

## EINLEITUNG

*De beneficiis dicendum est et ordinanda res, quae maxime humanam societatem adligat.*

### ZUR FRAGESTELLUNG

Senecas siebenbändige Schrift *De beneficiis* ist in Zuschnitt und Gehalt einzigartig in der uns überlieferten Literatur der griechisch-römischen Antike. Auch im Oeuvre des Autors sticht das Werk heraus, denn mit keinem anderen Sujet hat sich Seneca annähernd so ausführlich auseinandergesetzt. Gleichwohl – für uns leider nicht überliefert – gehört *De beneficiis* in eine lange Reihe themengleicher Traktate, zumal im Kontext der stoischen Philosophie, welcher Seneca bekanntlich folgte. Meiner Ansicht nach erklärt sich die große Zahl an Schriften, als deren einziger Reflex *De beneficiis* auf uns gekommen ist, durch die besondere Relevanz der Materie für die stoische Ethik: Diese kreist um die Frage des menschengemäßen Lebens, und als menschengemäß gilt ein Leben in Gemeinschaft. Der hilfsbereite, freigebige, wohlthätige Einsatz für andere bildet als gleichsam zwischenmenschliche Tugend dessen Grundlage. In diesem Sinne heißt es im Prooem von *De beneficiis* programmatisch: „Von Wohltaten soll die Rede sein; es ist die Sache der Reihe nach zu erörtern, welche die menschliche Gemeinschaft am meisten zusammenhält.“<sup>1</sup>

Einen früheren Reflex stoischer Auseinandersetzung mit der Thematik finden wir rund ein Jahrhundert vor Seneca in Ciceros Erörterung der *beneficentia* innerhalb von *De officiis*. Auch Cicero betont die besondere gemeinschaftsdienliche Kraft von *beneficia*.<sup>2</sup> In der Umbruchphase des ausgehenden dritten und beginnenden vierten Jahrhunderts, in der das Christentum sich noch nicht durchgesetzt hat,

- 1 Sen. benef. 1,4,2; siehe Eingangszitat. Die deutschen Übersetzungen stammen hier und im Folgenden, wenn nicht anders angegeben, von der Verfasserin.
- 2 Für Handlungen, die dem Gedeihen von Gemeinschaft zuträglich sind, verwende ich synonym Attribute wie „gemeinschaftsdienlich“, „gemeinnützig“, „gemeinwohlorientiert“ o.ä. Anstelle des Begriffs „Gemeinschaft“ spreche ich auch von „Gruppe“, „Zusammenschluss“ oder „Gesellschaft“. In seinem Werk „Gemeinschaft und Gesellschaft“ trennt Ferdinand Tönnies die beiden titelgebenden Konzepte theoretisch voneinander. Während Gemeinschaft für ihn auf Verwandtschaft und Näheverhältnissen aufbaut, versteht er unter Gesellschaft: „einen Kreis von Menschen, welche, wie in Gemeinschaft, auf friedliche Art nebeneinander leben und wohnen, aber nicht wesentlich verbunden, sondern wesentlich getrennt sind.“ (Tönnies 1988, 34). Anders als Gemeinschaft basiere gesellschaftliches Miteinander auf Kontrakten, die sich aus dem Tausch als Ausdruck des sozialen Willens ergäben (ebd. 35, 39). Auch ich verwende den Begriff „Gesellschaft“ eher im Sinne einer politischen Organisationsform; anders als für Tönnies möchte ich im Verweis auf die Etymologie von *communitas* (s.u. Anm. 23) den Tausch

jedoch zusehends an Einfluss gewinnt, befasst sich schließlich der Apologet Laktanz in seinem Hauptwerk, den *Divinae institutiones*, ausführlich mit dem *beneficium*, und zwar, wie er selbst anmerkt, in expliziter Auseinandersetzung mit Cicero sowie deutlicher, bisweilen polemischer Abgrenzung von der Stoa. Laktanz hebt ebenfalls den besonderen Wert wohlthätigen Verhaltens für das Gedeihen von Gemeinschaft hervor.

Sowohl Seneca als auch Cicero und Laktanz reflektieren die in der Stoa zentrale, gemeinschaftsstiftende Bedeutung des *beneficium*. Zugleich ist weder Cicero noch Laktanz Stoiker: Ersterer zieht eklektisch stets diejenige Schule zur Stützung seiner Argumentation heran, deren Aussagen am besten zu seiner jeweiligen Darstellungsabsicht passen. Letzterer befindet sich in einer Art Aushandlungsprozess; er wirkt in einer Zeit, in der die pagane Bildungstradition noch Bestand hat und seine eigene Vorstellung von christlicher Ethik erst vor deren Folie bzw. durch deren umdeutende Aneignung Ausdruck findet sowie Gestalt annimmt.

Jeder der drei Autoren bezieht sich also aus einer eigenen Perspektive auf die stoische Ethik, und es lässt sich vermuten, dass, wenngleich übereinstimmend von einer besonderen gemeinschaftsstiftenden Kraft des *beneficium* die Rede ist, konkret damit doch Verschiedenes gemeint sein dürfte. In der vorliegenden Arbeit habe ich mich zunächst mit der Frage auseinander gesetzt, wie Cicero, Seneca und Laktanz die jeweils behauptete gemeinschaftsstiftende Kraft des *beneficium* begründen: Warum soll jemand einem anderen *beneficia* erweisen? Wie dienen *beneficia* dem Gemeinwesen?

Nun wäre – völlig berechtigterweise – einzuwenden, dass doch Ambrosius stärker noch als Laktanz in *De officiis ministrorum* an Cicero orientiert sei: Sein Werk lässt sich – beginnend beim Titel! – insgesamt als frühchristliche Adaptation von *De officiis* und damit ebenfalls als Rezeption der Stoa bezeichnen (wie bei Laktanz als Rezeption zweiten Grades, wenn man so will). Auch bei Ambrosius findet sich eine ausführliche Besprechung der *beneficentia*, gepaart mit dem Gedanken ihrer Gemeinnützigkeit. Für eine christliche Bearbeitung stoischer Theorie sind somit sowohl Laktanz als auch Ambrosius ergiebig.<sup>3</sup>

Trotzdem soll das Werk des Ambrosius nicht Gegenstand dieser Arbeit sein. Denn was die genannten Texte von Cicero, Seneca und Laktanz über die Bezugnahme auf die Stoa hinaus verbindet – und was ich bei Ambrosius so deutlich nicht

ebenso dem Wesen von Gemeinschaft zuordnen und Gemeinschaft – ähnlich wie „Gruppe“ oder „Zusammenschluss“ – als allgemeine Bezeichnung einer Verbindung von Menschen verstanden wissen.

- 3 Das Thema des Gebens behandelt etwas vor Laktanz auch Cyprian in seiner kleinen Schrift *De opere et eleemosynis*. Die Verpflichtung zu Werken der Barmherzigkeit begründet er eschatologisch. Cyprian entwickelt seine Überzeugungen nicht in der Auseinandersetzung mit paganer Philosophie, sondern verweist auf biblische *exempla*, und richtet sich an Mitchristen. Laktanz ist der Erste, der das Geben in ein theologisch-theoretisches Konzept einbettet. Das heißt, er argumentiert vor seinem paganen Bildungshintergrund, von dem seine christliche Ethik durchsetzt ist. Anders als Cyprian, dessen kleine Schrift als Predigt gestaltet ist und sich an ein christliches Publikum wendet, zielt Laktanz auf einen größeren Leserkreis, wie er selbst auch im Proem des fünften Buches der *Divinae institutiones* ausführt. Dazu s.u. im Kapitel zu Laktanz.

sehen kann – ist der bei ihnen jeweils mehrfach formulierte Eindruck einer Bedrohung des Gemeinwesens: Cicero spricht bitter von der *res publica amissa*; Seneca diagnostiziert eine allgemeine, beklagenswerte Sittenlosigkeit, die (mit epochenspezifischen Schwerpunkten auf einzelnen Fehlhaltungen) prinzipiell immer bestanden habe, und Laktanz thematisiert vielfach die Gewalttaten der Christenverfolger. Klagen über die Verfassung der eigenen Gemeinschaft sind ein gern bemühter Topos, doch angesichts der Entstehungskontexte der Werke (insoweit sich diese rekonstruieren lassen) habe ich mich entschieden, diese Klagen jeweils ernst zu nehmen. Somit lassen sich die Überlegungen der Autoren zum gemeinschaftsstiftenden Wert des *beneficium* auch als ihre Reaktion auf eine zumindest empfundene Bedrohung der Gesellschaft lesen, als Vorschlag, wie gedeihende Gemeinschaft aussehen kann.

In einem zweiten Schritt meiner Untersuchung habe ich auf der Grundlage dieser Überlegungen gefragt, welche Form gute Gemeinschaft bei den Autoren jeweils hat. Diese Frage lässt sich beantworten, wenn man die im ersten Teil der Arbeit zusammengetragenen Begründungen, warum *beneficia* zu erweisen sind, genauer in Augenschein nimmt: Bereits aus unserer eigenen Erfahrung wissen wir, dass das eigene Geben sehr verschieden motiviert sein kann. Dahinter mag etwa der Gedanke der Pflichterfüllung stehen, der Ausdruck von Zuneigung oder die kluge Vorausberechnung eigenen Nutzens. Daraus ergeben sich wiederum je ganz spezifische Beziehungsformen, die sich in Hinblick auf Nähe und Position der Partner zueinander erheblich voneinander unterscheiden. Diesen Gedanken habe ich auf Cicero, Seneca und Laktanz übertragen: Das heißt, ausgehend von den jeweiligen Begründungen der *beneficentia* und einer Analyse der Beziehungen, die durch das Geben und Nehmen jeweils entstehen, habe ich, gleichsam hochgerechnet auf das große Ganze der Gemeinschaft, herausarbeiten können, wie menschliches Miteinander grundsätzlich angelegt und wie also Gemeinschaft für jeden Autor gestaltet sein soll.

Ciceros *De officiis*, Senecas *De beneficiis* und die *Divinae institutiones* des Laktanz sind als einzelne Werke mehr oder weniger gut erschlossen (dazu s.u. jeweils in den Einleitungen zur Textarbeit), doch zu der von mir skizzierten Themenstellung liegen bislang keine Veröffentlichungen vor. Im Rahmen eines Verbundprojektes mehrerer italienischer Universitäten sind in den vergangenen Jahren einige Arbeiten erschienen, die den gabetheoretischen Implikationen des *beneficium* bei Seneca nachgehen, zuletzt auch bei Cicero und Seneca im Vergleich.<sup>4</sup>

4 Die Forschung fand statt im Rahmen zweier Programmi di ricerca di rilevante interesse nazionale (PRIN; ab 2004) und stand lange unter der Ägide von Giusto Picone, mit dem ich dank der freundlichen Vermittlung von Julia Wildberger persönlich Kontakt hatte. Ziel der Projekte war es, das zu Unrecht vernachlässigte *De beneficiis* in anderem Zugriff als dem der Quellenforschung einer breiteren Leserschaft zugänglich zu machen, wie Raccanelli 2010, 8f., ausführt. Folgende Schriften zu den auch von mir behandelten Werken sind aus dem Projekt hervorgegangen: 2015: „Teoria e prassi del beneficium da Cicerone a Seneca“, Alice Accardi; 2013: „Commento tematico“ zu benef. 1, herausgegeben von Giusto Picone; 2010: „Esercizi di dono.

Für die Untersuchung der beziehungsstiftenden Kraft des *beneficium* enthalten sie Hinweise, die für meine Auseinandersetzung mit den Texten wertvoll gewesen sind.

Wenn ich vom übereinstimmend beschriebenen beziehungs- bzw. gemeinschaftsdienlichen Wert des *beneficium* spreche, suggeriere ich zunächst, dass Cicero, Seneca und Laktanz stets nur diesen Begriff verwenden, was nicht der Fall ist. Denn sowohl zur Bezeichnung der konkreten Gabehandlung als auch für die zugrunde liegende Tugend finden sich bei allen drei Autoren neben *beneficium* noch andere Termini. Das Abstraktum *beneficentia*, welches aller Wahrscheinlichkeit von Cicero geprägt worden ist, kommt nur bei ihm und Laktanz vor. Der Sachverhalt wird daneben bisweilen ausgedrückt in verschiedenen Verben des Gebens; selten verwenden die Autoren Adjektive wie *beneficus* und Synonyma. Gewiss unterscheiden sich die verschiedenen sprachlichen Darstellungsvarianten in Nuancen voneinander (davon wird später noch zu sprechen sein), doch was sie verbindet, ist, dass sie das vertraglich nicht geregelte Handeln zum Wohle eines oder mehrerer Adressaten bezeichnen. Dieses umfasst ein breites Spektrum möglicher Leistungen: Denkbar sind materielle Zuwendungen – das können Almosen sein, Geschenke, aber auch große Summen, die zur Begleichung von Schulden sowie – an die Gesamtgemeinschaft gerichtet – etwa für die Ausrichtung von Spielen verwendet werden. Ferner kann der tatkräftige Einsatz für andere gemeint sein, etwa in Schutz- und Rettungsaktionen oder in Form von Fürsprache bzw. juristischer Verteidigung. Außerdem gehören dazu *adhortationes* wie Trost und Rat sowie, wenn damit dem anderen gedient ist, Kritik, Beschränkungen und Verbote.

Ich scheue mich, im Deutschen hierfür von „Wohltätigkeit“ zu sprechen, womit ja an sich das lateinische Abstraktum *beneficentia* wortwörtlich übersetzt wäre. Doch meinem Eindruck nach findet der deutsche Begriff häufig im Kontext des modernen Wohlfahrtsstaates Verwendung und wird schnell mit christlicher bzw. philanthropischer Sozialfürsorge in Verbindung gebracht. Um diesen unwillkürlichen Assoziationen vorzubeugen, übernehme ich den Terminus *beneficentia* und bedeutungsähnliche lateinische Abstrakta unübersetzt in meine Ausführungen. Anderes gilt für den Begriff der Wohltat zur Bezeichnung der konkreten Handlung zum Wohle eines anderen. Dieser scheint mir semantisch weniger stark vorgeprägt zu sein.

Pragmatica e paradossi delle relazioni nel de beneficiis di Seneca“, Renata Raccanelli; 2009: „Benefattori e beneficiati. La relazione asimmetrica nel de beneficiis di Seneca“, wiederum herausgegeben von Giusto Picone. In eine ähnliche Richtung geht daneben Martin Degand (2014: „Sénèque au risque du don: une éthique oblativ à la croisée des disciplines“). Vgl. S. 105f. in dieser Arbeit.

## UNTERSUCHUNGSGANG

Wenngleich Cicero, Seneca und Laktanz den Gedanken der besonderen gemeinschaftsstiftenden Kraft von Wohltaten prominent platzieren, steht die Frage, welchen Beitrag die Unterstützung anderer zum Gedeihen der Gemeinschaft darstellt, nicht im Zentrum ihrer Aufmerksamkeit. Ihre Werke unterscheiden sich im Zugschnitt insgesamt sehr stark voneinander. Die für die vorliegende Untersuchung relevanten Passagen sind daher zumindest grob in ihren jeweiligen argumentativen Kontext einzuordnen. Um diese inhaltliche Verortung zu erleichtern, ist methodisch der Weg weitgehend am Werkverlauf orientierter Interpretationen gewählt, in deren Rahmen nacheinander alle Passagen diskutiert werden, in denen der Einsatz zum Wohle anderer thematisiert wird. Für Seneca ergibt sich die Schwierigkeit, dass die sieben Bücher der umfangreichen Schrift durchweg *De beneficiis* handeln. Bei der Bearbeitung des Werkes sind diejenigen Passagen herausgehoben, die sich als besonders aussagekräftig im Bezug auf die Fragestellung der Arbeit erweisen. Auch hier folgt die Interpretation dem Textverlauf und berücksichtigt dessen Gesamtgehalt; die Auswahl der stärker fokussierten Abschnitte wird begründet. Die Textinterpretationen nehmen den Großteil der Arbeit ein und bilden die Basis dafür, in systematischer Bündelung der Untersuchungsergebnisse schließlich beschreiben zu können, welche Art von Beziehungen sich für die Autoren durch Wohltaten ergeben – und wie gute Gemeinschaft für sie jeweils aussieht.

Der Textarbeit sind einleitende Überlegungen vorangestellt:

1. Zu den Begriffen: Wie eingangs erwähnt, finden sich bei den Autoren neben dem Terminus *beneficium* und stammverwandten Vokabeln noch andere Varianten, den freigebigen Einsatz zum Wohle anderer auszudrücken. Diese Varianten werden in ihrer jeweiligen Bedeutung kurz besprochen.
2. Zur stoischen Ethik: Um das Textverständnis zu erleichtern, möchte ich skizzenartig in die stoische Ethik einführen, auf die sich sowohl Seneca als auch Cicero und Laktanz – mit unterschiedlichen Intentionen – beziehen.
3. Zum Patronagesystem: Alle drei Autoren schreiben als römische Bürger, zumal: als Angehörige der Oberschicht, denen Modelle der Verankerung von Leistungen zum Wohle anderer in der sozialen Gemeinschaft ein Begriff sind. Aus diesem Grund scheint mir zumindest ein kurzer Verweis auf die Bedeutung von Wohltaten innerhalb des Patronagesystems angezeigt.
4. Zum *beneficium* als Gabe und Mitteilung: Über den konkreten römischen Kontext hinaus möchte ich die Wohltat ferner in den Zusammenhang gabe- sowie kommunikationstheoretischer Ansätze stellen. Diese dienen mir als begriffliches und methodisches Instrumentarium insbesondere im Hinblick auf die Be-

schreibung der Beziehungs- und Gemeinschaftsformen, die sich den Anweisungen recht verstandenen Wohltuns jeweils entnehmen lassen, welche die Autoren im Rahmen ihrer Ausführungen formulieren.<sup>5</sup>

Die Textinterpretationen folgen danach der historischen Abfolge der Autoren; zuerst werden die relevanten Passagen aus *De officiis* besprochen, danach aus *De beneficiis* und zuletzt aus den *Divinae institutiones*. Ganz am Ende der Arbeit findet sich eine gebündelte Rückschau auf die Untersuchungsergebnisse.

## VORÜBERLEGUNGEN

### Zu den lateinischen Begriffen

Der Begriff des *beneficium* bezeichnet wörtlich eine gute, ehrenhafte Tat bzw. (schon bei Cato, Plautus und Terenz) ein Gut, das einem anderen entweder durch menschliche oder göttliche Hilfe zuteil wird.<sup>6</sup> *Beneficia* sind Zuwendungen, die an sich im Ermessen des Handelnden stehen. Seneca fasst diesen Gedanken wie folgt zusammen: *Beneficium enim id est, quod quis dedit, cum illi liceret et non dare* (benef. 3,19,1).<sup>7</sup> Damit unterscheiden sich *beneficia* etwa von vertraglich klar geregelten *credita*.<sup>8</sup> Nach benef. 3,18,1 lassen sich durch diese Grundbedingung der Freiwilligkeit des Handelns *beneficia* auch von *officia* und *ministeria* unterscheiden:<sup>9</sup> Ein *officium* sei pflichtgemäßes Verhalten gegenüber Verwandten, ein *ministerium* eine verbindliche Dienstleistungen von Sklaven. Mit dem *beneficium* hingegen bezeichne man dasjenige Handeln, welches jemand einem anderen zuteil werden lasse, ohne verwandt oder anderweitig verpflichtet zu sein.<sup>10</sup>

5 Meine eigene Bezugnahme auf Grundgedanken und Begrifflichkeiten der mauss'schen Gabe-theorie und der Kommunikationstheorie von Watzlawick et al. fällt weit zurückhaltender aus als in den im Rahmen der P.R.I.N. entstandenen Werken, welche sich auf die gabetheoretischen Implikationen des *beneficium* konzentrieren (s.o. Anm. 4). Ich beschränke mich darauf, mithilfe dieser Theorien die Befunde, weswegen jemand nach Ansicht des jeweiligen Autors einem anderen wohl-tätig gegenübertreten sollte, systematisch auszuwerten.

6 Cato or.frg. 10,4, orig. 95c; Plaut. Bacch. 395, Capt. 358, Poen. 635 u.a.; Ter. Ad. 2,3, Phorm. 2,2.

7 „Eine Wohltat ist nämlich das, was jemand gab, wenn es ihm auch freigestanden hätte, nicht zu geben.“

8 Sen. benef. 3,7,1; ep. 81,6–10.

9 Griffin 2013,23, und Lentano 2005, 132: Ein *officium* sei „an action dictated by obligations relating to social roles and relationships or obligations of gratitude for previous benefits“, ein *beneficium* „a free act not dictated by obligation“.

10 Der lateinische Text lautet wie folgt: *Sunt enim, qui ita distinguunt, quaedam beneficia esse, quaedam officia, quaedam ministeria; beneficium esse, quod alienus det (alienus est, qui potuit sine reprehensione cessare); officium esse fili, uxoris, earum personarum, quas necessitudo suscitavit et ferre opem iubet; ministerium esse servi, quem condicio sua et loco posuit, ut nihil eorum, quae praestat, inputet superiori praeterea*. Die Formulierung *sunt, qui* zeigt, dass die

Auch der für Ciceros Schrift titelgebende Begriff *officium* kann also eine Leistung zum Wohle eines anderen bezeichnen, wenngleich sie laut Senecas Referat auf verbindliche Handlungen beschränkt bleibt. In der Forschung wurde und wird ungeachtet dieser wichtigen Einschränkung bisweilen eine Bedeutungsähnlichkeit der Begriffe behauptet.<sup>11</sup> Der Textbefund lässt dies jedoch nicht zu, schon gar nicht, wenn man diese Ähnlichkeit aus der Begriffsverwendung in *De officiis* ableiten will.<sup>12</sup> Mit *officium* gibt Cicero das griechische *kathekon* wieder, womit in der Stoa eine der Menschennatur entsprechende Handlung bezeichnet wird. Das *officium* bezeichnet jede Spielart desjenigen Verhaltens, das einem Menschen zukommt. Unter die bei Cicero beschriebenen *officia* gehören nun auch diejenigen, die das Handeln zum Wohle eines Mitmenschen bezeichnen. Auch *beneficia* sind also *officia*, ohne dass die Begriffe deswegen synonym wären.

Nur an einer Stelle in *De officiis* rückt das *officium* in seiner Bedeutung wirklich nah an *beneficium* heran: In off. 1,48 beschreibt Cicero den Eifer, denjenigen *officia* zu erweisen, von denen man sich eigenen Nutzen erhoffe. Hier sind keine verpflichtenden Leistungen gemeint, sondern solche, die im Ermessen des Handelnden stehen – nach der bei Seneca wiedergegebenen Unterscheidung also eher *beneficia*. An allen anderen Stellen jedoch, an denen Cicero im Zusammenhang mit der *beneficentia* von *officia* spricht, bezeichnet der Begriff im stoischen Sinne das *kathekon* – das also, was von einem Menschen angemessenerweise zu tun ist. Nach Senecas Bemühen, das *beneficium* vom *creditum*, *ministerium* und *officium* zu trennen, findet sich in benef. 4,29 noch eine weitere Unterscheidung: *Beneficia* sind mehr als mildtätige Akte der Menschlichkeit (*humanitas*; s.u.), insofern als sie stets an konkrete Empfänger gerichtet werden.

Das dem *beneficium* stammverwandte Abstraktum *beneficentia* ist, wie schon erwähnt, aller Wahrscheinlichkeit nach von Cicero geprägt worden. Es hat sich im lateinischen Sprachgebrauch offensichtlich nicht durchsetzen können; die Vokabel

Unterscheidung offenbar nicht von Seneca selbst stammt; wer die Gewährsmänner sind, bleibt unklar. Seneca ordnet den drei Begriffen jeweils typische Gruppen von Handelnden zu; während er für das *officium* verschiedene Familienmitglieder und für das *ministerium* die Sklaven nennt, bezeichnet er diejenigen, die *beneficia* erweisen, als *alieni*. Weil *alienus* im Sinne von fremd bzw. ausländisch irreführend wäre, erklärt Seneca den Begriff noch selbst: Mit *alienus* meine er denjenigen, der auch, ohne dafür getadelt zu werden, untätig bleiben dürfte. Und das sind, nach der von ihm referierten Unterteilung, alle, die in keinem Verwandtschafts- oder Dienstleistungsverhältnis zum Handlungsempfänger stehen. Ganz ähnlich übrigens Sen. maior contr. 2,5,13.

11 Prominent etwa Saller 1982, 15–18. Dabei Verweis auf Serv. 1, 548, wonach sowohl *beneficium* als auch *officium* zur Wiedergabe des griechischen *kathekon* verwendet worden seien. Referat der Forschungsmeinungen zuletzt bei Accardi 2015, 18–21.

12 Dies sieht auch Accardi 2015, 20.

findet sich selten in der uns überlieferten Literatur. Cicero selbst benutzt sie dreizehnmal,<sup>13</sup> Seneca einmal (ep. 90,5, nicht jedoch in *De beneficiis*), Laktanz sechsmal, jedoch – wie wir sehen werden – in christlicher Umdeutung.<sup>14</sup> Als Attribut für wohlthätige Handlungen oder wohlthätig Handelnde findet sich bisweilen auch das Adjektiv *beneficus*; für das Handeln selbst der verbale Ausdruck *bene facere* (außerdem, einmalig in Cic. off. 2,53, *benigne facere*).

Bei Cicero ist, gleichsam explizierend zu seiner Schöpfung *beneficentia* (hierzu auch s.u. ab S. 47), von *liberalitas* und *benignitas* die Rede, außerdem von *benevolentia*. Das Abstraktum *liberalitas* bezeichnet zunächst eine Gesinnung oder Handlungsart, wie sie freigeborenen Menschen zukommt; sie manifestiert sich insbesondere in Freigebigkeit und Schenkungen. *Liberalitas* ist, wenn man so will, eine Tugend der Edelgeborenen und Begüterten. *Benignitas* lässt sich dagegen als Tugend derer fassen, die von guter Art sind (*bene* und *gignere*) und sich gütig gegen andere betragen. Dazu gehört in besonderer Weise wohlthätiges, freigebiges Handeln, was wiederum gewisse Ressourcen voraussetzt. Der dritte Begriff, *benevolentia*, bezeichnet eine wohlwollende Haltung gegen andere, die dem Handeln zugrunde liegt. Als negatives Pendant erscheint bei Cicero *largitio*, womit zwar zunächst großzügiges Schenken gemeint ist, meist jedoch aus unlauteren Motiven heraus, zur Bestechung.<sup>15</sup> Nur selten verwendet er den Begriff *neutral* (Cic. off. 2,55 und 2,59).<sup>16</sup>

Laktanz benutzt *largitio* – wie wir sehen werden in expliziter Absetzung von Cicero – stets ohne pejorative Konnotation; das Verb *largiri* steht bei ihm für den Akt des Almosengebens (etwa Lact. inst. 6,11,13). Um die Tugend des großzügigen, hilfsbereiten Gebens zu benennen, verwendet Laktanz außerdem *misericordia*, *aequalitas* und *humanitas*.<sup>17</sup> Der Begriff der *misericordia* meint zunächst – wörtlich – eine Herzensregung, ein *miserum cor*, und zwar aufgrund fremden Leides, und wird demzufolge im Sinne von „Mitleid“ verwendet. Nach der stoischen Lehre gehört *misericordia* allerdings nicht zu den Tugenden, sondern ist als geistige Fehlhaltung zu bezeichnen, insofern als sie eine seelische Schwäche darstellt. Leidende sollten wohl unterstützt werden, jedoch ohne ein Mit-Leiden des Helfenden

13 U.a. noch in de orat. 2,343; nat. 1,121; div. 1,82.

14 TLL, Bd. 2, Sp. 1877f., Artikel „beneficentia“: Während pagane Autoren die Vokabel kaum verwenden, taucht sie in der christlichen Literatur deutlich häufiger auf. Eine Nebenform, die sich bei Valerius Maximus und Augustinus findet, ist *beneficentia*. Vgl. auch Hands 1968, 27–30.

15 Vgl. etwa Cic. Mur. 77.

16 Negativ konnotiert ist bei ihm auch *prodigalitas*: Damit bezeichnet Cicero Prasserei und Verschwendungssucht (vgl. etwa off. 2,55). Anders hingegen Laktanz, inst. 6,17,18: Er verwendet *prodigalitas* – explizit gegen das pagane Begriffsverständnis, wie es sich bei Cicero zeigt – positiv.

17 Nach Spanneut 1969, 168f. umfassen die drei Begriffe sogar noch mehr als die „Wohlthätigkeit“. Sie beschreiben „tous les devoirs envers l’homme“, welche menschliches Miteinander ermöglichen.



(Sen. clem. 2,6,4). Auf der Basis emotionaler Anteilnahme kann *misericordia* „Gebefreudigkeit“ oder „Freigebigkeit“ meinen (Cic. S. Rosc. 145). Bei den paganen Autoren spielt der Begriff insgesamt kaum eine Rolle, anders als bei Laktanz und anderen frühchristlichen Schriftstellern, die ihn vor ihrem Denkhorizont neu deuten; *misericordia* wird zum Schlagwort für Barmherzigkeit, für uneigennütziges Geben an Bedürftige.<sup>18</sup> *Aequalitas* bezeichnet an sich eine Gleichheit im Hinblick auf äußere oder innere Beschaffenheit bzw. eine Gleichheit im Recht. Laktanz konzentriert sich auf den Gedanken der inneren Gleichheit, wie wir weiter unten noch sehen werden. Hinter *humanitas* verbirgt sich, wie Gellius zeigt, noch zu Varros und Ciceros Zeiten ein komplexes römisches Konzept, das jedoch im Prinzipat auf eine der darin enthaltenen Bedeutungen, nämlich die der Philanthropie, reduziert wurde.<sup>19</sup> *Humanitas* konnte sowohl Menschenliebe, Freundlichkeit und Güte meinen als auch eine sorgfältige Erziehung, die zu Bildung, Kultur und einem verfeinerten Gefühl für Geschmack, Sitte und Anstand führte. Außerdem stand *humanitas* auch – frei vom moralischen Wert, der in *Paideia* und *Philanthropia* steckt – metonymisch für Menschenleben, Menschengeschlecht und die *condicio humana*.<sup>20</sup> Bei Cyprian, Laktanz und später Ambrosius ist, anders als für die Mehrheit der Apologeten, *humanitas* zur Beschreibung von Nächstenliebe und Barmherzigkeit ein zentraler Terminus.<sup>21</sup>

Wenngleich Wohltaten vertraglich nicht geregelt sind, stiften sie doch eine Verbindlichkeit zwischen Gebendem und Empfänger: Hat dieser die Leistung einmal angenommen, muss er, wenn er den anderen nicht brüskieren möchte, Dankbarkeit zeigen, *gratia*. Als lateinische Entsprechung der *Charis* kann *gratia* sowohl für den angenehmen Dienst stehen, den man einem anderen erweist (etwa in der Wendung *gratiam facere alicui*), andererseits auch für den Dank, den er dafür bekundet (ebenfalls prägnant in Wendungen zu fassen: *gratiam habere*, *gratias agere* etc.) und schließlich für die Gunst, die der Wohltäter beim Empfänger genießt, sowie den Einfluss, der sich auf diese Weise ergibt.<sup>22</sup> Der Begriff der *gratia* trägt damit den Gedanken der Wechselseitigkeit menschlichen Handelns in sich.<sup>23</sup> Insbesondere für Seneca ist *gratia*, wie wir sehen werden, von zentraler Bedeutung.

18 Cypr. elem. 17; Ambr. in psalm. 61,21,1; Belegstellen zu Lact. inst. weiter unten im Text.

19 Gell. *Noctes Atticae*, 13,17.

20 Für eine sorgfältige Auflistung der möglichen Bedeutungen von *humanitas* vgl. Reitzenstein 1907, 5.

21 Hierzu Spanneut 1969, 170: „L’*humanitas*, ainsi christianisée, comporte ‚les œuvres de miséricorde‘ et revêt un caractère plus généreux et plus affectueux que la vertu cicéronienne.“

22 Cic. off. 2,51; Quinct. I. Lavan 2013, 160, spricht vom „double aspect of the Latin word *gratia*, which denotes not only the gratitude shown by the recipient of a favour, but also the influence enjoyed by the benefactor.“

23 Dass Gemeinschaft insgesamt auf Reziprozität beruht, ist auch dem lateinischen Begriff *communitas* bereits semantisch inhärent: Das Kompositum setzt sich zusammen aus *munus* und dem Präfix *cum-*. *Munus* bezeichnet, vereinfacht gesagt, sowohl eine Gabe als auch eine Aufgabe; dem Begriff wohnt die Überlegung inne, dass eine empfangene Gabe zugleich die Aufgabe mit sich zieht, sich in seinem eigenen Handeln für das Erhaltene erkenntlich zu zeigen.