		
25,24	108	

Seneca (Forts.)		vit. beat. 15,7	119
clem. 1,3,2f.	125;126	Sueton	
1,4,2	135	Aug. 28,1	53
1,5	122	31,5	6
1,5,2f.	125	Cal. 27	104
1,6,2ff.	127	Nero 10	138
1,81f.	123	12	138
1,8,2f.	124	15	138
1,8,6	132	17	138
1,9f.	127	18	138
2,1,4	134	37	145
2,3,1	133	40	145
2,3,2	133	42	145
2,4,4	133	45	145
2,5,1	133	52	118;139
2,5,2	133	Tacitus	
2,5,3	133	Agr. 30	110
2,5,4f.	133	ann. 1,4,1	107
2,6,3	133;134	1,6,3	139
2,7,2	134	12,3,1f.	138
2,7,3	133	12,8,2	148
cons. Polyb. 7,2	123	12,41f.	138
12,3	122	12,64,3	138
17	117	12,65ff.	138
ep. 73	119	13,1	138
ep.mor. 7	138	13,11,2	138
14,12.	149	13,12f.	139
14,7	148	13,14	139
20,2	11	13,15	139
24,19	11	13,18,2	139
47	130	13,2	139
52,8	11	13,2,2	138
68	144	13,4,2	138
74,4	137	13,5	138
95,30ff.	138	13,14,9	118
95,33	138	13,31,3	138
95,50	151	13,32,1	151
95,51	148	13,42,3f.	137
104,29ff.	149	14,1,3	140
107,2	140	14,7,1-4	140
107,9	148	14,42ff.	141
108,15ff.	11	14,44,4	141
fr. 19	136	14,48f.	142
fr. S(18) Haase	157	14,49,2	142
ira 1,5,3-6,4	136;150	14,51,1	142
1,6,1	151	14,52ff.	144
2,33,2	103	14,52,2	137
3,43,5	149	14,61,3	142
nat.qu. 3 praef.		15,60	144
5,18,4	149	Vergil	
10-12	148	Aen. 1,11	11
tranqu. 3,1ff.	148	1,292	11
4,3ff.	148	1,294	16
5,2ff.	149	1,33	9

Vergil (Forts.)		ed. 1,119	2
Aen. 6,620	14	1,6f.	4
6,721	11	Georg. 1,123ff.	11
6,791ff.	4	2,504-510	3
6,852f.	12	3,16	2
8,730f.	8	3,19f.	3

WÜRTEMBERGISCHER VEREIN  
ZUR FÖRDERUNG DER HUMANISTISCHEN BILDUNG

Geschäftsstelle: Untere Heckenstraße 28, 7000 Stuttgart 1,  
Frau Marianne Franke. Konten: Landesgirokasse Stuttgart,  
KtoNr. 2 819 282, Postscheckamt Stuttgart, KtoNr. 7271-706

In der Reihe 'HUMANISTISCHE BILDUNG. Vorträge und Beiträge zur Antike als Grundlage für Deutung und Bewältigung heutiger Probleme', sind bisher folgende Bände erschienen:

Heft 1/1977: Spielarten der Macht

- |         |                |   |
|---------|----------------|---|
| Inhalt: | B. Gladigow,   | Macht und Religion. Formen der Herrschaftslegitimierung in den antiken Religionen |
|         | S. Lauffer,    | Macht und Wirtschaft. Die Gestaltung ihrer Wechselbeziehungen in der antiken Welt |
|         | H. Görgemanns, | Macht und Moral. Thukydides und die Psychologie der Macht                         |

Heft 2/1979: Die Erziehung und Bildung des Menschen

- |         |               |   |
|---------|---------------|---|
| Inhalt: | K. Gaiser,    | Autorität und Liberalität in der Erziehung der Antike                         |
|         | E. Lefèvre,   | Die Geschichte der humanistischen Bildung                                     |
|         | K. Steinbuch, | Spezialistentum und Allgemeinbildung - Geschichte als informationeller Prozeß |

Heft 3/1980: Glück und Lebenserfüllung

- |         |                |  |
|---------|----------------|--|
| Inhalt: | G. Bien,       | Menschliche Natur, spezifische Tätigkeit und Lust, Zur Aristotelischen Theorie des Glücks                            |
|         | M. Landfester, | Ästhetischer Genuß und Glück des Lebens. Zum Verhältnis von Dichtung und Lebensführung in der griechischen Literatur |
|         | H.-J. Krämer,  | Epikur und die hedonistische Tradition   |

**Heft 4/1981:** Das Christentum in der antiken Welt  
**Inhalt:** M. Hengel, Die Hellenisierung des antiken Judentums als Praeparatio Evangelica  
P. Hadot, Antike Methodik der geistigen Übungen im Frühchristentum  
H. Cancik, Die Schriften des Neuen Testaments und die antike Literatur

---

**Heft 5/1982:** Die Antike und ihre Wirkung auf die Kunst Europas  
**Inhalt:** H. Röttgen, Die Antike und die Bildende Kunst: Kunst als schöpferische Naheerfahrung  
K. Hoffmann, Arkadia in Antike und Abendland  
J. Zahlten, Die Antike und der Württembergische Hof im 18. Jh.  
Ch. Schwinn, Doryphoros und Maschinenmensch - Disziplin und Mechanisierung als Möglichkeiten des Menschenbildes

**Heft 6/1983:** Der Mensch in seiner Umwelt  
**Inhalt:** S. Oppermann, 'Großstadtpflanzen' Vom Leben einfacher Menschen in antiken Großstädten  
W. H. Gross, Bildungsreisen in der römischen Kaiserzeit  
W. Nippel, Aufruhr und Polizei in der späten römischen Republik und in der frühen Kaiserzeit  
H. Bender, Transportwege, Mittel des Transports und Nachrichtenwesen in der römischen Antike

Bezugsquelle der Hefte ist die Geschäftsstelle des Vereins

---