

*HOMO AN LIBER?*  
ZUR ETHIK DES SCHERZENS IN CICERO,  
*DE OFF.* 1, 103 f.

Am Ende der Einleitung des ersten Buches von *De officiis* (1, 15–17) gibt Cicero eine allgemeine Einführung in den Begriff des Ehrenhaften (*honestum*) und untergliedert es in vier Teilbereiche (*partes*) bzw. Tugenden (*virtutes*),<sup>1</sup> die er im Vorgriff auf den Hauptteil überblicksartig näher bestimmt: (a) *sapientia* und *prudentia* (Weisheit und Klugheit), die er als Durchschauen der Wahrheit (*perspicientia veri*) bzw. deren Aufspüren (*investigatio veri*) und ein daraus sich ergebendes sachgerechtes, geschicktes Verhalten (*sollertia*) auffaßt; (b) *iustitia* (Gerechtigkeit), unter welcher er den Schutz der menschlichen Gemeinschaft, die Zuteilung dessen, was einem jeden zukommt, und die Vertragstreue begreift; (c) *animi excellentia magnitudoque* (Größe und Erhabenheit des Geistes), die er als die Fertigkeit definiert, sich und den Seinen Vorteile zu verschaffen, und zugleich, diese Vorteile gering zu achten, also innerlich unabhängig von ihnen zu bleiben;<sup>2</sup> (d) *modestia* und *temperantia* (Bescheidenheit und Mäßigung), unter denen er die Ordnung und das Maß aller Handlungen und Äußerungen versteht.

In den sich anschließenden Einzeluntersuchungen der vier Tugenden, die den Hauptteil des ersten Buches ausmachen (1, 18–151), nimmt die Erörterung der *temperantia* den größten Raum ein (1, 93–151).<sup>3</sup> Im Kontext

---

<sup>1</sup> Vgl. E. Lefèvre, *Panaitios' und Ciceros Pflichtenlehre. Vom philosophischen Traktat zum politischen Lehrbuch* (Stuttgart 2001) 20 f.; zu den Tugenden im einzelnen 21–74.

<sup>2</sup> Lefèvre (o. Anm. 1) 20 hebt den für uns merkwürdig egoistisch klingenden ersten Teil dieser Bestimmung zu Recht hervor. Da sein Tenor grundsätzlich im Einklang mit der stoischen Oikeiosislehre steht, aus der einzelne Elemente als Hintergrund der Ausführungen bereits in 1, 11–14 in knapper, kulturhistorisch ausgerichteter Form gegeben werden, sehe ich jedoch anders als Lefèvre keinen Grund, der Äußerung „einen sehr römisch-egoistischen Anstrich“ beizumessen und sie als Indikator einer Überarbeitung der panaitianischen Vorlage zu werten. Zur Oikeiosislehre in ihren Grundzügen vgl. M. Forschner, *Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System* (Darmstadt 21995) 142–159, 253–256; vgl. jetzt auch R. Bees, *Die Oikeiosislehre der Stoa* (Würzburg 2004).

<sup>3</sup> Vgl. Lefèvre (o. Anm. 1) 52–74.

dieser Untersuchung führt Cicero den Begriff des “Schicklichen” (*decorum* bzw. *πρέπον*) in 1, 93 ein und äußert sich, indem er diesen erläutert, auch über Scherzen und Spielen (1, 103) sowie die Unterscheidung zweier Arten des Scherzens, die zulässige und unzulässige (1, 104). Im folgenden soll dieser Textabschnitt interpretiert werden, wobei auch zwei textkritische Probleme besprochen werden.

Zunächst konstatiert Cicero, daß der Begriff des Schicklichen untrennbar mit dem des Ehrenhaften (*honestum*) verbunden sei (1, 94 f.).<sup>4</sup> Dann gibt er eine umschreibende Definition (*descriptio*)<sup>5</sup> des Schicklichen (1, 96), von der er sagt, daß sie aus zwei Blickwinkeln formuliert werden könne: Zum einen sei *decorum* allgemein das, was mit der erhabenen Position des Menschen in Übereinstimmung stehen müsse in Hinsicht auf die Punkte, in denen sich gerade die menschliche Natur von derjenigen aller übrigen Lebewesen unterscheide; dies könnte man *decorum generale* nennen. Zum anderen aber sei *decorum* das, was man so definiert, daß es nicht nur allgemein mit der menschlichen Natur in Einklang steht, sondern insbesondere Mäßigung (*moderatio*) und Selbstbeherrschung (*temperantia*) einschließt; man könnte dies *decorum speciale* nennen.<sup>6</sup>

Diese These veranschaulicht Cicero, indem er auf die Praxis der Dichter – er denkt vor allem an die von Tragödien<sup>7</sup> – verweist, die ebenfalls ein bestimmtes *decorum* beachten, und zwar dergestalt, daß die Handlungen und sprachlichen Äußerungen der Rolle (*persona*) derjenigen entsprechen müssen, die gerade handeln bzw. sprechen (1, 97).<sup>8</sup> In vergleichbarer Weise

<sup>4</sup> Vgl. Lefèvre (o. Anm. 1) 53 f. mit Hinweis auf A. R. Dyck, *A Commentary on Cicero, De officiis* (Ann Arbor 1996) 259.

<sup>5</sup> Für diesen Gebrauch von *descriptio* vgl. z. B. Cic. *De or.* 1, 222. Für die Verwendung des Verbs *describere* in literarästhetischem Zusammenhang vgl. Hor. *Ars* 86 *descriptas servare vices operumque colores*; dazu G. Maurach, *Horaz. Werk und Leben* (Heidelberg 2001) 460 n. 24.

<sup>6</sup> Ich folge der griffigen Terminologie von Lefèvre (o. Anm. 1) 53.

<sup>7</sup> Den Schauspielervergleich nimmt Cicero ab 1, 126 wieder auf; vgl. Lefèvre (o. Anm. 1) 54 n. 297. Theatermetaphorik findet sich in der antiken Philosophie spätestens seit Platon; vgl. C. Langbehn, “Theater”, in: R. Konersmann (Hg.), *Wörterbuch der philosophischen Metaphern* (Darmstadt 2007) 443–458.

<sup>8</sup> Ähnlich äußert sich Hor. *Ars* 114–118, über das Erfordernis, das Prinzip des Passenden beim Verfassen von Figurenreden in der Tragödie zu beachten: Es mache einen großen Unterschied, ob ein Gott oder ein Heros spreche, ein reifer älterer Mann oder ein hitzköpfiger in der Blüte seiner Jugend, ein umherreisender Kaufmann oder ein Pfleger seines kleinen grünenden Landguts, ein Kolcher oder Assyrer, ein in Theben oder ein in Argos erzogener Mensch. Zur Einordnung der Stelle vgl. Maurach (o. Anm. 5) 460–462; zur Frage, ob in V. 114 *divus* (Gott) oder das ebenfalls überlieferte *Davus* (typischer Sklavename) gelesen werden sollte, vgl. B. Dunsch, “Il commerciante in scena: Temi e motivi mercantili nel *Mercator* plautino e nell’*Emporos* filemoniano”, in:

aber, so der Analogieschluß, wie die Dichter bei der großen Vielfalt von Rollen jeweils das an Handlung und Sprache auswählen, was zur Rolle paßt und sich schickt, habe die Natur uns als Menschen – Cicero meint alle Menschen, nicht eine bestimmte soziale Gruppe – die Rolle charakterlicher Stärke, Selbstbeherrschung, Mäßigung und Zurückhaltung (*constantiae, moderationis, temperantiae, verecundiae partes*) zugewiesen. Die Natur lehrt uns ebenfalls, nicht zu vernachlässigen, wie wir uns gegenüber anderen Menschen aufführen. Nun wechselt Cicero das Bildfeld, um seine These von einer anderen Seite zu beleuchten (1, 98): Wie Körperteile, die einander harmonisch zugeordnet sind und in ihrer Betätigung “mit einer gewissen Anmut” zusammenwirken, dem Betrachter gefallen,<sup>9</sup> so findet auch das *decorum*, wenn es “durch Ordnung, Beständigkeit und Selbstbeherrschung” in Äußerungen und Taten sichtbar wird, die Billigung durch diejenigen, mit denen man lebt. Beide Bildbereiche sind mit Bedacht gewählt, ist doch in beiden, Schauspielrolle wie Körperbewegung, die äußere Wahrnehmung eines wohlgeordneten Ganzen entscheidend. Die Bilder dienen damit der Argumentation Ciceros, dem es um die Wahrnehmung und Beurteilung menschlichen Verhaltens in der Welt geht.

Insgesamt sollte man also, so Cicero in 1, 99, gegenüber seinen Mitmenschen (er wiederholt das gerade verwendete *adversus homines*) eine gewisse Rücksicht (*reverentia*) walten lassen, vor allem gegen die Besten, aber auch gegen die übrigen Menschen. Hier klingt zunächst eine potentiell sozial zu fassende Unterscheidung zwischen den den *optimi* (“Menschen des höchsten Standes”) und den *reliqui* (“Menschen der übrigen Stände”) an. Diese wird aber sogleich relativiert: Letztlich, so die Aussage, sollen wir allen Menschen gegenüber *reverentia* üben. Hierbei seien die Bewegungen des Körpers lange nicht so wichtig wie die der Seele, bei denen es ebenfalls gelte, auf das *decorum* zu achten (1, 100).

Um dies zu erreichen, sei es wichtig, daß das Seelenvermögen der Vernunft (*ratio*) das Seelenvermögen der Begierden oder die Strebekraft (*appetitus*) lenkt und in seine Schranken weist (1, 101). Um dies zu erreichen, müssen, so Cicero, die Begierden der Vernunft gehorchen. Wenn dies nicht der Fall ist, wie etwa bei den Zornigen oder den sonst durch irgendeine Leidenschaft Hingerissenen, werden Geist und Körper gleichermaßen in Unruhe versetzt (1, 102). Daraus ergibt sich, daß die

---

R. Raffaelli, A. Tontini (Hgg.), *Lecturae Plautinae Sarsinates XI: Mercator (Sarsina, 29 settembre 2007)* (Urbino 2008) 15 n. 14. Für den Tenor der horazischen Forderung macht dies hier keinen großen Unterschied.

<sup>9</sup> Körpermetaphorik ist ebenfalls spätestens seit Platon in der Philosophie sehr verbreitet; vgl. S. Lüdemann, “Körper, Organismus”, in: Konersmann (o. Anm. 7) 169–182.

Begierden eingedämmt werden müssen, damit wir nicht unbedacht und aufs Geratewohl, ohne Überlegung und nachlässig handeln (*ne quid temere ac fortuito, inconsiderate neglegenterque agamus*). Dies gilt für alle Lebensbereiche, auch für Scherz und Spiel (1, 103):

Neque enim ita generati a natura sumus, ut ad ludum et iocum facti esse videamur, ad severitatem potius et ad quaedam studia graviora atque maiora. ludo autem et ioco uti illo quidem licet, sed sicut somno et quietibus ceteris tum, cum gravibus seriisque rebus satis fecerimus. ipsumque genus iocandi non profusum nec immodestum, sed ingenuum et facetum esse debet. ut enim pueris non omnem ludendi licentiam damus, sed eam, quae ab honestatis actionibus non sit aliena, sic in ipso ioco aliquod probi ingenii lumen eluceat.

Cicero stellt fest, daß die Menschen<sup>10</sup> von Natur aus nicht zu Scherz und Spiel<sup>11</sup> gemacht zu sein scheinen, sondern zu Ernsthaftigkeit und um bedeutendere und wichtigere Aufgaben wahrzunehmen. Freilich hätten Spiel und Scherz dort ihren Platz, wo man sie, wie den Schlaf und andere Ruhepausen, zur Erholung zwischen denjenigen Zeiten nutzt, während derer man seinen bedeutenden und ernstesten Aufgaben nachgeht.<sup>12</sup> Nachdem Cicero die Berechtigung des Scherzens im Grundsatz konzidiert und ihm

---

<sup>10</sup> Cicero verwendet, sich selbst als Angehöriger der Gattung Mensch einschließend, die erste Person Plural, und bezieht sich dabei, wie aus dem Kontext deutlich wird, nicht auf eine bestimmte soziale Gruppe.

<sup>11</sup> Eine Diskussion von Belegen für die Wortpaarung *ludus / iocus* bzw. *ludere / iocari* und verwandter Ausdrücke bietet A. Nuti, *Ludus e iocus. Percorsi di ludicità nella lingua latina* (Treviso–Roma 1998) 158–175.

<sup>12</sup> Der Gedanke, daß Menschen sich ab und zu erholen müssen, um sich dann mit frischen Kräften wieder ernstesten Dingen zuwenden zu können, findet sich zuerst bei den Vorsokratikern, dann bei Plat. *Leg.* 732 c; vgl. G. Luck, „Humor“, in: *RAC* (= *Reallexikon für Antike und Christentum*) 16 (1994) 761. Er wird von Aristoteles aufgegriffen, so *Pol.* 1341 b 38–1342 a 2, wo es von der spielerischen und nicht professionellen Beschäftigung der Musik heißt, daß ihre gute und erwünschte Wirkung nicht zuletzt in ihrer Fähigkeit bestehe, uns Entspannung und Erholung von den Anstrengungen der Lebensführung zu verschaffen. Vgl. auch die Ausführungen zum Katharsis-Begriff in der aristotelischen *Politik* bei A. Schmitt, *Aristoteles Poetik* (Berlin 2008) 502–509, v. a. 504 f. Von Bedeutung ist auch *Eth. Nic.* 1127 b 31–1128 b 9, wo sich Aristoteles wie Cicero mit der Unterscheidung eines angemessenen von einem unangemessenen Lustigen beschäftigt; siehe auch die Bemerkungen *Rhet.* 1419 b 2–10 (mit Verweis auf die verlorenen Ausführungen im zweiten Buch der *Poetik*); vgl. S. Halliwell, *Greek Laughter. A Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity* (Cambridge 2008) 307–331, v. a. 308–311, Schmitt (wie oben) 306 f., sowie E. Narducci, *Modelli etici e società. Un'idea di Cicerone* (Pisa 1989) 178 Anm. 56.

eine auf das menschliche Leben bezogene Nutzenfunktion zugewiesen hat, unterscheidet er zwei Arten des Scherzens. Das eine ist ein Scherzen, das schranken- und maßlos ist. Diesem stellt er eine Art des Scherzens gegenüber, die er als anständig und geistreich kennzeichnet (*ingenuum* und *facetum*). Im Anschluß illustriert Cicero diese Unterscheidung durch den Vergleich mit einem Kind, dem man auch nicht jede Art von Freiheit im Spielen erlaube, sondern nur diejenige, welche sich im Rahmen der geltenden Moral bewege: Genau wie beim Spiel des Kindes solle auch im Scherz "irgendein Licht eines anständigen Charakters aufleuchten".

Daran schließt Cicero, die soeben getroffene Unterscheidung zweier Arten des Scherzens aufgreifend und vertiefend, folgende Ausführungen an – hier in der üblichen Textvulgata, wie sie z. B. die Teubneriana bietet:

Duplex omnino est iocandi genus, unum inliberale, petulans, flagitiosum, obscenum, alterum elegans, urbanum, ingeniosum, facetum, quo genere non modo Plautus noster et Atticorum antiqua comoedia, sed etiam philosophorum Socraticorum libri referti sunt, multaue multorum facete dicta, ut ea, quae a sene Catone collecta sunt, quae vocantur ἀποφθέγματα. facilis igitur est distinctio ingenui et inliberalis ioci. alter est, si tempore fit, ut si remisso animo, <vel severissimo> homine dignus, alter ne libero quidem, si rerum turpitude adhibetur aut verborum obscenitas.

Cicero setzt erneut mit der Unterscheidung der zwei Arten des Scherzens (*duplex ... iocandi genus*) ein,<sup>13</sup> die er diesmal ausführlicher gestaltet und durch Nennung von Beispielen konkretisiert. Die unzulässige Art charakterisiert er in langer Aufzählung als eines freien Mannes unwürdig (*inliberale*), frech (*petulans*), schändlich (*flagitiosum*) und unanständig (*obscenum*), die zulässige hingegen als geschmackvoll (*elegans*), raffiniert (*urbanum*), charaktervoll (*ingeniosum*) und geistreich (*facetum*).<sup>14</sup> Als Beispiele für die zulässige, anständige Art des Scherzens nennt er die Komödien des Plautus, den er an dieser Stelle mit gewissem Stolz und in vorweggenommener Abgrenzung gegen die griechische

<sup>13</sup> Mit *omnino* macht Cicero deutlich, daß es für ihn keine Grauzone gibt. Alles Scherzen läßt sich der einen oder anderen Art zuordnen.

<sup>14</sup> Die Begriffsreihen setzt H. Köhler, "Cicero, off. 1, 104 *homo*: ein ideologiekritisches Problem", in: A. Haltenhoff, F.-H. Mutschler (Hgg.), *HORTVS LITTERARVM ANTIQVARVM. Festschrift für Hans Armin Gärtner zum 70. Geburtstag* (Heidelberg 2000) 290, in zwei Kolumnen gegeneinander, wobei nicht hinreichend deutlich wird, daß es hier sich nicht um gereimte Konträrbegriffe handelt; dies wurde auch sonst mehrfach behauptet, z. B. von E. de Saint-Denis, *Essais sur le rire et le sourire des latins* (Paris 1965) 154.

Komödie als “unseren Plautus”<sup>15</sup> apostrophiert, dann die “alte Komödie der Attiker” (*Atticorum antiqua comoedia*),<sup>16</sup> die Bücher der “sokratischen Philosophen”<sup>17</sup> und die von Cato dem Älteren gesammelten witzigen Äußerungen, die *Apophthegmata* genannt würden.

Nach diesen zwei Ansätzen der Unterscheidung von zulässigem und unzulässigem Scherzen greift Cicero diese Zweiteilung nochmals auf und resümiert, daß die Unterscheidung (*distinctio*) zwischen diesen beiden Arten, der des anständigen und des unwürdigen Scherzes (*ingenui et inliberalis ioci*), leicht falle. Das Argument, das Cicero hier durch die Setzung des folgernden *igitur* nur andeutet, geht dahin, daß man angesichts der großen Menge autoritativer römischer wie griechischer Texte, denen man gute Beispiele für zulässiges Scherzen entnehmen könne, eigentlich keine Probleme haben dürfte, zulässiges von unzulässigem Scherzen zu unterscheiden. Wenn man sich nur an die Muster zulässigen Scherzens halte, so der unausgesprochene Gedanke, dann finde man durch eine an sich selbst vollzogene kritische *éducation sentimentale*, die sich an den akzeptierten und durch Tradition bewährten Autoritäten orientiert, durch Nachahmung leicht die empirischen Kriterien, welche man dieser Unterscheidung zugrunde legen kann.

An diesem Punkt der Erörterung findet sich im Text ein in der Forschung immer wieder diskutiertes Problem. Noch einmal bietet Cicero eine kontrastive Charakteristik der beiden Arten des Scherzens, diesmal

---

<sup>15</sup> Zur insgesamt positiven Beurteilung des Plautus durch Cicero vgl. jetzt die entsprechenden Abschnitte in B. Dunsch, “Die plautinische Komödie in republikanischer und kaiserzeitlicher Literaturkritik”, in: B. Dunsch, A. Schmitt, T. Schmitz (Hgg.), *Epos–Lyrik–Drama. Zu Genese und Ausformung der Gattungen in Antike und Moderne. Festschrift für Ernst-Richard Schwinge zum 75. Geburtstag* (Heidelberg 2013) 229–291 (im Druck).

<sup>16</sup> Hier bliebe zu diskutieren, ob Cicero damit die so genannte “Alte Komödie” meint oder eher Stücke der “Mittleren” bzw. sogar der “Neuen Komödie”. Zur Genese der Dreiteilung in hellenistischer Zeit vgl. H.-G. Nesselrath, *Die attische Mittlere Komödie. Ihre Stellung in der antiken Literaturkritik und Literaturgeschichte* (Berlin–New York 1990) 172–187. Die Bezeichnungen “alt” und “neu” wurden in der Antike nicht unbedingt so verwendet wie heute, wie z. B. der Umstand zeigt, daß im frühen 2. Jh. v. Chr. ein wiederaufgeführtes Menanderstück “alt” genannt werden konnte, vgl. C. P. Jones, “Greek Drama in the Roman Empire”, in: R. Scodel (Hg.), *Theater and Society in the Classical World* (Ann Arbor 1993) 43. Jedenfalls scheint bei Cicero die Bewertung der attischen Alten Komödie zu schwanken. *De rep.* 4, 10 (= Aug. *De civ. Dei* 2, 9) kritisiert er ihre Aggressivität, doch an anderer Stelle nennt er Aristophanes *facetissimus* (*De leg.* 2, 37); vgl. A. Plebe, *La teoria del comico da Aristotele a Plutarco* (Turin 1952) 66.

<sup>17</sup> Hiermit sind, wenn man nach *Brut.* 292 geht, wo Cicero deren *ironia faceta et elegans* lobt, neben Platon wenigstens noch Xenophon und der Sokratiker Aischines gemeint; vgl. P. MacKendrick, *The Philosophical Books of Cicero* (London 1989) 236.

unter Verwendung des disjunktiven *alter ... alter*. Der Satz sei wegen seiner Bedeutung für die weitere Diskussion noch einmal zitiert:

Alter est, si tempore fit, ut si remisso animo, <vel severissimo> homine dignus, alter ne libero quidem, si rerum turpitudine adhibetur aut verborum obscenitas.<sup>18</sup>

Die eine, zulässige, Art des Scherzes sei, so wird der Sinn der Stelle heute zumeist verstanden und ergänzt, wenn er zur richtigen Zeit (*tempore*) gemacht wird, wie zum Beispiel in gelöster, entspannter Stimmung (*ut si remisso animo*), <sogar eines sehr ernsthaften> Menschen würdig, so eine der zahlreichen für diese Stelle vorgeschlagenen Ergänzungen im Text; die andere, unzulässige, sei nicht einmal eines Freien würdig (*ne libero quidem*), wenn beim Scherzen die Häßlichkeit der Gegenstände und Unanständigkeit der Wörter zur Verwendung kommen (*si rerum turpitudine adhibetur aut verborum obscenitas*).

Es sei nämlich, so Cicero im verbleibenden Teil von 1, 104, auch im Spiel ein gewisses Maß (*ludendi ... quidam modus*) einzuhalten, damit uns nicht alle Dinge allzu sehr außer Kontrolle geraten (*ne nimis omnia profundamus*) und wir, hingerissen von einer Lust, in irgendeine Schändlichkeit abgleiten. Hier variiert Cicero also leicht das Thema und wechselt vom *ludus* hin zum *iocus*; er hatte beide ja bereits kurz zuvor zusammen genannt. Als Beispiele für anständige Spiele führt er dann das Marsfeld (*campus noster*), auf dem sich die Römer sportlich üben,<sup>19</sup> sowie die Jagd (*studia venandi*) an.

Das Supplement <vel severissimo> wurde von Atzert in den Text der Teubneriana gesetzt. Neben diesem Ergänzungsversuch, der Eingang in viele zweisprachige Leseausgaben<sup>20</sup> und einsprachige Übersetzungen<sup>21</sup> gefunden hat, finden sich weitere, der Bedeutung nach ähnliche Supplemente, z. B. Müllers <gravissimo>, das Fedeli und Winterbottom in den

<sup>18</sup> *M. Tulli Ciceronis De officiis*, quartum rec. C. Atzert, *De virtutibus*, post O. Plasberg et W. Ax tertium rec. C. Atzert (Leipzig 1963).

<sup>19</sup> Verschiedene dort betriebene Sportarten zählt Hor. *Carm.* 1, 8 auf (Diskus-, Speer-, Ballwurf, Fechten, Reiten).

<sup>20</sup> Es seien beispielshalber genannt: Marco Tullio Cicerone, *Dei doveri*, hg., übers. und erl. von D. Arfelli (Bologna 1987); Marcus Tullius Cicero, *De officiis / Vom pflichtgemäßen Handeln. Lateinisch und deutsch*, übers., komm. und hg. von H. Gunermann (Stuttgart 1992); Marcus Tullius Cicero, *De officiis / Vom pflichtgemäßen Handeln. Lateinisch-deutsch*, hg. und übers. von R. Nickel (Düsseldorf 2008).

<sup>21</sup> Zum Beispiel Cicero, *On Duties*, hg. von M. T. Griffin, E. M. Atkins (Cambridge 1991); Cicero, *On Obligations (De officiis)*, übers., mit Einl. und Anm. von P. G. Walsh (Oxford 2000).

Text genommen haben.<sup>22</sup> Weitere Versuche und Vermutungen dokumentiert Testard in seinem Apparat:<sup>23</sup> Heine hatte vor *homine* einen Textausfall angenommen und vorgeschlagen, “ein Adjectiv von der Bedeutung ‘vornehm’ oder ‘gebildet’, vielleicht *amplus* od. *ingenuus*” zu supplieren;<sup>24</sup> *<magno>* wurde als Ergänzung von Madvig proponiert,<sup>25</sup> *<liberali>* von Scheibe und *<maximo>* von Seyffert; frühneuzeitliche Gelehrte wie Aldus und Lambinus hatten die Reihenfolge der Wörter *homine* und *libero* gegeneinander vertauscht,<sup>26</sup> was aber angesichts einer eindeutigen Parallelüberlieferung bei Nonius, die *libero* als in der zweiten Alternative stehend bezeugt,<sup>27</sup> von vornherein unwahrscheinlich ist. Diese Vorschläge, so elegant sie teilweise sein mögen, zeugen von der großen Selbstgewißheit, mit der bis ins 19. und frühe 20. Jh. nicht selten mit den Texten umgegangen wurde, können jedoch weder methodisch noch der Sache nach befriedigen. Methodisch deshalb nicht, weil es kaum möglich ist, den Ausfall längerer Wörter oder Wortgruppen wie *<vel severissimo>* oder *<gravissimo>* überzeugend zu erklären.<sup>28</sup>

Wollte man eine solche Erklärung versuchen, so könnte man annehmen, ein Schreiber habe mit Blick auf *ut si remisso* ein dem oberflächlichen optischen Eindruck nach ähnliches im Text stehendes längeres Wort oder

<sup>22</sup> *M. Tulli Ciceronis De officiis libri tres*, hg. von P. Fedeli (Mailand 1965); *M. Tulli Ciceronis De officiis*, hg. von M. Winterbottom (Oxford 1996).

<sup>23</sup> Cicéron, *Les devoirs. Introduction, Livre I*, hg. und übers. von M. Testard (Paris 1965) 157; weitere Vermutungen des 19. und 20. Jahrhunderts bei Köhler (o. Anm. 14) 292–296.

<sup>24</sup> *M. Tullii Ciceronis De officiis ad Marcum filium libri tres*, erkl. von O. Heine (Berlin 1857) 76. In einer späteren Auflage ([Berlin 1871] 89) variiert Heine seinen Vorschlag (“*amplus* oder *magnus*”).

<sup>25</sup> Nach G. F. Unger, *Zur Textkritik von Cicero's Schrift De officiis* (Göttingen 1878) 38 hatte Baiter bereits denselben Vorschlag gemacht.

<sup>26</sup> So Unger (o. Anm. 25) 38.

<sup>27</sup> Non. 356, 30 (s. v. *obscenum*), zitiert von Winterbottom (o. Anm. 22) 42 im Apparat.

<sup>28</sup> Auch keine der drei von Atzert (o. Anm. 18) im Apparat angegebenen Parallelen kann daran etwas ändern: Der Verweis auf Quint. *Inst. or.* 6, 6, 68 geht in die Irre; das sechste Buch umfaßt nur fünf Kapitel. Die beiden anderen, Cic. *De or.* 2, 228 und Plin. *Epist.* 8, 21, geben für die vorliegende Stelle nichts aus. Plinius stellt die *severitas* der *comitas* gegenüber und sagt, daß er seine ernsthafteren Werke durch Einlagen von *lusus* und *ioci* aufputzt (8, 21, 1 f.; *distinguo* hat nichts mit der *distinctio* zu tun, von der Cicero spricht). In *De oratore* läßt Cicero Antonius zwar davon sprechen, wie selten es vorkomme, daß jemand (hier Crassus) so äußerst liebenswürdig (*venustissimus*) und raffiniert (*urbanissimus*) sein könne, zugleich aber höchst gewichtig und ernst (*gravissimus* bzw. *severissimus*); dies ist in anderem Zusammenhang gesagt und passt, von den Wörtern selbst abgesehen, vom Gedankengang nicht auf den oben formulierten Gegensatz zweier Arten von Scherzen.

eine Wortgruppe wie *vel severissimo* schlicht überlesen; dann läge eine Art Haplographie vor. Eine weitere Möglichkeit wäre, die Annahme zu vertreten, daß das einmal<sup>29</sup> überlieferte *remissi animi* korrekt ist und als Genitivus qualitatis zu *homine* tritt, so daß es an der vorliegenden Stelle gar keinen Textausfall zu heilen gilt. Hiergegen steht allerdings sowohl der lateinische Sprachgebrauch, nach dem der Genitivus qualitatis klassisch fast ausschließlich mit gewissen Quantitätsadjektiven wie *magnus* und *summus*, Zahlangaben und Pronomina verwendet wird,<sup>30</sup> wie auch die Tatsache, daß es sich bei einer “entspannten Stimmung” um eine vorübergehende Gemütsstimmung handelt, die als modale adverbiale Bestimmung im Ablativ (*remisso animo*; vergleichbar *bono animo*, *aequo animo*),<sup>31</sup> nicht als Attribut im Genitiv (*remissi animi*) formuliert werden sollte.

Da nun die Überlieferung keine weiteren Anhaltspunkte für großflächigere Textverderbnis bietet, wie sie sich sonst in *De officiis* nicht selten findet, wenngleich wohl nicht so häufig wie früher vermutet,<sup>32</sup> kann nur eine gravierende inhaltliche Anstößigkeit als hinreichende Begründung für konjekturale Bemühungen dienen. Offenbar scheint der im überlieferten Text formulierte Gegensatz zwischen einem Scherz, der, wenn er zur rechten Zeit gemacht wird, *homine dignus* ist, und einem, der *ne libero quidem dignus* ist, wenn er auf der Sach- und Wortebene nicht akzeptiert werden kann, von den Interpreten dieses Textes nicht als echter Gegensatz wahrgenommen worden zu sein.<sup>33</sup>

So argumentiert 1996 Andrew Dyck in seinem Kommentar zur Stelle: “Contrasted with *liber* should be, not merely *homo*, since a *liber*, too, is a *homo*, but a specific type of *homo* [...]”.<sup>34</sup> Ähnlich argumentierte bereits

<sup>29</sup> Diese Lesart bietet *p* (= Palatinus 1531; 13. Jh.).

<sup>30</sup> Vgl. J. B. Hofmann, A. Szantyr, *Lateinische Syntax und Stilistik. Mit dem allgemeinen Teil der lateinischen Grammatik* (München 1972) 68; R. Kühner, C. Stegmann, *Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache. Zweiter Teil: Satzlehre*, neubearb. und ber. von A. Thierfelder I (Hannover 1976) 455 f. Vgl. aber immerhin Belege wie Plaut. *Men.* 269 *homo iracundus, animi perdit*, angeführt von E. C. Woodcock, *A New Latin Syntax* (London 1959) 66.

<sup>31</sup> Vgl. Hofmann, Szantyr (o. Anm. 30) 69; dort aber immerhin Verweis auf Ov. *Fast.* 2, 847 *animi matrona virilis*.

<sup>32</sup> Vgl. K. B. Thomas, *Textkritische Untersuchungen zu Ciceros Schrift De officiis* (Münster 1971) 1–14.

<sup>33</sup> Vgl. Köhler (o. Anm. 14) 289: “Es gibt aber auch [...] Emendationen, die nicht auf ein textkritisches Problem zurückzuführen sind, sondern allein dem Willen des Editors entspringen, einer an sich unverdächtigen Textstelle Sinn zu verleihen bzw. den Text dem eigenen Verständnis anzupassen. Eine solche Konjektur [...] entwickelt ihre eigene Geschichte, die eher in den Bereich der Ideologie als der Textkritik gehört, aber nicht weniger interessant ist. Auch sie gehört zur Rezeption eines Werkes”.

<sup>34</sup> Dyck (o. Anm. 4) 266.

G. F. Unger, der 1878 die bislang ausführlichste Diskussion dieser Textstelle vorgelegt hat: “Die hauptschwierigkeit der stelle liegt in dem sonderbaren gegensatz alter *est homine dignus*, alter *ne libero quidem*: da *ne–quidem* ein geringeres anzeigt, der freie mann aber weder einen gegensatz zum manne überhaupt bildet, da er die species, dieser das genus ist, noch den übrigen species gegenüber einen minderen werth hat. Umgekehrt ist es: nach antiker anschauung ist der freie stand der höchste, nur unfreie und unselbständige stehen ihm entgegen”.<sup>35</sup> Diese Argumentation beruht darauf, daß sich alleinstehendes *homine* und *libero* nicht gegensätzlich, sondern komplementär zueinander verhalten. Insbesondere scheint, will man dieser Argumentation folgen, *homo* ein erklärendes Attribut zu fehlen, um eine Balance zwischen *homine* und nachfolgendem *libero* herzustellen, das als auf *homine* bezogen gedacht zu sein scheint.<sup>36</sup>

Nun ist allerdings unzweifelhaft, daß bei Cicero und anderen Autoren alleinstehendes *liber* auch im Sinne von *liber homo* verwendet werden kann.<sup>37</sup> Steht aber *libero* in diesem Fall allein für sich, und dies sei hier zunächst einmal angenommen, so kann *homine* dies auch, und zwar entweder im generellen Sinn, “ein jegliches menschliches Wesen”, also wie *quovis homine*, was alle Menschen einschließt (jeder Altersstufe, beiderlei Geschlechts, Freie wie Unfreie, im Gegensatz zu Tieren und Göttern),<sup>38</sup> oder aber prägnant<sup>39</sup> im Sinne eines “echten Menschen”, was sowohl einen Menschen mit Geschmack, stark entwickelten menschlichen Gefühlen oder guter Vernunft als auch einen Ehrenmann bezeichnen kann, wobei auch die Markierung sozialer Distinktionen im Einzelfall nicht ausgeschlossen ist.<sup>40</sup>

<sup>35</sup> Unger (o. Anm. 25) 38.

<sup>36</sup> Griffin, Atkins (o. Anm. 21) 41 mit Anm. 3 erkennen, wie schon der weiter oben erwähnte Heine, “an obvious gap” im Text, und folgen der Ergänzung Atzerts (“even the most serious man”).

<sup>37</sup> Vgl. J. Ph. Krebs, J. H. Schmalz, *Antibarbarus der lateinischen Sprache. Nebst einem kurzen Abriss der Geschichte der lateinischen Sprache und Vorbemerkungen über reine Latinität II* (Basel 1907) 18 (s. v. *liber*) mit Verweis z. B. auf Cic. *De har. resp.* 34, *Verr.* 2, 58, *Pis.* 57, *Flacc.* 97.

<sup>38</sup> Vgl. z. B. Plaut. *Amph.* 1048–1050: *Ubi quemque hominem aspexero, / si ancillam seu servom sive uxorem sive adulterum / seu patrem sive avom videbo, obruncabo in aedibus.*

<sup>39</sup> Zur Prägnanz von Substantiven vgl. G. Maurach, *Lateinische Dichtersprache* (Darmstadt 1995) 103–106.

<sup>40</sup> Vgl. z. B. Cic. *Att.* 13, 52, 2: *homines visi sumus* (Geschmack); Cic. *Phil.* 2, 39: *si modo homines sunt* (menschliche Gefühle); Cic. *Att.* 2, 2, 2: Ἡρώδης, *si homo esset, eum potius legeret quam unam litteram scriberet* (Vernunft); Cic. *Att.* 4, 15, 2: *si vis homo esse* (Ehrenmann).

Von den modernen Herausgebern hat sich, wohl von ähnlichen Überlegungen geleitet, einzig M. Testard dafür entschieden, den überlieferten Text unverändert zu lassen und übersetzt die Stelle folgendermaßen: “L’une, si elle vient en son temps – de même si c’est par délassément de l’esprit – est digne de l’homme, mais l’autre n’est pas digne, même de l’homme émancipé, si pour des sujets honteux elle emploie des termes grossiers”.<sup>41</sup> Ohne das Supplement lautet der lateinische Text bei Testard: *Alter est, si tempore fit, ut si remisso animo, homine dignus.*

Dies wäre mit Testard wohl so zu verstehen: Die eine Art von Scherz ist, sagt Cicero, wenn sie zur richtigen Zeit kommt, ebenso wie / wie zum Beispiel in gelöster Stimmung, jedes Menschen würdig, d. h. jeder Mensch kann, wenn er den richtigen Zeitpunkt trifft, den *καιρός*,<sup>42</sup> einen Scherz machen, der zulässig und akzeptabel ist; *alter ne libero quidem, si rerum turpitudine adhibetur aut verborum obscenitas* – die andere Art von Scherz ist nicht einmal des Freigelassenen (“l’homme émancipé”) würdig, nämlich wenn entweder Inhalt oder Formulierung anstößig sind, d. h. nicht einmal ein Freigelassener, der wegen seiner mangelnden Erfahrung in galanter Konversation und korrekten Manieren grundsätzlich mit größerer Nachsicht bei seinen Äußerungen, auch scherzhaften, rechnen kann als andere, nicht einmal der darf einen unzulässigen und inakzeptablen Scherz äußern. Gegen diese Auffassung Testards spricht nun nicht so sehr, daß der Gegensatz *homo* “(jeder) Mensch” – *liber* “Freigelassener” nicht besonders griffig ist, als vielmehr daß *liber* in der Bedeutung “Freigelassener”, also als Synonym von *libertus*, sich für Cicero nicht belegen läßt und überhaupt in der gesamten Latinität schwer denkbar ist.<sup>43</sup>

Man könnte *liber*, wenn es nicht den Freien bezeichnen soll, auch im Sinne von “freizügig”, “zügellos” verstehen<sup>44</sup> und in diesem Sinne *ne ... quidem* als Steigerung deuten: Die andere Art von Scherz, so wäre der Satz dann zu verstehen, ist nicht einmal eines Zügellosen würdig, von dem man ja in Sachen Benehmen ohnehin nicht viel erwartet – aber doch soviel, daß auch er nicht auf diese Weise scherzen darf. Beide Deutungen haben gemeinsam, daß *liber* gegenüber *homo* als die Beschreibung eines

<sup>41</sup> Testard (o. Anm. 23) 157 f.

<sup>42</sup> Zu Begriff und Geschichte von *καιρός* bzw. *occasio* vgl. B. Dunsch, “Topisch (oder) ephemere? Zur Ambivalenz der Gelegenheit in der Gelegenheitsdichtung”, in: S. Fielitz, C. Uhlig, W. Keller (Hgg.), *Die Entdeckung der Antike durch die Moderne* (Heidelberg 2013) (im Druck); R. Nickel, *Besitzen und Gebrauchen. Spielarten einer Gedankenfigur vor und bei Aristoteles* (Marburg 2012) 175–183.

<sup>43</sup> Vgl. Köhler (o. Anm. 14) 293 f.

<sup>44</sup> Vgl. *OLD* 1023 s. v. *liber* 1, 11 b (“not practising restraint”, “licentious”, “free”), wo u. a. auf Cic. *Fam.* 12, 28, 1 verwiesen wird (*ne nimis liber in ulciscendo viderere*).

geringerwertigen sozialen Status verstanden wird.<sup>45</sup> Dies gilt auch für die Deutung von H. Köhler, die unter *homo* den “Mann des höchsten Standes”, also einen Angehörigen der Nobilität, und unter *liber* den “freien Bürger”, den *civis*, der freilich unterhalb des *nobilis* steht, “den undifferenzierten Vertreter der Menge”, verstehen möchte.<sup>46</sup> Auch wenn Köhler an keiner Stelle ihrer Untersuchung explizit sagt, wie die Textstelle, so interpretiert, insgesamt verstanden werden soll, versuche ich eine Deutung im Sinne Köhlers: Die eine Art von Scherz ist, so soll hier gesagt sein, wenn sie zur richtigen Zeit kommt, wie zum Beispiel in gelöster Stimmung, jedes Mannes aus dem höchsten Stand würdig, aber die andere Art von Scherz ist nicht einmal eines Durchschnittsbürgers würdig, nämlich wenn entweder Inhalt oder Formulierung geeignet sind, Anstoß zu erregen.

Überdies wäre noch zu erwägen, ob *liber* wie *otiosus* gemeint sein könnte, “frei von Pflicht”.<sup>47</sup> Dann müsste jedoch *remisso animo* ebenfalls, in abgeschwächtem Sinn, “nach Erledigung der Pflichten” bedeuten, was nicht unproblematisch ist.<sup>48</sup> Überdies würde nicht recht deutlich werden, worin der genaue Unterschied zwischen beiden besteht.<sup>49</sup>

Die Stellen aus *De officiis*, die Köhler für das Vorkommen und Spektrum der Bedeutungen von attributlosem *homo* anführt, sind zahlreich.<sup>50</sup> Zunächst erwähnt sie *homines* = “Mitmenschen” (2, 17) und *homines* = “Landsleute” (2, 55). Ist erstere Bedeutungsgleichung unstrittig (vgl. aber schon 2, 16 *deleti sint homines hominum impetu*), so ist bei der zweiten Vorsicht angezeigt: Bloßes *homines* kann kaum “Landsleute” heißen und steht auch in 2, 55 mit Attribut (*a nostris hominibus*). Die im weiteren von ihr angeführten Gleichungen *homines* = “Leute, man” sowie *hominem* = “ihn” (verwendet wie ein Personalpronomen der dritten Person Singular) und *homo* = “Mann”

<sup>45</sup> Unter Berufung auf Ciceros Formulierung mit *ne ... quidem* schreibt Köhler (o. Anm. 14) 296, daß “die Stelle [...] so angelegt ist, daß am Ende ein geringerwertiger Begriff stehen muß”. Daher sei es erforderlich, *homo* “über die allgemeine Bedeutung ‘Mensch’ hinauzuheben”.

<sup>46</sup> Vgl. Köhler (o. Anm. 14) 300.

<sup>47</sup> Diesen Vorschlag verdanke ich dem anonymen Gutachter des *Hyperboreus*, ebenso den Hinweis auf Cic. *De sen.* 81, wo *remissus* und *liber* in Junktur auftreten: *dormientium animi ... multa enim, cum remissi et liberi sunt, futura prospiciunt*. Doch dort bezieht sich *liber* nicht auf die Freiheit von Verpflichtungen, sondern auf das physische Losgelöstsein der Seele vom Körper, wie z. B. auch *De div.* 1, 129 (*animi hominum ... per se ipsi liberi incitati moventur*).

<sup>48</sup> In übertragenem Sinn kann sich *remissus* auf affektive Zustände beziehen, aber nicht auf konkrete Umstände, in denen man sich befindet, vgl. die Belege in *OLD* (o. Anm. 44) 1611, s. v. 2.

<sup>49</sup> Auch wäre der Bezug zwischen *remisso animo* und *libero* (scil. *animo*?) nicht so klar wie man es in der Prosa Ciceros erwarten darf.

<sup>50</sup> Vgl. Köhler (o. Anm. 14) 296–298.

sind semantisch unproblematisch und in der Latinität gut belegt.<sup>51</sup> Für die Gleichung *homo* = “der Mann aus dem höchsten Stand, Herr” führt Köhler 2, 21 an. Hier sehe ich nicht, wie die Formulierung *quaecumque* [...] *homines homini tribuunt ad eum augendum atque honestandum* usw. darauf schließen lassen könne, es gebe eine isolierbare Bedeutung *homo* = “Mann aus höchstem Stand”. Vielmehr handelt es sich, wie die Junktur *homines homini* zeigt,<sup>52</sup> um den sprachlichen Ausdruck eines Kontrastes zwischen einem einzelnen und einer Gruppe. Solche sprachlichen Kontrastierungen sind nicht zwangsläufig sozialtheoretisch deutbar.

Dies wird noch deutlicher, wenn man die Textstellen betrachtet, die Köhler im folgenden als Belege für die von ihr vorgeschlagene spezifische Bedeutung *homo* = “Mann aus höchstem Stand” beibringt. Die erste dieser Stellen, *De or.* 2, 252 (*obsenitas non solum non foro digna, sed vix convivio liberorum*), ist wenig einschlägig. Es geht nicht um den Unterschied zweier Orte “verschiedener sozialer Wertigkeit”,<sup>53</sup> wobei das *forum* als Ort hoher, das *convivium* als Ort geringer Wertigkeit aufgefaßt wird, sondern um die Frage von mehr oder weniger Öffentlichkeit, mehr oder weniger Publikum, wenn man obszön scherzt. Insofern sind die *liberi* hier keinesfalls als “Jedermannen”<sup>54</sup> zu verstehen. In *De off.* 1, 151 (*nihil est agri cultura melius, nihil uberius, nihil dulcius, nihil homine, nihil libero dignius*)<sup>55</sup> geht es, wie in 1, 150 deutlich wird, um die Frage, welche Beschäftigungen eines Freien würdig bzw. unwürdig (*inliberales*) sind. Die Antwort gipfelt, für einen Römer wie Cicero nicht überraschend, in der Feststellung, der Landbau sei die dem Freien angemessenste Form der Beschäftigung. Den Satz schließt daher die Erwähnung des Freien (*libero*) ab, die zu der Bemerkung, der Landbau zieme sich überhaupt für jeden

---

<sup>51</sup> Bei einigen Stellen, die Köhler (o. Anm. 14) 297 für *homo* = Mann (statt *homo* = Mensch) anführt, frage ich mich allerdings, ob das Problem überhaupt ein sprachliches ist, wenn die Akteure, über die Cicero spricht und die nun einmal aufgrund der damaligen sozialen Verhältnisse in aller Regel Männer waren, vor allem wenn es um das Auftreten im öffentlichen Raum ging, von ihm aber nicht als “Männer”, sondern “Menschen” bezeichnet werden. Prinzipiell ändert dies nichts an der Verallgemeinerbarkeit seiner dort getroffenen Aussagen.

<sup>52</sup> Solche polyptotischen Verbindungen sind im Lateinischen zu allen Zeiten beliebt, vgl. z. B. *amicus amico* (Plaut. *Merc.* 499).

<sup>53</sup> Köhler (o. Anm. 14) 298.

<sup>54</sup> *Ebd.*, 298.

<sup>55</sup> Atzert folgt hier dem Vaticanus Borgia 326 (f) gegen die restliche Überlieferung und athetiert *nihil* vor *libero*. Abgesehen davon, daß auf diese Weise der ausgewogene Parallelismus und die begriffliche Steigerung gestört würden, setzt dieser Eingriff in den Text voraus, daß *homo* und *liber* eben keinen echten Gegensatz bilden, was zu beweisen wäre. Der Verweis auf 1, 104 in Atzerts Apparat führt zu einem Zirkelschluß; der auf *Phil.* 3, 12 läßt sich nicht verifizieren.

Menschen (*homine*) am meisten, noch eine Steigerung darstellt, freilich keine “Steigerung ins Allgemeine”, wie Köhler glaubt.<sup>56</sup> Zusammenfassend kann man sagen, daß *homo* zwar in der Tat auch einmal “Mann des höchsten Standes” heißen kann – nicht zuletzt in der Junktur *homo novus*, “neuer Mann höchsten Standes”, die freilich oft negativ konnotiert ist (“Emporkömmling”)<sup>57</sup> –, daß es aber im Einzelfall sehr schwer ist, das am Begriff durch prägnante Ausdrucksweise vom Autor bewußt Versparte durch “Ideologiekritik”<sup>58</sup> zu re-konstruieren.

Versteht man unter *liber* jedoch den freien Mann (im Gegensatz zu jedem beliebigen Menschen, *homo*), ergibt 1, 104 einen guten Sinn und fügt sich auch gut in den weiteren Argumentationszusammenhang. Es war nämlich im voraufgegangenen Text nirgends von einem Gegensatz zwischen äußerst ernsthaften Menschen und solchen, die nicht äußerst ernsthaft sind, die Rede. Insofern lägen <*vel severissimo*> *homine* oder jede andere weiter oben genannte Form der Ergänzung und *libero* auf zwei verschiedenen semantischen Ebenen: Der intendierte Gegensatz ist nicht formuliert als einer zwischen sehr ernsthaften (oder bedeutenden, sozial distinkten o. ä.) Menschen, die offenbar als Freie gedacht sind, und solchen, die frei, aber nicht so ernsthaft sind. Dasselbe gilt auch für die von Köhler vorgeschlagene Deutung von *homo* als “Angehöriger des höchsten Standes”, was letztlich daraus hinausläuft, ein Distinktion schaffendes Adjektivattribut, wie es viele andere suppliert haben, durch semantische Engführung des Bezugswortes zu versparen.

Dies kann aber nicht die Lösung sein. Vielmehr sind nach Ciceros kurz vorher geäußelter Ansicht ja alle Menschen generell eher zur Ernsthaftigkeit (*ad severitatem*) geschaffen. Also wird in 1, 104 wahrscheinlich ein Unterschied konstatiert zwischen den Menschen überhaupt, die alle zumindest

---

<sup>56</sup> Köhler (o. Anm. 14) 299; auch *Verr.* 2, 58 und *Lael.* 89, die Köhler im folgenden noch anführt, vermögen nicht zu überzeugen. Es ist ja gar nicht zu bestreiten, daß in Rom zwischen Angehörigen des Ritterstandes und einfachen freien Bürgern Unterschiede bestanden haben, wie sie Cicero auch immer wieder sprachlich formuliert, aber eine “geringere Wertschätzung” des *liber* durch Cicero, wie sie Köhler, *ibd.*, 300 aus den Belegen erkennen will, vermag ich nicht zu sehen.

<sup>57</sup> *Homo novus* wird in der späten Republik überwiegend pejorativ verwendet (*novitas* als Gegenbegriff zur *nobilitas*); Cicero hat ihn im Laufe seiner eigenen Karriere aufgewertet und in einen positiv konnotierten politischen Slogan umgemünzt; vgl. F. Goldmann, “*Nobilitas* als Status und Gruppe. Überlegungen zum Nobilitätsbegriff der römischen Republik”, in: J. Spielvogel (Hg.), *Res publica reperta. Zur Verfassung und Gesellschaft der römischen Republik und des frühen Prinzipats. Festschrift für Jochen Bleicken zum 75. Geburtstag* (Stuttgart 2002) 56 Anm. 70.

<sup>58</sup> Dies ist das methodische Prinzip von Köhler (o. Anm. 14), wie schon aus dem Titel ihrer Studie deutlich wird.

zulässige Scherze machen dürfen, und den Freien, die genauso wenig unzulässige Scherze machen dürfen wie alle anderen, sondern allenfalls—dies ergibt sich implizit aus dem zuvor Gesagten—auch einmal einen zulässigen Scherz, der nicht ganz zur richtigen Zeit (*tempore*) fällt.<sup>59</sup>

Der hohe Generalisierungsgrad dieser Aussagen passt vorzüglich zur großen Allgemeinheit des bereits zuvor Gesagten (1, 103: *ita generati a natura sumus, ut ...*). Im folgenden Abschnitt (1, 105 f.) hebt Cicero dann auch, zu dieser Argumentation passend, allgemein auf den Gegensatz Mensch–Tier ab (*homo–pecudes, reliquae bestia*);<sup>60</sup> ein nicht ebenso genereller oder auch ein prägnanter Gebrauch von *homo* in 1, 104 würde hierzu nicht gut passen. Erst danach kommt Cicero auf einzelne Beispiele zu sprechen; die menschliche Natur hat eben ihre allgemeinen und ihre individuellen Aspekte (1, 107–109).<sup>61</sup> Es läßt sich, wenn man unseren Textabschnitt in seinen argumentativen Kontext einordnet, ein weiter Bogen spannen, der von den bereits am Anfang dieser Untersuchung erwähnten Ausführungen Ciceros zur hervorgehobenen Position des Menschen gegenüber den Tieren (1, 96) über die Vielfalt der Rollen, die Menschen einnehmen können (1, 97), über die Frage, wie wir uns den Mitmenschen gegenüber verhalten (1, 98), ferner über die Forderung, daß wir allen gegenüber Rücksicht nehmen sollen, egal welchem Stand sie angehören (1, 99), bis hin zur Forderung reicht, daß die unvernünftigen Strebekräfte der Seele der Vernunft gehorchen sollen (1, 101 f.). Alles, was in diesen Abschnitten gesagt wird ist, teils explizit, teils implizit, anthropologisch-allgemein gesagt und nicht primär auf Angehörige einer bestimmten sozialen Gruppe, z. B. der Nobilität, bezogen. Dies gilt auch für 1, 103 f. sowie 105 f.

Es ist hoffentlich deutlich geworden, daß der in 1, 104 überlieferte Text nicht lückenhaft ist und ohne Supplement gehalten werden kann, auch ohne in Interpretationsnot zu geraten und ohne auf eine ideologiekritische

---

<sup>59</sup> Abwegig ist die Erklärung von Unger (o. Anm. 25) 39 f., der vorschlägt, *homine dignus* und *libero dignus* lägen auf derselben Ebene, wären also nichts als eine *variatio* im Ausdruck, und mithin synonym; der Gegensatz wäre daher vielmehr zu finden, “indem wir *si tempore fit, ut si remisso animo* und *si libero* auf einander beziehen und durch ergänzung von *animo* zu *libero* erklären: *alter est si tempore fit, ut si remisso animo fit, homine dignus; alter ne si remisso quidem animo fit, homine est dignus.*”

<sup>60</sup> In 1, 106 verwendet er dann *homo* noch einmal im allgemeinen Sinne von “jedes menschliche Wesen”. Wie Köhler (o. Anm. 14) 300 f. zutreffend feststellt, ist es wahrscheinlich, daß *homo* “in seiner anthropologischen Bedeutung als das Gattungswesen Mensch gebraucht” wird, wenn “an solchen Stellen entweder *expressis verbis* auf den generellen Unterschied Mensch–Tier abgehoben wird” oder “diese Unterscheidung im Hintergrund steht”. Dies ist nun aber, anders als Köhler zu glauben scheint, in 1, 103–106 der Fall.

<sup>61</sup> Vgl. MacKendrick (o. Anm. 17) 236.

Umsemantisierung des prägnant verwendeten Wortes *homo* Rekurs nehmen zu müssen.

Jedoch sollte der Text an einer anderen, bisher weniger beachteten Stelle im selben Satz geringfügig geändert werden. Es handelt sich um den problematischen Ausdruck *ut si remisso animo*, den alle modernen Herausgeber, auch Testard, akzeptiert haben.<sup>62</sup> Hier sollte man, gestützt auf eine Variante in der Überlieferung, *et si remisso animo* in den Text setzen. Die Ausdrücke *tempore*, “zur richtigen Zeit”, und *remisso animo*, “in gelöster Stimmung”, liegen nämlich nicht auf ein und derselben semantischen Ebene: Vielmehr darf ein Scherz dann “in gelöster Stimmung” gemacht werden, wenn es zur rechten Zeit geschieht – d. h. wenn die Zeit nicht richtig ist, dann darf man sich auch beim Scherzen nicht gehenlassen. Der entscheidende Faktor ist, so der Sinn des Textes, der richtige Zeitpunkt, zu dem, und nicht der geistige Zustand, in dem man einen Scherz äußert. Oder deutlicher formuliert: Wenn der Zeitpunkt nicht richtig ist, sind alle anderen Umstände nebensächlich.<sup>63</sup> Dies aber kann mit *ut si* nicht ausgedrückt werden. Mit *ut si* würde *remisso animo* erläuternd und fortführend an *tempore* angeschlossen;<sup>64</sup> diese Funktion hat es auch in

---

<sup>62</sup> Ungenau formuliert Köhler (o. Anm. 14) 290, die schreibt, daß die Worte “*ut si remisso animo* so nicht in den Handschriften stehen”, sondern “ein Lösungsvorschlag aufgrund einer disparaten Überlieferung” seien. Nach dem Apparat von, um ein Beispiel zu nennen, Atzerts Teubneriana findet sich *ut si remisso animo* zumindest in zwei Handschriften, a (= Avranches, Bibl. mun. 225; 12. Jh.) und T (= Tricassensis 552; 14. Jh.).

<sup>63</sup> Ein gutes Beispiel für einen solchen Scherz zur Unzeit stellt eine Anekdote über einen P. Scipio Nasica dar, wahrscheinlich den Konsul von 138 v. Chr., der im Wahlkampf um die Ädilität einem Bauern die schwielige Hand schüttelte und fragte, ob er auf den Händen herumzulaufen pflege (Val. Max. 7, 5, 2); vgl. M. Jehne, “Jovialität und Freiheit. Zur Institutionalität der Beziehungen zwischen Ober- und Unterschichten in der römischen Republik”, in: B. Linke, M. Stemmler (Hgg.), *Mos Maiorum. Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik* (Stuttgart 2000) 216: “Scipio hatte sich in einem Zusammenhang, indem von ihm in besonderem Maße Jovialität gefordert war, einen Spaß auf Kosten eines einfachen Bürgers erlaubt und so die unstrittige Distanz zwischen ihnen betont, statt sie zu überspielen. Daß er bei der Wahl durchfiel, war die logische Konsequenz eines solchen Verstoßes gegen das Jovialitätsgebot”.

<sup>64</sup> Es wäre noch zu erwägen, wie mir Jochim Effland vorgeschlagen hat, ob *remisso animo* vom Gemütszustand des Publikums und nicht des Scherzenden gesagt werden könnte. Der Duktus des Textes scheint mir nicht dafür zu sprechen – doch gesetzt, es wäre möglich: Dann wäre es auch möglich, *ut si* im Text zu belassen, da es in diesem Fall nur eine Erklärung des vorangehenden *tempore* einleiten würde, und wie folgt zu übersetzen: “Der eine, wenn er zur richtigen Zeit gemacht wird, zum Beispiel wenn die Stimmung (der Zuhörer) gelockert ist, schickt sich für jeden Menschen, der andere ...”.

der von Winterbottom im Apparat angeführten Parallele Quint. *Inst. or.* 5, 10, 55: *Praeterea finimus aut vi, sicut superiora, aut ἐτυμολογία, ut si assiduum ab aere dando et locupletem a locorum, pecuniosum a pecorum copia.* An der vorliegenden Stelle in *De officiis* jedoch sollte *remisso animo* vielmehr als Ausnahmetatbestand gekennzeichnet werden; daher ist die Quintilian-Stelle nicht einschlägig. Dies leistet aber das, den Apparaten Winterbottoms und Testards zufolge, in zwei Handschriften<sup>65</sup> überlieferte *et si* (bzw. *etsi*) *remisso animo*, oder noch deutlicher, freilich mit geringer Ergänzung, *et<iam>si remisso animo*, “wenn auch in gelöster Stimmung”. Damit ergäbe sich folgender Text:

Alter est, si tempore fit, et<iam>si remisso animo, homine dignus, alter ne libero quidem, si rerum turpitudine adhibetur aut verborum obscenitas.

Dies wäre so zu verstehen: “Der eine (Scherz) ist, wenn er zur richtigen Zeit gemacht wird, wenn auch in gelöster Stimmung, eines jeden Menschen würdig (= schickt sich für jeden Menschen), der andere nicht einmal (oder: wenigstens nicht / gerade nicht)<sup>66</sup> eines Freien, wenn (nämlich) die Hässlichkeit der Gegenstände und die Unanständigkeit der Wörter herangezogen werden”.

Cicero mag bei der Abfassung dieses Passus<sup>67</sup> an einen der zahlreichen Vorwürfe gedacht haben, die ihm kurz zuvor, am 19. September 44 v. Chr., in einer nicht mehr erhaltenen, aber aus Ciceros

<sup>65</sup> L (Harleianus 2716; 9./10. Jh.) und c (Bernensis 104; 12./13. Jh.); p (Palatinus 1531; 13. Jh.) überliefert *et sit*; die jüngere Überlieferung bietet zudem noch *aut*, das wohl nur den Status einer Konjektur beanspruchen kann.

<sup>66</sup> Für diese Bedeutung von *ne ... quidem* vgl. F. Hand, *Tursellinus seu De particulis Latinis commentarii* IV (Leipzig 1845) 65 mit Verweis auf *De nat. deor.* 3, 24, wo die Vulgatausgaben allerdings *quoque* statt überliefertem *quidem* lesen, und *De fin.* 1, 70, wo der Text ebenfalls unsicher ist (*quam* oder *quidem*). Der sicherste Beleg bei Hand ist nachklassisch, Plin. *Pan.* 43, 5: *quotusquisque principum ne id quidem in patrimoniis nostris suum duxit, quod esset de suo.*

<sup>67</sup> *De officiis* wurde wahrscheinlich zwischen Oktober, vielleicht September, und Dezember 44 v. Chr. verfaßt. Das erste und zweite Buch waren am 5. November fertiggestellt; vgl. Dyck (o. Anm. 4) 8 f., Lefèvre (o. Anm. 1) 12 mit weiterer Literatur in Anm. 19. Die zweite *Philippische Rede* verfaßte Cicero wohl bald nach dem 19. September in direkter Reaktion auf die Angriffe des Antonius. Am 25. Oktober war die Rede schon geschrieben, veröffentlichen wollte Cicero sie aber mit Rücksicht auf die politische Situation erst später, wie er Atticus gegenüber äußert; vgl. G. Manuwald, *Cicero, Philippics 3–9. Volume 1: Introduction, Text and Translation, References and Indexes* (Berlin–New York 2007) 20 und 57–59. Ob sie ab den frühen Novembertagen als politische Flugschrift in Rom zirkulierte, wie oft vermutet wird, ist fraglich, vgl. *ibd.*, 59 Anm. 156.

Reaktionen einigermaßen rekonstruierbaren Senatsrede von M. Antonius gemacht worden waren.<sup>68</sup> Hier geht es um den Vorwurf, daß Cicero, den Antonius als geltungssüchtigen Parvenu unter den Konsularen darstellte, der für einen großen Teil der politische Misere der vergangenen zwanzig Jahre verantwortlich sei, sich im Lager des Pompeius durch unpassende Witzeleien unbeliebt gemacht habe. Darauf reagiert Cicero in seiner zweiten *Philippischen Rede* (2, 39) brüsk:

Ne <de><sup>69</sup> iocis quidem respondebo, quibus me in castris usum esse dixisti: erant quidem illa castra plena curae; verum tamen homines, quamvis in turbidis rebus sint, tamen, si modo homines sunt, interdum animis relaxantur.

Hier verteidigt er sich in Form einer *praeteritio* gegen den Vorwurf, zur Unzeit und in einer falschen Situation (im Feldlager), mithin auf unschickliche Weise, gescherzt zu haben. Eine gewisse *libertas laedendi* gehört zwar zum Gepräge der Witzkultur, die in der Oberschicht der späten Republik ganz selbstverständlich praktiziert wurde,<sup>70</sup> doch zeigt die komplizierte Aushandlung der konkreten Grenzen solcher *libertas*, daß es viel Konfliktpotential in der Praxis gab und echte oder nur vermeintliche Verstöße gegen das *decorum* entsprechend propagandistisch genutzt werden konnten; so auch hier. Vom Inhalt speziell dieser *ioci* Ciceros vermitteln uns Plutarch und Macrobius eine Vorstellung.<sup>71</sup>

Bemerkenswert ist, daß Cicero hier gar nicht bestreitet, überhaupt solche Scherze gemacht zu haben; sie waren also zum Zeitpunkt der Abfassung der Rede wohl schon weiteren Kreisen bekannt.<sup>72</sup> Ihr Inhalt muß in den Augen des Antonius unangemessenen genug gewesen sein, um als Vorwurf gegen Cicero genutzt werden zu können. Hierzu paßt das

<sup>68</sup> Vgl. Manuwald (o. Anm. 67) 20.

<sup>69</sup> Die Hinzufügung von *de* ist Konjekture von Wesenberg; überliefert sind *iocis* (D) und *totis* (V).

<sup>70</sup> Vgl. G. Vogt-Spira, "Das satirische Lachen der Römer und die Witzkultur der Oberschicht", in: S. Jäkel, A. Timonen, V.-M. Rissanen (Hgg.), *Laughter down the Centuries III* (Turku 1997) 127.

<sup>71</sup> Im Kontext der *ioca Ciceronis* führt Macrobius Beispiele für Ciceros witzig-bissige Bemerkungen über Pompeius an (Macr. *Sat.* 2, 3, 7 f.); er vermerkt auch dessen Unwillen (*facetiarum impatiens fuit*). So soll Cicero, als er verspätet bei ihm eintraf und darauf angesprochen wurde, gesagt haben: *Minime sero veni, nam nihil hic paratum video*. Pompeius wiederum soll über Cicero gesagt haben: *Cupio ad hostes Cicero transeat, ut nos timeat*. Vgl. Plut. *Cic.* 38, dessen Bonmots auffälligerweise nicht mit denen bei Macrobius übereinstimmen; Plutarchs Bericht kennzeichnet Ciceros Verhalten im Feldlager deutlich als destruktiv.

<sup>72</sup> Vgl. J. T. Ramsay, *Cicero. Philippics I-II* (Cambridge 2003) 219.

bei Quintilian (ohne Zustimmung) referierte und weit verbreitete Urteil, Cicero habe innerhalb wie außerhalb des Gerichts zu sehr nach dem Erregen von Lachen gegiert (*non solum extra iudicia, sed in ipsis etiam orationibus ... nimius risus adfectator*); der Cicero-Bewunderer Quintilian sieht in Ciceros Witzen allerdings eher ein Zeichen von *mira urbanitas*.<sup>73</sup> Andere Feinde (*inimici*) Ciceros waren hingegen sogar so weit gegangen, ihn als "Clown" (*scurra*) zu bezeichnen, wie wir wiederum bei Macrobius erfahren.<sup>74</sup>

Cicero macht gegen den spezifischen Vorwurf des Antonius als Ausnahmetatbestand geltend, daß zwar die Situation im Feldlager aufgeregt gewesen war (*in turbidis rebus*), daß aber *homines*, "Menschen", wenn sie denn *homines* sind, also "wirkliche Menschen",<sup>75</sup> bisweilen den Geist entspannen dürfen (*animis relaxantur*). Dies, ebenso wie der prägnante Gebrauch von *homo*, erinnert sehr an die in *De officiis* gewählte Formulierung *remisso animo*. Diese inhaltliche und sprachliche Parallele ist nicht die einzige zwischen *De officiis* und den *Philippicae*. Auf einige andere Berührungspunkte zwischen diesen beiden Werken, die auf je eigene Weise in höchst bedrängter Zeit das politische Credo Ciceros zum Ausdruck bringen,<sup>76</sup> hat die Forschung bereits früher hingewiesen.<sup>77</sup> Weitere, vor allem in der zweiten Philippischen Rede, sind noch zu entdecken.<sup>78</sup>

Boris Dunsch

dunsch@staff.uni-marburg.de

Marburg

<sup>73</sup> Siehe Quint. *Inst. or.* 6, 3, 3; vgl. E. A. Schmidt, "Römisches Lachen", in: G. Alföldy et al. (Hgg.), *Römische Lebenskunst. Interdisziplinäres Kolloquium zum 85. Geburtstag von Viktor Pöschl. Heidelberg, 2.–4. Februar 1995* (Heidelberg 1995) 82.

<sup>74</sup> Macr. *Sat.* 2, 1, 12; vgl. F. Graf, "Cicero, Plautus und das römische Lachen", in: J. Bremmer, H. Roodenburg (Hgg.), *Kulturgeschichte des Humors. Von der Antike bis heute* (Darmstadt 1999) 33. Wahrscheinlich ist Antonius zu diesen *inimici* zu rechnen.

<sup>75</sup> Die *distinctio* (*homines ... homines*) unterstreicht die prägnante, semantisch verdichtete Verwendung des Wortes bei seiner zweiten Setzung.

<sup>76</sup> Zum politischen Charakter von *De officiis* vgl. Dyck (o. Anm. 4) 29–36; Lefèvre (o. Anm. 1) 197–204.

<sup>77</sup> Vgl. Manuwald (o. Anm. 67) 138–140, die u. a. auf die parallele Darstellung der Rolle von Massilia in beiden Werken verweist (Cic. *Phil.* 8, 18 und *De off.* 2, 28); gute weitere Ansätze bei A. M. Stone, "Greek Ethics and Roman Statesmen: *De officiis* and the *Philippics*", in: T. Stevenson, M. Wilson (Hgg.), *Cicero's Philippics. History, Rhetoric and Ideology* (Auckland 2008) 214–239.

<sup>78</sup> Ich danke Michael von Albrecht, Jochim Effland, Adolf Johann Heß, Gregor Maurach, Rainer Nickel und dem anonymen Gutachter des *Hyperboreus* für interessante Hinweise und Anregungen.

In his treatment of *temperantia* (*De off.* 1, 93–151), Cicero discusses the self-evident natural principle of *decorum*, closely linked with that of *honestum*. Cicero illustrates it by an analogy from drama, where a person's utterance should suit his/her character. Thus *decorum* requires us to control, among other things, our wit and jest. There are two kinds of them, one in accordance with *decorum*, the other not. The vulgate reading of a central statement about *iocus* is: *Alter est, si tempore fit, ut si remisso animo, <vel severissimo> homine dignus, alter ne libero quidem, si rerum turpitudine adhibetur aut verborum obscenitas*. In the context of Cicero's argument, it makes better sense to abstain from the insertion *<vel severissimo>* and read: *et<iam>si remisso animo, homine dignus*, where *homo* refers to all human beings (including slaves) and *liber* to all free human beings. A biographical cause for Cicero's discussion can be found in an attack waged on him by Antonius, accusing him of undue joking while he stayed at Pompey's camp (*Phil.* 2, 39).

Цицерон в *рассуждении* о *temperantia* (*De off.* I, 93) останавливается на понятии *decorum*, тесно связанном с *honestum*. Цицерон иллюстрирует его аналогией, заимствованной из области драмы: реплика персонажа должна соответствовать его характеру. Подобным же образом *decorum* требует контролировать, помимо прочего, наш шутки: некоторые из них соответствуют *decorum*, другие же – нет. Центральное утверждение относительно *iocus* в варианте, принятом в вульгате выглядит следующим образом: *Alter est, si tempore fit, ut si remisso animo, <vel severissimo> homine dignus, alter ne libero quidem, si rerum turpitudine adhibetur aut verborum obscenitas*. Более предпочтительно, однако, с точки зрения логики Цицероновского высказывания, отказаться от добавления *<vel severissimo>* и читать: *et <iam> si remisso animo, homine dignus*, где *homo* относится ко всем людям (включая рабов), и *liber* ко всем свободным людям. Биографической подоплекой этих замечаний Цицерона могли быть нападки со стороны Антония, который обвинял его в неуместных шутках во время пребывания в лагере Помпея (*Phil.* II, 39).