

V. Cato Uticensis zwischen stoischer Philosophie und republikanischer Staatsauffassung

1. Von Cato vertretene Prinzipien der stoischen Philosophie

Da Catos Verhalten, insbesondere seine moralische Verurteilung zahlreicher Mitbürger, größtenteils auf seine unerschütterliche Hingabe an die Philosophie der Stoa zurückzuführen sind, sollen zunächst die Grundsätze dieser Philosophie behandelt werden. Dabei soll das stoische Paradoxon, daß alle Verfehlungen einander gleichwertig sind, besondere Berücksichtigung finden, da es im Hinblick auf die Anklage gegen Murena aus Catos Sicht eine herausragende Rolle spielt.¹ Auch Cicero beschäftigt sich in seinem Werk *Paradoxa Stoicorum* mit den sechs stoischen Paradoxien, die er, wie er selbst im Vorwort dieses Werkes erklärt, in allgemeinverständlicher Sprache der Öffentlichkeit zugänglich machen will.²

Die Stoa war eine durch Zenon von Kition³ um 300 v. Chr. in Griechenland gegründete Philosophenschule. Die Bezeichnung Stoa geht auf den Versammlungsort der Philosophen zurück, eine öffentliche Säulenhalle⁴ im antiken Athen.⁵ Die Philosophiegeschichte unterscheidet als

¹ CIC., *Paradoxa Stoicorum*, III. Vgl. MACDONALD, C., Cicero, *Pro Murena*, 140 f.; RIST, J., *Stoic philosophy*, 81 f. Zum Murena-Prozeß siehe eingehend unten, Kapitel VIII.

² CIC., *Paradoxa Stoicorum*, Prooemium, 3-4.

³ Zenon von Kition (auf Zypern), ca. 336-264 v. Chr., studierte in Athen bei dem Kyniker Krates, dem Akademiker Polemon und bei Stilpon. Im Gegensatz zu den bereits bestehenden Schulen, die sich immer mehr den Einzeldisziplinen zuwandten, wollte Zenon ein geschlossenes System aufbauen. Unsere Überlieferung läßt nicht mehr erkennen, was von der stoischen Lehre von Zenon stammt und was seine Nachfolger, besonders Chrysippos, beigetragen haben. Siehe hierzu ausführlich BARTH, P.; GOEDECKEMEYER, A., *Die Stoa*⁵, passim; POHLENZ, M., *Grundfragen der stoischen Philosophie*, in: *Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse*, 1940, Nr. 26; ders., *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2 Bde., passim; WINDELBAND, W.; HEIMSOETH, H., *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*¹⁷, 140-151; RICKEN, F., *Philosophie der Antike*, 170-176; HOWALD, E., *Ethik des Altertums*, 49-56;

⁴ Hier drängt sich ein Hinweis auf die Funktion der Säule in der griechischen Kunst förmlich auf. Der Kunsthistoriker Richard Hamann beschrieb diese Funktion wie folgt: „Wie vor allem jede Säule gegen die andere durch ihre Ausbauchung sich sperrt, sich nur in sich selbst rundet und zusammenzieht und den Raum zwischen sich und der nächsten Säule nicht als solchen umstellt und formt, sondern negiert.

Entwicklungsphasen der Schule, die insgesamt von 300 v. Chr. bis 200 n. Chr. reichte, die ältere (Zenon, Kleanthes, Chrysippos u.a.), die mittlere (Panaitios, Poseidonios) und die kaiserzeitliche Stoa (Seneca, Epiktet, Marc Aurel u.a.).⁶ Die Stoa sieht sich zunächst als Erneuerung und Fortsetzung des sokratischen Philosophierens und setzt sich in diesem Selbstverständnis kritisch bis polemisch mit der platonischen und aristotelischen Schule auseinander. Sie bringt ein neues Ethos und eine neue Gesinnung zur Geltung, die sich besonders in der Ethik auswirkt.⁷

Die stoische Ethik sieht die Bestimmung des Menschen darin, in völliger Übereinstimmung mit der eigenen Vernunft zu leben – ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν -, die einen Teil der göttlichen Vernunft darstellt.⁸ Vernünftiges und tugendhaftes Handeln sind nach stoischer Ansicht ein und dasselbe und bilden das einzige und höchste Gut. Da Emotionen der Vernunft entgegengesetzt sind, muß sich der Mensch von ihnen befreien.⁹ Daher gilt die Freiheit von jeglichen Affekten, die ἀπάθεια und die ἀταραξία als stoisches Ideal.¹⁰ Der vollkommene Stoiker handelt demnach rein rational und ist absolut frei von irrationalen

Er ist das Nichtseiende (τό μὴ ὄν), nicht das Hauptseiende.“ Auch nach außen wendet sich der griechische Tempel monumental, „er ist mehr Körper als Raum.“ HAMANN, R., Geschichte der Kunst, 191. Die Säule ist damit das Sinnbild der Autarkie; sie steht für sich, bedarf der anderen nicht, und mehr noch, sie wendet sich gegen diese anderen. Nur eines haben alle Säulen gemeinsam: Sie tragen alle die gemeinsame Last der Steinquader der Querstreben, die das Gebäude, den Tempel formen. Und auch dies wirft ein Bild auf die Philosophie der Stoiker: Auch auf ihnen lastet bei aller Lehre von der Selbstgenügsamkeit des Weisen das *fatum*, dem zu folgen ihnen auferlegt ist, dem zu widerstreben ihnen das Widernatürlichste ist. „Fata volentem ducunt, nolentem trahunt.“ SEN., Ep. 107, 11.

⁵ Vgl. WINDELBAND, W., HEIMSOETH, H., Lehrbuch Philosophie¹⁷, 138.

⁶ Insbesondere zur mittleren Stoa des Poseidonios und zur kaiserzeitlichen Stoa des Seneca siehe BARTH, P.; GOEDECKEMEYER, A., Die Stoa⁵, 148.

⁷ Vgl. KRANZ, W., Die griechische Philosophie, 293 ff.; SEDLEY, D., The Ethics Of Brutus And Cassius, Journal of Roman Studies, 87, (1997), 43.

⁸ Vgl. WINDELBAND, W., HEIMSOETH, H., Lehrbuch Philosophie¹⁷, 147; BORMANN, K., Art. 'Stoa/Stoizismus/Neustoizismus I', TRE, XXXII, 187; HORSTMANN, A., Art. 'Kosmopolit, Kosmopolitismus', HWPh, 4, 1155-1156; VERBEKE, G., Art. 'Logos I', HWPh, 5, 495-496.

⁹ Vgl. VERBEKE, G., Art. 'Logos I', HWPh, 5, 496.

¹⁰ Vgl. BORMANN, K., Art. 'Stoa/Stoizismus/Neustoizismus I', TRE, XXXII, 179, 187; LANZ, J., Art. 'Affekt', in: HWPh, 1, 90-91. Die Freiheit von Affekten als stoisches Ideal legt auch Cicero in seinem Werk *Paradoxa Stoicorum* dar. Nur, wer seine Affekte zu kontrollieren vermag, so führt Cicero aus, kann als freier Mensch bezeichnet werden. Darüber hinausgehend erklärt Cicero, daß ausschließlich derjenige, welcher frei von Affekten ist, Befehlshaber über andere Menschen sein könne. CIC., *Paradoxa Stoicorum*, Paradoxon I, 14 und Paradoxon V, 33. Die Strategie Ciceros, seinen Gegner Cato wegen dessen überzeugten Festhaltens an den Prinzipien der stoischen Philosophie vor den Richtern lächerlich machen zu wollen, wirkt insbesondere aufgrund Ciceros positiv erscheinender Haltung gegenüber stoischen Grundlagen in den *Paradoxa Stoicorum* widersprüchlich.

Empfindungen auch für Familienmitglieder und Freunde¹¹ - ein Aspekt, der für die Behandlung Catos als Stoiker in Ciceros Rede *Pro Murena* von nicht geringer Bedeutung ist.¹² Den vier grundlegenden Hauptaffekten – Schmerz, Furcht, Begierde und Lust -, von denen nur der Weise vollkommen frei ist, stellt die Stoa drei Affekte gegenüber, die in ihrem Sinne positiv zu bewerten sind.¹³ Es handelt sich hierbei um Freude, vernünftiges Wollen und Vorsicht. Das grundsätzliche Streben der Stoiker nach vernünftigem, moralischem Handeln durch Freiheit von Neigungen und Affekten kann folgendermaßen beschrieben werden: Kennzeichen des stoischen Philosophierens sind ein konsequent durchgehaltener Rationalismus und ein rigoroses Pflichtdenken in der Ethik.¹⁴ Diese Ethik steht im Mittelpunkt der Lehre. Ihr oberstes Prinzip ist die Forderung, in Übereinstimmung mit sich selbst und der Natur zu leben und alles zu bekämpfen, was der Vernunft zuwiderläuft und die Einsicht behindern könnte.¹⁵ „Natur“ bedeutet hier alles, was als existent angesehen wird: Mensch, Welt und Gott.

Die Ethik gründet auf der metaphysischen Voraussetzung, nach der die Welt als ein einheitlicher Körper verstanden wird, der durchgängig vom λόγος, dem vernünftigen Weltgesetz, beherrscht wird und in jeder Einzelheit durch die Vorsehung der Vernunft determiniert ist.¹⁶ Frei ist in diesem vorbestimmten Ablauf allein der Weise, der gelernt hat, sich von seinen Affekten freizumachen, das Leiden gefaßt zu ertragen und sich völlig unter das Gesetz der Vernunft zu stellen.¹⁷ Dazu gehört auch die Fähigkeit, zwischen Tugenden und Untugenden zu unterscheiden und die indifferenten, wertneutralen Dinge wie Reichtum, Armut oder Krankheit als für die Erreichung der εὐδαιμονία gleichgültig - ἀδιάφορα - einzustufen.¹⁸ Der Stoiker ist mit der Tugend als einziger Quelle der εὐδαιμονία zufrieden. Die unerschütterliche Gemütsruhe und Gelassenheit, die aus dem Wissen um die Struktur der Welt und das sittlich

¹¹ Vgl. MACDONALD, C., Cicero, *Pro Murena*, 140.

¹² Siehe eingehend unten Kapitel VIII.

¹³ Vgl. WINDELBAND, W., HEIMSOETH, H., *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*¹⁷, 140-141.

¹⁴ Vgl. VERBEKE, G., Art. 'Logos I', *HWPh*, 5, 496.

¹⁵ Vgl. BORMANN, K., Art. 'Stoa/Stoizismus/Neustoizismus I', *TRE*, XXXII, 179, 187; VERBEKE, G., Art. 'Logos I', *HWPh*, 5, 496; speziell zu Cato siehe GELZER, M., *Cato Uticensis*, *Die Antike*, 10, (1934), 61.

¹⁶ Vgl. BORMANN, K., Art. 'Stoa/Stoizismus/Neustoizismus I', *TRE*, XXXII, 179, 187; GELZER, M., *Cato Uticensis*, *Die Antike*, 10, (1934), 66; VERBEKE, G., Art. 'Logos I', *HWPh*, 5, 495.

¹⁷ Dies legt auch Cicero im fünften Paradoxon seines Werkes *Paradoxa Stoicorum* dar. Vgl. LANZ, J., Art. 'Affekt', *HWPh*, 90-91; WINDELBAND, W., HEIMSOETH, H., *Lehrbuch Philosophie*¹⁷, 140-141.

¹⁸ Vgl. WINDELBAND, W., HEIMSOETH, H., *Lehrbuch Philosophie*¹⁷, 143.

Wertvolle und Anzustrebende resultiert, wird zum prägenden Merkmal des Weisen kultiviert. Man spricht daher von „stoischer Ruhe“, die ἀταραξία.¹⁹

Aus der Vorstellung vom ewigen, absolut gültigen Weltgesetz des κοινὸς λόγος entwickelt die Stoa im Zeitalter des Hellenismus eine umfassende Staats- und Rechtslehre, die nicht mehr auf einen bestimmten Einzelstaat und die Wertung unterschiedlicher Verfassungen fixiert, sondern auf kosmopolitische Vorstellungen ausgerichtet ist.²⁰

Die Stoa ist weniger eine Philosophie großer systematischer Entwürfe als vielmehr eine Richtung starker Lebensergriffenheit. Ihr Ziel ist es, dem Menschen seelischen Halt durch Erziehung seines Inneren zu vermitteln.

Ein stoisches Paradoxon, das zunächst Unverständnis hervorzurufen geeignet ist, ist der Grundsatz, daß alle Verfehlungen – ἁμαρτήματα, im Lateinischen mit *peccata* wiedergegeben - gleich schwer wiegen. Es stellt die Umkehrung des Grundsatzes dar, daß ebenso alle moralischen Handlungen – κατορθώματα - einander gleich sind.²¹ Dieses Phänomen ist folgendermaßen zu erklären: Die Stoiker werden stets von der Frage geleitet, ob eine Handlung moralischen oder nicht-moralischen Ursprungs ist. Bei ihrer existenziellen Suche nach den moralischen Grundlagen einer Handlung nehmen die Stoiker keine Differenzierung betreffend diejenigen Handlungen vor, die zwischen den beiden Extremen - moralisch und unmoralisch - liegen. Zwischenstufen existieren für sie nicht, was eine äußerst kategorische Einteilung in lediglich zwei gegensätzliche Arten von Handlungen zur Folge hat. Jede nicht vollkommen moralische Handlung wird demnach in der stoischen Ethik als unmoralisch angesehen.²²

Einen moralisch unehrenhaften Menschen vergleichen die Stoiker mit einem Menschen, der sich unter Wasser befindet. Ihrer Ansicht nach

¹⁹ Vgl. WINDELBAND, W., HEIMSOETH, H., Lehrbuch Philosophie¹⁷, 141.

²⁰ Vgl. zu den politischen Voraussetzungen der stoischen Lehre vom Weltenbürgertum DROYSEN, J. G., Geschichte des Hellenismus, III, 14; zu den rechtsphilosophischen Grundlagen des Kosmopolitismus siehe CAIRNS, H., Legal Philosophy from Plato to Hegel, 138-139; HIPPEL, E. von, Geschichte der Staatsphilosophie², I, 172-178; BUSCH, H. J./HORSTMANN, A., Art. 'Kosmopolit, Kosmopolitismus', HWPh, 4, 1157 und Bd. 5, 495-496.

²¹ CIC., Paradoxa Stoicorum, 3; Pro Mur., 61. Vgl. MACDONALD, C., Cicero, Pro Murena, 140-141; RIST, J. M., Stoic philosophy, 81.

²² CICERO führt in seinem Werk *De finibus bonorum et malorum*, 4, 64 einen treffenden bildlichen Vergleich zu dem hier behandelten stoischen Paradoxon an: „Quis enim ignorat, si plures ex alto emergere velit, propius fore eos quidem ad respirandum, qui ad summam iam aquam adpropinquant, sed nihilo magis respirare posse quam eos, qui sint in profundo? Vgl. MACDONALD, C., Cicero, Pro Murena, 140-141; RIST, J. M., Stoic philosophy, 83-85.

kann dieser Mensch ebenso wenig atmen, wenn er sich direkt unter der Wasseroberfläche befindet, wie wenn er auf dem Meeresgrund liegen würde.²³ Also ist ein Mensch entweder in jeder Hinsicht schuldig oder überhaupt nicht.²⁴ Macdonald faßt dieses stoische Paradoxon sehr treffend zusammen, wenn er in seiner Analyse von Ciceros Rede *Pro Murena* schreibt:

„There is no intermediate position between good and bad. You are either a Wise Man living a perfect life according to the reason within you or you are utterly depraved and foolish. No degree of moral worth short of perfection has any value.“²⁵

Obwohl Cato sich als überzeugter Anhänger der Stoa gibt, mißachtet er mitunter ihre moralischen Gebote im Interesse der Begünstigung von Angehörigen²⁶, - ein Verstoß, der nach stoischer Ansicht ebenso schwer wiegt wie alle denkbaren anderen. Doch Cato scheint solche Ausnahmen für geringfügige Verstöße gehalten zu haben. Damit gerät er in Widerspruch zu dem erwähnten stoischen Paradoxon.

2. Eine Zwischenbetrachtung:

Der Gerechtigkeitssinn des Cato – Rigorismus *versus* Billigkeit

Die bereits oben angeführte Passage aus der Cato-Biographie Plutarchs, in welcher der Gerechtigkeitssinn des Cato im Hinblick auf seine Ablehnung von Schenkungen beispielhaft dargestellt wurde, verdient eine gesonderte Betrachtung. Die Anekdote wird von Plutarch mit den Worten geschlossen, Cato sei in seinem Gerechtigkeitssinn „unerbittlich und nicht zu beugen im Hinblick auf Milde und Gefälligkeit“ - „ἄκαμπτον εἰς ἐπιείκειαν ἢ χάριν“.²⁷ Diese Charakterisierung steht allem Nachdenken der insbesondere griechischen Philosophie und auch der Lehre von der *aequitas* im römischen Recht in einem solchen Grade entgegen, daß ein grelles Licht auf Catos charakterliche Eigenschaften wirft. Es war insbesondere die Lehre von der ἐπιείκεια in der *Niko*

²³ Vgl. RIST, J. M., *Stoic philosophy*, 83, 92.

²⁴ CICERO behandelt die Gleichverwerflichkeit moralischen Fehlverhaltens als drittes Paradoxon in seinem Werk *Paradoxa Stoicorum*. Siehe eingehend RIST, J.M., *Stoic Philosophy*, 81-96.

²⁵ MACDONALD, C., *Cicero, Pro Murena*, 140-141.

²⁶ PLUT., *Cat. Min.* 21, 3; vgl. ADAMIETZ, J., *Marcus Tullius Cicero, Pro Murena*, 1; AYERS, D. M., *Cato's speech*, *CJ*, 49, (1954), 248; DAHLHEIM, W., *Julius Cäsar*, 50; NADIG, P., *Ardet ambitus*, 89; SYME, R., *Die römische Revolution*, 37.

²⁷ PLUT., *Cat. Min.*, 4, 1.

machischen Ethik des Aristoteles, die den Gedanken entwickelte, bei dem strengen Recht müsse aufgrund seiner Allgemeinheit die ἐπιείκεια als Korrektiv wirksam werden dürfen.²⁸ Die Begriffsdefinition der ἐπιείκεια durch Aristoteles lautet:

„Ἐστὶν αὕτη ἡ φύσις ἡ τοῦ ἐπεικοῦς, ἐπ' ἀνθρώπων νόμου ἢ ἐλλείπει διὰ τὸ καθόλου.“²⁹

Die ἐπιείκεια bezeichnet in der griechischen Rechtsphilosophie und Ethik die ‘Nachsicht’, die ‘Milde’, mit der eine Person das einer ethischen Beurteilung unterworfenen Handeln einer anderen Person würdigen soll, wenn angestrebt wird, daß diese Würdigung dem Einzelfall gerecht wird.³⁰ Die ἐπιείκεια ermöglichte daher eine *correctio legis* zugunsten der Einzelfallgerechtigkeit.

Das römische Recht erkannte ebenfalls, daß dem strengen Gesetzesrecht, dem *rigor iuris*, die *aequitas* beigegeben werden müsse. Der Jurist Paulus brachte diese Sichtweise auf die folgende sentenzenartige Formel:

„In omnibus quidem, maxime tamen in iure, aequitas spectanda sit.“³¹

Aequitas bezeichnet - in Übernahme der Gedanken aus der soeben dargestellten griechischen Moralphilosophie³² - im römischen Recht in seinem Zusammenhang von Billigkeit und Menschlichkeit – *humanitas* – und in der Gegenüberstellung von *ius strictum* und *ius aequum* diejenige Form der Rechtsanwendung, die über das allgemeine geschriebene Gesetzesrecht hinaus den Gesichtspunkt der Gerechtigkeit im Einzelfall im Auge behält, daher gegebenenfalls eine Korrektur des Gesetzes geboten er

²⁸ ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, 1137 a 34 – 1138 a 3; vgl. BIEN, G., Art. ‘Billigkeit’, *HWPh*, 1, 939-940; NÖRR, D., *Die Rechtskritik in der römischen Antike*, in: *Bayerische Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Neue Folge*, Heft 77, 32-34.

²⁹ ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, 1137 b 27; vgl. JONKERS, E.J., Art. ‘Aequitas’, *RAC*, 1, 141-142; CAIRNS, H., *Legal Philosophy from Plato to Hegel*, 107-110 und 155.

³⁰ Siehe BAUER, W., *Wörterbuch zum Neuen Testament*⁶, s.v. ἐπιείκεια.

³¹ PAULUS, *Digesten*, 50, 17, 90; vgl. BIEN, G., Art. ‘Billigkeit’, *HWPh*, 1, 939, 940; JONKERS, E.J., Art. ‘Aequitas’, *RAC*, 1, 141-142; NÖRR, D., *Rechtskritik Antike*, in: *Bayerische Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Neue Folge*, Heft 77, 32-34 m.w.N.

³² Vermittler des griechisch-philosophischen Gedankens der ἐπιείκεια in das römische Rechtsdenken war insbesondere Marcus Tullius Cicero, vgl. JONKERS, E.J., Art. ‘Aequitas’, *RAC*, 1, 141, 142; WIEACKER, F., *Römische Rechtsgeschichte*, 507, jeweils mit weiteren Nachweisen.

scheinen läßt und auf diesem Wege zu einer Milderung des *rigor iuris* führen kann.³³

Durch diese die Rechtsanwendung leitende Idee der ἐπιείκεια ist nach Plutarchs Aussage Catos ethische Ausrichtung nicht bestimmt und ist in Richtung auf sie nicht zu ‘beugen’, nicht zu ‘erweichen’; er ist insofern, wie Plutarch sagt, ἄκαμπτος.³⁴ Aber mehr noch: Auch zur χάρις, der ‘gnädigen Fürsorge’, ‘Gunst’ und ‘Huld’, und allgemein dem ‘Wohllollen’³⁵ ist Cato in seiner ethischen Haltung nicht hingeneigt. Das ethische Charisma, mit dem Cato in seinem Auftreten umgeben war, beruhte nicht auf der ihm fremden χάρις.

Es nimmt nach all dem nicht wunder, wenn Cato zuweilen als derjenige erscheint, der, wenn sämtliche Amtswalter ihr Amt eigennützig oder willkürlich ausübten, allein dem Gesetz noch Gehorsam entgegenbrachte.³⁶ Aber er brachte diesen Gehorsam auch nur dem Gesetz entgegen und war zu dessen mildernder Anwendung außerstande. Er ist wegen dieser Verkürzung seiner Fähigkeit, mit dem Gesetz zu verfahren, ein rigoroser Vertreter des ethischen Anspruchs, den die stoische Lebenslehre erhob.³⁷

³³ Siehe die Angaben zum Wortfeld der *aequitas* bei HEUMANN/SECKEL, Handwörterbuch zu den Quellen des römischen Rechts⁹, s.v. ‘Aequitas’ mit zahlreichen Hinweisen zu den römischen Rechtsquellen.

³⁴ Vgl. SVF, III, Nr. 639; BABUT, D., Plutarque et le Stoïcisme, 170. Es ist folgerichtig, daß in den großen Darstellungen der stoischen Philosophie von M. FORSCHNER, Die Stoische Ethik, und von J. M. RIST, Stoic Philosophy, der Begriff der ἐπιείκεια und der Billigkeit nicht behandelt wird.

³⁵ Siehe zum auch heidnisch-antiken Wortfeld BAUER, W., Wörterbuch zum Neuen Testament⁶, s.v. χάρις.

³⁶ Siehe oben in Kapitel III, Abschnitt 4 b) zum Verbot der Hinzuziehung der *nomenclatores* bei Wahlkämpfen.

³⁷ Vgl. BABUT, D., Plutarque et le Stoïcisme, 170-171. Siehe eingehend zu den stoischen Tugenden unten, Kapitel VI.

3. „Zum Staatsmann fehlte ihm nicht mehr als alles“ – Theodor Mommsens ironisch-abwertende Charakterisierung des Cato Uticensis

Eine vollkommen andere und außerordentlich negative Charakterisierung des jüngeren Cato gibt Theodor Mommsen in seiner literaturnobelpreisgekrönten *Römischen Geschichte*. Seine Beschreibung Catos, bestehend aus einer Mischung von Ironie und Sprachspiel, stellt den Urenkel des Censors als einen weltfremden, verträumten Philosophen dar, der vom politischen Einfluß eines Staatsmannes weit entfernt ist.³⁸ Diejenigen Worte Mommsens, welche Cato als Persönlichkeit am meisten abwerten und ihn als Staatsmann mehr als sämtliche anderen Urteile disqualifizieren und stilistisch einem Kabinettstück nahestehen, seien hier zitiert:

„Unglücklicherweise (...) fing er an, als Musterbürger und Tugendsspiegel in der sündigen Hauptstadt umherzuwandeln, gleich dem alten Cato auf die Zeiten zu schelten, zu Fuß zu gehen statt zu reiten, keine Zinsen zu nehmen, soldatische Ehrenzeichen abzulehnen und die Wiederherstellung der guten alten Zeit damit einzuleiten, daß er nach König Romulus' Vorgang ohne Hemd ging. (...) Eine seltsame Karikatur seines Ahnen war dieser junge kühle Gelehrte, dem die Schulmeisterweisheit von den Lippen troff und den man immer mit dem Buche in der Hand sitzen sah, dieser Philosoph, der weder das Kriegs- noch sonst irgendein Handwerk verstand, dieser Wolkenwandler im Reiche der abstrakten Moral. In einer durchaus elenden und feigen Zeit imponierten sein Mut und seine negativen Tugenden der Menge (...) und es gab einzelne, die die lebendige Philosophenschablone kopierten. (...) Auf derselben Ursache beruht auch sein politischer Einfluß. (...) Obwohl weder sein Alter noch sein Rang noch sein Geist ihn dazu berechtigten, war er dennoch bald der anerkannte Vormann der Optimatenpartei. (...) Übrigens fehlte ihm zum Staatsmann nicht mehr als alles.“³⁹

³⁸ Als weiteres Beispiel der für Mommsen typischen, bissigen Art der Portraittierung römischer Staatsmänner sei hier seine Charakterisierung Ciceros erwähnt. Siehe hierzu MOMMSEN, Th., *Römische Geschichte*, Bd. 4, 175. Cicero wird hier als „politischer Achselträger“ bezeichnet, der „eigentlich von keiner Partei oder, was ziemlich dasselbe ist, von der Partei der materiellen Interessen“ zu sein scheint. Siehe zu den mitunter überzogenen Urteilen Mommsens, die dieser auch zum Zwecke „politischer Pädagogik“ fällte, so CHRIST, K., *Von Gibbon zu Rostovtzeff*, 107-114.

³⁹ MOMMSEN, Th., *Römische Geschichte*, Bd. 4, 162-163; vgl. hierzu auch die Charakterisierung des Phokion bei BURCKHARDT, J., *Griechische Kulturgeschichte*, Bd. 4, 393-394. Hier wird er als „lebendige Kritik alles in seiner Stadt und zu

An anderer Stelle spricht Mommsen – hierin einen bereits von Zeitgenossen Catos geäußerten Vorwurf wiederaufnehmend – von einer „abnormen Tugendhaftigkeit“ Catos⁴⁰, nennt ihn den „Don Quichotte der Aristokratie“ und bezeichnet Catos „aristokratische Politik“ als „Chimäre“.⁴¹

Ob dieses in hohem Maße vernichtende Urteil Mommsens über Cato in dieser Form gerechtfertigt ist, wird im folgenden noch zu untersuchen sein. Denn es ist nicht ausschließlich als negativ zu beurteilen, wie Mommsen dies tut, daß Cato stets bestrebt war, ein Vorbild für seine Mitmenschen zu sein. Vielmehr erscheint es als außerordentlich mutig, selbst in verfahrenen politischen Situationen als einziger Widerstand gegen in der Bevölkerung etablierte Vorstellungen und Verhaltensweisen zu leisten. Cato verhielt sich im Gegensatz zu vielen anderen – Bürgern wie auch Politikern – kaum jemals opportunistisch, und auch Mommsen mußte einräumen, daß Cato durch seine strenge Lebensführung „zu sittlicher und dadurch selbst zu politischer Bedeutung“ gelangte.⁴² Doch bringt Mommsen allzu deutlich zum Ausdruck, daß Cato seine hier beschriebene oppositionelle Haltung lediglich um ihrer selbst willen einnahm. Hinzu kommt, daß er dies Mommsens Ansicht nach auf teilweise lächerliche Art tat, wenn er beispielsweise wie Romulus „ohne Hemd ging“.⁴³

seiner Zeit Geschehenden“ beschrieben. Im Gegensatz zu Mommsen bezeichnet Burckhardt „die innere Unabhängigkeit (sc. Phokions) von der jedesmaligen Tendenz und Unternehmung der Athener“ als „ehrenwert“. Plutarch wählte Phokion als Helden für seine Parallelbiographie zu Cato dem Jüngeren.

⁴⁰ MOMMSEN, Th., Römische Geschichte, Bd. 4, 213. Noch in der neueren Gesamtdarstellung des Verhältnisses von Plutarch zum Stoizismus spricht BABUT, D., Plutarque et le Stoïcisme, 170, in Bezug auf Catos Hinwendung zur Tugendlehre der Stoa davon, es sei dies „une sorte de passion religieuse pour la vertu, surtout pour la justice sévère et inflexible“.

⁴¹ MOMMSEN, Th., Römische Geschichte, Bd. 4, 164.

⁴² MOMMSEN, Th., Römische Geschichte, Bd. 4, 163.

⁴³ MOMMSEN, Th., Römische Geschichte, Bd. 4, 163. Die geradezu persönliche Abneigung Mommsens gegen die politische Gestalt des Cato Uticensis läßt sich verstehen vor dem Hintergrund einer Geschichtsbetrachtung, für die die Entwicklung der römischen Republik mit Notwendigkeit auf Caesars Militärdiktatur hinauslaufen mußte. Mommsen bringt diesen Gedanken deutlich zum Ausdruck, wenn er schreibt: „Caesars Werk war notwendig und heilsam, nicht weil es an sich Segen brachte oder auch nur bringen konnte, sondern weil, bei der antiken, auf Sklaventum gebauten, von der republikanisch-konstitutionellen Vertretung völlig abgewandten Volksorganisation und gegenüber der legitimen, in der Entwicklung eines halben Jahrtausends zum oligarchischen Absolutismus herangereiften Stadtverfassung, die absolute Militärmonarchie der logisch notwendige Schlußstein und das geringste Übel war.“ Römische Geschichte, 5, 143-144. In dieser zwangsläufigen Entwicklung blieb für Cato und sein politisches Anliegen kein Raum.

Neben der keineswegs gewürdigten Verkörperung tugendhafter Eigenschaften mangle es Cato an jeglichen Qualitäten, die ihn für das tägliche Leben wie auch für den Staatsdienst tauglich machen würden. Durch sein ständiges moralisch ermahnendes Verhalten seiner Mitwelt gegenüber disqualifiziere Cato sich als weltfremder Philosoph. Mommsen erkennt Cato also ausschließlich moralische 'Bedeutung' zu, die mit Hilfe übertriebener, nahezu theatralisch-künstlicher Tugendhaftigkeit in einer von Korruption geprägten Zeit nicht schwer zu erlangen sei und die allein aus seinen „negativen Tugenden“ hervorgehe.

Anders als in Mommsens Charakterisierung gab es aber durchaus Situationen in Catos Leben, in denen er sich als realistisch denkender und handelnder Staatsmann erfolgreich zeigte.⁴⁴ Somit erscheint es fraglich, ob sein politischer Einfluß allein auf dem Ansehen beruht, das er aufgrund seiner nahezu unanfechtbaren Integrität in der Gesellschaft genoß. Schließlich ist auch zu untersuchen, ob Cato Uticensis, wie Mommsen herablassend andeutet, lediglich ein Abbild seines Urgroßvaters darstellte. Zu fragen ist danach, ob Cato bewußt danach strebte, dieselbe oder eine ähnliche Wirkung zu erzielen wie sein berühmter Urgroßvater.

Zusammenfassend läßt sich festhalten, daß Mommsen dem jüngeren Cato jegliche Voraussetzungen abspricht, die für einen guten Staatsmann notwendig sind. Ob dieses kategorisch vernichtende Urteil über Cato vertretbar und inwiefern dies Ansichtssache ist, soll die vorliegende Arbeit in ihren nachfolgenden Abschnitten zeigen.

4. Das Leben des Cato als Stoiker und Staatsmann

Wie bereits erläutert, entsprach politisches Engagement nicht den Grundsätzen der Stoa, war also nicht typisch für einen Stoiker. Insofern, als Cato sich dem Kampf um eine bestimmte Staats- und Verfassungsform verschrieben hatte, ist er nicht als typischer Stoiker zu bezeichnen.⁴⁵ Andererseits aber stellt die Stoa eine Lebensauffassung dar und will für den Menschen eine Art Ersatzreligion, eine ethische Religion sein.⁴⁶ Beides trifft auf Cato zu. Sein Ziel, das Wohl des Staates zu erhalten bzw. zu verfechten, hatte seinen Ursprung offenbar nicht in seiner Philosophie. Aber die Art, auf welche er dieses Ziel verfolgte, war von moralischen Prinzipien sowie insbesondere von seiner Kompromißlosigkeit

⁴⁴ Vgl. MEYER, E., *Caesars Monarchie*, 221.

⁴⁵ Vgl. BUSCH, H. J.; HORSTMANN, A., Art. 'Kosmopolit, Kosmopolitismus', *HWPh*, 4, 1156/57.

⁴⁶ Vgl. FORSCHNER, M., Art. 'Stoa, Stoizismus', *HWPh*, 10, 176.

keit geprägt.⁴⁷ Das Bewahren seiner Integrität stand für Cato stets im Mittelpunkt. Er bewies ein rigores Pflichtdenken in der Ethik, dem wichtigsten Teil der stoischen Lehre. Weiterhin sieht Plutarch, wie bereits erwähnt, Catos sehr starres Festhalten an seinen Grundüberzeugungen als direkt aus seiner Hingabe an die Stoa hervorgehend.⁴⁸ Beide Charakteristika, seine Moral wie auch sein überstarkes Haften an seinen Prinzipien, wirkten sich entscheidend auf Catos politisches Handeln aus.⁴⁹

Gerade die Verbindung von politischer Aktivität mit Catos Ansichten, die auf die stoische Philosophie zurückgehen, macht Catos Persönlichkeit als Politiker aus. Erst diese ungewöhnliche Kombination von Politik auf der einen und moralischer Kompromißlosigkeit auf der anderen Seite, also die Verbindung zweier in der ausgehenden Republik gegensätzlicher Elemente in der Person Catos, bewirkte sein großes Ansehen und damit auch seinen politischen Einfluß. Die Stoa ist demnach als Catos Lebensauffassung zu betrachten, die sich in sämtlichen seiner Handlungen spiegelt und von seiner Aktivität als Politiker kaum zu trennen ist.⁵⁰ Catos aus seinen philosophischen Neigungen herrührende Kompromißlosigkeit wird, wie erwähnt, sogar als Grund für sein politisches Scheitern gesehen.⁵¹ Denn diese Cato von Natur aus eigene, durch die Beschäftigung mit der Stoa noch verstärkte Eigenschaft zeigte sich bereits früh in seinem Leben und seiner politischen Laufbahn, wie insbesondere in seinem Kampf gegen Pompeius und Caesar.⁵² Schließlich zeigt sich auch, wie erwähnt, in Catos Selbstmord die typische Kompromißlosigkeit eines Stoikers, was seine Integrität angeht. Eine der ungünstigen politischen Situation nach dem Bürgerkrieg angemessene Mäßigung seiner Prinzipien, wie Plutarch sie fordert, kam für Cato nicht in Frage.⁵³ Ausnahmen von seinen Prinzipien machte Cato lediglich dann, wenn er selbst oder andere sich zum Wohle des Staates oder für die Erhaltung der bestehenden Staatsform einsetzten und Personen bekämpfte

⁴⁷ Vgl. DUFF, T., *Plutarch's lives*, 149-150; GELZER, M., *Cato Uticensis*, *Die Antike*, 10, (1934), 66.

⁴⁸ PLUT., *Cat. Min.*, 65, 11; 67, 3-4; 68, 2; 69, 1-5; 70, 1; vgl. DUFF, T., *Plutarch's lives*, 149.

⁴⁹ Vgl. DUFF, T., *Plutarch's lives*, 149-150; NADIG, P., *Ardet ambitus*, 85.

⁵⁰ Vgl. NADIG, P., *Ardet ambitus*, 85.

⁵¹ Vgl. DUFF, T., *Plutarch's lives*, 150; GELZER, M., *Cato Uticensis*, *Die Antike*, 10, (1934), 66-67; STADTER, P., *Plutarch and the historical tradition*, 155 ff.

⁵² PLUT., *Cat. Min.*, 2, 6-8 Hier berichtet Plutarch exemplarisch von einem Vorfall aus Catos Kindheit, der bereits dessen kompromißlose Natur erkennen läßt.

⁵³ PLUT., *Cat. Min.*, 47, 2; ders., *Solon*, 22, 1-3; ders., *Agas.*, 30, 2-6; ders., *Agas.* – *Pomp.*, 2, 3-4; ders., *Arist.*, 25, 2-3. Siehe insgesamt DUFF, T., *Plutarch's lives*, 131-132, 134 und 139-141.

wurden, die nach einer Alleinherrschaft strebten oder als staatsfeindlich angesehen wurden.

5. Cato als moralischer Einzelkämpfer in der römischen Gesellschaft

Sicher standen Catos ethische Prinzipien nicht in Übereinstimmung mit den zu seiner Zeit in der Gesellschaft vorherrschenden Usancen.⁵⁴ Darf aber eine Wertung seiner Ansichten lediglich an diese Tatsache gebunden werden? Waren seine Vorstellungen nicht trotzdem richtig und vorbildlich, auch wenn er im Volk nicht auf Nachahmung stieß?⁵⁵ Cato hatte sich dafür entschieden, mit aller Kraft *gegen* den Strom zu schwimmen, nicht mit ihm. Somit hatte er sich für den schwierigeren und unbequemen Weg entschieden. Nicht persönliche Vorteile, wie die große Mehrheit seiner Zeitgenossen, sondern das Allgemeinwohl erstrebte Cato als Inhaber seiner verschiedenen politischen Ämter. Damit kämpfte er auf einsamem Posten. Allein diese Tatsache verdient Anerkennung. Sind die Gründe dafür, daß Cato das Volk nicht mitzureißen vermochte, allein bei ihm zu suchen, also in seiner Kompromißlosigkeit im Hinblick auf das Einhalten bzw. Durchsetzen seiner Moralvorstellungen? Die Gründe für das Scheitern Catos liegen ebenso in der Gesellschaft seiner Zeit.⁵⁶ Warum ließ sie sich nicht von Catos Prinzipien überzeugen? Besaß man nicht genug politischen Weitblick oder war man zu bequem, um das durch Sittenverfall und Korruption geprägte tägliche Leben durch ein an moralischen Prinzipien orientiertes zu ersetzen? Es ist fraglich, ob die Bestrebungen von Pompeius und Caesar nach einer Alleinherrschaft im Bürgerkrieg geendet hätten, wenn auch das Volk sein Leben an denselben Maßstäben wie Cato ausgerichtet hätte.

Andererseits wäre eine Mäßigung seiner Prinzipien durch Cato insofern zu befürworten gewesen, als er dadurch wahrscheinlich eine größere Chance gehabt hätte, die Öffentlichkeit zur Nachahmung seines Handelns zu bewegen. Auf diesem Wege hätte er seine Vorstellungen zwar nicht hundertprozentig umzusetzen, aber vermutlich doch mehr zu retten oder erreichen vermocht, als es letztendlich der Fall war.⁵⁷ Durch eine

⁵⁴ CIC., Mur.; PLUTA., Phok., 3, 1-3; vgl. DUFF, T., Plutarch's lives, 150; vgl. NADIG, P., Ardet ambitus, 85, 88.

⁵⁵ PLUT., Phok., 3, 4. Zu dieser Textstelle kommentiert DUFF, T., Plutarch's lives, 149: „But this Life in fact concedes that Cato's opposition to monarchy is justified, even if he is fighting a battle against fate which he cannot win.“

⁵⁶ PLUT., Cat. Min., 3, 4, 8, 4-5, 53, 3; ders., Phok. 1, 4; ders., Dion 1, 3; 2, 2. Siehe insgesamt DUFF, T., Plutarch's lives, 137-138, 150.

⁵⁷ Vgl. DUFF, T., Plutarch's lives, 130, 149-150.

Mäßigung seiner Prinzipien hätte Cato wahrscheinlich einige seiner Mitbürger zur Nachahmung anregen können und wäre nicht als Einzelkämpfer gescheitert und dem Lauf des politischen Geschehens ausgeliefert gewesen. Denn auch die Tatsache, daß Cato aufgrund seiner Kompromißlosigkeit zum Einzelkämpfer wurde, war es, die ihn scheitern ließ. Die Vorstellungen, die Cato äußerte, waren in vielen Fällen so extrem,⁵⁸ daß seine Zeitgenossen davon abgeschreckt wurden und sich offenbar nicht in der Lage sahen, nach diesen Prinzipien zu leben. Dies war durch den zu Catos Zeiten herrschenden Lebenswandel der Mehrheit der Gesellschaft bedingt.⁵⁹ Insbesondere unter diesen Umständen hätte Cato seine Ziele durch eine Mäßigung zumindest teilweise erreichen können.⁶⁰ Seine Kompromißlosigkeit schadete ihm also mehr als sie ihm nützte.

Doch hier zeigte sich Cato als Stoiker. Einschränkungen, was das Thema Integrität anging, machte er nicht. Entsprechend dem stoischen Paradoxon, daß ein Mensch entweder vollkommen tugendhaft ist oder überhaupt nicht,⁶¹ handelte er in der Politik nach dem Grundsatz „alles oder nichts“.⁶² Er handelte auf eine Art, die ihm lediglich zwei Möglichkeiten - beide davon Extreme - eröffnete.⁶³ Entweder mußte er die Gesellschaft von seinen Vorstellungen so sehr überzeugen, daß seine Art zu leben und sich politisch zu betätigen sich vollständig durchgesetzt hätte; oder er mußte aufgrund zu sehr von den Ansichten der Mehrheit des Volkes abweichender Prinzipien mit seinen Forderungen untergehen. Letzteres realisierte sich bei Cato dem Jüngeren. Gerade die Tatsache, daß ihm - durch sein eigenes Verhalten bedingt - offenbar ausschließlich zwei extreme Möglichkeiten hinsichtlich der Verwirklichung seiner Ideale offenstanden, spricht wiederum dafür, daß Cato als Stoiker zu beurteilen ist. Denn wie Plutarch darlegt, werden diejenigen Menschen, die von Natur aus zur Einnahme extremer Positionen neigen, durch die extremen Lehren der Stoa, wie etwa das oben angesprochene Paradoxon über die Tugend, in ihrem Extremismus noch bestärkt.⁶⁴ Catos Verhalten im Hinblick auf die Realisierung seiner Vorstellungen entspricht also dem hier gezeigten Bild eines Stoikers, dessen Handeln stets von extre

⁵⁸ Vgl. NADIG, P., *Ardet ambitus*, 85.

⁵⁹ PLUT., *Phok.* 3, 1-3; vgl. AYERS, D. M., *Cato's speech*, CJ, 49, (1954), 245 f.; DUFF, T., *Plutarch's lives*, 131 ff., 140.

⁶⁰ Vgl. DUFF, T., *Plutarch's lives*, 131.

⁶¹ Vgl. DUFF, T., *Plutarch's lives*, 155; MACDONALD, C., *Cicero, Pro Murena*, 140-141; RIST, J. M., *Stoic philosophy*, 83, 92.

⁶² Vgl. MACDONALD, C., *Cicero, Pro Murena*, 140-141; RIST, J. M., *Stoic philosophy*, 81 ff.

⁶³ Vgl. NADIG, P., *Ardet ambitus*, 85 f.

⁶⁴ PLUT., *Cat. Min.*, 23, 6; vgl. DUFF, T., *Plutarch's lives*, 155 ff.; GELZER, M., *Cato Uticensis*, *Die Antike*, 10, (1934), 66.

men Grundsätzen bestimmt wird. Plutarch übt, wie gesagt, Kritik an Cato, da er dessen moralphilosophische Forderungen zur Zeit des fortschrittenen Sittenverfalls in der römischen Republik für übertrieben und anachronistisch hält.⁶⁵

Zu Catos Gunsten sei hier jedoch angeführt, daß er gegen gesellschaftlich weitgehend akzeptierte Verhaltensweisen und etablierte Moralvorstellungen mit Hilfe extremer Forderungen von seiner Seite angehen mußte, um überhaupt Aussicht auf Erfolg zu haben.⁶⁶ Sittenverfall und Korruption hatten sich bereits weitgehend durchgesetzt, so daß Cato diesen gesellschaftlichen Erscheinungen vermutlich nur äußerste Forderungen nach Korrektheit und Moral entgegensetzen konnte, um Gehör zu finden und seine Opposition gegen eine derartige Entwicklung effektiv zu verdeutlichen. Was er dadurch erreichte, waren Aufsehen und Anerkennung. Was ihm fehlte, war die Nachahmung seines Verhaltens von Seiten des Volkes, und sogar seine Bewunderer wandten sich vom ihm ab; Cato wurde als Person 'unnachahmlich' - *δυσμίμητος*.⁶⁷

Catos Kompromißlosigkeit ist also als zweischneidiges Schwert zu betrachten. Es steht außer Frage, daß der Erfolg eines Staatsmannes teilweise auch vom Glück abhängig ist. Diesen Aspekt betont Plutarch in seiner Catobiographie. Im Falle Catos standen die Zeichen der Zeit politisch wie gesellschaftlich äußerst ungünstig für ihn. Es bleibt zu diskutieren, ob die republikanische Staatsform zu bewahren gewesen wäre. Als überzeugtem Republikaner war dies für Cato ein Ziel von größter Wichtigkeit, so daß er, um dieses zu erreichen, sogar zu Ausnahmen von seinen sonst so rigorosen Prinzipien bereit war. Hier bricht er mit einigen Grundsätzen der Stoa, die bisher seine eigenen Richtlinien darstellen, zeigt also ein widersprüchliches Verhalten. Da Cato einen überzeugten, politisch engagierten Republikaner und einen Stoiker zugleich verkörpert, lassen sich solche Widersprüchlichkeiten in seinem Handeln allerdings kaum vermeiden. Als Republikaner zeigt sich Cato in seinem politischen Handeln von stoischen Grundsätzen beeinflusst; als Stoiker mißachtet er teilweise seine Prinzipien zugunsten des Kampfes um die republikanisch-oligarchische Staatsform.

⁶⁵ PLUT., Cat. Min., 47, 2; vgl. DUFF, T., Plutarch's lives, 131 ff., 134, 140, 150.

⁶⁶ Vgl. SMITH, Richard Edwin, Cato Censorius, Greece & Rome, 9, 27, (1940), 159.

⁶⁷ PLUT., Cat. Min., 8, 2: „Ὅσον μᾶλλον ἐνόουν τὸ καλὸν ὧν ἐπιτήδευε, τὸ δυσμίμητον αὐτῶν βαρυνόμενοις.“ Vgl. DUFF, T., Plutarch's lives, 149-152.

6. Exkurs: Die kynische und die stoische Ethik im Hinblick auf Catos Leben und seinen Selbstmord als Stoiker

Zur Frage, inwieweit Cato als Staatsmann wie auch hinsichtlich seines Selbstmordes von stoischen Prinzipien geleitet wurde und inwiefern er als Stoiker zu betrachten ist, sei hier ein kurzer Exkurs über die kynische und die stoische Ethik angefügt.

Den wichtigsten der drei Teile der stoischen Philosophie bildet vor Logik und Physik die Ethik. In ihr finden sich weit reichende Übereinstimmungen mit der sokratischen Schule der Kyniker bzw. der kynischen Ethik. Die stoische Ethik knüpft teilweise an die kynische an, geht in einigen Bereichen aber auch darüber hinaus. Insbesondere durch den römischen Einfluß auf die Stoa wurden zwei Aspekte der stoischen Lehre gegenüber dem Kynismus verändert.⁶⁸ Sie erscheinen im Hinblick auf die Untersuchung Catos als Stoiker besonders wichtig.

Die ursprüngliche kynische Lehre stuft sämtliche äußeren Güter als gleichgültig ein. Bei der Stoa findet man diesen Punkt insofern verändert vor, als dort wenigstens einigen Dingen ein gewisses Maß an Wert, anderen Unwert und lediglich den noch verbleibenden völlige Gleichgültigkeit zugesprochen wurde.⁶⁹ Durch diese Erweiterung der ursprünglichen Lehre erhielten Ehe, Familie und Staat eine wenn auch beschränkte Rechtfertigung.

Weiterhin lebt der kynische Weise allein für seine persönliche Unabhängigkeit und innere Freiheit. Andere Dinge sind für ihn unwichtig. Währenddessen schätzen die Stoiker die Freundschaft unter den Weisen und plädieren generell für Gerechtigkeit und Menschenliebe.⁷⁰ Darüber hinaus waren die Stoiker im Altertum sogar die ersten Vertreter eines umfassenden Humanitätsgedankens wie auch eines ebenso umfassenden Kosmopolitismus und bezogen den gesamten bewohnten Weltkreis, die οἰκουμένη, in ihre Ethik der Einheit der Menschheit ein.⁷¹

Angesichts der Tatsache, daß die ursprüngliche Lehre in dieser Form weiterentwickelt wurde, erscheint Cato im Hinblick auf die hier angeführten stoischen Ansichten durchaus als Anhänger der Stoa. Verglichen

⁶⁸ Vgl. FORSCHNER, M., Art. 'Stoa, Stoizismus', HWPh, 10, 180.

⁶⁹ Vgl. CIC., Paradoxa Stoicorum, I, 6-8; FORSCHNER, M., Art. 'Stoa, Stoizismus', HWPh, 10, 179.

⁷⁰ Vgl. BUSCH, H. J./HORSTMANN, A., Art. 'Kosmopolit, Kosmopolitismus', HWPh, 4, 1156.

⁷¹ Vgl. HORSTMANN, A., Art. 'Kosmopolit, Kosmopolitismus', HWPh, 4, 1155-1156; CAIRNS, H., Legal Philosophy, 128-129; WOLF, E., Spätgriechisches Menschenrecht und Weltbürgertum. Die Abstraktion des δίκαιον, νομικόν und πολιτικόν bei den Denkern des Hellenismus, in: ders., Studien zur Geschichte des Rechtsdenkens, 34, 42-44.

mit Sedleys Auffassung erscheint die Verbindung von Stoiker und Staatsmann in einer und derselben Person hier weniger widersprüchlich, da sich die Stoiker, indem sie über die kynische Ethik hinausgehen, nun doch bemühen, ihr Ideal des Weisen in Übereinstimmung zu bringen mit dem größeren Ganzen, in das der Mensch eingeordnet ist und demgegenüber er Pflichten wahrzunehmen hat.⁷²

Auch Catos Handeln liegen Prinzipien von Gerechtigkeit und Humanität wie die hier dargelegten zugrunde. Im Mittelpunkt steht für ihn das Wohl des Staates in Verbindung mit demjenigen des Volkes. Er selbst verfällt weder der Korruption noch dem Sittenverfall und setzt alles daran, die Gesellschaft von diesen Untugenden zu befreien. Im Unterschied zu den Stoikern im Allgemeinen, auch nach ihrer hier beschriebenen Lehre, besitzt der Staat für Cato eine mehr als nur beschränkte Rechtfertigung. Die römische Republik spielt in seinem Leben eine zentrale, wenn nicht *die* zentrale Rolle.⁷³ Somit geht Catos Einsatz für den Staat und sein Wohl weit über das bei den Anhängern der Stoa sonst übliche, hier beschriebene Maß hinaus. Dennoch scheint es, als würde Sedley Catos politische Aktivitäten mehr unter den Gesichtspunkten der kynischen als denjenigen der stoischen Ethik betrachten.

7. Cato und die stoischen Kardinaltugenden

Gemäß der stoischen Lehre war alles, was existierte, um der Götter und der Menschen willen da. Der Mensch selbst war wegen der Gemeinschaft da. Sowohl der Mensch als auch die Gesellschaft sollten von *einer* allen Menschen gemeinsamen Vernunft - κοινὸς λόγος - geleitet werden, sich nach dem Gesetz und Recht richten.⁷⁴ Eine Gemeinschaft, das bedeutet *ein* Staat, ein alle Menschen und Völker umfassendes πολιτικὸν σύστημα war das staatsphilosophische Ideal der Stoa.⁷⁵ Aufgrund dessen besteht die Aufgabe des einzelnen Menschen in der vollkommenen und aktiven Pflichterfüllung, καθήκον, *officium*, gegenüber der Gemeinschaft.⁷⁶ Der Mensch hat also stets die richtige Handlung nach richtiger Überlegung und somit dem ὀρθὸς λόγος gemäß durchzuführen. Der stoische Weise handelt aus dem Grund immer richtig, da er sich durch die vier Kardinaltugenden⁷⁷ auszeichnet. Für den stoischen σοφός war es Pflicht, ausdauernd und konsequent danach zu streben,

⁷² Vgl. HORSTMANN, A., Art. 'Kosmopolit, Kosmopolitismus', HWPh, 4, 1155-1156.

⁷³ Vgl. BARTSCH, Shadi, Ideology in cold blood, 118.

⁷⁴ Siehe HIRSCHBERGER, J., Geschichte der Philosophie, 1, 264.

⁷⁵ WINDELBAND, W.; HEIMSOETH, H., Lehrbuch Philosophie¹⁷, 149.

⁷⁶ Siehe HIRSCHBERGER, J., Geschichte der Philosophie, 1, 261.

⁷⁷ Vgl. GIGON, O., Art. 'Kardinaltugenden', Lexikon der Alten Welt, 2, 1487.

diese Tugenden zu erlangen, da in ihrem Besitz die Grundlage für richtiges Handeln besteht. Zu den vier Kardinaltugenden gehören das volle Verständnis für das Richtige, *κατόρθωμα*, der Mut, unter allen Umständen allein auf der Grundlage dieses Verständnisses zu handeln, wie auch Besonnenheit und Gerechtigkeit.⁷⁸ Die letzteren beiden Eigenschaften mußten auf die menschliche Einsicht einwirken.

Hier soll untersucht werden, inwieweit Cato im Besitz der vier stoischen Kardinaltugenden war. Fest steht, daß er den Mut besaß, seinen Standpunkt auch gegenüber Andersgesinnten zu vertreten.⁷⁹ Während verschiedener Volksversammlungen sprach er gegen eine ihm feindlich gesinnte Menge von Menschen an, sogar unter Lebensgefahr und in bürgerkriegsähnlichen Situationen.⁸⁰

Wie Plutarch berichtet, mußte Cato im Jahre 55 v. Chr. wiederholt mit Gewalt von der Rednertribüne fortgetragen werden, weil er sich nicht daran hindern lassen wollte, seine bei den Anwesenden unerwünschte Meinung kundzutun.⁸¹ Ob sich hier ausschließlich das Verständnis Catos für das Richtige zeigt, erscheint zwiespältig. Er war überzeugt davon, den Zuhörern das Richtige mitzuteilen. Zugleich merkte er aber, daß man seine Worte ablehnte. Daher hätte er möglicherweise erkennen müssen, daß es in dieser Situation das Vernünftigste bzw. das Richtige gewesen wäre, die Rede von sich aus abubrechen, da es keinen Sinn hatte, weiter auf die Zuhörer einzureden, obwohl sie sich mit aller Macht dagegen wehrten. Hier könnte auch Starrsinn Cato dazu veranlaßt haben, seine Rede allen Widerständen zum Trotz fortzusetzen. Der Mut, den er teilweise wahrscheinlich von Natur aus innehatte und der teilweise von seiner Beschäftigung mit der stoischen Philosophie herrührte, soll Cato dadurch aber keinesfalls abgesprochen werden.

Die Tugend der Besonnenheit hingegen schien Cato nicht von Natur aus eigen zu sein. Selbst als überzeugtem Stoiker fiel es ihm schwer, sich diese Eigenschaft anzueignen. Untypisch für einen Anhänger seiner Philosophie, empfand Cato besondere Zuneigung für seinen Bruder Caepio⁸² und fiel bei dessen unerwartetem, frühem Tod in tiefe Trauer.⁸³ Weiterhin zeigte Cato eine außergewöhnliche Wut, als Scipio

⁷⁸ Vgl. GIGON, O., Art. 'Kardinaltugenden', Lexikon der Alten Welt, 2, Sp. 1487.

⁷⁹ Vgl. hierzu auch die Charakterisierung des Phokion bei BURCKHARDT, J., Griechische Kulturgeschichte, Bd. 4, 393. Auch der Mut des Phokion (des Helden aus Plutarchs Parallelbiographie zu Cato dem Jüngeren), in der Öffentlichkeit aufgrund einer anderen Einstellung anders zu handeln als die Mehrheit wird hier betont.

⁸⁰ PLUT., Cat. Min., 28, 3; 32, 4; 41, 3-8; ders., Pompeius, 52, 1; vgl. AFZELIUS, A., Die politische Bedeutung des jüngeren Cato, 111-112.

⁸¹ PLUT., Cat. Min., 43, 3; vgl. AFZELIUS, A., Jüngerer Cato, 112.

⁸² PLUT., Cat. Min., 3, 8.

⁸³ PLUT., Cat. min., 11.

Aemilia heiratete, die er, Cato, bereits zur Frau nehmen wollte.⁸⁴ Hier war es ihm nicht möglich, die stoische Ruhe - ἀταραξία – zu bewahren. Allerdings war Cato als Stoiker davon überzeugt, daß die Menschen richtig handeln würden, wenn sie die rechte Einsicht gewännen. Aufgrund dessen bemühte er sich so gut er konnte um Besonnenheit, was ihm allerdings recht schwer zu fallen schien.⁸⁵ Während des Bürgerkrieges in Afrika allerdings bewies er Scipio gegenüber seine Besonnenheit und zeigte, daß es ihm um die Sache, nämlich eine gute Kriegsführung und nicht mehr um persönliche Zwistigkeiten ging.⁸⁶

Nach dem Verständnis für das Richtige strebte Cato, indem er sehr gewissenhaft daran arbeitete, Einsicht in die verschiedenen Bereiche des Staatslebens zu gewinnen, um auf dieser Grundlage das Bestmögliche für den Staat tun zu können. Dies zeigte sich beispielsweise an seinen ausgiebigen fachlichen Vorbereitungen auf die Quästur⁸⁷ wie auch daran, daß er sich auch nach Beendigung seiner Amtszeit weiterhin aktiv mit dem Staatshaushalt beschäftigte.⁸⁸ Die Wartezeit vor dem Beginn von Senatsverhandlungen nutzte Cato stets dazu, sich weiterzubilden.⁸⁹ Er bemühte sich nicht allein um sachliche Einsicht in politische Probleme, sondern versuchte gleichermaßen, ethische Einsicht zu gewinnen, um auf beider Grundlagen sein Handeln als Staatsmann aufzubauen.⁹⁰ Hier zeigt sich Cato also in widerspruchsfreier Verbindung von Stoiker und Staatsmann.

Die Gerechtigkeit wird als eng verbunden mit der Einsicht in das Richtige betrachtet. Einige von Catos Handlungen stoßen bei Historikern auf Kritik, da sie als nicht gerecht und damit in Widerspruch zu seinen stoischen wie auch staatsmännischen Prinzipien stehend angesehen werden.⁹¹ Doch wenn Cato auch zugunsten von Verwandten Ausnahmen von seinem sonst sehr kategorischen Streben nach Gerechtigkeit macht⁹², so geschieht dies zumindest in Übereinstimmung mit der stoischen Auffassung der *fides* gegenüber Verwandten wie auch der stoischen οἰκείωσις -Lehre.

⁸⁴ PLUT., Cat. Min., 7, 1.

⁸⁵ PLUT., Cat. Min., 37, 7-9.

⁸⁶ PLUT., Cat. Min., 57.

⁸⁷ PLUT., Cat. Min., 16, 2.

⁸⁸ PLUT., Cat. Min., 18, 9.

⁸⁹ PLUT., Cat. Min., 19, 1; CIC., De fin., III, 2, 7.

⁹⁰ Vgl. AFZELIUS, A., Jüngerer Cato, 113.

⁹¹ Vgl. AFZELIUS, A., Jüngerer Cato, 114.

⁹² PLUT., Cat. min., 21, 3.

8. Cato und die Wertvorstellungen der römischen Republik

Ein praktisches Vorbild seines stoischen Ideals, d. h. einen Staat, in dem die erläuterten stoischen Prinzipien verwirklicht wurden, sah Cato im römischen Staat, wie er zu Zeiten seines Urgroßvaters gewesen war.⁹³ Hier stand seiner Ansicht nach die Pflichterfüllung gegenüber Staat und Gemeinschaft an erster Stelle.⁹⁴ Die Staatsmänner ließen sich in ihrem politischen und privaten Handeln von den stoischen Kardinaltugenden leiten.⁹⁵

Es ist anzunehmen, daß ihm dabei in größerem Maße das Bild vorschwebte, das die Römer sich von ihrer Vergangenheit machten, als daß er eine realistische Vorstellung des Staates im dritten Jahrhundert v. Chr. gehabt hätte. Den Bürgern der ausgehenden Republik mußten der tapfere Wiederaufbau des Staates nach der Schlacht von Cannae, die Gerechtigkeit, welche Bundesgenossen wie auch Feinden entgegengebracht wurde und die ethische Einsicht, die sich in den Handlungen ihrer Vorfahren gezeigt hatte, als Idealzustand, als typisch stoische Staatsform erscheinen.⁹⁶

Catos Vorbild – nicht nur – im Bereich des politischen Lebens scheint sein Urgroßvater, Cato der Censor gewesen zu sein. So, wie der Ältere Cato die ursprüngliche Kultur und das Gedankengut der Römer gegenüber jeglichen hellenistischen Einflüssen erhalten wollte⁹⁷, setzte sich Cato Uticensis für die Wiederherstellung des *status quo ante*, wie er ihn sich vorstellte, ein. Formell hatte sich der römische Staat nur insofern verändert, als dies durch die Vergrößerung des Territoriums und die Komplizierung des Staatslebens bedingt wurde. Der ursprüngliche Geist der Verfassung wurde dadurch nicht verändert. Da Cato von den Vorteilen der alten, traditionellen Verfassung überzeugt war, stellte er sich sämtlichen Bewegungen vehement entgegen, welche Sitte und Recht des alten Roms zu verändern beabsichtigten und hielt demnach Reformen für nicht notwendig.⁹⁸

⁹³ Vgl. KRANZ, W., Die griechische Philosophie, 307.

⁹⁴ Vgl. KRANZ, W., Die griechische Philosophie, 306.

⁹⁵ Vgl. AFZELIUS, A., Jüngerer Cato, 114.

⁹⁶ Vgl. AFZELIUS, A., Jüngerer Cato, 111, 114; KRANZ, W., Die griechische Philosophie, 307. Auch Cicero stellt in seinem Werk *Paradoxa Stoicorum* die Tugenden der Vorfahren, besonders positiv heraus. Siehe hierzu CIC., *Paradoxa Stoicorum*, I, 7, 10-13.

⁹⁷ Zur Thematik von Philosophenschulen, welche Gegenströmungen zum Hellenismus vertraten, siehe KRANZ, W., Die griechische Philosophie, 279-305.

⁹⁸ Vgl. AFZELIUS, A., Jüngerer Cato, 115-116.

9. Cato zwischen römischer Wertgebundenheit und stoischer Tugendlehre

Das gesamte Leben des Cato ist, in manchen Situationen besonders stark, von der Zweipoligkeit seiner Persönlichkeit geprägt: Er ist Stoiker und römischer Staatsmann zugleich. „Sein Ideal war die Verbindung von alt-römischem Aristokratenethos und stoischer Sittlichkeit.“⁹⁹ Teilweise bewirkt diese Tatsache Widersprüche in seinem Handeln und läßt ihn als gespalten erscheinen, teilweise sind aber auch die beiden Seiten, welche er in seiner Person vereint, deckungsgleich.¹⁰⁰ Da die römische Idealauffassung der Vergangenheit und das stoische Staatsideal zahlreiche Ähnlichkeiten aufweisen, läßt sich in vielen Fällen nicht eindeutig bestimmen, ob das Handeln des Cato auf seiner Überzeugung von der stoischen Philosophie oder seiner altrömischen Staatsauffassung beruht.¹⁰¹ In vielen Situationen kommt das Gedankengut beider Richtungen gleichermaßen zum Ausdruck.¹⁰²

Als Stoiker sah Cato sich verpflichtet, Widerstand gegen Caesar und Pompeius als Tyrannen zu leisten. Als Römer verfolgte er das Ziel, eine erneute Königsherrschaft zu verhindern und einzelnen Personen, die möglicherweise nach einer Alleinherrschaft strebten, Machtbefugnisse zu verwehren, die über den Rahmen der Verfassung hinausgingen. Sein politischer Kampf gegen sämtliche Dispensationen beruht nicht allein auf altrömischer Achtung vor der Verfassung, sondern dieser ist ebenso geprägt vom Widerstand der Stoiker gegen Sonderbegünstigungen. Catos Opposition gegen die Expansion des römischen Staates läßt sich mit Hilfe des stoischen Kosmopolitismus erklären wie auch durch die römische Tradition.¹⁰³ Diese ist dadurch gekennzeichnet, daß der Aufstieg und die Größe Roms nicht durch unberechtigte Eroberungen, sondern durch gerechtfertigte Kriege erreicht worden war. Die außerordentliche Ehrenhaftigkeit wie auch die an Genauigkeit kaum zu übertreffende Pflichterfüllung, die Cato im Bereich der Verwaltung der römischen Republik zeigte, ist durch stoische und römische Prinzipien gleichermaßen bedingt.¹⁰⁴ Catos Verhalten gegenüber den römischen Bürgern ist sowohl auf seinen vom stoischen Weltbürgertum beeinflussten Charakter zurückzuführen als auch auf die altrömischen Tugenden der Unbestech

⁹⁹ HEUSS, A., Römische Geschichte⁶, 190.

¹⁰⁰ Vgl. KRANZ, W., Die griechische Philosophie, 306.

¹⁰¹ Vgl. HERZFELD, H., (Hrsg.), Geschichte in Gestalten, Bd. 1, 229.

¹⁰² Vgl. AFZELIUS, A., Jüngerer Cato, 111-117; KRANZ, W., Die griechische Philosophie, 306-307.

¹⁰³ Vgl. BUSCH, H. J.; HORSTMANN, A., Art. 'Kosmopolit, Kosmopolitismus', HWPPh, 4, 1155-1158.

¹⁰⁴ PLUT., Cat. Min. 16, 5-18, 5.

lichkeit und der Gerechtigkeit. Sein Auftreten gegenüber fremden Fürsten ist wahrscheinlich genauso mit dem stoischen Widerstand gegen den nicht philosophischen Regenten wie mit der generellen römischen Abneigung gegen Könige zu begründen. Die Tatsache, daß er grundsätzlich den Krieg als solchen ablehnte, dürfte allerdings als unrömische, typisch stoische Haltung bezeichnet werden. Umgekehrt fand er sich aber auch aufgrund seiner römischen Staatsauffassung und seines ausgeprägten Patriotismus zu Handlungen bereit, welche die stoische Philosophie nicht forderte.¹⁰⁵

10. Zwischenbetrachtung

Wie dieses Kapitel bislang gezeigt hat, ist das Handeln Catos gleichermaßen an den Grundlagen der stoischen Philosophie wie auch an den römischen Wertvorstellungen, insbesondere den altrömischen Tugenden und dem *mos maiorum* orientiert. Da insbesondere die ethischen Prinzipien der stoischen Philosophie und die republikanische Staatsauffassung zumindest in einigen Bereichen deutliche Überschneidungen aufweisen, ist im Hinblick auf Cato Uticensis, der einen rigorosen Stoiker und einen gewissenhaften Staatsmann in sich vereint, nicht grundsätzlich von einer paradoxen Persönlichkeit zu sprechen.

Die Anhänger der stoischen Philosophie allerdings konnten etwa die Monarchie oder die Einheit des Menschengeschlechts befürworten - Lehren, die für einen Verfechter der römischen Republik wie Cato den Jüngeren undenkbar gewesen wären. Die stoische Philosophie stellte eine Bestätigung und theoretische Verteidigung bestimmter traditioneller Tugenden der herrschenden Klasse in einem aristokratischen und republikanischen Staat dar. Wenn auch die hellenische Kultur, so Syme, die Person des Cato nicht zu erklären vermag, so läßt sich doch sein Handeln anhand der Grundsätze der stoischen Ethik zumindest beschreiben. Eine so komplexe und vielseitige Persönlichkeit wie Cato ließe sich mithin kaum mit Hilfe der Theorien einer einzigen Lehre allein erklären. Man kann insofern von einer 'Wahlverwandtschaft' des jüngeren Cato mit der stoischen Lehre sprechen. Denn die *virtus*, eine der herausragendsten, wenn nicht die herausragendste Eigenschaft des Cato in seinem privaten wie auch im politischen Leben, war ein ursprünglich römischer Wert. Die Persönlichkeit Catos ist demnach weder als vollkommen deckungsgleich mit der stoischen Philosophie griechischen Ur

¹⁰⁵ Vgl. AFZELIUS, A., Jüngerer Cato, 116.

sprungs, noch mit der römischen *virtus* als bedeutendem Teil des *mos maiorum* zu bezeichnen.¹⁰⁶

11. Die Stoische Philosophie und die *res publica*

a) Die Vertreter der frühen Stoa – Ihre Position als politische „Außenseiter“ und ihr Kontakt zur römischen Welt

Da die Person des Cato Uticensis, eines Stoikers und Staatsmannes, sowie sein Verhältnis zu Philosophie und Politik im Mittelpunkt dieser Arbeit stehen, erscheint es wichtig, zu klären, welche Bedeutung die Stoa für die römische Geisteswelt im ersten vorchristlichen Jahrhundert hatte. Hier sei zunächst als Vorerinnerung eine kurze Darstellung der Anfänge der stoischen Philosophie, insbesondere ihrer ethischen Grundanschauungen, sowie der ersten Berührungen zwischen der römischen und der griechischen Welt vorangestellt.

Die Stoa sollte zunächst als eine bewußt aufgestellte Weltanschauung verstanden werden, welche aus zwei aufeinander bezogenen Elementen besteht, und zwar einerseits aus denjenigen Personen, welche eine Ideologie aufstellen und verbreiten, andererseits aus einem Publikum, das bereit ist, diese Weltanschauung aufzunehmen. Daher sind folgende Fragen zu stellen: Wer waren die geistigen Schöpfer der stoischen Philosophie? Unter welchen politischen, sozialen und geistesgeschichtlichen Umständen vollzog sich der Beginn der stoischen Philosophie? Wie und in welchem Umfang fand sich eine Öffentlichkeit, die Interesse an der neuartigen Weltanschauung zeigte. Wie oben erwähnt, wurde die Stoa durch Zenon von Kition ins Leben gerufen. Zenon wanderte als junger Mann um das Jahr 312 v. Chr. nach Athen aus. Als Sohn eines Händlers phönizischer Herkunft sah sich Zenon in seiner Wahlheimat insbesondere mit zwei Schwierigkeiten konfrontiert. Er war in Athen nicht nur ein Fremder, der aus einem anderen Stadtstaat kam, sondern seine Heimat galt darüber hinaus aus der Sicht eines gebildeten Griechen zur damaligen Zeit kaum als griechisch. Er war in Athen ein Einwanderer, der kaum eine Möglichkeit hatte, jemals ein vollwertiges Mitglied der Gemeinschaft der Athener zu werden. Er hatte die Kopfsteuer, genannt *μετοίκιον*, zu zahlen, welche Einwanderern auferlegt wurde, die nicht das athenische Bürgerrecht besaßen.¹⁰⁷ Auch der Beruf seines Vaters verschaffte Zenon gesellschaftlich wenig Ansehen, da die von aristokratischer Ideologie geprägten Athener auf Händler geringschätzend herab

¹⁰⁶ SYME, Ronald, Die römische Revolution, S. 273-274.

¹⁰⁷ BUSOLT, G., Griechische Staatskunde, Erste Hälfte, 292 und 295-296.

sahen. Zudem besaß Zenon keinerlei persönliche Verbindungen, die ihm eine vollständige Integration in die Gemeinschaft Athens hätten ermöglichen können. Als Forum zur Verbreitung seiner Ideologien konnte Zenon also lediglich den Marktplatz, einen öffentlichen Treffpunkt, nutzen. B.D. Shaw bezeichnet die Anfänge der Stoa daher als „shopping centre philosophy“¹⁰⁸.

Das hier am Beispiel des Zenon von Kition gezeichnete Profil des frühen stoischen Philosophen läßt sich über die ersten Jahrhunderte der Existenz der Stoa hinweg auch auf die weiteren Vertreter dieser Philosophie übertragen. Was die Nachfolger Zenons gemeinsam hatten, war ihre Situation als nicht vollständiges Mitglied der Gemeinschaft der πόλις. Persaios, einer der besten Schüler des Zeno, setzte dessen Lehre fort. Auch er war für die griechische Welt ein hellenisierter Fremder aus Kition. Die Muttersprache des Kleanthes, dem zweiten führenden Philosophen der Stoa, war zwar Griechisch, doch stammte er aus dem kleinen, unbedeutenden Ort Assos am Rande der griechischen Welt. Sein Zeitgenosse Sphaيروس kam aus der geographisch noch unbedeutenderen südlichen Ukraine. Chrysippos, der dritte Kopf der philosophischen Schule der Stoa, kam aus Soloi in Kilikien, das sich an der Zypern gegenüberliegenden Küste befindet. Auch die beiden folgenden Hauptvertreter der Stoa, sowohl Zeno als auch Antipater, stammten aus der Stadt Tarsus, die in derselben Gegend gelegen war. Betrachtet man die Herkunft der führenden Vertreter der stoischen Philosophie um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, stößt man auf noch entlegene Gebiete. Die Heimat des Diogenes war Babylon, diejenige des Apollodoros war Seleukia in Mesopotamien.

Ausgehend von der Herkunft dieser bedeutenden Vertreter der Stoa in ihrer Anfangszeit, stellt B.D. Shaw die These auf, daß die stoische Philosophie von „Außenseitern“ propagiert wurde, d.h. von hellenisierten Bürgern Anatoliens, Zyperns und Syriens oder von Griechen, die in äußersten Randgebieten der damaligen griechischen Welt lebten, also in Regionen, welche von den im geographischen und politischen Mittelpunkt der πόλις lebenden Bürgern gleichsam als „barbarisch“ eingestuft wurden.¹⁰⁹ Andererseits räumt Shaw selbst ein, daß offensichtliche persönliche Verbindungen zwischen den verschiedenen Generationen von Vertretern der Stoa in ihren Anfängen bestanden haben und schwächt damit die Bedeutung seiner eigenen Beobachtung ab.¹¹⁰ Trotzdem ist festzuhalten, daß die Vertreter der frühen Stoa sämtlich aus Randgebieten der von griechischer Kultur geprägten Welt stammten und mit ihrem

¹⁰⁸ SHAW, B.D., *The Divine Economy*, in: *Latomus*, 44, (1985), 21.

¹⁰⁹ Vgl. SHAW, B.D., *The Divine Economy*, *Latomus* 44, (1985), 21.

¹¹⁰ Vgl. SHAW, B.D., *The Divine Economy*, *Latomus* 44, (1985), 21-22.

intellektuellen Mittelpunkt in der damaligen πόλις kaum in Berührung gekommen sein konnten.¹¹¹

Als sich die Zentren der politischen und kulturellen Macht veränderten, bedeutete dies auch für die stoischen Philosophen, sich neu zu orientieren. Zu ihnen zählten Boethos aus Sidon in Phönizien und Panaitios aus Rhodos. Poseidonios, der als bedeutendster Vertreter der Stoa im ersten Jahrhundert v. Chr. gilt, kam aus Apamea, einem Ort im nördlichen Syrien.¹¹² Des weiteren ist hier Epiktet, der in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten wahrscheinlich bekannteste Verbreiter der stoischen Ideologie, zu nennen. Er lebte zunächst als Sklave in Hierapolis in Phrygien.¹¹³ Im Hinblick auf den sozialen Hintergrund der hier aufgeführten Stoiker sowie in Anbetracht der Epoche, in welcher sie lebten, kann man diese Männer als griechisch bezeichnen. Im Gegensatz dazu war die Welt, in der sie lebten, nicht mehr griechisch, sondern römisch. Seit dem zweiten Jahrhundert v. Chr. befanden sich die stoischen Philosophen, auch wenn sie als vollwertige Mitglieder der griechischen oikoumene des östlichen Mittelmeerraumes galten, in der Position von Außenseitern gegenüber dem Römischen Reich, von dem sie jetzt umschlossen waren. Hieraus folgert Shaw, daß die stoische Philosophie von Männern entwickelt und verbreitet wurde, die politische Außenseiter in einer Welt waren, in die sie hineinzufinden versuchten.¹¹⁴ Währenddessen waren die Vertreter früherer philosophischer Richtungen Bürger gewesen, die innerhalb derjenigen Gesellschaft lebten, über welcher ihre philosophischen Überlegungen galten und in welcher sie ihre Ideen verbreiteten. Hier seien etwa die Vorsokratiker, die Pythagoräer, die Sophisten sowie individuelle Philosophen wie Platon und Aristoteles erwähnt. Shaw hebt im Hinblick auf diesen Unterschied hervor, daß die Stoa zu der Zeit entstand, als die griechische polis zerfiel und neue politische Kräfte entstanden.¹¹⁵

„Stoicism is sometimes represented as a philosophy devised to form a refuge for men disorientated by the collapse of the system of city-states, „a shelter in the storm“.¹¹⁶

¹¹¹ Vgl. SHAW, B.D., *The Divine Economy*, *Latomus* 44, (1985), 21-22.

¹¹² Vgl. BARTH, P.; GOECKEMEYER, A., *Die Stoa*⁵, 117-148; Vgl. SHAW, B.D., *The Divine Economy*, *Latomus* 44, (1985), 22; STRASBURGER, H., Poseidonios über die Römerherrschaft, in: ders., *Studien zur Alten Geschichte*, II; 920.

¹¹³ Vgl. BARTH, P.; GOECKEMEYER, A., *Die Stoa*⁵, 193-209; Vgl. SHAW, B.D., *The Divine Economy*, *Latomus* 44, (1985), 22.

¹¹⁴ Vgl. SHAW, B.D., *The Divine Economy*, *Latomus* 44, (1985), 22.

¹¹⁵ Vgl. SHAW, B.D., *The Divine Economy*, *Latomus* 44, (1985), 22-23.

¹¹⁶ SHAW, B.D., *The Divine Economy*, *Latomus* 44, (1985), 24.

Aus der sozialen Tatsache, daß die antiken Staatsgebilde in der Form, wie sie sich in den griechischen Poleis herausgebildet hatten, weithin zerbrochen waren¹¹⁷, ergab sich für den einzelnen Menschen die Forderung nach der Ausbildung einer das Individuum schützenden und seine Lebensführung stabilisierenden Lebenslehre. Insofern war der allgemein herrschende Individualismus im Zeitalter des Hellenismus Ausdruck einer allgemeinen Krisenerfahrung angestammter politischer und sozialer Selbstvergewisserung. Diese gesellschaftlichen Erscheinungen hatten Versuche der Bildung einer neuen Staatslehre zur Folge.¹¹⁸ Insbesondere die Lehre des Panaitios, einem der bedeutendsten Vertreter der mittleren Stoa, war es, mit der die Hellenisierung des stoischen Gedankengutes einherging. Seine Lehre war dadurch gekennzeichnet, daß sie versuchte, unterschiedliche philosophische Denkrichtungen zusammenzufassen. Die ihnen gemeinsame Ansicht bestand darin, daß die Welt nicht allein, wie dies die ältere Stoa besagt, um des Menschen willen geschaffen sei, sondern, daß der Mensch selbst zum Herrn der Dinge werde. Dementsprechend versucht er, sich in der Allnatur gleichsam eine zweite Natur zu schaffen. Die vom Menschen ins Leben gerufene Kultur stellt eine *natura seccunda* dar, die im Menschen selbst, im menschlichen Logos, ihren Ursprung hat.¹¹⁹

¹¹⁷ Vgl. NIPPEL, W., Politische Theorien der griechisch-römischen Antike, in: LIEBER, H.J., (Hrsg.), Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart, 17, 33-34.

¹¹⁸ Vgl. GEYER, C.-F., Philosophie der Antike⁴, 114.

¹¹⁹ Vgl. GEYER, C.-F., Philosophie der Antike⁴, 114.

b) Der Einfluß der stoischen Ethik auf die römische Politik im ersten vorchristlichen Jahrhundert

Welchen Einfluß hatte der durch politische Veränderungen hervorgerufene, seit dem 2. Jahrhundert v. Chr. bestehende Kontakt zwischen der römischen und der griechischen Welt auf die ausgehende römische Republik? Wie wirkte sich die Tatsache aus, daß es Griechen waren, die philosophische Maximen für die römische Gesellschaft aufstellten? Zunächst sei festgehalten, daß die griechische Ethik, insbesondere die Mittlere Stoa bewußt Maximen aufstellte, welche auf die römische Lebenswirklichkeit ausgerichtet waren. Da sich eine weitgehend hellenisierte Erziehung in Rom durchgesetzt hatte¹²⁰, waren diese Maximen den Mitgliedern der römischen Oberschicht nicht nur bekannt, sie hatten diese darüber hinaus sogar verinnerlicht.¹²¹ Die Maximen der griechischen Ethik waren Teil des römischen Alltagslebens geworden. Sie stellten philosophische Bestätigungen, Präzisierungen oder Überhöhungen römischer Grundsätze dar. Man kann sagen, daß der *mos* ethisiert worden war. In enger Verbindung mit der sittlich-moralischen Besserung der *res publica*, des gesellschaftlichen Miteinanders, also der *mores* stand nämlich der Begriff des Ethos.¹²²

Die politische Einstellung der Römer, ihre diesen Bereich betreffenden Vorstellungen und Ideale wie auch das politische Handeln und Kämpfen waren von dieser Ethisierung allerdings nicht betroffen. Aufgrunddessen kam es zu einer Spaltung zwischen den ethischen Forderungen im Hinblick auf das politische Leben in Rom und dem tatsächlichen Verhalten der Bürger in der politischen Praxis. Sowohl die Ethisierung als auch die Jurifizierung des *mos* förderten diese Spaltung. Erst als die Römische Republik sich in ihrer Endphase in sozialer und wirtschaftlicher Hinsicht in der Krise befand, wurde der *mos maiorum* wieder besonders betont. In erster Linie galt der *mos* jetzt als sittlich-moralische Leitlinie für die römische Gesellschaft. Doch als solche lief der *mos* Gefahr, seinen Bezug zum politischen Leben der *res publica* zu verlieren und sich auf die Forderung nach individueller Moral zu beschränken. Denn die Einheit von

¹²⁰ Vgl. HARDER, R., Die Einbürgerung der Philosophie in Rom, in: BÜCHNER, K., (Hrsg.), Das neue Cicerobild, 13; MARROU, H.-I., Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum, 445-456.

¹²¹ Vgl. MOMMSEN, Th., Römische Geschichte, 3, 424; HARDER, R., Die Einbürgerung der Philosophie in Rom, in: BÜCHNER, K., (Hrsg.), Das neue Cicerobild, 14-15; HELLEGOUARCH, J., La conception de la nobilitas dans la Rome republicaine, in: ders., Liberalitas, 11-25. Zur Berührung der griechischen Bildung mit der römischen Oberschicht siehe grundlegend MARROU, H.I., Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum, 468-489.

¹²² GEHRKE, H.-J., Römischer *mos* und griechische Ethik, HZ 258, 1994, 620.

Anständigkeit im öffentlichen und privaten Leben war aufgebrochen, so daß in diesen beiden Bereichen mit unterschiedlichem Maß gemessen wurde.¹²³ Somit war es nicht gelungen, ein höheres Maß an Moral in die politische Praxis zu bringen, sondern moralische Maximen waren vielmehr aus der Politik in den Bereich des privaten Lebens gewichen. Wurden im öffentlichen Leben Forderungen nach Moral erhoben, war der Gesellschaft stets bewußt, daß diese lediglich als rhetorische Mittel des Wahlkampfes eingesetzt wurden und kaum ernst zu nehmen waren. Denn das römische politische Leben war inzwischen so von griechisch-hellenistischen Einflüssen geprägt, daß sich zunehmend egoistische Ziele einzelner durchsetzten, welche das Gemeinwohl nicht förderten oder diesem sogar entgegenstanden. Die in der ausgehenden Republik gehäuft auftretende Erscheinung des *ambitus* ist mithin, so Gehrke, als Teil der Hellenisierung zu betrachten.¹²⁴ Das, was einige Politiker, insbesondere Cato Uticensis, in der ausgehenden Republik erreichen wollten, um den Staat vor dem Verfall zu schützen und die jetzige Staatsform zu bewahren, war ein verstärkt an moralischen Grundsätzen orientiertes politisches Handeln. Individuelles Streben nach Macht und Ansehen sollte hinter dem Gemeinwohl zurücktreten und Erscheinungen wie *ambitus* bekämpft werden. Eingetreten war allerdings das Gegenteil. Die den politischen Individualismus verabsolutierende Tendenz, welche die Hellenisierung der römischen Welt mit sich gebracht hatte, setzte sich im politischen Leben durch und wirkte auf den Verfall der *res publica* hin.¹²⁵ In diesem Zusammenhang äußert Richard Harder die Ansicht, die stoische Rigorosität eines Cato und Brutus sei für die praktischen Bedürfnisse des politischen Lebens nützlicher gewesen als die in Verbindung mit der griechischen Philosophie überhand nehmende *humanitas*.¹²⁶

Es ist diese Wahrnehmung von Erscheinungen moralischen Verfalls der Institutionen des römischen Staates durch Teile der geistigen und politisch führenden Schicht, die der Dekadenztheorie des Poseidonios ihren spezifischen Stellenwert innerhalb der Gegenbewegung zu diesen Erscheinungen zuzuweisen vermag. Poseidonios entwarf eine Theorie der Kultur und ihrer Entwicklung in Form einer Lehre zunehmender Dekadenz sukzedierender Generationen.¹²⁷ Aus der Einfachheit primitiver

¹²³ GEHRKE, H.-J., Römischer *mos* und griechische Ethik, HZ 258, 1994, 620.

¹²⁴ GEHRKE, H.-J., Römischer *mos* und griechische Ethik, HZ 258, 1994, 621.

¹²⁵ GEHRKE, H.-J., Römischer *mos* und griechische Ethik, HZ 258, 1994, 621.

¹²⁶ Vgl. HARDER, R., Die Einbürgerung der Philosophie in Rom, in: BÜCHNER, K., (Hrsg.), Das neue Cicerobild, 32.

¹²⁷ Vgl. BARTH, P.; GOEDECKEMEYER, A., Die Stoa, 132-133; BICHLER, R., Politisches Denken im Hellenismus, in: FETSCHER, I.; MÜNKLER, H., (Hrsg.), Pipers Handbuch der politischen Ideen, I, 477-479; STEINMETZ, P., Die hellenistische Philosophie, in: Ueberweg, F., (Begr.), Geschichte der Philosophie, 4, 693; Stras-

Wohn- und Sozialformen habe sich im Laufe der geschichtlichen Entwicklung eine komplexer Struktur luxurierender kultureller Einrichtungen herausgebildet.¹²⁸ Mit fortschreitender kultureller Entwicklung, die ihren Ausgang in primitiver Ausstattung finde¹²⁹, gehe ihr Gegenstück, moralischer Verfall einher. Besitz und Luxus gewannen mit zunehmender kultureller Entwicklung mehr Einfluß auf das moralische und soziale Verhalten der Menschen.¹³⁰

Einen Ausweg jedoch hielt Poseidonios in der Krise des Verfalls für eröffnet. Durch die moralische Integrität und Autorität der Philosophen, in deren Person die Verbindung zum Weltgesetz des stoischen Logos (noch) bestehen konnte, sollte die Möglichkeit einer ethischen Aufrechterhaltung der menschlichen Einrichtungen bestehen bleiben.¹³¹ Nur der philosophisch gebildete Weise sei in der Funktion sei es als Erzieher des menschen, sei es als Erfinder kultureller Fertigkeiten bestimmt, über die unvernünftigen Seelenteile, unter deren Leitung die Mehrzahl der Menschen stehe, zu herrschen.¹³²

Ein moralischer Verfall von dem Ausmaß, von dem nach Auffassung des Poseidonios die späte römische Republik befallen gewesen sei, konnte indes nicht mehr lediglich durch vorbildlich handelnde Personen des öffentlichen Lebens aufgehalten werden, wie etwa durch Cato Uticensis¹³³, der mahnend an den *mos maiorum* erinnerte. Ja, Poseidonios selbst scheint diese Möglichkeit mit Skepsis betrachtet zu haben.¹³⁴ Aus der Persönlichkeit des Weisen allein war Rettung mithin nicht zu erwarten. Doch bot sich als weitere Möglichkeit an, dem geschriebenen Gesetz die Aufgabe der Leitung der menschlichen Angele

burger, H., Poseidonios über die Römerherrschaft, in: ders., Studien zur Alten Geschichte, II, 920-945.

¹²⁸ Siehe zur Kulturtheorie des Poseidonios Müller, K.E., Geschichte der antiken Ethnologie, 310-316.

¹²⁹ Sen., Ep. 90,3

¹³⁰ Bichler, R., Politisches Denken im Hellenismus, in: Fetscher, I.; Münkler, H., (Hrsg.), Pipers Handbuch der politischen Ideen, I, 477-479; STEINMETZ, P., Die hellenistische Philosophie, in: Ueberweg, F., (Begr.), Geschichte der Philosophie, 4, 693.

¹³¹ Vgl. Long, A.A.; Sedley, D.N., Die hellenistischen Philosophen, 522, sehen in dieser Zuerkennung der Befähigung zu verantwortlicher Herrschaftsausübung, eine „bizarre Anwendung der All-Kompetenz des Weisen“.

¹³² Vgl. STEINMETZ, P., Die hellenistische Philosophie, in: Ueberweg, F., (Begr.), Geschichte der Philosophie, 4, 693.

¹³³ Es ist nicht bekannt, ob Cato Uticensis im Rahmen seiner Beschäftigung mit der stoischen Philosophie speziell mit den Schriften des Poseidonios in Berührung kam oder über andere Philosophen von ihm beeinflusst wurde. Gleichwohl handelte Cato in einer Weise, die der Vorstellung des Poseidonios von den Gesetzen zur Regelung des gesellschaftlichen Miteinanders zu entsprechen scheint.

¹³⁴ MÜLLER, K.E., Geschichte der antiken Ethnologie, 316.

genheiten zu überantworten. Was der *mos maiorum* als ungeschriebenes Gesetz vorgab, mußte, wie noch zu erläutern sein wird¹³⁵, unter den Bedingungen der späten römischen Republik zu schriftlichen Gesetzen mit erzwingbaren Rechtsfolgen erhoben werden, um Gültigkeit zu behalten oder wiederzuerlangen.¹³⁶ In diese Richtung weist die Wiedergabe der Auffassung des Poseidonios zur Funktion des geschriebenen Gesetzes im 94. Brief Senecas. Dort führt Seneca referierend aus, Poseidonios sei

„nicht damit einverstanden, daß Platons Gesetzen Leitsätze beigegeben sind. Das Gesetz muß kurz sein, damit auch ungebildete Menschen es leicht erfassen. Ein Ruf aus göttlichen Höhen muß es sozusagen sein, der befiehlt, nicht disputiert. (...) Mahne und sag, was ich tun soll: ich lerne nicht, sondern gehorche.“¹³⁷

Moralische Strenge und Unterwerfung unter das Gesetz kennzeichnet nach diesem Zitat die Haltung des Stoikers Poseidonios.

c) Die Wendung zur individuellen Ethik bei Panaitios und Poseidonios

Unter Poseidonios und Panaitios vollzog sich eine Neuprägung der Grundbegriffe innerhalb der stoischen Ethik.¹³⁸ Insbesondere Panaitios war es, der Ergänzungen an seiner philosophischen Schule vornahm, die grundsätzliche Lehre und die Begriffen der Stoa allerdings übernahm und daran nichts zu verbessern hatte. Anders als Poseidonios war Panaitios von der Wahrheit der stoischen Lehre überzeugt. Dennoch sah er Lücken im System, welche er auszufüllen bestrebt war, um die stoische Philosophie der Ganzheit des Menschen anzupassen.¹³⁹ Zu

¹³⁵ Siehe unten Kapitel IX, 7.

¹³⁶ Vgl. BLEICKEN J., Die Verfassung, 62-63; DULCKEIT, G.; SCHWARZ, F.; WALDSTEIN, W., Römische Rechtsgeschichte⁹, 48; JHERING, R. von, Geist des römischen Rechts⁵, II/1, 31-38.

¹³⁷ SEN., ep. 94, 38: „In hac re dissentio (sc. Seneca) a Posidonio, qui improbo inquit quod Platonis legibus adiecta principia sunt. Legen enim brevem esse oportet, quo facilius ab imperitis teneatur. (...) Mone, dic quid me velis fecisse: non disco sed pareo.“ Vgl. zu dieser Briefstelle HONSELL, H., Das Gesetzesverständnis in der römischen Antike, in: Festschrift für H. COING, I, 129, 135; NÖRR, D. Rechtskritik Antike, 41; BARTH, P.; GOEDECKEMEYER, A., Die Stoa, 147.

¹³⁸ Vgl. NEBEL, G., Zur Ethik des Poseidonios, Hermes, 74, 1939, 34-57; Vgl. STEINMETZ, P., Die hellenistische Philosophie, in: UEBERWEG, F., (Begr.), Geschichte der Philosophie, 4, 655-660; 690-693.

¹³⁹ Vgl. STEINMETZ, P., Die hellenistische Philosophie, in: UEBERWEG, F., (Begr.), Geschichte der Philosophie, 4, 650, 656-657.

nächst ist es der Zusammenhang der Individualität, der in der alten Stoa ausgefallen ist. Er bezieht sich nicht auf die Weise der Existenz, auf die Idee des Weisen, die Glückseligkeit und die vier Kardinaltugenden, sondern auf die Inhalte des Handelns, auf die Pflichten.¹⁴⁰ Neben den allgemeinen Pflichten, die aus dem Wesen des Menschen als solchen entspringen, also den Pflichten der Orthodoxie, stehen die Pflichten, die sich aus der Individualität des Menschen ergeben, und die für jeden jeweils andere sind. Denn jeder Mensch trägt nach Ansicht des Panaitios vier verschiedene Gesichter, welche seine Person als ganze prägen. Zunächst existiert sein generelles Wesen als Mensch, des weiteren sein individuelles Wesen. Eine weitere Maske stellen die äußeren Umstände des Lebens dar. Die vierte Maske ist diejenige, welche der Mensch sich selbst aufsetzt. Das Lebensziel besteht für Panaitios in der Ausbildung und Ausgestaltung der individuellen Anlagen in dem Rahmen, der von den sittlichen Grundsätzen vorgegeben wird. Diese sind wiederum aus der allgemeinen Natur des Menschen abgeleitet.¹⁴¹ Daher kann dasselbe Ziel der Eudaimonie auf individuell verschiedenen Wegen erreicht werden.¹⁴² Panaitios hat entsprechend seiner Theorie von der Verwirklichung der individuellen Anlagen als dem Lebensziel des Menschen den einzelnen Menschen die Lebensform finden lassen, die seinem Wesen in weitestgehendem Maße gleicht.¹⁴³ Der Ansatzpunkt der Entdeckung der Individualität liegt bereits in der alten Stoa, nur daß die Umstände, die heute diese, morgen jene Handlung zur Pflicht machen, äußerliche waren. Parallelität zwischen Panaitios und Poseidonios besteht insofern, als beide die Neigung äußern, nicht aus der Umwelt, sondern aus dem Menschen selbst sein Wesen und Schicksal zu begreifen und ihn zu einem wesentlich verwickelteren Wesen zu machen, als Chrysipp dies zu tun vermocht hatte. Festzuhalten ist, daß die Individualität im Bereich des Was und nicht im Wie zu finden ist.

Im Zusammenhang mit dieser Wendung zur Individualität steht die Bedeutung, welche die Pflichtenlehre als sittliche Gliederung des zwar uneigentlichen, aber doch faktischen Daseins für Panaitios hat, die Abhebung des *vir bonus* als einer faktischen Möglichkeit vom Weisen, der

¹⁴⁰ PAN., Fragmente, 100-103; 107; 114; Cic., De off., I, 7-8; 15-17; 46; III, 13-15; vgl. STEINMETZ, P., Die hellenistische Philosophie, in: UEBERWEG, F., (Begr.), Geschichte der Philosophie, 4, 658-659.

¹⁴¹ PAN., Fragmente, 97; vgl. FORSCHNER, M., Die stoische Ethik, 222, 226; Rist, J., Stoic philosophy, 186-190; STEINMETZ, P., Die hellenistische Philosophie, in: UEBERWEG, F., (Begr.), Geschichte der Philosophie, 4, 656-657.

¹⁴² PAN., Fragmente, 109; vgl. FORSCHNER, M., Die stoische Ethik, 222, 226; Rist, J., Stoic philosophy, 186-190; STEINMETZ, P., Die hellenistische Philosophie, in: Ueberweg, F., (Begr.), Geschichte der Philosophie, 4, 656-657.

¹⁴³ Vgl. RIST, J., Stoic Philosophy, 193, 200; STEINMETZ, P., Die hellenistische Philosophie, in: UEBERWEG, F., (Begr.), Geschichte der Philosophie, 4, 658.

unerreichbar ist, der Ersatz der Tugenden durch ihre zwar niederen, aber doch zugänglichen Abbilder. In allem bekundet sich dieselbe Aufgeschlossenheit für das Faktische, für die individuelle Besonderheit des Seienden, die bei Poseidonios zu finden und aus der Berührung mit Geist und Macht des Römertums zu erklären ist. Will man die sogenannte mittlere von der frühen Stoa abgrenzen, ist als wesentliche Erscheinung die durch Panaitios veränderte Ethik zu nennen.¹⁴⁴ Unter Beachtung der Kritik an der naturalistischen Ethik verfolgte Panaitios das Ziel, der Ethik eine empirisch-naturwissenschaftliche Grundlage zu verleihen.¹⁴⁵ Aufgrund der tragenden Rolle, welche Panaitios und Poseidonios nicht nur innerhalb ihrer philosophischen Schule innehatten, seien hier beide Philosophen noch einmal ausführlich betrachtet.

d) Panaitios – Sein Leben und seine Philosophie

Panaitios, der zwischn 185 und 180 v. Chr. in Lindos auf Rhodos geboren wurde, stammte aus einer traditionell angesehenen und politisch einflussreichen Familie.¹⁴⁶ Ähnlich wie der jüngere Cato erhielt Panaitios bereits in jugendlichem Alter ein Priesteramt zu Ehren des Poseidon Hippios in Lindos und eine Kommandostelle bei einem Unternehmen der rhodischen Flotte.¹⁴⁷ Trotz seines familiären Hintergrundes strebte Panaitios nicht die politische Laufbahn an, sondern widmete sich, insbesondere als Schüler des Antipatros aus Tarsos, der stoischen Philosophie.¹⁴⁸ Als Antipatros in den Jahren vor seinem Tode den mit dem Scholarchat verbundenen Aufgaben nicht mehr nachzukommen vermochte, unterstützte Panaitios ihn zunächst bei seinen Pflichten und wurde schließlich dessen Nachfolger. Panaitios stand der stoischen Schule etwa 20 Jahre bis zu seinem Tode vor.¹⁴⁹

Von besonderer Bedeutung scheinen für ihn die Erfahrungen gewesen zu sein, welche er nach 144 in Rom machte. Dort verbrachte er einen

¹⁴⁴ Vgl. HARDER, R., Die Einbürgerung der Philosophie in Rom, in: BÜCHNER, K., (Hrsg.), Das neue Cicerobild, 20.

¹⁴⁵ Vgl. STEINMETZ, P., Die hellenistische Philosophie, in: UEBERWEG, F., (Begr.), Geschichte der Philosophie, 4, 655.

¹⁴⁶ PAN., Fragmente, 1; vgl. STEINMETZ, P., Die hellenistische Philosophie, in: UEBERWEG, F., (Begr.), Geschichte der Philosophie, 4, 646.

¹⁴⁷ PAN., Fragmente, 4, 1; vgl. STEINMETZ, P., Die hellenistische Philosophie, in: UEBERWEG, F., (Begr.), Geschichte der Philosophie, 4, 646.

¹⁴⁸ PAN., Fragmente, 1; vgl. STEINMETZ, P., Die hellenistische Philosophie, in: UEBERWEG, F., (Begr.), Geschichte der Philosophie, 4, 647.

¹⁴⁹ Vgl. STEINMETZ, P., Die hellenistische Philosophie, in: UEBERWEG, F., (Begr.), Geschichte der Philosophie, 4, 646-467; WINDELBAND, W.; GOEDECKEMEYER, A., Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum⁴, 250.

längeren Aufenthalt und lernte währenddessen den jüngeren Scipio Africanus mitsamt dem Kreis junger Männer kennen, der diesen umgab. In ausgedehnten Diskussionen gewann Panaitios Einblick in die geistigen Probleme der römischen Führungsschicht und bedeutenden Einfluss auf den Scipionenkreis.¹⁵⁰ Hier ist also eine deutliche Verbindung zwischen der stoischen Philosophie und der obersten sozialen Schicht der römischen Gesellschaft zu erkennen.¹⁵¹ Scipio machte Panaitios im Jahre 141 sogar zu seinem einzigen persönlichen Begleiter und Berater auf seiner diplomatischen Informationsreise in den Osten.¹⁵²

Panaitios, der den historischen Ort der stoischen Philosophie neu zu bestimmen beabsichtigte, faßte die Philosophie Zenons grundsätzlich als eine Fortbildung der sokratischen Philosophie auf.¹⁵³ Ebenso betrachtete er auch die übrigen nachsokratischen und hellenistischen Schulen. Sie stellten seiner Ansicht nach sämtlich parallele Fortbildungen der sokratischen Lehre dar.¹⁵⁴ Zu seiner Neuinterpretation der stoischen Philosophie gelangte Panaitios des weiteren dadurch, daß er klassische Philosophen wie Platon und Aristoteles heranzog, um seine eigene, neuartige Deutung der stoischen Philosophie zu erklären und zu unterstützen.¹⁵⁵ Einzelne Fragen der Naturphilosophie und der Ethik behandelte Panaitios nach empirischer Vorgehensweise auf dem neuesten wissenschaftlichen Stand, versuchte angemessene stoische Lösungen für Probleme zu finden, modifizierte dabei einige der früheren Ergebnisse seiner Schule und gab andere auf.¹⁵⁶ Den Grundansatz Zenons aber behielt er bei. Einige Aspekte seiner Neuinterpretation der Stoa waren vermutlich nicht zuletzt auch durch die Erfahrungen des Panaitios in Rom bedingt.¹⁵⁷ Im wesentlichen aber sind die Abweichungen des Panaitios

¹⁵⁰ Vgl. BUSCH, H.J.; HORSTMANN, A., Art. Kosmopolit, Kosmopolitismus, in: HWPh, 4, 1156-1158; HARDER, R., Die Einbürgerung der Philosophie in Rom, in: Büchner, K., (Hrsg.), Das neue Cicerobild, 26; Mommsen, Th., Römische Geschichte, 2, 461-462; WINDELBAND, W., GOEDECKEMEYER, A., Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum⁴, 250.

¹⁵¹ Vgl. HARDER, R., Die Einbürgerung der Philosophie in Rom, in: Büchner, K., (Hrsg.), Das neue Cicerobild, 13-35.

¹⁵² Vgl. STEINMETZ, P., Die hellenistische Philosophie, in: UEBERWEG, F., (Begr.), Geschichte der Philosophie, 4, 647.

¹⁵³ PAN., Fragmente, 123-134; vgl. STEINMETZ, P., Die hellenistische Philosophie, in: UEBERWEG, F., (Begr.), Geschichte der Philosophie, 4, 650.

¹⁵⁴ Vgl. STEINMETZ, P., Die hellenistische Philosophie, in: UEBERWEG, F., (Begr.), Geschichte der Philosophie, 4, 650.

¹⁵⁵ PAN., Fragmente, 55-60; vgl. WINDELBAND, W.; GOEDECKEMEYER, A., Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum⁴, 250.

¹⁵⁶ PAN., Fragmente, 1.

¹⁵⁷ Vgl. STEINMETZ, P., Die hellenistische Philosophie, in: UEBERWEG, F., (Begr.), Geschichte der Philosophie, 4, 647, 650-651.

wie auch seines Schülers Poseidonios auf die akademische Skepsis zurückzuführen.¹⁵⁸

Trotz der Wendung zur individuellen Ethik betont Panaitios in seinen staatsphilosophischen Theorien insbesondere den gemeinsamen Nutzen der Individuen aus dem Leben in einer staatlichen Gemeinschaft. Daß das gemeinsame Interesse stets gewahrt wird, sieht er als eine unabdingbare Voraussetzung für das Funktionieren einer solchen Kommunikations- und Lebensgemeinschaft.¹⁵⁹

Die Neuinterpretation der stoischen Philosophie durch Panaitios, in die zahlreiche unterschiedliche Aspekte einfließen, gab der Stoa schließlich diejenige Form, in welcher sie auf andere Völker, insbesondere die Römer, anziehend zu wirken vermochte. Hierin ist auch die besondere Bedeutung des Panaitios als stoischer Philosoph begründet. Überweg bewertet die Leistung des Panaitios nicht als Aristokratisierung oder gar Hellenisierung der Stoa, sondern er spricht vielmehr von einer kritischen Überprüfung der stoischen Dogmen.¹⁶⁰

e) Poseidonios – Sein Leben und seine Philosophie

Poseidonios aus Apameia am Orontes in Syrien, einer Stadt, welche aus einer Ansiedlung von makedonischen Söldnern entstanden ist, wurde um 135 v. Chr. geboren. Er stammte aus einer wohlhabenden Familie. Um das Jahr 115 ging er zum Studium nach Athen, wo er sich Panaitios anschloß. Nach dessen Tod gründete Poseidonios in Rhodos eine eigene Schule, die innerhalb kurzer Zeit zu hohem Ansehen gelangte, ja in diesem Punkt sogar die Schule seines Lehrers übertraf.¹⁶¹

Poseidonios erlangte das rhodische Bürgerrecht, übte es aus und hatte wahrscheinlich vor dem Jahr 87 das höchste Staatsamt in Rhodos, die Prytanee, inne. Im Anschluß daran wurde er von den Rhodiern als Staatsgesandter auf eine wichtige diplomatische Missionsreise nach Rom geschickt, wo er im Dezember 87 und im Januar 86 v. Chr. Verhandlungen mit Marius führte. Zuvor war Poseidonios bereits auf einer langandauernden Forschungsreise in den Westen, die er vermutlich Mitte bis

¹⁵⁸ Vgl. WINDELBAND, W.; GOEDECKEMEYER, A., *Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum*⁴, 250.

¹⁵⁹ CIC., *De re publ.*, III, 36-37; vgl. STEINMETZ, P., *Die hellenistische Philosophie*, in: UEBERWEG, F., (Begr.), *Geschichte der Philosophie*, 4, 660.

¹⁶⁰ Vgl. STEINMETZ, P., *Die hellenistische Philosophie*, in: UEBERWEG, F., (Begr.), *Geschichte der Philosophie*, 4, 651.

¹⁶¹ Vgl. STEINMETZ, P., *Die hellenistische Philosophie*, in: UEBERWEG, F., (Begr.), *Geschichte der Philosophie*, 4, 670-671; STRASBURGER, H., *Poseidonios über die Römerherrschaft*, in: ders., *Studien zur Alten Geschichte*, II, 920-945.

Ende der neunziger Jahre angetreten hatte, nach Rom gekommen. Von dieser Riese brachte er für seine Schule in Rhodos eine Sammlung seltener Erden und Mineralien mit und ließ nach eigenen Plänen ein Uranologium anfertigen, mit dem er die Bahnen von Sonne, Mond und Planeten demonstrieren konnte.¹⁶² Angesichts der Verhandlungen zwischen Rhodos und Rom im Jahre 51 v. Chr. soll Poseidonios sich erneut nach Rom begeben haben.¹⁶³

Poseidonios galt bereits in der Antike, ebenso wie sein Lehrer Panaitios, als ein stoischer Philosoph von besonderer Wichtigkeit. Das Erforschen der Wahrheit war für ihn von größerer Bedeutung als das Festhalten an einem Schuldogma.¹⁶⁴ So setzte er einerseits die Lehre des Panaitios fort; andererseits korrigierte er diesen aber auch, indem er die von Chrysippos geprägte stoische Orthodoxie unter Heranziehung der Fachwissenschaften und der Mathematik kritisch überprüfte, teilweise revidierte und so zu einer neuen, eigenen Interpretation der stoischen Philosophie gelangte.¹⁶⁵ In Verbindung damit verfolgte er das Ziel einer Neuinterpretation der Welt in ihrer Gesamtheit, und zwar insbesondere unter naturphilosophischen, anthropologischen, theologischen, kulturellen und naturwissenschaftlichen Gesichtspunkten. Hierbei war Poseidonios insbesondere bestrebt, die Erscheinungen im einzelnen zu begründen, wozu er, ebenso wie bereits Panaitios, die klassischen Philosophen betrachtete, um ihre Erklärungsversuche kritisch zu überprüfen, zu modifizieren oder teilweise auch aufzugeben.¹⁶⁶ Um zu einer Revision des bisherigen Standpunktes zu gelangen, machte sich Poseidonios des weiteren neueste wissenschaftliche Erkenntnisse zunutze und entwickelte so, stets aber auf der Grundlage der stoischen Lehre, seine eigene Deutung verschiedener Phänomene. Zog er Theorien anderer philosophischer Schulen zur Unterstützung seiner Ansichten heran, so wurden diese von Poseidonios stoisch interpretiert. Festzuhalten ist, daß die mittlere

¹⁶² CIC., de nat. deor. II, 88; vgl. STEINMETZ, P., Die hellenistische Philosophie, in: UEBERWEG, F., (Begr.), Geschichte der Philosophie, 4, 670-671.

¹⁶³ Vgl. STEINMETZ, P., Die hellenistische Philosophie, in: UEBERWEG, F., (Begr.), Geschichte der Philosophie, 4, 672.

¹⁶⁴ Vgl. VERBEKE, G., Le stoicisme, une philosophie sans frontières, in: ANRW, I/4, 33-35.

¹⁶⁵ Mit dem Nachlassen der persönlichen Wirkung des Poseidonios wie auch des Panaitios schien die orthodoxe Richtung der frühen Stoa sich wieder durchzusetzen. Siehe hierzu WINDELBAND, W.; GOEDECKEMEYER, A., Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum⁴, 250, 252.

¹⁶⁶ Vgl. GEYER, C.-F., Philosophie der Antike⁴, 114-115; HARDER, R., Die Einbürgerung der Philosophie in Rom, in: BÜCHNER, K., (Hrsg.), Das neue Cicerobild, 13; STEINMETZ, P., Die hellenistische Philosophie, in: UEBERWEG, F., (Begr.), Geschichte der Philosophie, 4, 682; WINDELBAND, W.; GOEDECKEMEYER, A., Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum⁴, 250.

Stoa ihre eigentliche Form und Systematisierung durch Poseidonios erhielt, der es verstand, vorsokratische, platonische, aristotelische und stoische Aspekte der Philosophie zu einem neuen, in sich abgerundeten System zusammenzufügen.¹⁶⁷ Überweg warnt davor, dieses Verfahren des Poseidonios als Eklektizismus misszuverstehen.¹⁶⁸

Ziel des Lebens ist nach Ansicht des Poseidonios die Erkenntnis der Welt, ihrer Wahrheit und Ordnung sowie das Mitwirken an der Verwirklichung dieser Ordnung. Um dies zu erreichen, muß der Mensch sich selbst in Ordnung bringen, was bedeutet, daß er sein Verhalten bestimmen läßt von dem inneren Dämon, der Abspaltung des Göttlichen, und nicht von den unvernünftigen Teilen seines Seelenvermögens.¹⁶⁹ Poseidonios wendet sich gegen die Auffassung des Chrysippos, der die Denkfähigkeit als einziges Seelenvermögen betrachtet wie auch gegen die Theorie Zenons, ein Affekt sei stets die Folge eines Urteils. Im Gegensatz zu Chrysippos erkennt Poseidonios den psychosomatischen Zusammenhang der Affekte.¹⁷⁰ Im Hinblick auf diese Problematik fragte Poseidonios nach den Ursachen der jeweiligen Phänomene, überprüfte kritisch die Ergebnisse seiner Vorgänger, modifizierte oder verwarf diese, war also frei von jeglichem Doktrinarismus.¹⁷¹

Im Bereich der Güterlehre bezeichnet Poseidonios das sittliche als das einzige Gut, das allein für die Eudaimonie notwendig ist. Er stellt die Forderung auf, der Mensch solle nicht mit Waffen, sondern allein mit demjenigen, was ihm eigen ist, darum kämpfen, das Glück zu erreichen.¹⁷² Gesundheit, Stärke und Wohlstand allerdings erkennt Poseidonios als Werte an, die ein Leben nach den Vorgaben der Telosformel erleichtern.¹⁷³

Die Ursache der menschlichen Schlechtigkeit sucht Poseidonios mit Hilfe der Psychologie zu ergründen. Dabei gelangt er zu der Überzeugung, daß Laster nicht von außen in die Seele eindringen können, sofern sie nicht in der Seele selbst ihren Ursprung haben. Den möglichen Ursprung der Laster in der menschlichen Seele versteht Poseidonios fol

¹⁶⁷ GEYER, C.-F., *Philosophie der Antike*⁴, 114-115; WINDELBAND, W.; GOEDECKEMEYER, A., *Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum*⁴, 251.

¹⁶⁸ Vgl. STEINMETZ, P., *Die hellenistische Philosophie*, in: UEBERWEG, F., (Begr.), *Geschichte der Philosophie*, 4, 683.

¹⁶⁹ Vgl. STEINMETZ, P., *Die hellenistische Philosophie*, in: UEBERWEG, F., (Begr.), *Geschichte der Philosophie*, 4, 690-691.

¹⁷⁰ WINDELBAND, W.; GOEDECKEMEYER, A., *Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum*⁴, 252.

¹⁷¹ Vgl. STEINMETZ, P., *Die hellenistische Philosophie*, in: UEBERWEG, F., (Begr.), *Geschichte der Philosophie*, 4, 691.

¹⁷² SEN., *Ep.* 87, 34-40.

¹⁷³ Vgl. FORSCHNER, M., *Die stoische Ethik*, 226; Steinmetz, P., *Die hellenistische Philosophie*, in: UEBERWEG, F., (Begr.), *Geschichte der Philosophie*, 4, 692.

gendermaßen: Wenn einem Menschen die Erziehung fehle, bestehe die Gefahr, daß das unvernünftige Seelenvermögen die Führung über das vernünftige Seelenvermögen erlange.¹⁷⁴ Da die unvernünftigen Seelenvermögen nicht der Belehrung, sondern lediglich der Gewöhnung zugänglich sind, müssen sie daran gewöhnt werden, den vernünftigen Seelenvermögen zu folgen. Daher ist nicht die Apathie, also die völlige Unterdrückung der Affekte anzustreben, sondern eine Ausbildung des Trieblebens der Seele zu einer Beschaffenheit, in der es am besten für die Leitung durch den Logos geeignet ist.¹⁷⁵

12. Schlußbetrachtung

Festzuhalten ist, daß nach der Unterwerfung Griechenlands durch die Römer die griechische Philosophie und die hellenistische Kultur schrittweise in die römische Gesellschaft vordrangen. Insbesondere die Mitglieder der römischen Oberschicht erhielten eine hellenistisch geprägte Erziehung. Doch sowohl die Ethisierung als auch die Judifizierung des *mos* – Veränderungen, welche der griechische Einfluß auf das römische Alltagsleben mit sich brachte – führten zu einem geringeren Moralbewußtsein in der politischen Praxis. Es ist diese Wahrnehmung von Erscheinungen moralischen Verfalls der Institutionen des römischen Staates durch Teile der geistigen und politisch führenden Schicht, die der Dekadenztheorie des Poseidonios ihren spezifischen Stellenwert innerhalb der Gegenbewegung zu diesen Erscheinungen zuzuweisen vermag: Mit fortschreitender kultureller Entwicklung, die ihren Ausgang in primitiver Ausstattung finde¹⁷⁶, gehe ihr Gegenstück, moralischer Verfall einher. Auch eine Persönlichkeit wie Cato Uticensis war nicht in der Lage, eine derartige gesellschaftliche und politische Erscheinung aufzuhalten. Abschließend sei noch einmal die Bedeutung des Panaitios und des Poseidonios herausgestellt, die der Stoa durch ihre Neuinterpretation – auf der Basis sowohl der klassischen Philosophen als auch der akademischen Skepsis – schließlich diejenige Form verliehen, in welcher sie auf andere Völker, insbesondere die Römer, anziehend zu wirken vermochte.

¹⁷⁴ Vgl. STEINMETZ, P., Die hellenistische Philosophie, in: UEBERWEG, F., (Begr.), Geschichte der Philosophie, 4, 693; Windelband, W.; Goedeckemeyer, A., Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum⁴, 252-253.

¹⁷⁵ Vgl. STEINMETZ, P., Die hellenistische Philosophie, in: UEBERWEG, F., (Begr.), Geschichte der Philosophie, 4, 692; Windelband, W.; Goedeckemeyer, A., Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum⁴, 252-253.

¹⁷⁶ SEN., Ep., 90, 3.