



universität  
wien

# DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

„Das Modell der *amicitia* in Ciceros *Laelius*  
und dessen Rezeption bei Horaz und Montaigne“

verfasst von / submitted by

Sarah Winter

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of  
Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2018 / Vienna, 2018

Studienkennzahl lt. Studienblatt /  
degree programme code as it appears on  
the student record sheet:

A 190 299 338

Studienrichtung lt. Studienblatt /  
degree programme as it appears on  
the student record sheet:

Lehramtsstudium  
UF Psychologie und Philosophie  
UF Latein

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Andreas Heil



## **Danksagung**

Meinen besonderen Dank möchte ich Herrn Univ.-Prof. Dr. Andreas Heil aussprechen, der mich mit Geduld und Zeit beim Erstellen dieser Arbeit begleitet und mir zahlreiche wertvolle Ratschläge erteilt hat.

Ebenso gilt mein besonderer Dank meinen Eltern, die mich mein ganzes Leben hindurch auf jede erdenkliche Weise unterstützten und mir den notwendigen Rückhalt gaben. Ohne sie wäre es mir nicht möglich gewesen, diese Arbeit zu verfassen, nur dank ihnen bin ich der Mensch, der ich heute bin. Ich könnte mir keine besseren Eltern wünschen.

Auch meiner Schwester und meinem Bruder gebührt großer Dank, da sie immer für mich da waren und mich niemals fragten, wie es mit dem Schreiben vorangeht.

Zuletzt möchte ich mich bei meinen beiden Mitbewohnerinnen und besten Freundinnen herzlich bedanken, die mich mit ihrer positiven Einstellung stets aufgebaut haben und mir bei Schwierigkeiten mit Rat und Tat zur Seite gestanden sind.



# Inhaltsverzeichnis

<b>1. Einleitung</b> .....	1
<b>2. Das Modell der <i>amicitia</i> in Ciceros <i>Laelius</i></b> .....	3
2.1 Die literarische Form des <i>Laelius</i> .....	4
2.2 Die Personen im Dialog und der historische Hintergrund .....	5
2.3 Philosophischer Inhalt im <i>Laelius</i> .....	7
2.4 Gliederung und Struktur des Dialoges .....	9
2.5 Inhaltliche Analyse des <i>Laelius</i> .....	12
2.5.1 Proömium §§ 1 – 5 .....	12
2.5.2 Erste Hauptrede §§ 17 – 24: Die <i>sententia</i> des Laelius über die Freundschaft.....	13
2.5.3 Zweite Hauptrede und Hauptteil §§ 26 – 104: Die zentrale <i>disputatio</i> des Laelius über die Freundschaft .....	19
2.5.3.1 Ursprung der Freundschaft §§ 26 – 32.....	20
2.5.3.2 Der erste Überleitungspassus §§ 33 – 35 .....	22
2.5.3.3 Grenzen der Liebe in der Freundschaft §§ 36 – 61 .....	24
2.5.3.4 Kriterien zur Beurteilung und Auswahl der Freunde §§ 62 – 76 ...	29
2.5.3.5 Gewöhnliche Freundschaften §§ 76 – 100.....	30
2.5.3.6 Conclusio §§ 100 – 104.....	34
<b>3. Die Rezeption von Ciceros Freundschaftsideals in den <i>Sermones</i> des Horaz</b> .....	36
3.1 Das in <i>Sermones</i> I dargestellte Bild von Horaz und seinen Freunden .....	36
3.2 Die Lucilius-Nachfolge des Horaz.....	37
3.3 Der ‚Scipionenkreis‘ .....	39
3.4 Der Beginn der Freundschaft zwischen Maecenas und Horaz .....	41

3.5 Die traditionelle Vorstellung von <i>amicitia</i> im Gegensatz zum Freundschaftsideal bei Cicero und Horaz .....	46
3.6 Die Rolle von C. Iulius Caesar und Octavian in der Freundschaftsvorstellung von Cicero und Horaz .....	52
<b>4. Die Rezeption von Ciceros Laelius in Montaignes Essai <i>De l'amitié</i> .....</b>	<b>57</b>
4.1 Die Seltenheit der vollkommenen Freundschaft .....	58
4.2 Freundschaftliche Beziehungen innerhalb der Familie .....	60
4.3 Freundschaft zwischen Männern .....	61
4.4 Die vollkommene Freundschaft zwischen Montaigne und La Boétie im Gegensatz zu den „amities ordinaires“ .....	62
4.4.1 Das grenzenlose Vertrauen in den Freund .....	62
4.4.2 Der Beginn einer wahren und vollkommenen Freundschaft .....	64
4.4.3 Die Freundschaft zwischen Tiberius Gracchus und Gaius Blossius ...	67
4.4.4 Alltägliche Freundschaften .....	68
4.4.5 Die Einzigartigkeit einer vollkommenen Freundschaft .....	70
<b>5. Conclusio .....</b>	<b>73</b>
<b>6. Literaturverzeichnis .....</b>	<b>76</b>
<b>7. Abstract .....</b>	<b>80</b>

## 1. Einleitung

Das Thema Freundschaft spielt sowohl in der römischen als auch in der griechischen Antike eine bedeutende Rolle. Platon und Aristoteles befassten sich unter anderem intensiv mit dem philosophischen Aspekt der *φιλία*, und auch Römer wie Cicero und Seneca schrieben über die *amicitia* aus unterschiedlichen Perspektiven. Dabei waren oft berühmte Freundespaare, seien es mythologische oder historische, ein gern behandeltes Stoffgebiet und wurden bei zahlreichen Autoren verarbeitet.

Das Thema hat aber auch in der moderneren Zeit nichts von seiner Bedeutsamkeit und Aktualität eingebüßt. Gerade in der Philosophie findet sich eine breitgefächerte Auseinandersetzung mit Fragen über die Freundschaft: Männer wie Foucault, Derrida und Montaigne, aber auch zahlreiche andere Philosophen setzten sich mit der Thematik auseinander und entwickelten unterschiedliche Auffassungen.

In meiner Diplomarbeit möchte ich mich als Schwerpunkt besonders mit Cicero und der Frage beschäftigen, wie das philosophische Modell der *amicitia* in seinem Dialog *Laelius* dargestellt wird. Dabei werde ich mich ausführlich mit dem Inhalt des Werkes auseinandersetzen und Ciceros Ausführungen zum Thema Freundschaft darlegen. Zudem werde ich die Meinungen verschiedener Philologen, die sich mit Cicero und seinem Werk beschäftigt haben, aufzeigen und zusammenführen. Dies wird den Hauptteil meiner Diplomarbeit darstellen.

Anschließend möchte ich mich genauer mit der Frage beschäftigen, wie Horaz das Modell der *amicitia* aus Ciceros *Laelius* in seinen eigenen Werken verarbeitet hat. Vornehmlich werde ich mich dabei mit einzelnen Satiren der *Sermones* des Horaz befassen, in denen der Dichter einen Bezug zwischen dem Freundespaar Laelius und Scipio und seiner eigenen Freundschaft mit Maecenas herstellt. Auch in diesem zweiten Teil meiner Diplomarbeit werde ich die Ansichten verschiedener Philologen heranziehen, im Besonderen möchte ich mich jedoch an die Darlegungen von Andreas Heil halten, der die Verbindung zwischen Horaz und Cicero in seinen „Gesprächen über Freundschaft“ detailliert herausgearbeitet hat.

Der dritte und abschließende Teil meiner Diplomarbeit wird die Frage näher beleuchten, auf welche Weise der Philosoph Michel Eyquem de Montaigne von Ciceros Konzept der *amicitia* im Dialog *Laelius* beeinflusst worden ist. Dazu werde

ich mich mit Montaignes Essai *De l'amitié* näher auseinandersetzen und die zahlreichen Parallelen, aber auch Gegensätze zu Ciceros Freundschaftskonzept herausarbeiten.

## 2. Das Modell der *amicitia* in Ciceros *Laelius*

Der Dialog *Laelius de amicitia* nimmt unter den einflussreichen philosophischen Schriften Ciceros von jeher einen besonderen Rang ein, wie Neuhausen anmerkt. In rund fünfhundert Handschriften wurde er vom neunten bis zum sechzehnten Jahrhundert überliefert<sup>1</sup> und zählte bereits im Mittelalter zur allgemeinen Schullektüre<sup>2</sup>. Der *Laelius* gehört ebenso wie das Parallelwerk *Cato Maior de senectute* und die sechs Bücher *De Republica*, mit denen er eng verbunden ist, bis heute zu den bekanntesten Schriften des Klassikers der lateinischen Prosaliteratur und erfreut sich immer noch großer Beliebtheit.

Dass der *Laelius* so gerne gelesen wird, hängt mit seinen formalen, also den sprachlich-stilistischen, und seinen inhaltlichen Vorzügen zusammen: Cicero behandelt in seiner philosophischen Schrift ein Thema, das nichts von seiner Aktualität eingebüßt hat, nämlich die *amicitia*. Die Freundschaft zählt „als besondere Form zwischenmenschlicher Beziehungen in der griechisch-römischen Antike sogar zu den höchsten ethischen Wertbegriffen“<sup>3</sup>. Cicero preist im *Laelius* die *amicitia* immer wieder als das höchste Gut, das die Menschen besitzen, und folgt dabei der Tradition der gesamten nichtchristlichen Antike. Laut Neuhausen gilt der *Laelius* zu Recht als die bedeutsamste der erhaltenen antiken Abhandlungen über das Thema Freundschaft, wenn man die Traktate über *φιλία* in den aristotelischen Ethiken außen vorlässt.<sup>4</sup>

Pangle führt an, dass Cicero im *Laelius* die Freundschaft zweier vornehmer römischer Staatsmänner darstellen möchte, woraus sich ein großer Preis auf die *amicitia* entwickelt. Als idealen Redner über das Thema wählt er Gaius Laelius, einen respektierten Anführer, der seinem Freund Publius Scipio Africanus Minor treu ergeben ist. Pangle zufolge wurde der Dialog im Jahre 44 v. Chr. verfasst, nachdem die *res publica* gefallen und Cicero gezwungen war, sich zurückzuziehen. Es war eine Zeit, in der großartige Freundschaften zwischen bedeutenden politischen Anführern zur Unmöglichkeit wurden. Die Handlung des *Laelius* findet hingegen im Jahre 129 v. Chr. statt, als die römische Republik noch in voller Blüte stand. Die Probleme jedoch, die letztendlich zu ihrem Niedergang führten, waren schon damals

---

<sup>1</sup> Vgl. NEUHAUSEN, K. A., M. Tullius Cicero Laelius. Einleitung und Kommentar, Heidelberg 1981, 1.

<sup>2</sup> Vgl. GLAUCHE, G., Schullektüre im Mittelalter. Entstehung und Wandlungen des Lektürekannons bis 1200 nach den Quellen dargestellt, München 1970, 123.

<sup>3</sup> NEUHAUSEN 1981 (s. Anm. 1), 1.

<sup>4</sup> Vgl. NEUHAUSEN 1981 (s. Anm. 1), 1 f.

sichtbar, wie Cicero immer wieder in seinem Dialog aufzeigt und ganz besonders in der Geschichte über Tiberius Gracchus<sup>5,6</sup>

Wie Konrad Heldmann erklärt, herrscht bis heute eine Diskussion darüber, ob Cicero sein Werk umgearbeitet hat und ob spätere Einschübe vorgenommen worden sind.<sup>7</sup> Ruch versuchte unter anderem nachzuweisen, dass im Proömium des *Laelius* verschiedene Versionen vorliegen, die erst im Nachhinein und nur oberflächlich zusammengefügt worden sind.<sup>8</sup> Büchner wiederum stellte die These auf, dass Cicero sein Werk als Ganzes im Sommer 44 v. Chr. um einen Einschub erweitert hat, der von der ursprünglichen Konzeption deutlich abweicht, sodass die Diskrepanz klar erkennbar ist.<sup>9</sup> Es gibt auch Einwände, die mit Heusch<sup>10</sup> von einer einheitlichen Fassung des Proömiums ausgehen, es scheint aber, dass überwiegend Ruchs Ansicht einer Doppelfassung Zustimmung findet.<sup>11</sup>

## 2.1 Die literarische Form des *Laelius*

Um die Gattung des *Laelius* zu verstehen, braucht man laut Powell nur Ciceros Werk *Cato Maior* betrachten, denn Cicero hat mit seiner philosophischen Abhandlung über Freundschaft eindeutig ein Parallelwerk schaffen wollen.<sup>12</sup> Cicero weist sogar im Proömium des *Laelius* auf seinen früheren Dialog hin: In § 4 erläutert er, weshalb er gerade die Person des Cato Maior ausgewählt hat, um über das Greisenalter zu schreiben: *Sed ut in Catone maiore, qui est scriptus ad te de senectute, Catonem induxi senem disputantem, quia nulla videbatur aptior persona, quae de illa aetate loqueretur, quam eius, qui et diutissime senex fuisset et in ipsa senectute praeter ceteros floruisset.* Dass es sich beim *Laelius* tatsächlich um ein Parallelwerk des *Cato Maior* handeln sollte, wird in § 5 deutlich: *Sed ut tum ad senem senex de senectute, sic hoc libro ad amicum amicissimus scripsi de amicitia.*

Sowohl *Cato Maior de senectute* als auch *Laelius de amicitia* sind Ciceros Freund Atticus gewidmet. Zudem behandeln beide Dialoge gemäß Powell bestimmte

---

<sup>5</sup> Siehe dazu Cic. Lael. 37 – 40 und die Kapitel 2.5.3.3 und 3.6 in dieser Diplomarbeit.

<sup>6</sup> Vgl. PANGLE, L. S., *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, Cambridge 2003, 105.

<sup>7</sup> Vgl. HELDMANN, K., *Ciceros Laelius und die Grenzen der Freundschaft. Zur Interdependenz von Literatur und Politik 44/43 v. Chr.*, *Hermes* 104 (1976), 72 – 103, hier: 72 f.

<sup>8</sup> Vgl. RUCH, E., *Das Prooemium von Ciceros Laelius de amicitia*, Straßburg 1943, 9 f.

<sup>9</sup> Vgl. BÜCHNER, K., *Der Laelius Ciceros*, *MH* 9 (1952), 88 – 106.

<sup>10</sup> Vgl. HEUSCH, H., *Zum Proömium von Ciceros Laelius*, *RhM* 96 (1953), 67 – 77.

<sup>11</sup> Vgl. HELDMANN 1976 (s. Anm. 7), 74.

<sup>12</sup> Vgl. POWELL, J. G. F., *Cicero: Laelius, On Friendship & The Dream Of Scipio*, ed. with an Introduction, Translation & Commentary, Warminster 1990, 7.

Themen der angewandten Ethik: Atticus gewann aus *Cato Maior* anscheinend einen praktischen Nutzen, wie Cicero in Att. 16, 11, 3 andeutet: '*o Tite*' tibi prodesse laetor. Überdies hoffte Cicero zweifellos, wie Powell bemerkt, dass sein Werk *Laelius* und im Besonderen die darin enthaltene Warnung gegen einen Bürgerkrieg Einfluss auf die moralische Gesinnung seiner Zeitgenossen haben könnte.<sup>13</sup>

Eine weitere Parallele ist Powell zufolge, dass in beiden Dialogen vornehme Römer der Vergangenheit sprechen. Beide Werke sind nach ihrem Hauptsprecher benannt, die Cicero sorgfältig ausgewählt hat: *Cato Maior* und *Laelius* sind besonders dafür geeignet, über das jeweilige Thema zu sprechen. *Laelius* und sein Freund *Scipio Aemilianus* sind beide Sprecher in *Cato Maior*, und das Gespräch im *Laelius* findet kurz nach dem Tod von *Scipio* statt. Sein Verscheiden stellt den Ausgangspunkt des folgenden Gesprächs über Freundschaft dar. Überdies erwähnt *Laelius* im späteren Dialog die vergangene Unterhaltung zwischen *Cato Maior*, *Scipio* und ihm selbst, und zwar in § 11:<sup>14</sup> *ut memini Catonem anno ante, quam est mortuus, mecum et cum Scipione disserere (...)*.

## 2.2 Die Personen im Dialog und der historische Hintergrund

Gaius *Laelius*, der Hauptsprecher, war Powell nach die naheliegende Wahl für diese Rolle. *Laelius* nahm bereits in Ciceros *De Republica* eine bedeutende Rolle ein, was auch im späteren Dialog über Freundschaft kurz angesprochen wird. Überdies ist *Laelius*, wie bereits erwähnt, auch im *Cato Maior* einer der Gesprächspartner. Seine Freundschaft mit *Scipio Aemilianus* war allseits bekannt und Cicero bezog sich des Öfteren in seinen früheren Werken auf eben diese berühmte Beziehung. Besonders sticht der Brief an *Pompeius* hervor, den Cicero Ende 63 v. Chr. verfasste und in dem er anbot, den *Laelius* zu *Pompeius'* *Scipio* zu spielen:<sup>15</sup> *quae, cum veneris, tanto consilio tantaque animi magnitudine a me gesta esse cognosces, ut tibi multo maiori quam Africanus fuit [a] me non multo minore(m) quam Laelium facile et in re publica et in amicitia adiunctum esse patiare.* (Cic. fam. 5, 7, 3)

*Laelius'* Vater, ebenfalls Gaius *Laelius* genannt, war der erste der Familie, der eine politische Karriere einschlug, zudem pflegte er eine enge Beziehung zu *Scipio Africanus Maior*, wie Powell erklärt. Sein Sohn *Laelius*, der um 190 v. Chr. herum

---

<sup>13</sup> Vgl. POWELL 1990 (s. Anm. 12), 7.

<sup>14</sup> Vgl. POWELL 1990 (s. Anm. 12), 8.

<sup>15</sup> Vgl. POWELL 1990 (s. Anm. 12), 8 f.

geboren wurde, erbte somit den gesellschaftlichen Rang und die Verbindung zur Familie der Scipionen. Scipio Aemilianus wurde im Jahre 185 als Sohn von L. Aemilius Paulus geboren, aber von P. Scipio Africanus adoptiert, der bei schlechter Gesundheit und vermutlich selbst kinderlos war.<sup>16</sup>

Es ist laut Powell unklar, ob die Freundschaft zwischen Laelius und Scipio Aemilianus bereits seit ihrer Jugendzeit bestand, mit Sicherheit weiß man aber, dass Laelius im dritten Punischen Krieg als Legat von Scipio diente, und zwar bei der Belagerung von Karthago im Jahre 147 v. Chr. Darauf folgend bekleidete er 145 das Amt des Prätors und wurde 140 Konsul: Powell betont, dass es keinen Grund zur Annahme gibt, dass Laelius nur durch seine Beziehung zu Scipio diese senatorischen Ämter erreichte, obwohl er natürlich nichtsdestotrotz von Scipios Unterstützung profitieren hätte können.<sup>17</sup>

Wie Powell bemerkt, ist es offensichtlich, dass Cicero das Freundespaar sehr bewunderte. Der Autor stellte sich einen höchst zivilisierten und kultivierten Freundeskreis vor, in dem Scipio und Laelius das Zentrum bildeten und Poeten sowie griechische Gelehrte mit römischen Aristokraten verkehrten. Die Atmosphäre dieses Kreises wird in Ciceros *De Republica* wiedergespiegelt. Weiters führt Powell an, dass Cicero zweifellos diesen Freundeskreis in gewissem Maße idealisierte. Es wäre gewagt, so vom Scipionenkreis zu sprechen, als ob er der Vorstellung Ciceros exakt entsprochen hätte. Man kann auch gar nicht mit Sicherheit sagen, ob Scipio und seine Freunde jemals eine politische Fraktion oder ein Zentrum der aktiven kulturellen Hellenisierung gründeten. Auf diesen Kreis um Scipio komme ich in Kapitel 3.3 noch einmal zu sprechen.<sup>18</sup>

Zweifelsfrei war jedoch die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. eine Zeit von bedeutender kultureller Aktivität in der römischen Welt und dies wurde durch Männer wie Scipio und Laelius gefördert. Der griechische Historiker Polybios, der Philosoph Panaetius und die lateinischen Dichter Terenz und Pacuvius, ebenso wie der Satiriker Lucilius profitierten immer wieder durch ihre Klienten-Patronus-Beziehung zu Scipio, wie Powell erklärt. Es war eine Zeit, in der das Interesse an griechischer Philosophie und Literatur für einen geborenen Römer respektabler

---

<sup>16</sup> Vgl. POWELL 1990 (s. Anm. 12), 9.

<sup>17</sup> Vgl. POWELL 1990 (s. Anm. 12), 9.

<sup>18</sup> Vgl. POWELL 1990 (s. Anm. 12), 11.

wurde und Cicero musste die Gegebenheiten nicht allzu stark verändern, um Laelius eine Rede halten zu lassen, die der Lehre der griechischen Philosophen entsprach.<sup>19</sup> Die beiden anderen Charaktere des Dialogs, C. Fannius und Q. Mucius Scaevola, spielen eine bedeutend geringere Rolle, wie Powell näher ausführt. Sie wurden bereits zuvor als Charaktere mit geringer Bedeutung in Ciceros *De Republica* eingeführt, ihre hauptsächliche Aufgabe im späteren *Laelius* liegt ebenfalls darin, den Gegenpart zum Hauptredner zu spielen. Im echten Leben waren Fannius und Scaevola die Schwiegersöhne von Laelius.<sup>20</sup>

### 2.3 Philosophischer Inhalt im *Laelius*

Im folgenden Kapitel werde ich einen Überblick über das philosophische Gedankengut im *Laelius* geben, auf die wichtigsten Punkte komme ich jedoch in Kapitel 2.5.2 und 2.5.3 noch einmal genauer zu sprechen.

Gemäß Powell ist es eindeutig, dass der *Laelius* weit davon entfernt ist, eine trockene philosophische Abhandlung zu sein. Dennoch stammen die Ideen, die im Dialog über die *amicitia* vertreten sind, von griechischen Philosophen ab, sofern sie nicht von Ciceros persönlicher Erfahrung oder römischer Geschichte abgeleitet wurden. Ciceros *Laelius* beansprucht, als ein einfacher Römer zu sprechen und nicht als ein professioneller Philosoph<sup>21</sup>. Aber auch gebildete Römer bezogen Powell zufolge ihren intellektuellen Hintergrund von den Griechen. Da die Benennung von griechischen Quellen jedoch sehr bescheiden ausfällt, bereitet es Schwierigkeiten, die verschiedenen philosophischen Inhalte aufzudecken, die im Dialog vertreten sind. Zudem ist es nicht immer möglich, Berührungspunkte mit griechischen Schriften zu erkennen, da vieles an griechischem Material, das relevant hätte sein können, nicht mehr erhalten ist.<sup>22</sup>

Powell erinnert daran, dass Cicero ein Anhänger der Akademie war, was aber nicht automatisch bedeutet, dass er in seinen Werken strikt an einer philosophischen Lehre festhielt. Die Vertreter der Akademie glauben nämlich daran, jede

---

<sup>19</sup> Vgl. POWELL 1990 (s. Anm. 12), 11.

<sup>20</sup> Vgl. POWELL 1990 (s. Anm. 12), 11.

<sup>21</sup> Auch Scipio nimmt diese Haltung in Ciceros *De Republica* ein, vgl. POWELL 1990 (s. Anm. 12), 18.

<sup>22</sup> Vgl. POWELL 1990 (s. Anm. 12), 18.

Fragestellung genauestens zu überprüfen und bis zu ihrem Grund vorzudringen.<sup>23</sup> Wie Powell weiter ausführt, gab es im Bereich der Moralphilosophie zu Ciceros Zeit große Ähnlichkeiten zwischen den Ansichten der Stoiker, Peripatetiker und Akademiker. Ein erklärter Vertreter der Akademie wie Cicero konnte sich aus den moralischen Lehren der Stoa und des Peripatos frei nach Bedarf bedienen, ohne seiner eigenen Schule untreu zu werden. In einem Punkt ist sich Cicero jedoch stets treu geblieben: seine Ablehnung der epikureischen Lehre.<sup>24</sup>

Powell erläutert weiters, dass Cicero offensichtlich vom Idealismus der stoischen Moral angezogen wurde, doch er akzeptierte nicht immer die etwas extremeren Manifestationen. Im *Laelius* lässt Cicero den Hauptredner Laelius teilweise gegen das stoische Konzept eines weisen Mannes argumentieren sowie gegen die Lehre der *ἀπάθεια*. Es gibt zugleich aber auch Passagen in anderen philosophischen Werken Ciceros<sup>25</sup>, die etwas später entstanden sind und in denen stoisches Gedankengut reproduziert wird. Die Theorie, dass alle Menschen von Natur aus in Gemeinschaft verbunden sind, ist im Stoizismus weit verbreitet und hatte laut Powell eindeutig einen starken Einfluss auf Cicero. Die Auffassung von Freundschaft, wie sie Cicero im *Laelius* vertritt, besteht darin, dass Freundschaft ihren Ursprung in der Natur des Menschen hat und auf einer Gemeinschaft zwischen rechtschaffenen Männern basiert. Diese Vorstellung von *amicitia* scheint zwar nicht von einer frühen stoischen Quelle zu stammen, die uns erhalten ist, die Grundlage jedoch findet man gemäß Powell in der Tradition des Stoizismus.<sup>26</sup>

Cicero verdankt einige Ideen vermutlich auch der peripatetischen Tradition, wie Powell weiter ausführt. Der Unterschied zwischen Cicero und Aristoteles betrifft vielmehr die Schwerpunktsetzung und Herangehensweise als die grundlegende Doktrin. Cicero lässt der idealen Freundschaft große Bedeutung zukommen und behandelt die unvollkommene Form der *amicitia*, die man im alltäglichen Leben vorfindet, als etwas gänzlich anderes. Aristoteles stuft Freundschaft zwar ähnlich ein, legt aber kein Gewicht auf die Trennung der beiden Formen. Powell bemerkt zudem, dass die Herangehensweise von Aristoteles und seinen Nachfolgern überwiegend empirisch geprägt ist. Cicero hingegen wechselt zwischen einer idealistischen

---

<sup>23</sup> Vgl. dazu auch MASEK, M., *Geschichte der antiken Philosophie*, Wien 2012, 132 f.: Platon berichtet im Dialog *Menon* von unterschiedlichen Methoden des Sokrates zur Wahrheitsauffindung: Zum einen wird die Elenktik beschrieben, wenn diese jedoch an ihre Grenzen gerät, wird auf das *hypóthesis*-Verfahren ausgewichen.

<sup>24</sup> Vgl. POWELL 1990 (s. Anm. 12), 18.

<sup>25</sup> Powell nennt fin. 5 und das spätere off., vgl. POWELL 1990 (s. Anm. 12), 18.

<sup>26</sup> Vgl. POWELL 1990 (s. Anm. 12), 18.

Betrachtungsweise, die an den moralischen Ansatz der Stoa erinnert, sowie Passagen von eher empirischer Natur, die sowohl peripatetische Vorbilder als auch römisch-historische Erfahrung widerspiegeln.<sup>27</sup>

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der philosophische Inhalt des *Laelius* eine für Cicero charakteristische Mischung zu sein scheint, in der Elemente des stoischen Idealismus ebenso enthalten sind wie die eher praktischen Betrachtungen der Peripatetiker. Weiters betont Powell, dass diese Mischung allein auf Cicero rückzuführen ist und nicht irgendeiner verlorenen Zwischenquelle zugeschrieben werden darf. Ebenso entstand der philosophische Gedankengang im *Laelius* nicht durch ein bloßes Zusammenstückeln von nicht kompatiblen Elementen verschiedener Quellen. Auffallend am *Laelius* ist laut Powell, dass er exemplarisch zeigt, wie Cicero mit philosophischem Gedankengut umgeht: Er fällt stets ein unabhängiges Urteil, denn ihm geht es bei seinem philosophischen Freundschaftskonzept nicht darum, ob es stoisch oder peripatetisch ist, sondern ob es einer genauen Analyse und Prüfung standhalten kann.<sup>28</sup>

## 2.4 Gliederung und Struktur des Dialoges

Büchner bemerkt, dass Cicero in Lael. 16 eine genaue und übersichtliche, aber nicht unbedingt logisch einwandfreie Einteilung anbietet: *pergratum mihi feceris (...), si (...)* *de amicitia disputaris quid sentias, qualem existimes, quae praecepta des.* Büchner erklärt weiter, dass es trotz Ciceros Angabe eine Streitfrage ist, bis zu welchen Grenzen die drei angekündigten Teile reichen.<sup>29</sup> Überhaupt gehen die Meinungen, wie Ciceros Werk über Freundschaft einzuteilen ist, auseinander. Ich werde hier vier Möglichkeiten der Einteilung anführen, die von Powell, Büchner, Fürst und Neumann vorgenommen wurden.

Powell stellt folgende Gliederung auf: Die §§ 1 – 5 umfassen Ciceros Prolog, anschließend folgt in §§ 6 – 16 eine einführende Unterhaltung zwischen den Dialogpartnern. Die erste Hauptrede des Laelius umfasst die §§ 17 – 24, in § 25 wird ein Zwischengespräch eingefügt. Der zweite Vortrag Laelius' erfolgt in §§ 26 – 32 und wird erneut von einer eingeschobenen Unterhaltung in § 32 abgerundet. Die §§ 33 – 104 schließlich bilden die letzte Rede des Hauptsprechers.

---

<sup>27</sup> Vgl. POWELL 1990 (s. Anm. 12), 19.

<sup>28</sup> Vgl. POWELL 1990 (s. Anm. 12), 20.

<sup>29</sup> Vgl. BÜCHNER 1952 (s. Anm. 9), 88.

Im einleitenden Gespräch wird gemäß Powell der Tod Scipios behandelt und wie Laelius mit dem Verlust seines Freundes umgeht. Dies führt schließlich zum eigentlichen Thema: Die Schwiegersöhne Fannius und Scaevola bitten Laelius, ihnen seine Ansichten über die Freundschaft ausführlich darzulegen. Die erste Hauptrede von Laelius umfasst Powell zufolge eine allgemeine Lobrede auf die Freundschaft, in der zweiten Hauptrede wird die Frage untersucht, wie Freundschaft zustande kommt. Die dritte Hauptrede schließt an die zweite an und bildet den restlichen Teil des Dialogs.<sup>30</sup>

Büchner stellt die Theorie auf, dass der Abschnitt §§ 26 – 43 herausgelöst werden könnte, ohne dass der Zusammenhang des Gesamtwerkes verloren ginge. Er ist der Meinung, dass die §§ 26 – 43 erst später zum Gesamtwerk des *Laelius* hinzugefügt wurden. Büchner weist darauf hin, dass es sich bei den §§ 26 – 43 um einen einzigen Gedankenzug handelt. Auch das Zwischengespräch über den Ursprung der Freundschaft, das am Ende von § 32 stattfindet, darf gemäß Büchner nicht darüber hinwegtäuschen.<sup>31</sup> Bringmann kritisiert an Büchners Theorie unter anderem, dass er zwar dem ersten Zwischengespräch §§ 25 f. eine gliedernde Funktion zukommen lässt, doch dem zweiten Einschub §§ 32 f. spricht er eine solche Funktion ab. Bringmann ist aber der Meinung, dass auch im zweiten Zwischengespräch kein gedanklicher Fortschritt geschieht, zudem markieren sowohl § 24 als auch § 32 deutlich den Abschluss eines größeren zusammenhängenden Teils, deshalb verwirft er Büchners Theorie eines späteren Einschubs von §§ 26 – 43.<sup>32</sup>

Wenn man der Theorie Büchners zustimmt, dass die §§ 26 – 43 zusammenhängen, dann erkennt man zugleich, dass es sich in den drei einzelnen Abschnitten insgesamt um ein einziges *praeceptum* handelt, das in beschwörender Sprache aufgebaut wurde. Dieses *praeceptum* befindet sich laut Büchner zwischen der *sententia* des Laelius und dem theoretischen Abschnitt, der ab § 44 folgt. Diese Anordnung widerspricht jedoch der in § 16 angegebenen Gliederung und birgt zahlreiche Wiederholungen, die die Lektüre des *Laelius* so schwierig machen.<sup>33</sup> Büchner bemerkt zudem, dass der Unterschied zwischen den Freundschaften der *sapientes* und der *communes amicitiae*, auf dem das ganze übrige Werk basiert, im Abschnitt §§ 26 – 43 keine Rolle spielt. Hier kann der Zwiespalt alle Freundschaften auflösen, sonst gilt Streit als Zeichen der Unvollkommenheit. Ferner tritt gemäß

<sup>30</sup> Vgl. POWELL 1990 (s. Anm. 12), 12.

<sup>31</sup> Vgl. BÜCHNER 1952 (s. Anm. 9), 96.

<sup>32</sup> Vgl. BRINGMANN, K., Untersuchungen zum späten Cicero, Göttingen 1971, 210.

<sup>33</sup> Vgl. BÜCHNER 1952 (s. Anm. 9), 97.

Büchner der Gedanke an die *res publica* in diesem Abschnitt sehr stark hervor, im restlichen Werk spielt er eine zweitrangige Rolle.<sup>34</sup>

An dieser Stelle finden sich Büchner zufolge also eine tiefgehende Diskrepanz zum restlichen Werk des *Laelius* sowie zahlreiche Wiederholungen der Gedanken und Folgerungen<sup>35</sup>. Zusammengenommen mit dem stilistischen Unterschied, ab § 26 in schnellem Tempo und in beschwörender Sprache zum Kernthema zu eilen, ab § 45 wieder ruhig zu argumentieren, lässt sich gemäß Büchner die These beweisen, dass der Abschnitt §§ 26 – 43 erst im Nachhinein hinzugefügt wurde und das Werk ohne ihn in sich geschlossener wäre.<sup>36</sup>

In den §§ 44 – 55 wird, wie Büchner weiter erläutert, das Wesen der Freundschaft als Liebe bestimmt und gegen widersprechende Meinungen bewiesen, anschließend wird versucht, die Grenzen dieser Liebe zu bestimmen.<sup>37</sup> Wenn man den von Cicero in § 16 angekündigten Teil *qualis sit amicitia* von §§ 26 – 32 reichen lässt, wie es auch Powell annimmt, dann müssten sowohl §§ 33 – 43 als auch §§ 44 – 55 zu den *praecepta* gezählt werden, die ebenfalls in § 16 erwähnt wurden. Büchner verwirft jedoch diese Ansicht und folgert stattdessen, dass es sich bei den §§ 44 – 55 um den *qualis sit*-Teil handelt und nicht um die §§ 26 – 32, die direkt an die *sententia* anschließen. Die *praecepta* beginnen somit erst ab § 56, nachdem die Grenzen der Freundschaft bestimmt wurden.<sup>38</sup> In § 44 gibt Laelius zwar einige *praecepta* an, doch Büchner betont ausdrücklich, dass es sich hier lediglich um eine Überbrückung handelt.<sup>39</sup> Den *praecepta*-Teil kann man Büchner nach zudem in zwei Teile gliedern, die sich eindeutig voneinander unterscheiden: Die §§ 56 – 76 umfassen die Freundschaften der *viri boni et sapientes*, die man auch im wirklichen Leben finden kann, die §§ 76 – 100 handeln von den *vulgares amicitiae: iam enim a sapientium familiaritatibus ad vulgares amicitias oratio nostra delabitur* (Lael. 76). Zum Schluss des *Laelius* kommt Cicero wieder auf die vollkommene Freundschaft zu sprechen.<sup>40</sup> Heil ist dem Vorschlag Fürsts zugetan, der an Neuhausen anknüpft. Ihrer Ansicht nach besteht der Dialog aus zwei Teilen: In Teil eins spricht Laelius zuerst einen Lobpreis auf Scipio (§§ 6 – 25), darauf folgt ein Lob der Freundschaft (§§ 17 – 24). In

---

<sup>34</sup> Vgl. BÜCHNER 1952 (s. Anm. 9), 99.

<sup>35</sup> Der Umfang dieser Arbeit lässt es nicht zu, die zahlreichen Wiederholungen zu benennen, vgl. dazu BÜCHNER 1952 (s. Anm. 9), 97 – 100.

<sup>36</sup> Vgl. BÜCHNER 1952 (s. Anm. 9), 100.

<sup>37</sup> Vgl. BÜCHNER 1952 (s. Anm. 9), 101.

<sup>38</sup> Vgl. BÜCHNER 1952 (s. Anm. 9), 94 f.

<sup>39</sup> Vgl. BÜCHNER 1952 (s. Anm. 9), 101.

<sup>40</sup> Vgl. BÜCHNER 1952 (s. Anm. 9), 91.

der zweiten Rede des Laelius findet sich eine eher wissenschaftliche Erörterung, in der die Themenbereiche „Entstehung von Freundschaft“ (§§ 26 – 32) und „Beständigkeit von Freundschaft“ (§§ 33 – 100) behandelt werden.<sup>41</sup>

Gemäß Neuhausen ist das philosophische Werk folgendermaßen aufgebaut: Er teilt zunächst Powells Ansicht, was das Proömium und das einleitende Gespräch betrifft, und auch Laelius' erste Rede über die Freundschaft, die *sententia*, umfasst Neuhausen nach die §§ 17 – 24. Nach dem zweiten Zwischengespräch in § 25 stellt er jedoch eine von Powell abweichende Gliederung auf. Als Hauptteil des *Laelius* betrachtet Neuhausen die *disputatio*, die von §§ 26 – 104 reicht. Diese teilt er wiederum in vier Teile: Das erste Kapitel handelt vom „Ursprung der Freundschaft“ und umfasst die §§ 26 – 32, anschließend folgt in §§ 33 – 35 ein erster Überleitungspassus. Das zweite Kapitel §§ 36 – 61 bestimmt die „Grenzen der Liebe in der Freundschaft“ und erneut findet sich ein Überleitungspassus in § 62. Die §§ 62 – 76 umfassen das dritte Kapitel, in dem es um die „Kriterien zur Beurteilung und Auswahl der Freunde“ geht. Nach einem dritten Überleitungspassus in § 76 schließt das vierte Kapitel „Gewöhnliche Freundschaften“ an. § 100 bildet den vierten Überleitungspassus, worauf die *Conclusio* folgt, die von §§ 100 – 104 reicht.<sup>42</sup>

Ich halte mich im Folgenden hauptsächlich an die Gliederung gemäß Neuhausen, da sie mir am geeignetsten für den Zweck dieses Teils meiner Diplomarbeit erscheint, nämlich die philosophischen Ansichten Ciceros zum Thema Freundschaft ausführlich darzustellen. Neuhausens Argumentation für seine Einteilung des *Laelius* erfolgt deshalb Schritt für Schritt erst im nachfolgenden Abschnitt.

## 2.5 Inhaltliche Analyse des *Laelius*

### 2.5.1 Proömium §§ 1 – 5

Wie Neuhausen anmerkt, hebt Cicero in § 5 des Vorworts zu seinem philosophischen Traktat hervor, dass er über die Freundschaft schreibt:

---

<sup>41</sup> Vgl. HEIL, A., Gespräche über Freundschaft. Das Modell der *amicitia* bei Cicero und Horaz, in: HALTENHOFF, A. – HEIL, A. – MUTSCHLER, F. (Hgg.), Römische Werte als Gegenstand der Altertumswissenschaft, München-Leipzig 2005, 107 – 123, hier: 112 und FÜRST, A., Streit unter Freunden. Ideal und Realität in der Freundschaftslehre der Antike, Stuttgart – Leipzig 1996, 138 – 182.

<sup>42</sup> Vgl. NEUHAUSEN 1981 (s. Anm. 1), 81 f.

*scripsi de amicitia*.<sup>43</sup> Ruch erwähnt, dass Cicero das Thema auch an mehreren anderen Stellen ankündigt: In § 3 heißt es unter anderem: *tum Scaevola (...) exposuit nobis sermonem Laelii de amicitia (...)*. In § 4 erklärt Cicero, dass ihm die Person des Laelius geeignet scheint, über das Thema Freundschaft zu sprechen, da die Freundschaft zwischen diesem und Scipio sehr bedeutend war. In § 5 erwähnt Cicero erneut, warum Laelius die *amicitia* erörtern soll: *Laelius et sapiens (...) et amicitiae gloria excellens de amicitia loquetur*.<sup>44</sup>

Des Weiteren kündigt Cicero Neuhausen zufolge in §§ 3 – 5 die *disputatio* des Laelius an, die Erörterung des Themas Freundschaft, die im Mittelpunkt des Dialogs steht:<sup>45</sup> *respondet Laelius, cuius tota disputatio est de amicitia, quam legens te ipse cognosces* (Lael. 5).

Ruch bemerkt, dass auch die Personen und die Zeit des Dialogs an zwei Stellen vorgestellt werden: In § 3 erwähnt Cicero, dass Laelius das Gespräch über die Freundschaft gemeinsam mit Quintus Mucius Scaevola und Gaius Fannius, seinen beiden Schwiegersöhnen, führte und es wenige Tage nach dem Tod Scipio Africanus' stattfand. Auch in § 5 heißt es, dass die beiden Schwiegersöhne kurz nach Scipios Ableben zu Laelius kamen und ihn um eine Erörterung des Themas Freundschaft baten. Ebenso wird die Methode der Darstellung des Gesprächs zweimal erwähnt, wie Ruch anmerkt. In § 3 erläutert Cicero: *quasi enim ipsos induxi loquentes, ne „inquam“ et „inquit“ saepius interponeretur, atque ut tamquam a praesentibus coram haberi sermo videretur*. Und in § 5 fordert Cicero seinen Freund Atticus auf, er solle sich vorstellen, Laelius spreche persönlich.<sup>46</sup>

## **2.5.2 Erste Hauptrede §§ 17 – 24:**

### **Die *sententia* des Laelius über die Freundschaft**

Die §§ 6 – 16 bilden die Einleitung und Hinführung zum eigentlichen Thema. Neuhausen bemerkt, dass in den §§ 6 – 8 der Dialog eröffnet wird und Fannius und Scaevola zum ersten Mal zu Wort kommen.<sup>47</sup> Anschließend spricht zum ersten Mal Laelius und hält eine kurze Lobrede auf seinen Freund Scipio, der kurz zuvor

---

<sup>43</sup> Vgl. NEUHAUSEN 1981 (s. Anm. 1), 25.

<sup>44</sup> Vgl. RUCH 1943 (s. Anm. 8), 9.

<sup>45</sup> Vgl. NEUHAUSEN 1981 (s. Anm. 1), 48.

<sup>46</sup> Vgl. RUCH 1943 (s. Anm. 8), 9 f.

<sup>47</sup> Vgl. NEUHAUSEN 1981 (s. Anm. 1), 81.

verschieden war. In § 16 äußern sich erneut die Schwiegersöhne Fannius und Scaevola und leiten das Gespräch über in die erste Hauptrede Laelius‘.

Heldmann merkt an, dass Cicero als Ausgang des gesamten Dialogs Laelius‘ persönliches Erlebnis seiner Freundschaft mit Scipio wählt. Die Beziehung dieser beiden Männer stellt ein Exemplum einer so vollkommenen Freundschaft dar, wie sie nur sehr selten vorkommt: *quod ex omnibus saeculis vix tria aut quattuor nominantur paria amicorum* (Lael. 15). Diese beispielhafte und besondere Freundschaft ist das Motiv für die *laus amicitiae* in den §§ 17 – 24.<sup>48</sup>

Büchner betont, dass es sich bei den §§ 17 – 24 eindeutig um den ersten Teil handelt, der die Überschrift *quid sentias* tragen müsste.<sup>49</sup> Auch Heldmann erklärt, dass der Ton in den §§ 17 – 24 sich unbestreitbar vom restlichen Werk unterscheidet.<sup>50</sup> Das Wort *sentire* wird gemäß Büchner in diesem ersten Teil zu Beginn und zum Schluss besonders hervorgehoben und macht somit die Abgrenzung deutlich:<sup>51</sup> In § 18 betont Laelius gleich zu Beginn, dass er Freundschaft nur zwischen Guten für möglich hält, zum Abschluss von § 24 meint er, er habe seine Ansicht nach bestem Vermögen vorgetragen.

Wie Büchner weiter erklärt, steht der Abschnitt mit diesem Wort „unter einer bestimmten Form der Aussage, die römisch ist [...]. Vorbild ist die *sententia*, die Meinungsäußerung im Senat, die die Gesamtmeinung eines Mitglieds zusammengefaßt enthält.“<sup>52</sup> Heldmann fügt dem hinzu, dass die Dialogfigur Laelius diese *sententia* am Anfang und Ende sowohl inhaltlich als auch methodisch bewusst vom Disput der Gelehrten abtrennt:<sup>53</sup> In § 17 erklärt Laelius, dass er sehr gern über das Thema Freundschaft sprechen würde, doch zugleich ist er der Meinung, er sei nicht befähigt dazu. Denn die Aufgabe, die ihm von seinen zwei Schwiegersöhnen Scaevola und Fannius gestellt wurde, sei schwierig und die griechischen Philosophen seien besser dafür geeignet, aus dem Stegreif einen Vortrag über die Freundschaft zu halten. Deshalb weist Laelius darauf hin, sich lieber an diejenigen zu wenden, die berufsmäßig solche Reden halten. Er könne sie bloß dazu auffordern,

---

<sup>48</sup> Vgl. HELDMANN 1976 (s. Anm. 7), 77.

<sup>49</sup> Vgl. BÜCHNER 1952 (s. Anm. 9), 89.

<sup>50</sup> Vgl. HELDMANN 1976 (s. Anm. 7), 75.

<sup>51</sup> Vgl. BÜCHNER 1952 (s. Anm. 9), 89.

<sup>52</sup> BÜCHNER 1952 (s. Anm. 9), 89. Dem zustimmend HELDMANN 1976 (s. Anm. 7), 75 und STEINMETZ, F., Die Freundschaftslehre des Panaitios. Nach einer Analyse von Ciceros ‘Laelius de amicitia’, Wiesbaden 1967, 7.

<sup>53</sup> Vgl. HELDMANN 1976 (s. Anm. 7), 75.

die *amicitia* über alles zu stellen, denn es gebe im Wesen des Menschen nichts Besseres als die Freundschaft.

Nach dieser *sententia* erfolgt in § 25 ein Zwischengespräch, das gemäß Heldmann einen deutlichen Hinweis darauf gibt, dass das Folgende sich von der *sententia* des Laelius unterscheiden wird. Dem voraus geht die bereits erwähnte abschließende Bemerkung des Laelius, dass es über das Thema Freundschaft noch vieles zu sagen gebe, doch die Schwiegersöhne sollten sich dafür an jene wenden, *qui ista disputant* (Lael. 24). Laelius wiederholt grundsätzlich nur das, was er am Anfang dieser *sententia* bereits angemerkt hat: *Quam ob rem, quae disputari de amicitia possunt, ab eis censeo petatis, qui ista profitentur* (Lael. 17). Aber Fannius und Scaevola bitten ihn in § 25 dennoch, über die Freundschaft zu sprechen. Sie haben sich schon öfter mit ihrer Frage an jene Leute gewandt, doch sie bevorzugen einen Vortrag ihres Schwiegervaters, der schon früher einmal in Scipios Gärten gesprochen hat: *cum est de re publica disputatum* (Lael. 25). Wenn also Laelius ihrer Bitte nachkommt und seine Ansichten über die *amicitia* vorträgt, dann zeigt das deutlich, dass seine Rede nichts mit der *sententia* zu tun hat. Ab dieser Stelle haben „die Bescheidenheitsformel und die Distanzierung vom Disput der Fachgelehrten“<sup>54</sup>, die in § 17 und § 24 vorherrschend waren, keine Gültigkeit mehr. Zugleich muss laut Heldmann dieser neue Teil ab § 26 mehr sein als ein bloßes persönliches Bekennen zur Freundschaft.<sup>55</sup>

Laelius stellt zu Beginn der *sententia* einen Grundsatz auf, der für seinen Protreptikos essentiell ist und der noch vor der eigentlichen Definition der *amicitia* steht: *Sed hoc primum sentio, nisi in bonis amicitiam esse non posse* (Lael. 18). Freundschaft ist also nur unter Guten möglich. Darin lässt sich eine Polemik gegen die stoische Freundschaftslehre erkennen, wie Heldmann erläutert. Laelius spricht sich gegen die Interpretation aus, dass nur ein Mann, der das höchste Maß an Vollkommenheit erreicht, als *vir bonus et sapiens* gilt, denn so etwas war keinem Menschen je möglich: *sed eam sapientiam interpretantur, quam adhuc mortalis nemo est consecutus* (Lael. 18). Das Vollkommenheitsideal der stoischen Philosophie ist schlichtweg unerfüllbar und somit für eine Mahnschrift zur Freundschaft nicht zu gebrauchen.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> HELDMANN 1976 (s. Anm. 7), 76.

<sup>55</sup> Vgl. HELDMANN 1976 (s. Anm. 7), 75 f.

<sup>56</sup> Vgl. HELDMANN 1976 (s. Anm. 7), 77.

Laelius möchte vielmehr das ins Auge fassen, was im Bereich der allgemeinen täglichen Lebenserfahrung liegt. Heldmann führt weiter aus, dass Laelius daher seine eigene Definition eines *bonus et sapiens* aufstellt und sie der Auffassung der Stoa entgegensetzt:<sup>57</sup>

*Qui ita se gerunt, ita vivunt, ut eorum probetur fides, integritas, aequalitas, liberalitas, nec sit in eis ulla cupiditas, libido, audacia, sintque magna constantia, (...) hos viros bonos, ut habiti sunt, sic etiam appellandos putemus, quia sequantur, quantum homines possunt, naturam optimam bene vivendi ducem.* (Lael. 19)

Laelius vertritt in § 19 die Ansicht, man solle diejenigen Menschen für gut halten, die sich durch Treue, Unbescholtenheit, durch ihren Gerechtigkeitsinn und eine edle Gesinnung auszeichnen. Zugleich sind diese Menschen frei von Leidenschaft und Ausschweifungen und zeigen eine starke Charakterfestigkeit.

Auch dieser Anspruch scheint laut Heldmann kaum erfüllbar, aber der bedeutende Unterschied zum stoischen Vollkommenheitsideal ist, dass Laelius konkrete Namen und Beispiele nennen kann, wie er in §§ 18 f. zeigt.<sup>58</sup> Statt der Wunschvorstellungen der Stoa, die keinerlei Bezug zur Realität aufweisen, spricht Laelius gemäß Heldmann von einem realisierbaren Ideal.<sup>59</sup> Auch Büchner merkt an, dass im *Laelius* das Bestreben erkennbar ist, den Begriff des *bonus* und den der *virtus* von den philosophischen Konzeptionen abzuheben und sie stattdessen im echten Leben und in der Geschichte anzusiedeln.<sup>60</sup>

Dieses realisierbare Ideal einer Freundschaft bleibt laut Heldmann für den gesamten ersten Teil ausschlaggebend und wiederholt sich, als Laelius in der *virtus* eine weitere notwendige Bedingung für wahre Freundschaft sieht. Auch für die tatsächliche Verwirklichung von *virtus* fallen Laelius in § 21 Namen aus der römischen Geschichte ein:<sup>61</sup> *virosque bonos eos, qui habentur, numeremus, Paullus, Catones, Galos, Scipiones, Philos.*<sup>62</sup> Diese berühmten Männer sind Heldmann zufolge ebenfalls einem Vollkommenheitsideal, das weit von der Realität entfernt ist,

---

<sup>57</sup> Vgl. HELDMANN 1976 (s. Anm. 7), 77.

<sup>58</sup> Laelius nennt in § 18 die Männer C. Fabricius, M. Curius und Ti. Cornecianus, die in seinen Augen *virii boni et sapientes* sind.

<sup>59</sup> Vgl. HELDMANN 1976 (s. Anm. 7), 77 f.

<sup>60</sup> Vgl. BÜCHNER 1952 (s. Anm. 9), 89.

<sup>61</sup> Vgl. HELDMANN 1976 (s. Anm. 7), 78.

<sup>62</sup> Mit Paullus ist L. Aemilius Paullus gemeint, der Sieger in der Schlacht von Pydna 168 v. Chr. und der Vater von Scipio Aemilianus. Paullus hatte neben Scipio Aemilianus und Q. Fabius Maximus Aemilianus, die beide von anderen Familien adoptiert wurden, noch zwei Söhne: Beide starben um 168 herum. Bei Cato handelt es sich um Cato Maior, auch sein Sohn starb circa 152 v. Chr. C. Sulpicius Galus war ein Zeitgenosse und Freund von Aemilius Paullus, auch er scheint einen Sohn gehabt zu haben, der verstarb. Vgl. dazu POWELL 1990 (s. Anm. 12), 80 f. L. Furius Philus war Konsul im Jahre 136 v. Chr., ein Freund von Scipio und Laelius sowie einer der Sprecher in Ciceros *De Republica*, vgl. POWELL 1990 (s. Anm. 12), 90.

überlegen. Die *virtus* ist eine unverzichtbare Voraussetzung für wahre Freundschaft.<sup>63</sup> Auch Büchner betont, dass „die *virtus* als Ursprung und Erhalterin der Freundschaft“<sup>64</sup> hervorgehoben wird. Dadurch wird die Verbindung zu den anderen Hauptteilen geschaffen, die nur schwer voneinander abzugrenzen sind, zudem stellt die Definition der *virtus* die Voraussetzung für die folgenden beiden Teile dar.<sup>65</sup>

In § 19 erklärt Laelius, dass alle Menschen von Geburt an durch Gemeinschaft verbunden sind, die umso stärker wird, je näher ein Mensch einem anderen kommt. Die Freundschaft genießt dadurch einen Vorrang vor der Verwandtschaft, denn bei einer verwandtschaftlichen Verbindung kann es leicht sein, dass man keinerlei Sympathie füreinander empfindet, eine Freundschaft jedoch beruht auf gegenseitiger Zuneigung. Ohne Zuneigung kann eine Freundschaft nicht weiterbestehen, eine Verwandtschaft bleibt jedoch erhalten.

In § 20 wird Büchner nach betont, dass es verschiedenste Arten von Gemeinschaften gibt, in denen die Menschen von Natur aus miteinander verbunden werden. Die *amicitia inter bonos* ist jedoch die beste Form der Gemeinschaft, da sie nur zwischen zwei oder nur einigen wenigen Menschen besteht.<sup>66</sup>

In § 20 schließlich definiert Laelius das Wesen der vollkommenden Freundschaft: *Est enim amicitia nihil aliud nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensio* (...). Büchner führt an, dass es neben der *sapientia* wohl kaum ein schöneres Geschenk der Götter an die Menschen gibt als die Freundschaft. Anschließend erwähnt er, dass manche Menschen ihr *divitias, bonam validitatem, potentiam, honores* oder *voluptates* vorziehen. Letzteres wird strikt abgelehnt, das übrige als unzuverlässig und vergänglich abgetan. Diejenigen jedoch, die in der *virtus* das höchste Gut sehen, werden besonders gelobt, denn ohne die *virtus* ist Freundschaft nicht möglich<sup>67</sup>: *virtus amicitiam et gignit et continet* (Lael. 20). Erneut appelliert Laelius daran, den Begriff der *virtus* nicht gemäß den Philosophen auszulegen, sondern nach dem Sprachgebrauch des täglichen Lebens.

---

<sup>63</sup> Vgl. HELDMANN 1976 (s. Anm. 7), 78.

<sup>64</sup> BÜCHNER 1952 (s. Anm. 9), 89.

<sup>65</sup> Vgl. BÜCHNER 1952 (s. Anm. 9), 89.

<sup>66</sup> Vgl. BÜCHNER 1952 (s. Anm. 9), 90.

<sup>67</sup> Vgl. BÜCHNER 1952 (s. Anm. 9), 90.

Zu den Guten zählen somit Männer wie Paullus, Cato oder Scipio<sup>68</sup>, diesen Männern entstehen durch die Freundschaft zahlreiche Vorteile.

In § 22 erfolgt nun eine Aufzählung all der Vorteile und Belohnungen, die einen in einer wahren Freundschaft erwarten, wie Heldmann erläutert.<sup>69</sup> Laelius leitet diesen Abschnitt damit ein, dass die Freundschaft unter solchen *virii boni*, die sich durch *virtus* auszeichnen, so viel Gutes bringt, als dass er es kaum aufzählen kann. Zum Einstieg stellt er in § 22 folgende Fragen: Kann ein Leben überhaupt lebenswert sein ohne diese besondere freundschaftliche Verbindung? Was gibt es denn Schöneres, als einen Menschen zu haben, mit dem man über alles sprechen und dem man all seine Gedanken und Wünsche anvertrauen kann? Die Freude an Dingen des Lebens wird größer, wenn man sie mit jemandem teilen kann, zugleich kann man einen Unglücksschlag leichter ertragen, wenn ein Freund da ist und mit einem gemeinsam Leid empfindet. Freundschaft kommt nie ungelegen und fällt nie zur Last, vielmehr ist sie ein ständiger Begleiter, der das Leben besser macht.

Laelius betont jedoch in § 22, dass er nicht von alltäglicher Freundschaft sprechen möchte, obwohl auch sie schon Freude bereitet und nützlich ist. Er meint die wahre und vollkommene Freundschaft, die erst wenige Menschen miteinander verband, denn *et secundas res splendidiore facit amicitia et adversas partiens communicansque leviores* (Lael. 22).

In § 23 erläutert Laelius, dass die Freundschaft sogar den Tod überwindet. Ohne Freundschaft kann überhaupt nichts auf der Welt bestehen, denn freundschaftliche Zuneigung verbindet Menschen zu Haus- und Bürgergemeinschaften. Dies lässt sich an Hand der *discordia* erkennen, denn keine Gemeinschaft ist so stark, dass sie nicht durch Uneinigkeiten, Hass und Zerwürfnisse zerstört werden kann. Alle Menschen erkennen diese besondere Kraft der Freundschaft an, wie Laelius in § 24 weiter ausführt. Wenn jemand seinem Freund in einer Gefahrensituation beisteht, dann entfacht das bereits im Theater Beifallsstürme, was würden da die Menschen tun, wenn es eine wirkliche Begebenheit wäre?

Büchner erläutert, dass die *sententia* mit einem sich steigernden Preis der Freundschaft abschließt.<sup>70</sup> Heldmann bemerkt zudem, dass sich erst in diesem eigentlichen Preis zeigt, dass die vollkommene Art der Freundschaft auch nach

---

<sup>68</sup> Vgl. Cic. Lael. 21.

<sup>69</sup> Vgl. HELDMANN 1976 (s. Anm. 7), 78.

<sup>70</sup> Vgl. BÜCHNER 1952 (s. Anm. 9), 90.

unten abgegrenzt werden muss:<sup>71</sup> *Neque ego nunc de vulgari aut de mediocri, quae tamen ipsa et delectat et prodest, sed de vera et perfecta loquor* (Lael. 22).

Es gibt also drei Formen der Freundschaft, die man Heldmann zufolge im *Laelius* unterscheiden kann: Einerseits wurde die vollkommene Freundschaft vorgestellt, die nur die in höchstem Maße Guten und Weisen miteinander verbindet und die in der Realität niemals vorkommen kann. Laelius lehnt diese absolute Form der Freundschaft ab und setzt an ihre Stelle ein anderes Ideal. Diese Idealform „der wahren und eigentlichen Freundschaft unter Guten und Weisen“<sup>72</sup> unterscheidet sich von der erstgenannten darin, dass sie eben nicht völlig realitätsfremd ist, sondern tatsächlich schon in der römischen Geschichte beispielhaft vorgekommen ist. Die dritte Form umfasst gewöhnliche Freundschaften, die im alltäglichen Leben gepflegt werden.<sup>73</sup>

Als *vera et perfecta* werden laut Heldmann die beiden erstgenannten Formen bezeichnet, was sie von der dritten abhebt, der *amicitia vulgaris aut mediocris*. Die zweite und dritte Art der Freundschaft haben die Eigenschaft gemein, in der *vita communis* aufzutreten. Diese Eigenschaft fehlt der ersten Form und deshalb ist sie nicht länger Gegenstand der Diskussion.<sup>74</sup>

### **2.5.3 Zweite Hauptrede und Hauptteil §§ 26 – 104:**

#### **Die zentrale *disputatio* des Laelius über die Freundschaft**

In der *sententia* des Laelius, die bis § 24 reicht, wird gemäß Büchner dargelegt, dass es Freundschaft ohne *virtus* nicht geben kann.<sup>75</sup>

Wie bereits erwähnt, vertritt Neuhausen die Meinung, dass die *disputatio* des Laelius, die von §§ 26 – 104 reicht, in vier Hauptteile unterteilt werden kann: Der „Ursprung der Freundschaft“ wird in §§ 26 – 32 behandelt, die „Grenzen der Freundschaft“ in §§ 36 – 61. Die „Kriterien zur Beurteilung und Auswahl der Freunde“ findet man in §§ 62 – 76 und „Gewöhnliche Freundschaften“ werden in §§ 76 – 100 näher erörtert.<sup>76</sup> Die *disputatio* selbst steht gemäß Neuhausen im Mittelpunkt des Dialogs und wurde bereits im Proömium in § 5 von Cicero angekündigt: *cuius tota disputatio*

---

<sup>71</sup> Vgl. HELDMANN 1976 (s. Anm. 7), 78.

<sup>72</sup> HELDMANN 1976 (s. Anm. 6), 78.

<sup>73</sup> Vgl. HELDMANN 1976 (s. Anm. 7), 78.

<sup>74</sup> Vgl. HELDMANN 1976 (s. Anm. 7), 78.

<sup>75</sup> Vgl. BÜCHNER 1952 (s. Anm. 9), 101.

<sup>76</sup> Vgl. NEUHAUSEN 1981 (s. Anm. 1), 78.

*est de amicitia* (...). Cicero möchte also Laelius die Erörterung des Themas Freundschaft zur Gänze übertragen.<sup>77</sup>

### 2.5.3.1 Ursprung der Freundschaft §§ 26 – 32

Heldmann entdeckt, dass die *vera et perfecta amicitia* des Laelius als erreichbares Ideal zwei Aspekte hat: Im ersten Teil des Dialogs, der bis § 24 reicht, ist es vor allem von Bedeutung, ihre Singularität hervorzuheben, die sie zu einem besonders wünschenswerten Gut macht<sup>78</sup>. Im zweiten Teil, in dem das Wesen der *amicitia* ergründet werden soll, steht dieser Aspekt nicht mehr im Vordergrund. Bei der Bestimmung der *praecepta* schließlich muss der Ausnahmecharakter in den Hintergrund treten, wie Heldmann erklärt. Der Aspekt der Erreichbarkeit kann somit näher untersucht werden.<sup>79</sup>

Weiters erklärt Heldmann, dass ab § 26 mehr theoretische Überlegungen von Laelius zum Thema Freundschaft erfolgen:<sup>80</sup> *Saepeissime igitur mihi de amicitia cogitanti maxime illud considerandum* (...). Der erste Hauptteil der Rede, in dem Laelius ein allgemeines Lob auf die Freundschaft ausspricht, und dieser zweite, theoretische Teil haben laut Heldmann etwas gemeinsam: Wahre Freundschaft erscheint als höchstes Gut, das man um seiner selbst willen anstreben soll. Die protreptische Absicht, die den ersten Teil wesentlich als *laus amicitiae* bestimmt, wird auch im zweiten Teil weitergeführt: Darin wird nun die theoretische Grundlage dafür gegeben. In diesem theoretischen Teil wird Heldmann zufolge also das Wesen der Freundschaft näher bestimmt, indem Entstehung und Grundprinzip der *amicitia* genauer betrachtet werden.<sup>81</sup> Diese Wesensbestimmung wurde bereits in Lael. 16 angedeutet: *sic de amicitia disputaris quid sentias, qualem existimes, quae praecepta des*. Heldmann folgt dabei der weiter oben erwähnten These, dass der *qualis sit*-Teil mit § 26 beginnt und die *praecepta* von §§ 33 – 100 reichen.<sup>82</sup>

§ 26 beginnt gemäß Büchner mit der Frage, ob Freundschaft aus *imbecillitas* und *inopia* angestrebt wird oder ob eine edlere Ursache dahintersteckt. Als Antwort gibt

---

<sup>77</sup> Vgl. NEUHAUSEN 1981 (s. Anm. 1), 48.

<sup>78</sup> Siehe Lael. 15 und 22.

<sup>79</sup> Vgl. HELDMANN 1976 (s. Anm. 7), 79.

<sup>80</sup> Vgl. HELDMANN 1976 (s. Anm. 7), 76.

<sup>81</sup> Vgl. HELDMANN 1976 (s. Anm. 7), 76.

<sup>82</sup> Vgl. HELDMANN 1976 (s. Anm. 7), 74 f.

Laelius an, dass die Liebe die eigentliche Ursache ist. Er erläutert, dass das Wort *amicitia* von *amor* abgeleitet wurde und dass die Liebe den ersten Anstoß gibt, mit jemandem Freundschaft zu knüpfen. Der Begriff der Liebe findet sich BÜCHNER zufolge auch in §§ 48 f. wieder und wird dort als Gegensatz zur *imbecillitas* vorausgesetzt.<sup>83</sup> Laelius führt an, dass oft auch Freundschaften vorgetäuscht werden, um von ihnen zu profitieren. In einer wahren Freundschaft gibt es aber keine Heuchelei und keine Verstellung. In solch einer Beziehung ist alles wahrhaftig und kommt aus eigenem Wunsch, deshalb hat die Liebe Vorrang vor jedem Bedürfnis und jeder Notlage, wie es in § 27 heißt. Zudem wird, wie BÜCHNER bemerkt, in § 27 am Beispiel der Tiere gezeigt, welcher Art diese Liebe ist, die Vorrang vor der *indigentia* hat. Es ist die Liebe zur Nachkommenschaft, die hier verglichen wird. Auch beim Menschen zeigt sich die natürliche Liebe in der Zuneigung zwischen Eltern und Kindern, die beinahe unzerstörbar ist.<sup>84</sup> Später erscheint diese besondere Liebe, wenn wir einen Menschen finden, *cuius cum moribus et natura congruamus* (Lael. 27), da wir in ihm ein Vorbild der *probitas* und *virtus* entdecken. Daraus folgert Laelius in § 28: *Nihil est enim virtute amabilius, nihil quod magis alliciat ad diligendum* (...). Als Beweis dient ein historisches Exemplum: Die Heroen der Geschichte liebt man aufgrund ihrer Tugend und Rechtschaffenheit, obwohl man sie nie gesehen hat, gleichermaßen hasst man Tyrannen aus vergangener Zeit. Umso größer muss folglich die Liebe zu den Menschen sein, deren *virtus* und *bonitas* man im echten Leben und im persönlichen Umgang mit ihnen erkennt. Laelius gibt in § 29 gerne zu, dass die Liebe durch gewisse Vorteile noch gesteigert wird, doch die These, Freundschaft entstehe rein aus *imbecillitas*, lehnt er erneut strikt ab. In § 30 erläutert er nämlich, dass gerade die Menschen, die sich durch Selbstvertrauen und ein Höchstmaß an *virtus* und *sapientia* auszeichnen, nach Freundschaft streben und nicht diejenigen, die schwach und in Not sind. Zur Unterstützung seiner Aussage betont Laelius, dass sein Freund Scipio und er sich niemals gegenseitig brauchten, sondern ihre Liebe zueinander basierte auf der Bewunderung ihrer Tugend. Ihre Freundschaft brachte zwar zahlreiche Vorteile mit sich, doch die Liebe hatte einen anderen, bedeutenderen Ursprung.

In § 32 geht es BÜCHNER nach darum, die epikureische Theorie zu widerlegen, nach der Freundschaften um des Nutzens willen angestrebt werden:<sup>85</sup> *Nam si utilitas*

---

<sup>83</sup> Vgl. BÜCHNER 1952 (s. Anm. 9), 97.

<sup>84</sup> Vgl. BÜCHNER 1952 (s. Anm. 9), 97 f.

<sup>85</sup> Vgl. BÜCHNER 1952 (s. Anm. 9), 96.

*amicitias conglutinaret, eadem commutata dissolveret; sed quia natura mutari non potest, iccirco verae amicitiae sempiternae sunt.* Diese epikureische Theorie wird in §§ 45 f. noch einmal aufgegriffen und widerlegt.<sup>86</sup>

### 2.5.3.2 Der erste Überleitungspassus §§ 33 – 35

Neuhausen ist wie Bringmann<sup>87</sup> der Meinung, dass zwischen § 32 und § 33 ein Einschnitt vorliegt. Mit dem Satz *Ortum quidem amicitiae videtis, nisi quid ad haec forte vultis* in § 32 beendet Laelius gemäß Neuhausen den ersten Teil der *disputatio*, die in § 26 eingeleitet wurde. Folglich ist das Thema des ersten Hauptteils der *disputatio*, der von §§ 26 – 32 reicht, der *ortus amicitiae*, der Ursprung der Freundschaft.<sup>88</sup>

Neuhausen bemerkt, dass sich Laelius von § 33 an ausdrücklich auf die Leitgedanken Scipios stützt.<sup>89</sup> In §§ 33 f. berichtet Laelius von den Gesprächen, die er mit seinem Freund Scipio über die *amicitia* geführt hat. Dabei erzählt er von Scipios Zweifeln, ob lebenslange Freundschaft möglich sei. Es kommt bei Freundespaaren immer wieder zu Zwischenfällen, die für einen oder sogar beide negative Folgen haben, Freundschaften können aber auch durch unterschiedliche Meinungen in politischen Fragen auseinandergehen. Des Weiteren verändern sich Menschen, sei es durch einen Schicksalsschlag oder durch zunehmendes Alter, und leben sich dadurch auseinander. Um seine Einwände zu untermauern, zieht Scipio dem Bericht seines Freundes zufolge in § 34 das Beispiel junger Buben heran, die in die Pubertät kommen: Als Kinder sind sie noch unzertrennlich, doch sobald sie die *toga praetexta* ablegen, hören sie auf, beste Freunde zu sein. Und auch wenn die Freundschaft noch länger erhalten bleibt, kommt es dennoch häufig zu einem Bruch: Sie konkurrieren um Frauen, Vermögen und Ehrenstellungen. Bei vielen Menschen geraten Freundschaften durch Geldgier in Gefahr, bei anderen wiederum durch den Wettstreit um Ehre und Ruhm. Aus verschiedensten Gründen kann sich aus einst enger Freundschaft bittere Feindschaft ergeben.

Heldmann erklärt nun, dass, wenn man die vorher erwähnten verschiedenen Formen der Freundschaft berücksichtigt, Scipios Einwände gegen die Möglichkeit lebenslanger Freundschaften das von Cicero aufgestellte Ideal überhaupt nicht

<sup>86</sup> Vgl. BÜCHNER 1952 (s. Anm. 9), 96 f.

<sup>87</sup> Vgl. BRINGMANN 1971 (s. Anm. 32), 210.

<sup>88</sup> Vgl. NEUHAUSEN 1981 (s. Anm. 1), 75.

<sup>89</sup> Vgl. NEUHAUSEN 1981 (s. Anm. 1), 77.

treffen. Eine Freundschaft, die an Geldgier oder Ehrgeiz zerbricht, hat wenig mit dem zu tun, was der Autor unter *vera et perfecta amicitia* versteht. Dies wird auch in § 64 ausgedrückt:<sup>90</sup> *Itaque verae amicitiae difficillime reperiuntur in iis, qui in honoribus reque publica versantur.*<sup>91</sup>

Erst Scipios letzter Einwand in § 35 ist gemäß Heldmann ernst zu nehmen<sup>92</sup>: Denn ein weiterer Grund für schwere Zerwürfnisse ist es, seinen Freunden etwas zuzumuten, was nicht recht ist: *Magna etiam discidia et plerumque iusta nasci, cum aliquid ab amicis, quod rectum non esset, postularetur* (...). Von einem Freund zu verlangen, bei einer unmoralischen Tat den Handlanger oder Helfer zu spielen, kann berechtigterweise zum Bruch der Freundschaft führen. Wer also seinem Freund solch eine Bitte abschlägt, handelt im Recht, wie Scipio meint, zugleich muss er aber auch die Vorwürfe seines Freundes in Kauf nehmen, ihn im Stich gelassen zu haben. Und diejenigen, die von einem Freund alles Mögliche verlangen, geben somit zu verstehen, dass sie ihrerseits bereit sind, für den Freund alles zu tun. Scipio entgegnet diesem Argument jedoch, dass solche Menschen sich ständig beklagen und auch so können enge Freundschaften ein Ende finden und sogar tiefgreifender Hass entstehen. Heldmann bemerkt, dass ein Konflikt zwischen Freundschaft und Moralvorstellungen auch bei der *vera et perfecta amicitia* nicht auszuschließen ist und deshalb einen Widerspruch zu Laelius' Annahme darstellt. Der Gegensatz zeigt sich, indem Scipio am Ende von § 35 behauptet, dass all die aufgezählten Punkte eine Freundschaft gefährden und es somit nicht möglich sei, sie allein mit Weisheit zu retten: Das Überdauern einer Freundschaft sei auch eine Sache des Glücks:<sup>93</sup> *Haec ita multa quasi fata impendere amicitii, ut omnia subterfugere non modo sapientiae, sed etiam felicitatis diceret sibi videri*. Somit wird aber die *sapientia*, die Laelius als wichtiges Kriterium für wahre Freundschaft aufgestellt hat, Heldmann zufolge in Frage gestellt. Dies führt jedoch nicht dazu, dass Laelius seine eigene Position rechtfertigt oder Scipios Argument zu widerlegen versucht, stattdessen folgt eine genauere Untersuchung des Konflikts zwischen Freundschaft und Moral:<sup>94</sup> *Quam ob rem id primum videamus, si placet, quatenus amor in amicitia progredi debeat* (Lael. 36).

---

<sup>90</sup> Vgl. HELDMANN 1976 (s. Anm. 7), 79 f.

<sup>91</sup> Scipios Einwände werden alle erst später behandelt und ohne direkt auf Scipio Bezug zu nehmen, vgl. HELDMANN 1976 (s. Anm. 7), 80.

<sup>92</sup> Vgl. HELDMANN 1976 (s. Anm. 7), 80.

<sup>93</sup> Vgl. HELDMANN 1976 (s. Anm. 7), 80.

<sup>94</sup> Vgl. HELDMANN 1976 (s. Anm. 7), 80.

### 2.5.3.3 Grenzen der Liebe in der Freundschaft §§ 36 – 61

Neuhausen zieht als Anhaltspunkt für eine Gliederung der *disputatio* den Namen und die Autorität Scipios heran. Von § 33 an stützt sich Laelius nämlich ausdrücklich auf Leitgedanken Scipios: In den §§ 33 – 35 zählt er dessen Einwände gegen ewige Freundschaft auf, in § 59 erwähnt er, was Scipio am meisten zu tadeln pflegte, und auch in § 60 findet Scipios Name Erwähnung. Zusammen mit § 62: *Sed (saepe enim redeo ad Scipionem, cuius omnis sermo erat de amicitia) querebatur, quod (...)* zeigt sich Neuhausen zufolge, dass Laelius Scipios Ansichten ausführlich vorträgt, indem er sie zum Maßstab der jeweils nachfolgenden Erörterung erhebt. Laelius leitet also aus Scipios Thesen in den §§ 33 – 35 das zentrale Problem der §§ 36 – 61 ab, wie Neuhausen folgert. Denn in § 36 wendet Laelius ein, er wolle im Folgenden ermitteln, wie weit die Freundschaft in der Liebe gehen darf. In § 56 greift er dieses Leitmotiv ausdrücklich auf: *Constituendi autem sunt qui sint in amicitia fines et quasi termini diligendi* und kommt in § 61 schließlich zu einem endgültigen Ergebnis: *His igitur finibus utendum arbitror, ut (...)*. Daraus folgert Neuhausen, dass das Thema des zweiten Hauptteils von Laelius' *disputatio* die „Grenzen der Freundschaft“ sind.<sup>95</sup>

Zu Beginn dieses Teils zieht Laelius erneut historische Exempla heran: Als Tiberius Gracchus den Staat Rom bedrohte, wurde er von manchen seiner Freunde im Stich gelassen. Gaius Blossius jedoch war stets an seiner Seite und unterstützte ihn bei seinem Unterfangen und wurde letzten Endes für seine Verblendung bestraft. In § 37 gibt Laelius folglich eine Antwort auf die Frage, wie weit die Liebe in der Freundschaft gehen darf: *Nulla est igitur excusatio peccati, si amici causa peccaveris; nam cum conciliatrix amicitiae virtutis opinio fuerit, difficile est amicitiam manere, si a virtute defeceris*. Laelius gelangt laut Heldmann letztendlich also zum gleichen Ergebnis wie Scipio in § 35.<sup>96</sup> Gerade da die Freundschaft auf der Liebe beruht, liegt die größte Gefahr für diese Liebe Büchner zufolge darin, wenn bestimmte Ansprüche verletzt werden.<sup>97</sup> Auch einem Freund zuliebe darf man bestimmte Grenzen nicht überschreiten oder sich eines Vergehens schuldig machen. Wie Büchner erklärt, kann es gar keinen Zweifel über die Grenze der Liebe in der Freundschaft geben, weil diese Liebe eindeutig als Liebe zur *virtus* in einer Person

<sup>95</sup> Vgl. NEUHAUSEN 1981 (s. Anm. 1), 77.

<sup>96</sup> Vgl. HELDMANN 1976 (s. Anm. 7), 80.

<sup>97</sup> Vgl. BÜCHNER 1952 (s. Anm. 9), 97.

definiert ist. Somit stellt Laelius in § 40 das feierliche Gebot auf:<sup>98</sup> *Haec igitur lex in amicitia sanciatur, ut neque rogemus res turpes nec faciamus rogati.*

In §§ 41 f. greift Laelius erneut das Beispiel von Tiberius Gracchus und seinen Freunden auf und kommt zu dem Schluss, dass niemand ohne treue Helfer einen Versuch unternehmen kann, die Alleinherrschaft an sich zu bringen. Deshalb appelliert Laelius im Anschluss an alle guten Staatsbürger, sie sollten sich niemals in einer Freundschaft derart gebunden fühlen, dass sie sich nicht daraus befreien dürfen, wenn ein Freund eine schwerwiegende Untat gegen den Staat unternimmt. Zudem fordert er, gegen die Gefolgsleute keine geringere Strafe zu verhängen als gegen den Hauptverbrecher selbst.

In § 44 gibt Laelius nun einige *praecepta*, die den Umgang mit Freunden betreffen. Laelius beginnt, wie Büchner anmerkt, mit einer Warnung vor sittlich bedenklichen Freundschaftsdiensten: *Haec igitur prima lex amicitiae sanciatur, ut ab amicis honesta petamus, amicorum causa honesta faciamus, ne expectemus quidem, dum rogemur.* Zum Schluss wird die leidenschaftliche Sorge um den Freund vorgestellt:<sup>99</sup> Der Einfluss wohlmeinender Freunde sollte besonderes Gewicht haben und, wenn es von Nöten ist, darf man auch vor einer scharfen Ermahnung nicht zurückschrecken. Dabei ist es besonders wichtig, auf den Rat und die Warnung seiner Freunde zu hören.

Mit einem *nam* zu Beginn von § 45 werden gemäß Büchner die sonderbaren Ansichten bestimmter Leute, *quos audio sapientes habitos in Graecia*, dem Vorangegangenen gegenübergestellt. Büchner spricht sich gegen die These aus, dass *nam* im Nachhinein die Richtigkeit der aufgestellten Behauptung zeigen soll, indem entgegengesetzte Ansichten beseitigt werden. Dem *nam* geht eine Fülle von *praecepta* voraus und die Berechtigung dieser *praecepta* wird laut Büchner höchstens zum Teil durch die Widerlegung der konträren griechischen Ansichten bewiesen.<sup>100</sup> Die erste Ansicht in § 45 lautet, dass man es vermeiden sollte, einen allzu großen Freundeskreis zu haben, damit man sich nicht um die Probleme so vieler Freunde kümmern muss. Jeder hat mit seinem eigenen Leben schon mehr als genug zu tun, sich in die Angelegenheiten anderer einzumischen bringt also nur unnötige Sorgen mit sich. Das Wichtigste für ein glückliches Leben ist nämlich die Sorglosigkeit, die durch einen großen Freundeskreis leicht gestört werden kann. In

---

<sup>98</sup> Vgl. BÜCHNER 1952 (s. Anm. 9), 97.

<sup>99</sup> Vgl. BÜCHNER 1952 (s. Anm. 9), 101.

<sup>100</sup> Vgl. BÜCHNER 1952 (s. Anm. 9), 95.

§ 46 heißt es, dass man Freundschaften des Schutzes und der Unterstützung wegen schließen sollte und nicht aus Zuneigung oder Liebe. Je weniger also eine Person Sicherheit oder Kraft besitzt, desto mehr strebt sie danach, Freunde zu finden.

Diese beiden Ansichten griechischer Weiser stellt Laelius vor, doch sie haben gemäß Büchner keine Verbindung zu den vorangegangenen *praecepta*. Es handelt sich also bei ihnen tatsächlich um Ansichten über Freundschaften, um *placita*, wie es in § 45 heißt, und nicht um *praecepta*. Zu Beginn von § 47 steht: *O praeclaram sapientiam! Solem enim e mundo tollere videntur, qui amicitiam e vita tollunt, qua nihil a dis immortalibus melius habemus, nihil iucundius*. Diese Ausrufe zeigen Büchner zufolge deutlich, dass es hier nicht um *praecepta* geht, sondern um die Existenz der Freundschaft in ihrem gesamten Ausmaß.<sup>101</sup>

Büchner führt weiter aus, dass die Widerlegung der beiden umschriebenen gegnerischen Ansichten mit einem Angriff der Epikureer in § 47 beginnt, die die *securitas* hoch loben. Denn die *securitas* ist in vielerlei Hinsicht verachtenswert, wie Laelius meint, denn wenn man grundsätzlich der Sorge auszuweichen versucht, dann muss man auch alle *virtus* aufgeben. Ein tugendhafter Mensch hat nämlich die Aufgabe, sorgenvoll all diejenigen Dinge zu hassen, die der *virtus* widersprechen, wie zum Beispiel *malitia, libido, ignavia*.<sup>102</sup>

Wenn also die Seele des Weisen von derartigen Empfindungen betroffen wird, dann fragt sich Laelius in § 48: *quae causa est, cur amicitiam funditus tollamus e vita, ne aliquas propter eam suscipiamus molestias?* Deshalb mahnt er, nicht auf diejenigen zu hören, die in der *virtus* eine kaltherzige Gefühllosigkeit sehen. Diese *dura et quasi ferrea virtus* bezieht sich dabei auf die Stoiker, wie Büchner bemerkt.<sup>103</sup> Im Anschluss betont Laelius erneut: *Quam ob rem angor iste, qui pro amico saepe capiendus est, non tantum valet, ut tollat e vita amicitiam, non plus quam ut virtutes, quia nonnullas curas et molestias adferunt, repudientur*, um die epikureische Ansicht zu widerlegen.

Darauf folgt in § 49 nun eine positive Bestimmung der Freundschaft, wie Büchner erläutert. Die *amicitia* wird durch die *virtus* geknüpft, deshalb muss notwendigerweise *amor* entstehen. Laelius gibt Büchner nach auch einige Gründe an, um dies zu beweisen: Zunächst wäre es unsinnig, leblose Schätze zu lieben, aber eine Seele, die die *virtus* in sich trägt, Liebe empfinden und zurückgeben kann, nicht. Es ist

---

<sup>101</sup> Vgl. BÜCHNER 1952 (s. Anm. 9), 95.

<sup>102</sup> Vgl. BÜCHNER 1952 (s. Anm. 9), 95.

<sup>103</sup> Vgl. BÜCHNER 1952 (s. Anm. 9), 95.

nämlich das Allerschönste, Zuneigung zu empfinden, die erwidert wird. Zweitens gibt es nichts Anziehenderes als eine ähnliche Gesinnung, was dazu führt, dass gute Menschen nur gute wertschätzen, wie es in § 50 heißt. Die *necessaria benevolentia inter bonos*, die auf diese Weise entsteht, ist *amicitiae fons a natura constitutus*, wie Büchner näher ausführt.<sup>104</sup>

Mit dieser Wesensbestimmung der Freundschaft als *amor* ist auch die zweite Ansicht, die gemäß Büchner stark an die Kyrenaiker erinnert, widerlegt, die das Motiv zur Freundschaft in der *securitas* sehen. Dadurch, dass sich diese *bonitas* als Sorge und Schutz für alle Menschen erweist, wird die Theorie zurückgewiesen, Freundschaft werde aufgrund der eigenen Schwäche und der Nützlichkeit wegen angestrebt.<sup>105</sup> In § 51 wird noch deutlicher ausgesagt, dass diejenigen, die rein durch den Nutzengewinn motiviert werden, das lebenswürdigste Band der Freundschaft zerstören. Die Freude kommt nämlich nicht aus dem Nutzen, den man durch einen Freund gewonnen hat, sondern aus der Liebe des Freundes selbst. Laelius betont aber zugleich, dass ein Freundespaar sich dennoch gerne helfen sollte, und nennt erneut als Beispiel seine besondere Verbindung zu Scipio. Die Reihenfolge spielt dabei die entscheidende Rolle: *Non igitur utilitatem amicitia, sed utilitas amicitiam secuta est* (Lael. 51).

Im Anschluss wird in § 52 das Bild des Tyrannen gezeichnet, der in seinem freudlosen Leben keinen Platz für Liebe, Zuneigung und wahre Freundschaft hat. Einem Menschen, vor dem man sich fürchtet, kann man nämlich keine Liebe entgegenbringen, wie es in § 53 heißt. Tyrannen wird zwar auch Freundschaft erwiesen, aber nur zum Schein, denn übermäßige Macht verhindert häufig *amicitias fideles*. Büchner bemerkt zudem, dass zu den Tyrannen auch all diejenigen zählen, die durch ihre Machtgier blind alles für sich erwerben wollen, was man mit Geld kaufen kann, und dabei vergessen, den kostbarsten Hausrat des Lebens, nämlich Freunde, zu erwerben.<sup>106</sup>

Büchner fasst zusammen, dass in diesem Teilabschnitt §§ 44 – 55 keine *praecepta* gegeben werden, wie oft angenommen wird. Das einzige *praeceptum* würde lauten, sich Freunde zu erwerben, wie es Laelius bereits in § 17 seiner *sententia* betont hat. Vielmehr geht es Büchner zufolge in diesem Teil darum, das Wesen der

---

<sup>104</sup> Vgl. BÜCHNER 1952 (s. Anm. 9), 95 f.

<sup>105</sup> Vgl. BÜCHNER 1952 (s. Anm. 9), 96.

<sup>106</sup> Vgl. BÜCHNER 1952 (s. Anm. 9), 96.

Freundschaft gegenüber bestimmten griechischen Ansichten abzugrenzen und positiv als Liebe zu bestimmen.<sup>107</sup>

Die Grenzen dieser Liebe, von denen dieser zweite Teil der *disputatio* handelt, sind noch nicht gänzlich festgesetzt worden, wie auch Laelius in § 56 bemerkt: *Constituendi autem sunt qui sint in amicitia fines et quasi termini deligendi*. In den §§ 56 – 59 befasst er sich zunächst noch mit drei verschiedenen Auffassungen von Freundschaft, denen er widersprechen muss. Dieser Abschnitt trägt theoretischen Charakter, wie Büchner bemerkt, in § 60 schließlich erscheint ein Gegenpraeceptum und auch das Verb *praecipere* wird zum ersten Mal erwähnt:<sup>108</sup> *Quare hoc quidem praeceptum, cuiuscunque est, ad tollendam amicitiam valet, illud potius praecipendum fuit, ut eam diligentiam adhiberemus in amicitiiis comparandis, ut ne quando amare inciperemus eum, quem aliquando odisse possemus*. Laelius lehnt an dieser Stelle die Grundlehre von Bias, einem der sieben Weisen, entschieden ab, der gesagt haben soll, man müsse Freundschaften so pflegen, als wenn in der Zukunft vielleicht einmal Hass aufkommen werde. Stattdessen stellt er die Vorschrift auf, bei der Wahl eines Freundes lieber große Sorgfalt walten zu lassen, sodass es ausgeschlossen ist, dass die Liebe zum Freund irgendwann einmal in Hass umschlägt.

Im folgenden Teil werden nun eindeutig *praecepta* gegeben, wie Büchner anmerkt. Inhaltlich gehen diese von der Grundvorschrift in § 61 aus:<sup>109</sup> *His igitur finibus utendum arbitror, ut, cum emendati mores amicorum sunt, tum sit inter eos omnium rerum, consiliorum, voluntatum sine ulla exceptione communitas (...)*. An dieser Stelle bestimmt Laelius endgültig die Grenzen der Liebe in einer Freundschaft. Er führt näher aus, dass man auch die weniger gerechten Wünsche der Freunde unterstützen solle, wenn es um ihr Leben oder ihren guten Ruf geht. Bei der Unterstützung des Freundes dürfen sich aber keine allzu schadhaften Folgen ergeben, man kann auch auf seinen eigenen guten Ruf bedacht sein. Auch hier scheint gemäß Büchner der Gedanke durch, dass es sich vermeiden lässt, Freundschaften zu brechen, wenn man bei der Auswahl der Freunde sorgfältig ist. Diesen Gedanken kann man ebenfalls in Scipios Polemik gegen den Grundsatz von Bias in § 60 finden. In § 61 wird es zwar nicht direkt ausgesprochen, doch das

---

<sup>107</sup> Vgl. BÜCHNER 1952 (s. Anm. 9), 96.

<sup>108</sup> Vgl. BÜCHNER 1952 (s. Anm. 9), 91.

<sup>109</sup> Vgl. BÜCHNER 1952 (s. Anm. 9), 91.

folgende *praeceptum* in § 62 kann dem Sinn nach nicht anders aufgefasst werden, wie Büchner anmerkt:<sup>110</sup> *Sunt igitur firmi et stabiles et constantes eligendi.*

#### 2.5.3.4 Kriterien zur Beurteilung und Auswahl der Freunde §§ 62 – 76

Neuhausen zeigt, dass sich das Thema der §§ 62 – 76 aus Scipios „Klage“ in § 62 ergibt: *in amicis eligendis neglegentes esse nec habere quasi signa quaedam et notas, quibus eos, qui ad amicitias essent idonei, iudicarent.* An den Begriffen *nota*, *signum* und *iudicare* lässt sich erkennen, dass Laelius im Anschluss die „Kriterien zur Beurteilung und Auswahl der Freunde“ behandelt.<sup>111</sup>

Laelius erklärt in § 62, dass es nur wenige Menschen gibt, die die passenden Charaktereigenschaften für eine wahre Freundschaft aufweisen. Um sich ein Urteil über einen Menschen zu bilden, bedarf es einer vorherigen Prüfung, diese kann aber erst in der Freundschaft selbst erfolgen. Aus diesem Grund sollte man sich nicht kopfüber in eine neue Freundschaft stürzen, sondern langsam vorgehen, um den Charakter des Freundes genügend zu untersuchen, wie Laelius in § 63 vorschlägt. In §§ 63 f. erklärt Laelius, dass zwischen Männern, die hohe Staatsämter innehaben, wahre Freundschaften sehr selten sind, denn man findet kaum Menschen, die *honores, magistratus, imperia, potestates* oder *opes* zugunsten der Freundschaft ablehnen. Ein Freund aber, der selbst im Glück ist und dabei den anderen nicht verächtlich beiseiteschiebt, sondern sein Glück mit ihm teilt, und der dem anderen im Falle eines Unglücks zu Hilfe eilt und ihn nicht im Stich lässt, der verdient es, zu den höchst seltenen und beinahe göttlichen Menschen gezählt zu werden, wie es in § 64 heißt. In § 65 wird die Bedeutung der *fides* für die Freundschaft betont. Die §§ 67 f. befassen sich mit der Frage, ob man neue Freunde den alten vorziehen darf. Dieses Verhältnis von alten und neuen Freunden knüpft an die Problematik der *constantia* und *fides* an, wie Büchner bemerkt.<sup>112</sup> Laelius gibt als Antwort, dass man auf keinen Fall ältere Freundschaften vernachlässigen darf, denn *veterrima quaeque, ut ea vina, quae vetustatem ferunt, esse debet suavissima* (Lael. 67), zugleich soll man auch neue Freundschaften pflegen und gedeihen lassen. Noch enger mit der Forderung nach völliger *communitas* verknüpft sind gemäß Büchner die *praecepta* in

---

<sup>110</sup> Vgl. BÜCHNER 1952 (s. Anm. 9), 91.

<sup>111</sup> Vgl. NEUHAUSEN 1981 (s. Anm. 1), 77 f.

<sup>112</sup> Vgl. BÜCHNER 1952 (s. Anm. 9), 92.

§§ 69 – 73. In diesem Abschnitt geht es darum, wie sich Überlegene und Unterlegene jeweils verhalten sollen.<sup>113</sup> Laelius zieht dafür in § 69 als Exemplum Scipio heran, der, obwohl er eine herausragende Persönlichkeit war, sich vor Freunden geringeren Ranges niemals selbst höherstellte. Stattdessen war er immer bestrebt, das Ansehen seiner Freunde zu heben und sie an seiner Tugend und seinem Glück Anteil nehmen zu lassen. Daher zieht Laelius in §§ 72 f. den Schluss, dass höherstehende Freunde dazu verpflichtet sind, herunterzusteigen, Niedrigerstehende sollen sich wiederum emporheben. Ebenso sollten sich Unterlegene nicht gekränkt fühlen, wenn sie von ihren Freunden an Glück oder Ansehen überragt werden. Wenn aber jemand seinem niedriger gestellten Freund zu einem höheren Rang verhelfen möchte, sollte er dennoch stets berücksichtigen, wieviel der andere überhaupt leisten kann.

Büchner zufolge ist die Forderung, dass man Freundschaften erst in höherem Alter beurteilen solle, wie es in § 74 heißt, erneut eng verbunden mit dem Begriff der völligen *communitas*. Auch die *praecepta* in §§ 75 f. decken sich mit der Forderung nach *communitas*: Man solle nicht einer *intemperata benevolentia* verfallen<sup>114</sup> und sich überhaupt stets überlegen, was man von seinem Freund fordern kann<sup>115</sup> und was man sich selbst abverlangen lassen will.

### 2.5.3.5 Gewöhnliche Freundschaften §§ 76 – 100

Der folgende Teil, der die §§ 76 – 78 umfasst, behandelt das Problem des Bruchs einer Freundschaft, wie Büchner aufzeigt: Laelius gibt eine Reihe von *praecepta*, die das Auflösen einer Freundschaft betreffen. Zweimal erwähnt er dabei, dass es sich nicht mehr um wahre, sondern um gewöhnliche Freundschaften handelt<sup>116</sup>, gleich zu Beginn dieses Abschnitts betont Laelius: *iam enim a sapientium familiaritatibus ad vulgares amicitias oratio nostra delabitur* (Lael. 76). Büchner fasst zusammen, dass die *vitia* der Freunde sich entweder dem Freund gegenüber auswirken oder sich gegen Außenstehende richten, wobei sich daraus auch Schande für den Freund erwachsen kann. Hier spielt dasselbe Motiv wie zu Beginn des vorherigen Abschnitts

---

<sup>113</sup> Vgl. BÜCHNER 1952 (s. Anm. 9), 92.

<sup>114</sup> Laelius gibt als *exemplum* die Sage von Neoptolemus an: Dieser hätte Troja nicht miterobert können, wenn er auf Lykomedes gehört hätte, der ihn unter vielen Tränen von der Abreise abbringen wollte, vgl. Lael. 75.

<sup>115</sup> Vgl. BÜCHNER 1952 (s. Anm. 9), 92.

<sup>116</sup> Vgl. BÜCHNER 1952 (s. Anm. 9), 92.

eine Rolle: das des guten Rufes bzw. der *infamia*. Solche Freundschaften solle man, gemäß Cato Maior, langsam auftrennen und nicht zerreißen,<sup>117</sup> es sei denn, das erlittene Unrecht ist zu groß, dann ist der einzige Weg ein sofortiger Bruch der Freundschaft:

*Tales igitur amicitiae sunt remissione usus eluendae et, ut Catonem dicere audivi, dissuendae magis quam discindendae, nisi quaedam admodum intolerabilis iniuria exarserit, ut neque rectum neque honestum sit nec fieri possit, ut non statim alienatio disiunctioque faciunda sit.* (Lael. 76)

Laelius nennt aber Büchner zufolge noch andere Gründe, die zu einer Trennung führen könnten: *morum commutatio*, *studiorum commutatio* und *in rei publicae partibus dissensio*. Diese Gründe kommen aber nur in *vulgares amicitiae* vor, wie Laelius erneut in § 77 betont: *loquor enim iam, ut paullo ante dixi, non de sapientium, sed de communibus amicitias* (...). In solchen Fällen ist es wichtig, darauf zu achten, dass aus der Auflösung der Freundschaft keine Feindschaft resultiert. Erneut wählt Laelius historische Exempla, um seine *praecepta* zu unterstreichen: Scipio und Metellus lösten ihre Freundschaft aufgrund von politischen Diskrepanzen auf, die Freundschaft zu Quintus Pompeius trennte Scipio um Laelius' willen auf. In beiden Fällen verhielt sich Scipio würdevoll und verhinderte das Entstehen von Feindschaft, wie Laelius in § 77 lobt.

Es gibt nur eine Möglichkeit, um diesen Schwierigkeiten vorausschauend vorzubeugen, wie es in § 78 heißt: *ut ne nimis cito diligere incipiant neve non dignos*. In den §§ 79 – 88 geht es Büchner nach vorwiegend um die *incuria*, mit der Freunde für gewöhnlich gewählt werden. Gegen diese spricht sich Laelius deutlich aus und hält ihr als Gegensatz die Würde und Bedeutung der Freundschaft entgegen.<sup>118</sup> Laelius betont in § 79 die Seltenheit der Menschen, die der Freundschaft auch tatsächlich würdig sind, doch die meisten zielen, *tamquam pecudes*, auf solche Freunde ab, von denen sie sich einen möglichst großen Gewinn erwarten. Somit bleibt ihnen aber die *pulcherrima illa et maxime naturali amicitia* versagt, wie Laelius in § 80 argumentiert. Des Weiteren erläutert er, dass jeder Mensch sich selbst liebt, ohne daraus irgendeinen Nutzen ziehen zu wollen, da die Selbstliebe ein Naturgesetz ist. Und diese Voraussetzungslosigkeit sollte man auch auf die Freundschaft anwenden, ansonsten wird man nie einen wahren Freund finden können, denn der wahre Freund ist gleichsam ein zweites Ich. Menschen lieben sich zwar einerseits selbst, doch sie suchen zugleich nach einem Mitmenschen, um ihr

---

<sup>117</sup> Vgl. BÜCHNER 1952 (s. Anm. 9), 92.

<sup>118</sup> Vgl. BÜCHNER 1952 (s. Anm. 9), 93.

Wesen mit seinem zu vereinigen und somit aus zweien beinahe eins zu machen. In § 82 kritisiert Laelius jedoch, dass die meisten bei der Wahl der Freunde völlig falsch verfahren: Sie wollen, dass der Freund bestimmte Qualitäten aufweist, die sie selbst aber nicht besitzen, zugleich verlangen sie Dinge, die sie wiederum selbst nicht erfüllen können. Der richtige Weg wäre, zuerst selbst ein *vir bonus* zu werden und erst dann nach einem wesensgleichen Mitmenschen zu suchen. Nur so kann eine Freundschaft auch wirklich unveränderlich bleiben. Anschließend gibt er einige Vorgaben, um solch eine Art der Freundschaft führen zu können: Besonders betont er dabei die Wichtigkeit, sich mit Ehrfurcht zu begegnen. Laelius fährt in § 83 fort, dass man nicht alleine, sondern erst durch die Freundschaft mit einem wesensgleichen Menschen die *virtus* zu ihrer höchsten Vollendung bringen kann. Diese Art der Gemeinschaft umschließt alle Dinge, die für die Menschen erstrebenswert sind: *honestas, gloria, tranquillitas animi atque iucunditas* (Lael. 84). Ohne diese Vorzüge kann ein Leben gar nicht glücklich sein, ein glückliches Leben ist aber das höchste Ziel. Um dieses Ziel zu erreichen, müssen die Menschen sich um die *virtus* bemühen, ohne die wiederum Freundschaft nicht möglich ist. Wenn sich jemand aber nicht um die *virtus* gekümmert hat, dann wird dieser im Falle eines Unglücks von seinen angeblichen Freunden schwer enttäuscht werden. Deshalb betont Laelius in § 85 erneut: *Quocirca (dicendum est enim saepius), cum iudicaris, diligere oportet, non, cum dilexeris, iudicare* und tadelt in § 86 die *incuria* bei der Wahl der Freunde.

§ 88 handelt davon, dass kein Mensch gerne in Einsamkeit lebt, sondern stets nach Unterstützung verlangt, und der wahre Freund ist dabei die beste Stütze. Durch den *varius et multiplex usus amicitiae* ist die Praxis der Freundschaft oft nicht einfach und es ergeben sich immer wieder Anlässe für Ärger und Misstrauen. Aus diesem Grund soll man Rat und Kritik freundschaftlich hinnehmen, wenn diese aus Zuneigung geschehen, wie Laelius in § 89 mahnt. Die *veritas* fällt natürlich öfter schwer und kann der Freundschaft schaden, doch *obsequium* ist sogar noch schädlicher und kann den Freund ins Unglück stürzen. Deshalb ist es wichtig, den richtigen Mittelweg zwischen *veritas* und *obsequium* zu finden, Schmeichler sind dabei besonders verderblich für die Freundschaft: *Ut igitur et monere et moneri proprium est verae amicitiae et alterum libere facere, non asperere, alterum patienter accipere, non repugnanter, sic habendum est nullam in amicitiiis pestem esse maiorem quam adulationem, blanditiam, adsentationem* (Lael. 91).

Auch die *simulatio* ist gemäß § 92 schädlich für die Freundschaft, denn sie vernichtet die Wahrhaftigkeit, ohne die Freundschaft nicht möglich ist. Das Positive ist, dass man einen Schmeichler gut von einem aufrichtigen Freund unterscheiden kann, wie Laelius in § 95 berichtet. Er erwähnt zur Untermauerung seiner Aussage einen historischen Fall als *Exempla*: Eine Volksversammlung, die sich aus *imperitissimi* zusammensetzte, unterschied erfolgreich zwischen den aufrichtigen Rednern Scipio und Laelius und den leichtfertigen Volksverführern, wie auch Büchner erwähnt.<sup>119</sup> In § 99 warnt Laelius erneut vor den Schmeichlern: Einen unverhohlenen Schmeichler erkennt jeder ganz einfach, doch vor einem *callidus et occultus* sollte man sich hüten. Das Ende des Abschnitts über gewöhnliche Freundschaften bildet § 100, in dem sich Laelius wieder zum eigentlichen Thema der wahren Freundschaft aufschwingen möchte. Büchner zufolge zeigt § 100, dass die vorangegangenen *praecepta* sich an gewöhnliche Freundschaften richten, aber vom Maßstab der wahren Freundschaft ausgehen.<sup>120</sup>

Der *praecepta*-Teil, der gemäß Büchner erst mit § 56 beginnt, enthält eine Reihe von Wiederholungen. Die Auswahl der Freunde wurde zweimal behandelt, sowohl in §§ 62 ff. als auch in §§ 79 ff. Büchner erläutert, dass die Wiederholungen dazu dienen, das Hauptanliegen mehrfach zu betonen. Die Wiederholung wurde mit großer Kunstfertigkeit gestaltet, sodass man sie kaum als solche empfindet. In beiden Fällen wird der Gedanke der Sorglosigkeit behandelt sowie die Problematik, Freundschaften im Vorhinein einer Prüfung zu unterziehen, wie man in §§ 62 f., § 79, § 86 und §§ 84 f. nachlesen kann, doch trotzdem stehen die beiden Motive stets in einem anderen Zusammenhang.<sup>121</sup> Der Gedanke der *diligentia* bei der Wahl der Freunde kommt in § 60 bereits vor, er ist „wie ein musikalisches Motiv, das sich in Variationen“<sup>122</sup> durch den *praecepta*-Teil zieht, wie Büchner treffend formuliert. Er argumentiert weiter, dass die Kritik an der Sorglosigkeit, mit der Freunde gewählt werden, das Bild wahrer Freundschaft hervorruft. Der Gedanke erhebt sich dabei ab § 83 zu einem besonderen Lob, das zwar vielfach verschieden umschrieben wird, aber dennoch an Laelius' *sententia* in §§ 17 – 24 anklingt. In § 86 tritt dies besonders

---

<sup>119</sup> Vgl. BÜCHNER 1952 (s. Anm. 9), 93.

<sup>120</sup> Vgl. BÜCHNER 1952 (s. Anm. 9), 93.

<sup>121</sup> Vgl. BÜCHNER 1952 (s. Anm. 9), 93 f.

<sup>122</sup> BÜCHNER 1952 (s. Anm. 9), 94.

stark hervor, wo die Freundschaft im Allgemeinen gelobt wird und sehr an § 22 und § 24 erinnert.<sup>123</sup>

### 2.5.3.6 Conclusio §§ 100 – 104

Folgende Stelle in § 100 leitet gemäß Neuhausen die Conclusio ein: *Sed nescio quo pacto ab amicitiiis perfectorum hominum, id est sapientium (de hac dico sapientia, quae videtur in hominem cadere posse), ad leves amicitias defluxit oratio. Quam ob rem ad illa prima redeamus eaque ipsa concludamus aliquando.*

*Concludamus* zeigt gemäß Neuhausen deutlich an, dass Laelius an dieser Stelle mit der Conclusio beginnt, die §§ 100 – 104 bilden also den Abschluss seiner *disputatio*. Laelius beendet dabei seine Erörterung mit einer ähnlichen Formel wie seine erste Rede über das Thema Freundschaft, die die §§ 17 – 24 umfasst: *Haec habui, de amicitia quae dicerem* in § 104 bedeutet Neuhausen zufolge das gleiche wie *Hactenus mihi videor de amicitia quid sentirem potuisse dicere* in § 24. Laelius betont in beiden Fällen, dass er seine Ansicht über die Freundschaft nach bestem Vermögen dargelegt habe.<sup>124</sup>

Die Grundthemen des Werkes werden zum Schluss noch einmal zusammengefasst und in eine hymnische Lobpreisung der eigenen Freundschaft von Laelius verpackt, wie Büchner anmerkt. Laelius beginnt mit einem erneuten Lob der *virtus*, der Grundlage der Freundschaft, was stark an die *sententia* des Laelius erinnert:<sup>125</sup> *Virtus, virtus, inquam, C. Fanni, et tu, Q. Muci, et conciliat amicitias et conservat* (Lael. 100). Der nächste Schritt führt zur Liebe, die durch die Tugend entsteht, wie es auch in § 48 beschrieben wird: *Cum autem contrahat amicitiam, (...) si qua significatio virtutis eluceat, ad quam se similis animus adplicet et adiungat, id cum contigit, amor exoritur necesse est.*

Laelius führt in § 100 sowohl „*amor*“ als auch „*amicitia*“ auf das Verb „*amare*“ zurück, denn „*amare*“ bedeutet für ihn nichts anderes als genau den Menschen zu wählen, den man lieben kann, ohne dass man sich einen Nutzen erhofft. Der Nutzen jedoch kommt schließlich von selbst aus der Freundschaft, auch wenn man ihn gar nicht anstrebt.

---

<sup>123</sup> Vgl. BÜCHNER 1952 (s. Anm. 9), 94.

<sup>124</sup> Vgl. NEUHAUSEN 1981 (s. Anm. 1), 77.

<sup>125</sup> Vgl. BÜCHNER 1952 (s. Anm. 9), 94.

Die §§ 102 – 104 schließlich handeln von der Freundschaft zwischen Scipio und Laelius und auch die *praecepta* werden auf dieses Freundespaar bezogen. Es wird BÜCHNER zufolge beschrieben, wie die *amicitia* das ganze Leben erfüllt,<sup>126</sup> und erneut betont, dass es ohne Liebe und Freundschaft keine Freude im Leben gibt. Die Unsterblichkeit von Scipios Tugend wird in § 102 hervorgehoben, was zum großen Schlussakkord führt: Der Gedanke *mortui vivunt*, der aus der *sententia* des Laelius aus § 23 stammt, wird näher ausgeführt. Wahre Freundschaft kann sogar den Tod überwinden, und genau das ist der Fall zwischen Laelius und Scipio. Für Laelius wird Scipio immer lebendig sein: *Mihi quidem Scipio, quamquam est subito ereptus, vivit tamen semperque vivet* (Lael. 102).

In § 103 spricht Laelius ein besonderes Lob auf seine Freundschaft mit Scipio aus: Für ihn war sie vollkommen, in ihr fand er *de re publica consensus, rerum privatarum consilium* und auch *requies plena oblectationis*.

Im letzten Abschnitt erwähnt Laelius erneut, dass die Freunde unsterblich sind, solange sie in der Erinnerung weiterleben, und lässt dieses Motiv durch Gedanken an seinen eigenen nahen Tod ausklingen. Als Abschluss spricht Laelius für seine Schwiegersöhne ein letztes *praeceptum* aus, das erneut das grundlegende Thema des ganzen Werkes erkennen lässt: Die Bedeutung der *virtus* für die Freundschaft: *Vos autem hortor, ut ita virtutem locetis, sine qua amicitia esse non potest, ut ea excepta nihil amicitia praestabilius putetis* (Lael. 104).

---

<sup>126</sup> Vgl. BÜCHNER 1952 (s. Anm. 9), 94.

### 3. Die Rezeption von Ciceros Freundschaftsideal in den *Sermones* des Horaz

Wie Heil erklärt, kann sich jemand, der sich in den Kreisen der Mächtigen und Reichen bewegt, nur schwer den Fragen seiner neugierigen Mitmenschen entziehen. Diese Erfahrung musste auch Horaz bzw. der ‚narrator‘ in der Satire 1, 6 machen:

*quicumque obuius est, me consulit: 'o bone, nam te  
scire, deos quoniam propius contingis, oportet,  
numquid de Dacis audisti?' 'nil equidem.'* (sat. 2, 6, 51 – 53).

Leugnen war hier natürlich zwecklos. Die „Gespräche“ des Horaz, die sich um seine Freundschaft mit Maecenas drehen, boten gemäß Heil zwar keine direkten Einblicke in die Geheimnisse der Staatspolitik, aber der Leser erhielt doch „aus der Schlüssellochperspektive“ Auskunft über die Gedanken und Gefühle der neuen Machthaber. Maecenas war eben nicht nur mit Horaz befreundet, sondern zugleich auch der *amicus* Octavians.<sup>127</sup> DuQuesnay berichtet, dass das erste Buch der *Sermones* in der Zeit von 38 v. Chr., als die Freundschaft zwischen Maecenas und Horaz ihren Anfang nahm, bis zum Winter 36/35 verfasst wurde.<sup>128</sup>

#### 3.1 Das in *Sermones* I dargestellte Bild von Horaz und seinen Freunden

DuQuesnay interpretiert das erste Satirenbuch des Horaz in Bezug auf den historischen Hintergrund seiner Entstehungszeit und arbeitet dabei auch seine politischen Konnotationen heraus, wie Heil erläutert.<sup>129</sup> Gemäß DuQuesnay beabsichtigt Horaz mit seinen „Gesprächen“, von sich und seinen Freunden ein attraktives Bild zu zeichnen, in dem sie als gebildet, kultiviert und intelligent erscheinen. Dabei spielen die Achtung der *mos maiorum* und die Führung eines moralisch guten Lebens eine wichtige Rolle.<sup>130</sup> DuQuesnay zeigt dabei, mit welcher Raffinesse Horaz diese Strategie umsetzt: In den ersten drei Satiren präsentiert er sich mit seinen Freunden in ein Gespräch vertieft. Der berühmteste dieser Gruppe von *amici* ist Maecenas mit starken moralischen Wertvorstellungen. Durch seine Darstellung ist es Horaz möglich, dem Leser bestimmte Eindrücke von sich und

<sup>127</sup> Vgl. HEIL 2005 (s. Anm. 41), 107 f.

<sup>128</sup> Vgl. DUQUESNAY, I. M. LE M., Horace and Maecenas. The propaganda value of *Sermones* I, in: WOODMAN, T. – WEST, D. (Hgg.), Poetry and politics in the age of Augustus, Cambridge 1984, 19 – 58, hier 20 f.

<sup>129</sup> Vgl. HEIL 2005 (s. Anm. 41), 108.

<sup>130</sup> Vgl. DUQUESNAY 1984 (s. Anm. 128), 19 f.

seinen Freunden zu vermitteln: Zum einen zeigt sich, dass Maecenas kein Tyrann und der Dichter selbst kein Schmeichler ist. Zweitens wird dem Leser verdeutlicht, dass Horaz' Freund Maecenas und seine anderen *amici* (dazu zählt unweigerlich, wenn auch unausgesprochen, Octavian) seine Moralvorstellungen teilen.<sup>131</sup>

### 3.2 Die Lucilius-Nachfolge des Horaz

DuQuesnay zeigt zudem, dass Horaz als Vorbild für seine Satiren Lucilius gewählt hat.<sup>132</sup> Diese Lucilius-Nachfolge hat aber nicht nur literarische, sondern auch politische Implikationen, wie Heil anmerkt:<sup>133</sup> Dem Leser wird ein Horaz gezeigt, der zum einen ein *amicus* des Maecenas ist und zum anderen das moderne Äquivalent des Dichters Lucilius, der mit der *libertas* der *res publica*, mit Scipio und dem Scipionenkreis sowie mit Pompeius in Verbindung gebracht wird. In den *Sermones* will Horaz verdeutlichen, dass auch er und seine Freunde das Ideal der *libertas* schätzen. Sein Freundeskreis soll mit dem kulturellen Interesse an hoher Literatur und hellenistischer Philosophie sowie der Achtung vor den *mos maiorum* assoziiert werden, sodass er letztendlich an den legendären Kreis um Scipio erinnert.<sup>134</sup>

Wenn nun Horaz zum neuen Lucilius wird, dann, folgert Heil, hat Octavian seine Entsprechung in Scipio und Maecenas in Laelius. Die Annahme wird dadurch bestätigt, dass Horaz, der diese Parallelisierung in Buch 1 der *Sermones* nur andeutet, in der Satire 2,1 explizit macht.<sup>135</sup> Kießling erklärt, dass Horaz in sat. 2, 1, 21 – 60 angibt, ein unwiderstehlicher innerer Drang treibe ihn dazu, nach Lucilius' Art weiter zu dichten, sein *stilus* aber werde keine Person von selbst angreifen, sondern nur, wenn er gereizt werde. In sat. 2, 1, 60 – 79 äußert Horaz Bedenken, ob ihm seine Dichtung in den Augen seiner Gönner schaden könnte, wie Kießling weiter anmerkt. Horaz weist diese Sorge aber zurück, indem er auf das ungetrübte Verhältnis zwischen Lucilius, Scipio und Laelius hinweist, obwohl ersterer ebenfalls heikle Satiren verfasste. Aus diesem Grund vertraut auch Horaz fest auf Maecenas' Freundschaft und ist davon überzeugt, dass sie den Neidern zum Trotz bestehen werde.<sup>136</sup> Auch Heil erklärt, dass Horaz in der Satire 2, 1 seine Art des

---

<sup>131</sup> Vgl. DUQUESNAY 1984 (s. Anm. 128), 33 f.

<sup>132</sup> Vgl. DUQUESNAY 1984 (s. Anm. 128), 32.

<sup>133</sup> Vgl. HEIL 2005 (s. Anm. 41), 108.

<sup>134</sup> Vgl. DUQUESNAY 1984 (s. Anm. 128), 32.

<sup>135</sup> Vgl. HEIL 2005 (s. Anm. 41), 109.

<sup>136</sup> Vgl. Q. Horatius Flaccus zweiter Teil: Satiren, erkl. von A. KIESSLING, 6. Aufl. erneuert von R. HEINZE, mit einem Nachwort und bibliographischen Nachträgen von E. BURCK, Berlin <sup>6</sup>1957, 177.

Dichtens verteidigt, indem er auf seinen literarischen Vorgänger hinweist. Denn Lucilius habe einen vertraulichen Umgang mit Laelius und Scipio Africanus Minor gepflegt, obwohl seine Verse angriffslustig waren. Horaz schreibt gemäß Heil darauf, selbst seine Neider könnten nicht bestreiten, dass er, der Sohn eines Freigelassenen, mit „den Großen“ seiner Zeit gelebt habe:<sup>137</sup>

*quin ubi se a vulgo et scaena in secreta remorant  
virtus Scipiadae et mitis sapientia Laeli,  
nugari cum illo et discincti ludere, donec  
decoqueretur holus, soliti. quidquid sum ego, quamvis  
infra Lucili censum ingeniumque, tamen me  
cum magnis vixisse invita fatebitur usque  
Invidia [...] (sat. 2, 1, 71 – 77)*

Heil erläutert weiter, dass Horaz' vertrauter Umgang *cum magnis*, womit Maecenas gemeint ist, für ihn spricht. Auch die Anerkennung, die Octavian ihm zukommen lässt – *laudatus Caesare*, wie es in sat. 2, 1, 84 heißt – trägt dazu bei. Umgekehrt wirft der Vergleich mit seinem literarischen Vorläufer Lucilius aber auch ein günstiges Licht auf seine Gönner: Sie dürfen sich, wie Heil anmerkt, mit der *mitis sapientia Laeli* und der *virtus Scipiadae* identifizieren. Somit wird Horaz' Verteidigung seiner selbst zu einem raffinierten Kompliment.<sup>138</sup>

Über die Lucilius-Nachfolge hinaus gibt es gemäß Heil auch noch andere Indizien, die darauf hindeuten, dass Horaz den Freundeskreis um Maecenas als Neuauflage des ‚Scipionenkreises‘ erscheinen lassen wollte. Die Gruppe, die als ‚Kreis des Scipio‘ bekannt geworden war, setzte sich aus Staatsmännern und Intellektuellen zusammen. Der Rückgriff auf Cicero tritt also neben die Lucilius-Rezeption, wie Heil anmerkt. Wie im Folgenden gezeigt werden soll, knüpft Horaz an Ciceros *Laelius* an, der wenige Jahre vor der Verschriftlichung des ersten Buches der *Sermones* veröffentlicht worden war. Von Beginn an erweist sich das Bild, das Horaz von seiner Freundschaft zu Maecenas zeichnet, als stilisiert, es bezieht sich auf das Modell der *amicitia*, das Cicero für den ‚Scipionenkreis‘ entwarf. Dieses Freundschaftsmodell richtet sich nach Werten wie *fides*, *constantia*, *aequitas*, *integritas*, *liberalitas*, wie Heil näher ausführt, und soll sich auch und besonders im Bereich der Politik als gültig erweisen. In der ‚privaten‘ Freundschaft zwischen Maecenas und Horaz gewinnt dieser politische Aspekt erst dann an Bedeutung, wenn Octavian, der ungenannte Dritte, hinzutritt.<sup>139</sup>

---

<sup>137</sup> Vgl. HEIL 2005 (s. Anm. 41), 109.

<sup>138</sup> Vgl. HEIL 2005 (s. Anm. 41), 109.

<sup>139</sup> Vgl. HEIL 2005 (s. Anm. 41), 109 f.

### 3.3 Der ‚Scipionenkreis‘

Der ‚Scipionenkreis‘ ist, wie Heil erläutert, eine Fiktion, die letzten Endes auf Cicero zurückgeht. Cicero schuf aus Personen, die ein unterschiedliches Verhältnis zu Scipio Aemilianus hatten, eine Gruppe, deren Mitglieder durch gemeinsame intellektuelle und politische Interessen sowie durch enge persönliche Freundschaft miteinander verbunden waren.<sup>140</sup>

Strasburger führt an, dass es eine große Wirkung erzielte, als die römische Oberschicht im zweiten und ersten Jahrhundert v. Chr. begann, sich griechisches Gedankengut anzueignen. Die Sonderrolle jedoch, die Scipio Aemilianus und seinem Freundeskreis zugewiesen wurde, lässt sich gemäß Strasburger wissenschaftlich nicht begründen. Beim Stand des Quellenmaterials hätte sie sich niemals entwickeln können, wenn man Ciceros poetische Fiktionen nicht miteinbezogen hätte, die dieser selbst deutlich als fiktiv kennzeichnete. Strasburger erläutert weiter, dass die Belege in der antiken Überlieferung, die die moderne Vorstellung vom Scipionenkreis stützen, äußerst schwach sind.<sup>141</sup>

Heil merkt an, dass der ‚Scipionenkreis‘ bei Cicero eigentlich nur in zwei Werken eine bedeutende Rolle einnimmt:<sup>142</sup> In *De Republica*, entstanden zwischen 54 und 51 v. Chr., und im *Laelius*, der im Jahre 44 v. Chr. verfasst wurde. Strasburger fügt dem hinzu, dass in Ciceros restlichen philosophischen Werken und generell in seinem gesamten Schrifttum, Briefe und Reden eingeschlossen, die Persönlichkeiten des ‚Scipionenkreises‘ nur einzeln vorkommen. Das feststehende Paar Scipio und Laelius ist davon ausgenommen. Deren berühmte Freundschaft gemeinsam mit der historisch belegten Verbindung beider zum Stoiker Panaitios stellt gemäß Strasburger wohl den Ausgangspunkt der Erfindung Ciceros dar.<sup>143</sup>

In den Briefen an Atticus und Quintus<sup>144</sup> über die Entstehung von *De Republica* betont Cicero Strasburger zufolge ausdrücklich, dass das Gespräch zwischen Scipio und seinen Freunden, das ihm angeblich von Rutilius Rufus im Jahre 78 in Smyrna übermittelt worden war, gänzlich seine eigene Erfindung ist. Zusätzlich deutet Cicero

---

<sup>140</sup> Vgl. HEIL 2005 (s. Anm. 41), 110.

<sup>141</sup> Vgl. STRASBURGER, H., Der ‚Scipionenkreis‘, *Hermes* 94 (1966), 60 – 72, hier: 61.

<sup>142</sup> Vgl. HEIL 2005 (s. Anm. 41), 111.

<sup>143</sup> Vgl. STRASBURGER 1966 (s. Anm. 141), 62 f.

<sup>144</sup> Siehe dazu Cic. Att. 4, 16, 2 f. und Cic. ad Q. fr. 3, 5, 1 f.

dies sogar im Werk selbst an.<sup>145</sup> Im Proömium des *Laelius* in den §§ 2 – 5 macht Cicero ebenfalls deutlich, dass es sich um poetische Fiktion handelt.<sup>146</sup>

Strasburger wendet ein, dass zwei Dinge an diesen Dialogen allgemein als historisch angenommen werden: Der Personenkreis und sein Niveau von Bildung und Kultiviertheit. Die Personen finden sich tatsächlich in der Geschichte wieder und auch ihre Verwandtschaftsverhältnisse sind stets authentisch angegeben. Cicero wählte sie gemäß seinen Kenntnissen der zeitgenössischen Geschichtswerke und Reden so, dass eine freundschaftliche Verbindung zu Scipio Aemilianus oder Laelius durchaus denkbar war. Wie Strasburger jedoch anführt, bleibt bei einigen dieser Personen der Verdacht, dass Cicero eine politische Beziehung oder ein Verwandtschaftsverhältnis nach eigenem Ermessen in persönliche Freundschaft umdeutete und dass er zugleich die prominente Stellung bestimmter Männer als Staatsmann, Jurist oder Redner oder ihr Schülerverhältnis zu Panaitios zum Anlass nahm, sie dem Freundeskreis um Scipio willkürlich zuzuschreiben.<sup>147</sup> Strasburger folgert daraus: „[...] es versteht sich zwar von selbst, daß Scipio Aemilianus einen großen Kreis sogenannter *amici* besaß [...], aber es bleibt offen, wieweit gerade die von Cicero genannten Personen dazugehörten, und vor allem, ob sie die von ihm beschriebene geistige Gemeinschaft bildeten.“<sup>148</sup>

Heil weist darauf hin, dass Ciceros Vorgehen dadurch erleichtert wurde, dass der Begriff *amicitia* eine vielseitige Bedeutung hat und ein weites Spektrum an Beziehungen abdeckt.<sup>149</sup> Auch Gold stimmt dem zu, dass der Ausdruck *amicitia* mehrdeutig ist und gleichsam sowohl für politische Bundesgenossen als auch für persönliche Vertraute, für den *patronus* oder den *cliens* angewendet werden kann.<sup>150</sup> Dieser Ansicht schließt sich ebenfalls White an.<sup>151</sup> Die Dehnbarkeit des Begriffs konnte sich Cicero bei seiner kreativen Auslegung der historischen Quellen zunutze machen, wie Heil erläutert.<sup>152</sup>

Wie bereits erwähnt, spielt der ‚Scipionenkreis‘ gemäß Heil nur in *De Republica* und im *Laelius* eine prominente Rolle, lediglich an einer einzigen Stelle wird die Gruppe um Scipio kollektiv als solche bezeichnet. Der Hauptredner Laelius nennt sie im

---

<sup>145</sup> Siehe dazu Cic. rep. 1, 13.

<sup>146</sup> Vgl. STRASBURGER 1966 (s. Anm. 141), 63.

<sup>147</sup> Vgl. STRASBURGER 1966 (s. Anm. 141), 63 f.

<sup>148</sup> STRASBURGER 1966 (s. Anm. 141), 64.

<sup>149</sup> Vgl. HEIL 2005 (s. Anm. 41), 110.

<sup>150</sup> Vgl. GOLD, B. K., *Literary Patronage in Greece and Rome*, Chapel Hill-London 1987, 134.

<sup>151</sup> Vgl. WHITE, P., *Promised Verse. Poets in the Society of Augustan Rome*, Cambridge Mass. – London 1993, 13.

<sup>152</sup> Vgl. HEIL 2005 (s. Anm. 41), 110 f.

Dialog über die Freundschaft in § 69 „unsere Herde“: *Sed maximum est in amicitia parem esse inferiori. Saepe enim excellentiae quaedam sunt, qualis erat Scipionis in nostro, ut ita dicam, grege.* Heil erläutert weiter, dass Ciceros Laelius sein Ideal der Freundschaft auf Grundlage seiner eigenen persönlichen Erfahrungen entwickelt, die er als Freund Scipios und als Mitglied dieser unvergleichlichen *grex amicorum* gesammelt hat.<sup>153</sup>

Darauffolgend stellt Heil die These auf, dass das in Laelius' Augen ideale Freundschaftsmodell konstitutiv ist für das Bild, das Horaz dem Leser von seiner Freundschaft mit Maecenas vorstellt. Erweist sich diese These als richtig, dann liegt ein weiterer bedeutender Anhaltspunkt dafür vor, dass das Angleichen der beiden ‚Freundschaftskreise‘ in *Sermones* 1 in der Tat von Horaz beabsichtigt ist.<sup>154</sup>

### 3.4 Der Beginn der Freundschaft zwischen Maecenas und Horaz

Heil erwähnt die bereits weiter oben behandelte These Heldmanns<sup>155</sup>, gemäß der im *Laelius* drei unterschiedliche Freundschaftsmodelle differenziert werden: Zum einen die vollkommene Freundschaft zwischen wahrhaft Weisen, Laelius nach eine Forderung von Philosophen, die in der Realität nicht existieren kann. Andererseits die ebenfalls vollkommene Freundschaft zwischen den *boni*, die durch Exempla aus der römischen Geschichte begründet wird, und drittens die gewöhnlichen Freundschaften. Inspiriert von seiner Freundschaft mit Scipio Aemilianus, befürwortet Laelius die zweite Form der Freundschaft als Ideal, das tatsächlich realisierbar ist. Dabei ist allein die *virtus* der Personen Ausgangspunkt für diese Freundschaft, wie Laelius auch in § 100 erläutert. Zudem hebt er mehrmals deutlich hervor, dass wahre Freundschaft nur zwischen *boni*, guten Menschen, bestehen könne<sup>156</sup>. „Gut“ soll dabei aber nicht im philosophischen Sinn verstanden werden, es geht Heil zufolge vielmehr um die Realisierung traditioneller römischer Werte, wie Laelius in § 19 umschreibt. Gegenseitige Vorteile sind hingegen niemals der Ausgangspunkt, sondern allenfalls ein willkommener Nebeneffekt wahrer Freundschaft, wie es in § 100 heißt: *amare autem nihil est aliud nisi eum ipsum diligere, quem ames, nulla indigentia, nulla utilitate quaesita, quae tamen ipsa efflorescit ex amicitia, etiam si tu*

---

<sup>153</sup> Vgl. HEIL 2005 (s. Anm. 41), 111 f.

<sup>154</sup> Vgl. HEIL 2005 (s. Anm. 41), 112.

<sup>155</sup> Siehe Kapitel 2.5.2 oder vgl. HELDMANN 1976 (s. Anm. 7), 78.

<sup>156</sup> Das Motiv, wahre Freundschaft könne nur zwischen *boni* existieren, findet man in Cic. Lael. 18 f.; 20 f.; 28; 30; 49 f.; 65; 74; 82, vgl. HEIL 2005 (s. Anm. 41), 112.

*eam minus secutus sis.* Aus diesem Grund hat gemäß Heil der Austausch von *officia* bzw. *beneficia* beim Schließen einer auf *virtus* gegründeten Freundschaft keine Bedeutung. *Beneficia* vermehren nur die Zuneigung, die bereits zuvor bestand: *Quamquam confirmatur amor et beneficio accepto et studio perspecto et consuetudine adiuncta (...)* (Lael. 29).<sup>157</sup>

Vor diesem Hintergrund möchte Heil das in Augenschein nehmen, was im ersten Buch der *Sermones* über den Beginn der Freundschaft zwischen Horaz und Maecenas berichtet wird:<sup>158</sup>

*nulla etenim mihi te fors obtulit. optimus olim  
Vergilius, post hunc Varius dixere quid essem.  
ut veni coram, singultim pauca locutus  
(infans namque pudor prohibebat plura profari),  
non ego me claro natum patre, non ego circum  
me Satureiano vectari rura caballo,  
sed quod eram narro. respondes, ut tuus est mos,  
pauca. abeo; et revocas nono post mense iubesque  
esse in amicorum numero.* (sat. 1, 6, 54 – 62)

In den Versen 54 f. weist Heil zufolge der ‚narrator‘ darauf hin, dass Horaz von den Dichtern Vergil und Varius empfohlen wird. Im Anschluss treffen sich die beiden Männer ein erstes Mal persönlich,<sup>159</sup> das Kennenlernen findet laut Armstrong während eines morgendlichen Empfangs statt.<sup>160</sup> Dabei stottert Horaz, wie es in Vers 57 angedeutet wird: *pudor prohibebat plura profari*, Maecenas erscheint in den Versen 60 f. nicht sehr gesprächig. Erst ein dreiviertel Jahr später, *nono post mense* (Vers 61), wird Horaz erneut eingeladen und darf sich von da an als Mitglied des Freundeskreises um Maecenas begreifen: *iubesque / esse in amicorum numero* (Verse 61 f.). Heil bemerkt, dass der Erzähler rückblickend die Motive nennt, die für Maecenas für das Schließen von Freundschaften ausschlaggebend sind: Er erläutert in den Versen 62 – 64, Maecenas suche seine Freunde nicht hinsichtlich ihrer vornehmen Herkunft oder ihres Vermögens aus, entscheidende Merkmale seien vielmehr ein moralisch guter Charakter und die Art der Gestaltung des Lebens:<sup>161</sup>

*Magnum hoc ego duco  
quod placui tibi, qui turpi secernis honestum,  
non patre praeclaro sed vita et pectore puro.* (sat. 1, 6, 62 – 64).

<sup>157</sup> Vgl. HEIL 2005 (s. Anm. 41), 112 f.

<sup>158</sup> Vgl. HEIL 2005 (s. Anm. 41), 113.

<sup>159</sup> Vgl. HEIL 2005 (s. Anm. 41), 113.

<sup>160</sup> Vgl. ARMSTRONG, D., Horatius Eques et Scriba: Satires 1.6 and 2.7, TAPhA 116 (1986), 255 – 288, hier 260.

<sup>161</sup> Vgl. HEIL 2005 (s. Anm. 41), 113.

Heil verdeutlicht, dass dieser Bericht in mehr als einer Hinsicht seltsam erscheint.<sup>162</sup> Rudd zufolge fällt es gleich auf, dass Horaz kein Wort darüber verliert, was tatsächlich das Ausschlaggebende für den Beginn der Freundschaft zwischen ihm und Maecenas war: nämlich seine Dichtung.<sup>163</sup>

In dieser Erzählung spielt es überhaupt keine Rolle, dass Horaz ein Dichter ist, wie auch Heil erläutert, obwohl es sich dabei sogar um einen Teil eines Gedichtes handelt, das an Maecenas adressiert ist. Vergil und Varius werden ebenfalls nicht explizit als Dichter angeführt. Die Empfehlung der beiden gibt der ‚narrator‘ in Vers 55 bewusst durch eine offene Formulierung wieder (*dixere quid essem*). Die Vorstellung, dass Horaz durch sein besonderes Talent einen Nutzen für Maecenas darstellen könnte, wird dabei ausgeklammert. Es entsteht vielmehr der Eindruck, dass die Freundschaft zwischen den beiden Männern ihren Ursprung darin hat, dass Maecenas die *virtus* Horaz‘ erkannte. Es handelt sich dabei gemäß Heil um eine Parallele zu Cicero, denn Laelius stellt genau diese Forderung für die ideale Form der Freundschaft: In Lael. 100 heißt es, dass derjenige, der *virtus* in sich trägt, diese auch in anderen Menschen erkennt. Erst dadurch können in Folge Liebe und Freundschaft entstehen.<sup>164</sup>

Zunächst könnten diese Verse Horaz‘ wie ein Selbstlob erscheinen, wie Heil näher ausführt, doch in Wirklichkeit handelt es sich dabei um eine raffinierte Würdigung: Maecenas wählt offenbar aus dem Grund Personen wie Horaz als Freunde, die sich durch ein moralisch vorbildliches Leben und ihr *pectus purum* auszeichnen, da er selbst diese Eigenschaften in besonderem Ausmaß aufweist. Heil erwähnt dabei, dass es sich bei Horaz nicht um die vollkommene *virtus* im Sinne der Philosophen handelt, wie auch Laelius in seiner *sententia* betont. Horaz besitzt eine Tugend von dieser Welt und nicht die eines wahrhaftig Weisen, die in der Realität nicht existiert: *atqui si vitiis mediocribus ac mea paucis / mendosa est natura, alioqui recta* (...) (sat. 1, 6, 65 f.). Darüber hinaus beeinflusst und manipuliert Heil zufolge das Bild, das der ‚narrator‘ von seiner Freundschaft mit Maecenas zeichnet, die Art und Weise, in der die *Sermones* erfasst werden. Das Werk wirkt authentisch, weil es beim Leser den Eindruck erweckt, es würde „Einblicke aus der Schlüssellochperspektive“<sup>165</sup> bieten. Außerdem erscheinen die *Sermones*

---

<sup>162</sup> Vgl. HEIL 2005 (s. Anm. 41), 113.

<sup>163</sup> Vgl. RUDD, N., *The Satires of Horace*, Cambridge 1966, 41.

<sup>164</sup> Vgl. HEIL 2005 (s. Anm. 41), 113 f.

<sup>165</sup> HEIL 2005 (s. Anm. 41), 114.

glaubwürdig und unverdächtig,<sup>166</sup> weil der „Berichterstatter nicht als Dichter und abhängiger Gefolgsmann, sondern als Freund auftritt, der sich durch seine *virtus* Maecenas (und damit auch dem Leser) empfiehlt“<sup>167</sup>.

Ebenso merkwürdig erscheint es, dass Horaz viele Monate darauf warten musste, eine Antwort von Maecenas zu erhalten, wie es in Vers 61 heißt. Für diese große Zeitspanne gibt es Heil zufolge jedoch eine einfache Erklärung:<sup>168</sup> Kießling merkt an, dass Maecenas sich im Jahre 38 v. Chr. aufgrund einer diplomatischen Mission nicht in Rom befand. Er fügt dem jedoch hinzu, dass der Leser auch verstehen soll, dass Maecenas als *praesertim cautus dignos adsumere* sich Zeit nehmen wollte, um Horaz weiter beobachten zu lassen.<sup>169</sup> DuQuesnay erwähnt ebenfalls, dass Maecenas sich im Jahre 38 v. Chr. für eine dringende diplomatische Mission zu Antonius in den Osten begab. Es war zur Zeit des *Bellum Siculum*, der in den Jahren 38 bis 36 v. Chr. während des zweiten Triumvirats ausgefochten wurde, und Maecenas hatte die Aufgabe, Antonius' Unterstützung und Verstärkung für den in Bedrängnis geratenen Octavian zu sichern. Gemäß DuQuesnay ist Horaz' Schweigen über diesen Umstand taktvoll und bedeutsam.<sup>170</sup>

Die Begründung für die verzögerte Aufnahme Horaz' in den Freundeskreis von Maecenas in Satire 1, 6 unterschlägt der Dichter Heil zufolge also. Vielmehr wird der Eindruck erweckt, als ob der einzige Grund für den langen Aufschub die Vorsicht des Maecenas sei. Wie es in Vers 51 (*cautum dignos assumere*) heißt, ist Maecenas sorgfältig darauf bedacht, nur sich als würdig erweisende Männer in seinen Freundeskreis aufzunehmen. Dem Leser soll offenbart werden, dass Maecenas die Kandidaten *nonum in mensem* prüft.<sup>171</sup>

Auch für das von Laelius idealisierte Freundschaftsmodell ist es gemäß Heil von großer Bedeutung, nur mit Würdigen Freundschaft zu schließen. Laelius betont in § 85 ausdrücklich, dass die Beurteilung eines potenziellen Freundes der Liebe vorausgehen muss und nicht umgekehrt, und tadelt kurz darauf die *incuria* bei der Auswahl der Freunde. Einzig auf diese Weise kann garantiert werden, dass tatsächlich nur *viri boni* untereinander Freundschaft schließen, die sich durch einen beständigen Charakter auszeichnen (Lael. 62). Dadurch kann wiederum

---

<sup>166</sup> Vgl. HEIL 2005 (s. Anm. 41), 114.

<sup>167</sup> HEIL 2005 (s. Anm. 41), 114.

<sup>168</sup> Vgl. HEIL 2005 (s. Anm. 41), 114.

<sup>169</sup> Vgl. KIESSLING – HEINZE 1957 (s. Anm. 136), 118.

<sup>170</sup> Vgl. DUQUESNAY 1984 (s. Anm. 128), 21.

<sup>171</sup> Vgl. HEIL 2005 (s. Anm. 41), 114 f.

sichergestellt werden, dass die geschlossenen Freundschaften auch dauerhaft sind und Zwietracht und Trennungen sowie Feindschaften, die daraus resultieren, verhindert werden. Laelius fasst in §§ 78 f. zusammen: *Omnino omnium horum vitiorum atque incommodorum una cautio est atque una provisio, ut ne nimis cito diligere incipiant neve non dignos. Digni autem sunt amicitia, quibus in ipsis inest causa cur diligentur.*<sup>172</sup>

Durch die nähere Betrachtung der Satire 1, 6, in der die Entstehung der Freundschaft zwischen Horaz und Maecenas geschildert wird, hat sich gemäß Heil also gezeigt, dass wesentliche Aspekte des von Laelius beschriebenen idealen Freundschaftsmodells auch für die Beziehung zwischen den beiden Männern gelten: Sowohl Laelius als auch der ‚narrator‘ in Satire 1, 6 sprechen von der Sorgfalt, die bei der Wahl eines Freundes eine große Rolle spielt, sowie der Bedeutsamkeit der *virtus*, auf die sich die Freundschaft ausrichten sollte und durch die allein eine anhaltende menschliche Verbindung garantiert werden kann.<sup>173</sup>

Heil zufolge soll nicht geleugnet werden, dass zwischen Horaz und Maecenas tatsächlich eine enge und vertrauensvolle Freundschaft bestand. Wenn man aber den Vergleich zu Ciceros *Laelius* heranzieht, dann wird deutlich, dass Horaz den Beginn seiner Freundschaft mit Maecenas im ersten Buch der *Sermones* auf eine ganz bestimmte Art und Weise stilisiert. Es besteht natürlich die Möglichkeit, dass Horaz sein Modell der *amicitia* auch ohne Rückgriff auf den Dialog *Laelius* entwickelt haben könnte, sondern stattdessen andere Quellen heranzog. Doch die eindeutigen Übereinstimmungen mit dem von Laelius konzipierten Freundschaftsideal kombiniert mit Horaz‘ Lucilius-Nachfolge weisen Heil zufolge eher darauf hin, dass es sich um eine unmittelbare Rezeption Ciceros handelt.<sup>174</sup>

Heil erklärt, dass Lucilius auch in Satire 1,6 „als Identifikationsfigur des Satiren-Dichters“<sup>175</sup> Horaz im Hintergrund steht. Christes zufolge spricht vieles dafür, „daß schon Lucilius in einem Epiloggedicht zu seiner ersten Sammlung, den Büchern 26 – 30, in einer Diktion von ausgesuchter Verbindlichkeit und Höflichkeit von einer Begegnung mit Scipio Aemilianus berichtet hat, bei der er ihm als Dichter vorgestellt wurde“<sup>176</sup>.

---

<sup>172</sup> Vgl. HEIL 2005 (s. Anm. 41), 115.

<sup>173</sup> Vgl. HEIL 2005 (s. Anm. 41), 115.

<sup>174</sup> Vgl. HEIL 2005 (s. Anm. 41), 115.

<sup>175</sup> HEIL 2005 (s. Anm. 41), 115.

<sup>176</sup> CHRISTES, J. – FÜLLE, G., *Causa fuit pater his*. Überlegungen zu Horaz, sat. 1, 6, in: KLODT, C. (Hg.), *Satura lanx*, FS W. A. KRENKEL, Hildesheim – Zürich – New York 1996, 37 – 56, hier: 51. Vgl.

Wenn man Heil zufolge nun annimmt, dass der Dichter Horaz seine Begegnung mit Maecenas tatsächlich als Neuauflage des Kennenlernens von Lucilius und Scipio gestaltet, dann gebe es in Satire 1, 6 eine Überlagerung der Cicero- und Lucilius-Rezeption. Horaz bzw. Lucilius begegnet Maecenas bzw. Scipio und von beiden Freundespaaren wird bei dieser Gelegenheit das Ideal der *amicitia* realisiert, das Cicero für den Kreis um Scipio konstruiert hat. Auch Horaz kommt dabei genau wie Cicero die Dehnbarkeit des Begriffs der *amicitia* zugute, wie Heil erläutert.<sup>177</sup>

### **3.5 Die traditionelle Vorstellung von *amicitia* im Gegensatz zum Freundschaftsideal bei Cicero und Horaz**

Wenn ein Dichter der Gefolgschaft eines Vermögenden und Mächtigen beiträt, sprachen sich Heil zufolge beide Partner in dieser Beziehung für gewöhnlich als *amici* an.<sup>178</sup> White weist darauf hin, dass im klassischen Latein die Bezeichnung als *patronus* normalerweise nicht verwendet wurde, wenn man von literarischen Beziehungen sprach. Zudem wurde es, zumindest während der Kaiserzeit, nicht einmal allgemein dafür benutzt, um die Gesellschaftsrolle des vornehmen Herrn zu beschreiben, der Ansehen und Respekt erhält und im Gegenzug Gefallen und Belohnungen austeilt. Ein *patronus* ist gemäß White ein Mann, der einen Sklaven freiließ, ein offiziell ernannter Sponsor einer Stadt oder ein Verteidigungsanwalt. Der Begriff bezeichnet jedoch nicht einen Mann, der einen Kreis von Freunden und Abhängigen um sich schart. White erläutert weiters, dass zwar *clientes* eine der Bezeichnungen ist, die man für die Gefolgschaft eines reichen Mannes verwenden kann, der Begriff *clientela* jedoch die Beziehung zwischen diesen Personen nicht beschreibt. In der Regel werden die beiden Parteien überhaupt nicht differenziert. Es ist unerheblich, ob ein Mann überlegen, gleichgestellt oder unterlegen ist, bei einer Begegnung werden beide als *amici* bezeichnet und die Beziehung zwischen ihnen ist die *amicitia*.<sup>179</sup>

White hat zudem herausgearbeitet, welche Vorteile für beide Seiten durch solch eine Beziehung entstanden sind. Armstrong führt an, dass Horaz bei seinem ersten

---

dazu auch CHRISTES, J., Der frühe Lucilius. Rekonstruktion und Interpretation des XXVI. Buches sowie von Teilen des XXX. Buches, Heidelberg 1971, 168 – 174.

<sup>177</sup> Vgl. HEIL 2005 (s. Anm. 41), 116.

<sup>178</sup> Vgl. HEIL 2005 (s. Anm. 41), 116.

<sup>179</sup> Vgl. WHITE, P., *Amicitia and the Profession of Poetry in Early Imperial Rome*, JRS 68 (1978), 74 – 92, hier 79.

Treffen mit Maecenas bereits finanziell abgesichert war.<sup>180</sup> Doch trotz seiner finanziell guten Lage erhielt Horaz Heil zufolge dennoch Vorteile durch die Beziehung zu Maecenas.<sup>181</sup>

Gemäß White gehören Dichter, auch wenn sie ihren vornehmen Freunden an Reichtum und Würde nicht gleichkommen, dennoch einer sozial und ökonomisch höhergestellten Schicht an. Die beiden Parteien verbindet im Normalfall eine ähnliche Ausbildung, ähnliche Betätigungsfelder und sie bewegen sich in ähnlichen Gesellschaftskreisen. Auf Grund ihres vergleichbaren Hintergrunds teilen sie auch die gleichen Werte. Und diese Übereinstimmung der Werte spielt White zufolge eine große Rolle dabei, würdige Freunde auszuwählen. Freundschaft, wie sie bei römischen Autoren dargestellt wird, basiert nicht so sehr auf persönlicher Chemie oder ökonomischer Gleichheit, sondern vielmehr auf der Übereinstimmung bei ethischen Fragen. Ein Römer wählt solche Freunde aus, deren Ideale und Moralvorstellungen mit seinen eigenen harmonieren. Auf Grund dieser sozialen und kulturellen Ähnlichkeiten ist es Dichtern möglich, in den Kreisen der Reichen und Mächtigen zu verkehren und die Praxis des wechselseitigen Gebens und Nehmens auszuüben, welche wir mit dem Begriff *amicitia* assoziieren.<sup>182</sup>

Zuallererst wird gemäß White an die materiellen Vorteile gedacht, wenn man überlegt, was vornehme Männer zu einer solchen Freundschaft beitragen können. Solche Geldgeschenke erfolgten meist in größerer Menge und dafür nur einmalig oder selten.<sup>183</sup> Eine weitere Vergünstigung, die durch die Macht reicher Freunde ermöglicht wurde und nicht weniger wertvoll ist als Geld, war Grundbesitz. Die Gedichte Horaz' machten White zufolge seine Villa in den Sabiner Bergen, die er von Maecenas geschenkt bekommen hatte, zu einem der bekanntesten Beispiele. Verbindungen zu Wohlhabenden konnten auch dazu führen, Zugriff auf Positionen oder Treffen mit bestimmten Männern zu erhalten, die sich als sehr lukrativ herausstellten. Ihren Ruhm gewannen die Schützlinge wohlhabender und berühmter Männer auch vor allem dadurch, dass sie sich in deren gesellschaftlichen Kreisen bewegen durften. Die Dichter erlangten durch eine solche Beziehung Sichtbarkeit. White erläutert, dass die römische Gesellschaft konservativ und hierarchisch aufgebaut war und einem Anfänger kaum Möglichkeiten bot, allein durch seine eigenen Anstrengungen aufzusteigen. Zusätzlich zu seinem Talent benötigte ein

---

<sup>180</sup> Vgl. ARMSTRONG 1986 (s. Anm. 160), 255 – 288.

<sup>181</sup> Vgl. HEIL 2005 (s. Anm. 41), 116.

<sup>182</sup> Vgl. WHITE 1993 (s. Anm. 151), 13 f.

<sup>183</sup> Vgl. WHITE 1993 (s. Anm. 151), 15.

Dichter die Aufmerksamkeit eines Höhergestellten mit Macht und Einfluss. Die Dichter im römischen Reich wussten, dass sie in diese vornehme Gesellschaft aufgenommen werden mussten, um ihr literarisches Handwerk effektiv ausüben zu können.<sup>184</sup>

Heil fügt dem hinzu, dass nur die Mächtigen und Reichen über die nötigen Netzwerke verfügten, um Dichtungen und ihre Verfasser bekannt zu machen.<sup>185</sup>

„Kontakte zu den höchsten Gesellschaftsschichten, die Infrastruktur und das Publikum für Rezitationen, die Möglichkeit, neue Texte rasch im Freundeskreis des Gönners zu verteilen – all dies war für einen Dichter von unschätzbarem Wert.“<sup>186</sup>

Aber auch der Gönner profitierte gemäß White davon, einen Dichter in seinen Kreis aufzunehmen: Wenn ein Autor in seinen Dichtungen über seinen Förderer schrieb, wurden zum einen dessen Ruhm und Ansehen gesteigert und weiter verbreitet, zum anderen wurde jenem auch „the gift of poetic immortality“<sup>187</sup> geschenkt. Ein Gönner erwartete von seinem Protegé jedoch nicht nur, in seinen Dichtungen lobend dargestellt zu werden, er erfreute sich auch an dessen Gesellschaft.<sup>188</sup>

Auch Horaz gibt gemäß Heil in Satire 2, 6 einen Einblick davon, wie er als Gesellschafter von Maecenas fungierte:

*Septimus octavo propior iam fugerit annus  
ex quo Maecenas me coepit habere suorum  
in numero, dumtaxat ad hoc, quem tollere raeda  
vellet iter faciens et cui concedere nugas  
hoc genus, 'hora quota est?', 'Thraex est Gallina Syro par?',  
'matutina parum cautos iam frigora mordent'  
et quae rimosa bene deponuntur in aure (sat. 2, 6, 40 – 46).*

Gemäß Kießling kämpfte Horaz immer wieder mit falschen Annahmen über seine Beziehung zu Maecenas, denen er auch durch Protest kein Ende setzen konnte. Deshalb geht er an dieser Stelle näher darauf ein. Er will den Leser glauben machen, dass er eben keine besondere Vertrauensstellung bei Maecenas einnimmt und dass ihre Gespräche sich nur um Alltägliches drehen. Es sind beinahe sieben Jahre vergangen, seit Maecenas Horaz in seinen Freundeskreis aufgenommen hat: *Maecenas me coepit habere suorum in numero* (Verse 41 f.). Durch die Zeitangabe ist es gemäß Kießling möglich, den Beginn des Freundschaftsverhältnisses auf den

---

<sup>184</sup> Vgl. WHITE 1993 (s. Anm. 151), 18.

<sup>185</sup> Vgl. HEIL 2005 (s. Anm. 41), 116.

<sup>186</sup> HEIL 2005 (s. Anm. 41), 116.

<sup>187</sup> WHITE 1993 (s. Anm. 151), 21.

<sup>188</sup> Vgl. WHITE 1993 (s. Anm. 151), 21 – 23.

Winter 38/37 v. Chr. zu datieren. Neun Monate vorher, im Frühjahr 38, hatte die erste Vorstellung des Dichters Horaz stattgefunden.<sup>189</sup>

Horaz erwähnt aber auch in Satire 1, 6, 62, wie zuvor in Kapitel 3. 4 besprochen wurde, dass Maecenas dem Dichter bei ihrem zweiten Zusammentreffen den Titel *amicus* verliehen hat. Es handelt sich gemäß Heil zwar zu Beginn vorwiegend um eine *amicitia* im Sinne eines Abhängigkeitsverhältnisses, die Homonymie des Begriffs lässt es aber zu,<sup>190</sup> „diese ‚professionelle‘ Freundschaft von Anfang an als ideale *virtus*-Freundschaft erscheinen zu lassen“.<sup>191</sup>

Das Bild, das der ‚narrator‘ in der Satire 1, 6 zeichnet, wird gemäß Heil durch die als Schwätzer-Satire bezeichnete Satire 1, 9 bestärkt und ergänzt. Horaz wird vom *quidam* auf der Via Appia verfolgt, der Anschauungen vertritt, die vermutlich viele von Horaz‘ Zeitgenossen ebenfalls geteilt haben. Die Meinung, die der *quidam* von der Lebensweise der Freunde um Maecenas hat, bildet einen bewussten Gegensatz zu dem von Horaz entwickelten Freundschaftsmodell. Die entscheidende Passage beginnt gemäß Heil in Vers 43 mit der Frage: *‘Maecenas quomodo tecum?’*. Die Antwort des Horaz wartet der *quidam* jedoch nicht ab:<sup>192</sup>

*‘paucorum hominum et mentis bene sanae;  
nemo dexterius fortuna est usus. haberes  
magnum adiutorem, posset qui ferre secundas,  
hunc hominem velles si tradere. dispeream ni  
summosses omnis.’* (sat. 1, 9, 44 – 48).

In der Schilderung des *quidam*, besonders durch *fortuna* in Vers 45, erscheint Maecenas, als sei er eine Art „Glücksritter“<sup>193</sup>. Heil bemerkt, dass Vers 44 ebenso aus Horaz‘ Mund stammen könnte: Wie auch Laelius in § 20 und § 22 betont, kann wahre Freundschaft nur zwischen wenigen Menschen bestehen, bei der Wahl der richtigen Freunde ist eine *mens sana* unabdingbar. Vom *quidam* ausgesprochen bekommen die Worte Heil zufolge einen anderen Sinn: Maecenas hat sein Glück gemacht, indem er klug handelte und sich an nur wenige Männer anschloss; gemeint sind die Triumvirn.<sup>194</sup>

In der Vorstellung des *quidam* ist gemäß Heil die Beziehung von Maecenas‘ Freunden durch Konkurrenzdenken geprägt und jeder versucht stets, den anderen zu übertreffen. Das Austauschen von *beneficia* ist wesentlich für seine Auffassung

<sup>189</sup> Vgl. KIESSLING – HEINZE 1957 (s. Anm. 136), 305 f.

<sup>190</sup> Vgl. HEIL 2005 (s. Anm. 41), 116.

<sup>191</sup> HEIL 2005 (s. Anm. 41), 116.

<sup>192</sup> Vgl. HEIL 2005 (s. Anm. 41), 117.

<sup>193</sup> HEIL 2005 (s. Anm. 41), 117.

<sup>194</sup> Vgl. HEIL 2005 (s. Anm. 41), 117.

der *amicitia*. Er verspricht Horaz seine uneingeschränkte Unterstützung, dabei wäre er sich nicht zu schade, auch zu härteren Mitteln zu greifen: *muneribus servos corrumpam* (Vers 57). Als Gegenleistung erwartet er, vom Dichter in die höheren Kreise eingeführt zu werden. Durch *ferre secundas* zeigt der *quidam*, dass er nur noch auf Horaz' Stichwort hin handeln will, wie Heil erläutert. Für die *amicitia* zwischen Maecenas und Horaz ist jedoch eine offene Gesprächskultur grundlegend, die im ersten Buch der *Sermones* gezeigt wird. Und auch in der idealen Freundschaft, die Laelius beschreibt, spielen Offenheit und Ehrlichkeit eine wichtige Rolle: *in amicitia autem nihil fictum est, nihil simulatum, et, quidquid est, id est verum et voluntarium* (Lael. 26). Durch die Ehrlichkeit ist man auch verpflichtet, wenn nötig, an seinen Freunden Kritik zu üben: *nam et monendi amici saepe sunt et obiurgandi, et haec accipienda amice, cum benevole fiunt* (Lael. 88). Immer nur „Ja“ zu allem zu sagen, ist Heil zufolge ein Verhalten, das Tyrannen von ihren ‚Freunden‘ verlangen: *adsentatio, vitiorum adiutrix, procul amoveatur, quae non modo amico, sed ne libero quidem digna est; aliter enim cum tyranno, aliter cum amico vivitur* (Lael. 89).<sup>195</sup> Wie bereits in Kapitel 2.5.3.5 erwähnt, wird auch in Lael. 91 die Verwerflichkeit von Heuchelei und Schmeichelei betont.<sup>196</sup> Aber genau diese Vorstellung einer Freundschaft mit einem Tyrannen vertritt der *quidam* vom Kreis um Maecenas, wie Heil folgert.<sup>197</sup>

DuQuesnay nach zeigt Horaz in Satire 1, 5, dass sich Maecenas im Umgang mit seinen Freunden nicht wie ein Tyrann verhält. Beim Zusammentreffen des Kreises um Maecenas gibt es keinerlei Anzeichen von Schmeichelei. Die Herzlichkeit innerhalb dieser Freundesgruppe wird demonstriert durch die Begrüßung Vergils und seinen Begleitern und in der Aussage Horaz' in Vers 44: *nil ego contulerim iucundo sanus amico*.<sup>198</sup>

Horaz gibt gemäß Heil in Satire 1, 9 nun seine Zurückhaltung auf und „formuliert pointiert das Gegenmodell eines *ambitio*-freien Zusammenlebens“<sup>199</sup>:

*'non isto vivimus illic  
quo tu rere modo. domus hac nec purior ulla est  
nec magis his aliena malis. nil mi officit' inquam,  
'ditior hic aut est quia doctior; est locus uni  
cuique suus.'* (Verse 48 – 52).

<sup>195</sup> Vgl. HEIL 2005 (s. Anm. 41), 117 f.

<sup>196</sup> Auf diese Stelle verweist auch DUQUESNAY 1984 (s. Anm. 128), 33.

<sup>197</sup> Vgl. HEIL 2005 (s. Anm. 41), 118.

<sup>198</sup> Vgl. DUQUESNAY 1984 (s. Anm. 128), 43.

<sup>199</sup> HEIL 2005 (s. Anm. 41), 118.

Heil führt näher aus, dass an dieser Stelle auf den gesamten Freundeskreis das projiziert wird, was der ‚narrator‘ in Satire 1, 6 am Beispiel der Beziehung zwischen Horaz und Maecenas gezeigt hat: Jeder in der Gruppe nimmt den ihm gebührenden Platz ein. Zwar bestehen weiterhin Unterschiede in Herkunft, Bildung und Besitztum, diese werden aber durch das Teilen der *virtus* ausgeglichen. Darauf weist Horaz in Satire 1, 9, 54 f. auf hintergründige Art hin: (...) *quae tua virtus, / expugnabis*. Heil zufolge prophezeit er dem *quidam*, dass dieser mit seiner ‚Tugend‘ bestimmt bald Maecenas für sich gewinnen wird. Dadurch benennt Horaz spöttisch gerade das, was der *quidam* bräuchte und nicht hat, um für eine Freundschaft mit Maecenas qualifiziert zu sein.<sup>200</sup>

Aber obwohl es im Freundeskreis um Maecenas beträchtliche Rangunterschiede gibt, verkehren die Mitglieder gemäß Heil dennoch auf gleicher Augenhöhe, da sie ihre *virtus* gegenseitig respektieren. Wie bereits in Kapitel 2.5.3.4 erwähnt, besagt auch Laelius genau dies in § 71: *Ut igitur ii, qui sunt in amicitiae coniunctionisque necessitudine superiores, exaequare se cum inferioribus debent, sic inferiores non dolere se a suis aut ingenio aut fortuna aut dignitate superari*. In § 69 spricht Laelius zudem ein großes Lob auf seinen Freund Scipio aus, da auch er sich trotz seiner überragenden Stellung niemals über einen Freund erhoben hat.

Wie Heil erfolgreich zeigt, verarbeitet Horaz dieses Freundschaftsideal, das Cicero für die Gruppe um Scipio kreierte, in seinem ersten Satirenbuch und führt es den Lesern als im Kreis um Maecenas verwirklicht vor.<sup>201</sup>

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der *quidam* in Satire 1, 9 sich mit Horaz anfreunden will, weil er sich einen Profit daraus erwartet. Dieses Nutzenstreben unterstellt er zudem sowohl den Freunden des Maecenas als auch diesem selbst. In seiner Vorstellung von *amicitia* ist das Austauschen von Gefälligkeiten entscheidend: Wenn Horaz ihn Maecenas vorstellt, wird er sich dafür erkenntlich zeigen. Für diesen Zweck hat er auch keine Hemmungen, sich unmoralischer Mittel zu bedienen:<sup>202</sup> *muneribus servos corrumpam; non, hodie si / exclusus fuero, desistam; tempora quaeram; / occurram in triviis; deducam* (sat. 1, 9, 57 – 59).

Gemäß Heil bekommt das Freundschaftsmodell, das Horaz im ersten Buch der *Sermones* darstellt, durch das in Satire 1, 9 präsentierte Kontrastkonzept zusätzlich Kontur. Das Modell der vollkommenen *amicitia*, das an der *virtus* und nicht am

---

<sup>200</sup> Vgl. HEIL 2005 (s. Anm. 41), 118.

<sup>201</sup> Vgl. HEIL 2005 (s. Anm. 41), 118 f.

<sup>202</sup> Vgl. HEIL 2005 (s. Anm. 41), 119.

Nutzen orientiert ist, soll einen begehrenswerten Gegensatz zur traditionellen Auffassung von Freundschaft bilden, in der es um das gegenseitige Austauschen von *beneficia* geht.<sup>203</sup>

### 3.6 Die Rolle von C. Iulius Caesar und Octavian in der Freundschaftsvorstellung von Cicero und Horaz

Im folgenden Kapitel möchte ich in Anlehnung an Heil die Frage erörtern, ob Octavian möglicherweise zu dieser idealen Freundschaftsbeziehung zwischen Horaz und Maecenas dazugehörte.

Wenn man das Modell der *amicitia*, das Horaz dem Leser als im privaten Bereich des Maecenas verwirklicht darstellt, auf den Triumph überträgt, bekommt es „eine nicht zu unterschätzende politische Brisanz“<sup>204</sup>. Erneut findet sich gemäß Heil ein Bezug zu Cicero: Im *Laelius* wird genau wie in Satire 1, 9 der vollkommenen Freundschaft ein Konkurrenzmodell gegenübergestellt. Indem Cicero das Beispiel des Tiberius Gracchus heranzieht, zeigt er auf, welche Probleme sich aus einer Freundschaftsbeziehung ergeben, die im politischen Umfeld angesiedelt und am traditionellen Austausch von *beneficia* orientiert ist. Cicero stellt Tiberius Gracchus in Lael. 41 als einen politischen Verbrecher dar, wie Heil näher ausführt: *Ti. Gracchus regnum occupare conatus est, vel regnavit is quidem paucos menses*. In § 42 betont Laelius, dass Gracchus die Alleinherrschaft niemals ohne Freunde erringen hätte können. Blossius, einer dieser Freunde, wäre gemäß § 37 sogar so weit gegangen, das Kapitol anzuzünden, wenn ihm Gracchus dies aufgetragen hätte. Er bezieht sich dabei auf die Verpflichtungen, die ihm durch seine Freundschaft zu Gracchus auferlegt wurden. *Amicitia* ist hier definiert als das Austauschen von Gefälligkeiten. Somit wird sie Heil zufolge zu einem Machtinstrument, das die ‚Freunde‘, die durch *beneficia* verpflichtet sind, zu gewissen Taten zwingen kann.<sup>205</sup>

Lentano hat gezeigt, dass der Empfänger durch das Annehmen von *beneficia* eine schwerwiegende Verpflichtung eingeht. Diese Verpflichtung erinnert an das Band,

---

<sup>203</sup> Vgl. HEIL 2005 (s. Anm. 41), 119.

<sup>204</sup> HEIL 2005 (s. Anm. 41), 119.

<sup>205</sup> Vgl. HEIL 2005 (s. Anm. 41), 119 f.

das den Schuldner an seinen Gläubiger kettet oder das den Sklaven seinem Herrn unterordnet.<sup>206</sup>

Wie Heil bemerkt, gibt es gute Gründe für die Vermutung, dass die Kritik, die Cicero durch seine Dialogfigur Laelius an Tiberius Gracchus übt, eigentlich an Gaius Iulius Caesar gerichtet ist.<sup>207</sup> Wenn man den Dialog vor dem Hintergrund des Jahres 44 v. Chr. liest, zeigt sich gemäß Gotter, dass Tiberius Gracchus deutlich die Züge Caesars trägt. Cicero bezeichnet die Tötung des Volkstribuns als Wohltat für den römischen Staat und lehnt jegliche freundschaftliche Verpflichtung ihm gegenüber ab. Dadurch legitimiert er laut Gotter im Nachhinein die Iden des März. Überdies verurteilt Cicero all diejenigen, die Caesar auch noch nach dessen Tod Gefolgschaft leisten, indem er in Lael. 42 eine genauso harte Strafe für die Anhänger Gracchus‘ fordert wie für den Hauptverbrecher selbst. Gemäß Gotter richten sich diese Worte ebenso auch gegen die Gefolgsleute des Antonius, den Cicero als Staatsfeind betrachtete.<sup>208</sup>

Indem Cicero dem Volkstribun das Anstreben der Alleinherrschaft unterstellt, rückt Tiberius Gracchus tatsächlich in die Nähe des Diktators Caesar, wie auch Heil bemerkt. Ganz besonders im Bürgerkrieg war Caesar darum bemüht, seine Opponenten durch das Vergeben von *beneficia* an sich zu binden und auf diese Weise durch Milde zu siegen: *haec nova sit ratio vincendi ut misericordia et liberalitate nos muniamus*.<sup>209</sup> Die *res publica* wurde dadurch gefährdet, dass es Caesar durch seine militärischen Erfolge möglich wurde, eine überdurchschnittlich große Anzahl an *amici* um sich zu scharen und an sich zu binden, indem er ständig *beneficia* austeilte.<sup>210</sup> Auch Gotter besagt, dass Caesar nach traditioneller römischer Auffassung *amici* an sich band, die ihm in außerordentlichem Maße verpflichtet waren. Dies gelang ihm, indem er gegenüber seinen Gegnern Milde walten ließ und ihnen verzieh und seine Anhänger sowie zahlreiche andere Aristokraten protegierte. Zudem erwartete er im Gegenzug lediglich die „Akzeptanz seiner

---

<sup>206</sup> Vgl. LENTANO, M., Il dono e il debito. Verso un' antropologia del beneficio nella cultura romana, in: HALTENHOFF, A. – HEIL, A. – MUTSCHLER, F. (Hgg.), Römische Werte als Gegenstand der Altertumswissenschaft, München-Leipzig 2005, 125 – 142, hier: 136.

<sup>207</sup> Vgl. HEIL 2005 (s. Anm. 41), 120.

<sup>208</sup> Vgl. GOTTER, U., Cicero und die Freundschaft. Die Konstruktion sozialer Normen zwischen römischer Politik und griechischer Philosophie, in: GEHRKE, H.-J. – MÖLLER, A. (Hgg.), Vergangenheit und Lebenswelt. Soziale Kommunikation, Traditionsbildung und historisches Bewußtsein, Tübingen 1996, 339 – 360, 351 f.

<sup>209</sup> Zitiert bei Cic. Att. 9, 7, C.

<sup>210</sup> Vgl. HEIL 2005 (s. Anm. 41), 120.

Außerordentlichkeit“<sup>211</sup>. Auf diese Weise erhoffte sich Caesar Gotter zufolge, die Alleinherrschaft zu erlangen.<sup>212</sup>

Als Folge tritt gemäß Heil „an die Stelle eines Netzwerkes von ‚Freundschaften‘ in wechselnden Konstellationen [...] zwangsläufig eine hierarchische Struktur, in der die Abhängigkeiten auf eine Person gebündelt werden“<sup>213</sup>. Genau gegen eine solche „Verabsolutierung der Freundschaft“<sup>214</sup> wandte sich Cicero im *Laelius*, wie Gotter erläutert.<sup>215</sup> Cicero bestimmt in seinem Dialog mit dem Gedankengut der griechischen Philosophie die Freundschaft *inhaltlich*. Dies stellt laut Gotter einen Gegensatz zur traditionellen *amicitia* dar, die rein *formal* aus gegenseitigen Leistungen und Gefälligkeiten, *beneficia* und *officia*, besteht. Ciceros Konzept der *vera amicitia* ist an *virtus* und *verecundia* gebunden und zeichnet sich durch Unwandelbarkeit aus.<sup>216</sup> Gemäß Heil ist Ciceros Antwort auf das Problem der traditionellen Form der *amicitia* die inhaltliche Bindung der Freundschaft an die *virtus*, die wiederum besonders im Dienst an der *res publica* ihre Erfüllung findet. Es kann gar nicht zu einem Konflikt der Werte kommen, wenn von Anfang an nur *virī boni* untereinander Freundschaft schließen. Ein guter Freund wird niemals etwas Unmoralisches einfordern oder gar um eine Gefälligkeit bitten, die gegen die *res publica* gerichtet ist, wie Cicero in *Lael.* 40 betont: *Turpis enim excusatio est et minime accipienda cum in ceteris peccatis, tum si quis contra rem publicam se amici causa fecisse fateatur*. In *Lael.* 39 unterstreicht Cicero seine These erneut mit historischen Exempla und stellt tugendhafte Männer wie Papus Aemilius und Gaius Luscinius<sup>217</sup> den Anhängern Tiberius Gracchus‘ gegenüber. Solch ein Wertekonflikt entsteht Heil zufolge nur dann, wenn die Freunde nicht mit Sorgfalt gewählt werden: *Praecipendum est igitur bonis, ut, si in eiusmodi amicitias ignari casu aliquo inciderint, ne existiment ita se adligatos, ut ab amicis in magna aliqua re publica peccantibus non discedant* (*Lael.* 42). Wenn dieser Fall eintritt, dann werden die Verpflichtungen hinfällig und die Freundschaft muss beendet werden. Die

---

<sup>211</sup> GOTTER 1996 (s. Anm. 208), 351.

<sup>212</sup> Vgl. GOTTER 1996 (s. Anm. 208), 351.

<sup>213</sup> HEIL 2005 (s. Anm. 41), 121.

<sup>214</sup> GOTTER 1996 (s. Anm. 208), 351.

<sup>215</sup> Vgl. GOTTER 1996 (s. Anm. 208), 351.

<sup>216</sup> Vgl. GOTTER 1996 (s. Anm. 208), 353.

<sup>217</sup> Q. Aemilius Papus und C. Fabricius Luscinius bekleideten in den Jahren 282 und 278 v. Chr. gemeinsam das Amt der Konsuln und im Jahre 275 v. Chr. die *censura*, vgl. POWELL 1990 (s. Anm. 12), 99.

*vera et perfecta amicitia* kann nicht fortbestehen, wenn der Freund gegen die *virtus* handelt, durch die wahre Freundschaft überhaupt erst zustande kommt.<sup>218</sup>

Auch durch eine außerordentliche Persönlichkeit wird gemäß Heil dieses auf die *res publica* bezogene Freundschaftskonzept nicht außer Kraft gesetzt, wie Cicero in Lael. 69 am Beispiel Scipios verdeutlicht. Es zeigt sich, dass nicht Scipio „der ‚Hirte‘ dieser „Herde“<sup>219</sup> bzw. der Mittelpunkt seines Freundeskreises ist, sondern es ist vielmehr die *virtus*. Die Mitglieder sind dabei nicht einzig und allein auf Scipio ausgerichtet und nach ihrer Nützlichkeit gereiht, sondern von sich aus nehmen alle in gegenseitiger Anerkennung den ihnen jeweils angemessenen Platz ein.<sup>220</sup>

Wie bereits in Anlehnung an Heil gezeigt wurde, überträgt Horaz das von Cicero konstruierte Konzept der *amicitia* auf Maecenas und seinen Freundeskreis und damit unausgesprochen auch auf Octavian. Dabei übermittelt er gemäß Heil vermutlich auch die politischen Implikationen dieses Modells mit. Octavian wird nur an einer einzigen Stelle im ersten Satirenbuch namentlich erwähnt. Gerade an dieser Stelle wird über den Zwang gesprochen, den Octavian auf bestimmte Personen ausüben könnte, die ihm selbst oder seinem Adoptivvater durch die *amicitia* verpflichtet sind:<sup>221</sup>

*Caesar, qui cogere posset,  
si peteret per amicitiam patris atque suam, non  
quidquam proficeret (...)* (sat. 1, 3, 4 f.).

Der Kontext ist Heil zufolge scherzhaft gemeint, die Formulierung weist jedoch auf eine durchaus ernsthafte Schwierigkeit hin. Zu dieser Zeit stellten sich wahrscheinlich mehrere die Frage, ob diejenigen, die von Octavian *beneficia* erhielten, als Gegenleistung möglicherweise dazu gezwungen werden, das Streben nach Alleinherrschaft von Caesars Adoptivsohn zu unterstützen. Diese Frage beantwortet Horaz in *Sermones* I, indem er aufzeigt, dass für Maecenas und unausgesprochen auch für Octavian Freundschaft kein Machtinstrument darstellt. Horaz verdeutlicht, dass Maecenas sich nach dem wertebezogenen Modell der *amicitia* richtet, das Cicero „in die Zeit der *libera res publica*“<sup>222</sup> zurückdatierte. Damit möchte er andeuten, dass dies auch für den Adoptivsohn Caesars Gültigkeit hat. Octavian ist Heil nach somit kein neuer C. Iulius Caesar, sondern vielmehr ein neuer Scipio Aemilianus, der sich trotz seiner Außergewöhnlichkeit in eine Gruppe von

<sup>218</sup> Vgl. HEIL 2005 (s. Anm. 41), 121.

<sup>219</sup> HEIL 2005 (s. Anm. 41), 122.

<sup>220</sup> Vgl. HEIL 2005 (s. Anm. 41), 121 f.

<sup>221</sup> Vgl. HEIL 2005 (s. Anm. 41), 122.

<sup>222</sup> HEIL 2005 (s. Anm. 41), 122.

*viri boni* einfügen kann und nicht über seine Freunde herrscht. So betrachtet, „fügt sich das *virtus*-geleitete Konzept der *amicitia*, das Horaz von Cicero übernimmt, nahtlos in die (spätere) augusteische Propaganda der *res publica restituta*“<sup>223, 224</sup>.

---

<sup>223</sup> HEIL 2005 (s. Anm. 41), 122.

<sup>224</sup> Vgl. HEIL 2005 (s. Anm. 41), 122.

## 4. Die Rezeption von Ciceros *Laelius* in Montaignes

### Essai *De l'amitié*

Green merkt an, dass Michel Eyquem de Montaigne in seinen Essais den Ciceronianischen Stil im Allgemeinen ablehnt und zugleich viele der ethischen und politischen Ideen und Wertvorstellungen, die damit verbunden sind. Montaigne geht es darum, seine eigenen Ansichten über Literatur darzulegen, und dabei dient ihm seine oppositionelle Einstellung Cicero gegenüber als Leitfaden. Gemäß Green beschäftigt sich Montaigne dabei mehr mit Ciceros Charakter als mit seinen Lehren, seine Schriften über Moral und Leben sind für den Philosophen interessanter als seine rhetorischen Werke. Cicero ist in den Essais insgesamt nicht sehr stark vertreten, man findet aber zahlreiche verstreute Referenzen und einige Zitate und übersetzte Passagen aus seinen philosophischen Schriften, mit denen Montaigne seine Essais nach 1588 ausgeschmückt hat.<sup>225</sup>

Doch obwohl Montaigne den antiken römischen Autor in seinen Essais kritisiert und seinem Stil sowie seinen politischen und moralischen Anschauungen ablehnend gegenübersteht, findet man dennoch in *De l'amitié* zahlreiche Ideen und Vorstellungen über die Freundschaft, die stark an Ciceros Dialog *Laelius de amicitia* erinnern. Im Anschluss werde ich nun versuchen, diese Parallelen und teilweise auch konträren Auffassungen darzustellen.

Wie Weller feststellt, sind Montaignes Essais ein Monument für die Freundschaft. Sie bilden in ihrer Gesamtheit einen stets fortgeführten Dialog mit seinem Freund Étienne de La Boétie, der 1563 verstarb, neunundzwanzig Jahre, bevor Montaignes eigener Tod die Gespräche beendete. Beinahe zehn Jahre liegen zwischen dem Verscheiden seines Freundes und dem Zeitpunkt, als Montaigne Anfang der 1570er Jahre begann, seine ersten Essais zu verfassen. Doch auch in den Jahren dazwischen widmete sich der Philosoph dem Schreiben und verarbeitete den Verlust seines Freundes La Boétie.<sup>226</sup>

Stierle verkündet, dass Montaignes Essai *De l'amitié* die einflussreichste und berühmteste Betrachtung über die Freundschaft in der Neuzeit ist. Dabei bemerkt er: „Die Formel, mit der Montaigne seine Freundschaft mit Étienne de La Boétie

---

<sup>225</sup> Vgl. GREEN, J. M., Montaigne's Critique of Cicero, J. Hist. Ideas 36 (1975), 595 – 612, hier: 595.

<sup>226</sup> Vgl. WELLER, B., The Rhetoric of Friendship in Montaigne's *Essais*, New Lit. Hist. 9 (1978), 503 – 523, hier: 507.

unsterblich gemacht hat, könnte lapidarer und hintergründiger nicht sein.“<sup>227</sup> Par ce que c'estoit luy; par ce que c'estoit moy.“<sup>228</sup> – „Weil er es war, weil ich es war.“<sup>229</sup> Es scheint, als ob mit diesem einzigen Satz schon alles gesagt ist, bei genauerer Betrachtung von Montaignes Essais lässt sich aber doch die ganze Komplexität seiner Reflexion über die Freundschaft erkennen.<sup>230</sup>

#### 4.1 Die Seltenheit der vollkommenen Freundschaft

Wie er es Stierle zufolge auch in vielen anderen Essais zu tun pflegt, nähert sich Montaigne dem Gegenstand seiner Betrachtungen nicht unmittelbar, sondern auf Umwegen. Der Ausgangspunkt des Essais ist eine Beobachtung, die wie beiläufig gemacht wirkt und ihn zum Nachdenken anregt:

Considerant la conduite de la besongne d'un peintre que j'ay, il m'a pris envie de l'ensuivre.<sup>231</sup>

Während ich einem Maler, der bei mir arbeitet, bei seiner Tätigkeit zuschaute, packte mich die Lust, seiner Art und Weise nachzueifern.<sup>232</sup>

Montaigne betrachtet anfangs einen Maler, der im Schloss die Wände mit Bildern schmückt. Diese Beobachtung bezieht der Philosoph Stierle zufolge auf sein eigenes Schreiben, denn anders als der Maler wagt er es nicht, einen Text zu verfassen, der einem „tableau riche, poly et formé selon l'art“<sup>233</sup> – einem „reichen, wohl ausgearbeiteten und den Regeln der Kunst entsprechenden Bild“<sup>234</sup> vergleichbar wäre.<sup>235</sup> Deshalb kommt ihm plötzlich die Idee, sich für den Anfang seines Essais die Abhandlung *La Servitude volontaire* seines Freundes Étienne de La Boétie zu borgen.

Nach einigen weiteren Zeilen kommt Montaigne schließlich auf das eigentliche Thema seines Essais zu sprechen: l'amitié. Der Leser erfährt, dass seine Freundschaft zu La Boétie erst durch dessen Abhandlung über die Knechtschaft

---

<sup>227</sup> STIERLE, K., Montaigne und die Moralisten. Klassische Moralistik – Moralistische Klassik, Paderborn 2016, 85.

<sup>228</sup> MONTAIGNE, M. E. d., Les Essais, Éd. établie par BALSAMO, J. – MAGNIEN, M. – MAGNIEN-SIMONIN, C., Paris 2007, 195.

<sup>229</sup> Die Übersetzungen des Essais *De l'amitié* erfolgen nach: MONTAIGNE, M. E. d., Essays, ins Deutsche übertragen von L. LOOS, mit e. Nachw. von E. LOOS, Frankfurt am Main – Hamburg 1963, 14.

<sup>230</sup> Vgl. STIERLE 2016 (s. Anm. 227), 85.

<sup>231</sup> MONTAIGNE 2007 (s. Anm. 228), 189.

<sup>232</sup> LOOS 1963 (s. Anm. 229), 9.

<sup>233</sup> MONTAIGNE 2007 (s. Anm. 228), 190.

<sup>234</sup> LOOS 1963 (s. Anm. 229), 9.

<sup>235</sup> Vgl. STIERLE 2016 (s. Anm. 227), 85.

ihren Anfang nahm. Dabei rühmt Montaigne ihre besondere Beziehung, die so innig und vollkommen war, dass es nicht oft etwas Vergleichbares in der Vergangenheit gab. Unter den Menschen der heutigen Zeit hingegen findet man eine solche Freundschaft gar nicht mehr. Erneut streicht er ihre Unvergleichbarkeit und Einmaligkeit heraus:

Il faut tant de rencontre à la bastir, que c'est beaucoup si la fortune y arrive une fois en trois siecles.<sup>236</sup>

So viele Dinge müssen zusammentreffen, um sie aufzubauen, daß es schon viel ist, wenn das Geschick sie einmal in drei Jahrhunderten zustande bringt.<sup>237</sup>

Auch Cicero betont in Lael. 15, wie selten eine Verbindung durch die *vera et perfecta amicitia* zu finden ist und dass aus all den Jahrhunderten kaum drei oder vier solch besondere Freundespaare genannt werden können. Dennoch ist das von ihm vertretene Freundschaftsideal erreichbar: Laelius zählt in seiner *sententia* einige Beispiele berühmter Freundespaare der Geschichte auf. Auch Laelius selbst und Scipio sind Vertreter der idealen Freundschaften, aus seiner eigenen Zeit nennt Cicero jedoch kein Exemplum. Dies erinnert an Montaignes Meinung, dass in der Gegenwart keine vollkommene Freundschaft mehr existieren kann, sondern nur mehr gewöhnliche Beziehungen zu finden sind.

Montaigne ist weiters der Ansicht, dass auch viele Zufälligkeiten mitspielen, wenn es um das Schließen von Freundschaft geht. Auch Cicero besagt etwas Ähnliches in Lael. 35: Scipio erwähnt nach seiner Aufzählung all der Gefahren, die eine Freundschaft trennen können, dass es nicht nur eine Sache der Weisheit, sondern auch des Glücks ist, diesen Gefahren aus dem Weg zu gehen. Auch wenn man mit noch so großer Vorsicht und Klugheit bei der Wahl des Freundes vorgeht, wenn der Zufall es will, kann die Freundschaft dennoch zu Bruch gehen.

Montaigne beginnt nun gemäß Stierle mit einer systematischen Betrachtung aller Erscheinungsformen der Freundschaft und versucht, sie von anderen Arten menschlicher Nähe und Vertrautheit abzugrenzen.<sup>238</sup>

---

<sup>236</sup> MONTAIGNE 2007 (s. Anm. 228), 190.

<sup>237</sup> LOOS 1963 (s. Anm. 229), 10.

<sup>238</sup> Vgl. STIERLE 2016 (s. Anm. 227), 86.

## 4.2 Freundschaftliche Beziehungen innerhalb der Familie

Anfangs erläutert Montaigne, dass die Menschen von Natur aus dazu bestimmt sind, in Gesellschaft zu leben. Es handelt sich dabei um ein Konzept aus der stoischen Philosophie, das auch Cicero in Lael. 19 verarbeitet: *Sic enim mihi perspicere videor, ita natos esse nos, ut inter omnes esset societas quaedam, maior autem, ut quisque proxime accederet.* Daraus folgt gemäß Cicero, dass Mitbürger und ebenso Verwandte vielmehr als Außenstehende und Fremde wirken und nicht so sehr als Freunde. Es besteht zwar von Natur aus ein freundschaftliches Band zwischen Familienmitgliedern, jedoch ist es schwach und reicht nicht für eine tiefergehende Freundschaft. Diese Ansicht teilt Montaigne ebenso: Aufgrund des großen Altersunterschiedes und der natürlichen Rangordnung innerhalb einer Familie kann zwischen Eltern und Kindern kein solches vertrauliches Gespräch geführt werden, durch das Freundschaft genährt wird. Das vertraute Miteinander, das für wahre und vollkommene Freundschaften essenziell ist, gibt es ebenso wenig in der Beziehung zwischen Brüdern wie auch zwischen Vätern und ihren Söhnen:

Le pere et le fils peuvent estre de complexion entierement eslongnée, et les freres aussi : C'est mon fils, c'est mon parent : mais c'est un homme farouche, un meschant, ou un sot.<sup>239</sup>

Vater und Sohn können von durchaus verschiedenem Wesen sein, ebenso auch Brüder. Gewiß, dies ist mein Sohn oder dies ist mein Vater, aber er ist ein Hitzkopf, ein Bösewicht oder ein Trottel.<sup>240</sup>

Zudem kommt noch, dass die Verbindung zwischen Verwandten von der Natur auferlegt ist und man sich nicht frei entscheiden kann, wie es bei der Wahl eines Freundes üblich ist.

Montaigne führt noch ein weiteres Argument an, um zu zeigen, dass die Beziehung zwischen Eltern und ihren Kindern nicht zu den wahren Freundschaften gezählt werden kann: Dem Kind könnte es niemals erlaubt sein, seinen Vater zu belehren und zurechtzuweisen, was gemäß Montaigne jedoch zu den vornehmsten Pflichten der Freundschaft zählt. Auch Cicero betont in Lael. 44, wie wichtig Rat und Mahnung eines Freundes sind: *Plurimum in amicitia amicorum bene suadentium valeat auctoritas, eaque et adhibeatur ad monendum non modo aperte, sed etiam acriter, si res postulabit, et adhibitae pareatur.*

---

<sup>239</sup> MONTAIGNE 2007 (s. Anm. 228), 191.

<sup>240</sup> LOOS 1963 (s. Anm. 229), 11.

### 4.3 Freundschaft zwischen Männern

Montaigne ist der Überzeugung, dass wahre Freundschaft nur zwischen Männern möglich ist, wie Cranford anmerkt. Dabei lehnt er die Möglichkeit einer heterosexuellen Liebesbeziehung ab, in der physische Liebe und Freundschaft in gleichem Maße existieren. Montaigne besagt, dass Frauen unfähig sind, eine tiefgründige Freundschaft zu schließen, denn ihre Seelen sind zu schwach und unbeständig, um „le desir d’une conception spirituelle, par l’entremise d’une spirituelle beauté“<sup>241</sup> – „den Wunsch nach geistiger Empfängnis durch Vermittlung einer geistigen Schönheit“<sup>242</sup> zu empfinden. Als Folge ergibt sich gemäß Cranford in Montaignes Essai, dass physische Liebe zwischen Männern und Frauen durchaus möglich ist, eine tiefergehende und spirituelle Freundschaft jedoch nur unter Männern.<sup>243</sup>

Cicero spricht sich im *Laelius* nie tatsächlich gegen die Möglichkeit aus, dass auch Frauen und Männer oder Frauen untereinander durch eine *vera amicitia* miteinander verbunden sein können. Er nennt jedoch stets nur männliche Freundespaare als Exempla<sup>244</sup>. Möglicherweise liegt der Grund dafür aber – im Gegensatz zu Montaigne – nicht darin, dass Cicero die Idee von vornherein verwirft, auch Frauen könnten wahre Freundschaften schließen. Cicero verfasst seinen Dialog *Laelius* vor dem Hintergrund der *res publica*. Für ihn stellt sie die ideale Staatsform dar, die zu seiner Zeit jedoch stark gefährdet war. Der Dialog spielt im Jahre 129 v. Chr., als die römische Republik noch in voller Blüte stand und nur erste Anzeichen der Bedrohung sichtbar waren. Als historische Exempla einer idealen Freundschaft führt Cicero überwiegend große Staatsmänner und Politiker an, wie zum Beispiel Laelius und Scipio, das Hauptfreundespaar des gesamten Dialogs, Gaius Fabricius und Manius Curius (Lael. 28) oder Papus Aemilius und Gaius Luscinius (Lael. 39). Es scheint also, als ob es Cicero nicht hauptsächlich darum geht, berühmte Freundespaare der Geschichte zu finden, um seine These der idealen aber zugleich realisierbaren *amicitia* zu unterstreichen. Vielmehr möchte Cicero aufzeigen, dass die großen und bedeutenden Staatsmänner der *res publica* von ihrer *virtus* geleitet fähig sind, untereinander eine *vera et perfecta amicitia* zu schließen und sich somit als ideale

<sup>241</sup> MONTAIGNE 2007 (s. Anm. 228), 194.

<sup>242</sup> LOOS 1963 (s. Anm. 229), 13.

<sup>243</sup> Vgl. CRANFORD, E. R., „Je suis moy-mesmes la matière de mon livre“: Sexual Ambiguities and Friendship in Montaigne’s *Essais*, Chapel Hill 2006, 26 f.

<sup>244</sup> Vgl. Cic. Lael. 28, 37-42, 75, 77, 95 f.

Führer des Staates qualifizieren. Vor diesem politischen Hintergrund finden weibliche Freundschaften keinen Platz in Ciceros *Laelius*.

Eine Erwähnung von weiblichen Freundschaften gibt es aber doch im Dialog: In Lael. 45 ff. stellt Cicero die sonderbaren Ansichten griechischer Philosophen vor, die er im Anschluss entkräftet. Darunter befindet sich unter anderem in Lael. 46 die Meinung, dass man Freundschaften nur *praesidii adiumentique causa, non benevolentiae neque caritatis* schließt. Das würde bedeuten, dass jemand desto eher nach Freunden strebt, je weniger er Kraft und Sicherheit besitzt. Und aus diesem Grund suchen auch Frauen mehr Schutz und Sicherheit in Freundschaften als Männer. In Lael. 51 verwirft Cicero diese Ansicht, dass Freundschaften aus Bedürftigkeit gepflegt werden, seiner Meinung nach sucht gerade derjenige nach einem Freund, der am wenigsten eines anderen bedarf. Die Freundschaft unter Frauen bzw. Frauen und Männern findet zwar keine Erwähnung mehr, doch möglicherweise hat Cicero mit der Ablehnung der vorgetragenen Ansicht auch die These verworfen, dass Frauen nur des Schutzes und der Sicherheit willen Freundschaften schließen.

#### **4.4 Die vollkommene Freundschaft zwischen Montaigne und La Boétie im Gegensatz zu den „amities ordinaires“**

Nach der Erörterung der Freundschaft unter Männern kommt Montaigne zu seinem Hauptthema zurück, der vollkommenen Freundschaft. An dieser Stelle wählt er ein Zitat aus Ciceros *Laelius*, um zu zeigen, wie wandelbar der Charakter in der Jugendzeit ist. Deshalb kommt der Philosoph, genau wie Cicero in Lael. 74, zum folgendem Schluss: *Omnino amicitiae corroboratis iam confirmatisque et ingeniis et aetatibus iudicandae sunt.*

##### **4.4.1 Das grenzenlose Vertrauen in den Freund**

Wie Cicero in seinem Dialog unterscheidet auch Montaigne zwischen der wahren und der gewöhnlichen Freundschaft:

Au demeurant, ce que nous appellons ordinairement amis et amitez, ce ne sont qu'accointances et familiaritez nouées par quelque occasion ou commodité, par le moyen de laquelle nos ames s'entretiennent. En l'amitié dequoy je parle, elles se meslent et confondent l'une en l'autre, d'un meslange si universel, qu'elles effacent, et ne retrouvent plus la cousture qui les a jointes.<sup>245</sup>

Im übrigen sind das, was wir gemeinhin Freunde und Freundschaften nennen, nur Bekanntschaften und Begegnungen, die bei irgendeiner Gelegenheit entstanden oder um einer Annehmlichkeit willen geknüpft worden sind, durch deren Vermittlung unsere Seelen miteinander sprechen. In der Freundschaft aber, die ich meine, vereinigen sich die Seelen und fließen in so vollkommener Weise ineinander über, daß sie die Nahtstelle, die sie zusammengeschweißt hat, verwischen und nicht mehr wiederfinden.<sup>246</sup>

Wenn Montaigne von der Verbindung zu seinem Freund La Boétie spricht, meint er stets diese besondere und einzigartige Freundschaft, die auch Scipio und Laelius miteinander verband. Montaigne beschreibt, dass in der wahren Freundschaft die Seelen miteinander verschmelzen. Dies erinnert stark an Lael. 81, wo erläutert wird, dass Menschen sich ihr ganzes Leben hindurch danach sehnen, einen wesensgleichen Freund zu finden, um sich mit ihm zu verbinden: *qui et se ipse diligit et alterum anquirit, cuius animum ita cum suo misceat, ut efficiat paene unum ex duobus*.

Die These in Lael. 81, dass ein Mensch zuerst sich selbst lieben muss, bevor er wahre Liebe für jemand anderen empfinden kann, findet sich auch in Montaignes Essai *De l'amitié* etwas abgeändert wieder: Montaigne stellt sich vor, jemand würde ihn fragen, ob er seine Tochter töten würde, wenn sein Wille es ihm befähle. Darauf würde Montaigne mit „Ja“ antworten, denn er hegt keinerlei Zweifel an seinem eigenen Willen, ebenso wenig zweifelt er am Willen eines wahren Freundes. Der Philosoph ist sich seiner selbst absolut gewiss:

Il n'est pas en la puissance de tous les discours du monde, de me desloger de la certitude, que j'ay des intentions et jugemens du mien.<sup>247</sup>

Alle Überredungskünste der Welt vermöchten mich nicht von meiner Gewißheit über die Absichten und Urteile meines Willens abzubringen.<sup>248</sup>

Das Vertrauen in sich selbst ist gemäß Stierle das grundlegende Fundament, ohne das wahre Freundschaft nicht existieren kann. Selbstvertrauen ist die Voraussetzung dafür, auch dem anderen Ich des Freundes absolutes Vertrauen entgegenzubringen.<sup>249</sup>

---

<sup>245</sup> MONTAIGNE 2007 (s. Anm. 228), 194 f.

<sup>246</sup> LOOS 1963 (s. Anm. 229), 14.

<sup>247</sup> MONTAIGNE 2007 (s. Anm. 228), 196.

<sup>248</sup> LOOS 1963 (s. Anm. 229), 15.

<sup>249</sup> Vgl. STIERLE 2016 (s. Anm. 227), 89.

Laelius ist der Überzeugung, dass ein Mensch zuerst sich selbst lieben muss, um wahrhaft einen Freund lieben zu können. Montaigne wiederum betont, erst wenn man sich selbst vollkommen und unerschütterlich vertraut, ist es möglich, einem anderen dasselbe Vertrauen entgegenzubringen.

#### 4.4.2 Der Beginn einer wahren und vollkommenen Freundschaft

Daraufhin widmet Montaigne sich wieder „dem unvergleichlichen Geheimnis seiner Freundschaft mit La Boétie“<sup>250</sup> und stellt sich die Frage, wie die Liebe zu seinem Freund entstanden ist. Montaigne findet keine zufriedenstellende Antwort:

Il y a, au delà de tout mon discours, et de ce que j'en puis dire particulièrement, je ne sçay quelle force inexplicable et fatale, mediatrice de cette union.<sup>251</sup>

Über meine Darlegungen und auch über das hinaus, was ich im einzelnen zu der Frage zu sagen vermag, gibt es eine unerklärliche und schicksalhafte Kraft, die unsere Gemeinschaft zustandegebracht hat.<sup>252</sup>

Die einzige Erläuterung, die Montaigne finden kann, ist jener berühmte Satz: „Weil er es war; weil ich es war.“

Der Philosoph beschreibt im Anschluss den Augenblick seiner ersten Begegnung mit La Boétie, doch bereits zuvor wussten sie gemäß Stierle durch Hörensagen voneinander und hatten sich, ohne sich persönlich zu kennen, durch gegenseitiges Lesen ihrer Schriften angefreundet. Und als sie einander endlich zum ersten Mal begegneten, war es „die wunderbare, wie einer höheren Fügung verdankte vollkommene Entsprechung ihres Wesens in der einmaligen Verbindung aller Fasern ihres Daseins“<sup>253</sup>.

Cicero betont in Lael. 62, dass bei der Wahl eines Freundes Sorgfalt geboten ist. Es gibt nicht viele Menschen, die sich durch ihren Charakter auszeichnen und sich für eine wahre Freundschaft eignen. Es ist jedoch nicht möglich, gleich zu Beginn den Freund zu prüfen und sich ein Urteil zu bilden. Deshalb appelliert Cicero in Lael. 63 daran, sich nicht Hals über Kopf in die Beziehung zu stürzen, sondern seine stürmische Zuneigung zu bremsen, bis man den Charakter des Freundes ausreichend überprüfen konnte.

---

<sup>250</sup> STIERLE 2016 (s. Anm. 227), 86.

<sup>251</sup> MONTAIGNE 2007 (s. Anm. 228), 195.

<sup>252</sup> LOOS 1963 (s. Anm. 229), 14.

<sup>253</sup> STIERLE 2016 (s. Anm. 227), 86.

Bei Montaigne hat es zu Beginn den Anschein, als ob er Ciceros Rat in keiner Weise beherzigt. Die Freunde liebten sich bereits, als sie nur ihre Namen voneinander wussten, und gleich bei ihrer ersten Begegnung fühlten sie sich so voneinander angezogen, als würden sie sich schon ewig kennen:

Et à nostre premiere rencontre, qui fut par hazard en une grande feste et compagnie de ville, nous nous trouvasmes si prins, si cognus, si obligez entre nous, que rien dès lors ne nous fut si proche, que l'un à l'autre.<sup>254</sup>

Und bei unserer ersten Begegnung, die zufällig auf einer großen Festlichkeit in der Stadt stattfand, waren wir gleich so voneinander gefangen, fühlten wir uns schon so bekannt und verbunden, daß uns von diesem Zeitpunkte an nichts so nahe war wie der eine dem andern.<sup>255</sup>

Montaigne betont ausdrücklich, dass es in ihrer Freundschaft nicht notwendig war, sich zuerst langsam und gemächlich kennen zu lernen. Sie verschwendeten keine kostbare Zeit und hielten sich auch nicht an irgendwelche Regeln. Wenn man aber bedenkt, was Montaigne zuvor in seinem Essai erwähnt hat, nämlich dass er und La Boétie sich bereits vor ihrer ersten Begegnung durch die gegenseitige Lektüre ihrer Schriften kannten, dann wirkt die Freundschaft nicht mehr ganz so überstürzt, sondern eher gemäß Ciceros *praeceptum*: Durch das Lesen ihrer Werke konnten sie den Charakter des jeweils anderen besser einschätzen und schon früher beurteilen, ob ihre Ansichten übereinstimmten. Und als sie sich endlich das erste Mal begegneten, fanden sie möglicherweise ihr positives Urteil über den Freund bestätigt.

In Ciceros *Laelius* erfahren wir nichts über die erste Begegnung zwischen Scipio und Laelius,<sup>256</sup> doch Cicero erläutert, wie Freundschaften zwischen *viri boni* überhaupt zustande kommen: Gleich in Lael. 15 wird erläutert, was eine wahre Freundschaft ausmacht: *voluntatum, studiorum, sententiarum summa consensio*. Auch in Lael. 20 wird *amicitia* als die Übereinstimmung in allen irdischen und überirdischen Dingen, verbunden mit liebevoller Zuneigung, definiert.

Diese völlige Eintracht erinnert stark an folgende Stelle in Montaignes *De l'amitié*:

Tout estant par effect commun entre eux, volonte, pensemens, jugemens, biens, femmes, enfans, honneur et vie : et leur convenance n'estant qu'une ame en deux corps, selon la très-propre definition d' Aristote, ils ne se peuvent ny prester ny donner rien.<sup>257</sup>

---

<sup>254</sup> MONTAIGNE 2007 (s. Anm. 228), 195.

<sup>255</sup> LOOS 1963 (s. Anm. 229), 14.

<sup>256</sup> Horaz schildert in Satire 1, 6 sein erstes Treffen mit Maecenas, er tut dies aber, um dem Leser eine bestimmte Vorstellung von sich und seinem Freundeskreis, in dem auch Maecenas und Octavian Mitglieder waren, zu vermitteln, vgl. dazu Kapitel 3.4.

<sup>257</sup> MONTAIGNE 2007 (s. Anm. 228), 197.

Da zwischen ihnen in der Tat alles gemeinsam ist, Wille, Denken, Urteil, Hab und Gut, Weib, Kind, Ehre und Leben, und da ihre Übereinstimmung, nach der überaus treffenden Definition des Aristoteles, wie eine Seele in zwei Körpern ist, können sie sich weder etwas leihen noch etwas geben.<sup>258</sup>

An dieser Stelle spricht sich Montaigne dafür aus, dass wahre Freunde keinerlei gegenseitige Verpflichtungen haben dürfen. In einer idealen Freundschaft werden nicht nur Ansichten und Überzeugungen miteinander geteilt, sondern auch der Besitz gehört beiden. Somit soll vermieden werden, dass die Freunde sich auf einer oberflächlichen Basis brauchen, denn bei geteilten Besitztümern können sie sich gegenseitig nichts leihen oder schenken.

Cicero erläutert in Lael. 30, dass erst derjenige, der sich durch ein Höchstmaß an Selbstvertrauen und *virtus* auszeichnet und somit niemanden braucht, sondern sich selbst genug ist, nach Freundschaft trachtet. Scipio und Laelius waren auch nicht aufeinander angewiesen, ihre vollkommene Freundschaft entstand rein durch die gegenseitige Bewunderung ihrer *virtus*. Cicero spricht an dieser Stelle zwar nicht von Besitztümern, aber es scheint dennoch, als ob wahre Freundschaft erst entstehen kann, wenn man sich keine Gefälligkeiten oder finanzielle Vorteile erwartet, wie auch Montaigne betont.

Des Weiteren erläutert Montaigne in seinem Essai, dass sich in seiner vollkommenen Freundschaft mit La Boétie ihre Seelen in absoluter Übereinstimmung befanden, jeder den anderen beinahe besser kannte als sich selbst und sie zueinander vollstes Vertrauen empfanden:

Nos ames ont charié si uniment ensemble : elles se sont considerées d'une si ardante affection, et de pareille affection descubertes jusques au fin fond des entrailles l'une à l'autre : que non seulement je cognoisoy la sienne comme la mienne, mais je me fusse certainement plus volontiers fié à luy de moy, qu'à moy.<sup>259</sup>

Unsere Seelen sind so einträchtig den gleichen Weg gezogen, sie haben sich gegenseitig eine so glühende Zuneigung entgegengebracht und mit dieser Zuneigung das Wesen des anderen bis in seine letzten Tiefen entdeckt, daß ich nicht nur seine Seele genau so gut kannte wie die meine, sondern daß ich mich ganz gewiß in den Dingen, die meine eigene Person angehen, lieber ihm als mir selbst anvertraut hätte.<sup>260</sup>

Dieses tiefe Vertrauen in den jeweils anderen wird, wenn auch in abgewandelter Form, ebenfalls im Dialog *Laelius* behandelt: Wie Cicero gleich in Lael. 21 anführt, stellt die *virtus* das höchste Gut dar und ohne sie kann es gar keine Freundschaft geben. Wenn man selbst zu den *boni* gehört, kann man auch die *virtus* in anderen

---

<sup>258</sup> LOOS 1963 (s. Anm. 229), 16.

<sup>259</sup> MONTAIGNE 2007 (s. Anm. 228), 196.

<sup>260</sup> LOOS 1963 (s. Anm. 229), 15.

Menschen erkennen, und darauf gründet sich schließlich die vollkommene Freundschaft. Wenn also beide Freunde zu „den Guten“ gehören und gegenseitig ihre *virtus* bewundern und respektieren, dann kann ein uneingeschränktes Vertrauen bestehen.

#### 4.4.3 Die Freundschaft zwischen Tiberius Gracchus und Gaius Blossius

Im Anschluss befasst sich Montaigne mit bedeutenden Exempla der antiken Freundschaft, beginnend mit der Beziehung zwischen Tiberius Gracchus und seinem Freund Gaius Blossius, mit dem sich auch Cicero in Lael. 37 – 40 ausführlich beschäftigt. Stierle zufolge möchte Montaigne mit Hilfe dieses Beispiels die Vollkommenheit und Unbedingtheit seiner Verbindung zu La Boétie noch deutlicher zeigen.<sup>261</sup>

Montaignes Quelle für dieses Exemplum ist gemäß Pangle der Dialog Ciceros, der Philosoph zieht jedoch einen gänzlich anderen Schluss daraus.<sup>262</sup> Wie in den Kapiteln 2.5.3.3 und 3.6 herausgearbeitet wurde, verschmäht Cicero die Taten Gracchus‘ und zugleich die uneingeschränkte Loyalität dessen Freundes Blossius. Montaigne schildert die Szene zwischen Laelius und Blossius in seinem Essai *De l'amitié* genau: Als nach der Verurteilung des Tiberius Gracchus alle seine Anhänger verfolgt wurden, fragte Laelius unter anderem auch Gaius Blossius, dessen besten Freund, was er alles für ihn zu tun bereit war. Als Antwort erhielt er: „Alles“. Laelius fragte weiter: „Inwiefern alles? Wenn er dir nun befohlen hätte, alle Tempel in Brand zu stecken?“. Darauf erwiderte Blossius überzeugt, dass Gracchus ihm das niemals befohlen hätte. Doch Laelius gab nicht auf und bohrte weiter: „Wenn er es aber doch getan hätte?“ Da gestand Blossius: „Ich hätte ihm gehorcht“.<sup>263</sup>

Montaigne verschweigt an dieser Stelle bewusst, dass Cicero den Taten des Freundespaars ablehnend gegenübersteht. Gemäß Pangle reflektiert die unterschiedliche Beurteilung des Ereignisses durch Cicero und Montaigne deren gegensätzliche Prioritäten. Laelius betont immer wieder, dass die *vera et perfecta amicitia* sich an der *virtus* orientieren muss, durch die allein überhaupt erst Freundschaft zustande kommt. Auch die Verpflichtung an der *res publica* ist Laelius

---

<sup>261</sup> Vgl. STIERLE 2016 (s. Anm. 227), 88.

<sup>262</sup> Vgl. PANGLE 2003 (s. Anm. 6), 105.

<sup>263</sup> Vgl. MONTAIGNE 2007 (s. Anm. 228), 195 f. bzw. LOOS 1963 (s. Anm. 229), 15.

nach eng mit der *virtus* verbunden.<sup>264</sup> Wie Cicero in Lael. 42 betont, soll eine Freundschaft dann aufgelöst werden, wenn der Freund mit seinen Taten dem Staat Schaden zufügt.

Stierle zufolge erscheint die Antwort des Blossius auf den ersten Blick als rebellische Provokation. Montaigne hingegen sieht darin den Anlass, das Geheimnis des absoluten Vertrauens in den Freund näher zu beleuchten:

Mais toutesfois ceux qui accusent cette response comme seditieuse, n'entendent pas bien ce mystere : et ne presupposent pas comme il est, qu'il tenoit la volonté de Gracchus en sa manche, et par puissance et par cognoissance.<sup>265</sup>

Und dennoch verstehen jene, die seine Antwort als aufrührerisch anklagen, zu wenig von diesem Geheimnis und tragen dem Umstand nicht Rechnung, der doch gegeben ist, daß er den Willen des Gracchus gleichsam in seiner Hand hielt, dank seiner Macht über ihn und seiner Kenntnis von ihm.<sup>266</sup>

Seiner Auslegung nach konnten sich Gracchus und Blossius uneingeschränkt aufeinander verlassen, da sie sich dem jeweils anderen vollkommen anvertraut hatten. Für Montaigne ist die Antwort Blossius' deshalb keine aufrührerische Provokation, sondern es drückt das absolute Vertrauen in die Ehrenhaftigkeit des Freundes aus.<sup>267</sup> Auch wenn Gracchus mit seinem Vorhaben die *res publica* gefährdet, ist das gemäß Montaigne kein Grund, die Freundschaft zu beenden. Gracchus und Blossius verbindet ein wechselseitiges, vollkommenes Vertrauen. In diesem Glauben an den Freund ist Blossius bereit, alles zu tun, und genau das macht Montaigne nach eine wahre Freundschaft aus. Montaignes Interpretation des historischen Beispiels stellt einen starken Gegensatz zu Cicero dar, der die *vera amicitia* in der Orientierung an der *virtus* und im Dienst an der *res publica* erfüllt sieht.

#### 4.4.4 Alltägliche Freundschaften

Von dieser vollkommenen Freundschaft, die auch ihn und La Boétie verbindet, unterscheidet Montaigne strikt die Alltagsfreundschaften, für die andere Regeln gelten. In solchen Freundschaften ist es von großer Wichtigkeit, vorsichtig und bedächtig zu verfahren und die Zügel niemals aus der Hand zu geben. Bei der vollkommenen Freundschaft hingegen gibt es keinen Grund für Misstrauen, da das

---

<sup>264</sup> Vgl. PANGLE 2003 (s. Anm. 6), 105.

<sup>265</sup> MONTAIGNE 2007 (s. Anm. 228), 196.

<sup>266</sup> LOOS 1963 (s. Anm. 229), 15.

<sup>267</sup> Vgl. STIERLE 2016 (s. Anm. 227), 88.

Band fest geknüpft ist. Wie bereits in Kapitel 2.5.2 erläutert wurde, unterscheidet Cicero drei Formen der Freundschaft. Montaigne spricht in seinem Essai immer nur von zwei Arten, der „parfaicte amitié“ und den „amitez communes“.

Montaigne weist diese Alltagsfreundschaften nicht strikt ab, er hält sie nur für minderwertiger:

Car en general toutes celles que la volupté, ou le profit, le besoin publique ou privé, forge et nourrit, en sont d'autant moins belles et genereuses, et d'autant moins amitez, qu'elles meslent autre cause et but et fruit en l'amitié qu'elle mesme.<sup>268</sup>

Denn im allgemeinen sind alle jene menschlichen Bindungen, die von der Wollust, vom Nutzen, vom Bedürfnis der Öffentlichkeit oder von dem einzelner Personen geschmiedet und genährt werden, um so weniger schön und edel und damit um so weniger wirkliche Freundschaften, als sie in diese andere Ursachen, Ziele und Früchte mengen als die Freundschaft selbst.<sup>269</sup>

Wenn man sich einen Nutzen aus der Freundschaft erwartet, dann kann es sich zu keiner wahren Freundschaft entwickeln, wie auch Cicero in Lael. 51 argumentiert. Montaigne stimmt der Ansicht Ciceros zu und lehnt ebenso die Annahme von Gefälligkeiten in einer gewöhnlichen Freundschaft nicht ab: Man kann gerne auch mehrere Freunde haben, die einem mit verschiedensten Diensten aushelfen. Es spielt dabei auch keine Rolle, wenn man nicht immer der gleichen Meinung ist:

Aux confederations, qui ne tiennent que par un bout, on n'a à prouvoir qu'aux imperfections, qui particulièrement interessent ce bout là.<sup>270</sup>

Bei den menschlichen Bindungen, die nur an einem Ende zusammenhalten, bedarf es nur der Vorsorge gegenüber solchen Unvollkommenheiten, die gerade dieses Ende betreffen.<sup>271</sup>

Diese liberale Ansicht über nutzenbringende Freundschaften lässt sich möglicherweise damit erklären, dass es gemäß Montaignes Ansicht nur möglich ist, einen einzigen wahren Freund zu haben. Deshalb ist es auch nicht verwerflich, andere Freundschaften zu pflegen, aus denen man einen Nutzen ziehen kann.

Cicero lehnt gewöhnliche Freundschaften ebenfalls nicht ab, er ist vielmehr der Meinung, dass auch sie den Menschen Freude und Nutzen spenden, wie er in Lael. 22 anmerkt. Es gibt in der Geschichte nicht viele Beispiele wahrer Freundschaft, deshalb ist wohl auch Cicero der Meinung, dass Alltagsfreundschaften keineswegs verwerflich sind.

---

<sup>268</sup> MONTAIGNE 2007 (s. Anm. 228), 190 f.

<sup>269</sup> LOOS 1963 (s. Anm. 229), 10.

<sup>270</sup> MONTAIGNE 2007 (s. Anm. 228), 199.

<sup>271</sup> LOOS 1963 (s. Anm. 229), 18.

#### 4.4.5 Die Einzigartigkeit einer vollkommenen Freundschaft

In seinem Essai *De l'amitié* nennt Montaigne das Beispiel des Korinthers Eudamidas: Dieser hatte zwei vermögende Freunde, Charixenus aus Sycion und Aretheus aus Korinth, er selbst aber war arm. Als er im Sterben lag, setzte er ein Testament auf. Darin vermerkte er, dass nach seinem Tod seine Freunde sich um seine Mutter und seine Tochter finanziell kümmern sollten, als wäre es ihre eigene Familie, und sein Wunsch wurde ihm erfüllt.

Anhand dieses Beispiels will Montaigne Stierle zufolge vor Augen führen, dass bei einer vollkommenen Freundschaft, in der sich die Seelen des Freundespaars vereinigen, auch der gesamte Besitz gemeinsam ist.<sup>272</sup> Es findet sich jedoch auch eine Problematik in dem Exemplum über Eudamidas: Montaigne lehnt die Möglichkeit, mehrere wahre Freunde zu haben, entschieden ab:

Car cette parfaite amitié, dequoy je parle, est indivisible : chacun se donne si entier à son amy, qu'il ne luy reste rien à departir ailleurs.<sup>273</sup>

Denn die vollkommene Freundschaft, von der ich rede, ist unteilbar: Jeder gibt sich so ganz in seines Freundes Hände, daß ihm nichts an andere zu verteilen übrig bleibt.<sup>274</sup>

Cicero teilt diese Ansicht nicht gänzlich: In Lael. 20 besagt Cicero, dass eine wahre Freundschaft nur zwischen zwei oder wenigen Menschen bestehen kann. In Lael. 45 jedoch lehnt er die philosophische Ansicht, gemäß der man sich davor hüten sollte, einen allzu großen Freundeskreis zu haben, strikt ab. Und wie man an Ciceros Vorstellung über den ‚Scipionenkreises‘ erkennen kann, war Scipio nicht nur mit Laelius befreundet, sondern auch mit anderen bedeutenden Männern, deren *virtus* er bewunderte.<sup>275</sup>

Und erneut zieht Montaigne eine Trennlinie zwischen der vollkommenen und der gewöhnlichen Freundschaft. Alltagsfreundschaften lassen sich im Gegensatz zur vollkommenen durchaus teilen und man kann die verschiedensten Dinge in unterschiedlichen Personen lieben. Eine Freundschaft aber, in der die Seele betroffen ist, kann nicht zweimal existieren. Denn wenn beide Freunde zur gleichen Zeit Hilfe bräuchten, wie könnte man da entscheiden, wem man zuerst beistehen würde? Wenn sie gegensätzliche Gefälligkeiten von einem forderten, wie könnte man

---

<sup>272</sup> Vgl. STIERLE 2016 (s. Anm. 227), 87.

<sup>273</sup> MONTAIGNE 2007 (s. Anm. 228), 198.

<sup>274</sup> LOOS 1963 (s. Anm. 229), 17.

<sup>275</sup> Für eine nähere Erläuterung des ‚Scipionenkreises‘ siehe Kapitel 3.3.

sich entscheiden? Und wenn der eine Freund einem ein Geheimnis anvertraute, das dem anderen Freund nützlich wäre, welche Handlung wäre die Richtige? Aus diesem Grund spricht sich Montaigne gegen die Möglichkeit mehrerer wahrer Freunde aus, denn:

L'unique et principale amitié descoust toutes autres obligations. Le secret que j'ay juré ne deceller à un autre, je le puis sans parjure communiquer à celuy, qui n'est pas autre, c'est moy.<sup>276</sup>

Die eine und ausschließliche Freundschaft entbindet von allen anderen Verpflichtungen. Das Geheimnis, das ich geschworen habe, niemandem zu offenbaren, kann ich, ohne meinen Eid zu brechen, dem Menschen mitteilen, der nicht ein anderer, sondern mein eigenes Ich ist.<sup>277</sup>

Montaigne betont, dass es von großer Seltenheit ist und an ein Wunder grenzt, sich selbst zu verdoppeln und einen Freund zu finden, der wie ein zweites Ich ist. Dieser besondere Umstand kann nicht mit mehreren Menschen geteilt werden, eine wahre Freundschaft existiert nur zwischen Zweien.

Um diese Einzigartigkeit von Freundschaft zu unterstreichen, erwähnt Montaigne das Exemplum eines jungen Soldaten, dem Cyrus sein Pferd abkaufen wollte. Der Krieger hatte mit dem Tier den Preis in einem Wettstreit gewonnen und als Cyrus ihn fragte, für wieviel er es hergeben und ob er es gegen ein Königreich eintauschen würde, antwortete dieser:

Non certes, Sire : mais bien le lairroy je volontiers, pour en acquerir un amy, si je trouvoy homme digne de telle alliance.<sup>278</sup>

Nein, gewiß nicht, Majestät: doch würde ich es gern abgeben, um an seiner Stelle einen Freund zu gewinnen, wenn ich nur einen Menschen finden könnte, der eines solchen Bündnisses würdig wäre.<sup>279</sup>

Gemäß Montaigne ist ein wahrer Freund um vieles wertvoller als ein gesamtes Königreich. Es finden sich genug Menschen, die sich für eine oberflächliche Bekanntschaft sehr gut eignen, doch wahre Freundschaften sind äußerst selten und schwierig zu finden. Aus diesem Grund stimmt er auch Menander zu, der sich glücklich gepriesen hätte, wenn er nur den Schatten eines Freundes hätte finden können.

Durch die Betrachtung dieser antiken Exempla über die Freundschaft wird Montaigne Stierle zufolge an sein eigenes Glück erinnert, mit jemandem eine solch innige und einzigartige Verbindung geteilt zu haben, auch wenn es nur für vier Jahre war.

---

<sup>276</sup> MONTAIGNE 2007 (s. Anm. 228), 198.

<sup>277</sup> LOOS 1963 (s. Anm. 229), 17.

<sup>278</sup> MONTAIGNE 2007 (s. Anm. 228), 199.

<sup>279</sup> LOOS 1963 (s. Anm. 229), 18.

Zugleich wecken sie aber auch den Schmerz über den Verlust seines geliebten Freundes.<sup>280</sup> Seine immerwährende Trauer „findet ihr Echo in einer rührenden Freundesklage, einer Collage aus Versen von Horaz (*Carmina* I, 24) und Catull (*Carmina* 68 und 65)“<sup>281</sup>. Aber obwohl Montaignes Wehmütigkeit nach all den Jahren immer noch so stark ist wie an dem Tag, als er seinen Freund verlor, würde er dennoch die vier Jahre gemeinsam mit ihm niemals missen wollen. Und auch Laelius trauert nach wie vor um den Verlust seines geliebten Freundes. Wie er in § 15 erwähnt, erscheint ihm sein Leben jedoch glücklicher, da er einen Teil davon mit Scipio verbringen durfte. Auch er meint, dass sein Freund viel zu früh aus dem Leben geschieden ist, doch seine Erinnerung an ihn lässt ihn den Schmerz ertragen (Lael. 104).

---

<sup>280</sup> Vgl. STIERLE 2016 (s. Anm. 227), 87.

<sup>281</sup> STIERLE 2016 (s. Anm. 227), 87.

## 5. Conclusio

An dieser Stelle möchte ich noch einmal zusammenfassend wiedergeben, wie das philosophische Konzept der *amicitia* in Ciceros *Laelius* dargestellt wird: Das Gespräch über die Freundschaft findet kurz nach Scipios Tod statt, sein Verscheiden stellt den Ausgangspunkt des Dialogs dar. Cicero stellt selbst in Lael. 16 vor, welche Aspekte der Freundschaft er in seinem Dialog behandelt: Zuerst erörtert er den Sinn der Freundschaft in seiner *sententia*, in der anschließenden *disputatio* definiert er ihr Wesen und gibt *praecepta*.

Gemäß Cicero soll die Freundschaft über alles andere gestellt werden, da das Leben ohne sie nicht lebenswert ist. In seiner Vorstellung der *vera amicitia* ist die *virtus* eine unverzichtbare Voraussetzung, ohne sie kann es Freundschaft gar nicht geben. Das Motiv der Bedeutsamkeit der Tugend zieht sich durch den gesamten Dialog.

Des Weiteren unterscheidet Cicero zwischen drei Formen der Freundschaft: Die erste Form ist die absolute Freundschaft zwischen vollkommenen Weisen, die es in der Realität nicht gibt. Diese lehnt Cicero entschieden ab und setzt an ihre Stelle sein Ideal der *vera amicitia*, die auch im echten Leben zu finden ist. Die dritte Form umfasst gewöhnliche Freundschaften des Alltags.

Die vollkommene Freundschaft wird als Übereinstimmung in allen irdischen und überirdischen Dingen, verbunden mit Liebe und Zuneigung, definiert. Sie entsteht nicht aus Schwäche oder Not, sondern sie hat ihren Ursprung in eben dieser Liebe. Auch die Grenzen der Liebe in der Freundschaft werden bestimmt: Wenn sich die Bitte eines Freundes gegen die bürgerlichen Pflichten an der *res publica* wendet, dann muss die Freundschaft beendet werden.

Bei der Wahl der Freunde spielt die *diligentia* eine bedeutende Rolle, das Auflösen einer Freundschaft soll möglichst vermieden werden. In gewöhnlichen Freundschaften kann es aber dennoch zum Bruch kommen, dabei sollte behutsam vorgegangen werden. Die *incuria*, mit der Freunde für gewöhnlich gewählt werden, lehnt Cicero entschieden ab.

Den Abschluss des Dialogs bildet schließlich eine Lobpreisung der Freundschaft zwischen Laelius und Scipio, die Bedeutsamkeit der *virtus* wird erneut betont.

Nun möchte ich noch einmal kurz zusammenfassen, wie Horaz Ciceros Modell der *amicitia* in seinen *Sermones* verarbeitet hat. Wie in Kapitel 3 gezeigt wurde, knüpft

der Dichter an den Dialog *Laelius de amicitia* an, der wenige Jahre vor der Verschriftlichung des ersten Buches der *Sermones* veröffentlicht worden ist.

Horaz erscheint in seinen Satiren zum einen als *amicus* des Maecenas und zum anderen als das moderne Äquivalent des Dichters Lucilius, der mit Scipio und dem Scipionenkreis sowie mit Pompeius in Verbindung gebracht wird. Indem Horaz sich als neuer Lucilius betrachtet, hat Octavian seine Entsprechung in Scipio und Maecenas in Laelius. Das Modell der idealen Freundschaft, das Cicero in seinem Dialog konstruiert, stellt Horaz als im Freundeskreis des Maecenas verwirklicht dar. Zudem zielt der Dichter darauf ab, diese Gruppe von *amici* als Neuauflage des legendären ‚Scipionenkreises‘ erscheinen zu lassen.

Durch die nähere Betrachtung der Satire 1, 6, in der die Entstehung der Freundschaft zwischen Horaz und Maecenas geschildert wird, konnte ebenso gezeigt werden, dass wesentliche Aspekte des von Laelius beschriebenen idealen Freundschaftsmodells auch für die Beziehung zwischen Horaz und Maecenas gelten: Sowohl Laelius als auch Horaz sprechen von der Sorgfalt, die bei der Wahl eines Freundes eine bedeutende Rolle spielt. Außerdem weisen beide auf die Bedeutsamkeit der *virtus* hin, die für eine wahre Freundschaft grundlegend ist.

Die eindeutigen Übereinstimmungen mit dem von Laelius konzipierten Freundschaftsideal kombiniert mit Horaz‘ Lucilius-Nachfolge weisen somit darauf hin, dass es sich in den *Sermones* um eine unmittelbare Rezeption Ciceros handelt.

Zuletzt wurde noch gezeigt, dass Horaz das von Cicero konstruierte Modell der *amicitia* implizit auch auf Octavian überträgt. Octavian wird als neuer Scipio Aemilianus dargestellt, wodurch sich das *virtus*-geleitete Freundschaftskonzept des Cicero nahtlos in die augusteische Propaganda der *res publica restituta* einfügt.

Und auch in Montaignes Essai *De l'amitié* finden sich zahlreiche Bezüge zum philosophischen Freundschaftskonzept des Cicero: Montaigne verarbeitet seine vollkommene Freundschaft mit La Boétie, die stark an die Beziehung zwischen Scipio und Laelius erinnert. Genau wie Cicero betont auch der Philosoph, wie selten wahre Freundschaften in der Geschichte zu finden sind. Weiters grenzt Montaigne in Anlehnung an Cicero klar die vollkommene Freundschaft von den Alltagsbekanntschaften ab. Gewöhnliche Freundschaften werden von beiden Autoren für minderwertig gehalten, dennoch aber nicht abgelehnt: Auch in ihnen findet man Freude und Nutzen. Montaigne und Cicero sind der Ansicht, dass

Beziehungen innerhalb der Familie nicht die Voraussetzungen erfüllen, die für die *vera amicitia* ausschlaggebend sind.

Im Gegensatz zu Cicero ist Montaigne der Überzeugung, dass die vollkommene Freundschaft nur mit einer einzigen Person geteilt werden kann, Cicero sieht das Ideal seiner *amicitia* auch im ‚Scipionenkreis‘ verwirklicht. In einer wahren Freundschaft verschmelzen die Seelen der Freunde ineinander und werden durch ein unbegrenztes Vertrauen zueinander verbunden. Auch bei Cicero findet sich das Motiv der Wesensvereinigung sowie das Vertrauen in die *virtus* des Freundes. Die völlige Übereinstimmung in allen Dingen ist sowohl bei Montaigne als auch bei Cicero ein Motiv, wobei letzterer eine Einschränkung durch die *res publica* vornimmt. Auch das historische Exemplum des Freundespaars Gracchus und Blossius findet sich in beiden Werken, obwohl unterschiedliche Absichten verfolgt werden: Montaigne erörtert das vollkommene Vertrauen in das Wesen des jeweils anderen näher, Cicero warnt vor Freundschaftsdiensten, die die *res publica* verletzen.

## 6. Literaturverzeichnis

### 6.1 Primärliteratur

#### **Cicero:**

M. Tullii Ciceronis Laelius de amicitia dialogus, mit einem Kommentar hrsg. von M. SEYFFERT, Hildesheim <sup>2</sup>1965.

M. Tulli Ciceronis Epistulae ad Atticum, ed. D. R. SCHACKLETON BAILEY, Vol. II Libri IX-XVI, Stuttgart 1987.

M. Tulli Ciceronis Epistulae ad Familiares: Libri I-XVI, ed. D. R. SCHACKLETON BAILEY, Stuttgart 1988.

#### **Horaz:**

Q. Horatius Flaccus zweiter Teil: Satiren, erkl. von A. KIESSLING, 6. Aufl. erneuert von R. HEINZE, mit einem Nachwort und bibliographischen Nachträgen von E. BURCK, Berlin <sup>6</sup>1957.

Q. Horatius Flacci Opera, ed. D. R. SCHACKLETON BAILEY, Stuttgart 1985.

#### **Montaigne:**

MONTAIGNE, M. E. d., Essays, ins Deutsche übertragen von L. LOOS, mit e. Nachw. von E. LOOS, Frankfurt am Main – Hamburg 1963.

MONTAIGNE, M. E. d., Les Essais, Éd. établie par BALSAMO, J. – MAGNIEN, M. – MAGNIEN-SIMONIN, C., Paris 2007.

## 6.2 Sekundärliteratur

ARMSTRONG, D., Horatius Eques et Scriba: Satires 1.6 and 2.7, TAPhA 116 (1986), 255 – 288.

BRINGMANN, K., Untersuchungen zum späten Cicero, Göttingen 1971.

BÜCHNER, K., Der Laelius Ciceros, MH 9 (1952), 88 – 106.

CHRISTES, J., Der frühe Lucilius. Rekonstruktion und Interpretation des XXVI. Buches sowie von Teilen des XXX. Buches, Heidelberg 1971, 168 – 174.

CHRISTES, J. – FÜLLE, G., Causa fuit pater his. Überlegungen zu Horaz, sat. 1, 6, in: KLODT, C. (Hg.), Satura lanx, FS W. A. KRENKEL, Hildesheim – Zürich – New York 1996, 37 – 56.

CRANFORD, E. R., “Je suis moy-mesmes la matière de mon livre”: Sexual Ambiguities and Friendship in Montaigne’s Essais, Chapel Hill 2006.

DUQUESNAY, I. M. LE M., Horace and Maecenas. The propaganda value of Sermones I, in: WOODMAN, T. – WEST, D. (Hgg.), Poetry and politics in the age of Augustus, Cambridge 1984, 19 – 58.

FÜRST, A., Streit unter Freunden. Ideal und Realität in der Freundschaftslehre der Antike, Stuttgart – Leipzig 1996, 138 – 182.

GLAUCHE, G., Schullektüre im Mittelalter. Entstehung und Wandlungen des Lektürekansons bis 1200 nach den Quellen dargestellt, München 1970.

GOLD, B. K., Literary Patronage in Greece and Rome, Chapel Hill-London 1987.

GOTTER, U., Cicero und die Freundschaft. Die Konstruktion sozialer Normen zwischen römischer Politik und griechischer Philosophie, in: GEHRKE, H.-J. –

MÖLLER, A. (Hgg.), Vergangenheit und Lebenswelt. Soziale Kommunikation, Traditionsbildung und historisches Bewußtsein, Tübingen 1996, 339 – 360.

GREEN, J. M., Montaigne's Critique of Cicero, J. Hist. Ideas 36 (1975), 595 – 612.

HEIL, A., Gespräche über Freundschaft. Das Modell der amicitia bei Cicero und Horaz, in: HALTENHOFF, A. – HEIL, A. – MUTSCHLER, F. (Hgg.), Römische Werte als Gegenstand der Altertumswissenschaft, München-Leipzig 2005, 107 – 123.

HELDMANN, K., Ciceros Laelius und die Grenzen der Freundschaft. Zur Interdependenz von Literatur und Politik 44/43 v. Chr., Hermes 104 (1976), 72 – 103.

HEUSCH, H., Zum Proömium von Ciceros Laelius, RhM 96 (1953), 67 – 77.

LENTANO, M., Il dono e il debito. Verso un' antropologia del beneficio nella cultura romana, in: HALTENHOFF, A. – HEIL, A. – MUTSCHLER, F. (Hgg.), Römische Werte als Gegenstand der Altertumswissenschaft, München-Leipzig 2005, 125 – 142.

MASEK, M., Geschichte der antiken Philosophie, Wien <sup>2</sup>2012.

NEUHAUSEN, K. A., M. Tullius Cicero Laelius. Einleitung und Kommentar, Heidelberg 1981.

PANGLE, L. S., Aristotle and the Philosophy of Friendship, Cambridge 2003.

POWELL, J. G. F., Cicero: Laelius, On Friendship & The Dream Of Scipio, ed. with an Introduction, Translation & Commentary, Warminster 1990.

RUCH, E., Das Prooemium von Ciceros Laelius de amicitia, Straßburg 1943.

RUDD, N., The Satires of Horace, Cambridge 1966.

STEINMETZ, F., Die Freundschaftslehre des Panaitios. Nach einer Analyse von Ciceros 'Laelius de amicitia', Wiesbaden 1967.

STIERLE, K., Montaigne und die Moralisten. Klassische Moralistik – Moralistische Klassik, Paderborn 2016.

STRASBURGER, H., Der 'Scipionenkreis', Hermes 94 (1966), 60 – 72.

WELLER, B., The Rhetoric of Friendship in Montaigne's Essais, New Lit. Hist. 9 (1978), 503 – 523.

WHITE, P., Amicitia and the Profession of Poetry in Early Imperial Rome, JRS 68 (1978), 74 – 92.

WHITE, P., Promised Verse. Poets in the Society of Augustan Rome, Cambridge Mass. – London 1993.

## 7. Abstract

In dieser Arbeit wird zuerst das philosophische Modell der *amicitia* vorgestellt, das Cicero in seinem Dialog *Laelius de amicitia* konstruiert. Die ideale Freundschaft zwischen Laelius und Scipio Aemilianus spielt dabei eine bedeutende Rolle, der Bezug zur *virtus* findet sich als Leitmotiv im ganzen Dialog hindurch.

Anschließend wird gezeigt, dass Horaz dieses Konzept der *amicitia* aus Ciceros *Laelius* übernimmt und in seinen *Sermones* verarbeitet. Der Dichter überträgt das Ideal auf seinen eigenen Freundschaftskreis und streicht dadurch die *virtus* von Maecenas und Octavian heraus. Zudem stellt Horaz seine Gruppe von *amici* als Neuauflage des ‚Scipionenkreises‘ dar.

Auch in Montaignes Essai *De l'amitié* finden sich zahlreiche Bezüge zu Ciceros Dialog *Laelius de amicitia*. Im letzten Teil dieser Arbeit werden diese Parallelen und auch Gegensätze herausgearbeitet.