

# forum historiae iuris

Erste europäische Internetzeitschrift für Rechtsgeschichte

<http://www.forhistiur.de/>

Herausgegeben von:

**Prof. Dr. Rainer Schröder (Berlin)**  
**Prof. Dr. Hans-Peter Haferkamp (Köln)**  
**Prof. Dr. Christoph Paulus (Berlin)**  
**Prof. Dr. Albrecht Cordes (Frankfurt a. M.)**  
**Prof. Dr. Mathias Schmoeckel (Bonn)**  
**Prof. Dr. Andreas Thier (Zürich)**  
**Prof. Dr. Franck Roumy (Paris)**  
**Prof. Dr. Emanuele Conte (Rom)**  
**Prof. Dr. Massimo Meccarelli (Macerata)**  
**Prof. Dr. Michele Luminati (Luzern)**  
**Prof. Dr. Stefano Solimano (Piacenza)**  
**Prof. Dr. Martin Josef Schermaier (Bonn)**  
**Prof. Dr. Hans-Georg Hermann (München)**  
**Prof. Dr. Thomas Duve (Frankfurt a.M.)**  
**Prof. Dr. Manuel Martínez Neira (Madrid)**  
**Prof. Dr. D. Fernando Martínez Pérez (Madrid)**  
**Prof. Dr. Marju Luts-Sootak (Tartu)**  
**Prof. Dr. Heikki Pihlajamäki (Helsinki)**

Artikel vom 8. Dezember 2010

© 2010 fhi

Erstveröffentlichung

Zitiervorschlag:

<http://www.forhistiur.de/zitat/1012glass.htm>

ISSN 1860-5605

Xaver Glass:

## Das Gleichnis vom guten und schlechten Richter in Senecas *de beneficiis* und Ulpians Definition von Gerechtigkeit (D. 1, 1, 10)\*

Seneca tut in seinem Werk *de beneficiis* – „über die Wohltaten“ – aus dem 1. Jahrhundert nach Christus etwas für die heutige Zeit nur schwer Begreifliches. So würde es verwundern, wenn der Autor eines Ratgebers oder Lebenshilfebuchs die Zivilprozessordnung bemühte, um der Leserschaft das Verhältnis von Ehe und Liebe zu erklären. Tatsächlich nutzt aber Seneca das Recht und die Gerechtigkeitsvorstellungen seiner Zeit als Vorlage, um seine Moralphilosophie – warum, wem und wie man Wohltaten zu erweisen hat – zu verdeutlichen. Das Werk enthält hunderte Anspielungen auf das klassische römische Recht. So findet sich auch die Quintessenz seines Werkes in eine rechtliche Metapher gehüllt, die das Bild eines Richter bemüht:

benef. 4, 11, 4 f.:

Quid? cum in ipso uitae fine constitimus, cum testamentum ordinamus, non beneficia nihil nobis profutura diuidimus? [...] Atqui numquam diligentius damus, numquam magis iudicia nostra torquemus, quam ubi remotis utilitatibus solum ante oculos honestum stetit, tam diu officiorum mali iudices, quam diu illa deprauat spes ac metus et inertissimum uitium, uoluptas; ubi mors intercludit omnia et ad ferendam sententiam incorruptum iudicem misit, quaerimus dignissimos, quibus nostra damus.

Was? Wenn wir unmittelbar an unseres Lebens Ende stehen, wenn wir unser Testament verfügen, verteilen wir dann nicht Geschenke, die uns keinen Gewinn bringen können? [...] Und doch geben wir niemals sorgfältiger, martern wir niemals stärker unser Urteilsvermögen, als wenn – ohne Rücksicht auf Nützlichkeitsabwägungen – allein das Sittliche uns vor Augen steht – so lange

---

\* Der vorliegende Text ist eine aktualisierte Fassung des Beitrages vom 30. September 2010, <http://www.forhistiur.de/zitat/1009glass.htm>.

1 Diese und folgende Übersetzungen nach: B. Rosenbach, Seneca, Philosophische Schriften: 5 Bände – Band 2 – *De Beneficiis*, Darmstadt 1999.

schlechte Richter unserer Pflichten, wie uns die Hoffnung ungünstig beeinflusst und die Furcht sowie die trügste Fehlhaltung, die Genuss sucht; sobald der Tod allem ein Ende gesetzt und einen unbestechlichen Richter aufgefordert hat, sein Urteil abzugeben, suchen wir Menschen; die es am ehesten wert sind, ihnen unseren Besitz zu vermachen.<sup>1</sup>

Aber warum nutzt Seneca das Bild eines guten (bonus) Richters bzw. der schlechten (mali iudices) Richter um seine Konzeption von Wohltaten zu erläutern? Zum Einen stellen sowohl das Recht bzw. die Rechtsordnung als auch die Moralphilosophie Ansprüche an den Menschen und wollen sein Verhalten anleiten. Damit ist das Recht, insbesondere verkörpert in der Figur des Richters, eine geeignete Matrix, um eine Moralphilosophie zu erläutern. Zum Anderen erfüllt ein Bild aber auch nur dann seinen Zweck, wenn es der Leser verstehen kann. Gewisse Vorstellungen müssen beim Leser also bereits vorhanden sein, um das Neue, was das Bild erläutern soll, verstehen zu können. Sowohl Seneca<sup>2</sup> als auch der mutmaßliche Leser, der gebildete und wohlhabende pater familias, hatten zumindest eine juristische Grundausbildung<sup>3</sup>. Der Richter besaß darüberhinaus, in der vom komplexen römischen Recht durchwirkten Gesellschaft Roms, eine herausragende Stellung – schließlich lag es an ihm, das Recht zu sprechen. So durfte Seneca also annehmen, dass die Leserschaft nicht nur seine konkreten rechtlichen Vergleiche verstand, sondern auch eine Vorstellung davon besaß, was einen „guten“ bzw. einen „schlechten“ Richter ausmacht. Die Beschäftigung mit dem Bild des Richters in de beneficiis verschafft also nicht nur den Schlüssel zum Verständnis der Textstelle. Indem Seneca auf gewisse Grundvorstellungen anspielt, illustriert diese Stelle auch Gerechtigkeitsvorstellungen und ein Idealbild des Richters der damaligen Zeit. 3

Doch zunächst: Was meint Seneca damit, wenn er rhetorisch fragt, cum testamentum ordinamus, non beneficia nihil nobis profutura diuidimus?<sup>4</sup>. Die hereditas ex testamentu, auf die Seneca in benef. 4, 11, 4 anspielt (testamentum ordinamus<sup>5</sup>) ist kein Vertrag. Ein 4

---

2 R. Düll, Seneca iurisconsultus in: H. Temporini et al., Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Band 2, Berlin 1987 S. 364 ff., 364.

3 M. Kaser, Das römische Privatrecht – Erster Abschnitt, München 1971, S. 49; W. Kunkel/M. Schermaier, Römische Rechtsgeschichte, Köln 2005, S. 144.

4 „Wenn wir unser Testament verfügen, verteilen wir dann nicht Wohltaten, die uns keinen Gewinn mehr bringen können?“

5 „Wir verfügen unseren letzten Willen/das Testament.“

Erbvertrag, in dem der Erblasser einem anderen die Erbschaft verspricht (per stipulatio) oder die Erbschaft unmittelbar zuwendet, ist nach römischem Recht nichtig<sup>6</sup>. Eine hereditas konnte also nicht Verhandlungsgut sein. Die Aussage, dass Einem damit beim Testieren solum ante oculos honestum stetit<sup>7</sup> und man frei von utilitas, also von Eigennutz, sei, könnten vor diesem Hintergrund verfasst worden sein: Die Vertragsfeindlichkeit verhindert, dass aus dem Testament ein Gewinn gezogen werden kann. Es ist Einem also unmöglich, beim Testieren seine utilitas zu verfolgen. Damit ist die vertragsfeindliche hereditas auch „eigennutzfeindlich“ und nur honestum, so Seneca, leite beim Testieren an. Honestum und utilitas stehen bei Seneca in einer dichotomen Beziehung: utilitatibus solum ante oculos honestum stetit. Die Abwesenheit von utilitas bedeutet, laut Seneca, nämlich das alleinige (solum) Überwiegen des anderen Teils, des honestum<sup>8</sup>. Wenn Seneca weiter schreibt, [utilitas] stetit ... tam diu officiorum mali iudices quam diu illa deprauat spes ... metus ... voluptam<sup>9</sup>, bemüht er eine weitere Dichotomie, die des schlechten/bestechlichen Richter (malus iudex) und des guten/unbestechlichen (incorruptus) Richters um das Verhältnis von utilitas und honestum zum beneficium zu erläutern.

Aufschluss darüber, welches Bild eines guten/schlechten Richters Seneca bzw. dem Leser der damaligen Zeit vorschwebten, gibt Ulpian's berühmte Definition von Gerechtigkeit (D. 1, 1, 10). Ulpian spricht zwar nur allgemein von iuris prudentia. Der Richter wird nicht ausdrücklich genannt. Jedoch ist er derjenige, der das Recht zwar nicht gibt, jedoch am Ende zu gewähren hat - ius suum cuique tribuendi. Für ihn haben die Vorstellungen hinter D. 1, 1, 10 also besondere Bedeutung. 5

D. 1, 1, 10

6

Ulpianus libro primo regularum. Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi 1. Iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere. 2. Iuris prudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia.

Ulpian im 1. Buch der Rechtsregeln. Gerechtigkeit ist der unwandelbare und

---

6 M. Kaser/R. Knütel, Römisches Privatrecht – ein Studienbuch, München 2005, S. 349, Y. Stern, The Testamentum. Phenomenon in Ancient Rome, in: Historia 2000, S. 413 ff., hier S. 423.

7 „Es steht uns nur das Sittliche / Ehrenvolle vor Augen.“

8 Auch Cicero beschäftigt sich mit dieser Dichotomie: de off. 1, 153.

9 „Wenn die Nützlichkeit vor Augen steht, sind wir schlechte Richter unserer Pflichten, die von Angst, Hoffnung und Vergnügen ungünstig beeinflusst werden.“

dauerhafte Wille, jedem sein Recht zu gewähren. 1. Die Gebote des Rechts sind folgende: Ehrenhaft leben, niemanden verletzen, jedem das Seine gewähren. 2. Rechtswissenschaft ist die Kenntnis von den göttlichen und menschlichen Dingen, das Wissen vom Recht und Unrechten.

Aber darf man überhaupt die Worte eines Juristen, der mehr als hundert Jahre nach dem Tode Senecas geboren wurde, zur Interpretation heranziehen? Zwar ist die Definition tatsächlich jüngeren Datums als Senecas Werk, jedoch bildet diese ausschließlich Konzeptionen ab, die bei den Juristen Roms spätestens seit der ausgehenden Republik bestanden<sup>10</sup>, aus der griechischen Philosophie stammen<sup>11</sup> und bereits von Cicero<sup>12</sup> rezipiert wurden<sup>13</sup>. Die *iuris prudentia* umfasst dabei nicht nur die (Rechts-) Wissenschaft an sich. Vielmehr ist ihr, als lateinische Übersetzung des griechischen *φρόνησις* (= Widerpart der eher theoretischen *σοφία*<sup>14</sup>) auch ein bedeutendes Moment der Praxis inhärent<sup>15</sup> (*iuris prudentia* = practical wisdom<sup>16</sup>). So deckt sich Ulpian's Definition der *iuris prudentia* tatsächlich zu einem großen Teil mit der Definition der *φρόνησις* bei Cicero<sup>17</sup>. Bei der *iuris prudentia* der Digestenstelle D. 1, 1, 10 handelt es sich also nicht um eine theoretische Wissenschaft (*simulata philosophia*) die sich mit der Lösung von weltfremden Problemen beschäftigt<sup>18</sup>. Es handelt sich vielmehr um eine praktische Ethik, wie D. 1, 1, 10 ausführt. Man soll *honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere*<sup>19</sup> (= *iuris praecepta*). Insbesondere das *honeste vivere* verweist auf die Verschmelzung von Rechts- und Moralvorschriften<sup>20</sup>. Die *iuris prudentia* bildet dabei als *vera philosophia* die Grundwissenschaft des Lebens überhaupt<sup>21</sup>. Dabei sind diese nicht schon *per se* Rechtsnormen sondern vielmehr Grundlage des Rechts<sup>22</sup>. Da es sich bei D. 1, 1, 10 um

---

10 W. Waldstein, Ulpian's Definition von Gerechtigkeit, in: H-H. Jakobs et al., Festschrift für Werner Flume – Bd. I, Köln 1978, S. 213 ff., 216.

11 M. Kaser, Das römische Privatrecht – Erster Abschnitt, München 1971, S. 196.

12 *inv. 2*, 160 nach: Waldstein, Ulpian's Definition (Anm. 10), S. 214.

13 F. Wieacker, Römische Rechtsgeschichte Band I, München 1988, S. 510.

14 vgl. U. Wolf, Aristoteles` Nikomarchische Ethik, Darmstadt 2007, S. 145 f.

15 J. Cairns, *Critical Studies in ancient law, comparative law and legal history*, Oxford 2001, S. 81.

16 Cairns, *Critical Studies* (Anm. 15), S. 81.

17 Vgl. *de off.*, 1, 153.

18 So auch: Cic. , *de off.*, 1, 153; U. von Lübtow, *De iustitia et iure*, in: SZ 66 (1948), S. 458 ff., hier S. 463.

19 „Anderen nicht schaden, ehrenvoll leben und jedem das Seine geben.“

20 Von Lübtow, *iustitia et iure* (Anm. 16), S. 460.

21 Von Lübtow, *iustitia et iure* (Anm. 16), S. 460.

22 vgl. Waldstein, Ulpian's Definition (Anm. 10), S. 222; M. Kaser, Das Römische Privatrecht I, S. 510

eine vollständige Ethik handelt, wäre ein Leben, das den Anforderungen von D. 1, 1, 10 genügt, vollkommen<sup>23</sup>.

Während der gute Richter sich also den ethischen Anforderungen der D. 1, 1, 10 8 zumindest annähert, tut dies ex negatione der schlechte, korrupte Richter gerade nicht. Seneca beschreibt mit seiner Trias die Ursache der Korruption als einer *vita inhonesta*, des *alterum laedere* und des *alterum suum cuique non tribuere*. Genauso, wie *metus*, *spes*, *voluptas* (Trias) den Richter korrumpieren, führen sie zur *utilitas*, was das *beneficium* ausschließt<sup>24</sup>. Die Grundlage des *honestum*, der Antrieb für das *benefacere* also, erläutert Seneca mittels mehrerer rhetorischer Fragen: *Qui reddat beneficium? qui reddat iustitia? [...] quicquam preter ipsas, ipsas non petis*<sup>25</sup>. *Utilitas* befriedigt die menschlichen Bedürfnisse *metus*, *spes*, *voluptas*. Die *iustitia* hingegen sei nur ein Wert in sich. Dies deckt sich mit den Vorstellungen von *iustitia* im römischen Recht: Die *iustitia* wurde, wie D. 1, 1, 10 zeigt, nicht aus einer Ethik des „Guten“ oder einer „Gottheit“ hergeleitet.<sup>26</sup> Das Streben nach *iustitia* ist also bereits ein absoluter Wert, dem kein Nutzen – *utilitas* – mehr inhärent ist. So verhielte es sich auch mit dem *beneficium*, so Seneca. Wie die *iustitia* ist also das *beneficium* bereits ein absoluter Wert<sup>27</sup>.

Mit dem Rückgriff auf den *iudex* und die *iustitia* präsentiert Seneca die Kerngedanken 9 seiner Betrachtungen des *beneficium*. Er legt dar, dass die Konsequenz des nicht korrumpierten Geistes zwangsläufig eine Entscheidung ist, die frei von *utilitas* getroffen wird, während *spes*, *metus*, *voluptas* zu einem Leben führen, welches die *iuris praecepta* verletzt, damit korrumpiert ist, und zu *utilitas* führt. Die Entscheidung, die nur anhand des *honestum* und frei von *utilitas* getroffen wird, mündet, so Seneca, automatisch im *beneficium*: *si non damus beneficia ... intestatis moriendum sit*.<sup>28</sup>

Freilich handelt es sich bei den Anforderungen Senecas an die Lebensführung und denen 10 Ulpians an den Richter um ein Ideal. Dies gilt auch für die Gerechtigkeitsvorstellungen

---

(Anm. 11); Von Lübtow, *iustitia et iure* (Anm. 18), S. 524, 514.

23 O. Behrends, Besprechung der Festschrift für Werner Flume, in: SZ 98 (1980), S. 461.

24 Dass *utilitas* zur Korruption des Menschen führt, erwähnt Seneca darüber auch in, *benef. 3, 21, 1 (utilitate corumpi)*.

25 *benef. 4 12, 4*: „Was nutzt die Gerechtigkeit? Was nutzt die Wohltat? Nichts außer sich selbst.“

26 Von Lübtow, *iustitia et iure* (Anm. 18), S. 469.

27 Dies betont Seneca in seinem Werk auch durchgehend mit den Worten: *per se res expetenda est* – „Es ist eine von sich erstrebenswerte Sache.“

28 *benef. 4, XI, 6* Wenn wir keine Wohltat erweisen wollen müssen wir ohne Testament sterben.

hinter D. 1, 1, 10. Diese Vorstellungen von Gerechtigkeit haben jedoch nicht nur in der didaktische Rechtsliteratur, sondern auch in der Gedankenwelt führender Juristen – so auch bei Cicero – Wirkung gezeigt<sup>29</sup>. Senecas *de beneficiis* ist mit der Anwendung der Ideen hinter Ulpian's Definition ein Beleg dafür, dass die griechisch-hellenistische (säkulare) Gerechtigkeitstheorie für die römische Gesellschaft Bedeutung entfaltet. So verwendet Seneca durchgängig Beispiele aus dem römischen Recht, weil er darauf hoffen konnte, von seinen Lesern verstanden zu werden. So auch bei seinem Hinweis auf den absoluten Wert der Gerechtigkeit – *qui reddat iustitia?* – was als rhetorische Frage verpackt, wie eine Selbstverständlichkeit erscheinen muss.

Die griechisch-hellenistische Gerechtigkeitstheorie unterscheidet sich mit der Verabsolutierung der Gerechtigkeit signifikant von der anderer antiker Kulturkreise: So beschreibt Pfeifer in seinem Debattenbeitrag<sup>30</sup> ein Rechtssystem im antiken Babylon, das Autorität über eine „ganze Reihe von Richtergottheiten“ einschließlich des Sonnengottes Šamaš, erhält. Der babylonische König Hammurabi selbst wird auf der berühmten Stele gezeigt, wie er als Herrscher und oberster Richter die Insignien seiner Herrschaft von Šamaš erhält. Eine solche „höhere Autorität“ fehlt dem Rechtssystem wie dem Richter griechisch-hellenistischer Prägung in Rom. Er muss sie anderweitig beziehen. 11

Damit hat die Abstraktion der Gerechtigkeit zu einem absoluten Wert Konsequenzen für die Person des Richters. Der von Gott beziehungsweise von einem göttlichen König eingesetzte Richter oder gar der göttliche König selbst, ist qua Amt bzw. Person in einer Position, die ihm Autorität verleiht. Auch Anforderungen an die Person des Richters werden von der höherwertigen Religion abgeleitet. Der Richter in Rom, der der griechisch-hellenistischen Tradition folgend, nur der Gerechtigkeit an sich dient, muss sich seine Autorität auch über seine eigene Person selbst erarbeiten. Ein Berufsethos wie die *iuris praecepta* Ulpian's sind auf diese Weise direkter Ausfluss einer fehlende „höheren Autorität“ insbesondere religiöser Art. 12

So gibt Ulpian's Definition Anleitung für ein „gerechtes“ Leben. In einem System, in dem der Richter keine weitere Begründung seines Richtens hat, erscheinen die *iuris praecepta* Ulpian's als eine Selbstverständlichkeit. Selbstverständlich muss ein Richter ehrenhaft leben und darf Anderen nicht schaden, während er jedem das zuzuteilen hat, was ihm 13

---

29 Kaser, *Das Römische Privatrecht* I, S. 510 (Anm. 11), Wieacker, *Römische Rechtsgeschichte* I, S. 352 (Anm. 13).

30 G. Pfeifer, *Judizielle Autorität im Gegenlicht: Richter in altbabylonischer Zeit*, *Forum Historiae Iuris* 19.08.2010 – <http://www.forhistiur.de/zitat/1008pfeifer.htm>.

zusteht. Tut er insbesondere Letzteres nicht, so wird er Probleme haben, dass Richtsprüche als gerecht angesehen und befolgt werden. Ulpian's Berufsethos des *honeste vivere, alterum non laedere* und *suum cuique tribuere* füllt damit den Raum aus, den das Fehlen einer höherwertigen Ethik lässt. Diese ethischen Anforderungen treffen den Richter, in seiner prominenten Stellung, über das Recht entscheiden zu müssen, ganz besonders.