

2. Ciceros *Paradoxa Stoicorum*

Um die theoretischen Grundlagen der *Paradoxa Stoicorum*, in denen sich Cicero an der *oratio erudita* der Stoiker orientiert, zu verstehen, ist ein Blick in die Begriffsgeschichte der bedeutungstragenden Worte notwendig. Im Zentrum steht hier die *virtus*, die in allen sechs Paradoxien grundlegend ist. Daher steht zunächst eben diese *virtus* in ihrem Entstehungs- und Entwicklungskontext im Fokus, ehe die *Paradoxa Stoicorum* – als Teil dieses Entwicklungsprozesses – erörtert werden. Dass die beiden Begriffe *virtus* und *voluptas* im Gesamtwerk diametral einander gegenübergestellt werden, stärkt die Vermutung, dass das epikureische Lust-Prinzip widerlegt werden soll, um die *virtus* der Stoa hervorzuheben.

2.1 Vorbemerkungen: Von der ἀρετή zur *virtus*

Um die Begriffe einander gegenüberzustellen, bedarf es einer Begriffsklärung, die jedoch alles andere als eindeutig zu sein scheint. Da die Bedeutung der philosophisch römischen *virtus* ursprünglich mit der griechischen ἀρετή inhaltlich korrespondiert, war Cicero ein Verständnis im Sinne von „das[,] was am besten ist“⁹¹, bekannt. Dies impliziert einen weitaus größeren Bedeutungsumfang als die Assoziation, die mit dem Begriff bzw. der Wortzusammensetzung *vir-tus* entstehen kann. Während diese explizit die ‚Mannhaftigkeit‘ hervorhebt, umfasst jene ἀρετή theoretisch all das, was ein Lebewesen bestmöglich ausbilden könnte bzw. ein Gegenstand bestmöglich sein kann.⁹² „Trotz der auseinanderliegenden Ausgangspunkte treffen sich *virtus* und ἀρετή im Bereich der männlichen Bewährung: Die ἀρετή eines Mannes kann, wenn es erforderlich ist, in gutem, tapferem Kämpfen bestehen [...]“⁹³ In diesem Kontext ist offensichtlich, dass die ἀρετή keine moralische

⁹¹ Eisenhut (1973), S. 14.

⁹² Vgl. Dommaschk (o.D.), *Arete*.

⁹³ Eisenhut (1973), S. 14.

Komponente in sich trägt, sondern sich nur durch den Beweis der Tapferkeit im Kampf auszeichnet. An dieser Stelle wird deutlich, dass die Bedeutung der *virtus* im Sinne von ‚Mannhaftigkeit‘ eher dem Begriff ἀνδρεία entspricht.⁹⁴ Dieses Bild, das sich nicht zuletzt in Kampfszenen der Ilias zeigt, wird besonders durch Platons Aufteilung der ἀρετή in vier ἀρεταί in eine moralphilosophische Kategorienbildung umgedacht. Zu diesen ἀρεταί zählt Platon die σοφία, ἀνδρεία, σωφροσύνη und die δικαιοσύνη, während Aristoteles weitere Unterteilungen in ethische, die auf Handlung bezogenen, und dianoëtische, die verstandesgemäßen Tugenden, vornimmt. Die Mesotes-Lehre, das Mittlere zwischen zwei Extremen zu wählen, ist in diesem Fall das Richtmaß, an dem solche Tugenden zu erkennen sind. So würde Tapferkeit die rechte Mitte zwischen Feigheit und Übermut darstellen.⁹⁵ Arete sei in dieser Form eine ἐξις.⁹⁶ Sowohl bei Platon als auch bei Aristoteles ist das Ziel der menschlichen Handlungen gemäß der ἀρεταί das glückselige Leben, die εὐδαιμονία. Beide Lehren, die akademische wie die peripatetische, waren Cicero ebenso bekannt wie diejenige der Stoa.

Am strengsten sind die Stoiker in der Lehre, die ἀρετή sei notwendig und auch ausreichend für die εὐδαιμονία. Es gibt für sie nur die ἀρετή an sich wie es auch nur die κακία an sich gibt. Alles andere sind ἀδιάφορα (die in προηγμένα und ἀροπροηγμένα zerfallen). Alle ‚Tugenden‘ bilden so sehr eine Einheit, daß, wer eine ‚Tugend‘ besitzt, alle besitzt; man könnte auch sagen, was scheinbar als ‚Tugenden‘ auftrete, seien nur Äußerungen der einen ἀρετή.⁹⁷

Das heißt, dass die ἀδιάφορα, die im Lateinischen zu den *indifferentia* werden, keinen Einfluss auf das τέλος im Sinne der εὐδαιμονία bzw. der *vita beata* haben dürften.⁹⁸

⁹⁴ Vgl. Eisenhut (1973), S. 15f.

⁹⁵ Vgl. Aristot., *NE* II, 1108b10-1109a5. Aristotle's *Ethica Nicomachea*, rec. J. Bywater 1894 (OCT).

⁹⁶ Vgl. Dommaschk (o.D.), Arete.

⁹⁷ Eisenhut (1973), S. 21. Hervorh. im Original; vgl. auch Lee (1953), S. XVIII.

⁹⁸ Vgl. Eisenhut (1973), S. 21, FN37.

Im Epikureismus sind die ἀρεταί von der ἡδονή nicht zu trennen. Jene sollen darin Einsicht zeigen, wie diese zu erreichen sei und welche Folgen sich aus ihrer Erreichbarkeit ergeben können.⁹⁹ Der Begriff ἡδονή ist wiederum als *voluptas* ins Lateinische übertragen worden.¹⁰⁰ Insgesamt sagt das hedonistische Prinzip aus, dass die ἀρεταί bzw. die *virtutes* nicht nur um ihrer selbst willen erstrebenswert sind, sondern vor allem darauf abzielen, einen größtmöglichen Lustgewinn bzw. eine größtmögliche Vermeidung von Unlust, resp. Schmerz zu erzielen.¹⁰¹ Das heißt, dass die Motivation, diese Ziele zu erreichen, Handeln im Sinne der *virtutes* als gut voraussetzt; und nicht, dass das Handeln nach diesen an sich gut ist, also unabhängig von den Folgen.¹⁰² „Grenze der Größe der Lustempfindungen ist die Beseitigung alles Schmerzenden. Wo immer das Lusterzeugende vorhanden ist, da findet sich, solange es gegenwärtig ist, nichts Schmerzendes oder Betrübendes oder beides zusammen.“¹⁰³ Das zeigt zugleich an, dass die εὐδαιμονία im Epikureismus auf das gegenwärtige Sein und nicht endzielgerichtet, also teleologisch-metaphysisch wie in den anderen drei Philosophenschulen zu verstehen ist.¹⁰⁴ Dennoch stimmen die Lehren des Epikureismus und der Stoa in dem Punkt überein, dass auf dem Weg zur εὐδαιμονία eine Art Seelenruhe notwendig sei. Während Epikur den Begriff der ἀταραξία im Sinne einer menschlichen Unerschrockenheit vor äußerlichen Einflüssen benennt¹⁰⁵, ist in der Stoa der Begriff ἀπάθεια synonym für die

⁹⁹ Vgl. Eisenhut (1973), S. 21f.

¹⁰⁰ Vgl. Kuhlmann (2017), S. 158; vgl. Nickel (2021), S. 5.

¹⁰¹ Vgl. Epik., *Men.*, 128;132b. Epikur, *Fragmente, Briefe, Kyriai Doxai, Gnomologium Vaticanum*. Wege zum Glück, hrsg. und übers. von Rainer Nickel, Mannheim 2011 (Tusculum). Gemeint sind ἀταραξία, wohl eher als Schmerzlosigkeit der Seele, und ἀπονία, als Schmerzlosigkeit des Körpers. Vgl. Zacher (o.D.), Ataraxie.

¹⁰² Vgl. Woolf, R. (2015), S. 135f. Er beruft sich vor allem auf Cic., *fin.* I, 42–51; 53; 57.

¹⁰³ Epik., *sent.* Übersetzung nach Gigon, O. (1968), S. 59.

¹⁰⁴ Vgl. Gigon (1968), S. 22–26, passim. „Die höchste Lust ist am sichersten zu erreichen gerade dann, wenn der Mensch sich zufrieden gibt mit jenem Minimum an äußerem Aufwand, das ihn vor Krankheit und Entbehrung schützt“, ders., S. 24.

¹⁰⁵ Vgl. Zacher (o.D.), Ataraxie.

Affektlosigkeit zu verstehen, allerdings nicht im Sinne einer Abwesenheit von allen Gefühlen, sondern nur von falschen. Vielmehr soll der Stoiker sich hierdurch der *εὐπάθεια* bewusst sein.¹⁰⁶ Im Lateinischen, insbesondere bei Cicero und Seneca, verschmelzen beide zur *tranquillitas animi*.¹⁰⁷ Der Mensch wird hier verstanden als ein *animal rationale*, aus dessen Körper-Geist-Dualismus folgt, dass es sich von körperlichen Lastern befreien soll, um einen reinen Geisteszustand zu erlangen. In diesem liege letztlich der Schlüssel zur *εὐδαιμονία* bzw. *vita beata*. So scheint also innerhalb der (römischen) Stoa der *animus*, als geistiges Vermögen verstanden, untrennbar von der *virtus* zu sein.¹⁰⁸

Aus dieser Vielfalt der Auslegungen des Begriffs *ἀρετή* wird die Schwierigkeit ersichtlich, den römischen Begriff *virtus* exakt definieren zu können.¹⁰⁹ Dies gilt natürlich auch für Cicero, dem die einzelnen Lehren bekannt gewesen sind, wie aus den vielfachen Verweisen vor allem in seinen Dialogen deutlich wird. Um die *virtus* römisch zu definieren, musste Cicero also interdisziplinär arbeiten, die Lehren von Akademie, Peripatos, Stoa und Kepos sowie das römische Bewusstsein von *virtus* als Tapferkeit im Kampf berücksichtigen. Letzteres ist besonders in der Geschichtsschreibung prominent, die den Römern zur Zeit der Abfassung der *Paradoxa* bekannt gewesen war. Hierbei ist insbesondere die Schriftstellerei Caesars zu beachten, in der „*virtus* in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle ‚militärische Tüchtigkeit, Tapferkeit‘ [bedeutet].“¹¹⁰ Nepos' Unterscheidung von *virtutes*, die erworben und genetisch bedingt sein können, haben den Bedeutungsspielraum erweitert.¹¹¹ Aber auch das ältere Latein bietet Cicero zahlreiche Anknüp-

¹⁰⁶ Vgl. Forschner (2018), S. 202; 224f.; 235; 240; vgl. Diog. Laert. VII, 116. Diogenes Laertii *Vitae philosophorum*. Vol I., ed. Miroslav Marcovich, Berlin 2008 (BT); vgl. auch Cic., *Tusc.*, IV, 12f. M. Tullii Ciceronis *Tusculanae disputationes*, rec. Max Pohlenz, Berlin 2008 (BT).

¹⁰⁷ Vgl. Kuhlmann (2017), S. 159.

¹⁰⁸ Vgl. exemplarisch für die jüngere Stoa Sen., *ep.* 66, 6: *animus intuens vera [...] talis animus virtus est*. Sénèque, *Lettres à Lucilius*. Tome II, ed. François Préchac, Paris 1963 (Société d'Édition „Les Belles Lettres“).

¹⁰⁹ Vgl. Kuhlmann (2017), S. 155.

¹¹⁰ Eisenhut (1973), S. 44.

¹¹¹ Vgl. Eisenhut (1973), S. 46ff.

fungspunkte. Zunächst wurde *virtus* mit der ‚Tüchtigkeit im Angriff‘ und dem ‚kühne[n] Vorstürmen‘ verbunden, weiter als Synonym für *fortitudo* im Sinne von ‚Tapferkeit‘ besonders bei denjenigen Autoren verwendet, die keine Philosophie vermitteln wollten.¹¹²

Hieraus folgt, dass es wichtig ist, zwischen dem Cicero zu unterscheiden, der im April 46 v.Chr. im Begriff war, die *Paradoxa* zu verfassen, und dem Cicero, der in den folgenden Jahren sich umso intensiver mit der Bedeutung des Begriffs *virtus* auseinandergesetzt hat. Seine in *Tusc.* III, 17 und V, 76 vorgebrachte Erklärung, dass die *virtutes* (*frugalitas*¹¹³, *fortitudo*, *iustitia*, *prudencia*) notwendigerweise zusammenhängen müssen, die *virtus* selbst als das Höchste um ihrer selbst willen zu erstreben sei¹¹⁴, kann nicht als Prämisse für die Popularisierung der *Paradoxa* dienen. Dass die Auseinandersetzung mit dieser Problematik, die *virtus* bzw. *virtutes* klar bestimmen zu können, bis zu *de officiis*, also seinem letzten philosophischen Werk, andauert, ist bezeichnend für die Unklarheit in dieser Angelegenheit, die selbst die ältere Stoa ohne festen Konsens diskutierte.¹¹⁵ Eisenhut weist eindrücklich nach, dass Cicero aber darin mit der Stoa durchgehend übereinstimmt, dass die *virtus* nicht verkleinert oder vergrößert werden könne. In seinen philosophischen wie rhetorischen Werken meidet er es, eine solche Minderung oder Vergrößerung auszudrücken, sei es im moralphilosophischen oder militärischen Zusammenhang (wie z.B. in *Phil.* 5, 4).¹¹⁶

Schließlich muss davon ausgegangen werden, dass Cicero die unklare Definition der römischen *virtus* in Entlehnung der Bedeutungsvielfalt der griechischen ἀρετή genauso bewusst war wie der Gebrauch

¹¹² Vgl. Eisenhut (1973), S. 40ff.

¹¹³ Die *frugalitas* wird von Cicero selbst in *Tusc.* III, 36 als *temperantia*, bisweilen auch als *modestia* bezeichnet, vgl. Cic., *off.* I, 15; 93. M. Tulli Ciceronis *De officiis*, rec. M. Winterbottom, 1994 (OCT).

¹¹⁴ Vgl. Cic., *Tusc.* V, 76f. In V, 77: *huic igitur succumbet virtus, huic beata sapientis et constantis viri vita cedit?* verbindet Cicero die *virtus* konkret mit der *vita beata*, also der εὐδαιμονία. Vgl. zu dieser Textstelle Eisenhut (1973), S. 68f.

¹¹⁵ Vgl. Eisenhut (1973), S. 69.

¹¹⁶ Vgl. Eisenhut (1973), S. 69ff.

der *virtus* in altrömischer Literatur und den zuvor in Rom veröffentlichten, vor allem historischen Abhandlungen. Um sein Lesepublikum vom moralphilosophischen Gehalt der stoisch geprägten *virtus* zu überzeugen, die er für sich selbst noch nicht einmal abschließend definiert hatte – zumindest nicht in schriftlicher Form, wie er es einige Jahre später in den *Tusculanae disputationes* oder *de officiis* erklären sollte –, musste er also Argumente und Beispiele wählen, die den Römern geläufig waren. Vielleicht spielt hier auch insofern ein wenig Selbstaufklärung eine Rolle, als dass die Selbstvergewisserung des Konzepts der *virtus* durch die historischen Verweise, die in den *Paradoxa* dargestellt werden, ebenso Ciceros eigenes Denken und Handeln legitimieren sollten.¹¹⁷

In Antithese zur singulären ἀρετή und *virtus* bzw. zu den ἀρεταί und *virtutes* stehen die *vitia*. Diogenes Laertius zählt ähnlich der Herabstufung von primären und sekundären ἀρεταί – primär sind die o.a. Tugenden, denen Platon Vorrang gegeben hat, sekundär solche, die aus ihnen folgen, das sind „Hochherzigkeit, Selbstbeherrschung, Beharrlichkeit, Scharfsinn, Wohlberatenheit“ – folgende Abstufung von Lastern auf: Primär sind Unverstand (gegen σοφία), Feigheit (gegen ἀνδρεία), Ungerechtigkeit (gegen δικαιοσύνη) und Zügellosigkeit (gegen σωφροσύνη). Als sekundär zu betrachten sind „Unenthaltbarkeit, Geistesträgheit und Übelberatenheit.“ Insgesamt zeugen diese Laster von „Unwissenheit in Bezug auf diejenigen Dinge, deren [sic!] Wissen die Tugenden sind.“¹¹⁸ Nimmt man die Übersetzung Apelts wörtlich, müssten in klassischem Latein den primären Lastern ungefähr folgende Begriffe entsprechen: *inscientia*, *ignavia*, *iniuria*, *licentia/intemperantia*; den sekundären diese: *luxuria*, *insania*, ggf. *neglegentia* (eher für Unachtsamkeit als für Übelberatenheit). Auf Grund dessen, dass Cicero erst in den *Philosophica* der nächsten Jahre sukzessive Klarheit über die Definition der *virtus* entwickelte, muss davon ausgegangen werden, dass er deren Antithese ebenso wenig eindeutig beschreiben konnte. Also reicht es nicht aus, die *Paradoxa* auf die dargestellten *vitia* hin zu untersuchen.

¹¹⁷ Vgl. insbesondere Kap. 2.2.3, 2.2.4 und 2.2.5 dieser Arbeit.

¹¹⁸ Diog. Laert. VII, 90, übersetzt von Otto Apelt (1921 [1990]).

Vielmehr ist es notwendig, andere Begriffe, die sein Lesepublikum ansprechen konnten, mit dem Bedeutungsspielraum dieser *vitia* zu identifizieren.¹¹⁹ In Frage kommt die *voluptas* als übergeordnetes Laster. Während die Begriffspaare *fortitudo-ignavia* und *iustitia-iniuria* recht eindeutig zu sein scheinen, besteht bei den anderen Antithesen mehr Klärungsbedarf. Gegenüber der *prudencia* sind die *imprudencia* und *stultitia* zu nennen, im Kontext der Zügellosigkeit sind *cupiditas* und *libido* relevante Begriffe. Was die sekundären *virtutes* betrifft, so sind *magnitudo animi* (für Hochherzigkeit oder auch Seelengröße), *continentia* (Selbstbeherrschung), *constantia* (Beharrlichkeit), *sapientia* (wohl für Scharfsinn) und ggf. *utilitas* (für Wohlberatenheit) zu nennen.¹²⁰

Es bleibt zu erörtern, inwiefern sich diese Antithesen in den *Paradoxa* widerspiegeln und der Struktur im Zusammenhang der rhetorischen Diskurse zuträglich sind. Dafür ist es notwendig, das Gesamtwerk auf die lateinischen Begriffe hin zu untersuchen.

2.2 Von stoischen Paradoxien zu *loci communes*

„Paradoxe werden von den Stoikern kurze Lehrsätze genannt, welche einen Gedanken aussprechen, der gegen die Meinung (παρὰ δόξαν) der großen Menge streitet oder zu streiten scheint.“¹²¹ Folgende Paradoxien rhetorisiert Cicero:

Als Quellen der „Stoic commonplaces“¹²² können für Paradoxon I,14 zwei Paradoxien von Chrysippus herangezogen werden: „one which argued that pleasure is not an end in itself; the other, that pleasure is not a Good.“¹²³ Das zweite Paradoxon, dass demjenigen, dem die

¹¹⁹ Daher wird auch auf einen Verweis spätantiker und mittelalterlicher Übersetzungen von Diogenes Laertius' Werk über Leben und Lehre der Philosophen bewusst verzichtet.

¹²⁰ Vgl. zu den *virtutes* im Sinne der später so genannten Kardinaltugenden *sapientia*, *iustitia*, *fortitudo/magnitudo animi* und *modestia/temperantia* Cic., *off.* I, 15–151, passim.

¹²¹ Kühner (1864), Paradoxe der Stoiker I.1.

¹²² MacKendrick (1989), S. 92.

¹²³ MacKendrick (1989), S. 93; vgl. Lee (1953), S. XVI; zu den Werken Chrysipps vgl. Diog. Laert. VII, 201.

ἀρετή eigen sei, nichts zur εὐδαιμονία fehle, geht wohl auf Zenon zurück. In Paradoxon III bestehe die Möglichkeit eines Bezuges zu Antiochus von Askalon und ebenso wieder zu Zenon. Weitere mögliche Grundlagen könnte Cicero bei dem Satiriker Lucilius und aus den Menippeischen Satiren Varros erhalten haben, in denen für den „average reader“ akademisches Gedankengut in Form einer Kritik am ausschweifenden Luxusleben und Erbschleicherei geübt wird. Somit könnten diese insbesondere den Paradoxien VI, 43 und V, 39 als Quelle dienen.¹²⁴ Es ist bekannt, dass Cicero direkten Kontakt zu dem Stoiker Poseidonios hatte.¹²⁵ Sowohl dieser als auch der dem – in seiner tatsächlichen Existenz umstrittenen – Scipionenkreis beiwohnende Panaitios¹²⁶ haben als Vertreter der mittleren Stoa Cicero vermutlich stark geprägt und dienen als Quellen der Überlieferung der älteren Lehre dieser Schule.¹²⁷ So hat Cicero auch Kenntnis über die Lehren der früheren Schulleiter Zenon, Kleanthes und Chrysipp erhalten können.¹²⁸

Cicero beginnt sein Werk mit einer Einführung in Form eines Prooemiums (MacKendrick nennt es „Prologue“)¹²⁹, dem sowohl die Widmung an Brutus als auch der Verweis auf Cato minor und dessen auf stoischem Gedankengut aufbauende wirksame Redekunst vor dem Senat zu entnehmen ist; aber eben auch die Notwendigkeit, diese Lehren zu popularisieren. Mit eben diesem Anspruch des Ausgleichs von *oratio erudita* und *oratio popularis* sieht sich Cicero verpflichtet, ein Werk zu verfassen, das auf dem Forum, nicht nur im Senat verstanden werden

¹²⁴ Vgl. MacKendrick (1989), S. 93; zu Zenon vgl. auch Lee (1953), S. XVI; vgl. hierzu Diog. Laert. VII, 120; zu Antiochus von Askalon vgl. auch Molager (1971), S. 50.

¹²⁵ Und zwar auf Rhodos. Vgl. MacKendrick (1989), S. 10; vgl. auch Forschner (2018), S. 25.

¹²⁶ Er soll um 140 v. Chr. in Rom u. a. Scipio Aemilianus kennengelernt und fortan begleitet, dann abwechselnd in Rom und Athen bis in die 130er Jahre gelebt haben. In dieser Zeit muss auch Poseidonios als Schüler seine Vorträge gehört haben. Es werden ihm mehrere Werke – vermittelt derer er auch den Stoizismus romanisierte – zugeschrieben, die aber nicht erhalten sind. Besonders hervorzuheben ist sein ethisches Werk *περὶ τοῦ καθήκοντος*, das Cicero als Vorlage für *de officiis* diente. Vgl. Forschner (2018), S. 23ff.; vgl. Cic., *off.* III, 7. Zum Scipionenkreis vgl. Elvers, Scipionenkreis. In: DNP.

¹²⁷ Vgl. MacKendrick (1989), S. 9f.

¹²⁸ Vgl. Forschner (2018), zu Zenon S. 14ff., zu Kleanthes S. 16ff., zu Chrysipp 18–22.

¹²⁹ Vgl. MacKendrick (1989), S. 87.

kann. Ciceros Absicht wird nach Bringmann vor allem dadurch bestätigt, dass eine besondere Nähe der Lehrsätze zu seinen Briefen bestehe.¹³⁰

Am Beispiel der *Paradoxa*, die im Folgenden jeweils einzeln erörtert werden, soll der Aufbau dessen dargestellt werden, was Cicero beabsichtigt, wenn er Brutus schreibt: [...] *et degustabis genus exercitationum earum quibus uti consuevi, cum ea quae dicuntur in scholis θειτικώς [...] ad nostrum hoc oratorium transfero dicendi genus.*¹³¹ Mit *scholae* sind die griechischen Philosophenschulen angesprochen¹³², welche die Paradoxien als Thesen bezeichneten. Solche Thesen seien jedoch laut Cicero nur dann allgemeinverständlich, wenn sie in die hiesige Redeweise übertragen würden. In ihrer Ursprünglichkeit scheinen sie aber zunächst *maxime [...] Socratica longeque verissima* zu sein.¹³³ Dies impliziere „die dialektisch-sokratische Methode [...], die durch die Aufhebung gewöhnlicher/üblicher Vorstellungen und Meinungen zum Nichtwissen führt, das dann die Voraussetzung für wahre ethische Lehrsätze bildet, die im Gegensatz zur allgemein verbreiteten Meinung stehen [...]“.“¹³⁴ Es kann also als ein durchaus schwieriges Vorhaben Ciceros verstanden werden, dasjenige, was in der Regel als wahr angenommen wird, so zu widerlegen, dass man sich eingestehe, nichts zu wissen bzw. Falsches angenommen zu haben und seine bisherigen Werturteile zu revidieren.

Hierin liegt ein didaktisches Potential, das bis in unsere heutige Gegenwart reicht. Das Vorhaben Ciceros ist nämlich genau das, was in den Kernlehrplänen NRW für die Sekundarstufe I (Sek. I) und Sek. II gefordert wird: den Lebensweltbezug lateinischer Texte und Themen für die Schüler*innen in Form eines existentiellen Transfers herzustellen.

¹³⁰ Vgl. Bringmann (1971), S. 64f.

¹³¹ Cic., *Parad.*, Prooemium, 5.

¹³² Vgl. Bruno (1962), S. 25; vgl. auch Nickel (2004), S. 203.

¹³³ Cic., *Parad.*, Prooemium, 4.

¹³⁴ Nickel (2004), S. 271; zur sokratischen Tradition in Ciceros *Paradoxa Stoicorum* vgl. Wilke (2020), S. 84; 86; 96ff.; 104f.; 128f., dort auch FN110; vgl. hierzu FN78 dieser Arbeit.

len, komprimiert in der Frage *quid ad nos/quid ad me?*¹³⁵ Was noch so schwer verständlich zu sein scheint, ist mittels didaktischer Reduktion durch die Lehrpersonen auf die Lebenswelt der Schüler*innen übertragbar. In diesem Sinne fungiert ebenso Cicero als erziehender Lehrer, der die Thesen der Stoiker nicht im wortwörtlichen Sinne *reduzieren*, sondern vielmehr mit so viel rhetorischen Hilfen versehen will, dass die römischen Bürger seiner Zeit sich die Paradoxien erschließen können. Parallelen zu heutigen didaktischen Zielen der Lehr-Lernforschung werden somit bereits in den *Paradoxa Stoicorum* erstaunlich sichtbar.¹³⁶

2.2.1 Paradoxon I – Ὅτι μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν. Quod honestum sit id solum bonum esse.¹³⁷

Um das erste Paradoxon zu fokussieren, soll nun die rhetorische Vorgehensweise Ciceros kurz erläutert werden. Das Paradoxon wird eingeleitet mit einer These. MacKendrick bezeichnet sie als *propositio*: Ὅτι μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν. *Quod honestum sit id solum bonum esse*. Es folgt ein kurzer Prolog, der eine *captatio benevolentiae* impliziert.¹³⁸ Cicero spricht die Zuhörer direkt an (*vestrum*) und verneint die Annahme, dass die [*oratio*] *non ex meo sensu deprompta haec videatur*, um anzuschließen: *dicam quod sentio tamen, et dicam brevius quam res*

¹³⁵ Vgl. MSW NRW (2014a), S. 11f. Zum *quid ad nos?* vgl. Doepner (2019b), S. 154; zum *quid ad me?* vgl. Nickel (2014), S. 3. Beide beziehen sich auf Heilmann (1993).

¹³⁶ Vgl. Herzig (2020), S. 128; vgl. hierzu – wenn auch nicht aus konkret didaktischer Perspektive – Wilke (2020), S. 116: „In der Tat gehört es wohl zur rhetorischen Kompetenz, möglicherweise vorhandenen Erklärungsbedarf zu antizipieren und ihm mit entsprechenden Mitteln Abhilfe zu schaffen. Gerade mit Blick auf das zu jeder Zeit virulente Problem der Wissensvermittlung kann man sagen, dass Cicero in den *Paradoxa Stoicorum* eine noch heute potentiell aktuelle Darstellungsstrategie auswählte, indem er mithilfe eines geeigneten sprachlichen Registers abstrakte Thesen veranschaulichte.“ Hervorh. im Original.

¹³⁷ Zu den Titeln der einzelnen Paradoxien vgl. Lee (1953): „The Greek title at the head of each Paradox may well be authentic. The authenticity of the Latin translations is less certain, since they appear to have been contained not in the text, but in the margin, of the archetype“, S. 31.

¹³⁸ Vgl. MacKendrick (1989), S. 87.

*tanta dici potest.*¹³⁹ Es folgt der Hauptteil des rhetorischen Diskurses, d.i. die *confirmatio* der These, die wiederum in Abschnitte untergliedert werden kann.¹⁴⁰ Diese beinhalten Antithesen, wie z.B.: *Numquam [...] neque pecunias istorum neque tecta magnifica neque opes neque imperia neque eas quibus maxime adstricti sunt voluptates in bonis rebus aut expetendis esse duxi, quippe cum viderem rebus his circumfluentis ea tamen desiderare maxime quibus abundant.*¹⁴¹ Bereits hier klingt Ciceros destruktive Kritik am Begriff *voluptas* und damit implizit am Epikureismus an.¹⁴² Bruno ergänzt dem Begriff erklärend *corporis*, das die Kritik Ciceros unterstützen würde, da im weiteren Verlauf nicht nur körperliche, sondern sodann auch geistige Fähigkeiten exemplifiziert werden, die das Erlangen vom *bonum* ermöglichen und in Kontrast zu den *voluptates* stehen sollen.¹⁴³ Zudem wird die Antithese in einer Klimax mit den damaligen Römern bekannten Begriffen für Wohlstand ausgeschmückt (*pecunias, tecta magnifica, opes, imperia*). Ciceros Kritik wird zum einen durch das Hyperbaton *eas, quibus maxime astricti sunt, voluptates*, zum anderen mittels der aktiven Formen *circumfluentis* und *abundarent* verschärft. Das aktive, bewusste Handeln im Überfluss folge auf die übermäßige Abhängigkeit von den *voluptates* und beides bedinge sich gegenseitig. Um zu erklären, welche Auswirkungen diese Bedingtheit mit sich bringe, werden weitere negativ konnotierte Wertbegriffe aufgeführt: *neque enim umquam expletur nec satiatur cupiditatis sitis; neque solum ea qui habent libidine augendi cruciantur sed etiam amittendi metu.*¹⁴⁴ In Anbindung an das vorherige Zitat wird die Häufung der Anapher von *neque* noch mehr hervorgehoben. Dies

¹³⁹ Cic., *Parad.* I, 6. Ein weiterer Prolog lässt sich mit Hilfe von MacKendricks Analyse nur noch in Paradoxon V feststellen. Vgl. MacKendrick (1989), S. 90.

¹⁴⁰ Vgl. MacKendrick (1989), S. 87f.

¹⁴¹ Cic., *Parad.* I, 6.

¹⁴² Vgl. Cic., *Parad.* I, 14. Dort wird ebensowenig der Name Epikureer gebraucht, aber in *quidem* identifiziert, welche die *voluptas* als *summum bonum* deklarieren würden. Vgl. MacKendrick (1989), S. 88. Dass mit *istorum* die Epikureer angesprochen sind, bekräftigt MacKendrick in Bezug auf Abschnitt 11, wenn er dort *isti bona appellant* mit eben jenen identifiziert. Vgl. ders., S. 87.

¹⁴³ Vgl. Bruno (1962), S. 28.

¹⁴⁴ Cic., *Parad.* I, 6.

und der Verweis auf den nicht enden wollenden Durst der Begierde und die im Chiasmus abgebildete Kreuzung von stetiger Lustvergrößerung bei gleichzeitiger Furcht, etwas zu verlieren, lässt die Kritik in der Passivität des *cruciantur* gipfeln. Aktiv nach den *voluptates* zu handeln, bedeute also, sich der Passivität des Leids zu beugen. In Antithese hierzu setzt Cicero die *prudentia* der Vorfahren (*maiorum nostrorum*). In diesem Zusammenhang werden rhetorische Fragen verwendet (z.B. *potestne bonum cuiquam malo esse [...]?*¹⁴⁵), historische *exempla* zur Bekräftigung der These angeführt (z.B. [...] *nec non saepe laudabo sapientem illum, Biantem [...]?*¹⁴⁶; *quibus tandem Romulus gradibus escendit in caelum, isne quae isti bona appellant, an rebus gestis atque virtutibus?*¹⁴⁷). Bias – einer der Sieben Weisen –, der seine an den Feind verlorene Heimatstadt Priene ohne Habseligkeiten verließ, aber dennoch der Überzeugung war, alles (*omnia*) bei sich zu tragen¹⁴⁸, und vor allem der vergöttlichte Romulus müssen den römischen Bürgern bekannt gewesen sein, sodass Assoziationen zu deren überlieferten herausragenden Taten hergestellt werden konnten. Es folgen Numa Pompilius, Brutus, C. Mucius, Cocles, Decii, C. Fabricius, M. Curius, Cn. und P. Scipio und Cato maior. Diese *summi viri* zeichneten sich, so Cicero, dadurch aus, dass sie das *laudabile* und *praeclarum* erstreben wollten. „Der *mos maiorum*, verkörpert in den Gestalten der römischen Geschichte, ist nur der Beweis der Erreichbarkeit des gesetzten Zieles [...].“¹⁴⁹ Numa Pompilius, der laut Mythos zweite römische König, habe die Götter mit einfachen Opferschalen und Krügen (*capudines ac fictiles urnulas*), nicht mit verzierten Schüsseln (*felicatas [...] pateras*¹⁵⁰) verehrt, Brutus die *patria* befreit, C. Mucius den Porsenna töten wollen, Cocles, Vater und Sohn Decius jeweils ihren Feinden siegreich widerstanden, C. Fabricius habe *continentia* bewiesen, M. Curius eine *tenuitas victus* gezeigt, die Scipionen die punischen Kriege beendet und

¹⁴⁵ Cic., *Parad.* I, 7.

¹⁴⁶ Cic., *Parad.* I, 8.

¹⁴⁷ Cic., *Parad.* I, 11.

¹⁴⁸ Vgl. Cic., *Parad.* I, 8f.

¹⁴⁹ Maurach (2006), S. 78.

¹⁵⁰ Cic., *Parad.* I, 11.

(der ältere) Cato stehe für sich selbst ein.¹⁵¹ In Kontrast werden diejenigen Leute gestellt, die eine Menge an materiellem Reichtum haben, der aber nicht mit dem *bonum* identifiziert werden könne: *qui marmoreis tectis ebore et auro fulgentibus qui signis qui tabulis qui caelato auro et argento qui Corinthiis operibus abundant*¹⁵². MacKendrick nennt diese *irrisores* „[Epicurean] scoffers“¹⁵³. Jenen bedeutenden Männern schreibt Cicero vielmehr die *virtus* zu. So erklärt er zugleich die These des Paradoxons genauer: *Si quod recte fit et honeste et cum virtute id bene fieri vere dicitur, quod rectum et honestum*

¹⁵¹ Vgl. Cic., *Parad.* I, 11f. Mit Brutus ist der erste römische Consul gemeint. Zu den anderen Personen vgl. Nickel (2004): „Gaius Mucius Scaevola [...] begab sich während des Krieges mit dem König Porsenna in dessen Lager, um durch die Ermordung des Königs Rom zu befreien (im Jahr 508 vor Chr.). Irrtümlich erstach er den Schreiber des Königs. Nach seiner Gefangennahme hielt er seine rechte Hand über ein Kohlenbecken und ließ sie verbrennen, um dem Feind zu demonstrieren, mit welcher Entschlossenheit die römische Jugend die Ermordung Porsennas betreibe. Dieser schloß daraufhin Frieden mit den Römern“, S. 271f., Anm. 12; „Publius Horatius Cocles rettete der Sage nach Rom im Krieg gegen die Etrusker, indem er eine Brücke (den *pons sublicius*) gegen die Feinde verteidigte, bis sie hinter ihm abgebrochen war. Darauf sprang er in den Tiber und schwamm ans Ufer“, ders., S. 257f., Anm. 10; „Livius 8, 6–11 berichtet von der *devotio* [Weiheformel, nach der man sich selbst und die Feinde den Manen und der Tellus opfere; Anm. N. Herzig] des Decius im Jahre 340 vor Chr., als er gegen die Latiner einen glänzenden Sieg errang, indem er sich durch einen Traum veranlaßt freiwillig opferte. Der Sohn handelte ebenso im Krieg gegen die Samniter (297–295), wie Livius 10, 28, 12–18 erzählt“, ders., S. 272, Anm. 12; „Die „Festigkeit“ des Fabricius sah Cicero darin, daß dieser den Versuchen des König[sic!] Pyrrhus, ihn zu kaufen, widerstand. [...] In den ‚Tusk. Gesprächen‘ (3, 56) ist Fabricius ein Beispiel für freiwillige Armut“, ebd., Hervorh. im Original; „Gemeint ist Manius Curius Dentatus, der als Consul [...] im Jahre 275 die Römer zum Sieg über Pyrrhus führte. Seine Einfachheit und Uneigennützigkeit waren sprichwörtlich“, ders., S. 256, Anm. 3; Publius Cornelius und Gnaeus Cornelius Scipio „errangen in Spanien mehrere Siege“, Publius Cornelius Africanus maior über Hannibal (202 v.Chr.), Publius Cornelius Scipio Africanus minor Numantinus über Karthago (146 v.Chr.) und Numantia (133 v.Chr.), vgl. ders., S. 272, Anm. 13; „Marcus Porcius Cato (234–149) verfaßte die *Origines*, eine Urgeschichte Roms und der italischen Stämme. [...] Cicero hat Cato, das Urbild altrömischer Strenge, sehr geschätzt [...]“, ders., S. 249, Anm. 6.

¹⁵² Cic., *Parad.* I, 13.

¹⁵³ MacKendrick (1989), S. 88. Vgl. auch Bruno (1962), S. 34.

*et cum virtute est id solum opinor bonum.*¹⁵⁴ Rechtes Handeln, ehrenhaftes Handeln und Handeln im Sinne der *virtus* erklären allein das „Produkt“ *bonum*, das nicht materialiter gedacht werden kann. Dies wird in einer rhetorischen Frage in Gegenüberstellung gesetzt:

*quaero enim a vobis, num ullam cogitationem habuisse videantur hi, qui hanc rem p[ublicam] tam praeclare fundatam nobis reliquerunt, aut argenti ad avaritiam aut amoenitatum ad delectationem aut suppellectilis ad delicias aut epularum ad voluptates.*¹⁵⁵

Die parallelistische Enumeratio zeigt noch einmal die Bedingtheit der materiellen Sucht, die abzulehnen sei. Die verwendeten Worte sind Sachfeldern entnommen, die populär sind: Geld (*argenti*), reizende Orte (*amoenitatum*), Hausmöbel (*suppellectilis*), Speisen (*epularum*). Diese Begriffe sollten jedem der Adressaten verständlich sein und sind zunächst (nahezu) wertfrei, also *indifferentia*. Erst durch ihren Verwendungszweck (*ad avaritiam, ad delectationem, ad delicias, ad voluptates*) würden sie nutzlos für die *res publica* und damit wertlos. Nach der Auflistung der insgesamt vierzehn *exempla*¹⁵⁶ wird der Diskurs mit der *peroratio* abgeschlossen¹⁵⁷, in der Cicero die These der Gegenseite, hier diejenige der Epikureer, entkräftet (*[...] quidem [...] accurateque defendunt, voluptatem esse summum bonum.*¹⁵⁸) und zur Konklusion kommt: *atqui si voluptas [...] in rebus bonis habenda non est, eaque quo est maior eo magis mentem ex sua sede et statu demovet, profecto nihil est aliud bene et beate vivere nisi honeste et recte vivere.*¹⁵⁹ Nickel verweist in diesem Zusammenhang auf Ciceros Polemik gegen den Kepos in *Tusc.* II, 7ff.; III, 32 ff. sowie *fin.* I und II.¹⁶⁰ Das Wort *quidem*

¹⁵⁴ Cic., *Parad.* I, 9.

¹⁵⁵ Cic., *Parad.* I, 10. Das *p* wird zu *publicam*. Vgl. Nickel (2004), S. 206; vgl. Bruno (1962), S. 31; vgl. Molager (1971), S. 98.

¹⁵⁶ MacKendrick (1989), S. 87f.

¹⁵⁷ Vgl. MacKendrick (1989), S. 88.

¹⁵⁸ Cic., *Parad.* I, 14. Zu der Annahme, dass *quidem* die Epikureer seien, vgl. MacKendrick (1989), S. 88; vgl. auch Nickel (2004), S. 272, Anm. 14f.

¹⁵⁹ Cic., *Parad.* I, 15.

¹⁶⁰ Vgl. Nickel (2004), S. 272f.

bezieht ebenso Bruno konkret auf die Epikureer.¹⁶¹ In MacKendricks Analyse kann ein ähnlicher Bezug hergestellt werden, wenn auch die Epikureer nicht eindeutig dem Wort *quidem* zugewiesen werden, so doch inhaltlich dem §15.¹⁶² Der Übersetzung von Nickel, „manche“, ist hier eher beizupflichten als der semantischen Wiedergabe MacKendricks, „[i]n large numbers“, da sonst wohl eher *multi* gebraucht worden wäre. Die innerhalb Ciceros philosophischer Schriftstellerei immer wiederkehrende Ablehnung des Epikureismus und des damit einhergehenden hedonistischen Prinzips fällt an dieser Stelle auf, ohne dass Epikur namentlich genannt wird. Dieses Stilmittel wird auch in anderen *Paradoxa* verwendet.¹⁶³ Ein weiteres Indiz für die Polemik kann folgenden Worten entnommen werden, die als Gegenargument gelesen werden müssen:

*Quae quidem mihi vox pecudum videtur esse non hominum. tu, cum tibi sive deus sive mater ut ita dicam rerum omnium natura dederit animum, quo nihil est praestantius neque divinius, sic te ipse abicies atque prosterne, ut nihil inter te atque [...] quadripedem aliquam putes interesse?*¹⁶⁴

Dieses Wort [d.i. voluptas] scheint mir allerdings nur auf das Vieh, nicht auf die Menschen zuzutreffen. Du – wenn dir Gott oder die Natur, die Mutter aller Dinge, wie ich sie nennen möchte, eine Seele geschenkt hat, die vortrefflicher und göttlicher ist als alles andere –, willst du dich wirklich selbst so demütigen und erniedrigen, daß du glaubst, es bestehe überhaupt kein Unterschied zwischen dir und irgendeinem Vierbeiner?¹⁶⁵

In der Antithese von Mensch und Tier sucht Cicero, die Lust bzw. *voluptas* als niederen Trieb zu entlarven, um den dem Menschen eigentümlichen *animus* als Richtmaß für Gut und Schlecht hervorzuheben. Dieser sei gemäß der stoischen Kosmologie dem Menschen als etwas Göttliches mitgegeben und erhöhe ihn notwendigerweise über das

¹⁶¹ Vgl. Bruno (1962), S. 35.

¹⁶² Vgl. MacKendrick (1989), S. 88.

¹⁶³ Vgl. Kap. 2.2.2 bis 2.2.6 sowie 4.4 dieser Arbeit.

¹⁶⁴ Cic., *Parad.* I, 14.

¹⁶⁵ Nickel (2004), S. 209.

Tier.¹⁶⁶ Daher sei die Lehre von der *voluptas* als *summum bonum* nicht haltbar. Zudem kann die Häufung des Wortfeldes *voluptas* in der *peroratio* als Indiz für die Kritik am Kepos angesehen werden. Cicero verwendet es viermal. Insgesamt bildet die *peroratio* mit der *propositio* einen Rahmen. Daher stellt Bringmann fest: „Und so ergibt sich aus dem Beweis *e contrario* [...] eine Bestätigung der These [...]“¹⁶⁷ Nur das, was *honestum* sei, könne ein *bonum* sein.

2.2.2 Paradoxon II – Ὅτι αὐτάρκης ἡ ἀρετὴ πρὸς εὐδαιμονίαν. In quo virtus sit ei nihil deesse ad beate vivendum.

Das zweite Paradoxon ist in der Form *propositio* (These) – *confirmatio* – *peroratio* aufgebaut.¹⁶⁸ Um zu belegen, dass demjenigen nichts zum glückseligen Leben fehle, in dem die Tugend sei, führt Cicero zwei historische *exempla* an. M. Atilius Regulus trug, als er von den Karthagern gefangen genommen worden war, keine Anzeichen von Kummer und Unglück, sondern ihm waren vielmehr *gravitas*, *fides*, *constantia* und *virtus* nicht zu nehmen.

[Er] war ein erfolgreicher römischer Heerführer im 1. Punischen Krieg. Aber in der Schlacht bei Tunes i.J. 255 wurde Regulus von den Karthagern verheerend geschlagen. Er geriet in Gefangenschaft. Erst fünf Jahre später soll er nach Rom geschickt worden sein, um einen Gefangenenaustausch zu erreichen. Regulus hatte versprochen, nach Karthago zurückzukehren, falls er keine Vorteile für die Karthager aushandeln könne. Er habe dann in Rom davon abgeraten, den karthagischen Vorschlag anzunehmen, und sei

¹⁶⁶ Vgl. Forschner (2018), S. 117f. Ursprünglich als πνεῦμα (Pneuma) verstanden, durchdringt dieses nach den Stoikern den gesamten Kosmos, also auch Menschen und Tiere. Allerdings soll die ψυχή einen anderen Zustand als die φύσις haben. Vermutlich will Cicero auf diesen Unterschied hinaus und nur den seelischen den Menschen zuschreiben; vgl. auch Cic., *fin.* II, 111; vgl. ferner Lee (1953), S. 41. Er verweist darauf, dass *vox animalium* Menschen implizieren würde und daher hier bewusst *pecudum* gewählt sei.

¹⁶⁷ Bringmann (1971), S. 67.

¹⁶⁸ Vgl. MacKendrick (1989), S. 88.

dann nach seiner Rückkehr von den Karthagern unter schrecklichen Qualen hingerichtet worden.¹⁶⁹

Obwohl körperlich gefangen war sein *animus [...] tot virtutum praesidio*¹⁷⁰ dennoch frei. Die zweite historische Persönlichkeit, C. Marius, wird angesichts ihrer guten Lebensbedingungen als ein glücklicher Mensch beschrieben, in ihr gegenüber widrigen Situationen als *unus ex summis viris [...], quo beatius esse mortali nihil potest*.¹⁷¹ Nickel vermutet unter diesen Bedingungen „dessen abenteuerliche und lebensgefährliche Flucht vor Sulla im Jahre 87“, unter jenen u.a. die Siege über Iugurtha und die Kimbern und Teutonen.¹⁷² Nach den *exempla* folgt ein indirekter Angriff Ciceros auf Clodius. Dies impliziert mit hoher Wahrscheinlichkeit der Vokativ *insane*, den er zugleich ohne Kenntnis (*nescis*) der Kräfte der *virtus* bezeichnet. Dass hiermit Clodius, der Cicero 58 v. Chr. in die Verbannung geschickt hatte, gemeint ist, ist in der Forschung weitgehend Konsens.¹⁷³ Bringmann¹⁷⁴ stützt diese These unter Verweis auf das Ende der *confirmatio: quocumque aspexisti ut Furiae sic tuae tibi occurrunt iniuriae, quae te respirare libere non sinunt*.¹⁷⁵

¹⁶⁹ Nickel (2004), S. 273. Vgl. auch Bruno (1962), S. 37f. Vgl. hierzu auch Cicero, *off.* I, 39; *fin.* II, 65.

¹⁷⁰ Cic., *Parad.* II, 16.

¹⁷¹ Ebd.

¹⁷² Vgl. Nickel (2004), S. 274. Er verweist auf Plut., *Mar.* 35ff. Vgl. auch Bruno (1962), S. 38.

¹⁷³ Vgl. Nickel (2004), S. 274, Anm. 17: „Cicero meint hiermit wahrscheinlich Clodius, den er auch in Paradoxon IV angreift und mehrfach in *De legibus* erwähnt. Clodius hatte dafür gesorgt, daß Cicero in die Verbannung gehen mußte. Im März 58, noch bevor das Gesetz rechtskräftig war, floh Cicero aus Rom.“; Wallach (1990) unterstützt dies: „The remarks which follow, telling the madman that he cannot frighten Cicero with exile or death and then adding a brief passage of invective (18), leave one quite certain that the target here also is Clodius. In that case, the author has characterized his enemy as a madman already in *Parad.* II, and it is a small step to carry that designation [...] over to *Parad.* IV“, S. 173; vgl. ferner MacKendrick (1989), S. 88; vgl. Bruno (1962), S. 38; er stellt auch M. Antonius zur Debatte. Dass dieser hier anstelle von Clodius in Frage kommt, sollte aber auf Grund der zeitlichen Umstände 46 nicht der Fall sein.

¹⁷⁴ Vgl. Bringmann (1971), S. 68.

¹⁷⁵ Cic., *Parad.* II, 18.

Innerhalb des Argumentationsgangs verweist Cicero auf die Notwendigkeit der *tranquillitas animi*, um ein Höchstmaß an Glückseligkeit erlangen zu können. Im Gegensatz dazu sei derjenige, der sich abhängig von äußeren Umständen mache, unsicher. Diesem könne Angst *istis mortis aut exilii minis*¹⁷⁶ zugefügt werden, dem sich seiner Tugend gewissen Menschen nicht. Als solchen bezeichnet sich Cicero selbst. Dies stärkt die These, dass Clodius angesprochen wird.¹⁷⁷

*Mortemne mihi minitaris ut omnino ab hominibus, an exilium ut ab improbis demigrandum sit? mors terribilis iis quorum cum vita omnia exstingu[un]tur, non [i]is quorum laus emori non potest, exilium autem illis quibus quasi circumscriptus est habitandi locus, non iis qui omnem orbem terrarum unam urbem esse ducunt.*¹⁷⁸

Bedrohst du mich mit dem Tod, um mich dazu zu zwingen, die menschliche Gemeinschaft ganz und gar zu verlassen, oder mit der Verbannung, damit ich mich von den Schlechten trenne? Der Tod ist furchtbar für alle, mit deren Leben auch alles andere verlischt, aber nicht für diejenigen, deren Ruhm unvergänglich ist; die Verbannung ist für jene furchtbar, die nur einen gleichsam abgezielten Raum zum Leben haben, nicht aber für alle anderen, die den gesamten Erdkreis für eine einzige Stadt halten.¹⁷⁹

Der Zweck drohender Strafen in Form von Tod oder Verbannungen wird hier nachdrücklich entkräftet. Im ersten Satz dominiert die rhetorische Frage stilisiert durch die Alliterationen auf *m* sowie den Parallelismus *Mortem[...]* *ut omnino ab hominibus, an exilium ut ab improbis*. Der zweite Satz, durch die wiederholende Aufnahme von *mors* und *exilium* in Zusammenhang gesetzt, ist zweifach antithetisch geordnet. Zum einen ist der Tod schrecklich *iis quorum cum vita omnia exstingu[un]tur, non [i]is quorum laus emori non potest*. Cicero ist der festen Überzeugung, dass sein Ruhm den Tod überdauere, er also nicht

¹⁷⁶ Cic., *Parad.* II, 17.

¹⁷⁷ Vgl. Kap. 2.2.4 dieser Arbeit.

¹⁷⁸ Cic., *Parad.* II, 18. Bei *exstingu[un]tur* wird Nickel (2004) und Bruno (1962), bei *[i]is* Molager (1971) und Bruno (1962) gefolgt.

¹⁷⁹ Nickel (2004), S. 213.

durch Todesdrohungen erschreckt werden könne. Zum anderen ist das Exil schrecklich *illis quibus quasi circumscriptus est habitandi locus, non iis qui omnem orbem terrarum unam urbem esse ducunt*. Die Anspielung auf seine eigene Verbannung – auf Clodius' Betreiben – ist offensichtlich. Unabhängig davon, wo Cicero auf dem Erdkreis walte, er sei zuhause. Eine Verbannung kann es für denjenigen, der sich seiner *virtus* gewiss ist, nicht geben. Dies entspricht dem stoischen Kosmopolitismus.¹⁸⁰ Hervorgehoben wird dies vor allem durch die eingängige doppelte Alliteration *omnem orbem [...] unam urbem*, der Gegensatz durch die Alliteration auf *q/c* und das Hyperbaton *circumscriptus est habitandi locus* als abbildende Wortstellung für das Eingesperrtsein derjenigen, die nur an einem Ort ihr Leben verbringen. In dieser Situation sei Clodius: *Te miseriae te aerumnae premunt omnes [...]*. Hinzu kommen *l[i]bidines*, tägliche und nächtliche Qualen (*dies noctesque cruciaris*), *conscientiae [...] maleficiorum* und *metus [...] iudiciorum atque legum*¹⁸¹. In der *Enumeratio* all dieser Qualen und Laster wird auch inhaltlich die Antithese zwischen Cicero als *exemplum* der *viri summi* und Clodius als *exemplum* eines *insanus* hervorgehoben. In der *peroratio* gelangt Cicero letztlich deshalb zur Konklusion, dass ein *improbis* nicht gut sein könne, ein *bonus vir et fortis et sapiens* nicht unglücklich. Also müsse das Leben desjenigen, dessen *virtus* lobenswert sei, ebenso lobenswert sein. Alles Lobenswerte müsse zugleich *beatum et florens et expetendum* sein.¹⁸²

¹⁸⁰ Vgl. Forschner (2018), S. 169f.; 206; 257f. Er führt den Kosmopolitismus auf Chrysipp zurück.

¹⁸¹ Cic., *Parad.* II, 18. Bei *l[i]bidines* wird Nickel (2004) und Molager (1971) gefolgt.

¹⁸² Vgl. Cic., *Parad.* II, 19.

2.2.3 Paradoxon III – Ὅτι ἴσα τὰ ἀμαρτήματα καὶ κατορθώματα. *Aequalia esse peccata et recte facta.*¹⁸³

Das dritte Paradoxon weist nach MacKendrick die gleiche Struktur wie das zweite auf: *propositio* (These) – *confirmatio* – *peroratio*.¹⁸⁴ Die *confirmatio* beginnt mit einer Zwischenrede: ‚*Parva*‘ *inquit* ‚*est res.*‘ Mit der dritten Person ist hier nicht mehr Clodius zu identifizieren, sondern laut Bruno ein „interlocutore fittizio“¹⁸⁵. Dies könnte angenommen werden; oder aber es verbirgt sich der im Prooemium angesprochene Brutus dahinter. Cicero fährt fort: *At magna culpa. nec enim peccata rerum eventis sed vitiis hominum metienda sunt; in quo peccatur id potest aliud alio maius esse aut minus, ipsum quidem illud peccare quoquo verteris unum[e]st.*¹⁸⁶ In der chiasmatischen Stellung *rerum eventis* – *vitiis hominum* wird Ciceros Bewertungsmaßstab für gut und schlecht bzw. richtig und falsch hervorgehoben. Die stoische Denkweise, dass das Motiv einer Handlung für dessen Kategorisierung notwendigerweise beurteilt werden muss, steht konträr zu der populären, damals wie heute, utilitaristischen Sichtweise, dass die Handlungen an ihren Konsequenzen bemessen werden müssen – eine Sicht, für welche die Epikureer stehen.¹⁸⁷ Dass dem aber nicht so sein dürfe, bekräftigt Cicero mit mehreren alltagsnahen Vergleichen: Das Kentern eines Schiffes,

¹⁸³ Vgl. Lee (1953): „The Latin title of this Paradox is missing. We may supply it from *Fin. 4. 55: recte facta omnia aequalia; omnia peccata paria*“, S. 49. Hervorh. im Original. An dieser Stelle wird Nickel (2004) gefolgt, S. 214.

¹⁸⁴ Vgl. MacKendrick (1989), S. 88f.; Plasberg (1908) formuliert keine lateinische, sondern ausschließlich die griechische *propositio*, vgl. S. 11; Nickel (2004), Molager (1971) und Bruno (1962) weisen beide aus.

¹⁸⁵ Bruno (1962), S. 42.

¹⁸⁶ Cic., *Parad. III*, 20. Bei *unum[e]st* wird Nickel (2004), Molager (1971) und Bruno (1962) gefolgt; vgl. Lee (1953), S. 51, der auf weitere derartige Verschleifungen innerhalb der *Paradoxa* verweist.

¹⁸⁷ Vgl. Webb (1985), S. 46f.; vgl. Lee (1953), S. XIX; vgl. auch Epik., *Men.*, 128f.: „Darum nennen wir auch die Lust Anfang und Ende des seligen Lebens. Denn sie haben wir als das erste und angeborene Gut erkannt, von ihr aus beginnen wir mit allem Wählen und Meiden, und auf sie greifen wir zurück, indem wir mit der Empfindung als Maßstab jedes Gut beurteilen“, übersetzt durch Gigon (1968), S. 103.

unabhängig von der Last (*auri [...] an paleae*), sei der *inscitia* des *gubernator* anzulasten. Ein Fehltritt bei einer *mulier ignota* sei ebenso schändlich wie ein Fehltritt bei *aliqua generosa ac nobilis virgo*.¹⁸⁸ Entscheidend sei die Ursächlichkeit der *libido*, anhand derer die Schuld bemessen werden könne. Cicero schlussfolgert: *Peccare certe licet nemini; quod autem non licet, id hoc uno tenetur, si arguitur non licere*.¹⁸⁹ „Es gibt nichts, was mehr oder weniger verboten ist. Zwischen ‚verboten‘ und ‚erlaubt‘ gibt es keine fließenden Übergänge: Entweder ist etwas verboten oder nicht. Verboten und nicht verboten stehen im Verhältnis der Kontradiktion zueinander.“¹⁹⁰ Also müssten alle Fehler einander gleich sein, so auch ihr Gegenteil, d.i. die *virtutes*. Das heiße, dass *nec bono viro meliorem nec temperante temperantio rem nec forti fortio rem nec sapiente sapientio rem posse fieri*¹⁹¹. Die polysyndetische, parallelistische Reihung der tugendhaften Zuschreibungen¹⁹² versinnbildlicht im Kontext ihrer unmöglichen Veränderung die Parallelität aller aus ihnen folgenden Handlungen. Daher müssten alle Handlungen, die von einem Mann, der über diese Tugenden verfüge, getan werden, gleichermaßen gut und richtig sein. Ein Mann, dem einmal zehn, ein anderes Mal zehntausend Pfund Gold anvertraut wurden, dürfe bei keiner Summe seiner *libido* unterliegen und müsse es jeweils zurückgeben. Auch darf zwischen zwei verschiedenen *libidines* nicht unterschieden werden.¹⁹³ *[A]tqui, quoniam pares virtutes sunt, recte facta, quando a virtutibus proficiscuntur, paria esse debent, itemque peccata, quoniam ex vitiis manant, sint aequalia necesse est*.¹⁹⁴ Wiederum bedient sich Cicero einer antithetischen Struktur, die als Ursache jeweils *a virtutibus* und *ex vitiis* gegenüberstellt, als Folge dieser *peccata*, jener *recte facta*. Ab der Junktion *recte facta* ist der Satz im Parallelismus (Wirkung-Ursache/Wirkung-Ursache) angeordnet, sodass auch bei der Betrachtung

¹⁸⁸ Vgl. Cic., *Parad.* III, 20.

¹⁸⁹ Ebd.

¹⁹⁰ Nickel (2004), S. 274.

¹⁹¹ Cic., *Parad.* II, 21.

¹⁹² Zur genaueren Beschreibung der *virtutes* vgl. Kap. 2.1 dieser Arbeit.

¹⁹³ Vgl. Cic., *Parad.* III, 21.

¹⁹⁴ Cic., *Parad.* III, 22.

des Textes die Parallelität ins Auge fällt. Dass die guten Handlungen mit dem Deponens *proficisci* in Verbindung gebracht werden, zeigt nachdrücklich ein positives Momentum des Aufbruchs, um zu einem Ziel zu gelangen. Hingegen werden die fehlerhaften Handlungen mit dem Verb *manare* in Einklang gebracht, das eher im Kontext von Blut (*sanguine*) oder Trauer (*lacrimas*) anzusiedeln, also negativ konnotiert ist.

Im Verlauf der *confirmatio* erscheint eine weitere Interjektion durch den Interlokutor: ‚*A philosophis inquit, ista sumis. [...] Socrates disputabat isto modo.*‘¹⁹⁵ Cicero verteidigt sich gegen den Einwand, indem er darlegt, dass die Meinung der *homines doctissimi* in der Klärung der moralischen Problematik *verior* und *utilior* sei als z.B. diejenige von Möbelpackern (*baiuli*) oder Arbeitern (*operarii*).¹⁹⁶ Gemäß jener Meinung gebe es keine Unterschiede *in delictis* gegenüber *privatis* oder *magistratibus*, die *labes libidinis* als Ursache sei immer dieselbe, unabhängig davon, welche Schande (*stuprum*) in welchem Haus auch immer verübt würde.¹⁹⁷ Die Häufung der negativ konnotierten Wörter im Zusammenhang mit alltäglichen *exempla* römischer Berufe und Privatangelegenheiten hebt den popularisierenden Diatribenstil hervor, den Cicero anwendet, um die eingangs aufgestellte These zu verbildlichen.¹⁹⁸ Schwieriger zu beurteilen ist ein historisches *exemplum*, das im Folgenden – wiederum durch den Interlokutor eingeführt – dargestellt wird: ‚*Nihilne igitur interest (nam hoc dicet aliquis), patrem quis necet anne servum?*‘¹⁹⁹ Nickel schreibt ‚*patrem quis enecet an servum?*‘²⁰⁰

¹⁹⁵ Cic., *Parad.* III, 23.

¹⁹⁶ Vgl. zur sokratischen Tradition in den *Paradoxa Stoicorum* Wilke (2020), S. 84; 86; 96ff.; 104f.; 128f., dort auch FN110; vgl. hierzu auch FN78 dieser Arbeit.

¹⁹⁷ Vgl. Cic., *Parad.* III, 23.

¹⁹⁸ Vgl. Bringmann (1971), S. 63: Der Diatribenstil zeichnet sich zudem durch „die Auseinandersetzung mit fiktiven Einwänden eines Gegners“ und „rigorose ethische Positionen“ aus, was auf das Paradoxon III in Gänze zutrifft. Vgl. hierzu Nickel (2004), S. 294.

¹⁹⁹ Cic., *Parad.* III, 24.

²⁰⁰ Vgl. Nickel (2004), S. 218; vgl. aber Plasberg (1908) stützend Bruno (1962), S. 46; vgl. Molager (1971), S. 109. In den Handschriften Leidensis Vossianus 84, saec. IX–X, Leidensis Vossianus 86, saec. X, und Vindobonensis 189, saec. X entfällt das „e“ vor *necet*.

Für dessen Auslegung spricht die Visualisierung des Exempels. Wenn *enecare* im Sinne von „erwürgen“ oder „ersticken“ übersetzt würde, wäre das Beispiel konkreter, als es ein abstraktes „töten“ ausdrücken würde. Da die Art der Tötung im weiteren Kontext allerdings keine Rolle spielt, ist hier der Version Plasbergs, Brunos und Molagers mehr zuzustimmen. Cicero will nämlich den Unterschied zwischen der Ermordung des Vaters (*parricida*) und der Ermordung eines Sklaven herausstellen, unabhängig von der Art und Weise. Er sagt aber selbst, dass ein Urteil darüber, was dieser Unterschied zu bedeuten habe, nicht leicht zu fällen sei (*iudicari qualia sint non facile possunt*).²⁰¹ Daher bemüht er das historische *exemplum* der Saguntiner. Die Einwohner der Stadt Sagunt sahen sich im zweiten Punischen Krieg der Macht Hannibals ausgeliefert. „I Saguntini uccisero i figli, le consorti, i genitori e si gettarono sul fuoco da essi acceso piuttosto che cadere vivi nelle mani di Annibale“.²⁰² Cicero begründet diese Wahl damit, dass die Saguntiner ihre Väter lieber als freie Menschen sterben ließen, als sie in Sklaverei leben zu lassen.²⁰³ *[E]rgo et parenti non numquam adimi vita sine scelere potest et servo saepe sine iniuria non potest*. Das Motiv sei entscheidend: *causa igitur haec non natura distinguit*.²⁰⁴ Der Übersetzung von Nickel ist hier nur zum Teil beizupflichten.²⁰⁵ *[C]ausa* ist treffend mit Motiv wiedergegeben, *Beweggrund* wäre eine Alternative. Allerdings übersetzt er *natura* mit „Handlung als solche“²⁰⁶. Bruno übersetzt im Kontext der stoischen Philosophie genauer: „l’istinto, l’inclinazione naturale“ che, secondo la dottrina stoica, nei buoni tende sempre al

²⁰¹ Vgl. Cic., *Parad.* III, 24.

²⁰² Bruno (1962), S. 46f., Anm. 24. Er verweist auf Polyb. III, 17 und Liv., *a.u.c.* 21, 6–15. Vgl. auch Nickel (2004), S. 274, der ebenfalls Liv., *a.u.c.* 21, 14, 1, anführt.

²⁰³ Cicero, *Parad.* III, 24: *patrem vita privare si per se scelus est, Saguntini, qui parentes suos liberos emori quam servos vivere maluerunt, parricidae fuerunt*. Bruno (1962) setzt anstelle des Punktes ein Fragezeichen, vgl. S. 47. Dies hat aber keine Auswirkung auf das folgende *Ergo*. Molager (1971) setzt wie Nickel einen Punkt, vgl. S. 109. Dem wird in dieser Arbeit zugestimmt.

²⁰⁴ Cic., *Parad.* III, 24.

²⁰⁵ Vgl. Nickel (2004): „Also macht das Motiv, nicht die Handlung als solche den Unterschied zwischen diesen Taten aus“, S. 219.

²⁰⁶ Ebd.

bene, nei malvagi sempre al male.“²⁰⁷ Ins Deutsche übertragen, ist eine Wiedergabe mit „instinktive Neigung“ zu präferieren. Hierdurch wird auch der zu Beginn der *confirmatio* aufgestellte Unterschied zwischen *eventus* und *vitia* erläutert. Für das Ergebnis kann oft die Neigung ziel-führender sein als ein Motiv. Die Neigung der Saguntiner wäre in beschriebenen Fall, ihre Väter nicht versklaven zu lassen und deshalb zu töten. Das haben sie wohl erreicht. Aber das Motiv, ihre Väter absichtlich zu töten, bleibt trotzdem schändlich. Einen Sklaven absichtlich zu töten, ist also ebenso unrecht, wie den eigenen Vater zu ermorden. Cicero relativiert diesen Gedanken aber unmittelbar. Der Sklavenmord sei ein einzelnes (*semel*) Vergehen, der Vatermord hingegen umfasse viele (*multa*): *violatur is qui procreavit, is qui aluit, is qui erudit, is qui in sede ac domo atque in re p[ublica] conlocavit; multitudine peccatorum praestat eoque poena maiore dignus est.*²⁰⁸ In der asyndetischen Reihung veranschaulicht Cicero die Menge der Vergehen. Zugleich, auch wenn Cicero selbst von einer Gleichheit aller Vergehen spricht, kann die *Enumeratio* doch als eine Klimax verstanden werden, ausgehend von der Erzeugung über die Erziehung hin zu einer festen Stellung im Privaten wie letztlich im Öffentlichen. Für Cicero ist schließlich klar: *quicquid non oportet scelus esse, quicquid non licet nefas putare debemus.*²⁰⁹ „The first [d.i. *oportet*, Anm. N. Herzig] refers to *moral*, the second [d.i. *licet*, Anm. N. Herzig] to *legal*,[sic!] obligation.“²¹⁰

Nach dem drastischen, schwer zu beurteilenden Beispiel folgt in der *confirmatio* abschließend ein *exemplum* bezogen auf die vorletzte Frage des Interlokutors: ‚*Etiarne in minimis rebus?*‘ Ein *histrion* wird erwähnt, der sich nicht im Takt bewege oder Verse falsch ausspreche, wenn auch nur in Nuancen. Ein solcher würde ausgezischt und ausgepiffen werden (*exsibilatur, exploditur*). In einer rhetorischen Frage

²⁰⁷ Bruno (1962), S. 47; vgl. etwas ungenauer Lee (1953), S. 56, der „in itself“ für *sua natura* präferiert.

²⁰⁸ Cic., *Parad.* III, 25. Das *p* wird zu *publica*. Vgl. Nickel (2004), S. 218; vgl. Bruno (1962), S. 48; vgl. Molager (1971), S. 110; zur Unterscheidung von Vater- und Sklavenmord in diesem Kontext vgl. Lee (1953), S. 57.

²⁰⁹ Cic., *Parad.* III, 25.

²¹⁰ Lee (1953), S. 58. Hervorh. im Original.

überträgt Cicero dieses Beispiel auf das Leben im Allgemeinen: *in vita tu, quae omni gestu moderatior omni versu aptior esse debet, in syllaba te peccasse dices?*²¹¹ Gerade in dieser Passage unterscheidet sich die Ausgabe von Nickel stark. Seine Frage lautet so: *in vita tu qui omni gestu moderatior, omni versu aptior esse debes, una syllaba te peccare dices?*²¹² In Nickels Version muss der von Cicero angesprochene Interlokutor in jeder Bewegung, jedem Vers angemessener als der Schauspieler sein und wird vor die Frage gestellt, ob er sagen werde, dass er einen Fehler in nur einer einzigen Silbe begehe. Nach Plasberg, Bruno und Molager ist es das Leben als solches, das angemessener sein müsse. Zudem ist die Frage auf bereits begangene Fehler ausgerichtet. Einerseits spricht für Nickel syntaktisch der Vergleich zweier Menschen, des Interlokutors (*tu*) mit dem *histrion*. Auch semantisch ist dies klarer, da die Pflicht (*debere*) beim Menschen besteht und nicht dem Leben als Abstraktum oktroyiert werden kann. Hierfür sprechen auch die zuvor gehäuften juristischen Vokabeln wie *scelus* oder *licet*. Andererseits spricht für Plasberg, Bruno und Molager der Infinitiv *peccasse*. Denn der Interlokutor wird gefragt, ob er sagen werde, dass er etwas begangen habe. Beides, das Vergehen und das Eingestehen, kann nicht zeitgleich geschehen. Für ein Eingeständnis muss etwas begangen worden sein. Daher wird im ersten Teil Nickel, im zweiten Plasberg, Bruno und Molager beigepflichtet. Sodann bekräftigt Cicero, dass er weder einem Dichter noch einem Bürger Gehör schenken werde, wenn sie Fehler begehen sollten. Die Häufung des Wortfeldes *peccare* unterstützt dies. In §26 werden *peccasse*, *peccata*, *peccetur* (zweimal) und *peccari* verwendet, zum Teil in starken Alliterationen, insbesondere in der *peroratio*, welche die letzte Frage zu beantworten weiß: ‚*si [peccata] visa sint breviora, leviora videantur?*‘ *qui possint videri, cum quicquid peccetur perturbatione peccetur rationis atque ordinis, perturbata autem semel ratione et ordine nihil possit addi quo magis peccari posse videatur?*²¹³

²¹¹ Cic. *Parad.* III, 26. Vgl. auch Bruno (1962), S. 49; Molager (1971), S. 110.

²¹² Vgl. Nickel (2004), S. 220.

²¹³ Cic., *Parad.* III, 26. Hier ersetzt Nickel (2004) *quicquid peccetur* durch *quidquid peccatur*, S. 26. Im Kontext ist der Unterschied, ob es Futur oder Präsens ist, nicht von

Letztlich stellt Cicero also eine Gegenfrage, die impliziert, dass jegliches *peccatum* eine *perturbatio* von Vernunft und Ordnung zur Folge habe. Solch eine Unordnung könne nicht gesteigert werden. „Every transgression, however trivial, upsets the orderliness of the system; this is the unforgivable sin.“²¹⁴

2.2.4 Paradoxon IV – Ὅτι πᾶς ἄφρων μαίνεται. *Omnem stultum insanire.*²¹⁵

Das vierte Paradoxon ist ebenfalls in der Struktur *propositio* (These) – *confirmatio* – *peroratio* aufgebaut.²¹⁶ Plasberg, Bruno und Molager geben als These *Omnes stultos insanire*²¹⁷ an, das mit dem Singular πᾶς ἄφρων μαίνεται grammatisch nicht einhergeht. Inhaltlich ist hier aber keine Verfälschung gegeben. Dennoch ist nun Nickels lateinische Wiedergabe grundlegend. Die *confirmatio* beginnt mit folgenden Worten: *Ego vero te non stultum ut saepe, non inprobum ut semper, sed dementem [insanire] ...*²¹⁸ An dieser Stelle bricht der Satz ab. Die *lacuna* betrifft auch den nächsten Satz. Nach Bruno ist das *insanire* ebenfalls ergänzt, bei ihm fehlen die von Nickel hinzugefügten Worte *esse et*, bei Molager bricht der Satz nach *dementem* ab.²¹⁹ Für das inhaltliche Ver-

hohem Interesse. Im Deutschen kann es auch im futurischen Präsens wiedergegeben werden.

²¹⁴ MacKendrick (1989), S. 89.

²¹⁵ In: Nickel (2004), S. 220.

²¹⁶ Vgl. ebd.; vgl. ferner zu diesem Paradoxon ausführlich die Analyse der Ausgestaltung von *oratio erudita* im Sinne stoischer Syllogismen und *oratio popularis* durch Wallach (1990), passim.

²¹⁷ Cicero, *Parad.* IV, 27. In: Plasberg (1908), S. 14, Bruno (1962), S. 50 u. Molager (1971), S. 112.

²¹⁸ Cic., *Parad.* IV, 27. „What remains is not concerned with the Stoic dogma that all fools are mad, but with two different Stoic paradoxes: (i) that all fools are exiles (cf. *Mur.* 61 ‘nos, qui sapientes non sumus, *fugitivos, exsules, hostes, insanos* denique esse dicunt’), and (ii) that the wise man cannot be the victim of injury (cf. *Sen. Benef.* 2. 35 *negamus iniuriam accipere sapientem*), Lee (1953), S. 59f. Hervorh. im Original.

²¹⁹ Vgl. Nickel (2004), S. 220; vgl. Bruno (1962), S. 27; vgl. Molager (1971), S. 112.

ständnis ist die Hinzufügung *esse et* abdingbar, solange beide Zuschreibungen (*dementem; insanire*) erhalten bleiben. Angesprochen wird vermutlich wie in Paradoxon II Clodius.²²⁰ So wird in der Anrede direkt ein historisches *exemplum*, wenn auch nicht explizit namentlich genannt, aufgegriffen, das aber zunächst die eingangs aufgestellte These, dass alle Dummköpfe wahnsinnig seien, nicht bestätigt. Clodius wird trotz oder wegen seines Wahnsinns Dummheit und Unrechtschaffenheit abgesprochen, vielmehr von Cicero eine Unzulänglichkeit attestiert. Der anschließende Satz, dessen Beginn fehlt, lautet mit Nickel folgendermaßen: ... *rebus ad victum necessariis esse invictum potest, sapientis animus magnitudine consilii, tolerantia fortunae, rerum humanarum contemptione, virtutibus denique omnibus ut moenibus septus, vincetur et expugnabitur*.²²¹ Er vermutet anscheinend als fehlendes Subjekt *oppidum*, was auch bei Molager Berücksichtigung findet.²²² Dies ist Nickels Übersetzungsvorschlag zu entnehmen: „(Wenn schon eine belagerte Stadt, die) mit den für den Lebensunterhalt notwendigen Dingen (versorgt ist,) uneinnehmbar sein kann [...]“.²²³ Hier ist Bruno zuzustimmen, der *invictus* setzt, auch wenn das weitere Vokabular durchaus Assoziationen zu der Eroberung einer Stadt zulässt. Möglicherweise bezieht sich das *invictus* aber in Relation auf *sapientis animus*. Sowohl er als auch Molager schreiben ferner *tolerantia rerum humanarum, contemptione fortunae*.²²⁴ Dies ist mit hoher Wahrscheinlichkeit eine Enallage und daher in allen drei Versionen semantisch richtig. Letztlich ist Brunos und Molagers wie auch Plasbergs Version auch dahingehend zuzustimmen, dass sie die von Nickel gesetzte Frage *Qui ne civitate*

²²⁰ Vgl. Nickel (2004), S. 275; vgl. Bruno (1962), S. 50, Sommario.; vgl. Molager, S. 111; 143; vgl. MacKendrick (1989), S. 89; vgl. Wallach (1990), S. 173; 178. Vgl. auch Kap. 2.2.2 dieser Arbeit.

²²¹ Cic., *Parad.* IV, 27. In: Nickel (2004), S. 220.

²²² Molager (1971) setzt *oppidum suppeditantibus* an den Anfang, vgl. S. 112.

²²³ Nickel (2004), S. 221. Vgl. seine Anm. 27, S. 275: „In Klammern steht eine mögliche Ergänzung des hier nur lückenhaft überlieferten Textes.“

²²⁴ Cic., *Parad.* IV, 27. In: Bruno (1962), S. 51 und Molager (1971), S. 112. Dies stimmt mit Plasberg (1908) überein, der aber kein Komma setzt, vgl. S. 15.

quidem pelli potest? relativisch verstehen.²²⁵ Somit ergibt sich folgendes Konstrukt Brunos, das zur inhaltlichen Auseinandersetzung vorausgesetzt wird: ... *rebus ad victum necessariis esse invictus potest, sapientis animus magnitudine consilii, tolerantia rerum humanarum, contemptione fortunae, virtutibus denique omnibus ut moenibus saeptus vincetur et expugnabitur, qui ne civitate quidem pelli potest?*²²⁶ Der *animus* des *vir sapiens* wird hier der *dementia* und der *insania* des Clodius gegenübergestellt. Jener befähigt zu einer der Stoa typischen idealen Haltung, der *tranquillitas animi* und der Gleichgültigkeit gegenüber dem Schicksal im Allgemeinen. Der ideale Weise verfügt über die Seelenruhe, die ihm in Form der *virtutes* Halt gibt.²²⁷ Hervorzuheben ist die abbildende schlangenförmige, den Begriff *saeptus*, der das große Hyperbaton zu *animus* abschließt, einschließende Wortstellung *virtutibus denique omnibus ut moenibus saeptus*. Diese Haltung ermögliche dem Weisen, dass er nicht einmal aus der *civitas* vertrieben werden könne. Ab jetzt wird Ciceros Bezugnahme auf sich selbst und Clodius konkret.

Diese Bezugnahme ist eine antithetische.²²⁸ Um dies dem römischen Publikum vor Augen zu führen, stellt Cicero den Begriff *civitas* in das Zentrum seiner Argumentation. Das schließt ein, diesen Begriff zu definieren. Hierfür bedient er sich einer negativen Bestimmung in Form rhetorischer Fragen: *omnisne conventus etiam ferorum et immanium, omnisne etiam fugitivorum ac latronum congregata unum in locum multitudo?*²²⁹ „Cicero lehnt sich deutlich an die Staatsdefinition aus *De republ.* 1, 39 an, die den Staatsbegriff auf Rechtsgemeinschaft und Gemeinsamkeit des Nutzens gründet.“²³⁰ Die parallele Anordnung suggeriert nicht nur die erwartbare Verneinung beider Fragen, sondern auch

²²⁵ Vgl. ebd.

²²⁶ Cic., *Parad.* IV, 27. In: Bruno (1962), S. 51.

²²⁷ Vgl. Kap. 2.1 dieser Arbeit.

²²⁸ Vgl. Wallach (1990), S. 174.

²²⁹ Cic., *Parad.* IV, 27.

²³⁰ Bringmann (1971), S. 68; vgl. Cic., *rep.* 1, 39: ‚*Est igitur*‘, inquit Africanus, ‚*res publica res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus*.‘ M. Tullii Ciceronis *De re publica*, septimum rec. K. Ziegler, Berlin 2009 (BT).

die Gleichsetzung von „unmenschlichen Wilden“²³¹ mit Flüchtlingen (hier negativ konnotiert) und Räufern. In Folge dieser Prämissen kann Cicero behaupten: *non igitur erat illa tum civitas, cum leges in ea nihil valebant cum iudicia iacebant cum mos patrius occiderat cum ferro pulsus magistratibus senatus nomen in re p[ublica] non erat*²³². Mittels anaphorischer Stellung des *cum* und rahmender Wiederholung des *non erat* wird die Vergangenheit der *civitas*, die hier mit *res publica* ihre Identifikation römischer Couleur erfährt, vollkommen negiert, so als ob es also gar keine *civitas* gegeben hätte, als *praedonum ille concursus et te duce latrocinium in foro constitutum et reliquiae coniurationis a Catilinae furiis ad tuum scelus furoremque conversae [...]*.²³³ Clodius selbst werden *scelus* und *furor* attestiert, seine Gefolgsmänner als Räuber und Überreste der Catilinarischen Verschwörung betitelt, die doch Cicero selbst als *consul* und *pater patriae* aufzudecken und niederzuschlagen gewusst habe. „Cicero meint vermutlich die Zeit der gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen Clodius und Milo in den fünfziger Jahren des ersten Jahrhunderts“, so Nickel.²³⁴ Dem kann in Anbetracht der Zustände in den fünfziger Jahren zugestimmt werden. Angesichts der weiteren Argumentation kann die Datierung aber genauer festgestellt werden. Die negative Charakterisierung der Person Clodius sowie der Gruppierung um ihn herum mündet in der Wiederholung des *non civitas erat*.²³⁵ In dieser Zeit war Cicero offiziell verbannt. Genau diesem historischen Fakt widerspricht er jedoch entschieden. *[I]taque pulsus ego civitate non sum, quae nulla erat*. Indem er unmittelbar nach der Anrede an Clodius als Anführer der dargestellten Gruppierung, *te duce*, das *ego* setzt, wird dem Leser die Antithese nicht nur semantisch, sondern auch abbildend vor Augen geführt.²³⁶ In diesem Zusammenhang fährt Cicero fort: *accersitus[sic!] in civitatem sum, cum esset in*

²³¹ Nickel (2004), S. 223.

²³² Cic., *Parad.* IV, 27. Das *p* wird zu *publica*. Vgl. Nickel (2004), S. 222; vgl. Bruno (1962), S. 51; vgl. Molager (1971), S. 113.

²³³ Cic., *Parad.* IV, 27f.

²³⁴ Nickel (2004), S. 275, Anm. 27.

²³⁵ Cic., *Parad.* IV, 28.

²³⁶ Vgl. Cic., *Parad.* IV, 27f.

*re p[ublica] consul, qui tum nullus fuerat, esset senatus, qui tum occiderat, esset consensus populi liber, esset iuris et aequitatis quae vincla sunt civitatis repetita memoria.*²³⁷ Die beschriebene Vergangenheit wird nun zur Vorvergangenheit, die zwischen Ciceros Konsulat und der Zeit liegt, in der Cicero nicht in Rom anwesend war, also von 58–57 v.Chr.²³⁸ Nachdem der Zustand der Nicht-Existenz der *civitas* behoben worden wäre, gäbe es wieder eine bürgerliche Ordnung: *consul, senatus, consensus populi liber, iuris et aequitatis*. Angeordnet in einer Klimax, die zunächst Vergangenheit und Vorvergangenheit vergleicht (*cum – tum*), wird der Ist-Zustand nicht in personaler, sondern in übergeordneter Rechtsform gepriesen. Das *ius* und die *aequitas* als *vincula* der *civitas* sind für Cicero die entscheidenden Aspekte, um Recht und Ordnung zu wahren. Während das *ius* den Inbegriff aller Rechtsordnungen und Gesetze im Sinne des positiven Rechts darstellt, so muss die *aequitas* eher als Gleichheit aller an dieser Rechtsordnung Beteiligten, d.s. hier also die *cives* in der *civitas*, vor eben einem solchen geltenden Recht verstanden werden.²³⁹ Der Fokus an dieser Stelle ist weniger die individuelle Seelenlehre als vielmehr die Notwendigkeit einer kollektiven Sicherheit und Gewährleistung der *res publica*. Daher sollte hier das Rechtsverständnis im Vordergrund bleiben. Die Quintessenz der Antithese ist, dass die *res publica* nur dann eine *civitas* sein könne, wenn Cicero anwesend sei, seine Abwesenheit voraussetze, dass keine *civitas* bestehe. Wenn keine *civitas* bestehe, könne es auch keine

²³⁷ Cic., *Parad.* IV, 28. Das *p* wird zu *publica*. Vgl. Nickel (2004), S. 222; vgl. Bruno (1962), S. 52; vgl. Molager (1971), S. 113. Nickel (2004) schreibt *consensus populi liberi*, S. 222. Diese Version ist auch möglich, da der Unterschied in diesem Kontext weniger Relevanz hat. Ob die Übereinkunft, die vom Volk ausgeht, frei ist oder das Volk selbst, ist für die weitere Argumentation nicht entscheidend. Das heißt nicht, dass das Adjektiv *liber* hier keine Relevanz hat. Es ist eher so, dass die Zuschreibung „frei“ unabhängig von der grammatischen Kongruenz beim Volk bleibt.

²³⁸ Vgl. Stroh (2010), S. 42ff. „[I]n fact the consuls for 58 B.C. were L. Calpurnius Piso [...] and Aulus Gabinius [...]. Clodius squared them by promising Gabinius Syria and Piso Macedonia as provinces. Cic. regarded the whole transaction als illegal“, Lee (1953), S. 63.

²³⁹ Vgl. Schieman, *Aequitas*. In: DNP; vgl. Lee (1953): „*aequitas* embodies the principles of natural justice which may be invoked to supplement or correct ordinary law (*ius*)“, S. 63. Hervorh. im Original.

Verbannung aus dieser geben. Ciceros Abwesenheit von Rom ist somit die Gleichsetzung der Abwesenheit von Recht und Ordnung. Nach dieser Argumentation konnte Cicero niemals ein *exul* sein.

Er selbst sieht sich vielmehr als Opfer von Clodius' Unrecht und Frevel (*iactam et inmissam a te nefariam in me iniuriam*²⁴⁰). Als jener bereits im Exil weilte, soll Clodius Ciceros Häuser abbrennen und zerstören lassen haben.²⁴¹ Doch in Anlehnung an Paradoxon I kann Cicero behaupten, dass sein Besitz, der ja im Sinne des *vir sapiens* der Stoa nur immateriell gedacht werden könne, durch dieses unrechte Vorgehen keinen Schaden genommen habe.²⁴²

*[S]i mihi eripuisses divinam animi mei constantiam, [si] conscientiam [...] meis curis vigiliis consiliis stare te invitissimo rem p[ublicam], si huius aeterni beneficii immortalem memoriam delevisse, multo etiam magis si illam mentem unde haec consilia manarunt mihi eripuisses, tum ego acceperis me confiterer iniuriam!*²⁴³

Wenn du mir die göttliche Standfestigkeit meiner Seele gestohlen oder die Überzeugung genommen hättest, daß der Staat zwar gegen deinen erklärten Willen, aber aufgrund meiner Sorgfalt und Wachsamkeit und durch mein überlegtes Handeln noch besteht, wenn du die unauslöschliche Erinnerung an diese ewig wirkende Leistung getilgt und mir viel mehr noch jenen Geist entrissen hättest, aus dem diese Gedanken und Taten hervorgingen, dann müßte ich bekennen, daß du mir ein Unrecht zugefügt hättest.²⁴⁴

²⁴⁰ Cic., *Parad.* IV, 28.

²⁴¹ Vgl. Cic., *Parad.* IV, 28f.; vgl. Nickel (2004), S. 275.

²⁴² Vgl. Cic., *Parad.* IV, 28f.; vgl. auch Kap. 2.2.1 dieser Arbeit.

²⁴³ Cic., *Parad.* IV, 29. Hervorh. durch N. Herzig. Nickel (2004) ergänzt das *si* und lässt das Komma entfallen, S. 222. Zu Gunsten des vom *conscientiam* (bei Plasberg (1908) kursiviert hervorgehoben, S. 16) folgend abhängigen *aci* wird dies hier übernommen. Das *p* wird zu *publicam*. Vgl. ders., S. 222; vgl. Bruno (1962), S. 53; vgl. Molager (1971), S. 113. Bei ihm fehlt das *constantiam*. Das sollte aber um der Hervorhebung eben dieser Sekundärtugend willen hier nicht entfallen, wenn es – wie aufgeführt – anderweitig belegt und semantisch relevant ist; vgl. ferner Lee (1953), S. 64.

²⁴⁴ Nickel (2004), S. 223; 225.

An dieser Stelle transferiert Cicero seine staatsphilosophischen Überlegungen auf die personale Ebene des Stoikers. Er schreibt sich selbst notwendige Bedingungen eines *vir sapiens* zu – *divinam animi mei constantiam, illam mentem* – und vermengt sie mit notwendigen Bedingungen eines ruhmreichen Politikers – *conscientiam meis curis vigiliis consiliis, aeterni beneficii inmortalem memoriam*.²⁴⁵ Die *constantia* und die *mens* stellen das Notwendige heraus, aus dem das politische Vermögen seine Entfaltungskraft schöpfen kann. Aus der *constantia* folgt das *stare* der *res publica*, nur aus der *mens* folgen die *consilia*. Ein interdisziplinäres Verständnis, um politisch relevante Probleme lösen zu können, war Cicero also nachdrücklich wichtig. In der Verbindung von philosophischer Theorie und politischer Praxis besteht das fundamentale Verständnis für sein Handeln. Der Eklektizismus, der hier akademische Gedanken zur Staatsphilosophie²⁴⁶ mit der stoischen Weisheitslehre verbindet, ist also auch intradisziplinär zu verstehen, nämlich innerhalb der Philosophie. Letztlich mündet der durch *si* anaphorisch und durch *mihi eripuisses* iterativ begleitete Irrealis in der These, dass das Entreißen dieser Eigenschaften Cicero ein Bekenntnis abgerungen hätte, Unrecht zu erfahren. Da Clodius ihm diese immateriellen Zuschreibungen jedoch nicht zu entreißen vermochte, habe das begangene Unrecht eine andere Funktion, nämlich die seiner ruhmreichen Rückkehr nach Rom. *[S]ed si haec nec fecisti nec facere potuisti, reditum mihi gloriosum iniuria tua dedit non exitum calamitosum*.²⁴⁷ Dass Cicero hier mit *iniuria* zwei verschiedene Kontexte bedient und er somit sagen kann, die zweite anzuerkennen, die erste jedoch nicht, ist erklärungsbedürftig. Während die *iniuria* des irrealen Satzgefüges irreal bleibt, also gar nicht eintreten kann, muss er diese auch nicht als solche anerkennen. Eine solche *res publica* könne es gar nicht geben, in der solche immateriellen Fähigkeiten entrissen werden könnten. Hingegen

²⁴⁵ Vgl. hierzu Wallach (1990): „The use of the second person also lets Cicero complete the antithesis by presenting his own virtues indirectly, with soothing and weighty *m sounds* [...]“, S. 180. Hervorh. im Original.

²⁴⁶ Vgl. Cic., *rep.* I, 39; vgl. auch FN230 dieser Arbeit.

²⁴⁷ Cic., *Parad.* IV, 29.

sei die *iniuria*, die während Ciceros Abwesenheit, also der Nicht-Existenz der *civitas*, verübt worden sei, keine *iniuria* im Sinne eines geltenden Rechts, da eben keine Rechtsordnung geherrscht habe.

Die Begriffe Verbannung, Bürger, Bürgerschaft und Staatsfeind [an späterer Stelle] sind hier von der konkreten Bedeutung, die sie im Sprachgebrauch und im positiven Recht haben, losgelöst und so umgewertet, daß sie ganz auf dem moralischen Aspekt, Gerechtigkeit und Verdienst, beruhen.²⁴⁸

Somit kann die *iniuria* ihm seiner Argumentation nach nicht schaden. Sie könnte eher als bloße Gewalttat bezeichnet werden, die in der *civitas* seit Ciceros Rückkehr nicht mehr ungeahndet bleiben würde.²⁴⁹ Cicero stilisiert sich – in Antithese zu Clodius – in diesem Paradoxon selbst zum historischen *exemplum*, das in den folgenden Abschnitten 29b–31 veranschaulicht wird: *Ergo ego semper civis, et tum maxime cum meam salutem senatus exteris nationibus ut civis optumi commendabat, tu ne nunc quidem, nisi forte idem hostis esse et civis potest. an tu civem ab hoste natura ac loco non animo factisque distinguis?*²⁵⁰ Das ist im wahrsten Sinne des Wortes Polemik. Clodius wird als *hostis*, als Staatsfeind bezeichnet, obwohl er Bürger Roms ist.²⁵¹ Cicero selbst sei immer Bürger, unabhängig von seinem Aufenthaltsort, und das sogar auf Empfehlung des Senats. Die Unterscheidung von *hostis* und *civis* sei nach *animo factisque* zu treffen. „[Clodius is] responsible for massacre, violation and burning of temples and private houses; no better than a gladiator (Spartacus, 30). He nullified the commonwealth, which shared exile with Cicero.“²⁵² So fragt Cicero Clodius direkt: *potest autem esse tu civis, propter quem aliquando civitas non fuit, et me tuo nomine appellas, cum omnes meo discessu exulasse rem p[ublicam]*

²⁴⁸ Bringmann (1971), S. 69.

²⁴⁹ Vgl. Cic., *Sest.* 73. M. Tulli Ciceronis orationes: *Pro Sestio*, rec. Guilielmus Peterson 1911 (OCT).

²⁵⁰ Cic., *Parad.* IV, 29. Das *ut* ist bei Plasberg (1908) kursiviert hervorgehoben, S. 16.

²⁵¹ Vgl. Cic., *Sest.* 73.

²⁵² MacKendrick (1989), S. 89.

*putent?*²⁵³ Aus der Nicht-Existenz der *civitas* folge die Nicht-Existenz des Bürgerstatus Clodius' und das Exil der *civitas*. Erhalten bleibe nur der Bürgerstatus Ciceros. Das ist zwar eine kühne, aber gemäß dem Argumentationsgang konsequente These. Insofern beschreibt Cicero seinen Widersacher mit *amentissime* und konfrontiert ihn mit rhetorischen Fragen, die sein Nicht-Wissen bloßstellen sollen.²⁵⁴ Die letzte dieser Fragen leitet über zum Rechtsverständnis innerhalb einer geordneten Gemeinschaft. *[N]escis exilium scelerum esse poenam, meum illud iter ob praeclarissimas res a me gestas esse susceptum?*²⁵⁵ Das Exil sei folglich eine Strafe für Verbrechen. In republikanischer Zeit galt das Exil zunächst als freiwilliger Ausweg für einen Angeklagten in eine Stadt außerhalb Roms. Für den Fall, dass dem Flüchtigen eine *aquae et ignis interdictio* ausgesprochen wurde, galt sein Bürgerrecht als vergolten, sein Besitz als konfisziert und die Todesstrafe bei seiner Rückkehr.²⁵⁶ Cicero habe keine Verbrechen begangen, sondern *res gestae*, geschichtsträchtige Taten, „deeds gloriously done“.²⁵⁷ Hingegen seien all diejenigen, die Verbrechen begehen und entgegen der *pietas* handeln – Clodius gestehe gar, deren Anführer zu sein –, *quos leges exilio adfici volunt, exules [...], etiam si solum non mutarunt.*²⁵⁸

Dass dies auf Clodius zutrifft, sollen Rechtsfragen beweisen, die ein fiktiver *inimicus*, mit dem Bruno Cicero identifiziert, zu Beginn der *peroratio* stellt.²⁵⁹ Jede dieser Fragen wird unmittelbar mit einem

²⁵³ Cic., *Parad.* IV, 30. Das *p* wird zu *publicam*. Vgl. Nickel (2004), S. 224; vgl. Bruno (1962), S. 54; vgl. Molager (1971), S. 114.

²⁵⁴ Vgl. Cic., *Parad.* IV, 30.

²⁵⁵ Cic., *Parad.* IV, 30f.

²⁵⁶ Vgl. Schirok (2018), S. 12.

²⁵⁷ Vgl. MacKendrick (1989), S. 89.

²⁵⁸ Cic., *Parad.* IV, 31. Wallach (1990), S. 182 erklärt treffend: „By making use of Roman law and employing a legalistic tone, Cicero literally brings his paradox out into the forum.“

²⁵⁹ Vgl. Bruno (1962), S. 55. So heißt es bei ihm: *An, cum omnes te leges exulem esse iubeant, non appellet inimicus?* Das fehlende Objekt erklärt er mit *te exulem*, ebd. Molager (1971) setzt das passive *appelletur* (in Anlehnung an die zweite Handschrift Vindobonensis 189, saec. X) als Prädikat zu *inimicus*, vgl. S. 115; im Gegensatz zu Bruno, aber auch zu Nickel (2004). Das führt allerdings dazu, den mit *te* vermutlich angesprochenen

exemplum, das aus dem Leben des Clodius stammen soll, beantwortet: ‚*qui cum telo fuerit*‘: *ante senatum tua sica deprehens[a e]st*; ‚*qui hominem occiderit*‘: *plurimos occidisti*; ‚*qui incendium fecerit*‘: *aedis Nympharum manu tua deflagavit*; ‚*qui templa occupaverit*‘: *in foro castra posuisti*.²⁶⁰ Kurze Fragen und kurze exemplarische Antworten sollen die vorherige Argumentation stützen, dass sich Clodius in die Riege der Verbrecher und Frevler, den eigentlichen qua Gesetz bestimmten *exules*, zuordnen lassen muss. Davon, dass diese Taten auf populären – im Sinne von öffentlich bekannten – Fakten beruht haben sollen, ist Cicero überzeugt.²⁶¹ Was offensichtlich bekannt gewesen sein muss, folgt zuletzt. Clodius’ *familiarissimus*, „[g]emeint ist C. Caesar“²⁶², habe ein *privilegium*, also ein Ausnahmegesetz, gegen ihn vorbringen wollen, das denjenigen verbannen solle, der in das Heiligtum der Bona Dea eindringe. Dies habe Clodius nicht nur getan, sondern sich sogar damit gerühmt.²⁶³ Belegt ist diese Tat für das Jahr 62 v.Chr. Das Gesetz wurde von M. Pupius Piso, *consul* des Jahres 61 v.Chr., vorgelegt, aber vom Senat nicht gebilligt.²⁶⁴ Bestehende Gesetze gab es aber dennoch.²⁶⁵

Clodius zum *inimicus* zu machen, obwohl er doch als politischer *hostis* im Vorhinein dargestellt wurde. So spricht – auch syntaktisch – mehr für die Version Brunos und Nickels.

²⁶⁰ Cic., *Parad.* IV, 31.

²⁶¹ Vgl. Bruno (1962), S. 55; vgl. Molager (1971), S. 144; vgl. Cic., *Sest.* 69; *Mil.* 18. M. Tulli Ciceronis orationes: *Pro Milone*, rec. Albertus Curtis Clark 1901 (OCT).

²⁶² Nickel (2004), S. 276, Anm. 32.

²⁶³ Vgl. Cic., *Parad.* IV, 32; vgl. auch *Att.* I, 13.

²⁶⁴ Vgl. Bruno (1962), S. 55f. Er identifiziert mit *familiarissimus tuus* besagten M. Pupius Piso; vgl. Lee (1953), S. 67. Auch das könnte richtig sein. Vgl. Cic., *Att.* I, 13. Cicero meint in *Parad.* IV, 32 allerdings nicht die (mögliche) Verabschiedung oder das Beantragen des Gesetzes, sondern das Vorbringen desselbigen. Er verwendet *ferre*, nicht *constituere* oder *rogare*. Daher ist Nickels Annahme, dass es sich um Caesar handle, zu präferieren.

²⁶⁵ Vgl. Molager (1971), S. 144. Er verweist auf Cic., *dom.*, 43: *vetant leges sacratae, vetant XII tabulae leges privatis hominibus inrogari*. M. Tullii Ciceronis *De domo sua*, ed. Tadeusz Maslowski, Leipzig 1981 (BT); und auf Cic., *Sest.* 65: *cum et sacratis legibus et XII tabulis sanctum esset ut ne cui privilegium inrogari liceret*. Bruno (1962) nennt selbige Stellen, vgl. S. 56.

A reference to Clodius' having sacrilegiously, disguised as a flute-girl, witnessed the women's rites of the Bona Dea, held in Caesar's house, his wife presiding; she should have been above suspicion. The scandal provoked a trial. C[icero] broke Clodius' alibi; Clodius, acquitted, took his revenge by engineering C.'s exile.²⁶⁶

Hiermit ist der Grund für die Polemik gegenüber Clodius offenkundig. Es wundert Cicero, dass der offensichtlich durch die *leges* ins Exil Geworfene über das *nomen exulis* nicht erschauere. Er lässt ihn einwenden, dass er in Rom, aber eben auch im Allerheiligsten gewesen sei. *[N]on igitur ubi quisque erit eius loci ius tenebit, si ibi eum legibus esse non oportebit.*²⁶⁷ Die Konklusion greift die *propositio* nicht direkt auf. Dass jeder Dummkopf wahnsinnig sei, kann nur aus dem Zusammenhang der gesamten Argumentation entschlüsselt werden. Als Wahnsinniger wird Clodius vor allem mit dem Begriff *amentissime*²⁶⁸ hervorgehoben, der sich dessen eben nicht bewusst sei, kein *civis*, sondern *exul* zu sein, obwohl er Cicero zum *exul* machen wollte. Dies sei aber gar nicht möglich, da Cicero qua Senatsbeschluss den Auftrag habe, in jeder *natio civis* zu sein, auch dann, wenn die *res publica* den Zustand der *civitas* gar nicht mehr habe. In solch einem Zustand soll sie sich befinden haben, weil u.a. Clodius selbst die Rechtsordnung zum Verfall gebracht haben sollte. Aus diesem Wahnsinn muss sich notwendigerweise die Dummheit ergeben, die blind vor der eigenen Gesetzeswidrigkeit, der *iniuria*, macht. Das Paradoxe an diesem Paradoxon ist die eigentliche Situation Ciceros. Historischer Fakt ist, dass er selbst im Jahre 58 v.Chr. durch die vom Volkstribunen Clodius erlassene *lex de capite civis Romani* und die *lex de exilio Ciceronis* in die Verbannung musste, u.a. auf Grund der Hinrichtung der Catilinarier ohne vorherige Anklage während seines Konsulats 63 v.Chr.²⁶⁹ Nach Annahme der ersten *lex* wurden Ciceros Palast in Rom und seine Villa in Tusculum „geplündert

²⁶⁶ MacKendrick (1989), S. 89.

²⁶⁷ Cic. *Parad.* IV, 32.

²⁶⁸ Vgl. Cic., *Sest.* 73: [...] *illum amentissimum et profligatissimum hostem* [...].

²⁶⁹ Vgl. Stroh (2010), S. 36–39 zur Catilinarischen Verschwörung und deren Ende sowie S. 42ff. zu den Gesetzesentwürfen des Clodius; vgl. ausführlicher zu Clodius' Maßnahmen bis zur Abreise Ciceros Gelzer (2014), S. 123–128.

und zerstört.²⁷⁰ Tatsächlich kam Cicero vor allem auf Wirken Pompeius' und Milos aus der Verbannung zurück nach Rom.

Der erste Versuch, am 23. Januar 57 einen entsprechenden Volksbeschuß herbeizuführen, scheiterte am Terror der Clodius-Banden. Erst als der Volkstribun T. Annius Milo mit tatkräftiger Unterstützung des Pompeius eine Kampftruppe aufstellte [...], konnte am 4. Sextilis (August) die Abstimmung stattfinden; sie brachte ein überwältigendes Votum für Ciceros Rückkehr.²⁷¹

Insofern ist es wider die öffentliche Wahrnehmung, Cicero sei nicht im Exil gewesen, sondern derjenige, der ihn dorthin geschickt hatte.²⁷² Letztlich bleibt ein fader Beigeschmack dieser Argumentation, da Ciceros Rückberufung unter Hilfe der gewaltbereiten Truppe Milos bewirkt wurde, die in der beschriebenen Nicht-Existenz der *civitas* gewirkt haben müsste.

²⁷⁰ Vgl. Gelzer (2014), S. 127.

²⁷¹ Bellen (1995), S. 130. „Als Duovir von Capua führte Pompeius einen Beschluß der Colonie herbei, der die Lex Clodia *de exilio Ciceronis* als *privilegium* brandmarkte“, Gelzer (2014), S. 135. Hervorh. im Original.

²⁷² Vgl. Wallach (1990), S. 183. Sie erklärt ebd.: „The exile theme reflects the political realities of the author's battle with Clodius. Cicero creates his own updated paradoxes that give his self-justification and denigrate his enemy.“ Fraño (2019) kommt zu einem Fazit, das dem nicht in Gänze entspricht: „By applying stoic principles to his person and through moral dishonour of Clodius, the Roman philosopher tries to defend [...] his exile [...]“, S. 25. Das trifft nicht zu, da Cicero den Begriff des Exils auf sich selbst nicht anwendet. Im Gegenteil muss er etwas nicht verteidigen, dem er nach seiner Argumentation nachweislich nicht ausgeliefert war. Er verteidigt sich vielmehr gegen ein scheinbares Exil, das in den Augen der Allgemeinheit Bestand hatte. Und genau ist das Paradoxe.

2.2.5 Paradoxon V – Ὅτι μόνος ὁ σοφὸς ἐλεύθερος καὶ πᾶς ἄφρων δοῦλος. *Solum sapientem esse liberum, et omnem stultum servum.*²⁷³

Nach MacKendrick ist der Argumentationsaufbau dergestalt: *propositio – prologue – confirmatio – conclusio*.²⁷⁴ Die *conclusio* hat in Anbetracht des Gesamtwerks hier eine besondere, einmalige Stellung. Ein Prolog findet sich nach MacKendricks Analyse nur noch im ersten Paradoxon. Die Struktur deutet auf eine andere Form auch inhaltlicher Natur hin. Ein direkter Affront gegen einen persönlichen Gegner Ciceros ist nicht einfach herauszulesen, da die 2. Person Singular nur als Einschub in der *confirmatio* eingesetzt wird. Der noch in Paradoxon IV überaus deutliche Selbstbezug Ciceros findet in diesem nur bedingt Verwendung.

Zur *propositio*: Sowohl bei Plasberg als auch Bruno und Molager liegt eine andere lateinische Version vor, d.i. *Omnes sapientes liberos esse et stultos omnes servos*.²⁷⁵ Da in dieser Übersetzung der Singular des Altgriechischen keine Verwendung findet, ist Nickels lateinische Version wiederum grundlegend, auch wenn keine semantische Veränderung vorliegt. Die Auseinandersetzung mit der These, die MacKendrick noch nicht unter den Prolog einordnet²⁷⁶, beginnt folgendermaßen: *Laudetur vero hic imperator aut etiam appelletur aut hoc nomine dignus putetur: imperator quo modo, aut cui tandem hic libero imperabit, qui non potest cupiditatibus suis imperare.*²⁷⁷ Wer als *hic*

²⁷³ In: Nickel (2004), S. 226.

²⁷⁴ Vgl. MacKendrick (1989), S. 89f.

²⁷⁵ Vgl. Plasberg (1908), S. 17; vgl. Bruno (1962), S. 57; vgl. Molager (1971), S. 117.

²⁷⁶ Das ist unklar. Ansonsten bilden in der Analyse MacKendricks die thesenhaften Paradoxien immer allein die *propositiones* ab. Warum er an dieser Stelle diesen Teil nicht dem erweiterten Prolog zuordnet oder aber als Teil der *confirmatio* – mit Unterbrechung durch die *captatio benevolentiae* in Cic., *Parad.* V, 33b – sieht, ist wohl nur dadurch zu erklären, dass er die *conclusio*, in der Cicero den *imperator* erneut nennt, als direkte Schlussfolgerung dieser Passage wählt, und nicht der eigentlichen Paradoxie. Vgl. Cic., *Parad.* V, 41b.

²⁷⁷ Cic., *Parad.* V, 33.

imperator angesprochen wird, ist umstritten. Einige präferieren M. Antonius, andere L. Lucinius Lucullus, andere keine konkrete Person.²⁷⁸ Für letzteres spricht, dass im folgenden Argumentationsgang nicht wie im Vergleich zum Paradoxon IV eine auf Ciceros Biographie bezogene Selbstreflexion im Vordergrund steht, sondern mehrere *exempla*, die vermehrt dem Alltag der Gesamtbevölkerung, nur zum Teil dem politischen Treiben der Oberschicht entnommen sind. Unter diese zählen gewiss der *imperator* und sein Aufgabenfeld, das durch die *Figura etymologica* bekräftigt wird. Die potentialen Aussagen, dass dieser *imperator* genannt und für *dignus* gehalten werden könne, seien Cicero gleichgültig. Ihn beschäftigt vielmehr die Frage, ob das Befehlen Freiheit bedeuten könne, wenn den eigenen Begierden kein Einhalt geboten werden kann. Für die Freiheit gebe es notwendige Voraussetzungen, d.i. *refrenet primum libidines, spernat voluptates, iracundiam teneat, coerceat avaritiam, ceteras animi labes repellat, tum incipiat aliis imperare cum ipse improbissimis dominis dedecori ac turpitudini parere desierit*²⁷⁹. In der asyndetischen *Enumeratio* zählt Cicero für die Stoa offenkundige Laster auf, die den Menschen, insbesondere seinen *animus* beeinträchtigen würden. Selbiges gelte für denjenigen, der befehlen wolle. So folgt für Cicero, dass ein solcher nur dann für einen *imperator* und *liber* gehalten werden könne, wenn er sich diesem inneren Gehorsam entziehen könne.²⁸⁰ Es folgt – mit MacKendrick – der Prolog²⁸¹, in dem Cicero um die Gunst seines Auditoriums bzw. seiner Leserschaft wirbt, indem er sie als *prudētissimi* betitelt, denen die These der *doctissimi* bzw. *eruditissimi viri* bekannt sei, dass *nisi sapientem liberum esse neminem*.²⁸² Dies ist wahrlich im Sinne einer *captatio benevolentiae* zu

²⁷⁸ Vgl. Bruno (1962), S. 57; vgl. Englert (1990), S. 133; 136. Er vermutet Lucullus; vgl. ferner Bury (1994), S. 54f. Für ihn muss es Caesar sein. Das scheint allerdings spätestens dann fragwürdig, wenn berücksichtigt wird, dass Cicero gerade auf Grund der Begnadigung durch Caesar überhaupt erst wieder in Rom schriftstellerisch tätig sein konnte. Vgl. hierzu Stroh (2010), S. 75f.

²⁷⁹ Cic., *Parad.* V, 33.

²⁸⁰ Vgl. ebd.

²⁸¹ Vgl. MacKendrick (1989), S. 90.

²⁸² Cic., *Parad.* V, 33f.; vgl. Nickel (2004), S. 276, Anm. 33. Er verweist auf die Parallele zu Hor., sat. 2, 7, 83: *quisnam igitur liber? Sapiens, sibi qui imperiosus*.

lesen und spiegelt wiederholt den rhetorischen Anspruch der Schrift wider – im interdisziplinären Unterfangen, stoische Philosophie zu popularisieren. Um seinem Anspruch gerecht zu werden, diesen abstrakten Satz in *loci communes* zu transferieren, stellt Cicero zu Beginn der *confirmatio* die Frage, was denn eigentlich *libertas* bedeute.²⁸³ Die Antwort folgt unmittelbar: *potestas vivendi ut velis*.²⁸⁴ Aber genau das sei dem Menschen nicht ohne Weiteres möglich. Es bedarf folgender Bedingungen:

*quis igitur vivit ut volt nisi qui recta sequitur, qui gaudet officio, cui vivendi via considerata atque provisiva est, qui ne legibus quidem propter metum paret sed eas sequitur et colit quod id salutare esse maxime iudicat, qui nihil dicit nihil facit nihil cogitat denique nisi lubenter ac libere, cuius omnia consilia resque omnes quas gerit ab ipso proficiscuntur eodemque referuntur, nec est ulla res quae plus apud eum polleat quam ipsius voluntas atque iudicium;*²⁸⁵

Wer lebt demnach, wie er will, außer dem, der das Richtige verfolgt, der Freude hat an der Erfüllung seiner Pflicht, der den Lauf seines Lebens gut überlegt und vorausschauend geplant hat, der auch den Gesetzen nicht aus Angst gehorcht, sondern ihnen folgt und sie achtet, weil er diese Einstellung für ausgesprochen vernünftig hält, der nichts sagt, nichts tut und schließlich auch nichts denkt, wenn er es nicht gern und freiwillig tut, dessen Überlegungen und Handlungen allesamt von ihm selbst ausgehen und sich wieder auf ihn selbst beziehen und bei dem es nichts gibt, was größere

²⁸³ Vgl. Bury (1994), S. 58ff. Er untersucht den Begriff *libertas* im Kontext von Cic., *Parad.* V, 33–35 politikgeschichtlich-philosophisch. Dies stützt die interdisziplinäre Lesart dieses Paradoxons. So schreibt Bury: „[P]olitisch sind die überkommenen Vorstellungen von *libertas* bereits seit dem Triumvirat ausgehöhlt, spätestens seit Pharsalus sind sie genauso wenig existent wie die einer *res publica*“, ders., S. 59. An anderer Stelle hebt er hervor: „In dieser Sphäre des rein Geistigen hat die *libertas* nichts von ihrer Lebendigkeit und Kraft verloren [...]: Ohne die konkrete Bindung an den Staat und die mit ihm verbundenen Verpflichtungen wird sie greifbar als individuelle Freiheit der Lebensführung, die gegen Einflüsse von außen abgeschirmt ist“, ders., S. 60. Hervorh. im Original.

²⁸⁴ Vgl. Cic., *Parad.* V, 34.

²⁸⁵ Ebd. Plasberg (1908) hebt das Präfix bei *referuntur* kursiviert hervor, S. 18.

Bedeutung für ihn haben könnte als sein eigener Wille und sein eigenes Urteil?²⁸⁶

Was sich liest wie das Programm der Aufklärung, ist Ciceros Übertragung des stoischen σοφός auf den *vir sapiens* römischer Couleur.²⁸⁷ Die Freiheit, nach eigenem Willen zu leben, bedinge also der Verfolgung rechter Handlungen, der Freude an der Pflichterfüllung, einer überlegten und vorausschauenden Lebensplanung, der furchtlosen und reflektierten Gesetzestreue, letztlich dem diesen Handlungen zugrunde liegenden inneren Antrieb, d.h. Willen und Urteil. Stilistisch untermalt Cicero die Aufzählung vor allem mit der Anapher von *qui*, die dem Leser die Klimax von den rechten Handlungen über das parallelistische Trikolon *nihil dicit nihil facit nihil cogitat [...]* nisi *l[i]benter ac libere* bis hin zu sich selbst als urhebender innerer Kraft verfolgen lässt – umrahmt von *v[er]u[m]*, der Tätigkeit, und *voluntas atque iudicium*, den Triebkräften, überhaupt frei tätig zu werden. Einem solchen Mann würde sogar Fortuna weichen²⁸⁸, womit die Verachtung des Schicksals als Grundpfeiler des stoischen *vir sapiens* in Erinnerung gerufen wird.²⁸⁹ *[S]oli igitur hoc contingit sapienti, ut nihil faciat invitus nihil dolens nihil coactus.*²⁹⁰ Sich wiederum des Trikolon bedienend, ist so die Folge aus den Bedingungen im Ideal des *vir sapiens* auch stilistisch verkörpert dargestellt. Da es sich hierbei um ein Ideal handelt, kann Cicero sagen: *servi igitur omnes improbi, servi.*²⁹¹ An dieser Stelle wird zwischen *servi* und *mancipia* unterschieden. Letztere seien den Herren per Schuldhaft (*nexo*) oder bürgerlichem Recht (*iure civili*) verpflichtet.²⁹² Nickel

²⁸⁶ Nickel (2004), S. 229.

²⁸⁷ Vgl. Forscher (2018): „Das Ideal des Weisen (*sophos*) leitet Theorie und Praxis altstoischer Ethik. In ihm zentriert sich der Gedanke, dass nicht nur, ja nicht so sehr der Maßstab eherner Gesetze und traditionsgestützter Regeln, sondern situationsbezogene Vernunft über richtiges Verhalten entscheidet“, S. 217. Hervorh. im Original.

²⁸⁸ Vgl. Cic., *Parad.* V, 34f.

²⁸⁹ Vgl. Cic., *Parad.* IV, 27; vgl. auch Kap. 2.2.4 dieser Arbeit.

²⁹⁰ Cic., *Parad.* V, 34.

²⁹¹ Cic., *Parad.* V, 35.

²⁹² Vgl. Cic., *Parad.* V, 35; vgl. Lee (1953), S. 72.

nennt sie „Eigentum ihrer Herren“.²⁹³ [*S*]ed si servitus sit, sicut est, oboedientia fracti animi et abiecti et arbitrio carentis suo, quis neget omnes leves omnes cupidos omnes denique improbos esse servos?²⁹⁴ Wenn also über Sklaverei als rechtliche Frage diskutiert wird, müssen Recht und Gesetze zu Rate gezogen werden, was die Bestimmung eines Sklaven als zu behandelnde Sache beschränkt. Wenn aber über Sklaverei als moralische Kategorie diskutiert wird, so müsse der Maßstab der *animus* sein. Da jeder Mensch über einen solchen verfüge, der *animus* immer Gefahr laufe, gebrochen zu werden, könne auch jeder leichtsinnige, begierige und unredliche Mensch als Sklave bezeichnet werden. Betont wird dies durch die Alliterationen *sed si servitus sit, sicut* und *animi et abiecti et arbitrio* sowie wiederum durch dieses wie folgendes parallelistische Trikolon, *omnes leves omnes cupidos omnes [...] improbos*. Es fällt auf, dass dieses Stilmittel eine besondere Funktion innerhalb der *Paradoxa* einnimmt, vor allem dann, wenn die Zahl der Laster und damit die Antithese zum *vir sapiens* bzw. zur *virtus* in den Mittelpunkt rückt.²⁹⁵ Um das paradoxe Verständnis von Sklaven nicht nur stilistisch, sondern auch inhaltlich zu bekräftigen und dem Diatriben-Stil folgend zu erläutern, zählt Cicero in den Abschnitten 36–41 insgesamt sieben *exempla* auf.

(i) A man under the thumb of a woman is a vile slave (36a). A slave is a slave, even exalted ones like butlers and gardeners. So are (ii) connoisseurs of the plastic arts, or silverware, or mansions (all as like as not ill-gotten), though they call themselves *principes* or viceroys (36b–37). *Objets d'art* are aesthetically satisfying, but to be treated as toys, not shackles. L. Mummius, who despised [and destroyed] the whole of Corinth, would scorn one who doted on a paltry Corinthian chamber pot. (iii) A conspicuously *un*-consumptive old Roman like M' Curius would despise mullet- and eel-fanciers [like Lucullus] (38). (iv) Those who are greedy for cash are slaves, e.g. fawning legacy-hunters (39). So (v) are those lusting for civil or military office, e.g. those who kowtowed to [the conspirator C. Cornelius]

²⁹³ Nickel (2004), S. 229.

²⁹⁴ Cic., *Parad.* V, 35.

²⁹⁵ Vgl. Kap. 2.2.6 dieser Arbeit.

Cethegus and his mistress (40a). (vi) Slaves to a guilty conscience, truckling to teenagers, jurors, and other possible gossips (40b). (vii) Even the orator L. Crassus, proclaiming himself a slave to the Roman people. Lofty spirits are under no obligation, except when not to recognize one would be base (41a).²⁹⁶

In dieser Aufzählung wird über einen den Alltag umfassenden Wortschatz inhaltlich deutlich, dass Cicero mit der moralischen Zuschreibung *servus* prinzipiell Menschen jeder sozialen Schicht und jeden Lebensbereiches versehen kann, sofern sie sich den Lastern hingäben, was in einer inhaltlichen Klimax die Abschnitte übergreifend ersichtlich wird. Eine solche Herren- und Sklavenmoral (*in magna familia servorum*²⁹⁷) könne in der Ehe (*mulier*)²⁹⁸, im häuslich-geschäftlichen Bereich (*atrienses ac topiarii; ut in familia [...], qui tergunt[sic!] qui unguni qui verrunt qui spargunt*²⁹⁹) oder in der Kunst (*signa, tabulae, caelatum argentum, Corinthia opera*³⁰⁰) festgestellt werden. Sehr weit unten auf Seiten der Sklaven sieht Cicero Politiker, die von sich meinen, *principes* zu sein, und sich doch der Gier hingeben (*istarum rerum cupiditatibus*).³⁰¹ Die Verachtung gegenüber solchen und anderen Dingen veranschaulichen historische *exempla* in Person von L. Mummius (*totam Corinthum contempsisset*) und M. Curius, der auch einen solchen für einen Sklaven halten würde, der „Meerbarben mit ihren Bärtchen

²⁹⁶ MacKendrick (1989), S. 90. Hervorh. im Original. Vgl. ferner Cic., *Parad.* V, 36–41.

²⁹⁷ Cic., *Parad.* V, 36b. In: Nickel (2004), S. 230. Plasberg (1908), S. 19, und Bruno (1962) schreiben *in magna familia stultorum*, S. 61, ebenso Molager (1971), S. 119. Bruno beschreibt unter Berufung auf Klotz' Textausgabe *M. Tullii Ciceronis Scripta quae manserunt omnia partis IV*, vol. III, Lipsiae MDCCCLXXVI (1876) und Stellas Kommentar (1948) – beide Werke konnten nicht eingesehen werden –, dass *servorum* zu erwarten, aber *stultorum* durchaus als ein mit Sklaven gleichzusetzendes Wort zu identifizieren sei. Vgl. Bruno (1962), S. 61, Anm. 37. Molager und Bruno ordnen diesen Teil im Übrigen Abschnitt 37 zu.

²⁹⁸ Vgl. Cic., *Parad.* V, 36. Vgl. Nickel (2004): „Vielleicht spielt Cicero auf Fulvia, die Frau des Clodius, an, die als herrschsüchtig und ehrgeizig galt.“, S. 276. Vgl. Bruno (1962), S. 61. Fulvia war später auch die Frau des M. Antonius, was die Vermutung stärken könnte, dieses Paradoxon sei ihm gewidmet.

²⁹⁹ Vgl. Cic. *Parad.* V, 37.

³⁰⁰ Vgl. ebd.

³⁰¹ Vgl. ebd.

aus seinem Fischteich zieh[en] und befühl[en] und sich seiner zahlreichen Muränen rühm[en]³⁰² würde (*barbatulos mullos exceptantem de piscina et pertractantem et muraenarum copia gloriantem*).³⁰³ Auch aus der Gier nach Gewinn und Erbschaft (*cupiditate peculii, hereditatis spes*) folge Sklaverei.³⁰⁴ Ebenso könne es sich mit dem Erstreben politischer oder militärischer Karrieren (*honoris imperii provinciarum*) verhalten, das Cicero mit *domina* in einem Wort als Laster fasst und im Trikolon als Ausruf einer überaus harten Herrschaft festhält: *Quid iam illa cupiditas, quae videtur esse liberalior, honoris imperii provinciarum, quam dura est domina quam imperiosa quam vehemens!*³⁰⁵ Dies führe dazu, anderen zu dienen, wie z.B. Cethegus und seiner Gattin Praecia.

Er war einer der brutalsten und gefährlichsten Genossen des Verschwörers Catilina im Jahre 63. Vgl. Sallust, *Catilinae Coniuratio* 43, 2, wo berichtet wird, Cethegus habe den Auftrag gehabt, mit Gewalt gegen den Consul Cicero vorzugehen. Bald nach der Aufdeckung der Verschwörung wurde Cethegus hingerichtet. Für diese Maßnahme trug Cicero die Verantwortung. – Wie schon mehrfach zu beobachten, knüpft Cicero auch hier an einem konkreten historischen Fall an, um das stoische Paradoxon zu veranschaulichen. Die Leute, die sich Cethegus unterwarfen, sind Beispiele für den Drang nach politischer Macht, der die Menschen zu Sklaven werden lässt und zutiefst erniedrigt.³⁰⁶

Nach Herrschaft der Begierde (*cupiditatis dominatus*) könne ein neuer *dominus* entstehen, die Furcht aus der Mitwisserschaft der begangenen Fehler (*ex conscientia peccatorum timor*). Die Macht gehe zu geschwätzigen jungen Leuten (*adulescentibus paulo loquacioribus*) und

³⁰² Nickel (2004), S. 233.

³⁰³ Vgl. Cic., *Parad.* V, 38.

³⁰⁴ Vgl. Cic., *Parad.* V, 39. „[...] Cic. has chosen *peculium* [instead of *pecunia*, Anm. N. Herzig] because it is the technical word for the money of a slave“, Lee (1953), S. 77. Hervorh. im Original.

³⁰⁵ Cic., *Parad.* V, 40a.

³⁰⁶ Nickel (2004), S. 276. Zur Person Praecias vgl. ebd.; vgl. zu beiden ferner Lee (1953), S. 78.

dem Richter (*iudex*) über, denen man sich als ängstlicher Sklave unterwerfen müsse.³⁰⁷ Letztlich sei sogar L. Crassus³⁰⁸ ein solcher, wenn er zum einen auffordere, ihn und seine Zuhörerschaft aus der Sklaverei zu retten (*,eripite nos ex servitute‘*), zum anderen ermahne, nur ihnen selbst zu dienen (*,nolite sinere nos cuiquam servire [...] nisi vobis universis‘*). Cicero schlussfolgert *dominum mutare non liber esse volt*, da L. Crassus meine, ihnen dienen zu können und zu müssen (*,quibus et possumus et debemus‘*).³⁰⁹ Es folgt Ciceros Widerlegung des Könnens und Müssens auf Grund vom *animo excelso et alto et virtutibus exaggerato*³¹⁰. Dem Ideal des Weisen würde die Abhängigkeit von der Masse zuwider sein, da er von vielen verschiedenen Schicksalsbedingungen betroffen wäre und ihnen dienlich sein müsste, obwohl er ihnen doch Gleichgültigkeit und Verachtung gegenüber zeigen müsse. So solle man laut Cicero sein Können durchaus benennen, aber nicht das Müssen, außer es betreffe die Unterlassung von Schändlichem.

Dies bringt Cicero zur kurzen, aber rahmenden *conclusio: ille videat quo modo imperator esse possit, cum eum ne liberum quidem esse ratio et veritas ipsa convincat*.³¹¹ Jener, also der *imperator*, der in der *propositio* (aber nicht der Paradoxie als solcher³¹²) genannt wird, könne auf Grund der dargelegten Argumente keinesfalls frei sein, da er seinen Begierden unterliege und so selbst zu demjenigen werde, dem befohlen werde – und zwar von seinen inneren Fesseln. Solange Wahrheit und Vernunft diese nicht lösen können, bleibe er ein Sklave. Nur wer ein *vir sapiens* sei, könne frei sein, da sich dieser aus eigenem Antrieb für das Leben entscheiden könne, das er wolle – dieses müsse zwingend in der

³⁰⁷ Vgl. Cic., *Parad.* V, 40b.

³⁰⁸ Gemeint ist wohl Lucius Licinius Crassus (140–91 v.Chr.). Vgl. Nickel (2004), S. 277, Anm. 41.

³⁰⁹ Vgl. Cic., *Parad.* V, 41a; vgl. ferner Cic., *de orat.* 1, 225f. M. Tullii Ciceronis *De oratore*, ed. Kazimierz F. Kumaniecki, Leipzig 1995 (BT); vgl. hierzu auch Nickel (2004), S. 277f., Anm. 41; vgl. Bruno (1962), S. 66f., Anm. 41; vgl. Molager (1971), S. 149, Anm. 5.

³¹⁰ Cic., *Parad.* V, 41a.

³¹¹ Cic., *Parad.* V, 41b.

³¹² Vgl. FN276 dieser Arbeit.

Verachtung menschlicher Angelegenheiten sein und unterliege dieser einzigen Pflicht.

2.2.6 Paradoxon VI – Ὅτι μόνος ὁ σοφός πλούσιος. *Solum sapientem esse divitem.*³¹³

Für das sechste Paradoxon ergibt sich mit MacKendrick folgender Aufbau: *propositio – definitio – confirmatio – peroratio.*³¹⁴ Die lateinische *propositio* wird bei Plasberg, Bruno und Molager folgendermaßen betitelt: *Quod solus sapiens dives.*³¹⁵ Dies vorausgesetzt, würde sich allerdings die Form der These von den anderen fünf *Paradoxa* abgrenzen, die alle im *aci* verfasst sind. Daher ist um der syntaktischen Einheitlichkeit willen Nickels Ausgabe Vorrang zu geben. Dass allein der Weise reich sei, gibt bereits Auskunft über ein immaterielles Verständnis von Reichtum, das in der folgenden *definitio* durch die wiederholte Setzung einer Antithese aufgeschlüsselt wird:

*Quae est ista in commemoranda pecunia tua tam insolens ostentatio: solusne tu dives? pro di immortales, egone me audi[vi]sse aliquid et didicisse non gaudeam? solusne dives? quid si ne dives quidem, quid si pauper etiam? quem enim intellegimus divitem aut hoc verbum in quo homine ponimus? opinor in eo, [cui] tanta possessio[e]st ut ad liberaliter vivendum facile contentus sit, qui nihil quaerat nihil appetat nihil optet amplius.*³¹⁶

³¹³ In: Nickel (2004), S. 236. Vgl. Herzig (2020), S. 133–145. Dort wird genau dieses *Paradoxon* aus vier fachdidaktisch relevanten Perspektiven beleuchtet: der Interdisziplinarität, eines sprachlich-stilistisch zu bewältigenden Anspruchs, des existentiellen Transfers sowie der Kürze bei inhaltlicher Ergiebigkeit. Die Ergebnisse liefern den Befund, dass eine Auseinandersetzung mit diesem Paradoxon in Form einer Schullektüre alle Perspektiven gewinnbringend berücksichtigen würde, und den Ausblick auf eine Materialisierung für die Unterrichtspraxis.

³¹⁴ Vgl. MacKendrick (1989), S. 90f.

³¹⁵ Vgl. Plasberg (1908), S. 22; vgl. Bruno (1962), S. 68; Molager (1971), S. 124. Molager beruft sich hier wiederum auf die Handschriften Leidensis Vossianus 84, saec. IX–X, Leidensis Vossianus 86, saec. X, und Vindobonensis 189, saec. X

³¹⁶ Cic., *Parad.* VI, 42. Die Änderungen, die sich auf Nickel (2004), S. 236, berufen, sind im Hinblick auf die Didaktisierung schulüblicher Ausdrücke bereits hier realisiert. Vgl.

Was bedeutet deine so übertriebene Prahlerei, wenn du über dein Geld sprichst? Bist du der einzige, der reich ist? Bei den unsterblichen Göttern, soll ich mich nicht freuen, daß ich etwas gehört und gelernt habe? Bist du der einzige, der reich ist? Was wäre, wenn du gar nicht reich bist? Was wäre, wenn du so gar arm bist? Denn bei wem erkennen wir, daß er reich ist, oder welchen Menschen bezeichnen wir als reich? Meiner Meinung nach nur jemanden, der über einen so großen Besitz verfügt, daß er ohne weiteres dazu in der Lage ist, in Würde zu leben, und der nichts sucht, nach nichts strebt und nichts weiter wünscht.³¹⁷

Zunächst wird mit *pecunia tua* vermutlich M. L. Crassus, der den Beinamen *Dives* trug, angesprochen.

Sein Reichtum war sprichwörtlich. Er hatte ihn unter Sulla erworben, indem er sich am Besitz politisch Geächteter maßlos bereicherte. Auch mit Catilina soll er sympathisiert haben. Er stand Clodius nahe und versuchte, Ciceros Rückberufung aus dem Exil zu verhindern.³¹⁸

Will erklärt dies genauer:

Den Grundstein für sein sprichwörtlich (Cic. Att. 1,4,3) großes Vermögen (aus einem Erbe von 300 machte er, so Plut. Crassus 2, eine Hinterlassenschaft von 7100 Talenten = 42600000 Denare; nach Plin. nat. 33,134 hatte allein der Grundbesitz einen Wert von 50 Millionen Denaren) legte er in den anschließenden Proskriptionen [...]. [...] Hohe Mietgewinne erzielte C., indem er an Stelle billigst erworbener abgebrannter Häuser in Rom neue Mietskasernen durch eigene Bauhandwerker errichten ließ.³¹⁹

zu *audivisse* anstelle von *audisse* auch Molager (1971), S. 124; zu *cui* anstelle von *quoi* Bruno (1961), S. 69, und Lee (1953), S. 82; zu *possessio est* anstelle von *possesio* Molager (1971), S. 124, *possessio sit* bei Bruno (1962), S. 69.

³¹⁷ Nickel (2004), S. 237.

³¹⁸ Nickel (2004), S. 278; vgl. MacKendrick (1989): „[Against the millionaire M. Crassus].“, S. 90; vgl. Lee (1953), S. 80; vgl. Bruno (1962), S. 68f. Er verweist auf mehrere Quellen, die M. L. Crassus den Beinamen „Dives“ bescheinigen: Cic., *off.* I, 25; *fin.* II, 57; III, 75; Plin., *nat.* XXXIII, 10, und Plut., *Crass.*, 2. Vgl. auch Will, Licinius, I 11. In: DNP.

³¹⁹ Will, Licinius, I 11 L. Crassus, M. Consul zusammen mit Pompeius 70 und 55 v. Chr., Feldherr. In: DNP.

Es spricht also viel für die Annahme, dass dieses Paradoxon den Triumvirn Crassus in den Blick nimmt. Die *Enumeratio* der rhetorischen Fragen, gerichtet an eben diesen Crassus, konfrontiert ihn, aber auch den Rezipienten per se mit der Frage, was eigentlich der Begriff *dives* impliziere. Mit dem Verweis auf den materiellen Reichtum Crassus' forciert Cicero eine antithetische Struktur, die durch die Anapher *solus Crassus* selbst als *exemplum* des falschen Reichtums in Kontrast zum *vir sapiens* rückt. Durch den Einschub der Frage *egone me audi[vi]sse aliquid et didicisse non gaudeam?* wird der Eindruck erweckt, als ob Cicero diesen Kontrast auszufüllen vermag. So stellt er das Materielle in Frage und verweist auf eine mögliche Armut (*pauper*) trotz der *pecunia*.³²⁰ Cicero schlussfolgert, dass Besitz bedeute, mit demjenigen zufrieden zu sein, was für ein freies Leben notwendig sei, und nichts weiter zu erstreben suche. Nickels Übersetzung „in Würde zu leben“ für *ad liberaliter vivendum* ist hier als zu abstrakt zu bewerten. Es ist nicht klar, was Würde hier eigentlich bedeuten soll, zumal dieser wohl eher das lateinische *dignitas* nahekommt. Grundsätzlich sollte der seit der Aufklärung und besonders im 20. Jh. prägende Begriff „Würde“, der mehr einen Zustand beschreibt und im Kontext der Menschenrechte verankert ist, im Zusammenhang lateinischer Übersetzungen vorsichtig gebraucht, wenn nicht gar gemieden werden.³²¹ Das Wort *liberaliter* ist hier wohl treffender mit „frei“ zu verstehen, und zwar einerseits die Freiheit des *vir sapiens* betreffend, also frei von Schicksalsschlägen und menschlichen Angelegenheiten zu sein – somit auch in dem Sinne eines

³²⁰ Vgl. Lee (1953): „[T]here is such a thing as intellectual riches and Cic. makes a modest claim to them“, S. 81.

³²¹ Vgl. Burkard (o.D.), Würde. Ebd. ist insbesondere folgende Passage zu beachten: „Im römischen Sprachgebrauch bezieht sich ‚dignitas‘ zunächst auf das Herkommen oder das Amt und vor allem auf die individuelle politische Leistung und moralische Integrität. Bei Cicero zeigt sich der entscheidende Umbruch zum Begriff der W., die auf der menschlichen Natur beruht, d.h. in der ihm aufgrund seines Geistes zukommenden Sonderstellung. Bei ihm finden sich auch zwei weitere Begriffsmomente, die für die Geschichte folgenreich sind: Der Bezug der W. zur sittlichen Bestimmung des Menschen in der Gemeinschaft und ihre Fundierung in der Wesensähnlichkeit zwischen Gott und Mensch.“ Hervorh. im Original.

Zustands. Andererseits kann das Adverb auch die Eigenschaft implizieren, „freigebig“ zu handeln.³²² Auch wenn die *liberalitas* als solche an dieser Stelle nicht explizit genannt oder erläutert wird, so wird sie an anderer Stelle dieser Paradoxie als *virtus* aufgeführt.³²³ Insofern kann sie doch aber auch gerade hier im Kontext der Verwendung von *pecunia* ein zentrales Gegenmoment zu der Crassus vorgeworfenen Verhaltensweise verbildlichen. So ist eine Übersetzung im Sinne von „freigebig zu handeln“ zu befürworten, die einschließt, dass die Freigebigkeit auf der Freiheit des *vir sapiens* beruht. Besonders in *de officiis* wird der Begriff *liberalitas* eine prominente Stellung als Teil der *iustitia* einnehmen.³²⁴ Im Fortgang der *definitio* setzt Cicero beide dargestellten Aspekte von *liberaliter* durch das parallelistische Trikolon des eben nicht freigebigen Handelns *nihil quaerat nihil appetat nihil optet amplius* klar in Abgrenzung zum Bild, das Crassus exemplifizieren soll. In der *confirmatio* wird das aufgezeigt, was notwendig sei, um diese Haltung einnehmen zu können: *animus oportet tuus [t]e iudicet divitem, non hominum sermo neque possessiones tuae*.³²⁵ Letztlich sei also das stoische Verständnis des *animus*, des rein Geistigen, Bedingung, um *dives* bestimmen und verstehen sowie eben auch beurteilen zu können. Das können einfache Gespräche und sichtbare materielle Dinge nicht leisten. In Kontrast stünden die Eigenschaften und das Handeln Crassus', das Cicero ihm zuschreibt:

sin autem propter aviditatem pecuniae nullum quaestum turpem putas [...], si cotidie fraudas decipis poscis pacisceris aufers eripis, si socios spoliis aerarium expilas, si testamenta amicorum expectas, aut ne expectas quidem atque ipse supponis, haec utrum abundantis an egentis signa sunt?

³²² Vgl. Corbier/Schneider, *Liberalitas, largitio*, A. In: DNP.

³²³ Vgl. Cic., *Parad.* VI, 48: *liberalitatem Africani*.

³²⁴ Vgl. z.B. Cic., *off.* I, 20;42–49; II, 32;52–85.

³²⁵ Cic., *Parad.* VI, 43. Semantisch klarer als das von Plasberg (1908) und Molager (1971), S. 124, favorisierte *se* ist das *te*, das Nickel (2004), S. 236, und Bruno (1962), S. 69, setzen, da es im Einklang mit den weiteren Personalpronomen steht und den vermutlich angesprochenen Crassus fokussiert.

*animus hominis dives non arca appellari solet; quamvis illa sit plena, dum te inanem videbo divitem non putabo.*³²⁶

Wenn du aber aufgrund deiner Geldgier keine Möglichkeit, Gewinn zu machen, für schimpflich hältst [...], wenn du jeden Tag betrügst, täuschst, forderst, handelst, wegschaffst, stiehst, wenn du die Bundesgenossen ausraubst, den Staatsschatz plünderst, wenn du auf die Testamente deiner Freunde wartest oder nicht einmal darauf wartest und sie selbst fälschst – sind dies Verhaltensweisen eines übermäßig reichen Mannes oder eines in Wirklichkeit eher Bedürftigen? Die Seele eines Menschen, nicht seine Geldkassette bezeichnet man gewöhnlich als reich: Obwohl diese gefüllt ist, werde ich dich nicht für reich halten, solange ich dich selbst leer sehe.³²⁷

Die *aviditas pecuniae* sei Bedingung für das in der asyndetischen *Enumeratio* aufgezeigte lasterhafte Handeln. Die Klimax der Vergehen, vom Betrügen und Täuschen über die Räuberei der Staatskasse bis hin zur Testamentsfälschung von Freunden, gipfelt in der Schlussfolgerung, dass diese Zuschreibungen nur einem *egens*, keinem *abundans* zuteil werden können. Die starke satzübergreifende *Anapher animus* bildet den Kern von Ciceros Gegenüberstellung ab. Solange ein *vir* nicht über einen solchen *animus* verfüge, bleibt er – wie auch Clodius in *Paradoxon II*³²⁸ – ein *insanus*. Nickels Übersetzung „Seele“ scheint insofern gut zu sein, als dass sie die Immaterialität hervorhebt. Allerdings birgt eine solche Übersetzung die Gefahr der Annahme einer theologischen Kategorie, die sich erst n.Chr. vor allem im Christentum entwickelt hat – das gewiss Anleihen in der Stoa, gerade im Zusammenhang der Vorstellung vom Heiligen Geist hat und insofern die Übersetzung hier dennoch rechtfertigen würde.³²⁹ Es bleibt aber die Frage, ob Cicero hier wirklich etwas Theologisches oder Kosmologisches meint, dass in dem Sinne die Seele bzw. das *Pneuma* nach dem Ableben eines Menschen in das Universelle eines stoisch verstandenen

³²⁶ Cic., *Parad.* VI, 43f.

³²⁷ Nickel (2004), S. 237.

³²⁸ Vgl. Cic., *Parad.* II, 17. Vgl. auch Kap. 2.2.2 dieser Arbeit.

³²⁹ Hierfür wird im Lateinischen jedoch i.d.R. der Begriff *ratio* – als eine Art Weltgeist – verwendet. Vgl. Kuhlmann (2017), S. 153.

Pantheismus zurückgleite.³³⁰ Es scheint ihm doch vielmehr an der geistigen Beurteilung von Reichtum bzw. *divitiae* gelegen: *etenim ex eo quantum cuique satis est metiuntur homines divitiarum modum.*³³¹ Daher wäre es sinnvoller, *animus* hier als „Geist“ oder „geistiges Vermögen“ aufzufassen. Um des Verständnisses willen, also der Überführung in die *oratio popularis*, folgen zwei (historische) *exempla*. Danaos³³², dessen Vielzahl an Töchtern viele Bedürfnisse hervorrufen würde, könne nur schwerlich *dives* genannt werden, da *ipse egere se sentiat.*³³³ Crassus (*te*) konfrontiert Cicero mit einer Vielzahl an Begierden, die nicht erfüllt werden könnten, und den dadurch bedingten Vergehen, die nötig seien, um sie dennoch widerrechtlich zu befriedigen. *[I]am fateris igitur non esse te divitem, cui tantum desit ut expleas id quod exoptas. Itaque istam paupertatem vel potius egestatem ac mendicitatem tuam numquam obscure tulisti.*³³⁴ Wiederum bedient sich Cicero eines in einer Klimax aufgebauten Trikolons, um seinen Adressaten Crassus' Handeln präsent vorzuhalten. Er ist ein *exemplum*, das allen römischen Bürgern hinlänglich bekannt sein sollte. Als Triumvir ist er eine Person des öffentlichen Lebens und hat seinen materiellen Besitz und seine großen, vor allem militärischen Wünsche offen zur Schau gestellt.³³⁵ Aber diesen Wünschen konnte eben nicht immer entsprochen werden, sodass Cicero ihn letztlich als nicht nur arm und bedürftig, sondern – durchaus polemisch – seinen Adressaten als Bettler vor Augen führt. Dies muss überraschen, da doch Reichtum auch in der römischen *res publica* in der Regel mit materiellem Besitz und Luxus in Verbindung gebracht wurde, während die Bettler einen Status am unteren Rand der sozialen Ordnung hatten.

³³⁰ Vgl. Forschner (2018), zum Pantheismus S. 93ff., zum Pneuma, S. 117–122.

³³¹ Cic., *Parad.* VI, 44.

³³² „Er war berühmt wegen seiner fünfzig Töchter, der Danaiden, die – mit einer einzigen Ausnahme – ihre Männer ermordeten, weil sie mit diesen gegen ihren Willen vermählt worden waren, und dafür in der Unterwelt zu büßen haben, indem sie Wasser in ein durchlöcherntes Faß füllen müssen“, Nickel (2004), S. 278; vgl. ausführlicher Lee (1953), S. 83f.

³³³ Vgl. Cic., *Parad.* VI, 44f.

³³⁴ Cic., *Parad.* VI, 45.

³³⁵ Vgl. Will, Licinus, I 11. In: DNP.

Man darf zu Recht davon ausgehen, dass die breite Bevölkerung des Römischen Reiches an Armut litt. Die Armen waren freie Männer und Frauen, die überwiegend von der Hand in den Mund lebten [...]. Die Lebensweise am Existenzminimum umfasst ein weites Spektrum – vom Straßenbettler bis zum Bauern, Pächter und Tagelöhner. Jenseits dieses Spektrums liegt das Dasein der Bevölkerungsgruppe, [...] die über ein gewisses Polster [verfügte], doch nicht wohlhabend genug [war], um bis in die Welt der Elite vorzustoßen.³³⁶

Knapps Fazit auf Grundlage verschiedener literarischer Quellen – darunter die Äsopischen Fabeln und Horazens Satiren – ist, dass Armut im Römischen Reich zwar nur schwerlich en detail rekonstruierbar, aber die Dichotomie zwischen Armut und Reichtum derart spürbar und unüberbrückbar gewesen sei, dass Wettbewerb und Neid auf den Luxus der Reichen unvermeidbar war.

Die prekäre ökonomische Lage der Armen bestimmte ihr Leben. Ihre Position in der sozialen Hierarchie war schwach und Besserung kaum zu erwarten. [...] Der Unterwerfung unter die Mächtigeren begegneten sie mit Anpassung und Widerstand. Auf eine gerechte Welt und eine Besserung ihrer Situation konnten sie zwar hoffen, aber die Unwahrscheinlichkeit eines solchen Wandels hielt sie nicht davon ab, hart zu arbeiten und – das versteht sich von selbst – diejenigen zu beneiden, die mehr hatten als sie.³³⁷

Umso paradoxer muss die unter das Bettlertum einordnende Begründung Ciceros wirken. Er stellt Crassus als *exemplum* in §§45–47a sehr deutlich dar, vermutlich als rhetorisches Mittel der Überzeugung, die ausschweifende Lebensweise des Crassus auch in der Menge der Angaben literarisch festzuhalten und zu präsentieren.³³⁸ MacKendrick fasst dies so zusammen:

Crassus [...] is well-known to have defined a rich man as one who can afford a private army; until he can, he must feel destitute. Those with honourable sources of wealth, e.g. commerce, contracting, tax-collecting,

³³⁶ Knapp (2012), S. 113.

³³⁷ Knapp (2012), S. 142.

³³⁸ Vgl. Cic., *Parad.* VI, 45–47a.

need money. So, apparently, does the ‘rich’ (Crassus), to judge by the greed company he keeps: prosecutors, informers, guilty nabobs plotting to bribe a jury. (Crassus himself) takes illegal lawyer’s fees, guarantees support to political cabals, uses his freedmen to ruin the provinces with high interest rates, forecloses on neighbours, grabs lands, enters partnerships with slaves, freedmen, clients; plays the squatter, conducts purges of the wealthy, perpetrates massacres in municipalities. It is like Sulla’s time: forged wills, gang murders, everything up for sale: recruiting, bills in the Senate, votes (others’, and his own), the courts, the household, evidence given or suppressed. Such a man cannot be truly rich, for that means having abundance, and that (Crassus) will never feel he has.³³⁹

Im Anschluss an diese ausführliche Darstellung stellt Cicero sich zunächst selbst als Gegenbeispiel zu Crassus hin, der dessen Einwand, Ciceros Vermögen sei geringzuschätzen, zustimmt.³⁴⁰ Sodann fragt Cicero nach der Möglichkeit eines Werturteils gegenüber scheinbaren *divites*. Hierfür führt er drei konfligierende *exempla* an:

*si censenda nobis sit atque aestimanda res, utrum tandem plaris aestimemus pecuniam Pyrrhi quam Fabricio dabat an continentiam Fabrici[i] qui illam pecuniam repudiabat, utrum aurum Samnitium an responsum M'. Curii, hereditatem L. Paul[l]i an liberalitatem Africani qui eius hereditatis Q. Maximo fratri partem suam concessit?*³⁴¹

Wenn wir über die Sache, um die es geht, ein Werturteil abgeben müssen – was wollen wir dann für wertvoller halten: das Geld, das Pyrrhus dem Fabricius zu geben versuchte, oder die Selbstbeherrschung des Fabricius, der jenes Geld zurückwies? Das Gold der Samniter oder die Antwort des Manius Curius? Die Hinterlassenschaft des Lucius Paullus oder die Großzügigkeit des Africanus, der seinen Teil dieser Hinterlassenschaft seinem Bruder Quintus Maximus überließ?³⁴²

³³⁹ MacKendrick (1989), S. 90f. Bei der Einschätzung, dass es sich um Crassus handeln müsse, beruft sich MacKendrick auf Plin., *nat.* XXXIII, 134, und Plut., *Crass.* 2. Vgl. ebd.; vgl. Bruno (1962), S. 68f.

³⁴⁰ Vgl. Cic., *Parad.* VI, 47b.

³⁴¹ Cic., *Parad.* VI, 47bf. Es sollte *Fabricii* heißen. Vgl. Nickel (2004), S. 240; vgl. Bruno (1962), S. 74. Zudem ist *Paullus* die heute übliche Schreibweise. Vgl. Nickel (2004), S. 240; 278f., Anm. 48; 297; vgl. Lee (1953), S. 89.

³⁴² Nickel (2004), S. 241.

An dieser Stelle werden dem üblich angenommenen materiellen Reichtum in Form von *pecuniam*, *aurum* und *hereditatem* Wertbegriffe entgegengestellt, die mit der *virtus* in Verbindung stehen bzw. sekundäre Tugenden darstellen: *continentiam*, *liberalitatem*. Das *responsum* des M. Curius wird nicht konkretisiert, ist aber zum einen *Cato*, 55 zu entnehmen: *Curio ad focum sedenti magnum auri pondus Samnites cum attulissent, repudiati sunt*,³⁴³ zum anderen wird dessen Haltung bereits in Paradoxon I beschrieben: *tenuitas victus M'. Curii*³⁴⁴. C. Fabricius ist in diesem ebenfalls beschrieben worden, weil er sich von Pyrrhus' Angeboten nicht habe bestechen lassen.³⁴⁵

König Pyrrhus versuchte Fabricius durch verlockende[sic!] Angebote auf seine Seite zu ziehen. Aber alle Versuche scheiterten an der Unbestechlichkeit des Römers (vgl. Plutarch, Pyrrhus 20). – Als Fabricius im Jahre 278 zum Consul gewählt worden war, bot ihm der Leibarzt des Pyrrhus an, diesen zu vergiften, falls ihm der Römer eine Belohnung gebe. Fabricius lieferte den Verräter an Pyrrhus aus.³⁴⁶

Was L. Aemilius Paullus betrifft, so „war er der leibliche Vater des Scipio Africanus, des Siegers über Karthago im 3. Punischen Krieg [149 – 146 v.Chr.]. [...] [Africanus'] Großzügigkeit bestand darin, daß er seinem Bruder die gesamte Erbschaft von Aemilius Paullus, ihrem gemeinsamen Vater, überließ.“³⁴⁷ In Bezug auf die zitierte lateinische Textstelle der *confirmatio* werden in der parallelistischen Struktur den jeweiligen Formen explizit *exempla* aus der römischen Geschichte zugeordnet: zu verneinende Form des Reichtums – Träger dieser Form//zu bejahende Form des Reichtums – Träger dieser Form. Hieraus ergibt sich Folgendes:

³⁴³ Cic., *Cato*, 55. M. Tullii Ciceronis *Cato maior*, ed. K. Simbeck, Berlin/Boston 2005 (BT).

³⁴⁴ Cic., *Parad.* I, 12.

³⁴⁵ Zu L. Paullus, Africanus und Q. Maximus vgl. auch Bruno (1962), S. 74f.

³⁴⁶ Nickel (2004), S. 278, Anm. 48.

³⁴⁷ Ebd., S. 278f.

*haec profecto quae sunt summarum virtutum pluris aestimanda sunt quam illa quae sunt pecuniae. quis igitur, si quidem ut quisque quod plurimi sit possideat, ita divitissimus habendus sit, dubitet quin in virtute divitiae sint, quoniam nulla possessio nulla vis auri et argenti pluris quam virtus aestimanda est?*³⁴⁸

Diese Verhaltensweisen, die Zeichen höchster Tugenden sind, sind wirklich höher zu bewerten als jene, die nur mit Geld zu tun haben. Wenn nun jeder in dem Sinne als der Reichste anzusehen ist, daß er das besitzt, was am wertvollsten ist – wer könnte dann eigentlich daran zweifeln, daß wahrer Reichtum in der Tugend besteht, da ja kein Besitz, keine Menge an Gold und Silber für wertvoller zu halten ist als die Tugend?³⁴⁹

Alles, was aus der *virtus* folge, müsse höher gewertet werden als Materielles. Somit sei die *virtus* das Urteilkriterium, an dem sich Reichtum messen lassen muss. Dies ist ganz im Sinne des Urteilens gemäß dem Motiv, das in Paradoxon III beschrieben wird.³⁵⁰ Folglich könne Reichtum (*divitiae*) nur in der *virtus* sein. Eine weitere Sekundärtugend, d.i. die *parsimonia*, stellt Cicero in §§49–50a dar. Ein negatives *exemplum*, d.i. ein *sumptuosus*, wird zur Verdeutlichung beschrieben. Da ist zum einen jemand, der das Sechsfache von Ciceros Einkommen besitze, sich die Decken vergolden und Fußböden marmorn gestalten lasse (*aurata tecta in villis et sola marmorea facienti*) und weiteren Luxus in unbegrenzter Weise begierig gönne (*signa tabulas supellectilem et vestem infinite concupiscenti*), obwohl er sich ein solches Vorhaben in dieser Ausschweifung gar nicht leisten könne.³⁵¹ Wiederholt bedient sich Cicero des Sachfeldes der häuslichen Einrichtung, die dem Adressaten eine Vorstellung eines luxuriösen Hauses imaginiert. Noch ehe das dritte *exemplum* in Erinnerung an die Vorfahren (*patrum nostrorum*) folgt – Manius Manilius, der ein Häuschen in den Carinen und ein

³⁴⁸ Cic., *Parad.* VI, 48.

³⁴⁹ Nickel (2004), S. 241.

³⁵⁰ Vgl. auch Cic., *Parad.* III, 20.

³⁵¹ Vgl. Cic., *Parad.* VI, 49.

Landgut bei Labicum besessen habe. „Fu lodato per la modestia e dignità della sua vita;“³⁵² –, stellt sich Cicero selbst als Gegenbeispiel zur Verfügung. Von seinem eigenen, kleinen Einkommen (*tenui vectigali*) bleibe sogar etwas übrig, wenn seine Bedürfnisse gestillt seien. Interessant ist an dieser Stelle, dass er sich selbst mit den *cupiditat[er]s* in Verbindung bringt, er sich also keineswegs als Ideal eines *vir sapiens* darstellt. Hierfür spricht auch, dass er sich als einen Mann beschreibt, *qui morum ac temporum vitio aliquantum etiam ipse fortasse in huius saeculi errore verser*³⁵³. Das ist ein Eingeständnis. Ganz frei von Lastern sieht sich Cicero selbst nicht, obwohl er sich in den Paradoxien II und IV im politischen Kontext rühmt, immer pflichtgetreu als *civis* gehandelt zu haben. Möglicherweise sieht er sich aber hier im Bereich der *parsimonia* eher als Privat- denn als Staatsmann, auch wenn eine solche Trennung an einer Person des öffentlichen Lebens wie seiner nur schwerlich festzumachen ist. Aber trotz dieser Lage erweckt es dennoch den Anschein, als ob er über Eigenschaften verfüge, die der *virtus* entspringen, wenn er sich die *parsimonia* zuschreibt. In diesem Kontext ist auch die Aufzählung der rhetorischen Fragen zu sehen, die ihn mit dem *sumptuosus* in Vergleich setzen: *uter igitur est divitior, cui deest an cui superat, qui eget an qui abundat, cui possessio quo est maior eo plus requirit ad se tuendam an quae suis se viribus sustinet?*³⁵⁴

Mit *suis se viribus* stellt sich Cicero also selbst in Verbindung mit der *virtus*, die er vielleicht nicht als vollkommene hat, die aber dennoch von ihm im Rahmen seiner Möglichkeiten erstrebt wird. So schließt er die *confirmatio* mit folgenden Worten:

„Nos igitur divitiores qui plura habemus. ‘ Utinam quidem; sed non aestimatione census verum victu atque cultu terminatur pecuniae modus. non

³⁵² Bruno (1962), S. 77 unter Verweis auf Cic., *de orat.* III, 33, 133.

³⁵³ Cic., *Parad.* VI, 50.

³⁵⁴ Cic., *Parad.* VI, 49f. Nach Nickel (2004) sollte vor dem *possessio* anstelle von *cui* ein *cuius* stehen, vgl. S. 242. In der Handschrift Harleianus 2682 ist ein *cuius* zu finden, vgl. Molager (1971), S. 128, der sich selbst aber wie Bruno (1962), S. 77, für *cui* entscheidet. Inhaltlich ist kein Unterschied festzustellen.

*esse cupidum pecunia[e]st, non esse emacem vectigal est; contentum vero suis rebus esse maximae sunt certissimaeque divitiae.*³⁵⁵

Sind wir also reicher, die wir mehr besitzen? Wäre es doch so. Aber die Menge des Geldes wird nicht durch die Schätzung des Vermögens, sondern durch die Lebensweise und den Lebenswandel bestimmt. Keine Gelüste zu haben, bedeutet Geld, keinem Kaufzwang ausgesetzt zu sein, bedeutet Einkommen; aber zufrieden zu sein mit dem, was man hat, das ist der größte und sicherste Reichtum.³⁵⁶

Der antithetischen Struktur folgend wird dargestellt, wie der Begriff *dives* nicht erklärt werden könne. Mittels Schätzung des Vermögens könne *pecunia* nicht bestimmt, sondern – in Alliteration und Hendiadyoin hervorgehoben, *verum victu atque cultu* – durch die Lebensweise. Die Verneinung der *cupiditas* definiere *pecunia*, die Widerlegung der *emacitas* das *vectigal*. Wieder bedient sich Cicero der parallelistischen Struktur und der Anapher, d.i. hier *non esse*. In einfachen, kurzen wie allgemeinverständlichen Sätzen kommt er zu dem Schluss, dass die Zufriedenheit mit den eigenen Lebensumständen (*suis rebus*) den höchsten und sichersten Reichtum bedeute. Hiermit leitet er über zur *peroratio*, die seine Ausführungen noch einmal wiederholend sowie abschließend zur Geltung bringt.

Unabhängig von der Bemessung großer Ländereien sei die *virtus* um ihrer selbst willen erstrebenswert, *quae nec eripi nec subripi potest, [umquam], neque naufragio neque incendio amittitur, nec [vi] tempestatum nec temporum perturbatione mutatur.*³⁵⁷ Die Worte *umquam* und *vi* sind durch Nickel ergänzt.³⁵⁸ Für die Verwendung des *umquam* spricht der temporale wie inhaltliche Kontext, also dass die *virtus* niemals verändert werden könne. Die Wendung *vi tempestatum nec temporum perturbatione* würde zu Gunsten eines Chiasmus verständlich

³⁵⁵ Cic., *Parad.* VI, 50f. Bei *pecunia[e]st* wird Nickel (2004), S. 242, Bruno (1962), S. 78, und Molager (1971), S. 128 gefolgt.

³⁵⁶ Nickel (2004), S. 243.

³⁵⁷ Cic., *Parad.* VI, 51.

³⁵⁸ Vgl. Nickel (2004), S. 242; zu *vi* vgl. Plasberg (1908), S. 26, Anm. Zeile 13; vgl. auch Molager (1971), S. 129.

sein. Inhaltlich würde hier ein Mehrwert der *virtus* zugeschrieben werden, die sich also nicht nur Unruhe der Zeit, sondern auch Gewalt gegenüber resistent zeige. Aus diesen Gründen ist mit der Ausgabe Nickels an dieser Stelle fortzufahren. Die Ablative *naufragio* – eine beliebte Metapher in der antiken römischen Philosophie³⁵⁹ – und *incendio* reihen sich in die Schicksalsumstände ein, die jemanden zu Fall bringen könnten, der *virtus* aber nicht schaden. Dieses Verständnis ist grundlegend für die Konklusion des sechsten Paradoxons. Positiv gewendet heißt dies:

*qua praediti qui sunt soli sunt divites; soli enim possident res et fructuosas et sempiternas solique, quod est proprium divitiarum, contenti sunt rebus suis, satis esse putant quod est, nihil adpetunt nulla re egent nihil sibi deesse sentiunt nihil requirunt;*³⁶⁰

Auf den Punkt gebracht sei allein der *vir sapiens* jemand, der sich auf Grund seiner *virtus* zufrieden mit all seinen Umständen zeige und damit das den *divitiae* Eigentümliche verkörpere. Hervorgehoben wird dies vor allem durch die Iterationen von *soli*, der Lautmalerei des „s“, das neben *soli* insbesondere die Personalpronomen *suis* und *sibi* betont, und die asyndetische Enumeratio *nihil adpetunt nulla re egent nihil sibi deesse sentiunt nihil requirunt*, die als Bestätigung der Enumeratio in der Definition aus §42a angesehen werden muss.³⁶¹ Antithetisch heißt dies:

*inprobi autem et avari, quoniam incertas atque in casu positas possessiones habent et plus semper adpetunt nec eorum quisquam adhuc inventus est [cui] quod haberet esset satis, non modo non copiosi ac divites sed etiam inopes ac pauperes existimandi sunt.*³⁶²

³⁵⁹ Vgl. z.B. Cic., *Tusc.* V, 5. Hier ist der Schiffbruch an sich nicht skizziert, sondern die Einfahrt in den sicheren Hafen mittels der Philosophie. Der Schiffbruch kann also indirekt als das angesehen werden, was sich ereignet, wenn man sich jener nicht hingibt.

³⁶⁰ Cic., *Parad.* VI, 52.

³⁶¹ Vgl. Cic., *Parad.* VI, 42a.

³⁶² Cic., *Parad.* VI, 52. Zu *cui* anstelle von *quoi* vgl. FN316 dieser Arbeit. Nickel (2004), S. 244, und Molager (1971), S. 129, weisen *cui* aus. Vgl. auch Bruno (1962), S. 78, der sich aber für *quoi* entscheidet.

Dagegen darf man die Böartigen und Habsüchtigen, da sie unsicheren und vom Zufall abhängigen Besitz haben und ständig mehr wollen und da sich bisher noch keiner unter ihnen fand, dem das, was er besaß, genügte, nicht nur für nicht wohlhabend und reich, sondern muß sie sogar für bedürftig und arm halten.³⁶³

Also dürften die *inprobi* und *avari*, die ihre unsicheren Besitztümer dem Zufall überließen – abgebildet in der in Hyperbaton und Alliteration dargestellten Wortstellung *incertas [...] casu positas possessiones* – und trotzdem mehr haben wollten und deshalb nie zufrieden sein können, eben nicht *copiosi* und *divites*, sondern müssten vielmehr als äußerst arme Menschen eingeschätzt werden. Verdeutlicht wird dies durch die beiden antithetischen Pleonasmen *non modo non copiosi ac divites sed etiam inopes ac pauperes*. Das ist sicherlich ein Widerspruch zu der hiesigen Meinung, der Reiche verfüge über viele Besitztümer. Dass genau ein solcher aus stoischer Sicht ein *pauper* sein müsse, nur der Weise ein *dives* sein könne, ist Ciceros Abschluss der *Paradoxa*. Und genau hierin findet sich eine Rahmung zum Paradoxon I, nach dem das *bonum* ausschließlich in der praktischen Umsetzung der *virtus* ein *honestum* sein und nicht auf der *voluptas* gründen könne.³⁶⁴ Sowohl die *voluptas* der nicht namentlich genannten Epikureer wie auch die *pecunia* des nicht namentlich genannten Crassus und das luxuriöse, von Geld und Ausschweifung geprägte Leben all dieser Menschen wird als lasterhaft gebrandmarkt. Sie fungieren als antithetische *exempla* zum eigentlich tugendhaften und damit wertvollen wie guten Leben, das die *oratio erudita* der Stoa lehrt.

³⁶³ Nickel (2004), S. 245.

³⁶⁴ Vgl. Cic., *Parad.* I, passim. Vgl. auch Kap. 2.2.1 dieser Arbeit.

2.3 Interdisziplinäre Strukturen – Ein vorläufiges Resümee

In den *Paradoxa Stoicorum* dominieren zwei Strukturen: eine antithetische, die durch die *elocutio* Ciceros nicht nur inhaltlich, sondern auch sprachlich Form gewinnt, nämlich als *oratio popularis*. Auf der Makroebene belegt dies die von MacKendrick nachgewiesene Argumentationsstruktur. Gemein ist allen *Paradoxa* die Aufstellung einer moralphilosophischen These, eine Bekräftigung sowie die Entkräftung bzw. Widerlegung der Gegenseite mit Hilfe historischer *exempla* und Antithesen sowie auf dieser Grundlage eine abschließende begründete Bestätigung des eingangs formulierten Paradoxons – letzteres mit Ausnahme in Paradoxon V. Auf der Mikroebene ist besonders an zentralen Stellen wie dem jeweiligen Beginn der *confirmationes* oder den Schlussfolgerungen der *perorationes* die sprachliche Ausgestaltung in Form von Enumerationes bzw. Trikola, Asyndeta, Klimaxen oder wiederholten Negationen auffällig.

Als zweite Struktur wird die *oratio erudita* deutlich. Innerhalb dieser stehen die Begriffe *virtus* und *voluptas* sowie alle mit diesen einhergehenden Sekundärtugenden wie -laster stellvertretend für die grundsätzliche Antithese. Die Vermischung beider *orationes* offenbart die Interdisziplinarität zwischen Philosophie und Rhetorik. In den einzelnen Paradoxien werden zudem intradisziplinäre Spuren im Bereich der Philosophie deutlich. Wenn Cicero sich mit *virtus*, *voluptas* und *divitiae* auseinandersetzt, zeigt er Kenntnisse über die Ethik des Kepos und der Stoa, in Bezug auf das Exil und die *libertas* vermischt er Gedanken aus der politischen Philosophie und des positiven Rechts mit stoischem Kosmopolitismus. Über alle Paradoxien hinweg zeigt er zudem Kenntnisse der römischen Geschichte, mit deren Hilfe er die philosophische Terminologie exemplifiziert. Aus interdisziplinärer Sicht scheint ihm sein Vorhaben der Popularisierung stoischer Paradoxien also durchaus gelungen, wenn er öffentlich bekannte Persönlichkeiten – insbesondere

der römischen Historie – dahingehend kennzeichnet, ob sie die der *virtus* oder der *voluptas* eigentümlichen Merkmale verkörpern.³⁶⁵ Wenn er aber sich selbst als *exemplum* für den *vir sapiens* der Stoa ins Spiel bringt, hinkt der Vergleich doch an einigen Stellen – wie er letztlich auch selbst einräumt, wenn er sich als in den *huius saeculi error* verwickelt betrachte. Nicht zuletzt darf nicht vergessen werden, dass die stoischen Paradoxien eine Selbstreflexion und wohl auch eine Abrechnung Ciceros mit all denjenigen sind, die für seine Abwesenheit von der römischen Politik verantwortlich zeichneten und das bisweilen zu Recht analysierte Fehlverhalten politischer Praxis darstellen, das die *res publica* in den taumelnden Zustand versetzte, dem sich schließlich Cicero selbst einige Jahre später nicht mehr entziehen konnte.³⁶⁶

Was folgt nun aus diesen fachwissenschaftlichen Ergebnissen für die fachdidaktische Auseinandersetzung? In diesem Kontext scheinen drei mögliche Lektüren der *Paradoxa* für den Lektüreunterricht ertragreich zu sein:

- 1) eine zusammenhängende Auseinandersetzung der *Paradoxa* I–VI;
- 2) eine isolierte Auseinandersetzung jedes einzelnen Paradoxons;
- 3) eine vernetzende Auseinandersetzung zwischen zwei oder mehreren *Paradoxa* im Sinne einer dynamischen an übergeordneten Themen oder Problemen orientierten Anpassung.

³⁶⁵ Vgl. Wilke (2020), S. 127f. Er beschreibt Ciceros Vorgehen aufbauend auf dem „Erkenntnismodell der konjekturalen Metaphysik“, „Wie schon Ciceros eigene Argumentation zeigt, ist es vielmehr gerade der Urteilskraft des Redners aufgegeben, sich an glaubhafte Leute zu halten und Autoritäten zu identifizieren, da sich die Stimme der Natur (nach Ciceros Dafürhalten zum Beispiel die stoische Ethik) nicht direkt als *verum* mitteilt, sondern sich nur indirekt in der Kohärenz [...] als *probabile* erweist.“ Dies zeichne sich zwar im Kontext einer auf Konsens angelegten Rede als Technik der Überzeugung, aber vor allem als „ein starkes Vertrauen in eine geradezu metaphysische Qualität des Gemeinsinns aus.“, ebd. Hervorh. im Original.

³⁶⁶ Vgl. Englert (1990), S. 136. Er sieht das Ziel erschwert, die Paradoxien zu popularisieren, wenn es scheint, dass Ciceros Selbstreflexion dominiert.

Wie die nachgewiesenen interdisziplinären Strukturen auch interdisziplinär für die gymnasiale Oberstufe nutzbar gemacht werden können und welchen Vorteil eine solche Auseinandersetzung bieten kann, soll im Folgenden erörtert werden. Hierzu ist zunächst ein Blick in fächerübergreifende Modelle der Allgemeindidaktik nötig, um die Perspektive auf die lateinische Fachdidaktik zu schärfen.