

DIE DREI GRUNDLEGUNGEN DES RECHTS IM 1. BUCHE VON CICEROS SCHRIFT DE LEGIBUS

(Schluss)

3. Das Verhältnis der Menschen untereinander.

a) Antiochus.

Grundlage und Zweck der Gemeinschaft.

Entsprechend der I § 35 angegebenen Disposition des Antiochus, wonach dieser ausgeht von der Ausstattung des Menschen durch die Fürsorge der Götter und dann übergeht zu dem Verhältnis der Menschen untereinander, erörtert Cicero nach Erledigung des ersten Punktes im Anschluss an Antiochus die menschliche Gemeinschaft und zwar zunächst von § 28—32 (bis *conflictantur*) die Grundlage dieser Gemeinschaft¹⁾, § 42 (von *quodsi iustitia an*) bis 43 (*conservandas puto*) deren Zweck. Panätius kann nicht in Frage kommen, weil § 31 die vollständige Auflösung unseres Wesens durch den Tod verworfen wird. Ebenso wenig kann Posidonius in Betracht kommen; denn ebenfalls § 31 wird die Lust ein *simile naturalis boni* genannt. Nun kann man wohl die körperliche Lust mit einem leiblichen Gut vergleichen, aber unmöglich mit einem geistig-sittlichen Gut. Also ist der Abschnitt einem Autor entnommen, der leibliche Güter anerkannt hat, und das ist Antiochus. Die Deutung der *bona naturae* als *corporis commoda* findet sich de fin. V 45, wo die Lust zwar als *bonum* abgelehnt, aber als *commodum* anerkannt wird. Sie ist also offenbar auch hier, und zweifellos im Sinne des Antiochus, ein *simile naturalis boni*. Während Antiochus die Lust wenigstens als ein *simile naturalis boni* gelten lässt, urteilt Posidonius viel schärfer über sie de leg. I 47. Er nennt sie hier in schroffer Ablehnung eine Nachäfferin des Guten (*imitatrix boni*). Im übrigen betrachten beide, Antiochus wie Posidonius, die Lust

¹⁾ Cicero hat in dem einleitenden Satz § 28 die antiochische Formulierung teilweise durch die posidonische ersetzt; denn Posidonius stellt der Natur die *opinio* gegenüber; Antiochus aber, wie wir sehen werden, den Nutzen.

als Hauptursache der moralischen Verkehrtheit. Jener sagt de leg. I 31 *quae est inlecebra turpitudinis*; dieser: *malorum omnium mater* (§ 47). Aber die negative Einstellung kommt bei Posidonius zu viel schärferem Ausdruck als bei Antiochus. Für Antiochus spricht auch die Tatsache, dass § 30 Mensch und Tier, nicht Mensch und Gott verglichen werden: *ratio, qua una praestamus beluis*. Zwar betont auch Posidonius (Tusc. V 38) den Vorrang des Menschen vor dem Tier: *homini multo quiddam praestantius (datum est)*. Aber er fügt sofort hinzu, der Ausdruck *praestare* sei im Grunde genommen unpassend, weil die gottentstammte menschliche Seele nur mit Gott verglichen werden könne: *etsi praestantia debent ea dici, qua habent aliquam comparationem, humanus autem animus decerptus ex mente divina cum alio nullo nisi cum ipso deo, si hoc fas est dictu, comparari potest*. Wenn also de leg. I 30 Mensch und Tier ohne jede Klausel verglichen werden, so stammt diese Lehre schwerlich aus Posidonius. Es ist kein Zufall, dass auch Panätius de off. I 105 (*quantum natura hominis pecudibus reliquisque beluis antecedit*) den Menschen mit dem Tier allein vergleicht. Für Posidonius ist der Mensch Bürger des Vernunftstaates, der Menschen und Götter umfasst; menschliche und göttliche Vernunft sind im Prinzip gleich. Antiochus und Panätius dagegen verwerfen den Vernunftstaat, weil für sie die menschliche Vernunft der göttlichen nicht gleich ist. Wenn also diese beiden nur den Vorrang des Menschen vor dem Tier behaupten, ohne gleichzeitig auf das Göttliche hinzuweisen, so ergibt sich aus dieser unscheinbaren Tatsache ein tiefgehender Unterschied von Posidonius in der Lehre vom Verhältnis des Menschen zu Gott. Heinemann (II S. 467 f.) schreibt die *inchoatae intelligentiae* irrtümlich dem Posidonius zu; denn dessen Lehre über dieses Thema liegt § 44 vor: *communis intelligentia nobis notas res efficit easque in animis nostris inchoavit*. Ich betone das hier nicht, um einen wesentlichen Unterschied in der Lehre festzustellen; denn ich bin überzeugt, dass sowohl Antiochus wie auch Posidonius und Panätius¹⁾ die Annahme angeborener Vorstellungen abgelehnt haben. Aber wegen der Wichtigkeit für

¹⁾ Die Lehre des Panätius liegt § 27 (Schluss) vor: *quorum ex prima et inchoata intelligentia genera cognovit*. Auch hier sind sicher als angeboren nur die geistig-sittlichen Kräfte zu betrachten, die nach Entwicklung und Entfaltung streben.

die Quellenfrage muss ich der Behauptung Heinemanns widersprechen. Die *inchoatae intelligentiae* sind offenbar identisch mit den antiochischen *parvae notitiae rerum maximarum*, welche die Natur ohne Belehrung (also nach der Geburt!) auf natürlichem Wege in den Geist eingeprägt hat (de finibus V 59). Aus dieser Stelle geht ganz klar der aposteriorische Charakter der *parvae notitiae (intelligentiae)* hervor; denn es heisst: *ingenuit sine doctrina notitias parvas rerum maximarum et quasi instituit docere et induxit in ea quae inerant, tamquam elementa virtutis*. Also nur die geistig-sittlichen Kräfte sind angeboren; die Vorstellungen dagegen haben sich im Kinde auf natürlichem Wege gebildet. Wenn es bald *omnium* (de leg. I 59), bald *plurimarum* (§ 26), bald *maximarum rerum* (de fin. V 59) heisst, so bedeutet das keinen Unterschied, der den gleichen Autor ausschliessen könnte. Da in unserem Abschnitt die Lehre des Antiochus vorliegt, so muss bei der Wendung: *dolor in maximis malis ducitur* (§ 31) der Ton auf *maximis* liegen, trotzdem an und für sich die Meinung der törichtigen Menge wiedergegeben sein könnte.

Aber von solchen Einzelheiten abgesehen, die für Antiochus und gegen Posidonius sprechen, kann unser Abschnitt auf Grund seines ganzen Charakters nicht dem letzteren entnommen sein. Wie wir gesehen haben, stützt dieser seine ganze Lehre auf die *recta ratio* des Weisen. Nun gründet aber Cicero die Rechtsgemeinschaft auf die *recta ratio* erst in dem folgenden Abschnitt § 33 f. (*quibus enim ratio a natura data est, isdem etiam recta ratio data est, ergo et lex*). Hier wird der menschlichen Gemeinschaft ein Verhältnis zugrunde gelegt, das nicht real, sondern nur in der Idee gegeben ist; denn von der Natur gegeben ist die *recta ratio* doch nur als Aufgabe, Ziel und Bestimmung; die vollkommen entwickelte Vernunft besitzen wir von Natur aus nur virtuell, nicht aktuell. Diese von Natur unentwickelte, aber entwicklungsfähige Vernunft ist § 30 zugrunde gelegt, wenn es heisst: Jeder Mensch, ohne Unterschied der Nation, kann bei geeigneter Führung die Tugend erlangen. Aber was hier Ende und Ziel ist, das ist § 33 an den Anfang gestellt. Wir haben die *recta ratio* von der Natur als Geschenk mitbekommen. Natürlich ist sie da nur in der Idee verwirklicht. Also ist § 30 die Vernunft, wie sie tatsächlich ist, nämlich von Natur unentwickelt, aber entwicklungsfähig, der mensch-

lichen Gemeinschaft zugrunde gelegt, § 33 aber eine ideale Vernunft, eine nur in der Idee vollendete. Zweifellos schliessen sich die beiden Standpunkte aus; § 30 liegt die Lehre des Antiochus vor, § 33 f. die des Posidonius.

Von dem Zwecke der menschlichen Gemeinschaft spricht Cicero im Anschluss an Antiochus § 42 (von *quodsi iustitia an*) bis 43 (*conservandas puto*). Dieser Abschnitt ist in eine aus Posidonius stammende Erörterung eingeschoben, die sich auf die *recta ratio* stützt. Cicero bekämpft hier die Gegner. In dieser Polemik erweckt der Satz: *ita fit, ut nulla sit omnino iustitia, si neque natura est, ea quae propter utilitatem constituitur, et utilitate illa convellitur* besonderes Interesse. Ich gebe zu, dass man diese Worte im Sinne der echt stoischen Lehre auffassen könnte, wonach die Natur die rein sittliche Natur ist. Dann würde hier jeder Nutzen, der kein rein sittlicher ist, verworfen. Aber Posidonius fragt, wie wir gesehen haben, überhaupt nicht nach dem Nutzen, wenigstens nicht in erster Linie, zum mindesten aber würde er nicht sagen, die Natur werde wegen ihres Nutzens zum Massstab gemacht. Das sagt doch nur einer, für den der Nutzen das Wesentliche ist. Zudem begegnen wir der posidonischen Lehre über das Verhältnis der Tugend zu den äusseren Dingen in der Erörterung, die unseren Abschnitt umrahmt (vgl. § 45). Wie gesagt, stützt sich diese Erörterung auf die *recta ratio*. Und wie Cicero in dieser Erörterung nicht von der *utilitas* spricht, so in unserem Abschnitt nicht von der *recta ratio*. Auch der Lehre des Panätius über unser Thema begegnen wir an anderer Stelle, nämlich § 40 f. und § 48 f. (bis *malitiam putent*). Es kann sich also in unserem Abschnitt nur um die Lehre des Antiochus handeln. Wir brauchen 'Natur' in unserem Satz nur im Sinne des Antiochus aufzufassen, wonach die Natur für Seele und Leib sorgt, um hier gesagt zu finden: Die Gerechtigkeit wird aufgehoben, wenn nicht der Nutzen an der Natur, d. h. der doppelseitigen, Seele und Leib berücksichtigenden Natur, sein regulatives Prinzip hat, sondern der Nutzen mit der Natur kollidiert und über sie triumphiert. Was heisst das? Wenn auch Antiochus neben den sittlichen Gütern leibliche und äussere Güter anerkennt, so haben doch die ersteren den Vorrang und die anderen Güter dürfen nur gewählt werden, wenn und so lange sie mit der Sittlichkeit Hand in Hand gehen. Tritt eine Kollision ein, so ist unter

allen Umständen die sittliche Pflicht zu erfüllen ohne Rücksicht auf den äusseren Vorteil. Während die Gegner den Nutzen, wie er der menschlichen Willkür entspringt, zum Prinzip machen, fordert Antiochus für den Nutzen selbst wieder ein regulatives Prinzip, nämlich die Natur mit ihrer genau abgestuften Rangordnung der Güter. Die Polemik dreht sich also nicht darum, ob der äussere Nutzen Rücksicht verdient, sondern darum, ob der Nutzen das regulative Prinzip für das menschliche Handeln ist oder die Natur, welche den Vorrang der geistig-sittlichen Güter vor den leiblichen und äusseren bestimmt. Antiochus nimmt hier den gleichen Standpunkt ein wie de fin. V 57, wo er den Epikureern den Vorwurf macht, sie erhöhen die *utilitas* zum Prinzip: *quos (fines bonorum) utilitate derigunt*; und doch wird er kaum in den Verdacht kommen, dass er in diesem Buche die *utilitas* zu wenig berücksichtigt hat. Näheres über den Standpunkt des Antiochus erfahren wir § 49 (von *ubi enim beneficus an*) bis 52 (*vel maxime cernitur*).

Neben dem durch die Natur bestimmten und geregelten Nutzen stellt Antiochus in unserem Abschnitt § 43 noch einen zweiten Grundsatz für das Zusammenleben der Menschen und für das Recht auf, nämlich den der allgemeinen Menschenliebe: *quia natura propensi sumus ad diligendos homines, quod fundamentum iuris est*. Weder Panätius noch Posidonius hat sich zu diesem Grundsatz bekannt. Wie aus de off. I 54—58 hervorgeht, beschränkt Panätius die Liebe auf das Vaterland, die Blutsverwandten und die Freunde. Im übrigen macht er wie auch Posidonius (vgl. für diesen § 34 *hanc benivolentiam tam late longeque diffusam*) das Wohlwollen zur Grundlage der Gemeinschaft. Dagegen wird für Antiochus der Grundsatz der allgemeinen Menschenliebe bestätigt durch de fin. V 65 (*ipsa caritas generis humani, quae nata a primo satu*). Die Vernachlässigung dieser beiden Grundsätze untergräbt nach Antiochus, wie am Schlusse unseres Abschnitts gelehrt wird, nicht nur die Tugend der Gerechtigkeit, sondern alle Tugenden. Aber wieso beruhen die Tugenden der Freigebigkeit, der Vaterlandsliebe, der Pietät, der Wohltätigkeit und Dankbarkeit auf der Tugend der allgemeinen Menschenliebe? Cicero lässt uns zunächst im Stiche, indem er auf die *coniunctio* mit den Göttern übergeht. Diese will er nicht auf Furcht gegründet wissen. Er sagt zwar nicht deutlich,

welcher Art diese Verbindung mit Gott ist, aber da es ja Antiochus ist, den wir hier hören, so ist das Band offenbar Liebe und Dankbarkeit für die empfangenen Geschenke; und was liegt näher als von der allgemeinen Menschenliebe auf die Gottesliebe¹⁾ zu schliessen? Sicher hat Antiochus so geschlossen, aber nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit dem bei Cicero Vorausgehenden; denn wie oben gesagt ist, erwarten wir noch die Antwort auf die Frage: Wieso beruhen die Tugenden der Freigebigkeit usw. auf der Menschenliebe? Die Antwort darauf gibt Cicero erst § 49 (von *ubi enim beneficus* an). Dieser Stelle geht eine Erörterung voraus, deren Thema ist: Der *vir bonus* übt Recht und Gerechtigkeit um dieser Tugend selbst willen. Sie stammt, wie sich später zeigen wird, aus Panätius. Die Antwort auf unsere Frage lautet: Man kann nur wohltätig sein, wenn man dem Nächsten um seiner selbst willen Gutes tut. Doch damit sind wir bereits bei der Erörterung der Stellung des Menschen zum Recht angelangt. Wir werden davon später Weiteres hören.

In einem Zwischenstück (§ 36—39) setzt sich Antiochus mit den übrigen Schulen auseinander. Der Standpunkt der Epikureer und des Carneades wird abgelehnt und als geeignete Grundlage für eine Rechtssatzung werden nur die beiden Lehren bezeichnet, wonach das Sittlichgute entweder das einzige Gut oder die äusseren Werte nur geringe Güter darstellen. Das *certe* lässt über die von Cicero hier benützte Vorlage keinen Zweifel. Aber was will Cicero § 36 mit dem Vorwurf, die Stoiker legten zu grosses Gewicht auf den gesonderten Nachweis, dass das Recht auf Natur beruhe? Trennte die Akademiker und die Stoiker in dieser Frage nichts anderes als die Methode und die Form der Erörterung, wie es Cicero hinzustellen sucht? Freilich hat Posidonius in einem besonderen Kapitel die Frage erörtert: Beruht das Recht auf der Natur oder auf *opinio*? Aber ähnlich macht es, wie wir sehen werden, Antiochus; bei ihm lautet die Frage: Natur oder Nutzen? Aber erörtern beide nur gesondert diese Frage? Vielmehr baut sich bei beiden die ganze Lehre auf dem Satz auf: Das Recht gründet sich auf die Natur. Man sieht nicht

¹⁾ Man sieht, auch Antiochus hat eine *coniunctio* mit den Göttern angenommen, trotzdem er von dem Vernunftstaat nichts wissen will.

ein, warum den Stoikern das *'fusa ac libere'* abgesprochen wird. Vermutlich will Cicero einen ganz anderen und viel grösseren Gegensatz der Akademiker und der Stoiker verdunkeln und verdecken. Das *nisi separatim hoc ipsum, natura esse ius, disputarint* soll vielleicht auf den inhaltlichen Gegensatz anspielen. Für die Stoiker ist die Natur, die sie dem Recht zugrunde legen, die sittliche Natur des Menschen, vom Leib sehen sie dabei ab; sie haben also gewissermassen Leib und Seele getrennt und nur die Seele berücksichtigt. Natürlich ist das nur Vermutung, nachweisen lässt es sich nicht.

b) Posidonius (§ 33 f.).

Wie dem Verhältnis des Menschen zu Gott, so legt Posidonius auch dem Verhältnis der Menschen zueinander die *recta ratio* zugrunde. Wie er dort (§ 21—23) von dem gemeinsamen Besitz der *ratio* auf den der *recta ratio*, des Gesetzes und des Rechts schliesst, genau so hier: ja der Beweis scheint hier fast überflüssig zu sein; denn, wenn die Menschen dem grossen Vernunftstaat angehören, müssen sie, wie mit den Göttern, so auch unter sich verbunden sein. Wenn die *vitia* nur auf schlechte Gewöhnung zurückgeführt werden, so ist dies kein Widerspruch zu § 47, wo als Ursache der Sündhaftigkeit des Menschen neben der schlechten Gewöhnung infolge der verkehrten Ansichten der Umgebung auch die Lust, also eine unvernünftige Kraft, angenommen wird. Dort will er die Ursachen aller *turpia*, also auch der Affekte, feststellen, hier nur die Gründe für die Störung der Gemeinschaft. Er denkt da vorwiegend an Männer, die, ohne schlecht veranlagt zu sein, durch falschen Ehrgeiz missleitet nach gesetzwidriger Beherrschung ihrer Mitmenschen streben und so die Gemeinschaft der Menschen stören. Natürlich müssen solche Gewalthaber über ein grosses Mass von Seelenstärke verfügen, um ihr Ziel überhaupt erreichen zu können; sie besitzen also gerade das, was beim Affekt fehlt. Auch brauchen solche Menschen keineswegs Sklaven der Lust zu sein. Der Satz *humani nihil a se alienum putat* ist ganz ins Ideale gewendet und auf die höchsten sittlichen Bestrebungen angewendet. Die Forderung des Sokrates, das Nützliche dürfe mit dem Sittlichen nicht kollidieren, wird kurz angeführt. Die Auslegung, welche die Stoiker dem Wort des Sokrates gegeben haben,

scheint zwar durch Ciceros Stilisierung nicht hindurch, aber es ist im Sinne des Posidonius offenbar so aufzufassen, dass es neben dem Sittlichen keinen Nutzen geben kann (de off. III 11; hier wird auf die stoisch-orthodoxe Auslegung des sokratischen Wortes Bezug genommen). Zur Grundlage der Beziehungen der Menschen untereinander macht Posidonius, wie wir bereits gesehen haben, ein gegenseitiges Wohlwollen. Die ganze Erörterung stützt sich wieder auf den stoischen Idealweisen, der hier ausdrücklich genannt wird. Wenn Cicero am Schlusse des Abschnittes von der stoischen Freundschaft unter Weisen spricht, so vermisst man die Folgerung, die sich aus diesem Freundschaftsverhältnis für das Zusammenleben der Menschen im allgemeinen ergibt. Antiochus schliesst z. B. § 49 von der Freundschaft auf die übrigen Beziehungen der Menschen und folgert, wenn die Freundschaft um ihrer selbst willen zu pflegen sei, müsse auch die menschliche Gemeinschaft und die Gerechtigkeit, und wenn diese, auch die übrigen Tugenden um ihrer selbst willen gepflegt werden. Cicero lässt uns aber hier im Stiche; vielleicht war ihm Posidonius zu weit gegangen in seinen Folgerungen aus der Freundschaft der Weisen. Aus dem Satz, der Weise liebe den mit gleicher Tugend begabten Freund wie sich selbst, folgert Cicero, einen Sondernutzen könne es unter diesen Umständen nicht geben. Was bedeutet aber der Satz *quid enim est, quod differat, cum sint cuncta paria*? Offenbar: Armut und Reichtum und alles Äussere ist trotz der grössten äusseren Gegensätze vom Standpunkt der *recta ratio* aus gleich. Es wird also nicht etwa Gütergemeinschaft innerhalb einer solchen Freundschaft gelehrt, sondern vollständige Gleichgültigkeit der äusseren Verhältnisse. Vielleicht hat Posidonius weiter gefolgert: Wenn das letztere unter Freunden möglich ist, dann gilt es für die menschliche Gemeinschaft überhaupt. Aber freilich müsste er dann auch die Liebe auf alle Menschen ausgedehnt haben, aber eine allgemeine Menschenliebe hat er, wie die Berufung auf die *benivolentia* zeigt, nicht angenommen. Soviel ist sicher, dass Cicero mitten im Fluss der posidonischen Erörterung abbricht. Mit einem Hinweis auf die *natura* als Grundlage alles Rechts schliesst Cicero den aus Posidonius stammenden Abschnitt ab. Auf der Natur lassen auch Panätius und Antiochus das Recht beruhen. Jener auf der der Gattung Mensch eingepflanzten sittlichen Norm,

deren Repräsentant der *vir bonus* ist; dieser auf der bei der Welterschöpfung geschaffenen Naturordnung, wonach die idealen Güter zwar den Vorrang haben vor dem materiellen Nutzen, aber der letztere nur im Falle der Kollision mit einer sittlichen Pflicht zu verwerfen ist. Der Repräsentant dieser Naturordnung ist der *vir prudens*, der bei der Wahl der Güter die geistige und die leibliche Seite des menschlichen Wesens berücksichtigt. Für Posidonius ist die Natur (wie für Panätius) die rein sittliche Natur; sie offenbart sich in dem Idealweisen.

c) Panätius.

Wenn man den Schluss von § 32 (von *quae autem natio* an), der von dem gegenseitigen natürlichen Wohlwollen der Menschen handelt, mit dem Rückblick des Attikus § 35 vergleicht, so könnte man daraus den Schluss ziehen, Cicero habe jenen kurzen Abschnitt aus Antiochus entnommen. Dann wäre der ganze Rückblick eine Rekapitulation der Lehre des Antiochus. Da jedoch dieser über das im Schluss von § 32 zur Basis der Rechtsgemeinschaft gemachte Wohlwollen hinaus eine allgemeine Menschenliebe annimmt, so hat Cicero offenbar, um seine Vorlage unkenntlich zu machen, eine Verschiebung vorgenommen. Er hat § 32 Schluss an die Stelle der antiochischen Lehre die des Panätius gesetzt und den Rückblick § 35 dieser Änderung angepasst, indem er den antiochischen Hinweis auf die allgemeine Menschenliebe ersetzte durch die entsprechende Formel des Panätius, wonach *indulgentia et benivolentia* die Grundlage der Gemeinschaft bilden. Die Folge ist natürlich, dass wir vermeinen, § 32 Schluss und in dem Hinweis auf die *indulgentia et benivolentia* § 35 Antiochus zu hören, in Wirklichkeit ist es aber Panätius und die entsprechende Lehre des Antiochus lesen wir erst § 42 f.

Auch für Panätius erstreckt sich die Gemeinschaft auf die ganze Menschheit. Es wird für das Zusammenleben der Menschen Leutseligkeit, Güte und dankbare Gesinnung verlangt, dagegen werden Stolz, Übeltat, Grausamkeit und Undankbarkeit als hassenswerte Eigenschaften gebrandmarkt. Die Übereinstimmung aller Völker der Erde in der Hochschätzung der guten, die Gemeinschaft fördernden Eigenschaften sowie in dem Abscheu gegen alle böse, das

Zusammenleben störende Denk- und Handlungsweise wird nachdrücklich betont. Die Gemeinschaft gründet sich also auf wahrhaft humane, wohlwollende Gesinnung, nicht auf allgemeine Menschenliebe wie bei Antiochus. Die Liebe beschränkt sich nach Panätius auf das Vaterland, die Blutsverwandten und die Freunde, wie aus de off. I § 53—58 hervorgeht. Panätius berührt sich also aufs engste mit Posidonius, der ja ebenfalls die *benivolentia* zur Grundlage der Gemeinschaft macht. Mit diesem stimmt er auch in der alleinigen Berücksichtigung der sittlichen Natur des Menschen überein. Von äusserem Nutzen ist nicht die Rede; das Ziel aller Erziehung durch die Gemeinschaft ist die Besserung der Menschen. Denn in diesem Sinne ist offenbar der Satz aufzufassen: *quibus ex rebus cum omne genus humanum sociatum inter se esse intellegatur, illud extremum est, quod recte vivendi ratio meliores efficit*. Wie de off. II § 15 werden also die Tugenden aus der Gemeinschaft abgeleitet.

4. Das Verhältnis des Menschen zu Recht und Gesetz.

a) Antiochus. (Tugend oder Nutzen?)

Wie bereits gesagt ist, bildet § 49 (von *ubi enim beneficus* an) die Fortsetzung von § 43 *quia natura propensi sumus ad diligendos homines, quod fundamentum iuris est*. Cicero erörtert hier bis § 52 (*virtus vel maxime cernitur*) im Anschluss an Antiochus die Frage, ob die Gerechtigkeit und die übrigen Tugenden um ihrer selbst willen zu pflegen seien oder um des Nutzens willen. Wenn Cicero sagt, Wohltätigkeit könne nur dann geübt werden, wenn man dem andern um seiner selbst willen Gutes erweise, stützt er sich offenbar hier auf den antiochischen Grundsatz der allgemeinen Menschenliebe. Ebenso, fährt Cicero fort, könne auch die Freundschaft nur bestehen, wenn man den Freund um seiner selbst willen von ganzem Herzen liebe. Für Gerechtigkeit einen Lohn zu verlangen, sei die grösste Ungerechtigkeit. Und so sei es auch bei den übrigen Tugenden; sie müssen alle um ihrer selbst willen gepflegt werden. Wie Entstellung des Körpers an sich abstossend wirke, so seien auch die Laster an sich zu verabscheuen, nicht wegen ihrer schlimmen Folgen. Wenn die Tugend wegen anderer Dinge, nicht um ihrer selbst willen zu erstreben wäre, müssten Geld oder Ehrenstellen wertvoller

sein als die Tugend. Diese Dinge seien aber auch dann, wenn man sie besitze, von sehr geringem Werte (*perparva*). Das ist genau der Standpunkt des Antiochus, wie er de fin. V 64 mit den Worten dargelegt ist: *virtutes omnes et honestum illud, quod ex iis oritur et in illis haeret, per se esse expetendum*. Auch wenn man wie Antiochus neben dem inneren auch auf den äusseren Nutzen Gewicht legt, muss man notwendig sagen: Die Tugend ist um ihrer selbst willen zu erstreben. Denn wenn sie des äusseren Nutzens willen gepflegt werden müsste, würde ja dieser zum Massstab gemacht und nicht die Sittlichkeit; im Falle der Kollision des Nutzens mit einer sittlichen Pflicht müsste man sich ja dann für den äusseren Nutzen entscheiden. Der ganze Beweis läuft darauf hinaus: Die Tugend hat relativ grösseren Wert als die äusseren Dinge (*si propter alias res virtus expetitur, melius esse aliquid quam virtutem necesse est* § 52). Nirgends wird die absolute Wertlosigkeit der äusseren Dinge gegenüber der Tugend behauptet. Wenn auch Cicero den Wert dieser Dinge sehr einschränkt (vgl. *perparva* § 52), so ist doch ein gewisser Wert zweifellos anerkannt. Posidonius dagegen behauptet ihre absolute Wertlosigkeit gegenüber der Tugend (§ 61 *quam pro nihilo putabit ea, quae volgo dicuntur amplissima*). Heinemann (II S. 245) verkennt diesen Sachverhalt. Er meint, weil § 52 Geld, Ehren, Schönheit und Gesundheit nicht *perparva bona* genannt werden, sondern nur *perparva*, müsse die echt stoische Lehre vorliegen. Cicero lässt eben kraft seines Schiedsrichteramtes die Lehre von den *tria genera bonorum* fallen, aber es handelt sich da nur um eine äussere Anpassung der Lehre des Antiochus an die Stoa, im Kern ist sie unverändert geblieben. Und ist denn nicht schon Antiochus selbst eifrig bemüht, die Differenz von der Stoa möglichst gering erscheinen zu lassen? Wir lesen doch de fin. V 78: *quae enim mala illi non audent appellare, aspera autem et incommoda et reicienda et aliena naturae esse concedunt, ea nos mala dicimus, sed exigua et paene minima*. Das ist doch, auf die Güter übertragen, genau der Standpunkt Ciceros in unserem Abschnitt. Was über die Freundschaft § 49 gesagt ist, ist genau dem § 42 aufgestellten Grundsatz angepasst, wonach die Bestimmung des Nutzens der menschlichen Willkür entzogen und der Natur überlassen werden muss, die den (inneren wie äusseren) Nutzen nach ihren Gesetzen regelt und den

(äusseren) Nutzen nur im Falle eines Konflikts mit der Sittlichkeit verbietet (*ubi illa sancta amicitia, si non ipse amicus per se amatur toto pectore, ut dicitur? qui etiam deserendus et abiciendus est desperatis emolumentis et fructibus, quo quid potest esse immanius?*). Ist da auch nur mit einer Silbe Vorteil und Gewinn aus der Freundschaft verworfen für den Fall, dass Sittlichkeit und äusserer Nutzen Hand in Hand gehen, d. h. wenn der Freund reich ist und Geschenke, die er gibt, ihm selbst nicht schaden? Freilich, man soll den Freund um seiner selbst willen, nicht um seines Geldes willen lieben. Aber für Antiochus hat natürlich die Sittlichkeit den Vorrang vor dem äusseren Vorteil. Nur wenn dieser in Kollision gerät mit dem Sittengesetz, ist die Rücksicht auf Vorteil und Gewinn verboten, d. h. wenn der Freund verarmt ist, darf man ihn nicht wegwerfen. Man könnte einwenden: Aber Cicero sagt ja nichts darüber, wie man sich dem reichen Freund gegenüber zu verhalten hat. Aber gerade dieses Schweigen zeigt, dass hier nicht die echt stoische Lehre vorgetragen wird. Posidonius verbietet, wie wir gesehen haben, jeden Eigennutz und Sondervorteil und begründet dies durch den Satz: Alles Äussere ist gleich. Davon hören wir hier nichts. Es liegt eben die Lehre des Antiochus vor, für den das Äussere eben nicht gleich ist. Was hier über die Freundschaft gelehrt wird, stimmt ganz genau mit der Lehre des Antiochus überein, die wir de fin. V 63 lesen: *nemo est igitur, quin hanc affectionem animi probet atque laudet, qua non modo utilitas nulla quaeritur, sed contra utilitatem etiam conservatur fides*: Im Falle einer Kollision, aber nur im Falle einer Kollision, des äusseren Vorteils mit einer sittlichen Pflicht ist die Rücksicht auf jenen verboten. Auch im übrigen ist bei Antiochus die Freundschaft keineswegs so ideal aufgefasst wie bei Posidonius. Gewiss, man soll den Freund um seiner selbst willen von ganzem Herzen lieben. Posidonius aber sagt, man soll ihn lieben wie sich selbst; da ist ein nicht ganz kleiner Unterschied. Wenn Heinemann (II S. 250) von einer planmässigen Ausscheidung alles Utilitarischen in unserem Buche spricht, so verkennt er den wirklichen Sachverhalt. Gewiss, das Utilitarische ist verdeckt, versteckt und verborgen wie die winterliche Erde unter einer Schneeschicht, aber es ist da. Weil bei der Erörterung der Wesensgemeinschaft der Menschen

mit keiner Silbe von Nutzen und Schaden gesprochen wird, soll (nach II S. 235) die Lehre des Posidonius vorliegen. Dies ist nur der Fall, wenn man jene Erörterung isoliert betrachtet. Aber dort ist doch nur die Grundlage der Gemeinschaft besprochen, § 42 f. dagegen, wo offenbar nach der gleichen Vorlage der Zweck der Gemeinschaft erörtert wird, ist der Nutzen neben der Sittlichkeit und begrenzt durch sie anerkannt. Antiochus hätte seiner Sache einen schlechten Dienst erwiesen, wenn er den Nutzen zur Grundlage der Gemeinschaft gemacht hätte. Das ist ja gerade die Frage, ob die Menschen so edel veranlagt sind, dass sie den gegenseitigen Nutzen wollen, oder ob sie lieber nach Raubtierart von den anderen leben. Wäre Antiochus vom Nutzen ausgegangen, so hätte er nur Wasser auf die Mühlen der Gegner geleitet; sie hätten lachend ihr Einverständnis mit der Erhebung des Nutzens zum Grundprinzip der menschlichen Natur erklärt und hätten nur gesagt: Was du da über den gegenseitigen Nutzen sagst, ist ganz schön; man kann aber auch anderer Meinung sein und im Eigennutz das bewegende Prinzip sehen. Antiochus musste also zuerst den richtigen Unterbau für seine Lehre vom gegenseitigen Nutzen herstellen und zu diesem Zwecke wies er auf die allen gemeinsame Vernunft hin, durch die sich der Mensch vom Tier und auch vom Raubtier unterscheidet. Auf diese Weise erklärt sich das Schweigen des Antiochus über den Nutzen § 30. Mit noch so schön ausgedachten Vermutungen über Ciceros Arbeitsweise kann man nichts ausrichten, wenn man nicht ganz genau erkennt, wie sich die einzelnen Lehren, bunten Fäden in einem Gewebe gleich, durchkreuzen und verschlingen, bald zum Vorschein kommend, bald wieder verschwindend.

b) Posidonius. *Opinio* oder *natura*?

Posidonius hören wir über unser Thema § 42—47 (mit Ausnahme der Enklave aus Antiochus). Antiochus erörtert die Frage: Aus welchen Motiven handelt der Mensch gerecht, um der Sittlichkeit oder um des Vorteils willen? Posidonius dagegen fragt: Beruhen die Gesetze auf der Natur oder sind sie aus der Willkür (*opinio*) der Menschen entsprungen? Einleitend bemerkt Cicero, es sei Torheit, alle Gesetze der Völker für gerecht zu halten. Zum Beweis bringt er Beispiele von verkehrten Gesetzen. Dann geht er zum wahren Gesetz über,

das nur eines sein könne für alle Menschen; dieses Gesetz ist die *recta ratio imperandi et prohibendi*; es ist die gesetzgebende Vernunft des Weisen, die mit der Vernunft Gottes identisch ist. Wer dieses nicht kennt, ist ungerecht, ob es jemals geschrieben worden ist oder nicht. Also trägt es jeder Einzelne als Gebot in seiner Vernunft. Cicero bringt dann, um die scharfen Umrisse dieser Lehre zu verwischen, einige Sätze aus Antiochus und kehrt cap. 16 zu Posidonius zurück. Wenn das Gesetz Menschenwerk und Menschensatzung wäre, dann könnten die grössten Verbrechen zum Gesetz erhoben werden, falls es einer törichten Menge so gefalle. Für Recht und Gesetz gibt es wie für das Sittlichgute nur eine Richtschnur: Die Natur. Sie hat uns den gesunden Menschenverstand ins Leben mitgegeben (*communis intellegentia*; Bonhöffer I S. 121, 210), der es uns erlaubt, wie die anderen Dinge, so auch das Sittlichgute zu erkennen. Offenbar haben die drei Quellschriften von einer angeborenen Anlage zur Tugend gesprochen; Antiochus § 26 und 59, Panätius § 27. Antiochus unterscheidet sich von den beiden anderen nur dadurch, dass er Bezug nimmt auf die Entstehung der Vorstellungen. Wie die Natur der Massstab ist für Gesetz und Recht und die Tugenden, so auch für die Güter und Übel. Natürlich sind diese hier im orthodox-stoischen Sinne als geistig-sittliche Güter zu verstehen. Die Beweisführung des Posidonius geht der des Antiochus parallel; beide schreiten vom Recht zu den Tugenden vor. Vom Nutzen wird nicht gesprochen. Zur Erklärung der Sünde wird hier eine unvernünftige Kraft angenommen.

c) Panätius. Der *vir bonus*.

Von der Lehre des Posidonius und des Antiochus hebt sich scharf ab die Lehre vom *vir natura bonus* § 40 f. und 48 f. (bis *nisi malitiam putent*). Man könnte diese Lehre herausnehmen, ohne dass der Zusammenhang der beiden anderen irgendwie Schaden litte, d.h. es ist eine selbständige, in sich geschlossene Abhandlung, die sich zusammen mit dem Schluss vom § 27 und II cap. 7 bis § 16 Schluss zu einem Ganzen rundet. Stellen wir die beiden Abschnitte zusammen, so ergibt sich eine einheitliche Disposition: Der Mensch darf sich bei seinem Streben nach einem einwandfreien Verhalten gegenüber dem Gesetz 1. nicht durch Furcht vor Strafe bestimmen lassen, 2. nicht durch Vorteil

und egoistischen Nutzen (§ 41), sondern die Sittlichkeit ist um ihrer selbst willen zu erstreben (§ 48 f.). Tugend um äusseren Vorteils willen ist Schlechtigkeit. Die Grundlage für das Recht wie für alle Sittlichkeit ist die Natur. Wie Posidonius und Antiochus gibt also auch Panätius dem Recht eine metaphysische Basis (*quodsi homines ab iniuria poena, non natura arcere deberet*). Aber die *natura* des Panätius ist weder die bei der Weltschöpfung geschaffene Naturordnung wie bei Antiochus noch die *recta ratio* Gottes wie bei Posidonius, sondern, wie wir gesehen haben, die Natur der Gattung Mensch, die freilich wie die anderen Naturstufen ein Teil der umfassenden Gottnatur des Kosmos ist. Wie die Pflanzen- und Tiernatur die Tendenz in sich trägt ihr Optimum zu erreichen, so auch die Menschennatur. Sache des Menschen ist es, die in ihm angelegte sittliche Norm zu erfüllen. Deshalb stützt Panätius seine Lehre vom Gesetz auf den *vir natura bonus* § 41, d. h. auf den Menschen, wie er nach dem Willen der Natur (im oben bezeichneten Sinne) sein soll und wie er der Norm entspricht. Es ist also auch wieder wie bei Posidonius eine Idealgestalt, auf die Panätius seine Lehre stützt. Aber der *vir bonus* steht seiner Vernunft nach nicht Gott gleich, er ist der Weise zweiten Grades, der idealisierte Erdenmensch, nicht der Genosse der Götter im Vernunftstaat. Und doch hat auch Panätius von den Beziehungen des Menschen zu Gott gesprochen (*in deos impietatum nulla expiatio est*; § 40). Auf keinen Fall kann mit *natura iustus vir ac bonus* ein einzelner Mensch gemeint sein, der von Natur aus gerecht und moralisch gut veranlagt wäre. Wäre dem so, dann hätte Panätius einen der wichtigsten Sätze der stoischen Ethik verleugnet, wonach die Tugend des Menschen eigenes Werk ist. Und was wäre dann mit den andern, die weniger gut veranlagt sind? Dürften die dann rauben und stehlen? Nein, der *vir natura bonus* ist eine Idealgestalt, der ideale Repräsentant der Menschengattung. Panätius stützt seine Lehre ganz auf die geistig-sittliche Natur des Menschen. Den Ausdruck *utilitas* wendet er in freierer Weise, als es dem Stoiker erlaubt war, auf den niederegoistischen Nutzen an, den er echt stoisch ganz und gar verwirft. Man sieht daraus, dass Panätius, dessen Entgegenkommen de fin. IV 79 gerühmt wird, durchaus nicht gewillt war den Standpunkt der echten Stoa, wonach die geistig-sittliche Natur das wahre

Selbst des Menschen ist, aufzugeben. Das Entgegenkommen beschränkt sich offensichtlich auf die äussere Form. Wie bei Posidonius, so ist auch bei Panätius alles verinnerlicht; der einzige Massstab für Recht und Gesetz ist die Gesinnung des *vir natura bonus*, des idealisierten Erdenmenschen. Deshalb betont er auch die Macht des richtenden Gewissens. Freilich ist es mit dem richtenden Gewissen sehr oft nicht besser bestellt als mit den Gerichten, von denen Panätius sagt, sie seien manchmal nicht vorhanden oder sie liessen ein Fehlurteil ergehen.

Cicero als *arbiter* (cap. 20 f.).

Wenn Cicero nach mehreren Vorlagen ein mehr oder minder einheitliches Ganzes zusammenarbeitet, macht sich öfter, als man gewöhnlich annimmt, sein eignes Urteil geltend; er möchte dem Leser oft eine Lehre in einer bestimmten Form einprägen, die von seiner Vorlage abweicht. So sucht er in *de nat. deor.* II die Lehre des Antiochus von den Sternen als blossen Wohnungen der Geistnaturen unkenntlich zu machen. Oder *de div.* I unterdrückt er die Lehre des Posidonius vom persönlichen Erscheinen der Götter in der Wirklichkeit des Tages. In unserem Buche macht er den Schiedsrichter, wie seine Worte bekunden: *sed ego plane vellem me arbitrum inter antiquam Academiam et Zenonem datum* (§ 53). Er macht sich dabei die Ansicht des Antiochus zu eigen, der Streit zwischen den Stoikern und den alten Akademikern und Peripatetikern in der Güterlehre sei nur ein Streit um Worte (§ 55; *Ac.* I 37) und glaubt damit die Sache entschieden zu haben. So lässt er denn seinen Bruder Quintus Telosformeln aufstellen, die offenbar des Marcus Beifall finden, in Wirklichkeit aber die des Antiochus sind. Sie sind geeignet die scharfen Gegensätze zwischen den Stoikern und Antiochus bedeutend abzuschwächen: *Sed certe ita res se habet, ut ex natura vivere summum bonum sit, id est vita modica et apta virtute perfrui aut naturam sequi et eius quasi lege vivere, id est nihil, quantum in ipso sit, praetermittere, quominus ea, quae natura postulet, consequatur, quod inter haec velit virtute tamquam lege vivere.* Besonders die letztere Formel entspricht derjenigen, die Antiochus *de fin.* V 27 aufgestellt hat: *vivere ex hominis natura undique perfecta et nihil requirente.* Allerdings ist in den Formeln des Quintus die

Tugend ausdrücklich betont, während das an letzterer Stelle nicht geschieht. Aber selbstverständlich ist die Tugend auch hier inbegriffen. Nun fällt an den Telosformeln des Quintus eines sofort auf: Sie enthalten keinen Hinweis auf die *tria genera bonorum*. Es ist zwar von Bedürfnissen der Natur des Menschen die Rede und damit sind natürlich auch die leiblichen Bedürfnisse gemeint (vgl. *inter haec*), aber sie sind nicht als Güter bezeichnet. ·Vergleichen wir damit die Definition der *prudētia* als *dilectus bonorum* (§ 60), so ergibt sich daraus sofort die Differenz zwischen Antiochus und Cicero. Letzterer will zwar die äusseren Bedürfnisse in der Telosformel erwähnt, aber nicht als Güter bezeichnet wissen. Wenn also Cicero sagt: *cui (Antiocho) tamen ego assentiar in omnibus necne, mox videro*, so bezieht sich die Differenz offenbar auf die Bezeichnung der leiblichen Werte, die er auch seinerseits in die Telosbestimmung aufgenommen wissen will, als *bona*. Tatsächlich werden in unserem ganzen Buche die äusseren Werte nirgends ausdrücklich als *bona* bezeichnet, trotzdem die Lehre des Antiochus doch ausgiebig benutzt ist. Als Ciceros eigene Meinung dürfte sich also ergeben: Das Gesetz hat Seele und Leib des Menschen zu berücksichtigen (Standpunkt des Antiochus), aber die äusseren Werte sind keine eigentlichen Güter (Standpunkt des Panätius und des Posidonius). Diese Auswahl entspricht Ciceros persönlichem Urteil und zieht ihre Berechtigung aus seinem akademischen Standpunkt. Ich möchte hier auf das Ende von de fin. V hinweisen, wo die antiochische Lehre von den *tria genera bonorum* eine sehr skeptische Aufnahme findet (*'tria genera bonorum': proclivi currit oratio; § 84*). Auch hier spricht Ciceros eigenes Urteil mit.

Die Selbsterkenntnis.

a) Posidonius (§ 58 und 61 f.)

Cicero beginnt seine Abhandlung über die Gesetze mit Gott und schliesst sie mit einer Erörterung des menschlichen Wesens. Für das richtige Verhältnis des Einzelnen zur menschlichen Gemeinschaft wird Selbsterkenntnis verlangt (§ 58). Offenbar geht diese Forderung auf die beiden Hauptvorlagen zurück, auf Posidonius und auf Antiochus. Wie verteilt sich der Abschnitt auf diese beiden? Von der Weisheit heisst es

§ 58, sie habe uns, wie alle übrigen Dinge, so auch die Selbsterkenntnis gelehrt. Die Weisheit — die Mutter aller übrigen Dinge, also auch der Künste — dieser Gedanke ist für Posidonius so charakteristisch, dass an dem posidonischen Ursprung von § 58 nicht gezweifelt werden kann. Cicero geht dann § 59 zu Antiochus über und kehrt § 61 mit den Worten *idemque cum caelum* zu Posidonius zurück, der, von allem anderen abgesehen, an dem Satz *quam pro nihilo putabit ea, quae volgo dicuntur amplissima* sofort kenntlich ist. Der Ideengehalt und der Gedankengang ist fast der gleiche wie Tusc. V 70 ff. Es kehrt die Lehre vom Vernunftstaat der Götter und Menschen wieder, es wird die Aufgabe der drei Hauptdisziplinen der stoischen Philosophie, der Physik, Ethik und Dialektik, kurz gekennzeichnet und eine aktive Teilnahme am Staatsleben verlangt. Zum Schlusse wird die Weisheit als Mutter der Selbsterkenntnis und als Erzieherin zu ihr bezeichnet. Auf sie stützt sich ja die Lehre des Posidonius vom Gesetz. Von einer Rücksicht auf den Leib findet sich keine Spur in den beiden aus Posidonius stammenden Abschnitten.

b) Antiochus (§ 59 f.).

Cicero nennt im Anschluss an Antiochus den menschlichen Geist, dieses 'geweihte Götterbild', wieder ein Geschenk Gottes und spricht wieder wie § 26 von den *intelligentiae*. Unter Führung der Weisheit (vgl. § 30 *qui ducem nactus ad virtutem pervenire non possit*) soll der Mensch ein *vir bonus* werden (nicht etwa ein *sapiens*, wie es nach Posidonius heissen müsste). Wenn Cicero hier von dem *vir bonus* spricht, so könnte dies auffallen, weil es ja Panätius ist, der auf ihn seine Lehre vom Gesetz stützt. Aber auch Antiochus hat wie Panätius das Weisenideal gemildert (de fin. V 93 *virorum bonorum, id est sapientium*) und zwar beide vor allem wegen der Inferiorität der menschlichen Vernunft gegenüber der göttlichen. Aber etwas anderes ist es, den *vir bonus* einmal zu nennen und etwas anderes die Lehre vom Gesetz auf ihn stützen. Im folgenden geht Cicero im Anschluss an Antiochus auf den Körper über und verlangt, man müsse sich vom Gehorsam und der Nachgiebigkeit gegen den Körper, von der Lust und den übrigen Affekten frei machen. Genau die gleiche Haltung gegenüber dem Körper nimmt Antiochus

Tusc. I 75 ein, wenn es dort in seinem Sinne heisst: *disiungamus nos a corporibus!* Das kann doch auch nur heissen: Man soll sich vom Gehorsam gegen den Körper frei machen, wenn auch der Gehorsam nicht ausdrücklich genannt wird. Er verlangt selbstverständlich nicht die Flucht aus dem 'Kerker' des Leibes, sondern das richtige Leben im Kerker, d. h. innere Freiheit. Trotzdem Antiochus de leg. I § 59 f. fordert, man solle sich vom Gehorsam gegen den Körper frei machen, bekennt er sich doch, wie die Definition der *prudencia* andeutet, zu einer Güterlehre, die auch leibliche und äussere Güter einschliesst. Wenn das bei Cicero nicht ausdrücklich gesagt ist und erst erschlossen werden muss, ist es nicht Schuld des Antiochus. Wenn Heinemann (II S. 379) zwischen dem Antiochus von de fin. V und der Vorlage Ciceros Tusc. I 53 ff. einen unüberbrückbaren Gegensatz sieht, so verweise ich auf de leg. I 59 f., wo die angeblich unüberbrückbaren Gegensätze friedlich nebeneinander stehen, zwar durch Ciceros Tendenz verdeckt und versteckt, aber nichtsdestoweniger vorhanden. Heinemann sagt (a. a. O.), Antiochus habe die Forderung der allseitigen Befriedigung des Menschen als Lebensziel aufgestellt. Ist denn Antiochus ein Epikureer gewesen, oder hat er Epikur aufs heftigste bekämpft? Gewiss ist der Mensch auf dieser Erde für Antiochus ein Wesen mit Seele und Leib, wie die Seele nach der Trennung vom Leibe ein selbständiges Wesen ist. Wenn er die äusseren Werte als Güter bezeichnet und das Streben darnach für naturgemäss und demnach für berechtigt hält, so knüpft er daran die wichtige Klausel: Die Sittlichkeit hat allem nieder-egoistischen Nutzen voranzugehen und im Falle einer Kollision zwischen beiden ist die Rücksicht auf den Leib verboten. So lesen wir es de fin. V 63: *nemo est, quin hanc affectionem animi probet atque laudet, qua non modo utilitas nulla quaeritur, sed contra utilitatem etiam conservatur fides.* Und so lesen wir es auch de leg. I 42. Diese wichtige Klausel hat Heinemann übersehen oder mindestens nicht in ihrer ganzen Bedeutung gewürdigt. Sie trennt den Antiochus von Epikur, aber ebenso von dem Bilde, das sich Heinemann von Antiochus macht. Diese Klausel bildet denn auch die nach meinem Dafürhalten sehr feste Brücke zwischen dem Diesseits der Seele und ihrem jenseitigen Beruf nach der Lehre des Antiochus.

Wenn Antiochus in bezug auf die menschliche Gemeinschaft sagt: *societatemque caritatis coierit cum suis*, so ist das, offenbar mit Absicht, sehr zweideutig ausgedrückt. Man könnte die Lehre des Panätius herauslesen, wonach sich die Liebe auf das Vaterland, die Blutsverwandten und die Freunde beschränkt. Aber man kann unter den *sui* auch die ganze Menschheit verstehen. Und diese ist offensichtlich gemeint; denn es handelt sich ja um die Lehre des Antiochus. Was Cicero in diesem Schlussabschnitt zu einem äusserlich einheitlichen Ganzen zusammengearbeitet hat, stützt sich dem Lehrgehalt nach einerseits auf den *vir prudens* des Antiochus, der Seele und Leib berücksichtigt, andererseits auf den *sapiens* des Posidonius, welcher der Vernunft nach das Ebenbild Gottes ist.

München.

Philipp Finger.