

Philosophie und Rhetorik in der Auseinandersetzung um die Religion : zu Cicero, De natura deorum I

Autor(en): **Schäublin, Christoph**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica**

Band (Jahr): **47 (1990)**

Heft 2

PDF erstellt am: **17.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-36889>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Philosophie und Rhetorik in der Auseinandersetzung um die Religion

Zu Cicero, *De natura deorum* I

Von Christoph Schäublin, Bern

Das 20. Jahrhundert rühmt sich, im Blick auf ein geschlossenes und imponierendes Lebenswerk recht eigentlich ein «Neues Cicerobild» entwickelt zu haben¹. Zur allgemeinen Aufwertung Ciceros – nach langer Verdammnis – trug nicht zuletzt auch ein gerechteres Bemühen um die philosophischen Schriften bei. Gewiss, manche kritischen Beobachtungen des 19. Jahrhunderts – etwa die Quellenbehandlung oder die Gedankenführung betreffend – bleiben nach wie vor gültig und sollten auch nicht mit beschönigenden Worten wegdisputiert werden. Sicher berechtigt ist dagegen die Forderung, dass man den *Platonis aemulus* zunächst einmal an seinen eigenen Vorstellungen und Absichten zu messen habe; diese aber waren «primär formal-erzieherischer, nicht sachlich-wissenschaftlicher Natur»; es ging ihm nicht nur darum, seinen Römern «die Inhalte griechischer Philosophie zu vermitteln», sondern fast mehr noch, zu «beweisen, dass die lateinische Sprache durchaus fähig sei», die «anspruchsvollsten sprachkünstlerischen Leistungen der philosophischen Literatur der Griechen» nachzuvollziehen, wenn nicht gar zu übertreffen². Kommt hinzu, dass Philosophie sich für Cicero nie im Rahmen abstrakter Systeme erfüllte; vielmehr verstand er sie stets im direkten Bezug auf jene unmittelbare Wirklichkeit, die er selbst erlebte und erlitt: sei es im privaten Bereich, sei es im öffentlichen der römischen *patria*. Dieses Gemisch verschiedenartiger Ansprüche macht letztlich wohl das aus, was man vor einigen Jahren «Ciceros Philosophie» genannt hat³. Zu einem restlosen Ausgleich ist es nicht gekommen; Widersprüche und Unzulänglichkeiten sind unübersehbar. Angesichts dessen

* Vortrag, gehalten an den Universitäten Tübingen, Bonn, München, an der TU Berlin und der University of North Carolina (Chapel Hill). Den jeweiligen Zuhörern sei für ihre förderlichen Hinweise gedankt. Die letzte Fassung entstand während eines unvergesslichen Aufenthalts am Institute for Advanced Study in Princeton (Winter 1989/90); Chr. Habicht und G. Bowersock mögen sie als bescheidenes Zeichen des Dankes entgegennehmen. – In den für den Druck beigefügten Anmerkungen ist keine Vollständigkeit angestrebt; sie sollen lediglich den Zusammenhang mit der aktuellen Diskussion herstellen.

1 *Das Neue Cicerobild*, hg. von K. Büchner, WdF 27 (Darmstadt 1971). Eindrückliche Ausgewogenheit des Urteils (durchaus zugunsten Ciceros) zeichnet insbesondere die beiden jüngsten grösseren Darstellungen aus: M. Fuhrmann, *Cicero und die römische Republik. Eine Biographie* (München/Zürich 1989); Chr. Habicht, *Cicero the Politician* (Baltimore 1989), deutsch: *Cicero der Politiker* (München 1990).

2 M. Puelma, *Mus. Helv.* 37 (1980) 142.

3 W. Görler, *Untersuchungen zur Ciceros Philosophie* (Heidelberg 1974).

wollen auch die folgenden Bemerkungen nicht als 'Rettung' des Philosophen Cicero um jeden Preis verstanden sein. Bescheidener sei vorerst einfach – unter Berücksichtigung des weiteren Zusammenhangs – danach gefragt, auf welches Ziel Cicero die Gestaltung eines einigermassen befremdlichen Abschnitts im 1. Buch von «*De natura deorum*» ausgerichtet haben mag. Betrachtet werden soll also die Art und Weise, wie Cicero über philosophische Gegenstände schreibt – oder zumindest *eine* Weise, deren er sich nach Bedarf glaubte bedienen zu können⁴. In einem nächsten Schritt gälte es dann zu prüfen, wieweit der Befund Verallgemeinerungen zulässt und ob wir in der Lage sind, Ciceros Gesichtspunkt als – wenn nicht sachgerecht, so doch – verständlich gelten zu lassen.

Was uns in Ciceros *Philosophica* zuweilen stört, dürfte von Fall zu Fall verschiedene Wurzeln haben. Insgesamt freilich wird sich manches Ärgerliche aus der schier unglaublichen Geschwindigkeit erklären, mit der das philosophische Werk der zweiten Phase entstand (45/44 v. Chr.). Aus dem Proömium des 2. Buches von «*De divinatione*» (verfasst um die Zeit von Caesars Ermordung) und aus andern Zeugnissen ist mit einiger Sicherheit zu erschliessen, dass «*De natura deorum*» in der zweiten Hälfte des Jahres 45 v. Chr. geschrieben⁵ – und in der Folge auch gleich veröffentlicht⁶ – wurde. Hinter dieser Erkenntnis beginnen allerdings auch schon die Probleme; denn was wir lesen, ist offensichtlich eine zweite Fassung: Es handelt sich um einen Dialog (dramatisches Datum zwischen 77 und 75 v. Chr.), der ohne Unterbrechung – also an *einem* Tag – abläuft; die Einteilung in drei Bücher entspricht keiner szenischen Notwendigkeit, auch wenn sie sich sachlich sehr wohl rechtfertigen lässt. Im 1. Buch legt der Epikureer *Velleius* die Theologie seiner Schule dar, der Akademiker *Cotta* 'widerlegt' sie im Gefolge des Karneades. Der Rest des Werks gilt ausschliesslich der – offenbar ungleich wichtigeren – stoischen Theologie. *Balbus* entwickelt sie, vierteilig disponiert, im 2. Buch, während *Cotta* im 3. Buch erneut die Rolle des Skeptikers übernimmt und mit einer ebenfalls vierteiligen 'Widerlegung' aufwartet (nach 3, 65 sind freilich der ganze Pt. 3 und der Anfang von Pt. 4 seiner Antwort der Überlieferung zum Opfer gefallen). Das alles ginge schön und sinnvoll auf, wenn unser Text nicht vier irritierende Aussagen enthielte: Zwei von ihnen deuten darauf hin, dass der Stoiker *Balbus* die Pte. 3 und 4 seiner Disposition nicht unmittelbar im Anschluss an die Pte. 1 und 2 behandeln will (was er dann aber doch tut)⁷; die beiden andern setzen einen Dialog

4 Unter dem gleichen Aspekt wurde *De divinatione* untersucht von M. Schofield, *Cicero for and against Divination*, JRS 76 (1986) 47ff.; seine (kurz angedeutete) Einschätzung des 1. Buches von *De natura deorum* stimmt weitgehend mit der hier vertretenen überein (54).

5 Die Zeugnisse finden sich zusammengestellt und kommentiert bei A. S. Pease, *M. Tulli Ciceronis De natura deorum 1* (Cambridge, Mass. 1955; Nachdruck Darmstadt 1968) 20ff.

6 Vgl. zuletzt L. Tarán, *Cicero's Attitude towards Stoicism and Skepticism in the 'De natura deorum'*, in: *Florilegium Columbianum. Essays in Honor of P. O. Kristeller* (New York 1987) 5f.

7 *De nat. deor.* 2, 3. 45.

voraus, der sich wenigstens über drei Tage hinzieht (es wird auf ‘gestern’ und ‘vorgestern’ verwiesen)⁸. Der Befund erklärt sich wohl am leichtesten mit der Annahme, dass hier Reste einer früheren Fassung des Dialogs stehengeblieben sind, die Cicero hätte er weniger schnell gearbeitet, kaum entgangen wären⁹. Mit solchen Unschönheiten muss also auch das «Neue Cicerobild» irgendwie zurechtzukommen versuchen.

Unausgewogenheiten, die nun freilich nichts mit einer früheren Fassung zu tun haben, lassen den Leser zuweilen auch bei Einzelheiten stocken. Diese Behauptung sei nur mit einem Beispiel belegt; es stammt aus dem 1. Buch und hat bereits mit dem Problem zu tun, das uns hier beschäftigt: Der längste Abschnitt in Cottas Bestreitung der epikureischen Theologie gilt eigenartigerweise der Menschengestalt der Götter (davon wird noch zu sprechen sein: s. unten S. 96f. und 98). 1, 87 apostrophiert er Epikur und fragt ihn, warum er denn nicht anstelle menschengestaltiger Götter *aut solem aut mundum aut mentem aliquam sempiternam* unter die Götter versetze. Das klingt beim zweiten Hinhören seltsam. Denn zur Diskussion steht eigentlich allein die Gestalt der Götter; mit der *mens* aber scheint Cotta als Alternative Gestaltlosigkeit ins Spiel zu bringen, ohne diesen Gedanken freilich explizit auszuführen. Es ist denn auch bezeichnend, welche Antwort er Epikur in den Mund legt: (er tue es nicht), ‘weil er nie eine *anima rationis consilique particeps* in anderer als in menschlicher Gestalt gesehen habe’. Dieser Satz, insbesondere *numquam vidi*, bildet dann den Ausgangspunkt für Cottas anschließende Polemik. Cicero/Cotta lassen Epikur auf die Möglichkeit der Gestaltlosigkeit überhaupt nicht eingehen – offenbar weil dieser Gesichtspunkt ihnen im Augenblick gar nicht wichtig ist. Infolgedessen wirkt Epikurs Antwort ebenso verfehlt wie Cottas Frage; denn dass die *anima rationis consilique particeps* nur in Menschengestalt heimisch sei, lässt sich allenfalls gegen die Göttlichkeit von Sonne und Kosmos, nicht aber gegen die der *mens sempiterna* ins Feld führen: Diese erforderte eine eigene und grundsätzlich andere Betrachtung. Cottas Argumentation (samt der Darstellung des gegnerischen Standpunkts) wirkt hier unsauber. – ‘Richtig’ verwendet ist das gleiche Argument hingegen bereits 1, 84, wo Cotta die Epikureer sagen lässt, Sonne, Mond und Himmel könnten nicht als Götter gedacht werden: *qui potest esse in eiusmodi trunco sapientia?* Keine Rede von der *mens*; gefragt wird korrekt nur nach einer Gestalt, welche die *sapientia* zu fassen imstande wäre. Angesichts dessen fühlt man sich fast versucht, in 1, 87 die *mens*

⁸ *De nat. deor.* 2, 73; 3, 18.

⁹ E. A. Schmidt, *Die ursprüngliche Gliederung von Ciceros Dialog «De natura deorum»*, Philologus 122 (1978) 59ff. hat R. Hirzels Rekonstruktion der vermuteten Erstfassung wieder zu Ehren gebracht und mit neuen Argumenten gestützt. Ihr Vorzug besteht darin, dass sie alle vier Indizien berücksichtigt. Erkauft wird diese saubere Lösung allerdings um den Preis einer fast monströsen Überladung des 1. Buches (Doxographie – epikureische Theologie – deren ‘Widerlegung’ – Pte. 1 und 2 der stoischen Theologie), während das 2. Buch an spürbarem Stoffmangel gelitten hätte (Pte. 3 und 4 der stoischen Theologie). Ob Cicero wohl jemals etwas derart Unausgewogenes ernstlich geplant hat?

durch die *luna* zu ersetzen. Das aber wäre entschieden vorschnell; denn in 1, 95–97 kommt Cotta im Grunde auf den gleichen Gesichtspunkt nochmals zurück. Jetzt will er wissen, ob *beatitudo* nicht auch der Sonne, dem Kosmos oder irgendeiner *mens aeterna figura membrisque corporis vacua* zufallen könnte. Gegen diese Frage ist nichts einzuwenden: Sie richtet sich primär auf die Bedingungen der *beatitudo* und zieht explizit gestalthafte und gestaltlose Wesen als ‘Träger’ in Betracht. Umso abwegiger mutet uns die epikureische Antwort an, die Cotta sich geben lässt: *numquam vidi solem aut mundum beatum*. Erneut übergeht die Antwort die Möglichkeit der *Gestaltlosigkeit* und vernachlässigt die *mens*; und erneut gibt sich Cotta mit einem solchen halben Bescheid zufrieden und konzentriert sich abermals auf das offenbar so bedenkliche *numquam vidi*.

Vermutlich liegen die Dinge so, dass Sonne, Mond, Kosmos und eben auch die *mens* aus einem (stoisch inspirierten) polemischen Zusammenhang stammen, in dem den epikureischen Göttern verschiedenartige, ja entgegengesetzte Gottesvorstellungen im weitesten Sinn, d. h. grundlegend andere Auffassungen von der *deorum natura* gegenübergestellt waren. Cicero andererseits wählte als hauptsächliches Ziel für Cottas Angriffe eben die Menschengestalt der epikureischen Götter; also engte er den Ansatz seiner Vorlage auf diesen besondern Aspekt ein, und daraus mussten sich zwangsläufig die aufgezeigten Unstimmigkeiten ergeben. (Hier sei davon abgesehen, dass möglicherweise bereits Ciceros Vorlage die vermutete Verkürzung aufgewiesen hat.) Ein solches Vorgehen ist auf keinen Fall sachgerecht und widerspricht allem, was wir uns von einer philosophischen Argumentation erhoffen. Ist aber Ciceros Schnellfertigkeit daran schuld, oder sein mangelndes Verständnis – oder lässt er Cotta damit allenfalls, durchaus bewusst, einen bestimmten Zweck verfolgen? Die Frage bleibe vorerst offen. Dafür sei als zusätzliches Ergebnis dieser kurzen Betrachtung verbucht, dass Cotta einen offenkundig zusammengehörigen Beweisgang in drei separate Schritte zerlegt. Denn was er über die Sonne, den Kosmos, die *mens* als potentiell göttliche, vernunftbegabte und glückliche Wesen ausführt, um Epikurs menschengestaltige Götter ihrer Evidenz zu berauben, schliesst sich tatsächlich zu *einer* Argumentenkette zusammen. Solchem Trennen werden wir später wieder begegnen; ja es scheint geradezu kennzeichnend für Cottas Verfahrensweise zu sein (s. unten S. 99).

Recht eigentlich an den Kern der Sache führt nun aber ein ‘Widerspruch’, der – wird er zu Recht geltend gemacht – die Gesamtanlage von «De natura deorum» in Frage stellen könnte: Der Dialog ist keine ‘Bekanntnisschrift’; vielmehr steht er unter dem Vorzeichen akademischer Skepsis und ἐποχή (1, 10–14), legt die Standpunkte der verschiedenen Schulen dar und setzt den Leser damit in die Lage, sich selbst ein Urteil zu bilden – das jedenfalls ist Ciceros erklärte Absicht (De fat. 1). Trotzdem wird am Ende vom Autor selbst ein vorsichtiges Urteil zum Ausdruck gebracht. Cicero, der dem Dialog – als junger Mann – mehr oder weniger als κωφὸν πρόσωπον beigewohnt haben will,

deutet nämlich in einem sehr ausgewogenen Nachsatz an (3, 95), dem Epikureer Velleius sei Cottas Bestreitung der stoischen Theologie 'wahrer' (*verior*) vorgekommen; er selbst dagegen habe den Eindruck gewonnen, die positive Darlegung des Stoikers Balbus weise die stärkere Neigung zur Wahrscheinlichkeit hin auf (sei *propensior ad veritatis similitudinem*). Behutsamer kann man sich wohl schwerlich ausdrücken, wenn man als Akademiker – und als solcher wird Cicero gleich im Einleitungsgespräch charakterisiert (1, 17) – eine gewisse Vorliebe andeuten möchte (auffallend ist ja nur schon der Unterschied zum dogmatischen Epikureer, der bereits wieder 'die Wahrheit' gefunden zu haben glaubt!). Auf jeden Fall wird man Ciceros Worte ernst nehmen müssen und sie nicht einfach als 'Lippenbekenntnis' verwerfen dürfen: Schliesslich wäre er nicht gezwungen gewesen, überhaupt Stellung zu beziehen, umso weniger, als er im Proömium (1, 10) betont, diejenigen, die seine eigene Meinung kennenlernen wollten, verhielten sich «neugieriger als nötig»¹⁰. Zieht man *De div.* 1, 148 in Betracht, so wird ihn insbesondere die stoische Vorstellung einer göttlichen Ordnung der Welt angezogen haben, einer Ordnung, die sich unübersehbar in der geregelten Bewegung der Himmelskörper zu erkennen gibt¹¹, die aber auch die Menschenwelt zu bestimmen scheint. Die Frage ist nun eben, ob Cicero mit dieser allerletzten Bemerkung etwas andeutet, was der Leser nicht auch sonst ahnen könnte; ob er dessen Urteil also ungebührlich vorgreift und damit die skeptische Ausrichtung des ganzen Werks zerstört.

Das ist wohl nicht der Fall; vielmehr lebt der Dialog geradezu von der Spannung zwischen Skepsis und einer fast unerschütterlichen Überzeugung. Die Skepsis ist gleichsam methodisch und erkenntniskritisch bedingt und richtet sich gegen die Möglichkeit, aufgrund philosophischen Argumentierens zu begründeten Aussagen über Existenz und Wesen der Götter zu gelangen. Die Überzeugung dagegen leitet sich aus der unbestrittenen Erfahrung ab, dass die menschliche Gesellschaft und zumal jeder auf Gerechtigkeit und Dauer bedachte Staat der *religio*, des Kultus, bedürfen; *pietas*, *sanctitas*, *religio* aber können nur dann sinnvoll zur Geltung kommen, wenn die Götter mit eigenen Leistungen – mit einer planvollen Lenkung der Welt und gewissenhafter Fürsorge für den Einzelnen – diese fromme Zuwendung sich gewissermassen 'verdienen'. In Cotta, dem zweifellos interessantesten (und Cicero selbst wohl am nächsten stehenden) Dialogteilnehmer, erscheint die genannte Spannung geradezu personalisiert: Als *pontifex* glaubt er an die Existenz der Götter und daran, dass Roms Gedeihen ihnen zu verdanken sei, dass sie also Anspruch auf sorgfältige Pflege und Verehrung hätten¹². Diese unbeirrbar Gewissheit kommt ihm indes nicht aus den scharfsinnigen und gelehrten Beweisen der Philosophen zu, sondern sie beruht allein auf der *auctoritas maiorum*; an dem, was die

10 Darauf insistiert M. Beard, *Cicero and Divination. The Formation of a Latin Discourse*, JRS 76 (1986) 33ff., bes. 35.

11 Vgl. Tarán, a. O. (oben Anm. 6) 6ff. 21.

12 Vgl. *De nat. deor.* 1, 61f. 121–124; 3, 5. 93; *De div.* 1, 8.

maiores ihm vermacht haben, will er ebenso hartnäckig festhalten, wie er als Akademiker nicht müde wird zu betonen, die Philosophen vermöchten es mit allen ihren Argumenten nicht, das von ihnen für ‘wahr’ Gehaltene auch ‘glaubhaft’ zu machen – ja im Gegenteil (3, 10): *rem ... mea sententia minime dubiam argumentando dubiam facis*, sagt er zum Stoiker Balbus. – Keine Frage: Cotta und Cicero¹³, beide ebenso auf die Erhaltung des Bewährten bedacht wie in aufklärerischem Entlarven geübt, versuchen zusammenzubringen, was für modernes Empfinden fast unvereinbar ist. Oder anders ausgedrückt: Vielleicht stossen in den beiden Skeptikern zwei Denkweisen aufeinander, eine ‘vorwissenschaftlich-römische’ und eine ‘philosophisch-griechische’, die restlos zu integrieren einfach noch nicht gelungen ist¹⁴.

Die Praxis der römischen Religion lässt das Bemühen der Philosophen, theoretische Einsichten in das ‘Wesen der Götter’ zu gewinnen, fast als eitles Spiel erscheinen. Immerhin: Cottas ‘Staatstheologie’ setzt Götter voraus, denen die Geschicke Roms und der Römer nicht gleichgültig sind. Diese Vorstellung aber mag eine gewisse Affinität zur stoischen Theologie zu erkennen geben, in deren System die göttliche Providenz ja einen Eckpfeiler bildet. Wenn also für einen skeptisch geneigten und geschulten ‘Konservativen’ überhaupt eine ‘philosophische Theologie’ von Interesse sein konnte, dann die der Stoiker: keineswegs zwar hinsichtlich der angewandten Methode, aber doch wenigstens aufgrund gewisser unabdingbarer Voraussetzungen. Darum stellt Cicero dem Stoiker Balbus für die Entwicklung seiner Lehre auch ein ganzes Buch zur Verfügung; darum nimmt Cottas grösstenteils ernsthafte ‘Widerlegung’ ebenfalls ein ganzes Buch in Anspruch; und darum kommt Ciceros Bekenntnis am Ende des Dialogs nicht ganz überraschend und widerspricht nicht allem, was bisher angeklungen war – vielmehr bestätigt es, was der aufmerksame Leser fast vermuten durfte. Denn Cicero selbst, wie sich gleich zeigen wird, und Cotta stellen gewisse Axiome der stoischen Theologie tatsächlich keineswegs in Frage. Das macht allein schon Cottas explizite Berufung auf die Stoiker allgemein (1, 121 *quanto Stoici melius ...*) und auf Poseidonios im besondern (1, 123) deutlich; jedenfalls lässt der Wortlaut vermuten, dass er nicht einfach aus ‘taktischen’ Gründen eine Schule gegen die andere ausspielt. Insofern ist völlige

13 Er legt Bekenntnisse zu den Göttern und den *maiorum instituta* ab, die sich mit denen Cottas vergleichen lassen: *De div.* 2, 41. 148f.

14 Dies ist eine Hauptthese des Aufsatzes von Beard, a. O. (oben Anm. 10). J. Linderski, *Cicero and Roman Divination*, *La parola del passato* 37 (1982) 12ff. kommt nach magistraler Prüfung aller Zeugnisse und Gesichtspunkte zum Schluss, Cicero der Philosoph verhalte sich wohl inkonsequent und mache Cicero dem Politiker insofern Konzessionen, als er die *divinatio* zwar abschaffen wolle, die Götter aber unangetastet lasse (*De div.* 2, 148f.). Dabei ist freilich nicht berücksichtigt – was neuerdings Schofield, a. O. (oben Anm. 4) und Beard, a. O. (oben Anm. 10) mit Nachdruck hervorheben –, dass *De divinatione* letztlich skeptisch ausgeht (2, 150); ferner wird man fragen, ob der Philosoph und der Politiker in Cicero sich tatsächlich so scharf trennen lassen: Auf jeden Fall stehen auch in seinem Philosophieren immer wieder «rationale Gewissheit» und ein «erwünschter Glaube» einander gegenüber. Dazu vgl. vor allem Görler, a. O. (oben Anm. 3).

ἐποχή von Anfang an nicht gegeben; und mag auch stoisches Argumentieren die Gewissheit des *mos maiorum* nie erreichen, so kommt es der ‘Wahrscheinlichkeit’ doch näher als die Versuche der übrigen Schulen.

Aus dem Gesagten ergibt sich ferner, dass die Lehre Epikurs – derzufolge Providenz und fürsorgliches Wirken mit dem Wesen der Götter schlechterdings unvereinbar sind – den genauen Gegenpol zu Cottas ‘Väterglauben’ abgibt. Epikur also wird – gemessen allein schon an dem ihm zugestandenen Raum – an den Rand gedrängt, und von dem, was er vertritt, darf auch nicht der kleinste Rest bestehen bleiben.

In der Tat bereitet Cicero ein solches Gesamtverständnis des Dialogs bereits im Proömium vor: 1, 1–5 spricht er von der Bedeutung des Gegenstands, von der Schwierigkeit, ihn klar zu erfassen, und von den verschiedenen Meinungen, die darüber geäußert worden seien. Dabei legt er folgende Einteilung zugrunde: Man kann die Existenz der Götter entweder leugnen (Diagoras) bzw. bezweifeln (Protagoras) – oder sie anerkennen. Was nun die Denker anbelangt, die an die Götter überhaupt glauben, so gehen ihre Auffassungen zumal hinsichtlich *einer* Frage auseinander: der nach der Providenz. Es gibt nämlich Philosophen, welche die Götter von jeder Fürsorge entlasten (1, 3); andere behaupten, die Welt werde vom Grössten bis zum Kleinsten durch die Götter gelenkt (1, 4). Ihnen allen wird dann der Akademiker Karneades gegenübergestellt, der *gegen* alle argumentiert habe (1, 4–5). Auffallend ist nun zuerst einmal, dass die Philosophen, die *für* die göttliche Lenkung der Welt eingetreten seien, als *magni atque nobiles* qualifiziert werden. Überdies fällt Cicero unmittelbar nach der Einführung der Philosophen, welche die Providenz geleugnet hätten, aus seiner akademischen Rolle und fragt empört, wo denn *pietas, sanctitas, religio* ihren Platz hätten, wenn die Menschen sich von den Göttern nichts erhoffen dürften; ob nicht unweigerlich einer zerstörerischen *perturbatio vitae ... et magna confusio* Tür und Tor geöffnet würden. Also bereits hier bringt Cicero – ungefragt und ausserhalb des eigentlichen Dialogs – eine klare Wertung zum Ausdruck und lässt durchblicken, dass eine Theologie wie die epikureische für ihn von vornherein nicht in Betracht kommt: dass er auf die göttliche Providenz zu verzichten nicht bereit ist, weil er sich eine Gesellschaft ohne *pietas* und *religio* (und in deren Gefolge: ohne *iustitia*) nicht vorzustellen vermag.

Demgegenüber erweist sich die epikureische Theologie gleichsam als ‘staatsgefährdend’, und sie muss deshalb abschliessend und endgültig widerlegt werden – so, dass der Leser am Ende tatsächlich kaum mehr frei zu urteilen imstande ist. Cicero strebt dieses (unakademische) Ziel im 1. Buch von «De natura deorum» in der Weise an, dass er Epikurs Götterlehre als unerheblich, ja geradezu als lächerlich erscheinen lässt. Dazu trägt zunächst die reine Verteilung der Gewichte bei: Velleius hat zwar das Wort von 1, 18 bis 56, doch den grösseren Teil seiner Rede beansprucht eine Doxographie von den Anfängen (Thales) bis zu Diogenes von Babylon (25–43; vorgespannt ist eine separate

Auseinandersetzung mit Platon, zumal dem «Timaios», und der Stoa, 18–24). Für die eigentliche Darlegung der Theologie Epikurs verbleiben also lediglich 14 Paragraphen (43–56), während Cotta das bescheidene Gebäude dann durch ganze 68 Paragraphen hin berennen und schliesslich dem Erdboden gleichmachen wird (57–124). Kein Wunder, dass Velleius zu Beginn des 2. Buches sich selbst der Unvorsichtigkeit bezichtigt, weil er es gewagt habe, *cum Academico et eodem rhetore* den Kampf aufzunehmen (2, 1). Zwar sei ein rednerisch ungeschulter Akademiker ebenso harmlos wie ein akademisch ungebildeter Redner. Cotta aber verfüge über beide Fähigkeiten, und eben darum sei er ein so gefährlicher Gegner. Heute hätten ihm nur noch ein Publikum und die Richter (*corona et iudices*) zum effektvollen Auftritt gefehlt.

Diese Aussage gilt es ernst zu nehmen: Einerseits betont Cicero ja auch hinsichtlich seiner eigenen Person die Bedeutung der engen Zusammengehörigkeit von Rhetorik und akademischer Argumentationskunst¹⁵. Überdies gibt uns Velleius mit seinem Hinweis auf das Fehlen der *corona* und der Richter gleichsam einen Wink, wie Cottas Rede zu lesen und zu verstehen sei: als Plädoyer vor Gericht – gegen Epikur als ‘Angeklagten’ – eher denn als philosophischer Diskussionsbeitrag. Nach Ciceros Auffassung gilt es sorgfältig auf die Grenze zwischen diesen beiden Genera zu achten, und er ist sich der ‘Gefahr’ bewusst, dass eine philosophische *oratio perpetua* forensische Züge annehmen kann. So lässt er *De fin.* 2, 17 – ebenfalls in antiepileureischem Zusammenhang – den Epikureer Torquatus sagen, man wolle die bisher eingehaltene dialektische Methode von Fragen und Antworten aufgeben. Heisst das – hält Cicero dieser Anregung entgegen –, dass nicht mehr *dialectice*, sondern *rhetorice* zu verfahren sei? Durchaus nicht, meint Torquatus, denn die *perpetua oratio* sei ebensogut ein Instrument der *philosophi* wie der *rhetores*. Trotz gewisser Vorbehalte lenkt Cicero ein, besteht aber auf folgender Präzisierung: Er werde zwar *rhetorice* sprechen, sich aber der *rhetorica philosophorum* und nicht der ihm sonst eigenen *rhetorica forensis* bedienen.

Rhetorica philosophorum: Damit ist offenbar die eingangs (oben S. 87) erwähnte Fähigkeit gemeint, auf lateinisch «die anspruchsvollsten sprachkünstlerischen Leistungen der philosophischen Literatur der Griechen» nachzuvollziehen – oder wie Cicero selbst sagt: *de maximis quaestionibus copiose ... ornateque dicere* (*Tusc.* 1, 7). In den «Tusculanen» wird denn auch zweimal eigens darauf hingewiesen, dass die kunstlos-gedrängte Beweisführung der Stoiker an einem bestimmten Punkt von einer breit strömenden und ausgeformten Darstellungsweise abgelöst werde (*Tusc.* 3, 13. 22; 4, 9. 33). Cicero wäre freilich nicht, wer er ist, wenn er sich nicht zuweilen verlockt fühlte, aus dem Bereich der *rhetorica philosophorum* auszubrechen. So bedauert er *Tusc.* 1, 10 geradezu, dass sein Unterredner nichts handgreiflich Unsinniges sagen will, denn: *disertus esse possem, si contra ista dicerem*; und dasselbe erste Tusculanenbuch rundet er mit einem *rhetorum epilogus* ab (112ff.), obwohl

¹⁵ Vgl. Cic. *De fat.* 3; *Or.* 12.

jeder Widerstand gegen seine These bereits aus dem Weg geräumt ist. Cotta vollends scheint in seiner Rede gegen Velleius von Anfang an ganz unbefangenen die *rhetorica philosophorum* zu vernachlässigen, ja gezielt die *rhetorica forensis* in Anspruch zu nehmen. Ziel einer Gerichtsrede aber ist es nicht, sich der Wahrheit zu vergewissern, sondern die Richter zu ‘überzeugen’, den vertretenen Standpunkt zur Geltung zu bringen und die Gegenseite zu überwinden – und zwar mit allen Mitteln. Trifft dies auch auf Cottas Plädoyer gegen Velleius und Epikur zu, so erklärten sich daraus wohl manche seiner Besonderheiten. Fraglich bleibt dann höchstens noch, ob erst Cicero dem Angriff auf Epikur seinen ‘rhetorischen’ Charakter verliehen hat bzw. in welchem Masse bereits seine akademische Vorlage einen solchen Zug aufwies. Karneades galt unangefochten als grosser Redner¹⁶, und es wurde kürzlich wieder daran erinnert, dass es ihm zuweilen wohl mehr auf eine rhetorisch elegante als auf eine sachgerechte Argumentation ankam¹⁷. Im folgenden sei freilich von Quellenfragen abgesehen und Cottas Rede so betrachtet, als hätte allein Cicero sie zu verantworten.

Zunächst sei noch festgehalten, dass Cicero seinem akademischen Sprecher die Aufgabe der Widerlegung von vornherein nicht allzu schwer gemacht hat. Velleius nämlich erläutert die epikureische Theologie nicht nur sehr kurz, sondern auch auf eher dürftige Weise. Was ihre Anziehungskraft ausmacht oder zumindest ausmachen könnte, geht jedenfalls aus der zumeist fast doxographisch anmutenden Aufzählung nicht hervor: Es gibt Götter, und sie sind *beati* und *aeterni*; beide Vorstellungen seien von Natur in der Seele des Menschen angelegt – dies lasse sich allein schon dem diesbezüglichen *consensus gentium* entnehmen. Was die Gestalt anbelangt, so kommt den Göttern die schönste und auf die *ratio* wesenhaft abgestimmte zu: die des Menschen. Die Götter bestehen, wie alles Übrige, aus Atomen; indes sind diese göttlichen Atomkombinationen so fein, dass sie *non sensu sed mente* wahrgenommen werden und nicht als durchblutete Körper zu gelten haben, sondern als *quasi corpora*, enthaltend *quasi sanguis* (49 – ein vielumrätseltes Paragraph¹⁸). Das Leben der Götter ist reinste Glückseligkeit, denn sie tun nichts: Sie haben keine *πράγματα/negotia*, verursachen aber auch keine, so dass von ihnen kein Zwang und nichts Furchterregendes ausgeht. Indem Epikur sie im Zusammenhang seiner Physik so sehen lehrte, führte er die Menschen aus dem Dunkel der *superstitio* ans Licht der Freiheit.

16 Vgl. etwa Cic. *De or.* 2, 161; 3, 68; *De fin.* 3, 41.

17 Vgl. K. Kleve, *On the Beauty of God. A Discussion between Epicureans, Stoics and Sceptics*, Symb. Osl. 53 (1978) 69ff. Kleve findet die ‘karneadeische’ Argumentationsweise eben bei Cotta: Dieser unterstelle Epikur – um einer eleganten Bestreitung der Menschengestalt Gottes willen – Lehrsätze über Gottes absolute Schönheit einerseits, über die ‘Nutzlosigkeit’ des göttlichen Körpers andererseits (1, 77ff. 92. 94f.), die im ‘Garten’ nicht gegolten hätten.

18 Vgl. W. Schmid, Art. *Epikur*, RAC 5 (1962) 736ff.; K. Kleve, *Gnosis Theon. Die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis in der epikureischen Theologie*, Symb. Osl. Suppl. 19 (Oslo 1963), bes. 35ff.

Nun also zu Cottas Antwort, seinem 'Plädoyer': Es beginnt mit einem eigentlichen *exordium* (57–61), d. h. Cotta spricht zuerst von sich selbst und seiner skeptischen Grundposition; darauf äussert er einige Freundlichkeiten an die Adresse des Gegners (des Velleius, nicht Epikurs!), um endlich die Grösse und Schwierigkeit des Gegenstandes zu unterstreichen.

Hinsichtlich der anschliessenden *argumentatio* gelten wohl die folgenden Prinzipien: 1. Cotta bringt, was Velleius in einigemmassen komplexer Verwebung vorgetragen hatte, in eine überschaubare und vor allem zweckdienliche Disposition. Ähnlich 'ordnet' Cicero im 2. Buch von «De divinatione» die von seinem Bruder im 1. Buch überwiegend systemlos vorgelegten Materialien. 2. Insgesamt verläuft die Argumentation so, dass Cotta die längste Zeit jeden einzelnen Gesichtspunkt für sich untersucht, vermeintlich widerlegt – und dann am Ende doch grosszügig gelten lässt¹⁹: Die Existenz der Götter ist nicht erwiesen, doch (65): *concedo esse deos*. Die Atomlehre ist abzulehnen, doch (67): *concedam igitur ex individuis constare omnia*. Epikurs göttliche Atomgebilde bleiben unverständlich, doch (75): *fac id, quod ne intellegi quidem potest, mihi esse persuasum*. Götter in Menschengestalt laufen auf eine Absurdität hinaus, doch (103): *sit sane, ut vultis, deus effigies hominis et imago*.

Ein solches Verfahren, bei dem die eigenen Argumente samt der Sache fast spielerisch preisgegeben werden, mutet wenig philosophisch an; vielmehr zeigt es eine gewisse Ähnlichkeit zur sog. *concessio* der Gerichtsrede²⁰. In der von Cotta hier angewandten Form hinterlässt es den Eindruck, die im einzelnen ja widerlegten Grundsätze der epikureischen Theologie seien so unerheblich, dass sie eine gesonderte Widerlegung im Grunde gar nicht verdienten.

Umso sorgfältiger wird man darauf achten, wo Cotta keine *concessio* vornimmt. Das ist am Ende der Rede der Fall, d. h. das Gewicht der Argumente nimmt zu. Mögen Epikurs Götter aus Atomen bestehen und über *quasi corpora* in Menschengestalt verfügen: *beatitudo* und *aeternitas*, die beiden Existenzbedingungen, spricht Cotta ihnen gnadenlos ab (103–114). Und da sie in sorgenfreier Untätigkeit die Geschicke der Menschen vernachlässigen, ist auch überhaupt nicht einzusehen, was Epikur über *sanctitas* und *pietas* zu sagen wüsste, obwohl er diesen fundamentalen Begriffen sogar eigene Bücher gewidmet habe²¹. Nicht die *superstitio* wurde von Epikur beseitigt, sondern die *religio* schlechthin (115–121). – 3. An dieser Stelle beginnt gewissermassen die *peroratio* (121–124); sie enthält, wie es sich gebührt, eine *amplificatio*, denn Cotta folgert aus dem Gesagten vernichtend, dass Epikur letztlich ein Atheist sei (123): *re tollit, oratione relinquit deos*.

Noch eine letzte Beobachtung betreffend die Gesamtanlage der Rede: Von

19 Vgl. A. Weische, *Cicero und die Neue Akademie. Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte des antiken Skeptizismus*, *Orbis Antiquus* 18 (Münster i. W. 1961) 34ff.

20 Sie ist eine Form der *simulatio*, vgl. Quint. 9, 2, 51; H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik* 1 (München 1960) 425f.

21 Dazu vgl. Pease, a. O. (oben Anm. 5) 506f.

der Sache her betrachtet liegt ihr Hauptgewicht, wie gesagt, am Schluss. Berücksichtigt man jedoch den zugestandenen Raum, so scheint die Menschengestalt der Götter mit Abstand die grösste Herausforderung darzustellen (76–102). Der Grund für diese auffallende Überbewertung eines Aspekts liegt wohl auf der Hand: Auf den ersten Blick stellte der Anthropomorphismus einen krassen Rückfall dar und widersprach fundamental jeder ‘aufgeklärten’, philosophischen Theologie. Epikurs vergeistigte und in die Metakosmien versetzte Götter der Volksreligion luden – denkt man allein an Xenophanes zurück – zu einer ironisch-herablassenden Kritik geradezu ein; und selbst wenn Velleius mehr in die Einzelheiten gegangen wäre, so hätte er doch Mühe gehabt, sie vor frivolen Verzeichnungen ihres Wesens zu schützen. Nur schon der Umstand, dass Cotta die Menschengestalt der Götter als Hauptzielscheibe gewählt hat, verrät den ‘rhetorischen’ Charakter seiner Ausführungen.

Was sich so fürs Ganze feststellen lässt, trifft auch im einzelnen zu. Bisweilen ‘widerlegt’ Cotta eine gegnerische Aufstellung weniger, als dass er sie in eine Staubwolke einhüllt. Was etwa hat er gegen die Atomlehre vorzubringen (65–67)? Es handle sich um *flagitia*, die Epikur von Demokrit oder Leukipp übernommen habe und die Velleius jetzt gedankenlos und unverstanden nachbete, aus Angst, andernfalls den Status eines Epikureers zu verlieren. Diese Argumentation ‘a persona’ wird sachlich ergänzt nur gerade durch den Hinweis, dass eine Physik, die mit einer kontinuierlichen Materie rechne, jedenfalls einen höheren Grad an Wahrscheinlichkeit beanspruchen dürfe als der Glaube an Atome und Leeres. Warum das so ist, bleibt offen; Aussage steht im Kern gegen Aussage, was lediglich durch das moralische Pathos verdeckt wird.

Ebensowenig zu genügen vermag die Demontierung der ‘göttlichen Atomkombinationen’ (68–75): Cotta müsste sich hier mit der Besonderheit dieser metakosmischen Wesen – ihren *quasi corpora*, ihrem *quasi sanguis* – auseinandersetzen und also anspruchsvolle ‘technische’ Gedankengänge nachvollziehen. Bezeichnenderweise verzichtet er darauf; vielmehr weicht er in einen anklagenden Exkurs über epikureische Methode aus (69–70), die darin bestehe, dass eine absurde Behauptung stets durch eine noch absurdere überboten werde; und erneut spart er nicht mit moralischen Wertungen (*inpudenter, turpius*). Darauf kehrt er zum *quasi corpus* zurück, nur um zu konstatieren, er könne sich darunter nichts vorstellen. Das wiederum bietet ihm die Gelegenheit, gleich einen nächsten Exkurs folgen zu lassen (72–73): Epikur vertrete solchen haltlosen Unfug auf durchaus unerträgliche Weise, und seine Anmassung werde dadurch noch gesteigert, dass er behaupte, von keinem Lehrer abhängig zu sein (dabei sei doch mit Händen zu greifen, dass er seine Weisheit in der Hauptsache von Demokrit bezogen und nur wenige Änderungen daran vorgenommen habe). Verschärft wird dieser Angriff zusätzlich noch durch unfreundliche Bemerkungen über Epikurs Jugend und seinen Vater, der als Siedler nach Samos ausgewandert und dort gezwungen gewesen sei, sein Leben als Schulmeister zu fristen. Jetzt wendet sich Cotta erneut dem *quasi corpus* zu

und betont nochmals, er verstehe die Sache einfach nicht (wobei nicht ausgeschlossen werden soll, dass Cicero sie in der Tat nicht verstanden hat!), ja vermutlich werde auch Velleius daraus nicht klug. Schliesslich versucht er ironisch zu raten, was Epikur wohl gemeint haben könnte.

Zur Sache wurde in diesem ganzen Abschnitt wenig genug, ja im Grunde überhaupt nichts gesagt, dafür umso mehr – und z.T. fast *διαβολή*-artig – zu den Personen, insbesondere zur Person Epikurs selbst: Denn in ihm, und nicht in Velleius, sieht Cotta den eigentlichen Gegner, und so lässt er sich auch kaum eine Gelegenheit entgehen, ihn anzuschwärzen und nicht nur intellektuell, sondern auch geradezu moralisch herabzusetzen. Dem kann hier nicht im einzelnen nachgegangen werden; es ist aber – auch bei schneller Lektüre – unübersehbar, und das Verfahren wirkt. – Indem Cotta seine Angriffe direkt gegen Epikur richtet (1, 61 *nam cum illo malo disserere quam tecum*), beugt er ferner dem Einwand vor, er treffe ja gar nicht die authentische Lehre des Schulgründers, sondern höchstens eine ungenügende Wiedergabe aus zweiter Hand. Allzu harte persönliche Verunglimpfungen des Velleius verletzten überdies die *urbanitas*, wie sie in einem Gespräch zwischen römischen Herren geboten ist: Epikur gegenüber kann man sich solche Ausfälle offenbar leisten. Und schliesslich scheuten die antiken Redner ja nie davor zurück, auf die ‘Person’ des Gegners zu zielen, um die Richter gegen ihn einzunehmen. Cicero selbst freilich hatte De fin. 2, 80 festgestellt, die griechische Sitte, philosophische Gegner persönlich anzugreifen, sei würdelos, d. h. mit der *rhetorica philosophorum* nicht vereinbar. Cotta scheint solche Skrupel nicht zu verspüren – oder zu glauben, er dürfe sie für einmal beiseiteschieben.

Die meiste Zeit, wie gesagt, verwendet Cotta auf die Bestreitung der ‘Menschengestalt’; und auch hier sind seine Argumente nicht immer über jeden Zweifel erhaben. So wäre etwa an die zwei schon kurz betrachteten Stellen zu erinnern (s. oben S. 89f.), wo Cotta sich mit insgesamt durchaus ungenügenden Antworten Epikurs abfindet (Antworten, die er selbst ihm in den Mund gelegt hat), um je gegen einen besonderen Punkt darin polemisieren zu können (1, 87. 96): Er habe, lässt er Epikur sagen, ‘niemals’ eine vernunftbegabte oder glückliche Sonne ‘gesehen’ (*numquam vidi*). Darüber kann sich Cotta dann zweimal gönnerhaft lustig machen, mit Argumenten und Vergleichen, die der epikureischen Denkweise letztlich nicht gerecht werden: ‘Gibt es denn nur, was man mit eigenen Augen gesehen hat?’ Der Ausspruch *numquam vidi*, den er Epikur unterstellt, dürfte auf dessen Wahrnehmungslehre und die den Sinnen zugeschriebene Bedeutung für die Erkenntnis anspielen; doch das eigentliche Problem – die Vorstellung, dass unser Wissen von den Göttern tatsächlich auf einer besondern Form von ‘Wahrnehmung’ beruhe (*ἐνάργεια*) – bleibt im Grunde unberührt²².

22 K. Kleve, *Empiricism and Theology in Epicureism*, Symb. Osl. 52 (1977) 39ff. kommt in seiner Analyse von 1, 87 zum Schluss, Karneades habe mittels einer stoischen Argumentation die von Epikur (angeblich) vertretene Auffassung verspottet, dass alles, was existiert, sich in Analogie

Die zwei doch wohl verwandten *numquam vidi*-Passagen stehen recht weit voneinander entfernt; überdies hat sich zuvor schon ergeben, dass vermutlich noch eine dritte Stelle in den gleichen Zusammenhang gehört (1, 84). Diesem Befund kommt anscheinend eine gewisse allgemeine Bedeutung zu. Es lässt sich nämlich zeigen, dass Cicero in dem langen, der ‘Menschengestalt’ gewidmeten Abschnitt das ‘Trennen von Zusammengehörigem’ geradezu zu einer ‘Technik’ entwickelt hat, ja dass diese ‘Technik’ den betreffenden Abschnitt recht eigentlich kennzeichnet. Fragt man nach dem Zweck eines solchen Verfahrens, so darf man vielleicht folgendes vermuten: Es entsteht dadurch der (nicht ganz gerechtfertigte) Eindruck enormer Fülle – Cottas Rede soll die des Velleius ja nur schon gemessen an ihrem Umfang in den Schatten stellen – und einer fast verwirrenden Vielfalt der Gesichtspunkte. Cotta erweist sich als der Meister beweglichster Argumentationskunst, der er in der Tat sein soll.

Für das Gesagte nur gerade noch ein Beleg: Schönheit und Nutzen, führt Cotta aus (92), gehören untrennbar zusammen²³. Der menschliche Körper also ist deswegen schön, weil sich alles an ihm als gleichsam teleologisch-funktionsgerecht erweist: Wir haben Füße zum Gehen, Hände zum Greifen; ebenso erfüllen alle übrigen Teile des Körpers je ihre Aufgabe, und nichts ist *supervacaneum*. Die zu seliger Untätigkeit verurteilten Götter dagegen haben Zungen und sprechen nicht; Zähne und Gaumen und essen nicht; Geschlechtsteile und gebrauchen sie nicht – zu schweigen von den inneren Organen (*cor, pulmones, iecur*): Also sind sie nicht schön.

Der Gedanke wird, nach einem Zwischenspiel, wieder aufgenommen (94b/95a): Wenn denn die Götter über menschengestaltige Körper verfügen, so müssen sie auch mit ihnen umgehen und sich ihrer bedienen wie die Menschen: Sie müssen gehen, sich hinlegen, sich setzen, greifen, sprechen – und sich ihrer Geschlechtsteile bedienen. Gegenüber der ersten Behandlung des Topos ist hier der Gesichtspunkt von Schönheit und Nutzen weggefallen. Statt dessen legt Cotta stärkeres Gewicht auf die allgemeine Unziemlichkeit einer solchen Vor-

zu etwas in unserer Erfahrung Vorhandenem erklären lassen müsse; Ciceros Wiedergabe des Gedankengangs sei freilich fast bis zur Unverständlichkeit entstellt. 1, 96 wirft Cotta Epikur vor, dass die gleiche *ratio*, die ihn unzählig viele Welten postulieren lasse, ihm den Schluss hätte nahelegen müssen, die Menschen seien hinsichtlich ihrer Gestalt den Göttern ebenso unterlegen wie hinsichtlich der Lebensdauer und der geistigen Beschaffenheit. Cottas Vergleiche indes (‘glaubt der Binnenländer nicht an die Existenz des Meeres?’) und das den Lesern eingehämmerte *numquam vidi* wecken beide Male die Vorstellung, Epikur sei einfach in einem sehr vordergründigen Sinn von den Augen abhängig; die Feinheiten der atomistischen Wahrnehmungs- und Denklehre (vgl. etwa Lucr. 4, 779ff.) bleiben unberücksichtigt, und am Ende soll man sich wohl fragen, ob Epikur denn seine menschengestaltigen Götter je ‘gesehen’ habe. – Auf die ‘Wahrnehmung’ der Götter geht Cotta tatsächlich 1, 105–110 ein, im Zusammenhang mit ihrer *aeternitas* und *beatitudo*; die Mängel in dieser Darstellung der epikureischen Lehre wie in ihrer Widerlegung werden abermals aufgedeckt von K. Kleve, *Wie kann man an das ‘Nicht-Existierende’ denken?*, Symb. Osl. 37 (1961) 45ff.; umfassend über die epikureische ‘Gotteserkenntnis’ ders., *Gnosis Theon* (oben Anm. 18).

23 Dazu vgl. Kleve, a. O. (oben Anm. 17).

stellung – darauf deutet allein schon der ominöse Hinweis auf die Folgen, die sich aus dem Umstand ergeben müssten, dass Epikur mit männlichen und weiblichen Göttern rechne.

Doch nicht genug damit; sogar noch ein drittes Mal taucht, nach längerer Unterbrechung, ein Teilstück des gleichen Argumentationszusammenhangs auf (1, 99): Jetzt besteht Cotta darauf, dass alles, was *supervacuaneum* sei (der Begriff begegnet bereits 92!) und keinem Nutzen diene, geradezu schade. Epikurs Gott aber habe nicht nur einen Finger zuviel (was schon lästig genug sei); nein, auch sein Kopf, sein Hals, sein ganzer Körper mit allen seinen Teilen müsse als nutzlos gelten, so dass er eigentlich nur aus 'Nutzlosem' bestehe. Den Zusammenhang mit 92 stellt zusätzlich die Erwähnung der inneren Organe (*cor, pulmones, iecur*) sicher²⁴.

Dieses 'Trennen von Zusammengehörigem' erweist sich, hat man es einmal erkannt, als so bestimmend, dass es in der Tat nur als beabsichtigt, ja fast als methodisches Prinzip gedeutet werden kann²⁵. Dafür spricht ferner, dass es auch in Gerichtsreden zur Anwendung kommt, freilich wohl weniger, um den Eindruck von Fülle und Vielfalt zu erwecken, als um eine komplexe gegnerische Argumentation zu schwächen, ja recht eigentlich zu zerschlagen, die eigene dagegen zu stärken und allfällige Selbstwidersprüche nicht spürbar werden zu lassen²⁶. Musste Cotta die Verfahrensweise auch dem besonderen Fall anpassen, so ist doch an ihrer Herkunft aus der *rhetorica forensis* kein Zweifel möglich. Diese trägt, wie einsichtig geworden sein sollte, die Verantwortung ebenso

24 Nach einer kurzen Zwischenbemerkung gibt Cotta ferner zu bedenken (101), dass selbst der Volksglaube vernünftiger verfare als Epikur, da er den Göttern wenigstens den Gebrauch ihrer Glieder gestatte. Oder gar die Ägypter, die man so gerne verspote: Sie seien klug genug, nur solche Tiere zu konsekrieren, von denen sie sich einigen Nutzen erhoffen dürften. Dazu zwei Bemerkungen: 1) Das Argument der 'Nutzlosigkeit' der göttlichen Körper ist hier – mit etwas anderer Funktion – in einen neuen Zusammenhang (beginnend 100) eingetreten; denn hinsichtlich der Tiergötter steht nicht der funktionale 'Eigengebrauch' ihrer Körper in Frage, sondern der von ihnen ausgehende Nutzen *für die Menschen*. Mit dieser Verschiebung gelingt es Cotta, zum Schlussteil seiner *argumentatio* hinüberzulenken, in dem er sich mit der *actio* der epikureischen Götter bzw. ihrem Nichtstun und infolgedessen ihrer Nutzlosigkeit *für die Menschen* befassen wird. – 2) Die ägyptischen Tiergötter werden an dieser Stelle bereits zum zweiten Mal bemüht: 1, 81f. nämlich hatte Cotta – als er bestritt, dass die Vorstellung menschengestaltiger Götter uns gewissermassen angeboren sei – die Ägypter angerufen und ihre Verehrung von Tieren (den gleichen wie 101) hervorgehoben. Die beiden Abschnitte fügen sich nahtlos zusammen: 'Tiergestaltige Götter sind denkbar – ja sie erfreuen sich sogar besonders hoher Verehrung –, weil Tiere den Menschen Nutzen gewähren'. Auch dies also ist ein Beleg für das Verfahren des 'Trennens'.

25 Es gehören ferner etwa zusammen 1, 89 und 98 (*ratio* nur in Menschengestalt; mit gleicher Folgerung: *praecipitare istuc quidem est ...* bzw. *hoc est non considerare ...*); 1, 91/92 und (nach Unterbrechung) 93/94 (Epikur erklärt alle älteren Philosophen für verrückt; verbindendes Stichwort ist *delirare*).

26 Vgl. C. J. Classen, *Ciceros Kunst der Überredung*, in: *Eloquence et rhétorique chez Cicéron*, Entret. Hardt 28 (Genève 1982) 175f.; ferner ders., *Recht, Rhetorik, Politik. Unters. zu Ciceros rhetorischer Strategie* (Darmstadt 1985) 388 (Index s. v. «Trennen zusammengehöriger Argumente»).

für die Gesamtanlage der Rede wie für die Argumentationsweise im einzelnen; und darum befällt den nachrechnenden Leser (der an die Stelle des in einer Rede eigentlich angesprochenen Hörers tritt) immer wieder das etwas beklemmende Gefühl, Cotta wolle das Ungenügen der gegnerischen Ansätze und Gedankenentwicklungen vor allem so erweisen, dass er 'den Zuhörern Sand in die Augen streue'. Cicero selbst soll, nach Quintilians Zeugnis (2, 17, 21), über die *causa Cluenti* gesagt haben: *se tenebras offudisse iudicibus*. Man wird sich damit abzufinden haben, dass er Cotta in der Rede gegen Epikur etwas Ähnliches versuchen liess.

Cotta war 'Redner und Akademiker' zugleich; ihm wäre zweifellos auch ein anderes Vorgehen möglich gewesen, wenn er anders entschieden hätte. Doch glaubte er offenbar, die *rhetorica forensis* liefere ihm für einen Angriff auf die so verächtliche Theologie Epikurs die angemessenen und wirksamen Waffen²⁷.

Andererseits wäre jetzt noch die Gegenprobe anzustellen und zu prüfen, ob Cotta seinen stoischen Opponenten anders behandelt als den Epikureer. Gewiss, auch Balbus blickt etwas ängstlich auf Cottas *facultas disserendi*, zu der die rhetorische und die akademische Schulung gleichermaßen beigetragen hätten, und er erhofft sich vom *princeps civis et pontifex* Zustimmung statt Widerspruch (2, 168). Dieser Wunsch kann nicht in Erfüllung gehen. Trotzdem fühlt sich Balbus am Ende (3, 94) nicht überfahren. Er fordert lediglich ein weiteres Gespräch an einem nächsten Tag. Dieses soll ihm die Gelegenheit geben, für seine Sache – zugleich die Sache der Götter und die Sache Roms²⁸ – nochmals einzutreten. Der Stoiker darf sich unwidersprochen zumindest grundsätzlich mit der 'Staatstheologie' im Einklang wissen.

27 Tarán, a.O. (oben Anm. 6) 7 weist darauf hin, dass Cicero die epikureische Lehre generell zuweilen ungerecht behandle und hinsichtlich der Theologie Cottas Widerlegung wohl als abschliessend und endgültig betrachtet habe.

28 *De nat. deor.* 3, 94 *Est enim mihi tecum pro aris et focus certamen et pro deorum templis atque delubris proque urbis muris, quos vos pontifices sanctos esse dicitis diligentiusque urbem religione quam ipsis moenibus cingitis; quae deseri a me, dum quidem spirare potero, nefas iudico.*