

MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Der Briefwechsel zwischen Cicero und Matus und das Verhältnis zwischen amicitia
und politischer Moral

verfasst von | submitted by

Mag.phil. Dr.phil. George Purdea BA

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien | Vienna, 2026

Studienkennzahl lt. Studienblatt |
Degree programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 066 683

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree pro-
gramme as it appears on the student record
sheet:

Masterstudium Klassische Philologie

Betreut von | Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Andreas Heil

Inhalt

1. Einführung.....	2
2. Text.....	3
3. Der geschichtliche Hintergrund	6
4. Hauptartikulationen des Briefes von Cicero an Matius	10
5. Hauptartikulationen des Briefes von Matius an Cicero	11
6. Interpretationsgeschichte.....	14
7. Das Verhältnis dieses Briefwechsels zum Dialog Laelius	17
8. Die Frage des <i>alter ego</i> im Briefwechsel Cicero-Matius.	20
9. Die Frage von <i>diligere</i> und <i>amare</i>	25
10. Die Frage von <i>monere</i> und <i>moneri</i>	29
11. Die Frage der echten oder nur nützlichen Freundschaft	32
12. Das eigene Selbstbild und das Spiegelbild.....	36
13. Die unterschiedliche Lebensweise von Cicero und Matius	39
14. Die Rolle der Beständigkeit und der Weisheit in der Freundschaft.	41
15. Die Vorgeschichte des Zwiespaltes zwischen Treue zu Freund und der zu Moral.....	47
Kritische Schlussbemerkungen aus gegenwärtiger Sicht über die Freundschaft.....	49
Bibliographie.....	53
Abstract	55

1. Einführung

Der Verfassung dieser Arbeit ist eine langjährige Forschungs- und Lehrtätigkeit über die Frage der Intersubjektivität in der Philosophie des 20. Jahrhunderts vorausgegangen. Bei der geschichtsphilosophischen Vertiefung dieser Problematik und parallel mit dem regulären Studium der klassischen Philologie kristallisierte sich das Interesse auf die Frage der *amicitia* in der Antike. Ein herausragendes Beispiel für die zeitlose, immer wiederkehrende Fragestellung bietet die Korrespondenz zwischen Marcus Tullius Cicero und Gaius Matius. Cicero, der sich als Verteidiger der Republik sah, und Matius, ein enger Vertrauter Caesars, standen in einer politisch heiklen Beziehung, die in dem Brief an Matius und dessen Antwort (**Ad familiares** XI, 27–28) deutlich wird. Diese Briefe sind nicht nur ein Ausdruck persönlicher Reflexionen über Loyalität und Integrität, sondern auch ein Dokument über die Herausforderungen, die sich in einer Zeit politischer Umbrüche für persönliche Bindungen ergaben.

Bekanntlich war die Freundschaft in der römischen Gesellschaft nicht nur ein Bund zweier gebildeter Menschen, sondern ein komplexes soziales und politisches Konstrukt, das neben persönlich-emotionaler Nähe auch als selbstverständlich geltende gegenseitige Unterstützung in politischen und gesellschaftlichen Angelegenheiten beinhaltete. Besonders in Zeiten der Krise konnte *amicitia* über politische Karrieren entscheiden oder zu einem Fallstrick werden, wenn Loyalitäten mit sich wandelnden Machtverhältnissen kollidierten.

Die zentrale Fragestellung dieser Arbeit lautet: Wie manifestiert sich das Spannungsverhältnis zwischen persönlicher Freundschaft und politischer Loyalität in der Korrespondenz zwischen Cicero und Matius? An welchen Stellen knüpfen diese zwei Briefe an vorangehende Texte der griechischen und römischen Literatur an? Unsere etwas zugespitzte Hypothese ist, dass in diesen ungefähr sechs Seiten brieflicher Literatur wie in einer Miniatur grundlegende Gedankengänge der vorausgehenden Philosophiegeschichte, meist nur angedeutet, zwischen den Zeilen widerhallen.

Letztendlich werden wir, ohne den altphilologischen Charakter dieser Arbeit aus den Augen zu verlieren, auf philosophische Beiträge des letzten Jahrhunderts eingehen, die Momente der antiken Problematik der Freundschaft wiederaufnehmen, beziehungsweise fortsetzen.

2. Text¹

Scr. in Tusculano med. m. Oct., ut vid., an. 44

M. CICERO MATIO S.

1 Nondum satis constitui molestiae plus an voluptatis attulerit mihi Trebatius noster, homo cum plenus officii tum utriusque nostrum amantissimus. nam cum in Tusculanum versperi venissem, postridie ille ad me, nondum satis firmo corpore cum esset, mane venit. quem cum obiurgarem, quod parum valetudini parceret, tum ille nihil sibi longius fuisse quam ut me videret. „num quidnam“ inquam „novi?“ detulit ad me querelam tuam.

2 De qua prius quam respondeo, pauca proponam. quantum memoria repetere praeterita possum, nemo est mihi te amicus antiquior. sed vetustas habet aliquid commune cum multis, amor non habet. dilexi te quo die cognovi, meque a te diligere iudicavi. tuus deinde discessus isque diuturnus, ambitio nostra et vitae dissimilitudo non est passa voluntates nostras consuetudine conglutinari. tuum tamen erga me animum agnovi multis annis ante bellum civile, cum Caesar esset in Galia. quod enim vehementer mihi utile esse putabas nec inutile ipsi Caesari perfecisti, ut ille me diligeret, coleret, haberet in suis. multa praetereo quae temporibus illis inter nos familiarissime dicta, scripta, communicata sunt; graviora enim consecuta sunt.

3 (et) Initio belli civilis cum Brundisium versus ire ad Caesarem, venisti ad me in Formianum. primum hoc ipsum quanti, praesertim temporibus illis! deinde oblitum me putas consilii, sermonis, humanitatis tuae? quibus rebus interesse memini Trebatium. nec vero sum oblitus litterarum tuarum, quas ad me misisti cum Caesari obviam venisses in agro, ut arbitror, Trebulano.

4 Secutum illud tempus est, cum me ad Pompeium proficisci sive pudor meus coegit sive officium sive fortuna. quod officium tuum, quod studium vel in absentem me vel in praesentis meos defuit. quem porro omnes mei et mihi et sibi te amiciosem iudicaverunt? Veni Brundisium, oblitumne me putas qua celeritate, ut primum audieris, ad me Tarento advolaris, quae tua fuerit adsessio, oratio, confirmatio animi mei fracti communium miseriarum metu?

¹ Shackleton Bailey (Hg.) 1980.

5 Tandem aliquando Romae esse coepimus. quid defuit nostrae familiaritati? in maximis rebus, quonam modo gererem me adversus Caesarem, usus tuo consilio sum, in reliquis officio. cui tu tribuisti excepto Caesare praeter me, ut domum ventitares horasque multas saepe suavissimo sermone consumeres. tum cum etiam, si meministi, ut haec φιλοσοφούμενα scriberem, tu me impulisti? post Caesaris reditum quid tibi maiori curae fuit quam ut essem ego illi quam familiarissimus? quod effeceras.

6 Quorsum igitur haec oratio longior quam putaram? quia sum admiratus te, qui haec nosse deberes, quicquam a me commissum quod esset alienum nostra amicitia credidisse. nam praeter haec quae commemoravi, quae testata sunt et illustria, habeo multa occultiora, quae vix verbis exsequi possum. omnia me tua delectant, sed maxime maxima, cum fides in amicitia, consilium, gravitas, constantia tum lepos, humanitas, litterae.

7 Quapropter (redeo nunc ad querelam) ego te suffragium tulisse in illa lege primum non credidi; deinde, si credidissem, numquam id sine aliqua iusta causa existimarem te fecisse. dignitas tua facit ut animadvertatur quicquid facias, malevolentia autem hominum ut non nulla durius quam a te facta sunt proferantur. ea tu, si non audis, quid dicam nescio. equidem si quando audio, tam defendo quam me scio a te contra iniquos meos solere defendi. defensio autem est duplex: alia sunt quae liquido negare soleam, ut de isto ipso suffragio, alia quae defendam a te pie fieri et humane, ut de curatione ludorum.

8 Sed te, hominem doctissimum, non fugit, si Caesar rex fuerit, quod mihi quidem videtur, in utramque partem de tuo officio disputari posse, vel in eam qua ego soleo uti, laudandam esse fidem et humanitatem tuam qui amicum etiam mortuum diligas, vel in ea qua non nulli utuntur, libertatem patriae vitae amici anteponendam. ex his sermonibus utinam essent delatae ad te disputationes meae! illa vero duo quae maxima sunt laudum tuarum quis aut libentius quam ego commemorat aut saepius, te et non suscipiendi belli civilis gravissimum auctorem fuisse et moderandae victoriae? in quo qui mihi non adsentiretur inveni neminem. Qua re habeo gratiam, Trebatio, familiari nostro, qui mihi dedit causam harum litterarum. quibus nisi credideris, me omnis officii et humanitatis exper<tem> iudicaris, quo nec mihi gravius quicquam potest esse nec te alienus.

Scr. Romae accepta ep.superiore

MATIUS CICERONI S.

1 Magnam voluptatem ex tuis litteris cepi, quod quam speraram atque optaram habere te de me opinionem cognovi. de qua etsi non dubitabam, tamen, quia maximi existimabam utz incorrupta maneret, laborabam. conscius autem mihi eram nihil a me commissum esse quod boni cuiusquam offenderet animum. eo minus credebam plurimis atque optimis artibus ornato tibi temere quicquam persuaderi potuisse, praesertim in quem mea propensa et perpetua fuisset atque esset benevolentia. quod quoniam ut volui scio esse, respondebo criminibus quibus tu pro me, ut par erat pro tua singulari bonitate et amicitia nostra, saepe restitisti.

2 Nota enim mihi sunt quae in me post Caesaris mortem contulerit. vitio mihi dant quod mortem hominis necessari graviter fero atque eum quem dilexi perisse indignor; aiunt enim patriam amicitiae praeponendam esse, proinde ac si iam vicerint obitum eius rei publicae fuisse utilem. Sed non agam astute: fateor me ad istum gradum sapientiae non pervenisse. neque enim Caesarem in dissensione civili sum secutus, sed amicum, quamquam re offendebar, tamen non deserui, neque bellum umquam civile aut etiam causam dissensionis probavi, quam etiam nascentem exstingui summe studui. itaque in victoria hominis necessari neque honoris pecuniae dulcidine sum captus, quibus praemiis reliqui, minus apud eum quam ego cum possent, immoderate sunt abusi. atque etiam res familiaris mea lege Caesaris deminuuta est, cuius beneficio plerique qui Caesaris morte laetantur remanserunt in civitate. Civibus victis ut parceretur aequae ac pro mea salute laboravi.

3 Possum igitur, qui omnis voluerim incolumnis, eum a quo id impetratum est perisse non indignari, cum praesertim idem homines illi et invidiae et exitio fuerint? „plecteris ergo“ inquiunt, quoniam factum nostrum improbare audes? o superbiam inauditam! alios in facinore gloriari, aliis ne dolere quidem impunito licere! At haec etiam servis semper libera fuerunt, <ut sperarent> timerent, gauderent dolerent dictitant. „liberatis auctores“ metu nobis extorquere conantur. sed nihil agunt. Nullis umquam periculi terroribus ab officio aut ab humanitate desciscam. numquam enim honestam mortem fugiendam, saepe etiam appetendam putavi.

Sed quid mihi suscensent si id opto ut paeniteat eos sui facti? cupio enim Caesaris mortem omnibus esse acerbam. at debeo pro civili parte rem publicam velle salvam. id quidem me cupere, nisi et ante acta vita et reliqua mea spes tacente me probat, dicendo vincere non postulo. qua maiorem in modum te rogo ut rem potiore oratione ducas mihique, si sentis expedire recte

fieri, credas nullam communionem cum improbis esse posse. an quod adulescens praestiti, cum etiam errare cum excusatione possem, id nunc aetate praecipitata commutem ac me ipse retexam. non faciam, neque quod displiceat commitam, praeterquam quod hominis mihi coniunctissimi ac viri amplissimi doleo gravem casum. Quod aliter essem animatus, numquam quod facerem negarem, ne et in peccando improbus et in dissimulando timidus ac vanus existimarer.

6 At ludos quos Caesaris victoriae Caesar adulescens fecit curavit. at id ad privatum officium, non ad statum rei publicae, pertinet. quod tamen munus et hominis amicissimi memoriae atque honoribus praestare etiam mortui debui et optime spei adulescenti ac disgnissimo Caesare petenti negare non potui. Veni etiam consulis Antoni domum saepe salutandi causa; ad quem qui me parum patriae amantem esse exitimant rogandi quidem aliquid aut auferendi causa frequentis ventitare reperiens. sed quae haec est adrogantia, quod Caesar numquam interpellavit quin quibus vellem atque etiam quos ipse non diligebat tamen iis uterer, eos qui mihi amicum eripuerint carpendo me efficere conari ne quos velim diligam!

8 Sed non vereor ne aut meae vitae modestia parum valitura sit in posterum contra falsos rumores aut ne etiam ii qui me non amant propter meam in caesarem constantiam non malint mei quam sui similis amicos habere. mihi quidem si optata contingent, quod reliquum est vitae in otio Rhodi degam. sin casus aliquis interpellarit, ita ero Romae ut recte fieri semper cupiam.

Trebatio nostro magnas ago gratias quod tuum erga me animum simplicem atque amicum aperuit et quod cum semper libenter dilexi quo magis iure colere atque observare deberem fecit. Bene vale et me dilige.

3. Der geschichtliche Hintergrund

Der Briefwechsel ist zunächst die Momentaufnahme der dualen Beziehung zwischen Matius und Cicero, die aus der Vorgeschichte einer Dreiecksbeziehung erwächst – Caesar, Matius und Cicero –, die ihrerseits von einer viereckigen Konstellation getragen wird, denn Trebatius, der gemeinsame Freund aller drei, ist ebenfalls im Schatten gegenwärtig. Das zunächst von gegenseitigem Respekt geprägte Verhältnis zwischen den Hauptakteuren wird belastet, als sich Matius – im Gegensatz zu vielen Anhängern Caesars – nach dessen Tod nicht von ihm distanziert. Seinen Ärger darüber bekundet Cicero auch in Anwesenheit gemeinsamer Freunde,

was nach und nach zu einer Spannung zwischen den beiden geführt haben dürfte. Daher hat sich Cicero wohl auch an Matius gewendet. Vor der inhaltlichen Auseinandersetzung mit jenem Briefwechsel seien jedoch zuerst die Hauptakteure vorgestellt.

Wer war Matius? Als die Hauptquelle für seine biographischen Daten gelten die soeben wiedergegebenen Briefe von Cicero an Matius und seine Antwortbriefe aus dem August des Jahres 44. Matius dürfte im Jahr 100 geboren worden sein.² Wir erfahren aus dem Briefwechsel, dass die Freundschaft mit Cicero sehr lange zurückgereicht haben könnte: [...] *nemo est mihi te amicus antiquior* (27, 2: [...] bist du mein ältester Freund). Aus dem Brief von Cicero erfahren wir, dass Matius für einen Zeitraum von ca. zwei Jahren nicht in Rom war: [...] *tuus deinde discessus, isque diuturnus* [...] ([...] deine langjährige Abwesenheit).

Er hat sich wohl auf Rhodos aufgehalten. Weshalb erfahren wir jedoch nicht, wir lesen nur im Brief von Matius, dass er offenbar vorgehabt hat, auch den Rest seines Lebens zumindest zum Teil dort zu verbringen: [...] *quod reliquum est vitae, in otio Rhodi degam* (28, 8 [...] werde ich den Rest meines Lebens in Muße auf Rhodos verbringen). Offenbar war Rhodos ein Rückzugsgebiet für ihn, in dem er fernab vom politischen Geschehen in Rom zur Ruhe kommen konnte und wo er seine Freizeit (*otium*) verbrachte. Nach seiner Rückkehr nach Rom schloss er sich Caesar an, von dem er fasziniert gewesen zu sein scheint, man bedenke seine wiederholten positiven Beschreibungen von Caesar (28, 2: *homo necessarius*, 28, 5: *homo mihi coniunctissimus*, 28, 6: *homo amicissimus*). Zur selben Zeit wandte sich nolens volens auch Cicero mehr Caesar zu, wobei Matius als Vermittler zwischen den beiden Männern fungierte, dessen moralische Qualitäten dabei von Nutzen waren: *tuum tamen erga me animum agnovi multis annis ante bellum civile, cum Caesar esset in Gallia* [...] *perfecisti, ut ille me deligeret, coleret, haberet in suis* (27, 2: aber deine Gefühle für mich habe ich viele Jahre vor dem Bürgerkrieg, als Caesar in Gallien war, erkennen können [...] das hast du fertigbekommen: dass er mich schätzte, hochhielt und zu seinen Vertrauten zählte).

Dass Matius in hohem Ansehen bei Cicero stand, ist aus einem Schreiben von Cicero an Trebatius zu entnehmen: *Quom vero in C. Mati, suavissimi doctissimique hominis, familiaritatem venisti, non dici potest, quam valde gaudeam* (17, 15, 2: Dass du in den

² Kroll, 1962

Freundeskreis von C. Matius, dieses reizenden, hochgebildeten Mannes, aufgenommen bist, freut mich unaussprechlich).

Matius hat den Ausbruch des Bürgerkrieges mit allen Mitteln zu verhindern gesucht: *neque bellum umquam civile aut etiam causam dissensionis probavi, quam etiam nascentem exstingui summe studui* (28, 2: [...]den Bürgerkrieg oder auch nur den Anlass zu den Misshelligkeiten niemals gutgeheißen, mich vielmehr ernstlich bemüht, den Brand schon im Entstehen zu löschen).

Im Jahr 49, als er zusammen mit Trebatius auf dem Weg zu Caesar war, besuchte er Cicero. Während des Bürgerkriegs blieb Matius in Rom und nahm sich der Angehörigen Ciceros freundlich an: *Quod officium tuum, quod studium vel in absentem me vel in praesentes meos defuit?* (27, 4: Was hast du nicht an Liebesdiensten, an Interesse für mich in der Ferne und die Meinigen daheim fehlen lassen?).

Nachdem Cicero wieder nach Rom zurückgekehrt war, stand Matius in einem freundschaftlichen Verhältnis zu ihm und gab ihm sogar Anregungen bei der Verfassung seiner philosophischen Schriften: [...] *ut haec φιλοσοφούμενα scriberem tu me impulisti?* ([...]als du mich auf den Gedanken brachtest, meine philosophischen Schriften zu verfassen?).

Caesars Ermordung erschütterte ihn offensichtlich dermaßen stark, dass er sich aus dem gesellschaftlichen Leben zurückzog – jedoch seine Gefühle verbarg er nicht: *Cupio enim Caesaris mortem omnibus esse acerbam* (28, 4: Denn das ist mein einziger Wunsch, dass Caesars Tod allen ein Gefühl des Schmerzens erzeuge).

Matius übernahm bereitwillig die Organisation der Festspiele, die Octavianus, Caesars Adoptivsohn und Erbe, ab dem 20. Juli zu dessen Ehren ausrichtete. Diese offenen Kundgebungen von Treue an das Gedächtnis Caesars wurden ihm von seinen Gegnern übelgenommen und auch Cicero selbst äußerte sich darüber in mehreren Kontexten abfällig. Deshalb stellte Matius Cicero auch durch einen gemeinsamen Freund, Trebatius, zur Rede. Das Ergebnis dieser Auseinandersetzung sind die beiden Briefe, die zu den Perlen antiker Briefliteratur gerechnet werden.

Wer war Trebatius? Über diesen gemeinsamen Freund von Cicero und Matius ist wenig bekannt – sicher ist jedoch, dass er in Gallien eine enge Freundschaft mit Matius schloss und die beiden im Jahr 49 in engem Austausch standen.³

Wann hat dieser Briefwechsel stattgefunden? Lange Zeit ging die Forschung davon aus, dass der Briefwechsel Ende August 44 stattfand. Neuere Untersuchungen lassen jedoch eine differenziertere Betrachtung zu. Wahrscheinlicher ist, dass der Briefwechsel im Herbst 44 entstand – kurz vor Ciceros Rückkehr nach Rom und seinem Bestreben, den Senat zum Widerstand gegen Antonius zu bewegen.⁴ Über die Entwicklung der Spannung zwischen Cicero und Matius hat sich über mehrere Monate gestreckt und soll über mehrere Vermittlungsmänner gelaufen, wie wir bei Jon Hall erfahren:

But when Matius supported Octavian's funeral games in honour of the dead dictator in May 44 Cicero expressed to his friend Atticus a measure of irritation and annoyance. This dissatisfaction appears to have increased in the months that followed, with Cicero voicing his criticisms so indiscreetly that they eventually came to the attention of Matius himself. Matius was naturally aggrieved at these reports and made his displeasure known to one of their mutual friends, Trebatius Testa, who in turn passed this news on Cicero.⁵

³ Shackleton Bailey (Hg.) 1980, S. 488: „He had become friendly with Matius [...] and they were in one another's company in 49.“

⁴ Ibid.: „I follow B. Kytzler (Philol. 104 (1960), 48ff.) in rejecting the generally received date, namely the end of August as Cicero was about to re-enter Rome after his abortive trip to Greece. He argues that (a) references to Cicero's activity in defending Matius against criticism [...] suggest that he had been in Rome; (b) the question *numquidnam novi* would not have been asked after a *lengthy* absence; (Ich folge B. Kytzler, wenn ich das allgemein angenommene Datum ablehne, und zwar Augustende, als Cicero dabei war, wieder nach Rom zu kommen, nach der erfolglosen Reise nach Griechenland. Er führt an, (a) dass die Verweise auf die Verteidigung von Matius durch Cicero gegen Kritik nahelegen, dass er schon in Rom gewesen war; (b) dass die Frage *numquidnam novi?* (was denn Neues?) nach einer langen Abwesenheit nicht gestellt worden wäre.)

⁵ Als aber Matius die Trauerspiele zu Ehren des toten Diktators im Mai 44 unterstützte, äußerte Cicero sich diesbezüglich seinem Freund Atticus gegenüber mit einer Prise von Irritation und Ärger. Diese Unzufriedenheit schien in den nächsten Monaten größer geworden zu sein, als Cicero seine Kritik so indiskret meldete, dass diese eventuell an die Ohren von Matius selbst kam. Matius war selbstverständlich gekränkt über diesen Bericht und teilte diese Kränkung einem der gemeinsamen Freunde, Trebatius Testa, mit, der wiederum dies an Cicero weiterleitete. (Hall 2005, S. 194).

4. Hauptartikulationen des Briefes von Cicero an Matius

Cicero wollte mit seinem Brief offenbar eine persönliche Verstimmung ausräumen, die sein Verhältnis zu Matius belastete. Matius ließ Cicero über den gemeinsamen Freund, den Juristen Trebatius, wissen, dass er dessen Haltung als eine Verletzung ihrer langjährigen Freundschaft empfand. Cicero war bemüht, diesen Eindruck zu entkräften, ohne dabei seine politische Überzeugung infrage zu stellen. Cicero zufolge stellte sich Matius bei einer Abstimmung offen auf die Seite von Antonius und machte damit klar seine Position bekannt. Ciceros Ärger dürfte seinen Höhepunkt erreicht haben, als Matius zudem Octavians Bemühungen um die Spiele zur Erinnerung an Caesars Siege unterstützte, auf einer Art und Weise, die bisher nicht näher bekannt. Cicero selbst verweist auf die undankbare Position von jemandem, wie Matius, der ein hohes Amt innehat, Ansehen genießt und dessen Handlungen nun in einem schlechten Licht dargestellt werden: *dignitas tua facit ut animadvertatur quidquid facias, malevolentia autem hominum ut non nulla durius quam a te facta sunt proferantur* (27, 7: Deine Stellung macht, dass alles, was Du tust, in die Augen fällt, und das Übelwollen der Leute sorgt dafür, dass manches schärfer, als Du es gemeint hast, kolportiert wird.)

Sofern Caesar sich als König verstanden hat – *si Caesar rex fuerit* –, könne man die Ergebenheit für ihn nach seinem Tod als Pietät verstehen, man könne Matius aber auch unterstellen, er stelle, indem er diese seine Haltung zu dem Schauen trage, das Leben des Freundes über die Freiheit des Vaterlandes.

Sed te, hominem doctissimum, non fugit, si Caesar rex fuerit, quod mihi quidem videtur, in utramque partem de tuo officio disputari posse, vel in eam qua ego soleo uti, laudandam esse fidem et humanitatem⁶ tuam qui amicum etiam mortuum diligas, vel in ea qua non nulli utuntur, libertatem patriae vitae amici anteponendam. (27, 8)

(Aber Du bist doch ein hoch gebildeter Mann, und so kann es dir entgehen, dass man, wenn Caesar ein König gewesen ist – und der Ansicht bin ich allerdings –, über deinen Einsatz in doppeltem Sinne reden kann, entweder so, wie ich es tue, dass man Deine Treue und edle Gesinnung anerkennen müsse, der Du den Freund auch noch im Tode liebst, oder so, wie manche tun, dass man die Freiheit des Vaterlandes über das Leben des Freundes stellen müsse.)

⁶ Wie Heuss zu dieser Stelle bemerkt (Heuss 1956, S. 60), kommt der Begriff Humanität zur Anwendung, den Caesar in der Philosophie heimlich gemacht hat, in einer Wendung, die für den hohen ethischen Inhalt dieses Begriffes steht.

Im vorletzten Absatz bemüht sich Cicero, seinen Vorwurf abzumildern: Wenn Matius dem toten Caesar auch Loyalität entgegenbrächte, dürfe man, auch dann, wenn diese nicht angebracht sei, nicht außer Acht lassen, dass er kein hervorstechender Parteigänger gewesen sei und stets versucht habe, mildernd und ausgleichend zu wirken. Erneut wählt Cicero eine diplomatische Formulierung: In seinen abschließenden Zeilen betont er, dass er in Gesprächen mit anderen stets die Seite des Matius vertreten habe.

illa vero duo quae maxima sunt laudum tuarum quis aut libentius quam ego commemorat aut saepius, te et non suscipiendi belli civilis gravissimum auctorem fuisse et moderandae victoriae? in quo qui mihi non adsentiretur inveni neminem. (27, 8)

Aber deine beide schönsten Ruhmestitel – wer spricht lieber und öfter von ihnen als ich? Dass Du ausdrücklich dafür eingetreten bist, erst, den Bürgerkrieg nicht zu beginnen, und hernach, sich im Sieg zu mäßigen. Ich habe niemanden gefunden, der mir darin nicht beistimmte.

Diese Passage zeigt, wie weit Ciceros Rücksichtnahme gegenüber seinem alten Freund geht: Er verzichtet darauf, seinen eigenen Standpunkt ausführlich darzulegen, und lässt ihn nur subtil anklingen.

5. Hauptartikulationen des Briefes von Matius an Cicero

Im Gegensatz zu Cicero konzentriert sich Matius auf den sachlichen Kern des Briefes und setzt sich offen und ehrlich mit ihm auseinander, wobei der versöhnliche Ton von seinem Briefpartner – zwar im geringeren Ausmaß – aufrecht bleibt: [...] *respondebo criminibus, quibus tu pro me [...] saepe restitisti* (28, 2: [...] so will ich auf die Vorwürfe antworten, denen du in meinem Interesse [...] so oft entgegengetreten bist.)

Zunächst führt er die Kritik an der tiefen Trauer für verstorbenen lieben Freund ad absurdum: *Vitio mihi dant, quod mortem hominis necesarii graviter fero* (28, 2: Sie werfen mir vor, dass ich mich mit dem Tod des mir so eng verbundenen Mannes nicht abfinden kann), um dann diese Kritik mit einem realpolitischen Argument zu entkräften: *Aiunt enim patriae amicitiam praeponendam esse* [...] (28, 2: sie sagen nämlich, erst komme das Vaterland und dann der Freund [...]).

Caesars Tod sei für den Staat keineswegs nützlich gewesen: *proinde ac si iam vicerint obitum eius rei publicae fuisse utilem* [...] (28, 2: gerade als ob sie schon bewiesen hätten, dass sein Tod ein Segen für den Staat gewesen ist).

An dieser Stelle gibt Matius zu, dass auch er den Bürgerkrieg und seine Ursache nicht ohne weiteres akzeptieren konnte. Er, Matius, hätte sich auf die Seite Caesars gestellt, weil er den Freund nicht in Stich hat, lassen wollen oder können: *neque enim Caesarem in dissensione civili sum secutus, sed amicum, quamquam re offendebar, non deserui* (28, 2: Denn ich bin in dem Bürgerzwist nicht dem Parteimann Caesar gefolgt, sondern habe nur, obwohl ich mich an der Sache stieß, den Freund nicht in den Stichen gelassen.)

Ja, er fühlt sich sogar veranlasst zu erwähnen, weder den Bürgerkrieg noch die Ursache dafür gebilligt oder mitgetragen zu haben: *neque bellum umquam civile aut etiam causam dissensionis probavi, quam etiam nascentem exstingui summe studui* (28, 2: Ich habe den Bürgerkrieg oder auch nur den Anlass zu den Misshelligkeiten niemals gutgeheißen, mich vielmehr ernstlich bemüht, den Brand schon im Entstehen zu löschen.)

Bereits mehrere Kommentatoren haben darauf hingewiesen, dass Matius in seinem Antwortschreiben eine klare Trennung zwischen dem ‚Staatsmann Caesar‘ und dem ‚privaten Freund Caesar‘ vornimmt, um die Eigenständigkeit der persönlichen Bindung zu unterstreichen.⁷ Wie ist diese Kontroverse zu interpretieren? Zwar hatte Caesar nach seinem Sieg im Bürgerkrieg in der Tat die Stelle eines Monarchen, also eines Alleinherrschers, jedoch hatte sein Verhalten nichts von dem eines grausamen *tyrannus*, da er mild zu seinen besiegten Gegnern war und die meisten Bürger zudem von seiner neuen politischen Ordnung mehr Vor- als Nachteile hatten. Matius geht mit keinem Wort darauf ein, ob Caesar nun ein König gewesen sei oder nicht, sondern er beschränkt sich darauf zu betonen, dass Caesars Leben dem Staat genützt, sein Tod ihm dagegen geschadet habe. Matius scheint aufgrund seiner freundschaftlichen Bindung zu Caesar dessen politische Haltung kaum kritisch zu hinterfragen. Er erkennt nicht – oder will nicht erkennen –, dass der Übergang zur Monarchie letztendlich einen ungesetzlichen Umsturz darstellte. Das Bild von Caesar als Politiker wird durch das Bild

⁷ Alfred Heuss 1956, S 65: „Die aristokratische Struktur der römischen Gesellschaft hatte von jeher Gruppierungen gekannt, die sich an eine Person oder auch Familie kristallisierten. Erwachsen war vielleicht aus dem alten Klientelwesen, und sofern Verbindungen dieser Art über den Abstand großer ständischer Unterschiede sich bildeten, sprach man auch noch später, als er nur noch schwachen Spuren der frühen, juristisch fixierten Klientelschaft gab, von Klienten. Aber auch im Kreise der oberen Schichten (Matius gehörte dem Ritterstand an) gab es persönliche Zuordnungen dieser Art.“

ersetzt, das Matius als sein Freund von ihm entwirft, d.h. das Bild eines öffentlichen Caesars wird durch das eines privaten ersetzt.

Nach dieser Verteidigung schlägt Matius zum Gegenangriff über. Im Zuge dessen kritisiert er auch die Anhänger Caesars scharf, die seine Glaubwürdigkeit untergraben hatten und dann von ihm abgefallen waren: Ihnen würde etwas gewährt, das man ihm nicht vorenthalten dürfe: [...] „*plecteris ergo,“ inquit „quoniam factum nostrum improbare audes.“ o superbiam inauditam! alios in facinore gloriari, aliis ne dolere quidem impunito licere!* (28, 3: „Du bekommst eben Prügel,“ sagen sie, „weil du dich erdreistest, unsere Tat zu missbilligen!“ Welche unerhörte Anmaßung! Die einen wollen sich ihrer Tat rühmen, die anderen dürfen nicht einmal ungestraft trauern!)

Ein weiterer Angriff von Matius folgt:

At haec etiam servis semper libera fuerunt, <ut sperarent> timerent, gauderent, dolerent suo potius quam alterius arbitrio [...] Nullius umquam periculi terroribus ab officio aut ab humanitate desciscam. (28, 3)

(Das Recht ist doch selbst Sklaven stets unverwehrt gewesen, nach ihrem, nicht nach eines anderen Ermessen Furcht, Freude oder Trauer zu empfinden [...] Mögen sie mich mit Gefahren schrecken, soviel sie wollen, den Verpflichtungen der Menschlichkeit werde ich niemals treu.)

Des Weiteren bezieht Matius sich auf seine Unterstützung von Octavians Spielen zu Ehren Caesars: *At ludos quos Caesaris victoriae Caesar adulescens fecit curavi.* (28, 6: Aber ich habe die Spiele geleitet, die der junge Caesar zur Feier von Caesars Sieg veranstaltet hat.)

Dabei macht er klar, dass er sich dabei nur von privaten Motivationen hat leiten lassen und keineswegs von staatlich-politischen Überlegungen.⁸ Im letzten Abschnitt wehrt sich Matius gegen den Versuch, ihm seinen Freundeskreis vorzuschreiben – zumal auch Republikaner Antonius’ Haus besuchten.

Veni etiam consulis Antoni domum saepe salutandi causa; ad quem qui me parum patriae amantem esse exitimant rogandi quidem aliquid aut auferendi causa frequentis ventitare reperies. sed quae haec est adrogantia, quod Caesar numquam interpellavit, quin, quibus vellem atque

⁸ Idem, S. 70: „Bei Matius geht es im Grunde immer um die Variation ein und desselben Themas: Nicht als Politiker wurde er Gefolgsmann Caesar [...] und deshalb treffen ihn alle Vorhaltungen, die an die Adresse des ‚Politikers‘ gerichtet sind, zu Unrecht.“

etiam quos ipse non diligebat tamen iis uterer, eos qui mihi amicum eripuerint carpendo me efficere conari ne quos velim diligam! (28,7)

(Auch in das Haus des Konsuls Antonius bin ich oft gegangen, um ihm meine Aufwartung zu machen. Aber du wirst finden, dass die Herren, die in mir einen schlechten Patrioten sehen, haufenweise bei ihm aus- und eingehen, um etwas zu erbetteln oder zu ergattern. Und welche Anmaßung liegt darin! Caesar hat mich nie gehindert, zu verkehren, mit wem ich wollte, auch mit Leuten, die er selbst nicht schätzte, und diese Herren, die mir den Freund entrissen haben, versuchen, mich durch boshafte Bemerkungen davon abzubringen, zu lieben, wenn ich will.)

Es ist nicht zu übersehen, dass er, sich Matius, in seiner Verteidigung derart emotional steigert, dass er zu Behauptungen kommt, deren Richtigkeit zweifelhaft ist. Denn wie ist *qui mihi amicum eripuerint* anders zu deuten, als dass diese Gäste von Antonius bei der Ermordung von Caesar Komplizen waren. Andererseits – wie wir später sehen werden – scheinen in diesen Sätzen auch peripatetische Einflüsse des Verständnisses von Freundschaft mitzuklingen, nämlich, dass zwischen den Freunden eine bestimmte Gleichheit herrschen soll.

At debeo pro virili parte rem publicam velle salvam. (28, 5: Aber ich bin als Bürger verpflichtet, den Staat wohlbehalten sehen zu wollen.) Matius deutet Cicero an, er könne keine Gemeinschaft mit den Unanständigen haben, auch nicht im gesetzten Falle der Unterstützung eines Gesetzes, denn diesem hatten auch die *improbi* zugestimmt. Im Schlussabschnitt dankt Matius Trebatius dafür, dass er die Auseinandersetzung mit Cicero ermöglicht habe, wodurch er Cicero nun mehr als zuvor schätzen könne. Sicherlich, man kann sich zurecht fragen, ob er nicht vielmehr den Vorwürfen Ciceros ausgewichen sei, als dass er auf sie eingegangen wäre. Ciceros Argumente scheint er ja ganz offensichtlich überhört zu haben.⁹

6. Interpretationsgeschichte

Dieser Briefwechsel wurde häufiger als jeder andere ciceronische Brief analysiert und diskutiert. Die bekannteste Interpretation stammt von Wieland: Der Briefwechsel zeugt von zwei grundlegend unterschiedlichen menschlichen Verhaltensweisen. Dem politischen

⁹ Wie Heuss schreibt (idem, S. 73): „Dass Cicero von Matius’ Antwort nur im Geringsten angetan war, ist ziemlich ausgeschlossen. Er wird den Fall als hoffnungslosen ad acta gelegt haben.“

Opportunisten Cicero steht der integre und aufrichtige Privatmann Matius gegenüber, „in dessen reinem Feuer Ciceros Kunststücke sich auflösen wie in einem dünnen Nebel.“¹⁰

Im 19. Jahrhundert dominierte darüber die Auffassung von zwei gegensätzlichen Charakteren: Auf der einen Seite der kalte, wortgewandte Rhetor Cicero, auf der anderen Matius, der Mann „mit der goldenen Gesinnung“ – ein archetypisches Gegenüber zwischen Opportunismus und moralischer Integrität. Dahlmann betrachtet diesen Gegensatz anders: Er sieht in den Briefautoren weniger unterschiedliche Charaktertypen als vielmehr Vertreter zweier aufeinanderfolgender historischer Haltungen. Cicero stehe für den altrömischen, utilitaristischen Freundschaftsbegriff, während Matius eine modernere, stärker auf das Individuum bezogene und von äußeren Zwängen losgelöste, rein menschlich fundierte Freundschaft vertrete.

Wir müssen wohl bekennen, dass uns Matius' Wesen unmittelbarer anspricht. [...] Doch bemühen wir uns, die Dinge historisch zu sehen, so tritt uns in Matius der Zerfall des römischen Staatsdenkens vor Augen, und wir lernen Cicero verstehen und achten: dass in einer Zeit, als die Geschichte schon ganz nahe Wege gegangen war, von ihrem Wert unverrückt und leidenschaftlich für die Existenz der *libera res publica* kämpfte, ist tragisch und groß und das, was wir an ihm lieben.¹¹

Heuss bringt eine neue Perspektive in die Betrachtung der Hauptakteure ein, insbesondere in seinem bereits erwähnten Aufsatz aus der Zeitschrift *Historia*. Matius, meint Heuss, mit seiner „einfältigen Denkungsweise“, behelfe sich mit der Ausflucht, in einer Art Klientelverhältnis zu Caesar gestanden zu haben und dadurch zur Treue zu Caesar verpflichtet gewesen zu sein, was ihn der eigenständigen Entscheidung enthoben hätte. Matius erscheint hier als charakterloser Mitläufer, der eigenständige Entscheidungen durch „Gefolgschaftstreue“ ersetzt – eine Sichtweise, die nach dem Zweiten Weltkrieg in Deutschland besondere Brisanz erhielt.

Eine erfrischend neue und völlig andere Perspektive auf Matius bietet Bernhard Kytzler. Matius sei ein leicht erregbarer Mensch, der kommende Gefahren fürchte, denn er spräche von den *periculi terrores*, und der es als Anmaßung empfinde, dass ihm nicht zugestanden worden war, was selbst Sklaven freistünde. Auch schließe er ganz pathetisch und unpassend mit *honestam*

¹⁰ Ibidem

¹¹ Dahlmann 1938, S. 239.

mortem numquam fugiendam, saepe etiam oppetendam putavi! (28, 4: Das ist meine Überlegung, dass man sich einem ehrenhaften Tod niemals entziehen darf, ihn manchmal sogar suchen muss), was auch als Zeichen seiner leichten Erregbarkeit gewertet werden könne. Denn – so Kytzler – habe bei näherer Betrachtung der geschichtlichen und politischen Situation in Rom keine wesentliche Gefahr für Matius bestanden. Die Stimmung in Rom richtete sich vielmehr gegen die Mörder Caesars, und zwar in einem solchen Ausmaß, dass Brutus und Cassius bereits im Frühjahr Rom hatten verlassen müssen. Zudem unterhielt Matius in der zweiten Hälfte des Jahres 44 gute Beziehungen zu Antonius. Antonius hatte zu der Zeit die Zügel schon fest in der Hand. Octavian etwa war ihm für die Ausrichtung der Spiele verpflichtet. Ergo: Matius Befürchtungen zeugen nur von der Erregbarkeit eines durch und durch unpolitischen Menschen, der aus den scharfen Worten politisch Andersdenkender sogleich eine Todesdrohung heraushören würde. Wenn man also die Gegebenheiten der historischen Situation genauer betrachtet, treffen die Lobeshymnen der vielen Interpreten vor Kytzler auf den unerschrockenen, standhaften Matius nicht mehr zu.

Aus dieser Perspektive ist die Freundschaft von Matius einerseits zu Caesar und andererseits zu Cicero anders zu sehen. Matius hat sich als Freund Caesars bezeichnet, das impliziert aber nicht, dass er das im Sinne unserer gefühls-moralischen Vorstellungen getan hat, sondern vielmehr im Sinne des damals üblichen Anschlusses an einen Mächtigen, durch dessen Hilfe man sich Sicherheit zu erlangen erhoffte. Das Wort *amicitia* entspricht in diesem Zusammenhang am ehesten unserem Begriff von einer „guten (Geschäfts-)Beziehung“. Die Freundschaft zwischen Matius und Cicero dagegen hat ihre Basis in den gemeinsamen philosophischen Neigungen, in der gemeinsamen erlesenen Bildung, im geistreichen Gespräch. Diese zweite *amicitia* beschränkte sich auf das Privatleben. Was ihre politische Gesinnung anging, gehörten die zwei Freunde immer verschiedenen Lagern an. Sie klammerten diesen Bereich ihrer Beziehung zueinander aus. Matius wusste, dass Cicero der feindlichen Opposition Caesars angehörte und Cicero kannte Matius seit ebenso langer Zeit als Freund und Gefolgsmann Caesars. Aber die jeweilige gegenseitige Hochschätzung der Person machte die Freundschaft doch über diese trennenden Meinungsverschiedenheiten hinweg möglich. Das war in den Kreisen der hochgebildeten römischen Politiker nichts Ungewöhnliches, wie Lossmann zurecht bemerkt. Cicero verfasste im Jahr 46, nach dem Tode von Cato Minor, seine gegen Caesar gerichtete Schrift **Laus Catonis**. Caesar selbst antwortete ihm daraufhin mit dem **Anticato**. Beide Autoren haben einander dabei durch Mittelsmänner Komplimente gemacht, ganz so, als handele es sich um nichts anderes als einen literarischen Wettkampf. Nichts berechtigt uns zu der Annahme, dass auf Grund dieses Briefwechsels die Freundschaft und die

gegenseitige Hochschätzung zwischen Cicero und Matius gelitten hätten. Dafür spricht, dass der Hauptpunkt der Auseinandersetzung, nämlich die Frage, ob Caesar ein Tyrann gewesen sei oder nicht ([...] *si Caesar rex fuerit – quod mihi quidem videtur* [...], 27, 8) eher in philosophischer Art abgehandelt wird, gewissermaßen also unverbindlich *in utramque partem*. Damit verliert diese Kontroverse ihre bedrohliche Gewichtung, sodass sie mehr ein moral-philosophisches als ein politisches Problem zu sein scheint.

Einer der wichtigsten Beiträge zu dem persönlichen und politischen Gehalt der *amicitia*, der auch schon die Kommentare von Heuss und Kytzler berücksichtigt, ist die Arbeit von Lossmann, **Cicero und Caesar im Jahre 54**.¹² Lossmann schließt sich der Ansicht von Heuss an, dass es von dem Augenblick an, da Caesar sich als *rex* erwiesen hatte, weder eine Politik noch eine *amicitia* im herkömmlichen Sinne mehr gab. Man verwendete und pflegte zwar dieselbe Sprache, weil: „Das Traditionsbewusstsein der Römer konnte mit einer derartigen politischen Umwälzung nicht fertig werden.“¹³ Nun meint Lossmann, diese Trennung habe sich schon früher angebahnt, nämlich zwischen 59 und 49, speziell im Jahr 54, das zeitlich in der Mitte zwischen Caesars Konsulat und dem Ausbruch des Bürgerkriegs lag. Lossmann widerspricht der Meinung all jener Autoren, die von einer konstanten und über die Jahre hinweg unveränderten Abneigung Ciceros gegenüber Caesar – und dies trotz gegenteiligen Versicherungen – sprechen und behaupten, Cicero hätte Zeit seines Lebens, fast allen Menschen gegenüber, eine innere Aufgeschlossenheit bewiesen.

7. Das Verhältnis dieses Briefwechsels zum Dialog Laelius

Sed te, hominem doctissimum, non fugit, si Caesar rex fuerit, quod mihi quidem videtur, in utramque parte de tuo officio disputari posse [...] (27,8: Aber du bist doch ein hoch gebildeter Mann, und so kann es dir nicht entgehen, dass man, wenn Caesar etwa ein König war – und der Ansicht bin ich allerdings – über deine Dienstleistung in doppeltem Sinne reden kann [...])

Bereits beim ersten Lesen dieses Briefes an Matius lassen sich Anklänge an andere Schriften Ciceros erkennen. Das zentrale Thema dieses Briefwechsels – Ciceros offenkundiges

¹² Lossmann 1962, S.2

¹³ Idem, S. 2.

Unverständnis über Matius' öffentliche Verehrung Caesars als *rex* – findet sich in ähnlicher Weise in einer Passage aus **Laelius** wieder. Darin stellt Cicero ein fiktives Gespräch zwischen Laelius und seinen Schwiegersöhnen Fannius und Scaevola dar – drei herausragende Persönlichkeiten der römischen Geschichte –, das fast ein Jahrhundert vor seiner eigenen Zeit spielt. Auch über eine Begegnung von Laelius mit Gaius Blossius wird berichtet, in dessen Verlauf der letztere vom ersteren gefragt wird, wie weit er in der Treue zu Tiberius Gracchus gegangen wäre: *Etiamne si te in Capitolium faces ferre vellet?*¹⁴ – worauf die Antwort von Gaius unmissverständlich klar folgt: *Numquam voluisset id quidem; sed si voluisset, paruissem* („Hättest du auch das Capitolium für ihn angezündet?“ „Das hätte Gracchus niemals gewollt; aber wenn, dann hätte ich ihm gehört.“)

In den beiden zitierten Stellen der zwei unterschiedlichen Schriften ermahnt einer der Protagonisten den anderen wegen des übertriebenen Ausmaßes der Ehrenweisung einem Dritten gegenüber. Die letzte zitierte Sequenz scheint eine Art Weiterentwicklung der Sequenz aus dem Brief von Cicero an Matius, wenn man allerdings Gracchus mit Caesar, Blossius mit Matius und Laelius mit Cicero selbst ersetzt.

Bei eingehender Betrachtung zeigen sich auf mehreren Ebenen Parallelen zwischen **Laelius** und dem in dieser Arbeit analysierten Briefwechsel. In thematischer Hinsicht widmete Cicero **Laelius** seiner Freundschaft mit seinem Verleger Titus Pompeius Atticus, der ihn – wie Cicero selbst berichtet – mehrfach zu einer Abhandlung über *amicitia* ermutigt hatte. Auch im Briefwechsel zwischen Cicero und Matius in **Ad familiares** steht das Thema Freundschaft im Mittelpunkt. Eine weitere Parallele ergibt sich im Bezug auf den Stil: Die dialogische Form von **Laelius** ähnelt der des Briefwechsels stärker als Ciceros theoretische Abhandlungen und ermöglicht es dem Leser, auch autobiografische Aspekte seines Lebens zu erkennen.

Jedoch ist einzuräumen, dass die Passage in **Laelius** eine deutliche Zuspitzung des im Briefwechsel zwischen Cicero und Matius behandelten Sachverhalts darstellt. Während Cicero Matius auf sanfte Weise darauf hinweist, dass sein ehrenvolles öffentliches Verhalten gegenüber Caesar problematisch sei, da es der republikanischen Gesinnung widerspreche (*quod mihi quidem videtur, in utramque partem de tuo officio disputari posse*), formuliert er die Ermahnung an Gaius in **Laelius** deutlich schärfer: *nulla est igitur excusio peccati, si amici causa peccaveris; nam, cum conciliatrix amicitiae virtutis opinio fuerit, difficile est amicitiam*

¹⁴ Cic. Lael. 37.

*manere, si a virtute defeceris.*¹⁵ (Es gibt also keine Entschuldigung für ein Vergehen, wenn man es einem Freunde zuliebe begeht. Denn die Tugend, an die man glaubte, hat die Freundschaft geschaffen; folglich kann diese schwerlich bestehen bleiben, wenn man der Tugend untreu wird.)

Abgefasst wurde die Schrift diese Schrift im Jahr 44, genauer zwischen März und Mai, nur einige Monate also vor dem hier behandelten Briefwechsel. Dahlmann geht so weit, **Laelius. De amicitia** als Ciceros Antwort auf den Brief von Matius zu interpretieren, denn die Thematik war äußerst aktuell und drückte das allgemeine Dilemma und Unsicherheitsgefühl vieler Römer während der Bürgerkriege, der Diktatur und der Zeit nach Caesars Ermordung. Dafür unternimmt er zunächst eine grundlegende Umdatierung dieses Werkes:

Wussten wir bisher, dass dieses Büchlein nach dem **Cato Maior. De senectute** und vor der Schrift der **De officiis**, also nach dem Frühjahr und vor Oktober 44, so verengt sich die Entstehungszeit nun mehr auf die Wochen von Ende August, denn in die letzte Augustwoche gehören unsere Briefe, und Oktober.¹⁶

Miriam Griffin vertritt eher die Meinung, dass es zwar zwischen der Korrespondenz und dem Dialog einen offensichtlichen Link gibt, es sich lässt aber nicht genauer sagen lässt, welcher Text zuerst geschrieben wurde.

Even more important is the fact that the location within the year of both the treatise and the correspondence is uncertain, so that is not clear which was written first and therefore in in what direction any alleged inspiration will flow.¹⁷

¹⁵ Cic. Lael. 49–50.

¹⁶ Dahlmann 1938, S. 238.

¹⁷ Griffin 1997, S. 88. (Sogar wichtiger ist die Tatsache, dass die Datierung innerhalb des Jahres von beiden, der Abhandlung (Laelius-GP) und dem Briefwechsel, unsicher ist, sodass es nicht klar ist, welches von ihnen zuerst geschrieben wurde und in welcher Richtung die angenommene Inspiration fließt.)

8. Die Frage des *alter ego* im Briefwechsel Cicero-Matius.

Wir kommen nur zur Hauptfrage dieser Untersuchung: Welche Aspekte des altherkommenden Topos von *amicitia* können im Briefwechsel Cicero-Matius festgemacht werden? Zum Beispiel im Wortspiel *me absentem [...] mei presentes (quod officium tuum, quod studium vel in absentem me vel in praesentis meos defuit, 27, 4)*. Wie Lossmann in Bezug auf andere Texte zeigt, verwendet Cicero des Öfteren das Oxymoron *absentes adsunt* im Zusammenhang mit *amicitia*, und will darunter verstanden haben, dass der anwesende Freund wie ein *alter ego* des abwesenden Freundes dessen Belange übernimmt, wie etwa die Sorge für die zuhause gebliebene Familie. Die wechselseitige Natur einer solchen Freundschaft im Sinne des *alter ego* verdeutlicht auch der folgende Satz: *Dilexi te quo die cognovi, meque a te diligere iudicavi.* (27, 2: Gleich an dem Tag, an dem ich dich kennen lernte, habe ich dich lieb gewonnen und den Eindruck bekommen, dass auch du mich schätztest.)

Das kann als Andeutung gewertet werden, dass wahre Freundschaft nur dann Gestalt annimmt, wenn beide Beteiligte sich „spontan“ und gegenseitig als „liebenswert“ erkennen und der Freundeswahl keine Überlegung über einen etwaigen Nutzen oder eventuelle Vorteile, die aus der Freundschaft lukriert werden können, vorausgehen. Die zentrale Passage zu Ciceros Freundschaftsverständnis als *alter ego* findet sich in **Laelius**: *Verum enim amicum qui intuetur, tamquam exemplar aliquod intuetur.*¹⁸ (Wer nämlich auf einen wahren Freund hinblickt, sieht gleichsam ein Abbild seiner selbst). In diesem Satz klingt die Auffassung von Freundschaft als Mittel der Selbsterkenntnis an, die schon Aristoteles in den *Magna Moralia* vertrat: Wir können uns nicht selbst betrachten und brauchen demnach den Freund als einen Spiegel. Der zweite ähnliche Gedanke diesbezüglich folgt wenig später: *Quid dulcius quam habere cuiquam omnia audeas sic loqui ut tecum.*¹⁹ (Was ist süßer, als jemanden zu haben, mit dem du wagst, alles so zu besprechen wie mit dir selbst.)

Auch eine andere Textstelle lässt sich in denselben Gedankengang führen:

¹⁸ Cic. Lael. 80.

¹⁹ Idem 22.

Quantum memoria repetere praeterita possum, nemo est mihi te amicus antiquior: sed vetustas habet aliquid commune cum multis, amor non habet. dilexi te quo die cognovi, meque a te diligere iudicavi. (27, 2)

(Soweit ich mich zurückerinnern kann, habe ich keinen älteren Freund als dich. Das Alter teilt man mit vielen, die Liebe aber nicht. Ich habe dich schätzen gelernt an dem Tag, an dem ich dich kennenlernte und ich erkannte, dass auch ich von dir geschätzt wurde.)

Es überrascht den Leser des Cicero-Matius-Briefwechsels, dass, obwohl die gegenseitige Freundschaft durch die Begriffe *diligere* und *amor* besonders hervorgehoben wird, keiner der beiden die übliche Bezeichnung *alter ego* für eine tief verwurzelte, langjährige Freundschaft verwendet. In der umfangreichen Korrespondenz **Ad Familiares** hingegen taucht dieser Begriff mehrfach auf: Atticus (3,15,4), Brutus (2,15,4) und sogar Ciceros Bruder Quintus werden so bezeichnet – mitunter mit spielerisch-ironischem Ton:²⁰ *Ille legatos quindecim cum postulare, me principem nominavit et ad omnia me alterum se fore dixit.*²¹ (Da jener fünfzehn Legaten verlangte, nannte er mich als ersten und behauptete, ich würde bei allem sein zweites Ich sein.)

Die Verwendung dieser eleganten und herzlichen Wendung durch Pompeius zeigt, dass sich der Topos *alter ego* bereits als geläufige Ausdrucksweise etabliert hatte – insbesondere zur Verstärkung des Begriffs *fides*. Cicero nennt sogar Caesar selbst im Empfehlungsbrief für Trebatius *alter ego*: *Vide, quam mihi persuaserim te me esse alterum non modo in iis rebus quae ad me ipsum sed etiam in iis, quae ad nos pertinet.*²² (Sieh nur wie fest ich überzeugt bin, dass Du mein zweites Ich bist in allen, was mich persönlich oder die Meinen betrifft.)

Auch wenn der Ausdruck im Cicero-Matius-Briefwechsel nicht explizit verwendet wird, legt eine genauere Analyse nahe, dass hier einige seiner grundlegenden Bedeutungen besonders deutlich hervortreten. Wir sehen daher in diesem Briefwechsel einen Beitrag zu dieser Problematik, der bisher in der Fachliteratur nicht beachtet wurde, auch nicht von Lossman, der sonst eine ausführliche Studie zu *alter ego* bei Cicero geleistet hat. Starten wir damit, indem

²⁰ Ein ähnlicher Fall, wo ein politisch Überlegener den Unterlegenen *alter ego* nennt, um ihn vor aller Öffentlichkeit auf seine Linie zu ziehen, ist der Brief vom Pompeius an Cicero. Davon erfahren wir in dem vierten Buch der **Epistulae ad Atticum**. Pompeius erhielt vom Senat ein auf fünf Jahre befristetes prokonsularische Imperium zur Sicherung der Getreideversorgung und er verwies dabei auf die Rolle von Cicero.

²¹ Att. 4,1,7

²² Cic. fam. 7, V,1

wir das griechische Gedankengut von ἕτερος ἐγώ im Wesentlichen hier nachzuzeichnen versuchen.

Die für uns relevanteste Stelle befindet sich in den **Magna Moralia**, und zwar zur Veranschaulichung der philosophischen Frage der Selbsterkenntnis. Diese sei einerseits zwar mit Freude verbunden (ἡδύ), andererseits schwierig (χαλεπώτατον), denn uns ist es nicht möglich, uns selbst unmittelbar zu betrachten, sondern wir bräuchten einen Freund wie einen Spiegel (τὸ κάτοπρον). Also: εἰς τὸν φίλον ἰδόντες γνωρίσαμεν ἅν, ἔστι γάρ, ὡς φαμέν, ὁ φίλος ἕτερος ἐγώ.²³

Am weitesten wirkt die *alter ego*-Problematik im Briefwechsel Cicero-Matius dort, wo Cicero seine Dankbarkeit für Hilfeleistungen vonseiten des Freundes gegenüber der eigenen Familie zum Ausdruck bringt: *quod officium tuum, quod studium vel in absentem me vel in praesentis meos defuit?* (27,4: An welch freundlichem Dienst, an welchem Beistand von diese deiner Seite mangelte es mir, der ich nicht in Rom war, oder den Meinen, die da waren.)

Auch das nächste Oxymoron führt weiter die Bedeutung der gegenseitigen Unterstützung aus, im Falle, dass einer der Freunde in eine prekäre materielle oder gesundheitliche Notlage geraten ist: der anwesende Freund übernimmt die Belange des Abwesenden, als ob er dabei ein *alter idem* wäre. Tatsächlich sagt Cicero: *quem porro omnes mei et mihi et sibi te amiciorem iudicaverunt?* (27, 4: Alle meine Lieben waren sich darin einig, dass du mein und ihr besten Freund seiest.)

Bei der Untersuchung von Aristoteles' Auffassungen zu Familienbindungen und Freundschaft zeigt sich, dass erstere lediglich als Analogie zur Freundschaftsliebe dienen – eine direkte Übertragung der Freundschaft auf familiäre Beziehungen lässt sich nicht nachweisen. Aristoteles sagt z.B. in der Nikomachischen Ethik: ἐν κοινωνίᾳ μὲν οὖν πᾶσα φιλία ἐστίν, καθάπερ εἴρηται. ἀφορίσειε δ' ἂν τις τήν τε συγγενικὴν καὶ τὴν ἐταιρικὴν.²⁴ (Auf der Gemeinschaft also beruht jede Freundschaft, wie schon gesagt: Man wird aber wohl die Verwandtenfreundschaft und die kameradschaftliche Freundschaft unterscheiden.)

²³ Aristot. MM, Buch 2, 1213a ff.

²⁴ Aristot. NE 1161b11–12.

Ebenfalls nur als Analogie wird das Beispiel der sorgenvollen Liebe der Mutter zum Kind verwendet: ὅπερ αἱ μητέρες πρὸς τὰ τέκνα πεπόνθασι²⁵, oder die Bruderliebe infolge der gemeinsamen Abstammung:

γονεῖς μὲν οὖν τέκνα φιλοῦσιν ὡς ἑαυτούς τὰ γὰρ ἐξ αὐτῶν οἷον ἕτεροι αὐτοὶ τῷ κεχωρίσθαι, τέκνα δὲ γονεῖς ὡς ἀπ' ἐκείνων πεφυκότα, ἀδελφοὶ δ' ἀλλήλους τῷ ἐκ τῶν αὐτῶν πεφυκέναι: ἡ γὰρ πρὸς ἐκεῖνα ταυτότης ἀλλήλοις ταὐτὸ ποιεῖ²⁶

(Die Eltern lieben also die Kinder wie sich selbst, denn das, was von ihnen stammt, ist wie ein anderes sie selbst durch die Trennung, die Kinder die Eltern, weil sie von ihnen stammen, und Brüder untereinander, weil sie von denselben Eltern stammen.)

Nach dieser Gegenüberstellung scheint es, dass hier Cicero im Brief an Matius – wie Lossmann²⁷ zurecht bemerkt – eine beträchtliche Ausweitung des aristotelischen Familienbezugs der φιλία unternimmt, im Sinne, dass, sobald jemand den Angehörigen eines Freundes hilft, er automatisch zum Freund der Angehörigen selbst wird. Die theoretische Übertragung der Freundesliebe auf die Familie – insbesondere in Notsituationen – bleibt insoweit fraglich, weil die zugrunde liegende aristotelische Vorstellung der Selbstwahrnehmung im Spiegelbild des Freundes nicht zur Anwendung kommt.

Doch, wenn nicht bei Aristoteles, dann gibt es bei Xenophon Stellen, an denen solch eine Übertragung der freundschaftlichen Beziehung auf die ganze Familie plausibel ist: ὁ γὰρ ἀγαθὸς φίλος ἑαυτὸν τάττει πρὸς πᾶν τὸ ἐλλείπον τῷ φίλῳ καὶ τῆς τῶν ἰδίων κατασκευῆς καὶ τῶν κοινῶν πράξεων.²⁸ (Der rechtsschaffende Freund nämlich tritt überall ein, wo es dem Freunde fehlt, sowohl bei häuslichen Erfordernissen als auch in öffentlichen Angelegenheiten.)

In diesen Kontext passt auch eine Passage, in der Cicero seine Dankbarkeit gegenüber Matius ausdrückt, weil dieser ihn seelisch stärkte, ihm Mut zusprach und ihn von der Angst vor alltäglichen Sorgen befreite. *quae tuae fuerit adsessio, oratio, confirmatio animi mei fracti*

²⁵ Idem 1166a1.

²⁶ Idem 1161b.

²⁷ Lossmann 1962, S. 38.

²⁸ Xen. mem. II,4,6.

communium miseriarum metu? (27,4: [...] wie Du Dich zu mir setztes, mir zusprachest und meine von der Frucht vor dem allgemeinen Elend gebeugte Seele aufrichtetest?)

Offensichtlich stellen diese Gedanken eine Weiterentwicklung der aristotelischen Bedeutung der Selbsterkenntnis dar: Freundschaft bildet eine Art inneres bipolares Gespann – wenn der *animus* eines des Freundes zu sinken beginnt, hievt ihn der *alter animus* wieder auf. “). Auch die folgende Stelle lässt sich diesem Bild der Freunde als „an einem Strang Ziehende“ zuordnen:

cui tu tribuisti excepto Caesare praeter me ut domum ventitares horasque multas saepe suavissimo sermone consumeres. tum cum etiam, si meministi, ut haec φιλοσοφούμενα scriberem tu me impulisti? (27, 5)

(Wem bist du, von Caesar abgesehen so entgegenkommen wie mir, dass du in meinem Hause ein und aus gingst und oft manche Stunde in angeregtem Gespräch mit mir verbrachtest, damals, als du mich, wenn du dich dessen entsinnst, auf den Gedanken brachtest, meine philosophischen Schriften zu verfassen?)

Wenn wir der Hypothese von Dahlman folgen und **Laelius** als mögliche Antwort von Cicero auf den Brief von Matius betrachten, stoßen wir darin auf mehrere Stellen, wo doch diese aristotelische Bestimmung der Freundschaft (Abbild-Selbsterkenntnis) ganz eindeutig nachhallt: *Verum enim amicum qui intuetur, tamquam exemplar aliquod intuetur sui.*²⁹ (Wer nämlich sein Auge auf einen wahren Freund richtet, schaut gleichsam auf ein Abbild seiner selbst).

Ebenfalls hierher gehören die folgenden Textstellen: *est enim is [sc. amicus], qui est tamquam alter idem.*³⁰ (Denn der wahre Freund ist gleichsam ein anderes dasselbe.) Oder: *Quid dulcius quam habere cuiquam omnia audeas sic loqui ut tecum?*³¹ (Was gibt es Schöneres, als jemanden zu haben, mit dem du dich traust, so zu sprechen, als würdest du mit dir selbst reden?)

Jon Hall zieht die „modern politeness theory“ zum besseren Verstehen dieser Teile des Briefwechsels heran. Der Hauptbegriff dabei ist ein Neologismus der Soziolinguistik,

²⁹ Cic. Lael. 23.

³⁰ Idem 12.

³¹ Idem 22.

„facework“. Hall meint, dass es hier um die fundamentalen Komponenten der römischen Aristokratien geht.

If we look again at Cicero's letter to Matius and reconsider its recapitulation of benefits in these terms the linguistic routine can be seen to function as a form of honorific facework. Cicero is drawing upon the recapitulation-of-benefits routine to try to restore the face that Matius has lost because of Cicero's sniping criticism of him. The highly effective rumour-mill at Rome would have spreading the news of their quarrel around the dinner-parties... Roman aristocrats regularly circulated letters among friends and on occasions had them read out at dinner parties.³²

9. Die Frage von *diligere* und *amare*

Quantum memoria repetere praeterita possum, nemo est mihi te amicus antiquior, sed vetustas habet aliquid commune cum multis, amor non habet. (27, 2: Soweit ich mich zurückerinnern kann, habe ich keinen älteren Freund als dich. Das Alte teilt man mit vielen, die Liebe aber nicht.)

Gerade diese Passage mit dem Vokabel *amor* deutet darauf hin, dass in Ciceros Brief eine spontane Dimension des Sich-Befreundens anklingt, die bis zu einem gewissen Grad Parallelen zu so etwas wie Verliebtsein aufweist. Dieser Gedankengang mag für den heutigen Leser, der mit psychologischen Texten zu den zwischenmenschlichen Beziehungen konfrontiert wird, nicht leicht nachvollziehbar sein. Es lohnt sich daher, ihn anhand griechischer Texte nachzuvollziehen. Bei einer genaueren Analyse fällt auf, dass Aristoteles in Buch 9, Kapitel 4 der **Nikomachischen Ethik** die *philia* definiert, indem er das Verhältnis zwischen Selbstliebe und Freundesliebe untersucht – wobei letztere unmittelbar aus ersterer hervorgeht.

τὰ φιλικὰ δὲ τὰ πρὸς τοὺς πέλας, καὶ οἷς αἱ φιλίαι ὀρίζονται, ἔοικεν ἐκ τῶν πρὸς ἑαυτὸν ἐληλυθέναι. τιθέασι γὰρ φίλον τὸν βουλόμενον καὶ πράττοντα τὰγαθὰ ἢ τὰ φαινόμενα ἐκείνου ἔνεκα, ἢ τὸν βουλόμενον εἶναι καὶ ζῆν τὸν φίλον αὐτοῦ χάριν: ὅπερ αἱ μητέρες πρὸς τὰ τέκνα πεπόνθασι.³³

³² Hall 2005, S. 201.

³³ Aristot. NE 1166a1–5.

(Das freundliche Verhalten zu Freunden und die Umgrenzung der Freundschaft scheint aus dem Verhalten zu uns abgeleitet zu werden. Man bezeichnet als Freund den, der das Gute oder scheinbar Gute um des anderen selbst willen wünscht oder tut, oder den, der das Dasein und das Leben des Freundes wünscht um seineswillen, so wie sich die Mütter zu den Kindern verhalten.)

Die wahre Selbstliebe zeichnet sich dadurch aus, dass der φίλος nach der Vernunft κατὰ λόγον handelt, woraus eine günstige Voraussetzung sich zu befreunden erwächst, während der egoistischen Selbstliebe (φίλος ἐν αἰσχροῖς) diese Möglichkeit versperrt bleibt. Auch wenn hier diese aristotelischen begrifflichen Unterscheidungen von Cicero nicht übernommen werden, wird im folgenden Satz der Bezug auf die peripatetische Lehre wiederhergestellt: [...] *dilexi te quo die cognovi, meque a te diligere iudicavi*. (27, 2: gleich an dem Tag, an dem ich dich kennenlernte, habe ich dich liebgewonnen und den Eindruck gewonnen, dass auch du mich liebgewonnen hast.)

Hier ist offensichtlich die Dimension der Gegenseitigkeit angesprochen, die Aristoteles in Buch 8 der als erstes Kennzeichen der wahren Freundschaft mehrmals hervorhebt: δεῖ ἄρα εὖ νοεῖν ἀλλήλοις καὶ βούλεσθαι τὰγαθὰ μὴ λανθάνοντας [...] ³⁴ (Man muss also einander wohlgesinnt sein und das Gute wünschen, und so, dass man dies voneinander weiß [...])

In der ACI-Passiv-Konstruktion von Cicero – *meque a te diligere iudicavi* (ich wusste mich von dir geliebt zu schätzen) – kommt der Topos von Aristoteles nicht theoretisch, sondern mehr atmosphärisch, entsprechend in der Spannung zwischen den beiden Briefpartnern, vor.

Zum Aristotelischen Beitrag der Gegenseitigkeit in der Auseinandersetzung mit der Freilegung der Freundschaft hat Julia Annas in **Plato and Aristotle on Friendship and Altruism** eine detaillierte und differenzierte Analyse durchgeführt. Da diese auch teilweise für diesen Briefwechsel relevant ist, halten wir uns kurz bei diesem Beitrag auf. Sie vertritt darin die Meinung, dass die Auffassung der *philia* bei Aristoteles – dem Inhalt nach – eine nicht zugegebene Auseinandersetzung mit demselben Begriff im Dialog **Lysis** bei Platon ist:

³⁴ Idem, 1156a.

Aristotle does not mention the Lysis by name, but he seems to have in mind in his own discussion on friendship [...] in it we can, I believe, see Aristotle struggling to resolve Plato's Problem about the altruistic nature of friendship and the relation between liking and thinking good.³⁵

Hauptverdienst vorn Aristoteles sei die Hervorhebung der Gegenseitigkeit in der ernsthaften Freundschaft, während Platon diesbezüglich schwankt. Zwei Menschen, die sich mögen und gegenseitig unterstützen sind noch nicht Freunde, solange sie nicht eine gleichzeitige Gewissheit ihrer gegenseitigen Zuneigung empfinden. Falls einer der beiden dieses subjektive Wissen nicht teilt, kann man von keiner Freundschaft sprechen, wieviel auch immer sich die beiden entgegenkommen und mögen: „Friendship, but not goodwill, requires mutual acknowledgement of affection. Two people who like one another but are unaware of the fact are not friends but merely *eunoi* to each other.“³⁶

Schauen wir nach anderen Textfragmenten, wo so etwas wie eine Art gegenseitige Anziehung beim Sich-Befreunden angedeutet wird, so stoßen wir auf Xenophons Überlegung, dass zwar die Tugend des anderen wesentlich dafür ist, dass man sich zu ihm angezogen fühlt, doch dazu auch andere Aspekte ins Spiel kommen.

Auf die Frage seines Gesprächspartners Kritobulos: εἶεν, ἔφη: ὅς δ' ἂν ἡμῖν ἄξιος φιλίας δοκῇ εἶναι, πῶς χρὴ φίλον τοῦτον ποιεῖσθαι; (Wie sollen wir aber den, der uns der Freundschaft würdig erscheint, zu unserem Freund machen?), antwortet Sokrates: πρῶτον μὲν, ἔφη, τὰ παρὰ τῶν θεῶν ἐπισκεπτέον, εἰ συμβουλεύουσιν αὐτὸν φίλον ποιεῖσθαι. (Vor allem müssen wir auf das Urteil der Götter achten. Ob sie uns raten, ihn zu unserem Freunde zu machen.)³⁷

Dabei gibt Kritobulos zu, dass sein Verlangen geteilt wird zwischen denjenigen, die rechtsschaffend sind in ihrem Inneren und denjenigen, die körperliche Schönheit besitzen ἐπὶ τοὺς ἀγαθοὺς τὰς ψυχὰς καὶ ἐπὶ τοὺς καλοὺς τὰ σώματα.

Sokrates lässt sich in weiterer Folge darauf ein und spricht über seine eigene Liebeskunst, die er anwendet auf diejenigen, zu denen er sich hingezogen fühlt und die bewirkt, dass wenn er,

³⁵ Annas 1977, S. 532.

³⁶ Idem, S. 534.

³⁷ Xen. mem. II,6,8–12.

Sokrates, sie liebt, diese ihn auch lieben. Ja, er geht weiter und behauptet, dass jeder, der sich zu rechtsschaffenden und anziehenden Menschen hingezogen fühlt, deren Freundschaft anwerben soll.

εἰς τὴν τῶν καλῶν τε καὶ ἀγαθῶν θήραν ἔχοιμι διὰ τὸ ἐρωτικὸς εἶναι: δεινῶς γάρ, ὧν ἂν ἐπιθυμήσω ἀνθρώπων, ὅλος ὥρμημαι ἐπὶ τὸ φιλῶν τε αὐτοὺς ἀντιφιλεῖσθαι ὑπ’ αὐτῶν καὶ ποθῶν ἀντιποθεῖσθαι, καὶ ἐπιθυμῶν συνεῖναι καὶ ἀντεπιθυμεῖσθαι τῆς συνουσίας.³⁸

(Vielleicht kann aber auch ich ein bisschen mitpacken bei deiner Jagd nach rechtsschaffenen Freunden, da ich mich auf die Liebe verstehe; denn ich gehe bei den Menschen, zu denen mich hinzieht, unwiderstehlich mit meiner ganzen Person darauf aus, dass wenn ich sie liebe, sie mich wieder liebe, wenn ich mich nach ihnen sehne, sie sich wiederum nach mir sehnen)

Kehren wir zum Briefwechsel zwischen Cicero und Matius zurück: Hier gibt es keinen Gedankenstrang zwischen der gegenseitigen Zuneigung und dem Schließen einer Freundschaft. Doch im philosophischen Werk **De finibus bonorum und malorum**, das er ungefähr ein Jahr davor schrieb – 45 v.Chr. –, spricht Cicero dies dadurch an, dass er eine nicht näher definierte *voluptas* am Anfang eines freundschaftlichen Verhältnisses stellt. Ausgehend von der Frage, was in der Freundschaft „gern haben“ ist, heißt es: *Quid autem est amare et quo nomen ductum amicitiae est.* (Was aber heißt „gerne haben“, woraus ja die Benennung der Freundschaft abgeleitet ist). Cicero führt das so aus:

*Itaque primos congressus copulationesque et consuetudinum instituendarum voluntates fieri propter voluptatem, cum autem usus progrediens familiaritatem effecerit tum amorem efflorescere tantum, ut, etiamsi nulla sit utilitas ex amicitia tamen ipsi amici propter se ipsos amentur.*³⁹

(Erste Begegnungen und Verbindungen zur Schaffung gesellschaftlichen Verkehrs kämen nur der eigenen Lust wegen zustande. Wenn aber die Praxis in der weiteren Entwicklung ein Vertrauensverhältnis geschaffen habe, so erblühe daraus eine so innige Zuneigung, dass die Freunde sich gegenseitig lieben, auch wenn sich kein Vorteil aus der Freundschaft ergibt.)

³⁸ Ibid.

³⁹ Cic. fin. I,20,65–70.

Die Begriffe *amor efflorescit* und *progrediens familiaritas* lassen darauf schließen, dass Cicero in diesem Punkt vom aristotelischen Paradigma der Selbstspiegelung im Freund abweicht, indem er eine affektbetonte Dimension der Freundschaftsbildung zulässt.

In eine entgegengesetzte Richtung geht R. Combès in *Cicéron et Matius, „amitié“ et politique à Rome*, der den Briefwechsel einer gründlichen kontextbezogenen Analyse unterzieht. Er misst dem Verbum *diligere* weniger semantische Relevanz zu, denn er sei in den meisten Fällen als Abschiedsformel am Ende eines Briefes verwendet: „Cependant *diligere* est également réduit à l’emploi de formule de congé à la fin d’une lettre.“⁴⁰ Ebenfalls kann Combès der verbreiteten Interpretation von „Gefühlswärme“ im Brief von Matius nicht viel abgewinnen, weil Begriffe wie *amicitia* nicht nur für die Wärme der Vertrautheit zwischen zwei Menschen herangezogen wird, sondern ebenso gut, besonders vor den Wahlen, für deren politische Nähe: „Ce verbe a donc, comme *amicitia*, des emplois trop variés pour qu’on puisse le réserver à l’expression de sentiments profonds [...] de l’intimité la plus chaleureuse aux éphémères alliances à la veille des élections.“⁴¹

10. Die Frage von *monere* und *moneri*

Betrachtet man die beiden Briefe, die Gegenstand unserer Untersuchung sind, so entsteht unweigerlich der Eindruck, dass sie eine Veranschaulichung dieses Prinzips in der Praxis bieten: Die Briefpartner führen ein zwar schonendes und mit vielen Komplimenten versehenes, aber dennoch unüberhörbares Streitgespräch. Die Ermahnung äußert sich zunächst in Ciceros Erstaunen über Handlungen, die der *amicitia* zuwiderlaufen könnten: *quia sum admiratus te, qui haec nosse deberes, quicquam a me commissum quod esset alienum nostra amicitia credidisse* (27, 6: Weil ich mich darüber wundere, dass du, der du das alles wissen müsstest, geglaubt hast, ich hätte irgendetwas begangen, das unserer Freundschaft nicht zuträglich ist.)

⁴⁰ Combès 1958, S. 177

⁴¹ Idem, S. 177. (Jedoch wird *diligere* ebenfalls nur als Formulierung am Ende eines Briefes benützt. Dieses Wort hat, nicht anders wie *amicitia*, zu verschiedene Besetzungen, als dass man es ausschließlich als Ausdruck von tiefen Gefühlen versteht: sowohl eine sehr warme zwischenmenschliche Nähe als auch [...] den Versuch, kurz vor den Wahlen neue Allianzen zu schmieden.)

Was hier in der persönlichen Spannung zwischen den Briefpartner gilt, erhebt Cicero im anschließenden Schriftstück **Laelius** zum Grundprinzip der wahren Freundschaft: *Ut igitur et monere et moneri proprium est verae amicitiae et alterum libere facere, non asperere, alterum patienter accipere, non repugnanter.*⁴² (Es gehört zu wahrer Freundschaft, zurechtweisen und sich zurechtweisen zu lassen. Der eine muss mit Freimut und ohne Härte tun, das andere gilt es mit Geduld und ohne Widerstreben hinzunehmen).

Diese gegenseitige geltende Toleranz setzt eine bestimmte Gleichheit zwischen den Briefpartnern voraus, die Cicero durch die Symmetrie der Freundschaftsbeweise veranschaulicht. Auch diesbezüglich scheint Cicero sich von der peripatetischen Lehre inspiriert zu haben: Εἰσὶ δ' οὖν αἱ εἰρημέναι φιλίαι ἐν ἰσότητι. [...] εἰ δὲ καλῶς εἴρηται ὅτι ὁ φίλος τῷ φίλῳ βούλεται τὰγαθὰ ἐκείνου ἕνεκα, μένειν ἂν δέοι οἷός ποτ' ἐστὶν ἐκείνος.⁴³ (Die genannten Arten der Freundschaft beruhen also auf Gleichheit [...] Wenn wir allerdings richtig festgestellt haben, dass der Freund dem Freund Gutes um des Freundes willen wünscht, so muss der Freund auf alle Fälle bleiben, was er war.)

Cicero setzte sich mit der Problematik der Vereinbarkeit von *amare* und *monere* offensichtlich schon früher auseinander, wie sein Brief an Atticus zeigt, den er während seiner Verbannung in Thessaloniki verfasste. Der Anlass dazu war ein vorhergehender Brief von Atticus, indem er ihn, Cicero, zur Standhaftigkeit ermahnt, was dieser in seinem desolaten seelischen Zustand im Exil als fehl am Platz empfindet. Auch hier weist Cicero darauf hin, wie später im Brief an Matus, dass die Freundschaft Schaden nimmt, wenn einer der Freunde sich in der Öffentlichkeit nicht entsprechend den Erwartungen des anderen verhält.

neque haec eo scribo, quo te non meo casu máximo dolore esse adfectum sciam, sed pro facto, si, quantum me amas et amasti, tantum amare deberes ac debuisses, numquam esses passus me, quo tu abundabas, egere consilio.

(Ich schreibe dies nicht, als ob ich nicht wüßte, daß mein Unglück auch Dich tief schmerzt; aber wenn Du Dich verpflichtet fühltest, Deine Liebe zu mir in dem Maße zu betätigen, wie es Deine Zuneigung, die Du mir seit je entgegengebracht hast, erwarten lässt, wahrlich, Du hättest mir niemals Deinen klugen Rat, der Dir in so hohem Grade zur Verfügung steht, vorenthalten.)

⁴² Cic. Lael. 91.

⁴³ Aristot. NE 1159a.

Die unzweifelhafte Zuneigung von Atticus und der Schmerz über das Schicksal seines Freundes, mündete nicht in politischen Handlungen, meint Cicero, die für ihn eine tatsächliche Hilfeleistung gegen das Ausgeliefertsein gewesen wären: *meis tradidi inimicis inspectante et tacente te*⁴⁴ (während ich meinen Feinden ausgeliefert, schautest du zu und schwiegst.)

Auch hier, wie später im Brief an Matius, wird die Schwere des Vorwurfs dadurch abgeschwächt, dass man sich an den Freund – Atticus – wie an ein *alter ego* richtet: *Hic mihi ignosce. me enim ipsum multo magis accuso, deinde te quasi me alterum, et simul meae culpaee socium quaero.* (Wenn ich dir gegenüber einem Fehler gemacht habe, oder weil ich ja gemacht habe, verzeihe mir. Mir selbst gegenüber habe ich einen gravierenden Fehler gemacht.)

Auch im Brief an Atticus 4,1 – nach seiner Rückkehr aus Thessaloniki – wiederholt Cicero nach demselben Muster den Tadel an Atticus: *Cognoram enim, ut vere scribam, [...] te in consiliis mihi dandis nec fortioerem nec prudentioerem quam me ipsum [...] nec in custodia salutis meae diligenterem.* (Denn ich weiß, um dir aufrichtig zu schreiben, [...] dass du, indem du mir Ratschläge erteiltest, weder tapferer noch klüger warst als ich selbst [...] nicht allzu Umsicht beim Schutz meiner persönlichen Sicherheit hast walten lassen).

Ebenso, wie im Brief an Matius, schwächt Cicero sein Tadeln und schlägt einen versöhnlichen Ton an: *[...] acerbissime discidium nostrum tulisse plurimumque operae studi diligentiae laboris ad conficiendum reditum meum contulisse.* (Zugleich hast du [...] die Trennung von mir als sehr schmerzlich empfunden und sehr viel Arbeit, Eifer, Sorgfalt und Mühsal auf dich genommen, um meine Rückkehr zu bewerkstelligen.)

In der Cicero-Forschung wird angenommen, dass dieser Topos des Tadelns und Sich-tadeln-Lassens auf Xenophons **Erinnerungen an Sokrates** zurückgeht. Sokrates zieht hierin eine Analogie zwischen der Pflicht zur Wahrhaftigkeit einer Heiratsvermittlerin und der aufrichtigen Ehrlichkeit unter Freunden in der *amicitia*: πότερα δ' ἄν, ἔφη ὁ Σωκράτης, ὃ Κριτόβουλε, δοκῶ σοι μᾶλλον ὠφελεῖν σε τὰ ψευδῇ ἐπαινῶν ἢ πείθων πειρᾶσθαι σε ἀγαθὸν ἄνδρα γενέσθαι;⁴⁵ (Wie könnte ich dir wohl mehr nützen, Kritobulos: Wenn ich dich der Wahrheit zuwider lobte, oder wenn ich dich überredete zu dem Versuch, ein tüchtiger Mensch zu werden?)

⁴⁴ Cic. Att. III, 7,5.

⁴⁵ Xen. mem. II,6,36.

Ebenfalls an dieser Stelle:

μὰ Δί' οὐχ ὥς ποτε ἐγὼ Ἀσπασίας ἤκουσα: ἔφη γὰρ τὰς ἀγαθὰς προμνηστρίδας μετὰ μὲν ἀληθείας τὰγαθὰ διαγγελλούσας δεινὰς εἶναι συνάγειν ἀνθρώπους εἰς κηδείαν, ψευδομένας δ' οὐκ ἐθέλειν ἐπαινεῖν: τοὺς γὰρ ἐξαπατηθέντας ἅμα μισεῖν ἀλλήλους τε καὶ τὴν προμνησαμένην.⁴⁶

(Sokrates: Das ist bei Gott nicht der Fall, wie ich einmal von Aspasia gehört habe; sie sagte nämlich, geschickte Heiratsvermittlerinnen seien nur dann tauglich, Ehen zu stiften, wenn sie in ihren wechselseitigen Anpreisungen der Wahrheit treu bleiben; mit Lügen wollten sie aber nicht loben; denn die, welche betrogen werden, hassten sich nicht nur gegenseitig, sondern auch die Vermittlerin.)

11. Die Frage der echten oder nur nützlichen Freundschaft

Tuum tamen erga me animum agnovi multis annis ante bellum civile, cum Caesar esset in Gallia. quod enim vehementer mihi utile esse putabas nec inutile ipsi Caesari perfecisti, ut ille me diligeret, coleret, haberet in suis. (27, 2)

(Aber deine Gefühle für mich habe ich viele Jahre vor dem Bürgerkrieg, als Caesar in Gallien war, erkennen können. Denn das, was für mich deiner Meinung nützlich sei und auch für Caesar selbst nicht weniger nützlich, das hast du erreicht: dass jener mich hochschätzt, achtet und zu seinen Vertrauten zählte.)

Diese Passage aus dem Brief von Cicero verdeutlicht zwei zentrale Aspekte der *amicitia*: einerseits die bereits besprochene Fürsorge eines Freundes für den anderen, indem Matius erreicht, dass Caesar Cicero in seinen engsten Kreis aufnimmt. Andererseits wird betont, dass die Beziehung zwischen beiden für beide Seiten vorteilhaft war (*utile, nec inutile*). Dadurch veranschaulicht diese Stelle *pro concreto* den Unterschied zwischen eigennütziger (nur nützlicher) und uneigennütziger (echter) *amicitia*. Cicero baut – ohne explizite Bezugnahme – die Argumente seines Briefes offensichtlich auf dem soliden theoretischen Fundament der aristotelischen Theorie der Freundschaft auf.

⁴⁶ Ibidem.

τρία δὴ τὰ τῆς φιλίας εἶδη, ἰσάριθμα τοῖς φιλητοῖς· [...] οἱ μὲν οὖν διὰ τὸ χρήσιμον φιλοῦντες ἀλλήλους οὐ καθ' αὐτοὺς φιλοῦσιν, ἀλλ' ἣ γίνεται τι αὐτοῖς παρ' ἀλλήλων ἀγαθὸν ὁμοίως δὲ καὶ οἱ δι' ἡδονήν.⁴⁷

(Es gibt also drei Arten der Freundschaft, entsprechend den Arten des Liebenswerten... Die einen lieben einander also wegen des Nutzens und nicht als solche, sondern sofern sie einander Gutes verschaffen. Dasselbe gilt für jene, die einander der Lust wegen lieben.)

Während Freundschaften des gegenseitigen Nutzens oder des gegenseitigen Lustverschaffens zuliebe von Aristoteles selbst als mangelhafte Modi der Freundschaft bezeichnet werden, hält er für die wahre Freundschaft nur diejenige, die auf der Tugend beruht.

An dieser Stelle lohnt es sich, jene Passagen Ciceros zu betrachten, in denen er die ontologische Grundlage der amicitia erläutert. In **Laelius** 32 steht: Wir seien von Natur aus freundlich geboren und daraus erwächst die Liebe (*eius fructus in amore inest*). Sobald sich bei irgendjemandem eine anständige Gesinnung zu erkennen gibt, erweckt das in uns ein Gefühl der Hochschätzung und liebevolle Zuneigung: *ipse autem intellegamus, natura gigni sensum diligendi et benevolentiae caritatem facta significatione probitatis*.⁴⁸ (Wir wollen vielmehr begreifen wollen, dass ein Gefühl von Hochschätzung und liebevolle Zuneigung, sobald sich bei irgendjemand eine anständige Gesinnung zu erkennen gegeben hat, unserem angeborenen Wesen entspringen).

Der Schluss des Gedankenganges: *sed quia natura mutari non potest, idcirco verae amicitiae sempertinae sunt*.⁴⁹ (weil aber angeborene Art keiner Wandlung unterworfen ist, deswegen sind wahre Freundschaft ewig.)

Cicero führt hier gleich die Frage der nur nützlichen Freundschaft an, um zu bemerken, dass sich, sobald sich daran etwas Substantielles ändert, die Freundschaft gleich auflöst: *nam si utilitas amicitia conglutinet, eadem commutata dissolveret*.

⁴⁷ Aristot. NE 1156a.

⁴⁸ Cic. Lael. 32.

⁴⁹ Ibidem.

Dieser Gedankengang kommt auch in **De finibus bonorum et malorum** vor: *Manebit ergo amicitia tam diu, quam diu sequetur utilitas, et, si utilitas amicitiam constuet, tollet eadem.*⁵⁰ (Also wird die Freundschaft nur so lange Bestand haben, wie sich aus ihr Vorteil ergibt und wenn der Nutzen die Freundschaft begründet, so wird er sie wieder zerstören).

Dies wirft für den Leser eine grundlegende theoretische Frage auf: Wie lässt sich eine eigennützige, ausschließlich auf Nutzen basierende Freundschaft ontologisch rechtfertigen? Cicero scheint geschickt diese theoretische Schwierigkeit umzuschiffen, indem er sich über die Menschen, die zur wahren *amicitia* nicht imstande sind, auslässt. Der Entlarvung dieser „unechten“ *amicitia* sind auch weite Teile des Antwort Briefes von Matius an Cicero gewidmet.

Eine auf Nützlichkeit ruhende *amicitia*, wie jene zwischen Cicero und Caesar, liefert einen Nachweis dafür, dass sie auch zwischen besonders gebildeten Menschen entstehen kann. Es ist einer der unausgeführten Gedankengänge von Cicero, denn wenn eine solche „nur nützliche *amicitia*“ zwischen Persönlichkeiten wie Cicero und Caesar möglich ist, kann sie bei weitem nicht das entgegengesetzte Gegenteil von der „nicht eigennützigen“ *amicitia* sein.

Wir haben soeben die Stellen von **Laelius** angeführt, wonach die echte, nicht eigennützliche *amicitia* ewig ist, weil sie aus der unwandelbaren Menschennatur erwächst. Doch in derselben Schrift formuliert Cicero auch gegenteilige Überlegungen, etwa die folgende: *nihil difficilius esse quam amicitiam usque ad extremum vitae diem permanere*⁵¹ ([...] nichts sei mit größeren Schwierigkeiten verbunden, als dass Freundschaft bis zum letzten Tag des Lebens bestehen bleibt.) In den meisten Fällen handle es sich um die Konkurrenz in Bezug auf eine Ehrenstellung (*si in honoris contentionem indicissent*), die Geldgier (*cupiditas pecuniae*), den Wettstreit um Ehre und Ruhm (*certamen honoris et gloriae*), oder um politisch entgegengesetzte Meinungen (*de re publica non idem sentiretur*)⁵².

Hier sei auf jene Textstellen hingewiesen, durch deren Lektüre Cicero sich wahrscheinlich inspirieren ließ. In *Memorabilia* werden die Gründe der Entzweiung einer bis dahin bestehenden Freundschaft durch Sokrates selbst ausgeführt, wobei Kritobulos, sein Gesprächspartner, sich zu der pathetischen Feststellung hinreißen lässt: Wenn sich nun sogar

⁵⁰ Cic. fin. II, 24.

⁵¹ Cic. Lael. 45.

⁵² Ibid.

diejenigen, die sich der Tugend befleißigen, wegen der politischen Voranstellung im Staat beneiden, entzweien und dann sogar einander hassen, welche Menschen sollen dann noch Freunde sein?

καὶ οὐ μόνον γ', ἔφη ὁ Κριτόβουλος, οἱ ἰδιῶται τοῦτο ποιοῦσιν, ἀλλὰ καὶ πόλεις αἱ τῶν τε καλῶνμάλιστα ἐπιμελόμεναι καὶ τὰ αἰσχυρὰ ἥκιστα προσιέμεναι πολλάκις πολεμικῶς ἔχουσι πρὸς ἀλλήλας. ἃ λογιζόμενος πάνυ ἀθύμως ἔχω πρὸς τὴν τῶν φίλων κτῆσιν· οὔτε γὰρ τοὺς πονηροὺς ὁρῶ φίλους ἀλλήλοις.⁵³

(Ja, und nicht nur Privatleute verhalten sich so, sondern auch ganze Gemeinden, die noch die Werte des Guten besonders pflegen und sich das Böse am wenigsten zu Schulden kommen lassen, führen oft miteinander Krieg. Und wenn ich das bedenke, dann verliere ich allen Mut, Freunde zu gewinnen.)

Ein scharfer Vorwurf Ciceros an Matius, wonach die Loyalität zu einer öffentlich umstrittenen Persönlichkeit Schaden an der Freundschaft verrichten würde, ist im Briefwechsel nicht zu finden. Dies würde nämlich implizieren, dass Matius durch sein ehrendes Gedenken an Caesar von der Tugend abgefallen sei. Dennoch ist im Briefwechsel deutlich zu erkennen, dass ihre Freundschaft dadurch einer schweren Belastungsprobe ausgesetzt war.

In diesem Zusammenhang drängen sich zum Vergleich auch einige Stellen aus **Laelius** auf, wo Cicero zunächst aus der angeborenen Natur der Menschen die *societas*, dann die *propinquitias* herauslöst, um sie miteinander zu vergleichen. Was die Freundschaft von diesen beiden unterscheidet, ist, dass sie auf *virtus* bezogen ist, wovon abgeleitet wird, dass nur unter den Guten Freundschaft entstehen kann – *quod initio dixi, amicitiam nisi inter bonos esse non posse* – wobei der Begriff „gut“ mit dem von „weise“ zusammengebracht wird: *est enim boni viri, quem eundem sapientem licet dicere, haec duo tenere in amicitia [...]*⁵⁴ (Denn nur der sittlich Gute, man kann sagen auch der Weise, hält sich in der Freundschaft an diese zwei Prinzipien [...]) Sicherlich erscheinen dem gegenwärtigen Leser manche diesbezüglichen Pflichten der *amicitia* schlichtweg überzogen, zum Beispiel die selbstverständliche Aufforderung, dass Atticus ihm, dem enteigneten Cicero, ein Stück Land überträgt: [...] *ex agro tuo tantum*

⁵³ Xen. mem. IV,15

⁵⁴ Cic. Lael. 28.

adsignes quantum meo corpore occupari potest ([...] teile mir von deinem Land so viel zu, wie ich mit meinem Körper besetzen kann.)

Ebenso wirkt die Stelle in Brief 4,1: *In re autem familiari, quae quem ad modum fracta dissipata direpta sit non ignoras, valde laboramus, tuarumque non tam facultatum, quas ego nostras esse iudico, quam consiliorum* [...] (Um mein privates Vermögen, von dem Du genau weißt, wie ruiniert, zerstreut und geplündert es ist, Sorge ich mich sehr, und ich benötige nicht so sehr Deine Geldmittel, die ich auch als die mein Betrachter betrachten kann, als vielmehr deine Vorschläge [...])

12. Das eigene Selbstbild und das Spiegelbild

consciis autem mihi eram nihil a me commissum esse quod boni cuiusquam offenderet animum. (28, 1: Ferner bin ich mir dessen bewusst, nichts begangen zu haben, was die Gesinnung eines guten Menschen.) In den vorausgehenden Zeilen äußert Matius seine Erleichterung darüber, dass Cicero ihm nach wie vor mit vollem Vertrauen begegnet, beinahe wie einem *alter ego*. Doch in den unmittelbar folgenden Passagen wird sein Unbehagen spürbar: Das Spiegelbild, das ihm sein vertrauter Freund zurückwirft, stimmt nicht mehr vollständig mit dem eigenen Selbstbild überein. Er kann sich nicht erklären, wie er gegen die zentrale Bestimmung der *amicitia*, das Tugendhaft-Sein, verstoßen haben könnte.

Wenden wir uns wieder dem Brief von Cicero an Matius zu, stoßen wir auf einen nicht unähnlich klingenden Vorwurf: *quia sum admiratus te, qui haec nosse deberes, quicquam a me commissum quod esset alienum nostra amicitia credidisse.* (27, 6: Weil ich mich darüber wundere, dass du, der du das alles wissen müsstest, geglaubt hast, ich hätte irgendetwas begangen, das unserer Freundschaft nicht zuträglich ist.)

Dieses Leitmotiv unterscheidet sich in den beiden Briefen nur geringfügig: Während der eine sich wundert, ist sich der andere der Ursache des Konflikts nicht bewusst. Es ist ein plötzlicher Bruch zwischen dem eigenen Selbstbild und dem Spiegelbild des Freundes entstanden – zwei Bilder, die bis dahin vollkommen übereinzustimmen schienen.

Bevor Matius sich gegen die Anschuldigungen seiner Zeitgenossen verteidigt, die auch von Cicero teilweise geteilt werden, beruft er sich als *captatio benevolentiae* auf Ciceros

philosophische Auffassung der *amicitia*. Der mit *autem* beginnender Satz signalisiert, dass er sich darauf einstellt, die Vorwürfe zu entkräften (*respondebo criminibus*), die Cicero – ihm zuliebe (*tu pro me*) – vorgetragen hat.

eo minus credebam plurimis atque optimis artibus ornato tibi temere quicquam persuaderi potuisse (28, 1: Daher war ich noch weniger geneigt zu glauben, dass ein Mann mit so vielfältigen und hervorragenden Begabungen wie du blindlings zu irgendetwas überredet werden könne.) Im ersten Abschnitt klingt eine leichte Ironie seitens Matius gegenüber Cicero an, wenn er sich darüber wundert, dass ein Mann von solch umfassender Bildung sich blindlings überreden ließ. Das Adverb *temere* steht im direkten Gegensatz zu der kritischen und analytischen Herangehensweise (*in utramque partem*), die Cicero in seinem Brief betont hatte. Die persönliche Loyalität gegenüber dem Freund darf nicht durch die Forderung zur absoluten Hochstellung der *res publica* überschattet werden: *vitio mihi dant quod mortem hominis necessari graviter fero atque eum quem dilexi perisse indignor*. (28, 2: Sie werfen mir vor, dass ich mich mit dem Tode des mir so eng verbundenen Mannes nicht abfinden kann und empört bin, dass er, den ich geliebt habe, ein solches Ende finden musste.)

Hinter diesen Zeilen sieht Griffin – indem sie einer Hypothese von Dahlmann folgt – den Niederschlag einer rein philosophischen Auseinandersetzung und untermauert diese Hypothese auch dadurch, dass in der Zeit nach 47 v. Chr., als Matius nach Rom zurückkam, die meisten seiner Briefpartner der epikureischen Richtung angehören (Trebatius, Papirus Paetius, Fabius Gallus, Cassius Longinus). Er stünde anders als Cicero unter epikureischem Einfluss, denn nur in diesem Rahmen wird der Freund auch unter widrigen Umständen nicht aufgegeben:

„Matius is consciously deploying philosophical concepts and arguments in his reply to Cicero [...] The high value placed on friendship also fitted well with more distinctive Epicurean ideas [...] Indeed, the epicurean wise man will never give up a friend and will take risks for him and will sometimes die for him [...] friendship is not fundamentally an exchange of *official*, and the *res publica* does not have supreme claim on our duty.⁵⁵

⁵⁵ Griffin 1997, S. 97. (Matius selbst verbreitet bewusst philosophische Begriffe und Argumente in seiner Antwort an Cicero. [...] Die Hochschätzung der Freundschaft passt zu kennzeichnenden epikureischen Ideen. [...] Tatsächlich wird der weise Epikureer niemals einen Freund aufgeben und wird Risikos eingehen oder manchmal sogar sterben für ihn. [...] Die Freundschaft ist nicht prinzipiell einen gegenseitigen Dienstaustausch und *res publica* hat keine höhere Gewalt über unsere Pflicht.

In den oben zitierten Zeilen von Matius leuchtet auch der epikureische Gedanke hervor, dass die Freundschaft nicht nur der erhöhten Sicherheit (ἀσφαλεῖα) und der Lust (ἡδονή) dienen soll, sondern ihr selbst, der Freundschaft selbst willen, und sie daher auch nach dem Tod des Freundes gepflegt werden soll: „[...] the commemoration of each member of his circle should be continued after his death.“⁵⁶

Eine abweichende Interpretation der angeführten Stelle aus Matius Brief bringt Combès: Die Textstelle *mortem hominis necessari graviter fero atque eum quem dilexi perisse indignor* vermittelt bei weitem nicht eine besondere Traurigkeit. Sowohl *graviter ferre* als auch *indignari* – behauptet Combès – werden meist in **Ad Familiares** zur Veranschaulichung einer Traurigkeit oder als Klage gegen das eigene Schicksal verwendet:

„Aucune ne traduit une tristesse particulièrement vive. On emploie *graviter ferre* et *indignari* pour évoquer, dans l’abstrait, la tristesse ou les plaintes de l’homme devant son destin.“⁵⁷ Darüber hinaus – meint Combès – befinden sich die beiden lateinischen Termini im Zusammenhang mit als unerwünscht empfundenen politischen Ereignissen – sie seien also weit davon entfernt, eine schmerzhaft empfundene Trauer auszudrücken.

Der Schluss von Combès: die historisch-philologische Analyse der Schlüsselbegriffe im Brief von Matius ergeben, dass dessen Trauer nach dem Tod von Caesar nicht über das Bedauern hinausgehe, jemanden verschwinden zu sehen, dem man den eigenen sozialen Status verdankt und dafür dankbar ist.

Ainsi, dans la lettre de Matius, l’expression des sentiments – « amitié » pour César, deuil après sa mort – ne dépasse pas le regret qu’on éprouve à voir disparaître une personne à laquelle nous liaient la reconnaissance et la situation social ; et la fidélité de « l’ami » par-delà la mort sonne moins comme un cri venu d’un plus profond de l’être que comme un écho des luttes du Forum.⁵⁸

⁵⁶ Idem, S. 101

⁵⁷ Combès 1958, S. 177.

⁵⁸ Idem, S. 180. (Im Brief von Matius geht die Äußerung der Gefühle von Freundschaft für Caesar, und die Trauer nach dessen Tod, nicht über das Bedauern hinaus, das man beim Abgehen einer Person empfindet, der man die eigene Anerkennung und soziale Lage verdankt. Und die Treue zum Freund über den Tod hinweg ist weniger als ein Schrei aus der Tiefe als ein Nachklang der Forumskämpfe.)

13. Die unterschiedliche Lebensweise von Cicero und Matius

neque bellum umquam civile aut etiam causa dissensionis probavi, quam etiam nascentem exstingui summe studui. (28, 2: Ich habe weder den Bürgerkrieg noch die Ursache für die Auseinandersetzung gutgeheißen, vielmehr habe ich mich sehr darum bemüht, ihn schon in den Anfängen zu unterbinden). Matius' Brief ist an dieser Stelle durch eine Zweideutigkeit und ein Schwanken zwischen zwei Positionen gekennzeichnet: Einerseits verteidigt er seine politischen Tätigkeiten, andererseits bestreitet er, dass es sich überhaupt um politische Handlungen gehandelt habe.

Matius betont, dass seine Loyalität im Rahmen der *amicitia* keineswegs zum Nachteil der *res publica* gereicht habe. Seine Loyalität gegenüber Caesar – sowohl in der Vergangenheit als auch in der Gegenwart – betrachtet er als *privatum officium*, das keinen Bezug zur *res publica* habe (*non ad statum rei p. pertinet*). Zudem betont er, dass er sich nicht zu den politischen Anhängern Caesars zähle, da er weder am Bürgerkrieg beteiligt gewesen sei noch den Krieg oder Vergeltungsmaßnahmen gegen die Besiegten befürwortet habe.

In diesem Zusammenhang kommt auch der Unterschied der Lebensweise zwischen den Briefpartnern zur Sprache. Cicero unterstrich schon in seinem Brief seine *ambitio*, seinen vollen Einsatz in die Politik: *ambitio nostra et vitae dissimilitudo non est passa voluntates nostras consuetudine conglutinari* (27, 2: meine Karriere sowie die unähnlichen Lebensweisen ließen nicht zu, dass unsere Ambitionen durch gewohnten Umgang gefestigt wurden.)

Matius spricht nicht, wie Cicero, von *dissimilitudo vitae*, dafür deutet er an, sein weiteres Leben in Ruhe auf der Insel Rhodos zu verbringen: *Sed non vereor ne aut meae vitae modestia parum valitura sit in posterum contra falsos rumores [...] mihi quidem si optata contingent, quod reliquum est vitae in otio Rhodi degam.* (28, 8: Aber er lässt mich kalt, ob meine maßvolle Haltung im Leben fortan nicht aufkommen kann gegen falsches Gerede [...]. Wenn meine Wünsche in Erfüllung gehen sollen, werde ich den Rest meines Lebens in Ruhe auf Rhodos verbringen.)

Durch die Gegenüberstellung des *honestum otium* zur ciceronischen *ambitio* zeigt Matius – gemäß Miriam Griffin – eine Nähe zur epikureischen Lebensweise des *λάθε βιώσας*, die empfiehlt, sich von politischen Auseinandersetzungen fernzuhalten. Dass dieses epikureische Prinzip zu einem weit verbreiteten Leitmotiv wurde, lässt sich daran erkennen, dass auch für Seneca der Weise sich nur dann in politische Angelegenheiten einmischen soll, wenn eine

dringende Notwendigkeit dies erfordere: *Non accedet ad rem publicam sapiens, nisi quid intervenerit.*⁵⁹

An dieser Stelle drängt sich dem Leser die Frage auf, inwieweit Matius diesbezüglich einem anderen Freund von Cicero ähnelt, und zwar Atticus. Denn wie Nepos berichtet, hielt sich dieser von politischen Tätigkeiten fern. Allerdings stand er Caesar nie besonders nahe und vermied sorgfältig, öffentliche Handlungen vorzunehmen, die ihn einer der politischen Parteien zuordnen könnten. Davon vermittelt uns einen Eindruck Nepos in seinem Bericht darüber, wie die Antwort von Atticus an den mächtigen Sulla fiel, als dieser ihn an sich zu binden versuchte: *noli, oro te – inquit Pomponius – adversos eos me velle ducere, cum quibus ne contra te arma ferrem.*⁶⁰ (Ich bitte dich verlange nicht von mir, gegen die vorzugehen, mit denen ich auch nicht gegen dich die Waffen führen wollte.)

Bei einer eingehenden Gegenübersetzung von Matius und Atticus, so wie dieser von Nepos beschrieben wird, ergeben sich auch weitere zwei Gemeinsamkeiten zwischen den beiden. Auch für Atticus steht die Bindung an den Freund über allen anderen Verwandtschaftsverhältnissen: *ut iudicari possit plus in amicitia valere similitudinem morum quam affinitatem utebatur autem intime.*⁶¹ ([...] so dass man zu dem Schluss kommen kann, in der Freundschaft zähle Wesensverwandtschaft mehr als die eigentliche Verwandtschaft.)

Aber auch ein Leitmotiv im Schreiben von Matius, und zwar die Hervorhebung der Beständigkeit und Charakterstärke, findet eine Entsprechung in der Lebenseinstellung von Atticus: *Sui quique mores fingunt fortunam hominibus.* (Der eigene Charakter eines Menschen bestimmt meist auch sein Schicksal)

Ebenso wie Matius sich gegen die Anschuldigungen von Cicero widersetzte, tat dies Atticus gegen den Tadel der Optimaten, dass er zu nahe zu Antonius stehe:

⁵⁹ Sen., De otio, 3.2.

⁶⁰ Cornelius Nepos, *De viris illustribus*, Atticus, S. 272 ff.

⁶¹ Idem, S. 5.

*Nemini enim in opinionem veniebat Antonium rerum potiturum. Sed sensim is a nonnullis optimatibus reprehendebatur, quod parum odisse malos cives videretur, illi autem, sui iudicii, potius quid se facere par esset, intuebatur, quam alii laudaturii forent.*⁶²

(Aber er wurde nach und nach von einigen Optimaten getadelt, weil er gefährliche Bürger zu wenig zu hassen schien. Aber er selbst hatte eigene Vorstellungen, und richtete sich in seinem Handeln lieber nach dem, was angemessen war, statt nach dem Beifall anderer Leute.)

Eine andere Parallele ergibt sich in der Einstellung der Mätius und Atticus in Bezug auf die jeweils starke Persönlichkeit der Zeit. In seinem Brief an Cicero meinte Mätius:

itaque in victoria hominis necessari neque honoris pecuniae dulcissime sum captus, quibus praemiis reliqui, minus apud eum quam ego cum possent, immoderate sunt abusi. atque etiam res familiaris mea lege Caesaris diminuta est. (28,2)

(Und so habe ich mich auch nach dem Sieg meines Freundes nicht durch den Reiz von Geld fangen lassen, Belohnungen, von denen alle übrigen, obwohl sie weniger bei ihm galten als ich, einen massenlosen Gebrauch gemacht haben.)

Nicht viel anders Atticus; obwohl er dem nun mächtig gewordenen Pompeius nahestand, legte er dieselbe zurückhaltende Lebensweise an den Tag, im Unterschied zu den anderen: *Nullum ab eo [sc: Pompeius] habebat ornamentum, ut ceteri, qui per eum aut honores aut divitias ceperant.*⁶³ (Er hatte von diesem Pompeius keine Vorteile erhalten wie die anderen, die durch ihn entweder zu Ehrenämtern oder Reichtum gekommen waren.)

14. Die Rolle der Beständigkeit und der Weisheit in der Freundschaft.

Veni etiam consulis Antoni domum saepe salutandi causa ; ad quem qui me parum patriae amantem esse exitimant rogandi quidem aliquid aut auferendi causa frequentis ventitare reperies. (28, 7)

⁶² Idem, S. 7.

⁶³ Ibidem.

(Auch bin ich des Öfteren zum Konsul Antonius nachhause gegangen, um ihm meine Achtung zu zollen. Du wirst dort all diejenigen, die mich für jemanden, der sein Vaterland nur wenig liebt, halten, finden, um von ihm etwas zu erbetteln oder zu ergattern.)

Im Unterschied zu Cicero zeigt Matius nicht das Bedürfnis, seine Freundschaft weder zu Caesar noch zu Cicero philosophisch zu begründen, dafür hebt er seine persönliche Beständigkeit darin hervor. Ganz am Anfang des Briefes sichert er Cicero seine *perpetua benevolentia* zu. Im Bezug zu Caesar hebt er seine uneigennützig Zuneigung hervor: nicht nur, dass er dadurch nichts davon hatte, sondern dass er durch ein von Caesar erlassenes Gesetz sogar an seinem Vermögen Einbußen erlitten habe – *etiam res familiaris mea Caesaris lege diminuta est*. Dies scheint ein erster Hinweis darauf zu sein, dass ihm so etwas wie eine auf gegenseitigem Nutzen ruhende Freundschaft, ganz im Gegenteil zudem, was Cicero in seinem Brief diesbezüglich schrieb, nichts bedeutet.

Matius steigert sich dann in seiner Argumentation, indem er seine Haltung als das Wesentliche für jemanden hält, der zu den Werten der Menschlichkeit verpflichtet ist: *nullius umquam periculi terroribus ab officio aut ab humanitate desciscam*. (28, 4: Mögen sie mich mit Gefahren schrecken, soviel sie wollen, den Verpflichtungen der Menschlichkeit werde ich niemals untreu.)

Aus diesen beiden Stellen von Matius' Brief, wo Wörter wie *perenus* und *umquam* verwendet werden, ergeht ein Bild von diesem als von einem charakterstarken, beständigen Menschsein. Hier stellen wir die Hypothese auf, dass diesmal bei Matius und nicht bei Cicero Spuren der Auseinandersetzung mit diesem Thema in der griechischen Philosophie festzumachen sind. Wir glauben den Zusammenhang zwischen den diesbezüglichen Gedanken von Aristoteles in der **Nikomachischen Ethik** und Platon in **Lysis**, den Julia Annas in ihrem umfangreichen Aufsatz ausgearbeitet hat, teilweise auf die Frage der Beständigkeit in Briefwechsel Cicero-Matius anzuwenden zu können. „Aristotle does not mention the **Lysis** by name, but he seems to have it in mind in his own discussion of friendship.“⁶⁴

⁶⁴ Annas 1977, S. 532. (Aristoteles erwähnt nirgendwo **Lysis** beim Namen, aber er scheint es im Kopf zu haben in seiner eigenen Abhandlung über die Freundschaft.) Miriam Griffin bemerkte ebenfalls zurecht, dass nicht nur im Brief von Cicero, sondern auch an mehreren Stellen von Matius' Brief so etwas wie ein Echo von Ciceros Verwendung dessen zu hören ist, was wesentlich zu der peripatetischen Lehre gehört: „[...] we have mentioned in passing a number of places in which Matius appears to be echoing Cicero's use of what is basically Peripatetic doctrine“ (Griffin 1997, S. 97).

In diesem Dialog von Plato ist ein zentraler Gedanke ist, dass die Bereitschaft zur Freundschaft in der innerlichen Beständigkeit eines Menschen fußt. Man kann nur über die Gutmenschen sagen, dass sie sich selbst und anderen ähnlich sind: Ἀλλά μοι δοκοῦσιν λέγειν τοὺς ἀγαθοὺς ὁμοίους εἶναι ἀλλήλοις καὶ φίλους.

τοὺς δὲ κακοὺς, ὅπερ καὶ λέγεται περὶ αὐτῶν, μηδέποτε ὁμοίους μηδ' αὐτοὺς αὐτοῖς εἶναι, ἀλλ' ἐμπλήκτους τε καὶ ἀσταθμήτους· ὁ δὲ αὐτὸ αὐτῷ ἀνόμοιον εἶη καὶ διάφορον, σχολῇ γέ τῳ ἄλλῳ ὁμοιον ἢ φίλον γένοιτ' ἂν.⁶⁵ (Die Bösen sind nicht einmal sich selbst ähnlich, sondern veränderlich und nicht zu berechnen. Aber was sich selbst unähnlich ist und mit sich selbst im Zwiespalt... wie sollte er einem anderen ähnlich werden und freund.)

Der Schluss dieser Argumentation ist, dass nur der Gutmensch und nur zu dem anderen Gutmensch Freund sein kann, der Bösmensch aber niemals weder mit dem Guten noch mit dem Bösen zu einer wahren Freundschaft gelangt: ὡς ἐμοὶ δοκοῦσιν, ὃ ἐταῖρε, οἱ τὸ ὁμοιον τῷ ὁμοίῳ φίλον λέγοντες, ὡς ὁ ἀγαθὸς τῷ ἀγαθῷ μόνος μόνῳ φίλος, ὁ δὲ κακὸς οὔτε ἀγαθῷ οὔτε κακῷ οὐδέποτε εἰς ἀληθῆ φιλίαν ἔρχεται.

Uns scheint, dass Matius hier eher diesem Gedanken von Platon nachhängt, wenn er die eigene Beständigkeit in seinem freundschaftlichen unveränderlichen Verhältnis zu Caesar und Antonius betont. Damit scheint er von der ciceronischen, ursprünglich aristotelischen Auffassung abzuweichen, denn bei Aristoteles geht der Bezug der Freundschaft vom Verhältnis eines Menschen zu sich selbst Hand in Hand mit dem Erklärungsstopos des Freundes als *alter ego*: Τὰ φιλικὰ δὲ τὰ πρὸς τοὺς πέλας, καὶ οἷς αἱ φιλίαι ὀρίζονται, ἔοικεν ἐκ τῶν πρὸς ἑαυτὸν ἐληλυθέναι [...] πρὸς δὲ τὸν φίλον ἔχειν ὥσπερ πρὸς αὐτόν (ἔστι γὰρ ὁ φίλος ἄλλος αὐτός).⁶⁶ (Das freundschaftliche Verhalten zu Freunden und die Umgrenzung der Freundschaft scheint aus dem Verhalten zu uns selbst abgeleitet zu werden [...] und der Freund sich zu Freund verhält wie zu sich selbst, denn der Freund ist ein anderer er selbst.)

Zwar übernimmt Aristoteles, später Cicero selbst, ohne Hinterfragung, die These aus dem **Lysis**, dass der Gutmensch derjenige ist, der innerliche Beständigkeit aufweist, der Schlechtmensch dagegen derjenige, der stets in Konflikt mit sich selbst ist. Wie Julia Annas bemerkt, passen diese Zeilen nicht wirklich in den Gedankenzusammenhang der

⁶⁵ Plat. Lys. 203a–223b.

⁶⁶ Aristot. NE 1166a.

Nikomachischen Ethik und es sei eher davon auszugehen, dass diese von Aristoteles eher in einer frühen Phase geschrieben Teile erst später in der einheitlichen Verfassung der Nikomachischen Ethik eingebaut wurden:

Such a man is different from the wicked man, who display badness in his choice. Aristotle's bad man is like his good man in so far as both display unity of thought and feeling when they act. [...] Aristotle's bad man is somebody who has come to have systematically perverted ends, unlike the platonic bad man, who is never really given the belief that what is doing is right, and is thus always presented as a pathetic mass of conflicts.⁶⁷

Hierher gehört auch die Erörterung der Frage, inwieweit die durch Gelehrsamkeit erworbene Weisheit für die Entstehung und Aufrechterhaltung der *amicitia* von Bedeutung ist. Trotz der Kürze von Ciceros Brief wird die Wichtigkeit der Weisheit an der Stelle sichtbar, wo er die langen Unterhaltungen mit seinem Brieffreund in Erinnerung ruft: *cui tu tribuisti excepto Caesare praeter me ut domum ventitares horasque multas saepe suavissimo sermone consumeres. tum cum etiam, si meministi, ut haec φιλοσοφούμενα*. (27, 5: Wem bist du, von Caesar abgesehen so entgegenkommen wie mir, dass du in meinem Hause ein und aus gingst und oft manche Stunde in angeregtem Gespräch mit mir verbrachtest, damals, als du mich, wenn du dich dessen entsinnst, auf den Gedanken brachtest, meine philosophischen Schriften zu verfassen?)

Doch in seiner Antwort lässt sich Matius nicht in die Gemeinschaft der Weisen hereinlocken, ahnend, neigen wir anzunehmen, dass er auf der Ebenen eines Disputes mit einem geübten Philosophen keine Chance hätte, seine Gegenargumente hervorzubringen:

Fateor me ad istum gradum sapientiae non pervenisse. (28, 2: Ich gebe zu, dass ich diesen Grad der Weisheit noch nicht erreicht habe.) In der Schrift **Laelius** widmet Cicero seine Überlegungen zunächst der scheinbaren Widersprüchlichkeit zwischen Weisheit und Freundschaft:

⁶⁷ Annas 1977, S. 554 ff.

*ut enim quisque sibi plurimum confidit et ut quique maxime virtute et sapientia sic munitus est, ut nullo egeat suaque omnia in se ipsa posita iudicet, ita in amicitiiis expentendis colendisque maxime excellit.*⁶⁸

(Gerade derjenige nämlich, der das größte Selbstvertrauen hat und der durch ein Höchstmaß an Tugend und Weisheit so gewappnet ist, dass er keinen Menschen braucht und all das, was ihn angeht, in sich selbst sucht, gerade der zeichnet sich in hervorragender Weise dadurch aus, dass er nach Freundschaft trachtet und der Freundschaft lebt.)

Offensichtlich greift Cicero auf einen alten Topos zurück, der schon im aporetischen Dialog **Lysis** von Platon verwendet wurde, wenn er über die Freundschaft unter den Gutmenschen spricht. Πῶς οὖν οἱ ἀγαθοὶ τοῖς ἀγαθοῖς ἡμῖν φίλοι ἔσονται τὴν ἀρχήν, οἳ μήτε ἀπόντες ποθεινοὶ ἀλλήλοις – ἱκανοὶ γὰρ ἑαυτοῖς καὶ χωρὶς ὄντες – μήτε παρόντες χρεῖαν αὐτῶν ἔχουσιν;⁶⁹ (Wie also können uns nur überall Gute mit den Guten freund werden, welche weder in der Abwesenheit sich nacheinander sehnen, denn sie genügen jeder sich selbst auch einzeln, noch auch vereinigt irgendeinen Nutzen voneinander haben?)

Doch Cicero versucht diese Widersprüchlichkeit abzuschwächen, indem er von der üblichen Übersteigerung des Begriffes Weisheit Abstand nimmt: [...] *sed eam sapientiam interpretantur, quam adhuc nemo mortalis est consecutus.*⁷⁰ ([...] aber sie verstehen unter Weisheit etwas, was bis jetzt kein Sterblicher erreicht hat). Wir neigen dazu, zu glauben, dass auch dies als eine Reaktion von Cicero auf die im Brief von Matius gezeigte Zurückhaltung gegenüber dieser Koppelung Tugend-Weisheit gewertet werden kann. Matius bleibt konstant in seiner Argumentation, dass die Beständigkeit das wichtigste Zeichen von höchster Tugend ist, die in einer Freundschaft zählt.

Trotz dieser Konzession an Matius haftet Cicero im Grunde am aristotelischen Standpunkt, dass die (tugendhafte) Weisheit des (zukünftigen) Freundes aus dessen inneren Natur herauskommt und diejenige ist, die eine liebenden Zuneigung zu ihm hervorruft: *Digni autem sunt amicitia,*

⁶⁸ Cic. Lael. 30.

⁶⁹ Plat. Lys. 215b.

⁷⁰ Cic. Lael. 18.

*quibus in ipsis inest causa, cur diligentur.*⁷¹ (Der Freundschaft würdig aber sind nur die, welche das, was die Liebe zu ihnen auslöst, in ihrem Inneren haben.)

Hier hören wir noch einmal etwas vom aristotelischen Gedanken zum Freund als *alter ego* heraus: Da wir uns selbst im Grunde nicht wahrnehmen können, gewinnen wir erst durch die Wahrnehmung und Beobachtung des (tugendhaften-weisen) Fremden eine eigene Selbsterkenntnis. Während aber Aristoteles für die Wirkung der Spiegelung Ausdrücke wie Lust (ἡδύ) oder Nutzen verwendet, bevorzugt Cicero das Verbum *diligere*, das sowas wie liebende Zuneigung andeutet.

Trotz dieser mehrmals in unserer Arbeit gezeigter offensichtlichen Nähe von Cicero und Matius – im Briefwechsel und in **Laelius** – zur peripatetischen Lehre, soll hier auch auf einen wichtigen Unterschied hingewiesen werden, der sich zeigt, sobald wir einen Blick auf das Verhältnis zwischen Freundschaft und Gerechtigkeit werfen. Bei Aristoteles heißt es:

ἐν ἀπάσῃ γὰρ κοινωνίᾳ δοκεῖ τι δίκαιον εἶναι, καὶ φιλία δέ· προσαγορεύουσι γοῦν ὡς φίλους τοὺς σύμπλους καὶ τοὺς συστρατιώτας, ὁμοίως δὲ καὶ τοὺς ἐν ταῖς ἄλλαις κοινωνίαις. [...] αὐξεσθαι δὲ πέφυκεν ἅμα τῇ φιλίᾳ καὶ τὸ δίκαιον, ὡς ἐν τοῖς αὐτοῖς ὄντα καὶ ἐπ' ἴσον διήκοντα.⁷²

(In jeder Gemeinschaft scheint es ein Gerechtes zu geben und ebenso Freundschaft. Man behandelt als Freunde die Fahrgenossen und die Kriegsgenossen, und ebenso in den anderen Arten von Gemeinschaft. [...] Das Recht wächst also seiner Natur nach gleichzeitig mit der Freundschaft, da er in demselben Bereich steht und sich gleich weit erschreckt).

Cicero hingegen ist weit davon entfernt, die Freundschaft in die Nähe der Problematik der Staatsführung zu rücken. Denn obwohl die Freundschaft von ihm so hochgepriesen wird – *haud scio an excepta sapientia nihil melius sit a dis immortalibus datum* – ist seine alles andere übertreffende Sorge das Wohlergehen der *res publica*: *turpis enim excusatio est [...] si quis contra rem publicam se amici causa fecisse fateatur*⁷³

⁷¹ Idem 81.

⁷² Aristot. NE 1159b-1160a.

⁷³ Cic. Lael. 40. (Denn verwerflich und in keinem Falle annehmbar ist die Entschuldigung, man habe dem Freund zuliebe was getan, aber dies war doch gegen den Staat gerichtet.)

15. Die Vorgeschichte des Zwiespaltes zwischen Treue zu Freund und der zu Moral.

Doch was den Punkt betrifft, sich im moralischen Zwiespalt zu befinden zwischen der Treue zum Freund und den Forderungen der Gerechtigkeit – dieser Aspekt wurde explizit zum ersten Mal vom Theophrastus angegangen. Nähern wir uns diesem Text an. Ausgangspunkt ist eine Szene aus dessen Schriften, die Gellius in **Noctes Atticae** übernimmt. Auf dem Sterbebett quält Chilon, einen der Sieben Weisen, der Zweifel, ob er damals, als vor vielen Jahren die Richter dahingehend beeinflusste, den eigenen schuldbeladenen Freund freizusprechen, richtig gehandelt habe oder nicht.

„Dicta“ inquit, mea factaque in aetate longa pleraque omnia fuisse non paenitenda, fors sit ut vos etiam sciatis. Ego quidem hoc certe tempore non fallo me nihil esse quicquam commissum a me, cuius memoria mihi aegritudini sit, ni illud profecto unum sit, quod rectene an perperam fecerim, nondum mihi plane liquet. Super amici capite iudex cum duobus allis fui. Ita lex fuit, uti cum hominem condemnari necessum esset. Aut amicus igitur capitis perdendus aut adhibenda fraus legi fuit. Multa cum animo meo ad casum tam ancipitem medendum consutavi. Visum est esse id, quod feci, praequam errant alia, toleratu facilius: ipse tacitus ad condemnandum sententiam tuli, is qui simul iudicabant, ut obsolverent, persuasi. Sic mihi et iudicis et amici officium in re tanta saluum fuit. Hanc capio ex eo facto molestiam, quod metuo, ne a perfidia et culpa non abhoreat in eadem re eodemque tempore inque communi negotio, quod mihi optimum factu duxerim, diversum eius aliis suasisse.“⁷⁴

(Ich glaube, dass es von all dem, was von mir, zu jener langen Zeit, begangen wurde, nichts gibt, was mich nun in Erinnerung zum Unwohlfühlen veranlasst, mit der Ausnahme einer einzigen Sache, über die ich bis heute grübele, ob sie richtig oder falsch war. Ich hatte einmal zusammen mit anderen Richtern über das Leben von jemandem zu entscheiden, der ein Freund von mir war. Das Gesetz sah deutlich vor, dass er zu verurteilen war. Nun standen die Dinge so: entweder verlor ich dabei einen Freund oder dem angewandten Gesetz wurde Schaden zugefügt. Ich habe mir lange Zeit den Kopf mit diesem kniffligen Fall zerbrochen. Es schien, dass das, was ich zu machen entschied, leichter zu ertragen war als andere Varianten. Ich stimmte im Geheimen für dessen Verurteilung, die anderen Richter überredete ich aber, ihn freizusprechen. So habe ich, was mich betrifft, sowohl die Pflicht als Richter als auch als Freund erfüllt. Doch dies quält mich nun, denn ich befürchte, so etwas wie Verrat und Schuld in einer gemeinsamen Sache begangen zu

⁷⁴ Gell. Noctes Atticae III, 2–7.

haben, indem ich sie zu einer anderen Entscheidung überredete, als jene die ich, mir zuliebe, getroffen habe.)

Schon Miriam Griffin hat als erste darauf hingewiesen, dass hierin die ursprüngliche Wurzel der Thematik liegt und sich eine Parallele zwischen dem Text von Theophrast und dem Brief an Matius sowie zu **Laelius** herstellen lässt.

And this no doubt is why Aulus Gellius in *Noctes Atticae* [...] said only that Cicero ‘evidently read’ Theophrastus. [...] Cicero is wrestling with the problem of how to apply his general notions about friendship to a particular and difficult case.⁷⁵

Es soll doch nicht unbemerkt gelassen werden, dass, wenn auch Cicero sich von diesem Text, über welche Überlieferung auch immer, inspirieren ließ, es offensichtlich ist, dass er dadurch von ihm abweicht, indem er stets um den Vorrang der Verpflichtung gegenüber der *res publica* bemüht ist: *mihi autem non minori curae est, qualis res publica post mortem meam futura, quam qualis hodie sit.*⁷⁶

Solch eine Überbetonung der Verpflichtung gegenüber der Republik finden wir in dem oberen angeführten Zitat von Theophrast nicht. Doch die Andeutung einer Abschwächung dieser Radikalität und eine gewisse Bereitschaft zu einem Kompromiss, finden wir – wie im Text von Theophrast – auch bei Cicero. In **Laelius** kommt er zum Schluss, dass man vom Pfad der *virtus* und des Gesetzes doch abweichen darf, wenn das Leben oder das Ansehen des Freundes (*caput aut fama*) auf dem Spiel stehen. Das gilt natürlich – fügt Cicero hinzu – unter der Voraussetzung, dass dieses Benehmen nicht vollkommen „schamlos“ werden soll.

*His igitur finibus utendum arbitror [...] ut minus iustae amicorum voluntates adiuvandae sint, in quibus eorum aut caput aut fama [...] modo ne summa turpitudine sequatur. Est enim, quantenus amicitiae dari venia possit.*⁷⁷

(Ich glaube, dass wir uns an folgende Grenzbestimmung in der Freundschaft halten sollen [...] dass man einmal weniger berechtigte Wünsche der Freunde zu unterstützen hat, bei denen es um

⁷⁵ Griffin 1997, S. 88. (Cicero kämpft mit dem Problem, auf welche Weise man die allgemeinen Begriffe über Freundschaft auf einen besonderen und schwierigen Fall anwenden soll.)

⁷⁶ Cic. Lael. 43. (Mich aber kümmert die Lage des Staates, wie sie sich nach meinem Tod entwickeln wird, nicht weniger als die gegenwärtige.)

⁷⁷ Idem 61.

ihr Leben oder um ihren guten Ruf geht. [...] Nur dürfen sich dabei nicht gerade die allerschandbarsten Folgen ergeben. Bis zu einem gewissen Punkt nämlich ist es möglich, der Freundschaft Konzessionen zu machen.)

Kritische Schlussbemerkungen aus gegenwärtiger Sicht über die Freundschaft

Während der Erarbeitung dieser Schrift ergeben sich aus der gegenwärtigen Sekundärliteratur zur Problematik der Freundschaft in den griechischen und römischen Texten auch einige Fragezeichen. So empfindet Marilyn Friedman die übermäßige Hervorhebung der Tugenden als Voraussetzung der echten Freundschaft nicht nur – mindestens für die heutige Zeit – als unanwendbar, sondern auch als ein Hindernis zu dem Verständnis der Komplexität dieser Beziehung. Diese scheint eigentlich mehr die Bindung und Verpflichtung der Freunde zu bestimmten abstrakten Werten der Gemeinschaft – Tugend, Weisheit, Gesetze, Prinzipien – zu sein und sagt weniger etwas über die komplexe Gegenseitigkeit der affektiven Zuneigung aus, auf der sie ruht. Die jeweiligen Freunde verlieren an ihrer lebendigen Individualität und stellen füreinander mehr so was wie eine austauschbare Verkörperung der hochgeschätzte Werte dar:

Commitment to a person is unlike commitment to an abstract moral guideline, such as moral rules which dictate right or wrong action [...] Abstract moral guidelines are general and make no reference to persons or occasions.⁷⁸

In Freundschaft sei man aber einer bestimmten Person mit ihren persönlichen Bedürfnissen, Wünschen, Benehmen, die sie zu einer einmaligen und unwiederholbaren Präsenz für den jeweiligen Freund machen, verpflichtet: „By contrast, commitment to a person, such as a friend, takes its primary focus the needs, wants, attitudes, judgements, behavior [...] it acknowledges the uniqueness of the friend.“⁷⁹

⁷⁸ Friedmann 1989, S. 4

⁷⁹ Friedman 1989, S. 4 ff. (Die Verpflichtung gegenüber einer bestimmten Person ist nicht wie die Verpflichtung gegenüber abstrakten moralischen Richtlinien, wie die moralischen Gesetze, die bestimmen, was recht oder falsch ist, [...] Im Gegenteil, die Verpflichtung gegenüber einer bestimmten Person, wie einem Freund, richtet sich vor allem auf dessen Bedürfnisse, Wünsche, Einstellungen, Urteile, Benehmen [...] und bestätigen ihn in seiner Einmaligkeit.)

Friedman unterstreicht auch die innere Zusammensetzung von Bewunderung, Respekt und Zuneigung, doch sie macht darauf aufmerksam, dass die Bewunderung eines Mitmenschen keineswegs so was wie ernsthafte Zuneigung zu ihm begründet. Welche intimen Prozesse es aber sind, die diese „inneren Bande“ zwischen Freunden entstehen lässt, darauf geht sie selbst nicht ein.

Diesbezüglich scheint mancher Philosoph des zwanzigsten Jahrhunderts, wie Max Scheler, einen Beitrag zur Beleuchtung dieser Konstellation geleistet zu haben. Er verweist auf das „unergründbares Plus“, das immer bleibt, wenn wir die Zuneigung zu einem Freund durch seine Eigenschaften, Taten etc. zu begründen versuchen.⁸⁰ An dieses Plus können wir uns erst durch die phänomenologische Untersuchung der Gefühlskonstellationen des Nachfühlers und Einfühlers annähern. Im Falle des häufig im zwischenmenschlichen Alltag vorkommenden Nachfühlers erfolgt so etwas wie Auffassen des Gefühlszustandes eines anderen, dieses ist aber vorwiegend kognitiver und weniger emotionaler Natur. Wenn der Gegenüber sich freut, freuen wir uns nicht unbedingt mit, wenn er leidet, leiden wir nicht unbedingt mit, aber wir wissen, wie sich das anfühlt, ohne dass wir daran teilnehmen. Dessen Gefühl wird in uns emotional nur minimal „gegenwärtig“, wie eine Ahnung oder die Erinnerung an eine einmal gehörte Melodie oder gesehene Landschaft.

Anders aber im Falle des Einfühlers, wie im Falle der Freundschaft zum Beispiel; denn hier wächst das Fühlen des anderen gleichzeitig in mir heran, das Gefühl des anderen wird nicht vorwiegend kognitiv-intuitiv „gegenwärtig“, sondern emotional „gegenständig“. Die Trennung zwischen dem „Erlebnis-Ich“ und einem gesonderten „nüchternen Ich“ – wie im Falle des Nachfühlers – schwindet hier stark. Dies ermöglicht ein Sich-Hineinversetzen in die Gefühlsituation des Freundes, indem man dieselbe Freude und denselben Schmerz teilt, wenn auch in unterschiedlicher Intensität und Ausdruckform. In diesem Zusammenhang steht die Freundschaft über dem Wechsel von Gemütsbewegungen und wird als solche durch die unterschiedlichen Meinungen zu verschiedenen Themen nicht in Frage gestellt.

In dem erwähnten Aufsatz spricht Friedman von einer anderen Dimension der Freundschaft, die in den Texten der griechischen und lateinischen Antike nicht genug hervorgehoben ist, und zwar dem moralischen Wachstum („moral growth“). Da in dieser Beziehung viel gegenseitiges Vertrauen steckt und jeder der Partner das menschliche Bedürfnis danach hat, eigene

⁸⁰ Scheler 1973, S. 168 ff.

Niederlagen oder Erfolge mit dem jeweils anderen teilen zu können, wird der Horizont des zwischenmenschlichen Verstehens mehr erweitert, nicht weniger als durch das Lesen von Büchern, Anschauen von Theaterstücken oder Filmen.

Among friends, there is generally a mutual sharing of stories about past and present experiences. So long as our friends confide their experiences authentically [...] friendship enables us to come to know the experiences and perspectives from their points of view [...] we broaden and enrich our own 'empirical' base for evaluating both the abstract moral guidelines which we already hold and alternatives which we might consider.⁸¹

Wie ist das Verhältnis zwischen der Spontaneität der beginnenden Freundschaft und dem Akt des Vorziehens einer bis dahin fremden Person in die Bande der Freundschaft? In Bezug auf die Spontaneität: Die Entzündung einer zärtlichen zwischenmenschlichen Bindung kann nicht einfach in der Wahrnehmung der bewundernswerten Qualitäten eines Gegenübers entstehen, sondern im Akt der Kommunikation zweier Menschen in mehr oder weniger besonderen Lebensumständen oder Grenzsituationen, wo sie Erfahrungen des Scheiterns, sich nicht Findens teilen. In diesem Moment vollzieht sich der Akt des Vorziehens eines bis dahin Fremden in das eigene „bond of trust“. Das verleiht dann der Freundschaft ihre biographische Einzigartigkeit, darin werden die Freunde unaustauschbar und unvertretbar.

In der Freundschaft ist auch die Verwirklichung des Verlangens nach Wahrhaftigkeit gegeben: Da wir uns ständig verbauen, den anderen gegenüber „als jemand, der“ auftreten wollen, unter dem Zwang, eine Rolle zu spielen, stehen, ist die Freundschaft das Feld, wo wir zumindest kurzzeitig diese Hülle abwerfen und eigenen Erlebnisse und Gedanken freien Lauf geben. Am treffendsten beschreibt dies Martin Buber, ein Wiener Philosoph, indem er das Beispiel zweier fremder oder unter sich bekannter Menschen nimmt, die miteinander reden – Peter und Paul. Dabei zählt Buber mehreren Ebenen auf, die sich dabei überlappen: Peter, wie er Paul erscheinen will und vice versa; Peter, wie er wirklich Paul erscheint. Dazu Peter, bzw. Paul, wie er sich dabei selbst erscheint. Zu guter Letzt der leibliche Peter und der leibliche Paul: „Zwei lebende Wesen und sechs gespenstische Gestalten, die sich in das Gespräch der beiden

⁸¹ Friedman 1989, S. 7. (Unter den Freunden findet eine gegenseitige Teilung von persönlichen Geschichten aus der Vergangenheit und Gegenwart statt [...] In dem Ausmaß als die Freunde ihre Geschichten uns wahrhaftig anvertrauen [...] ermöglichen sie uns, davon Kenntnis zu nehmen, wie diese Erfahrungen und Perspektiven aus ihrem Sichtwinkel waren [...] Dabei erweitern und bereichern wir unsere eigene Grundlage, sowohl für die Bewertung der abstrakten moralischen Richtlinien, die wir bisher hatten, als auch für deren Alternativen, die wir in Betracht ziehen könnten.)

mannigfaltig mischen. Wo bliebe da noch Raum für die Echtheit des Zwischenmenschlichen!“⁸²

Während das Individuum in den sonstigen sozialen Gefügen (Job, Verein etc.) mit den anderen Menschen ein mehr oder weniger austauschbarer und vertretbarer „Er“ bleibt, wird es in der Freundschaft zu einem „Du“. Diese Ich-Du Begegnung, wozu zunächst Freundschaft zählt, bildet diese gesuchte Echtheit des Zwischenmenschlichen. Dabei erwächst in jedem der Befreundeten – zusätzlich zu der Ich-Gewissheit, die den Kern seiner individuellen Identität ausmacht – eine „Wir-Gewissheit“, das Bewusstsein, ein Du für den jeweils anderen zu sein. Dieses innerlich empfundene, ausschließlich duale „Wirsein“ erzeugt eine eigene Dynamik der Zeit, Augenblicke der Gegenwärtigkeit, die bewirken, dass die Begegnungen zwischen den Freunden in Erinnerung bleiben und die Freunde, auch wenn sie voneinander entfernt sind, voneinander wissen lassen.

⁸² Buber 1994, S. 279.

Bibliographie

Julia Annas, **Plato and Aristotle on Friendship and Altruism**, *Mind* 86. Nr. 344, 1977, 532–554.

Aristoteles, **Die Nikomachische Ethik**, Artemis & Winkler, Sammlung Tusculum, Griechisch-Deutsch, Übersetzung Olof Gigon, 2001.

Aristoteles, **Magna Moralia**, Buch 2, 1213a ff, *Thesaurus linguae graecae*.

Martin Buber, **Das dialogische Prinzip**, Lambert Schneider, Gerlingen, 1994.

Cicero, **Laelius De Amicitia/Über die Freundschaft**, Tusculum, Lateinisch-Deutsch, Heimeran Verlag, 1980.

Cicero, **De finibus bonorum et malorum/Über das größte Gut und das größte Übel**, Reclam, 2015.

Cicero, **Epistulae ad Atticum, Briefe an Atticus**, Lateinisch/Deutsch, Reclam, Stuttgart, 1992.

Robert Combès, **Cicéron et Matius. Amitié et politique à Rome**, *Revue des Études Latines* 36, 1958, 176–186.

Friedrich Dahlmann, **Cicero und Matius, Über Freundschaft und Staat**, *Neue Jahrbücher für Antike und deutsche Bildung* 1, 1938, 225–239.

Marilyn Friedman, **Friendship and Moral Growth**, *The Journal of Value Inquiry* 23, 1989, 3–13.

Gellius in **Noctes Atticae** in A. Gellii *Noctium Atticarum libri XX*. Vol. I, libri I–X, recensuit Carolus Hosius, Stuttgart, Teubner, 1981.

Miriam Griffin, **From Aristoteles to Atticus: Cicero and Matius on Friendship**, *Philosophia Togata II, Plato and Aristotle at Rome*, Clarendon Press, Oxford, 1997, 89–109.

Jon Hall, **Politiness and Formality in Cicero's Letter to Matius (Fam., 11.27)**, *Museum Helveticum* 62, 2005, 193–213.

Alfred Heuss, **Cicero und Matius. Zur Psychologie der revolutionären Situation in Rom**, *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 5, Nr. 1, 1956, 53–73.

Wilhelm Kroll, **Art. Matius**, RE XXVIII, 2206–12.

Bernhard Kytzler, **Matius und Cicero**. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 9, Nr. 1, 1960, 96–121.

Friedrich Lossmann, **Cicero und Caesar. Studien zur Theorie und Praxis der römischen Freundschaft**, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1962.

Nepos, **De viris illustribus**, Biografien berühmter Männer, Latein-Deutsch, Reclam, 2006, 271–305.

Plato, **Lysis**, TLG, J. Bournet, *Platonis Opera*, vol.3, Oxford, Clarendon Press, 1903 (repr.1968).

Platon, **Sämtliche Werke**, I, Griechisch Deutsch, Insel Verlag Taschenbuch, Frankfurt am Main und Leipzig, 1991, 369–421.

Max Scheller, **Wesen und Formen der Sympathie**, Francke Verlag, Bern, 1973, S.168 ff.

Lucius Annaeus Seneca, **Philosophische Schriften**, lateinisch und deutsch. Hrsg. von Manfred Rosenbach, 2. Band, Dialoge VII-XII, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1999.

D. R. Shackleton Bailey (Hrsg.), **Cicero, Epistulae ad familiares**. Cambridge University Press, Cambridge, 1980 (Cambridge Classical Texts and Commentaries).

Xenophon, **Memorabilia**, Erinnerungen an Sokrates, II, 4-6 aus Cicero, **Laelius, Über die Freundschaft**, Tusculum, Heimeran Verlag, 135–155

Abstract

Der Verfassung dieser Arbeit ist eine langjährige Forschungs- und Lehrtätigkeit über die Frage der Intersubjektivität in der Philosophie des 20. Jahrhunderts vorausgegangen. Bei der geschichtsphilosophischen Vertiefung dieser Problematik und parallel mit dem regulären Studium der klassischen Philologie kristallisierte sich das Interesse auf die Frage der *amicitia* in der Antike. Ein herausragendes Beispiel für die zeitlose, immer wiederkehrende Fragestellung bietet die Korrespondenz zwischen Marcus Tullius Cicero und Gaius Matius. Cicero, der sich als Verteidiger der Republik sah, und Matius, ein enger Vertrauter Caesars, standen in einer politisch heiklen Beziehung, die in dem Brief an Matius und dessen Antwort (**Ad familiares** XI, 27–28) deutlich wird. Die zentrale Fragestellung dieser Arbeit lautet: Wie manifestiert sich das Spannungsverhältnis zwischen persönlicher Freundschaft und politischer Loyalität in der Korrespondenz zwischen Cicero und Matius? An welchen Stellen knüpfen diese zwei Briefe an vorangehende Texte der griechischen und römischen Literatur an? Unsere etwas zugespitzte Hypothese ist, dass in diesen ungefähr sechs Seiten brieflicher Literatur wie in einer Miniatur grundlegende Gedankengänge der vorausgehenden Philosophiegeschichte, meist nur angedeutet, zwischen den Zeilen widerhallen. Letztendlich werden wir, ohne den altphilologischen Charakter dieser Arbeit aus den Augen zu verlieren, auf philosophische Beiträge des letzten Jahrhunderts eingehen, die Momente der antiken Problematik der Freundschaft wiederaufnehmen, beziehungsweise fortsetzen.