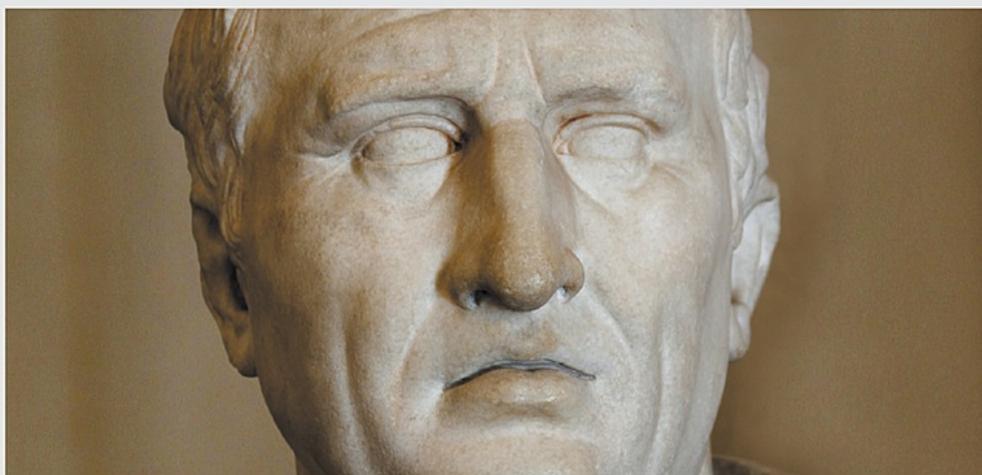


Cicero im Rahmen der römischen Bildungskultur

Herausgegeben von
Peter Kuhlmann
und Valeria Marchetti



*Studies in Education and Religion in Ancient and
Pre-Modern History in the Mediterranean and Its Environs 6*

Mohr Siebeck

SERAPHIM

Studies in Education and Religion
in Ancient and Pre-Modern History
in the Mediterranean and Its Environs

Editors

Peter Gemeinhardt · Sebastian Günther
Ilinca Tanaseanu-Döbler · Florian Wilk

Editorial Board

Wolfram Drews · Alfons Fürst · Therese Fuhrer
Susanne Götde · Marietta Horster · Angelika Neuwirth
Karl Pinggéra · Claudia Rapp · Günter Stemberger
George Van Kooten · Markus Witte

6



Cicero im Rahmen der Römischen Bildungskultur

Herausgegeben von
Peter Kuhlmann und Valeria Marchetti

Mohr Siebeck

PETER KUHLMANN, geboren 1965; Promotion und Habilitation in Klassischer Philologie; zeitweise im hessischen Schuldienst tätig; seit 2004 Professor für Klassische Philologie an der Universität Göttingen.

VALERIA MARCHETTI, geboren 1989; seit 2015 wissenschaftliche Mitarbeiterin im SFB 1136 „Bildung und Religion“ an der Georg-August-Universität in Göttingen; derzeit Promotion in Lateinischer Philologie mit einer Arbeit über Ciceros religionsphilosophische Dialoge.

ISBN 978-3-16-156958-6 / eISBN 978-3-16-156959-3
DOI 10.1628/978-3-16-156959-3

ISSN 2568-9584 / eISSN 2568-9606 (SERAPHIM)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2020 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Computersatz Staiger in Rottenburg/N. aus der Minion gesetzt, von Hubert & Co. in Göttingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

Der Umschlag wurde von Uli Gleis in Tübingen gesetzt. Umschlagabbildung: Ausschnitt aus: Umschlagabbildung: CC BY-SA 4.0. [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Bust_of_Cicero_\(1st-cent._BC\)_-_Palazzo_Nuovo_-_Musei_Capitolini_-_Rome_2016](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Bust_of_Cicero_(1st-cent._BC)_-_Palazzo_Nuovo_-_Musei_Capitolini_-_Rome_2016). Photographer: José Luiz Bernardes Ribeiro.

Printed in Germany.

Vorwort

Der vorliegende Band umfasst die Vorträge eines Workshops zum Thema „Cicero im Rahmen der römischen Bildungskultur“, der am 6.–7. Oktober 2017 vom Teilprojekt D01 „Religiöses Wissen im Diskurs: Ciceros religionsphilosophische Dialoge“ im Rahmen des Sonderforschungsbereichs 1136 „Bildung und Religion“ organisiert und finanziert wurde.

Der Zweck des Workshops bestand in erster Linie darin, das Bildungskonzept bei Cicero zu diskutieren. Dies geschah aus unterschiedlichen Perspektiven: Dabei wurden Werke Ciceros aus ganz unterschiedlichen Gattungen behandelt (philosophische Dialoge, Briefe und Reden), die sowohl rhetorische als auch philosophische Aspekte thematisieren. In diesen Beiträgen wurde eine eher philologische Analyse der Texte mit einer erweiterten kontextbezogenen Lesart kombiniert: Die Vortragenden behandelten einerseits die Einflüsse der römischen Bildung auf Ciceros Werke, und andererseits die Prägung dieser römischen Bildung durch Ciceros eigenes Leben und Werk.

Göttingen, 11. Juni 2019

Peter Kuhlmann
Valeria Marchetti

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
PETER KUHLMANN	
Bildungskultur und Religion in der ausgehenden römischen Republik	1
JOCHEN SAUER	
Als Senator philosophieren. Ciceros philosophische Dialoge im Kontext des senatorischen Rollenmusters und der rhetorischen Bildungstradition der ausgehenden Republik	21
HENRIETTE VAN DER BLOM	
Bildung durch <i>exempla</i> : Ciceros Gebrauch von Vorbildern in der römischen Bildungskultur	45
DENNIS PAUSCH	
Zu wenig, zu viel oder die falsche: Bildung als Vorwurf in Ciceros Reden ...	61
MEIKE RÜHL	
Cicero in Athen. Eine Fallstudie zur Bildungsmobilität in der späten Republik	89
VALERIA MARCHETTI	
Bildungsüberlegungen in Ciceros <i>De natura deorum</i> und <i>De divinatione</i> ...	111
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren	139

Bildungskultur und Religion in der ausgehenden römischen Republik

PETER KUHLMANN

1. Einleitung

In diesem einleitenden Beitrag soll der kulturgeschichtliche Rahmen ausgelotet werden, in dem Ciceros Werke und seine Konzepte zu den Themen ‚Bildung‘ und ‚Religion‘ entstanden. Dabei soll es um die Frage gehen, was sich überhaupt als Merkmal einer „römischen Bildungskultur“ festmachen lässt, wer ihre Träger waren und welche Prozesse sie im Übergang vom 2. zum 1. Jh. v.Chr. durchlief. Weiter werden einige prominente Autoren und deren Werke vorgestellt, die als charakteristisch für die römische Bildungskultur des 1. Jh. v.Chr. gelten können. Schließlich ist die Frage zu beleuchten, auf welcher unterschiedlichen Weise unser Begriff ‚Bildung‘ in den lateinischen Texten der ausgehenden Republik wiedergegeben wird und welche Assoziationen und Konnotationen er bei den muttersprachlichen Rezipienten auslöste. Eine solche begriffsgeschichtlich-semantische Untersuchung kann zeigen, wie sehr antike Gegenstände mit modernen Kategorien analysiert werden, die sich häufig nur partiell mit der antiken Perspektive und Wahrnehmung decken.

2. Historischer und sozialer Rahmen: Bildungskultur in Rom

Die Bildungskultur in Rom geht ohne Frage auf griechische Ursprünge zurück. In der älteren Forschung hat man Bildung in Rom vorrangig als ein griechisches Phänomen betrachtet, das lediglich nach Rom importiert wurde und dort mittels einer sogenannten ‚Hellenisierung‘ der Römer entsprechende Bildungsprozesse initiiert habe: So sei die griechische παιδεία nach Rom „verpflanzt“ worden und habe so aus dem „Bauern- und Soldatenvolk“ der Römer eine zivilisierte Bildungsnation – freilich nur als „Epigonen“ der Griechen – gemacht.¹ In der neuesten

¹ Besonders ausgeprägt in der neuhumanistisch-philhellenischen Forschungstradition; vgl. Jaeger 1954, 1–23; Jaeger 1937, 110–124; aber auch sonst in der älteren Forschung.

Forschung hat sich die Betrachtungsweise stark gewandelt und das spezifisch Römische ist zunehmend in den Blick geraten.² Mittlerweile betonen die aktuellen Studien die Besonderheiten der römischen Bildung im Gegensatz zur griechischen παιδεία, der sich schon aufgrund der durchaus verschiedenen sozialen Rahmenbedingungen ergibt. Dass es sich trotz vielerlei Überschneidungen nicht um etwas Identisches handelt, ergibt sich bereits aus dem (weiter unten näher ausgeführten) Fehlen eines einfachen Übersetzungsäquivalents für den griechischen Begriff παιδεία, für den eben nicht einfach nur und grundsätzlich der lateinische Begriff der *humanitas* in Gebrauch war.

Die Ursprünge griechisch geprägter Bildung in Rom liegen in der Zeit der Expansion während des 3. Jh. v.Chr.: Seit dieser Zeit kamen nicht nur Kunstschätze als Beute von Griechenland nach Rom, sondern auch Bibliotheken und griechische Gelehrte als Kriegsgefangene wie etwa der Geschichtsschreiber Polybios. Doch zog Rom aufgrund des Ausgreifens seiner Macht offenbar darüber hinaus immer mehr griechische oder zumindest griechisch gebildete Intellektuelle an, die dort etwa durch Schulgründungen oder als Hauslehrer griechische Bildung verbreiteten. Ein erster wichtiger Vertreter dieser neuen griechisch geprägten Bildungskultur war der dreisprachige (oskisch, griechisch, lateinisch) Messapier Ennius, der im römischen Heer am Zweiten Punischen Krieg teilnahm und seit 204 v.Chr. vornehme Römer in griechischer Literatur unterrichtete. Er übersetzte unter anderem die theologische Schrift *ἑρὰ ἀναγραφὴ* des hellenistischen Philosophen Euhemeros von Messene (4./3. Jh. v.Chr.) ins Lateinische und begründete damit eine Entmythisierung und Rationalisierung³ der traditionellen Religion: Demnach stammten die Götter des polytheistischen Pantheons ursprünglich von Menschen ab, die aufgrund ihrer Verdienste erst nachträglich als Götter verehrt worden seien.⁴ Diese Lehre intendierte wohl keine umfassende ‚Religionskritik‘, wie die Forschung vielfach behauptet hat. Ennius’ rationalistische Göttererklärung war im Übrigen stoisch beeinflusst, wie die aus dem *Epicharmus* überlieferten Fragmente zur allegorischen Deutung des Gottes Zeus bzw. Jupiter als Wind, Wolken, Regen und Luft belegen.⁵ Weder hier noch in der Euhemeros-Übersetzung ergibt sich ein klar erkennbarer Gegensatz zur römischen Kultreligion, da weder die Existenz von Göttern noch die Sinnhaftigkeit des Götterkultes in Frage gestellt ist. Zudem fügt sich die im Hellenismus und mit Caesar und Augustus beginnende Praxis der Divinisierung von Herrschern gut in dieses Konzept ein. Zentral war für den römischen Staat mit seiner orthopraxen Auffassung von *religio* letztlich nur, dass Bürger und Magistrate die Kulte für die Götter der Polis Rom nicht vernachlässigten.⁶ Wie bestimmte Gelehrte die Götter mithilfe phi-

² Vgl. besonders Rawson 1985, deren umfassende Darstellung vielerlei Studien in diese Richtung ausgelöst hat; zudem Bloomer 2011; Scholz 2011; Müller/Zini 2018.

³ Zu dem Begriff vgl. auch Rüpke 2010, 40 f.

⁴ Enn. Frgg. 60–142 Vahlen (referiert bei Lact. *Div. inst.* 1,11–14 u. 1,22).

⁵ Enn. Frgg. 54–58 Vahlen (bei Varr. *Ling. Lat.* 5,65).

⁶ Scheid 1997, 480–487.

losophischer Theorien interpretierten, spielte zunächst einmal keine besondere Rolle. Auch eine Entmythisierung von Religion dürfte in Rom prinzipiell wenig Anstoß erregt haben, da speziell die *religio Romana* kaum von den narrativ verfassten Göttermythen, wie sie im griechischen Kulturraum vorherrschten, geprägt war.⁷ Ohnehin scheint eine Kritik an römischen Traditionen bei Ennius eher unwahrscheinlich, wenn man sich die mehrfach belegte berühmte Sentenz aus seinen Annalen vor Augen hält: *moribus antiquis res stat Romana virisque* („auf alten Traditionen fußt der römische Staat und auf tüchtigen Männern“).⁸ Hier beschwört der Immigrant Ennius ganz offensichtlich die normative Kraft des überlieferten *mos maiorum*.

Im Zusammenhang mit Euhemeros und Ennius stellt sich die Frage, welchen Stellenwert das Phänomen ‚Religion‘ überhaupt für die Bildung der römischen Oberschicht besaß. Immerhin waren im römischen Staatswesen die Bürger selbst die Träger der Religion – einen wie später im Christentum eigenen von den „Laien“ getrennten geistlichen Priesterstand gab es schließlich nicht. Vielmehr wurden die Priestertümer in der Regel durch Losverfahren, Kooptierung oder Volkswahl vergeben, und schon aufgrund der schieren Anzahl von Priestertümern war ein erheblicher Teil von Mitgliedern der führenden Familien in Rom als Priester tätig. Zudem gehörten bestimmte Kulthandlungen zu den Dienstaufgaben von Magistraten, wie überhaupt der Kult das öffentliche und private Leben im Sinne einer ‚embedded religion‘ stark durchzog.⁹ Gleichwohl scheint es im polytheistischen Rom keinen eigentlichen Religionsunterricht gegeben zu haben, worauf besonders Hubert Cancik vor kurzem explizit hingewiesen hat.¹⁰ Wie Cancik zeigt, ist „religiöse“ Unterweisung vorzugsweise im Zusammenhang der Interpretation von Texten wie etwa Vergils *Aeneis* bezeugt, wo es um die Erklärung der im Text vorkommenden kultisch-religiösen Phänomene geht.¹¹ Dies zeigt aber schon das Fehlen eines eigenen „Schulfachs“ Religion, da hier religiöse Erklärungen offensichtlich in die Teildisziplin der *grammatica* innerhalb der *artes liberales* eingebunden waren.

Auf der anderen Seite existieren zwei interessante Belege, die eine Art religiöser Unterweisung in polytheistischem Kontext aus früher Zeit nahelegen: Zum einen bezeugt Livius in seiner Darstellung der Samnitenkriege für die Zeit des 4. Jh. v.Chr. die Entsendung angehender Kultexperten in die etruskische Stadt Caere, um sich dort in etruskischer Sprache und Divination unterweisen zu lassen.¹² Zum anderen liefert Valerius Maximus gleich zu Beginn seines Werkes eine ähnliche Information, wonach die Römer in der Zeit ihrer Blüte aufgrund eines Senatsbeschlusses zehn Söhne aus angesehenen Familien in verschiedene Regionen

⁷ Zum Befund vgl. Graf 1993.

⁸ Enn. Frg. 500 Vahlen (überliefert bei Cic. *rep.* 5,1; Liv. 8,7,16; Aug. *civ.* 2,21).

⁹ Dazu Bremmer 1996, 3–5.

¹⁰ Cancik 2010, 223.

¹¹ Cancik 2010, 224–228.

¹² Liv. 9,36,3.

Etruriens zu kultischer Unterweisung geschickt hätten, was freilich eher nach einer einmaligen Maßnahme klingt.¹³ Die Beispiele zeigen nun, dass es sich hier in jedem Fall um fachspezifische Fortbildungsmaßnahmen (und dies auch nur in Bezug auf die *disciplina Etrusca*) gehandelt haben muss, nicht hingegen um Religionsunterricht als Teil einer wie immer gearteten ‚Allgemeinbildung‘. Eine eigentliche Einführung in die römische Religion scheint es also für die Kinder und Jugendlichen in Rom nicht im Rahmen von institutionalisiertem Unterricht gegeben zu haben.

Bildung und Ausbildung waren in Rom – durchaus anders als in griechischen Städten wie Athen – ohnehin grundsätzlich eine Angelegenheit elterlicher und familiärer Fürsorge, auch wenn sie durch Schulbesuch und Hauslehrer in vornehmen Haushalten unterstützt werden konnten.¹⁴ Dies ist für viele führende Familien bezeugt (z. B. Scipionen, Cato d. Ä., Gracchen), in denen Väter und durchaus auch Mütter die Hauptverantwortung für die (Aus-)Bildung speziell ihrer Söhne übernahmen, die dann natürlich von meist griechischen Lehrern und Gelehrten flankiert werden konnte.¹⁵ Die jungen Männer begleiteten ihre Väter oder führende Männer befreundeter Familien auf dem Forum und bei anderen Dienstgeschäften wie etwa in der Kultausübung und lernten so ganz praktisch die zukünftigen Tätigkeiten kennen. Für den aus Arpinum stammenden Ritter Cicero ist dies ebenso bezeugt: Er wurde teilweise von dem Augur Mucius Scaevola erzogen und ausgebildet, der ihn ohne Frage in den Besonderheiten des später von Cicero selbst ausgeführten Augurenamtes und damit in vielen Spezifika des römischen Kultes unterwies. Insgesamt waren für die Römer praktischer Nutzen (*utilitas*) und praktische Erfahrung (*usus*) primär gegeben über einer theoriebasierten Bildung. Persönliche Vorbilder (*exempla*) dienten eher als Modelle denn als Lehren und Normen philosophischer Systeme. Dies dürfte – wie Peter Scholz einleuchtend gezeigt hat – nicht zuletzt an dem im Vergleich zu Griechenland (v. a. Athen) unterschiedlichen sozialen und politischen Rahmen liegen.¹⁶ Im aristokratisch geprägten Rom waren die jungen Männer sehr stark in die gentilische Tradition eingebunden und sollten in der Regel früh auf eine Führungsrolle in der *res publica* vorbereitet werden. Erziehung und (Aus-)Bildung dienten hier nicht so sehr der freien Entfaltung einer individuellen Persönlichkeit, sondern waren eher zweckgebunden. In der stärker egalitären Bürgergemeinschaft Athens spielte die familiäre Tradition demgegenüber eine untergeordnete Rolle, wie im übrigen schon die unterschiedliche Form der Namengebung in Rom (mit *nomen gentile*) und Griechenland (nur Vornamen) verdeutlicht. Die griechischen Philosophenschulen

¹³ Val. Max. 1,1,1: *tantum autem studium antiquis non solum seruandae sed etiam amplificandae religionis fuit, ut florentissima tum et opulentissima ciuitate decem principum filii senatus consulto singulis Etruriae populis percipiendae sacrorum disciplinae gratia traderentur.*

¹⁴ Grundsätzlich hierzu Scholz 2011 (besonders 351–360).

¹⁵ Ausführlich Scholz 2011, 89–220.

¹⁶ Vgl. Scholz 2011, 351–372.

strebten bei aller Unterschiedlichkeit untereinander nach einer eher zweckfreien Bildung zur Befreiung der individuellen Persönlichkeit.

Für die Angehörigen der römischen Oberschicht, die zugleich Träger der militärischen Expansion Roms waren, bedeutete griechische Bildung und die Aneignung griechischer Kultur – ganz anders als von den griechischen Bildungsträgern intendiert – nicht zuletzt einen sozialen Prestigegewinn. Diese „Aneignung“ griechischer Kultur lässt sich daher durchaus in einem sehr wörtlichen Sinne verstehen, nämlich als Aneignung durch Eroberung. Die Römer als militärisch überlegene und siegreiche Macht erbeuten griechisches Kulturgut in Form von Kunstgegenständen, Bibliotheken, Gelehrten und eben auch von immateriellen Bildungsgütern wie Philosophie und Literatur. Dies könnte die für die griechische Oberschicht der mittleren und ausgehenden Republik typische Ambivalenz erklären, die sie griechischer Bildung gegenüber zeigten: Auf der einen Seite waren die Angehörigen der Nobilität ab einem bestimmten Zeitpunkt zumeist zweisprachig und mit griechischer Kultur vertraut, was selbst für einen erklärten Griechengegner wie den älteren Cato gilt (Ennius war sein Griechischlehrer!). Auf der anderen Seite galt es bis in die ausgehende Republik hinein als verdächtig, sich mit griechischer Bildung zu identifizieren, was die pejorativ konnotierte Bezeichnung *Graeculus* bzw. *Graeculi* („Griechlein“) bezeugt.¹⁷ Insofern befanden sich auch die vielen griechischen Gelehrten und Hauslehrer in den aristokratischen Haushalten in einer sozial untergeordneten Position.

Diese Überlegungen passen im Übrigen gut zur weiteren Verbreitung griechischer Philosophie (und Rhetorik) in Rom nach Ennius. Als wichtige Etappe in dieser Geschichte gilt gemeinhin die Philosophengesandtschaft 155 v.Chr. in Rom und die Ausweisung der athenischen Gäste auf Betreiben Catos d.Ä. nach der skandalösen Doppelrede des Akademikers Karneades für und – insbesondere anschließend – gegen den Wert der Gerechtigkeit. Es ist kaum anzunehmen, dass die Römer erst durch diese Reden vertiefte Kenntnis griechischer Philosophie (und Rhetorik) erhielten, denn die aus Athen anreisenden Philosophen waren des Lateinischen kaum mächtig und stellten ihre Lehren selbstverständlich öffentlich in griechischer Sprache vor. Dies setzt wiederum ein breites Hörerpublikum voraus, das diesen griechischen Vorträgen ohne Probleme folgen konnte. Tatsächlich kann man Mitte des 2. Jh. v.Chr. ohne Weiteres aufgrund der vielfach bezeugten griechischen Lehrer in der römischen Nobilität und auch natürlich wegen der vielen diplomatischen und militärischen Kontakte der römischen Eroberer in den griechischen Osten hinein ebensolche Kenntnisse voraussetzen. Eigentliche „Bildungsreisen“ nach Griechenland außerhalb diplomatischer oder militärischer Missionen allein zum Zweck persönlicher Weiterbildung in griechischer Philosophie scheinen dann jedoch erst langsam im Laufe des 1. Jh. v.Chr. akzeptabel geworden zu sein.¹⁸

¹⁷ Cicero erwähnt das in seinem Dialog über den Redner (Cic. *de or.* 1,47.102).

¹⁸ Vgl. Rawson 1985, 6 f.

Die letzten Ausführungen könnten den Schluss nahelegen, eine irgendwie an „Schulen“ gebundene institutionelle (Aus-)Bildung habe im republikanischen Rom zumindest für die Oberschicht keine besondere Rolle gespielt. Dies wäre sicher zu kurz gegriffen. Immerhin gab es ja eine ganze Reihe bezugter Lehrer und Schulgründer in Rom; zudem versuchten konservative Kräfte im Senat bekanntlich zwischen der Mitte des 2. Jh. und Anfang des 1. Jh. v.Chr. immer wieder, Rhetoren- und Philosophenschulen zu verbieten und die entsprechenden Lehrer aus Rom auszuweisen. Schon allein dieser Umstand zeigt, wie gefährlich und damit offenbar einflussreich solche Institutionen dem Senat erschienen. Sie dürften zumindest anfangs insbesondere den noch nicht an der Spitze des Staates stehenden Familien, die entsprechend über kein so gutes Netzwerk wie die Führungselite verfügten, die Möglichkeit eines Bildungsaufstiegs ermöglicht haben. Man muss in diesem Zusammenhang auch bedenken, dass in Rom – anders als in griechisch-hellenistischen Bildungsmetropolen wie Athen, Pergamon oder Alexandria – zunächst keine öffentlichen Bibliotheken existierten, in denen man sich auch ohne eigenen Buchbesitz oder Hauslehrer Bildung im Sinne von Buchwissen aneignen konnte. Gerade dies machte bestimmte Bildungsbestände zu einem ursprünglich exklusiven Gut, an dem nur die gut vernetzte Führungselite partizipierte. Entsprechend konnte man auch leicht allein an Bildungswissen, Sprachkenntnissen und Ähnlichem erkennen, wer „dazugehörte“ und wer nicht. Durch die sich ausbreitenden (philosophischen und/oder rhetorischen) Schulen, die griechische Lehrer betrieben, wurde eine entsprechende Bildung auch für wohlhabende Ritter und Plebejer, die sich die Gebühren dieser privaten Schulen leisten konnten, zugänglich.

In diesem Zusammenhang dürfte zudem das auffällige Anwachsen der Buchproduktion im 1. Jh. v.Chr. mit zahlreichen Werken zur rhetorischen, philosophischen, antiquarischen und anderer Bildung zu erklären sein. Die Autoren solcher Bücher wie Varro oder Nepos machten durch den Buchmarkt nun sehr breite Wissensbestände für eine Öffentlichkeit verfügbar, die sich den Kauf solcher Papyrusrollen leisten konnte. Eine wichtige Rolle in den Schulen und den publizierten Büchern spielten die Inhalte der griechischen Allgemeinbildung bzw. ἐγκύκλιος παιδεία, die im Lateinischen als *artes liberales* weitergeführt wurde.¹⁹ Es ist zwar im Einzelnen schwer zu sagen, welche Inhalte ganz konkret und genau in den Schulen vermittelt wurden bzw. inwieweit der erst aus späterer Zeit eindeutig festgelegte Kanon der sieben freien Künste schon im 1. Jh. v.Chr. existierte.²⁰ Klar ist aber in jedem Fall, dass z. B. Philosophenschulen häufig auch eine rhetorische Ausbildung anboten, da diese Disziplin für das zahlende römische Publikum (angehende Anwälte und Politiker) besonders wichtig war, und dass natürlich im Zusammenhang mit der philosophischen Ausbildung auch die theologischen Leh-

¹⁹ Dazu ausführlich Kühnert 1961; umfassend Rawson 1985, 117–360; speziell zu den Schulen vgl. Bloomer 2011.

²⁰ Zum Problem und den Forschungsmeinungen Christes 2006, 18–21.

ren der jeweiligen Schule (Stoa, Epikur, Akademie) vermittelt wurden, und zwar meist als Teil der Physik, die auch die Natur der Götter umfasste. Damit erhielten entsprechend die in dieser Weise Gebildeten in Rom fundierte religionsphilosophische Kenntnisse, die sie zur Reflexion über die Charakteristika ihrer eigenen *religio Romana* befähigten.²¹ Dazu war durch den Buchmarkt offenbar eine große Zahl an fachspezifischen Schriften verfügbar, die teils aus antiquarischer Perspektive vielfältige Informationen zu Kultpraxis und Religionsgeschichte vermittelten (Nigidius Figulus, Varro), was aber wohl nicht Gegenstand einer ‚Allgemeinbildung‘ war, sondern sicher eher als Spezialistenwissen für besonders Interessierte zu gelten hatte. Gleichwohl muss man das Interesse an Kult und Religion im 1. Jh. v.Chr. im Zusammenhang mit anderen Bildungsthemen sehen, die sich im Aufblühen historischer, biographischer, geographischer, mythographischer, sprachwissenschaftlicher und anderer Fachliteratur widerspiegelt. Auch wenn diese Wissensgebiete nicht primär der eigentlichen Allgemeinbildung zuzuordnen sind, so war es offenbar irgendwann im 1. Jh. v.Chr. gesellschaftsfähig, auch als Angehöriger der politischen und militärischen Elite entsprechende wissenschaftliche Interessen zu pflegen und diese im Rahmen gebildeter Konversation zu präsentieren. Ein bekannter Beleg für diese Bildungstendenzen der Zeit ist Caesars sprachwissenschaftliches Werk *De analogia*, das er mitten im Gallischen Krieg während einer Alpenüberquerung geschrieben haben will.²²

3. Prominente Autoren im 1. Jh. v.Chr.: Nigidius Figulus, Varro, Cicero, Lukrez

Unter den zumindest im 1. Jh. v.Chr. besonders prominenten Autoren, die sich im Rahmen römischer Bildungskultur mit dem Thema Religion befasst haben, ist Ciceros etwas jüngerer Zeitgenosse und zeitweiliger politischer Weggefährte Nigidius Figulus zu nennen.²³ Er entstammte einer plebejischen Familie und war zum Zeitpunkt der Catilinarischen Verschwörung 63 v.Chr. bereits im Senat, wo er Ciceros harte Linie gegen die Catilinarier unterstützte. Später im Bürgerkrieg kämpfte er wie Cicero auf Seiten des Pompejus gegen Caesar. Er starb in der Verbannung 45 v.Chr., erhielt jedoch nach seinem Tode von Cicero ein literarisches Andenken als Hauptredner in seiner Übertragung des platonischen Dialogs *Timaeus*. In späterer Zeit wurden die Werke des Nigidius Figulus bis zum Ausgang der Antike vielfältig benutzt und rezipiert. Er verfasste (nur noch fragmentarisch fassbare) wissenschaftliche Schriften zu ganz unterschiedlichen Themen: Heute eher noch bekannt sind seine *Commentarii grammatici* mit einer umfassenden, auch etymologisch-historischen Darstellung der lateinischen Sprache in mindes-

²¹ Ausführlich Rawson 1985, 298–316.

²² Belegt bei Sueton (Suet. *Div. Iul.* 56).

²³ Allgemein zu Person und Wirken: D’Anna 2008; Rawson 1985, 309–316.

tens 29 Büchern. Dazu sind Werktitel über die Körperhaltung (*De gestu*), über Anthropologie (*De hominum natura*) oder über Zoologie (*De animalibus*) und anderes mehr bekannt. Speziell die Werke über „Grammatik“ und „Körperhaltung“ dürften auf die Bildungsinteressen sozialer Aufsteiger verweisen, die nicht im seit Generationen nobilitären Ambiente der stadtrömischen Aristokratie sozialisiert und daher auch nicht mit den sozialen Codes dieser Elite vertraut waren. Die mit der politischen Führungsschicht weitgehend identische Bildungselite erkannte sich nicht zuletzt an einer spezifisch stadtrömischen („urbanen“) Sprache sowie an der speziellen Art sich zu kleiden und natürlich der aristokratischen Körperhaltung und Bewegungsweise. Entsprechend dürften die beiden Schriften *Commentarii grammatici* und *De gestu* dem Leser Aufschluss über die entsprechenden Sprach- und Dresscodes gegeben haben. Wie Gellius berichtet, scheint sich Nigidius Figulus selbst allerdings in seiner Darstellung nicht sehr klar und leserfreundlich ausgedrückt zu haben.²⁴

Überblickt man die überlieferten Titel im Ganzen, ergibt sich ein besonders ausgeprägtes Interesse des Autors für das Themenfeld ‚Religion und Kult‘. Hierzu sind gleich vier oder im weiteren Sinne fünf Werktitel bekannt:

- *De dis* mit einer Darstellung der römischen Götter in mindestens 19 Büchern,
- *De augurio privato* über die private Wahrsagung aus dem Vogelflug,
- *De extis* über die Opfertiere und Eingeweideschau,
- Ein brontoskopischer Kalender mit Angaben zur Deutung des Donners als Vorzeichen für die Stadt Rom

und

- *De somniis* mit einer Deutung von Träumen als guten oder schlechten Vorzeichen.

Soweit sich aus den Titeln und Erwähnungen späterer Autoren schließen lässt, handelte es sich bei diesen Werken um informierende Schriften in antiquarischer Tradition, die eher in Richtung Fachschriftstellerei gingen und damit nicht unbedingt auf eine allgemeinere Bildung abzielten.

Ein in mancher Hinsicht vergleichbarer Autor ist der bekannte Antiquar und Universalgelehrte Varro.²⁵ Er stammte ähnlich wie Cicero aus der Provinz (Reate) und war ritterlicher Herkunft, durchlief anders als Cicero mehrere Stationen in militärischen Diensten und erreichte im *cursus honorum* die Prätur. Auch stand er im Bürgerkrieg auf Seiten des Pompejus, allerdings entwickelte sich nach Ausweis der Quellen offenbar kein echtes Naheverhältnis zu Cicero, obgleich dieser ihn als *amicus* titulierte.²⁶ Gleichwohl teilten beide zumindest äußerlich ähnliche Bildungsinteressen, wengleich sich Darstellungsweise und Methoden deutlich

²⁴ Gell. 17,7,5.

²⁵ Ausführlich zu Varro: Baier 1997 (auch zur Nachwirkung); Cardauns 2001.

²⁶ Dazu Baier 1997, 15–27.

unterschieden. Varro kann als der typische Vermittler enzyklopädischen Wissens gelten, der möglichst umfassend alle Wissensgebiete systematisch und antiquarisch abdecken wollte und damit quasi selbst eine ganze Bibliothek erschuf, die einen großen Teil des damaligen Wissens umfasste.²⁷ Philosophisch war er ähnlich ausgebildet wie Cicero und hatte z.T. dieselben Lehrer gehört (z. B. den Akademiker Antiochos von Askalon), auch ist er ähnlich wie Cicero deutlich von der Stoa beeinflusst.

Für die Bildungskultur der Zeit besonders relevant war sein neunbändiges Werk *Disciplinarum libri IX* mit einer Darstellung der freien Künste bzw. der ἐγκύκλιος παιδεία in lateinischer Fassung. Neben den klassischen sieben Disziplinen stellt Varro noch die Architektur und die Medizin dar. Es handelt sich somit um ein Werk zu allen den Disziplinen, die eines freien Mannes würdig waren und somit nicht zu den niederen, zum Broterwerb dienenden Berufen gehörten.²⁸ Ähnlich wie Caesar und Nigidius Figulus war auch Varro sehr an sprachwissenschaftlichen Fragen interessiert und publizierte gleich eine ganze Reihe von Werken zu diesem Thema, die entweder einen antiquarisch-historischen oder einen systematisch-synchronen Zugriff aufweisen.

Zum Thema Religion entstand vermutlich 46 v.Chr.²⁹ ein 41-bändiges und Caesar gewidmetes Monumentalwerk *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*, das nach Ausweis des Titels und der Fragmente primär antiquarisch orientiert war. Das nur fragmentarisch fassbare, aber in antiker Zeit noch viel benutzte Werk weist zum einen positivistische Züge auf, indem es eine umfassende Sammlung römischer Gottheiten und Kulte aus Gegenwart und Vergangenheit sammelt und darstellt. Zugleich ist es klarer Ausweis der rationalisierenden Tendenzen römischer Bildungskultur seit den Zeiten des Ennius. Es enthält nämlich die bekannte, von Augustinus zitierte Darstellung der *theologia tripertita*,³⁰ respektive die Unterscheidung zwischen einer *theologia mythica*, die sich auf die erfundenen Mythen von Volksglauben und Poesie bezieht; daneben gebe es die *theologia civilis*, also den für den Staat und sein Funktionieren nützlichen Staatskult im Sinne der Orthopraxie; die dritte Form stellt die *theologia physical/naturalis* dar, die als philosophische Götter- und Religionserklärung der Gelehrten und Gebildeten fungiert und somit den beiden anderen Formen gegenüber als überlegen zu gelten hat. Varros eigene theologische Reflexion ist natürlich dieser Variante zuzurechnen. Gleichwohl billigt Varro dem Staatskult (*genus civile*) eine wichtige politische Funktion zu, weil die Ausübung der Kulte „nützlich“ (*utilis*) für das Staatswohl sei.³¹ Varros *theologia naturalis* wiederum ist stoisch beeinflusst und definiert somit eine eher abstrakt-unpersönliche höchste Gottheit im Sinne des

²⁷ Vgl. Corbeill 2013, 13–18.

²⁸ Vgl. Cic. *off.* 1,150 f.

²⁹ So Horsfall 1972, 121 f.: also kurz vor Caesars Abreise nach Spanien.

³⁰ Aug. *civ.* 4,7.

³¹ Vgl. Baier 1997, 42–46.

griechisch-stoischen λόγος, der das gesamte Weltgeschehen lenkt.³² Wie Augustinus in seinem Referat ausführt, stammt die Bezeichnung *theologia tripertita* gar nicht von Varro selbst, sondern von dem Pontifex Mucius Scaevola,³³ was dann weiter für eine relativ hohe Bekanntheit dieses wohl aus hellenistisch-griechischem Kontext stammenden Konzepts in Rom spricht. Insgesamt lassen sich bei Varro also unterschiedliche Tendenzen und Zugriffsweisen auf das Thema Religion feststellen, die auf moderne Leser befremdlich oder zumindest widersprüchlich wirken mögen:³⁴ Auf der einen Seite lässt sich mit den Konzepten der *theologia naturalis* und dem *genus physicon* der „dreigeteilten Theologie“ eine klare Tendenz zu Entmythisierung und Rationalisierung von Religion feststellen, auf der anderen Seite geht es Varro aber doch darum, das Wissen um die alten Kulte und Gottheiten vor dem Vergessen zu bewahren, zumal der Wert des Kultes an sich nicht bestritten wird. Zu erklären ist dies nicht zuletzt im Rahmen des orthopraxen Religionsverständnisses der Antike, die den Mitgliedern der jeweiligen Kultgemeinde Freiheit über ihre Vorstellungen von Göttern und Kulturen lässt.

Der Rekurs des römischen Politikers und Redners Cicero auf das Themenfeld ‚Religion und Bildung‘ gestaltet sich in vielerlei Hinsicht anders als bei Varro oder Nigidius Figulus, obgleich er von seiner sozialen Herkunft her wie diese beiden nicht zum stadtrömischen Patriziat gehörte, sondern als sogenannter *homo novus* politische Karriere machte.³⁵ Cicero macht es sich zwar zur Aufgabe, in seinen Werken griechische Bildung und dabei insbesondere Philosophie an seine Mitbürger zu verbreiten,³⁶ allerdings ist sein Vorhaben gerade nicht durch einen enzyklopädischen Ansatz geprägt. Seine eigene philosophische Zugehörigkeit lässt sich nicht ganz eindeutig festlegen:³⁷ Zwar bekennt er sich in seinem Werk *Academica* zur (skeptischen) Akademie,³⁸ allerdings vertritt er nicht selten auch stoische Ansichten, wie insbesondere die Schrift *De officiis* zeigt. Eine besondere Nähe ergibt sich zudem zum aristotelischen Peripatos. Ciceros philosophisches Werk ist im Gegensatz zu den übrigen hier behandelten Autoren zudem eminent politisch und rhetorisch geprägt, wie etwa die Schriften *De re publica* und die beiden Dialoge *Orator* und *De oratore* belegen.

Die meisten philosophischen Werke des Caesar-Gegners Cicero entstanden erst in seiner späten Schaffensperiode um oder nach Caesars Ermordung in den 40er Jahren v.Chr. und sind zumindest implizit von diesen besonderen historischen Umständen der Bürgerkriege, der Diktatur und dem Tod Caesars geprägt. So lässt Cicero etwa in seinen Dialogen gern Figuren auftreten, von denen die

³² Varro *Ant.* 16,226 Cardauns; dazu Baier 1997, 47–51.

³³ *Aug. civ.* 4,7.

³⁴ Das Befremden ist spürbar in der Darstellung von Baier 1997.

³⁵ Vgl. Corbeil 2013, 9–11.

³⁶ Das beschreibt Cicero selbst ausführlich am Beginn seiner *Tusculanischen Gespräche* (Cic. *Tusc.* 1,1–8).

³⁷ Insgesamt vgl. hierzu Leonhardt 1999.

³⁸ Cic. *acad.* 1,4; vgl. dazu Lévy 2018, 285–304.

Zeitgenossen wussten, dass sie Gegner und häufig auch Opfer Caesars waren (z. B. *De finibus*). Der Dialog ist Ciceros bevorzugtes Medium der Darstellung, worin er seinen Vorbildern Platon und Aristoteles folgt. Dies impliziert eine weniger systematische als vielmehr diskursive Gestaltung des behandelten Stoffes. Auffällig ist die Wahl der Dialogfiguren bei Cicero in seinen philosophischen Werken: Zur Darstellung griechischer Philosophie hätte es durchaus nahegelegen, (griechische) Philosophen auftreten zu lassen, die ihre jeweiligen Standpunkte aus der Perspektive ihrer Schule darlegen. Cicero verwendet jedoch stattdessen historisch-römische Figuren aus der Gegenwart oder dem 2. Jh. v.Chr., die aufgrund ihrer politischen und militären Leistungen ein hohes soziales Prestige aufweisen und als idealtypisch-autoritative Vertreter (*exempla*) des *mos maiorum*, aber gerade nicht als Experten griechischer Philosophie gelten können (z. B. Scipio, Laelius, Mucius Scaevola, M. Antonius, Crassus etc.). Dieser zunächst paradox erscheinende Befund passt zu den oben gemachten Ausführungen zur sozialen Bedingtheit römischer Bildung.³⁹ Cicero schrieb für ein römisches Publikum, das sich den Griechen als herrschende Macht überlegen fühlte, aber gleichwohl den Wert griechischer Bildung anerkannte. Insofern konnten „echte“ Griechen den Lesern kaum als ranggleiche Rollenvorbilder präsentiert werden – dies hätte möglicherweise sogar abschreckend gewirkt, da die „echten“ griechischen Philosophen ja auch nicht den römischen Nützlichkeitsgedanken vertreten hätten und viel zu fachspezifisch und spitzfindig disputiert hätten. Dies wird unterstützt durch die bewusste Wahl der lateinischen Sprache, die die Dialoge vollends in einen römischen Kontext versetzt.

Die Wahl des Dialogs mit konträren Standpunkten wiederum eröffnete Möglichkeiten, die in den griechischen Vorlagen so nicht durchgespielt wurden. Cicero konnte nämlich die unterschiedlichen Philosophenschulen im rhetorischen Wettstreit gegeneinander antreten und im produktiven Streit aufeinander prallen lassen, um auf diese Weise argumentative Stärken und Schwächen aufzudecken. Die Entscheidung für oder gegen einen Standpunkt musste der Leser am Ende allein treffen. Cicero führte also eher vor, *wie* man über bestimmte Themen diskutieren musste als dass er über diese Themen informierte. Im Gegenteil setzte er offenbar Grundkenntnisse über die Lehren der Philosophenschulen bei seinen Lesern voraus. Zugleich zeigt die Art des Diskurses aber auch, wie eine ideale Diskussion funktioniert: Zwar geht es durchaus kontrovers zu, aber zugleich behandeln sich alle Figuren mit höflichem Respekt voneinander und wahren auch die sich durch Alter und Ansehen ergebende Hierarchie durch ihr Gesprächsverhalten im Sinne des *mos maiorum*.⁴⁰

Das Thema ‚Religion und Kult‘ wird besonders in den beiden Dialogen *De natura deorum* und *De divinatione* behandelt, die stoische Schicksallehre in der Schrift *De fato*. In letzterem Werk kommt Ciceros Abneigung gegen das Fatum der

³⁹ Vgl. hierzu auch Fuhrer 2018, 99–107.

⁴⁰ Dazu Sauer 2018, 67–97.

Stoa klar zum Ausdruck, was sich durch die allgemein-römische Abneigung gegen ein allmächtiges Schicksal erklären lässt. Typisch römisch war ja das bekannte Sprichwort „jeder ist seines Glückes Schmied“, das bei verschiedenen Autoren in jeweils etwas anderem Wortlaut bezeugt ist.⁴¹ In dem Dialog *De divinatione* tritt Cicero selbst als Redner gegenüber seinem Bruder Quintus auf und widerlegt dessen stoische Ansichten zur *divinatio*. Argumentativ und rhetorisch interessanter ist die Technik in dem ersten Dialog *De natura deorum* mit seiner Darstellung der Götterlehre nach den Philosophenschulen von Epikur und Stoa und den Widerlegungen durch den akademischen Skeptiker und Pontifex Aurelius Cotta.⁴² Hier scheint zwar Cotta immer die besseren Argumente zu haben, allerdings scheint Cicero selbst am Ende doch mehr der Stoa zuzuneigen, so dass der Dialog in einer Aporie endet.⁴³ Ganz klar geht es hier nicht um eine systematische Darstellung der jeweiligen Theologien, sondern um die Art der richtigen Argumentation mit besseren oder schlechteren Argumenten und somit um eine enge Verbindung von Rhetorik und Philosophie. Zugleich stellt Cicero die bekannten philosophischen Autoritäten in Frage, die mit ihren Schriften und Lehren allgemeingültige Normen aufstellten, an die die Schüler zu glauben hatten. Für Ciceros Bildungskonzept gilt dagegen eher das argumentative Dekonstruieren von Autoritäten und die Befähigung zur eigenen Meinungsbildung als Ideal – auch dies ein Beitrag zur Rationalisierung, da der Leser seine eigene *ratio* im Diskurs anwenden muss.

Der letzte hier zu behandelnde Autor Lukrez stellt einen Antipoden zu Cicero dar: Er vertritt zwar vom eigenen Anspruch her ein „aufklärerisches“ (wie man es in der Forschung gern nennt) Programm, um die Menschen mit seinem epikureischen Lehrgedicht *De rerum natura* von der abergläubischen Götterfurcht (*religio*) zu befreien und stellt dem theistischen Götterkonzept der *religio Romana* ein deistisches Gegenmodell gegenüber, das alle irrationalen Züge des Göttlichen und des Mythos beseitigt,⁴⁴ zugleich verkörpert Lukrez jedoch alles, was der erklärte Epikur-Gegner Cicero zu bekämpfen sucht, denn anders als die Skeptiker und Cicero verkündet Lukrez ein Lehrgebäude (Dogma) ähnlich wie eine religiöse Offenbarung, an die der Leser glauben soll. Epikur wird geradezu als göttlicher Heilsbringer der Menschheit und damit als unhinterfragbare philosophische Autorität verklärt. Dieser dogmatische Ansatz konterkariert Ciceros Ansätze zur geistigen Befreiung, die dann auch Raum für eigene abweichende Meinungen von Lehrern oder Modellen lässt. Es kommt hinzu, dass die bei Lukrez ausgeführte Götterlehre Epikurs in vielem den römischen Traditionen (*mos maiorum*) diametral widerspricht: Die in den Intermundien lebenden Götter kümmern sich nicht um die Menschheit und pflegen in völliger Glückseligkeit ihre Autarkie, was auch

⁴¹ Belegt etwa bei (Pseud.-)Sall. *Epist.* 1,1,2 (als Zitat des Appius Claudius); Plaut. *Trin.* 365 f.

⁴² Dazu Brunt 1989, 190–196.

⁴³ Vgl. zur Diskussion um die Deutung auch Rüpke 2010, 30.

⁴⁴ Vgl. besonders Lucr. 1,62–101 mit dem prägnanten Satz: *tantum religio potuit suadere malorum* als Kommentar zur Opferung der Iphigenie im Rahmen des Artemiskultes.

den Kult für die Götter als Kern der römischen *religio* überflüssig macht. Auf der anderen Seite erfüllt Lukrez aber doch auch die Erwartungen seines römischen Lesepublikums: So kleidet er seine für römische Leser schwer verdauliche Lehre in die gefällige Form der vom Meister Epikur noch abgelehnten Poesie ein und greift in seiner Begründung von Lehrsätzen auf die Mittel klassischer Rhetorik zurück, um durch Beweishäufung Plausibilität zu erreichen.⁴⁵

Der Überblick hat gezeigt: So unterschiedlich sich die drei Autoren dem Phänomen ‚Religion‘ im Rahmen der Bildungskultur nähern mögen, in einigen Punkten gibt es offensichtliche Gemeinsamkeiten: Entmythisierung und Rationalisierung des Göttlichen, dabei die Wahl von Medien und Darstellungsformen, die dem römischen Lesepublikum und ihrer kulturellen Sozialisierung entgegenkommen; dazu gehört zumindest teilweise die Berücksichtigung der Konventionen des *mos maiorum* und der Rekurs auf die Rhetorik als Mittel der Überzeugung. Allerdings lassen sich mit den hier behandelten Autoren auch drei unterschiedliche Perspektiven erkennen: a) eine antiquarisch-wissensbasierte Art der Darstellung (Varro, Nigidius Figulus) in Richtung Fachschriftstellerei im Sinne eines prinzipiell affirmativen Zugriffs auf die *religio Romana*, b) eine diskursiv-rhetorische Perspektive (Cicero), die insbesondere auf argumentative Kompetenzen im Rahmen römischer Entscheidungsfreiheit abzielt und zur kritischen Auseinandersetzung mit dem Phänomen *religio* befähigt, und c) eine dogmatische Richtung (Lukrez), die im Wesentlichen die Traditionen griechischer Philosophie fortsetzt, aber im Gegensatz zu römischen Vorstellungen (*religio, res publica, mos maiorum*) steht. Dass alle diese unterschiedlichen Konzepte und Repräsentationsformen im Bildungsdiskurs der ausgehenden Republik nebeneinander existieren konnten, lässt sich wiederum mit dem orthopraxen Charakter der römischen Religion begründen, die entsprechende diskursive Freiräume eröffnete.

4. Begrifflichkeit: ‚Bildung‘ im Lateinischen

Der Begriff ‚Bildung‘ ist ein Spezifikum des heutigen deutschsprachigen Kulturraums. Schon in anderen modernen Sprachen gibt es bekanntlich kaum äquivalente Begriffe, die ein vergleichbares Bedeutungsspektrum abdecken.⁴⁶ Das deutsche Lexem ‚Bildung‘ steht im heutigen Sprachgebrauch in Abgrenzung zu ‚Erziehung‘ und zu ‚Ausbildung‘, auch wenn es naturgemäß semantische Überschneidungen gibt. Der Begriff bezeichnet einen Zustand, den eine Person erreicht hat oder besitzt, zugleich aber auch ein außerhalb von Personen befindliches Konzept im Sinne eines Erziehungsideals, das sich z. B. in Lehrplänen niederschlägt. Im Griechischen gibt es seit klassischer Zeit das verwandte Konzept der παιδεία, das allerdings ähnlich wie englisch ‚education‘ auch den Erziehungsaspekt impli-

⁴⁵ Dazu Erler 2018, 175–188.

⁴⁶ Vgl. etwa engl. ‚education‘ mit einem Bedeutungsschwerpunkt auf der Erziehung.

ziert. Das deutsche Substantiv ‚Bildung‘ leitet sich vom Verb ‚bilden‘ ab und erweckt entsprechende prozessuale Assoziationen. Das griechische Lexem παιδεία dagegen bildet eine Wortfamilie mit παῖς und παιδεύω, so dass sich klare Assoziationen zu Kindheit, Jugend und entsprechender schulischer (Aus-)Bildung bzw. Erziehung ergeben, während der deutsche Begriff in dieser Hinsicht semantisch offen bleibt.

Bei einer Untersuchung und Analyse römischer Gegebenheiten mithilfe moderner deutschsprachiger Kategorien und Begriffe ergibt sich schnell das Problem von Anachronismen und inadäquaten Projektionen. Diese Gefahr besteht in der Tat auch bei der Frage nach ‚Bildungs‘-Konzepten im antiken Rom der ausgehenden Republik, die von modernen (deutschen) Begrifflichkeiten ausgehen. Schon oben wurde herausgearbeitet, dass der griechische Begriff παιδεία nur sehr bedingt und eingeschränkt für römische Verhältnisse anwendbar ist. Daher folgt an dieser Stelle zum Abschluss ein knapper Überblick über mögliche Äquivalente für den deutschen Begriff ‚Bildung‘, wie er auch in Übersetzungen entsprechender lateinischer Belegstellen auftritt. Dabei ist ähnlich wie am griechischen Beispiel παιδεία zu untersuchen, welche Konnotationen, Assoziationen und Wortfamilien die lateinischen Lexeme begleiten, um Äquivalenzen, aber auch semantische Differenzen zu ermitteln.

Als klassischer Begriff, der meist – zumal im Zusammenhang mit Ciceros Werk – als Äquivalent für ‚Bildung‘ fällt, gilt in der Regel *humanitas*. Doch anders als ‚Bildung‘ bezeichnet das lateinische, etymologisch von *homo* „Mensch“ abgeleitete Substantiv zunächst einmal alles, was den Menschen als solchen ausmacht, dazu die Mitmenschlichkeit im Sinne der griechischen φιλανθρωπία.⁴⁷ In Ciceros Werken kann *humanitas* neben der „Mitmenschlichkeit“ eine Fülle von Bedeutungen und Übersetzungsmöglichkeiten aufweisen wie „feines Benehmen“, „kultivierte Lebensart“, „Bildung“ und Ähnliches mehr.⁴⁸ Die lateinische Semantik von *humanitas* ist somit deutlich offener als das deutsche Konzept des Begriffs ‚Bildung‘, und entsprechend muss auch ein wie immer geartetes römisches ‚Bildungs‘-Konzept offener sein als das deutsche. *humanitas* dient bei Cicero im Sinne eines sozial adäquaten Habitus vielfach der sozialen Distinktion der gebildeten Elite von der ungebildeten Masse.

Ein weiterer häufig als scheinbares Äquivalent auftretender Begriff ist die *eruditio* als Ableitung von *e-rud-ire*, also eigentlich „Ent-roh-ung“.⁴⁹ Hier steht weniger der soziale, als der kulturelle und zivilisatorische Aspekt im Vordergrund. Anders als die *humanitas* bedeutet *eruditio* spezieller die „Gelehrsamkeit“ bzw. „gelehrte Bildung“ als Produkt von Unterricht oder Unterweisung (< *erudire*: „unterrichten, ausbilden“).⁵⁰ Nach Ausweis der Belegstellen wäre *eruditio* eher statisch als

⁴⁷ Zur Begriffsgeschichte ausführlich Hiltbrunner 1994.

⁴⁸ Ausführlich dazu Scholz 2011, 217–229 mit Belegstellen.

⁴⁹ Scholz 2011, 366.

⁵⁰ Vgl. etwa Cic. *Tusc.* 1,4; *de or.* 2,1 (*Marcum Antonium omnino omnis eruditionis expertem atque ignarum fuisse*).

Zustand zu verstehen, während sich *humanitas* auch auf das Handeln und die soziale Kommunikation bezieht.

In diesem Zusammenhang ist weiter der bei Cicero belegte Begriff *educatio* zu nennen, der ganz ähnlich einen erreichten Zustand als Produkt bezeichnet und in den Wörterbüchern in der Regel als „Erziehung“ übersetzt wird. Das zugrunde liegende Verb *educare* bezeichnet konkret das Aufziehen von Kindern im weitesten Sinne (einschließlich Ernährung). Allerdings finden sich durchaus Kontexte, in denen diese Lexeme ähnlich wie die neusprachlichen Kontinuanten (engl. ‚education‘, frz. ‚éducation‘) ‚Bildung‘ implizieren, wie etwa in der *Rhetorica ad Herennium* 3,13: *educatio in laude – bene et honeste in bonis disciplinis per omnem pueritiam educatum*,⁵¹ der Zusammenhang mit den *disciplinae* legt hier einen Bezug zu höherer wissenschaftlicher Bildung nahe, der über bloße Erziehung hinausgeht. Für Angehörige der römischen Oberschicht gingen ohnehin in der Praxis „erziehen“ und „(aus-)bilden“ ineinander über, da z. B. die Erzieher der Kinder (*educatores*) sowohl an der Erziehung als auch an der (Aus-)Bildung in den *disciplinae* und *litterae* beteiligt waren.

Die Begriffe *disciplina(e)* (< *discere*: „lernen“), *litterae* und *artes* können schließlich sowohl fachliche und schriftlich verfügbare Bildungsinhalte (Literatur) als auch deren Vorhandensein in einer entsprechend gebildeten Person im Sinne „fachlicher“ und „literarischer Bildung“ bezeichnen. So nannte Varro, wie bereits gezeigt wurde, seine Darstellung der bildungsrelevanten Fächer *disciplinarum libri*; von Anaxagoras heißt es bei Cicero: *qui accepit ab Anaximene disciplinam* („er erhielt seine [Aus-]Bildung von Anaximenes“).⁵² Die Doppeldeutigkeit von *litterae* findet sich etwa bei Cicero in Bezug auf L. Torquatus: *erant in eo plurimae litterae nec eae vulgares, sed interiores quaedam et reconditae*; die „Literatur“ hatte also buchstäblich einen Ort in Torquatus gefunden und befand sich als „literarische Bildung“ in ihm.⁵³ Ebenso verhält es sich mit dem bei Cicero häufigen Terminus *doctrina* (< *docere*: „unterweisen“), der sowohl den „Unterrichtsinhalt“ und den konkreten „Unterricht“ als auch die durch ihn erworbene „Kenntnis“, „Bildung“ oder „Gelehrsamkeit“ bezeichnet. Diese drei Termini berühren demzufolge eher spezielle Aspekte von Bildung, die durch Unterricht und Lektüre erworben werden kann, aber eigentlich keinen persönlichen Habitus (wie *humanitas*). Insofern sind diese Begriffe auch nicht sozial konnotiert, da auch ein griechischer (und sozial niedrig gestellter) Hauslehrer über *disciplina*, *litterae*, *artes* und *doctrina* verfügt.

Die Beschäftigung mit bildungsrelevanten Inhalten und Fächern kann im Lateinischen auch eher dynamisch mithilfe des Begriffs *studium* und häufig im Plural *studia* ausgedrückt werden. Das Lexem bezeichnet ganz allgemein das „Bemühen“ um oder die „Neigung“ zu etwas, dann natürlich ganz konkret das „Studium“ eines Gegenstandes. Dies kann jedoch auch Teil von Bildung oder eines

⁵¹ Das Beispiel stammt aus dem Beitrag von Dennis Pausch: siehe dazu das zweite Kapitel seines Artikels in diesem Band.

⁵² Cic. *nat. deor.* 1,26.

⁵³ Cic. *Brut.* 265.

entsprechenden bildungsbeflissenen Habitus sein, wie etwa in Ciceros Darstellung römischer Besonderheiten im Vergleich zu denen in Griechenland: *in hac ipsa civitate profecto nulla umquam vehementius quam eloquentiae studia vigerunt* („Neigung zur Rhetorik“ → „Studium der Rhetorik“ → „rhetorische Bildung“).⁵⁴

Schließlich sind gerade in philosophischen Kontexten die lateinischen Bezeichnungen *sapientia* und *sapiens* für unsere Überlegungen interessant: So wird etwa der griechische Philosoph Sokrates im Dialog *Cato maior de senectute* als der *omnium sapientissimus oraculo Apollinis iudicatus* bezeichnet.⁵⁵ Sokrates zeichnete sich – zumindest im Konstrukt der späteren Überlieferung – weniger durch besonders herausragende Gelehrsamkeit aus, die durch Unterricht erworben wäre. Im Gegenteil beruht die „Weisheit“ des Sokrates eher auf seiner ethischen Haltung und seinem vorbildlichen Handeln. Insofern kann *sapientia* ebenso wie unser Begriff *Weisheit* auch unabhängig von Ausbildung und Gelehrsamkeit in einer Person vorhanden sein. Auf der anderen Seite wird Laelius von seinem Schwiegersohn Fannius in Ciceros Dialog *Laelius de amicitia* ebenfalls als *sapiens* tituiert, allerdings heißt es dort: *te ... non solum natura et moribus, verum etiam studio et doctrina esse sapientem [existimant], nec sicut vulgus, sed ut eruditi solent appellare sapientem*;⁵⁶ hier tragen zur idealtypischen „Weisheit“ neben natürlichen Anlagen und ethischer Haltung also offenbar auch „Studium“ und „Gelehrsamkeit“ bei, und zur richtigen Beurteilung von *sapientia* gehört ebenfalls ein gewisses Maß an *eruditio*.

Insgesamt nähert sich der Begriff der *sapientia* interessanterweise an den eingangs behandelten Terminus *humanitas* an, der ganz umfassend die menschliche Anlage zur höheren Bildung ebenso wie das menschlich und sozial angemessene Handeln einschließt. Speziell im römischen Kontext könnte *sapiens/sapientia* sogar eine soziale Konnotation besessen haben, was für die ciceronischen Texte ohnehin gut passen würde: So erscheint etwa schon in den altlateinischen Grabinschriften der *nobiles* die entsprechende Bezeichnung des Verstorbenen als idealtypische Eigenschaft führender Politiker und Feldherren (nicht: Philosophen!) im Zusammenhang mit *fortis* („tapfer“) und kennzeichnet die schnelle Auffassungsgabe, Intelligenz und Entscheidungskraft eines Mannes.⁵⁷ Somit wäre *sapientia* wichtiger Teil oberständlicher *virtus*, was den Lesern von Ciceros Dialogen sicher präsent war.

Der semasiologische und onomasiologische Überblick hat gezeigt, dass es tatsächlich kein einfaches lateinisches Pendant zum griechischen Begriff *παιδεία* gibt. Der griechische Begriff mag sich in der Praxis durchaus meist auf eine Bildungselite beziehen, ist aber eigentlich nicht streng sozial konnotiert, da gerade im Bereich der Philosophie Personen unterer sozialer Gruppen eine entsprechende Bildung erwerben und besitzen konnten. Für den Bürgerstaat Athen spielte ohnehin

⁵⁴ Cic. *de orat.* 1,13.

⁵⁵ Cic. *Cat.* 78.

⁵⁶ Cic. *Lael.* 7.

⁵⁷ Dazu Scholz 2011, 41.56 für die Scipionen-Inschriften.

die Bindung bestimmter Wert- oder Bildungsvorstellungen an einen besonderen Stand keine Rolle. In Rom hingegen lässt sich eine deutliche soziale Konnotation bestimmter ‚Bildungs‘-Begriffe feststellen, nämlich bei *humanitas* und möglicherweise auch bei *sapientia*. Genau diese beiden Lexeme bezeichnen jedoch nicht nur ursprünglich gar keine auf Gelehrsamkeit beruhende Bildung, sondern eher ideale Charaktereigenschaften und Handlungskompetenzen von Führungspersonlichkeiten, was auch in Ciceros Sprachgebrauch präsent bleibt. Auffällig ist im lateinischen Sprachgebrauch und damit offensichtlich auch konzeptuell eine grundsätzliche Unterscheidung zwischen einem eher nobilitär geprägten ‚Bildungs‘-Habitus auf der einen Seite, der sich nicht zuletzt in einem bestimmten souveränen Verhalten und sozialen Kompetenzen niederschlägt, und auf der anderen Seite einem eher auf Unterricht und Gelehrsamkeit beruhenden Bildungskonzept, das nicht auf eine bestimmte soziale Gruppe beschränkt ist. Religiöses und theologisches Wissen scheint im Übrigen nach unserem Befund nur auf diesem Feld repräsentiert zu sein, weil es Teil antiquarischer Gelehrsamkeit oder philosophischer Bildung darstellt.

Für Cicero ist jedoch eine Verbindung von Habitus und Gelehrsamkeit das angestrebte Ideal, wie es sich besonders in den Diskussionen des um 55 v.Chr. entstandenen Dialogs *De oratore* niederschlägt: Dort geht es um die Verbindung von *eloquentia* und *sapientia* im Rahmen der idealen Bildung.⁵⁸ Unter den Dialogsprechern vertritt Crassus die Verbindung von philosophischem Wissen (also auch *doctrina, disciplina, litterae*) mit entsprechenden persönlichen Kompetenzen im Sinne eines Habitus, während dagegen Antonius die Anhäufung von Wissen durch institutionalisierten Unterricht eher für überflüssig hält und die – modern gesprochen – ‚Persönlichkeit‘ aufgrund natürlicher Anlage und Erfahrung für entscheidend in der Redekunst hält. Bei beiden Personen handelt es sich um prominente *nobiles*, Politiker und vorzügliche Redner, die Cicero hier schon aufgrund ihrer Modellhaftigkeit als Vorbilder präsentiert.

Literaturverzeichnis

- D’Anna, Nuccio, *Publio Nigidio Figulo: un pitagorico a Roma nel I. Secolo a.C.* (Milan: Archè-Edizioni PiZeta, 2008).
- Baier, Thomas, *Werk und Wirkung Varros im Spiegel seiner Zeitgenossen. Von Cicero bis Ovid* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1997).
- Bloomer, W. Martin, *The School of Rome: Latin Studies and the Origins of Liberal Education* (Berkeley u.a.: University of California Press, 2011).
- Bremmer, Jan N., *Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland* (Darmstadt: Primus Verlag, 1996).

⁵⁸ Vgl. dazu Steidle 1952 und Pöschl 1995.

- Brunt, Peter A., *Philosophy and Religion in the Late Republic: Philosophia togata: Essays on Philosophy and Roman Society* (hg. von Miriam T. Griffin/Jonathan Barnes; Oxford: Clarendon Press, 1989) 174–198.
- Cancik, Hubert, *Römische Religion in spätantiken Vergil-Kommentaren: Religion und Bildung. Medien und Funktionen religiösen Wissens in der Kaiserzeit* (hg. von Christa Frateantonio/Helmut Krasser; Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2010) 223–239.
- Christes, Johannes, *Rom – Republik und Kaiserzeit: Handbuch der Erziehung und Bildung in der Antike* (hg. von ders. u.a.; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006) 17–22.
- Corbeill, Anthony, *Cicero and the Intellectual Milieu of the Late Republic: The Cambridge Companion to Cicero* (hg. von Catherine Steel; Cambridge: Cambridge University Press, 2013) 9–24.
- Erler, Michael, *Beweishäufung bei Lukrez: Philosophie in Rom – Römische Philosophie? Kultur-, literatur- und philosophiegeschichtliche Perspektiven* (hg. von Gernot M. Müller/Fosca M. Zini; Berlin/Boston: De Gruyter, 2018) 175–188.
- Frateantonio, Christa/Krasser, Helmut (Hgg.), *Religion und Bildung. Medien und Funktionen religiösen Wissens in der Kaiserzeit* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2010).
- Fuhrer, Therese, *Philosophische Literatur in Rom als Medium der Definition sozialer Rollen: Philosophie in Rom – Römische Philosophie? Kultur-, literatur- und philosophiegeschichtliche Perspektiven* (hg. von Gernot M. Müller/Fosca M. Zini; Berlin/Boston: De Gruyter, 2018) 99–114.
- Graf, Fritz (Hg.), *Mythos in mythenloser Gesellschaft: Das Paradigma Roms* (Stuttgart/Leipzig: Teubner Verlag, 1993).
- Griffin, Miriam/Barnes, Jonathan (Hgg.), *Philosophia togata: Essays on Philosophy and Roman Society* (Oxford: Clarendon Press, 1989).
- Hiltbrunner, Otto, *Humanitas: Reallexikon für Antike und Christentum XVI* (1994) 711–752.
- Horsfall, Nicholas, *Varro and Caesar: Three Chronological Problems: Bulletin of the Institute of Classical Studies 19* (1972) 120–128.
- Jaeger, Werner, *Humanistische Reden und Vorträge* (Berlin/Leipzig: De Gruyter, 1937).
–, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 1. Bd. (Berlin: De Gruyter, 1954).
- Kühnert, Friedmar, *Allgemeinbildung und Fachbildung in der Antike* (Berlin: Akademie-Verlag, 1961).
- Leonhardt, Jürgen, *Ciceros Kritik der Philosophenschulen* (München: Beck, 1999).
- Lévy, Carlos, *De la rhétorique → la philosophie: le rôle de la temeritas dans la pensée et l'œuvre de Cicéron: Philosophie in Rom – Römische Philosophie? Kultur-, literatur- und philosophiegeschichtliche Perspektiven* (hg. von Gernot M. Müller/Fosca M. Zini; Berlin/Boston: De Gruyter, 2018) 285–304.
- Müller, Gernot M./Zini, Fosca M. (Hgg.), *Philosophie in Rom – Römische Philosophie? Kultur-, literatur- und philosophiegeschichtliche Perspektiven* (Berlin/Boston: De Gruyter, 2018).
- Pöschl, Viktor, *Ciceros Bildungsprogramm: Rheinisches Museum 138* (1995) 193–209.
- Rawson, Elizabeth, *Intellectual Life in the Late Roman Republic* (London: Duckworth, 1985).
- Rüpke, Jörg, *Zwischen Rationalismus und Ritualismus: Zur Entstehung des Diskurses ‚Religion‘ in der späten römischen Republik: Religion und Bildung. Medien und Funktionen religiösen Wissens in der Kaiserzeit* (hg. von Christa Frateantonio/Helmut Krasser; Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2010) 29–45.

- Sauer, Jochen, Römische Exempla-Kritik und Konsenskultur? Philosophie und *mos maiorum* bei Cicero und Seneca: *Philosophie in Rom – Römische Philosophie? Kultur-, literatur- und philosophiegeschichtliche Perspektiven* (hg. von Gernot M. Müller/Fosca M. Zini; Berlin/Boston: De Gruyter, 2018) 67–96.
- Scheid, John, Römische Religion – Republikanische Zeit: *Einleitung in die lateinische Philologie* (hg. von Fritz Graf; Stuttgart/Leipzig: Teubner Verlag, 1997) 467–491.
- Scholz, Peter, *Den Vätern folgen. Sozialisation und Erziehung der republikanischen Senatsaristokratie* (Berlin: Verlag Antike, 2011).
- Steel, Catherine (Hg.), *The Cambridge Companion to Cicero* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).
- Steidle, Wolf, Einflüsse römischen Lebens und Denkens auf Ciceros Schrift *De oratore*: *Museum Helveticum* 9 (1952) 10–41.

Als Senator philosophieren. Ciceros philosophische Dialoge im Kontext des senatorischen Rollenmusters und der rhetorischen Bildungstradition der ausgehenden Republik

JOCHEN SAUER

1. Einleitung

Die philosophischen Dialoge Ciceros sind in der Welt der senatorischen Führungselite verortet: Die Dialogfiguren sind überwiegend Angehörige der Senatsaristokratie, Gesprächsort ist der private Bereich der suburbanen senatorischen Villa, welche die Senatorenschaft in der Zeit außerhalb der öffentlichen Verpflichtungen gerne aufsuchte.¹ Die Gespräche spannen in Hinblick auf den Ort, die Zeit und den Personenkreis somit einen festen Rahmen auf. Die Senatsaristokratie ist als politische Führungselite Roms Träger konkreter sozialer Rollen. In diesem Bewusstsein hat die Forschung der letzten zwei Jahrzehnte den Rollenmodellen in dem von Cicero literarisch aufgespannten Raum seiner Villendialoge vermehrt Aufmerksamkeit geschenkt.² Die entstandenen Studien sind Teil des seit den 1990er Jahren verstärkten Bemühens, Literatur als Teil der kulturellen, sozialen und politischen Praxis einer gesellschaftlichen Gruppe zu interpretieren, gewissermaßen als Element der gesellschaftlichen Kommunikation.³ In diese Forschungsrichtung schreibt sich dieser Beitrag ein. Er nimmt sich der Frage an, inwiefern die in Ciceros Dialogen porträtierte Bildungskultur und zentrale Begrifflichkeiten insbesondere der Frühdialoge auf ein senatorisches Rollenmuster bezogen sind und inwiefern Ciceros Dialoge dieses Rollenmuster weiterentwickeln.

¹ Zur sozialen Funktion der römischen Villa vgl. grundlegend Mielsch 1987; Mayer 2005.

² Grundlegend ist nach wie vor Fantham 2004 (speziell für *De oratore*). Van der Blom 2010 zeigt auf, wie Ciceros Vorgehen bei der Charakterzeichnung der in seinen Schriften vergewenwärtigten Figuren sich als erfolgsversprechende Strategie eines *homo novus* erweist. Speziell auf Ciceros Self-Fashioning in den Reden und rhetorischen Werken bezogen ist Dugan 2005.

³ Vgl. zu diesem Ansatz grundlegend Habinek 1998. Für einen kurzen, konzisen Überblick über diesen Ansatz Fuhrer 2018, 99–101; exemplarisch für Autor-Figurationen Fuhrer 2012, dort auch weiterführende Literatur.

Der erste Teil zeigt an zentralen Textstellen exemplarisch auf, wie Cicero das Rollenmodell eines römischen philosophierenden Senators in seinen beiden ersten Dialogen *De oratore* und *De re publica* im Anschluss an traditionelle Rollenmuster beziehungsweise in Auseinandersetzung mit ihnen entwickelt. Im zweiten und dritten Teil wird dargelegt, inwiefern Cicero dabei spezielle Werte einer Führungselite theoretisiert, in den Dialogfiguren porträtiert und begrifflich präzisiert. Dies sind beispielsweise Entscheidungskraft, Deutungsfreiheit und Deutungsmacht oder ein gut ponderiertes Positionieren. Im vierten und fünften Teil will ich Überlegungen anstellen, inwiefern die Dialoge in ihrer argumentativ-persuasiven Struktur eine urteils-, wissens- und sprachpropädeutische Funktion für junge Mitglieder der Senatsaristokratie erfüllen können. Dies soll in Auseinandersetzung mit dem hermeneutischen Zugang Melanchthons zu Ciceros Schrift *De officiis* geschehen. Insbesondere im ersten und zweiten Teil werde ich Überlegungen einbeziehen, die ich anderorts in größerer Ausführlichkeit entfaltet habe.⁴

2. Das Rollenmodell des philosophisch interessierten Senators

Der philosophierende Römer in Ciceros Dialogen ist grundsätzlich Angehöriger der senatorischen Führungselite⁵ und grenzt sich als solcher von dem Rollenmodell eines griechischen *philosophus* in Auftreten und Sprechhandeln ab. Diese Abgrenzung wird explizit in Ciceros erstem philosophischen Dialog *De oratore* vergegenwärtigt. Zu Beginn des zweiten Buches dieser Schrift wird die Frage, welchem Rollenmodell die senatorischen Gesprächspartner folgen sollen, zum Thema. Cicero verhandelt hier vor seiner römischen Leserschaft gewissermaßen die Haltung, die ein römischer Senator in einem griechischen Theoriediskurs einnehmen darf, und die Form seines Umgangs mit griechischer Theorie.⁶

Die Gesprächsgemeinschaft, die auf Crassus' Villa in Tusculum zusammengekommen ist, befindet sich im zweiten Buch in Crassus' Gymnasium.⁷ Zwei neue Gesprächspartner, Catulus und Caesar Strabo,⁸ kommen an diesem Morgen hinzu (*de orat.* 2,12), weil sie gehört hätten, Crassus habe am Vortrag ‚wie ein Grieche‘ über Rhetoriktheorie gesprochen (*de orat.* 2,13). Daher wollten sie dem Fortgang des Gesprächs beiwohnen (*de orat.* 2,14). Crassus heißt die beiden Neu-

⁴ Sauer 2017 und Sauer (im Erscheinen).

⁵ Ausnahmen bilden allen voran die Dialogfiguren Velleius und Balbus in Ciceros Schrift *De natura deorum*, Atticus in *De legibus* und im *Brutus* sowie der junge Cicero im ersten Buch von *De finibus* und in *De natura deorum*, schließlich die nicht namentlich genannten Schülerfiguren in den *Tusculanen*, die zu Ciceros *familiares* gehören.

⁶ Vgl. für das Folgende ausführlich Sauer (im Erscheinen).

⁷ Zum Gebäudeteil des Gymnasiums vgl. Anm. 17.

⁸ Zum Personal von Ciceros Dialogen vgl. ausführlich Sedlmeyer (im Erscheinen).

ankömmlinge willkommen, betont jedoch, dass er sich einen anderen Grund für ihr Kommen gewünscht hätte, und distanziert sich von seinen Ausführungen des vorherigen Tages: Er habe sich von den jungen Gesprächsteilnehmern überreden lassen und bereue, über die Theorie (*doctrina*) der Rhetorik gesprochen zu haben (*de orat.* 2,15).⁹ Caesar Strabo bittet Crassus, er möge ihnen doch ein Beispiel seiner Ausführungen geben, wenn er dies nicht für unangemessen (*ineptus*) halte (*de orat.* 2,16). Das Stichwort *ineptus* ist Ausgang für den folgenden Disput, der sich im Ganzen (paraphrasiert) wie folgt darstellt:

Crassus:

Das Wort *ineptus* bezeichnet jemanden, der keinen Takt und kein Maß kennt. Es hat für mich eine sehr große Bedeutung (*de orat.* 2,17). Die Griechen haben keinen Sinn dafür, was angemessen oder albern ist. Sie haben ja nicht einmal ein Wort für *ineptus* (*de orat.* 2,18).

Catulus:

Man muss zwischen den heutigen und den ‚alten‘ Griechen unterscheiden! Die ‚alten‘ Griechen waren uns in ihrem politischen Engagement ähnlich. Für ein Gespräch nach Art der ‚alten‘ Griechen erscheint mir das Gymnasium, in dem wir uns aufhalten, gut geeignet (*de orat.* 2,19 f.).

Crassus:

Nein, Gymnasien stehen für Sport und Unterhaltung, dort hört niemand mehr dem Philosophen zu, sobald der Diskus fliegt (*de orat.* 2,21). Außerdem seid ihr mir als Zuhörerschaft für ein Gespräch über griechische Rhetorik nicht angenehm. Lediglich die Zeit stimmt. Im *Otium* kann man sich der Entspannung hingeben (*de orat.* 2,22–25).

Caesar Strabo:

Du hast uns, Crassus, mit deiner Ablehnung einer *Disputatio* eine schöne *Disputatio* gewährt (*de orat.* 2,26).

Während Crassus den Griechen ein Gespür für das Angemessene generell abspricht (sie hätten ja nicht einmal ein Wort für *ineptus*, *de orat.* 2,18), differenziert Catulus in seiner Antwort zwischen den ‚alten‘ und den gegenwärtigen Griechen. Die alten Griechen, die trotz ihres Engagements für den Staat in den Mußestun-

⁹ Im ersten Buch von *De oratore* lässt sich Crassus nur mit Mühe dazu bewegen, über Rhetorik-Theorie zu sprechen. Zur Funktion dieses Zögerns vgl. ausführlich Müller 2011.

den Zeit für Gespräche und gelehrte Erörterungen gehabt hätten, seien durchaus vorbildhaft, so dass das Gymnasium, das an sie erinnere, als Ort für die folgenden Gespräche geeignet sei (*de orat.* 2,19):

Tum Catulus „ne Graeci quidem,“ inquit „Crasse, qui in civitatibus suis clari et magni fuerunt, sicuti tu es nosque omnes in nostra re publica volumus esse, horum Graecorum, qui se inculcant auribus nostris, similes fuerunt, nec in otio sermones huius modi disputationesque fugiebant.“

Darauf erwiderte Catulus: „Nicht einmal die Griechen, mein Crassus, die in ihren Städten berühmt und groß waren, so wie du es bist und wir es alle in unserem Staat sein wollen, waren den heutigen Griechen, die sich unseren Ohren aufdrängen, ähnlich, und verzichteten in ihren Mußestunden nicht auf Gespräche und gelehrte Erörterungen dieser Art.“

Bemerkenswert ist, dass Catulus ein notwendiges Element des senatorischen Rollenmusters, nämlich die Einnahme einer exponierten Stellung im Gemeinwesen, explizit auch diesen ‚alten‘ Griechen¹⁰ zumisst und sie somit mit der gegenwärtigen senatorischen Gesprächsgemeinschaft parallelisiert.¹¹ Catulus' Grundthese ist, dass die gegenwärtigen Gesprächspartner an einem passenden Ort zu einer passenden Zeit seien, während der ‚Philosoph‘ am falschen Ort geredet habe. Zudem sei die anwesende Gesprächsgemeinschaft aufgrund des gemeinsamen Interesses an gelehrten Erörterungen passend. Dies erläutert er Punkt für Punkt (*de orat.* 1,20):

Ac si tibi videntur, qui temporis, qui loci, qui hominum rationem non habent, inepti, sicut debent videri, num tandem aut locus hic non idoneus videtur, in quo porticus haec ipsa, ubi nunc ambulamus, et palaestra et tot locis sessiones gymnasiarum et Graecorum disputationum memoriam quodam modo commovent? Aut num importunum tempus in tanto otio, quod et raro datur et nunc peroptato nobis datum est? Aut homines ab hoc genere disputationis alieni, qui omnes ei sumus, ut sine his studiis vitam nullam esse ducamus?

Und wenn dir diejenigen albern erscheinen, die keine Rücksicht auf die Zeit, den Ort, die Menschen nehmen, wie sie auch erscheinen müssen, erscheint dir dann dieser Ort hier etwa nicht geeignet, an dem schon diese Säulenhalle, wo wir hin und her gehen, die Palästra und die Sitzplätze an so vielen Orten in gewisser Weise die Erinnerung an die

¹⁰ Vermutlich hat Catulus hier keine fest abgegrenzte Gruppe im Blick, zumal sich eine ähnlich allgemeine Unterscheidung auch in *Ad Q. fr.* 1,1,16 findet (vgl. Leeman/Pinkster/Nelson 1985, 213). Im Proömium der wenige Jahre später verfassten Schrift *De re publica* nennt Cicero als Beispiel für Philosophen, die im Gemeinwesen aktiv tätig gewesen seien, die Sieben Weisen (*rep.* 1,12).

¹¹ Wesentlicher als die Frage, welche ‚alten‘ Griechen Catulus hier im Auge hat, scheint mir die Tatsache zu sein, dass Catulus hier ein Modell für ein senatorisches Philosophieren entwirft, das er auf die ‚alten‘ Griechen appliziert: im Gemeinwesen tätig zu sein, aber in der freien Zeit anspruchsvolle Erörterungen zu führen. Betrachtet man, welche Themen die senatorischen Gesprächsgemeinschaften in Ciceros *Philosophica* erörtern, so sind dies die theoretischen Grundlagen des eigenen staatsmännischen Handelns und (das trifft insbesondere, aber nicht nur auf *De finibus*, die *Tusculanen* und *De officiis* zu) der Entwicklung einer inneren aufrechten Haltung.

Gymnasien und die *gelehrten Erörterungen* der Griechen hervorrufen? Oder sind etwa die Zeitumstände unpassend bei soviel Muße, die sich selten bieten und sich uns nun ganz nach Wunsch geboten haben? Oder stehen die Menschen dieser Art *gelehrter Erörterungen* fremd gegenüber? Wir meinen doch alle, ohne diese Studien sei das Leben überhaupt kein Leben.

Die gelehrten Erörterungen, die Catulus dabei offenbar vor Augen hat, definiert er in *de orat.* 1,19 f. nicht durch die philosophierenden Akteure (*philosophi*), sondern durch ihre Art des Gesprächs, nämlich ein Mal mit *sermo* und drei Mal mit *disputatio*. (Die Nennungen sind jeweils hervorgehoben.) Auf Catulus' Darlegung antwortet Crassus im Folgenden ebenfalls Punkt für Punkt: Zuerst geht er auf den Ort ein, das Gymnasium, dann auf den Zeitpunkt, schließlich den gegenwärtigen Personenkreis. Er versucht darzulegen, dass das Vorhaben, über griechische Theorie zu sprechen, eben doch taktlos und albern sei: Wenngleich der Zeitpunkt gut passe, seien dennoch der Ort und der Personenkreis nicht geeignet, da der Philosoph im (griechischen öffentlichen) Gymnasium auf leicht ablenkbare und unbeständige Hörer treffe, die sich eher für Sport interessierten. Auffällig ist, dass Crassus überaus häufig (und weitaus häufiger, als das Gebot der *variatio es* zuließe) in seiner Rede den Begriff *philosophus* (im Folgenden markiert) verwendet, dessen Auftritt wenig Beachtung findet (*de orat.* 2,21):

*Nam et saeculis multis ante gymnasia inventa sunt, quam in eis philosophi garrire coeperunt, et hoc ipso tempore, cum omnia gymnasia philosophi teneant, tamen eorum auditores discum audire quam philosophum malunt; qui simul ut increpuit, in media oratione de maximis rebus et gravissimis disputantem philosophum omnes unktionis causa relinquunt.*¹²

Denn die Gymnasien wurden viele Jahrhunderte, bevor die *Philosophen* in ihnen zu schwätzen anfangen, erfunden; und selbst in unserer Zeit, wo die *Philosophen* alle Gymnasien in Beschlag nehmen, wollen deren Zuhörer trotzdem lieber einen Diskus als den *Philosophen* hören; sobald dieser geflogen kommt, verlassen alle den *Philosophen*, auch wenn er über die bedeutendsten und wichtigsten Dinge spricht, mitten in seiner Darlegung, um sich zu salben.

Zwar hat Crassus zunächst die ‚alten‘ Griechen im Blick, wenn er von der Zweckentfremdung des Gymnasiums spricht, wechselt dann jedoch sofort zu den gegenwärtigen (*hoc ipso tempore*) Griechen. Crassus' Darstellung impliziert zudem, dass der Philosoph einen Vortrag (*oratio*) hält. Catulus hatte dreifach von einer *disputatio* gesprochen. Gallus Zoll arbeitet heraus, dass in „der Sprache des alten Rechts *disputare* die Bedeutung ‚sich auf einen Meinungsstreit einlassen, gegenteilige Meinungen erörtern‘ [hat]; es steht im Gegensatz zum eindeutigen Entscheid eines Richters.“¹² Das mit dem Verb *disputare* ausgedrückte Sprachhandeln passt somit zu einem wichtigen Tätigkeitsfeld römischer Senatoren. Während das Wort vor Cicero selten verwendet wurde, führt die Schrift *De oratore* dieses in einer neuen Intensi-

¹² Zoll 1962, 53.

tät zur Beschreibung des Sprachhandelns seiner senatorischen Dialogfiguren ein.¹³ Das Verb setzt weitaus stärker als seine Synonyme eine geistige Tätigkeit voraus.¹⁴ Gemeint ist in *De oratore* stets die ‚gelehrte‘ Erörterung.

Die Begriffswiederholungen von *disputatio* (Catulus) und *philosophus* (Crassus) verdeutlichen den Gegensatz zwischen einer angemessenen Gesprächsform (*disputatio*), derer sich die in der Politik engagierten ‚alten‘ Griechen bedienten, und einem unangemessenen Rollenmuster (*philosophus*). Abschließend antwortet Caesar Strabo, der Weg habe sich gelohnt, denn gerade mit der Zurückweisung einer *disputatio* habe Crassus eine wunderbare *disputatio* geliefert (*de orat.* 2,26):

[...] *haec ipsa recusatio disputationis disputatio quaedam fuit mihi quidem pericucunda.*

[...] Denn selbst diese *Weigerung, eine gelehrte Erörterung zu führen*, war für mich zumindest eine sehr angenehme Art von gelehrter Erörterung.

Crassus ist auf diese Weise humorvoll düpiert,¹⁵ und Antonius' erörternde Darlegung seines Rhetorik-Konzepts beginnt, welches den Kern des zweiten Buchs bildet. Stellt man die Frage, was Crassus' Rede, welche die Dialogfigur Caesar Strabo als *disputatio* bezeichnet, von einem Lehrvortrag unterscheidet, so lassen sich mehrere Besonderheiten finden:

Die Struktur von Crassus' Rede ist streng argumentativ und auf die Frage bezogen. Mit jedem einzelnen der von Catulus genannten drei Punkte setzt sich Crassus detailliert auseinander. Eine übergeordnete Systematik oder eine Einbindung in einen Theorierahmen findet sich nicht. In seiner Argumentation für das *otium* als Zeit, die Seele baumeln zu lassen, vertieft er seinen Gedanken mit einem platonischen Philosophem, nämlich dem des Seelenflugs, das sich in Platons *Phaidros* (249 f.) findet. Es ist streng in das Argument eingebunden. Am Ende seiner Rede steht sein Urteil: Er lehnt ein Gespräch im Gymnasium ab. Kurzum: Crassus führt ein streng rhetorisch strukturiertes Argument, das durch eine philosophische Gedankenfigur (beziehungsweise einen intertextuellen Bezug zu Platon) vertieft ist. Hier zeigt sich ein Grundzug auch der weiteren Dialoge Ciceros. So haben zahlreiche Studien die rhetorische Argumentationsstruktur¹⁶ sowie den Rekurs auf philosophische Gedankenfiguren (einschließlich der intertextuellen Referenzen)¹⁷ herausgearbeitet. Die Hauptsprecher entfalten dabei keine systema-

¹³ Das Wort *disputare* wird von Cicero verhältnismäßig oft gebraucht, während es vorher in der Prosa nur in der Rhetorik *ad Herennium* vorkommt. Wie Gallus Zoll herausarbeitet, kommt das Wort zwar in Ciceros Reden und Briefen nur sehr selten vor (11 mal), es erscheint jedoch in den vom Umfang her geringeren rhetorischen und philosophischen Schriften 175 mal, davon 46 mal im ersten Dialog *De oratore* (Zoll 1962, 52 f.).

¹⁴ Vgl. Zoll 1962, 58.

¹⁵ Vgl. zur Funktion der Dialogfigur Caesar Strabos in Bezug auf den Humor in *De oratore* Dugan 2005, 104–107.

¹⁶ Vgl. Anm. 41.

¹⁷ Dies leisten insbesondere die einschlägigen Kommentare, in besonders hervorragender Weise etwa der fünfbändige Dyck 2004 für *De legibus*. Für dieses große Forschungsfeld

tischen Abhandlungen, sondern führen den Leser immer zu einer Positionierung hin, welche die Gesprächsgemeinschaft gespannt verfolgt. Dies entspricht der traditionellen Bedeutung des Verbs *disputare* (s.o.).

In der Auseinandersetzung um das Gymnasium¹⁸ ringt Cicero auch um die Deutung eines realen Raums, des Gymnasiums der senatorischen Villa.¹⁹ Dieser Raum bildet die Szenerie der meisten nach *De oratore* abgefassten Dialoge. Ähnlich wie Crassus' Gymnasium von Catulus als Ort der Disputationen der ‚Alten Griechen‘ gedeutet wird, so benennt Cicero die beiden Gymnasien seines eigenen Tusculanums²⁰ als einer der ersten (oder als erster) nach den Philosophenschulen Platons und Aristoteles', nämlich Lyceum²¹ und Academia.²² Cicero scheint somit mittels der Diskussion zwischen Catulus und Crassus den literarischen Raum seiner philosophischen Dialoge metapoetisch abzustecken.²³

Catulus konkretisiert das senatorische Rollenmuster in 2,154 f. weiter, indem er zu der griechischen auch eine römische Philosophietradition aufzeigt. Er bemerkt, dass in alter Zeit Italien die Philosophie nicht verschmäht hätte. Dieser Umstand habe in der Identifikation von Numa Pompilius als Pythagoreer seinen Niederschlag gefunden, der früher als die Griechen über die Weisheit der Staatsgründung (*de orat.* 2,155: *sapientia constituendae civitatis*) verfügt habe. Die hervorragendsten Beispiele für gebildete Staatsmänner seien jedoch Scipio Africanus, Laelius Sapiens und Furius Philus (*de orat.* 2,154):

sei exemplarisch auf die neueren Arbeiten von Atkins 2013 (für die staatsphilosophischen Schriften *De re publica* und *De legibus*) sowie Spahlinger 2005 verwiesen. Dort jeweils auch weitere Literatur.

¹⁸ Das Architekturelement des Gymnasiums wird ab Ende des zweiten Jahrhunderts v.Chr. zunehmend Teil römischer Villenanlagen. Es handelt sich dabei um einen Peristylgarten, an den sich weitere Gebäudeteile, beispielsweise die Bibliothek, anschließen konnten. Die Villen-Gymnasien sind deutlich kleiner als die öffentlichen Gymnasien griechischer Städte und sind anders als sie als Garten mit einem Wasserelement angelegt. Vgl. hierzu grundlegend Neudecker 1988 und Mielsch ²1997.

¹⁹ Siehe zur Bedeutung des architektonischen Elements des Gymnasiums in *De oratore* ausführlich Sauer (im Erscheinen).

²⁰ Vermutlich war Catulus, die Dialogfigur aus *De oratore*, (oder Catulus' Sohn) der Vorbesitzer von Ciceros eigenem Tusculanum. Vgl. hierzu Shackleton-Bailey 1965, 185 f. (zu *Cic. Att.* 4,5), der den dort erwähnten Catulus, den Cicero als Vorbesitzer seines Tusculanums erwähnt, mit dem Sieger von Vercellae und nicht mit dem Konsul von 78 v.Chr. identifiziert.

²¹ *Cic. div.* 1,8.

²² *Cic. Tusc.* 2,9; *Cic. Att.* 1,4,3,1,9,2,1,11,3. Auch auf seinem Puteolanum besaß Cicero ein Gymnasium, das er Akademie nannte, den zugehörigen Hain scheint er mit dem Hain der Akademie in Verbindung gebracht zu haben (*Plin. nat. hist.* 31,3).

²³ Konstitutive Elemente dieses literarischen Raums, wie etwa der Ausschluss der senatorischen Handlungsbereiche ‚Politik‘ und ‚Militär‘ und die Abgeschiedenheit der Gesprächsgemeinschaft, zeigen sich selbst dann, wenn sich die ciceronische Gesprächsgemeinschaft im dritten Buch von *De finibus* in der Athener Akademie befindet (vgl. den Beitrag von Meike Rühl in diesem Band): Die jungen Römer suchen die Abgeschiedenheit, die Akademie erinnert an Platon bzw. seine Schule und alles Politisch-Militärische, wie etwa die Tatsache, dass die Akademie nach Sullas Belagerung Athens vermutlich noch partiell in Trümmern lag oder erst jüngst wieder errichtet wurde, ist ausgeblendet.

Et certe non tulit ullos haec civitas aut gloria clariores aut auctoritate graviore aut humanitate politiores P. Africano, C. Laelio, L. Furio, qui secum eruditissimos homines ex Graecia palam semper habuerunt.

Gewiss hat unser Land auch keine Männer von strahlenderem Ruhm, von größerer Bedeutung oder höherer Bildung hervorgebracht als P. Africanus, C. Laelius oder L. Furius, die immer öffentlich mit den gebildetsten Vertretern Griechenlands verkehrten.

Damit benennt Catulus exakt den Personenkreis, den Cicero in seinem zweiten Dialog, *De re publica*, als Gesprächsgemeinschaft wählt.

Auch in *De re publica* distanziert sich Cicero von dem Begriff *philosophus* und gestaltet ein Gegenmodell, das sich als anschlussfähig an Rollenmuster der römischen Senatsaristokratie erweist. Die folgenden Textstellen sind von Norbert Blößner²⁴ und Therese Fuhrer²⁵ eingehend kommentiert worden, so dass ich mich auf wenige Bemerkungen beschränke (*rep.* 1,2):

Nihil enim dicitur a philosophis, quod quidem recte honesteque dicatur, quod <non> ab iis partum confirmatumque sit, a quibus civitatibus iura discripta sunt. Unde enim pietas, aut a quibus religio? Unde ius aut gentium aut hoc ipsum civile quod dicitur? Unde iustitia fides aequitas? Unde pudor continentia fuga turpitudinis adpetentia laudis et honestatis? Unde in laboribus et periculis fortitudo? Nempe ab iis, qui haec disciplinis informata alia moribus confirmarunt, sanxerunt autem alia legibus.

Nichts nämlich wird von den *Philosophen* gesagt, soweit es wenigstens richtig und rühmlich gesagt wird, was nicht von denen ans Licht gefördert und bestärkt worden wäre, *von denen für die Staaten die Rechtsansprüche geordnet wurden*. Woher kommt frommer Sinn, oder von wem Gottesfurcht? Woher das Recht, das der Völker oder eben dieses hier, das man das bürgerliche nennt? Woher Gerechtigkeit, Zuverlässigkeit, Gerechtigkeit? Woher Ehrfurcht, Beherrschung, Meiden der Schändlichkeit, Streben nach Lob und Gesittung? Woher in Mühen und Gefahren Festigkeit? Doch von denen, die das, was sich in Lebensordnungen gebildet hat, *teils durch Sitten bestärkt, teils durch Gesetze unantastbar festgelegt haben*.

Die zentrale These, die Catulus im Grundsatz auch in *de orat.* 2,154 anlegt, lautet: Was Philosophen korrekt und richtig gesagt haben, ist im Bereich der Staatsethik längst von Staatsmännern umgesetzt.²⁶ Cicero führt allerdings keine Bezeichnung für den Personenkreis dieser Staatsmänner ein, sondern beschreibt lediglich ihr Handeln (oben gekennzeichnet). Ein lateinischer Gegenbegriff zum *philosophus* findet sich nicht. Später wählt Cicero das Wort *civis* (*rep.* 1,3). Wir wissen aus *De oratore* und *De legibus*, dass Cicero für einen erfolgreichen Bewahrer der römi-

²⁴ Blößner 2001.

²⁵ Fuhrer 2017.

²⁶ Therese Fuhrer (2017, 22) legt dar, dass im Proömium eine Art Kulturentstehungslehre entfaltet werde, „die von drei Phasen ausgeht und mit der Cicero die Genese politischer Kultur beschreibt: Die menschliche Anlage ist von Natur aus auf die Ausübung der Tugenden hin ausgerichtet; darauf basiert die in kleineren sozialen Gruppen geregelte Erziehung; staatlich geregelte Verhaltensformen und Gesetze sichern der Bürgerschaft einer größeren Gemeinschaft die Ermöglichungsstrukturen für tugendgeleitetes Handeln.“ Die theoretische Reflexion der Philosophen müsse man auf einer vierten Ebene verorten.

schen *res publica* einen umfassend gebildeten Menschen voraussetzt, wobei Cicero in *De legibus* sogar vorsichtig die Begriffe *sapiens* und *sapientia* heranzieht.²⁷ Doch an dieser Stelle, an welcher der Leser zunächst an das Anliegen der Schrift herangeführt werden soll, ist Cicero vorsichtig und enthält sich zunächst einer lateinischen Bezeichnung.

Betrachten wir abschließend die Struktur des Abschnitts. Die These steht am Anfang und am Ende, in der Mitte wird sie mit rhetorischen Fragen abgesichert, in denen moralische Werte im Einzelnen additiv aufgezählt und so die römische Werteordnung anschaulich entfaltet wird. In der Formulierung der These am Ende wird diese leicht erweitert, indem die Mittel aufgezählt werden, mit denen die ethischen Werte gesichert werden: *mores* und *leges*.

These (in Variante 1)

Nihil enim dicitur a philosophis, quod quidem recte honesteque dicatur, quod <non> ab iis partum confirmatumque sit, a quibus civitatibus iura discripta sunt.

Begründung (indirekte Fragen, darin Vergegenwärtigung der gesellschaftlichen Wertestruktur)

Unde enim pietas, aut a quibus religio? Unde ius aut gentium aut hoc ipsum civile quod dicitur? Unde iustitia fides aequitas? Unde pudor continentia fuga turpitudinis adpetentia laudis et honestatis? Unde in laboribus et periculis fortitudo?

These (in Variante 2)

Nempe ab iis, qui haec disciplinis informata alia moribus confirmarunt, sanxerunt autem alia legibus.

Mehrere Paragraphen später wendet sich der Vorredensprecher explizit dem Teil seines Publikums zu, das sich von der Philosophie beeindruckt lasse, und gesteht ihm immerhin zu, dass die berühmten Philosophen durch ihre literarische Tätigkeit doch eine gewisse Aufgabe erfüllt hätten.

Ac tamen si qui sunt, qui philosophorum auctoritate moveantur, dent operam parumper atque audiant eos, quorum summa est auctoritas apud doctissimos homines et gloria; quos ego existimo, etiamsi qui ipsi rem publicam non gesserint, tamen quoniam de re publica multa quaesierint et scripserint, functos esse aliquo rei publicae munere. Eos vero septem quos Graeci sapientis nominaverunt, omnis paene video in media re publica esse versatos. Neque enim est ulla res in qua propius ad deorum numen virtus accedat humana, quam civitatis aut condere novas aut conservare iam conditas.

Wenn es jedoch Leute gibt, die sich durch das Gewicht der Philosophen bewegen lassen, sollen sie sich ein paar Augenblicke bemühen und die anhören, deren Ansehen und Ruhm bei den gelehrtesten Männern am höchsten ist. Ich glaube, dass diese, auch wenn welche selbst sich nicht mit dem Gemeinwesen abgegeben haben, dennoch irgendeine Art Amt ausgeübt haben, da sie ja über dieses Gemeinwesen vieles untersucht und geschrieben haben. Die sieben Weisen aber, wie sie die Griechen genannt haben, sind fast alle mitten im

²⁷ Cic. *leg.* 1,34.59.62. Dabei ist zu berücksichtigen, dass Ciceros primäre Leserschaft unter einem *sapiens* nicht zwangsweise einen ‚Weisen‘, sondern durchaus auch einen ‚lebensklugen‘ Menschen verstehen konnte, der Begriff also durchaus anschlussfähig an die römische Kultur war. Vgl. OLD s.v. *sapiens*.

Gemeinwesen tätig gewesen, wie ich sehe. Denn es gibt nichts, wobei menschliche Vollkommenheit näher an der Götter Walten heranreichte, als neue Staaten zu gründen oder schon gegründete zu bewahren.

Mit der Nennung der sieben Weisen schwächt Cicero schließlich die starke Dichotomie zwischen Philosophie und praktischer Politik deutlich ab, mit der er anfangs seiner Leserschaft begegnete. Denn mit ihnen benennt er eine Gruppe, die sowohl im Gemeinwesen als auch in der Philosophie tätig war. Man mag an die ‚alten‘ Griechen aus Catulus' Argument in *de orat.* 2,20 denken, die sich, so Catulus, sehr für den Staat engagiert hätten. *Sapiens* ist dann auch der Begriff, mit dem Cicero in *De legibus* das Gegenbild zum *philosophus* vorsichtig benennen wird. Und mit *sapientia constituendae civitatis* hatte Catulus in *de orat.* 2,154 Numas Akt der Staatsgründung bezeichnet. Die zunächst schroffe Ablehnung philosophischer Reflexion gegenüber politischer Aktivität, die mit Crassus' anfänglicher Haltung in *De oratore* vergleichbar ist, dürfte insbesondere auf die Teile seiner Leserschaft Bezug genommen haben, die der Philosophie als senatorisches Betätigungsfeld distanziert gegenüberstanden.

Die dialogische Handlung der Schrift *De re publica* im Ganzen wird dann von Cicero wieder als *disputatio* bezeichnet (*rep.* 1,12), ganz analog zu Catulus' Nomenklatur für das Gespräch in *De oratore*.

[...] *his libris erat instituta et suscepta mihi de re publica disputatio.*

[...] in diesen Büchern war von mir die *Erörterung* über das Gemeinwesen in Angriff genommen und begonnen worden.

Nun gibt es ein philosophisches Konzept, das die Abwertung eines jenseits der Praxis tätigen Staatstheoretikers zumindest nahelegt. So trifft Aristoteles zu Beginn des zweiten Buches der nikomachischen Ethik die wichtige Unterscheidung zwischen dianoetischen und ethischen Tugenden.²⁸ Während die Basis dianoetischer Tugenden die rationale Überlegung ist, sind ethische Tugenden, wie Tapferkeit, Standhaftigkeit, Freundschaft etc., ohne intensive Gewöhnung und Einübung nicht denkbar. Diese sind aber im Staatskontext von erheblicher Bedeutung. Gleichwohl ist die Phronesis des jeweiligen Menschen, der Verstand, lateinisch *prudentia*, intellektuelle Voraussetzung für ihre Erfassung. Staatsmännisch vorbildhaftes Verhalten kann somit nur von einem Menschen geleistet werden, der sich durch Umgang in der menschlichen Gesellschaft und dank seiner Phronesis, also seines Verstandes beziehungsweise seines durch Erfahrung professionalisierten Urteilsvermögens, eine entsprechende Haltung (*Hexis*) angeeignet hat. Zwar sind zu Ciceros Zeit Aristoteles' Schriften erst allmählich nach Rom gekommen, doch hatte Cicero ganz offensichtlich guten Zugang zu den Schriften.²⁹ Und ein

²⁸ Arist. *E.N.* 2,1,1103a.

²⁹ Zugang zu Aristoteles Schriften hatte Cicero insbesondere über den Sohn Sullas, Faustus, durch den er Zugriff auf die mutmaßliche Bibliothek des Aristoteles hatte, die Sulla in den 80er Jahren als Kriegsbeute aus dem Osten nach Rom brachte. Zudem hatte Cicero (wie zahlreiche andere römische Aristokraten, vgl. Plut. *Lucullus* 42,2f.) Zugang zur Bibliothek

Auszug aus einem Brief Ciceros an Atticus zeigt, dass ein bildungsaffiner Rezipient durchaus peripatetisches Gedankengut in Ciceros Schrift erkennen konnte (Cic. Q. fr. 3,5,1).

Li libri, cum in Tusculano mihi legerentur audiente Sallustio, admonitus sum ab illo multo maiore auctoritate illis de rebus dici posse, si ipse loquerer de re publica ... Aristotelem de-nique quae de re publica et praestanti viro scribat ipsum loqui.

Als diese Bücher [nämlich über den idealen Staat und den besten Bürger in der Erstfassung] mir auf dem Tusculanum vorgelesen wurden – Mithörer war Sallust –, bin ich von ihm daran erinnert worden, dass ich mit weitaus größerer Autorität über jene Dinge sprechen könne, wenn ich selbst über das Gemeinwesen spräche. [...] (Später schreibt er in der indirekten Rede.) Aristoteles schließlich selbst spreche (aus Ciceros Schrift), nämlich was er über den Staat und den herausragenden Staatsmann schrieb.

Natürlich wissen wir nicht, wie die erste Fassung von Ciceros Dialog beschaffen war und ob die Vorrede in der gegenwärtigen Fassung bereits bestand, und können somit nicht rekonstruieren, wie jener Probeleser Sallust zu seiner Auffassung gelangte. Dennoch zeigt der Brief (neben dem interessanten Umstand, dass Cicero seine Schriften probenhören ließ), dass es wohl philosophieaffine Leser gab, die, wie dieser Sallust, Aristoteles' Vorstellung des idealen Staatsmannes kannten und somit in der Lage waren, Ciceros Konzept zu deuten. Um einen weniger bildungsaffinen Leser für sich zu gewinnen, findet die scharfe Distanzierung von einem philosophischen Zugang durch die beschriebene Dichotomie statt. Gleichzeitig wird aber insinuiert, dass die Philosophie die Funktion erfüllen müsse, dass der Staat funktioniere und die Menschen das richtige Verhalten an den Tag legten.³⁰

3. Theoretisierung der Werte einer Führungselite

Die große Bedeutung der Phronesis für Aristoteles' Vorstellung des idealen Staatsmanns korrespondiert mit den Werten, die in Ciceros *Philosophica* im Vordergrund stehen. Denn viel wichtiger als die als feste Handlungsmuster gedachten typischen römischen Werte wie *fortitudo*, *pietas* oder *fides*, waren für einen Senator etwa Führungsstärke, Entscheidungskraft, Durchsetzungsfähigkeit. Tatsächlich scheint der Verstand beziehungsweise die professionalisierte Urteilskraft gerade in den beiden staatsphilosophischen Werken eine wichtige Rolle zu spielen. So bezieht sich Cicero in *De re publica* und *De legibus* mit den Begriffen *ratio* und *lex* auf

von Mithridates VI, die Lucullus 70 v.Chr. auf sein Tusculanum gebracht hatte. Zu Beginn des dritten Buches von *De finibus* porträtiert Cicero eine Situation, in der er in dieser ehemaligen Bibliothek des Mithridates auf der Suche nach peripatetischer Literatur auf Cato den Jüngeren trifft (Cic. *fin.* 3,7–10).

³⁰ Eine Deutung der staatsphilosophischen Schriften, welche auf einer ähnlichen Basis wie die aristotelische Differenzierung zwischen ethischen und paranoetischen Bereichen fußt, stellt die Studie von Jed Atkins 2013 vor.

eine handlungsleitende Instanz, die gewissermaßen einem ‚praktischen Verstand‘ entspricht.³¹ Ihr Wirken wird im Gegensatzpaar *iubere – vetare* beschrieben:

Cic. *rep.* 3,27

<i>lex est recta ratio</i> (scil. <i>orthos logos</i>),	<i>quae vocet ad officium iubendo</i>	<i>vetando a fraude deterreat.</i>
<i>Quae tamen</i>	<i>neque probos frustra iubet</i> <i>Neque improbos iubendo</i>	<i>aut vetat</i> <i>aut vetando movet.</i>

Cic. *rep.* 2,8

<i>lex ... aeternum quiddam,</i>	<i>quod universum regeret imperandi</i>	<i>prohibendique sapientia.</i>
<i>lex ... est enim ratio mensque sapientis</i>	<i>ad iubendum</i>	<i>et ad deterrendum idonea.</i>

Cic. *rep.* 1,18 f.

<i>lex est ratio summa ...</i>	<i>quae iubet ea quae facienda sunt</i>	<i>prohibetque contraria.</i>
<i>ea</i>	<i>iuris atque</i>	<i>iniuriae regula.</i>

In *De legibus* wird diese Instanz als *lex* bezeichnet und mit der *prudentia* – man mag an die aristotelische *Phronesis* denken³² – identifiziert (Cic. *leg.* 1,18 f.). Aufgrund des stoischen Kontextes gerade in *De legibus* mag man bei der *lex* bzw. *ratio* an den stoischen Gedanken einer alles durchwaltenden Formkraft denken, also das πῦρ τεχνικόν, das unmittelbar Imperative für das Handeln aller Lebewesen gibt. Diese *lex* setzt eine versierte ‚Entscheidungskompetenz‘ voraus (*leg.* 2,18):

³¹ Im Folgenden die zentralen Stellen, denen gemein ist, dass eine *recta ratio* (*orthos logos*) bzw. *ratio* benannt wird, die unmittelbar handlungsgebietend bzw. handlungsunterbindend ist. 1) Cic. *rep.* 3,27 Powell=Lact. *Inst.* 6,8,6 (Sprecher ist Laelius.) *Est quidem vera lex recta ratio naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat; quae tamen neque probos frustra iubet aut vetat, nec improbos iubendo aut vetando movet.* 2) Cic. *leg.* 1,18 f.: ... *lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria. Eadem ratio, cum est in hominis mente confirmata et perfecta, lex est. Itaque arbitrantur prudentiam esse legem, cuius ea vis sit, ut recte facere iubeat, vetet delinquere.* 3) Cic. *leg.* 2,8 (Es spricht die Dialogfigur Cicero.): *Hanc igitur video sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingenii excogitatam, nec scitum aliquod esse populorum, sed aeternum quiddam quod universum mundum regeret imperandi prohibendique sapientia. Ita principem legem illam et ultimam mentem esse dicebant omnia ratione aut cogentis aut vetantis dei. Ex quo illa lex, quam di humano generi dederunt, recte est laudata; est enim ratio mensque sapientis ad iubendum et ad deterrendum idonea.*

³² Vgl. Dyck 2004, 110.

(Lex) est enim ratio mensque sapientis ad iubendum et ad deterrendum idonea.

Das Gesetz ist nämlich der Verstand und die Einstellung eines weisen Menschen, die zum Gebieten und Verbieten geeignet ist.

Ein Beispiel, aus dem erkannt werden kann, wie sich diese Entscheidungskompetenz in *De re publica* darstellt, ist die sogenannte ‚Archäologie Roms‘ zu Beginn des zweiten Buchs. In dieser Ausführung zur Entstehung und Entwicklung Roms zur Großmacht, die Scipio entfaltet und auf Cato den Älteren zurückführt, werden die großen Staatsmänner des frühen Rom beginnend bei Romulus in ihrem Handeln vorgestellt. Dabei richtet Scipio sein Augenmerk darauf, was das römische Gemeinwesen groß gemacht habe. Entscheidend für den Erfolg sind dabei nicht etwa traditionelle Werte, wie *virtus*, *pietas* oder *fides*, ebensowenig die Orientierung an einer wie auch immer beschaffenen abstrakten Ethik. Vielmehr treffen die Protagonisten in ihrem Handeln verständige Entscheidungen und haben den richtigen Blick für pragmatische Regelungen. Somit zeigen sich Romulus und die großen Staatsgründer Roms weder als traditionelle Exempla noch gar als Philosophen, sondern als Beispiele für treffende Entscheidungskraft. Wenn die traditionellen Werte thematisiert werden, geschieht dies zumeist in dem Kontext, dass Gründe für ihre Geltung gegeben werden oder dass sie zur Basis eines Arguments gemacht werden; neu definiert oder philosophisch fundiert werden sie nur in wenigen Fällen.³³

Entscheidungskraft, Deutungsfreiheit und wohlüberlegte Positionierung wiederum sind zentrale Aspekte des Rollenmodells der senatorischen Führungselite. Wenn es in den Ausführungen der Dialogpartner in Ciceros *Philosophica* ebenso um Positionierungen geht, dann müsste sich dieser Umstand in den Operatoren ausdrücken, mit denen die Hauptgesprächspartner zu ihren längeren Reden aufgefordert werden. Tatsächlich werden auffallend viele längere Ausführungen mit *quid sentias* eingeleitet:

De orat. 1,148: *De ... quid sentias quaerimus.*

Leg. 1,14: *Sed iam ordire explicare, quaeso, de iure civili quid sentias.*

Rep. 1,34: *Si de re publica quid sentias explicaris, nobis gratum omnibus.*

Wie Wolf Steidle korrekt konstatiert, dürfte die Frage beim Rezipienten die Erwartung einer nun kommenden gutachterlichen Stellungnahme evozieren: „[Die Form der Fragestellung] ist nicht logisch präzise, verlangt keine sachlich erschöpfende Auskunft oder Definition, wie es griechische Art naheliegen würde, sondern eine im Belieben des Antwortenden stehende, nach Umfang und Art je nach-

³³ Dies trifft beispielsweise auf die nach den Iden des März 44 v.Chr. entstandene Schrift *Laelius de amicitia* in Bezug auf den Begriff *amicitia* zu, der zuvor ein zweckgerichtetes Verhältnis innerhalb der römischen Führungselite oder ein Vertragsverhältnis mit einem anderen Volk bezeichnete, durch Cicero aber fundamental umdefiniert wurde. Vgl. hierzu Gotter 1996; zur These, dass eine ähnliche Umdeutung in den frühen *Philosophica* nicht erfolgt, vgl. Sauer 2017.

dem verschiedene gutachterliche Orientierung.³⁴ Die Frage erinnert zudem an die Form, wie im römischen Senat das *Votum* eines Mitglieds eingeholt wird, das eine Stellungnahme abgibt (*sententiam dicere*).

Cicero selbst nimmt in *De legibus* in 1,53 f. die Rolle des Schiedsrichters ein, der zwischen den Philosophenschulen in der Frage nach dem höchsten Gut einen Schiedsspruch fällt. Ab Buch 2 entwickelt er gemeinsam mit Quintus und Atticus die konkreten Einzelgesetze, ohne sich an einem Ableitungsverfahren oder philosophischen Konzept im engeren Sinne zu orientieren, ganz im Vertrauen auf seine Urteilskraft und die seiner Diskutanten Quintus und Atticus.³⁵ Doch als Cicero in den vierziger Jahren sein literarisches Schaffen wieder aufnimmt, nimmt er diese Schiedsrichterrolle nicht erneut ein.³⁶ In den *Philosophica* der zweiten Schaffensphase geht er einen anderen Weg, indem er sich zu der Philosophenschule zugehörig nennt, die jenseits eines dogmatischen Lehrgebäudes am ehesten Platz für ein freies Urteil bietet: der skeptischen Akademie.³⁷ Ein eindrückliches Beispiel ist die Positionierung des jungen Cicero in *De natura deorum* (Cic. nat. deor. 3,95).

Haec cum essent dicta, ita discessimus, ut Velleio Cottae disputatio verior, mihi Balbi ad veritatis similitudinem videretur esse propensior.

Nachdem dies gesagt worden war, gingen wir so auseinander, dass dem Velleius Cottas Auseinandersetzung wahrer erschien, mir aber Balbus' Auseinandersetzung der Wahrheitsnähe zugeneigter.

Während sich der Epikureer Velleius von dem Akademiker Cotta überzeugen lässt, drückt sich im letzten Satz Ciceros Zugehörigkeit zur skeptischen Akademie mit der dreifachen Wahrscheinlichkeitsmodalität auch sprachlich aus: *videtur esse, propensior, ad veritatis similitudinem*. Damit ist der junge Skeptiker Cicero – ganz im Gegensatz zu dem skeptischen Akademiker Cotta, der sich im Rahmen seines Skeptizismus nicht in der Lage sieht, sich überhaupt zu äußern – nicht nur Akademiker, sondern ist auch dazu imstande, frei Position zu beziehen, und dies tut er hier für den Stoiker Balbus (Cic. nat. deor. 1,57).

Betrachtet man die ausgewerteten Stellen in der Gesamtschau, zeigt sich, dass die Dialogfiguren schon in ihren Sprechakten dem senatorischen Rollenmodell folgen: Sie geben gewissermaßen gutachterliche Stellungnahmen ab, in denen sie aus mehreren Perspektiven ihre Positionen begründen und sich schwer angreifbar machen. Aus den Dialogen lässt sich als Teil des Selbstverständnisses dieses von Cicero gewählten Dialogpersonals erschließen, dass sie sich keinem System unterwerfen, sondern ein gut ponderiertes Urteil in Auseinanderset-

³⁴ Steidle 1952, 19.

³⁵ Vgl. Sauer 2012. Zur Frage nach dem Naturrechtskonzept vgl. auch Atkins 2018, 162 f.

³⁶ Die wohl unvollendete Schrift *De legibus* scheint nie in Umlauf gebracht worden zu sein. Vgl. Dyck 2004, 10 f.

³⁷ Dass diese Hinwendung zur skeptischen Akademie nicht erst mit den späten Schriften erfolgt, sondern dass sich auch etwa in *De re publica* Ciceros Affinität zur skeptischen Akademie zeigt, legt Görler 1995 dar.

zung mit Gegenpositionen entwickeln. Cicero verhindert durch die Dramaturgie der Dialoge geradezu, dass sich ein in sich abgeschlossenes ‚philosophisches System‘ entwickeln kann. Dadurch können die Argumentationen der einzelnen Gesprächspartner Teile eines größeren Diskursrahmens werden, der sich durch Unabgeschlossenheit und Fortsetzbarkeit auszeichnet und der somit der Bewahrung der senatsaristokratischen Deutungsmacht Rechnung trägt.³⁸ Mit diesem Deutungsanspruch korrespondiert die rhetorisch kraftvolle Sprache aller wichtigen Dialogsprecher der ciceronischen *Philosophica*.

4. Philosophisch reflektiertes Handeln im Staat

Die philosophischen Schriften Ciceros reflektieren nicht nur Elemente des senatorischen Rollenmodells und entwickeln es weiter, sondern lassen sich auch als ein Propädeutikum für junge Angehörige der senatorischen Funktionseelite interpretieren. Eine Formulierung Ciceros in *De divinatione*, die er unmittelbar an die Aufzählung seiner bisherigen Werke anschließt, lädt hierzu direkt ein (Cic. *div.* 2,4):

Quod munus rei publicae affere maius meliusve possumus, quam si docemus atque erudimus iuventutem [...]?

Denn welchen größeren oder besseren Dienst können wir dem Gemeinwesen erweisen, als wenn wir die Jugend bilden und erziehen [...]?

Man dürfte bei der Lektüre dieses Satzes von einem modernen Standpunkt aus vor allem an den Bildungswert der philosophischen Inhalte dieser Schriften denken. Doch aus dem sich unmittelbar anschließenden zweiten Teilsatz spricht eher eine disziplinatorisch-moralische Funktion der Lektüre (ebd.):

[...] his praesertim moribus atque temporibus, quibus ita prolapsa est, ut omnium opibus refrenanda ac coercenda sit?

[...] Gerade angesichts dieser Sitten und Umstände, durch welche sie derart abgeglitten ist, dass sie durch unser aller Bemühen zu zügeln und in Zaum zu halten ist!

In diesem Sinne interpretiert Henriette van der Blom Ciceros Wirkungsintention: „[Cicero’s] political works on the state and the laws, as well as his many rhetorical and philosophical works can be read as articulations of his wish to teach others the right notions and behaviour in the Roman *res publica*“.³⁹ Cicero fährt fort und

³⁸ Der Verzicht auf philosophische Systembildung verhindert in meinen Augen nicht zuletzt, dass etwa ein Fachphilosoph außerhalb der Welt der senatorischen Funktionseelite in den senatorischen Diskursraum eintreten könnte. Hierzu trägt ebenso die Verwendung einer diffizilen und anspruchsvollen rhetorischen Präsentation der sorgfältig ponderierten Argumente in einem urban geführten Gespräch bei.

³⁹ Van der Blom 2010, 314 f.

geht auf seine älteren Leser ein. Ihnen biete er gewissermaßen ‚Medizin für die Seele‘⁴⁰ (Cic. *div.* 2,5):

Equidem ex iis etiam fructum capio laboris mei, qui iam aetate proveci in nostris libris adquiescunt; quorum studio legendi meum scribendi studium vehementius in dies incitatur; quos quidem plures quam rebar esse cognovi.

Ich meinerseits werde auch durch diejenigen für meine Arbeit belohnt, die schon in vorge-rücktem Alter in meinen Schriften Beruhigung finden; durch ihre Freude am Lesen wird mein Eifer zu schreiben von Tag zu Tag lebhafter angeregt; und ich habe von ihnen mehr, als ich glaubte, kennengelernt.

Dass Cicero auf das Erringen einer inneren Haltung hinwirkt, zeigt sich etwa da-rin, dass bisweilen auch dann noch für eine These argumentiert wird, wenn die Gesprächsgemeinschaft von der Richtigkeit einer Position überzeugt ist, so bei-spielsweise in den *Tusculanen* (Cic. *Tusc.* 1,39, Sprecher ist ‚Cicero‘):

Certe omnes virtutis compotes beati sunt. Et hoc quidem mihi cum Bruto convenit, id est cum Aristotele Xenocrate Speusippo Polemone.

Gewiss sind alle Menschen, die über die Tugend verfügen, glücklich. Und darin stimme ich mit Brutus überein, das heißt mit Aristoteles, Xenokrates, Speusipp und Polemon.

Obgleich Übereinstimmung in der zentralen These zwischen dem Ich-Sprecher und Brutus besteht und auch Aristoteles, Xenokrates, Speusipp und Polemon zu-stimmen würden, wie der Sprecher betont, wird die Diskussion um die Frage, inwiefern die *virtus* allein glücklich macht, weitergeführt. Ziel ist offensichtlich das Erringen einer inneren Haltung, die Basis für eine unerschrockene Haltung gegenüber Schicksalsschlägen ist. Eine stringente, begrifflich scharfe Gedanken-führung findet sich nicht, vielmehr ein Überzeugen der eigenen Person, dass ein vorbildlicher Mensch, der ein sittlich gutes und integrires Verhalten an den Tag lege, auch in schwierigen Situationen glücklich sein könne. Wie Bernhard Koch in seiner Studie zu den *Tusculanen* aufzeigt,⁴¹ erfüllt die philosophische Reflexion und Diskussion einen klaren Nutzen therapeutischer Art. Jüngst hat zudem in der kontrovers debattierten Frage um die Naturrechtskonzeption in Ciceros Schrift *De legibus* Christoph Horn dem Ziel, eine intrinsische Motivation zur Gesetzes-befolgung zu bewirken, die zentrale Bedeutung beigemessen.⁴²

⁴⁰ Dies ist gleichzeitig der Titel der überzeugenden Studie von Koch 2006.

⁴¹ Koch 2006.

⁴² Horn 2017, 150.

5. Ein eigenes Urteil entwickeln und dieses sprachlich sicher formulieren

Schulbildung war in Rom vor allem sprachlich-rhetorisch geprägt, und Cicero hatte in seinen Schriften eine rhetorische Bildung gegenüber der standesgemäßen juristischen Bildung stets verteidigt.⁴³ Insofern scheint mir in einer ‚therapeutischen‘ Intention der Dialoge oder der Schaffung einer intrinsischen Motivation, staatsmännische Verantwortung zu übernehmen, nur die eine Seite der Wirkrichtung von Ciceros *Philosophica* beschrieben zu sein. Dass Ciceros philosophische Schriften eine rhetorische Grundstruktur aufweisen, ist evident und in mehreren Studien deutlich erfasst worden.⁴⁴ Der rhetorisch geschulte primäre Leser dürfte vor dem Hintergrund seiner eigenen Erziehung stärker als wir sprachlich-rhetorische Bildung assoziieren, wenn Cicero einen Bildungswert seiner Schriften für jüngere Menschen proklamiert, wie in *div.* 2,4 (s.o.). So werden in Ciceros erstem Dialog, *De oratore*, die jungen Gesprächsteilnehmer vor Beginn der Erörterung für ihre rhetorischen Fähigkeiten gelobt, die sie schon weit entwickelt hätten. Crassus' Ausführungen über Rhetorik im ersten Buch werden von den jungen Gesprächsteilnehmern veranlasst, die im Weiteren als aufmerksame Zuhörer vergewärtigt werden.

Möglicherweise trifft die folgende Beschreibung der literarischen Technik Ciceros durch Philipp Schwarzerdt (Melanchthon) den Kern, wenn dieser Ciceros Schrift *De officiis* folgendermaßen charakterisiert und dabei die Inhalte der Schrift und die Ziele der Lektüre von Ciceros *Philosophica* beschreibt (Melanchthon III,87. *Praefatio in officia Ciceronis*):

Exposui, quid hi libelli et ad verborum copiam et ad rerum scientiam conferant, nam et copiam sermonis alunt et firmant iudicium de moribus, quorum utrumque valde necessarium est in vita. Sed est alia quaedam utilitas horum libellorum, quae ad eloquentiam pertinet, quae vel meo iudicio vel praecipua est. Omnes docti viri praecipiant, ut locos habeamus instructos, ex quibus sumamus orationem de honestis rebus, quoties opus erit.

Ich habe dargelegt, wie sehr solche Werke sowohl zur Sprachfähigkeit als auch zur Sachkenntnis beitragen. Sie bereichern den Sprachschatz und festigen das sittliche Urteil. Beides ist im Leben sehr notwendig. Doch haben diese Werke noch einen weiteren Nutzen, der sich auf die Ausdrucks- und Argumentationsfähigkeit bezieht und meiner Ansicht nach sogar der wichtigste ist. Alle Gelehrte empfehlen, uns sollten bestimmte Argumente und Ausdrücke, die geistiges Allgemeingut sind, zur Verfügung stehen, damit wir daraus unsere Redebeiträge zu sittlichen Fragen sooft als nötig speisen können.

⁴³ Vgl. van der Blom 2010, 312.

⁴⁴ Schofield 1986 zeigt persuasive Elemente für *De divinatione* auf, Schäublin 1990 für *De natura deorum*. Für das Proömium von *De re publica* legt Blößner 2001 die Persuasionsstrategie Ciceros im Detail dar, für das erste Buch von *De legibus* versucht die argumentationsanalytische Studie von Sauer 2007, die rhetorische Grundstruktur offenzulegen.

Eine Festigung der moralischen Urteilskraft, wie sie Melanchthon als Folge der Lektüre der ciceronischen *Philosophica* benennt, geht über die in der Forschung stark gemachte Intention Ciceros hinaus, er wolle den jungen Mitgliedern der Führungselite seine eigenen Vorstellungen des Staats vermitteln und sie motivieren, in dieser Weise staatsmännisch tätig zu werden, also gewissermaßen das weiterzutragen, was ihm als Staatsmann nicht umzusetzen gelang.⁴⁵

Die Vermutung, dass Ciceros Anspruch, den Leser in seiner moralischen Urteilskraft zu festigen, mit der Lektüre der ciceronischen Schriften eingelöst werden kann, erscheint nicht abwegig. Gerade der Perspektivenwechsel, wie er in Ciceros häufig angewandtem Diskussionsverfahren des *in utramque partem disputare* (der Betrachtung eines Problems von beiden Seiten) erfolgt, dürfte den Leser dazu motivieren, sich mit Argumenten der Gegenposition auseinanderzusetzen. Die teilweise raffinierten Begründungen nachzuvollziehen, stellt eine Herausforderung dar und mag – während der Lektüre angewandt – zu einer schärferen Urteilsbildung beitragen. Zudem werden dem Leser Dialogteilnehmer vor Augen gestellt, die in ihren Darlegungen um die Begründung moralisch-ethischer Positionen ringen und in ihren Argumentationen auch teilweise scheitern. Nicht zuletzt ihr partielles Scheitern mag für den Leser eine Motivation darstellen, sich selbst im Kontext der entfalteten Argumente ein Urteil zu bilden. In *De natura deorum* weist Cotta den Stoiker Balbus darauf hin, dass man seinen Standpunkt noch überzeugender entfalten könne und er selbst wünsche, von seinen Argumenten besiegt zu werden (Cic. *nat. deor.* 3,95):

Tum Cotta: „Ego vero et opto redargui me, Balbe, et ea, quae disputavi, disserere malui quam iudicare, et facile me a te vinci posse certo scio.“

Darauf sagte Cotta: „Wahrhaftig, Balbus, ich wünsche sogar, von dir widerlegt zu werden; bei meinen Ausführungen kam es mir mehr darauf an, unser Thema auseinanderzusetzen als ein Urteil zu fällen.“

Eine Fortsetzung des Gesprächs wird in Aussicht gestellt (*nat. deor.* 3,94), und Cicero schreibt sich selbst als junger Zuhörer am Ende des Dialogs in Balbus' Position ein. Tatsächlich fühlten sich Nachfolger motiviert, an *De natura deorum* anzuknüpfen,⁴⁶ die sich dabei auf große Reservoirs an Argumenten stützen konnten, die in den einzelnen Ausführungen der Dialogteilnehmer entfaltet werden.⁴⁷ Melanchthon empfiehlt explizit, Ciceros Schrift als Argumentations- und Formulierungsreservoir für eigene Darlegungen heranzuziehen. Dabei erweist sich

⁴⁵ Vgl. van der Blom 2010, 314: „What Cicero could not archive in real life, he could promote in his theoretical issues.“

⁴⁶ Allen voran ist der Konversionsdialog *Octavius* des Minucius Felix zu nennen, außerdem eine christliche Fortsetzung der drei ciceronischen Bücher durch ein ‚viertes Buch‘, das von dem protestantischen Pfarrer und Lehrers D. Hermann Heimart Cludius (1754–1835), Superintendent in Hildesheim, verfasst wurde.

⁴⁷ Die längeren Ausführungen der ciceronischen Dialogsprecher zeichnen sich meist dadurch aus, dass sie eine große Fülle an Argumenten entfalten und diese gegen konkurrierende Positionen diskutieren. Vgl. exemplarisch zum ersten Buch von *De legibus* Sauer 2007.

für Melanchthon nicht allein das Argument selbst, sondern auch seine gelungene sprachliche Formulierung, die sich der Lesende aneignen sollte und wiederum die Sprachbildung im Ganzen befördert, als eine zentrale Stärke der ciceronischen Schrift.

Melanchthons Interpretation lädt dazu ein, die Intention der *Philosophica* Ciceros nicht allein in einer sorgfältigen Rezeption der Gedanken Ciceros durch den Leser zu sehen, sondern in einer Befähigung zum treffsicheren Urteil in moralisch-ethischen Fragen, zur Vergrößerung des eigenen Argumentationsreservoirs und zur sprachlichen Ausdrucksfähigkeit. Wenn Jonathan Powell betont, Cicero wolle den Leser zu einem Experten in Staatstheorie machen,⁴⁸ dann ist offenbar die Expertise im Bereich der Staatstheorie gemeint, nicht primär die Gefolgschaft Ciceros. Dies zeigt sich nicht zuletzt darin, dass Cicero keinen ‚eigenen‘ Staat präsentiert, erbaut gewissermaßen auf der ‚grünen Wiese‘, sondern Ciceros Dialogfigur Scipio setzt sich gerade darin von Platon ab, dass er einen bestehenden erfolgreichen Staat zur Grundlage macht, eben den römischen Staat, wie er sich 129 v. Chr. dargestellt hat.⁴⁹ Es geht somit um den Erhalt des Gegenwärtigen, wozu der Leser mit dem erforderlichen Wissen über seine Theorie und mit Fähigkeiten zu dessen Erhalt ausgestattet wird, nicht allein um eine ciceronische Transformation der bestehenden Ordnung.⁵⁰

6. Philosophisch reflektiert und verständlich argumentieren lernen

Die Ausführungen haben mit Ciceros Differenzierung zwischen den Darlegungen der Philosophen und der *disputatio* der ciceronischen Gesprächsgemeinschaft begonnen. Auch Melanchthon charakterisiert Ciceros Sprache in Abgrenzung zu einem philosophischen Sprachduktus, hier des Aristoteles.⁵¹ Sie stehe im Dienst des Anliegens, sich auch für einen größeren, über die philosophisch Interessierten hinausgehenden Leserkreis verständlich zu äußern (Melanchthon III,85, *Praefatio in officia Ciceronis*)

⁴⁸ Powell 2018, 254: „Cicero’s first message is therefore the simple one that, in order to be sure of making a success of the political enterprise, it is not enough to be a politician; one also needs to become a political scientist.“

⁴⁹ Vgl. Laelius’ Bewertung der von Scipio entfaltenen ‚Archäologie Roms‘ (Cic. *rep.* 2,21 f.), die sich dadurch auszeichne, dass ihr kein Utopiestaat wie bei Platon zugrunde liege, sondern ein reales Gemeinwesen.

⁵⁰ Zu Ciceros staatsphilosophischen Schriften und ein dahinterstehendes Reformprogramm vgl. Girardet 1983; zu Ciceros ‚Programm‘ der Neudefinition republikanischer Werte (speziell der *amicitia*) Gotter 1996.

⁵¹ Eine Differenzierung zwischen einer ‚feinsinnigen‘ und differenzierenden Argumentation und einer Macht ausübenden Argumentation der Staatsmänner findet sich in Ciceros Schrift *De legibus*, wobei Ciceros Dialogfigur Marcus darauf hinweist, dass der gute Staatslenker beide beherrschen müsse.

Nam exiles disputationes, quales sunt apud Aristotelem, doctrinam quidem continent non illiberalem, sed subobscuram et propemodum consulto recedentem longius ab imperitorum intellectu atque iudicio. Hae definitiones facilius intellegi et ad cottidianum usum vitae acomodari possunt.

Zwar gehen feinsinnige Erörterungen, wie sie sich bei Aristoteles finden, nicht ganz an den Belangen des höhergestellten und gebildeten Bürgers vorbei, doch bringen sie ihm nicht immer Klarheit, sondern entfernen sich oft fast absichtlich von den Verstehens- und Beurteilungsmöglichkeiten dessen, der für solche Fragen nicht besonders ausgebildet ist. Die Bestimmungen Ciceros in diesem Buch lassen sich dagegen leichter verstehen und für den täglichen Gebrauch im Leben zurechtlegen.

Sollte Melanchthons Charakterisierung der Schrift Ciceros seine Intention treffen, so müsste von einer deutlich größeren Nutzenorientierung für den rhetorisch zu schulenden und in seiner Urteilskraft zu professionalisierenden angehenden Politiker ausgegangen werden, die ihn nicht nur zu theoretischer Reflexion und ‚seelischer Therapie‘, sondern weitaus mehr zu einer Befähigung und Motivation zu aktivem staatsmännischen Handeln führt. Auch aus Ciceros Formulierung in *div.* 2,4 geht deutlich hervor, dass das Bildungsanliegen, das er mit seinen Schriften verfolgte, auf den Staat bezogen sei. Dass Ciceros Schrift auf einen unmittelbaren Bildungsnutzen ziele, betont Melanchthon explizit, benennt diese Orientierung am Nutzen aber als charakteristisch für die gesamte griechisch-römische Antike (Melanchthon III,83, *Praefatio in officia Ciceronis*):

Videntur mihi singulari consilio Graeci in definitione artis hoc posuisse, quod aliquam in vita utilitatem habere debeat. Nam omnes artes instrumenta sunt vel privatae vitae conservandae vel regendae rei publicae.

Selten einsichtsvoll scheinen mir die Griechen in die Begriffsbestimmung von ‚Kunst‘ aufgenommen zu haben, dass sie im Leben einen gewissen Nutzen haben müsse. Denn alle Künste und Wissenschaften sind Mittel, das private Leben zu bewahren oder das Gemeinwesen zu leiten.

Fragt man nach den Anwendungsbereichen jener vermittelten rhetorisch-philosophischen Kompetenz, so wird auf den ersten philosophischen Dialog Ciceros, *De oratore*, zurückverwiesen. Denn hier zeichnet Cicero die Anwendungsbereiche der Rhetorik nach und lässt Scaevola dafür argumentieren, dass in jeder Art des öffentlichen wie privaten Gesprächs die Beachtung rednerischer Standards wichtig sei. Cicero verwendet in seiner Jugendschrift als Beispiele für komplexe rhetorische Schlussverfahren wie selbstverständlich Aussagen aus dem Bereich der Philosophie. So stellt er den fünfstufigen Syllogismus (*ratiocinatio*) anhand eines Arguments in der Religionsphilosophie vor.⁵² Möglicherweise wurde sich in den Rhetorenschulen ab und zu auch mit Themen der Philosophie auseinandergesetzt.

Es ist nicht abwegig zu vermuten, dass Melanchthons Deutung Ciceros literarischer Intention in einem wesentlichen Aspekt nahekommt. Schwer denkbar ist allerdings, dass der philosophische Inhalt und Ciceros Argumentationsweise

⁵² *Cic. inv.* 1,58 f.

derart unbedeutend wäre, wie dies Melanchthon suggeriert. Ein treffendes Urteil über Ciceros Vorstellung über den Bildungswert seiner Dialoge dürfte dezidiert zwischen sprachlichem und philosophischem Bildungsanspruch verortet sein, zwischen der Rhetorizität und einer anspruchsvollen Theoretisierung des Gegenstands, der auf der Höhe des philosophischen Disputs seiner Zeit steht und wesentliche Impulse für diesen zu leisten vermag. Die Rhetorizität und die Orientierung von Personal und Gegenstand auf die Lebenswelt der römischen Senatsaristokratie sind jedoch wesentliche Faktoren, den Diskursbereich theoretischer Ethik und Rhetorik zu einem neuen Element des Selbstverständnisses einer sich im ersten Jahrhundert v.Chr. neu formierenden römischen Führungselite zu machen.

7. Zusammenfassung

Cicero erschließt mit seinen philosophischen Dialogen nicht nur die zentralen ethischen Themen griechischer Philosophie, sondern gestaltet auch ein Rollenmuster eines sich in der Philosophie positionierenden Senatsaristokraten in Abgrenzung zum Philosophen. Ciceros Dialogfiguren halten dabei keine streng analytisch-systematischen Vorträge, sondern legen formal gutachterliche Stellungnahmen vor, die rhetorisch-topisch strukturiert sind. Dazu wird ein passgerechter Begriff von *ratio* als Urteilsinstanz, die es zu professionalisieren gelte, herangezogen. In Anlehnung an Melanchthon erscheint plausibel, dass die Applikation einer rhetorisch-topischen Grundstruktur auf die griechische Philosophie nicht nur ein standesgemäßes Kommunikationsmittel erzeugt, sondern auch ein effizientes Machtaustauschmittel für die römische Senatsaristokratie, indem Angehörige der römischen Senatsaristokratie befähigt werden, auf intellektuell hohem Niveau überzeugend zu argumentieren.

Dies gilt umso mehr, als sich Ciceros *Philosophica* soziographisch entlang einer Entwicklung verorten lassen, in der aus einer politischen Elite eine Bildungselite wurde, nachdem sie immer mehr von den mächtigen Potentaten der späten Republik beziehungsweise dem Princeps verdrängt wurde. Die ciceronischen *Philosophica* haben so das Potential, in diesem Rahmen Teil der Standesidentifikation zu werden und so einen Teil des zentralen Bildungskanons der römischen Oberschicht zu bilden.

Literaturverzeichnis

- Atkins, Jed W., *Cicero on Politics and the Limits of Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).
- Ax, Wilhelm (Hg.), *M. Tulli Ciceronis De natura deorum* (Stuttgart: Bibliotheca Teubneriana, 1961).
- Blößner, Norbert, *Cicero gegen die Philosophie. Eine Analyse von De re publica 1,1–3* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001).

- Bretschneider, Karl G. (Hg.), *Corpus Reformatorum, Serie I, Band XI: Opera quae supersunt omnia. Philipp Melanchthon* (Halle: C.A. Schwetschke, 1836).
- Corbeill, Anthony, Cicero and the intellectual milieu of the late Republic: *The Cambridge Companion to Cicero* (hg. von Catherine Steel; Cambridge: Cambridge University Press, 2013) 9–24.
- Dugan, John, *Making a New Man. Ciceronian Self-Fashioning in the Rhetorical Works* (Oxford: Oxford University Press, 2005).
- Dyck, Andrew R. (Hg.), *A Commentary on Cicero, De legibus* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2004).
- Fuhrer, Therese, Autor-Figurationen. Literatur als Ort der Inszenierung von Kompetenz: *Performanz von Wissen. Strategien der Wissensvermittlung in der Vormoderne* (hg. von dies./Almut-Barbara Renger; Heidelberg: Winter, 2012) 129–147.
- , Politiker und Philosophen: Cicero zur Interdependenz von politischer Theorie und Praxis (De re publica I,1–37): *Ciceros Staatsphilosophie* (hg. von Otfried Höffe; Berlin/Boston: De Gruyter, 2017) 19–32.
- , Philosophische Literatur in Rom als Medium der Definition sozialer Rollen: *Philosophie in Rom – römische Philosophie? Kultur-, literatur- und philosophiegeschichtliche Perspektiven* (hg. von Gernot M. Müller/Fosca M. Zini; Berlin/Boston: De Gruyter, 2018) 99–114.
- Girardet, Klaus M., *Die Ordnung der Welt. Ein Beitrag zur philosophischen und politischen Interpretation von Ciceros Schrift De legibus* (Wiesbaden: Steiner, 1983).
- Görler, Woldemar, Silencing the troublemaker: De legibus 1,39 and the continuity of Cicero's scepticism: *Cicero the Philosopher* (hg. von Jonathan G. F. Powell; Oxford: Clarendon Press, 1995) 85–113.
- Gotter, Ulrich, Cicero und die Freundschaft: *Vergangenheit und Lebenswelt* (hg. von Hans-Joachim Gehrke/Astrid Möller; Tübingen: Narr, 1996) 349–360.
- Habinek, Thomas N., *The Politics of the Latin Literature. Writing, Identity and Empire in Ancient Rome* (Princeton: Princeton University Press, 1997).
- Horn, Christoph, Die metaphysische Grundlegung des Rechts (De legibus I): *Ciceros Staatsphilosophie* (hg. von Otfried Höffe; Berlin/Boston: De Gruyter, 2017) 149–166.
- Koch, Bernhard, *Philosophie als Medizin für die Seele. Untersuchungen zu Ciceros Tusculanae Disputationes* (Stuttgart: Steiner, 2006).
- Leeman, Anton D. u.a. (Hg.), *Cicero, De oratore libri III, 2. Band* (Heidelberg: Winter, 1985).
- Mayer, Jochen W., *Imus ad villam, Studien zur Villegiatur im stadtrömischen Suburbium in der späten Republik und frühen Kaiserzeit* (Stuttgart: Steiner, 2005).
- Mielsch, Harald, *Die römische Villa* (München: Beck, 1987, ²1997).
- Müller, Gernot M., Warum zögert Crassus? Aspekte der Dialoghandlung in Ciceros De oratore: *Antike & Abendland* 57 (2011) 39–55.
- , Transfer und Überbietung im Gespräch: Zur Konstruktion einer römischen Philosophie in den Dialogen Ciceros: *Gymnasium* 122 (2015) 275–301.
- Neudecker, Richard, *Die Skulpturenausstattung römischer Villen in Italien* (Mainz: von Zabern, 1988).
- Pohlenz, Max (Hg.), *M. Tulli Ciceronis Tusculanae disputationes* (Stuttgart: Bibliotheca Teubneriana, 1918).
- Powell, Jonathan G.F. (Hg.), *M. Tulli Ciceronis De re publica, De legibus, Cato Maior de senectute, Laelius de amicitia* (Oxford: Oxford Classical Texts, 2006).

- , Philosophising about Rome: Cicero's *De re publica* and *De legibus*: *Philosophie in Rom – römische Philosophie? Kultur-, literatur- und philosophiegeschichtliche Perspektiven* (hg. von Gernot M. Müller/Fosca M. Zini; Berlin/Boston: De Gruyter, 2018) 249–267.
- Purser, Louis C. (Hg.), *M. Tulli Ciceronis Epistulae, Tomus I: Epistulae ad familiares* (Oxford: Oxford Classical Texts, 1901).
- Sauer, Jochen, *Argumentations- und Darstellungstechniken im ersten Buch von Ciceros Schrift De legibus* (Heidelberg: Winter, 2007).
- , Dichotomie in der Naturrechtskonzeption in Ciceros Schrift *De legibus*?: *RhM* 155 (2012) 65–83 = Ders., Dichotomie in der Naturrechtskonzeption in Ciceros Schrift *De legibus*?/Dichotomy in the conception of natural law in Cicero's *De legibus*, transl. A. Lewis: *Ancilla Iuris* (2015) 125–153.
- , Philosophie im politischen Raum? Überlegungen zu Ciceros *Philosophica* der 50er Jahre: *Hermes* 145 (2017) 303–316.
- , Ciceros Philosophengarten und die Akademie Platons: *Äcker der Armen, Paradiese der Reichen. Der Garten als Motiv in der antiken Literatur* (hg. von Claudia Klodt; im Erscheinen).
- Schäublin, Christoph, Philosophie und Rhetorik in der Auseinandersetzung um die Religion. Zu Cicero, *De natura deorum* I: *MH* 47 (1990) 87–101.
- Schiche, Theodor (Hg.), *M. Tulli Ciceronis De finibus libri quinque* (Stuttgart: Bibliotheca Teubneriana, 1915).
- Schofield, Malcolm, Cicero for and against divination: *JRS* 76 (1986) 47–65.
- Sedlmeyr, Johannes, [im Erscheinen].
- Shackleton Bailey, David R., *Cicero's letters to Atticus* (Cambridge: Cambridge University Press, 1965).
- Spahlinger, Lothar, *Tulliana simplicitas. Zu Form und Funktion des Zitats in den philosophischen Dialogen Ciceros* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005).
- Steidle, Wolf, Einflüsse römischen Lebens und Denkens auf Ciceros Schrift *De oratore*, *MH* 9 (1952) 10–41.
- Stupperich, Robert (Hg.), *Philipp Melanchthon. Werke in Auswahl* (Gütersloh: Bertelsmann, 1951–1975).
- Van der Blom, Henriette, *Cicero's Role Models, The Political Strategy of a Newcomer* (Oxford: Oxford University Press, 2010).
- Wilkins, Augustus S. (Hg.), *M. Tulli Ciceronis Rhetorica, Tomus I: Libros de oratore tres continens* (Oxford: Oxford Classical Texts, 1902).
- Zoll, Gallus, *Cicero, Platonis aemulus* (Zürich: Juris-Verlag, 1962).

Bildung durch *exempla*: Ciceros Gebrauch von Vorbildern in der römischen Bildungskultur

HENRIETTE VAN DER BLOM*

1. Einleitung

Ciceros politische Karriere war in vielerlei Hinsicht ungewöhnlich für eine traditionelle Gesellschaft und deren politisches System. Trotz seiner grundlegenden, doch gleichzeitig herausragenden Bildung war Ciceros staatliche Karriere vor dem Hintergrund seiner nicht-senatorischen Herkunft, seiner *nouitas*, außerordentlich.¹ Der Status des *homo nouus* („neuer Mann“) bedeutete, dass Cicero keine senatorischen Vorfahren hatte, die ihn bei seiner Wählerschaft bekannt machten; stattdessen waren seine eigenen Talente gefragt.

Bevor der Aspekt der *nouitas* näher beleuchtet wird, muss hervorgehoben werden, dass Ciceros staatliche Karriere auch in anderer Hinsicht ungewöhnlich war. Dabei ist es erforderlich, Ciceros repräsentativen Charakter mit Bedacht sowie Präzision hinsichtlich einer allgemeinen Darstellung anzugehen. Cicero unterschied sich von vielen anderen *homines noui* darin, dass er nicht nach Popularität, Wohlwollen und seinem politischen Amt mittels einer erfolgreichen militärischen Karriere strebte und nur, wenn es unumgänglich war, militärische Ämter bekleidete.² Stattdessen führte er alle seine Wahlkämpfe mithilfe seiner Redekunst, insbesondere der juristischen, und nicht als Tribun in der *contio*. Obwohl es üblich

* Ich danke Peter Kuhlmann für die Einladung zur Tagung „Cicero im Rahmen der römischen Bildungskultur“ in Göttingen, allen Teilnehmern für ihre Kommentare sowie insbesondere Sophie Maas für die Übersetzung dieses Beitrags.

¹ Zu Cicero als *homo nouus* vgl. Dugan 2005; van der Blom 2010 mit einer Diskussion der (modernen) Definition eines *homo nouus*, 35–41.

² *Homines noui*, die einen militärischen Kurs einschlugen, waren beispielsweise C. Marius, Labienus und andere von Cäsars Legaten; vgl. Wiseman 1971, 176 f. Zu Ciceros Fehlen einer militärischen Karriere: Cic. *Att.* 2,1,3 (SB 110); *Pis.* 5 (lehnte die Anordnung nach seinem Konsulat ab), *Fam.* 3,2,1 (SB 65); 15,12,2 (SB 102) (wurde entgegen seines eigenen Anliegens in die Provinz Kilikien geschickt); *Att.* 5,1,1 (SB 94); 5,2,3 (SB 95); 5,9,2 (SB 102); 5,11,1; 5,11,4 (SB 104); 5,17,5 (SB 110); 5,18,1 (SB 111); 5,20,7 (SB 113); *Fam.* 2,7,4 (SB 107); 2,8,3 (SB 80); 2,10,4 (SB 86); 3,8,9 (SB 70); 15,9,2 (SB 101); 15,13,3 (SB 109); 15,14,5 (SB 106) (Ungeduld über die Rückkehr nach Rom aus Kilikien).

war, die politische Karriere in Rom in Strafprozessen und durch die Verteidigung von Mandanten vor Gericht zu starten, minimierten die meisten römischen Politiker ihre Anwaltstätigkeit nach der Amtszeit als Quästor und Ädil und führten den Vorsitz vor Gericht im Amt des Prätors oder erschienen als Leumundszeugen.³ Hingegen führte Cicero seine juristische Karriere bis an sein Lebensende und somit weit über sein Konsulat 63 v.Chr. hinaus fort. Diese Entscheidung war zweifellos eng verbunden mit seiner außergewöhnlichen Rhetorik, die ihn zu einem begehrten Verteidiger machte. Es war jedoch auch eine bewusste Entscheidung, seine politische Glaubwürdigkeit weiter zur Schau zu stellen und sie mit diesem Mittel, das er besser als jedes andere beherrschte, zu fördern: Alle römischen Politiker mussten in der Öffentlichkeit Reden halten; Cicero nutzte jede Möglichkeit, seine Meinung dort kundzutun und sich so zu profilieren.⁴ Daher müssen Verweise auf historische *exempla* in seinen Reden und Traktaten teils in diesem Kontext verstanden werden.

Dieser Beitrag soll aufzeigen, auf welche Weise sich Cicero bemühte, auf den aktuellen Diskurs über die Zugänglichkeit zu (politischer und intellektueller) Macht einzuwirken, genauer gesagt, wie seine soziale Herkunft, Bildung und bezeichnende Rhetorik zu dieser Diskussion beitrugen, und inwiefern der Diskurs der römischen Bildungskultur entsprach. Zunächst soll Ciceros Rang als *homo nouus* erörtert sowie dessen Bedarf nach geschichtlichen *exempla* zur Stützung seines politischen und intellektuellen Anspruchs auf Aufnahme in die senatorische Elite geklärt werden. Daran schließt sich eine knappe Untersuchung von Ciceros Dialogen als Vehikel von persönlichen *exempla*, beziehungsweise Musterbeispielen, und der Weise, in der seine Dialoge einen anderen Anspruch auf seine Stellung innerhalb der intellektuellen Elite erhoben, an. Dies führt zur Auseinandersetzung mit Ciceros Anliegen, eine Reihe exemplarischer Redner als Teil eines größeren Bestrebens auftreten zu lassen, um eine Geschichte der Rhetorik in Rom zu etablieren. Abschließend steht ein Resümee, in dem Argumente dafür gefunden werden sollen, Ciceros Selbstdarstellung mittels der Rollenbilder und Dialoge in einen größeren Kontext zu stellen und seine Zeitgenossen sowie zukünftige Generationen auszubilden.

³ Vgl. van der Blom 2016, 32 f. mit einer kurzen Diskussion zu der Wahl von Verteidigern wegen deren politischer Karriere.

⁴ Vgl. van der Blom 2016, 10 f. zu Ciceros untypischem Schwerpunkt auf Redekunst und der Fortführung einer Karriere bei Gericht.

2. Cicero als *homo nouus* und der Einsatz historischer *exempla*

Cicero war nicht der Einzige, der sich in hohem Maße darum bemühte, eine glaubwürdige und einflussreiche öffentliche *persona* in politischen Angelegenheiten zu etablieren, um sich einerseits die Beliebtheit aller Zielgruppen – des Senats sowie des Volkes – zu sichern und andererseits seinen Anspruch auf politische Macht und Einfluss deutlich zu machen. Tatsächlich war dies ein übliches Bestreben für römische Männer der Oberschicht, die dazu erzogen wurden, eine öffentliche Karriere sowie Posten als militärische Anführer zu erwarten und diese zu verfolgen. Ciceros Herkunft und die Weise, in der er die Defizite ebendieser anging, schienen jedoch ungewöhnlich. Vergangene Generationen hatten ‚neue Männer‘ im römischen Senat auftreten sehen; etwa ein Drittel aller römischen Konsuln im dritten, zweiten und ersten Jahrhundert v.Chr. stammten aus Familien ohne Konsuln innerhalb der letzten drei Generationen.⁵ Dennoch hatten in den Generationen unmittelbar vor Cicero nur sehr wenige Männer ohne senatorische Vorfahren das Amt des Konsuls inne; damit war sein Erfolg als *homo nouus* außergewöhnlich.⁶

Cicero veranschaulichte zunächst über Verteidigungsreden vor Gericht, dann über Bekundungen im Senat und zuletzt über Reden in der Volksversammlung vor dem römischen Volk, der *contio*, in welchem Ausmaß herausragende Redekunst eine politische Laufbahn vorantreiben konnte, und führte Gründe dafür an, dass er zentralen Vorbildern folgte – sowohl in seiner politischen Einstellung als auch in seinem Verhalten. Ein Teil dieser Vorbilder bestand aus vergangenen *homines noui* wie Cato d.Ä. und Marius. Cicero stellte diese als Männer von traditioneller Tugend und großem Fleiß dar, die sowohl den Hochmut als auch den Protest von Politikern mit senatorischer Herkunft bekämpften. Dies war eher ein moralischer Anspruch als eine Forderung im Sinne der Kompetenz oder Tradition; trotzdem sprach es eine tief verankerte römische Ehrerbietung gegenüber der Vergangenheit und ihren Traditionen an. Durch die Auflistung dieser bekannten Persönlichkeiten der Vergangenheit und deren Instrumentalisierung als Vorbilder eignete sich Cicero die Tugenden der *noui* an und etablierte so einen konzeptionellen Rahmen, in dem er sich öffentlich in Szene setzen konnte.⁷

Bezeichnend für seine Selbstdarstellung als *homo nouus* ist zunächst, dass diese fast ausschließlich in seinen Reden, zumindest in den verbreiteten Fassungen, vorkommt.⁸ Es gibt fast keine Bezüge auf seine *nouitas* in den rhetorischen oder phi-

⁵ Hopkins 1983, 32 (249–50 v.Chr.).

⁶ Wiseman 1971, App. V–203 erfasst sechs *homines noui* (aus einer Gesamtzahl von 152 Konsuln) in dem Zeitraum von 139 v.Chr. und Ciceros Wahl zum Konsul 76 Jahre später. Vgl. darüber hinaus Manuwald 2018, 191 f. für die Diskussion von Ciceros Behauptung, der erste *nouus consul* seiner Generation zu sein (Cic. *Leg.* 2,3).

⁷ Cic. *Verr.* 2,5,180–182; *Mur.* 17; *Sull.* 23; *Planc.* 12; *De or.* 1,117; *Brut.* 96; *Font.* 43; *Rep.* 1,1; *Scaur. fr.* 1,1–1,4 mit Diskussion in van der Blom 2010, 158–165.218–222.284–286.295–297.

⁸ Cic. *Verr.* 2,5,180 f.; *Leg. agr.* 2,3; *Mur.* 17; *Pis.* 2 f.

losophischen Traktaten oder seinen Briefen. Dies deutet darauf hin, dass seine *nouitas* weniger eine übergreifende Selbststilisierung als Autor, sondern eher eine Komponente der öffentlichen *persona* ist, die mit seiner rednerischen Tätigkeit sowie seinen Bemühungen, diese Tätigkeit in schriftlicher Form zu stützen, assoziiert wird. Darüber hinaus kommen eigene Verweise auf seine *nouitas* hauptsächlich in den Reden vor, die seinem Konsulat vorangehen oder in seiner Amtszeit gehalten sind, was der Höhepunkt seiner politischen Laufbahn war. Dies weist darauf hin, dass Cicero diese Selbstdarstellung strategisch nutzte, um seine Karriere in der Ämterlaufbahn weiter voranzutreiben, weniger, um seine Stellung an der Spitze des politischen Geschehens zu halten oder zu festigen. Erst als sein Anspruch auf politischen Einfluss infrage gestellt und somit der Aspekt der *nouitas* unmittelbar relevant wurde – etwa während der Verteidigung von Plancius um 54 v.Chr. –, ließ Cicero seine eigene *nouitas* wiederaufleben, da sie seine Argumentation, nämlich dass Plancius als ‚neuer Mann‘ tätig war, stützte. Cicero wählte also die Selbststilisierung als *homo nouus* bedacht aus.⁹ Dessen ungeachtet muss berücksichtigt werden, dass trotz fehlender Anspielungen auf seine *nouitas* in seinen Traktaten die zahlreichen schriftlichen Publikationen seiner Reden dennoch darauf hinweisen, dass Cicero weiterhin beabsichtigte, die Botschaft seiner *nouitas* sowohl in Schriftform als auch in mündlicher Überlieferung zu verbreiten.

Ciceros Selbstdarstellung als *homo nouus* setzte sich daher aus dem Anspruch auf moralische Überlegenheit und der Darstellung seiner bezeichnenden Rhetorik zusammen, was zusätzlich durch die häufige Verbreitung seiner Reden in Schriftform betont wurde. Der Zusammenhang von moralischer und rhetorischer Überlegenheit kann in einem Diktum von Cato d.Ä. festgestellt werden: *vir bonus dicendi peritus* – „ein guter Mann, geschult in der Redekunst.“ Damit ist die Vorstellung, dass eine gute moralische Haltung eng mit guter Rhetorik verbunden ist, gemeint.¹⁰ Trotz der Divergenz dieses Gedankens beschreibt dies dennoch treffend, was Ciceros Anspruch zugrunde liegt.¹¹ Diese Auffassung lässt sich deutlich in seiner ersten öffentlichen Rede als Konsul um 63 v.Chr. wiederfinden, in der er dem Volk für seine Wahl zum Konsul dankt. Cicero schließt seine Dankesworte, indem er darlegt, dass sein Wahlkampf nicht deshalb erfolgreich war, weil er der am wenigsten schlechte Kandidat war oder bereits viele Male Wahlkampf betrieben hatte, sondern schlichtweg aufgrund seiner *dignitas* („Vortrefflichkeit“).¹² Bei näherer Betrachtung der öffentlichen Resonanz zu Ciceros politischer Tätigkeit wird ersichtlich, dass er häufig auf politische Kontrahenten reagierte, die versuchten, seinen Anspruch auf Ämter sowie seinen Einfluss durch die Erwähnung seiner *nouitas* zu schwächen.¹³ Die *dignitas*, von der Cicero behauptet, dass sie ihm

⁹ Vgl. die Diskussion dazu in van der Blom 2010, 295–297.

¹⁰ Quint. *Inst.* 12,1 gibt Cato für diesen Ausspruch an.

¹¹ Vgl. Reinhardt/Winterbottom 2006, xlvi–xlviii zu Hinweisen bezüglich der Erschwerenisse.

¹² Cic. *Leg. agr.* 2,3.

¹³ Tribun Q. Mucius Orestinus wendet ein, dass Cicero das Konsulat nicht verdiene – *me*

das Konsulat sicherte, wurde im Verlaufe seiner Karriere allerdings stets infrage gestellt.

Cicero beschränkte sich nicht ausschließlich auf andere *homines noui* in seiner Wahl von Vorbildern. Seine umfangreiche Bildung in Geschichte, Philosophie, Jura und Rhetorik hatten ihm ein beträchtliches Wissen über die griechische und römische Vergangenheit verschafft, aus welchem er Beispiele anführen konnte, um eine Rechtssache zu stützen. Seine Auswahl und der Einsatz dieser Beispiele war stets durch den direkten Kontext geleitet, in welchem er ebendiese Beispiele gebrauchte, sei es eine Gerichtsrede, eine politische Rede in der *contio* oder im Senat, oder sei es ein Traktat, das in intellektuellen Kreisen in Umlauf war, oder ein Brief an einen bestimmten Korrespondenten.

Beispielsweise nutzte Cicero das *exemplum* des Q. Caecilius Metellus Numidicus, einerseits, um für rasches Handeln gegen Revolutionäre zu plädieren, und andererseits, um sein eigenes Exil sowie den Rückruf daraus im Kontext anderer unbegründeter Exile, die eine staatliche Rückbeorderung genossen, darzustellen. Das *exemplum* des Metellus Numidicus kam zunächst in Ciceros Rede *Pro Cluentio* vor, wurde dann jedoch ausgiebig in Ciceros Reden nach seinem Rückruf aus dem Exil 57 v.Chr. ausgeschöpft.¹⁴ Metellus Numidicus stammte von einer Reihe Konsuln ab und war unverkennbar kein *homo nouus*; die Umstände seines politischen Lebens waren jedoch derartig, dass Cicero Metellus Numidicus' Beispiel ergiebig nutzen konnte, um sich selbst in eine Reihe mit diesem hochrangigen und anerkannten römischen Senatoren zu stellen. Diese Darstellung bekräftigte somit Ciceros Anspruch auf Aufnahme sowie Akzeptanz innerhalb der senatorischen Elite.

Weitere historische Einzelpersonen, die als Ciceros Vorbilder dargestellt wurden, umfassten die *noui* Cato d.Ä. und Marius; aber Cicero trat bedacht und wählerisch auf, insbesondere im Fall des Marius. Während Catos rhetorische Leistung und konservative Einstellung Ciceros Ideal entsprachen, war Marius' politische Tätigkeit kontrovers.¹⁵ Demzufolge entschied Cicero, sich lediglich auf Marius' *nouitas*, seine Tätigkeit gegen den Revolutionär Saturninus, sowie sein Exil und dessen Rückberufung zu beschränken. Besonders auffallend ist jedoch nicht diese Selektion, sondern die Tatsache, dass Cicero von Marius' *exemplum* in allen Gattungen seines Gesamtwerkes Gebrauch machte: in gerichtlichen und beratenden Reden, Traktaten, Briefen sowie Gedichten.¹⁶ Dies legt nahe, dass Cicero das Bei-

esse dignum consulatu negabas (Asc. 86C). Catilina nennt Cicero *inquilinus ciuis* – einen Untermieter im Hause anderer (Asc. 93–94C; dazu vgl. auch Asc. 91C; Cic. *Har.* 17; Schol. Bob. 80St.; Sall. *Cat.* 31,7; 35,5; App. *B Civ.* 2,2 mit Ramsey 2007, 149).

¹⁴ Cic. *Cluent.* 95; *Red. Sen.* 37 f.; *Red. pop.* 6 f., 9–11; *Dom.* 82, 87; Cic. *Rep.* 1,6; *Leg.* 3,26. Vgl. van der Blom 2010, 181.195–203.222–224 für eine Diskussion von Ciceros Gebrauch des *exemplum* des Metellus.

¹⁵ Cato: Cic. *Verr.* 2,5,181; *Mur.* 66; *Rep.* 1,1. Vgl. außerdem van der Blom 2010, 154 f.180 f.236 f.244–247.275 f. 295 f.333–337.

¹⁶ Marius: Cic. *Verr.* 2,5,181; *Rab. perd.* 21, 27, 29, 30, 35; *Mur.* 17; *Sull.* 23; *Red. Sen.* 38;

spiel des Marius als äußerst wichtig ansah, um seine eigene öffentliche *persona* vor einem möglichst großen Publikum zu demonstrieren.

Darüber hinaus muss betont werden, dass einige der historischen Figuren, wie Crassus, Antonius, Scipio Aemilianus und Laelius, die Cicero später als Vorbilder in seinen Traktaten integrierte, bereits als historische *exempla* in seinen Reden in früheren Amtsperioden auftraten. L. Licinius Crassus wurde als Redner und Staatsmann dargestellt, M. Antonius stets als Redner sowie fast immer in enger Verbindung mit Crassus, Scipio als Staatsmann und Laelius als gelehrter Berater;¹⁷ zu diesen vier Vorbildern später Weiteres.

Ciceros Selbstdarstellung bestand in der Auseinandersetzung mit den realen und unmittelbaren Anliegen eines Politikers sowie deren Folgen. Dennoch wird in Anbetracht der Art und Auswahl seiner Kommunikationskanäle deutlich, dass Cicero seine Selbstdarstellung einerseits dem unmittelbaren Publikum, andererseits einer zeitgenössischen wie auch zukünftigen Leserschaft zu übermitteln versuchte. Während es in der späten Republik eine wachsende Tendenz gab, Reden wie auch literarische Werke, Philosophie, Poesie, Geschichte, Religion und technische Themen in Schriftform zu veröffentlichen, war Cicero außerordentlich erfolgreich und machte sich das Mittel der Schriftform zu eigen, um seine Ansichten zu verbreiten, Meinungen zu beeinflussen, und sich selbst als glaubwürdigen Politiker und Schriftsteller anzupreisen.¹⁸ Darüber hinaus half die stete Verbreitung von Reden in Schriftform dabei, seine Position in zeitgenössischen intellektuellen Kreisen innerhalb Roms voranzutreiben, und sicherte seinen Reden als wesentlichem Element für den Aspekt der Bildung eine zentrale Stellung innerhalb zeitgenössischer und zukünftiger Bildungskultur als standardmäßigem Schulbuchtext in lateinischer Prosa sowie *dem* zentralen Lehrmaterial, um Rhetorik zu unterrichten.¹⁹

Red. pop. 7–9, 19–21; *Sest.* 37 f.; *Pis.* 20; *Planc.* 88; *Mil.* 8,83; *Rep.* 1,6; *Leg.* 1,1 f.; 2,6; *Div.* 1,106; *Att.* 12,49,2. Vgl. außerdem van der Blom 2010, 181 f.188–192.203–208.277 f..326 f.

¹⁷ Für Verweise und Diskussion dieser *exempla* vgl. van der Blom 2010, 141.177–180.192 f.226–230.234 f.251–254.271–273.282 f.303 f.327–331 (Crassus und Antonius); 105.180.184–188.193.230–233.244.247–250.267.273–275.283.298 f. 328 (Scipio und Laelius).

¹⁸ Dem entsprechen vielleicht lediglich der Umlauf von Cäsars Reden (Gell. *NA* 4,16,8, vgl. eine Debatte in van der Blom 2016, 146–180), seine *Commentarii* zum Feldzug in Gallien und dem Bürgerkrieg in den 40er-Jahren v.Chr. (*Caes. Gall.* und *Civ.*) sowie seine grammatischen Werke (besonders *De analogia*, gänzlich dokumentiert in Garcea 2012) oder Augustus' ausgiebiger Förderung seiner selbst sowie seine Version der Geschichte überall in den Medien.

¹⁹ Seider 1979, Reynolds 1983, 55 f. und Maslowski 2003, x–xiv führen Papyri aus Ägypten und Italien an (1. Jahrhundert v.Chr. – 5. Jahrhundert n.Chr.), die Fragmente ciceronischer Reden enthalten, die wahrscheinlich dazu genutzt wurden, griechischen Muttersprachlern Latein beizubringen. Vgl. zudem Stroh 1975, 21.52–54 zu Ciceros Reden als Schulbeispiel für eine perfekte Rede noch während Ciceros eigener Lebenszeit sowie Morgan 1998, 99.317, Keeline 2018 und La Bua 2019 zu Ciceros führender Stellung im Latein- und Rhetorikunterricht.

3. Ciceros Dialoge

Ciceros dialogische Traktate stellen einen ergänzenden Ansatz dar, seine Selbstdarstellung als Nachfolger von bekannten *exempla* aufzufassen, die seinen Anspruch, in die Elite aufgenommen zu werden, rechtfertigen. Obwohl vermutlich nicht alle Mitglieder der senatorischen Elite Ciceros Dialoge gelesen haben mögen, gab es eine beträchtliche Überschneidung zwischen der senatorischen und intellektuellen Elite in Rom.

Wie die Forschung bereits ausgiebig diskutiert hat, waren Ciceros Dialoge *De oratore*, *De re publica* und *De legibus* (aus den 50er-Jahren v.Chr.) sowie die Dialoge aus den 40er-Jahren v.Chr., die auch *Cato de senectute* und *Laelius de amicitia* umfassen, alle von den berühmten platonischen Dialogen inspiriert.²⁰ Dennoch stellte Cicero seine Dialoge in den Kontext von römischen Landvillen, römischen Dialogsprechern sowie Diskussionen über die römische Redekunst und Politik.²¹ Aus Ciceros Briefen ist bekannt, dass er seine Zwischenredner mit Bedacht auswählte und so ein Gleichgewicht zwischen historisch plausiblen Gesprächen und der Ehrung einzelner Individuen schaffte.²² Bisher wurde argumentiert, dass diese Dialogsprecher auch Vorbilder Ciceros sein können, sofern gewisse Kriterien erfüllt sind, wie die Ehrung des Redners, dessen Nähe zu Cicero sowie Verweise auf das *exemplum* des Dialogsprechers außerhalb des Dialogs.²³ Wenn Cicero in *De oratore* Crassus und Antonius als führende Redner und Staatsmänner ihrer Zeit und auch eng mit seiner eigenen öffentlichen *persona* verbunden darstellt, werden die Leser, denen Ciceros Reden bekannt sind, in der Lage sein, daraus zu schließen, dass Crassus und Antonius Vorbilder Ciceros sind. Auf diese Weise helfen Ciceros Auswahl und der Gebrauch von bestimmten Dialogsprechern ihm, die bereits vorhandene öffentliche Selbstdarstellung als Nachfolger außerordentlicher Redner und Staatsmänner aufrecht zu erhalten und zu festigen; hierdurch wird zudem die Behauptung, selbst ein großartiger Redner und Staatsmann zu sein, hervorgehoben. Außerdem signalisiert der versierte Gebrauch von allseits bekannten römischen historischen Figuren im bekannten und renommierten Genre des platonischen Dialogs der intellektuellen Elite, dass Cicero nicht nur Redner und

²⁰ Vgl. Atkins 2013, 23–26 zur Inspiration Platons in *De oratore*, *De re publica* und *De legibus*; vgl. Schüttrumpf 1988, Fantham 2004, 49–77 und Dugan 2013, 31 f. zu *De oratore* im Speziellen; darüber hinaus Powell 2001, 17–20 zu *De re publica* und *De legibus* sowie Benardete 1987 zu *De legibus*.

²¹ Vgl. Linderski 1989 und Griffin 1994, 694 f.

²² *Cic. Inv.* 1,29; *De or.* 2,7–9; 2,13; 2,22; *Att.* 12,20,2; 13,19,3 f.; *Fam.* 7,31,2; 9,8,1; *Q Fr.* 3,5,1; *Brut.* 218 f. *Sen.* 3; *Amic.* 4; *Fin.* 1,12; *Top.* 78; *Tusc.* 5,54–56. Zu Ciceros Auseinandersetzung mit dem Kontext der *Academica* vgl. *Cic. Att.* 13,12,3; 13,13 f.,1; 13,14 f.,1; 13,16; 13,18; 13,19,3–5; 13,21a,1; 13,23,2; 13,24,1; 13,25,3; 13,35 f.,2; 13,44,2. Vgl. Steel 2005, 106–114 für eine allgemeine Diskussion zur Auswahl der Dialogsprecher in Ciceros Dialogen; siehe Scholz 1963, 55–57, Badian 1984, 124 und Dugan 2005, 87–104 zu *De oratore*.

²³ Vgl. van der Blom 2010, 168–174.

Staatsmann, sondern auch Schriftsteller und Denker war, der es wert war, in ihren Reihen aufgenommen zu werden.

4. Ciceros rhetorische Geschichte in seinen Dialogen

Im Folgenden soll der Fokus von Vorbildern und Dialogsprechern im Allgemeinen hin zu deren Verwendungsweisen im Dialog verlagert werden, um Ciceros Behauptung, selbst ein brillanter Redner zu sein, zu unterstreichen sowie – was von größerem Belang ist – die zentrale Rolle von Rhetorik in der Geschichte römischer Politik im Alltag und in der Gesellschaft herauszuarbeiten.

Das Hauptaugenmerk soll auf dem ersten seiner späteren Werke liegen: *De oratore* aus dem Jahre 55 v.Chr.²⁴ Der Rahmen dieses bedeutenden Werkes über den idealen Redner weist eine vielschichtige Inszenierung der Vergangenheit auf. Der Dialog zwischen den berühmten Rednern und Politikern Crassus und Antonius sowie ihren Freunden, der um 91 v.Chr. stattfand, deutet auf mehrere Zeitpunkte in der Vergangenheit und Zukunft hin. Ihre Diskussionen schließen zahlreiche Verweise auf vergangene rednerische Auftritte und deren Darstellungen ein, in denen sie entweder selbst Redner oder (nur) Zeugen waren. Die beiden jungen Redner der Gruppe, Cotta und Sulpicius, drängen die älteren Zwischenredner dazu, über die Vergangenheit zu erzählen, während sie selbst die Zukunft, die jedoch auf grausame Weise durch die Bürgerkriege der 80er-Jahre v.Chr. eingeschränkt werden sollte, repräsentieren; aus der Gruppe von sieben Dialogsprechern überlebten nur Cotta und Caesar Strabo.

Ein weiteres Bindeglied zur Zukunft ist Cicero selbst. Er bringt vor, dass er trotz seiner Abwesenheit bei den Gesprächen von Cotta über alles informiert worden sei.²⁵ Darüber hinaus verweist Cicero, indem er seine eigenen Berater und rhetorischen Vorbilder Crassus und Antonius explizit als Elite ihrer Generation herausstellt, implizit auf sein eigenes rhetorisches Erbe und verkörpert so Crassus' und Antonius' Lehren.

Ciceros Vorstellung des fiktiven Dialogs im Jahre 91 v.Chr. reicht mindestens bis zur bekannten Gesandtschaft von Athen nach Rom in 155 v.Chr. zurück,²⁶ auf die durch Bericht von Augenzeugen, den die Dialogsprecher gehört hatten, verwiesen wurde, und bis hin zu Ciceros eigenen Auftritten zu der Zeit, in der er den Dialog niederschrieb, genau 100 Jahre später. Zudem steht *De oratore* in einem Konglomerat anderer Traktate Ciceros, unter denen *De re publica*, *De legibus*, *De amicitia* und *De senectute* weitere Verbindungen zwischen Ciceros eigener Zeit und der Vergangenheit bieten:²⁷

²⁴ Für *De oratore* vgl. Wisse 2001, Fantham 2004 und Dugan 2005, 75–171.

²⁵ Cic. *De or.* 3,16.

²⁶ Vgl. Powell 2013 zur athenischen Gesandtschaft.

²⁷ Vgl. Steel 2013, 224 zum dialogischen Rahmen, in dem Cicero Eliten-Geschichte verfasste.

 Erste Generation: 150er-Jahre v.Chr.

155 v.Chr.: Carneades, Critolaus und Diones halten Reden in Rom als Gesandte aus Athen (*De or.* 2,152–161).

Verbindung: Scipio und Laelius

150 v.Chr.: Dialog zwischen Cato d.Ä., Scipio Aemilianus in seiner Jugend und Gaius Laelius in seiner Jugend über das Alter (*Sen.*).

Verbindung: Laelius

 Zweite Generation: 130er/120er-Jahre v.Chr.

155 – vor 129 v.Chr.: Scipio Aemilianus, Laelius und Fufius sind Zeugen der Reden der Gesandten aus Athen; sie berichten später Catulus darüber (*De or.* 2,155).

Verbindung: Catulus

Nach 129 v.Chr.: Dialog zwischen Laelius und seinen Schwiegersöhnen Scaevola Augur und C. Fannius über Laelius' Freundschaft mit Scipio Aemilianus (*Amic.*).

Verbindung: Scaevola Augur

 Dritte Generation: 90er-Jahre v.Chr.

91 v.Chr.: Catulus ist beim Dialog zwischen Crassus und Antonius anwesend (*De or.*); auch Cotta, der später Cicero davon erzählt, ist vor Ort (*De or.* 3,16).

90er Jahre v.Chr.: Cicero hört auch Crassus und Antonius dabei zu, wie sie ihren Klienten zuhause Rat erteilen (*Cic. De or.* 2,1–3, *Brut.* 307; *Suet. Rhet.* 26).

Verbindung: Cicero

90er Jahre v.Chr.: Cicero ist Schüler des Scaevola Augur, der Cicero über sein Gespräch mit Laelius erzählt (*Cic. Leg.* 1,13, *Brut.* 306, *Amic.* 1).

Verbindung: Cicero

 Vierte Generation 50er/40er-Jahre v.Chr.

55–46 v.Chr.: Cicero schreibt seine rhetorischen Werke und stellt sich selbst als Höhepunkt römischer Redekunst sowie *exemplum* für zukünftige Generationen dar (*De oratore* aus 55 v.Chr. und *Brutus* aus 46 v.Chr.).

40er-Jahre v.Chr.: Cicero verfasst *Cato de senectute* und *Laelius de amicitia* und führt die Glaubwürdigkeit auf vermeintliche Berichte direkter Augenzeugen zurück.²⁸

Die rückwärtigen Verbindungen in *De senectute* sowie *De amicitia* verleihen Ciceros Gesprächen über das Alter und die Freundschaft Glaubwürdigkeit, während diese in *De oratore* den Fokus auf die Rhetorik und Redner legen. Über die vielschichtige Darstellung hinaus kreiert Cicero eine Geschichte der Redekunst in Rom, die auf persönlichen Kontakten und Patronage begründet ist. Zudem formt er eine Tradition von Generationen, die die sowohl spezifische als auch allgemeine

²⁸ Vgl. van der Blom 2010, 244–251 zu den Verbindungen zwischen Dialogen und Dialogsprechern.

Lehre der Rhetorik weitergeben, und zeigt zugleich, dass der Aufstieg zu politischem Einfluss mithilfe der Rhetorik unabhängig von der eigenen Vergangenheit ist: Wie Cicero war auch Antonius ein *homo novus* ohne adlige Herkunft und gesellschaftliche Anerkennung, die ihm eine politische Karriere erleichterten.²⁹ In dieser Vorstellung wird als Erbe nicht eine traditionelle Familiengeschichte relevant, sondern vielmehr das Bewusstsein eigener Vorbilder und die Auswahl eines angemessenen parallel laufenden Weges, auf dem jeder eine andere ‚Identität‘ annehmen kann als die seiner biologischen oder Adoptivfamilie.³⁰ Auf diese Weise wird die Rolle der Bildung und der Erziehung über traditionelle Familienbande erhoben und somit als Weg zu intellektueller Entwicklung, politischer Macht und hoher gesellschaftlicher Anerkennung angesehen.

Unabhängig vom Kontext, da bei Weitem nicht alle von Ciceros rhetorischen Werken diese komplexe Kulisse für seine Argumentation bieten, stellen Ciceros Traktate über die Rhetorik eine Geschichte der rhetorischen Vergangenheit dar, die sich von der in den Reden unterscheidet. In den Reden lässt sich ein fragmentarischer Gebrauch von Verweisen auf vergangene Redner feststellen, die zudem über eine große Zahl von Reden verstreut sind und stets dazu dienen, einen spezifischen Aspekt in einer bestimmten Situation zu betonen. Dies ist anders bei den Traktaten: Obwohl historische *exempla* häufig in *De inventione*, *De oratore*, *Orator* und *Brutus* vorkommen, und die Dialogsprecher der zahlreichen Dialoge auf vergangene Redner und deren Auftritte verweisen, stehen diese *exempla* im größeren Zusammenhang der wünschenswerten Eigenschaften und der Kunst eines Redners, die größtenteils von der politischen Anschauung abhängen. In Ciceros Darstellung werden auf diese Weise zunehmend spezifische Situationen und die in seinen Reden präsenten Redner außer Acht gelassen und demgegenüber das Ideal des Redners in den Mittelpunkt gestellt, der fähig ist, alle oratorischen Herausforderungen, auf die er in seiner Karriere trifft, zu meistern. Diesen Aspekt lässt Cicero Scaevola und Crassus in *De oratore* erörtern:³¹

[Scaevola:] ... *tua autem fuit oratio eius modi, non ut ullam artem doctrinae contemneres, sed ut omnis comites ac ministratrices oratoris esse diceres. quas ego si quis sit unus complexus omnis, idemque si ad eas facultatem istam ornatissimae orationis adiunxerit, non possum dicere eum non egregium quendam hominem atque admirandum fore; sed is, si quis esset aut si etiam umquam fuisset aut uero si esse posset, tu esses unus profecto, qui et meo iudicio et omnium uix ullam ceteris oratoribus – pace horum dixerim – laudem reliquisti. ... Hic Crassus ‚memento‘ inquit ‚me non de mea, sed de oratoris facultate dixisse; ... quid censes, si ad alicuius ingenium uel maius illa, quae ego non attigi, accesserint, qualem illum et quantum oratorem futurum?‘*

²⁹ Vgl. Scholz 1963, 5.51 f.; Gruen 1968, 129; Badian 1990, 388; Fantham 2004, 29: „almost a *homo novus*“, obwohl Cicero nie explizit Antonius’ Herkunft erwähnt. Dies wird in van der Blom 2010, 272 f. ausgeführt.

³⁰ Vgl. Steel 2005, 106–114 zu Cicero, der eine intellektuelle Ahnentafel für sich selbst entwirft, sowie Gildenhard 2013, 240–242, der beschreibt, wie Cicero sich mithilfe des dialogischen Settings einen Platz in Roms Erinnerungskultur schafft.

³¹ Cic. *De or.* 1,74–79; Übersetzung: S. Maas.

[Scaevola:] ... aber deine Argumentation war von der Art, dass du keine Wissenschaft und Fachrichtung (alle Geisteswissenschaften) verurteilst, sondern sogar sagtest, dass sie alle Gefährten und Diener eines Redners seien. Falls es je jemanden geben sollte, der all diese Wissenszweige beherrscht, und falls ebendieser Mann eine sehr elegante Redefertigkeit zu diesen hinzugegeben hätte, dann muss ich sagen, dass er kein herausragender Mann ist, der es verdient hat, bewundert zu werden. Aber dieser Mann, sollte es ihn geben, oder jemals gegeben haben oder sogar je geben: Du wärest sicherlich derjenige, der sowohl in meiner Einschätzung als auch in der anderer fast kein Lob für andere Redner übergelassen hat – falls ich dies sagen darf. ... Hier sagte Crassus: ‚Denk daran, dass ich nicht über meine eigenen Redekünste, sondern über das Talent eines (idealen) Redners sprach; ... was, meinst du, wäre das Talent und die Größe eines solchen Redners, wenn zu dessen noch größerem Talent das hinzukäme, was ich nicht erreicht habe?‘

Das Idealbild, das Scaevola und Crassus hier vorschlagen, ist teleologisch, d.h. sein Endpunkt ist Cicero, der als Redner alle Fachrichtungen beherrscht und diese aktiv in seinen Reden sowie in seinem weiter gefassten politischen Konzept, die öffentliche Karriere voranzutreiben und sein Vermächtnis zu sichern, nutzt. Dabei wird dem Leser unterschwellig vermittelt, dass Ciceros Ausbildung in den Reihen dieser großartigen Redner Crassus und Antonius auf seine eigene rhetorische Genialität vorausweist. Dies wird in den späteren Werken *Brutus* und *Orator* noch deutlicher, in denen Cicero in der Rolle des Dialogsprechers den anderen Sprechern ausdrücklich erlaubt, ihn zu loben. Außerdem zitiert er eigene Reden in *Orator* als beispielhafte Veranschaulichung. Sein Lob für vergangene Redner vermittelt somit seinen eigenen Standpunkt als deren Nachfolger und Höhepunkt der langen Historie der Redekunst in Rom.³²

Wie Cicero die Vergangenheit der Rhetorik in Rom konstruiert, lässt deren Rolle im römischen Andenken erkennen. Seine Auflistung von Rednern in *Brutus* deutet auf eine Reihe von Aspekten hin: Zunächst suggeriert sie, dass er sich der Tradition anschließt, den Spuren der Politiker sowie der Redekunst nachzugehen. Er räumt sogar öffentlich ein, dass es nicht möglich gewesen sei, *Brutus* ohne Atticus' *liber annalis* zu verfassen, das der Atticus-Vita von Cornelius Nepos zufolge eine chronologische Auflistung aller Magistrate, Gesetze, Verträge und anderer wichtiger öffentlicher Ereignisse enthielt.³³ Dennoch betont er die Tatsache, dass etliche Reden vieler dort erwähnter älterer Politiker und Staatsmänner nicht mehr existieren würden und er daher nur Vermutungen über die Qualität ihrer Redekunst anstellen könne.³⁴ Erst mit Ennius' Darstellung der Redekunst des Marcus Cornelius Cethegus, einem Konsul zur Zeit des 2. Punischen Krieges, ist Cicero in der Lage, seine Vermutungen zu beweisen.³⁵ Tatsächlich waren indirekte Informationen die Hauptquelle für Ciceros Erzählungen über die Redner des frühen 2. Jahrhunderts. Die einzige Ausnahme bildet Cato d.Ä., der bekanntlich seine

³² Vgl. van der Blom 2010, 303–307 für eine weiterführende Diskussion. Dagegen: Steel 2003, 207–211.

³³ Cic. *Brut.* 15; Nep. *Att.* 18,1 f.

³⁴ Cic. *Brut.* 52–57.

³⁵ Cic. *Brut.* 57–60.

Reden in Umlauf brachte und sie in seine Prosawerke aufnahm. Allein zu Ciceros Lebenszeit waren ihm, so erklärt er, 150 Reden Catos zugänglich.³⁶ Aus Ciceros Erzählung in *Brutus* lässt sich schließen, dass die Kenntnis von Rednern und Rhetorik in der Vergangenheit eng verknüpft mit deren politischer Stellung in der Gesellschaft war. Im Wesentlichen sind die erfassten Aspekte politische Ereignisse sowie Akteure, die innerhalb ihrer Aktivität in der Öffentlichkeit Reden hielten. Vor Cicero gab es keine eigenständige Geschichte der römischen Redekunst.

Ciceros rhetorische Traktate bieten neben traditionelleren annalistischen Geschichten eine fortlaufende Erzählung über die rhetorische Tradition in Rom. Das Prozedere in seinen rhetorischen Werken, die Geschichte römischer Redekunst zu erfassen und das Gedenken daran zu erhalten, unterscheidet sich grundlegend von der Art der Reden: Cicero bietet eine einheitliche und kohärente Geschichte der Entwicklung und Verbesserung ausgeübter Rhetorik in Rom und stellt das Argument dafür bereit, ‚Redekunst‘ als unabhängiges Konzept der Geschichte zu behandeln und sie als Parallele zu politischer und militärischer Geschichte aufzufassen. Dies stellt Ciceros Versuch dar, der Geschichte der Rhetorik zentrale Bedeutung zu verleihen.

Ciceros Einführung dieses neuen Ansatzes zur Tradition der Rhetorik sowie sein Versuch, eine Geschichte steigender Möglichkeiten zu beschreiben, um mit den griechischen Standards der Redekunst zu konkurrieren, ist eng mit seiner Selbstdarstellung verknüpft. Indem er seine Mentoren Crassus und Antonius als universelle Vorbilder und sich selbst in der Tradition römischer Rhetorik als Höhepunkt darstellt, stützt er einerseits seinen Anspruch, Roms größter Redner zu sein, andererseits die Behauptung, dass Rhetorik für eine erfolgreiche öffentliche Karriere nötig sei, die wiederum eng mit Roms Erfolg verbunden ist.

5. Exempla und Bildung

In meiner Verortung Ciceros in der römischen Bildungskultur lag der Fokus nicht auf seiner eigenen Bildung, der Bildung anderer durch ihn oder sogar expliziten Stellungnahmen zu ‚Bildung‘. Die Analyse dieses Beitrags zielte vielmehr darauf, die zwei Ansprüche Ciceros auf eine Position innerhalb der politischen und intellektuellen Elite Roms zu beleuchten, die Einfluss auf seine Rolle in der römischen Bildungskultur haben: die Verwendung von Vorbildern und die Geschichte der römischen Rhetorik in Ciceros Dialogen.

In Ciceros Selbstdarstellung als *homo nouus* machte er nicht nur aus einer Notwendigkeit eine Tugend, sondern lieferte darüber hinaus den Anspruch, ein besserer und tugendhafterer römischer Politiker zu sein, der zum Wohle aller Römer handelte. Ein Teil dieses Anspruch beruhte auf den impliziten und expliziten Vergleichen seiner Person mit früheren *noui*, die er als Vorbilder seines eigenen Ver-

³⁶ Cic. *Brut.* 65.

haltens darstellte. Cicero weitete diese Reihe persönlicher *exempla* aus und schloss nicht-*noui* darin ein, was ihm eine größere Grundlage verschaffte, auf Basis derer er seine öffentliche *persona* als glaubwürdiger Politiker, Redner, Schriftsteller und Nachfolger tugendhafter Römer gestalten konnte. Indem Cicero in seinen dialogischen Traktaten die Tradition der Redekunst in Rom konstruierte, die ihren Höhepunkt mit seinen eigenen brillanten rhetorischen Auftritten erreichte, verschaffte er sich einen weiteren Anspruch auf einen einflussreichen Rang in der Elite. Er war nicht nur ein großartiger Redner, dessen Ruf nach 70 v.Chr. unangefochten war, sondern die Tatsache, dass er die Redekunst in die politische und militärische Geschichte Roms einfließen ließ, sicherte ihm als führendem Repräsentanten ebendieser Redekunst eine zentrale Stellung in der Politik und Geschichte Roms. Zugleich war der doppelte Anspruch auf politischen und intellektuellen Einfluss in Rom Teil der Selbstdarstellung Ciceros als hervorragender Staatsmann, brillanter Redner, inspirierender Schriftsteller intellektueller Werke, kurz gesagt, als ein nachahmenswertes *exemplum*.

In Verbindung mit dieser Gestaltung seiner öffentlichen *persona* bieten beide Ansprüche einen Einblick in Ciceros Ansichten auf Bildung und seine eigene Rolle in der römischen Bildungskultur: Zunächst stellt der Anspruch, Vorbildern mittels direkter *imitatio* oder indirekter Verbreitung des Wissens durch Generationen von Mentoren zu folgen, einen wichtigen Aspekt für den Einfluss von Bildung dar, um eine erfolgreiche Karriere in der Politik zu absolvieren. Wenn ein *homo nouus* wie Cicero dadurch Erfolg hatte, dass er von bedeutenden Römern in seiner geschichtlichen Bildung oder den Mentoren seiner Mentoren lernte, dann hat jeder, sofern er ein römischer Bürger, männlich und wohlhabend ist, ungeachtet seiner Familiengeschichte, die Chance auf eine erfolgreiche Karriere, basierend auf dem Zugang zu geschichtlicher Bildung und einem zwischenmenschlichen Netzwerk. Darüber hinaus bietet sein Anspruch, nur guten Vorbildern, beziehungsweise bei komplexeren Vorbildern nur den guten Seiten zu folgen, eine weitere Lehre, da Cicero dem Publikum damit zeigte, was einen guten Redner und Staatsmann ausmacht. Dadurch suggeriert er, dass ‚Bildung‘ die Bildungsbeflissenen lehren wird, gut und schlecht zu unterscheiden. Der moralische Aspekt ist maßgeblich für Ciceros Anspruch und fußt auf einer tiefergehenden Beschäftigung mit der römischen Tradition des *mos maiorum* und griechisch-philosophischen Anliegen mit der Ethik der Redekunst in der Gesellschaft. Anders gesagt ist es nicht von Nutzen, ein einflussreicher Politiker oder Redner zu sein, wenn man nicht gleichzeitig moralisch gut ist. Indem Cicero die Redekunst in Roms traditionelle Geschichte politischer und militärischer Ereignisse einfügte, bot er ein neues Mittel, um über die Geschichte eines Staates mit rasender Entwicklung zu schreiben und zu denken.

Cicero war bei Weitem nicht mit allen seinen Versuchen, sich selbst, seine Ideen und sein *exemplum* zu bewerben, erfolgreich.³⁷ Dennoch gibt die Tatsache, dass

³⁷ Ciceros Selbstdarstellung als *homo nouus* im ersten Jahrhundert n.Chr. wurde größtenteils nicht beachtet, vgl. van der Blom 2018.

Versionen seiner Reden, die im Umlauf waren, als Schulbuchtexte verwendet wurden, um gutes Latein zu unterrichten, Auskunft über seinen Einfluss auf die frühe Phase römischer Bildung. Darüber hinaus war er (und sollte dies auch bleiben) *das exemplum* eines brillanten Redners und Staatsmannes, der starken Persönlichkeiten, wie Marcus Antonius in den *Philippischen Reden*, entgegentrat, sowie später *das* Musterbeispiel eines Philosophen für römische Politiker und Intellektuelle. Dieses Erbe zeigt, dass sein Rang in der römischen Bildungskultur und sein Einfluss auf sie umfassend, tiefgehend und dauerhaft war.³⁸

Literaturverzeichnis

- Atkins, Jed W., *Cicero on Politics and the Limits of Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).
- Badian, Ernst, The death of Saturninus: *Chiron* 14 (1984) 101–147.
- , The Consuls, 179–49 BC: *Chiron* 20 (1990) 371–413.
- Barnes, Jonathan, Roman Aristotle: *Philosophia Togata II: Plato and Aristotle at Rome* (hg. von Jonathan Barnes/Miriam Griffin; Oxford: Clarendon Press, 1997) 1–69.
- Benardette, Seth, Cicero's *De legibus I*: its plan and intention: *American Journal of Philology* 108.2 (1987) 295–309.
- Blom, Henriette van der, *Cicero's Role Models: The Political Strategy of a Newcomer* (Oxford: Oxford University Press, 2010).
- , *Oratory and Political Career in the Late Roman Republic* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016).
- , Creating a great orator: the self-portrait and reception of Cicero the orator: *Autorretratos: la creación de la imagen personal en la antigüedad* (hg. von Francisco Marco Simón/Francisco Pina Polo/José Remesal Rodríguez; Barcelona: Universitat de Barcelona Edicions, 2017) 87–99.
- , The reception of Cicero's self-presentation in the early imperial period: *Paul as homo novus: Strategies of self-fashioning – Applying or inverting a Ciceronian term* (hg. von Eve-Marie Becker/Jacob Mortensen; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018) 269–290.
- Bücher, Frank, *Verargumentierte Geschichte: Exempla Romana im politischen Diskurs der späten Republik* (Stuttgart: Steiner Verlag, 2006).
- Dugan, John, *Making a new man: Ciceronian self-fashioning in the rhetorical works* (Oxford: Oxford University Press, 2005).
- , Cicero's rhetorical theory: *The Cambridge Companion to Cicero* (hg. von Catherine E. Steel; Cambridge: Cambridge University Press, 2013) 25–40.
- Fantham Elaine, *The Roman World of Cicero's De Oratore* (Oxford: Oxford University Press, 2004).
- Garcea, Alessandro, *Caesar's De Analogia* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

³⁸ Vgl. van der Blom 2017 für die Rezeption von Ciceros Selbstdarstellung als brillantem Redner; vgl. Homeyer 1964, Roller 1997, Wright 1997 u.a. für die Rezeption von Ciceros Konflikt mit Antonius und Tod; vgl. Kaster 1998, degl'Innocenti Pierini 2003 und Gowing 2013 für eine allgemeine Rezeption Ciceros in der (frühen) Kaiserzeit.

- Gildenhard, Ingo, Cicero's Dialogues, Historiography Manqué and the Evidence of Fiction: *Der Dialog in der Antike: Formen und Funktionen einer literarischen Gattung zwischen Philosophie, Wissensvermittlung und dramatischer Inszenierung* (hg. von Sabine Föllinger/Gernot M. Müller; Berlin: De Gruyter, 2013) 235–274.
- Gowing, Alain M., Tully's boat: responses to Cicero in the imperial period: *The Cambridge Companion to Cicero* (hg. von Catherine E. Steel; Cambridge: Cambridge University Press, 2013) 233–250.
- Griffin, Miriam, The intellectual developments of the Ciceronian age: *The Cambridge Ancient History* vol. IX, 2nd ed. (hg. von John A. Crook/Andrew W. Lintott/Elizabeth Rawson; Cambridge: Cambridge University Press, 1994) 689–728.
- Gruen, Erich S., *Roman Politics and the Criminal Courts 149–78 BC* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1968).
- Homeyer, Helene, *Die antiken Berichte über den Tod Ciceros und ihre Quellen* (Baden-Baden: Grimm Verlag, 1964).
- Hopkins, Keith, *Death and Renewal: Sociological Studies in Roman History 2* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).
- degl'Innocenti Pierini, Rita, Cicerone nella prima età imperiale: luci ed ombre su un martire della repubblica: *Aspetti della fortuna di Cicerone nella cultura latina: atti del III Symposium Ciceronianum Arpinas: Arpino, 10 maggio 2002* (hg. von Emanuele Narducci; Florence: Felice le Monnier, 2003) 3–54.
- Kaster, Robert A., Becoming ,CICERO': *Style and Tradition: Studies in Honor of Wendell Clausen* (hg. von Peter Knox & Clive Foss; Stuttgart: Teubner Verlag, 1998) 248–263.
- Keeline, Thomas J., *The Reception of Cicero in the Early Roman Empire: The Rhetorical Schoolroom and the Creation of a Cultural Legend* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018).
- La Bua, Giuseppe, *Cicero and Roman Education the Reception of the Speeches and Ancient Scholarship* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019).
- Linderski, Jerzy, Garden parlors: nobles and birds: *Studia Pompeiana and Classica in honor of Wilhelmina F. Jashemski II* (hg. von Robert I. Curtis; New York: A. D. Caratzas, 1989) 105–127.
- Long, A.A., Cicero's Plato and Aristotle: *Cicero the Philosopher* (hg. von Jonathan G. F. Powell; Oxford: Clarendon Press, 1995) 37–61.
- Manuwald, Gesine, *Cicero. Agrarian Speeches: Introduction, Text, Translation & Commentary* (Oxford: Oxford University Press, 2018).
- Maslowski, Tadeusz, *M. Tullius Cicero: Orationes in L. Catilinam Quattuor* (München/Leipzig: Saur, 2003).
- May, James M./Wisse, Jakob, *Cicero. On the ideal orator* (Oxford: Oxford University Press, 2001).
- Morgan, Teresa, *Literate Education in the Hellenistic and Roman Worlds* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).
- Powell, Jonathan G. F., Were Cicero's *Laws* the laws of Cicero's Republic?: *Cicero's Republic* (hg. von ders./John A. North; London: University of London, 2001) 17–39.
- , The embassy of the three philosophers to Rome in 155 BC: *Hellenistic Oratory: Continuity and Change* (hg. von Christos Kremmydas/Kathryn Tempest; Oxford: Oxford University Press, 2013) 219–247.
- Ramsey, John T., *Sallust's Bellum Catilinae*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2007).
- Reinhardt, Tobias/Winterbottom, Michael, *Quintilian Institutio oratoria. Book 2* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

- Reynolds, Leighton D., *Texts and Transmission: a survey of the Latin classics* (Oxford: Clarendon Press, 1983).
- Roller, Matthew B., Color-Blindness: Cicero's Death, Declamation, and the Production of History: *CPh* 92 (1997) 109–130.
- Scholz, Udo W., *Der Redner M. Antonius, Diss. 1962* (Nürnberg: Universität Erlangen-Nürnberg, 1963).
- Schütrumpf, Eckart, Platonic elements in the structure of Cicero *De oratore* Book I: *Rhetorica* 6 (1988) 237–258.
- Seider, Richard, Beiträge zur Geschichte und Paläographie der antiken Cicerohandschriften: *Bibliothek und Wissenschaft* 13 (1979) 101–149.
- Steel, Catherine E. W., Cicero's *Brutus*: the end of oratory and the beginning of history?: *BICS* 46 (2003) 195–211.
- , *Reading Cicero* (London: Duckworth, 2005).
- , Structure, meaning and authority in Cicero's dialogues: *Der Dialog in der Antike: Formen und Funktionen einer literarischen Gattung zwischen Philosophie, Wissensvermittlung und dramatischer Inszenierung* (hg. von Sabine Föllinger/Gernot M. Müller; Berlin: De Gruyter, 2013) 221–134.
- Wiseman, Timothy P., *New Men in the Roman Senate. 139 B.C. – A.D. 14* (Oxford: Oxford University Press, 1971).
- Wisse, Jakob, *De oratore: rhetoric, philosophy and the making of the ideal orator: Brill's Companion to Cicero: Oratory and Rhetoric* (hg. von James M. May; Leiden: Brill, 2002) 375–400.

Zu wenig, zu viel oder die falsche: Bildung als Vorwurf in Ciceros Reden

DENNIS PAUSCH

1. Einleitung*

Bildung gehört sicherlich für die meisten Menschen zu denjenigen Eigenschaften, von denen sie annehmen, dass man sie eigentlich nicht im Übermaß besitzen kann. Schaut man sich jedoch Ciceros Aussagen in seinen Reden zu diesem Thema an, scheint dies für ihn nicht zuzutreffen. Vielmehr vertritt er dort offenbar die Meinung, dass man durchaus nicht nur zu wenig, sondern auch zu viel, jedenfalls aber die falsche Form von Bildung aufweisen kann. Zwar bleibt diese zweite Spielart der Sonderfall gegenüber dem Standardvorwurf der schlichten Unbildung, tritt aber doch häufig genug auf, um einen gründlicheren Blick auf das Verhältnis beider Vorwürfe zueinander gerechtfertigt erscheinen zu lassen. Die einschlägigen Passagen sind natürlich keine nüchternen und objektiven Beschreibungen der spätrepublikanischen Gesellschaft. Es handelt sich vielmehr um Aussagen, die einer direkten Konfrontation mit seinen Gegenspielern in der Politik und vor Gericht entstammen, und die daher dem Feld der verbalen Aggression und sprachlichen Abwertung angehören, dessen besserem Verständnis sich der Dresdner SFB 1285 „Invektivität. Konstellationen und Dynamiken der Herabsetzung“ seit seiner Einrichtung 2017 widmet.¹ Das komplexe Zusammenspiel von Bildung und Beleidigung in Ciceros Ausführungen über seine Gegner bietet daher eine geeignete Schnittmenge zwischen den Interessen des Göttinger und Dresdner SFBs und soll nicht zuletzt aus diesem Grund im Mittelpunkt der folgenden Überlegungen stehen.

Obwohl es für die herabwürdigende Zuschreibung eines Übermaßes an Bildung natürlich auch zeitgenössische Beispiele gibt – man denke an Gerhard Schrö-

* Mein herzlicher Dank gilt Valeria Marchetti und Peter Kuhlmann für die Einladung nach Göttingen zu einem ebenso atmosphärisch angenehmen wie wissenschaftlich anregenden Workshop sowie allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern für ihre konstruktiven Kommentare und hilfreichen Hinweise. Die schriftliche Fassung hat sehr von der aufmerksamen Lektüre und intensiven Diskussion innerhalb des Dresdner Teilprojekts profitiert, für die ich mich insbesondere bei Ken Heuring und Rainer Carl Wierzcholowski bedanken möchte.

¹ Zum Forschungsprogramm vgl. Ellerbrock u.a. 2017.

ders abwertende Bezeichnung von Paul Kirchhof als ‚Professor aus Heidelberg‘ im Bundestagswahlkampf 2005 oder auch an die ein oder andere Karikatur des vermeintlich typischen Lateinlehrers –, so spricht doch zugleich viel dafür, dass wir es in Ciceros Reden mit einem kultur- und epochenspezifischen Phänomen zu tun haben, das aus der besonderen Rolle heraus erklärt werden muss, welche Bildung in der römischen Gesellschaft der Späten Republik spielt. Dieser soziologische Hintergrund soll im nächsten Abschnitt kurz skizziert werden, ehe danach konkrete Beispiele für beide Sichtweisen aus den invektiven Reden Ciceros vorgestellt werden sollen. Abschließend soll ein kurzer Blick auf die weitere Entwicklung im 1. und 2. Jh. n. Chr. geworfen werden, weil die entscheidenden Veränderungen, die sich mit dem Übergang zum Prinzipat in der frühen Kaiserzeit vollziehen, den besonderen Zusammenhang von Bildung und Beleidigung während der Späten Republik rückblickend noch einmal gut vor Augen führen können.

2. *At sermone, at litteris, at humanitate eius delectamini:* Bildung als Teil der Adelskonkurrenz

Der Biograph Cornelius Nepos hielt es für erforderlich, gleich zu Beginn seines Buches ‚über das Leben herausragender Feldherren auswärtiger Völker‘ (*de excellentibus ducibus exterarum gentium*) seinen Adressaten Titus Pomponius Atticus, vor allem aber wohl die anderen Leser in den 30er Jahren des 1. Jh. v.Chr. auf einige gravierende kulturelle Differenzen zwischen Rom und Griechenland hinzuweisen:²

non dubito fore plerosque, Attice, qui hoc genus scripturae leve et non satis dignum summorum virorum personis iudicent, cum relatum legent, quis musicam docuerit Epaminondam, aut in eius virtutibus commemorari saltasse eum commode scienterque tibiis cantasse.

Zweifellos, lieber Atticus, werden viele Leser das vorliegende literarische Genre im Hinblick auf die Bedeutung der behandelten Größen als oberflächlich, ja als Mißgriff abtun, wenn sie in meiner Erzählung lesen müssen, wer den Epaminondas in Musik unterrichtet hat, oder in der Liste seiner Vorzüge sein Talent als Tänzer und sein Geschick als Flötenspieler erwähnt finden.

Die Stelle wird gerne und zu Recht als ein wichtiger Beleg für die verschiedenen Erwartungen an Geschichtsschreibung und an Biographie in der Antike gelesen.³ Sie enthält aber auch eine Aussage zur unterschiedlichen Funktion von Bildung in den beiden Gesellschaften:⁴ Während sowohl die passive Kenntnis wie die aktive Ausübung von Musik und Tanz in Griechenland feste Teile des Selbstbildes der Aristokraten und damit auch ihres Wettbewerbs untereinander waren, galt dies in Rom nur eingeschränkt. Es konnte im Gegenteil sogar ein Nachteil sein, auf diesen

² Nepos, *praefatio* 1 [Text: Marshall 1977; Übersetzung: Krafft/Krafft 1993].

³ Vgl. z. B. Jenkinson 1973, 712 f. und Dihle 1987, 24–26.

⁴ Vgl. zuletzt Stem 2018, v.a. 25–32 (mit Verweisen auf die ältere Literatur).

Gebieten als allzu bewandert zu gelten und vor allem auf ihnen selbst aktiv tätig zu sein,⁵ wie noch die Kontroverse zeigt, die Nero mit seinen in diese Richtung weisenden Ambitionen auslöste, obwohl wir uns da schon in der veränderten Situation der frühen Kaiserzeit befinden.⁶ In noch stärkerer Weise trifft dies auf den Tanz zu, weil mit ihm in der traditionell-römischen Sichtweise zwangsläufig der Verlust von Selbstbeherrschung und Anstand einhergehen.⁷

Auch wenn diese im engeren Sinne musischen Tätigkeiten sicherlich noch einmal einen Sonderfall darstellen, so ließe sich auch für die anderen Bereiche der Bildung *grosso modo* benennen, wann ihre passive und wann ihre aktive Beherrschung sozusagen den Schutzraum des privaten und unbeobachteten *otium* verlassen hat, um Teil der öffentlichen Selbstdarstellung römischer *nobiles* zu werden und so deren einseitige Fokussierung auf politische und militärische Erfolge zu erweitern: Am frühesten wohl die Geschichte, die Agrikultur und die Jurisprudenz, dann die Philosophie und Theologie, aber auch schon die Sprache und die Literatur, vor allem mit Blick auf ihre rhetorische Verwendung,⁸ erst spät das Verfassen von ‚zweckfreier‘ Dichtung, deren Konfliktpotential sich noch im ‚self-fashioning‘ der Neoteriker und der Liebeslegiker spiegelt, ehe es im Laufe der augusteischen Zeit dann verloren geht.⁹

⁵ Vgl. Wille 1967 350 f.404–493.

⁶ Für eine Einordnung seiner berühmt-berüchtigten Auftritte in diesen Diskurs vgl. Heldmann 2013 (v.a. von Tacitus ausgehend) und Pausch 2013 (v.a. von Sueton ausgehend).

⁷ Vgl. v.a. Cic. *Mur.* 13: *saltatorem appellat L. Murenam Cato. maledictum est, si vere obicitur, vehementis accusatoris, sin falso, maledici conviciatoris. ... nemo enim fere saltat sobrius, nisi forte insanit, neque in solitudine neque in convivio moderato atque honesto.* („Cato nennt L. Murena einen Tänzer. Das ist die Rüge eines scharfen Anklägers, wenn sie zu Recht vorgebracht wird, und die eines schmähsüchtigen Zänkers, wenn zu Unrecht. ... Fast niemand tanzt nämlich in nüchternem Zustande, es sei denn, er ist verrückt, noch in der Einsamkeit oder bei einer maßvollen und ehrbaren Gasterei.“ [Übers. Fuhrmann 1970]) sowie ferner Corbeill 1996, 137 f. (mit Verweisen auf weitere Stellen).

⁸ Aber auch hier ließ sich lange Zeit eine *dissimulatio eruditionis* beobachten, wie sie Cicero für seine Lehrer in der Redekunst, L. Licinius Crassus und M. Antonius, schildert: Cic. *de or.* 2,4: *sed fuit hoc in utroque eorum, ut Crassus non tam existimari vellet non didicisse quam illa despiciere et nostrorum hominum in omni genere prudentiam Graecis anteferre; Antonius autem probabiliorem huic populo orationem fore censebat suam, si omnino didicisse numquam putaretur; atque ita se uterque graviorem fore, si alter contemnere, alter ne nosse quidem Graecos videretur.* („Aber dies lag am Wesen der beiden: Crassus wollte weniger den Eindruck erwecken, er habe nicht studiert, als vielmehr, er schätze jene Studien gering, und ziehe das Wissen unserer Landsleute auf jedem Gebiet dem der Griechen vor; Antonius aber war der Meinung, auf unser Volk werde seine Rede überzeugender wirken, wenn man von ihm glaube, er habe überhaupt niemals Unterricht erhalten. Und so meinten beide, sie würden eine nachdrücklichere Wirkung erzielen, der eine, wenn er die Griechen zu verachten, der andere, wenn er sie nicht einmal zu kennen scheine.“ [Übersetzung Nüßlein 2007]); vgl. ferner *de or.* 2,153 mit Criste 2018, 185–193, der den Zusammenhang zum Verbergen der rhetorischen Ausbildung herstellt.

⁹ Vgl. allgemein Rawson 1985, v.a. 38–53; Zanker 1995, 190–206 und Krostenko 2001, 22–32.

Obwohl man diesen Prozess also mit Blick auf die einzelnen Bereiche differenziert beschreiben kann und muss, lässt sich doch auch eine wichtige Funktion summarisch benennen: Bildung dient nicht zuletzt der Abgrenzung zwischen etablierten Familien mit den ihnen zur Ausbildung ihrer Nachkommen zur Verfügung stehenden materiellen und kulturellen Ressourcen und den *homines novi*, denen als Aufsteigern nicht zuletzt die selbstverständliche Art des Umgangs mit solchen Gegenständen fehlte. Cicero beschreibt diesen Mechanismus gesellschaftlicher In- und Exklusion sehr anschaulich in seinen Reden gegen Verres, und zwar in einer Passage, in der er sich an dessen Verteidiger Hortensius und damit auch die anderen Angehörigen der Nobilität richtet – oder genauer genommen, da es sich um eine Stelle in der nicht gehaltenen *actio secunda* handelt, so tut, als ob er sich in einem echten Prozess an sie richten würde:¹⁰

odistis hominum novorum industriam, despicitis eorum frugalitatem, pudorem contemnitis, ingenium vero et virtutem depressam extinctamque cupitis: Verrem amatis! (8) ita credo: si non virtute, non industria, non innocentia, non pudore, non pudicitia, at sermone, at litteris, at humanitate eius delectamini.

Ihr haßt die Betriebsamkeit der Neulinge, ihr blickt auf ihre Bescheidenheit herab, ihr verachtet ihre Zurückhaltung, und ihre Gaben und ihr Können möchtet ihr unterdrückt und ausgelöscht sehen; ihr liebt einen Verres. (8) Nicht wahr: wenn euch an ihm nicht Tüchtigkeit, nicht Fleiß, nicht Unschuld, nicht Anstand, nicht Sittsamkeit erfreut, so doch sein unterhaltsames Wesen, seine Bildung, seine weltmännische Art?

Hier wird die Ambivalenz der Eigenschaft ‚Bildung‘ gut deutlich, da ihre Wirkung nicht zuletzt von der jeweiligen Zielgruppe abhängt. Allerdings war Cicero als urban gebildeter *homo novus* nicht nur selbst eine Ausnahme von der Regel, die er hier beschreibt, sondern hat mit seinem vielfältigen literarischen Œuvre letztlich auch eine Schlüsselrolle bei der Transformation dieser Verhältnisse gespielt und damit einen wesentlichen Teil zur Herausbildung der kaiserzeitlichen Bildungskultur beigetragen.¹¹ Genau diese Entwicklung ist zu seinen Lebzeiten aber noch nicht abgeschlossen, sondern zeigt das komplexe Nebeneinander gleichzeitiger Ungleichzeitigkeiten, wie es für Umbruchsituationen typisch ist. Es ist diese gleichsam noch ungeklärte Lage, die dann auch den Hintergrund für die Auseinandersetzung mit seinen Zeitgenossen bildet: Wenn Cicero seine Gegner angreifen, kritisieren, ja demütigen will, bietet sich es für ihn in besonderer Weise an, auf Bildung zu sprechen zu kommen, da es sich immer plausibel machen lassen wird, dass seine Zeitgenossen entweder zu viel oder aber zu wenig davon haben werden.

Diese hervorgehobene Rolle der Bildung ist deswegen umso auffälliger als dieser Aspekt in der klassischen rhetorischen Lehre, auf welche Punkte man in einer Invektive zurückgreifen kann, allenfalls eine Nebenrolle spielt: Fehlendes Interesse an geistiger Tätigkeit ist zwar einer der Standardvorwürfe der Handbücher,

¹⁰ Vgl. *Verr.* 2,3,7f. [Text: Peterson ²1917; Übersetzung: Fuhrmann 1995].

¹¹ Vgl. z. B. Arweiler 2003, 225–314.

wie etwa ein Blick in die anonym überlieferte *rhetorica ad Herennium* verdeutlichen kann, die wohl in den 80er Jahren des 1. Jh. v.Chr. entstanden ist:¹²

*educatio in laude: bene et honeste in bonis disciplinis per omnem pueritiam educatum;
in vituperatione: inde se retraxisse aperte*

Was die Erziehung angeht, so sagen wir in einer Lobrede, er sei gut und ehrenhaft, in guten Wissenszweigen die ganze Jugend hindurch erzogen worden. In einer tadelnden Rede sagen wir, er habe sich offenkundig davon zurückgezogen.

Aber schon ihr Gegenteil, also etwa zu große Belesenheit, wird nicht eigens behandelt, sondern taucht lediglich als ein Sonderfall anmaßenden Verhaltens (*ἀλαζονεία*) auf.¹³ Das ist wohl auch der Grund, warum dieser Aspekt in Anthony Corbeills Standardwerk zum politischen Humor in der Republik nur am Rande vorkommt und ganz hinter der körperlichen Erscheinung und dem unmännlichen Verhalten als Anlässen für entsprechenden Spott und Tadel zurücktritt.¹⁴

Wenn Cicero aber in seiner – in etwa der gleichen Zeit verfassten – Jugendschrift *de inventione* erläutert, wie der Redner aus der positiven oder negativen Darstellung von Personen Argumente für seine Sache gewinnen kann,¹⁵ kommt er gleich mehrfach auf die Bildung zu sprechen: So kann in der Rubrik *natura* darauf eingegangen werden, ob jemand einen scharfen Verstand hat oder einen stumpfen (*acutus an hebetior*), ein gutes Gedächtnis oder ein schlechtes (*memor an obliu- osus*),¹⁶ unter ‚Lebensführung‘ (*victus*) darauf, wie und bei welchen Lehrern sich jemand die *artes liberales* angeeignet hat,¹⁷ und auch beim *habitus* kommt es für ihn nicht zuletzt auf die Ausbildung des Geistes an.¹⁸ Cicero fügt dann sogar noch eine eigene Rubrik *studium* hinzu und macht durch die Wahl der Beispiele zudem

¹² *Rhet. ad Herenn.* 3,13 [Text und Übersetzung: Nüßlein 1994].

¹³ Vgl. z. B. die Übersichten bei Craig 2004, 190–192.

¹⁴ Vgl. Corbeill 1996 und ferner Corbeill 2002, 207.

¹⁵ *Cic. inv.* 1,34–36.

¹⁶ Vgl. *Cic. inv.* 1,35: *praeterea commoda et incommoda considerantur ab natura data animo aut corpori, hoc modo: valens an imbecillus, longus an brevis, formosus an deformis, velox an tardus sit, acutus an hebetior, memor an obliu- osus, comis an infacetus, pudens, pa- tiens an contra.* („Außerdem werden die von der Natur dem Geist oder Körper verliehenen Vorteile und Nachteile betrachtet, z. B. auf folgende Art: Ob jemand kräftig oder schwach, groß oder klein, wohlgestaltet oder mißgestaltet, schnell oder langsam ist, ob scharfsinnig oder mehr stumpfsinnig, mit gutem Gedächtnis oder vergeßlich, launig oder ohne Witz, voller Schamgefühl, ausdauernd oder das Gegenteil.“ [Übersetzung: Nüßlein 1998 – wie im Folgenden]).

¹⁷ Vgl. *Cic. inv.* 1,35: *apud quem et quo more et cuius arbitratu sit educatus, quos habuerit artium liberalium magistros, quos vivendi praeceptores,* („... bei wem, nach welchen Grund- sätzen und nach wessen Gutdünken jemand erzogen wurde, welche Lehrer in den freien Künsten er hatte, wer ihn für das Leben unterwies hat...“).

¹⁸ Vgl. *Cic. inv.* 1,36: *habitus autem appellamus animi aut corporis constantem et ab- solutam aliqua in re perfectionem, ut virtutis aut artis alicuius perceptionem aut quamvis scientiam et item corporis aliquam commoditatem non natura datam, sed studio et industria partam.* („Persönliche Eigenschaft aber nennen wir die gleichbleibende und abgeschlossene Ausbildung des Geistes oder Körpers in irgendeiner Hinsicht, z. B. den Erwerb einer tüchtigen Eigenschaft oder einer Fertigkeit oder jede beliebige Fertigkeit und ebenso einen Vorzug

klar, dass er in diesem Kontext hierunter nicht nur allgemein eine eindringliche Beschäftigung mit beliebigen Gegenständen versteht, sondern dass er diese Beschäftigung ganz eindeutig im Bereich der Bildung verortet sehen will:¹⁹

studium est autem animi assidua et vehementer ad aliquam rem applicata magna cum voluptate occupatio, ut philosophiae, poëticae, geometricae, litterarum.

Die Neigung aber ist die beständige und nachdrücklich auf irgendeinen Gegenstand gerichtete mit großer Lust verbundene Beschäftigung des Geistes z. B. mit Philosophie, Dichtkunst, Geometrie, Literatur.

Was in den Handbüchern zunächst einmal neutral als zentraler Punkt bei der Charakterisierung von Zeitgenossen angeführt wird, lässt sich in der rhetorischen Praxis dann sowohl ins Positive als auch ins Negative wenden. Es ist natürlich vor allem Letzteres, das für unsere Fragestellung von Interesse ist, so dass im Folgenden einige der ‚einschlägigen‘ Stellen vorgestellt werden, an denen Ciceros Gegner seiner Meinung nach entweder zu viel oder zu wenig Bildung an den Tag legen. Angesichts der großen Rolle, die dieser Thematik in seinen Reden zukommt, musste aus Zeit- und Platzgründen eine Beschränkung auf drei von ihm besonders heftig angegriffene Personen vorgenommen werden, nämlich auf Piso, auf Marc Anton und auf Verres, die auch in dieser Reihenfolge besprochen werden.

3. *quid enim illo ... stultius:* Piso als Philosoph und Philologe

Als Ciceros Schrift mit dem höchsten Grad an invektiver Aggressivität gilt seine Attacke gegen L. Calpurnius Piso Caesoninus, den Schwiegervater Caesars und Konsul des Jahres 58 v.Chr.,²⁰ den er als einen der Hauptverantwortlichen für seine eigene vorübergehende Verbannung aus Rom in den Jahren 57 und 56 v.Chr. ausgemacht hatte.²¹ Den Vorwurf mangelnder Bildung bringt er nicht zuletzt mit dem absoluten Gegenteil auf den Punkt, und zwar – wie es der Zufall will – sowohl in den Fragmenten, die sich vom verlorenen Anfang der Rede erhalten haben, als auch gleich zu Beginn des erhaltenen Teils. Unter den Fragmenten findet sich folgende Reihe zugespitzter rhetorischer Fragen mit der semantischen Funktion eines Superlativs: *quid enim illo inertius, quid sordidius, quid nequius, quid eneruatus, quid stultius, quid abstrusius?* („Denn was wäre so träge, so schmutzig, so

des Körpers, der nicht von der Natur gegeben, sondern durch Anstrengung und Tätigkeit erworben wurde.“).

¹⁹ Cic. *inv.* 1,36 [Text: Stroebel 1965; Übersetzung Nüßlein 1998].

²⁰ Zu Piso und den Versuchen der Forschung, zu einem von Ciceros Invektive unabhängigen Bild seiner Person zu gelangen vgl. Griffin 2001; Benferat 2002 und zuletzt van der Blom 2016, 181–203.

²¹ Zu der Rede im Ganzen vgl. die Kommentare von Nisbet 1961 und Grimal 1966 sowie ferner v.a. Koster 1980, 210–281; Corbeill 1996, 169–173; Dugan 2001, 21–73; Goldenhard 2011, 182–190.

unnützlich, so kraftlos, so dumm, so heuchlerisch wie er?“).²² Auch der überlieferte Text beginnt mit einer Passage, in der Cicero zunächst Pisos körperliche und charakterliche Eigenschaften, dann aber auch seine geistige und sprachliche Kompetenz in den schwärzesten Farben darstellen will: *pauci ista tua lutulenta vitia noramus, pauci tarditatem ingeni, stuporem debilitatemque linguae*. („Nur wenige von uns kannten deine schmutzigen Begierden, deinen schwerfälligen Geist, deine plumpe, stammelnde Ausdrucksweise.“).²³

Es ist dabei kennzeichnend für den Duktus, in dem weite Teile dieser Invektive gehalten sind, dass Cicero im letzteren Fall seinen Gegner direkt und in der zweiten Person Singular anspricht. Das scheint angesichts des Umstandes, dass wir es hier mit einer Rede zu tun haben, zunächst naheliegend und selbsterklärend zu sein. Auf den zweiten Blick liegen die Verhältnisse jedoch etwas komplizierter: Wie bei fast allen in einem besonders aggressiven Ton gehaltenen Texten Ciceros ist im Falle der *Pisoniana* davon auszugehen, dass sie nicht in dieser Form im Rahmen einer Senatssitzung des Jahres 55 v. Chr. als spontane Erwiderung auf einen Angriff Pisos gegen ihn gehalten wurde (dafür ist sie mit ca. 2 Stunden Vortragszeit schon viel zu lang).²⁴ Es handelt sich vielmehr aller Wahrscheinlichkeit nach um eine Flugschrift, die eine Rede imaginiert, die er in dieser Situation gehalten haben könnte. Genau dieses Merkmal hat die *Pisoniana* aber nicht nur mit der *actio secunda* gegen Verres, sondern auch mit der zweiten Philippischen Rede gemein, so dass gerade diejenigen Texte Ciceros, die zu Recht als besonders invektiv gelten, sich auch alle durch dieselbe Form fingierter Mündlichkeit auszeichnen.²⁵

Daraus leitet sich eine These ab, der im Rahmen des latinistischen Teilprojektes des Dresdner SFBs näher nachgegangen werden soll, nämlich dass diese Besonderheit nicht nur durch den Umstand bedingt ist, dass Cicero hier so tut, als würde er Reden verschriftlichen, sondern dass eine imaginierte *face-to-face*-Kommunikation ein häufiger anzutreffendes Element invektiver Texte ist. Die Ursache hierfür könnte darin zu suchen sein, dass das damit verbundene Aufrufen der vermeintlich realen Situation mit all ihren Affekten und gegenseitigen Provokationen einen rechtfertigenden Charakter hat. Die eigenen Ausfälle können auf diese Weise eher verständlich gemacht werden, als wenn der Eindruck entstünde, man habe die Beleidigungen nach reiflicher Überlegung und ruhigen Blutes am Schreibtisch geschrieben – obwohl *realiter* natürlich genau das der Fall war. Zum anderen ließe sich aber auch überlegen, ob nicht im Gegenteil die Schärfe des Angriffs durch die Fiktion der direkten Konfrontation sogar noch gesteigert wird, jedenfalls aber die

²² Cic. *Pis. frg.* 7 Nisbet [Übersetzung: Fuhrmann 1980 – wie im Folgenden] mit z. B. Koster 1980, 216.

²³ Vgl. Cic. *Pis.* 1 mit Koster 1980, 227 mit Anm. 759: „Es handelt sich um einen Topos der Invektive, vgl. Cic. *Phil.* 3,16, Bambalio als Spottname für einen Stotterer.“

²⁴ Vgl. z. B. Nisbet 1961, 202; dagegen aber auch Powell 2007, v. a. 6.

²⁵ Zur fingierten Mündlichkeit als zentraler Strategie Ciceros in seinen Reden vgl. allgemein Fuhrmann 1990.

Illusion einer besonders mutigen Rolle für den Beleidiger erzeugt wird, der sich traut, solche Dinge seinem Gegner sozusagen ‚ins Gesicht zu sagen‘.

Nach diesem Exkurs zur Form kommen wir zurück zum Inhalt und bleiben zunächst noch bei Ciceros imaginiertes Senatsrede gegen Piso. Denn neben dem so überzogenen wie stereotypen Vorwurf der Dummheit spielt die Bildung im Folgenden doch eine deutlich raffiniertere Rolle: Es ist nämlich weniger ihr völliges Fehlen, das Piso zum Vorwurf gemacht wird, als vielmehr seine Halbbildung und sein falscher Umgang mit dem Gelernten. Das zeigt sich vor allem bei einem der Leitthemen der Invektive, seinem vermeintlich nur vulgären Verständnis der epikureischen Philosophie. Dies soll nur an einem, dafür etwas längeren Beispiel verdeutlicht werden, und zwar an Pisos Umgang mit den Lehren seines frisch engagierten ‚Hausphilosophen‘:²⁶

non apud indoctos sed, ut ego arbitror, in hominum eruditissimorum et humanissimorum coetu loquor. audistis profecto dici philosophos Epicureos omnis res quae sint homini expetendae voluptate metiri; rectene an secus, nihil ad nos aut, si ad nos, nihil ad hoc tempus; sed tamen lubricum genus orationis adulescenti non acriter intellegenti et saepe praeceps. (69) itaque admissarius iste, simul atque audivit voluptatem a philosopho tanto opere laudari, nihil expiscatus est, sic suos sensus voluptarios omnis incitavit, sic ad illius hanc orationem adhinnivit, ut non magistrum virtutis sed auctorem libidinis a se illum inventum arbitraretur. Graecus primo distinguere et dividere, illa quem ad modum dicerentur; iste ‚claudus‘, quem ad modum aiunt, ‚pilam‘, retinere quod acceperat, testificari, tabellas obsignare velle, Epicurum disertum decernere. et tamen dicit, ut opinor, se nullum bonum intellegere posse demptis corporis voluptatibus. quid multa? Graecus facilis et valde venustus nimis pugnax contra imperatorem populi Romani esse noluit.

Ich glaube hier nicht vor Unwissenden, sondern vor einer Versammlung überaus kenntnisreicher und gebildeter Leute zu sprechen. So habt ihr denn bestimmt gehört, was von den epikureischen Philosophen verlautet: daß sie alles, was für den Menschen erstrebenswert ist, nach der Lust bemessen – ob mit Recht oder nicht, das geht uns nichts an, oder wenn doch, dann nicht jetzt; jedenfalls sind das verfängliche Redensarten für einen jungen Mann von mäßiger Intelligenz – und oft verhängnisvolle. (69) So hat denn dieser Hengst, als er hörte, ein Philosoph wisse von der Lust so viel Gutes zu sagen, nicht weiter herumgestöbert; er peitschte alle seine nach Lust strebenden Sinne derart auf, er wieherte so vernehmlich zu den Worten des Griechen, daß man sah: er glaubte nicht einen Lehrer der Tugend, sondern den Wegbereiter der Zügellosigkeit in ihm entdeckt zu haben. Der Grieche suchte zunächst Unterschiede zu machen und genau zu bestimmen, wie diese Lehren gemeint seien; doch Piso hielt es wie (nach der Redensart) der Lahme mit dem Ball: er gab nicht wieder her, was er bekommen hatte, er war bereit, es feierlich zu bezeugen und in einer versiegelten Urkunde zu bestätigen; er erklärte, Epikur verstehe vorzüglich zu reden. Immerhin heißt es, meine ich, bei Epikur lediglich, er könne sich kein Gut vorstellen, wenn es an sinnlichen Genüssen fehle. Kurz und gut, unser Grieche, entgegenkommend und sehr liebenswürdig, wollte nicht allzu streitbar gegen einen Senator des römischen Volkes auftreten.

²⁶ *Pis.* 68–69; zum Inhalt vgl. Nisbet 1961, 135–138; Koster 1980, 261 f. und Gildenhard 2007, 159.

Cicero nennt den griechischen Philosophen weder hier noch an einer anderen Stelle in der Rede mit seinem Namen, obwohl er noch verschiedentlich auf ihn zu sprechen kommt. Da es sich nach dem Zeugnis des Asconius aber um niemand geringeren als Philodem von Gadara handelt, einen der bekanntesten Vertreter der epikureischen Schule im 1. Jh. v.Chr., der zudem als Dichter hervorgetreten ist,²⁷ kann das Verschweigen des Namens nicht überraschen. Es ist vielmehr Teil der Strategie Ciceros, seinen Gegner selbst mit Blick auf dessen philosophische Interessen in einem möglichst schlechten Licht erscheinen zu lassen.²⁸ Hierzu leistet auch der zu Beginn und am Ende der Passage hergestellte Bezug auf die Senatoren als das imaginierte Publikum der Rede einen wichtigen Beitrag: Sie werden zunächst explizit als *eruditissimi* und *humanissimi* adressiert und damit in einen klaren Gegensatz zu dem von Piso gezeichneten Bild gebracht, sollen sich aber auch abschließend noch einmal implizit angesprochen fühlen, wenn es heißt, Philodem habe sich nicht getraut, einem *imperator populi Romani*, also einem ihrer Standesgenossen, zu widersprechen.²⁹

Eine ganz ähnliche Stoßrichtung verfolgt Cicero auch auf dem Feld der literarischen Bildung. Die Situation ist insofern eine besonders reizvolle, als die lange Reihe der Kritiker von Ciceros Epos *de consulatu suo* in Piso einen ihrer Ahnherren hat.³⁰ Hatte dieser doch Cicero in seiner Attacke, auf die Cicero mit seiner Invektive spontan zu erwidern vorgibt, offenbar den Vorwurf gemacht, der wahre Grund für dessen Exil habe nicht in der Hinrichtung der Catilinarier ohne Anhörung der Volksversammlung, sondern in dem anmaßenden Ton des unter anderem über diese Ereignisse verfassten autopanegyrischen Epos *de consulato suo* bestanden.³¹ Das scheint er ganz philologisch anhand einer Interpretation des Verses *cedant arma togae, concedat laurea laudi* gezeigt zu haben,³² der wegen seines provokanten Charakters schon bei den Zeitgenossen viel Aufmerksamkeit gefunden hat und daher zu den am besten belegten Fragmenten gehört.³³ Diese These weist Cicero natürlich zurück, lässt die Gelegenheit zu einem Gegenschlag

²⁷ Vgl. Asconius ad Cic. Pis. 68: *Philodemum significat qui fuit Epicureus illae aetatae nobilissimus, cuius et poemata sunt lasciva*; zu Piso und Philodemus vgl. ferner Nisbet 1961, 183–186 (= Appendix III).

²⁸ Man könnte das Nichtnennen des Namens aber auch mit den anderen Versuchen Ciceros, seine eigene Bildung nicht allzu sehr in den Vordergrund treten zu lassen, in Verbindung bringen: vgl. Nisbet 1961, 135.

²⁹ Vgl. Koster 1980, 262: „Die Betonung des politischen Begriffs soll natürlich dahin wirken, daß die anwesenden Senatoren sich betroffen fühlen und der Blamage erwehren sollen, Piso noch als einen der Ihren anzusehen.“

³⁰ Zu Ciceros Epen und der antiken Kritik an ihnen vgl. z.B. Kurczyk 2006, 75–120; Scholz/Walter 2013, 141–146 und Volk 2013.

³¹ Vgl. Cic. Pis. 72: *„non illa tibi“, inquit, „invidia nocuit sed versus tui“*. („da sagte er: „Nicht daß du verhaßt warst, hat dir geschadet, sondern deine Verse.““).

³² Zur Frage des genauen Wortlautes (*laudi* oder *linguae*) vgl. Volk/Zetzel 2015, die dafür plädieren, dass beide Varianten an verschiedenen Stellen des Epos vorgekommen sein können.

³³ Für die Fragmente und ihre Überlieferung vgl. Scholz/Walter 2013, 151–166.

aber nicht ungenutzt verstreichen und führt Piso in der Rolle eines grobschlächtigen Philologen vor, der in der Art eines für seine Brutalität unter anderem gegenüber dem Dichter Stesichoros bekannten Tyrannen Phalaris³⁴ sozusagen mit dem Holzhammer in Texte eingreift:³⁵

verum tamen, quoniam te non Aristarchum sed Phalarim grammaticum habemus, qui non notam apponas ad malum versum, sed poetam armis persequare, scire cupio quid tandem in isto versu reprehendas: ‚cedant arma togae.‘ ‚tuae dicis,‘ inquit, ‚togae summum imperatorem esse cessurum.‘ ‚quid nunc te, asine, litteras doceam? non opus est verbis sed fustibus. non dixi hanc togam qua sum amictus, nec arma scutum aut gladium unius imperatoris, sed quia pacis est insigne et oti toga, contra autem arma tumultus atque belli, poetarum more locutus hoc intellegi volui, bellum ac tumultum paci atque otio concessurum. (74) quaere ex familiarum tuo Graeco illo poeta: probabit genus ipsum et agnoscet, neque te nihil sapere mirabitur.

Doch da wir in dir einen Philologen entdeckt haben, keinen Aristarch, sondern einen Phalaris (du bringst ja nicht einfach an schlechten Versen ein Zeichen an, sondern gehst gegen den Dichter mit Waffengewalt vor): ich wüßte gern, was du an diesem Verse auszusetzen hast: ‚Die Waffen mögen weichen vor der Toga.‘ ‚Du sagst‘, behauptet Piso, ‚vor deiner Toga müsse unser größter Feldherr weichen.‘ Was soll’s, du Esel, daß ich dir jetzt Sprachunterricht erteile? Du brauchst keine Worte, sondern den Knüppel. Ich habe nicht diese Toga hier gemeint, die ich jetzt trage, noch – mit den Waffen – den Schild und das Schwert eines bestimmten Feldherrn; ich habe vielmehr, weil die Toga das Zeichen des Friedens und der Ruhe, die Waffen hingegen das des Aufruhrs und des Krieges sind, in dichterischer Sprache andeuten wollen, daß der Krieg und der Aufruhr vor dem Frieden und der Ruhe zurückweichen soll. (74) Frage Deinen Freund, den griechischen Dichter; er wird diese Redeweise billigen und gutheißen und sich nicht weiter wundern, daß du ahnungslos bist.

Wie schon verschiedentlich angemerkt wurde, dienen die drastische Komik und unverblühten Beleidigungen, die Cicero hier aufbietet, vor allem dazu, von dem Umstand abzulenken, dass Pisos Deutung alles andere als abwegig ist, sondern im Gegenteil von vielen zeitgenössischen Lesern, nicht zuletzt wohl auch von dem hier als *summus imperator* bezeichneten Pompeius, geteilt wurde.³⁶ Jedenfalls hat er die von Cicero an anderen Stellen unternommenen Versuche, die Niederschlagung der Verschwörung Catilinas mit seinen eigenen militärischen Erfolgen im Osten zu vergleichen, als Affront betrachtet.³⁷ Auf formaler Ebene fällt auf, dass Cicero auch hier versucht, eine ‚reale‘ Situation für diesen Schlagabtausch zu imaginieren, diesmal mit Hilfe eines fingierten Dialogs. Inhaltlich geht es ihm erneut darum, Piso als allenfalls semigelehrt erscheinen zu lassen. Damit bleibt er hinter den drastischen Etikettierungen zu Beginn der Rede zwar deutlich zurück, ist aber wohl mindestens ebenso weit von der Realität entfernt. Wenn man sich vor

³⁴ Vgl. Ar. *Rhet.* 1393b sowie ferner Ps.-Phalaris *epist.* 92.93; 103; 108.109 mit Nisbet 1961, 141.

³⁵ Vgl. Cic. *Pis.* 73 f.

³⁶ Vgl. z. B. Nisbet 1961, 139–143; Koster 1980, 266 f. und Volk/Zetzel 2015, 208–211, v. a. 209: „The difficulty of Piso’s interpretation for Cicero, of course, was not that it was wrong, but that it was essentially right ...“.

³⁷ Vgl. z. B. Cic. *fam.* 5,7.

Augen hält, dass es sich bei dem auch wieder ohne Namen erwähnten Freund um Philodem von Gadara handelte und Piso möglicherweise der Eigentümer der *villa dei papiri* mit ihren umfangreichen Bücher- und Kunstsammlungen war,³⁸ dürfte es schon schwer genug gewesen sein, seine Zeitgenossen hiervon zu überzeugen.

Insofern kann es auch vielleicht nicht überraschen, dass Cicero in der gleichen Invektive auch die umgekehrte Strategie verfolgt, nämlich Piso gerade ein Zuviel an Bildung zum Vorwurf zu machen. Der konkrete Anlass ist der Umstand, dass Piso bei der Rückkehr aus seiner Provinz Makedonien kurz vor ihrem Schlagabtausch 55 v.Chr. kein Triumph zugestanden wurde und dieser daraufhin gesagt haben soll, als Epikureer lege er auf derartige Äußerlichkeiten ohnehin keinen Wert.³⁹ Dieses Diktum legt ihm Cicero in einem der längsten Abschnitte der Rede⁴⁰ als nur geheuchelte Bescheidenheit und zugleich als anmaßendes Zurschaustellen philosophischer Bildung aus. Ciceros Entrüstung findet ihren Abschluss in einer Reihe von *exempla* für Römer, die Philosophie und triumphale Ehren sehr wohl miteinander zu verbinden wussten:⁴¹

tu eruditior quam Piso, prudentior quam Cotta, abundantior consilio ingenio sapientia quam Crassus, ea contemnis quae illi ‚idiotae‘, ut tu appellas, praeclara duxerunt. quos si reprehendis quod cupidi coronae laureae fuerint, cum bella aut parva aut nulla gessissent, tu tantis nationibus subactis, tantis rebus gestis minime fructum laborum tuorum, praemia periculorum, virtutis insignia contemnere debuisti. (63) neque vero contempsisti, sis, licet Themista sapientior, sed os tuum ferreum senatus convicio verberari noluiti

Du willst gebildeter sein als Piso, klüger als Cotta, mit Einsicht, Scharfsinn und Weisheit reicher gesegnet als Crassus und verachtest, was diesen Laien (wie du sie nennst) so viel bedeutet hat? Wenn du ihnen vorwirfst, daß sie auf den Lorbeerkrantz begierig waren, obwohl sie nur kleine oder überhaupt keinen Krieg geführt hatten, dann war es dir, dem Bezwingen so vieler Völker, dem Vollbringer solcher Taten, am wenigsten gestattet, die Frucht deiner Mühen, den Lohn der Gefahren, die Auszeichnung deiner Tapferkeit zu verachten. (63) Du hast auch nichts verachtet (und wärest du weiser als Themista); du wolltest vielmehr vermeiden, daß der Senat deiner gußeisernen Visage durch eine Abfuhr eine Ohrfeige versetzt.

³⁸ Zu dieser Vermutung vgl. z. B. Nisbet 1961, 186–188 (= Appendix IV) und Capasso 2010.

³⁹ Vgl. Cic. Pis. 56: *at audistis, patres conscripti, philosophi vocem. negavit se triumphum cupidum umquam fuisse.* („Doch da habt ihr, versammelte Väter, die Stimme des Philosophen vernommen: er sei nie, sagte er, auf einen Triumph begierig gewesen.“) mit Koster 1980, 257 f.

⁴⁰ Vgl. Cic. Pis. 55–63 mit Gildenhard 2007, 159: „His subsequent interpretation of the *vox populi* oozes with sarcasm. To expose Piso’s claim as the non-Roman nonsense that it is, Cicero marshals a long procession of *triumphatores* who considered this award the pinnacle of their career. [...] An imaginary procession of *domini rerum*, both living and dead, thus laughs Piso out of the senate.“

⁴¹ Cic. Pis. 62 f. Es handelt sich um M. Pupius Piso Frugi Calpurnianus (Triumph 69 v.Chr.), C. Aurelius Cotta (der 74 v.Chr. kurz vor seinem Triumph verstarb) und L. Licinius Crassus (dessen Triumph 95 v.Chr. durch Scaevolus Veto verhindert wurde).

Anders als diese *summi viri* der jüngeren Vergangenheit kann Piso, so Ciceros Argumentation, auf keine hinreichend substantiellen Erfolge auf dem Feld der Politik und der Kriegsführung verweisen, die seine Ambitionen auf geistigem Gebiet in römischen Augen hätten rechtfertigen und ausgleichen können. Die fehlende Balance und das Übergewicht der Philosophie in seiner Selbstdarstellung wird nicht zuletzt in dem – erneut in der 2. Person Singular vorgebrachten – Vergleich mit Themista, der Schülerin und Briefpartnerin Epikurs,⁴² akzentuiert, die als Frau und Griechin darauf verweist, wie weit sich Piso durch ein Zuviel an Bildung von dem Ideal eines *vir vere Romanus* entfernt hat.

4. *Tu autem, omnium stultissime, non intellegis?*

Marc Anton als Augur und Magistrat

Kommen wir nun kurz zu Ciceros ‚Endgegner‘ Marc Anton, den er bei der Zurückweisung der Vorwürfe, er sei an der Ermordung Caesars beteiligt gewesen, als den ‚Dümmsten von Allen‘ bezeichnet und auch so angeredet haben will: *omnium stultissime*.⁴³ Es handelt sich jedoch um eine Stelle aus der zweiten Philippischen Rede, die zwar vorgibt, in einer Senatssitzung am 19. September 44 v.Chr. als direkte Erwiderung auf Marc Antons Rede gegen ihn gehalten worden zu sein, die Cicero aber erst danach als Flugschrift konzipiert hat.⁴⁴ Die vermeintliche *face-to-face*-Konfrontation mit seinem Widersacher ist also auch hier nur eine literarische Inszenierung, die aber dennoch ihre Wirkung auf das intendierte Lesepublikum, das in die Rolle der angeblich anwesenden Senatoren schlüpft und nicht zuletzt dadurch von Ciceros Sichtweise überzeugt werden soll,⁴⁵ nicht verfehlt haben dürfte. Es kann daher vielleicht auch nicht überraschen, dass sich gerade in dieser Rede die schärfsten Angriffe im gesamten Corpus der von ihm nach dem Vorbild des Demosthenes als *Philippicae orationes* bezeichneten Sammlung befinden.⁴⁶

⁴² Vgl. Diog. Laert. 10,5 mit Nisbet 1961, 127.

⁴³ Vgl. Cic. *Phil.* 2,29.

⁴⁴ Vgl. v.a. Ott 2013 sowie für die Mindermeinung, dass die Rede doch gehalten worden sei, Cerutti 1994.

⁴⁵ Vgl. Ott 2013, 77: „Die als fiktive *senatores* apostrophierten Leser sind als Teilnehmer an der fiktiven Senatssitzung am Geschehen aktiv beteiligt. Sie greifen jedoch nicht unmittelbar in das Geschehen ein und müssen auch nicht ihre Vorstellungen oder Einstellungen äußern bzw. ändern, wie dies in einer konkreten Entscheidungssituation nach einer Senatsrede notwendig wäre. Sie werden jedoch als Zeugen der Taten Ciceros und des Antonius immer tiefer in die Handlung verstrickt und immer mehr zu Parteigängern Ciceros.“

⁴⁶ Für die 2. Philippika liegen zwei aktuelle Kommentare vor: Ramsay 2003 und Cristofoli 2004; zum Corpus im Ganzen vgl. Hall 2002; Manuwald 2004; Stevenson/Wilson 2008; Schaffenrath 2014 und Hedemann 2017.

Mit Blick auf die Bildung gilt das zunächst einmal für Ciceros Vorwurf, dass Marc Anton, um ihm auf seine erste Rede überhaupt adäquat antworten zu können, auf das Training durch den Rhetoriklehrer Sex. Clodius angewiesen gewesen sei, den er eigens zu diesem Zweck engagiert und fürstlich entlohnt haben soll.⁴⁷ Sein generelles Desinteresse am Bereich der *studia* wird von Cicero dann unter anderem wirkungsvoll in Szene gesetzt, wenn er die ausschweifenden Feiern schildert, zu denen er die Villa Varros genutzt haben soll, in deren Besitz er in den Wirren des Bürgerkrieges vorübergehend gelangt war. Dabei ist es natürlich vor allem der Kontrast zu den Interessen und der Lebensführung ihres eigentlichen Eigentümers, den er weidlich ausnutzt:⁴⁸

At quam multos dies in ea uilla turpissime es perbacchatus! ab hora tertia bibebatur, ludebatur, vomebatur. o tecta ipsa misera, ‚quam dispari domino‘ – quamquam quo modo iste dominus – sed tamen quam ab dispari tenebantur! studiorum enim suorum M. Varro uoluit illud, non libidinum deuersorium. (105) quae in illa uilla antea dicebantur, quae cogitabantur, quae litteris mandabantur! iura populi Romani, monumenta maiorum, omnis sapientiae ratio omnisque doctrinae. at vero te inquilino – non enim domino – personabant omnia uocibus ebriorum, natabant pauimenta uino, madebant parietes, ingenui pueri cum meritoriis, scorta inter matres familias uersabantur.

Und wie viele Tage hast du dich auf diesem Landsitz dem schimpflichsten Treiben ergeben! Von der dritten Stunde an trank man, spielte man, brach man die Speisen wieder aus. O unglückliches Haus, wie ganz anders der Herr (Verzeihung: wieso war Antonius der Herr?) – jedenfalls: wie ganz anders der Mann, der es jetzt bewohnte! Denn für seine Forschungen hatte M. Varro diese Einkehr bestimmt, nicht für Ausschweifungen. (105) Welche Unterhaltungen waren damals auf diesem Landsitz zustande gekommen, welche Gedanken, welche Werke der Literatur! Das Recht des römischen Volkes, die Zeugnisse unserer Vorfahren, die Grundlagen jeder philosophischen Richtung und jeder Wissenschaft. Doch während *du* dich dort als Bewohner (ja! – nicht als Eigentümer) aufhieltest, dröhnte alles von dem Geschrei der Betrunkenen, schwamm der Fußboden und troffen die Wände von Wein, drängten sich Kinder aus gutem Hause unter Buhlknaben, Dirnen unter Ehefrauen.

Auch hier lassen sich eine ganze Reihe sprachlicher Mittel beobachten, die darauf abzielen, die Vorwürfe gegen Marc Anton nicht als kalkuliert und ruhigen Bluts am eigenen Schreibtisch abgefasst, sondern als unter dem Eindruck der konkreten Situation und emotional beeinflusst hervorgebracht erscheinen zu lassen: So wird in diesem Fall nicht nur – neben der Villa Varros – wieder mehrfach sein Gegner in der zweiten Person angesprochen, sondern Cicero verbessert sich auch noch selbst, nachdem er angeblich aus Versehen⁴⁹ Marc Anton als den Eigentümer des von ihm doch nur ‚besetzten‘ Landguts bezeichnet hat. Die Verwendung

⁴⁷ Vgl. v.a. Cic. *Phil.* 2,42 f. mit Cristofoli 2004, 163 f. und Ott 2013, 195–343. Einer ähnlichen Argumentation bedient er sich auch gegen Q. Caecilius Niger im Vorverfahren des Verres-Prozesses: vgl. v.a. Cic. *div. in Caec.* 35–47.

⁴⁸ Cic. *Phil.* 2,104 f. [Text: Fedeli ²1986; Übersetzung: Fuhrmann/Nickel 2013 – wie auch im Folgenden] mit Cristofoli 2004, 256–258.

⁴⁹ Zur Vermutung, dass es sich bei *quam dispari domino* um ein Zitat aus einer unbekannteren Tragödie handelt, vgl. Ramsey 2003, 314.

dieser Technik, die in der antiken Rhetorik unter dem Stichwort der *correctio* behandelt wird,⁵⁰ dient hier nicht zuletzt dazu, vermeintlich spontane Mündlichkeit zu simulieren.

Inhaltlich erweist sich – zumal vor dem Hintergrund der Thematik des Göttinger SFBs ‚Bildung und Religion‘ – ein anderes Beispiel möglicherweise als besonders reizvoll: Als Caesar zu Beginn des Jahres 44 v.Chr. ankündigte, sein eigenes Konsulat vor dem Aufbruch in den Krieg gegen die Parther niederlegen und P. Cornelius Dolabella zu seinem Nachfolger und damit zu Marc Antons Amtskollegen machen zu wollen, drohte Marc Anton an, er werde die Wahl des von ihm als Konkurrenten empfundenen Dolabella mit allen Mitteln verhindern. Dabei soll er sich – so führt Cicero aus – auf seine Rolle als Augur berufen haben, obwohl er dies viel leichter dank seiner Kompetenzen als Konsul hätte erreichen können.⁵¹

... sed cum Caesar ita dixisset, tum hic bonus augur eo se sacerdotio praeditum esse dixit, ut comitia auspiciis uel impedire uel uitare posset, idque se facturum esse adseueravit. in quo primum incredibilem stupiditatem hominis cognoscite. (81) quid enim? istud quod te sacerdoti iure facere posse dixisti, si augur non esses et consul esses, minus facere potuisses? uide, ne etiam facilius. nos enim nuntiationem solum habemus, consules et reliqui magistratus etiam spectationem. esto: hoc imperite; nec enim est ab homine numquam sobrio postulanda prudentia. sed uidete impudentiam. multis ante mensibus in senatu dixit se Dolabellae comitia aut prohibitorium auspiciis aut id facturum esse quod fecit. quisquamne diuinare potest quid uitii in auspiciis futurum sit, nisi qui de caelo seruare constituit? quod neque licet comitiis per leges et si qui seruaui non comitiis habitis, sed priusquam habeantur, debet nuntiare. uerum implicata inscientia impudentia est; nec scit, quod augurem, nec facit quod pudentem decet.

... nachdem Caesar so gesprochen hatte, behauptete dieser vortreffliche Augur, sein Priesteramt ermächtige ihn, die Wahlversammlung mit Hilfe der Vogelschau zu verhindern oder für nichtig zu erklären, und er kündigte an, so vorgehen zu wollen. Beachtet zuallererst seine unglaubliche Ahnungslosigkeit [besser: Dummheit]. (81) Wie denn? Was du auf Grund deines Priesteramts tun zu dürfen erklärtest: hättest du das nicht, wenn du nicht Augur gewesen wärst, als Konsul tun dürfen? Sogar noch uneingeschränkter: wir Augurn haben nur das Recht der Anzeige, die Konsuln und die übrigen Beamten haben auch das der Beobachtung. Nun gut, das war dumm – man kann ja von einem Menschen, der nie nüchtern ist, keinerlei Sachkunde verlangen. Doch seht jetzt seine Frechheit: viele Monate zuvor hat er im Senat erklärt, er werde die Versammlung für die Wahl Dolabellas mit Hilfe der Vogelschau verhindern oder das tun, was er auch wirklich getan hat. Kann jemand voraussagen, welches Hindernis die Vogelschau anzeigen wird – es sei denn, er hätte sich entschlossen, den Himmel zu beobachten? Dies aber ist am Tage der Versammlung von Gesetzes wegen verboten, und wenn jemand den Himmel beobachtet hat – nicht erst im Verlauf, sondern vor Beginn der Versammlung –, dann muß er das Ergebnis bekannt geben. Nun, hier paart sich die Frechheit mit der Unwissenheit: er weiß nicht, was sich für einen Augur, und tut nicht, was sich für einen anständigen Menschen gehört.

⁵⁰ Vgl. Lausberg 1960, 386–389.

⁵¹ Cic. *Phil.* 2,80 f. mit Cristofoli 2004, 209–215.

Neben den für moderne Leser nicht ohne weiteres verständlichen sakralrechtlichen Einzelheiten fallen hier vor allem die expliziten und recht drastischen Begriffe ins Auge, die Cicero wählt, um Marc Antons Vorgehen zu schildern. Schon die Behauptung, dieser zeichne sich durch eine *stupiditas incredibilis* aus, ist selbst für die raueren Sitten römischer Invektiven in hohem Maße beleidigend, wird aber im Folgenden noch dadurch gesteigert, dass Cicero die Wissenslücken in seiner Tätigkeit als Augur auf seine Trunksucht zurückführt. Dass er sich im weiteren Verlauf der Drohung dann auch noch in Widersprüche dazu verstrickt haben soll, worin das religiöse Hindernis, dessen Beobachtung er schon vorab in Aussicht gestellt hat, denn eigentlich genau bestehen soll, gibt Cicero dann die Gelegenheit, seine *inscientia* und *impudentia* ein weiteres Mal zu geißeln.⁵² Auf formaler Ebene findet sich auch hier wieder der Wechsel zwischen der Hinwendung an das Publikum dieser imaginären Senatssitzung und an Marc Anton in der 2. Person Singular direkt, wobei in dieser Passage vor allem Fragen zum Einsatz kommen.

Als deutlich schwieriger erweist es sich hingegen, in dieser Rede oder überhaupt im Corpus der *Philippicae orationes* Beispiele für den Vorwurf zu großer Bildung zu finden. Immerhin gibt es aber in der Rede, die Cicero am 20. Dezember 44 v.Chr. gehalten hat und die ihren Platz als dritte in der Sammlung gefunden hat, eine Passage, in der er den geschwellenen Stil der Edikte verspottet, die Marc Anton als Magistrat veröffentlichen ließ, und die er ihm wohl nicht zuletzt als Beispiel missglückter Bildungsostentation ankreidet:⁵³

at in rebus tristissimis quantos excitat risus! sententioas edicti cuiusdam memoriae mandavi quas uidetur ille peracutas putare: ego autem qui intellexeret quid dicere uellet adhuc neminem inueni. (22) ‚nulla contumelia est quam facit dignus.‘ primum quid est dignus? nam etiam malo multi digni, sicut ipse. an quam facit is qui cum dignitate est? quae autem potest esse maior? quid est porro facere contumeliam? quis sic loquitur? deinde: ‚nec timor quem denuntiat inimicus.‘ quid ergo? ab amico timor denuntiarum solet? horum similia deinceps. nonne satius est mutum esse quam quod nemo intellegat dicere? en cur magister eius, ex oratore arator factus [sit], possideat in agro publico campi Leontni duo milia iugerum immunia, ut hominem stupidum magis etiam infatuet mercede publica.

Andererseits: was gibt er uns doch bei den traurigsten Dingen zu lachen! Ich habe mir ein paar Sprüchlein einer seiner Bekanntmachungen gemerkt, die er offenbar für ungemein geistreich hält; ich hingegen habe bis jetzt noch niemanden gefunden, der begriffe, was er hat sagen wollen. (22) ‚Das ist keine Beleidigung, wenn sie ein Würdiger tut.‘ Erstens: was bedeutet hier ‚würdig‘? Denn manch einer ist auch strafwürdig, wie er selbst. Etwa: ‚die einer tut, dem Würde zukommt‘? Welche Beleidigung könnte schlimmer sein? Ferner: was heißt ‚eine Beleidigung tun‘? Wer drückt sich so aus? Er fährt fort: ‚Noch stellt sich Furcht ein, wenn uns ein Feind damit bedrängt.‘ Wie – kommt es vor, daß uns ein Freund mit Furcht bedrängt? Und so geht es weiter. Wäre man nicht besser stumm – statt Dinge zu sagen, die niemand versteht? Deswegen ist sein Lehrmeister von einem Redner zu einem

⁵² Zu Ciceros Strategie in der 2. Philippika, seinem Gegner bestimmte Überlegungen zuzuschreiben, um ihn so in einem möglichst schlechten Licht erscheinen zu lassen, vgl. allgemein Rey 2010.

⁵³ Cic. *Phil.* 3,21 f. mit Manuwald 2007, 402–407.

Kätner geworden: er besitzt auf Staatsgrund, in der Mark von Leontinoi, zweitausend Morgen abgabefreien Landes; er hatte ja den Auftrag, einen Einfaltspinsel noch dümmere zu machen – auf Kosten der Allgemeinheit.

Auf formaler Ebene lässt sich auch hier mit dem abrupten Übergang zu einem neuen Thema ein Element beobachten, das dazu dient Spontaneität zu erzeugen,⁵⁴ auch wenn die Technik in diesem Fall tatsächlich auf die reale Situation im Senat zurückgehen könnte. Inhaltlich bleibt die Stelle allerdings, wie gesagt, in den Philippischen Reden eine Ausnahme,⁵⁵ da es in der Auseinandersetzung mit Marc Anton, in der es um nicht weniger als Leben und Tod geht, nicht zu Ciceros bevorzugten Strategien gehört, seinen Gegner als zu sehr oder als auf die falsche Weise gebildet zu charakterisieren. Genau diese Argumentation spielt aber eine wichtige Rolle, wenn wir nun mit Verres zu unserem letzten Beispiel kommen.

5. *Singulari stultitia atque inhumanitate?* Verres als Erpresser und Experte

Im Falle der beiden Plädoyers, die als *actio prima* und als *actio secunda* zusammen mit der *divinatio in Caecilium* das Verrinen-Corpus bilden,⁵⁶ lässt sich kein größerer Unterschied in der Schärfe der verbalen Angriffe zwischen der von Cicero tatsächlich im August des Jahres 70 v.Chr. im Prozess gegen Verres wegen seiner Amtsführung auf Sizilien gehaltenen ersten Rede und der ihm nach dem freiwilligen Gang des Angeklagten ins Exil in schriftlicher Form publizierten zweiten Rede beobachten.⁵⁷ Die *actio secunda* ist aber deutlich länger, deutlich literarischer und betont besonders stark die scheinbare weiterbestehende *face-to-face*-Situation zwischen Ankläger und Angeklagtem.⁵⁸

Das zeigt sich nicht zuletzt erneut im Zusammenhang mit dem Themenfeld der Bildung, dessen Bedeutung gerade für Verres schon an dem eingangs im historischen Abriss verwendeten Zitat deutlich wurde. Schauen wir uns nun an, wie Cicero an dieser Stelle fortfährt, nachdem er dem Verteidiger Hortensius und zu-

⁵⁴ Vgl. Manuwald 2007, 402: „[...] this emphatic exclamation introduces a sudden new turn of the argument [...]“

⁵⁵ Für ein Beispiel, das wohl zumindest in eine ähnliche Richtung weist, vgl. Cic. *Phil.* 11,13.

⁵⁶ So schon rückblickend bei Cicero selbst: vgl. Cic. *or.* 103: *in accusationis septem libris.*

⁵⁷ Zur Fiktionalität der *actio secunda*: vgl. v.a. Ps.-Asconius 1,1 *praefatio* (Stangl 224): *deinceps haec omnia non dicta, sed ficta scripta sunt contra reum, quod <ita> factum est: fingit Cicero adesse in iudicio Verrem comperendinatum, respondere citatum et defendi* und ferner Plin. *ep.* 1,20,20; mit z.B. Gurd 2010, aber für Zweifel an der *opinio communis* auch z.B. Powell/Patterson 2004, 56 sowie Frazel 2004 für die Vermutung, Cicero habe die *actio secunda* bereits vor dem Rückzug des Verres geschrieben.

⁵⁸ Zur Betonung der eigenen Fiktionalität in der *actio secunda* vgl. v.a. Gurd 2010, aber auch Tempest 2013, die herausgearbeitet hat, dass auch das Gesamtcorpus der Verrinen von performativen Aspekten geprägt ist.

gleich der gesamten Nobilität unterstellt hat, Leuten wie Verres trotz allem ihre Bewunderung nicht versagen können:⁵⁹

Verrem amatis! (8) ita credo: si non virtute, non industria, non innocentia, non pudore, non pudicitia, at sermone, at litteris, at humanitate eius delectamini. nihil eorum est, contraque sunt omnia cum summo dedecore ac turpitudine tum singulari stultitia atque inhumanitate oblita.

Ihr liebt einen Verres. (8) Nicht wahr: wenn euch an ihm nicht Tüchtigkeit, nicht Fleiß, nicht Unschuld, nicht Anstand, nicht Sittsamkeit erfreut, so doch sein unterhaltsames Wesen, seine Bildung, seine weltmännische Art? Nein, nichts davon, vielmehr ist alles an ihm durch größte Schmach und Schande und überdies durch eine Dummheit und Grobheit ohnegleichen entstellt.

Cicero beschreibt also zunächst den Normalfall gesellschaftlicher Anerkennung durch Bildung, selbst wenn es sich dabei um die einzige Qualität der betreffenden Person handelt, um Verres dann selbst diese positive Eigenschaft in Abrede zu stellen. Wie schon im Falle Pisos versucht er das aber nicht durchgängig⁶⁰ und es wäre wohl auch nicht zweckmäßig gewesen. Vielmehr sind es zunächst zwei besondere Spielarten der Unbildung, die hier eine größere Rolle spielen.

Dabei handelt es sich zum einen um die wiederkehrende Behauptung, die Ausbeutung Siziliens beruhe weder auf einem durchdachten Plan noch einer systematischen Strategie, sondern sie erfolge gleichsam spontan und vor allem durch die besondere Skrupellosigkeit des Statthalters, den Cicero auf diese Weise als ‚dummdreist‘ erscheinen lassen möchte. Auch wenn es sich hier sicherlich in erster Linie um eine Form der praktischen Intelligenz handelt, trägt ihr angebliches Fehlen doch zum Gesamtbild eines Mannes bei, der gebildete Umgangsformen vermissen lässt. Explizit macht Cicero diese Charakterisierung unter anderem,⁶¹ als Verres in der sogenannten Iunius-Affäre um die Abnahme des Kastor-Tempels in Bedrängnis gerät und *ad hoc* nach einer Lösung suchen muss, wobei er mit der rhetorischen Frage zu Beginn erneut auf eine Technik zurückgreift, die dazu dient, die Atmosphäre einer echten Vortragssituation auch für die *actio secunda* zu erzeugen:⁶²

itaque excogitat – quid? nihil ingeniose, nihil ut quisquam posset dicere, improbe, verum callide – , nihil ab isto vafrum, nihil veteratorum expectaveritis; omnia aperta, omnia perspicua reperientur, impudentia, amentia, audacia.

⁵⁹ Vgl. Cic. *Verr.* 2,3,7f. [Text: Peterson ²1917; Übersetzung: Fuhrmann 1995 – wie auch im Folgenden].

⁶⁰ Am weitesten geht er in der Spiegelung des Verres mit Apronius: vgl. z. B. Cic. *Verr.* 2,3,23 mit Becker 1969, 41–43. Zur Vermutung, dass es sich bei Apronius um einen sprechenden Namen handelt, vgl. Forst 2016.

⁶¹ Ein weiteres Beispiel liefert sein Vorgehen bei der Bestimmung des Jupiterpriesters in Syrakus: vgl. 3,126–128 mit Binternagel 2010, 61–64 sowie ferner 3,134 (Vergleich mit Timarchides) mit Becker 1969, 37–40.

⁶² Cic. *Verr.* 2,1,141.

So denkt er sich denn aus – was? Nichts Geistreiches, nichts, wovon man sagen könnte: ‚Gemein, aber schlaue‘; nichts Verschmitztes, nichts Abgefemtes dürft ihr von ihm erwarten; alles liegt offen am Tage, alles erweist sich als durchsichtig, unverschämt, wahnwitzig, hemmungslos.

Die zweite Spielart falscher Bildung ist ebenfalls eines der im ganzen Corpus wiederkehrenden Themen, das aber vor allem im vierten Buch der *actio secunda* die Hauptrolle spielt, in dem die signifikante Erweiterung von Verres' Kunstsammlung während seiner Zeit als Statthalter im Mittelpunkt steht.⁶³ Cicero versucht dabei sowohl ihm ein für römische Verhältnisse zu großes Interesse an solchen Dingen zu unterstellen, als auch ihm die entsprechende Kennerschaft ganz abzusprechen und auf diese Weise reine Habgier als sein Motiv wahrscheinlich zu machen.⁶⁴ Diese Doppelstrategie wird dadurch noch komplizierter, dass Cicero sich zugleich Mühe gibt, seine eigene Vertrautheit mit griechischer Kunst nicht allzu sehr zu erkennen zu geben, um sich sowohl vor dem Publikum im imaginären Gerichtssaal wie auch vor den Lesern der veröffentlichten Reden nicht seinerseits dem Vorwurf zu großer Bildung auszusetzen.⁶⁵ Das zeigt sich gleich zu Beginn des vierten Buches,⁶⁶ wenn es um die Kunstwerke des C. Heius aus Messana geht:⁶⁷

erat apud Heium sacrarium magna cum dignitate in aedibus a maioribus traditum perantiquum, in quo signa pulcherrima quattuor summo artificio, summa nobilitate, quae non modo istum hominem ingeniosum et intelligentem, verum etiam quemvis nostrum, quos iste idiotas appellat, delectare possent, unum Cupidinis marmoreum Praxiteli; nimirum didici etiam, dum in istum inquiri, artificum nomina. idem, opinor, artifex eiusdem modi Cupidinem fecit illum qui est Thespiis, propter quem Thespieae visuntur; nam alia visendi causa nulla est. ... (5) verum ut ad illud sacrarium redeam, signum erat hoc quod dico Cupidinis e marmore, ex altera parte Hercules egregie factus ex aere. is dicebatur esse Myronis, ut opinor, et certe. item ante hos deos erant arulae, quae cuius religionem sacrari significare possent. erant aenea duo praeterea signa, non maxima verum eximia venustate, virginali habitu atque vestitu, quae manibus sublatis sacra quaedam more Atheniensium virginum reposita in capitibus sustinebant; Canephorae ipsae vocabantur; sed earum artificem – quem? quemnam? recte admones – Polyclitum esse dicebant.

⁶³ Das 4. Buch der *actio secunda* hat daher vor allem von archäologischer Seite viel Aufmerksamkeit gefunden, was sich unter anderem in zwei neueren Kommentaren niederschlägt: vgl. Baldo 2004 und Lazzaretti 2006.

⁶⁴ Vgl. zu diesem Komplex v.a. Weis 2003, 391–396 und Frazel 2009, 99–102.

⁶⁵ Vgl. Weis 2003, 360–365 und Frazel 2009, 103–105, der aber vor allem Ciceros Inszenierung der eigenen Überlegenheit betont.

⁶⁶ Vgl. aber auch schon Cic. *Verr.* 2,2,87 (Statuen in Thermai): *haec iste ad insaniam concupiverat. etiam, quod paene praeterii, capella quaedam est, ea quidem mire, ut etiam nos qui rudes harum rerum sumus intellegere possumus, scite facta et venuste.* („Auf diese Werke war Verres bis zur Raserei begierig. Auch war noch eine Ziege da (fast hätte ich sie übergangen), und sie war, wie selbst ich, der ich von diesen Dingen nichts verstehe, bemerken kann, wunderbar fein und kunstreich gearbeitet.“) und ferner z. B. Cic. *Verr.* 2,4,94 mit Lazzaretti 2006, 266–271.

⁶⁷ Cic. *Verr.* 2,4,4 f. mit Weis 2003, 359–363; Baldo 2004, 223–233; Lazzaretti 2006, 79–99; Frazel 2009, 91–96.

Im Hause des Heius befand sich ein höchst ehrwürdiges, von den Vorfahren ererbtes uraltes Heiligtum; dort standen vier herrliche Statuen, die mit vollendeter Kunst und in edelstem Stile gearbeitet waren – sie konnten nicht nur diesem kunstverständigen Kenner, sondern auch uns allen, die er Laien nennt, Freude machen. Eine davon, aus Marmor, stellte Cupido dar, ein Werk des Praxiteles; während der Untersuchung gegen Verres habe ich mir nämlich auch die Namen der Künstler eingeprägt. Derselbe Künstler hat, glaube ich, den ganz ähnlichen Cupido zu Thespias geschaffen, dessentwegen man Thespias besucht; denn einen anderen Grund, den Ort zu besuchen, gibt es nicht. ... (5) Doch um auf das Heiligtum zurückzukommen: die Statue, von der ich rede, stellte Cupido dar, aus Marmor. Auf der anderen Seite stand ein Herkules, vorzüglich aus Erz gearbeitet. Hiervon hieß es, er sei ein Werk des Myron, glaube ich, und mit Recht. Ferner standen vor diesen Göttern kleine Altäre, die jedem die Heiligkeit der Stätte anzeigen konnten. Außerdem befanden sich dort zwei Bildwerke aus Erz, nicht sehr groß, aber von hervorragender Schönheit, in jungfräulicher Gestalt und Kleidung. Nach Art der athenischen Jungfrauen hielten sie mit erhobenen Händen heilige Gegenstände, die sie auf dem Haupte trugen; man nannte sie Kanephoren. Doch der Künstler – wie hieß er doch, wie? Du erinnerst mich richtig: man sagte, es sei Polyklet.

Welch zentrale Rolle der angemessene Umgang mit genau dem richtigen, also vor allem nicht zu großen Maß an Bildung hier spielt, wird besonders deutlich, wenn man sich vor Augen hält, dass Praxiteles für Varro – jedenfalls nach einem Zitat bei Gellius – geradezu das Mindestmaß an Bildung dargestellt hat: *Praxiteles, qui propter artificium egregium nemini est paulum modo humaniori ignotus*.⁶⁸ Dennoch hält es Cicero für nötig, schon auf die Nennung dieses Namens eine Begründung folgen zu lassen, die sein auf diese Weise zuschaugestelltes Wissen als Vorbereitung auf den Prozess entschuldigen soll. Noch aufwendiger rechtfertigt er sich im Falle des zweiten Künstlers, an dessen Namen er sich sogar erst nach einem anonymen Zuruf aus dem imaginären Publikum seiner nie gehaltenen Rede erinnern haben will. Aus dieser Rolle des gespielten Laien heraus versucht Cicero, Verres wegen seiner kostspieligen Liebhaberei für griechische Kunst sowohl als abgehobenen Aristokraten,⁶⁹ als auch zugleich als unwissenden Parvenü erscheinen zu lassen, der sich die Rolle des Experten auf diesem Gebiet nur angemäß hat.

⁶⁸ Vgl. Gell. 13,17,3 f. (Praxiteles, der wegen seiner herausragenden Meisterschaft niemandem unbekannt ist, der auch nur ein wenig gebildeter ist [eigene Übersetzung]); sowie ferner Baldo 2004, 227 (mit weiteren Angaben).

⁶⁹ Vgl. ferner z. B. Cic. Verr. 2,4,13: *dicet aliquis: ‚quid? tu ista permagno aestimas?‘ ego vero ad meam rationem usumque meum non aestimo; verum tamen a vobis ita arbitror spectari oportere, quanti haec eorum iudicio qui studiosi sunt harum rerum aestimentur, quanti venire soleant, quanti haec ipsa, si palam libereque venirent, venire possent, denique ipse Verres quanti aestimet.* („Vielleicht erwidert man mir: ‚Wie? Schätzt du dieses Zeug sehr hoch ein?‘ Nein, ich schätze sie nach meinen Verhältnissen und meinem Bedarf nicht hoch ein. Gleichwohl müßt ihr, glaube ich, darauf achten, wie hoch diese Dinge nach dem Urteil derer, die sich aus Liebhaberei damit abgeben, eingeschätzt, wie teuer sie verkauft zu werden pflegen, welchen Preis gerade diese Werke erzielen könnten, wenn sie öffentlich und frei zum Kauf ausgebauten würden, endlich, wie hoch Verres selbst sie einschätzt.“) mit Baldo 2004, 254.

In diesem Zusammenhang spielen zwei Nebenfiguren eine wichtige Rolle, nämlich Tlepolemos und Hieron, zwei Brüder aus Kibyra in Pamphylien.⁷⁰ Diese werden von Cicero nicht nur als Verres' Berater in Kunstangelegenheiten präsentiert, sondern sollen ihn dank ihres überlegenen Wissens auch gelegentlich hinter Licht geführt haben, etwa in der Geschichte vom Becher des Pamphilos.⁷¹ Diese ausführliche Episode dient zugleich als der Aufhänger für die expliziteste Schilderung von Verres in seiner Rolle als Kunstkenner, die allerdings schon gar nicht mehr auf Sizilien spielt, sondern in Rom, und zwar bereits während seines Prozesses:⁷²

at ita studiosus est huius praeclarae existimationis, ut putetur in hisce rebus intellegens esse, ut nuper – videte hominis amentiam: posteaquam est comperendinatus, cum iam pro damnato mortuoque esset, ludis circensibus mane apud L. Sisennam, virum primum, cum essent triclinia strata argentumque expositum in aedibus, cum pro dignitate L. Sisennae domus esset plena hominum honestissimorum, accessit ad argentum, contemplari unum quidque otiose et considerare coepit. mirari stultitiam alii, quod in ipso iudicio eius ipsius cupiditatis cuius insimularetur suspicionem auget, alii amentiam, cui comperendinato, cum tam multi testes dixissent, quicquam illorum veniret in mentem. pueri autem Sisennae, credo, qui audissent quae in istum testimonia essent dicta, oculos de isto nusquam deicere neque ab argenteo digitum discedere. (34) est boni iudicis parvis ex rebus coniecturam facere unius cuiusque et cupiditatis et continentiae. qui reus, et reus lege comperendinatus, re et opinione hominum paene damnatus, temperare non potuerit maximo conventu quin L. Sisennae argentum tractaret et consideraret, hunc praetorem in provincia quisquam putabit a Siculorum argento cupiditatem aut manus abstinere potuisse?

Er ist indes dermaßen erpicht auf den herrlichen Ruf, als Kenner von diesen Dingen zu gelten, daß er neulich – sieht doch, wie verrückt er ist: nachdem man ihn zur zweiten Verhandlung geladen hatte, als er schon einem Verurteilten und Toten gleich galt, da waren eines Morgens während der Zeit der Zirkusspiele im Hause des L. Sisenna, eines hervorragenden Mannes, die Tafelpolster bereitet und das Silber ausgestellt, und das Haus hatte sich, dem Rang des L. Sisenna entsprechend, mit hochangesehenen Leuten gefüllt; da ging Verres auf das Silber los und begann, jedes einzelne Stück in Muße zu betrachten und zu prüfen. Teils wunderte man sich über seine Torheit: er gab ja während des Prozesses dem Verdacht Nahrung, gerade der Leidenschaft zu frönen, die ihm vorgeworfen wurde; teils über seinen Wahnwitz: kam ihm doch, nachdem die zweite Verhandlung anberaumt war und so viele Zeugen ausgesagt hatten, überhaupt noch so etwas in den Sinn. Doch die Diener des Sisenna – sie hatten wohl gehört, mit was für Zeugenaussagen er belastet worden war – wandten an keiner Stelle die Augen von ihm ab und wichen keinen Fußbreit von dem Silber. (34) Ein guter Richter sollte aus kleinen Dingen seinen Schlüsse ziehen, wie es mit den Gelüsten und der Enthalttsamkeit jedes einzelnen steht. Jemand hat es sich als Angeklagter, und zwar als Angeklagter, dem man nach dem Gesetz die zweite Verhandlung anberaumt hat, der nach dem Stand der Dinge und nach allgemeiner Meinung fast schon verurteilt ist, nicht versagen können, inmitten einer zahlreichen Gesellschaft das Silber des

⁷⁰ Zu deren Funktion vgl. allgemein Weis 2003, 387–390.

⁷¹ Vgl. Cic. *Verr.* 2,4,32 mit Becker 1969, 44–46; Baldo 2004, 297–302 und Lazeretti 2006, 148–152.

⁷² Cic. *Verr.* 2,4,33 f. mit Baldo 2004, 302–306; Lazeretti 2006, 152–155 und Frazel 2009, 108 f.

L. Sisenna zu bestasten und zu betrachten: soll man von diesem glauben, er habe als Prätor in der Provinz seine Gier oder seine Hände von dem Silber der Sizilier festhalten können?

Wenn Verres an diesem Tag tatsächlich im Hause des L. Sisenna erschienen ist, muss sich die Geschichte zwischen der Beendigung der *actio prima* am 13. August und seinem Weggang ins Exil zugetragen haben.⁷³ Allerdings sollte man angesichts der Fiktionalität von Verres' Auftreten in der *actio secunda* selbst wohl mit der Möglichkeit rechnen, dass wir es auch hier mit einer weiteren Strategie Ciceros zu tun haben, die Vorwürfe gegen den Angeklagten mit Hilfe fiktiver Szenen zu illustrieren. An dieser Stelle leitet er daraus dann die Folgerung ab, dass Verres, wenn er sich schon in einer solchen Situation nicht beherrschen konnte, dazu als Statthalter auf Sizilien sicherlich noch viel weniger in der Lage gewesen sein dürfte.⁷⁴

Bereits hier zeigt sich aber auch, wie schwierig die Gratwanderung ist, wenn Cicero Verres als überfeinerten Kunstkenner und zugleich als grobschlächtigen Banausen lächerlich machen will. Besonders deutlich wird das Problem immer dann, wenn er ihm unterstellt, die in seinen Besitz gebrachten Kunstwerke zum Teil seiner Privatsammlung machen und somit der Öffentlichkeit entziehen zu wollen. Da dieser Vorwurf gut geeignet ist, um das imaginäre Publikum gegen ihn aufzubringen, kommt Cicero verschiedentlich darauf zurück,⁷⁵ so auch nach der Schilderung, wie Verres sich die Statue der Sappho aus dem Prytaneion in Syrakus angeeignet hat:⁷⁶

tam elegans, tam elaboratum quisquam non modo privatus sed populus potius haberet quam homo elegantissimus atque eruditissimus, Verres? nimirum contra dici nihil potest. nostrum enim unus quisque, qui tam beati quam iste est non sumus, tam delicati esse non possumus, si quando aliquid istius modi videre volet, eat ad aedem Felicitatis, ad monumentum Catuli, in porticum Metelli, det operam ut admittatur in alicuius istorum Tusculanum, spectet forum ornatum, si quid iste suorum aedilibus commodarit: Verres haec habeat domi, Verres ornamentis fanorum atque oppidorum habeat plenam domum, villas referatas. etiamne huius operari studia ac delicias, iudices, perferetis? qui ita natus, ita educatus est, ita factus et animo et corpore ut multo appositior ad ferenda quam ad auferenda signa esse videatur. (127) atque haec Sappho sublata quantum desiderium sui reliquerit, dici vix potest. nam cum ipsa fuit egregie facta, tum epigramma Graecum pernobile incisum est in

⁷³ Vgl. Baldo 2004, 23.304.

⁷⁴ Vgl. Cic. *Verr.* 2,4,34.

⁷⁵ Eine andere Stelle, an der das besonders deutlich wird, ist der Vergleich mit Scipio, der die Kunstwerke im Tempel der Magna Mater in Engyon wegen ihrer gesellschaftlichen Bedeutung dort belassen hat: vgl. *Verr.* 2,4,98: *haec Scipio ille non intellegebat, homo doctissimus atque humanissimus: tu sine ulla bona arte, sine humanitate, sine ingenio, sine litteris, intellegis et iudicas! vide ne ille non solum temperantia sed etiam intellegentia te atque istos qui se elegantis dici volunt vicerit.* („Davon verstand unser Scipio nichts, dieser grundgelehrte und feingebildete Mann; doch du, ohne edles Streben, ohne Bildung, ohne Talent, ohne Belesenheit, du verstehst dich darauf und kannst urteilen! Wahrscheinlich hat Scipio dich und die Leute, die für Kenner von Geschmack gelten wollen, nicht nur an Bescheidenheit, sondern auch an Kennerschaft übertroffen.“) mit Baldo 2004, 460 f.

⁷⁶ Cic. *Verr.* 2,4,126 f. mit Weis 2003, 393–396; Baldo 2004, 521–529; Lazzaretto 2006, 366–374 und Frazel 2009, 110.

basi, quod iste eruditus homo et Graeculus, qui haec subtiliter iudicat, qui solus intellegit, si unam litteram Graecam scisset, certe non sustulisset. nunc enim quod scriptum est inani in basi declarat quid fuerit, et id ablatum indicat.

Ein so vollkommenes, so erlesenes, so sorgfältig gearbeitetes Werk des Silanion sollte, ich sage nicht eine Privatperson, sondern eine Gemeinde eher besitzen als der feingebildete und höchst kenntnisreiche Verres? Wahrhaftig, dagegen läßt sich nichts einwenden. Wir allesamt, die wir nicht so gesegnet sind wie er, wir können auch nicht so anspruchsvoll in unseren Genüssen sein. Wenn einer von uns so etwas sehen will, dann gehe er zum Tempel der Felicitas, zum Siegesdenkmal des Catulus, zur Säulenhalle des Metellus, er bemühe sich, Zutritt in das Tusculanum eines dieser Leute zu erhalten, er besichtige das Forum in seinem Schmuck, wenn unser Mann den Ädilen etwas von seinen Schätzen geborgt hat: ein Verres aber mag dergleichen in seinem Hause haben, ein Verres besitze eine Stadtwohnung, besitze Landgüter, die mit den Prunkstücken der Tempel und Städte angefüllt sind. Wollt ihr auch noch die Liebhabereien und Genüsse dieses Burschen hinnehmen, ihr Richter? Der so geboren, so erzogen, so an Leib und Seele beschaffen ist, daß er sich weit besser zum Schleppen als zum Verschleppen von Standbildern zu eignen scheint? (127) Und welchen Kummer die geraubte Sappho zurückließ, das kann man kaum beschreiben. Denn das Bildnis selbst war eine vorzügliche Arbeit; außerdem ist auf dem Sockel ein sehr berühmtes griechisches Epigramm angebracht, das unser Schöngest und Griechenfreund, der fein darüber zu urteilen weiß, der sich allein darauf versteht, gewiß ebenfalls mitgenommen hätte, wenn er auch nur einen griechischen Buchstaben konnte. Denn jetzt beweist die Schrift auf dem leeren Sockel nur, was dort gestanden hat, und zeigt den Raub an.

In dieser Passage treten die beiden sich eigentlich widerstreitenden Strategien, die Cicero gegen Verres in Sachen Bildung einsetzt, markant hervor: Zum einen unterstellt er ihm gleich zweimal – zunächst in Form des pointierten Wortspiels *ferenda – auferenda*, dann anhand der paradoxen Anekdote der leeren Statuenbasis – das völlige Fehlen derselben, zum anderen aber macht er ihm – wenn auch ironisch übersteigert – gerade sein allzu großes Interesse an den geraubten Kunstwerken und vor allem ihre Eingliederung in seine Privatsammlung zum Vorwurf.

6. Fazit und Ausblick auf die Bildungskultur der Kaiserzeit

Abschließend soll nun zunächst kurz auf die im Titel dieses Beitrags mitschwingende Frage eingegangen werden, ob es für Cicero in Sachen Bildung überhaupt ein richtiges Maß gegeben hat oder es sich nur um situative Sichtweisen handelte, die allein vom jeweiligen Zweck der Rede diktiert werden. In diesem Zusammenhang lohnt es sich, wenn auch nur im Vorübergehen einen schnellen Blick auf zwei andere Werke zu werfen, auf die hier nicht im Details eingegangen werden konnte: In der Rede für L. Licinius Murena, die er in seinem Konsulatsjahr 63 v.Chr. gehalten und wenig später publiziert hat,⁷⁷ versucht er nicht nur seinen Mandanten

⁷⁷ Allerdings nicht als Teil seiner *orationes consulares*: vgl. Adamietz 1989, 31 f. und Fantham 2013, 4 f.

dadurch möglichst vorteilhaft aussehen zu lassen, dass er sich – im Übrigen erneut mit Hilfe fingierter Dialoge – über die juristische Fachbildung seines Konkurrenten Sulpicius Rufus lustig macht,⁷⁸ sondern er will auch Cato den Jüngeren als Ankläger dadurch diskreditieren, dass er ihn als philosophisch allzu sehr gebildeten Prinzipienreiter und einen weltfremden Weisen karikiert.⁷⁹ Im Gegensatz zu den Attacken auf Verres, Piso und Marc Anton hat sich Cicero in diesem Fall aber zu einer Entschuldigung und Revision bemüht gesehen, und zwar als er 45 v.Chr. Cato als Unterredner in seinem Dialog *de finibus* als Vertreter der stoischen Philosophie in einem prinzipiell positiven Licht auftreten lässt:⁸⁰

non ego tecum iam ita iocabor ut isdem his de rebus, cum L. Murenam te accusante defenderem: apud imperitos tum illa dicta sunt, aliquid etiam coronae datum; nunc agendum est subtilius.

Ich will jetzt nicht mit dir meinen Scherz treiben, so wie ich es in eben diesem Punkte getan habe, so wie es ich in eben diesem Punkte getan habe, als ich den Lucius Murena gegen deine Anklage verteidigte. Damals sprach ich vor Laien, und man musste auch dem Publikum etwas bieten. Jetzt müssen wir sorgfältiger argumentieren.

Diese Palinodie legt sicherlich eine situative Sichtweise auf das gleiche Thema auch in anderen Zusammenhängen nahe. Auch wenn sich die Gegenprobe in den hier besprochenen Fällen nicht machen lässt, wären Widersprüche angesichts der generellen Tendenz polemischer Redeweisen zur Übertreibung sicherlich keine Überraschung, sondern vielmehr zu erwarten. Dennoch lässt sich unterhalb der rhetorischen Oberfläche ein Muster wiedererkennen, das Bildung als Teil der *urbanitas* versteht und das ‚Spielregeln‘ definiert, an die man sich bei dem Einsatz von Bildung zur gesellschaftlichen Repräsentation besser halten sollte, wenn sie erfolgreich sein soll.⁸¹ Dass diese Regeln besonders dort sichtbar werden, wo gegen sie verstoßen wird, ist naheliegend. Es ist genau dieser Mechanismus, der Beleidigungen und Herabwürdigungen, also Phänomene der Invektivität, die wir uns in Dresden zu untersuchen vorgenommen haben, zu einer Art Sonde zur Untersuchung gesellschaftlicher Verhältnisse macht. Wobei ferner zu vermuten steht, dass sowohl die Versuche, aktuelle Zustände zu verändern, sowie die gegenläufigen Bestrebungen, keine Veränderungen zuzulassen, sich häufig der sprachlichen Form der Invektive bedienen.

Vor diesem Hintergrund könnte man sagen, dass Cicero mit seinen verbalen Attacken gegen die Art, wie Piso und Verres Bildung als Mittel der gesellschaftlichen Repräsentation eingesetzt haben, keinen Erfolg gehabt hat. Beide lassen sich mit Blick auf die Bildungskultur der frühen Kaiserzeit eher als ‚Trendsetter‘ be-

⁷⁸ Vgl. Cic. *Mur.* 23–30 mit Bürge 1974 und Fantham 2013, 117–127.

⁷⁹ Vgl. Cic. *Mur.* 60–66 mit Adamietz 1989, 203–214; van der Wal 2007 und Fantham 2013, 165–173.

⁸⁰ Vgl. Cic. *fin.* 4,74 [Text: Moeschini 2005; Übersetzung: Gigon/Straume-Zimmermann 1998].

⁸¹ Vgl. allgemein Ramage 1973 und Krostenko 2001.

schreiben, die Entwicklungen vorwegnehmen, wie wir sie in voller Ausprägung dann beispielsweise in den Briefen des jüngeren Plinius oder den *Noctes Atticae* des Aulus Gellius vorfinden.⁸² Doch verbietet es sich natürlich, nur auf der Basis seiner Invektiven Ciceros Rolle in diesem Zusammenhang zu beleuchten: Blickt man nämlich auf sein Œuvre im Ganzen und – vielleicht noch wichtiger – auf sein ‚image‘ als jemand, der seinen sozialen Aufstieg wesentlich seinen Geistesgaben verdankt, dann ist er selbst fraglos einer der wichtigsten Vorläufer für die gestiegene Rolle der Bildung in der römischen Gesellschaft. Seine wiederholten Ausfälle gegen die Bildung seiner Zeitgenossen lassen sich damit auf den ersten Blick nur schwer verbinden, sie sind aber gleichwohl ein wichtiger Teil des Gesamtbildes.

Literaturverzeichnis

- Adamietz, Joachim, *M. Tullius Cicero: Pro Murena. Mit einem Kommentar herausgegeben* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989).
- Arena, Valentina, *Roman Oratorical Invective: A Companion to Roman Rhetoric* (hg. von William Dominik/Jon Hall; Malden: Blackwell, 2007) 149–160.
- Arweiler, Alexander, *Cicero rhetor: Die Partitiones oratoriae und das Konzept des gelehrten Politikers* (Berlin: de Gruyter, 2003).
- Baldo, Gianluigi, *M. Tulli Ciceronis In C. Verrem actionis secundae liber quartus (de signis)* (Florenz: Bandini, 2004).
- Becker, Norbert, *Die Darstellung der Wirklichkeit in Ciceros Verrinischen Reden* (Freiburg: Dissertation, 1969).
- Benferat, Yasmina, *Plaidoyer pour une victime de Cicéron: Pison: Revue des etudes latines* 80 (2002) 55–77.
- Binternagel, Alexandra, *Urgetur confessione sua. Sermocinatio in Ciceros Verrinen: Fremde Rede – Eigene Rede. Zitieren und verwandte Strategien in antiker Prosa* (hg. von dies./Ute Tischer; Frankfurt: Peter Lang, 2010) 59–78.
- Bürge, Alfons, *Die Juristenkomik in Ciceros Rede pro Murena. Übersetzung und Kommentar* (Zürich: Dissertation, 1974).
- Capasso, Mario, *Who Lived in the Villa of the Papyri at Herculaneum – A Settled Question?: The Villa of the Papyri at Herculaneum: Archaeology, Reception, and Digital Reconstruction* (hg. von Mantha Zarmakoupi; Berlin: de Gruyter, 2010) 89–113.
- Cerutti, Stephen, *Further Discussion on the Delivery and Publication of Cicero’s Second Philippic: Classical Bulletin* 70 (1994) 23–38.
- Corbeill, Anthony, *Controlling Laughter. Political Humor in the Late Roman Republic* (Princeton: Princeton University Press, 1996).
- , *Ciceronian Invective: Brill’s Companion to Cicero. Oratory and Rhetoric* (hg. von James M. May; Leiden: Brill, 2002) 197–217.
- Craig, Christopher, *Audience Expectations, Invective, and Proof: Cicero the Advocate* (hg. von Jonathan Powell/Jeremy Patterson; Oxford: Oxford University Press, 2004) 187–213.

⁸² Vgl. z. B. Stein-Hölkeskamp 2003; Pausch 2004 und Howley 2018.

- Criste, Cristian, *Voluntas auditorum. Forensische Rollenbilder und emotionale Performanzen in den spätrepublikanischen quaestiones* (Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2018).
- Cristofoli, Roberto, *Cicerone e la II Filippica. Circostanze, stile e ideologia di un'orazione mai pronunciata* (Rom: Herder, 2004).
- Dihle, Albrecht, *Die Entstehung der historischen Biographie* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 1986/3, Heidelberg: Winter, 1987).
- Dubreuil, Philippe, *Le marché aux injures → Rome. Injures et insultes dans la littérature latine* (Paris: Éditions L'Harmattan, 2013).
- Dugan, John, How to Make (and Break) a Cicero: Epideixis, Textuality, and Self-fashioning in the Pro Archia and In Pisonem: *Classical Antiquity* 20 (2001) 35–77.
- Ellerbrock, Dagmar u.a., Invektivität – Perspektiven eines neuen Forschungsprogramms in den Kultur- und Sozialwissenschaften: *Kulturwissenschaftliche Zeitschrift* 1 (2017) 2–24.
- Fantham, Elaine, *Cicero's Pro L. Murena oratio: Introduction and Commentary* (Oxford: Oxford University Press, 2013).
- Fedeli, Paolo, *M. Tullius Cicero: in M. Antonium Orationes Philippicae* (Leipzig: Teubner, ²1986/¹1982).
- Forst, Alexandra, Von Apronius bis Timarchides. Sprechende Namen als Decknamen in Ciceros ‚Verrinen‘: *Hermes* 144 (2016) 419–438.
- Frazel, Thomas D., The composition and circulation of Cicero's in Verrem: *Classical Quarterly* 54 (2004) 128–142.
- , The rhetoric of Ciceros ‚In Verrem‘. *Hypomnemata* 179 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009).
- Fuhrmann, Manfred, *Marcus Tullius Cicero: Sämtliche Reden, 7 Bde.* (Zürich: Artemis, 1970–1982).
- , Mündlichkeit und fiktive Mündlichkeit in den von Cicero veröffentlichten Reden: *Strukturen der Mündlichkeit in der römischen Literatur* (hg. von Gregor Vogt-Spira; Tübingen: G. Narr, 1990) 53–62.
- , *Marcus Tullius Cicero: Die Reden gegen Verres: In C. Verrem, lateinisch-deutsch* (Zürich: Artemis & Winkler, 1995).
- /Nickel, Rainer, *Marcus Tullius Cicero: Die Philippischen Reden, lateinisch-deutsch* (Berlin: Akademie Verlag, 2013).
- Gigon, Olof/Straume-Zimmermann, Laila, *Marcus Tullius Cicero: Über die Ziele des menschlichen Handelns/De finibus bonorum et malorum* (München: Artemis, 1998).
- Gildenhart, Ingo, Greek auxiliaries: tragedy and philosophy in Ciceronian invective: *Cicero on the Attack: Invective and subversion in the orations and beyond* (hg. von Joan Booth; Swansea: The Classical Press of Wales, 2007) 149–182.
- , *Creative Eloquence. The Construction of Reality in Cicero's Speeches* (Oxford: Oxford University Press, 2011).
- Griffin, Miriam T., Piso, Cicero and their audience: *Cicéron et Philodème: La polémique en philosophie* (hg. von C. Auvray-Assayas/Daniel Delattre; Paris: Rue d'Ulm, 2001) 85–99.
- Grimal, Pierre, *Cicéron: discours contre L. Pison* (Paris: Les Belles Lettres, 1966).
- Gurd, Sean, Verres and the scene of rewriting: *Phoenix* 64 (2010) 80–101.
- Hall, Jon, *The Philippics: Brill's Companion to Cicero. Oratory and Rhetoric* (hg. von James M. May; Leiden: Brill, 2002) 273–304.
- Hedemann, Katharina, *Die Darstellung des Marcus Antonius in Ciceros Philippischen Reden* (Hamburg: Verlag Dr. Kovač, 2017).

- Heldmann, Konrad, *Der Kaiser singt zur Kithara. Tacitus über Neros Künstlerkarriere und den Gang der Geschichte: Epos, Lyrik, Drama. Genese und Ausführung der literarischen Gattungen. FS Ernst-Richard Schwinge* (hg. von Boris Dunsch u.a.; Heidelberg: Winter, 2013) 315–358.
- Howley, Joseph A., *Aulus Gellius and Roman reading culture: text, presence, and imperial knowledge in the Noctes Atticae* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018).
- Jenkinson, Edna M., *Genus scripturae leve: Cornelius Nepos and the Early History of Biography at Rome: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt 1,3* (hg. von Hildegard Temporini u.a.; Berlin: de Gruyter, 1973) 703–719.
- Koster, Severin, *Die Invektive in der griechischen und römischen Literatur* (Beiträge zur klassischen Philologie 99; Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1980).
- Krafft, Peter/Olef-Krafft, Felicitas, *Cornelius Nepos: De viris illustribus/Biographien berühmter Männer, Lateinisch/Deutsch* (Stuttgart: Reclam, 1993).
- Krostenko, Brian A., *Cicero, Catullus and the language of social performance* (Chicago: University of Chicago Press, 2001).
- Kurczyk, Stephanie, *Cicero und die Inszenierung der eigenen Vergangenheit. Autobiographisches Schreiben in der späten Römischen Republik* (Köln: Böhlau, 2006).
- Lausberg, Heinrich, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, 2 Bde.* (München: Max Huber, 1960).
- Lazzeretti, Alessandra, *M. Tulli Ciceronis, In C. Verrem actionis secundae Liber quartus (de signis). Commento storico e archeologico* (Pisa: ETS, 2006).
- Lewis, R. Geoffrey, *Asconius: Commentaries on Speeches by Cicero* (Oxford: Oxford University Press, 2006).
- Manuwald, Gesine, *Performance and Rhetoric in Cicero's Philippics: Antichthon 38* (2004) 51–69.
–, *Cicero, Philippics 3–9, 2 Bde.* (Berlin: de Gruyter, 2007).
- Marshall, Peter K., *Cornelii Nepotis Vitae cum fragmentis* (Leipzig: Teubner, ¹1977/München, ²2001).
- Moreschini, Claudio, *M. Tullius Cicero: De finibus bonorum et malorum* (München: Saur, 2005).
- Nisbet, Robert G.M., *In L. Calpurnium Pisonem oratio. Edited with Text, Introduction and Commentary* (Oxford: Oxford University Press, 1961).
- Nüßlein, Theodor, *Rhetorica ad Herennium, lateinisch-deutsch* (Düsseldorf: Artemis & Winkler, 1994)
–, *M. Tullius Cicero: De inventione/Über die Auffindung des Stoffes; De optimo genere oratorum/Über die beste Gattung von Rednern; lateinisch-deutsch* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998).
–, *M. Tullius Cicero: De oratore/Über den Redner, lateinisch/deutsch*, (Düsseldorf: Artemis & Winkler, 2007).
- Opelt, Ilona, *Die lateinischen Schimpfwörter und verwandte sprachliche Erscheinungen* (Heidelberg: Winter, 1965).
- Ott, Frank-Thomas, *Die zweite Philippica als Flugschrift in der späten Republik* (Berlin: de Gruyter, 2013).
- Pausch, Dennis, *Biographie und Bildungskultur. Personendarstellungen bei Plinius dem Jüngeren, Gellius und Sueton, Millennium-Studien 4* (Berlin: de Gruyter, 2004).
–, *Kaiser, Künstler, Kitharöde. Das Bild Neros bei Sueton: Neros Wirklichkeiten. Zur Rezeption einer umstrittenen Gestalt* (hg. von Christine Walde; Rahden/Westf.: Verlag Marie Leidorf, 2013) 45–79.

- Peterson, William M., *Tulli Ciceronis Orationes, vol. 3: Divinatio in Q. Caecilium, in C. Verrem* (Oxford: Oxford University Press, ²1917/¹1907).
- Powell, Jonathan, Inveictive and the orator: Ciceronian theory and practice: *Cicero on the Attack: Inveictive and subversion in the orations and beyond* (hg. von Joan Booth; Swansea: The Classical Press of Wales, 2007) 1–24.
- / Patterson, Jeremy, Introduction: *Cicero the Advocate* (hg. von dies.; Oxford: Oxford University Press, 2004) 1–57.
- Ramage, Edwin S., *Urbanitas. Ancient sophistication and refinement* (Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1973).
- Ramsay, John T., *Cicero, Philippics I-II* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).
- Rawson, Elisabeth, *Intellectual Life in the Late Roman Republic* (London: Duckworth, 1985).
- Reischmann, Hans-Joachim, Rhetorische Techniken der Diffamierungskunst, dargestellt an Ciceros Inveiktive ‚In Pisonem‘: *Der Altsprachliche Unterricht* 29,2 (1986) 57–64.
- Rey, Raphaël, L’attribution de pensées comme argument dans la Seconde Philippique de Cicéron: *Museum Helveticum* 67 (2010) 18–28.
- Schaffenrath, Florian, *Literarische Aspekte der Philippischen Reden M. Tullius Ciceros* (Innsbruck: unveröffentlichtes Manuskript der Habilitationsschrift, 2014).
- Schneider, Wolf C., Vom Salz Ciceros. Zum politischen Witz, Schmääh und Sprachspiel bei Cicero: *Gymnasium* 107 (2000) 497–518.
- Scholz, Peter/Walter, Uwe (Hgg.), *Fragmente Römischer Memoiren* (Heidelberg: Verlag Antike, 2013).
- Stein-Hölkeskamp, Elke, Vom homo politicus zum homo litteratus. Lebensziele und Lebensideale in der römischen Elite von Cicero bis zum jüngeren Plinius: *Sinn (in) der Antike. Orientierungssysteme, Leitbilder und Wertkonzepte im Altertum* (hg. von Karl-Joachim Hölkeskamp u.a.; Mainz: von Zabern, 2003) 315–334.
- Stem, Rex, Exemplarity and Identity in Cornelius Nepos’ On Foreign Generals: *Ancient Biography: Identity through Lives. Papers of the Langford Latin Seminar* 17 (hg. von Francis Cairns/Trevor Luke; Prenton: Francis Cairns, 2018) 25–52.
- Stevenson, Tom/Wilson, Marcus (Hgg.): *Cicero’s Philippics: History, Rhetoric and Ideology* (Auckland: University of Auckland, 2008).
- Stroebel, Eduard, *M. Tulli Ciceornis scripta quae mansuerunt omnia Fasc. 2: Rhetorici libri duo qui vocantur de inventione* (Stuttgart: Teubner, 1965/¹1915).
- Tempest, Kathryn L., Staging a Prosecution: Aspects of Performance in Cicero’s Verrines: *Profession and Performance: Aspects of Oratory in the Greco-Roman World* (hg. von Christos Kremmydas u.a.; London: University of London Institute of Classical Studies, 2013) 41–72.
- van der Blom, Henriette, *Oratory and Political Career in the Late Roman Republic* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016).
- van der Wal, Rogier L., ‚What a funny consul we have!‘ Cicero’s dealings with Cato Utiensis and prominent Friends in Opposition: *Cicero on the Attack: Inveictive and subversion in the orations and beyond* (hg. von Joan Booth; Swansea: The Classical Press of Wales, 2007) 183–205.
- Volk, Katharina, The Genre of Cicero’s De consulatu suo: *Generic Interfaces in Latin Literature. Encounters, Interactions and Transformations* (hg. von Theodore D. Papanghelis u.a.; Berlin: de Gruyter, 2013) 93–112.
- / Zetzel, James E.G., Laurel, Tongue and Glory (Cicero, de consulatu suo Fr. 6 Soubiran): *Classical Quarterly* 65 (2015) 204–223.

- Weis, H. Anne, Gaius Verres and the Roman Art Market: Consumption and Connoisseurship Verrine II 4: O tempora, o mores!: *Römische Werte und römische Literatur in den letzten Jahrzehnten der Republik* (hg. von Andreas Haltenhoff u.a.; München: Saur; 2003) 355–400.
- Wille, Günther, *Musica Romana. Die Bedeutung der Musik im Leben der Römer* (Amsterdam: Schippers, 1967).
- Zanker, Paul, *Die Maske des Sokrates. Das Bild des Intellektuellen in der antiken Kunst* (München: Beck, 1995).

Cicero in Athen.

Eine Fallstudie zur Bildungsmobilität in der späten Republik

MEIKE RÜHL

1. Einleitung

Im Jahre 79 v.Chr. hält sich M. Tullius Cicero für mehrere Monate in Athen auf. Diese Reise wird in der Sekundärliteratur meistens als Studienreise bezeichnet und im Kontext römischer Erziehung oder in der Rekonstruktion von Ciceros Bildungsbiographie besprochen.¹ Alle diese Beiträge begreifen die Reise nach Athen als eine Bildungsreise nach heutigen Maßstäben, also einer physischen Bewegung an einen geographischen Ort (gegebenenfalls im Ausland) mit dem Ziel, die eigene geistige Bildung zu vervollkommen.²

Der vorliegende Aufsatz geht hingegen von dem Befund aus, dass Athen als Ort der Bildung in Ciceros Schriften nicht nur im Zusammenhang mit der genannten ‚Bildungsreise‘ erwähnt wird, sondern wesentlich öfter. Nicht immer ist dann Cicero tatsächlich in der Stadt Athen präsent und nicht immer betrifft es seine eigene Bildung, aber immer wird mit der Erwähnung Athens kulturelle Identität besprochen. Athen soll in Anlehnung an kulturwissenschaftliche Raumkonzepte im Folgenden also nicht nur für eine bestimmte geographisch lokalisierbare Stadt stehen, sondern für einen hybriden Raum, der nicht mehr unbedingt an den physischen Ort gebunden sein muss, der sich aber vor allem relational und in einem von Machthierarchien geprägten Aushandlungsprozess ergibt, weil sich in ihm unterschiedliche kulturelle Identitäten und Vorstellungen treffen.³ So kann eruiert werden, welche Vorstellungen eine Person wie Cicero am Ende der Republik mit Athen verknüpft und wie er sich selbst als Römer zu und in diesem Raum positioniert.

¹ Vgl. etwa Daly 1950; Scholz 2011 oder Treggiari 2015.

² Formuliert in Anlehnung an die Definition bei Duden s.v. ‚Bildungsreise‘.

³ Man könnte in postkolonialer Raumtheorie mit Homi Bhabha von einem ‚third space‘ sprechen (Rau 2013, 86 f.); vgl. alternativ die Vorstellung der von Marie Louise Pratt etablierten ‚contact zone‘ (Neumann 2009, 126).

Gleichwohl geht der vorliegende Beitrag zunächst von einer Reise im landläufigen Sinne aus. Bereits hier wird zu sehen sein, dass die scheinbar intrinsische Motivation zu einer solchen Unternehmung und der Zweck der Weiterbildung, die der heutigen Vorstellung inhärent ist, nicht mit den antiken Gegebenheiten deckungsgleich ist. Außerdem wird deutlich werden, dass die moderne Vorstellung einer Bildungsreise nach Athen nur einen geringen Teil der römischen Erwartungen und Assoziationen abdeckt, die eine Begegnung mit diesem Raum hervorrufen.

Um diese Erwartungen und Assoziationen in vollem Umfang erfassen und um die Flexibilität des Raumes ‚Athen‘ aufzeigen und die Hybridität des Raumes rekonstruieren zu können, greift dieser Beitrag zudem auf ein breiteres Verständnis von Mobilität zurück, wie es in der Sozialgeographie entwickelt wurde und das über die rein physische Bewegung von Personen hinausgeht.

So unterscheiden Larsen u.a. in ihrer Monographie *Mobilities, Networks, Geographies* mehrere Arten von Bewegung:⁴ Physisches Reisen von Personen (im Rahmen von z. B. Arbeit, Freizeit, Vergnügen, Familienbesuch und Migration) und physische Bewegung von Gegenständen oder Gütern (hier geht es vor allem um Handel und Konsum), dazu kommt imaginatives Reisen in Erinnerung oder Vorstellung, das durch Bilder, Texte oder andere Medien vermittelt ist; schließlich kommunikatives Reisen durch Botschaften (z. B. Briefe und Postkarten) zwischen zwei Personen.⁵ Hauptanliegen der Monographie ist es, anhand dieser Mobilitätsdifferenzierungen die Entstehung und Unterhaltung sozialer Netzwerke über Distanzen zu beleuchten.⁶ Dies ist auch ein wichtiger Aspekt für die vorliegende Untersuchung, denn keine Erwähnung Athens kommt bei Cicero ohne die Erwähnung anwesender Personen aus. Die Beziehung zu diesen ist damit ein entscheidendes Kriterium in der Bestimmung des Ortes.

Diese unterschiedlichen Formen von Mobilität dienen im Folgenden als Gerüst für unsere Fallstudie, denn die Arten der Bewegung entsprechen ungefähr auch einer chronologischen Anordnung der Texte. Auf diese Weise lässt sich auch diachron verfolgen, wie sich Athen als hybrider Raum entwickelt und buchstäblich selbst zu einem ‚travelling concept‘ wird. Da alle Texte von Cicero stammen, lässt sich gleichzeitig rekonstruieren, welchen Beitrag ‚Athen‘ zu Ciceros biographischem Bildungsnarrativ leistet.

⁴ Larsen u.a. 2006, 4.

⁵ Als weitere Form der Mobilität wird virtuelles Reisen im Internet genannt. Dies bleibt im Folgenden natürlich unberücksichtigt.

⁶ Larsen u.a. 2006, 5.

2. Athen als Ziel physischer Mobilität und Ort sozialer Interaktion

In Ciceros Werken lässt sich physische Mobilität in einem Bildungskontext vor allem für drei Generationen fassen: die der Generation seiner Lehrer und Vorbilder, seiner eigenen und mit seinem Sohn und Neffen für diejenige der folgenden Generation.

Für diese älteste Generation werden Aufenthalte in Athen eines Q. Caecilius Metellus Numidicus, Q. Mucius Scaevola, L. Licinius Crassus, M. Antonius und L. Gellius erwähnt.⁷ Alle genannten nutzen Athen für einen Halt auf dem Weg in die oder aus der Provinz in ihrer Eigenschaft als Quaestor oder Promagistrat, als alternativer Aufenthaltsort dient die Insel Rhodos. Ausdrücklich wird hinzugefügt, dass Athen (beziehungsweise Rhodos) nicht das eigentliche Ziel des Weges war, sondern lediglich eine Gelegenheit bot, um die Vertreter der Philosophen- und Rhetorenschulen zu hören. Bezeichnend ist, dass alle genannten Sprecher in den Dialogen Ciceros sind und über ihre ‚eigenen‘ Erfahrungen rasonieren, die sie jeweils mit einem rechtfertigenden Gestus erwähnen. So sagt beispielsweise Antonius über seinen Aufenthalt in Athen:

namque egomet, qui sero ac leviter Graecas litteras attigissem, tamen cum pro consule in Ciliciam proficiscens venissem Athenas, compluris tum ibi dies sum propter navigandi difficultatem commoratus; sed, cum cotidie mecum haberem homines doctissimos, eos fere ipsos, qui abs te modo sunt nominati, cum hoc nescio quo modo apud eos increbuisset, me in causis maioribus sicuti te solere versari, pro se quisque ut poterat de officio et de ratione oratoris disputabat.

Ich bin zwar zu spät und nur flüchtig mit griechischer Bildung in Berührung gekommen; doch als ich auf meiner Reise nach Kilikien als Proconsul nach Athen kam, hielt ich mich wegen schwerer See einige Tage dort auf. Aber da ich täglich mit den größten Gelehrten zusammen war – zumeist gerade mit denen, die du soeben nanntest –, und da es sich bei ihnen irgendwie herumgesprochen hatte, dass ich, wie du, gewöhnlich in größeren Prozessen zu tun hätte, sprach jeder für seine Person, so gut er konnte, über die Aufgabe und das Wesen des Redners.

Cic. *de orat.* 1,75 (Übs. Merklin)

Antonius begründet seinen Aufenthalt und sein Tun in Athen also gleich mehrfach: Er sei nicht nur gerade auf dem Dienstweg in seine Provinz, er bleibe vor allem wegen Transportproblemen dort. Außerdem sei es nicht er, der die Gelehrten aufsuche, vielmehr seien sie es, die zu ihm kämen (*cum ... apud eos increbuisset*) und daraufhin sein Publikum oder seine Begleitung bilden würden (*mecum haberem*). Das setzt voraus, dass er unter den Gelehrten Athens bekannt war, und zwar als Redner vor Gericht (*in causis maioribus*). Auch wenn Antonius behauptet, er sei nur oberflächlich und erst spät mit griechischer Bildung in Kontakt gekommen, so genügt dies offenbar doch, um die Meinungen der verschiedenen Vertreter (*pro se*

⁷ Überblick mit Quellenangaben (alle aus Ciceros Werken) bei Scholz 2011, 138.

quisque ut poterat – was suggeriert, dass das Ergebnis nicht absolut überzeugend war) im Folgenden wiederzugeben und über sie umfassend zu urteilen, und ist aus dem Kontext heraus als Understatement der Figur zu verstehen. Außerdem erwähnt Antonius, dass es dieselben Vertreter seien, die auch sein Dialogpartner Crassus gehört habe.⁸ Man ist sich im Dialog aus römischer Perspektive also einig, welche der Vertreter zu den *doctissimi* zu zählen sind. Das Publikum dieser Vorstellung, so erfährt der Leser im Folgenden, bestand zudem aus weiteren Athenern (*diserti homines Athenienses et in re publica causisque versati*; 1,85), die sich an der Diskussion beteiligten und wie Antonius selbst erfahrene Politiker und Prozessredner waren, darunter ein gewisser Menedemus, zu dem Antonius soziale Kontakte unterhielt (*hospes meus*) und der bereits einmal in Rom war.

Diese Textpassage erweckt also den Eindruck, als seien weniger die Gelehrten der Rhetorik- und Philosophenschulen für Antonius bei seiner Stippvisite hörens- und sehenswert, sondern als sei umgekehrt der Aufenthalt des Antonius in Athen ein soziales Ereignis gerade für die Gelehrten der Stadt.

Für die Lehrer- und Vorbildgeneration in Ciceros Dialog erfolgt der Aufenthalt in Athen also im Rahmen oder auf dem Weg zu einer administrativen oder militärischen Dienstaufgabe in der Provinz, in Athen selbst werden diese Römer in ihrer Funktion als *patronus/hospes* adressiert, und in der Darstellung und Formulierung ihres Auftretens bleibt kein Zweifel bestehen, dass ein Machtgefälle zwischen Rom und Athen besteht und dass die Römer den Gelehrten in Athen in puncto ‚Bildung‘ aufgrund ihrer Praxiserfahrung keinesfalls unterlegen sind. Der Aufenthalt wurde demnach in erster Linie dazu genutzt, um sich im Abgleich mit den Ressourcen in Athen des eigenen sozialen und kulturellen Standpunktes zu vergewissern. Diese Erfahrung hat persönliche Auswirkungen und fließt unmittelbar, so die Fiktion des Dialogs, in die Formulierung eines römischen Rednerideals ein.

Die Anekdote, die in Ciceros *De legibus* über einen gewissen Lucius Gellius kolportiert wird, passt in dieses gerade skizzierte Bild:⁹ Atticus will sie dort nämlich von einem griechischen Bekannten erfahren haben. Vielleicht soll man sich hier eine ähnliche Szene wie bei Antonius vorstellen, denn Gellius ist in der Funktion *pro consule* in Athen. Mit dieser Autorität lässt er die aktuellen Vertreter der Philosophenschulen zusammenrufen, legt ihnen nahe, ihren Dissens beizulegen, bietet ihnen dafür sogar als konsenserpobter Römer seine Hilfe an.¹⁰ Auch hier

⁸ Cic. *de orat.* 1,45; als Quaestor auf dem Rückweg von Makedonien.

⁹ Cic. *leg.* 1,53: A: *quia me Athenis audire ex Phaedro meo memini, Gellium familiarem tuum, quom pro consule ex praetura in Graeciam uenisset <esse>que Athenis, philosophos, qui tum erant, in locum unum conuocasse ipsisque magno opere auctorem fuisse, ut aliquando controuersiarum aliquem facerent modum. quodsi essent eo animo ut nollent aetatem in litibus conterere, posse rem conuenire, et simul operam suam illis esse pollicitum, si posset inter eos aliquid conuenire. M: iocularis istuc quidem, Pomponi, et a multis saepe derisum. sed ego plane uellem me arbitrum inter antiquam Academiam et Zenonem datum.*

¹⁰ Vgl. zur Anekdote das ähnliche Szenario, das bei Suet. *Tib.* 11,3 für Tiberius überliefert ist; diese bespricht Flaig 1999, 106 ausführlich unter dem Gesichtspunkt Machtasymmetrie (mit Verweis auf die Stelle in Cic. *leg.* 1,53).

liegt der Fokus weniger auf einer intellektuellen Leistung, als vielmehr auf sozialer Praxis. Cicero bestätigt im Folgenden, dass es sich um eine drollige und oft kolportierte Anekdote handle, – und bietet sich selbst als Schiedsrichter zwischen der alten Akademie und Zeno an, denn die seien sich praktischerweise nur in einem einzigen Punkt uneinig. Aus dieser letzten Bemerkung lässt sich folgern, dass es nicht die Rolle des Schiedsrichters ist, über die sich die römischen Dialogteilnehmer im Fall des Gellius amüsieren, sonst würde Cicero im Anschluss nicht selbst anbieten, Konsens herzustellen. Der zentrale Aspekt scheint vielmehr zu sein, dass Gellius lediglich seine Moderation angeboten hatte, anstatt auch inhaltlich aktiv einzugreifen und das Problem selbst zu lösen, wozu er – dies scheint der Dialog zu suggerieren – intellektuell nicht in der Lage gewesen wäre.

Besieht man sich nun Ciceros Darstellung seiner eigenen ‚Bildungsreisen‘, so verschiebt sich der Fokus etwas. Die ausführlichste und geschlossenste Erzählung steht im *Brutus*. Anders als die vorgenannte Generation ist Cicero bei dieser Reise im Jahr 79 v.Chr. nicht mit einem *imperium* ausgestattet. Ohne extrinsische Begründung kommt die Darstellung des Aufenthalts trotzdem nicht aus: Aufgrund seines schlechten Gesundheitszustandes hätten ihn Ärzte wie Freunde gedrängt, *ut causas agere desisterem* (*Brut.* 314). Ein Aufgeben der rednerischen Karriere wäre freilich aus dem Rückblick und der progressiven Logik der 46 v.Chr. verfassten Rhetorikgeschichte fatal gewesen, und so entschließt sich Cicero, nach zwei sehr erfolgreichen Jahren als Prozessredner in Rom nach Asien zu reisen, um seine Sprechtechnik (*consuetudo dicendi*) schulen zu lassen. Auf dem Weg dorthin macht er in Athen Halt und verbringt ein halbes Jahr bei Antiochos von Askalon, dem aktuellen Leiter der Akademie (*nobilissimo et prudentissimo philosopho*, 314), um das Studium der Philosophie wiederaufzunehmen (*numquam intermissum a primaque adulescentia cultum*, ebd.) und gleichzeitig bei Demetrius aus Syrien Rhetorikunterricht zu nehmen. Danach reist er weiter nach Kleinasien:

post a me Asia tota peragrata est cum summis quidem oratoribus, quibuscum exercebar ipsis lubentibus; quorum erat princeps Menippus Stratonicensis meo iudicio tota Asia illis temporibus disertissimus; ... adsiduissime autem mecum fuit Dionysius Magnes; erat etiam Aeschylus Cnidius, Adramyttenus Xenocles. hi tum in Asia rhetorum principes numerabantur. quibus non contentus Rhodum veni ...

Dann reiste ich durch ganz Kleinasien, begleitet von den bedeutendsten Rednern, bei denen ich zu ihrem eigenen Gefallen Redeübungen absolvierte. Der bedeutendste von ihnen war Menippos aus Stratonikeia, der nach meinem Urteil zu jener Zeit der gewandteste Redner in ganz Kleinasien war; [...] Unablässig aber war Dionysios aus Magnesia in meiner Nähe. Dies gilt auch für Aischylos von Knidos und Xenokles von Adramyttion. Diese wurden damals in Kleinasien unter die ersten Rhetoriklehrer gezählt. Mit ihnen gab ich mich nicht zufrieden. Ich kam nach Rhodos [...].

Cic. *Brut.* 315 f. (Übs. Gunermann)

Wie seine Vorbilder ist auch die autobiographische Figur Cicero selbst trotz geänderter Reisemotive im Osten als distinguiertes Römer unterwegs; die Formulierungen implizieren, dass auch hier nicht die ortsansässigen Rhetoriker, sondern der Besuch aus Rom die eigentliche Attraktion darstellen: Cicero reist durch Asien „mit“ den bedeutendsten Rednern wie ein Amtsträger mit Entourage und schließlich übt er auch gemeinsam mit ihnen – zu deren großem Vergnügen. Stellt man diese Passage neben vergleichbare Abschnitte über Bildungsreisen im *Brutus* (z. B. *Brutus' eigene*),¹¹ so wird deutlich, wie sehr die Formulierungen hier darauf hinarbeiten, Cicero als jemanden erscheinen zu lassen, der gerade im sozialen und intellektuellen Austausch mit anderen, die ihm als Ansporn zur eigenen Vervollkommnung dienen, zu seiner wahren Bestimmung findet.

Insgesamt erwecken die erwähnten Passagen zudem den Eindruck, dass für Cicero nur das Beste gut genug ist: Die Häufung der superlativischen Formulierungen (*summus; nobilissimo et prudentissimo; princeps; disertissimus; adsiduissime; principes; praestantem; prudentissimum*; 314–316) spricht für sich; gesteigert wird dies, indem Cicero sich nicht einmal damit zufrieden zeigt und den Erfolg mit den Worten zusammenfasst: *ita recepi me biennio post non modo exercitator sed prope mutatus* – Komparativ und Adverb zeigen deutlich die Grenzen der Maßnahme auf, sie betreffen schließlich nur die physischen und nicht die intellektuellen Qualitäten Ciceros.

Die Darstellung des Redners Cicero im *Brutus* folgt damit dem in *De oratore* etablierten Muster: Wie bei Crassus und Antonius sind die Reisen nach Athen, Rhodos und Kleinasien kein Selbstzweck, sondern stehen in Zusammenhang mit der Arbeit für das Gemeinwesen. Vor Ort treten die Römer nicht in der Rolle von Schülern auf, sondern als intellektuell gleichberechtigte und gesellschaftlich stärkere Partner. Gleichwohl findet ein interkultureller Austausch der Bildungsinhalte statt. Die Art der Darstellung zielt darauf ab, die römischen Protagonisten (beispielsweise im Gegensatz zu L. Gellius oder selbst Brutus) als für ihre jeweilige Zeit gleichermaßen beispielhaft agierende und gebildete Bürger zu etablieren und eine logische chronologische Abfolge der vorherigen Generation zu Cicero herzustellen.

Das Bild ändert sich in der folgenden Generation vor allem deswegen, weil es eines ist, das hauptsächlich von Cicero entworfen wurde, es setzt nämlich die Entwicklungslinie (Vorbild – Cicero – Nachahmer) fort: Ciceros Sohn Marcus scheint der erste zu sein, der nach Athen zum Studium *geschickt* wurde. Dies wird in der Sekundärliteratur gerne betont.¹² Diesen Eindruck gewinnen wir jedoch vor allem

¹¹ Cic. *Brut.* 332: *nec enim decet te ornatum uberrimis artibus, quas cum domo haurire non posses, accessivisti ex urbe ea, quae domus est semper habita doctrinae, numerari in volgo patronorum. nam quid te exercuit Pammenes vir longe eloquentissimus Graeciae quid illa vetus Academia atque eius heres Aristus hospes et familiaris meus, si quidem similes maioris partis oratorum futuri sumus?*

¹² Zum Beispiel bei Howley 2014, 173. Dass sich freilich auch in der Ausbildung der römischen Jugend einiges geändert hatte, in deren Folge auch ein Studienaufenthalt möglicher-

aus Ciceros Schriften. Der Grund, warum man in Athen war (auf dem Weg von/ in die Provinz, gesundheitliche Hindernisse für den Dienst am Gemeinwesen), wurde in den Quellen jeweils als Ich-Aussage und Rechtfertigung präsentiert. Eine solche liegt von Ciceros Sohn¹³ nicht vor. Vor seinem Studienaufenthalt 44 v.Chr. begleitete Marcus seinen Vater jedoch bereits während dessen Statthalterschaft nach Cilicien. Auf dem Weg in die Provinz und auf dem Rückweg machte man – dieses Muster kennt man bereits – sowohl in Athen als auch auf Rhodos Halt.¹⁴ Wie sehr das modellhafte Verhalten des Vaters, wie es im *Brutus* entworfen wird, akzeptiert wird, illustriert anschaulich ein Brief des C. Trebonius, der (wie alle anderen) auf seinem Weg in seine Provinz Asia eine Weile in Athen bleibt. Von dort berichtet er (Cic. *fam.* 12,16) dem Vater von den Studienerfolgen des Sohnes.¹⁵ Natürlich studiert der Sohn dasselbe wie der Vater (die besten Fächer) und verhält sich umgänglich. Als Marcus den Wunsch äußert, auch einmal Asia bereisen zu wollen, erhält er vom Statthalter Trebonius sogleich eine Einladung für sich und seinen Lehrer Cratipp als Begleitung (*ut Cratippus una cum eo sit*). Wie der Vater einst in Begleitung der führenden Redner durch Asia reiste, so würde auch der Sohn bei diesem Unternehmen seinen eigenen Lehrer dabei haben.

In Athen selbst ist Marcus von einer ganzen Reihe von Lehrern umgeben. In einem Brief, den er aus dieser Zeit an Tiro schreibt (*fam.* 16,21), sind neben Cratipp, bei dem er Philosophie hört, auch Bruttius sowie Gorgias und Cassius genannt, bei denen er lateinische und griechische Rhetorik studiert.¹⁶ Der Rahmen des Briefes legt nahe, dass auch Marcus eine bestimmte Ich-Botschaft sendet, deren Ziel es ist, sich als mustergültigen Sohn und Schüler zu präsentieren (es ist von *errata aetatis meae* die Rede, die die Umgebung offenbar hatten daran zweifeln lassen); hierzu gehört sein Verhalten als ‚Student‘:

weise eine andere Qualität bekam, liegt auf der Hand und wird z. B. von Scholz 2011, Kap. 4 ausführlicher erläutert.

¹³ Im Folgenden nur noch ‚Marcus‘ (im Gegensatz zu ‚Cicero‘).

¹⁴ Belege z. B. bei Treggiari 2015, 247.

¹⁵ Cic. *fam.* 12,16,1 f.: *Vidi filium tuum deditum optimis studiis summaque modestiae fama. ... nihil adulescente tuo atque adeo nostro (nihil enim tibi a me potest esse seiunctum) aut amabilius omnibus his qui Athenis sunt est aut studiosius earum artium quas tu maxime amas, hoc est optimarum. ... Qui cum mihi in sermone inieciisset se velle Asiam visere, non modo invitatus sed etiam rogatus est a me ut id potissimum nobis obtinentibus provinciam faceret.*

¹⁶ Spawforth 2012, 73 weist zu Recht darauf hin, dass unter Marcus' Lehrern auch Personen mit lateinischem Namen waren und dass nicht nur Griechisch, sondern eben auch Latein gelehrt wurde. Das heißt, Athen hat sich für die Römer zu einem Studienzentrum entwickelt. Zur römischen ‚community‘ in Athen vgl. auch Rawson 1985, 12 f., die davon ausgeht, dass nicht nur die uns namentlich bekannten Kinder der römischen Elite in Athen studierten, sondern auch diejenigen römischer *negotiatores*. Dass Marcus nicht alleiniger Schüler Cratipps war, legt die Erwähnung der ‚Anhängerschaft‘ nahe, die Cratipp aus Mytilene mitgebracht hat (Cic. *fam.* 16,21,5). Einen tabellarischen Überblick über Römer in Athen bietet Habicht 1997.

Cratippo me scito non ut discipulum sed ut filium esse coniunctissimum. ... sum totos dies cum eo noctisque saepe numero partem; exoro enim ut mecum quam saepissime cenet.

Wisse, dass ich mich mit Cratippus wie ein Sohn, nicht wie ein Schüler verbunden fühle; ... Ganze Tage und häufig auch einen Teil der Nacht bin ich mit ihm zusammen; ich lade ihn nämlich ein, recht häufig mein Gast zu sein.

Cic. *fam.* 16,21,3 (Übs. Kasten)

Er betont, dass er mit Cratipp, den sein Vater für ihn engagiert hatte, engen Umgang hat. Diese Verbindung pflegt er zudem durch häufige Essenseinladungen, woraus man wiederum ableiten kann, dass es nicht nur um den Philosophie-Unterricht ging, sondern offenbar gerade auch um die soziale Interaktion. Noch deutlicher wird dieser Aspekt bei dem, was Marcus über seine Verbindung zu Bruttius berichtet:

nam quid ego de Bruttio dicam, quem nullo tempore a me patior discedere? cuius cum frugi severaque est vita tum etiam iucundissima convictio; non est enim seiunctus iocus a philologia et cottidiana συζητήσει. huic ego locum in proximo conduxi et, ut possum, ex meis angustiis illius sustento tenuitatem.

Und was soll ich Dir von Bruttius sagen? Ich lasse ihn keinen Augenblick von meiner Seite. Sein Lebenswandel ist ehrbar und streng, mit ihm zu verkehren überaus angenehm, denn Studium und das tägliche Disputieren schließen den Scherz nicht aus. Ich habe ihm Quartier in meiner nächsten Nähe gemietet und greife ihm mit meinen geringen Mitteln, so gut ich kann, unter die Arme.

Cic. *fam.* 16,21,4 (Übs. Kasten)

Aus den Formulierungen scheint hervorzugehen, dass Bruttius einen anderen Status als Cratipp hatte, zumindest was das Verhältnis zur Familie Cicero betraf,¹⁷ denn anders als bei Cratipp scheint Marcus in Bezug auf Bruttius eigene Entscheidungen getroffen zu haben. Diese muss er offenbar rechtfertigen, sonst würde er den bescheidenen und strengen Lebenswandel des Lehrers nicht so betonen. Zwei weitere Formulierungen lassen den Unterschied noch deutlicher hervortreten: Während über Cratipp gesagt wird, dass er im Prinzip selbstständig bei Marcus ein und aus gehe (*saepe inscientibus nobis et cenantibus obrepit*), ist es jedoch Marcus, der über Bruttius' Anwesenheit verfügt (*quem nullo tempore a me patior discedere*) und der für ihn sogar aus seinem Budget eine Unterkunft in der Nähe angemietet hat. Daneben ist es die Gesellschaft führender Athener Bürger und Amtsträger wie Epicrates und Leonides, in der Marcus sich befindet und deren Status er hervorhebt, da sie auch ihn selbst in günstigem Licht erscheinen lassen

¹⁷ Zumindest in der Hinsicht, dass Cicero sich für Cratipp in vielerlei Weise verwendete, bei Caesar z. B. das Bürgerrecht für ihn erwirkte (s. Plut. *Cic.* 24,5). Anders war dies mit dem von Marcus weiter unten erwähnten Gorgias, den der Vater offenbar aufgrund seines Lebenswandels für ziemlich ungeeignet hielt und ihm schriftlich (und auf Griechisch) kündigte (ibid.). Einen Überblick über den finanziellen Aufwand von Marcus' Studium und Ciceros Befürchtungen über mangelnden Erfolg gibt Scholz 2011, 341–345.

(*multum etiam mecum est Epicrates, princeps Atheniensium, et Leonides et horum ceteri similes*; 16,21,5).¹⁸

Überschlägt man die besprochenen Passagen dreier Generationen in Athen, so ergibt sich folgendes Bild, das man zeichnen darf, auch wenn zwei der drei Texte aus Ciceros Feder stammen und alle mehr oder weniger den Gesetzen der Fiktionalisierung unterliegen, denn die räumlichen Vorstellungen einer Gesellschaft prägen natürlich die literarische Darstellung von Räumen, sodass literarische und nicht-literarische Räume aufeinander bezogen werden können:¹⁹ In der Darstellung der drei Fälle wurden zwar unterschiedliche Motivationen für den Studienaufenthalt genannt, deren Gemeinsamkeit war es jedoch, dass dem eigentlichen Studium und seinen Inhalten vergleichsweise wenig Aufmerksamkeit geschenkt wurde, im Vordergrund standen vielmehr die ortsansässigen Lehrer und Begleiter, ihre Qualitäten und der Umgang mit ihnen. Mindestens gleichwertig mit dem Ziel der Bildung scheint daher die Einbettung in und das Auftreten innerhalb dieses sozialen ‚Netzwerks‘ zu sein. Dies lässt sich durch zwei weitere Überlegungen stützen: Der oben erwähnte Brief von Trebonius und Briefe an Atticus über Marcus in Athen²⁰ zeigen, dass eine ganze Reihe von Personen unterschiedlicher Provenienz auf mehr oder weniger ausdrückliche Aufforderung Ciceros hin damit beschäftigt war, mit dem Sohn Umgang zu haben und dem Vater darüber Bericht zu erstatten. Es sind die Kontakte des Vaters, in die sich der Sohn einlebt und die er, wie man seinen Formulierungen entnehmen kann, offenbar auch als die seinen betrachtet. Selbst Brutus greift (in der Darstellung des *Brutus*) in Athen mit dem Unterricht bei Aristus auf Kontakte Ciceros zurück.²¹ Als Ergebnis für das Bildungsnarrativ Ciceros kann also notiert werden, dass die Fäden zu den wichtigen Personen Athens im ‚Bildungsbereich‘ in der Person Cicero zusammenlaufen.

¹⁸ Alle genannten wie auch Herodes hatten entscheidende Ämter in Athen inne. Zur Identifizierung der Personen vgl. Rawson 1985b.

¹⁹ Vgl. Neumann 2009, 116 f.

²⁰ Cic. Att. 14,16,3 f.: *magni interest Ciceronis vel mea potius vel mehercule utriusque me intervenire discenti. nam epistula Leonidae quam ad me misisti quid habet, quaeso, in quo magno opere laetemur? numquam ille mihi satis laudari videbitur cum ita laudabitur, „quo modo nunc est“. non est fidentis hoc testimonium, sed potius timentis. Herodi autem mandaram ut mihi κατὰ μέτρον scriberet; a quo adhuc nulla littera est. vereor ne nihil habuerit quod mihi, cum cognossem, iucundum putaret fore. quod ad Xenonem scripsisti, valde mihi gratum est; nihil enim deesse Ciceroni cum ad officium tum ad existimationem meam pertinet.*

²¹ Cic. Brut. 332: *nam quid te exercuit Pammenes vir longe eloquentissimus Graeciae quid illa vetus Academia atque eius heres Aristus hospes et familiaris meus, si quidem similes maioris partis oratorum futuri sumus?*

3. Bildungsressourcen und Ertrag des interkulturellen Austausches

Eine Generation zuvor war der gesellschaftliche Austausch dieser Reisen vermutlich nicht weniger wichtig, sondern tritt nur in der Selbstdarstellung nicht so deutlich hervor. Viele der Gelehrten aus dem griechischen Osten waren ohnehin, teils auch für längere Zeit, in Rom, weil sie entweder von ihren Heimatstädten als Gesandte geschickt worden waren, um in Rom ein Anliegen vorzutragen, oder weil sie zu einflussreichen Römern engere Kontakte unterhielten, die für sie offenbar so vorteilhaft waren, dass sie eine ganze Weile in deren Haus verbrachten oder sie als Berater auf dienstlichen Reisen begleiteten.²² Von Cicero selbst ist bekannt, dass er zudem in seinem Haus den blinden Stoiker Diodot bis an dessen Lebensende beherbergte (*Brut.* 309, *Tusc.* 5,113). Dieser Zufluss an temporären oder dauerhaften Bildungsressourcen wurde vor allem durch die Mithridatischen Kriege verstärkt.²³

Daraus lässt sich folgern, dass eine Reise nach Athen, Kleinasien oder Rhodos nicht ausschließlich deswegen erfolgt sein kann, weil man in Rom nicht ausreichend Möglichkeiten gehabt hätte, sich diese Bildungsinhalte anzueignen. Vielmehr scheint es auch und gerade darum zu gehen, eben diese Kontakte zu unterhalten und zu pflegen und einen weitgefassten ‚interkulturellen‘ Austausch zu etablieren. Dies war bereits weiter oben in den Berichten über die Athen-Aufenthalte zu sehen. Dort wurden immer auch Personen der lokalen Elite erwähnt, die regen Austausch mit dem Besuch aus Rom pflegten. Aus den Beispielen von Marcus und Brutus, die für ihre Ausbildung jeweils Ciceros Kontakte in Anspruch nahmen, lässt sich schließen, dass es keine Verbindungen sind, die lediglich ein einzelner Römer mit einem einzelnen Athener hatte, sondern dass stets mehrere Personen über Knoten miteinander verknüpft waren und innerrömische Kontakte so eine Erweiterung nach Athen erfuhren. Da wir diese Kontakte und diesen Austausch hauptsächlich aus römischer Perspektive kennen, ist man geneigt, auf der römischen Seite auch immer die stärkere und (in jeglicher Hinsicht, zumindest aber in militärischer) überlegenere Seite zu sehen. Bei nüchterner Betrachtung muss jedoch davon ausgegangen werden, dass beide Seiten davon profitierten. Der Ertrag dürfte auf beiden Seiten nicht nur im Bereich des kulturellen Kapitals gelegen haben (dieser war wahrscheinlich auf römischer Seite höher), sondern vor allem auch im Zuwachs des sozialen und symbolischen Kapitals.

Wie dieser Ertrag in Athen in einem konkreten Falle ausgesehen haben mag, lässt sich an einem Brief Ciceros illustrieren, den er an C. Memmius, den Wid-

²² Einen guten Überblick gibt Rawson 1985a, 5–8.72–83. So war beispielsweise Apollonius Molon im Rahmen von Gesandtschaften aus Rhodos in Rom (*Cic. Brut.* 307.312), ebenso wie Poseidonius (*Cic. nat.* 1,123); Antiochos von Askalon war eng mit Brutus verbunden, ebenso wie sein Bruder Aristos.

²³ Rawson 1985a, 7.

Träger von Lucretius' epikureischem Lehrgedicht *De rerum natura*, schreibt (Cic. *fam.* 13,1). Dort geht es um das ehemalige Wohnhaus Epikurs, das in der Zwischenzeit baufällig geworden war und offenbar nur noch aus den Wänden bestand. Memmius hatte das Grundstück, auf dem sich dieses Haus befand, erworben, nachdem es ihm per Beschluss des Areopags zugesprochen worden war, und wollte es für ein eigenes Bauvorhaben nutzen.²⁴ Hier intervenierte Patro, der aktuelle Leiter der epikureischen Schule in Athen und ein Freund des Atticus. Atticus bat wiederum Cicero, Memmius von diesem Projekt abzuhalten, zudem war Patro mit Cicero selbst gut bekannt. Memmius hatte zwar inzwischen das Bauvorhaben aufgegeben, Cicero kam der Bitte dennoch nach:

cum Patrone Epicurio mihi omnia sunt, nisi quod in philosophia vehementer ab eo dissentio. sed et initio Romae, cum te quoque et tuos omnis observabat, me coluit in primis et nuper, cum ea quae voluit de suis commodis et praemiis consecutus est, me habuit suorum defensorum et amicorum fere principem et iam a Phaedro, qui nobis cum pueri essemus, ante quam Philonem cognovimus, valde ut philosophus, postea tamen ut vir bonus et suavis et officiosus probabatur, traditus mihi commendatusque est.

is igitur Patro cum ad me Romam litteras misisset, uti te sibi placarem peteremque ut nescio quid illud Epicuri parietinarum sibi concederes, nihil scripsi ad te ob eam rem quod aedificationis tuae consilium commendatione mea nolebam impediri. idem, ut veni Athenas, cum idem ut ad te scriberem rogasset, ob eam causam impetravit quod te abieciisse illam aedificationem constabat inter omnis amicos tuos.

Mit dem Epicureer Patro fühle ich mich herzlich verbunden, abgesehen davon, dass ich in der Philosophie gar nicht mit ihm einverstanden bin. Aber anfangs in Rom, als er auch Dich und die Deinigen alle verehrte, hing er besonders an mir, und neuerdings, als er die gewünschten Vorteile und Belohnungen erreichte, sah er in mir beinahe seinen Hauptverteidiger und Hauptfreund, und schon Phaedrus, der mir in meiner Jugend, ehe ich Philo kennenlernte, als Philosoph, später jedoch auch als guter, angenehmer, gefälliger Mensch großen Eindruck machte, hat ihn mir anvertraut und empfohlen.

Dieser Patro also hat mir nach Rom geschrieben, ich möchte Dich mit ihm versöhnen und Dich bitten, ihm dies ominöse Gemäuer Epicurs zu überlassen, aber ich habe Dir nichts davon geschrieben, weil ich Dein Bauvorhaben durch mein Eintreten für ihn nicht stören wollte. Als ich jetzt nach Athen kam, hat er mich gleich wieder gebeten, Dir zu schreiben, und seinen Willen nur bekommen, weil alle Deine Freunde sich darin einig sind, dass Du jenen Bau aufgeben hast.

Cic. *fam.* 13,1,2 f. (Übs. Kasten)

Ciceros Argumentation stützt sich auf ein ganzes Netz von Bekanntschaften und Verpflichtungen. Aus der Passage wird ersichtlich, dass Cicero mit Patro bekannt ist, seit dieser in Rom war. Seit der Zeit kennt ihn auch Memmius (das weiß Cicero entweder, weil Patro es ihm gegenüber geäußert hat oder weil Cicero dies bei Pa-

²⁴ Es wird nicht klar, welcher Art die *aedificatio* sein sollte. Die Lesarten reichen von komplettem Abriss und Beseitigung der Spuren Epikurs bis hin zur Errichtung eines Denkmals für Epikur, je nachdem für wie ernsthaft man Ciceros despektierliche Äußerungen über die Epikureer im Brief hält. Die Argumente sind zusammengefasst bei Morgan/Taylor 2017, die selbst zur Variante mit dem Denkmal neigen (538).

tros Rom-Aufenthalt selbst erfahren hat). In letzter Zeit (*nuper*) scheint sich der Kontakt intensiviert zu haben. Die Qualität von Ciceros Verbindung zu Patro beruht aber nicht nur auf persönlichem Kontakt, sondern auch auf einer Empfehlung seines Lehrers Phaedrus. Diese Empfehlung ist für Cicero valide und bindend, da er Phaedrus als charakterliche und philosophische Autorität betrachtet (dies mag durch den Altersunterschied – *cum pueri essemus* – bei ihrer ersten Begegnung bedingt sein). Patro interveniert bei Cicero zunächst schriftlich und dann noch einmal persönlich, als Cicero sich auf dem Weg in die Provinz einige Zeit in Athen aufhält (51 v.Chr., das Abfassungsdatum dieses Briefes). Ein Eingreifen von Seiten Ciceros ist zwar an diese athenischen Kontakte gebunden, das stärkere Argument liegt aber in seinem Verhältnis zu Memmius, den er erst nach wiederholter Bitte des Patro behelligt und, nachdem sich Patro zusätzlich an Atticus, dem wiederum Cicero verpflichtet ist, gewandt hatte, erst in dem Moment, als er sich angeblich sicher sein kann, dass Memmius seinen Plan, auf diesem Grundstück zu bauen, wieder fallenlässt.

Aus dieser Episode lassen sich für unsere Fragestellung zwei Feststellungen erhärten: Erstens, der kulturelle Austausch (denn begonnen hatte alles in diesem Fall in Ciceros Kindheit mit dem Unterricht des Phaedrus) ist in einen viel größeren und anscheinend wichtigeren sozialen Austausch eingebunden. Zweitens, die Römer greifen architektonisch in den athenischen Bildungsraum ein und versuchen sich als Bauherren oder Stifter²⁵ einen positiven (oder negativen) Platz in der athenischen Erinnerungslandschaft zu sichern und die früheren Landmarken zu bereichern oder auch zu verdrängen. Dies war laut Cicero auch die Begründung, mit der Patro sich gegen eine Baumaßnahme des Memmius gestellt hatte:

honorem, officium, testamentorum ius, Epicuri auctoritatem, Phaedri obtestationem, sedem, domicilium, vestigia summorum hominum sibi tuenda esse dicit.

Er weist darauf hin, dass er für die Ehrwürdigkeit der Stätte, seine Verpflichtung, die testamentarischen Rechte, das Ansehen Epicurs, Phaedrus' letzten Willen, Wohnsitz, Behausung und Spuren erlauchter Männer eintreten müsse.

Cic. *fam.* 13,14 (Übs. Kasten)

Topographische und architektonische Elemente werden also in der Wahrnehmung griechischer wie römischer Zeitgenossen mit berühmten Persönlichkeiten verknüpft.²⁶ Dies wollte offenbar auch Cicero für sich selbst in Anspruch nehmen, denn er spielte mit dem Gedanken, der Akademie ein Propylon zu errichten, so wie es Appius Claudius Pulcher, sein Vorgänger in der Provinz, für Eleusis plante (und später auch umsetzte). Cicero begründet dies in erster Linie in der Konkurrenzsituation mit Appius, der ihn nach der Argumentationslogik des Textes erst auf die Idee gebracht hat (Cic. *Att.* 6,1,26). In einem zweiten Schritt führt er seine Liebe zu Athen an (*volo esse aliquod monumentum, odi fal-*

²⁵ Oder Zerstörer, wie im Falle Sullas; Überblick und Evaluation der Eroberung Sullas bei Eckert 2016, besonders 167.

²⁶ Hierzu vgl. Unterkapitel 5.

sas inscriptiones statuarum alienarum; *ibid.*). Ob er diesen Plan in die Tat umgesetzt hat, ist nicht überliefert. Die Überlegung zeigt jedoch, dass die römische Elite nicht nur personell im Bereich der Bildung involviert war, sondern auch die zeitgenössische topographische Bildungslandschaft nach ihren Vorstellungen prägte – das Wohnhaus Epikurs und die Akademie sind jeweils passende Orte für die Sichtbarmachung der philosophischen Neigungen eines Memmius und Ciceros im Stadtbild Athens und der Identifikation der gebildeten Elite im römischen Herrschaftsbereich.

4. Athen in Italien: materielle Mobilität und räumliche Praxis

Während die Römer also versuchen, ihren ‚Platz‘ in der aktuellen athenischen Bildungslandschaft zu finden, ist Athen virtuell und materiell längst in Rom angekommen. Dies zeigt sich vor allem in der Ausstattung der römischen Häuser und Villen als ‚Bildungslandschaften‘.²⁷ Der Transport materieller Bildungsressourcen wie Bücher und Kunstwerke setzt Mitte des zweiten Jahrhunderts mit der Eroberung Griechenlands ein. Aemilius Paullus lässt 168 v.Chr. die Bibliothek des Perseus in Pella als Beute nach Rom bringen, Lucullus 70 v.Chr. die des Mithridates; beide fanden jeweils Eingang in die private Ausstattung und trugen zur Reputation der neuen Besitzer bei.²⁸ Was nicht als Beute nach Rom kam, wurde käuflich erworben. Cicero scheint hier einer der Vorreiter gewesen zu sein, denn er beauftragte Atticus und dessen Mittelsmänner, für seine Villen bei Tusculum und Cumae gezielt, Bücher und Statuen aufzukaufen.²⁹ Doch damit nicht genug: Cicero benennt auch Teile dieser Villen nach griechischen Orten, sodass es auf dem Tusculanum ein Lykeion und eine Akademie gibt und auf dem Cumanum ebenfalls eine Akademie.³⁰ Die topographischen Landmarken sind zu Ciceros Zeiten also transportabel geworden und wirken losgelöst von ihrem ursprünglichen Platz; dies wird besonders deutlich, wenn es für Cicero sogar zwei Akademien gibt. Das heißt, das topographische Konzept ist nicht an den neuen Ort gebunden, sondern eher an die Praxis, die diesen Raum bestimmt: Immer wenn Cicero auf der Villa, also im *otium* ist, sich mit Philosophie beschäftigt und sich dabei mit gleichgesinnten Gesprächspartnern oder entsprechenden Büchern unterhält, macht er die Akademie aus und ‚ist‘ in ihr. Teil des interkulturellen Austausches zwischen Rom und Griechenland ist nicht nur die Aneignung des kulturellen

²⁷ Ein allgemeiner Überblick bei Mielsch 1989 (insbesondere zu Ciceros Villen: 452).

²⁸ Plut. *Aemil.* 28,6. Diese zwei Schlaglichter mögen genügen; einen Überblick über Beute und Kunstimport und deren Präsentation im Zuge der römischen Eroberungen gibt Miles 2008.

²⁹ Vgl. Cic. *Att.* 1,1–11.

³⁰ Zur Einrichtung und Lage von Ciceros Villen im Detail siehe Schmidt 1899.

topographischen Raumes, sondern auch die eines Vorstellungsraumes.³¹ Dieser Raum trägt zwar Merkmale des ursprünglichen topographischen Raumes; wenige davon genügen, um ihn zu identifizieren und zu evozieren. Dies sind die Benennung und ein oder zwei topographische Gegebenheiten; vor allem aber wird der Raum durch das, was man in ihm tut, näher bestimmt:

quibus de rebus et alias saepe et paulo accuratius nuper, cum essem cum Q. fratre in Tusculano, disputatum est. nam cum ambulandi causa in Lyceum venissemus (id enim superiori gymnasio nomen est), ...

Mit diesen Fragen befasste ich mich zwar schon oft aus anderen Gründen, aber noch ein wenig genauer erst vor ein paar Tagen, als ich mich mit meinem Bruder auf meinem Landgut bei Tusculum aufhielt. Denn als wir während eines Spazierganges zu meinem Lyzeum gekommen waren (das ist nämlich der Name des weiter oben gelegenen Gymnasiums), ... Cic. *div.* 1,8 (Übs. Nickel)

Cicero hat auf seinem Landgut also einen Teil der Anlage mit mehreren Gymnasien versehen und eines davon Lyceum genannt. Dieses evoziert das Apollo-Heiligtum mit Parkanlage in Athen, das ein Gymnasium und eine Bibliothek beherbergte und das verschiedene Philosophen für ihre Unterweisungen nutzten, wie etwa Sokrates und vor allem Aristoteles, der hier seine Schule etablierte.³² Es passen also neben dem Namen die griechischen Gebäudetypen, die parkähnliche Anlage, die Bewegung in diesem Raum und vor allem die Beschäftigung mit und das Gespräch über philosophische Fragen.³³

Vergleicht man dies mit der am Ende des letzten Abschnittes erwähnten Praxis, dass Römer von respektive für sich in Athen Monumente errichteten, so ist zu konstatieren, dass die Mobilität und Praxis der Römer nicht nur die Vorstellungsräume neu ordnet und prägt, sondern auch die realen räumlichen Gegebenheiten modifiziert, indem sie baulich und nominell verändert werden. Wie die architektonische Gestaltung von Ciceros Villen griechische Elemente einbindet und durch deren Benennung entsprechend athenische topographische Praxis assoziiert, so markieren in Athen die baulichen Veränderungen und ihre Widmungsinschriften für die römischen Urheber, welche Austauschprozesse bereits zwischen den Räumen und Kulturen erfolgt sind.

³¹ Zum kulturellen topographischen Raum vgl. Rau 2013, 144; zum Vorstellungsraum ebd., 174 f.

³² Vgl. DNP s.v. Lykeion (Andreas Glock).

³³ Wiederholte Erwähnung des Schauplatzes in Ciceros Dialogen: Cic. *div.* 2,8; Akademie: *Tusc.* 2,9.3,7.4,7.

5. Athen im Dialog: imaginative Mobilität

Auch wenn sich im letzten Beispiel durch Hinweise aus anderen Quellen bestätigen lässt, dass es die genannten Örtlichkeiten durchaus auf Ciceros Landgütern gegeben hat,³⁴ so ändert dies doch nichts daran, dass das Setting der philosophischen Dialoge fiktiv ist. Man hat es also mit einer Form imaginativer Mobilität zu tun: Der geschilderte Rahmen lässt den Leser imaginieren, die Dialogpartner befänden sich auf dem Tusculanum, welche sich durch ihre Diskussion und die assoziative Umgebung wiederum vorstellen können, sie befänden sich in Athen.

Das Athen, das assoziiert wird, ist allerdings nicht das zeitgenössische Athen. Vielmehr ist es ein Athen, das längst Geschichte und Literatur geworden ist. Dies lässt sich besonders gut am Setting von Ciceros Dialog *De finibus* illustrieren. Dessen drittes Buchpaar spielt in Athen. Die Gruppe der Dialogpartner, bestehend aus Cicero, seinem Bruder Quintus, ihrem Cousin Lucius, Atticus und M. Piso befindet sich in Athen, der imaginierte Zeitraum ist der von Ciceros Studienaufenthalt 79 v.Chr. Man hat gerade eine Vorlesung des Antiochos besucht, als man sich zu einem Spaziergang entschließt:

constituimus inter nos ut ambulationem postmeridianam conficeremus in Academia, maxime quod is locus ab omni turba id temporis vacuus esset. itaque ad tempus ad Pisonem omnes. inde sermone vario sex illa a Dipylo stadia confecimus. cum autem venissemus in Academiae non sine causa nobilitata spatia, solitudo erat ea, quam volueramus.

... da beschlossen wir gemeinsam, einen Nachmittagsspaziergang in der Akademie zu machen, besonders, weil der Ort um diese Zeit ganz menschenleer zu sein versprach. So fanden wir uns zur entsprechenden Zeit alle bei Piso ein und legten darauf unter mancherlei Gesprächen den sechs Stadien langen Weg vom Dipylon dorthin zurück. Als wir nun das nicht ohne Grund berühmte Gelände der Akademie erreichten, war es dort so einsam, wie es unser Wunsch gewesen war.

Cic. *fin.* 5,1 (Übs. Merklin)

Die räumlichen Angaben sind außerordentlich sparsam gesetzt (nur Akademie und Dipylon-Tor werden genannt). Diese Leere lässt ausreichend Platz für die gedankliche Füllung des Raumes. Interessanterweise wird dieser aber nicht durch weitere Architektur- und Landschaftsdetails ergänzt, sondern durch die Nennung von Persönlichkeiten, deren Wirken man mit diesem Ort verbindet (*tanta vis admonitionis inest in locis*, 5,2), namentlich Speusipp, Xenocrates, Polemo, Sophocles, Epicur, Carneades, Demosthenes. Alle genannten Personen haben gemeinsam, dass sie zum Zeitpunkt des Dialogs bereits tot sind und der Vergangenheit Athens angehören, die jedoch nicht weiter differenziert wird, obwohl die genannten Personen nicht zeitgleich gelebt haben.

Der imaginierte Ort ist also nicht der des zeitgenössischen Athen, denn im Jahre 79 waren die Zerstörungen nach der Eroberung der Stadt durch Sulla noch deutlich sichtbar, vor allem in der Akademie, die dieser gerodet hatte, um Bauma-

³⁴ Zum Beispiel Plin. *nat.* 31,7.

terial für die Belagerungsmaschinen zu gewinnen.³⁵ Dieser Raum ist im Gegenteil (abgesehen von der topographischen Verankerung) buchstäblich leer; selbst in der Fiktion des Dialogs wird darauf hingewiesen, dass beim Zeitpunkt des Besuches die gewünschte Einsamkeit vorherrschte (*solitudo erat*). Im Raum sind stattdessen fünf zeitgenössische Römer mit ihren Erinnerungen an mehrere große Griechen (und Römer, denn genannt werden außerdem parallel Scipio, Cato und Laelius), die allesamt nicht mehr leben. Der Raum wird also individuell und je nach Vorliebe mit der Erinnerung an eine Persönlichkeit gefüllt, die einst an diesem Ort gewirkt hat, aber nun nicht mehr anwesend ist. Auslöser für die Erinnerung ist ein topographisches oder architektonisches Detail, das für die Person als charakteristisch angesehen wird (*sunt in ipsis locis indicia summorum virorum*; 5,4), wie zum Beispiel die Exedra, die Carneades für seinen Unterricht nutzte und die Atticus nun an ihn erinnert.

Die durch den Raum ausgelösten Erinnerungen sind demnach individuell und subjektiv, indem jede Figur an eine andere Person denkt, gleichzeitig aber alle Figuren an Personen denken, die Dichter, Philosophen oder Redner waren und zu einer Zeit lebten, als die Römer Griechenland noch nicht erobert hatten, und die wohl auch von den Athenern selbst als herausragende Persönlichkeiten bezeichnet worden wären.

Atticus' Äußerung, er sei oft *cum Phaedro* (3) in den Gärten Epikurs, bildet zwar eine Ausnahme, weil er der einzige noch lebende Athener unter den Genannten ist, illustriert aber deutlich, dass in der Vorstellung der Figuren die erinnerten Personen quasi mit ihnen gleichzeitig im Raum anwesend sind. Mithilfe dieser ‚Überblendtechnik‘ kann sich auch der zeitgenössische römische Leser des Dialogs in ein Raum-/Zeitkontinuum versetzen, das die Römer in Athen mit den vergangenen Athenern dort übereinanderlegt.

Die athenische Bildungslandschaft, die zu Beginn des fünften Buches evoziert wird, gehört der Vergangenheit an. Aktualisiert wird sie im Dialog durch Römer, die sich just an dem Ort treffen, der als typisch für die griechische Philosophie- und Geistesgeschichte gilt, der aber nun verwaist ist. Den Platz der athenischen Philosophen und Gelehrten haben nun (junge!) Römer eingenommen, die an Ort und Stelle philosophische Fragen diskutieren. Sie schließen scheinbar nahtlos an die athenische Tradition an. Die Leser des Dialogs können an der imaginativen Reise der Römer nach Athen und ihrem Gespräch dort teilhaben.

Im autobiographischen Narrativ Ciceros ist dies der Versuch, sich selbst einen ‚natürlichen‘ Platz in der als Entwicklungskontinuum gedachten griechischen und nunmehr römischen Geistesgeschichte zu sichern.³⁶

Dass dieser Mechanismus der Imagination nicht nur für das fiktional erinnerte Athen, sondern auch für das ‚reale‘ Athen gilt, illustriert ein Brief, den Cicero aus

³⁵ Vgl. Eckert 2016, 292–294.

³⁶ Vgl. dazu auch unten die Bemerkungen zu *De officiis*.

Athen auf dem Weg in seine Provinz im Jahre 51 an Atticus schreibt. Über seinen Aufenthalt dort berichtet er Folgendes:

eram autem totus, crede mihi, tecum et, quamquam sine iis per me ipse, tamen acrius vestigiis tuis monitus de te cogitabam. quid quaeris? non mehercule alius ullus sermo nisi de te. sed tu de me ipso aliquid scire fortasse mavis. haec sunt.

Dabei bin ich aber, glaub' mir, in Gedanken ganz bei Dir, und Deine Spuren mahnen mich, noch inniger an Dich zu denken, obwohl ich es auch ohne sie schon tue. Mit einem Wort, wir sprechen von nichts anderem als von Dir. Aber vielleicht willst Du lieber etwas von mir selbst hören; so höre denn: ...

Cic. Att. 5,10,1 f. (Übs. Kasten)

Atticus ist mit Athen bereits eng verbunden und hat im Raum „Spuren“ (*vestigia*) hinterlassen, sodass nahezu alles dort Cicero an ihn erinnert und er zum Gesprächsthema wird. Indem der zitierte Brief aber aus Athen abgeschickt ist und im Folgenden von Ciceros Aufenthalt in Athen handelt (der damit an Atticus als Gesprächsthema anzuschließen versucht), kann auch Atticus bei Erhalt des Briefes eine imaginative Reise an den Absendeort unternehmen und mit Cicero zusammen in Athen sein.

Texte, die in Athen situiert sind, laden den Leser also zu einer imaginativen Reise nach Athen ein. Das Bild, das in diesen Texten von Athen gezeichnet ist, ist denkbar unspezifisch. Einzige Anhaltspunkte sind einzelne Orte und „Spuren“, die diese Personen an diesen Orten hinterlassen. Da die jungen Römer, die sich zu Beginn des fünften Buches von *De finibus* in Athen aufhalten, sich nur an vergangene Personen erinnern, die sie nicht aus eigenem Erleben, sondern nur aus der Literatur kennen, ist auch das evozierte Athen kein realer, sondern ein ausschließlich literarischer Raum.³⁷ Das Publikum in Rom, das *De finibus* liest und noch nie in Athen war, wähnt sich gleichwohl dorthin versetzt, weil es das Athen als Schauplatz der Literatur kennt. Der literarische Raum Athens bestimmt wiederum auch die Wahrnehmung des realen Athen: Warum sonst ist Atticus Gesprächsthema dort und warum sonst wollte Cicero ein Denkmal in Athen errichten, das an ihn erinnern soll?³⁸

Wenn Athen als Raum in der Literatur quasi ein ‚Eigenleben‘ führt, dann kann es auch in der literarischen Fiktion als imaginativer Destinations- und Assoziationsort eingesetzt werden. Dies geschieht zu Beginn von Ciceros *De oratore*. Hier treffen sich während der *ludi Romani* des Jahres 91 die Dialogteilnehmer auf dem Tusculanum des Crassus, um am ersten Tag der Zusammenkunft über die politische Lage zu diskutieren (*de orat.* 1,24). Eine aufgeräumte Unterhaltung beim Abendessen und ein Spaziergang auf dem Landgut am nächsten Tag lässt die Protagonisten jedoch das Thema wechseln:

³⁷ Mit der Geographie literarischer Räume beschäftigt sich ausführlich Piatti 2009.

³⁸ Vgl. Piatti 2009, 57: „Es ist nicht nur danach zu fragen, was Geographie methodisch zur Interpretation von literarischen Texten beitragen kann, sondern auch danach, wie Literatur einem Ausschnitt aus der realen Welt buchstäblich ihren Stempel aufdrücken kann.“

Scaevolam duobus spatiis tribusve factis dixisse, cur non imitamur, Crasse, Socratem illum, qui est in Phaedro Platonis? nam me haec tua platanus admonuit, quae non minus ad opacandum hunc locum patulis est diffusa ramis, quam illa, cuius umbram secutus est Socrates, quae mihi videtur non tam ipsa acula, quae describitur, quam Platonis oratione crevisse, et quod ille durissimis pedibus fecit, ut se abiceret in herba atque ita illa, quae philosophi divinitus ferunt esse dicta, loqueretur, id meis pedibus certe concedi est aequius. tum Crassum, immo vero commodius etiam; pulvinosque poposcisse et omnis in eis sedibus, quae erant sub platano, consedisce dicebat.

... bemerkte Scaevola, als man zwei- oder dreimal hin und her gegangen war: „Crassus, warum halten wir es nicht wie Sokrates in Platons Phaidros? Daran hat mich nämlich deine Platane hier erinnert; sie breitet ihre Zweige ja so schattenspendend über diesen Ort wie jene, deren Schatten Sokrates aufsuchte und die wohl weniger durch das Rinnsal, das dort beschrieben wird, als durch Platons Darstellung groß geworden ist. Wenn Sokrates sich dort trotz der Abhärtung seiner Füße im Gras ausstreckte und Dinge sagte, die die Philosophen göttlicher Inspiration zuschreiben, so ist das meinen Füßen gewiss mit größerer Berechtigung zu gönnen.“ „Nein“, habe Crassus ihm darauf entgegnet, „wir machen es uns vielmehr noch bequemer“, dann habe er Sitzkissen bringen lassen, und alle hätten auf den Sitzgelegenheiten unter der Platane Platz genommen.

Cic. *de orat.* 1,28 f. (Übs. Merklin)

In der Fiktion des Dialogs ruft eine Platane auf Crassus' Spazierweg bei Tusculum in Scaevola die Erinnerung an eine athenische Platane wach, die jedoch – so fügt er gleich hinzu – allein Platons schriftstellerische Leistung habe wachsen lassen (*crevisse*).³⁹ Man erinnert sich also im literarischen Tusculum an das literarische Athen. Beide imaginierten Orte sind aus der Perspektive der Äußerung jeweils Orte der Vergangenheit, Athen wie Tusculum werden als Orte der Literatur und der Literaturgeschichte aufgerufen. Wenn die Figuren des Dialogs einen Ort evozieren, der literaturhistorisch markant oder emblematisch ist, und diesen Ort mit demjenigen parallelisieren, an dem sie sich gerade aufhalten, dann erhebt dieser Ort selbst Anspruch darauf, zum Ort der Literatur und der Literaturgeschichte zu werden. Da ferner dem Leser der Dialog über den idealen Redner mit einem Rahmen präsentiert wird, in dem Cicero das Fehlen eines Werkes über den idealen Redner beklagt, liegt es nahe, die Äußerungen der Dialogteilnehmer auf Cicero zurückzuprojizieren.⁴⁰ Gleiches gilt für den Austragungsort, zumal Cicero ja selbst über ein Landhaus in Tusculum verfügte, das (wie weiter oben gesehen), die Akademie evozierte. Hier werden also Fiktion und Realität übereinandergeblendet. Wie Athen so wird auch Tusculum zum Destinationsort imaginativer und fiktionaler Reisen und zum Emblem des gebildeten Gesprächs. Dies ist im Prinzip dieselbe Überblendtechnik, wie wir sie bereits bei *De finibus* gesehen haben, nur, dass zu den Personen und dem Raum der Dialoggegenwart bei Tusculum

³⁹ Zu den philosophischen und intertextuellen Implikationen dieser Passage und dem Changieren zwischen Vergangenheit und Gegenwart siehe Görler 1988 mit ausführlichen Beobachtungen; zur dezidiert römischen Präsentation siehe Fantham 2004 (insbesondere 72–77).

⁴⁰ Hierzu ausführlich van der Blom 2010, 225–230.

Personen und Raum der Dialogvergangenheit aus Athen eingeblendet werden. In beiden Fällen werden römische und athenische personelle und topographische Gegenwart und Vergangenheit miteinander verknüpft und zu einem kulturellen Kontinuum amalgamiert. In Ciceros dialogischen Welten, die sowohl in Italien als auch in Griechenland spielen können,⁴¹ ist die räumliche wie kulturelle Distanz zwischen Rom und Athen aufgehoben.

6. Per Post nach Athen: kommunikative Mobilität

Während die gerade skizzierten Dialogsettings dem Leser das imaginative Sein an einem anderen Ort ermöglichen, setzt Ciceros Traktat *De officiis* gerade auf die Überbrückung des Weges zwischen sich selbst als Verfasser der Schrift und seinem in Athen adressierten Sohn Marcus.⁴² Wie Atticus, dessen Spuren in Athen ihn in Ciceros Vorstellung dort präsent werden ließen, durch Ciceros Schreiben aus Athen mit ihm dort in der Vorstellung zusammen sein konnte,⁴³ so kann Marcus seinen Vater, der in seiner Lehrschrift den Sohn dort adressiert und als Gesprächspartner evoziert, in Athen imaginativ begrüßen. Die drei Bücher über die Pflichten werden so zum Medium, das das mündliche Lehrgespräch zwischen Vater und Sohn ersetzt, das die Vorlesungen und Unterhaltungen während Marcus' Studienaufenthalt bei Cratipp ergänzt hätte.⁴⁴ Cicero erscheint so selbst als Vermittler zwischen den Welten, zwischen Griechenland und Rom, griechischer und römischer Sprache, zwischen Rhetorik und Philosophie – im Rückblick sein Lebenswerk (*in eo studio aetatem consumpsi*; 1,1). Das Publikum, das er als Nutznießer dieser Synthese und dieses Werkes im Blick hat, ist aber anscheinend ausschließlich das römische (*magnum attulimus adiumentum hominibus nostris*; ebd.).

Sinnfällig wird der Gedanke der Vermittlung, wenn die Bewegung nun wieder aus Rom nach Griechenland führt und sich an den Ausgangsort von Ciceros philosophischer Bildung zurückbegibt. In dieser Logik gewinnt nun auch Athen, da Cicero durch seine Expertise sowohl auf rhetorischem als auch auf philosophischem Gebiet etwas geschaffen hat, was die griechischen Vorbilder vielleicht auch hätten erreichen können, wenn sie es in Angriff genommen hätten.⁴⁵

Die Mobilität der Bildungsressourcen und ihrer Nutzer sowie eine Erweiterung des Bewegungsradius (aus römischer Perspektive) durch ein wachsendes Interessensgebiet zieht also eine physikalische Beweglichkeit der Vermittlungsinstanzen nach sich. Wenn der Orte so viele geworden sind, dass nicht alle zur selben Zeit

⁴¹ Und das teilweise innerhalb desselben Werkes wie in *De finibus*.

⁴² Cic. *off.* 1,1.

⁴³ Hierzu vgl. Unterkapitel 5.

⁴⁴ Cic. *off.* 3,121.

⁴⁵ Cic. *off.* 1,3: *et id quidem nemini video Graecorum adhuc contigisse, ut idem utroque in genere laboraret sequereturque et illud forense dicendi et hoc quietum disputandi genus, ...* Zur Dichotomie von Mündlichkeit und Schriftlichkeit in *De officiis* vgl. Rühl 2014.

am selben Ort sein können, müssen verstärkt Botschaften eingesetzt werden, die auf ein materielles, vom ursprünglichen Sender lösbares Trägermedium setzen.⁴⁶ Ein Vorteil dieser kommunikativen Mobilität ist nicht nur ihre Archivierbarkeit, sondern auch ihre Möglichkeit, multipliziert zu werden. So erreicht ein Exemplar nicht nur eine Person, sondern bei Vervielfältigung eben viele. Die Mobilität der griechischen Bildungsinhalte und -ressourcen hat also eine beträchtliche Erweiterung erfahren. Sie sind nicht nur personell und materiell in den römischen Kulturbereich gelangt, sie wurden dort auch weiterentwickelt und gelangen nun in personell und materiell veränderter Form wieder zurück an ihren Ausgangsort, der sich ebenfalls gewandelt hat. Anders als die griechischen Werke, die mit den erbeuteten und aufgekauften Bibliotheken nach Rom kamen und zu Referenzobjekten für die römische Bildung wurden, wird dieses Werk absichtlich nach Athen adressiert, um das (römische!) Publikum dort zu instruieren.

Kommunikative Mobilität ermöglicht es dem Absender außerdem, ohne anwesend sein zu müssen, die sozialen Beziehungen über räumliche Distanz zu pflegen. Hier sei an den bereits oben erwähnten Brief des Trebonius erinnert, der Cicero über die Fortschritte des Sohnes in Athen unterrichtete wie auch die Schreiben von und an diverse andere Personen mit demselben Ziel.⁴⁷

Dass Cicero nicht persönlich nach Athen kommt, hat einen Grund, den er selbst in *De officiis* erwähnt: Die politische Lage hält ihn zurück in Italien (*si ipse venissem Athenas, quod quidem esset factum, nisi me e medio cursu clara voce patria revocasset; off. 3,121*). So konkurriert das *negotium* mit dem *otium*, Cicero, der Politiker, mit Cicero, dem Schriftsteller, und Rom mit Athen. Dank der kommunikationstechnischen Möglichkeiten der Briefbeförderung und Ciceros vorheriger multimodaler Art, nach Athen zu reisen, können beide Bereiche bedient werden, wobei der eine durch die körperliche, der andere die schriftlich-imaginative Präsenz (*dum aberis, absens loquar; ebd.*) sein Recht erhält. Vor allem letzteres ist möglich, da Athen zu einem imaginablen und transportablen räumlichen Konzept geworden ist. So kommt die Schrift *De officiis* auch dann in Athen an, wenn sie ein Leser in Rom zur Hand nimmt.

7. Ciceros Athen

Aus dem ‚Rundgang‘ des vorliegenden Beitrages durch das Athen Ciceros in seinen unterschiedlichen räumlichen Ausprägungen lassen sich folgende Schlüsse ziehen: ‚Bildungsreisen‘ in der späten Republik führen nicht so sehr an Orte, sondern eher zu Personen, die an diesen Orten leben oder gelebt haben und dort Spuren hinterlassen haben. Die römische räumliche Vorstellung basiert also gleicher-

⁴⁶ Das im vorliegenden Fall gleichwohl personal gedacht ist: *quoniam his voluminibus ad te profecta vox est mea* (Cic. *off.* 3,121).

⁴⁷ Cic. *fam.* 12,16; ferner *Att.* 14,16.

maßen auf physikalischen Gegebenheiten des Raumes wie auf Personen in diesem Raum. Sehenswert ist Athen für die Römer in erster Linie wegen der großen Philosophen und Redner der Vergangenheit, die in Athen gewirkt haben (und die der Römer aus den bereits in Rom vorhandenen Bildungsressourcen kennt). Sie scheinen die römische Vorstellung von Athen eigentlich geprägt zu haben. Die zeitgenössischen Vertreter der Rhetorik und Philosophie werden eher als soziale Kontakte denn als Instanzen wahrgenommen. Da die Erinnerung an Personen zwar durch topographische Gegebenheiten vor Ort evoziert wird, beides sich aber leicht imaginieren lässt, wird Athen zu einem transportablen Vorstellungsraum, der mitsamt Geschichte und Erinnerung an einen anderen (imaginierten oder realen) Ort versetzt werden kann. Dies war an Ciceros Villenanlagen und dem Setting seiner Dialoge zu sehen. Dieser buchstäbliche Umzug Athens in die römische Bildungslandschaft macht deutlich, dass hier ein hybrider Raum entstanden ist, in dem sich zwei Kulturen begegnen und vermischen, die in ein klares zeitliches Nacheinander gestellt sind: Römisch geworden, bewegt sich in den Settings und Adressierungen von Ciceros philosophischen Schriften (wie in *De finibus* und *De officiis*) das imaginierte Athen am Ende wieder in das geographische Athen. Griechische Literatur- und Geistesgeschichte wird so von der römischen absorbiert, fortgeführt und überschrieben. Doch auch das geographische Athen hat sich verändert, denn die Römer haben durch Monumente und Bauprojekte ein Übriges getan, um ihrerseits Spuren und Erinnerungsmarken in der athenischen Topographie zu hinterlassen. Gleiches gilt für die personellen Kontakte, hier waren Athener nicht nur ihrerseits oft selbst in Rom, sondern wurden auch, wie an den Briefen zu sehen war, in das römische Freundschaftsnetzwerk integriert. Die physischen Reisen von Römern wie Athenern dienten in erster Linie der Erfüllung des *negotium* (im Rahmen von *imperia* oder Gesandtschaften), erst an zweiter Stelle traten eigentliche Bildungsinhalte (Philosophie oder Rhetorik) in den Vordergrund.

An Ciceros Bildungsnarrativ ist schließlich deutlich zu sehen, dass es eine Argumentationslinie gibt, die ihn als Schlüsselfigur des interkulturellen Austausches und der Entwicklung der kulturellen Topographie Athens erscheinen lässt. Dies ist nicht zuletzt auf seine figurale, kommunikative und imaginative Präsenz in Athen zurückzuführen.

Literaturverzeichnis

- Blom, Henriette van der, *Cicero's Role Models. The Political Strategy of a Newcomer* (Oxford: Oxford University Press, 2010).
- Daly, Lloyd W., Roman Study Abroad: *AJP* 71.1 (1950) 40–58.
- Eckert, Alexandra, *Lucius Cornelius Sulla in der antiken Erinnerung. Jener Mörder, der sich Felix nannte* (Berlin: DeGruyter, 2016).
- Fantham, Elaine, *The Roman World of Cicero's De Oratore* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

- Flaig, Egon, Über die Grenzen der Akkulturation. Wider die Verdinglichung des Kulturbegriffs: *Rezeption und Identität. Die kulturelle Auseinandersetzung Roms mit Griechenland als europäisches Paradigma* (hg. von Gregor Vogt-Spira/Bettina Rommel; Stuttgart: Steiner, 1999) 81–112.
- Görler, Woldemar, From Athens to Tusculum. Gleaning the Background of Cicero's *De oratore*: *Rhetorica* 6 (1988) 215–235.
- Habicht, Christian, Roman citizens in Athens (228–31 B.C.): *The romanization of Athens. Proceedings of an international conference held at Lincoln, Nebraska (April 1996)* (hg. von Michael C. Hoff/Susan I. Rotroff; Oxford: Oxbow, 1997) 9–17.
- Hartmann, Andreas, *Zwischen Relikt und Reliquie. Objektbezogene Erinnerungspraktiken in antiken Gesellschaften* (Berlin: Verlag Antike, 2010).
- Howley, Joseph A., ‚Heus tu, rhetoriscé. Gellius, Cicero, Plutarch, and Roman Study Abroad: *Roman rule in Greek and Latin Writing. Double Vision* (hg. von Jesper Madsen/Roger Rees; Leiden: Brill, 2014) 163–192.
- Larsen, Jonas u.a., *Mobilities, Networks, Geographies* (Aldershot: Ashgate, 2006).
- Mielsch, Harald, Die römische Villa als Bildungslandschaft: *Gymnasium* 96 (1989) 444–456.
- Miles, Margaret M., *Art as Plunder. The Ancient Origins of Debate about Cultural Property* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).
- Morgan, Llewelyn/Taylor, Barnaby, Memmius the Epicurean: *CQ* 67 (2017) 528–541.
- Neumann, Birgit, Imaginative Geographien in kolonialer und postkolonialer Literatur. Raumkonzepte der (Post-)Kolonialismusforschung: *Raum und Bewegung in der Literatur* (hg. von Wolfgang Hallet/Birgit Neumann; Bielefeld: Transcript, 2009) 115–138.
- Piatti, Barbara, *Die Geographie der Literatur. Schauplätze, Handlungsräume, Raumphantasien*, (Göttingen: Steidl, 2009).
- Rau, Susanne, *Räume. Konzepte, Wahrnehmungen, Nutzungen* (Frankfurt: Campus, 2013).
- Rawson, Elizabeth, *Intellectual Life in the Late Roman Republic* (London: Duckworth, 1985a).
- , Cicero and the Areopagus: *Athenaeum* 63 (1985b) 44–67.
- Rühl, Meike, Flucht nach vorne. Politische und literarische Positionierungen am Ende der römischen Republik: *Der Mensch zwischen Weltflucht und Weltverantwortung. Lebensmodelle der paganen und der jüdisch-christlichen Antike* (hg. von Heinz-Günther Nesselrath/Meike Rühl; Tübingen: Mohr Siebeck, 2014) 63–85.
- Schmidt, Otto, *Ciceros Villen*, (Leipzig: Teubner, 1899).
- Scholz, Peter, *Den Vätern folgen. Sozialisation und Erziehung der republikanischen Senatsaristokratie* (Berlin: Verlag Antike, 2011).
- Spawforth, Antony, *Greece and the Augustan Cultural Revolution. Greek culture in the Roman world* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).
- Treggiari, Susan, The Education of the Ciceros: *A Companion to Ancient Education* (hg. von W. Martin Bloomer; Malden: Blackwell, 2015) 240–251.

Bildungsüberlegungen in Ciceros *De natura deorum* und *De divinatione**

VALERIA MARCHETTI

1. Einleitung

Die leitende Frage dieses Aufsatzes ist, ob man aus den religionsphilosophischen Werken Ciceros etwas über ein Bildungskonzept herausfinden kann.¹ Bevor man die Analyse überhaupt beginnt, muss zunächst geklärt werden, was unter dem Begriff ‚Bildungskonzept‘ bei Cicero zu verstehen ist und wie sich die religionsphilosophischen Werke innerhalb Ciceros philosophischem Werk der Vierziger Jahre positionieren.

Der erste Aspekt wird anhand von zwei Beispielen beleuchtet, nämlich den Reden Ciceros *Pro Archia* und *Pro Sestio*, in denen bereits Bildungsüberlegungen festgestellt werden können. Danach wird nach Bezügen zur Bildung in den religionsphilosophischen Werken gesucht.

* Der folgende Beitrag ist im Rahmen des SFB 1136 „Bildung und Religion in Kulturen des Mittelmeerraums und seiner Umwelt von der Antike bis zum Mittelalter und zum Klassischen Islam“ entstanden, Teilprojekt D01 „Religiöses Wissen im Diskurs: Ciceros religionsphilosophische Dialoge“. Der SFB wird von der Deutschen Forschungsgemeinschaft an der Georg-August-Universität Göttingen finanziert. Der Aufsatz ist im Rahmen der Recherche für die Doktorarbeit entstanden und beruht auf dem Material, das in die Dissertation eingeflossen ist.

¹ Wenn in diesem Beitrag die Rede von religionsphilosophischen Werken ist, so sind in erster Linie die Werke *De natura deorum* und *De divinatione* gemeint. Sie wurden mit *De fato* zwar als eine Einheit konzipiert (vgl. Cic. *De div.* 2,3: *Quibus rebus editis tres libri perfecti sunt de natura deorum, in quibus omnis eius loci quaestio continetur. Quae ut plane esset cumulateque perfecta, de divinatione ingressi sumus his libris scribere; quibus, ut est in animo, de fato si adiunxerimus, erit abunde satisfactum toti huic quaestioni* – „Nach der Behandlung dieser Gegenstände brachte ich die drei Bücher ‚Über das Wesen der Götter‘ zu Ende, welche die Fragen, die dieses Thema aufgibt, allseitig erörtern. Damit die betreffende Untersuchung aber vollkommen und restlos abgeschlossen sei, machte ich mich daran, in den vorliegenden Büchern ‚Über das Wahrsagevermögen‘ zu schreiben; und wenn ich ihnen noch, wie beabsichtigt, ein Buch ‚Über das Schicksal‘ beigeselle, dann wird diesem ganzen Fragenkreis reichlich Genüge getan sein.“, Übs. Schäublin, 135–137), aber die sehr fragmentarische Lage von *De fato* ermöglicht keine Überlegungen über ein Bildungskonzept. Deshalb bleibt dieses Werk im vorliegenden Aufsatz stets im Hintergrund.

Es wird sich zeigen, dass die Bildungsüberlegungen in *De natura deorum* und *De divinatione* unterschiedliche Bereiche der Bildung berühren. Viele von diesen Bezügen sind schon in den oben erwähnten Reden festzustellen. Die Analyse soll deshalb ermöglichen, die religionsphilosophischen Werke unter dem bislang vernachlässigten Aspekt der Bildung zu betrachten und die Verbindung zu den Bildungsbezügen in Ciceros früheren Werken zu zeigen.

2. Das Bildungskonzept bei Cicero: zwei Beispiele

Ciceros Angaben zur Bildung treten in seinen Werken z.B. in Form von Bezügen zu seiner persönlichen Bildung auf, sodass wir darüber gut informiert sind. Nicht nur Ciceros Bildung wird jedoch in seinen Werken deutlich, sondern beispielsweise auch die seines Bruders oder anderer Freunde, die die erste Bildungsphase mit ihm teilten.² So ist bekannt, welche philosophischen Studien er gemacht hat und man kennt sogar die Namen einiger seiner Lehrer; darüber hinaus sind wir auch über seine Reise nach Griechenland und Kleinasien informiert und man kennt die Namen der berühmten Römern, von denen er in seiner Jugend unterrichtet wurde.³

In Ciceros Werken lassen sich allerdings auch allgemeinere Bezüge zur Bildung feststellen. Dies ist schon in den Reden der Sechziger und Fünfziger Jahre der Fall. In diesen Jahren sind die Bildungsbezüge vor allem in einem politischen Kontext und mit politischen Absichten zu finden. Besonders die Rede *Pro Archia* im Jahre 62 v.Chr. und die Rede *Pro Sestio* im Jahre 56 v.Chr. zeigen Bezüge zu einem Bildungskonzept, das in den Werken der Vierziger Jahre weiterentwickelt wird.

Im Jahre 62 v.Chr. verteidigte Cicero den Dichter Archia in der Rede *Pro Archia*, die im Laufe der Jahrhunderte zum Manifest des Humanitaskonzepts bei Cicero gemacht wurde.⁴ In dieser Rede ist ein Bildungskonzept zu erkennen, das Cicero immer wieder auf die Oberschicht bezieht, insbesondere auf die aristokratischen *optimates*, um ihnen ein Bildungsmodell anzubieten. Archias Verteidigung wird in der Rede in den Hintergrund gerückt und das Werk wird zu einer generellen Verteidigung der Dichtung und somit auch der literarischen Aktivitäten im Allgemeinen, die im Laufe der Rede einen immer größeren Raum gewinnen. Der Leitgedanke Ciceros wird schon zu Anfang deutlich: in *Pro Archia*, 2 heißt es:

Etenim omnes artes, quae ad humanitatem pertinent, habent quoddam commune vinculum, et quasi cognatione quadam inter se continentur.

Denn alle Künste und Wissenschaften, die das Wesen menschlicher Bildung ausmachen, sind durch ein gemeinsames Band verbunden und stehen untereinander in einer Art von Verwandtschaft.

² Treggiari 2015, 240–250.

³ Treggiari 2015, 241–245; Corbeill 2001, 266–276.

⁴ Arba 2002, 393–400; Martínez Sánchez 2014, 123–136 und Sola 2009, 29–37.

Nicht nur die Dichtung also ist einem Mann wie Cicero erlaubt – und er selber gibt mehrmals zu, sich solchen literarischen Aktivitäten gewidmet zu haben (z. B. *Pro Archia*, 12: *Ego vero fateor me his studiis esse deditum*. – „Ich jedenfalls bekenne mich offen als Anhänger dieser Studien.“)⁵ – sondern auch alle anderen literarischen Aktivitäten dieser Art sind zugelassen. Sie haben sogar einen positiven Einfluss auf die Rhetorik: *Atque id eo mihi concedendum est magis, quod ex his studiis haec quoque crescit oratio et facultas* (*Pro Archia*, 13: „Und diese Erlaubnis muß man mir um so mehr zugestehen, als diese Studien auch der Nährboden meiner rednerischen Fähigkeit und meines Talentes sind“)⁶. Cicero verteidigt hier also eine Art der Bildung, die eine Kombination aus *natura*, *ratio* und *conformatio doctrinae* (*Pro Archia*, 15) ist und so angeborene Eigenschaften darstellt, die durch Methode und Studium ergänzt werden. Dies ergibt außergewöhnliche Menschen, die den römischen Staat leiten können. Es scheint also mehr als natürlich, die bekanntesten römischen *exempla* solcher Menschen hinzuzufügen, wie auch Cicero verfährt: So werden kurz danach Scipio Africanus sowie C. Laelius, L. Furius und M. Cato d.Ä. erwähnt. Sie sind die besten Beispiele solcher *litteratissimi homines*, die Cicero auch zu seinen Lebzeiten suchte. Sie haben das Recht, sich diesen verschiedenen Künsten zu widmen und sie als Teil ihrer Bildung zu betrachten. Allerdings gehören diese Fächer zum Bereich des *otium*, der Freizeit, und sollen die Arbeit für den römischen Staat als Politiker, Redner oder Feldherr nicht beeinträchtigen. Durch die berühmten Beispiele der Vergangenheit sowie durch sein Geständnis, sich diesen Aktivitäten gewidmet zu haben, möchte Cicero auch die Mitbürger seiner Zeit – und damit sind hier nur noch die aristokratischen Adligen gemeint – ermutigen, sich den *litterae* zu widmen.

Überlegungen über die beste Bildung seiner Mitbürger kommen auch in der Rede *Pro Sestio* vor, in der Cicero nach seinem Exil im Jahre 56 v. Chr. seinen Freund Sestius verteidigte. Wie schon in seinem Werk *Pro Archia* gerät die Verteidigung schnell in den Hintergrund, und Cicero widmet sich der politischen Lage Roms in jener Zeit. Was ihm dabei am Herzen liegt, ist vor allem, dass der Staat mit seinen demokratischen Institutionen geschont und gerettet werden muss. Dies kann einerseits nur durch die *optimi viri* geschehen, also die ‚besten Bürger‘. Während Cicero in *Pro Archia* jedoch in erster Linie an Ritter und Senatoren dachte, sind an dieser Stelle alle „guten Bürger“ gemeint, ungeachtet, welcher sozialen Gruppe sie angehörten oder aus welcher Region sie stammten.⁷ So sagt er in *Pro*

⁵ Übs. Schönberger, 19.

⁶ Übs. Schönberger, 21.

⁷ Cicero spricht schon ab den Reden gegen Catilina im Jahre 63 v. Chr. von einer *concordia ordinum*, also einer politischen Eintracht zwischen den Oberschichten der Senatoren und der Ritter. Nach seinem Exil erweiterte er dieses politische Programm im Sinne einer Eintracht zwischen allen guten Bürgern, die aus allen sozialen Schichten stammten. Diese progressive Konzeption der Eintracht wird von Cicero ab der Rede *Pro Sestio consensus omnium bonorum* genannt. Siehe Conte 1987, 156–161 und Eagle 1949, 15–30 für die politische Bedeutung dieses Begriffes. Im Allgemeinen über die *concordia ordinum* siehe Strasburger 1956, 1–74.

Sestio, 138: *haec qui pro virili parte defendunt optimates sunt, cuiuscumque sunt ordinis* („Die Männer, die diese Grundsätze nach Kräften vertreten, sind Optimaten, gleichgültig, zu welchem Stand sie gehören“)⁸. Mit *haec* meint er die Republik und somit die demokratischen Institutionen. In *Pro Sestio*, 97 hatte Cicero diese *optimates* bereits näher beschrieben:

quis ergo iste optimus quisque? numero, si quaeris, innumerabiles, neque enim aliter stare possemus; sunt principes consili publici, sunt qui eorum sectam sequuntur, sunt maximorum ordinum homines, quibus patet curia, sunt municipales rusticique Romani, sunt negoti gerentes, sunt etiam libertini optimates.

Wer zu diesen Guten gehört? Der Zahl nach, wenn du danach fragst, Unzählige; denn sonst könnten wir uns ja gar nicht behaupten: Optimaten sind die Häupter des Senats, sind deren Anhänger, sind Leute aus den höchsten Ständen, denen der Eintritt in den Senat offensteht, sind Römer aus den italischen Städten und vom Lande, sind Geschäftsleute, sind sogar Freigelassene.

Die Optimaten sind also Menschen, die sowohl in Rom als auch außerhalb der Stadt wohnten (*municipales rusticique*), die der senatorischen und ritterlichen Oberschicht angehörten (*maximorum ordinum homines*), aber auch Handelsmänner waren (*negoti gerentes*). Sie sind *homines boni, sani und beati*, die alle dasselbe Ziel haben (*Pro Sestio*, 98):

quid est igitur propositum his rei publicae gubernatoribus quod intueri et quo cursum suum derigere debeant? id quod est praestantissimum maximeque optabile omnibus sanis et bonis et beatis, cum dignitate otium. hoc qui volunt, omnes optimates, qui efficiunt, summi viri et conservatores civitatis putantur; neque enim rerum gerendarum dignitate homines efferri ita convenit ut otio non prospiciant, neque ullum amplexari otium quod abhorreat a dignitate.

Was ist nun das Ziel dieser Staatslenker, das sie fest ins Auge fassen und worauf sie ihren Kurs richten müssen? Was allen Vernünftigen, Guten und Wohlhabenden höchster Wert und größter Wunsch ist: Ruhe und Frieden unter Wahrung von Rang und Ansehen. Die dieses Ziel verfolgen, gelten alle als Optimaten; die es verwirklichen, als Männer von höchstem Rang und Erhalter des Staates. Denn man darf sich weder von der Größe und dem Glanz politischen Handelns so hinreißen lassen, daß man sich um Ruhe und Frieden nicht kümmert, noch darf man sich an eine Ruhe klammern, die sich mit Rang und Ansehen nicht vereinbaren läßt.

Die Antwort scheint weniger überraschend als man denken mag, wenn man sich an *Pro Archia* erinnert: die Bildung dieser Menschen, die Cicero anspricht, soll die römischen Sitten, aber auch die griechische Dichtung, die Kunst und die *litterae* enthalten. All dies ermöglicht ihnen, sowohl in der Politik als auch in der Freizeit (*otium*) ein ehrenvolles Leben zu führen.⁹ In der Politik sollen sie zwar

⁸ Übs. Krüger, 157–159.

⁹ Für eine Übersicht über das Konzept des *otium cum dignitate* siehe Remy 1928, 113–127; Boyancé 1941, 172–191; Grilli 1951, 227–240; Wirszubski 1954, 1–13 und Fuhrmann 1960, 481–500. Zu neueren Werken siehe Nótári 2009, 92–114.

alle politischen, religiösen und menschlichen Einrichtungen verteidigen,¹⁰ dies soll allerdings nicht auf Kosten des *otium* gehen. Und genau darauf liegt der Fokus: das *otium*, dem Cicero so viel Raum in diesen beiden Reden verleiht, dient der Bildung und Selbstbildung und steht nicht in Konkurrenz zu der Zeit, die der Politik gewidmet werden soll, wie Cicero bereits in *Pro Archia*, 13 anhand seiner persönlichen Lage deutlich gemacht hatte:¹¹

Qua re quis tandem me reprehendat, aut quis mihi iure susceuseat, si, quantum ceteris ad suas res obeundas, quantum ad festos dies ludorum celebrandos, quantum ad alias voluptates et ad ipsam requiem animi et corporis conceditur temporum, quantum alii tribuunt tempestivis conviviis, quantum denique alveolo, quantum pilae, tantum mihi egomet ad haec studia recolenda sumpsero?

Weshalb sollte mich den jemand tadeln oder mir gar mit Recht zürnen, wenn ich immer wieder soviel Zeit auf die Beschäftigung mit diesen Studien verwende, wie anderen Leuten zur Erledigung ihrer häuslichen Angelegenheiten, zur Feier der Festspiele und zu anderen Vergnügen oder bloß zu ihrer geistigen und körperlichen Erholung vergönnt wird, eine Zeit, die manche Leute üppigen Gastmählern oder gar dem Würfel- oder Ballspiel widmen?

Vielmehr ergänzt das *otium* die politischen Leistungen, weil es nicht mehr der Jagd oder den Spielen gewidmet ist (*voluptates, convivia*, etc.), sondern den Studien (*studia*). In den zwei Reden zeigt sich eine Verbindung zwischen Ciceros politischen Gedanken und den Bildungsüberlegungen: Die politische Lage erfordert von Cicero, Lösungen für die Rettung der Republik zu finden. Von einem politischen Standpunkt aus ist zuerst an die Eintracht zwischen Rittern und Senatoren zu denken, die allerdings in der Rede *Pro Sestio* auf alle „guten Bürger“ ausgeweitet wird. So ist zunächst die Rede von der *concordia ordinum*, dann aber von einem *consensus omnium bonorum*. In *Pro Archia* skizziert Cicero eine Art von Bildung, die auch in *Pro Sestio* weiterhin gültig bleibt und jetzt allen sozialen Gruppen angepasst wird. Diese Art von Bildung weist Eigenschaften auf, die sowohl auf einem traditionell-römischen Erziehungsmodell beruhen, als auch von der griechischen Kultur beeinflusst werden. Die Zeit des *otium* ergänzt die Zeit der politischen Aktivität und soll ebenso einen Raum für die (Selbst-)Bildung bieten. In den Werken der Vierziger Jahre tritt diese Position des *otium* wieder stark in den Vordergrund, weshalb sie in Ciceros Bildungsüberlegungen stärker vertreten sind.

¹⁰ So in *Pro Sestio*, 46: *huius autem otiosae dignitatis haec fundamenta sunt, haec membra, quae tuenda principibus et vel capitis periculo defendenda sunt: religiones, auspicia, potestates magistratuum, senatus auctoritas, leges, mos maiorum, iudicia, iuris dictio, fides, provinciae, socii, imperi laus, res militaris, aerarium* („Die Grundlagen aber, die Elemente dieser Verbindung von Ruhe und Ansehen, die von den führenden Männern geschützt und sogar unter Lebensgefahr verteidigt werden müssen, sind folgende: die religiösen Einrichtungen, die Auspizien, die Machtbefugnis der Beamten, die Autorität des Senats, die Gesetze und das Herkommen, die Rechtsprechung in Straf- und Zivilprozessen, Treu und Glauben, Provinzen und Bundesgenossen, der gute Ruf unserer Herrschaft, Kriegs- und Finanzwesen“, Übs. Krüger, 113).

¹¹ Siehe für diese Begriffe z. B. Grundmann 2017, 63–71.

3. Die philosophischen Werke: ein Bildungskonzept

Die Überlegungen zur Bildung, die schon in den Reden der Sechziger und Fünfziger Jahre zu finden waren, spiegeln sich in den philosophischen Werken wider, die Cicero zwischen 46 v.Chr. und 44 v.Chr. verfasst hatte. Von *Brutus* bis zu *De officiis* behandelt Cicero die verschiedenen Bereiche der griechisch-hellenistischen Philosophie (Ethik, Rhetorik, Physik), übersetzt diese anhand griechisch-philosophischer Quellen für die Römer und führt eine neue literarische Gattung in die lateinische Literatur ein, nämlich den philosophischen Dialog.¹² Die Zeit, in der er an diesen Werken arbeitete, war für ihn von persönlichen und politischen Schicksalsschlägen geprägt: Cicero war von der Politik ausgeschlossen, er verlor seine Tochter Tullia, seine Ehe mit Terentia scheiterte und die zweite Ehe mit der jungen Publilia bereitete Cicero mehr Kummer als Freude. In dieser Lebensphase kehrte Cicero zur Philosophie zurück, nicht so sehr, um sie für seine Selbstbildung zu nutzen, sondern primär als ein Trost in seiner Lage;¹³ nebenbei aber auch als ein Weg, in Rom aktiv zu bleiben, ohne an der Politik teilzunehmen, und darüber hinaus um seinen Plan, die griechische Philosophie ins Lateinische zu übersetzen, in die Praxis umzusetzen, um dieses Fach den Römern näherzubringen.¹⁴ Es wurde bereits gezeigt, dass Ciceros Überlegungen zu dem *otium* bereits in den Reden festzustellen sind: Diese Zeit soll für die Bildung genutzt werden und somit zu einer Ergänzung des politischen Handelns werden. Auch das *otium* kann also einen

¹² Colotte 2017, 91–108. Zu Ciceros Dialogform siehe z. B. Föllinger 2013, 24–34; Schofield 2008, 64–70 und Levine 1958, 146–151.

¹³ Z. B. in *Brut.* 7: *Equidem angor animo non consili, non ingeni, non auctoritatis armis egere rem publicam, quae didiceram tractare quibusque me adsuefeceram quaeque erant propria cum praestantis in re publica viri tum bene moratae et bene constitutae civitatis* („Mich jedenfalls bedrückt es in tiefster Seele, daß unser Staatswesen nicht mehr Verlangen trägt nach den Waffen reifer Überlegung, geistiger Begabung und persönlichen Ansehens, wie ich sie zu führen gelernt hatte, die mir vertraut waren und einem führenden Politiker ebenso angemessen sind wie einem moralisch gesunden und gut geordneten Staatsgefüge.“, Übs. Kytzler, 9) oder in *Ad fam.* 7,30: *Quid, si cetera scribam? sunt enim innumerabilia generis eiusdem, quae quidem ego non ferrem, nisi me in philosophiae portum contulissem et nisi haberem socium studiorum meorum Atticum nostrum* („Was würdest du sagen, wenn ich Dir auch alles andre schriebe? Es gibt nämlich tausenderlei ähnliche Dinge, die ich nicht ertragen könnte, wenn ich mich nicht in den Hafen der Philosophie geflüchtet und nicht unsern Atticus als Genossen meiner Studien hätte“, Übs. Kasten, 423).

¹⁴ So heißt es z. B. in *De div.* 2,4: *Quod enim munus rei publicae adferre maius meliusve possumus, quam si docemus atque erudimus iuventutem, his praesertim moribus atque temporibus, quibus ita prolapsa est, ut omnium opibus refrenanda ac coercenda sit?* („Denn welchen größeren oder besseren Dienst können wir dem Staat erweisen, als wenn wir die Jugend unterrichten und bilden, zumal bei dem sittlichen Zustand unserer Zeit, da sie derart auf die abschüssige Bahn geraten ist, daß man sie mit allen denkbaren Mitteln zügeln und zurückhalten muß“, Übs. Schäublin, 137). Ebenso sind die *Tusculanen* schon vor dem Dialog *De divinatione* als *scholae* gedacht, also Unterricht über philosophische Themen, die er vor römischen, nicht genauer identifizierten Jungen hält. Über die Vermittlungsinspiration Ciceros der griechischen Kultur siehe Knoche 1959, 57–74. Zu der Rolle der Philosophie in Ciceros Leben siehe Alfonsi 1968, 7–21.

Raum für die (Selbst-)bildung bieten, ebenso wie die Anwesenheit auf dem *forum* oder im Senat, oder aber der Umgang mit rhetorischen Schulen. Ein solches Konzept wird in den philosophischen Werken wieder aufgegriffen, denn diese Werke spielen in einem Setting des *otium*. Darüber hinaus lassen sich in diesen Werken weitere Bezüge zur Bildung feststellen, die im Folgenden untersucht werden sollen.

4. Bildungsüberlegungen in Ciceros *De natura deorum* und *De divinatione*

Die drei religionsphilosophischen Werke wurden unmittelbar nacheinander verfasst, nämlich zwischen dem Sommer des Jahres 45 v.Chr. und den ersten Monaten des Jahres 44 v.Chr. (auf jeden Fall aber vor der Ermordung Caesars).¹⁵ In *De natura deorum* analysiert Cicero anhand der wichtigsten hellenistischen philosophischen Schulen, nämlich der epikureischen, der stoischen und der akademischen, die philosophische Lehre über die Natur der Götter. In *De divinatione* legt der Autor dann den Fokus auf das spezifische Thema der Weissagung und diskutiert dies mit seinem Bruder Quintus mithilfe stoischer Überlegungen und römischer historischer *exempla*.¹⁶ In *De fato* erklärt Cicero Aulus Hirtus, dem Empfänger des Werkes, schließlich die verschiedenen philosophischen Haltungen gegenüber dem Schicksalsglauben. Die Thematik, die Cicero in diesen Werken behandelt, ist der hellenistisch-philosophische Bereich der Physik, der zu jener Zeit auch den Bereich der Theologie beinhaltete. Theologie steht in *De natura deorum* im Mittelpunkt, während dies in *De divinatione* eher die Rede weg von der *religio* ist: Die Weissagung war nämlich ein Teil der römischen *religio*, womit die konkreten Praktiken des Kultes gemeint sind. Theologie und *religio*, so wie Cicero sie darstellt, gehören beide zum Bereich der Religion, den Cicero vor allem in philosophischer Hinsicht behandelt. Dabei werden nicht nur philosophische Inhalte in Szene gesetzt, sondern es diskutieren auch römische Adlige darüber *more philosophico*. Unter diesen ist auch Cicero selbst, der eine skeptische akademische Methode anwendet.¹⁷ Darüber hinaus sind beide Werke im Setting des *otium* angesiedelt: Die Teilnehmer in *De natura deorum* befinden sich in der Villa des Gastgebers Cotta, während *De divinatione* in Ciceros Landhaus in Tusculum spielt.

¹⁵ Über die Datierung von *De natura deorum* siehe Pease 1955, 20; van den Bruwaene 1970, 6 und MacKendrick 1989, 169. Interne Bezüge in Ciceros Werken über die Datierung können aus den folgenden Passagen herausgearbeitet werden: *De div.* 2,3; *Ad Att.* 13,8; *Ad Att.* 13,38; *Ad Att.* 13,39. Über die Datierung von *De divinatione* siehe mit unterschiedlichen Meinungen Pease 1963, 13; Momigliano 1984, 203; MacKendrick 1989, 185; Timpanaro 1999, LXXII und Wardle 2006, 37.

¹⁶ Repici 1995, 175–192.

¹⁷ Wie er selber am Anfang von *De natura deorum* deutlich macht: *De nat. deor.* 1,11 (*ratio contra omnia disserendi*).

4.1. *De natura deorum**Buch 1*

In *De natura deorum* sind bereits in der Einleitung des ersten Buches zahlreiche Bezüge zur Bildung festzustellen. In 1,3 stellt Cicero die Theorien der Philosophen bezüglich der Götter und deren Existenz gegenüber. So heißt es dort:

Sunt enim philosophi et fuerunt qui omnino nullam habere censerent rerum humanarum procurationem deos. Quorum si vera sententia est, quae potest esse pietas quae sanctitas quae religio?

Es gibt und gab freilich Philosophen, die meinten, die Götter kümmerten sich überhaupt nicht um die menschlichen Geschicke. Falls deren Ansicht zutrifft, wie können dann noch Frömmigkeit, Ehrfurcht und Religiosität bestehen?

Pietas und *sanctitas* beziehen sich in diesem Kontext auf die Götter; sie sind allerdings auch Teil der traditionellen römischen Werte, die hier im Gegensatz zur philosophischen Ideen dargestellt werden. Auch die *religio* steht an dieser Stelle im Sinne eines traditionellen Kultes im Gegensatz zur Theologie, die in diesem Werk behandelt wird. Es ist also eine indirekte Beziehung zur römischen Bildung zu sehen.

In 1,7 f. erklärt Cicero den Grund und das Ziel seines Werkes:

[7] *Et si omnia philosophiae praecepta referuntur ad vitam, arbitramur nos et publicis et privatis in rebus ea praestitisse, quae ratio et doctrina praescripserit. Sin autem quis requirit, quae causa nos inpulerit, ut haec tam sero litteris mandaremus, nihil est, quod expedire tam facile possimus. Nam cum otio langueremus et is esset rei publicae status, ut eam unius consilio atque cura gubernari necesse esset, primum ipsius rei publicae causa philosophiam nostris hominibus explicandam putavi magni existimans interesse ad decus et ad laudem civitatis res tam gravis tamque praeclaras Latinis etiam litteris contineri. [8] Eoque me minus instituti mei paenitet, quod facile sentio, quam multorum non modo discendi, sed etiam scribendi studia commoverim. Complures enim Graecis institutionibus eruditi ea, quae didicerant, cum civibus suis communicare non poterant, quod illa, quae a Graecis accepissent, Latine dici posse diffident; quo in genere tantum profecisse videmur, ut a Graecis ne verborum quidem copia vinceremur.*

[7] Und wenn alle Vorschriften der Philosophie auf das praktische Leben zielen, so habe ich doch wohl in meinem öffentlichen und privaten Dasein gleichermaßen all das in die Tat umgesetzt, was mir Vernunft und philosophische Bildung vorschrieben. Sollte aber jemand fragen, warum ich all das so spät niedergeschrieben habe, läßt sich nichts leichter erklären. Denn als ich unter meiner politischen Untätigkeit litt und sich der Staat in einem Zustand befand, daß er zwangsläufig nur noch durch die Planung und Fürsorge eines einzelnen Mannes regiert werden konnte, glaubte ich zum ersten Mal, unseren Landsleuten, gerade im Interesse des Staates, die Philosophie näherbringen zu müssen; ich war nämlich davon überzeugt, es sei für die Ehre und den Ruhm der Bürgerschaft von großer Wichtigkeit, wenn so bedeutsame und herrliche Gedanken auch in der lateinischen Literatur einen Platz hätten. [8] Dies in Angriff genommen zu haben, reut mich um so weniger, als ich deutlich feststellen kann, wie viele Menschen ich nicht nur zum Lernen, sondern auch zum Schreiben angeregt habe. Denn eine Reihe von ihnen hatte zwar Griechisch-Unter-

richt genommen, war jedoch nicht in der Lage, ihre Erkenntnisse an ihre Mitbürger weiterzugeben, weil sie meinten, das, was sie von den Griechen gelernt hatten, lasse sich auf Lateinisch nicht ausdrücken. Meinem Eindruck nach haben wir aber in dieser Beziehung schon so große Fortschritte gemacht, daß wir nicht einmal in der Breite des Wortschatzes von den Griechen übertroffen werden.

Seine primäre Absicht sei es, dem römischen Staat Ehre und Ruhm (*decus* und *laus*) zu verleihen, da seine Vernunft sowie seine philosophische Bildung (*ratio* und *doctrina*) ihn zum Verfassen dieses Werkes verleitet hätten. So steht hier die philosophische Bildung im Mittelpunkt, die durch den Begriff *doctrina* ausgedrückt wird.¹⁸ Cicero fügt hinzu, dass sein Ziel auch erzieherisch sei; er erwähnt nämlich kurz darauf, dass sein Werk denjenigen Personen nicht nur zum Lernen, sondern auch zum Schreiben (*non modo discendi, sed etiam scribendi*) Mut gegeben habe, die eine griechische Bildung besäßen, aber es nicht für möglich hielten, dass man solche komplexe philosophische Inhalte auch ins Lateinische übertragen könne. Hier ist die Bildung mit *eruditio* wiedergegeben, womit die Studien und die Fachkenntnisse gemeint sind, die in diesem Fall unter den Begriff der *institutiones* fallen. Einige Römer besaßen also auch im philosophischen Bereich Griechischkenntnisse und mussten nur ermutigt werden, diese Inhalte ins Lateinische zu übertragen. Cicero geht sogar einen Schritt weiter: Diese Männer konnten ihren Mitbürgern diese Griechischkenntnisse gar nicht mitteilen, da es in der lateinischen Sprache des 1. Jahrhunderts v.Chr. noch keinen passenden Wortschatz gab. Die Voraussetzung, diese Ziele zu erreichen, wird als *verborum copia*, also der Reichtum der lateinischen Sprache, bezeichnet, was jedoch für Cicero eher ein Hindernis war, da das Lateinische noch nicht über viele Wörter und Konzepte im Bereich der Philosophie verfügte.¹⁹ Das Bildungskonzept scheint also hier durch die Sprachüberlegungen in seiner Entwicklung zu sein: Cicero präzisiert seine Inhalte, erfindet neue Wörter, definiert alte Wörter in neuer Bedeutung, kurz gesagt: Er trägt dazu bei, diese *verborum copia* zu erreichen.²⁰

Ciceros Sprachüberlegungen in diesem Abschnitt weisen auf einen interessanten Aspekt hin: Es gab in der ausgehenden Republik noch mehr Menschen aus der Oberschicht, die das Bedürfnis hatten, ihren Mitbürgern die sprachlichen und philosophischen Griechischkenntnisse mitzuteilen. Das Publikum, das sich für philosophische Inhalte interessierte, schien also in Ciceros Darstellung zahlreicher zu sein als man denken könnte, wenn man die lateinische Literatur betrachtet: Dort sind Ciceros Werke nämlich – zusammen mit Lukrezens Werk – fast die

¹⁸ Siehe Pease 1955, 140 in der Fußnote zu „*ratio et doctrina*: here perhaps standing for *philosophia*.“

¹⁹ Auch Lukrez beschwert sich über den mangelhaften lateinischen philosophischen Wortschatz in *De rer. nat.* 1, 136–139. Siehe Fögen 2000, 79–105.

²⁰ Dieses Konzept taucht auch an anderen Stellen wieder auf: siehe z. B. *De div.* 1,1 (*nos melius multa quam Graecis*); *De fin.* 1,10 (*Latinam linguam non modo non inopem, ut vulgo putarent, sed locupletiozem etiam esse quam Graecam*); auch schon in *De leg.* 1,5 (*ut in hoc etiam genere Graeciae nihil cedamus*). Siehe Baltussen 2011, 39–43.

einzigsten rein philosophischen Werke jener Zeit. Was uns Cicero hier mitteilt, ist die Tatsache, dass die kulturelle Anfrage größer war als das Angebot. Es gab zwar gebildete Menschen, die gerne ihre Griechischkenntnisse auf literarischer Ebene präsentiert hätten, wäre da nicht das Hindernis der Sprache gewesen. Sie glaubten, es gäbe keinen Wortschatz, der es ihnen ermöglichen könnte, griechische Inhalte ins Lateinische zu übertragen. Es ist schwer feststellbar, an wen Cicero hier konkret denkt²¹ und man kann anhand anderer historischer und literarischer Fakten davon ausgehen, dass das Sprachhindernis nicht der einzige Grund war, dass diese Leute keine Schriften in Latein verfasst haben. Es bestand schon vor Ciceros Zeit ein gewisser Widerstand dagegen, griechische Inhalte ins Lateinische zu übertragen – nicht nur im Bereich der Philosophie, wie der Fall der rhetorischen Schule von Plotius Gallus Anfang des 1. Jahrhunderts zeigt. Sie wurde wenige Monate nach ihrer Eröffnung, im Jahr 92 v.Chr. von den damaligen Zensoren L. Licinius Crassus und G. Domitius Ahenobarbus geschlossen, weil man eine Rhetoriklehre auf Latein als bedrohlich für die römische Gesellschaft und insbesondere für die römische Jugend empfand.²² Als Cicero sein Werk *De natura deorum* schrieb, waren seitdem fast fünfzig Jahre vergangen und die Akzeptanz griechischer Kultur stellte kein großes Problem mehr dar; trotzdem ist anzunehmen, dass nicht jeder dazu bereit war, Philosophie in lateinischer Sprache zu lernen, und ebendiese Inhalte in Latein zu vermitteln.

Darüber hinaus zeigt Cicero auch, dass nicht alle Adligen zu jener Zeit so gute philosophische Kenntnisse besaßen, dass sie griechisch-hellenistische philosophische Texte verstanden. Dies hebt Cicero selbst hervor, wenn er für seine *Academica priora* Hauptfiguren auswählt (Q. Hortensius Oratus, Q. Lutatius Catulus und L. Licinius Lucullus), die auf Atticus aufgrund ihres Mangels an philosophischer Bildung völlig unrealistisch wirken.²³ Deshalb entscheidet sich Cicero dann in den *Academica posteriora* für andere Teilnehmer, nämlich Varro, Atticus und sich selbst. Diese Personen scheinen ihm als Teilnehmer realistischer zu wirken, weil sie mit der Philosophie vertrauter waren als Hortensius, Catulus und Lucullus in den *Academica priora*. Die römischen Adligen waren also mit griechischer Kunst und dem griechischen Lebensstil vertraut, besaßen aber nicht immer eine tiefe philosophische Bildung. In diesem Sinne – und so komme ich zur letzten Bemerkung über diese Passage in *De natura deorum* – ist Ciceros Versuch, alle Bereiche der Philosophie zu übersetzen und sie den Römern auf Latein zur Verfügung zu stellen, umso bemerkenswerter. Dass dies auch andere zu einem solchen Schritt ermutigt, ist für Cicero eine weitere Bestätigung für die Stichhaltigkeit seines Projekts. Kehrt man nun zu den Stellen im ersten Buch von *De natura deorum* zurück,

²¹ Siehe Pease 1955, 143–145. Es ist nicht klar, an wen genau Cicero denkt, wenn er von Werken spricht, die man auf Latein schreiben sollte. Vielleicht an Brutus oder an Varro; die Schwierigkeiten, einen passenden philosophischen Inhalt zu kreieren, werden vor allem von Lukrez hervorgehoben.

²² Eine ausführliche Behandlung dieses Ereignisses findet sich in Luzzatto 2002, 301–346.

²³ So Cic. *Ad Att.* 13,16 und 13,19,3.

so erwähnt Cicero, kurz bevor er die Dialogszene beschreibt und somit den Dialog einführt, alle theologischen Inhalte, die in *De natura deorum* behandelt werden müssen (*De nat. deor.* 1,14):

quid de religione pietate sanctitate caerimoniis fide iure iurando, quid de templis delubriis sacrificiisque sollemnibus, quid de ipsis auspiciis, quibus nos praesumus, existimandum sit.

Was von Religion, Frömmigkeit, Gottesverehrung, Riten, Treu und Glauben, Eid, was von Tempeln, Heiligtümern, feierlichen Opfern, was besonders von den Auspizien, deren Leitung ich innehave, zu denken ist.

All diese Konzepte betreffen die Götter und somit auch die Menschen sowie deren Beziehung zu den Göttern. Aber diese Inhalte sind gleichzeitig Bildungsinhalte, um nicht zu sagen traditionelles römisches kultisches Wissen, das jetzt in philosophischer Form behandelt wird. An diesem Punkt mischt sich römische Bildung mit griechischer Philosophie, die allerdings zu jener Zeit schon Teil der römischen Bildung war.

Eine andere Art der Bildung finden wir *en passant* in 1,59 und erneut in 1,79. In der ersten Passage antwortet der Akademiker Cotta auf Velleius' Rede und bezieht sich umgehend und ohne weitere Angaben auf seine Reise nach Athen und sein dortiges Studium der Philosophie. So heißt es dort:

Zenonem, quem Philo noster coryphaeum appellare Epicureorum solebat, cum Athenis essem, audiebam frequenter, et quidem ipso auctore Philone, credo, ut facilius iudicarem, quam illa bene refellerentur, cum a principe Epicureorum accepissem, quem ad modum dicerentur.

Den Zenon, welchen unser Philon als das Oberhaupt der Epikureer zu bezeichnen pflegte, habe ich während meines Aufenthaltes in Athen regelmäßig gehört, und zwar hat mich Philon persönlich dazu veranlaßt, wohl damit ich besser beurteilen könne, wie leicht sich jene Lehre widerlegen lasse, wenn ich vom Meister der Epikureer die Art und Weise ihrer Argumentation gelernt hätte.

Dasselbe wiederholt er in 1,79 (*Athenis cum essem*). Die Reise als Teil der Bildung war eine konsolidierte Erfahrung in der römischen Republik des ersten Jahrhunderts v.Chr.²⁴ In Ciceros Werken finden wir verschiedene Bezüge zu einem solchen Bildungselement, nämlich der Bildungsreise. Schon in *De oratore* spricht Antonius über seine Reise nach Athen in seiner Jugend.²⁵ Im fünften Buch in *De finibus* ist dann sogar Ciceros Bildungsreise nach Athen inszeniert: Der Dialog spielt dort nämlich im Jahre 79 v.Chr. Hier in *De natura deorum* ist dann Cotta an der Reihe, über seine Reise zu berichten.

Die letzte Stelle im ersten Buch, in der Bildung explizit thematisiert wird, ist 1,91. Wie schon in der Einleitung werden auch in 1,91 Bildungsinhalte erwähnt, wenn Cotta zugibt, Velleius habe eine gewisse Wissensfülle. So heißt es im Text:

²⁴ Siehe in diesem Sammelband dazu den Beitrag von M. Rühl.

²⁵ Cic. *De orat.* 1,18,2,90.

Etenim enumerasti memoriter et copiose, ut mihi quidem admirari luberet in homine esse Romano tantam scientiam, usque a Thale Milesio de deorum natura philosophorum sententias.

Nun hast du aus dem Gedächtnis und so ausführlich, daß ich eine solche Wissensfülle bei einem Römer wohl bewundern möchte, aufgezählt, welche Ansichten die Philosophen, angefangen bei Thales von Milet, über das Wesen der Götter vertreten.

Velleius' Bildung als Römer ist umfassend und besteht sowohl aus Inhalten als auch aus rhetorischen Fähigkeiten, die für einen Epikureer nicht selbstverständlich sind (dazu auch 1,58: *ego autem, etsi vereor laudare praesentem, iudico tamen de re obscura atque difficili a te dictum esse dilucide, neque sententiis solum copiose sed verbis etiam ornatus quam solent vestri* – „Auch wenn ich mich scheue, einen Anwesenden zu loben, muß ich trotzdem feststellen, daß du über ein nicht leicht durchschaubares, schwieriges Problem einleuchtend gesprochen hast, und dein Vortrag zeigte nicht nur eine Fülle von Gedanken, sondern auch eine Schönheit des Stils, die den Vertretern eurer Schule im allgemeinen abgeht“) ²⁶. Die Tatsache, dass Cicero einen römischen Epikureer gegenüber anderen griechischen Anhängern dieser Schule hervorhebt, ist bedeutsam. Cicero stellt hier gewiss Velleius vor alle anderen Epikureer, die genauso wie ihr Lehrer Epikur gar keine rhetorischen und stilistischen Eigenschaften besitzen. Ihre Werke zeigen eine vernachlässigte und kunstlose Sprache, während Velleius die epikureische Lehre als *memoriter et copiose* darstellt, ja sogar *ornate*. Er ist also besser als die griechischen Epikureer, weil er auch auf die Form achtet. Im zweiten Buch (2,74) wird Cicero sagen, dass dies geschieht, weil Velleius nicht nur philosophische Bildung besitzt, sondern weil eben diese durch die *mores domestici* und die *urbanitas* ergänzt wird. Der Vorsprung des Velleius im Vergleich zu den anderen Epikureern besteht darin, dass er nicht nur den griechischen Einfluss akzeptiert, sondern dass er seine römische Herkunft dabei nicht vergisst. Wieder könnte man diesen Abschnitt im Zusammenhang der kulturellen Unterschiede zwischen Athen und Rom sehen: Die Römer passen sich der griechischen Philosophie an und behandeln diese, stilistisch gesehen, besser als die Griechen selbst. ²⁷

Auch an dieser Stelle besteht die Bildung einerseits aus Konzepten, die man erlernen kann, andererseits aus der Fähigkeit, sie in die Praxis umsetzen zu können.

In 1,95 wird der Bildung schließlich ein weiteres Merkmal hinzugefügt, nämlich der Prozess des Bildungsaufbaus durch einen entsprechenden Wortschatz.

²⁶ Übs. Blank-Sangmeister, 55–57.

²⁷ Im fünften Buch von *De finibus* ist diese Aneignung sogar geographisch, denn Cicero und die anderen Teilnehmer reden über die Philosophie in Athen. Siehe dazu Müller 2015, 282–285. Was das Thema der stilistischen Eigenschaften epikureischer Werke betrifft, so hat die Forschung gezeigt, dass die epikureische Sprache nicht kunstlos war, wie oft angenommen wurde. Die Tatsache, dass Cicero immer wieder diese Eigenschaft der epikureischen Sprache betont, könnte wohl auf einer feindlichen Einstellung gegenüber dieser Schule beruhen. Siehe Erler 1996, 515–526 und Landolfi 1996, 879–893.

Nam quod et maris deos et feminas esse dicitis, quid sequatur, videtis. Equidem mirari satis non possum, unde ad istas opiniones vester ille princeps venerit.

Sed clamare non desinitis retinendum hoc esse, deus ut beatus immortalisque sit. Quid autem obstat, quo minus sit beatus, si non sit bipes, aut ista sive beatitas sive beatitudo dicendast (utrumque omnino durum, sed usu mollienda nobis verba sunt) — verum ea, quaecumque est, cur aut in solem illum aut in hunc mundum aut in aliquam mentem aeternam figura membrisque corporis vacuam cadere non potest?

Und wenn ihr behauptet, es gebe sowohl männliche als auch weibliche Gottheiten, seht ihr doch die Konsequenzen. Ich kann mich allerdings nicht genug wundern, wie euer berühmter Meister zu solchen Ansichten gekommen ist.

Trotzdem hört ihr nicht auf, lauthals zu betonen, man müsse daran festhalten, daß ein Gott glücklich und unsterblich sei. Was aber hindert ihn, glücklich zu sein, wenn er keine zwei Beine hat, oder warum kann diese Glückseligkeit, mag man sie *beatitas* oder *beatitudo* nennen – beide Wörter sind sperrig, aber wir müssen sie verwenden und so zu geläufigen Begriffen machen –, warum also kann diese wie immer geartete Glückseligkeit auf die Sonne dort oder die Welt hier oder irgendeinen ewigen Geist, dem Gestalt und Gliedmaßen fehlen, nicht zutreffen?

Hier greift Cicero, wie schon in *De nat. deor.* 1,8 wieder zu der Bemerkung über den Wortschatz und den Sprachenreichtum und führt diese Gedanken weiter, an dieser Stelle anhand der Ausdrücke *beatitudo* oder *beatitas*.

Buch II

Die Passagen im zweiten Buch greifen auf zwei der bereits behandelten Bereiche zurück. In 2,47, 2,72 und 2,91 wird wieder das Problem der Übersetzung betont; der lateinisch-philosophische Wortschatz zeigt sich in diesem Werk in einer Entstehungsphase, auch mithilfe von Ciceros Werken im Sinne eines Kulturtransfers. Manchmal wird die Terminologie noch aus den griechischen Begriffen hergeleitet, so beispielsweise in 2,47 mit den Begriffen σφαῖραν oder κύκλος, die der Stoiker Balbus geeigneterweise als *globus* und *circulus aut orbis* wiedergibt. Dasselbe geschieht in 2,91 mit dem Wort *aer*, das *Graecum illud quidem sed perceptum iam tamen usu a nostris; tritum est enim pro Latino*. Typisch stoisch sind dazu auch die Etymologien, mit denen Balbus sich in 2,72 beschäftigt. So meint er:

qui autem quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo, tamquam elegantes ex eligendo, tamquam ex diligendo diligentes, ex intellegendo intellegentes.

Die hingegen, welche alles, was zur Götterverehrung gehörte, sorgfältig bedachten und gewissermaßen immer wieder durchgingen (*relegerent*), wurden, von *relegere* abgeleitet, als religiös bezeichnet, so wie sich *elegantes* von *eligere*, *diligentes* von *diligere* und *intellegentes* von *intellegere* herleitet.

Das typisch stoische Interesse an den Etymologien wird hier in das Lateinische übertragen und – was noch wichtiger ist – darin angewandt. Was Ciceros Verhältnis zu den Etymologien betrifft, so benutzt er manchmal, wie im Beispiel von *globus* in 2,47, Worte für andere Bereiche als die, in denen ihre Anwendung üblich war. So wird *globus* von Cicero im Bereich der Theologie benutzt, insbesondere in einer mathematischen Bedeutung, die aber in jener Zeit noch nicht üblich war.²⁸ Das Wort *aer* ist ein interessantes Beispiel: Dieses war schon längst in der lateinischen Sprache bei Plautus *Asin.* 99 eingeführt;²⁹ es war also, wie Cicero selbst sagt, ein auf Latein übliches Wort mit der Bedeutung, die auch Cicero benutzt. Dennoch spürte Cicero das Bedürfnis, dieses Faktum hervorzuheben: Wenn er also auch durchaus übliche Worte benutzt, so besteht doch immer wieder die Möglichkeit, dass sie in diesem besonderen philosophischen Kontext nicht verständlich sind; eine Erklärung ist also erforderlich.

In 2,1 und in 2,168 wird dann – ähnlich wie schon in 1,91 im Fall von Velleius – Cottas Bildung gelobt. In 2,1 lobt Velleius Cottas Rede:

Quae cum Cotta dixisset, tum Velleius „Ne ego“ inquit „incautus, qui cum Academico et eodem rhetore congredi conatus sim. Nam neque indisertum Academicum pertimissem nec sine ista philosophia rhetorem quamvis eloquentem; neque enim flumine conturbor inanum verborum nec subtilitate sententiarum, si orationis est siccitas. Tu autem, Cotta, utraque re valuisti; corona tibi et iudices defuerunt.“

Nachdem Cotta dies vorgebracht hatte, sagte Velleius: „Ja, ich war wirklich unvorsichtig, daß ich versucht habe, mich mit einem Akademiker und dazu noch einem guten Redner auf einen Streit einzulassen. Denn vor einem sprachlichen ungeschickten Akademiker hätte ich mich ebensowenig gefürchtet wie vor einem Redner ohne diese philosophische Bildung, wäre er auch noch so sprachgewandt. Ich gerate nämlich weder durch einen Schwall nichtssagender Worte noch durch eine spitzfindige Gedankenführung in Verwirrung, wenn der Vortrag trocken ist. Doch du, mein Cotta, hast in beiden Punkten gegläntzt; dir haben nur viele Zuhörer und die Richter gefehlt.“

In 2,168 lobt dann Balbus Cottas rhetorische Kenntnisse:

Haec mihi fere in mentem veniebant, quae dicenda putarem de natura deorum. Tu autem, Cotta, si me audias, eandem causam agas teque et principem civem et pontificem esse cogites et, quoniam in utramque partem vobis licet disputare, hanc potius sumas eamque facultatem disserendi, quam tibi a rhetoricis exercitationibus acceptam amplificavit Academia, potius huc conferas. Mala enim et impia consuetudo est contra deos disputandi, sive ex animo id fit sive simulate.

Dies in etwa sind die Gedanken, die ich über das Wesen der Götter glaubte vorbringen zu müssen. Wenn aber du, mein Cotta, auf mich hören willst, dann solltest du meinen Standpunkt übernehmen und dabei bedenken, daß du ein prominenter Bürger und auch Pontifex bist; und weil ihr ja sowohl für als auch gegen eine Sache argumentieren dürft, solltest du dich jetzt lieber meiner Position anschließen und deine dialektischen Fähigkeiten

²⁸ So Schömann laut Pease 1958, 651 Fußnote *globus*.

²⁹ Plautus, *Asin.* 99: *lubeas una opera me piscari in aere, / venari autem rete iaculo in medio mari.*

ten, die du durch dein Rhetorik-Studium erworben und in der Akademie noch gesteigert hast, besser dafür einsetzen. Denn verwerflich und skrupellos ist die Angewohnheit, gegen die Götter zu reden, gleichgültig, ob man es aus Überzeugung tut oder bloß zum Schein.

Dieses Lob, das sowohl Velleius als auch Balbus aussprechen, rückt die zweifache Bildung des Akademikers Cotta in den Mittelpunkt, die seine Doppelrolle im Leben widerspiegelt. Er besitzt einerseits philosophische Bildung, andererseits ausgezeichnete rhetorische Fähigkeiten, die in seinen Redebeiträgen zum Einsatz kommen. In 2,168 heißt es, dass Cottas rhetorische Kenntnisse durch *rhetoricis exercitationibus* entstanden seien. Bildung bedeutet hier also erneut eine Zusammenfassung verschiedener Inhalte, die man im Leben gelernt hat. Ein roter Faden zieht sich von Crassus in *De oratore* über Cotta in *De natura deorum* bis hin zu Cicero selbst in *De officiis* durch die Darstellungen: Die drei römischen Senatoren und Redner besitzen alle Bildung in Form von philosophischen Konzepten und rhetorischen Kenntnissen. Dazu sei auch angemerkt, dass diese besonderen Merkmale Cotta und Cicero betreffen, die beide Anhänger der Akademie sind. In 2,168 geht man aber noch weiter. Cotta besitzt nämlich nicht nur die eben beschriebenen Kenntnisse, sondern auch *auctoritas*, was direkt mit seiner Rolle als römischer Adliger, Senator und *pontifex* in Verbindung steht. Ein direkter Vergleich mit der schon erwähnten Passage 2,74 zeigt, dass in Velleius' Fall dasselbe geschieht; er wird dort von Cotta folgendermaßen angesprochen:

Ita salem istum, quo caret vestra natio, in inridendis nobis nolitote consumere, et mercule si me audiatis ne experiamini quidem; non decet non datum est non potestis. Nec vero hoc in te unum convenit moribus domesticis ac nostrorum hominum urbanitate limatum, sed cum in reliquos vestros tum in eum maxime qui ista peperit, hominem sine arte sine litteris, insultantem in omnes, sine acumine ullo sine auctoritate sine lepore.

Hört also auf, euren Witz, der eurer Sippschaft ohnehin abgeht, damit zu verschwenden, uns zu verspotten, und, beim Hercules, wenn ihr auf mich hörtet, würdet ihr es auch gar nicht erst versuchen. Es gehört sich nicht, es ist euch nicht gegeben, ihr könnt es nicht. Dies trifft zwar nicht auf dich zu, der du wie kein zweiter durch die häuslichen Traditionen und die Weltläufigkeit unserer Landsleute geschliffene Umgangsformen erworben hast, wohl aber auf alle eure übrigen Vertreter und erst recht auf den, der diese Lehre erfunden hat, ein Mann ohne theoretische Kenntnis und Bildung, der ohne jeden Scharfsinn, ohne Autorität und ohne Humor über alle anderen herfällt.

So besitzen Cotta und Velleius eine philosophische Bildung, die den Einfluss Griechenlands offenbart; Sie wurden jedoch gleichwohl durch die *mores domesticis* und die römische *urbanitas* erzogen, was sie wiederum von den Griechen unterscheidet und als bessere Menschen qualifiziert.³⁰ Typisch für Cicero ist, dass er selbst, gerade wenn dieses gegenseitige Lob, das zu dem *mos* der *urbanitas* gehört, ausgesprochen wird, diese römische *urbanitas* verwendet. Der römische Senator Velleius besitzt *ars*, *litterae*, *acumen*, *auctoritas*, *lepos*, obwohl er ein Epikureer ist. Da es den griechischen Epikureern an all diesen Eigenschaften mangelt, sind sie

³⁰ Bettini 2000, 313–320.

ein Gewinn für Rom. Somit umfasst letztendlich das Bildungskonzept Inhalte, praktische und erlernbare Fähigkeiten sowie römische Eigenschaften der Tradition, also des *mos maiorum*. Dazu kommt noch die soziale Rolle, die jeder Römer einnahm, und die selbst durch diese traditionelle Bildung geprägt war.³¹

Buch III

Die Stellen im dritten Buch sind als Ergänzung zu denen im zweiten Buch zu sehen. In 3,5 steht Cottas Gegenüberstellung von philosophischer Bildung und traditioneller römischer Bildung im Mittelpunkt. In 3,5 heißt es:

Tum Cotta „Optime“, inquit; „quam ob rem sic agamus, ut nos ipsa ducit oratio. Sed antequam de re, pauca de me. Non enim mediocriter moveor auctoritate tua, Balbe, orationeque ea, quae me in perorando cohortabatur, ut meminissem me et Cottam esse et pontificem; quod eo, credo, valebat, ut opiniones, quas a maioribus accepimus de dis immortalibus, sacra, caerimonias religionesque defenderem. Ego vero eas defendam semper semperque defendi nec me ex ea opinione, quam a maioribus accepi de cultu deorum immortalium, ullius umquam oratio aut docti aut indocti movebit. Sed cum de religione agitur, Ti. Coruncanium, P. Scipionem, P. Scaevolam pontifices maximos, non Zenonem aut Cleanthes aut Chrysippum sequor habeoque C. Laelium augurem eundemque sapientem, quem potius audiam dicentem de religione in illa oratione nobili quam quemquam principem Stoicorum.

Hierauf sagte Cotta: „Ausgezeichnet. Laßt uns deshalb jeweils so verfahren, wie es sich aus dem Vortrag selbst ergibt. Doch bevor ich zur Sache komme, kurz etwas zu mir. Ich bin nämlich, mein Balbus, von deiner Autorität sehr beeindruckt und ebenfalls von deiner Rede, in der du mich zum Schluß auffordertest, mich daran zu erinnern, daß ich sowohl Cotta als auch Pontifex bin; das sollte, glaube ich, dazu führen, mich für die Vorstellungen, die wir von unseren Vorfahren über die unsterblichen Götter übernommen haben, die Opfer, die religiösen Zeremonien und Gebräuche einzusetzen. Ich aber werde sie immer verteidigen, und ich habe sie immer verteidigt, und von der Überzeugung, die ich von den Vorvätern über die Verehrung der unsterblichen Götter übernommen habe, wird mich keine Rede, weder die eines Gebildeten noch die eines Ungebildeten, jemals abbringen. Sondern wenn es sich um die Religion handelt, schließe ich mich den Oberpriestern Tiberius Coruncanus, Publius Scipio und Publius Scaevola an, nicht aber Zenon, Kleanthes oder Chrysipp, und ich halte mich an Gaius Laelius, der Augur und zugleich ein Eiser ist und den ich, wenn er in der berühmten Rede über die Religion spricht, lieber höre als irgendeinen führenden Stoiker.“

Cottas Vertrauen gilt eher den *maiores nostri* (in diesem Fall insbesondere den *pontifices maximi*) und ihren Überlegungen (*opiniones*) zu allen Bereichen der *religio* (*de dis immortalibus, sacra, caerimonias religionesque*) und nicht den Philosophen wie Zenon oder Cleanthes; er stellt das *ius pontificium* sowie den *mos maiorum* den *rationes stoicorum* gegenüber. Diese entscheidende Aussage, die Cicero dem Akademiker in den Mund legt, läßt Platz für zwei Überlegungen: Zunächst besteht hier ein Bezug auf Bildung im Sinne von Wissensvermögen und Tradition. Cottas Glauben im Bereich der *religio* beruht auf berühmten Personen der rö-

³¹ Süss 1966, 69–116.

mischen Geschichte sowie auf deren konkreten literarischen Produkten (die Rede des Laelius in diesem Fall), die in einer Kultur wie der römischen, die keinen anerkannten sakralen Text besaß, quasi eine normative Rolle spielten. Dies scheint in Cottas Worten eine andere Art der Bildung zu sein, nämlich das reine philosophische Wissensvermögen, das aber im konkreten Leben keine Autorität besitzt, sondern eher für die Freizeitaloge angemessen ist. Diese Gegenüberstellung lässt sich in Ciceros *De natura deorum* nicht weiter klären; ganz im Gegenteil, auch in *De divinatione* tritt sie wieder in abgeänderter Form auf. Dort stellt Cicero selbst die echte *religio* dem Aberglauben gegenüber.³² Mit dem ersten Begriff meint er genau dasselbe wie Cotta hier: die Kultformen und Praktiken, die von den Vorfahren überliefert wurden; Die Weissagung hingegen bewegt sich im Bereich des Aberglaubens und ist für das Volk, nicht für gebildete Personen, gedacht. So stellt Cicero hier in *De natura deorum* 3,5 zwei Aspekte der Bildung dar: einerseits das römische Wissensvermögen im Bereich der *religio*, andererseits eine philosophische Kultur. Da beide in Ciceros Gedanken keine Vereinigung finden, ist anzunehmen, dass beide zur Bildung eines ‚guten Mannes‘ gehören.

In 3,82 wird schließlich *en passant* erwähnt, dass Cotta in gewisser Hinsicht mit Platons *oeuvre* vertraut ist (*Quid dicam de Socrate, cuius morti inlacrimare soleo Platonem legens?*). Erneut scheint die Bildung durch Lektüre aufgebaut zu werden, was uns zu den Bildungsinhalten zurückführt.

Diese unterschiedlichen Stellen in *De natura deorum* decken viele Bereiche der Bildung ab: Bevor man aber zu einer präziseren Identifizierung gelangt, sollte zunächst das zweite Werk *De divinatione* in Betracht gezogen werden.

4.2. *De divinatione*

Buch I

In *De divinatione* gibt es weniger explizite Stellen zum Thema der Bildung als in *De natura deorum*.

In 1,5 steht erneut eine Gegenüberstellung zwischen den Alten und den Philosophen, so wie sie schon in *De natura deorum* zu spüren war, besonders im dritten Buch bei dem Redebeitrag des Cotta. Cicero leitet hier das Thema ein und macht deutlich, dass sich die Alten im Fall des Themas der Wahrsagung auf Bemerkungen und lange Betrachtungen der natürlichen Phänomene bezogen und nach dieser Datenanalyse zu der Überzeugung gelangten, dass eine Wissenschaft

³² Cic. *De div.* 2,148: *Explodatur igitur haec quoque somniorum divinatio pariter cum ceteris. Nam, ut vere loquamur, superstitio fusa per gentis oppressit omnium fere animos atque hominum imbecillitatem occupavit. [...] Nec vero (id enim diligenter intellegi volo) superstitione tollenda religio tollitur* („Von der Bühne verschwinden soll also auch diese Wahrsagerei aus Träumen, ebenso wie die übrigen Formen. Es ist doch so: Aberglauben hat sich durch die Völker hin ergossen, allgemein die Herzen unterdrückt und sich der menschlichen Schwäche bemächtigt. [...] Freilich (daß dies richtig verstanden werde!): indem man den Aberglauben ausrottet, rottet man keineswegs auch die Religionsausübung aus“, Übs. Schäublin, 271–273).

der Wahrsagung möglich war, wohingegen die Philosophen sich auf rationale Erklärungen beriefen. So meint er:

Atque haec, ut ego arbitror, veteres rerum magis eventis moniti quam ratione docti probaverunt. Philosophorum vero exquisita quaedam argumenta, cur esset vera divinatio, collecta sunt.

Solche Praktiken nun haben die Alten, wie ich jedenfalls glaube, eher deshalb gutgeheißen, weil sie sich durch handfeste Ergebnisse leiten ließen als weil sie mit Vernunftgründen darüber belehrt worden wären. Den Philosophen indes verdanken wir eine ganze Sammlung erlesener Argumente, weswegen die Wahrsagung in der Wirklichkeit begründet sei.

Somit berufen sich die Alten (*veteres*) auf *eventa*, wohingegen die Philosophen, mithilfe der *ratio*, *argumenta* sammeln. Dies ist keine Stelle, wo die Bildung besonders deutlich wird, aber man könnte sagen, dass es sich immerhin um zwei verschiedene Bildungskonzepte handelt. Cicero bevorzugt, ebenso wie Cotta im Falle der *religio* in *De natura deorum* 3,5 die traditionellen römischen Ansichten über die Wahrsagung. Dies geschieht allerdings erst, nachdem er die Weissagung heftig kritisiert hat. Im Allgemeinen lehnt Cicero alle Überlegungen und Theorien der Philosophen vehement ab, die versuchen, die mögliche Existenz einer solchen Disziplin zu beweisen, und beruft sich letztlich auf die Tradition, also auf eine lange, konsolidierte römische Bildung.³³

In 1,21 f. erwähnt Ciceros Bruder Quintus während seiner Verteidigung der Wahrsagung Marcus' Lehre in Athen in den Siebziger Jahren durch ein langes Zitat aus Marcus' eigenem Werk *De consulatu suo*. Dort heißt es:

Haec adeo penitus cura videre sagaci, / otia qui studiis laeti tenuere decoris, / inque Academia umbrifera nitidoque Lyceo / fuderunt claras fecundi pectoris artis. / E quibus ereptum primo iam a flore iuventae / te patria in media virtutum mole locavit. / Tu tamen anxiferas curas quiete relaxans, / quod patriae vacat, his studiis nobisque sacrasti.

Dies zumal erkannten die bis ganz auf den Grund dank scharfsichtigem Bemühen, / welche ihre Muße heiter in edlem Streben verbrachten / und in der schattenspendenden Akademie und im glänzenden Lykeion / bedeutende Wissenschaft hervorbrachten – Werke fruchtbarer Sinne. / Diesen wurdest du noch in der ersten Blüte deiner Jugend entrissen, / und die Vaterstadt wies dir deinen Platz mitten in den Bedrängnissen an, in denen ein Mann sich bewährt. / Du freilich löstest die quälenden Sorgen in der Ruhe / und weihtest, was die Vaterstadt nicht in Anspruch nimmt, der Wissenschaft und uns.

Wie schon in *De natura deorum* 1,59 und 1,79 nimmt die Bildung hier die Form einer Reise nach Griechenland an.

Ähnlichkeiten mit dem ersten Werk zeigt auch die Stelle 1,103 in *De divinatione*. Dort geht es um *praesagia*, um *omina*, von deren Authentizität Quintus seinen Bruder zu überzeugen versucht, indem er ihn an seine Zweifel im Bereich der Religion erinnert, als er sowohl Konsul als auch *imperator* war. Quintus sagt:

³³ Über die Gegenüberstellung von *religio* und dem Aberglauben in *De divinatione* 2,148 wurde bereits gesprochen, siehe oben.

Quae quidem a te scis et consule et imperatore summa cum religione esse servata. Praerogativam etiam maiores omen iustorum comitiorum esse voluerunt.

Atque ego exempla ominum nota proferam. L. Paulus consul iterum, cum ei bellum ut cum rege Perse gereret obtigisset, ut ea ipsa die domum ad vesperum rediit, filiolum suam Tertiam, quae tum erat admodum parva, osculans animadvertit tristiculam. „Quid est,“ inquit, „mea Tertia? quid tristis es?“ „Mi pater,“ inquit, „Persa periit.“ Tum ille artius puellam complexus: „Accipio,“ inquit, „mea filia, omen. Erat autem mortuus catellus eo nomine.

Du bist dir ja bewußt, daß du selbst als Konsul wie als Feldherr mit höchster Sorgfalt auf diese Bräuche geachtet hast. Auch die „praerogativa centuria“ verstanden unsere Ahnen als „Vorbedeutung“ für eine ordnungsgemäße Wahlversammlung.

Nun will ich bekannte Beispiele von „Vorbedeutungen“ anführen: Wie L. Paulus in seinem zweiten Konsulat an eben dem Tag, da ihm die Kriegsführung gegen Perseus zugefallen war, gegen Abend nach Hause kam, da küßte er sein Töchterchen Tertia – es war damals noch ganz klein – und bemerkte dabei, dass es nach Kinderart traurig war. „Was hast du“, fragte er, „meine Tertia? Warum bist du traurig?“ Sie antwortete: „Mein Vater, Persa ist gestorben.“ Da umarmte er das Mädchen noch inniger und sagte: „Meine Tochter, ich nehme die Vorbedeutung an.“ Gestorben aber war ein Hündchen des besagten Namens.

Eine Ähnlichkeit lässt sich hier erneut mit dem Akademiker Cotta feststellen, der in *De natura deorum* 2,168 von Balbus sowohl als Römer als auch als *pontifex* angesprochen wird. Die sozialen Rollen, die ein Römer und Senator wie Cicero in der römischen Gesellschaft einnahm, sind Teil der römischen Bildung im weitesten Sinne und beeinflussen in diesem Fall Ciceros Ideen hinsichtlich der Wahrsagung. In Cottas Fall hätte seine Rolle als Bewahrer der traditionellen römischen *religio* ihn also zur Anerkennung der Existenz der Götter führen sollen.

In *De divinatione* 1,105 widmet sich Quintus schließlich den Auguren. Er meint:

Quid de auguribus loquar? Tuae partes sunt, tuum, inquam, auspiorum atrocinium debet esse. Tibi App. Claudius augur consuli nuntiavit addubitato salutis augurio bellum domesticum triste ac turbulentum fore; quod paucis post mensibus exortum paucioribus a te est diebus oppressum. Cui quidem auguri vehementer adsentior; solus enim multorum annorum memoria non decantandi augurii, sed divinandi tenuit disciplinam. Quem inridebant collegae tui eumque tum Pisidam, tum Soranum augurem esse dicebant; quibus nulla videbatur in auguriis aut praesensio aut scientia veritatis futurae; sapienter aiebant ad opinionem imperitorum esse fictas religiones. Quod longe secus est neque enim in pastoribus illis, quibus Romulus praefuit, ne in ipso Romulo haec calliditas esse potuit, ut ad errorem multitudinis religionis simulacra fingerent. Sed difficultas laborque discendi disertare negligentiam reddidit; malunt enim disserere nihil esse in auspiciis quam, quid sit, ediscere.

Weshalb soll ich über die Auguren sprechen? Für sie bist du zuständig: dir, behaupte ich, obliegt die Vertretung der Vogelzeichen. Dir verkündete, als du Konsul warst, der Augur App. Claudius: weil das „Heils-Augurium“ zu Bedenken Anlaß gegeben habe, stehe ein unglückseliger und stürmischer Bürgerkrieg bevor; und in der Tat brach er wenige Monate danach aus, wurde freilich von dir in noch weniger Tagen niedergeschlagen. Ja, diesem Augur stimme ich mit Nachdruck zu, denn er allein seit vielen Jahren hielt in dem Sinn an der Lehre fest, daß er nicht einfach die zum Augurium gehörigen Gebetsformeln herunterleierte, sondern eben wahrsagte. Darum spotteten deine Kollegen über ihn und nannten ihn bald einen pisidischen, bald einen soranischen Augur, denn sie meinten, die Vo-

gelzeichen vermittelten keine Vorahnung oder kein Wissen von zukünftiger Wirklichkeit. Mit Bedacht, behaupteten sie vielmehr, habe man die religiösen Bräuche entsprechend der Meinung der Ungebildeten erfunden. Das verhält sich aber ganz anders: denn weder jenen Hirten, über die Romulus gebot, noch dem Romulus selbst konnte eine solche Schlaueit eigen sein, daß sie in Rücksicht auf den Irrglauben der Menge Trugbilder religiösen Verhaltens erfunden hätten. Nein, die Schwierigkeit der Lehre und die Mühe ihrer Aneignung brachten eine beredete Geringschätzung hervor: lieber nämlich wollen sie sich darüber verbreiten, daß die Auspizien nichts vermittelten, als genau lernen, was sie vermitteln.

Er bezieht sich indirekt auf Bildung im Sinne von Kenntnissen und Wissen dieser Priester. Dies ist eine als *doctrina* bezeichnete Bildung, oder – wie schon im ersten Werk – eine *eruditio*, also eine Kombination von Wissen und ‚know-how‘.

Buch II

Das technische fachbezogene Wissen wird auch in dem langen Abschnitt über die Auspizien in *De divinatione* 2,70–72 dargestellt. Die Kenntnis der Kultformen, ob es *auspicia* oder *auguria* sind, ist laut Cicero ein wichtiger Teil der römischen Tradition. Schon Roms Gründer Romulus war überzeugt, dass es eine Wissenschaft über die Auspizien gab, und benutzte diese für die Stadtgründung. In *De divinatione* 2,70 meint er:

Et tamen credo Romulum, qui urbem auspicato condidit, habuisse opinionem esse in providendis rebus augurando scientiam (errabat enim multis in rebus antiquitas), quam vel usum iam vel doctrinam vel vetustate immutatam videmus; retinetur autem et ad opinionem vulgi et ad magnas utilitates rei publicae mos, religio, disciplina, ius augurium, collegii auctoritas).

Romulus freilich, der die Stadt nach Empfang eines Vogelzeichens gründete, hegte nach meiner Überzeugung die Meinung, die Auguren-Wissenschaft habe es mit Zukunftserkenntnis zu tun (das Altertum irrte nämlich in mancher Hinsicht); diese Wissenschaft hat sich indes bis heute in der Praxis oder der Theorie oder infolge des Alters deutlich sichtbar verändert. Aber wir halten – unter Berücksichtigung der Volksmeinung und gewichtiger Vorteile für den Staat – an dem Brauch fest, an der frommen Pflicht, an der Lehre, am Augurenrecht und am Ansehen des Kollegiums.)

Diese Art der Auspizienwissenschaft ist aber – wie Cicero sagt – längst überholt; Zu seiner Zeit besteht sie nur noch aus Praktiken, die keine echte Bedeutung haben, so wie im Falle des *tripudium*, von dem er in *De divinatione* 2,70 f. berichtet. Was interessant erscheint, ist Ciceros Bemerkung, dass die alten Kenntnisse über die Auspizien zu seiner Zeit weiterhin nur noch für das Volk benutzt würden, da sie für den Staat von Nutzen seien (*retinetur autem et ad opinionem vulgi et ad magnas utilitates rei publicae mos, religio, disciplina, ius augurium, collegii auctoritas*). Wie Cicero später in *De divinatione* 2,148 sagt, bestehe ein Unterschied zwischen der echten *religio*, die für Staatsmänner und gebildete Menschen wie ihn und sein Bruder wichtig sei, und der Weissagung, dem Aberglauben und der Auspizienwissenschaft, die für das Volk benutzt werden könnten und schon für die Alten von großem Wert waren, sonst aber keine Bedeutung mehr hätten.

Dieses Konzept widerspricht der Tradition und den römisch-historischen *exempla*, die Cicero in *De natura deorum* evoziert hatte (siehe *De natura deorum* 3,5); darüber hinaus zeigt eine solche Reflexion über die *religio* und den Aberglauben ein Bedürfnis einiger sozialer Schichten der römischen Gesellschaft, sich intensiver mit Themen wie der Religion oder der Philosophie zu beschäftigen und dies wird nicht nur aus Ciceros Werken ersichtlich. Auch Varros Werk *Antiquitates* lässt sich teilweise in diesem Sinne erklären: Darin werden alle Inhalte der römischen Religion kritisch reflektiert und diskutiert, wie die Anwendung des Systems der *theologia tripertita* zeigt.³⁴ So scheint dieser Versuch, rational mit der Religion umzugehen, die römische Gesellschaft – oder zumindest einen Teil davon – geprägt zu haben.³⁵

Bevor die wichtigste Stelle über Bildung in *De divinatione* analysiert wird, sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass die Sprachüberlegungen auch in *De divinatione* mehrmals vorkommen. In *De divinatione* 2,11 zeigt Cicero seinem Bruder beispielsweise, dass die Weissagung eigentlich keinen eigenen wissenschaftlichen Bereich besitzt. Denn so gehöre die Widerlegung philosophischer Argumente zur Wissenschaft der Dialektik, die die Naturphilosophen ausüben und habe mit der Weissagung nichts zu tun. So heißt es an dieser Stelle:

Quomodo autem „mentientem“, quem ψευδόμενον vocant, dissolvas aut quem ad modum soriti resistas (quem, si necesse sit, Latino verbo liceat „acervalem“ appellare; sed nihil opus est: ut enim ipsa „philosophia“ et multa verba Graecorum, sic „sorites, satis Latino sermone tritus est), ergo haec quoque dialectici dicent, non divini.

Wie man den Fangschluß des „Lügners“ auflöst (er heißt *pseudómenos*) oder sie man dem des *sorites* Widerstand leistet (ihn mag man, wenn gewünscht, auf lateinisch *acervalis* („Haufen-Schluß“) nennen; aber das ist nicht nötig; wie nämlich der Begriff „Philosophie“ selbst und viele andere Begriffe der Griechen, so ist auch *sorites* in der lateinischen Sprache üblich genug): nun, auch dies werden nicht die Seher, sondern die Dialektiker angeben.

Interessant ist die Rechtfertigung, die Cicero bezüglich der Sprachwahl vorbringt und sein Widerwille, das lateinische Wort zu benutzen, obwohl er selbst bestätigt, dass es gebräuchlich war. Der lateinische Wortschatz, der laut Cicero (*De natura deorum* 1,7 f.) mit dem griechischen konkurrieren konnte, hatte allerdings gewisse Schwierigkeiten, sich vollends durchzusetzen. Anders sieht es hingegen in *De divinatione* 2,92 anhand des Wortes ‚Horizont‘ aus:

Cum enim illi orbes, qui caelum quasi medium dividunt et aspectum nostrum definiunt (qui a Graecis ὀρίζοντες nominantur, a nobis „finientes“ rectissime nominari possunt) varietatem maximam habeant aliique in aliis locis sint, necesse est ortus occasusque siderum non fieri eodem tempore apud omnis.

³⁴ Zu Varros Dreiteilung der Theologie siehe Lehmann 1983, 147–157; Rüpke 2005, 107–124. Über die *theologia tripertita* im Allgemeinen siehe Lieberg 1982, 25–53.

³⁵ Rüpke 2014, 148–155.

Da nämlich jene Kreise, die den Himmel gleichsam in der Mitte teilen und unser Gesichtsfeld begrenzen (die Griechen brauchen dafür den Begriff „Horizont“, wir könnten richtigerweise von „Finienten“ oder „Begrenzungslinien“ sprechen), größte Unterschiede aufweisen und an verschiedenen Orten verschieden sind, gehen die Sterne zwangsläufig nicht bei allen Menschen zur gleichen Zeit auf und unter.

Hier setzt sich Cicero für das lateinische Wort ein. Ein letztes Beispiel dieser Art finden wir schließlich in *De divinatione* 2,108, wo Cicero sich gegen Kratippos Verteidigung der Weissagung einsetzt. So spricht er den Philosophen direkt an und meint:

Sed demus tibi istas duas sumptiones (ea quae λήμματα appellant dialectici, sed nos latine loqui malumus), adsumptio tamen (quam πρόσληψις idem vocant) non dabitur.

Aber wir wollen dir diese zwei Voraussetzungen zugestehen (die Dialektiker sprechen in solchen Fällen von *lémmata*, doch wir ziehen es vor, uns in der Muttersprache auszudrücken): die zusätzliche Voraussetzung freilich (die genannten Dialektiker kennen dafür den Begriff *próslepsis*) wird man dir nicht zugestehen.

Wie schon in *De natura deorum* versucht Cicero womöglich, die griechischen Wörter mit vergleichbaren lateinischen Konzepten zu übersetzen, und baut somit gleichzeitig auch einen Bildungswortschatz auf.³⁶

In 2,59 hingegen wird *en passant* erwähnt, dass Cicero in seiner Bibliothek das Werk Platons ‚Über den Staat‘ besitzt. So meint Cicero selbst:

Nos autem ita leves atque inconsiderati sumus, ut, si mures corroserint aliquid, quorum est opus hoc unum, monstrum putemus. Ante vero Marsicum bellum quod clipeos Lanuvii, ut a te dictum est, mures rossent, maximum id portentum haruspices esse dixerunt; quasi vero quicquam intersit, mures diem noctem aliquid rodentes scuta an cribra corroserint! Nam si ista sequimur, quod Platonis Politian nuper apud me mures corroserunt, de re publica debui pertimescere, aut, si Epicuri de voluptate liber rosus esset, putarem annonam in macello cariorem fore.

Sind wir nun so leichtsinnig und ungewitzt, daß wir an ein Wunder glauben, wenn Mäuse etwas zernagen – sie, die nichts anderes zu tun haben? Darin freilich, daß vor dem Marserkrieg Schilde in Lanuvium – so dein Bericht – von Mäusen angenagt worden seien, hätten die Beschauer ein gewaltiges Wunder sehen wollen – wie wenn es einen Unterschied machte, ob Mäuse, die doch Tag und Nacht etwas benagen, Schilde oder Siebe zernagten! Wenn wir dieser Linie folgen, hätte ich mir über den Staat schwerste Sorgen machen müssen, weil neulich bei mir zu Hause Mäuse Platons „Staat“ zernagten; oder wenn Epikurs Buch „Über die Lust“ angenagt worden wäre, hätte wohl der Verdacht nahegelegen, die Preise auf dem Fleischmarkt würden steigen.

Die Bildung wird hier konkret durch Texte geschaffen, wie schon in dem Bezug in *De natura deorum* 3,82.³⁷

³⁶ Dasselbe geschieht auch oft in *De fin.* 3, z. B. in 15.17.19.21.24.51.53. In all diesen Stellen treten Catos Sprachüberlegungen deutlich hervor.

³⁷ Pandolfi 2003, 13–29.

Die letzte Stelle, die näher betrachtet werden soll, steht in *De divinatione* 2,1–7. Die Einleitung des zweiten Buches von *De divinatione* ist sehr bekannt, da sie eine Liste von Ciceros Werken enthält (1–4). Darüber hinaus beschreibt Cicero auch sein Ziel genauer, vor allem die Gründe, die ihn zum Verfassen philosophischer Werke verleitet hätten. Die Philosophie spielt dabei unterschiedliche Rollen, unter anderem dieselbe, die ich schon in der Einleitung herausgestellt habe: Sie ist ein Trost für die politische und persönliche Lage, in der er sich in den Vierziger Jahren befindet sowie der einzige Weg, konkret zu handeln, wenn auch nicht mehr in der Politik (*De divinatione* 2,6: *Ac mihi quidem explicandae philosophiae causam attulit casus gravis civitatis, cum in armis civilibus nec tueri meo more rem publicam nec nihil agere poteram, nec quid potius, quod quidem me dignum esset, agerem reperiebam* – „Was nun mich anbelangt, so bildete den Anlaß dazu, die Philosophie darzustellen, das schwere Unglück unseres Gemeinwesens, als ich nämlich im Bürgerkrieg weder nach meiner Art den Staat schützen noch einfach müßig sein konnte, aber auch kein anziehenderes Betätigungsfeld zu finden vermochte – jedenfalls keines, das meiner würdig gewesen wäre“).³⁸ Die dritte Aufgabe der Philosophie ist dann, sie als Mittel zu benutzen, um den Römern die Philosophie näherzubringen. Aber dieses erzieherische Ziel ist in Ciceros Meinung mit der Hoffnung verbunden, die römische Republik retten zu können, indem neue Menschen auch durch philosophische Werke entstehen, die *homines boni*, die den Staat vor einer Diktatur bewahren. Dieser Gedanke ließ sich – wie bereits gezeigt – schon in den Reden feststellen. Die letzten beiden erwähnten Rollen, die Cicero seinem Werk und der Philosophie im Allgemeinen zuschreibt, beziehen sich auf ein allgemeines Bildungskonzept, das Cicero nicht nur theoretisch entwickelt, sondern praktisch in seinen Werken umsetzt. In *De divinatione* 2,4 heißt es dazu:

Quod enim munus rei publicae adferre maius meliusve possumus, quam si docemus atque erudimus iuventutem, his praesertim moribus atque temporibus, quibus ita prolapsa est, ut omnium opibus refrenanda ac coercenda sit?

Denn welchen größeren oder besseren Dienst können wir dem Staat erweisen, als wenn wir die Jugend unterrichten und bilden, zumal bei dem sittlichen Zustand unserer Zeit, da sie derart auf die abschüssige Bahn geraten ist, daß man sie mit allen denkbaren Mitteln zügeln und zurückhalten muß?

Anders als in *De natura deorum* fügt Cicero hier *iuventus* hinzu, die schon in *Pro Sestio* eine wichtige Rolle einnahm. Dort war sie der Ausgangspunkt für Ciceros Überlegungen über den römischen Staat. Denn der Angeklagte Sestius war zu dem Zeitpunkt des Prozesses erst ein Junge. Diese Tatsache bietet Cicero die Möglichkeit, auch junge Römer in seinen politischen Plan einzubringen. So werden sie beispielsweise in *Pro Sestio*, 51 aufgefordert, an der Lage teilzunehmen und Mut zu zeigen; dies geschieht auch durch ihre Bildung:

³⁸ Übs. Schäublin, 139.

qua re moneo vos, adulescentes, atque hoc meo iure praecipio, qui dignitatem, qui rem publicam, qui gloriam spectatis, ne, si quae vos aliquando necessitas ad rem publicam contra improbos civis defendendam vocabit, segniores sitis et recordatione mei casus a consiliis fortibus refugiatis.

Deshalb mahne ich euch, ihr jungen Leute – und es ist ja auch mein gutes Recht, euch darauf hinzuweisen –, die ihr euer Augenmerk auf Ehre, auf eine politische Laufbahn und auf Ruhm richtet: Wenn euch einmal eine Zwangslage dazu aufruft, den Staat gegen schlechte Bürger zu verteidigen, dann seid nicht allzu säumig und schreckt durch die Erinnerung an meinen Sturz nicht vor energischen Maßnahmen zurück!

So sind die Bezüge und die Überlegungen zu den Jungen schon in dieser Rede präsent.³⁹ Dieser Aspekt zieht sich auch durch Ciceros philosophischen Werke: nicht näher beschriebene Jungen sind die Teilnehmer der Unterrichtsstunden, die Cicero in Tusculum hält. Ebenso kann sein Werk *De officiis* als Unterricht für seinen Sohn Marcus in seiner Bildungsphase betrachtet werden. Auch in dem ersten und zweiten Buch in *De finibus* spricht Cicero mit zwei jungen Adligen, Triarius und Torquatus. Dies ist also die letzte Eigenschaft der Bildung, die aus den religionsphilosophischen Werken deutlich wird: ein Bildungsgedanke, der die junge Generation einschließt.

5. Überlegungen zu den Bildungskonzepten in Ciceros Werken

Die Analyse der wichtigsten Stellen, die sich in *De natura deorum* und *De divinatione* direkt oder teilweise auch indirekt auf das Bildungskonzept beziehen, liefert nicht durchweg ein klares Bild. Bildung umfasst demnach folgende Aspekte:

1. Bildung beruht in Ciceros religionsphilosophischen Werken auf dem *mos maiorum*, also auf den gesamten Werten eines Römers, die ihm vor allem durch die Familie beigebracht werden und die sich auf berühmte historische oder mythische *exempla* Roms stützen. Dadurch sind die Bezüge zur Bildung mit denen zur *auctoritas* des *mos maiorum* und der Alten verbunden. (*De natura deorum* 1,3 – 2,74 – 3,5; *De divinatione* 1,5 – 1,103 – 2,70). Wenn das Bildungskonzept in Verbindung mit dem *mos maiorum* und der *auctoritas* auftritt, so geschieht dies oft in der Gegenüberstellung zu einer philosophischen Bildung (siehe Punkt 2). Letztlich sind diese Bezüge zur Bildung auch immer im Sinne von expliziten sozialen Rollen, die man innerhalb der römischen Gesellschaft einnimmt, gemeint. In diesem Falle sind die politische Karriere und die soziale Lage ein Teil der römischen Bildung.
2. Bildung stimmt in machen Fällen mit einer philosophischen Bildung im engeren Sinne überein, sowohl als Inhalt als auch als Methode, die von römischen Senatoren praktiziert wird; sie kann sogar mit der Bildung der griechischen Philosophen konkurrieren (*De natura deorum* 1,7 f. – 1,14).

³⁹ Über die Jungen in der römischen Familie und ihre Erziehung siehe Rawson 1986, 7–42 und Scholz 2011, 89–129.

3. Darüber hinaus wird Bildung im Sinne von rhetorischen Kenntnissen verstanden. In diesem Sinne ist sie typisch römisch, obwohl sie sich auch auf die griechische Rhetorik bezieht (*De natura deorum* 1,91 – 2,1 – 2,168).
4. Bildung wird auch im Sinne von Erfahrung durch Reise, Lektüren oder Lebenserfahrungen verstanden (*De natura deorum* 1,59 – 1,79 – 3,82; *De divinatione* 1,21 f. – 2,59).
5. In anderen Fällen ist Bildung im Sinne von *doctrina* oder *eruditio*, also einer Wissensfülle, zu verstehen (*De natura deorum* 1,7 f., *De divinatione* 1,105).
6. Bildung der Jungen, die gezielt angesprochen werden (*De divinatione* 2,4). In diesem Sinne ist Bildung als *educatio* zu verstehen.
7. Bildung wird zuletzt auch durch Ciceros Sprachüberlegungen vermittelt (*De natura deorum* 1,7 f. – 1,95 – 2,47 – 2,72 – 2, 91; *De divinatione* 2,11 – 2,92 – 2,108).

Versucht man, aus diesen Ansatzpunkten ein allgemeines Bildungsbild zu konstatieren, so scheinen die oben genannten Gebiete zu den folgenden Makrothemen zu gehören:

1. Ein Bildungskonzept, das in seinem Verhältnis mit dem römischen *mos maiorum* analysiert wird (Punkt 1).
2. Ein Bildungskonzept, das als dem Wissensvermögen und den Erfahrungen übergeordnet zu verstehen ist (Punkte 2, 3, 4 und 5).
3. Ein Bildungskonzept, das anhand seiner Verhältnisse mit den Rezipienten von Ciceros Werken und der lateinischen Sprache analysiert werden kann (Punkt 6 und 7).

So zeigt die Analyse, dass auch in den religionsphilosophischen Werken Bildung in verschiedenen Formen auftritt; Bildungsüberlegungen decken verschiedene Bereiche ab. In Ciceros Überlegungen scheint das Bildungskonzept keine einheitlichen Merkmale zu besitzen, sondern vielmehr eine Synthese zwischen römischer Tradition (dem *mos maiorum*, der Lehre der Alten usw.) und griechischer Kultur (das Studium der Philosophie) zu sein. Es besteht dann sowohl aus theoretischer Reflexion (beispielsweise auf dem Land über die Götter nachzudenken) als auch aus dem praktischen Handeln (eine Reise zu machen, ein Buch Platons zu lesen). Weiterhin ist die Bildungskonzeption, die Cicero entwickelt, immer politisch ausgerichtet und methodisch von der hellenistischen Philosophie geprägt. Außerdem bezieht sich Cicero in seinen Bildungsüberlegungen auch auf Jungen. Er verwendet das Mittel der Sprache, um diese Bildung konkret aufzubauen.

6. Fazit

Die durchgeführte Analyse hat anhand von zwei Reden Ciceros (*Pro Archia* und *Pro Sestio*) gezeigt, dass bereits in diesen Werken, die in erster Linie politisch sind, einige Angaben zu dem Thema „Bildung“ festgestellt werden können. Besonders Ciceros Beschreibung des Settings des *otium*, das das politische Engagement ergänzt, scheint relevant zu sein. Das *otium* fordert den Geist und ermöglicht die (Selbst-)Bildung, wie in *Pro Archia* ersichtlich wird. Diese Bildung kombiniert die traditionell-römischen Bildungsmodelle mit dem Einfluss der griechischen Kul-

tur. So sind geistige Aktivitäten und literarische Studien willkommen. In *Pro Sestio* entwickelt Cicero dann das Konzept der *otiosa dignitas*. Das *otium* ergänzt auch in dieser Rede das politische Engagement und ermöglicht das Erreichen von jener *dignitas*, die einen *vir Romanus* auszeichnet. Diese *otiosa dignitas* bedeutet das Bewahren von Rang und Ansehen in einer Lage der Ruhe und des Friedens. In einer solchen Lage kann man sich auch – wie in *Pro Archia* skizziert wird – der (Selbst-)Bildung widmen.

In den religionsphilosophischen Werken sind die Angaben zur Bildung deutlich zahlreicher. Durch Sprach- und Konzeptüberlegungen werden verschiedene Bereiche der Bildung angesprochen. Bildung zeigt sich facettenreich in *De natura deorum* und *De divinatione*: Sie besteht aus Erfahrungen, aus Studien, aus konkretem Handeln und ist niemals nur klassisch römisch und traditionell, sondern beinhaltet stets auch die griechischen Komponenten, wie dies schon in der Beschreibung des Bildungskonzeptes in *Pro Archia* der Fall war. Darüber hinaus hat das Setting des *otium* als bildungsförderlicher Moment auch in den religionsphilosophischen Werken eine zentrale Rolle inne.

So ist es möglich, in Ciceros Werken Angaben zu einem Bildungskonzept zu finden, da schon in den Reden Anhaltspunkte für die Entwicklung eines Bildungskonzeptes vorliegen. Dieses wird dann in den religionsphilosophischen Werken ausführlicher beschrieben. Darüber hinaus zeigen Ciceros Bildungsüberlegungen in denjenigen Werken, die chronologisch und thematisch verschieden sind, Gemeinsamkeiten in Bezug auf das Thema der Bildung. Dies bedeutet, dass die Bildungsüberlegungen, die schon in den Sechziger und Fünfziger Jahren in den Reden präsent sind, in den religionsphilosophischen Werken wieder hervortreten, wenn auch in geänderter und ausführlicherer Form. Auch im Bereich der Bildung scheint also eine Analyse von Ciceros Werken gewinnbringend.

Literaturverzeichnis

- Alfonsi, Luigi, L'iter filosofico di Cicerone: *Quaderni urbinati di cultura classica* 5 (1968) 7–21.
- Arbea, Antonio, El concepto de humanitas en el Pro Archia de Cicerón: *Onomazein* 7 (2002) 393–400.
- Baltussen, Han, Cicero's Translation of Greek Philosophy. Personal Mission or Public Service?: *Complicating the History of Western Translation. The Ancient Mediterranean in Perspective* (hg. von Siobhán McElduff/Enrica Sciarrino; London: Routledge, 2011) 37–47.
- Bettini, Maurizio, mos, mores und mos maiorum: Die Erfindung der „Sittlichkeit“ in der römischen Kultur: *Moribus antiquis res stat Romana. Römische Werte und römische Literatur im 3. und 2. Jh. v. Chr.*, (hg. von Maximilian Braun u.a.; München/Leipzig: Saur, 2000) 303–352.
- Blank-Sangmeister, Ursula (Hg.), *M. Tullius Cicero. De natura deorum. Über das Wesen der Götter. Lateinisch/Deutsch* (Stuttgart: Reclam, 1995).

- Boyancé, Pierre, *Cum dignitate otium: Revue des Études anciennes* 43 (1941) 172–191.
- Colotte, Franck, Cicerón, un itinéraire philosophique (I): *Nos cahiers: Lëtzebuurger zäit-schrëft fir Kultur* 1 (2017) 91–108.
- Conte, Gian B., *Letteratura latina. Manuale storico dalle origini alla fine dell'Impero romano* (Milano: Mondadori, 1987).
- Corbeill, Anthony, Education in the Roman Republic: Creating Traditions: *Education in Greek and Roman Antiquity* (hg. von Yun Lee Too; Leiden u.a.: Brill, 2001) 261–287.
- Desideri, Paolo, Modello greco e modello romano di educazione secondo Cicerone: *Poikilma. Studi in onore di Michele R. Cataudella in occasione del 60. compleanno* (hg. von Michele R. Cataudella/Serena Bianchetti; La Spezia: Agorà, 2001) 369–382.
- Eagle, E. D., Catiline and the „Concordia Ordinum“: *Phoenix* 3.1 (1949) 15–30.
- Erler, Michael, Philologia medicans. La lettura delle opere di Epicuro nella sua scuola: *Epicureismo greco e romano. Atti del Congresso internazionale. Napoli, 19–26 Maggio 1993* (hg. von Gabriele Giannantoni/Marcello Gigante; Napoli: Bibliopolis, 1996) 513–526.
- Fögen, Thorsten, *Patrii sermonis egestas. Einstellungen lateinischer Autoren zur ihrer Muttersprache*, (München/Leipzig: K. G. Saur, 2000).
- Föllinger, Sabine, Charakteristika des „Lehrdialogs“: *Der Dialog in der Antike. Formen und Funktionen einer literarischen Gattung zwischen Philosophie, Wissensvermittlung und dramatischer Inszenierung* (hg. von Sabine Föllinger/Gernot Michael Müller; Berlin-Boston: De Gruyter, 2013) 23–35.
- Fuhrmann, Manfred, *Cum dignitate otium*. Politisches Programm und Staatstheorie bei Cicero: *Gymnasium* 67 (1960) 481–500.
- Grilli, Alberto, *Otium cum dignitate: Acme* 4.2 (1951) 227–240.
- Grundmann, Matthias, Sozialisation – Erziehung – Bildung: Eine kritische Begriffsbestimmung: *Lehrbuch der Bildungssoziologie* (hg. von Rolf Becker; Wiesbaden: Springer VS, 2017) 63–88.
- Kasten, Helmut (Hg.), *M. Tulli Ciceronis. Epistularum ad Familiares. Marcus Tullius Cicero an seine Freunde. Lateinisch – Deutsch* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1959).
- Knoche, Ulrich, Cicero: ein Mittler griechischer Geisteskultur: *Hermes* 87.1 (1959) 57–74.
- Landolfi, Luciano, Cicero e la ΦΙΛΙΑ epicurea o le ambiguità del tradurre e del parafrasare: *Epicureismo greco e romano. Atti del Congresso internazionale. Napoli, 19–26 Maggio 1993* (hg. von Gabriele Giannantoni/Marcello Gigante; Napoli: Bibliopolis, 1996) 879–893.
- Krüger, Gerhard (Hg.), *M. Tullius Cicero. Pro P. Sestio oratio. Rede für P. Sestius. Lateinisch/Deutsch* (Stuttgart: Reclam, 1980).
- Kytzler, Bernhard (Hg.), *Marcus Tullius Cicero. Brutus. Lateinisch – Deutsch* (München: Heimeran Verlag, 1970).
- Lehmann, Y., La „Tripartition divine“ de Varron: *Hommages → Robert Schilling* (hg. von Hubert Zehnacker/Gustave Hentz; Paris: Les Belles Lettres, 1983) 147–157.
- Levine, Philip, Cicero and the Literary Dialogue: *Classical Journal* 53 (1958) 146–151.
- Lieberg, Godo, Die *Theologia tripertita* als Formprinzip antiken Denkens: *Rheinisches Museum* 125.1 (1982) 25–53.
- Luzzatto, Maria T., Lo scandalo dei „retori latini“. Contributo alla storia dei rapporti culturali tra Grecia e Roma: *Studi storici* 43.2 (2002) 301–346.
- MacKendrick, Paul, *The Philosophical Books of Cicero* (London: Duckworth, 1989).
- Martínez Sánchez, Ángel, La idea de humanitas en M. T. Cicerón: *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* 62 (2014) 123–138.

- Momigliano, Arnaldo, The Theological Efforts of the Roman Upper Classes in the First Century b. C.: *Classical Philology* 79 (1984) 199–211.
- Müller, Gernot M., Transfer und Überbietung in Gespräch. Zur Konstruktion einer römischen Philosophie in den Dialogen Ciceros: *Gymnasium* 122.3 (2015) 275–301.
- Nótári, Tamás, *Cum dignitate otium*. Staatsgedanke und forensische Taktik in Ciceros Rede „Pro Sestio“: *Revue Internationale des droits de l'Antiquité* LVI (2009) 91–114.
- Pandolfi, Claudia, La biblioteca di Cicerone: *I castelli di Yale* 6 (2003) 9–29.
- Pease, Arthur S. (Hg.), *M. Tulli Ciceronis. De natura deorum libri III* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1955).
- (Hg.), *M. Tulli Ciceronis. De natura deorum. Libri secundus et tertius* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1958).
- (Hg.), *M. Tulli Ciceronis. De Divinatione libri duo* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963).
- Rawson, Beryl, The Roman Family: *The Family in Ancient Rom* (hg. von dies.; London/Sydney: Croom Helm, 1986) 1–57.
- Remy, Eduard, *Dignitas cum otio*: *Musée Belge* 32 (1928) 113–127.
- Repici, Luciana, Gli stoici e la divinazione secondo Cicerone: *Hermes* 123 (1995) 175–192.
- Rüpke, Jörg, Varro's *tria genera theologiae*: Religious Thinking in the Late Republic: *Ordia Prima* 4 (2005) 107–129.
- , *Römische Religion in republikanischer Zeit. Rationalisierung und ritueller Wandel* (Darmstadt: WBG, 2014).
- Schäublin, Christoph (Hg.), *Marcus Tullius Cicero. Über die Wahrsagung. De Divinatione. Lateinisch – Deutsch* (München/Zürich: Artemis & Winkler, 1991).
- Schönberger, Otto (Hg.), *M. Tullius Cicero. Pro A. Licinio Archia poeta oratio. Rede für den Dichter A. Licinius Archias. Lateinisch/Deutsch* (Stuttgart: Reclam, 1979).
- Schofield, Malcolm, Ciceronian dialogue: *The End of the Dialogue in Antiquity* (hg. von Simon Goldhill; Cambridge; Cambridge University Press 2008) 63–84.
- Scholz, Peter, *Den Vätern folgen. Sozialisation und Erziehung der republikanischen Senatsaristokratie* (Berlin: Verlag Antike, 2011).
- Sola, Giancarla, *La genesi filologica degli Umanesimi classici* (Roma: Aracne Editrice, 2009).
- Strasburger, Hermann, *Concordia Ordinum. Eine Untersuchung zur Politik Ciceros* (Amsterdam: Verlag Adolf M. Hakkert, 1956).
- Süss, Wilhelm, *Cicero: Eine Einführung in seine philosophischen Schriften* (Wiesbaden: Steiner, 1966).
- Timpanaro, Sebastiano (Hg.), *Cicerone, Della divinazione* (Milano: BUR, 1999).
- Treggiari, Susan, The Education of the Ciceros: *A Companion to Ancient Education* (hg. von W. Martin Bloomer; Chichester u.a.: Wiley Blackwell, 2015) 240–251.
- van den Bruwaene, Martin (Hg.), *Cicéron. De natura deorum. Livre premier* (Bruxelles: Latomus, 1970).
- Wardle, David (Hg.), *Cicero on Divination. Book I* (Oxford: Clarendon Press, 2006).
- Wirszubski, Chaim, Cicero's *cum dignitate otium*: a reconsideration: *Journal of Roman Studies* 44 (1954) 1–13.

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

PETER KUHLMANN: Studium der Klassischen Philologie an den Universitäten Gießen und Kiel und Staatsexamen in den Fächern Latein, Griechisch und Spanisch. 1993 Promotion an der Universität Gießen über die Literarischen Papyri der Gießener Papyrussammlungen. 1995 Zweites Staatsexamen. 2000 Habilitation in Klassischer Philologie zur Religionspolitik Kaiser Hadrians. Seit 2004 Professor für Lateinische Philologie und Fachdidaktik der Alten Sprachen an der Universität Göttingen. Neuere Veröffentlichungen: (2016), *Die Philosophie der Stoa. Senecas Epistulae Morales*; (2017), *Res Romanae*. Literatur und Kultur im alten Rom (zusammen mit S. Pinkernell-Kreidt; (2018), *Wortschatz und Grammatik üben* (zusammen mit H. Horstmann).

JOCHEN SAUER: Studium der Physik, der Klassischen Philologie und der Philosophie an den Universitäten Stuttgart und Dresden. Promotionsstudium von 2001 bis 2004 an der TU Dresden mit einer Arbeit zu Ciceros Argumentation für das Naturrecht (erstes Buch von *De legibus*), 2005 Promotion. 2004 bis 2009 wissenschaftlicher Mitarbeiter in Dresden (Prof. F.-H. Mutschler), 2009 bis 2013 Assistent in Bochum (Prof. C. Klodt), seit 2013 auf einer Ratsstelle in Bielefeld (Prof. L. Benz). Neuere Veröffentlichungen: (2015), „Dialogform und Argument in den frühen Dialogen Ciceros“, in: Damschen, G.; Vigo, A.G. (Hgg.): *Dialog und Verstehen*, Münster/Leiden; (2017), „Philosophie im politischen Raum? Überlegungen zu Ciceros *Philosophica* der 50er Jahre“, in: *Hermes* 145, 303–316; (im Erscheinen), „Überlegungen zum impliziten Leser und zur Figurengestaltung in Augustinus’ *Cassiciacum*-Dialogen“, in: Müller, G.M. (Hg.): *Figurengestaltung im antiken Dialog* (Arbeitstitel), Stuttgart.

HENRIETTE VAN DER BLOM: Studium der Geschichte und klassischen Philologie an der Universität Kopenhagen. M. St. in Greek and Roman History und D. Phil. (Promotionsstudium von 2003 bis 2007) in Ancient History, Brasenose College, University of Oxford. 2008 bis 2012 Carlsberg Foundation Fellowship/Research Fellowship am Wolfson College, University of Oxford. 2012 bis 2013 wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Glasgow University. 2013 bis 2016 Lecturer der Klassischen Philologie an der Glasgow University. Seit 2016 Senior Lecturer an der Birmingham University. Neuere Veröffentlichungen: (2010), *Cicero’s Role Models: The Political Strategy of a Newcomer*; (2016), *Oratory and Political Career in the Late Roman Republic*.

DENNIS PAUSCH: Studium der Klassischen Philologie und Geschichte an der Universität Gießen. 2004 Promotion im SFB 434 „Erinnerungskulturen“ (Biographie und Bildungskultur. Personendarstellungen bei Plinius dem Jüngeren, Gellius und Sueton, Millennium-Studien 4, Berlin). Akademischer Rat am Institut für Altertumswissenschaften an der Universität Gießen. Nach einem Forschungsaufenthalt als Feodor Lynen-Stipendiat der Alexander von Humboldt-Stiftung in Edinburgh 2011 Habilitation in Klassischer Philologie (Livius und der Leser. Narrative Strukturen in *ab urbe condita*, Zetemata 140, München). Ab 2012 Lehrprofessur für Lateinische Philologie an der Universität Regensburg und ab 2014 Lehrstuhlinhaber der Lateinischen Philologie an der TU Dresden. Leiter des latinistischen Teilprojekts zu den Invektiven Ciceros am SFB 1285 „Invektivität. Konstellationen und Dynamiken der Herabsetzung“.

MEIKE RÜHL: Studium der Klassischen Philologie und Russistik an den Universitäten Tübingen und Sankt Petersburg. Promotion 2004 an der Universität Gießen (Literatur gewordener Augenblick. Die Silven des Statius im Kontext literarischer und sozialer Bedingungen von Dichtung, UaLG 81, Berlin 2006). Habilitation 2010 an der Universität Göttingen (Ciceros Korrespondenz als Medium literarischen und gesellschaftlichen Handelns, MnS 422, Leiden 2018); seit 2009 als StR. i. H. an der Universität Wuppertal.

VALERIA MARCHETTI: Studium der Klassischen Philologie an der Universität Macerata, Italien, von 2008 bis 2014. Referendariat in den Fächern Latein und Italienisch von 2014 bis 2015. Seit 2015 wissenschaftliche Mitarbeiterin im SFB 1136 „Bildung und Religion“ an der Universität Göttingen. Promovendin der Lateinischen Philologie mit einer Arbeit über Ciceros religionsphilosophische Dialoge.