

4. Interdisziplinär-didaktische Implikate der *Paradoxa Stoicorum*

Als didaktische Implikate sollen im Folgenden solche Textphänomene zusammengefasst aus den *Paradoxa* herausgearbeitet werden, die im Sinne eines problemorientierten lateinischen Lektüreunterrichts gedacht werden können. Um einer heute angemessenen Didaktisierung und der zu antizipierenden Materialisierung in Kap. 5 willen wird hier die Tusculum-Ausgabe Nickels (2004) zur Grundlage genommen, da sie in Interpunktion und Morphologie dem heutigen Schullatein mehr entspricht als Plasbergs Ausgabe (1908), die z.B. oft auf Kommata vor Nebensatzeinleitenden Konjunktionen wie *ut* oder *cum* bzw. vor Relativa verzichtet und in der Schulgrammatik eher unübliche Verschleifungen wie *unumst* oder *possessio*, aber auch häufig Ausdrücke wie *quoi*, *lubidines*, *lubenter*, *accersitus* verwendet, ferner den Begriff *res publica* in all seinen Flexionen stets kürzt (z.B. *rem p.*). Semantisch sind die Abweichungen der Ausgaben aber so marginal, dass an dieser Stelle kein Verlust der in Kap. 2 diskutierten Aussagen entsteht.⁶⁵⁴ Ferner sollen jene Phänomene zugleich interdisziplinäre Zugangsmöglichkeiten ausweisen, um so einen Anschluss an das erarbeitete Modell für fächerübergreifenden Lateinunterricht zu erhalten.⁶⁵⁵ Zuallererst muss hierbei der Begriff *Paradoxa* selbst in den Blick genommen werden.

4.1 Paradoxien als Unterrichtsgegenstand

Paradoxien als solche sind vermutlich häufiger im Philosophieunterricht als im Lateinunterricht Gegenstand.⁶⁵⁶ Dafür spricht, dass in jenem die Bandbreite der Verwendung größer scheint. Geht man davon aus, dass ein Paradoxon einen Widerspruch zur allgemeinen Meinung darstellt, so kann angenommen werden, dass „Paradoxien ein (leider oft

⁶⁵⁴ Vgl. insbesondere Kap. 2.2 und 2.3 dieser Arbeit.

⁶⁵⁵ Vgl. Kap. 3.5 dieser Arbeit, dort Abb. 7 u. Abb. 8.

⁶⁵⁶ Zur genauen Überprüfung fehlen empirische Untersuchungen.

verkanntes) Kerngeschäft der Philosophie ausmachen⁶⁵⁷. Bestätigungen für diese These sind mit Kannetzky in vier übergeordneten Merkmalen zu finden. Zum einen sei das mit Paradoxien eintretende Verwundernswerte ein „*Indikator für Probleme, die durch Widersprüchlichkeit oder Zirkularität von Aussagen oder Anforderungen auf sich aufmerksam machen.*“⁶⁵⁸ Zum anderen könnten sie in kontrastiver Begegnung zu scheinbar gültigem Wissen durch Infragestellung eines solchen sich selbst auflösen. In diesem Kontext würde das Paradoxe im Dunkeln, der Unverständlichkeit der Sache liegen, wäre aber durch Erhellung auflösbar. „*Paradoxien machen uns indirekt auf Selbstverständliches aufmerksam.*“⁶⁵⁹ Drittens seien die Paradoxien im rhetorischen Gebrauch dazu fähig, durch Selbstwiderspruch die/den Perzipierenden dahingehend zu provozieren, dass sie/er sich nicht nur wundere, sondern auch das Perzipierte reflektiere. „*Indem sie Widersprüchliches artikulieren, sind Paradoxien ein wichtiges Medium der Reflexion.*“⁶⁶⁰ Und viertens seien diese Artikulationen oftmals „*Resultate der Reflexion*“. Das heißt, dass sie erst dann zur Sprache gebracht würden, wenn Theorien entstanden seien, deren Konstrukt reflektiert und in diesem selbstverständlich Deklariertes für hinterfragbar befunden worden sei.⁶⁶¹

Solche theoretischen Paradoxien⁶⁶² lassen sich zuallererst in der griechischen Vorsokratik ausfindig machen, gewinnen verstärkt in der hellenistischen Philosophie an Einfluss und somit auch in die römische Literatur Einzug. So können in der Philosophie logische, erkenntnistheoretische, metaphysische, soziale, moralische und rhetorische Paradoxien verhandelt werden.⁶⁶³ Zu den logischen und damit ältesten sind die

⁶⁵⁷ Kannetzky (2014), S. 29.

⁶⁵⁸ Kannetzky (2014), S. 27. Hervorh. im Original.

⁶⁵⁹ Ebd. Hervorh. im Original.

⁶⁶⁰ Kannetzky (2014), S. 28. Hervorh. im Original.

⁶⁶¹ Vgl. ebd.

⁶⁶² Hierzu Kannetzky (2014): „Die Domäne von Paradoxien ist systematisch betriebene Theorie“, S. 29.

⁶⁶³ Vgl. Grugel (o.D.), Paradoxie, paradox. Zur Unterscheidung dieser Typen vgl. ebd.

Bewegungsparadoxien des Zenon von Elea zu rechnen⁶⁶⁴, das Lügner-Paradox von – vermutlich – Eubulides von Milet zu den erkenntnistheoretisch-selbstbezüglichen: „Ich lüge jetzt“.⁶⁶⁵ Dies kann allerdings auch den logischen Paradoxien zugerechnet werden. Logische und erkenntnistheoretische Paradoxien sind also nicht immer trennscharf voneinander zu unterscheiden. Auch metaphysische Paradoxien haben Anteil an der Logik, wie z.B. das von Gott, der Mensch werde.⁶⁶⁶ Während soziale und moralische Paradoxien Widersprüche zur Lebensführung betreffen, sollen rhetorische die eigenen Argumentationen schärfen.⁶⁶⁷ So ist auch hier eine Überschneidung zur Logik erkennbar.

Der Widerspruch wurde in der Geschichte der Philosophie (sieht man von der Heraklitischen Tradition in der antiken Naturphilosophie ab) zunächst primär als logisches Phänomen betrachtet [...]. Längst aber dient der Widerspruchsbegriff auch zur Bezeichnung realer Gegensätze.⁶⁶⁸

Als real sei in diesem Kontext der Widerspruch von Armut und Reichtum zu nennen. Wer reich ist, ist nicht arm. Wer arm ist, ist nicht reich. Genau diese scheinbare Beliebigkeit der Begriffsverwendung kritisiert Heinrich. Er erläutert, dass insbesondere die Diskursethik derartige Widersprüche apriori voraussetze, aber diese nicht zum Ziel haben

⁶⁶⁴ Vgl. Burkard et al. (2007): „Ausgehend von einer Vorstellung von Zeit als Folge getrennter Zeitpunkte würde ein abgeschossener Pfeil, wenn man seinen Flug in einzelne Zeitpunkte zerlegt, in jedem der Punkte feststehen und sich somit auch insgesamt nicht bewegen. Nimmt man Zeit aber als ein unendl. Kontinuum an, so ergibt sich das Paradox, daß z.B. Achill im Wettlauf mit einer Schildkröte, die einen Vorsprung hat, diese niemals überholen könnte. Wenn Achill die Ausgangsposition der Schildkröte erreicht hat, so ist diese selber ja wieder ein Stück weitergekommen, so daß der Abstand zwischen beiden zwar kleiner wird, aber immer bestehen bleibt“, S. 33.

⁶⁶⁵ Und das kann wahr sein, wenn das, was gesagt wurde, wahr ist. Es kann aber auch nicht wahr sein, wenn ich nicht die Wahrheit sage. Dann ist der Satz „Ich lüge jetzt.“ dennoch wahr. Selbstbezüglichkeit heißt hier, dass die Aussage des Satzes auf sich selbst Bezug nimmt. Vgl. Pittioni (o.D.), Lügner.

⁶⁶⁶ Dies geht auf Sören Kierkegaard (1813–55) zurück. „Inhalt des *Glaubens* ist das *Paradox*, daß das Ewige in die Zeit gekommen ist, d.h. der Gott Mensch geworden ist“, Burkard et al. (2007), S. 162. Hervorh. im Original.

⁶⁶⁷ Vgl. Grugel (o.D.), Paradoxie, paradox.

⁶⁶⁸ Heinrich (2008c), S. 166.

dürfe, dass jene gänzlich aufgelöst werden.⁶⁶⁹ In Bezug auf rhetorische Paradoxien mahnt er an, dass sie häufig nur paradox erscheinen und nicht „[d]en präzisen Nachweis dessen, was durch sie als widersprüchlich qualifiziert werden soll, leisten [...]“.⁶⁷⁰ Dass dies nicht auf Ciceros stoische Paradoxien zutrifft, ist durch die Ausführlichkeit der Exemplarität zu Gunsten der Thesensetzung der jeweiligen *propositio* und der strukturellen Anlage der weiteren Beweisführung in Kapitel 2.2 offenbar geworden. Insbesondere in der *peroratio* des Paradoxons VI klärt er den vor allem am *exemplum* Crassus nachgewiesenen Widerspruch abschließend auf:

*Qua [sc. virtute] 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 appetunt, nulla re egent, nihil sibi deesse sentiunt, nihil requirunt. Improbi autem et avari, quoniam incertas atque in casu positas possessiones habent et plus semper appetunt, nec eorum quisquam adhuc inventus est, cui quod haberet esset satis, non modo non copiosi ac divites, sed etiam inopes ac pauperes existimandi sunt.*⁶⁷¹

Nur diejenigen, die über die Tugend verfügen, sind reich, denn sie allein besitzen ein gewinnbringendes und unverlierbares Vermögen; sie allein (was für den Reichtum charakteristisch ist) sind zufrieden mit ihrem Besitz; sie halten das, was sie haben, für genug, sie wollen nichts weiter; sie entbehren nichts, sie empfinden keinen Mangel; sie benötigen nichts. 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.⁶⁷²

⁶⁶⁹ Vgl. Heinrich (2008c), S. 168f.

⁶⁷⁰ Vgl. Heinrich (2008c), S. 171.

⁶⁷¹ Cic., *Parad.* VI, 52.

⁶⁷² Nickel (2004), S. 243; 245.

Im Philosophieunterricht werden Paradoxien daher insbesondere dann relevant, wenn Logik, Erkenntnistheorie oder Wissenschaftsphilosophie auf dem Lehrplan stehen. Aber auch in der Ethik scheinen sie gerade dann von besonderer Bedeutung zu sein, wenn es gilt, Dilemmata zu lösen, wie z.B. das in Lehrbüchern häufig anzutreffende Gefangen-Dilemma, in dem eine Handlungsentscheidung zwingend erforderlich ist.⁶⁷³ An dieser Stelle wird das Theoretische praktisch. In diese Kerbe schlägt auch Henkes dialektischer Ansatz, der ja gerade den kognitiven Konflikt sucht, um anwendungsorientierte Problemlösungen zu erhalten. Es kann konstatiert werden, dass Paradoxien per se kognitive Konflikte darstellen und in der Form des sozial-moralischen Typus quasi prädestiniert sind, menschliche Handlungen zu reflektieren, um zu begründeten Entscheidungen zu gelangen. Insofern könnte ein Paradoxon ein Ausgangsproblem der dialektischen Philosophiedidaktik darstellen.⁶⁷⁴

Ein Paradox tut das System, in das es eingreift, also nicht als verbraucht, veraltet, überholt oder dekadent ab, sondern zwingt es zum Experimentieren, zu Lernprozessen, zum Selbstversuch und damit zur Selbstveränderung. Das System bekommt durch das Paradox die Chance, sich zu kritisieren, zu verjüngen, zu überschreiten. Es kann sich erneuern. Paradoxien schaffen in dem Beziehungsgefüge[,] in das sie korrigierend-verneinend eingreifen, ein innovatorisches Potential.⁶⁷⁵

Daher haben sie eine „heuristische Funktion“, die mit dem dialektischen Ansatz Henkes insofern übereinkommt, als die Kritik der Kritik ein entscheidendes Momentum darstellt, Veränderungen im Denk- und Urteilsprozess zu erwirken, die nicht dogmatisch oder die paradoxe

⁶⁷³ Vgl. Kannezky (2014), S. 30f. „Zwei des gemeinschaftlichen bewaffneten Raubüberfalls Verdächtige werden, jeder für sich, vom Staatsanwalt vor die folgende Alternative gestellt: Ein Jahr Gefängnis ist dir und dem anderen sicher [...]. Wenn du aber gegen den anderen aussagst, also aus der stillschweigenden Kooperation der Ganoven aussteigst, dann wird die Kronzeugenregelung greifen und du kommst frei. Der andere wird dann die volle Strafe von zehn Jahren absitzen. Wenn aber auch der andere aussagt, dann werdet ihr euch gegenseitig belasten und müsst beide für fünf Jahre ins Gefängnis“, ders., S. 30.

⁶⁷⁴ Vgl. Henke (2015), passim; vgl. ferner Kap. 3.4.2 dieser Arbeit.

⁶⁷⁵ Schäfer (1973), S. 1055.

These bestätigend, sondern argumentativ-abwägend erreicht werden sollen.⁶⁷⁶

In der lateinischen Literatur lassen sich paradoxe Situationen bzw. Merkmale in vielfältiger Ausdrucksweise entdecken: in Komödien, der – manieristischen – Dichtung, der Geschichtsschreibung sowie eben in der rhetorischen wie philosophischen Literatur.⁶⁷⁷ Insofern ist die Möglichkeit, dass Lateinschüler*innen irgendwann einmal auf solche Merkmale treffen, nicht unwahrscheinlich. Was die Komödien betrifft, so stellt Lefèvre fest:

Insbesondere war es der Sprachmeister Plautus, der die Zuschauer immer wieder mit seinen unerschöpflichen Paradoxien überraschte. Sie würzen unendlich viele Stellen und machen vor keiner Sache, keiner Person, nicht einmal vor den Göttern halt. Eine beliebte Struktur des Paradoxons ist es, daß eine übliche Redeweise oder Metapher wörtlich genommen wird.⁶⁷⁸

In der Dichtung seien dann insbesondere die Elegiker in Tradition der Neoteriker sowie Ovid zu nennen. Erstere orientierten sich an Properz' *in amore dolere volo*⁶⁷⁹, was einer Entscheidung für etwas dem Dichter Wohlgesonnenes bei gleichzeitigem Bewusstsein der Verkehrung dieses Wohlwollens in Unglück gleichkomme. Dieses Individuelle und gegen traditionelle Werte Opponierende ist in Ovids Metamorphosen weniger zu vernehmen, als vielmehr dass das Werk als Ganzes eine pointierte Paradoxie des Kosmos in Form vieler, einzelner Paradoxien vor Augen führe, die nicht durch Setzung, sondern permanenten Wandel bedingt sind – dies aber gewiss aus der subjektiven Perspektive Ovids.⁶⁸⁰ Einem Wandel verleihe innerhalb der Geschichtsschreibung

⁶⁷⁶ Vgl. Heinrich (2008c), S. 172f. Heinrich nimmt neben anderen auch diese Überlegungen als Ausgangspunkt für die Formulierung einer *paradoxalen Bildung*, die sich zwischen normativen Geltungsansprüchen der Bildungstheorie und erziehungswissenschaftlicher Empirie als *empirische Bildungsforschung* zu beweisen hat. Vgl. ders. (2008c), S. 174–184.

⁶⁷⁷ Vgl. Lefèvre (1992), passim.

⁶⁷⁸ Lefèvre (1992), S. 213.

⁶⁷⁹ Prop., 3,8,23.

⁶⁸⁰ Vgl. Lefèvre (1992), S. 236–240.

insbesondere Tacitus Ausdruck, indem er in den Historien die Pervertierung der altrömischen Werte paradox deutend stilisiere.⁶⁸¹ Auch wenn die Komödien eher ein Randdasein in der lateinischen Unterrichtspraxis fristen⁶⁸², so sind die anderen Textgattungen immer wieder Thema vor allem im gymnasialen Oberstufenunterricht.⁶⁸³

Da die *Paradoxa Stoicorum* sowohl der philosophischen als auch der rhetorischen Literatur zugeordnet werden können, sollte angenommen werden, dass sie die o.g. Merkmale von Paradoxien nach Kanetzky in sich bergen. Weil sie ferner vor allem der stoischen Ethik zuzurechnen sind, sollten sie insbesondere Indikatoren sozial-moralischer Paradoxien implizieren. Ferner weisen sie eine klare Argumentationsstruktur nach Vorbild der hellenistischen Diatribe auf. Insofern kann angenommen werden, dass Cicero ebenso Elemente der stoischen Logik, d.i. hier der Rhetorik⁶⁸⁴, aufnimmt. Wie oben dargestellt, hat jede Kategorie des Paradoxen Anteil an der Logik, weshalb es gar nicht *verwunderlich* ist, dass Cicero mit seinem Werk einen interdisziplinären Zugang wählt, um zwischen *oratio erudita* und *oratio popularis* zu vermitteln. Die theoretisch-formalen Thesen der Stoiker werden anhand realer Gegensätze⁶⁸⁵ exemplifiziert. Oder anders ausgedrückt: Reale, auf Empirie beruhende Gegensätze werden erst durch die Paradoxie versprachlicht und damit reflektier- wie änderbar.

In der römisch philosophischen Literatur ist das Paradoxon vor allem bei Seneca prominent. Er stelle es „in den Dienst seiner Protreptik [...]“: Dadurch daß diese besondere Pointe am Ende steht, hallt sie in dem Hörer oder Leser noch lange nach. Es handelt sich letztlich um ein stilistisches Phänomen.⁶⁸⁶ Lefèvre exemplifiziert dies an folgenden Episteln: ep. 2,5: *honesta res et laeta paupertas*; ep. 3,6: *quidam adeo in latebras refugerunt, ut putent in turbido esse quidquid in luce est*; ep.

⁶⁸¹ Vgl. Lefèvre (1992), S. 234–236.

⁶⁸² Vgl. Eickhoff (2010), S. 158.

⁶⁸³ Vgl. Kuhlmann (2010b), S. 32.

⁶⁸⁴ Cicero verwendet hier also nicht die Dialektik. Zur Dualität der (stoischen) Logik vgl. Seneca, ep. 89, 17; zur Vertiefung vgl. Forscher (2018), S. 31–36.

⁶⁸⁵ Vgl. Heinrich (2008c), S. 166.

⁶⁸⁶ Lefèvre (1992), S. 232.

4,11: *cui cum paupertate bene convenit, dives est*; ep. 5,9: *multa bona nostra nobis nocent*.⁶⁸⁷ Eine auffallende Parallele zu Ciceros *Paradoxa Stoicorum* ist, dass auch Seneca als stoischer Philosoph vom Nutzen paradoxer Sprache zur Infragestellung menschlichen Handelns und gleichzeitiger Setzung ethischer Normen bewusst Gebrauch macht. Insofern haben auch Senecas Episteln einen Anteil diatribischer Elemente.⁶⁸⁸ Dass die Paradoxien in den Episteln ihre Verortung als pointiertes Stilelement am Ende haben, ist hingegen ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal zu Ciceros *Paradoxa Stoicorum*, in denen dieser das pointierte Momentum jeweils an den Anfang, als *propositio* setzt und mindestens in *confirmatio* und *peroratio/conclusio* zu beweisen versucht. Denn Ciceros Ziel ist hier nicht primär die unterrichtende Belehrung, sondern populärphilosophische Überzeugungsarbeit qua rhetorischen Spiels, also der Versuch einer Zusammenführung von *oratio erudita* und *oratio popularis*.⁶⁸⁹ Dies trifft mit Kuhlmann den Kern der Behandlung römisch philosophischer Literatur im Lateinunterricht der gymnasialen Oberstufe:

Besonders die Schriften Ciceros und Senecas weisen [...] eine starke Tendenz zur Rhetorisierung auf, was u.a. mit der herausragenden Bedeutung der Rhetorik in der Erziehung und damit mit den Wahrnehmungsgewohnheiten der römischen Oberschicht zusammenhängt [...]. Speziell in Rom müssen philosophische Lehrsätze nicht nur wahr sein, die Wahrheit muss auch ästhetischen Ansprüchen in Form rhetorischen Putzes genügen.⁶⁹⁰

In Zusammenführung der drei Aspekte fächerübergreifenden Lateinunterrichts (*I. Latein als Brückensprache; II. Latein als Brückenkonstrukt; III. Latein als Brückenkonstruktreflexion*) wird ersichtlich, dass Ciceros

⁶⁸⁷ Vgl. ebd.; vgl. ferner Sen., *ep.*, 2;3;4;5. Sénèque, *Lettres à Lucilius*. Tome I, ed. François Préchac, Paris 1964 (Société d'Édition „Les Belles Lettres“).

⁶⁸⁸ Vgl. Uthemann/Görgemanns, *Diatriben*, B. In: DNP.

⁶⁸⁹ Vgl. Cic., *Parad.* I: *ego tibi illa ipsa, quae vix in gymnasiis et in otio Stoici probant, ludens conieci in communes locos*; vgl. hierzu Wallach (1990), S. 171f.; vgl. Herzig (2020), S. 128; 131; vgl. ferner Lefèvre (1992), S. 216f.

⁶⁹⁰ Kuhlmann (2010c), S. 143.

Paradoxa Stoicorum – argumentativ rhetorisierend in lateinischer Sprache konstruiert – sechs einzelne Probleme in den Mittelpunkt rücken können, die sowohl mithilfe der lateinischen Methodik (Texterschließung – Übersetzung – Interpretation) als auch mittels des dialektischen Zugangs aus philosophischer Unterrichtsperspektive rekonstruiert werden können, um menschliche Handlungen im Kontext der stoischen Ethik aufschlüsseln, scheinbar Wahres enttarnen und neue Denk- wie Handlungsmöglichkeiten begründen zu können. Dies könnte gleichsam zur Reflexion von Praxis unter der Prämisse normativer Setzungen führen, um solche Setzungen und Praxen bestätigen, verwerfen oder ändern zu können. Auf das Paradoxon VI *Solum sapientem esse divitem*, unter der Problematisierung der materiellen Verteilung zwischen Armut und Reichtum im Hier und Jetzt bezogen, müsste also zum einen diskutiert werden, ob die von Cicero begründete These Anspruch auf Veränderung gegenwärtiger Verteilungsproblematiken anmelden könnte; zum anderen, wenn dieser Anspruch Bestätigung finden sollte, inwiefern die paradoxe Feststellung zu einer tatsächlichen Änderung in der Praxis führen könnte. Was neben diesem weitere konkrete Probleme sein könnten, wird im Folgenden anhand übergreifender didaktischer Implikate der einzelnen Paradoxien spezifiziert.

4.2 *virtus, voluptas* und *vitia* als strukturgebende Elemente (*Parad.* I, II, III und VI)

In der alliterativen Zusammenstellung der Begriffe *virtus, voluptas* und *vitia* wird offenbar, was Cicero insbesondere in den *Paradoxa* I, II, III und VI popularisieren möchte. Er fokussiert die stoische Tugendethik in Antithese zur epikureischen, ohne diese ausdrücklich zu nennen. Um dies in *loci communes* zu transferieren, schlägt er eine Brücke zwischen zwei Wortschätzen, einem antithetisch-ethischen der *oratio erudita* (z.B. *virtus, (summu) bonum, summi viri, honestum, prudentia, vir [...] fortis et sapiens, beate vivere, animus* vs. *voluptas, cupiditas, libido, avaritia, stuprum, peccare*) und einem an scheinbar alltäglichem

Reichtum orientierten der *oratio popularis* (z.B. *pecunia, tecta magnifica, imperia, marmorea tecta ebore, tabula, supellectilis, epulae, mulier, virgo, pater, servus, histrio, dives, pauper*). Im Bereich der Stilistik sind Enumerationes, parallele und anaphorische wie asyndetische Satzstrukturen, die oft in einer Klimax und im Trikolon angelegt sind, sowie Alliterationen und eben Antithesen prominent. Hinzu kommt die von MacKendrick herausgearbeitete Argumentationsstruktur der Diatribe, die in den ersten drei und dem sechsten Paradoxon grundsätzlich demselben Schema folge, in Paradoxon I ergänzt durch den Prolog, in Paradoxon VI durch die *definitio*. In diesem Zusammenhang sind den genannten Paradoxien aus der Perspektive des Lateinunterrichts lektürespezifische Zugänge implizit, die eine autorenspezifische Wortschatzarbeit, Stilistik und Textgattung berücksichtigen können. Bezogen auf die Interpretationsmethodik lassen sich aus der Zusammenstellung der Begriffe zur Tugendethik insbesondere zwei Linien ziehen.

Zum einen birgt ein historisch-pragmatischer Zugang⁶⁹¹ Potential, Ciceros hier transferierte „angewandte“ Tugendethik einem philosophiegeschichtlichen Rückblick zu unterziehen. Denn er bedient sich offensichtlich stoischer Lehrsätze, die in Abgrenzung zu denen anderer Philosophenschulen stehen. Es böte sich also eine Einführung in und eine Unterscheidung der vier hellenistischen Schulen an: Akademie, Peripatos, Kepos und eben der Stoa – zumal Cicero bereits im Prooemium wie in Paradoxon III wortwörtlich Sokrates ins Spiel bringt.⁶⁹² Insbesondere sollten die Ansätze der Tugendethiken von Stoa und Epikureismus miteinander verglichen werden, da Cicero offenkundig an letzterem *voluptas*-Verständnis Kritik übt, um in Antithese den Wert

⁶⁹¹ Vgl. Doepner (2019b): „Texte stehen immer in einem konkreten historischen Kontext. [...] Im Konzept der historisch-pragmatischen Interpretation geht es also darum, weitere Kenntnisse über die Antike dafür zu benutzen, um zu einem vertieften Verständnis eines Textes zu gelangen“, S. 147. Ich würde diese Formulierung verallgemeinern und anstelle von „die Antike“ folgenden Terminus verwenden: „die zeitgeschichtlich relevanten Konstituenten des jeweils vorliegenden Textes“, da auch mittelalterliche oder neuzeitliche lateinische Texte den Unterrichtsgegenstand darstellen können. Gewiss trifft aber Doepners Definition auf den Großteil der im Lateinunterricht zu behandelnden Texte zu, so auch auf Ciceros Werke.

⁶⁹² Vgl. Cic., *Parad.* Prooemium, 4; III, 23.

der stoischen *virtus* hervorzuheben. Was die lateinischen Begriffe betrifft, die Cicero aus dem Griechischen übertragen hat, könnten ferner Parallelen zu ausgewählten Werken Senecas hergestellt werden, der dem Epikureismus – anders als Cicero im vorliegenden Werk – toleranter gegenübertritt.⁶⁹³ Insbesondere Ciceros Argument der Freiheit vor Todes- und Verbannungsfurcht in der *confirmatio* des zweiten Paradoxons antizipiert Parallelen zum Kepos, um sie sodann durch den Grund, nämlich das Wissen um den Tod überdauernden Ruhm (*laus*), welcher durch die *virtus* bedingt sei, anders zu gewichten.⁶⁹⁴ Die Veränderungen von der alten über die mittlere Stoa, deren Denken Cicero vor allem durch Panaitios aufnimmt und überarbeitet⁶⁹⁵, hin zur jüngeren könnten zudem veranschaulicht und vor dem Hintergrund der scheidenden *res publica* problematisiert werden.⁶⁹⁶ In Ciceros *Paradoxa* wird schließlich stoische Theorie anwendungsorientiert gedacht – und das ist das spezifisch Römische in Abgrenzung zur bloßen Übernahme hellenistischer Theorien.⁶⁹⁷

⁶⁹³ Vgl. Gigon (1968), S. 14; 16; vgl. Sen., *v. beat.* XIII, 2–5. Sénèque, Dialogues. Tome second, ed. A. Bourgery, Paris 1962 (Société d'Édition „Les Belles Lettres“); vgl. auch Schottländer (1987), passim. Er sieht vor allem in der senecanischen Auffassung von *Freude* und *Freundschaft* epikureische Züge und verwehrt sich gegen einen in diesem Sinne verstandenen bloßen Eklektizismus. Vielmehr sei dies als *actio et reactio pares* zu werten. „Seneca will zwar das Stoische an Epikur herauslösen, erfährt aber, da er es doch bis in das kleinste Fragment hinein immer mit dem ganzen Epikur zu tun hat, selber eine Epikurisierung“, ders., S. 175f.

⁶⁹⁴ Vgl. Cic., *Parad.* II, 18f.

⁶⁹⁵ Vgl. Cic., *off.* III, 7–19a; vgl. Forschner (2018): „Ein wesentliches Brückenglied vom stoischen Begriff des Zukommenden, Passenden und Gebührenden (*kathêkon*) zum neuzeitlichen Begriff der Pflicht (*obligatio*) liefert dann Cicero, der das stoische *kathêkon* mit dem Ausdruck ‚*officium*‘ in die Vorstellungs- und Begriffswelt eines römischen Bürgers und republikanischen Aristokraten übersetzt und mit den Verpflichtungen der sozialen Standes- und politischen Ämterordnung verbindet“, S. 207. Hervorh. im Original.

⁶⁹⁶ Vgl. Forschner (2018), S. 207f.; 215.

⁶⁹⁷ Vgl. Maurach (2006), S. 76ff.; vgl. ferner das für die Unterrichtspraxis erstellte Material *Cicero – Stoische Paradoxien (Paradoxa Stoicorum, 46 v.Chr.)* in Kap. 5.2.2.2 dieser Arbeit, das eine Einführung in das Werk und die Stoa gibt.

Zum anderen ist ein gegenwartsbezogener Zugang⁶⁹⁸ dahingehend möglich, die für die *res publica* transferierte Tugendethik erneut zu übertragen – auf die Lebenswelt der heutigen Schüler*innen. In diesem Kontext ist es notwendig, diese auch selbst zu Wort kommen zu lassen, um ihnen zu ermöglichen, gängige Übersetzungen der Begriffe *virtus*, *voluptas* und *vitia*, die z.B. als *Lust*, *Tugend* und *Laster* rekodiert werden können, zu deuten und den Prozess des Hinterfragens, was diese Begriffe eigentlich für die Schüler*innen selbst für eine Relevanz haben und woher sie kommen, in Gang zu setzen.⁶⁹⁹ Vom eigenen Vorverständnis der deutschen Ausdrücke ausgehend, können die Schüler*innen im Sinne eines Fremdverstehens der lateinischen Begriffe, das gerade der historisch-pragmatische Zugang erwirken soll, hermeneutisch jenes Vorverständnis erweitern, um die historisch und auch gegenwärtig kontextuelle Verwendung solcher Begriffe reflektierend beurteilen zu können.⁷⁰⁰ Da die für einen solchen Lehr-Lern-Prozess in Frage kommenden Paradoxien allerdings nicht ohne weitere, den Prozess anstoßende und begleitende Hilfe derart erschlossen werden können, bedarf es der Analyse potentieller Zugänge für den Oberstufenunterricht – und das in Interdisziplinarität mit dem Fach Philosophie. Ciceros *oratio popularis* wird somit zur *oratio erudita* für die Gegenwart, deren Entschlüsselung in der didaktisch zu reduzierenden Exemplifikation Aufgabe der folgenden Ausführungen sein wird.⁷⁰¹

⁶⁹⁸ Vgl. Doepner (2019b): „Im Konzept der gegenwartsbezogenen Interpretation geht es [...] darum, über eine direkte, unmittelbare und auch persönliche Auseinandersetzung mit dem Sinnpotenzial des antiken Textes zu einem vertieften Verständnis des Textes (!) zu gelangen“, S. 153. Hervorh. im Original. Zum Begriff „des antiken Textes“ vgl. FN691 dieser Arbeit.

⁶⁹⁹ Vgl. Kuhlmann (2011), S. 118f.

⁷⁰⁰ Vgl. Kuhlmann (2011), S. 120f.

⁷⁰¹ Zur didaktischen Reduktion vgl. Doepner (2019b), S. 155ff. „Antike Texte sind für erwachsene Leser einer hochgebildeten Oberschicht geschrieben. In der Schule lesen dieselben Texte junge Menschen, die über eine recht geringe Sprachkompetenz und über einen Bruchteil des damaligen Weltwissens verfügen. Die Hauptaufgabe der didaktischen Überlegungen ist es daher, erstens eine für jugendliche Leser geeignete Textstelle zu ermitteln [...] und dann herauszustellen, wie man Text und Leser zusammenbringt, damit es zu einer sinnstiftenden Auseinandersetzung kommen kann“, ders., S. 155.

4.2.1 *virtus* und *voluptas*

Im Folgenden wird vor allem ein Blick auf die *Paradoxa* II und III geworfen, die im Hinblick auf die Unterscheidung von *virtus* und *voluptas* zentrale Stellen offenbaren, die aus lateinischer und philosophischer Fachperspektive kritisch beleuchtet werden können. Paradoxon II ist auf Grund seiner Kürze und präzisen Antithetik besonders geeignet für einen lateinischen Zugang, der sich der statarischen Lektüre bedient. So beginnt die zweite Paradoxie sogleich mit der These *In quo virtus sit ei nihil deesse ad beate vivendum*.⁷⁰² Die Notwendigkeit der *virtus* für die εὐδαιμονία wird also direkt gesetzt, ehe Cicero diese Abhängigkeit in der *confirmatio* unter Angriff auf Clodius⁷⁰³ expliziert:

*Nescis, insane, nescis, quantas vires virtus habeat; nomen tantum virtutis usurpas, quid ipsa valeat, ignoras. Nemo potest non beatissimus esse, qui est totus aptus ex sese quique in se uno sua ponit omnia; cui spes omnis et ratio et cogitatio pendet ex fortuna, huic nihil potest esse certi, nihil quod exploratum habeat permansurum sibi unum diem.*⁷⁰⁴

Du Narr, du weißt nicht, wie stark die Kräfte sind, über die die Tugend verfügt; du benutzt nur den Namen der Tugend, weißt aber nicht, was sie selbst bedeutet. Jeder, der ausschließlich von sich selbst bestimmt wird und alles, was er besitzt, in sich allein verwahrt, kann nur ausgesprochen glücklich sein. Wer seine Hoffnung, seine Berechnung und sein Denken ganz von den äußeren Umständen abhängig macht, für den kann es keine Sicherheit und auch sonst nichts geben, wovon er mit Gewißheit sagen kann, daß es für ihn auch nur einen einzigen Tag lang Bestand haben wird.⁷⁰⁵

An dieser Stelle verbindet Cicero die beiden zentralen Begriffe *virtus* und *beatissimus* der *oratio erudita* in kurzem Satzbau mit Hilfe der negativ konnotierten Anaphern von *nescis* und *nihil*, um den Kern der *virtus* in der Litotes *Nemo potest non* und der Geminatio von *se* in die

⁷⁰² Cic., *Parad.* II, 16.

⁷⁰³ Vgl. Kap. 2.2.2 dieser Arbeit.

⁷⁰⁴ Cic., *Parad.* II, 17. Hervorh. durch N. Herzig.

⁷⁰⁵ Nickel (2004), S. 211; 213.

oratio popularis stilistisch zu überführen. Ein glückseliges Leben sei also keineswegs von äußeren, unsicheren Umständen abhängig zu machen, sondern nur aus sich selbst heraus erstrebbar. „The words [d.i. *totus aptus ex sese*, Anm. N. Herzig] express the Stoic ideal of ‚self-sufficiency‘ (αὐτάρκεια).“⁷⁰⁶ Im weiteren Verlauf dieser Bekräftigung der eingangs aufgestellten These geht Cicero auf seine Verbannung ein, die in der Fokussierung des Problems zwischen *virtus* und *voluptas* aber nicht zentral sein soll, dafür an anderer Stelle.⁷⁰⁷

*Mors terribilis est eis, quorum cum vita omnia exstinguuntur, non eis, quorum laus emori non potest, exilium autem illis, quibus quasi circumscriptus est habitandi locus, non eis, qui omnem orbem terrarum unam urbem esse ducunt. Te miseriae, te aerumnae premunt omnes, qui te beatum qui florentem putas; tuae libidines te torquent, tu dies noctesque cruciaris, cui nec sat est, quod est, et id ipsum ne non sit diuturnum, times; te conscientiae stimulant maleficiorum tuorum, te metus exanimant iudiciorum atque legum; quocumque aspexisti, ut furiae sic tuae tibi occurrunt iniuriae, quae te respirare non sinunt.*⁷⁰⁸

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 abgezirkelten Raum zum Leben haben, nicht aber für alle anderen, die den gesamten Erdkreis für eine einzige Stadt halten. Dich bedrängt alles Unglück und alles Leid, der du glaubst, daß du glücklich bist und es dir glänzend geht; deine Begierden peinigen dich, Tag und Nacht leidest du Folterqualen; denn es genügt dir nicht, was da ist, und daß gerade dies keinen Bestand hat, fürchtest du. Das Bewußtsein deiner Schandtaten versetzt dich in Unruhe, die Angst vor Strafprozessen und Gesetzen bringt dich um; wohin auch immer du blickst, deine Untaten, die dich keinen Atem holen lassen, setzen dir zu wie Furien.⁷⁰⁹

⁷⁰⁶ Lee (1953), S. 46. Hervorh. im Original.

⁷⁰⁷ Vgl. Kap. 4.3 dieser Arbeit.

⁷⁰⁸ Cic., *Parad.* II, 18. Hervorh. durch N. Herzig.

⁷⁰⁹ Nickel (2004), S. 213.

Im Mittelpunkt dieser Passage steht die Antithese zwischen *beatum* und den *libidines* als Stellvertreter für die *voluptas*. Eingerahmt wird dies von Ciceros wiederum antithetischer Auseinandersetzung mit seiner Verbannung, die er für sich als nichtig bezeichnen könne, da er den gesamten Erdkreis als eine einzige, seine Stadt anerkenne. Zudem sei er auch gegen die Todesfurcht gefeit, da sein Ruhm (*laus*) den Tod überdauere. Clodius hingegen sei auf Grund seiner *libidines* dazu nicht in der Lage und zu den anderen (*illis*) zu zählen. Die *libidines* seien dafür verantwortlich, nicht glücklich, sondern in Furcht (*cruciaris, times, metus*) zu leben und zwar vor allem gegenüber den staatlichen Einrichtungen der *iustitia* (*iudiciorum, legum*). Clodius dient hier somit als *exemplum* für dasjenige, was der *virtus* und damit der Möglichkeit auf ein Leben mit dem Ziel der εὐδαιμονία widerspreche. Dass Cicero selbst als positives *exemplum* herauszulesen ist, müsste durch biographische Verweise auf sein Exil und seinen währenden Ruhm über andere Primär- und Sekundärquellen erschlossen werden.⁷¹⁰ Auch hier gelingt die Überführung der *oratio erudita* in die *oratio popularis* vor allem über Antithesen, aber auch die einprägsamen Anaphern von *te*, die gehäuften Alliterationen und das damit ins Gedächtnis gerufene Verhältnis zwischen Cicero und Clodius. Beide aufgeführten Textstellen eignen sich also besonders gut für eine Analyse von Stilmitteln und Wort- (z.B. Negationen, Pronomina) oder Sachfeldern (z.B. Furcht, Recht) in Kombination mit einer historisch-pragmatischen Interpretation. Ebenso sollte die *peroratio* dieses Paradoxons in den Blick genommen werden:

Quam ob rem ut improbo et stulto et inerti nemini bene esse potest, sic bonus vir et fortis et sapiens miser esse non potest. Nec vero cuius virtus

⁷¹⁰ Als Primärquelle kommt z.B. Cic., *Sest.* 73 in Frage, als Sekundärquelle bspw. Stroh (2010), S. 36–50. Vgl. auch Maurach (2006): „Schön aber sagte Knoche 73, daß Cicero sich nicht nur um die Darlegung bemüht hat, sondern – so schwer es ihm auch fiel – darum, aus ‚dem Mittler zum Wegbereiter‘ zu werden: den aufgezeigten Weg selber zu gehen. Er hat mit dieser hohen Forderung schwer gerungen [...]; aber nicht zuletzt sein Tod bewies, daß dieses sein Ringen nicht umsonst gewesen ist“, S. 78; vgl. auch Knoche (1959), S. 73.

*moresque laudandi sunt, eius non laudanda vita est, neque porro fugienda vita, quae laudanda est; esset autem fugienda, si esset misera. Quam ob rem quidquid est laudabile, idem et beatum et florens et expetendum videri debet.*⁷¹¹

Deshalb gilt der Satz: Wie es einem Schlechten, Törichten und Unfähigen nicht gut gehen kann, so kann ein guter, tapferer und weiser Mann nicht unglücklich sein. Doch es ist ausgeschlossen, daß das Leben eines Menschen, dessen Tugend und Charakter lobenswert sind, nicht lobenswert ist, und daß ferner ein Leben, das lobenswert ist, abzulehnen ist; es wäre aber abzulehnen, wenn es unglücklich wäre. Deshalb muß alles, was lobenswert ist, ebenso auch glücklich, glänzend und erstrebenswert erscheinen.⁷¹²

Dass es sich bei dieser Textstelle um den Abschluss und damit um die *peroratio* des Paradoxons handelt, wird stilistisch aus der Anapher *Quam ob rem* ersichtlich. Aus der antithetisch angelegten *confirmatio* folgt Ciceros Gegenüberstellung zweier Männer: *improbo et stulto et inertum nemini* und *bonus vir et fortis et sapiens*. Letzterer entspricht dem *vir sapiens* als Idealbild der Stoa, dessen Leben auf Grund seiner *virtus* immer lobenswert und daher glücklich sein müsse. Elend und daher zu meiden sei dasjenige des törichten, unrechtschaffenen Niemandes, der in Folge der *libidines*, also der *voluptas* handle. Ausdruck findet beides auch in der Gegenüberstellung der Iterationes von *laudare*, *fugere* und *miser*. Daher ist für die Schüler*innen diese Passage wiederum eine geeignete Möglichkeit, mit Hilfe einer Stilmittelanalyse zu erschließen, inwiefern Cicero die Gelehrtensprache der Stoa popularisiert.⁷¹³ Ob diese Popularisierung gelingt, kann mit Hilfe weiterer Quellen konkreter beurteilt werden, die zudem den impliziten Angriff auf den Epikureismus erhellen können.

⁷¹¹ Cic., *Parad.* II, 19. Hervorh. durch N. Herzig.

⁷¹² Nickel (2004), S. 213; 215.

⁷¹³ Vgl. zur unterrichtsrelevanten Kontextualisierung im Rahmen des *Fachlichen Kontextes Latein* Kap. 5.3.2 dieser Arbeit.

Hierbei wäre ein Vergleich mit folgenden Passagen aus anderen philosophischen Werken Ciceros gattungsübergreifend denkbar⁷¹⁴:

*sed quia, nec qui propter metum praesidium reliquit, quod est ignaviae, nec qui propter avaritiam clam depositum non reddidit, quod est iniustitiae, nec qui propter temeritatem male rem gessit, quod est stultitiae, frugi appellari solet, eo tris virtutes, fortitudinem iustitiam prudentiam, frugalitas complexa est (etsi hoc quidem commune est virtutum; omnes enim inter se nexae et iugatae sunt): reliqua igitur et quarta virtus sit ipsa frugalitas. eius enim videtur esse proprium motus animi adpetentis regere et sedare semperque adversantem libidini moderatam in omni re servare constantiam. cui contrarium vitium nequitia dicitur.*⁷¹⁵

Weil aber weder wer aus Furcht seinen Posten verlassen hat, was Feigheit ist, noch wer aus Habgier ein heimlich hinterlegtes Pfand nicht zurückgegeben hat, was zur Ungerechtigkeit gehört, und auch nicht wer aus Unbesonnenheit eine Aufgabe schlecht ausgeführt hat, was ein Zeichen von Dummheit ist, rechtschaffen genannt zu werden pflegt, deswegen umfaßt die Rechtschaffenheit (*frugalitas*) diese drei Tugenden, nämlich die Tapferkeit, Gerechtigkeit und Klugheit (freilich ist das den Tugenden gemeinsam; denn alle sind untereinander verbunden und verknüpft): die letzte und vierte Tugend sei also die Rechtschaffenheit im eigentlichen Sinne. Die ihr eigene Aufgabe scheint es zu sein, die Erregungen der begehrenden Seele zu lenken und zu dämpfen und immer der Begierde entgegenzutreten und maßvolle Gelassenheit in jeder Lage zu bewahren. Das ihr entgegengesetzte Laster heißt Nichtsnutzigkeit (*nequitia*).⁷¹⁶

Dieses Zitat ist eingebettet in die Argumentation des M über die These, dass auch der Kummer den Weisen befallt, aus Sicht der Stoiker in den Tuskulanischen Gesprächen 45 v.Chr. In diesem Dialog, in dem M den *magister* darstellt⁷¹⁷, berichtet dieser auch über die Ansicht der Peripa-

⁷¹⁴ Vgl. Kap. 2.1 und zur unterrichtsrelevanten Kontextualisierung im Rahmen des *Fachlichen Kontextes Latein* Kap. 5.3.2 dieser Arbeit, dort auch Abb. 12, 2. *Fachlicher Kontext (Latein)*.

⁷¹⁵ Cic., *Tusc.* III, 17. Hervorh. durch N. Herzig.

⁷¹⁶ Kirfel (2008), S. 233. Hervorh. im Original.

⁷¹⁷ Vgl. Kirfel (2008), S. 21. Zur aufgestellten These von Buch 3 vgl. ders., S. 26.

tetiker, Kyrenaiker und Epikureer über eben jene These. Da in den *Paradoxa* gegen die Lehren letzterer argumentiert wird, böte es sich an, ebenso diese vergleichend zu Wort kommen zu lassen, z.B. in folgender Passage:

*Levationem autem aegritudinis in duabus rebus ponit, avocatione a cogitanda molestia et revocatione ad contemplandas voluptates. [...] quibus ille et praeteritarum memoria et spe consequentium sapientis vitam refertam putat. Haec nostro more nos diximus, Epicurii dicunt suo.*⁷¹⁸

Eine Linderung des Kammers aber sieht er [d.i. Epikur; Anm. N. Herzig] in zwei Dingen, in der Abwendung von dem Gedanken an Bedrückendes und in der Hinwendung zur Betrachtung von Genüssen. [...] [E]r glaubt, daß das Leben eines weisen Mannes von der Erinnerung an vergangene und der Hoffnung auf kommende Gelüste ganz erfüllt sei. Dies haben wir nun auf unsere Art dargelegt, die Epikureer sagen es auf ihre Art;⁷¹⁹

In der Gegenüberstellung beider Passagen zeigen die hervorgehobenen Worte die schon in den *Paradoxa* 46 v.Chr. dargelegte Antithese zwischen stoisch deontologischem *virtus*-Denken und epikureisch konsequentialistischem *voluptas*-Denken. Die Dialogform führt die in Kürze popularisierten Gedanken aber weiter aus. Der Begriffsumfang der *virtutes* wird ausdifferenziert und konkreten *vitia* entgegengesetzt, der Begriff *consequentium* wird konkret mit den *voluptates* in Verbindung gebracht. Die Epikureer werden explizit genannt. Es kann hier nicht nur eine Weiterentwicklung der ciceronischen Theorie aus den *Paradoxa* erfahren werden, sondern auch ein Vergleich zwischen zwei verschiedenen Argumentationsarten. Während die *Paradoxa* als Diatribe mehr einem rhetorischen, teilweise polemischen Ausdruck folgen und ihre Überzeugungskraft aus (historischer) Exemplarität und Kürze gewinnen, ist die Dialogform vielmehr eine offene Form der Meinungsbildung, die durchaus Ciceros Kritik am Epikureismus berücksichtigt, aber letztlich die Hörer*innen bzw. Leser*innen dazu ermutigt, sich

⁷¹⁸ Cic., *Tusc.* III, 33. Hervorh. durch N. Herzig.

⁷¹⁹ Kirfel (2008), S. 249.

selbst über die eingangs aufgestellte These ein Urteil zu bilden – im Sinne des *in utramque partem disserere*. „[...] Ciceros Dialoge wollen dem Rezipienten keine geschlossenen Lehrsysteme als Lernstoff (im Sinne deklarativen Wissens) vermitteln, sondern einen kreativen Prozess in ihm auslösen, bei dem er sich selbständig ein Urteil zu philosophischen Problemen bildet.“⁷²⁰ Es lohnt also ein Vergleich zwischen dem Aufbau einzelner Passagen des Paradoxons II und der aufgeführten aus den *Tusculanae disputationes*, um zum einen die geistesgeschichtliche Weiterentwicklung des stoischen Konzepts der *virtus* im Gegensatz zur *voluptas* und den *vitia* zu verfolgen, zum anderen um des argumentativen Aufbaus willen verschiedener (philosophischer) Textgattungen zu einem ähnlichen Thema. Dies könnte ergänzt werden um einen Einblick in die Gesamtstruktur des Briefes in Ciceros *de officiis* 44 v.Chr. als erziehende Lehrform, den Cicero an seinen Sohn richtet.⁷²¹ Inhaltlich konkreter könnten Auszüge aus *off.* I, 18–151 ausgewählt werden, in denen Cicero der Reihe nach die *virtutes sapientia, iustitia, magnitudo animi/fortitudo* und die *modestia/moderatio/temperantia* im Kontext des *honestum*, aus dem die handlungsbezogenen *officia* folgen, darstellt. Hier wären auch ein synoptisches Verfahren oder einsprachige Lektüren denkbar, um der Fülle der Gedanken gerecht werden zu können. Allein an dieser Fülle kann das seit 46 v.Chr. ausdifferenzierte Konzept der ciceronisch stoischen Tugendethik bewusst werden. Einleitend in Form und Inhalt wäre folgender Auszug hilfreich⁷²²:

Formam quidem ipsam, Marce fili, et tamquam faciem honesti vides, quae si oculis cerneretur, mirabiles amores, ut ait Plato, excitaret sapientiae. Sed omne, quod est honestum, id quattuor partium oritur ex aliqua. Aut enim in perspicentia veri sollertiaque versatur aut in hominum societate tuenda tribuendoque suum cuique et rerum contractarum fide aut in animi excelsi atque invicti magnitudine ac robore aut in omnium, quae

⁷²⁰ Kuhlmann (2010c), S. 143; vgl. ders. (2017), S. 150.

⁷²¹ Vgl. Cic., *off.* I, 1–3.

⁷²² Vgl. zur unterrichtsrelevanten Kontextualisierung im Rahmen des *Fachlichen Kontextes Latein* Kap. 5.3.2 dieser Arbeit, dort auch Abb. 12, 2. *Fachlicher Kontext (Latein)*.

*fiunt quaeque dicuntur ordine et modo, in quo inest modestia et temperantia.*⁷²³

Die wahre Gestalt, mein Sohn Marcus, und gleichsam das Antlitz des Ehrenhaften siehst du, „die, wenn sie mit Augen erkannt würde, bewunderungswürdige Liebe“, wie Plato sagt, „zur Weisheit wachriefe“. – Aber alles, was ehrenhaft ist, geht aus einem der vier Teilbereiche hervor. Denn entweder ist es zu Hause im Durchschauen und Verstehen der Wahrheit (a) oder im Beschützen der Gemeinschaft der Menschen, darin, einem jeden das Seine zuzuteilen, und in Verlässlichkeiten bei Verträgen (b) oder in Größe und Kraft eines hervorragenden und unbezwingbaren Geistes (c) oder in Ordnung und Maß aller Handlungen und Äußerungen, worin maßvolle Beschränkung und Ausgeglichenheit beruht (d).⁷²⁴

Während die Briefform durch die Anrede an den Sohn Marcus deutlich wird, ist die systematische Auflistung der jeweiligen Bereiche der einzelnen *virtutes* in einer langen verweilenden polysyndetischen Reihung ohne jegliche Exemplarität formuliert. Das ist ein offensichtlicher Unterschied zu den Merkmalen der *Paradoxa*. Hervorgehoben in der dargestellten Passage sind der Reihe nach die *sapientia* (*in perspicentia veri sollertiaque*), die *iustitia* (*in hominum societate tuenda tribuendoque suum cuique et rerum contractarum fide*), die *magnitudo animi* als Umdeutung der *fortitudo* bzw. griechischen ἀνδρεία (*in animi excelsi atque invicti magnitudine ac robore*) und eben die *modestia* bzw. *temperantia* für σωφροσύνη (*in omnium, quae fiunt quaeque dicuntur ordine et modo, in quo inest modestia et temperantia*).⁷²⁵

Ferner wären ebenso Bezüge zu *de finibus bonorum et malorum* oder aber auch zum Aufbau bestimmter Reden Ciceros möglich, um einen Fokus auf die Argumentationsstruktur – ausgehend von den Analysen MacKendricks – zu legen. Dies wird in Kap. 4.3 noch einmal aufgegriffen. Sollten die aufgeführten Werke Hauptlektüren darstellen, wären die *Paradoxa Stoicorum* unter den genannten formalen wie inhaltlichen

⁷²³ Cic., *off.* I, 15. Hervorh. durch N. Herzig.

⁷²⁴ Gunermann (2007), S. 17.

⁷²⁵ Vgl. Gunermann (2007), S. 337f., Anm. 44.

Aspekten ebenso als Interimslektüre zur „Auflockerung“ oder Vertiefung „thematischer Schwerpunkte“ denkbar.⁷²⁶

Die zweite Interpretationslinie führt zur gegenwartsbezogenen Interpretation, also zum existentiellen Transfer.⁷²⁷ Fragen nach dem guten und rechten Leben, der Tugendhaftigkeit und der Vermeidung von Gier bzw. Anhäufung luxuriöser Materie können genauso auch heute gestellt werden. Cicero bietet mit seinem Vokabular und der Argumentationslogik der zweiten Paradoxie (aber auch der ersten und dritten) einen kleinen Kriterienkatalog dafür, dass sich der/die Lesende selbst und seine/ihre Idee vom Gut einer Prüfung unterziehen kann, ohne Cicero zustimmen zu müssen. So muss eine für die Schüler*innen relevante Vorstellung von einem höchsten Gut nicht notwendigerweise Ciceros Bedingungen der *virtutes* unterlegen sein. Ihre Idee vom Glück ist aber notwendigerweise an die Bedingungen der Gegenwart gekoppelt, also subjektiv relevant. Die Auseinandersetzung mit der *vita beata* bzw. εὐδαιμονία in stoischer Herleitung kann sie jedoch zu einem diese subjektiven Bedingungen reflektierenden Verhalten anleiten.⁷²⁸

Genau unter diesem Aspekt erhält auch die Perspektive des Philosophieunterrichts Relevanz. Das Problem, ein gutes Leben von einem weniger guten unterscheiden zu können, ist geradezu ein symptomatisches für die Philosophiegeschichte und auf unterschiedlichsten Wegen zu beantworten versucht worden.⁷²⁹ Cicero bietet eine Antwort, deren Argumentationslogik auch unter Einschluss der gehäuften Antithesen in

⁷²⁶ Vgl. Nickel (2001), S. 116; vgl. auch Lee (1953): „Standing as it does midway between the oratorical and the philosophical style of Cicero, it forms an excellent introduction to the manner of his major dialogues and treatises“, S. XXVII.

⁷²⁷ Vgl. Doepner (2019b), S. 153; vgl. hierzu FN698 dieser Arbeit.

⁷²⁸ Vgl. zur unterrichtsrelevanten Kontextualisierung im Rahmen des *Fachlichen Kontextes Latein* und des *Fächerübergreifenden diskursiven wie reflexiven Kontextes* Kap. 5.3.2 dieser Arbeit.

⁷²⁹ Zur Einordnung verschiedener Epochen vgl. exemplarisch folgende Werke, die sich explizit mit dieser Problematik befassen: Antike: Aristoteles, *Nikomachische Ethik*; Cicero, *de finibus bonorum et malorum*; Seneca, *de vita beata*; Spätantike/Patristik: Augustinus, *Confessiones*; Mittelalter/Scholastik: Thomas von Aquin, *Summa theologiae*; Aufklärung: I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*; (Post-)Moderne: H. Arendt, *Vita activa*.

allen *Paradoxa* erörtert werden könnte. Eine Stellungnahme gegenüber der erörterten Tugendethik würde letztlich die Möglichkeit geben, die eigene Urteilskompetenz zu schärfen. Ciceros Ethik ist bereits 46 v. Chr. als Pflichtethik bzw. deontologisch formuliert (in *de officiis* wird dies 44 v. Chr. schließlich zum Hauptthema), die einer konsequentialistischen, wie sie der Epikureismus vertritt, entgegensteht.⁷³⁰ Schüler*innen hätten mittels der Lektüre der *Paradoxa* I, II, III und VI unter der Fokussierung der Begriffe *virtus*, *voluptas* und *vitia* also eine besondere Gelegenheit, ihr eigenes Handeln zu überprüfen und sich reflektiert wie begründet für oder gegen Ciceros stoische Lehren zu entscheiden.

Insofern legt Ciceros intradisziplinäres Wirken in der Philosophie, das in den Antithesen Ausdruck erhält, das Fundament für eine interdisziplinäre Auseinandersetzung heutiger Schulfächer. In Anknüpfung an die oben erwähnten, sich für einen Vergleich eignenden Passagen aus anderen Hauptwerken Ciceros könnte dies in Übersetzung auch der Erörterung und Stellungnahme im Philosophieunterricht dienlich sein.

Aber vor allem Paradoxon III birgt Potential, die Lehren Epikurs und der Stoa aus philosophiedidaktischer Perspektive gegenüberzustellen. Nach Cicero sei die menschliche *culpa* nicht *rerum eventis*, sondern *vitiis hominum* zu bemessen. Das heißt, dass die *causa*, also ausschließlich das Motiv darüber entscheiden könne, ob eine Handlung als gut oder schlecht zu bewerten sei – also unabhängig von den Konsequenzen einer Handlung. Handle man auf Grund der *virtus* im Einklang mit dem *animus*, so handle man recht; würden Taten auf Grund des Motivs der *voluptas* begangen, so könnten sie nur lasterhaft sein. Deswegen kommt Cicero zu dem Schluss, dass alle fehlerhaft begangenen Taten ebenso einander gleich seien wie gute.⁷³¹ Genau das ist der Hauptunterschied zur epikureischen Lehre, welche die *virtutes* keinesfalls missbilligt, aber nicht um ihrer selbst willen denkt. Diese müssen sogar befolgt

⁷³⁰ Zur Weiterführung epikureischer Gedanken vor allem in der Aufklärung, dort innerhalb der utilitaristischen Ethik vgl. Rehbock (2011), S. 248.

⁷³¹ Vgl. Cic., *Parad.* III.

werden, um zur εὐδαιμονία zu gelangen.⁷³² Aber entscheidend ist für die Epikureer eben nicht das Motiv, sondern die Folge aus der begangenen Tat, d.i. die Vergrößerung von (geistiger) Lust und die Verminderung von Schmerz im Seienden.⁷³³

Möglich wären in diesem Kontext Einblicke in ethische Gedanken wirklicher Epikureer, wie z.B. in Epikurs Brief an Menoikeus⁷³⁴, um die Urteilskompetenz durch wohl begründete Argumente beider Seiten zu fördern.⁷³⁵ Dies wäre ganz im Sinne Henkes dialektischer Forderung nach der Kritik der Kritik.⁷³⁶

Epikur schreibt: „Wir müssen uns also kümmern um das, was die Glückseligkeit schafft: wenn sie da ist, so besitzen wir alles, wenn sie aber nicht da ist, dann tun wir alles, um sie zu besitzen.“⁷³⁷ Mit Ciceros zweiter Paradoxie liege alles, was für die εὐδαιμονία getan werden könne, in der *virtus*: *In quo virtus sit ei nihil deesse ad beate vivendum*.⁷³⁸ Das *bonum* stehe laut Ciceros erster Paradoxie notwendigerweise mit der *virtus* in Einklang und entspreche ausschließlich dem *honestum*: *profecto nihil est aliud bene et beate vivere nisi honeste et recte vivere*.⁷³⁹ Die *voluptas* sei daher kein Gut, weil sie nichts an sich habe, das einen *vir* zu einem besseren oder lobenswerteren erhöhen könne.⁷⁴⁰ Vielmehr sei diese mit *vitia* verbunden:

⁷³² Vgl. Epik., *Men.* 132: „Denn die Tugenden sind von Natur verbunden mit dem lustvollen Leben, und das lustvolle Leben ist von ihnen untrennbar“, übersetzt von Gigon (1968), S. 104.

⁷³³ Vgl. Gigon (1968), S. 25.

⁷³⁴ Vgl. Epik. *Men.*

⁷³⁵ Vgl. Rehbock (2011), S. 238f.; 244; vgl. zur unterrichtsrelevanten Kontextualisierung im Rahmen des *Fachlichen Kontextes Philosophie* Kap. 5.3.2 dieser Arbeit, dort auch Abb. 12, 1. *Fachlicher Kontext (Philosophie)*.

⁷³⁶ Vgl. Henke (2019), S. 80–83; vgl. ferner Kap. 3.4.2 dieser Arbeit.

⁷³⁷ Epik., *Men.* 122. In: Gigon (1968), S. 100.

⁷³⁸ Cic., *Parad.* II, 16.

⁷³⁹ Cic., *Parad.* I, 15; vgl. auch ders., *Parad.* I, 9: *Si, quod recte fit et honeste et cum virtute, id bene fieri vere dicitur, quod rectum et honestum et cum virtute est, id solum opinor bonum.*

⁷⁴⁰ Vgl. ebd.

*Numquam [...] eas [...] vo[ll]uptates in bonis rebus aut expetendis esse duxi, quippe cum viderem rebus his circumfluentes ea tamen desiderare maxime, quibus abundarent. Neque enim umquam expletur nec satiatur cupiditatis sitis, neque solum ea qui habent libidine augendi cruciantur sed etiam amittendi metu.*⁷⁴¹

Niemals [...] habe ich die Auffassung vertreten, daß [...] ihre Vergnügungen [...] zu den guten oder erstrebenswerten Dingen gehören, weil ich nämlich sah, daß sie, obwohl sie in diesen Dingen schwammen, dennoch gerade das am meisten entbehrten, was sie im Überfluß besaßen. Denn die Gier auf Lust wird niemals befriedigt und gestillt, und diejenigen, die diese Dinge haben, werden nicht nur von dem Drang, ihren Besitz zu vergrößern, sondern auch von der Angst, alles zu verlieren, geplagt.⁷⁴²

Epikur ist da gänzlich anderer Ansicht:

Ferner ist zu beachten, daß die Begierden teils natürliche, teils nichtige sind. Von den natürlichen wiederum sind die einen notwendig, die anderen bloß natürlich. Von den notwendigen endlich sind die einen notwendig zur Glückseligkeit, die anderen zur Ungestörtheit des Leibes, die dritten zum Leben überhaupt. Eine unverwirrte Betrachtung dieser Dinge weiß jedes Wählen und Meiden zurückzuführen auf die Gesundheit des Leibes und Beruhigkeit der Seele; denn dies ist die Erfüllung des seligen Lebens. Um dessentwillen tun wir nämlich alles: damit wir weder Schmerz noch Verwirrung empfinden. [...] Dann nämlich bedürfen wir der Lust, wenn uns die Abwesenheit der Lust schmerzt. Wenn uns aber nichts schmerzt, dann bedürfen wir der Lust nicht mehr.⁷⁴³

Obgleich beide, Cicero und Epikur, teleologisch argumentieren, unterscheiden sich deren Beweisführungen doch beträchtlich auf dem Weg zum τέλος. Letzterer sieht gerade in der ήδονή das für das glückselige Leben Notwendige. Schmerzfreiheit und Seelenruhe können nur durch das rechte „Wählen und Meiden“ derjenigen Begierden, die aus der ήδονή entspringen, erwirkt werden. Insofern hält Epikur fest:

⁷⁴¹ Cic., *Parad.* I, 6. Hervorh. durch N. Herzig.

⁷⁴² Nickel (2004), S. 205.

⁷⁴³ Epik., *Men.* 127f. In: Gigon (1968), S. 102f. In der Folge wird um der besseren Lesbarkeit willen auf das griechische Original verzichtet.

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.⁷⁴⁴

Ciceros Maßstab ist der dritten Paradoxie zu entnehmen: *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.*⁷⁴⁵ Daraus folge: *Quod si virtutes sunt pares inter se, paria esse etiam vitia necesse[e]st.*⁷⁴⁶ Da Cicero die *vitia* im ersten Paradoxon mit den *voluptates* in Verbindung gebracht hat, müsse nach dieser Zusammenführung alles, was die *voluptates* auslöse, also lasterhafte Handlungen, als fehlerhaft bzw. nicht recht bewertet werden. Für Cicero scheint die *voluptas* ein schändliches Motiv zu sein, die *virtus* das einzig rechte, das *honestum* das *summum bonum*.⁷⁴⁷ Die Motivlage ist zu beurteilen. Hingegen ist für Epikur die ἡδονή das καλὸν ἀγαθόν, deren Folgen in Form der Empfindungen an Körper und Seele zu beurteilen seien.

Und eben weil sie das erste und angeborene Gut ist, darum wählen wir auch nicht jede Lust, sondern es kommt vor, daß wir über viele Lustempfindungen hinweggehen, wenn sich für uns aus ihnen ein Übermaß an Lästigem ergibt. Wir ziehen auch viele Schmerzen Lustempfindungen vor, wenn uns auf das lange dauernde Ertragen der Schmerzen eine größere Lust nachfolgt. Jede Lust also, da sie eine uns angemessene Natur hat, ist ein Gut, aber nicht jede ist zu wählen; wie auch jeder Schmerz ein Übel ist, aber nicht jeder muß natürlicherweise immer zu fliehen sein. Durch wechselseitiges Abmessen und durch die Beachtung des Zuträglichen und Abträglichen vermag man dies alles zu beurteilen.⁷⁴⁸

⁷⁴⁴ Epik., *Men.* 128f. In: Gigon (1968), S. 103.

⁷⁴⁵ Cic., *Parad.* III, 20.

⁷⁴⁶ Cic., *Parad.* III, 21. Bei *necesse [e]st* folge ich Nickel (2004), Molager (1971) und Bruno (1962).

⁷⁴⁷ Vgl. Cic., *Parad.* I, 6: *Quod honestum sit id solum bonum esse.*

⁷⁴⁸ Epik., *Men.* 129f. In: Gigon (1968), S. 103.

Weil Epikur von einer anderen Bewertungsgrundlage ausgeht, kommt er zu dem Schluss, dass ein Gut gemieden, ein Schmerz gewählt werden könne, wenn beides auf Dauer der Schmerzfreiheit und ἀταραξία zugutekomme; konsequentialistisch ausgedrückt: den Lustgewinn maximiere. Entgegen der Aussage Ciceros, die Epikureer würden sich auf eine Theorie stützen, die die *voluptas* als *summum bonum* ausrufe⁷⁴⁹ und damit jeglicher Laster fröhne, dies – wahrlich antithetisch-polemisch – *vox pecudum videtur esse, non hominum*⁷⁵⁰, scheinen Epikurs folgende Worte eine direkte Reaktion auf Cicero zu sein:

Wenn wir also sagen, daß die Lust das Lebensziel sei, so meinen wir nicht die Lüste der Wüstlinge und das bloße Genießen, wie einige aus Unkenntnis und weil sie mit uns nicht übereinstimmen oder weil sie uns mißverstehen, meinen, sondern wir verstehen darunter, weder Schmerz im Körper noch Beunruhigung in der Seele zu empfinden. [...] Für all dies ist der Anfang und das größte Gut die Einsicht. [...] Aus ihr entspringen alle übrigen Tugenden, und sie lehrt, daß es nicht möglich ist, lustvoll zu leben ohne verständig, schön und gerecht zu leben, noch auch verständig, schön und gut, ohne lustvoll zu leben. Denn die Tugenden sind von Natur verbunden mit dem lustvollen Leben, und das lustvolle Leben ist von ihnen untrennbar.⁷⁵¹

Also haben in Epikurs Theorie die ἀρεταί ebenso eine gewichtige Bedeutung wie in Ciceros die *virtutes*, wenn auch nicht dieselbe. Während in der stoischen Lehre die *virtus* allein um ihrer selbst willen zu deuten ist, sind die ἀρεταί in der epikureischen Lehre notwendige Folge der Einsicht in das rechte Wählen und Meiden sowie stete Begleitung der ἡδονή. Dass diese Lehre missinterpretiert werden könne, gesteht Epikur selbst ein, grenzt sich damit aber auch von solchen Leuten ab, denen Cicero konkret in der *res publica libera*, also ca. 200 Jahre nach Epikurs Lebens- und Wirkungszeit den Vorwurf macht, durch das Motiv *voluptates* begründet der Genuss- und Verschwendungssucht anheim zu fallen. Insofern lohnt sich der Blick in die ursprüngliche Theorie Epikurs,

⁷⁴⁹ Vgl. Cic., *Parad.* I, 14; vgl. auch Kap. 2.2.1 dieser Arbeit.

⁷⁵⁰ Cic., *Parad.* I, 14.

⁷⁵¹ Epik., *Men.* 131f. In: Gigon (1968), S. 104.

die, obwohl sie zwei Jahrhunderte vor Cicero verfasst wurde, als eine rechtfertigende Antwort auf Ciceros Vorwürfe gegen die – nicht namentlich genannten – Epikureer wenigstens seiner Zeit gelesen werden kann. So können die an einigen Stellen nicht gänzlich überzeugenden Kritikpunkte an der *voluptas* zurechtgerückt, „falsche“ Epikureer, welche die eigentlichen philosophischen Grundlagen verfehlen, entlarvt, Epikur selbst rehabilitiert werden, auch wenn die Interpretinnen und Interpreten nach dieser Lektüre weiterhin Ciceros Ansicht treu bleiben wollen. Die Kritik der Kritik sollte in jedem Fall die Kompetenz der heutigen Schüler*innen zu einer abwägenden und nicht einseitigen Beurteilung von „Lust“ stärken.⁷⁵²

4.2.2 *virtus* und *divitiae*

Reichtum ist in seiner geschichtlichen Entwicklung ein vor allem in unserer heutigen Zeit zu problematisierendes Thema, dessen philosophisch mitteleuropäische Ursprünge bis in die griechische Antike zurückreichen.⁷⁵³ Als wegweisend für den Geldverkehr moderner Staaten können das Römische Reich zur Zeit der klassischen Latinität⁷⁵⁴, für die

⁷⁵² Vgl. zur unterrichtsrelevanten Kontextualisierung im Rahmen des *Fachlichen Kontextes Philosophie* und des *Fächerübergreifenden Einstiegs*- wie auch des *diskursiven* und *reflexiven Kontextes* Kap. 5.3.2, zu den angestrebten (Meta-)Kompetenzen vgl. Kap. 5.3.1 dieser Arbeit.

⁷⁵³ Vgl. Velten (2014), S. 62–68. „Im Wesentlichen ist es die heutige Form des Reichtums, die zu Beginn der griechischen Antike entsteht und zu dieser Zeit ein gänzlich neues Phänomen innerhalb der europäischen Kultur darstellt. Deshalb ist die Reaktion der intellektuellen Eliten auf den Reichtum in dieser Epoche soziologisch besonders interessant“, ders., S. 64f. Es ist nicht nur soziologisch, sondern auch philosophisch von Interesse.

⁷⁵⁴ Vgl. Woolf (2015), S. 126. „Nach der Zerstörung Korinths im Jahre 146 v.Chr. war Rom auch der zentrale Umschlagsplatz für den Handel im westlichen Mittelmeer geworden. Zugleich mit der Zunahme des Anteils der nicht auf dem Lande lebenden Bevölkerung wuchs auch der Bedarf an Lebensmitteln. Der Import aus entfernten Gebieten war teuer und risikoreich. Eines Tages sollte Rom zu diesem Mittel greifen, als die Stadt in der Zeit des Augustus die Bevölkerungszahl von fast einer Million Menschen erreichte. [...] Sklaven boten in der Zeit der Expansion in der Fremde billige Arbeitskraft. Kapitalintensive Landwirtschaft wurde ein Weg, um die erworbenen kurzfristigen Profite aus Beute in Unternehmungen zu investieren, die langfristige Erträge brachten. [...] Es gab in

philosophische Reflexion die in dieser Zeit wirkenden Autoren, allen voran Cicero und Seneca, geltend gemacht werden.⁷⁵⁵ Ein besonderes Merkmal dieser Zeit, das den Reichtum betreffe, ist die ethische Orientierung am *summum bonum*.⁷⁵⁶

Dies ist auch in den stoischen Paradoxien grundlegend für die Bewertung menschlichen Handelns. Dass Cicero vor allem Crassus' scheinbare *divitiae* und dessen Umgang mit diesen in der *res publica libera* ablehnt, sollte mittels Texterschließung, Übersetzung und Interpretation des Paradoxons VI erfolgen. Insbesondere das Spektrum der Sachfelder Armut und Reichtum der *oratio popularis* könnte hier mit den Begriffen *animus*, *virtus* und *bonum* der *oratio erudita* in Verbindung gebracht werden.⁷⁵⁷ Die Grundlage dafür, dass nach der Stoa *divitiae* eben nicht als *bonum* deklariert werden dürfen, liefert Paradoxon I. Somit wäre es möglich, dieses aus der Perspektive des Philosophieunterrichts zu rekonstruieren.⁷⁵⁸ Aus der lateinischen Fachperspektive böte sich der historisch-pragmatische Zugriff auf die sechste Paradoxie insofern an, als dass Crassus als Widersacher der stoischen Lehre biographisch erfasst werden sollte, um Ciceros Kritik an dessen scheinbar verschwenderischem Umgang mit *pecunia* nachvollziehen und beurteilen zu können.⁷⁵⁹ Ebenso gewinnbringend ist hier Ciceros Selbstreflexion: *quid ego de me loquor, qui morum ac temporum vitio aliquantum etiam ipse fortasse in huius saeculi errore verser?*⁷⁶⁰ Denn er selbst ver-

der Tat ein verbreitetes und beständiges Interesse an Methoden, den Wert von Agrarland zu steigern“, ebd.

⁷⁵⁵ Vgl. Velten (2014), S. 295–304 zu Cicero, S. 311–319 zu Seneca, S. 322 zu beiden.

⁷⁵⁶ Vgl. Velten (2014), S. 66.

⁷⁵⁷ Vgl. Herzig (2020), S. 133–143; vgl. zur unterrichtsrelevanten, materialgestützten Kontextualisierung im Rahmen des *Fachlichen Kontextes Latein* Kap. 5.2.2.3 dieser Arbeit.

⁷⁵⁸ Vgl. zur unterrichtsrelevanten, materialgestützten Kontextualisierung im Rahmen des *Fachlichen Kontextes Philosophie* Kap. 5.2.2.2 dieser Arbeit. Vgl. ebd. das für die Unterrichtspraxis erstellte Material *Cicero – Paradoxon I (Teil 1–3)* und die dementsprechend operationalisierten *Arbeitsaufträge*.

⁷⁵⁹ Vgl. Doepner (2019b), S. 147f. Ebd. benennt Doepner ausdrücklich auch die „Autorenbiographie“, „politikgeschichtliche Aspekte“ und „geistesgeschichtliche philosophische Zusammenhänge“.

⁷⁶⁰ Cic., *Parad.* VI, 50.

fügte gewiss über beträchtliche Besitztümer und Geld.⁷⁶¹ Im Folgejahr seines Konsulats und nach dem Aufstieg zum *pater patriae*

fühlte [Cicero] [...] das Bedürfnis, in der Stadt einen standesgemäßen Palast zu besitzen. Er verhandelte mit Crassus wegen dessen väterlichen Hauses auf dem Palatin. Da es 3 ½ Millionen Sesterzen kosten sollte, mußte er Kapital aufnehmen, und es hieß, daß er 2 Millionen von Sulla [...] erhielt.⁷⁶²

Wenn Bringmann erklärt, dass Cicero über Machtmittel dieser Art nicht verfügt, meint er dies sicherlich im Vergleich mit der aristokratischen Elite.⁷⁶³ Im Vergleich mit der Gesamtpopulation muss konstatiert werden, dass Cicero vermögend war.⁷⁶⁴

Cicero steht trotz seiner Kritik an der Fadenscheinigkeit der Lösungen für das *Reichtumsproblem der Philosophen* selbst mitten in seinem Zentrum. Sein Reichtum ist ihm einerseits wichtig und selbstverständlich, auch um ihn vom Pöbel abzuheben, andererseits übt er die Philosophie aus, die gespielte Verachtung des Reichtums, um ihn über die anderen, bloß Reichen, die noch nicht im Besitz dieser höheren Bildung sind, aufzuwerten – die Reichtumsphilosophie ist auch hier als reines[,] aber verdecktes Kampfmittel um soziale Stellung lesbar.⁷⁶⁵

⁷⁶¹ Ciceros Vater gehörte dem *ordo equester* an und seine Familie verfügte über Grundbesitz. Vgl. Gelzer (2014), S. 5. „Seitdem sich die Plebeier im 4. Jahrhundert den Zugang zu allen Staatsämtern erstritten hatten, wurde der Senat ständig aus der Schicht des wohlhabenden Bürgertums ergänzt, die man seit dem 3. Jahrhundert als *ordo equester* bezeichnete; ‚Ritterstand‘, weil es sich zunächst um Bürger der 1. Censurklasse handelte, die als vermögliche Grundbesitzer im Heeresaufgebot mit eigenem Pferd Dienst leisten konnten. Seit dem 2. Jahrhundert entwickelte er sich zu dem Großbürgertum, dessen Reichtum vorwiegend aus Handel und Staatspachten stammte und in Grundbesitz angelegt wurde“, ders., S. 15. Hervorh. im Original.

⁷⁶² Gelzer (2014), S. 99f. Es ist P. Sulla gemeint, der wegen *ambitus* 66 v.Chr. und wegen Teilnahme an der Catilinarischen Verschwörung 62 v.Chr. vor Gericht stand. Ihn verteidigten Cicero und Hortensius mit Erfolg.

⁷⁶³ Vgl. Bringmann, Cicero, I. Historisch. In: DNP.

⁷⁶⁴ Vgl. Knapp (2016), S. 120.

⁷⁶⁵ Velten (2014), S. 300f. Hervorh. im Original.

Veltens Deutung, die vor allem Bezug auf *de officiis* nimmt, ist zum einen dahingehend richtig, dass sie Cicero ins Zentrum der ethischen Reflexion rückt, zum anderen dahingehend wenigstens fragwürdig, ob die Verachtung tatsächlich gespielt ist. Denn bezogen auf das Paradoxon VI, unter der Prämisse, dass Cicero widerrechtliches Anhäufen von Besitztümern und Verschwendungssucht – in diesem Falle des von Sullas Proskriptionen profitierenden Crassus – missbilligt, er selbst derartige Handlungen nachweislich nicht getan hat⁷⁶⁶, ist die Verachtung schlüssig, auch wenn Cicero selbst besitzend war. Daher ist auch nur schwer verständlich, warum seine Argumentation als „Kampfmittel um soziale Stellung“ hervortreten sollte. Cicero dürfte es als Gebildetem ja gerade nicht notwendig gewesen sein, derart kämpfen zu müssen, sondern erhaben über einen solchen Kampf zu sein.

Gegenwartsbezogen interpretierend könnte dann ein zu bewertender Vergleich mit Personen der heute bekannten Öffentlichkeit, die über einen großen materiellen Reichtum verfügen, hergestellt werden.⁷⁶⁷ Dabei sollte durchaus darauf Wert gelegt werden, dem Crassus von Cicero zugeschriebenen Verhalten (*[...] propter aviditatem pecuniae nullum quaestum turpem putas [...], [...] cotidie fraudas decipis pacisceris aufers eripis, [...] socios spoliis aerarium expilas, [...] testamenta amicorum exspectas aut ne exspectas quidem atque ipse supponis [...]*?⁷⁶⁸) auf Grund seiner Motivlage (*Improbi autem et avari, quoniam incertas atque in casu positas possessiones habent et plus semper appetunt [...]*.⁷⁶⁹) und der daraus folgenden Zuschreibung (*[...] inopes ac pauperes existimandi sunt.*⁷⁷⁰) ähnlich bekannte, aber auch die Thesen widerlegende Personen der Gegenwart, die mehr der *virtus*

⁷⁶⁶ Vgl. Woolf (2015), S. 203; Ciceros bekannte Kapitalaufnahmen waren wohl legal, wenn auch nicht unumstritten. Vgl. Gelzer (2014), S. 99f. In seiner Exilzeit schenkte ihm Atticus eine beträchtliche Summe, 250000 Sesterzen. Vgl. ders., S. 131.

⁷⁶⁷ Vgl. Kuhlmann (2010c), S. 149; vgl. Doepner (2019b), S. 124f. vor allem in Bezug auf den existentiellen Transfer.

⁷⁶⁸ Cic., *Parad.* VI, 43.

⁷⁶⁹ Cic., *Parad.* VI, 52.

⁷⁷⁰ Ebd.

und der *parsimonia* trotz materiellen Reichtums entsprechen, auszuwählen oder zu konstruieren.

Grundlegend für diese beiden Interpretationslinien ist die statarische Lektüre zentraler Textstellen⁷⁷¹, so die Bekräftigung der These, dass nur der Weise reich sei, durch die *confirmatio*, in der Crassus wohl direkt angesprochen wird.⁷⁷²

*Quae est ista in commemoranda pecunia tua tam insolens ostentatio? solusne tu dives? Pro di immortales! egone me audivisse aliquid et didicisse non gaudeam? Solusne dives? Quid se ne dives quidem? quid si pauper etiam? Quem enim intellegimus divitem, aut hoc verbum in quo homine ponimus? opinor in eo, cui tanta possessio est, ut ad liberaliter vivendum facile contentus sit, qui-[sic!] nihil quaerat nihil appetat nihil optet amplius.*⁷⁷³

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 sogar 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, [freigebig] zu leben, und der nichts sucht, nach nichts strebt und nichts weiter wünscht.⁷⁷⁴

Mittels der Aneinanderreihung teils wiederholender rhetorischer Fragen an die zweite Person wird der Fokus deutlich auf die Frage gerichtet, was eigentlich *dives* bedeute, ob Crassus nicht vielleicht – trotz der *pecunia* – *pauper* sei. Cicero vermutet, dass ein *dives* sich durch Freigebigkeit, Zufriedenheit und – in parallelistischem Trikolon ausge-

⁷⁷¹ Vgl. Nickel (2001), S. 176, Lektüre, statarische.

⁷⁷² Vgl. hierzu das für die Unterrichtspraxis erstellte Material *Cicero – Paradoxon VI (Teil I)* und die dementsprechend operationalisierten *Arbeitsaufträge* in Kap. 5.2.2.3 dieser Arbeit.

⁷⁷³ Cic., *Parad.* VI, 42. Hervorh. durch N. Herzig.

⁷⁷⁴ Nickel (2004), S. 237. Die Junktions „in Würde“ ist durch „freigebig“ von N. Herzig ersetzt worden. Vgl. hierzu Kap. 2.2.6 und FN321 dieser Arbeit.

drückt – nicht durch Begierde und Wünsche auszeichne.⁷⁷⁵ Kurz darauf beginnt er mit einer genaueren Erklärung des Gegensatzes, in die zwei ausführlichere *exempla* (zu Danaos und Crassus selbst⁷⁷⁶) eingebettet sind. Diese könnten in synoptischer oder einsprachiger Lektüre gelesen werden⁷⁷⁷, um sich dann mittels des mikroskopischen Lesens wieder einer für die Problemorientierung zentralen Stelle zu widmen.⁷⁷⁸

*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 exspectas aut ne exspectas quidem atque ipse supponis, haec utrum abundantis an egentis signa sunt? Animus hominis dives, non arca appellari solet: quamvis illa sit plena, dum te inanem videbo, divitem non putabo.*⁷⁷⁹

Wenn du aber aufgrund deiner Geldgier keine Möglichkeit, Gewinn zu machen, für schimpflich hältst [...], wenn du jeden Tag betrügst, täuschst, forderst, handelst, wegschaffst, stiehlt, 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.⁷⁸⁰

haec profecto, quae sunt summarum virtutum, pluris aestimanda sunt quam illa, quae sunt pecuniae. Quis igitur, si quidem ut quisque, quod

⁷⁷⁵ Vgl. hierzu die operationalisierten *Arbeitsaufträge* im Rahmen der *Interpretation* des für die Unterrichtspraxis erstellten Materials *Cicero – Paradoxon VI (Teil 1)* in Kap. 5.2.2.3 dieser Arbeit.

⁷⁷⁶ Vgl. Kap. 2.2.6 dieser Arbeit; vgl. ferner Cic., *Parad.* VI, 44–47.

⁷⁷⁷ Vgl. hierzu die operationalisierten *Arbeitsaufträge* im Rahmen der *Interpretation* des für die Unterrichtspraxis erstellten Materials *Cicero – Paradoxon VI (Teil 2)* in Kap. 5.2.2.3 dieser Arbeit.

⁷⁷⁸ Vgl. hierzu das für die Unterrichtspraxis erstellte Material *Cicero – Paradoxon VI (Teil 2)* und die dementsprechend operationalisierten *Arbeitsaufträge* in Kap. 5.2.2.3 dieser Arbeit.

⁷⁷⁹ Cic., *Parad.* VI, 43f. Hervorh. durch N. Herzig.

⁷⁸⁰ Nickel (2004), S. 237.

*plurimi sit, possideat, ita ditissimus habendus sit, dubitet, quin in virtute divitiae sint, quoniam nulla possessio, nulla vis auri et argenti pluris quam virtus aestimanda est?*⁷⁸¹

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?⁷⁸²

In diesen Passagen erläutert Cicero, dass Crassus' Umgang mit *pecunia* auf Grund von *aviditas* zu schändlichen Handlungen führe, wodurch ihm in einer langen *Enumeratio* so ziemlich alles von Täuschung über Fortreißen bis hin zur Unterschlagung von Testamenten zum Vorwurf gemacht wird. Das sei Zeichen eines Bedürftigen (*egentis*). Vielmehr könne nur der *animus* eines Menschen, nicht seine *arca* reich genannt werden. Daher sei Crassus lediglich – antithetisch – *inanem*. Mit Hilfe dieser stoischen Begründung könne ein Mensch dann als *dives* angesehen werden, wenn er Zeichen der *virtutes* aufweise. Unter Berufung auf Fabricius' *continentia*, M. Curius und Africanus' *liberalitas*⁷⁸³, die allesamt Geld oder Gold zurückgewiesen haben sollen, erläutert Cicero, dass derjenige *divitissimus* sei, dessen *divitiae* mit der *virtus* übereinstimmen. An dieser Stelle werden die Begriffe der *oratio erudita* mit Begriffen der *oratio popularis*, die in Aufzählung negiert werden, verbunden: *possessio, vis auri et argenti*. In diesem Zusammenhang stellt Cicero im Folgenden eine Sekundärtugend heraus, der es sich auch aus fachdidaktischer Sicht nachzuspüren lohnt: die *parsimonia*.

⁷⁸¹ Cic., *Parad.* VI, 48. Hervorh. durch N. Herzig.

⁷⁸² Nickel (2004), S. 241.

⁷⁸³ Vgl. Cic., *Parad.* VI, 48. M. Curius wird hier keine konkrete *virtus* zugeschrieben, dafür aber eine Sekundärtugend in *Parad.* I, 12: *tenuitas victus M' Curii*. „Er war Consul des Jahres 290 und besiegte die Samniter nach 49 Kriegsjahren. Er verweigerte deren Geschenke mit den Worten, er ziehe es vor, über die Besitzer von Gold zu herrschen, statt selbst Gold zu besitzen“, Nickel (2004), S. 276, Anm. 38.

*O di immortales! non intellegunt homines, quam magnum vectigal sit parsimonia! [...] ex meo tenui vectigali detractis sumptibus cupiditatis aliquid etiam redundabit. Uter igitur est divitior, cui deest an cui superat? qui eget an qui abundat? cuius possessio, quo est maior, eo plus requirit ad se tuendam, an quae suis se viribus sustinet? Sed quid ego de me loquor, qui morum ac temporum vitio aliquantum etiam ipse fortasse in huius saeculi errore verser?*⁷⁸⁴

Bei den unsterblichen Göttern! Die Menschen sehen nicht ein, welch große Einnahmequelle die Sparsamkeit ist. [...] Von meinem kleinen Einkommen wird sogar noch etwas übrig bleiben, nachdem die Ausgaben für meine Bedürfnisse abgezogen sind. Wer ist also reicher? Wer zu wenig oder wer zu viel hat? Wem etwas fehlt oder wer im Überfluß schwimmt? Wessen Besitz mit wachsendem Umfang auch erhöhten Aufwand zu seiner Unterhaltung erfordert oder wer sich aus eigener Kraft erhält? Aber warum spreche ich von mir, der ich durch die Schuld unserer Lebensgewohnheiten und Zeitumstände vielleicht selbst sogar beträchtlich in das Fehlverhalten dieser Generation verwickelt bin?⁷⁸⁵

Besonders interessant für den Oberstufenunterricht ist an dieser Stelle Ciceros Selbstreflexion und damit seine eigene Exemplarität für die *parsimonia*, von der er aber behauptet, dass er sie nicht in vollem Umfang ausleben könne, da er in den *error* seines Zeitalters verwickelt sei, dennoch näher an sie herankomme als Crassus, dessen Verschwendungssucht er vorher dargestellt hat.⁷⁸⁶ Dies könnte wiederum in Synopse oder einsprachiger deutscher Lektüre nachvollzogen werden. Genau dieser Vergleich könnte vermittels eines Einblicks in Crassus' und Ciceros historisch belegte Einkünfte⁷⁸⁷ und Ausgaben problematisiert werden, um dessen *parsimonia* sowie die Kritik an jenem auch histo-

⁷⁸⁴ Cic., *Parad.* VI, 49f.

⁷⁸⁵ Nickel (2004), S. 241; 243.

⁷⁸⁶ Vgl. Cic., *Parad.* VI, 49.

⁷⁸⁷ Vgl. Will, Licinius, I 11 L. Crassus, M. Consul zusammen mit Pompeius 70 und 55 v.Chr., Feldherr. In: DNP; vgl. ferner Kap. 2.2.6 dieser Arbeit; vgl. Gelzer (2014), S. 99; 131.

risch zu rekonstruieren bzw. zu überprüfen.⁷⁸⁸ So soll Cicero z.B. 56 v.Chr. von Caesar 800.000 Sesterzen erhalten haben, als dieser die Vormacht in seinen Provinzen auf eine Rede Ciceros hin nicht ablegen musste.⁷⁸⁹

Nach einem weiteren historischen *exemplum*⁷⁹⁰ gelangt Cicero zur *peroratio*. In all den aufgeführten Passagen fallen insbesondere Enumerationes, Trikola und Klimaxe auf, die im Abschluss des Paradoxons vor allem mittels Antithese den Unterschied zwischen wahren und falschem Reichtum offenbaren sollen⁷⁹¹:

[...] *quanti est aestimanda virtus, quae nec eripi nec subripi potest unquam, neque naufragio neque incendio amittitur, nec vi tempestatum nec temporum perturbatione mutatur! Qua praediti qui 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 appetunt, nulla re egent, nihil sibi deesse sentiunt, nihil requirunt.*⁷⁹²

[...] [W]ie hoch ist dann die Tugend zu bewerten, die weder jemals geraubt noch gestohlen werden kann, weder durch Schiffbruch noch durch Feuer verloren geht und weder durch die Gewalt der Stürme noch durch stürmische Zeiten verändert wird? Nur diejenigen, die über die Tugend verfügen, sind reich, denn sie allein besitzen ein gewinnbringendes und unverlierba-

⁷⁸⁸ Vgl. hierzu die operationalisierten *Arbeitsaufträge* im Rahmen der *Interpretation* des für die Unterrichtspraxis erstellten Materials *Cicero – Paradoxon VI (Teil 3)* in Kap. 5.2.2.3 dieser Arbeit.

⁷⁸⁹ Vgl. Bellen (1995), S. 132. Ferner soll sich auf Grundlage der Konferenz von Luca nicht nur dies ereignet haben: „Schließlich wurde vereinbart, daß Pompeius seine Beziehungen zu Cicero dazu benutzen sollte, diesen von einem geplanten Vorgehen gegen Caesar wegen der *lex Iulia de agro Campano* abzubringen. Die Beschlüsse von Luca wurden zunächst in bezug[sic!] auf Cicero ausgeführt: Pompeius brachte zustande, daß der redegewaltige Konsular durch seine Abwesenheit die Debatte über die *lex Campana* entschärfte, daß er die Besoldung der vier Legionen aus der Staatskasse gar befürwortete und daß er durch eine geradezu spektakuläre Senatsrede verhinderte, daß Caesars Provinzen, wie von L. Domitius Ahenobarbus beabsichtigt, zur Disposition gestellt wurden“, ebd. Hervorh. im Original. Zu der *lex Iulia de agro Campano* vgl. ders., S. 127.

⁷⁹⁰ Manius Manilius. Vgl. Kap. 2.2.6 dieser Arbeit; vgl. ferner Cic., *Parad.* VI, 50.

⁷⁹¹ Für eine Analyse weiterer Textstellen vgl. Herzig (2020), S. 133–143.

⁷⁹² Cic., *Parad.* VI, 51f. Hervorh. durch N. Herzig.

res Vermögen; sie allein (was für den Reichtum charakteristisch ist) sind zufrieden mit ihrem Besitz; sie halten das, was sie haben, für genug, sie wollen nichts weiter; sie entbehren nichts, sie empfinden keinen Mangel; sie benötigen nichts.⁷⁹³

*Improbi autem et avari, quoniam incertas atque in casu positas possessiones habent et plus semper appetunt, nec eorum quisquam adhuc inventus est, cui quod haberet esset satis, non modo non copiosi ac divites, sed etiam inopes ac pauperes existimandi sunt.*⁷⁹⁴

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.⁷⁹⁵

Die unerschütterliche *virtus* wird hier als entscheidendes Kriterium für die Feststellung von *divitiae* bestätigt, die These, nur der *vir sapiens* sei ein *dives*, bekräftigt. Als Grund wird vor allem die Folge aus der *virtus* beschrieben, nämlich die Zufriedenheit (*contentus*) mit dem, was einem zuteil ist, ohne begierig nach mehr zu trachten. Cicero sagt hier allerdings nicht, inwiefern jemand zu dem gekommen ist, was ihm zu eigen ist. Diejenigen, die sich aber durch Unrechtschaffenheit und Gier (*Improbi autem et avari*) auszeichnen, zu denen hier nach Ciceros Darstellung Crassus zu zählen ist, seien infolgedessen an ungewisse und zufällige Besitztümer gebunden und daher als arm und bedürftig (*inopes ac pauperes*) zu kennzeichnen. Die genaue Analyse dieser Gegenüberstellung ermöglicht ein vertieftes Verständnis für Ciceros Argumentationsstil auf sprachlicher, für die Unterscheidung von immateriellem Reichtum und Armut trotz materieller Besitztümer aus der Perspektive der Stoa auf inhaltlicher Ebene. Dieses Textverständnis kann genutzt werden, um Reichtum in der Gegenwart beurteilen zu können, also ob dieser notwendigerweise an Besitz gebunden sein muss oder nicht, ob z.B.

⁷⁹³ Nickel (2004), S. 243; 245.

⁷⁹⁴ Cic., *Parad.* VI, 52.

⁷⁹⁵ Nickel (2004), S. 245.

Bildung als reich gelte, ob soziale Herkunft über Reichtum entscheide oder nicht etc.⁷⁹⁶ Ein existentieller Transfer eignet sich offenkundig hervorragend, um Ciceros Theorie auf den Lebensweltbezug heutiger Schüler*innen zu abstrahieren.⁷⁹⁷ „Zwar ist Literatur besonders geeignet, Schüler in fremde Kulturen und Denkweisen einzuführen, aber zugleich darf sie den Verstehenshorizont von Schülern auch nicht übersteigen; sie muss einen EXISTENZIELLEN TRANSFER ermöglichen.“⁷⁹⁸ Und ein solcher Verstehenshorizont wird in diesem Paradoxon nicht durch ein verklausuliertes System der stoischen Ethik, Physik und Logik überstiegen, sondern durch den Bezug auf (römische) Praxis vielmehr im Sinne des *top-down* (Vorwissen über Reichtum) und *bottom-up* (neue Informationen über den Reichtum durch die Lektüre) befördert.⁷⁹⁹ Frei nach Gadamer kann festgehalten werden, dass eine im Fach Latein derart methodisch angeleitete Lektüre der sechsten Paradoxie eine Horizontverschmelzung zwischen dem des gegenwärtigen Vorurteils und dem vergangenen, historischen Horizont wissenschaftspropädeutisch begünstigen kann.⁸⁰⁰ So scheint mit Hahn ein Wechsel

⁷⁹⁶ Vgl. hierzu das für die Unterrichtspraxis erstellte Material *Cicero – Paradoxon VI (Teil 3)* und die dementsprechend operationalisierten *Arbeitsaufträge* in Kap. 5.2.2.3 dieser Arbeit.

⁷⁹⁷ Vgl. Kuhlmann (2010c), S. 147f. „Die philosophischen Systeme der Antike bieten in der Regel umfassende Modelle zur Welterklärung und Lebensbewältigung an, die man analysieren, kritisch hinterfragen und entweder annehmen oder ablehnen kann“, ders., S. 147.

⁷⁹⁸ Kuhlmann (2009), S. 134. Hervorh. im Original.

⁷⁹⁹ Die Begriffe sind aus der Wahrnehmungspsychologie abgeleitet und werden in der Lateinidaktik vor allem mit der Texterschließung in Verbindung gebracht. Vgl. Kuhlmann (2009), S. 120f. „Beim *top-down* [...] strukturiert das Vorwissen und eine generelle Vorerwartung das grobe Verständnis des Textganzen“, ebd. „Bei der genauen Lektüre nimmt der Rezipient alle sprachlichen Einzelinformationen von der Lexik über die morphologischen und syntaktischen bis hin zu den satzübergreifenden und den Textstrukturierenden Elementen auf und konstruiert so aus den Einzelheiten den genauen Textsinn im Ganzen (*bottom-up* [...])“, ders., S. 121; vgl. auch ders. (2018a), S. 31.

⁸⁰⁰ Vgl. Gadamer (1965): „In Wahrheit ist der Horizont der Gegenwart in steter Bildung begriffen, sofern wir alle unsere Vorurteile ständig erproben müssen. Zu solcher Erprobung gehört nicht zuletzt die Begegnung mit der Vergangenheit und das Verstehen der Überlieferung, aus der wir kommen. Der Horizont der Gegenwart bildet sich also gar nicht ohne die Vergangenheit“, S. 289; vgl. auch Kuhlmann (2010b), S. 15f., und Nickel

der Fachperspektiven besonders geeignet, die Fachmethodik im Wechsel der Fach-Perspektive zu beleuchten, um herauszustellen, welchen Wert bei der Aneignung von Wissen eigentlich die jeweilige Methode habe.⁸⁰¹

Die Vorteile des fächerübergreifenden Unterrichts in der Sekundarstufe II können sich vor allem dann entfalten, wenn dort zunächst weniger die Beobachtung dessen thematisiert wird, *was* in den Fächern beobachtet wird, sondern die Beobachtung, *wie* sie beobachten!⁸⁰²

Hierfür sei es aber zunächst notwendig, fachliches Wissen zu erlangen.⁸⁰³

Mittels eines Vergleiches mit Senecas Ausführungen in *de vita beata*, einem *dialogus*, wäre es aus philosophiedidaktischer Perspektive hinsichtlich der *divitiae* möglich, Ciceros aus der mittleren Stoa geprägte Kritik im Fokus der jüngeren Stoa zu relativieren⁸⁰⁴:

Quid autem dubii est quin haec maior materia sapienti viro sit animum explicandi suum in divitiis quam in paupertate, cum in hac unum genus virtutis sit non inclinari nec deprimi, in divitiis et temperantia et liberalitas et diligentia et dispositio et magnificentia campum habeat patentem? [...] Malam valetudinem tolerabit, bonam optabit. Quaedam enim, etiam si in summam rei parva sunt [ait] et subduci sine ruina principalis boni possunt, adiciunt tamen aliquid ad perpetuam laetitiam et ex virtute nascentem: sic illum afficiunt divitiae et exhilarant, ut navigantem secundus et ferens ven-

(2001), S. 118; vgl. in diesem Zusammenhang zur Wissenschaftspropädeutik Hahn (2013), S. 166f.

⁸⁰¹ Vgl. zur unterrichtsrelevanten, materialgestützten Kontextualisierung im Rahmen des *Fächerübergreifenden Einstiegscontextes*, des *Fachlichen Contextes Latein* sowie des *Fächerübergreifenden diskursiven wie reflexiven Contextes* Kap. 5.2.2.1, 5.2.2.3–5.2.2.5, zum Überblick des dort konkretisierten Konzepts Abb. 10 in Kap. 5.2.2 dieser Arbeit.

⁸⁰² Hahn (2013), S. 168. Hervorh. im Original.

⁸⁰³ Vgl. ebd.

⁸⁰⁴ Vgl. hierzu das für die Unterrichtspraxis erstellte Material *Seneca – Der Reichtum des Weisen* und die dementsprechend operationalisierten *Arbeitsaufträge* in Kap. 5.2.2.2 dieser Arbeit.

*tus, ut dies bonus et in bruma ac frigore apricus locus. Quis porro sapientium (nostrorum dico quibus unum est bonum virtus) negat etiam haec quae indifferentia vocamus habere aliquid in se pretii et alia aliis esse potiora? Quibusdam ex iis tribuitur aliquid honoris, quibusdam multum. Ne erres itaque, inter potiora divitiae sunt. – Quid ergo, inquis, me derides, cum eundem apud te locum habeant quem apud me? – Vis scire quam non eundem habeant locum? Mihi divitiae si effluerint, nihil auferent nisi semet ipsas, tu stupebis et videberis tibi sine te relictus, si illae a te recesserint; apud me divitiae aliquem locum habent, apud te summum; ad postremum divitiae meae sunt, tu divitiarum es.*⁸⁰⁵

Was aber kann es Zweifel geben, daß größere Möglichkeit der Weise hat, seine Seele zu entfalten, im Reichtum als in der Armut, da es in Armut einzige Art sittlicher Vollkommenheit ist, sich nicht beugen noch niederdrücken zu lassen, im Reichtum Mäßigung, Freigebigkeit, Sorgfalt, Überblick und Großzügigkeit ein weites Feld vorfinden? [...] Schlechte Gesundheit wird er ertragen, gute wünschen. Manches nämlich, auch wenn es auf das Ganze bezogen gering ist und entzogen werden kann ohne Schaden für das wichtigste Gut, trägt dennoch etwas zur Freude bei, die beständig ist und aus der sittlichen Vollkommenheit erwachsend: so regt ihn Reichtum an und erheitert ihn, wie den Seereisenden ein günstiger Fahrwind, wie ein schöner Tag und bei winterlicher Kälte ein sonniger Platz. Wer ferner von den Philosophen (von unseren, sage ich, denen das einzige Gut die sittliche Vollkommenheit ist) bestreitet, auch das, was wir belanglos nennen, habe in sich einen bestimmten Grad an Wert, und es sei das eine wichtiger als das andere? Manchem davon wird zuerkannt ein wenig Ehre, manchem viel. Damit du daher keinen Irrtum begehst – unter dem Wichtigeren befindet sich der Reichtum. „Was also“, sagst du, „verlachst du mich, wenn er denselben Rang bei dir einnimmt wie bei mir?“ Du willst wissen, inwiefern er nicht denselben Platz einnimmt? Der Reichtum – wenn er **mir** unter den Händen zerrinnt, wird er nichts wegtragen, nur sich selber, **du** wirst betäubt sein und dir vorkommen wie ohne dich zurückgelassen, wenn er dich verlassen hat; bei **mir** hat der Reichtum irgendeinen Rang, bei **dir** den höchsten; an letzter Stelle steht **mein** Reichtum, **du** bist sein Eigentum.⁸⁰⁶

⁸⁰⁵ Sen., v. *beat.* XXII. Hervorh. durch A. Bourgery: *indifferentia* (im Original ist das „in“ kursiv, in Formatierung durch N. Herzig hier im Fließtext fett hervorgehoben) ist häufiger als *differentia* in den Handschriften verwendet. Vgl. Rosenbach (Hg.) (2011a), S. 54.

⁸⁰⁶ Rosenbach (2011a), S. 55; 57. Hervorh. durch ders. (im Original kursiv, in Formatierung durch N. Herzig hier im Fließtext fett hervorgehoben).

In Rosenbachs Übersetzung wird der *animus* mit „Seele“, die *virtus* mit „sittliche Vollkommenheit“ wiedergegeben, was sicherlich Berechtigung hat, da erstens eine primär nicht körperliche Substanz betrifft, letzteres in der Tat Vollkommenes meint. Allerdings sind die Übersetzungen aus heutiger Perspektive eher nicht ganz zutreffend. In der Stoa umfasst der *animus* mehr das geistige Vermögen, Entscheidungen auf Grund der *ratio* vor dem Motiv der *virtus* treffen zu können, und zwar *secundum naturam vivere*.⁸⁰⁷ Eben solche Möglichkeiten der Entscheidungsfindung schreibt Seneca dem *sapiens vir* zu. Mit dem Begriff „Seele“ ist eine solche In-Bezug-Setzung nur sehr schwer möglich. Dass die *virtus* als Motiv für solche Entscheidungen notwendig ist, wird durch Rosenbachs Übersetzung nicht gestört. Dass solche Motive aber rein sittlicher Natur sein sollen, ist abwegig. Da der *animus* der Stoa eben ein geistiges Vermögen impliziert, müssen unter den *virtutes* nicht nur sittlich, sondern auch geistig vollkommene Zustände sein. Man denke an Aristoteles' ethische und dianoëtische Tugenden, die Seneca – auch dank der Überlieferung Ciceros – bekannt gewesen sein müssen.⁸⁰⁸ U.a. das hat Seneca wohl vor Augen, wenn er den Vergleich zwischen *sapienti viro [...] in divitiis* und demjenigen *in paupertate* zieht. Dem ersten spricht er viele *virtutes*, an dieser Stelle überwiegend Sekundärtugenden zu (*liberalitas, diligentia, dispositio, magnificentia*) – mit Ausnahme der *temperantia*. Notwendig für all diese Tugenden muss aber die *sapientia* sein.⁸⁰⁹ Allein dem *vir sapiens* ist zu entnehmen, dass die *virtus* nicht nur sittlich, sondern auch geistig sein muss. Um all dies zu umgehen, bietet es sich an, entweder den weniger spezialisierten Begriff „Tugend“ zu verwenden oder aber *virtus* ebenso wie *animus* gänzlich unübersetzt zu lassen, da das Bedeutungsspektrum beider im Deutschen nicht in Kürze abgebildet werden kann. In diesem Kontext fasst Doepner den Vorgang der Substitution bzw. Adaption ausgangssprachlicher Termini in die deutsche Zielsprache – in dem

⁸⁰⁷ Vgl. Cic., *fin.* III, 20f.; vgl. Ciceros hier dargelegte Zusammenfassung der οἰκείωσις-Lehre mit Chrysipp und Seneca bei Forschner (2018), S. 170–177.

⁸⁰⁸ Vgl. Aristot., *NE* II, 1108b-1109a; III–VI, passim. Die Lehre der Peripatetiker war Seneca bekannt, vgl. Sen., *ep.* 89, 10; vgl. ferner Kap. 2.1 dieser Arbeit.

⁸⁰⁹ Vgl. Eisenhut (1973), S. 138.

Sinne einer „Ersetzung von Begriffen, die eigentlich unübersetzbar sind, da sie in einem spezifischen Milieu verankert sind [...]“⁸¹⁰ – als für Schüler*innen i.d.R. „nicht leistbar“ auf und führt gerade die *virtus* als prominentes Beispiel an.⁸¹¹ Genau an dieser Stelle ist Senecas Kritik an der Philosophenschule offenbar, der er selbst angehört: *nostrorum dico quibus unum est bonum virtus*. Ein Bezug zu Ciceros Paradoxon I kann offensichtlich hergestellt werden: *Quod honestum sit id solum bonum esse*.⁸¹² Konkreter erläutert Cicero: *Si, quod recte fit et honeste et cum virtute, id bene fieri vere dicitur, quod rectum et honestum et cum virtute est, id solum opinor bonum*.⁸¹³ Während Cicero das als Gut beschreibt, was mit der *virtus* in Einklang steht, ist die *virtus* identisch mit dem Gut bei Seneca.⁸¹⁴ Deutlicher wird die Unterscheidung in konkreter Anwendung auf den Reichtum. Wenn Cicero in Paradoxon VI nur dem Weisen Reichtum (*divitiae*) zuspricht, diesen Reichtum als etwas notwendigerweise Immaterielles auffasst, d.h. reich an *virtus* zu sein, ist für Seneca der Reichtum durchaus mit *materia* verbunden, deren Verfügbarkeit kein Laster darstelle und nicht zur (geistigen) Armut führe. Vielmehr gewähre der materielle Reichtum größeren Raum zur geistigen und sittlichen Entfaltung als ein Leben in Armut, das nur eine einzige *virtus* erfordere: *non inclinari nec deprimi*. Dies zählt zur *fortitudo*.⁸¹⁵ Seneca gesteht zwar ein, dass der Reichtum zu den *indifferentia* zähle, unter diesen aber einen höheren Wert besitze, weil die *divitiae* ein sorgloseres und damit ein mehr dem *animus* sich potentiell widmendes Leben ermöglichen würden. Allerdings schade es dem *sapiens vir* nicht, wenn der Reichtum davonflöße (*divitiae si effluxerint, nihil auferent nisi semet ipsas*). Hierfür habe der Weise die *tranquillitas*

⁸¹⁰ Doepner (2019a), S. 122.

⁸¹¹ Vgl. Doepner (2019a), S. 121f. Vgl. auch Kap. 2.1 dieser Arbeit.

⁸¹² Cic., *Parad.* I, 6.

⁸¹³ Cic., *Parad.* I, 9.

⁸¹⁴ Vgl. Eisenhut (1973), S. 139. „Für Seneca ist *virtus* das *summum bonum*“, ebd. Hervorh. im Original.

⁸¹⁵ Vgl. hierzu und zur gesamten Gegenüberstellung in Sen., *v. beat.* XXII, 1 auch ders., *v. beat.* XV, 7: *Ergo paupertati adhibebimus illas quae pugnare sciunt fortiores, divitiis illas diligentiores quae suspensum gradum ponunt et pondus suus sustinent*.

animi, er sei also *securus*.⁸¹⁶ Schließlich übt Seneca in dieser Passage Kritik an demjenigen, der den *divitiae* etwas Höheres einräume und sich somit in deren Abhängigkeit begeben. Das widerspräche dem Ansinnen, dem *animus* und damit der *virtus* Raum zu geben. Trotz dieser Parallele zu Ciceros stoischen Paradoxien wird doch offensichtlich, dass Seneca nicht damit einverstanden ist, Reichtum bloß immateriell aufzufassen. Für ihn hat das materielle Vermögen, das einen zufällig trifft⁸¹⁷, weder etwas Gutes noch Schlechtes an sich.⁸¹⁸ Das richtige Gebrauchen des Reichtums, z.B. in Form von überlegten Schenkungen, also der *liberalitas*⁸¹⁹, oder andere Schritte auf dem Weg zur geistigen wie sittlichen Vervollkommenung im Schoße des Reichtums seien vielmehr bewusst als Geschenk des Schicksals⁸²⁰ anzunehmen.

Und das markiert einen deutlichen Unterschied zu Ciceros Angriff auf die materialistisch geprägte Oberschicht der *res publica libera*. Insofern bietet der o.a. Ausschnitt aus *de vita beata* eine kritische Auseinandersetzung innerhalb der stoischen Schule, die als Kritik der Kritik gelesen werden kann, wodurch Schüler*innen ein differenziertes Bild zum Reichtum zur Zeit der klassischen Latinität erfahren und als Beurteilungsgrundlage für Probleme der vergangenen, aber auch der Jetztzeit erwerben können.⁸²¹ Man muss aber einwenden, dass auch Cicero selbst ein weitaus differenzierteres Bild zu der Problematik hat, allerdings vor allem erst in *de officiis* veröffentlicht. Dort zählt er die *liberalitas* zu den Teilbereichen der *iustitia*. In diesem Kontext sei zu bedenken, Privateigentum als solches und gemeines Eigentum als solches

⁸¹⁶ Vgl. Sen., v. *beat.* XXI, 2.

⁸¹⁷ Vgl. ebd.: *Divitias quidem ubi tutius fortuna deponet quam ibi unde sine querela reddentis receptura est?* Vgl. ders., v. *beat.* XXIII, 4: *[Et] habebit itaque opes sed tamquam leves et avolaturas [...]*.

⁸¹⁸ Vgl. Sen., v. *beat.* XXIV, 5: *Divitias nego bonum esse : nam si essent, bonos facerent; nunc, quoniam quod apud malos deprenditur dici bonum non potest, hoc illis nomen nego. Ceterum et habendas esse et utiles et magna commoda vitae afferentis fateor.*

⁸¹⁹ Vgl. Sen., v. *beat.* XXIII, 5; XXIV, 1–3.

⁸²⁰ Vgl. Forscher (2018), S. 238.

⁸²¹ Vgl. Henke (2015), S. 93.

zu betrachten.⁸²² Cicero sagt also, Seneca ähnlich, dass gerechtes Handeln Freigebigkeit erfordere – unter Wahrung der Dichotomie von Privatem und Gemeinschaftlichem. Jedoch bestreitet Cicero, dass einem Menschen Privateigentum zufällig, *qua natura*, zufalle, sondern *occupatione, victoria* oder *lege, pactione, condicione, sorte* (im Sinne einer menschlichen Wahl).⁸²³ Auf diese Weise erworben sei materieller Reichtum vor allem durch Grundbesitz gegeben über das, *quae natura fuerant communia*.⁸²⁴ Das ist wiederum ein Unterschied zu der auf Zufälligkeit beruhenden Verteilung von Reichtum nach Seneca. Dass die Begründung von Reichtum bzw. Eigentum grundsätzlich problematisch in der Stoa war, stellt Gunermann nachdrücklich klar:

Manche Stoiker befürworteten radikale Reformen auf sozialem Gebiet: [...] Blossios von Kyme, Schüler des Diogenes, und Antipater (beide Stoiker) beeinflussten Ti. Gracchus [...]. Man wird annehmen müssen, daß die griechisch-römische Stoa in Rom dann ihr revolutionäres Anliegen aufgegeben hat und zur sittlichen Begründung des Privateigentums gelangt ist [...]. Der Zwiespalt der Stoa in dieser Frage klingt hier durch. Bei den Reformen der Gracchen beriefen sich beide Seiten auf die Stoa [...].⁸²⁵

Somit ist es nicht verwunderlich, dass in Ciceros und Senecas Ausführungen grundsätzliche Einigkeit bei Grundlagen der Stoa im Kontext von *virtus, animus* und *tranquillitas animi* liegt, in der Begründung ihrer jeweils zeitgeschichtlichen Kontextualisierung von Reichtum aber andere Muster in der *res publica libera* als im Prinzipat anzutreffen sind. Ebenso nimmt in beiden Begründungsmustern zwar die *liberalitas* einen besonderen Stellenwert als Sekundärtugend ein – Cicero widmet ihr ferner in *off.* I gemeinsam mit der *beneficentia*, der Wohltätigkeit, vor allem die Kapitel 42–49, in *off.* II die Kapitel 32 und 52–85⁸²⁶ –, aber in Vermögensfragen ist Cicero an dieser Stelle anderer Ansicht:

⁸²² Vgl. Cic., *off.* I, 20.

⁸²³ Vgl. Cic., *off.* I, 21.

⁸²⁴ Ebd.

⁸²⁵ Gunermann (2007), S. 339, Anm. 55.

⁸²⁶ Vgl. Cic., *off.* II, 52: [...] *de beneficentia ac de liberalitate dicendum est, cuius est ratio duplex. Nam aut opera benigne fit indigentibus aut pecunia.*

*Res autem familiaris quaeri debet iis rebus, a quibus abest turpitude, conservari autem diligentia et parsimonia, eisdem etiam rebus auferri.*⁸²⁷ Nicht unter diese Kategorie fallen mit Cicero Zöllner (*portitorum*), Geldverleiher (*eneratorum*), als *inliberales* Tagelöhner (*mercenariorum*) und Händler (*qui mercantur a mercatoribus, quod statim vendant*), Handwerker (*opifices*) und schließlich *ministrae [...] voluptatum*. Unter diese fielen mit Berufung auf Terenz „Fischhändler, Metzger, Köche, Geflügelhändler und Fischer“⁸²⁸ („*cetarii, lanii, coqui, factores, piscatores*“⁸²⁹) sowie Salbenhändler (*unguentarios*), Tänzer (*saltatores*) und das ganze Ensemble des Tanzspiels (*totumque ludum talarium*).⁸³⁰ Velten erkennt hierin, „was Cicero alles unter *turpitude* versteht, nämlich alle Formen der bürgerlichen Reichtumserzeugung, selbst das darstellende Künstlertum.“⁸³¹ Zwar ist für Cicero die *diligentia* als sorgfältige Umsicht ebenso notwendig wie für Seneca, aber die *parsimonia* und die Vermehrung von Besitz ist auffallend anders als in *de vita beata* begründet. Sicherlich spielen bei der Betrachtung die biographischen Hintergründe beider eine besondere Rolle: Cicero als *homo novus*, der wohl über viel Geld verfügte⁸³², aber sich Ruhm – insbesondere als erster Redner Roms – erarbeiten musste, im Gegensatz zu Seneca als einem der am Vermögen gemessen reichsten Männer Roms⁸³³, dessen Vater schon in die elitären Kreise der reichen Bürger vorgezogen war.⁸³⁴ Die ausführliche Darlegung der *liberalitas* und

⁸²⁷ Cic., *off.* II, 87.

⁸²⁸ Gunermann (2007), S. 131.

⁸²⁹ Cic., *off.* I, 150 in Bezug auf Ter., *Eun.* 257; vgl. Gunermann (2007), S. 362, Anm. 262.

⁸³⁰ Vgl. die ganze Aufzählung bei Cic., *off.* I, 150.

⁸³¹ Velten (2014), S. 298. Hervorh. im Original.

⁸³² Vgl. Gelzer (2014), S. 5; 15; vgl. ferner FN761 dieser Arbeit.

⁸³³ Vgl. Fuhrmann (1999), S. 225ff.

⁸³⁴ Vgl. Fuhrmann (1999), S. 19f. „Der Ritterstand, ursprünglich ein Reiteradel, war seit spätrepublikanischer Zeit eine im wesentlichen unpolitische, auf wirtschaftliche Erfolge bedachte Schicht zwischen Plebs und Senatsaristokratie; wer ihm angehören wollte, mußte ein bestimmtes Vermögen nachweisen und bedurfte seit Augustus der Ernennung durch den Kaiser. Der Vater Seneca [...] war also Ritter [...] durch sein eigenes Verdienst: Er hat sich wahrscheinlich als Advokat oder Vermögensverwalter zu dieser Stellung emporgearbeitet“, ebd.; vgl. ferner Calboli et al., Seneca, L. Annaeus S. Politiker und stoischer Philosoph, 1. Jh. In: DNP.

beneficentia könnte durch einen Verweis auf *de officiis* also in einen größeren Zusammenhang gebracht werden.⁸³⁵ Ciceros Kritik in den Paradoxien weist aber mehr auf Grundsätzliches hin. Und in diesem Punkt liegen Seneca und er zumindest dann nicht weit auseinander, wenn jener zusammenfassend schreibt:

*divitiae enim apud sapientem virum in servitute sunt, apud stultum in imperio; sapiens divitiis nihil permittit, vobis divitiae omnia; vos, tamquam aliquis vobis aeternam possessionem earum promiserit, assuescitis illis et cohaeretis, sapiens tunc maxime paupertatem meditatur cum in mediis divitiis constitit.*⁸³⁶

Reichtum nämlich befindet sich bei einem weisen Mann in der Stellung eines Sklaven, bei einem törichten in der eines Herrn, der Weise gestattet dem Reichtum nichts, euch der Reichtum alles; ihr – als ob euch einer dessen ewigen Besitz versprochen hat – gewöhnt euch an ihn und hängt ihm an, der Weise denkt dann besonders an Armut, wenn er inmitten des Reichtums steht.⁸³⁷

In der Zusammenführung der beiden *Paradoxa* I und VI, also der Setzung des *bonum* durch *virtus* und der Gleichsetzung von *divitiae* und dem Vermögen der *virtus*, mit Senecas Ausführungen insbesondere in *v. beat.* XXII kann heutigen Schüler*innen ein differenziertes Urteil zweier intradisziplinärer Lehrmeinungen offenbart werden, die sie in kritischer Abwägung für die Bewertung ihrer eigenen Lebenswelt nutzen können. Aus der Perspektive des Philosophieunterrichts würde hierbei der methodische Zugriff auf die deutsche Übersetzung erfolgen, in dem vergleichend die Gedanken aus einem oder beiden Paradoxien sowie aus dem Textauszug Senecas argumentativ rekonstruiert werden

⁸³⁵ Vgl. hierzu das für die Unterrichtspraxis erstellte Material *Seneca – Der Reichtum des Weisen* und die dementsprechend operationalisierten *Arbeitsaufträge*, insbesondere im Kontext des *Vergleichens* in Kap. 5.2.2.2 dieser Arbeit.

⁸³⁶ Sen., *v. beat.* XXVI, 1. Vgl. in diesem Zusammenhang deutliche Parallelen zu Cic., *Parad. V: Solum sapientem esse liberum, et omnem stultum servum* und weitere Stellen in ders.

⁸³⁷ Rosenbach (2011), S. 67; 69. Dort ist „ihr“ kursiv hervorgehoben.

sollten, um sie dann vergleichen und transferieren zu können. Die argumentative Rekonstruktion des Paradoxons I, die per Konfrontation mit der *propositio* zu einem kognitiven Konflikt führt, der erst in der Analyse der Argumentationsschritte aufgeschlüsselt wird, und die Aufdeckung von Schwächen in Ciceros Argumentation durch die Lektüre von Senecas Theorie zeigen den dialektischen Zugang Henkes, der schließlich im Transfer auf ein gegenwärtig relevantes Problem im Kontext des Reichtums entfaltet wird.⁸³⁸ Im Perspektivenvergleich mit der lateinischen Fachmethodik können die Schüler*innen nicht nur drei verschiedene Sachurteile (Ciceros in Paradoxon I und VI sowie Senecas in *de vita beata*) zu einem lebensweltbezüglichen Problem erfahren, sondern auch verstehen, dass dieses Problem interdisziplinär mit unterschiedlichen Methoden beantwortet werden kann und beide Methoden einen sinnvollen Beitrag zur Gesamtreflexion eines Problems, das eben nicht fachgebunden ist, leisten können.⁸³⁹ Hierfür bieten die diskursive und reflexive fächerübergreifende Phase Gelegenheit.⁸⁴⁰ Ein genaues Ablaufschema inklusive zu verwendender Materialien, die auch die Rekonstruktion aus philosophischer Perspektive expliziter in den Blick nehmen, wird in Kap. 5 vorgestellt.⁸⁴¹

In einem fächerübergreifenden Zusammenhang trifft das, was zur historisch-pragmatischen Interpretation aus der Perspektive des Lateinunterrichts bereits oben gesagt wurde, ebenso auf einen systematischen Philosophieunterricht zu, der die hellenistischen „Systeme“ vor dem Hintergrund ihrer zeitgeschichtlichen Einordnung zu verstehen versucht. Und auf diesem Wege könnte Ciceros Verständnis des *vir sapiens* in der *res publica* dahingehend problematisiert werden, ob dieses – wenn auch nicht heute – zu den Umständen seiner eigenen Lebenszeit

⁸³⁸ Vgl. Henke (2015), S. 92f.

⁸³⁹ Vgl. Hahn (2013), S. 169–171.

⁸⁴⁰ Vgl. Kap. 3.5.2 und Abb. 8 dieser Arbeit; vgl. auch Feurle et al. (2012), S. 86, Abb. 2; vgl. konkret die materialisierten wie operationalisierten *Arbeitsaufträge zur Diskussion der Frage: „Was ist Reichtum?“ im Kontext von Ciceros Paradoxa I und VI* in Kap. 5.2.2.4 sowie die *Arbeitsaufträge zur Diskussion und Reflexion* dieser Frage in Kap. 5.2.2.5 dieser Arbeit und deren dort jeweils kontextualisierte Umsetzung.

⁸⁴¹ Vgl. Kap. 5.2 dieser Arbeit.

nachvollziehbar sei. Dies birgt gleichsam die Möglichkeit wie Notwendigkeit, Ciceros Biographie vor allem zwischen 63 und 46 v.Chr. in den Blick zu nehmen.⁸⁴²

4.3 *exul* und *liber* als strukturgebende Elemente (Parad. II, IV und V)

Im Kontext dieser Biographie ist das Paradoxon IV von besonderem Interesse. Hier bemüht Cicero vermutlich Clodius⁸⁴³ als persönlichen Gegner. Ausgehend von der stoischen Definition, dass nur der *animus* des *vir sapiens* im Einklang mit dem Motiv der *virtus* einen rechtschaffenen Mann ausmache, wird der namentlich nicht genannte Clodius als *demens* und *insanus* bezeichnet. Dieser personale Selbstbezug Ciceros zu Clodius muss bis zur Catilinarischen Verschwörung zurückgedacht werden, da ja Clodius auf Grund von Ciceros Mitwirken in der Sache der Hinrichtung Catilinas und seiner Mitverschwörer die *leges de capite civis Romani* und *de exilio Ciceronis* entworfen hatte.⁸⁴⁴ Insofern spielen Ciceros Konsulatsjahr 63, dessen Exilzeit 58–57 v.Chr. sowie die andauernde Fehde zwischen den auf der einen Seite Cicero wohlgesonnenen Pompeius und Milo sowie auf der anderen Seite Clodius mit Unterstützung Caesars bis zur Ermordung des Clodius 52 v.Chr.⁸⁴⁵ eine zentrale Rolle in Ciceros Rückschau.

Bis zum 4. August 57, dem Tag seiner Rückkehr nach Italien, war [Cicero] in Griechenland im ‚Exil‘, wie man heute sagt, dem Sprachgebrauch des Clodius folgend: Cicero widersprach dem mit Recht, denn er hatte nie die Absicht gehabt, seine Staatsbürgerschaft (*civitas*) aufzugeben, und die zweite *lex Clodia* betrachtete er als widerrechtlich.⁸⁴⁶

⁸⁴² Vgl. Sauer (im Erscheinen).

⁸⁴³ Vgl. Kap. 2.2.4 dieser Arbeit.

⁸⁴⁴ Vgl. ebd.; vgl. auch Stroh (2010), S. 36–39; 42ff.; vgl. ferner Wallach (1990), S. 181.

⁸⁴⁵ Vgl. Stroh (2010), S. 37–50; 66. Vgl. auch Bellen (1995), S. 129f.; 133f.

⁸⁴⁶ Stroh (2010), S. 44. Hervorh. im Original.

Diesbezüglich überrascht Ciceros hervorstechende, antithetische Wortwahl aus dem Sachfeld Politik in den *Paradoxa* II, IV und V nicht (z.B. *civitas, res publica, consul, senatus, consensus populi liberi, ius, aequitas, civis, libertas* vs. *exilium, scelus, iniuria, hostis, servitus*). Diese Begriffe sollten dem Alltagsvokabular der Römer geläufig gewesen sein und können somit zunächst der *oratio popularis* zugeordnet werden. In der Verknüpfung stoisch aufgeladener Wertbegriffe der *oratio erudita* (z.B. *sapiens, animus, tolerantia rerum humanarum, contemptio fortunae, virtus*), die in Ciceros eigener *divina animi constantia* und *mens* münden, beinhalten diese wortschatzspezifischen Strukturen also Potential, nicht nur philosophisch, sondern auch politisch relevante Begriffe der römischen Literatur vertiefend erfahren zu können.⁸⁴⁷ An dieser Stelle fällt auf, dass Cicero interdisziplinär argumentiert, also zwischen Politik und stoischer Philosophie, um letztere populär werden zu lassen. In Bezug auf die Politik bedient sich Cicero zudem akademischer Gedanken zur Staatsphilosophie aus *rep. I*, 39⁸⁴⁸, arbeitet also wiederum intradisziplinär im Bereich der Philosophie. Aus lateinischer Fachperspektive ergeben sich wiederum die zwei oben genannten Linien der historisch-pragmatischen wie der gegenwartsbezogenen Interpretation.⁸⁴⁹ In erster Linie könnten neben biographischen Daten zu Cicero die zeitgeschichtlichen Umstände, beginnend mit Ciceros Konsulatsjahr über das Triumvirat und seine Exilzeit bis hin zum Tode Crassus' 53⁸⁵⁰ und Clodius' 52 v.Chr. thematisiert werden. Die tragenden Begriffe *exul* und *hostis* sowie die damit einhergehende Frage nach Bestand und Rechtsgültigkeit einer *civitas* und eines *civis* in einer solchen bilden den strukturellen Rahmen. Ciceros These, dass er

⁸⁴⁷ Vgl. Bury (1994), passim, insbesondere zur *libertas* im Kontext von Cic., *Parad. V*, 33–35, S. 58ff. Er stellt dieser Textstelle eine für Schüler*innen psychologisch-philosophische und gesellschaftspolitische Aktualität aus, vgl. ders., S. 63. Die Argumente, die u.a. in der subjektiven Konfrontation mit dem Freiheitsbegriff und der Beurteilung der paradoxen Verwendung des Sklavenbegriffs stehen, können so auch heute noch, 27 Jahre später, gelten.

⁸⁴⁸ Vgl. Kap. 2.2.4 dieser Arbeit.

⁸⁴⁹ Vgl. Doepner (2019b), S. 147f.; 153; vgl. Kuhlmann (2010c), S. 148f.

⁸⁵⁰ Vgl. Bellen (1995), S. 133.

im Gegensatz zu Clodius niemals *exul* gewesen sein könne, auch wenn er nicht in Rom war, weil er zum einen vom Senat äußeren Nationen als *civis optimus* anvertraut wurde⁸⁵¹, zum anderen eine *civitas* sich durch *ius* und *aequitas* auszeichne, diese aber eben nicht herrschten, als er fern war, könnte mit den historischen Fakten verglichen werden. Ein genauerer Blick auf die *leges Clodiae* wie auf die verteilten Machtrollen zwischen 60 und 57 v.Chr. wäre nicht nur hinsichtlich der Frage, ob Ciceros stoische Thesen haltbar sein konnten, von Interesse, sondern auch darüber hinaus im Hinblick auf Ursachenforschung für die im Verfall befindliche *res publica*. Was *exul* und *hostis* sowie *ius* und *iniuria* konkret für den Rechtsstaat bedeuteten, wie das *ius* gebrochen wurde und welche Konsequenzen dies tatsächlich hatte, bergen interdisziplinäres Potential. „[Das Bürgerrecht] endet durch Tod, durch Verurteilung zu bestimmten Strafen (*capitis deminutio media*) oder durch Auswanderung und Annahme eines anderen Bürgerrechts (*c.d. minima*, Gai. inst. 1,162).“⁸⁵² (Die Quelle, auf die sich Galsterer beruft, ist allerdings weit nach Ciceros Ableben zu datieren.)

Damit einher geht die zweite Linie. Reflektiert werden könnten der Status des Exils (z.B. in Bezug auf Emigration und Flucht)⁸⁵³, des Staatsfeindes (z.B. Terrorismus)⁸⁵⁴ oder des Staatswesens *per se*, also was einen Staat zu einem Staat mache und welche Unterschiede zur *civitas* bestehen.⁸⁵⁵ Aus lateinischer Fachperspektive böte sich eine Lektüre des Paradoxons II an.⁸⁵⁶ Da dieses aber primär die *virtus* als

⁸⁵¹ Vgl. Cic., *Parad.* IV, 29: *Ergo ego semper civis, et tum maxime cum meam salutem senatus exteris nationibus ut civis optimi commendabat [...]*.

⁸⁵² Galsterer, *Civitas*, B. Bürgerrecht. In: DNP. Hervorh. im Original.

⁸⁵³ Vgl. Schirok (2018), S. 20; vgl. Bury (1994), passim.

⁸⁵⁴ Vgl. StGB §129a.

⁸⁵⁵ „C. ist die Gesamtheit der *cives* [...]. In seiner Bed. ziemlich synonym mit *populus*, wird es von den Römern selten für den eigenen Staat verwandt (dafür: *populus Romanus*), ist aber offizieller Ausdruck für alle nichtröm. Gemeinden, Stämme oder griech. *poleis* mit republikanischer Verfassung. Kennzeichen einer *c.* ist ein Staatsvolk, fast immer ein bestimmtes Territorium sowie eine gewisse Autonomie (*suis legibus uti*) und meist ein städtisches Zentrum“, Galsterer, *Civitas*, A. Gemeinde. In: DNP. Hervorh. im Original.

⁸⁵⁶ Vgl. zur unterrichtsrelevanten Kontextualisierung im Rahmen des *Fachlichen Kontextes Latein* Kap. 5.4.2 dieser Arbeit.

notwendige Bedingung für die *vita beata* betrachtet, obgleich das Exil und der Angriff auf Clodius als *exempla* der *confirmatio* dienen⁸⁵⁷, scheint eine Kontextualisierung des Begriffes *liber* bzw. *libertas* im Rahmen von Paradoxon V geeigneter, die verlorene Freiheit der *res publica libera* und der in ihnen lebenden *cives* zu problematisieren. So beginnt die fünfte Paradoxie mit der These *Solum sapientem esse liberum, et omnem stultum servum*.⁸⁵⁸ und rückt damit zugleich den gesuchten Begriff ins Zentrum – in Antithese zu *servum*. Da die folgende *confirmatio* viele historische *exempla* enthält, sollten zentrale Textstellen, die der grundlegenden Argumentation dienen, der Problemorientierung besonders zuträglich sind und zentrale Aussagen im Sinne der Stoa aufweisen, der statarischen Lektüre zufallen, während die Exemplarität durchaus synoptisch oder in einsprachiger deutscher Lektüre, in jedem Fall aber kursorisch erfolgen könnte.⁸⁵⁹ Im Folgenden sollen die zentralen Stellen genauer betrachtet werden.

*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**? Refrenet primum libidines, spernat voluptates, iracundiam teneat, coerceat avaritiam, ceteras animi labes repellat; tum incipiat aliis **imperare**, cum ipse improbissimis dominis dedecorat turpitudini parere desierit: dum quidem his obediens, non modo **imperator**, sed liber habendus omnino non erit.*⁸⁶⁰

Dieser Mensch mag ruhig als Befehlshaber gepriesen oder auch als solcher begrüßt oder dieses Titels für würdig gehalten werden: Inwiefern ist er ein Befehlshaber? Oder welchem freien Mann wird dieser Mensch denn eigentlich Befehle erteilen, der nicht in der Lage ist, seinen eigenen Leidenschaften Befehle zu erteilen? Er möge zuerst seine Begierden zügeln, seine Lüste verachten, seinen Jähzorn beherrschen, seine Habsucht in Schranken halten und die anderen Laster der Seele vertreiben; dann mag er anfangen,

⁸⁵⁷ Vgl. Kap. 2.2.2 dieser Arbeit.

⁸⁵⁸ Cic., *Parad.* V, 33.

⁸⁵⁹ Vgl. Nickel (2001), S. 175 zur kursorischen, S. 176 zur statarischen Lektüre.

⁸⁶⁰ Cic., *Parad.* V, 33. Hervorh. durch N. Herzig.

anderen Befehle zu erteilen, wenn er selbst aufgehört hat, den schändlichsten Herren, der Unehre und der Gemeinheit, Gehorsam zu leisten: Solange er sich diesen freilich unterwirft, wird es völlig ausgeschlossen sein, ihn für einen Befehlshaber oder gar für einen freien Menschen zu halten.⁸⁶¹

Der *imperator* – unabhängig davon, wen Cicero hiermit genau meint⁸⁶² –, ist ein für Ciceros Publikum wie auch heutige Schüler*innen des fortgeschrittenen Lateinunterrichts gängiger Begriff für einen Befehlshaber. Umso erstaunlicher muss es wirken, dass Cicero ihm diese Eigentümlichkeit im „Prologue“⁸⁶³ abspricht. Er bedient sich dazu insbesondere eben des Wortfeldes *imperare* und verbindet dies mit stoischen *vitia* (*cupiditatibus, libidines, voluptates, iracundia, avaritia, ceteras animi labe*s), die jener zügeln müsse, um seinem Namen auch gerecht werden zu können – in einer schier endlosen *Enumeratio*. Wenn er dies nicht schaffe, werde der *imperator* auch nicht *liber* sein. Was das wiederum genau bedeute, beantwortet Cicero kurz darauf.

*Quid est enim libertas? potestas vivendi, ut velis. Quis igitur vivit, ut vult, nisi qui recta sequitur, qui gaudet officio, cui vivendi via considerata atque provisata est, qui ne legibus quidem propter metum paret, sed eas sequitur atque colit, quia id salutare maxime esse iudicat, qui nihil dicit nihil facit nihil cogitat denique nisi libenter 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? [...] Soli igitur hoc contingit sapienti, ut nihil faciat invitus, nihil dolens, nihil coactus.*⁸⁶⁴

Was ist denn Freiheit? Die Möglichkeit zu leben, wie man will. 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

⁸⁶¹ Nickel (2004), S. 227.

⁸⁶² Vgl. Kap. 2.2.5 dieser Arbeit.

⁸⁶³ MacKendrick (1989), S. 90.

⁸⁶⁴ Cic., *Parad.* V, 34. Hervorh. durch N. Herzig.

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 Bedeutung für ihn haben könnte als sein eigener Wille und sein eigenes Urteil? [...] Demnach gelingt es nur dem Weisen, nichts gegen seinen Willen, nichts mit Bedauern, nichts unter Zwang zu tun.⁸⁶⁵

Für die *Paradoxa* ist der dritte Satz untypisch, für Cicero selbst eigentlich Usus. Auch wenn dieser Satz überaus hypotaktisch formuliert ist, fällt bei näherer Betrachtung auf, dass die einzelnen Gliedsätze für sich genommen keine schwierigen satzwertigen Konstruktionen beinhalten und gut in der Pendelmethode Wort für Wort übersetzt werden können (das Gerundium und der *aci* können ebenfalls in dieser Methode wiedergegeben werden).⁸⁶⁶ Die *libertas* sei eine Lebenseinstellung: *potestas vivendi, ut velis*. Aber das Wollen (*voluntas*) und Urteilen (*iudicium*) dürfe nicht irgendein unbegründetes, anderen als einem selbst (*ipsius*) folgendes sein. Es müsse Gesetze aus freien Stücken achten, nicht aus Furcht. Diese Gegenüberstellung kann besonders einsichtig werden durch das Trikolon mit alliterativer Antithese: *qui nihil dicit nihil facit nihil cogitat denique nisi libenter ac libere*. Nicht aus der politischen Stellung heraus, sondern aus der Lebenseinstellung des *vir sapiens* folge das Vermögen bzw. die Fähigkeit, frei zu sein und ungezwungen nichts gegen seinen Willen zu tun. So fährt Cicero denn auch fort:

*Quod etsi ita esse pluribus verbis disserendum est, illud tamen et breve et confitendum est, nisi qui ita sit affectus esse liberum neminem. Servi igitur omnes improbi, servi! Nec hoc tam re est quam dictu inopinatum atque mirabile. Non enim ita dicunt eos esse servos ut mancipia, quae sunt minorum facta nexu aut aliquo iure civili; sed si servitutis sit, sicut est, obedientia fracti animi et abiecti et arbitrio carentis suo, quis neget omnes leves omnes cupidos omnes denique improbos esse servos?*⁸⁶⁷

⁸⁶⁵ Nickel (2004), S. 229.

⁸⁶⁶ Zur Pendelmethode vgl. Kuhlmann (2018b), S. 72f., ausführlicher ders. (2009), S. 106ff.

⁸⁶⁷ Cic., *Parad.* V, 35. Hervorh. durch N. Herzig.

Auch wenn man sich damit so ausgiebig auseinandersetzen muß, so ist doch jene einfache und überzeugende Feststellung zu treffen, daß niemand frei ist, wenn er nicht diese Einstellung hat. Also sind alle schlechten Menschen Sklaven, ja, Sklaven. Diese Feststellung ist in Wirklichkeit nicht so überraschend und erstaunlich, wie sie klingt. Denn das heißt nicht, daß diese Menschen in dem Sinne Sklaven sind wie unsere Sklaven, die aufgrund eines Vertrags oder einer zivilrechtlichen Entscheidung zum Eigentum ihrer Herren wurden; aber wenn Sklavenschaft, wie es der Fall ist, die Unterwerfung einer gebrochenen, zerstörten und der eigenen Urteilsfähigkeit beraubten Seele bedeutet, wer könnte dann verneinen, daß alle verantwortungslosen, alle von Begierden besessenen und schließlich alle schlechten Menschen Sklaven sind?⁸⁶⁸

Es ist notwendig, die Unterscheidung Ciceros zwischen den dem Zivilrecht unterworfenen Sklaven im Sinne von *mancipia* und den Sklaven aus Unterwerfung ihrer gebrochenen „Seele“ bzw. ihres gebrochenen Geistes⁸⁶⁹ zu verdeutlichen, den *servi*. Unter letztere könnten prinzipiell alle Menschen zu rechnen sein, verdeutlicht im alliterativen Trikolon *obedientia fracti animi et abiecti et arbitrio carentis suo* und der enumerativen Klimax *omnes leves omnes cupidos omnes denique improbos esse servos*. Hierdurch wird die Paradoxie der These heutigen Schüler*innen erst richtig erfahrbar: Der Weise sei frei, der Tor ein Sklave. Aber nicht jeder Imperator ist weise, nicht jeder rechtliche Sklave ein Sklave seiner selbst. Cicero führt nun viele *exempla* ins Feld, von der Unterwerfung eines Mannes unter seine Frau⁸⁷⁰, vieler Männer unter das Atrium oder den Garten und Künste⁸⁷¹ und L. Mummius sowie M. Curius als Gegenbeispiele.⁸⁷² Es folgen Erbschleicher⁸⁷³ und dann der Drang nach einem *imperium*.

⁸⁶⁸ Nickel (2004), S. 229; 231.

⁸⁶⁹ Vgl. zur Problematik der Übersetzung des Begriffs *animus* als „Seele“ im Kontext der Stoa Kap. 2.2.6 dieser Arbeit.

⁸⁷⁰ Vgl. Nickel (2004): „Vielleicht spielt Cicero auf Fulvia, die Frau des Clodius, an, die als herrschsüchtig und ehrgeizig galt“, S. 276, Anm. 36.

⁸⁷¹ Vgl. Cic., *Parad.* V, 36f.

⁸⁷² Vgl. Cic., *Parad.* V, 38.

⁸⁷³ Vgl. Cic., *Parad.* V, 39.

*Quid? iam illa cupiditas quae videtur esse liberalior, honoris imperii provinciarum, quam dura est domina, quam imperiosa, quam vehemens! [...] Quid? cum cupiditatum dominatus excessit et alius est dominus exortus ex conscientia peccatorum timor, quam est illa misera quam dura servitus!*⁸⁷⁴

Wie weiter? Wie sieht es mit jenem Drang aus, der eines freien Mannes eher würdig zu sein scheint, dem Drang nach einem Ehrenamt, nach einem Kommando, nach einer Statthalterschaft? Was für ein harter, herrschsüchtiger und gewaltiger Herrscher ist dieser Drang! [...] Was passiert, wenn die Herrschaft der Begierden zu Ende ist und eine andere Macht kommt: die Furcht, die aus dem Schuldbewußtsein entsteht? Wie erbärmlich und wie hart ist jene Sklaverei!⁸⁷⁵

Eingebettet in diese Ausrufe ist der Fall von Cethegus, dem Mitverschwörer Catilinas, der als *exemplum* in Übersetzung problematisiert werden kann, aber in dieser Form nicht zwingend notwendig ist, um Ciceros Argumentation an dieser Stelle nachvollziehen zu können. Der Schein eines freien Menschen, der nach einem *imperium* strebe, wird dadurch als solcher aufgedeckt, dass dieses Streben einen Drang verkörpere, von dem der Mensch beherrscht sei – wiederum ausgedrückt in einem Trikolon. Sei diese Begierde nicht mehr vorhanden, entstehe Furcht als neue Herrscherin. Warum der *imperator*, der im Prolog genannt wird, also im Sinne der Stoa nicht *liber* sein könne, wenn er nicht zugleich *sapiens* sei, wird nun auch sprachlich in Form der parallelistischen Ausrufe deutlich. Nach einem weiteren *exemplum*, d.i. sich nicht der Masse hingeben zu dürfen (Lucius Crassus⁸⁷⁶), gelangt Cicero zur *peroratio*: [...] *ille videat, quomodo imperator esse possit, cum eum ne liberum quidem esse ratio et veritas ipsa convincat.*⁸⁷⁷

Frei zu sein, bedeute demnach auch, *ratio* und *veritas* als Beurteilungskriterien zu gebrauchen. Was für einen Menschen Cicero im Kon-

⁸⁷⁴ Cic., *Parad.* V, 40. Hervorh. durch N. Herzig.

⁸⁷⁵ Nickel (2004), S. 233; 235.

⁸⁷⁶ Vgl. Kap. 2.2.5 dieser Arbeit.

⁸⁷⁷ Cic., *Parad.* V, 41b. Hervorh. durch N. Herzig.

text der stoischen Paradoxien also als *liber* bezeichnen würde, ist deutlich, aber es bleibt unklar, inwiefern eine Institution wie die *res publica* eine *libera* genannt werden kann, auch wenn dies hier von Cicero nicht darzustellen beabsichtigt war. So verwendet er aber doch den Begriff in Paradoxon IV in besonderer Verbindung zu seinem Exil: *consensus populi liberi*⁸⁷⁸.

Solche textimmanenten inhaltlichen Bezüge wie auch solche hinsichtlich des rhetorischen Aufbaus könnte man unter Hinzuziehung ausgewählter Passagen aus *Pro Sestio* 56 v. Chr., d. i. ein Jahr nach Ciceros Rückberufung aus dem Exil, im Kontext der historisch-pragmatischen Interpretation erarbeitend vergleichen.⁸⁷⁹ Geeignet ist z. B. folgender Textauszug:

*Tum princeps rogatus sententiam L. Cotta dixit id quod dignissimum re publica fuit, nihil de me actum esse iure, nihil more maiorum, nihil legibus; non posse quemquam de civitate tolli sine iudicio; de capite non modo ferri, sed ne iudicari quidem posse nisi comitiis centuriatis; vim fuisse illam, flammam quassatae rei publicae perturbatorumque temporum; iure iudiciisque sublatis; magna rerum permutatione impendente, declinasse me paulum et spe reliquae tranquillitatis praesentis fluctus tempestatemque fugisse; qua re, cum absens rem publicam non minus magnis periculis quam quodam tempore praesens liberassem, non restitui me solum sed etiam ornari a senatu decere. Disputavit etiam multa prudenter, ita de me illum amentissimum et profligatissimum hostem pudoris et pudicitiae scripsisse quae scripsisset, iis verbis rebus sententiis ut, etiam si iure esset rogatum, tamen vim habere non posset; qua re me, qui nulla lege abessem, non restitui lege, sed revocari senatus auctoritate oportere.*⁸⁸⁰

⁸⁷⁸ Cic., *Parad.* IV, 28.

⁸⁷⁹ Vgl. Doepner (2019b), S. 147f., nämlich autorenbiographisch und politikgeschichtlich; vgl. zur unterrichtsrelevanten Kontextualisierung im Rahmen des *Fachlichen Kontextes Latein* Kap. 5.4.2 dieser Arbeit, dort auch Abb. 13, 2. *Fachlicher Kontext (Latein)*.

⁸⁸⁰ Cic., *Sest.* 73. Hervorh. durch N. Herzig.

Darauf wurde als erster L. Cotta nach seiner Meinung gefragt, und das, was er sagte, entsprach genau der Ehre des Staates: nichts, was über mich verhandelt worden sei, sei rechtmäßig gewesen, nichts habe der Sitte der Verfahren entsprochen, nichts den Gesetzen; niemand könne ohne Gerichtsurteil aus der Gemeinschaft der Bürger ausgeschlossen werden; über Leib und Leben eines Bürgers dürfe kein Antrag gestellt, geschweige denn ein Urteil gefällt werden außer in den Zenturiatkomitien; Gewalt sei das damals gewesen, ein Fanal der Zerrüttung des Staates und der wirren Zeiten; da Recht und Rechtsprechung aufgehoben waren, da eine gewaltige Umwälzung drohte, sei ich ein wenig aus dem Wege gegangen und hätte mich in der Hoffnung auf künftige Ruhe den Strudeln und Stürmen der Gegenwart entzogen; da ich durch meine Abwesenheit den Staat ebenso vor großen Gefahren bewahrt hätte wie einst durch meine Gegenwart, müsse der Senat mich nicht nur zurückrufen, sondern auch auszeichnen. Er setzte auch in kluger Weise ausführlich auseinander, dieser wahnsinnige und heruntergekommene Feind alles Ehr- und Schamgefühls habe in seinem schriftlichen Gesetzesantrag gegen mich solche Worte, Begründungen und Gedanken verwendet, daß dieser Antrag, selbst wenn er formalrechtlich gültig gewesen wäre, doch keine Geltung beanspruchen könne. Da ich also durch kein gültiges Gesetz verbannt sei, brauche ich auch durch kein Gesetz in meine alten Rechte wieder eingesetzt, sondern nur durch einen Senatsbeschluß zurückgerufen zu werden.⁸⁸¹

Dieser Text ist ein Auszug aus der *argumentatio*, in dem Cicero mit Hilfe der indirekten Reden L. Cottas genau das darzustellen versucht, was er zehn Jahre später in den *Paradoxa* bzgl. seiner Exilzeit wiederholt, d.i. die Nicht-Existenz der *res publica libera* bei gleichzeitiger Hochschätzung seiner eigenen Verdienste um die Beständigkeit dieser. Hervorgehoben sind zunächst die rechtswidrigen Vorgänge gegenüber seiner Person und der gänzliche Niedergang des Rechtssystems (*iure iudiciisque sublatis*), was Cicero den Richtern vor Augen führt, die doch eigentlich den Fall Sestius behandeln sollten, der sich für Ciceros Rückberufung eingesetzt hatte, vor Gericht *de ambitu* und *de vi* stand.⁸⁸² Er selbst sei zwar abwesend (*absens*) gewesen, habe in dieser Zeit die *res publica* aber von großen Gefahren befreit (*liberassem*) und müsse deshalb vom Senat ausgezeichnet werden (*decere*). Clodius wird im Nach-

⁸⁸¹ Krüger (1999), S. 83; 85.

⁸⁸² Vgl. Krüger (1999), S. 194.

satz mit *illum amentissimum et profligatissimum hostem* bezeichnet, also beinahe noch harscher als in den *Paradoxa* II (*insane*) und IV (*dementem esse et insanire; hostis*). Als Staatsfeind mögen seine schriftlichen Anträge zwar formal Gültigkeit besessen haben, aber keine Gesetzeskraft (*vim*). Von einem Exil ist keine Rede, eher von einer Auszeit Ciceros im Sinne der bewahrenden *libertas* der *res publica*, der er durch seine Rückberufung politisch gewollt wieder aktiv nachgehen könne. Was formal besonders interessant im Vergleich mit den *Paradoxa* ist, ist die Verkehrung der eigentlichen Anklage des Sestius hin zu Ciceros Aufarbeitung seiner Exilzeit, die er zur Abrechnung mit Clodius und der „Selbstinszenierung“ in Darlegung der Ursachen für seine eigene Abwesenheit verwendet.⁸⁸³

Blickt man aber auf die Rede als Ganzes, so ist man zunächst verwirrt über die Fülle der behandelten Themen: Mit der Person des Sestius und der gerichtlichen Untersuchung befaßt sich nur ein kleiner Teil der Rede (6–14; 75–95; 144–147); einen breiten Raum nehmen die Vorgänge um Ciceros Verbannung ein (15–74; 127–131) [...].⁸⁸⁴

Dies bietet Anlass, die *Paradoxa* II, IV und V auf ähnliche Argumentationsstrukturen hin zu analysieren. Ferner fällt auf, dass der Redeabschnitt qua rhetorischer *elocutio* anders ausgefeilt scheint, um die *iudices* zu überzeugen. Das angesprochene Publikum ist in dieser Gerichtsrede ein anderes als dasjenige, welches mit den *Paradoxa* angesprochen wird. Cicero geht konkret auf die Gesetzesentwürfe des Clodius ein, umrahmt von Begriffen aus dem römischen *ius*, weniger mit Hilfe kurzer, prägnanter Exemplarität – die Pendelmethode ist hier eher ungeeignet.⁸⁸⁵ Die stoische Philosophie spielt in dieser Passage nahezu gar keine Rolle; und wenn ihr eine solche zukommt, dann in der durch Antithesen verdeutlichten Notwendigkeit der *iustitia*. Diese antithetische

⁸⁸³ Vgl. van de Loo (2021), S. 42f.; 65. Hier findet sich der Begriff „Selbstinszenierung“.

⁸⁸⁴ Krüger (1999), S. 195.

⁸⁸⁵ Vgl. Kuhlmann (2018b): „Für Satzperioden mit Nebensätzen sind komplexe Zusatzregeln erforderlich [...]“, S. 72. In Kombination mit der Konstruktionsmethode scheint hier eine Lösung bereit zu stehen. Vgl. ders.: S. 71ff.

Struktur wiederum gewinnt in der Gegenüberstellung von *civis* und *hostis* wie von *libertas* und *servitus* in den *Paradoxa* IV und V an besonderer Bedeutung. Es ist offensichtlich, dass sich Cicero in der philosophischen Abhandlung über stoische Paradoxien gewisser rhetorischer Kniffe bedient, um der Vermittlung moralischer Werte besonderen Nachdruck zu verleihen, ohne jedoch konkret auf bestimmte Rechtsnormen eingehen zu wollen, wie er es in *Pro Sestio* an vielen Stellen umsetzt, weshalb auch andere Passagen zum Vergleich hinzugezogen werden könnten.⁸⁸⁶

An der Schnittstelle von Rechts- und moralischen Fragen setzt die Perspektive des Philosophieunterrichts an.⁸⁸⁷ Ein Wechsel der Fachperspektive scheint also auch mittels der hier vorliegenden Thematik die Urteilsfähigkeit der Schüler*innen für Inhalt und Fach-Methodik in Bezug auf ein Problem zu begünstigen, das keinem Fach singularär zur Lösung gestellt werden kann.⁸⁸⁸ Staatsphilosophie ist spätestens mit Platons *Politeia* ein Hauptthema der Philosophie. Insofern bietet Cicero vor allem in den *Paradoxa* IV und V Gelegenheit, die Umstände der *res publica libera* sozusagen aus erster Hand nicht nur in einem theoretischen

⁸⁸⁶ Vgl. Kap. 2.2.4 dieser Arbeit, dort FN261 und 265; zum Unterschied zwischen *orationes* und *Paradoxa* vgl. Englert (1990), S. 137.

⁸⁸⁷ Dem Thema „Flucht und Exil“ hat sich in jüngerer Zeit Ransbach (2020) mit Unterrichtsmaterial zu Hannah Arendt und Judith Shklar zugewandt. Ferner ist „Migration“ der Schwerpunkt der Zeitschrift *Ethik und Unterricht* (2/2018).

⁸⁸⁸ Vgl. Hahn (2013): „Sie [d.i. die Figur des Perspektivenwechsels; Anm. N. Herzig] kann verstanden werden als **Differenzierung zwischen zwei verschiedenen Fachperspektiven**, um die exemplarisch gewählte Bearbeitung eines Themas mit Begriffen, Methoden und grundlegenden Wissensbeständen eines Fachs so zu überprüfen, dass eine genauere Kenntnis von der Leistungsfähigkeit und den Grenzen des jeweils gewählten fachlichen Zugangs durch Vergleiche und Verbindungen mit anderen Zugängen zur Deutung der Welt erreicht wird – dies würde den [...] mit Huber benannten **überfachlich-relativierenden Vergleich von fachlichen Grundbegriffen und Grundmethoden** betreffen. Ein Perspektivenwechsel kann sich aber auch auf die **Differenzierungen zwischen einer Fachperspektive und einer ungefächerten Problemperspektive** beziehen, um Fachwissen und Fachmethoden situationsbezogen zur Analyse und Bearbeitung von Problemen nutzen zu können – dies beträfe die [...] mit Huber benannte **Metareflexion**, die explizit einer Kultivierung von Urteil und Kritik dient“, S. 169. Hervorh. durch N. Herzig; vgl. ferner Huber (2009), S. 402ff.; vgl. ders. (2001), S. 323f.

schen, sondern auch aus der Praxis reflektierten Urteil zu erfahren und zu deuten. Das ist in der Art der populär formulierten Diatribe ein einmaliges Zeugnis der lateinischen Literatur. Geradezu nebenbei erfährt der Leser den typisch eklektischen Stil, mit dem sich Cicero seiner eigenen Quellen z.B. in *rep.*, in der stoischen Philosophie oder aber in den politischen Bedingungen seiner Zeit bedient, um dem Unterschied zwischen vermeintlicher Verbannung eines *civis* durch einen scheinbar gesetzestreuem *hostis* Ausdruck zu verleihen; um sich damit selbst als einen jederzeit an jedem Ort im Sinne des *ius* handelnden *vir sapiens* ins *rechte* Licht zu rücken. Ob dies konform zu seiner eigenen Argumentationslogik ist, könnte mit Hilfe der Textgrundlagen erörtert und vergleichend mit den historischen Fakten dahingehend problematisierend reflektiert werden, ob Cicero seinem Ideal denn tatsächlich entspricht (vor allem dann, wenn er durch Milos Truppe zurück nach Rom gelangt⁸⁸⁹). Er selbst begründet dies mit seinen *res gestae* und dem Fernbleiben von *scelera*, die Clodius wiederum begangen haben soll.⁸⁹⁰ Ferner könnten mit Hilfe der aufgestellten These zum Rechtsverhältnis in einer *civitas* Fälle von Exulanten der Gegenwart kritisch beurteilt werden, also inwiefern sie dem Recht entsprechen oder nicht und ob eine solche Rechtsprechung überhaupt angemessen ist.

Ein Zugang im Sinne Henkes dialektischer Didaktik könnte durch eine Gegenlektüre von Senecas *Ad Helviam matrem* in Auszügen hergestellt werden.⁸⁹¹ Dass dieses Werk einen durchaus vielversprechenden didaktischen Charakter als themenorientierte Lektüre für die gymnasiale Oberstufe hat, ist jüngst von Boris Dunsch dargestellt worden.⁸⁹² Seneca, der 41 n.Chr. im Zuge der Anzeige der Messalina, des

⁸⁸⁹ Vgl. Kap. 2.2.4 dieser Arbeit.

⁸⁹⁰ Mit den *res gestae* ist wohl primär die Aufdeckung der Catilinarischen Verschwörung und der damit verbundene Aufstieg zum *pater patriae* gemeint. Zu den *scelera* des Clodius vgl. Kap. 2.2.4 dieser Arbeit, insbesondere die Ausführungen zum Bona Dea-Skandal.

⁸⁹¹ Vgl. zur unterrichtsrelevanten Kontextualisierung im Rahmen des *Fachlichen Kontextes Philosophie* Kap. 5.4.2 dieser Arbeit, dort auch Abb. 13, 1. *Fachlicher Kontext (Philosophie)*.

⁸⁹² Vgl. Dunsch (2018), *passim*.

Kaisers Claudius' Ehefrau, mit Julia Livilla Ehebruch begangen haben soll, wurde daraufhin aus eben diesem Grund von jenem Kaiser nach Korsika verbannt.⁸⁹³ In der Kaiserzeit wurde zwischen Deportation und Relegation unterschieden. Die Deportation bedeutete den Verlust des Bürgerrechts und Besitzes sowie die lebenslängliche Verbannung an einen vorgeschriebenen Ort. Bei der Relegation behielt der Bestrafte Bürgerrecht und Besitz und wurde i. d. R. an einen vorgeschriebenen Ort mit oder ohne Frist geschickt.⁸⁹⁴ Auf Senecas Verbannung nach Korsika traf wohl Letzteres zu.⁸⁹⁵ Von dort aus schreibt er an seine Mutter eine Trostschrift, in der er vor der eigentlichen *consolatio* in stoischer Manier erklärt, was der Begriff Exil eigentlich bedeute:

[...] *videamus quid sit exsilium. Nempe loci commutatio. Ne angustare videar vim eius et quicquid pessimum in se habet subtrahere, hanc commutationem loci sequuntur incommode : paupertas, ignominia, contemptus. [...] Nullum non hominum genus concurrat in urbem et virtutibus et vitiis magna pretia ponentem. Iube istos omnes ad nomen citari et „unde domo“ quisque sit quaere: videbis maiorem partem esse quae, relictis sedibus suis, venerit in maximam quidem ac pulcherrimam urbem, non tamen suam. Deinde ab hac civitate discede, quae veluti communis potest dici; omnes urbes circumi : nulla non magnam partem peregrinae multitudinis habet. Transi ab iis quarum amoena positio et opportunitas regionis plures allucit; [...] nullum invenies exsilium in quo non aliquis animi causa moretur. [...] Usque eo ergo commutatio ipsa locorum gravis non est, ut hic quoque locus a patria quosdam abduxerit.*⁸⁹⁶

[...] betrachten wir, was ist die Verbannung. Natürlich ein Ortswechsel. Damit ich nicht den Eindruck erwecke, zu verniedlichen seine Macht und, was immer Schlimmstes es in sich birgt, unter der Hand zu entfernen –

⁸⁹³ Vgl. Fuhrmann (1999), S. 88–93. Messalina wollte primär Julia Livilla ausschalten, um sie davon abzuhalten, ihr den Rang streitig zu machen. Seneca war quasi ein Bauernopfer.

⁸⁹⁴ Vgl. Fuhrmann (1999), S. 93; vgl. auch Schirok (2018), S. 12f. Zum Vergleich mit dem Exil zur Zeit der *res publica* vgl. ebd. und Kap. 2.2.4 dieser Arbeit.

⁸⁹⁵ Vgl. Fuhrmann (1999), S. 93.

⁸⁹⁶ Sen., *Ad Helv.* VI, 1;3–5. Sénèque, Dialogues. Tome troisième. Consolations. ed. René Waltz, Paris 1961 (Société d'Édition „Les Belles Lettres“).

diesem Ortswechsel folgen Mißlichkeiten: Armut, Entehrung, Verachtung. [...] Jede Art von Menschen ist in der Stadt zusammengekommen, die auf Fähigkeiten und Schwächen hohe Preise setzt. Befiehl [,] alle diese namentlich vorzuladen, und woher von Hause ein jeder stamme, frag: sehen wirst du, der größere Teil ist es, der seine Heimat verlassen hat und gekommen ist in die größte freilich und schönste Stadt, aber dennoch nicht die seine. Dann entferne dich aus dieser Stadt, die gleichsam als Weltstadt bezeichnet werden kann; alle Städte besuche: eine jede hat einen großen Teil ihrer Bevölkerung aus der Fremde. Geh weiter aus denen, deren liebliche Lage und Gunst der Landschaft viele anzieht; [...] kein Exil wirst du finden, wo sich nicht einer der Stimmung wegen aufhielte. [...] Insoweit ist also ein Ortswechsel an sich nicht beschwerlich, daß auch dieser Ort manche Menschen aus der Heimat weggeführt hat.⁸⁹⁷

Der Kern Senecas erster Antwort auf die Frage, was das Exil sei, ist präzise wie simpel in *Iterationes* hervorgehoben: *commutatio loci*. Dass dieser Ortswechsel nicht nur Vorteile mit sich bringe, gesteht er ein. Dass er eine menschliche Eigentümlichkeit ist, seine geistige Verfassung – den *animus* – zu verbessern, hebt er dafür umso deutlicher hervor. In Rosenbachs Übersetzung ist der *animus* an dieser Stelle mit „Stimmung“ wiedergegeben. Gemütsstimmung oder geistige Verfassung erhellt den Kern von Senecas Gedanken im Sinne der Stoa aber wohl mehr.⁸⁹⁸ Im Zentrum steht der stoische Kosmopolitismus, jederzeit an jedem Ort auf dem Erdkreis sein Zuhause, wenn auch nicht seine Heimat zu haben.⁸⁹⁹ Dies gehe damit einher, dass eine Stadt viele

⁸⁹⁷ Rosenbach (2011a), S. 307; 309. Folgende kursive Hervorh. im Original: „Fähigkeiten und Schwächen“.

⁸⁹⁸ Vgl. die Übersetzungsproblematik von *animus* und *virtus* in Bezug auf Seneca, v. *beat.* XXII, die in Kapitel 4.2.2 dieser Arbeit diskutiert wird.

⁸⁹⁹ Vgl. Forschner (2018), S. 257f.; vgl. aber auch ders. unter Rekurs auf Sen., *de otio* IV: „Die Stoiker unterschieden offensichtlich von ihren Anfängen in Athen bis in die Zeit des römischen Kaiserreichs zwei politische Gemeinwesen, jenes partikuläre, in das die besonderen Lebensumstände einen versetzt haben, und das universale, in dem Götter und Menschen als Bürger leben und dessen Grenzen ‚durch die Reichweite der Sonne bestimmt wird‘. Unbeschadet dessen, dass die Kosmopolis mit ihren weisen Subjekten die wahre Stadt ist, gilt es, als Mensch auch dem partikulären, nichtidealen Gemeinwesen auf Erden dienlich zu sein“, S. 262. Hervorh. im Original.

Fremde aufnehmen, auch wenn sie ihnen keine Heimat bzw. kein Vaterland bieten könne. Trotzdem fordert Seneca geradezu auf, seine Heimat zu verlassen und andere Orte um des *animus* willen zu erkunden (*discede, circumi, Transi*). So kommt er zu einem vorläufigen Schluss, dass das Exil unter diesen Prämissen nicht beschwerlich sein könne. Das ist doch eine starke Umdeutung des Exilgedankens, der vor allem in Ciceros Paradoxon IV erklärt ist. Für Seneca hat das Exil keinen politischen Charakter, auch wenn es vom Volk beschlossen worden sei (*ita enim populus iussit; sed populi scita ex magna parte sapientes abrogant*⁹⁰⁰). In der positiven Konnotation des Exils als *commutatio loci* besteht für ihn gar keine Notwendigkeit, seinen Verbanner Claudius so anzugreifen, wie Cicero es gegenüber Clodius überaus polemisch umsetzt, wenn er diesen als *hostis* und Exulanten – in Bezug auf den Bona Dea-Skandal – überführt, obwohl er doch eigentlich in Rom weilt:

*Sed quid ego communes leges profero, quibus omnibus es exul? familiarissimus tuus de te privilegium tulit, ut, si in opertum Bonae Deae accessisses, exulares; [...] Et quidem in aperto fuisti. Non igitur, ubi quisque erit, eius loci ius tenebit, si ibi eum legibus esse non oportebit.*⁹⁰¹

Aber warum erwähne ich allgemeingültige Gesetze, nach denen du ohne Einschränkung ein Verbannter bist? Dein engster Vertrauter hat ein Ausnahmegesetz gegen dich eingebracht, um dich mit der Verbannung zu bestrafen, falls du in das Allerheiligste der Bona Dea eingedrungen wärst; [...] Ja, du bist tatsächlich im Allerheiligsten gewesen. Es wird also niemand das Recht haben, an dem Ort zu sein, wo er sich jeweils aufhält, wenn es aufgrund der Gesetze ausgeschlossen ist, daß er sich dort aufhält.⁹⁰²

Exulant zu sein, ohne einen Ortswechsel vorgenommen zu haben, widerspricht der Aussage Senecas, seine Heimat verlassen zu müssen. Vielmehr würde dieser wohl Cicero trotz dessen Widerlegung aus politisch-philosophischer Sicht, er selbst sei niemals Exulant, sondern ein *civis* gewesen (*Ergo ego semper civis, et tum maxime cum meam salu-*

⁹⁰⁰ Sen., *Ad Helv.* V, 6.

⁹⁰¹ Cic., *Parad.* IV, 32.

⁹⁰² Nickel (2004), S. 227.

*tem senatus exteris nationibus ut civis optimi commendabat [...]*⁹⁰³), erklären, dass er, gerade weil er den Ort scheinbar freiwillig im Vertrauen auf den Senat gewechselt habe, ein Exulant genannt werden müsse.

Seneca ordnet im Kontext der Physik, d.i. die Naturphilosophie der Stoa, den Geist bzw. die Seele vielmehr in den übergeordneten Kosmos ein:

*Invenio qui dicant inesse naturalem quandam irritationem **animis commutandi sedes et transferendi domicilia** : mobilis enim et inquieta homini mens data est; nusquam se tenet, spargitur, et cogitationes suas in omnia nota atque ignota dimittit, vaga et quietis impatiens et novitate rerum laetissima. Quod non miraberis si primam eius **originem** aspexeris. Non est ex terreno et gravi concreta corpore : **ex illo caelesti spiritu** descendit; **caelestium autem natura semper in motu est, fugit** et velocissimo cursu agitur. Aspice sidera mundum illustrantia : nullum eorum perstat. **Sol** labitur assidue et **locum ex loco mutat** et, quamvis cum universo vertatur, in contrarium nihilo minus ipsi mundo refertur; per omnes signorum partes discurret, numquam resistit: **perpetua eius agitatio et aliunde alio commigratio est.** [...] I nunc et **humanum animum**, ex iisdem quibus divina constant seminibus compositum, moleste ferre **transitum ac migrationem** puta, cum **dei natura assidua et citatissima commutatione** vel delectet se vel conservet.⁹⁰⁴*

Ich finde Menschen, die sagen, es wohne eine Art natürlichen Reizes den Seelen inne, zu wechseln den Aufenthalt und zu verlegen den Wohnsitz: eine bewegliche nämlich und unrastige Seele ist dem Menschen gegeben; nirgend hält sie sich, sie zerstreut sich, und ihre Gedanken läßt sie in allem Bekannten und Unbekannten schweifen, unstet und Ruhe nicht ertragend und über neue Erlebnisse höchst erfreut. Darüber wirst du dich nicht wundern, wenn du ihren ersten Ursprung betrachtet hast. Nicht ist sie aus irdischer und schwerer Körperlichkeit geschaffen: von jenem Himmelsgeist ist sie herabgestiegen; der Himmlischen Wesen aber besteht stets in Bewegung, es flieht und befindet sich in schnellstem Lauf. Betrachte die Gestirne, die Welt erleuchtend: keines von ihnen steht still. Die Sonne bewegt sich unablässig und wechselt von Ort zu Ort, und obwohl sie sich mit dem

⁹⁰³ Cic., *Parad.* IV, 30.

⁹⁰⁴ Sen., *Ad Helv.* VI, 6–8.

All umdreht, bewegt sie sich nichtsdestoweniger entgegengesetzt dem All selber; durch alle Sternbilder eilt sie, niemals bleibt sie stehen: ununterbrochen ist ihre Bewegung und ihre Wanderung von einem Ort zum anderen. [...] Geh nun und meine, die menschliche Seele, aus denselben Keimen gebildet, aus denen das Göttliche besteht, ertrage widerwillig Fortgang und Wanderschaft, während das Wesen des Gottes an ständigem und raschem Wechsel sich erfreut oder sich dadurch erhält.⁹⁰⁵

Offenbar ist für Seneca als Vertreter der jüngeren Stoa die ursprüngliche Naturlehre der Stoiker hier prominent. Der *animus*, ob als Seele oder Geist aufgefasst, sei in jedem Fall immateriell – also *incorporalis*.⁹⁰⁶ Er gebe dem Menschen vermittels seiner beweglichen Natur den Antrieb zum Ortswechsel. Als Beweis, der natürlich nach heutigen physikalischen und astronomischen Erkenntnissen, spätestens seit der Ablösung des geozentrischen durch das heliozentrische Weltbild, nicht mehr in Bezug auf *Sol* Stand hält, illustriert Seneca dennoch wortgewandt die Planetenwanderung. Stilistisch eindrucksvoll werden die noch zuvor dem menschlichen Exulanten zugeschriebenen Eigenschaften insbesondere am Beispiel der Sonne erhöht: *Sol [...] locum ex loco mutat*. Ihr wird eine *commigratio* zugeschrieben, die Seneca später auf die Völkerwanderung übertragen wird.⁹⁰⁷ Wenn die menschliche Seele denselben Ursprung habe wie alles Göttliche, dann müsse auch ihr notwendigerweise die *commutatio* zu eigen sein und sie *transitum ac migrationem* gerne auf sich nehmen. Während Cicero seinen Willen zur Migration in der Angelegenheit 58–57 v. Chr. dem politischen Wohlwollen des Senats entnommen habe und dies im Sinne des stoischen Kosmopolitismus als (Welt)bürger – in der Vermischung der partikulären und universalen Kosmopolis⁹⁰⁸ –, also als *civis* zu bewerten sei,

⁹⁰⁵ Rosenbach (2011a), S. 309; 311.

⁹⁰⁶ Vgl. Sen. *ep.* 89, 16.

⁹⁰⁷ Vgl. Sen., *Ad Helv.* VII.

⁹⁰⁸ Vgl. Forschner (2018), S. 262; vgl. auch Sen., *de otio* IV, 1: *Duas res publicas animo complectamur: alteram magnam et vere publicam, qua dii atque homines continentur, in qua non ad hunc angulum respicimus aut ad illum, sed terminos civitatis nostrae cum sole metimur; alteram, cui nos ascripsit condicio nascendi (haec aut Atheniensium erit aut Carthaginiensium aut alterius alicuius urbis), quae non ad omnes pertineat homines, sed*

scheint ein solch politisches Motiv für Senecas Argumentation und Aufarbeitung seiner Verbannung 41 n.Chr. überhaupt keine Bedeutung zu haben. Eingebettet in den stoisch determinierten Kosmos sei es sogar notwendig, beständig den Ort zu wechseln, weil der *animus* dieser *commutatio loci* natürlicherweise bedürfe – dies mehr im Sinne des universalen Kosmopolitismus.⁹⁰⁹ Cicero deutet den Ursprung seines *animus* im Sinne der politischen Rechtfertigung anders:

*Nihil neque meum est neque cuiusquam, quod auferri quod eripi quod amitti potest. Si mihi eripuisses **divinam animi mei constantiam**, si conscientiam meis curis vigiliis consiliis stare te invitissimo rempublicam, si huius aeterni beneficii immortalem memoriam delevisse, multo etiam magis si illam mentem, unde haec consilia manarunt, mihi eripuisses, tum ego accepisse me confiterer iniuriam! Sed si haec nec fecisti nec facere potuisti, reditum mihi gloriosum iniuria tua dedit, non exitum calamitosum.*⁹¹⁰

Nichts gehört mir oder jemand anderem wirklich, was fortgetragen und gestohlen werden oder verloren gehen kann. 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. Aber wenn du dies nicht tatest oder tun konntest, dann hat mir dein Unrecht eine ruhmvolle Rückkehr und keinen elenden Untergang bereitet.⁹¹¹

Auch er bekennt, dass der *animus* göttlich, immateriell, sei und daher von Clodius nicht entrissen werden könne, auch wenn Ciceros Haus und

ad certos. Sénèque, Dialogues. Tome IV, ed. René Waltz, Paris 1965 (Société d'Édition „Les Belles Lettres“).

⁹⁰⁹ Vgl. ebd.

⁹¹⁰ Cic., *Parad.* IV, 29; vgl. ders. *Parad.* IV, 27: *Qui [d.i. animus] ne civitate quidem pelli potest.*

⁹¹¹ Nickel (2004), S. 223; 225.

dessen Besitztümer in Brand gesteckt wurden.⁹¹² Jedoch ist dieser Ursprungsgedanke kurz im Vergleich zu seiner Selbstreflexion und dem Angriff auf die begangene *iniuria* des Clodius. Vielmehr rückt er im Kontext der göttlichen Herkunft seines höchst eigenen *animus* (*animi mei*) die daraus folgende *immortalis memoria* an seine Leistung in der Aufdeckung der Catilinarischen Verschwörung und der damit einhergehenden Bewahrung der *res publica* in den Mittelpunkt. Seneca benennt hingegen den *humanus animus*. Kritisch kann hiermit also vor allem Ciceros Selbstbezug hinsichtlich des Exilgedankens in Herleitung der stoischen *animus*-Lehre gedeutet werden, die erst in Senecas Ausführungen verallgemeinert wird, ohne persönliche Kränkungen im Sinne einer politischen Rechtfertigung popularisieren zu müssen. Dies liegt auch, aber eben nicht nur, in der Anlage als Konsolationsschrift begründet. Dennoch gelingt es Seneca, die Exilproblematik weitaus umfassender in die Naturphilosophie der Stoa einzuordnen und so die Argumentation wie das Selbstbild Ciceros im Paradoxon IV verstärkt zu hinterfragen.

Im weiteren Verlauf widmet Seneca sich den genannten *incommoda*: *paupertas, ignominia, contemptus*⁹¹³. Zunächst entkräftet er jedes weitere Argument gegen den Ortswechsel per se:

*Adversus ipsam commutatinem locorum [...] satis hoc remedii putat Varro, doctissimus Romanorum, quod, quocumque venimus, eadem rerum natura utendum est; M. Brutus satis hoc putat, quod licet in exsilium euntibus virtutes suas secum ferre. [...] Quantulum enim est quod perdidimus! Duo, quae pulcherrima sunt, quocumque nos moverimus sequentur : natura communis et propria virtus.*⁹¹⁴

Gegen den Ortswechsel an sich [...] hält folgendes für genug als Heilmittel Varro, der gelehrteste Römer: wohin immer wir kommen, sind wir auf dieselbe Natur angewiesen. Marcus Brutus hält dies für genug, daß es denen erlaubt ist, die in die Verbannung gehen, ihren Charakter mit sich zu nehmen. [...] Wie wenig nämlich ist, was wir verloren haben! Zwei Dinge, die

⁹¹² Vgl. *Parad.* IV, 28; vgl. ferner Stroh (2010), S. 43.

⁹¹³ Sen., *Ad Helv.* VI, 1.

⁹¹⁴ Sen., *Ad Helv.* VIII, 1; 2.

sehr schön sind – wohin immer wir uns bewegen, werden sie uns folgen: die allen gemeine Natur und die eigene sittliche Vollkommenheit.⁹¹⁵

Die Übersetzung „Charakter“ ist nach allem vorher Genannten und Bekannten über die Entwicklung der *virtus* in der Stoa an dieser Stelle sicherlich zu schwach, über die „sittliche Vollkommenheit“ wurde in Kap. 4.2.2 zu Gunsten einer sittlichen *und* geistigen Vollkommenheit plädiert.⁹¹⁶ Alle *virtutes*, Primär- und Sekundärtugenden, seien nach Seneca hier derart immateriell aufzufassen, dass sie – unabhängig vom Ort in dieser Welt – mitgenommen würden. Die Natur, die dem Menschen den *animus* verliehen habe, dessen richtiger Gebrauch die dem Menschen eigentümlichen *virtutes* erst hervorrufen könne, ist genau deshalb als überall identisch zu bewerten, weil überall Menschen leben, die gleichermaßen ausgestattet seien und mit der ihnen gegebenen Natur zurechtkommen würden. Unter Berufung auf Varro⁹¹⁷ und M. Brutus⁹¹⁸, an den Cicero – wie erwähnt – seine *Paradoxa Stoicorum* formal richtet, hat Seneca sogar zwei historische Autoritätsargumente vorzuweisen. In der Folge dieser Grundsätze entkräftet er zunächst die *paupertas*:

*Cupididati nihil satis est; naturae satis est etiam parum. Nullum ergo paupertas exsulis incommodum habet : nullum enim tam inops exsilium est, quod non alendo homini abunde fertile sit.*⁹¹⁹ [...] *Necessariis rebus et exsilia sufficiunt, supervacuis nec regna. Animus est, qui divites facit. Hic in exsilia sequitur et in solitudinibus asperrimis, cum quantum satis est sustinendo corpori invenit, ipse bonis suis abundat et fruitur; pecunia ad animum nihil pertinet, non magis quam ad deos immortales. [...] Ideoque nec*

⁹¹⁵ Rosenbach (2011a), S. 317.

⁹¹⁶ Vgl. Kap. 4.2.2 dieser Arbeit.

⁹¹⁷ Vgl. Rosenbach (2011a): „Marcus Terentius Varro aus Reate, 116–27 v.Chr., der berühmte römische Universalgelehrte“, S. 370, Anm. 11.

⁹¹⁸ Vgl. ebd.: „Marcus Iunius Brutus widmete Cicero eine Monographie ‚De virtute‘; Cicero, *Tusculanae disputationes* 5,1“, Anm. 13. Hervorh. im Original.

⁹¹⁹ Sen., *Ad Helv.* X, 11.

*exsulare umquam potest, liber et diis cognatus, et omni mundo omnique aevo par.*⁹²⁰

Der Gier ist nichts genug; der Natur genügt auch das Geringste. Keine Unbequemlichkeit also enthält die Armut des Verbannten: keine Verbannung nämlich ist so armselig, daß sie nicht, einen Menschen zu ernähren, reichlich fruchtbar ist. [...] Notwendigen Bedürfnissen wird auch Verbannung genügen, überflüssigen auch Königreiche nicht. Der Geist ist es, der reich macht. Er folgt in die Verbannung, und in rauhesten Einöden – dadurch, daß er, was zum Lebensunterhalt genug ist, findet – hat er selber reichen Überfluß an seinen eigenen Gütern und Genuß; Geld hat keinen Einfluß auf den Geist, ebensowenig wie auf die unsterblichen Götter. [...] Deswegen kann er [d.i. der Geist; Anm. N. Herzig] niemals in Verbannung weilen, frei und den Göttern verwandt, jeder Welt und jedem Zeitalter gewachsen.⁹²¹

Wie schon im vorherigen Kapitel zum Problem zwischen *virtus* und *divitiae* im Kontext von *de vita beata* und parallel zu Ciceros Argumentation in Paradoxon VI ist die *paupertas* in der Stoa keineswegs mit materieller Armut gleichzusetzen, vielmehr sei der *animus* unabhängig von einer solchen und könne trotz Verbannung sich an dem erfreuen, was die Natur des jeweiligen Ortes ihm biete. In Ciceros sechster Paradoxie verbindet dieser allerdings seine Gedanken zur Bewertung des Reichtums nicht explizit mit dem Exil, sondern vielmehr mit Crassus.⁹²²

Seneca fährt schließlich fort mit der Entkräftung der *ignominia* und des *contemptus*:

*Quis usque eo ad conspiciendam veritatem excaecatus est, ut ignominiam putet Marci Catonis fuisse duplicem in petitione praeturae et consulatus repulsam? Ignominia illa praeturae et consulatus fuit, quibus ex Catone honor habebatur. Nemo ab alio contemnitur nisi a se ante contemptus est. [...] Scio quosdam dicere contemptu nihil esse gravius, mortem ipsis potiore videri. His ego respondebo et exsilium saepe contempzione omni carere : si magnus vir cecidit, magnus iacuit [...].*⁹²³

⁹²⁰ Sen., *Ad Helv.* XI, 4;5;7.

⁹²¹ Rosenbach (2011a), S. 329; 331.

⁹²² Vgl. Cic., *Parad.* VI, passim; vgl. Kap. 4.2.2 dieser Arbeit.

⁹²³ Sen., *Ad Helv.* XIII, 5;6;8.

Wer ist bis zu diesem Grade, die Wahrheit zu verachten, verblendet, daß er meine, eine Entehrung für Marcus Cato sei gewesen die doppelte – bei Bewerbung um Prätur und Konsulat – Niederlage? Eine Entehrung war das für Prätur und Konsulat, denen Catos [Erfolg] eine Ehre gewesen wäre. Niemand wird von einem anderen verachtet, wenn er nicht vorher von sich selber verachtet worden ist. [...] Ich weiß, manche sagen, mehr als Verachtung sei nichts belastend, der Tod schein ihnen besser. Denen will ich antworten, auch Verbannung ist oft frei von jeder Verachtung: wenn ein bedeutender Mann gefallen ist, ist er auch nach dem Fall bedeutend [...].⁹²⁴

Auch hier ist die Parallele zu Cicero offensichtlich, wenn dieser in Paradoxon IV schreibt:

*Itaque pulsus ego civitate non sum, quae nulla erat: arcessitus in civitatem sum, cum esset in republica consul, qui tum nullus fuerat, esset senatus, qui tum occiderat, esset consensus populi liberi, esset iuris et aequitatis, quae vincula sunt civitatis, repetita memoria.*⁹²⁵

Deshalb bin ich auch nicht aus einer Bürgerschaft ausgestoßen worden, die keine mehr war: Ich wurde in die Bürgerschaft zurückgeholt, als in unserem Staat wieder ein Consul war, der damals nicht existiert hatte, als es wieder einen Senat gab, der damals am Boden lag, als in einem freien Volk wieder Einigkeit herrschte, als die Erinnerung an Recht und Billigkeit, die die Bürgerschaft zusammenhalten, wieder erwacht war.⁹²⁶

Cicero bedient sich hier zwar nicht der Begriffe *ignominia* und *contemptus*, empfiehlt sich aber selbst als potentiell *exemplum*, das M. Cato in Senecas Argumentation einnimmt, der im Übrigen von Cicero bereits im Prooemium als *perfectus* [...] *Stoicus* gekennzeichnet wird.⁹²⁷ Dieser bewarb sich 55 v.Chr. um das Amt des Prätors und 52 v.Chr. um das Konsulat vergeblich.⁹²⁸ Dennoch muss er in Senecas Augen ein *vir magnus* gewesen sein, der sich selbst keiner Verachtung

⁹²⁴ Rosenbach (2011a), S. 337; 339. Hervorh. [Erfolg] im Original.

⁹²⁵ Cic., *Parad.* IV, 28.

⁹²⁶ Nickel (2004), S. 223.

⁹²⁷ Vgl. Cic., *Parad.* Prooemium, 2.

⁹²⁸ Vgl. Rosenbach (2011a), S. 371, Anm. 25.

ausgesetzt gesehen haben – weder von ihm selbst noch von anderen – und daher trotz politischer Niederlagen nicht in Verruf geraten sein dürfte.⁹²⁹ Cicero geht sogar noch weiter und sagt selbstbezüglich, dass das Konsulat, der Staat, das Volk nur dann in Freiheit Bestand haben konnten, als er selbst zurückgerufen worden sei. Obwohl er abwesend war, sei er also keineswegs unbedeutend gewesen. Vielmehr sei die *res publica* von Bedeutungslosigkeit bedroht gewesen, ehe er selbst ihr die Bedeutung habe wieder zukommen lassen (*repetita memoria*), die ihr unter Clodius nicht vergönnt gewesen sei. So habe Cicero für dessen Räubereien Verachtung empfunden: *Ac vide, quam ista tui latrocinii tela contempserim*.⁹³⁰ Seneca argumentiert nicht direkt gegen Ciceros These, dass aus dem Exil heraus Verachtung geübt werden könne. Das ist beiden Argumentationen zu entnehmen. Bei Seneca steht aber insbesondere im Vordergrund, dass derjenige, der im Exil weile, selbst keine Verachtung erfahren könne, solange er sich der natürlichen Beschaffenheit des Ortes, der Welt und seines *animus* bewusst sei. Dies sei Trostmittel gegen den vermeintlichen Nachteil, der ihm durch das Exil angedroht werde. Nach Ciceros Argumentation benötige er selbst als Exulant, als den er sich ja nicht einmal bezeichnet, gar kein Trostmittel. Er ist nach wie vor ein *civis*. Wenn jemand Trost im Sinne einer Verbesserung des Rufes benötige, dann sei es die *res publica*. Derjenige, der diese Verbesserung herbeiführen könne, sei Cicero höchstpersönlich – und das sei dem Senat bewusst. Denn genau aus diesem Grund erfolge seine Rückberufung.

Es ist offensichtlich, dass Senecas Auseinandersetzung mit dem Exil in der Schrift *Ad Helviam matrem* allgemeiner formuliert ist, obwohl er sich selbst in der Verbannungssituation befindet. Die von Cicero noch stark selbstbezogene Erklärung, was seine Verbannung vor allem politisch bedeute, geschieht zwar auf denselben stoischen Grundgedanken eines unerschütterlichen *animus* und eines überall in der Welt heimisch werdenden Menschen, ist aber gerade im Kontext der verwendeten Begriffe aus der Rechtsphilosophie bzw. der politischen Praxis als weniger

⁹²⁹ Vgl. Frigo, Porcius, I 7 P. Cato (Uticensis). In: DNP.

⁹³⁰ Cic., *Parad.* IV, 28.

populär zu bewerten, als es Senecas allgemeine Hinweise zur Linderung des Schmerzes sind, der in einer Verbannung erfahren werden kann – überdies können in diesem Fall auch Angehörige Schmerzen haben, insbesondere die Mutter in Betrachtung desjenigen, der im Exil weilt.⁹³¹ Die explizitere Begründung im stoischen Kosmos deckt die Schwächen auf, die Cicero selbst zu umgehen gedenkt, indem er die partikuläre mit der universalen Kosmopolis zu seinen Gunsten vermengt. Zwar bedient dieser sich der *oratio popularis*, kann sich aber nicht von seinem starken Selbstbezug lösen und somit auch nur schwerlich unabhängig von politischer Praxis argumentieren, wie es Seneca gelingt. Aber – das muss eingewendet werden – zu Ciceros Lebzeit ist der Gedanke, dass die *res publica* im Niedergang begriffen sei, vermutlich in der Gesamtbevölkerung derart spürbar, dass seine angesprochene Fehde mit Clodius durchaus viele römische Bürger erreicht haben dürfte.

Vor dem Hintergrund fachdidaktischer Überlegungen scheint jedoch Senecas Argumentation für die heutigen Schüler*innen greifbarer, da das Exil als *commutatio loci* verstanden tatsächlich ein gewöhnliches, globales Phänomen geworden ist, ob in der Vertreibung aus dem Herkunftsort, im Beruf der Eltern (Arbeitsmigration), in schulischen wie universitären Austauschprogrammen (Bildungsmigration) oder anderweitig spürbar.⁹³² Dass unsere Republik sich in einer ähnlichen Lage wie derjenigen Ciceros befindet, ist nicht gegeben, weshalb sein Angriff auf Clodius als *exul* und *hostis* erst durch die Kritik der Kritik in Form von Senecas Argumentation sich als zu schwach für die Schüler*innen heute herausstellen könnte. Insofern bietet eine Dialektik beider Lektüren Potential, das eigene Urteil der Schüler*innen in Bezug auf die Frage, was ein Exil bedeute, zu schärfen. „Der Einbezug beurteilender Einwände führt zudem dazu, dass der kritisierte Autor oder Text noch einmal unter beurteilendem Blickwinkel neu gelesen wird,

⁹³¹ Vgl. Sen., *Ad Helv.* IV, 1: *constitui enim vincere dolorem tuum [...]. Vincam autem, puto, primum si ostendero nihil me pati propter quod ipse dici possim miser, nedum propter quod miseros etiam quos contingo faciam [...].*

⁹³² Vgl. Kleist (2018), S. 5f.

um die Berechtigung der Kritik zu prüfen.“⁹³³ Somit wäre es dem Urteil durchaus zuträglich, das Paradoxon IV und die bereits rekonstruierte Argumentation mit den neu gewonnenen Erkenntnissen über den stoischen Kosmopolitismus in Senecas Konsolationsschrift vergleichend-prüfend zu lesen.⁹³⁴

In einer abschließenden interdisziplinären Phase könnten die aus beiden Lektüren gewonnenen Wissensbestände und aufgestellten Kriterien zur Bewertung des Exils mit denjenigen Kriterien zur Bewertung von *libertas* des lateinischen Fachkontextes verglichen werden, um nicht nur verschiedene Urteile inhaltlicher Art, sondern auch methodisch differente Zugangsweisen auf einer Metaebene zur Diskussion zu stellen.⁹³⁵ Letztlich kann dies dazu führen, dass die Schüler*innen verstehen lernen, dass Probleme solch komplexer Art nicht qua singulärem Fachbezug gelöst werden können, weil sie sich eben nicht aus den Einzelfächern generieren lassen oder durch diese konstruiert, sondern vielmehr ein menschlich – in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – zu bewältigendes Daseinsphänomen sind.⁹³⁶ Das heißt auch, dass der Latein- wie der Philosophieunterricht an Grenzen stoßen, das Problem zwischen *exul* und *liber* zu lösen. Die staratische Lektüre und historisch-pragmatische Interpretation können zwar die akribische Analyse des Textmaterials und die ihm zugrundeliegenden zeitgeschichtlichen Konstituenten begünstigen, sind aber nur schwerlich mit der aktiven Bewältigung gegenwärtiger Problemlagen zu vereinbaren. Der Philosophieunterricht will zwar auf eine Handlungskompetenz hinaus, dieser wird aber zugleich eingeräumt, ein reflektierendes Orientierungswissen zu sein.⁹³⁷ In der dialektischen Reflexion wird die Grenze der eigentlichen Praxis deutlich. Die Beantwortung, was ein Exil vor allem für

⁹³³ Henke (2015), S. 93.

⁹³⁴ Vgl. zur unterrichtsrelevanten Kontextualisierung im Rahmen des *Fachlichen Kontextes Philosophie* Kap. 5.4.2 dieser Arbeit.

⁹³⁵ Vgl. zur unterrichtsrelevanten Kontextualisierung im Rahmen des *Fächerübergreifenden diskursiven wie reflexiven Kontextes* Kap. 5.4.2 dieser Arbeit.

⁹³⁶ Vgl. Hahn (2013), S. 168; vgl. Baumert et al. (1999), S. 2; vgl. Klafki (2007b), S. 56–69.

⁹³⁷ Vgl. MSW NRW (2014b), S. 16.

Menschen in unserer Gegenwart bedeutet, bedarf weiterer Kenntnisse, insbesondere aus erster Hand. Was denken eigentlich die Menschen, die heute emigrieren, über ihre Emigration? Wie empfindet ein politisch verurteilter Exulant seine Situation? Wie bewerten diese Menschen ihre „Freiheit“? Um diese Fragen zu klären, sind sicherlich Fächer hilfreich, die mit eben solchen Fallbeispielen fachmethodisch arbeiten.⁹³⁸ Dass dies hilfreich sein kann, kann aber gerade erst dann in solcher Form nachvollzogen werden, wenn Fächer wie Latein und Philosophie mit den ihnen inhärenten wissenschaftspropädeutischen Methoden im Zuge eines Perspektivenwechsels zu theoretischen Erkenntnissen führen und miteinander differenziert und reflexiv auf einer Metaebene beurteilt worden sind.⁹³⁹

4.4 Historische *exempla* als strukturstützende Elemente

Ciceros Urteile in den sechs Paradoxien gründen ebenfalls auf Problemen, die sich erst in einem interdisziplinären Lichte erhellen.⁹⁴⁰ Um der antithetischen Struktur seiner Argumente nachhaltig Ausdruck zu verleihen, bedient sich Cicero expliziter und impliziter historischer *exempla*. Zu den expliziten sollten solche gerechnet werden, deren Namen ausdrücklich genannt werden. Als implizit können diejenigen verstanden werden, die nicht genannt, aber für den Römer wie für heute kundige Leser*innen aus den in Antithese gesetzten Formulierungen und Anreden ableitbar sind.⁹⁴¹ Dies betrifft im ersten Paradoxon die Epikureer (*quidem*⁹⁴²), im zweiten (*Nescis, insane, nescis*⁹⁴³) wie im vierten Clodius (*Ego vero te non stultum [...], sed dementem esse et insanire*⁹⁴⁴), im fünften möglicherweise Lucullus (*Laudetur vero hic*

⁹³⁸ Z.B. Erziehungswissenschaft, vgl. MSW NRW (2014e), S. 16; oder Sozialwissenschaften, vgl. MSW NRW (2014f), S. 22.

⁹³⁹ Vgl. Hahn (2013), S. 168f.

⁹⁴⁰ Vgl. Kap. 2.3 dieser Arbeit.

⁹⁴¹ Vgl. Englert (1990), S. 132f.

⁹⁴² Cic., *Parad.* I, 14.

⁹⁴³ Cic., *Parad.* II, 17.

⁹⁴⁴ Cic., *Parad.* IV, 27.

*imperator*⁹⁴⁵), im sechsten sicherlich Crassus (*Quae est ista in commemoranda pecunia tua tam insolens ostentatio? solusne tu dives?*⁹⁴⁶). Lediglich im dritten Paradoxon scheint der Gesprächspartner neutral zu sein (*Parva*, *inquis*, *res est.*⁹⁴⁷).⁹⁴⁸ Mit Ausnahme des letzten stehen alle impliziten *exempla* für Gegenentwürfe zum dargestellten *vir sapiens*, den zumeist Cicero selbst verkörpert. Sie stehen also jeweils als Beispiel für die zu entkräftende Position in den entsprechenden Paradoxien. Wenn Cicero sich selbst aufführt, dann steht er hingegen als *exemplum* für die zu bestärkende Seite, so vor allem in den *Paradoxa* IV und VI.⁹⁴⁹ Die Taten, auf die sich Cicero bei der Verwendung der *exempla* jeweils bezieht, sind entgegen der Nicht-Veröffentlichung der Namen bekannt im römischen Volk. Mit dieser Nicht-Veröffentlichung entgeht Cicero der Gefahr, rechtliche Sanktionen erfahren zu müssen⁹⁵⁰ und sich in der Öffentlichkeit gegenüber den Popularen, zu denen Clodius, Crassus und Lucullus zählten, zu verantworten. Vielleicht zeugt dies aber auch trotz aller Kritik von einer gewissen Ehrerweisung gegenüber den bereits Verstorbenen.⁹⁵¹

⁹⁴⁵ Cic., *Parad.* V, 33.

⁹⁴⁶ Cic., *Parad.* VI, 42.

⁹⁴⁷ Cic., *Parad.* III, 20.

⁹⁴⁸ Vgl. Bruno (1962), S. 42.

⁹⁴⁹ Vgl. Cicero, *Parad.* IV, 28–30, passim; vgl. ders. *Parad.* VI, 47;50.

⁹⁵⁰ Auch wenn sich Bringmann (1971) hier nicht konkret auf dieses Phänomen bezieht, so doch auf den historisch relevanten Zusammenhang einer Lobigung Catos – Brutus' Onkel und Anhänger der von den Popularen im Bürgerkrieg besiegten Optimaten –, die durch eine Herabwürdigung namentlich exponierter Personen hervorgehoben würde, vgl. S. 70; vgl. in dem Zusammenhang Cic., *Parad.* Prooemium, 1–3; vgl. dies im Zusammenhang mit Caesars Diktatur bei Gelzer (2014), S. 248; vgl. hierzu FN2 dieser Arbeit; vgl. ferner Englert (1990), S. 133. Er schätzt die Nicht-Veröffentlichung anders ein: „Cicero carefully avoids naming his opponents, his audience, and specific times and places, because he is engaged, as he said in the introduction, in turning Stoic paradoxes into commonplaces. As commonplaces, they are meant to be ‘general,’[sic!] in a form that could be easily adapted to individual speeches“, ebd. Hervorh. im Original.

⁹⁵¹ Lucullus starb 56 v.Chr. Zu diesem, dessen Schwager Clodius war, vgl. Will, Lici-nius, I 26 L. Lucullus. In: DNP.

Explizite *exempla* lassen sich in allen Paradoxien wiederfinden, vor allem in den *confirmaciones*, einige in Wiederholung, die meisten singular. Diejenigen, die zur Bekräftigung der Thesen bzw. der jeweiligen *propositio* zu Rate gezogen werden, sind positiv konnotiert; diejenigen, die entgegen der *propositio* stehen und entkräftet werden, sind wie die (meisten) impliziten *exempla* negativ konnotiert. Die Mehrzahl der expliziten *exempla* ist der ersten Gruppierung zuzuordnen. Zu dieser zählen insbesondere M. Curius auf Grund der *tenuitas victus* (*Parad.* I, V und VI⁹⁵²), C. Fabricius wegen der *continentia* (*Parad.* I und VI⁹⁵³) und Africanus minor wegen seiner *liberalitas* (*Parad.* VI; ferner in *Parad.* I⁹⁵⁴). Hier bedarf Cicero nur weniger Worte, um die Persönlichkeiten ins Gedächtnis zu rufen. Etwas ausführlicher berichtet er über Bias als das Materielle Geringachtenden (*Parad.* I⁹⁵⁵), im historisch-mythischen Kontext über Romulus und N. Pompilius, die sich durch *res gestae* auszeichneten (*Parad.* I⁹⁵⁶), hinsichtlich Brutus in Bezug auf das *officium* als *vir fortis et magnus* (*Parad.* I⁹⁵⁷) sowie wieder im real-historischen Zusammenhang über M. Regulus, dessen *magnitudo animi*, *gravitas*, *fides*, *constantia* und andere *virtutes* hervorgehoben werden, und C. Marius, der als *fortunatus* und *vir summus* beschrieben wird (*Parad.* II⁹⁵⁸). Es ist deutlich, dass diese historischen Persönlichkeiten entweder Primär- oder Sekundärtugenden verkörpern, die zum einen von der Stoa notwendigerweise eingefordert werden, um zur εὐδαιμονία gelangen zu können, zum anderen von Cicero als notwendiges Kriterium für politischen Erfolg in Form von Nützlichkeit für die *civitas* bzw. *res publica* gesetzt werden. Die *res gestae* der römischen Könige mit Ausnahme der Taten von Tarquinius Superbus müssten also aus diesen Gründen tugendhaft bedingt sein, da sie einen hohen Nutzen für die römische *civitas* erzielt hätten. Dies ist insofern neu für das

⁹⁵² Vgl. Cic., *Parad.* I, 12; V, 38; VI, 48.

⁹⁵³ Vgl. Cic., *Parad.* I, 12; VI, 48.

⁹⁵⁴ Vgl. Cic., *Parad.* VI, 48; I, 12.

⁹⁵⁵ Vgl. Cic., *Parad.* I, 8f.

⁹⁵⁶ Vgl. Cic., *Parad.* I, 11.

⁹⁵⁷ Vgl. Cic., *Parad.* I, 12.

⁹⁵⁸ Vgl. Cic., *Parad.* II, 16.

Verständnis innerhalb der Stoa, als dass doch eigentlich der Nutzen keine entscheidende Rolle in einer deontologischen Ethik spielen sollte, sondern das Motiv, wie Cicero selbst bekräftigt.⁹⁵⁹ Hier wird ganz offensichtlich stoisches Gedankengut mit einer Ciceros Lebenszeit betreffenden Problemlage verbunden und im Sinne des Eklektizismus anwendungsorientiert umgedeutet – und dies später in *de officiis* systematisiert.⁹⁶⁰ Die *vita contemplativa* der hellenistischen Theorie wird zur *vita activa* der römisch-politischen Praxis, die Philosophie der Stoa zum Fundament moralisch rechtschaffenen Handelns.

Im Gegensatz hierzu steht die Gruppierung expliziter, negativer *exempla*. In diesem Bereich ist Tarquinius Superbus zu nennen, den Cicero aus der Reihe der *reges*, die *res gestae* geleistet haben, ausschließt, ohne weiter auf ihn einzugehen. Dies deutet auf das allgegenwärtige Bewusstsein im römischen Volk hin, die vermeintlichen Gräueltaten dieses Gewaltherrschers zu kennen.⁹⁶¹ Ausgiebiger stellt Cicero den Vatermord, also *iniuria*, der Saguntiner dar (*Parad.* III⁹⁶²), um einerseits die *causa* einer Tat als Maßstab für moralisch recht und unrecht hervorzuheben, um andererseits aber auch die Menge der Verfehlungen (*peccantur*) in gerade dieser Angelegenheit vor Augen zu führen, also den Mord an einem Menschen, der einem den Platz im Privaten wie im

⁹⁵⁹ Vgl. Cic., *Parad.* III, 20; vgl. Kap. 2.2.3 dieser Arbeit; vgl. Forschner (2018): „Handlungen werden von der Stoa vorwiegend unter zwei Gesichtspunkten betrachtet: nach der Disposition des Handelnden, aus der sie entspringen, und nach dem (welthaften) Inhalt, auf den sie zielen bzw. den sie realisieren. Die Disposition ist es, die über die sittliche oder unsittliche Qualität der Handlung entscheidet, der Inhalt ist es, der eine Handlung zu einer passenden, unpassenden oder neutralen macht“, S. 211.

⁹⁶⁰ Vgl. Forschner (2018): „Durch Ciceros Übersetzung von *kathêkon* in *officium* entscheidet nun nicht nur der Begriff der Natur, sondern auch der ganz im Sozialen beheimatete Begriff der Rolle [...] über die Interpretation dessen, was es für den Einzelnen zu tun und zu lassen gilt. Zudem erscheint diese Rolle auf das Gemeinwohl der politisch organisierten (und republikanisch interpretierten) Gemeinschaft zentriert“, S. 208. Hervorh. im Original. Auch wenn Forschners Aussagen primär auf *de officiis* bezogen sind, so treffen sie doch auch auf die exemplarische Verwendung historisch anleitender „Rollen“ in den *Paradoxa* zu.

⁹⁶¹ Vgl. Fündling, Tarquinius, 12 T. Superbus, L. In: DNP.

⁹⁶² Vgl. Cic., *Parad.* III, 24.

Öffentlichen sorgsam bereitet hat.⁹⁶³ Ein weiteres prominentes *exemplum* stellt C. Cornelius Cethegus, „einer der brutalsten und gefährlichsten Genossen des Verschwörers Catilina“⁹⁶⁴ und einer derjenigen, die unter Ciceros Verantwortung hingerichtet wurden⁹⁶⁵, dar (*Parad.* V⁹⁶⁶). Er wird als *non probatissimus* beschrieben. Vielmehr steht aber der von Cicero aufgeführte Kontext im Vordergrund, dass die *cupiditas* solche Leute, die sich für *amplissimi* hielten, dazu zwang, einen Mann wie Cethegus und Praecia, dessen Geliebte⁹⁶⁷, aufzusuchen und ihnen zu dienen (*servire*). Dies stehe für *servitus*, nicht für *libertas*.⁹⁶⁸

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.⁹⁶⁹

Des Weiteren wird im fünften Paradoxon der Redner L. Crassus zitiert, den Cicero zwar als *vir eloquentissimus* bezeichnet, aber die zitierte Rede *copiosa magis quam sapiens*, in der L. Crassus das Auditorium vor der *servitus* bewahren wolle, indem nicht irgendjemandem, sondern allen gedient werden müsse.⁹⁷⁰ Es bliebe folglich beim Abhängigkeitsverhältnis des *servire*. Ferner stehen den positiven *exempla* C. Fabricius, M. Curius und Africanus minor jeweils folgende negative entgegen: *pecunia* des Pyrrhus, *aurum* der Samniten und *hereditas* des L. Paullus (*Parad.* VI⁹⁷¹), ohne die Samniten und letzteren konkret abzuwerten als vielmehr die materiellen Güter, die sie zu schenken bzw. zu vererben gedachten.⁹⁷²

⁹⁶³ Vgl. Kap. 2.2.3 dieser Arbeit.

⁹⁶⁴ Nickel (2004), S. 276, Anm. 40.

⁹⁶⁵ Vgl. ebd.

⁹⁶⁶ Vgl. Cic., *Parad.* V, 40a.

⁹⁶⁷ Vgl. ebd.

⁹⁶⁸ Vgl. Cicero, *Parad.* V, 40.

⁹⁶⁹ Nickel (2004), S. 276.

⁹⁷⁰ Vgl. Kap. 2.2.5 dieser Arbeit.

⁹⁷¹ Vgl. Cicero, *Parad.* VI, 48.

⁹⁷² Vgl. Kap. 2.2.6. dieser Arbeit; vgl. ferner Herzig (2020), S. 137f.

In Zusammenfassung der negativen *exempla* fällt auf, dass die *vitia* als solche weniger Erwähnung finden – nur in der *cupiditas* –, als es die *virtutes* bei den positiven *exempla* erfahren. Cicero legt hier mehr Wert auf die Herausstellung von Folgen der *vitia*, also *iniuria*, *peccare*, *servitus* und der Bestechung bzw. Weitergabe materieller, und damit nach stoischer Auffassung wertloser Güter.⁹⁷³

Mit Hilfe der historischen Bezüge lässt sich erstens insbesondere die historisch-pragmatische Interpretation politikgeschichtlich problemorientiert aufwerfen.⁹⁷⁴ Zweitens ist aber ebenso wiederum der existentielle Transfer in Form eines Gegenwartsbezuges möglich.⁹⁷⁵ Bezogen auf den ersten Interpretationszugang könnten die aufgeführten Personen und die ihnen zugeschriebenen Kontexte mit Hilfe anderer Quellen dahingehend überprüft werden, ob Cicero seine Informationen durch historische Literatur absichern kann oder die Vermutung zur Umdichtung im Sinne eines den Leser/Hörer manipulierenden *persuadere* bestehen sollte, um stoische Theorie publikumswirksam werden zu lassen, ohne größeren Wert auf historische Richtigkeit zu legen. Hierbei wäre es durchaus möglich, antike lateinische Geschichtsschreibung als gattungsübergreifendes Element zu vernetzen. Denn diese zeichnet sich eben durch die Subjektivierung und einen moralisch erziehenden Charakter aus.⁹⁷⁶ Die Werteerziehung spielt in Ciceros Diatribenstil eine nicht weniger gewichtige Rolle. Über den Philosophieunterricht hinaus bieten sich also gerade die historischen *exempla* für eine fächerübergreifende Arbeit mit dem Fach Geschichte in Form einer „kritische[n] Distanz“ zur Vergangenheit an, um die historischen Bedingungen der Gegenwart reflektieren zu können.⁹⁷⁷ Ferner bietet Ciceros

⁹⁷³ Zu den ἀδιάφορα bzw. *indifferentia* vgl. Kuhlmann (2017), S. 154f. Für eine ausführlichere Darstellung vgl. Forschner (2018), S. 187–192.

⁹⁷⁴ Vgl. Doepner (2019b), S. 147f.

⁹⁷⁵ Vgl. Doepner (2019b), S. 153f.

⁹⁷⁶ Vgl. Kuhlmann/Pinkernell-Kreidt (2017b): „Insgesamt ist die antike Geschichtsschreibung bei aller Bekundung von Objektivität und Ursachenforschung nicht wie die moderne einer streng die Fakten präsentierenden Darstellung verpflichtet. [...] Die antike Historiographie will eher **moralisch belehren** und **Handlungsmöglichkeiten aufzeigen**“, S. 120. Hervorh. im Original.

⁹⁷⁷ Vgl. MSW NRW (2014g), S. 12.

antithetisches Selbstbild Anlass, seine Biographie darauf zu überprüfen, ob er tatsächlich seinen eigenen Kriterien gerecht wird, was er sogar selbst auf Grund seiner lasterhaften Zeitgebundenheit in Zweifel zieht.⁹⁷⁸ Genau an dieser Stelle kann der Gegenwartsbezug einsetzen.⁹⁷⁹ Inwiefern können die Schüler*innen positive wie negative (historische) *exempla* der jüngeren Vergangenheit oder aber der Gegenwart in Ciceros Argumentation einordnen? Inwieweit gibt es z.B. bestimmte Politiker, welche die *magnitudo animi*, *gravitas*, *fides*, *constantia* eines M. Regulus verkörpern, oder Menschen, welche einem vermeintlichen Staatsfeind in *servitus* folgen und ihre *libertas* aufgeben? Wenn aber Ciceros Argumentation als wissenschaftlich nicht haltbar bzw. überzeugend angesehen wird, welche Argumentation mit Hilfe welcher *exempla* aus „unserer“ Zeit hätte mehr Überzeugungskraft? Dies könnte in eine kreativ-produktive Interpretationsarbeit münden, welche die Argumentationsfähigkeit der Schüler*innen fördern könnte, z.B. in Debatten oder einer schriftlichen Stellungnahme – unabhängig davon, ob sie mit Ciceros Gedanken einhergehen oder nicht.⁹⁸⁰

Was den Philosophieunterricht betrifft, so erhält Ciceros Argumentationsgang durch die historischen Bezüge Exemplarität, die der Urteilskompetenz besonders zuträglich sein kann. Die Schüler*innen können so erfahren, dass die Überzeugungsarbeit dann überaus wirksam ist, wenn allgemein bekannte Beispiele zu Rate gezogen werden, die keiner überwuchernden Erklärung bedürfen. Zudem kann so der Stil der Diatribe als eine Form kurzer, prägnanter Beweisführung erörtert werden, die Pro- und Contra-Argumente gegeneinander abwägt, um aufgestellte

⁹⁷⁸ Vgl. Cic., *Parad.* VI, 50; vgl. ferner Kap. 4.2.2 dieser Arbeit; vgl. auch Sauer (im Erscheinen).

⁹⁷⁹ Vgl. Sauer (im Erscheinen).

⁹⁸⁰ Vgl. Doepner (2019b), S. 153f.; vgl. zur Umsetzung historisch-pragmatischer und gegenwartsorientierter Interpretation konkret das für die Unterrichtspraxis erstellte Material *Cicero – Paradoxon VI (Teil 1–3)* und die dementsprechend operationalisierten *Arbeitsaufträge* im Rahmen der *Interpretation* in Kap. 5.2.2.3 dieser Arbeit.

Thesen in einer Konklusion zusammenzuführen.⁹⁸¹ Das entspricht gängigen Unterrichtsformen, die nicht nur im Zuge des gymnasialen Philosophie-, sondern auch des Deutschunterrichts eingeübt werden sollten.⁹⁸² Ferner könnte auch ein phänomenologischer Zugang gewählt werden, wenn z.B. der Begriff Reichtum zunächst in Bildern der Gegenwart so erfahrbar gemacht würde, dass aus diesem ein Problem wie das zwischen Armut und Reichtum erwachsen könnte.⁹⁸³ Aus diesem Gegenwartsbezug heraus könnte in der Lektüre des Paradoxons VI der Gegensatz zwischen arm und reich mittels des impliziten *exemplum* Crassus und Cicero selbst oder aber der expliziten (Pyrrhus, Samniten, L. Paullus als materiell Begüterte vs. C. Fabricius, M. Curius, Africanus minor als stoische Werte Tragende) vertiefend erörtert und bewertet werden. Eine solche Bewertung wäre ferner, wie bereits zuvor erwähnt, ergänzt durch eine historische Quellenarbeit in Form des Geschichtsunterrichts gewiss noch ergiebiger.⁹⁸⁴ In der je spezifischen Fachmethodik würde auf einer Metaebene das fachspezifische Vorgehen ebenso gewürdigt wie die jeweiligen Grenzen aufgezeigt werden, um ein derartiges Problem ganzheitlich erfassen zu können. Ein solches metakognitives Urteil wäre dann zweifach: die Beurteilung des fachspezifisch erworbenen Sachwissens und die Beurteilung der Differenzen beider oder mehrerer Fachperspektiven.⁹⁸⁵

⁹⁸¹ Vgl. hierzu das für die Unterrichtspraxis erstellte Material *Cicero – Paradoxon I (Teil 1–3)* sowie *Seneca – Der Reichtum des Weisen* und die dementsprechend operationalisierten *Arbeitsaufträge* in Kap. 5.2.2.2 dieser Arbeit.

⁹⁸² Vgl. MSW NRW (2014a), S. 20; 55; vgl. MSW NRW (2014c), S. 42; vgl. Henke (2016), S. 33; vgl. Pfister (2010), S. 45ff.

⁹⁸³ Vgl. zur unterrichtsrelevanten Konkretisierung den *Fächerübergreifenden Einsteigskontext* in Kap. 5.2.2.1 dieser Arbeit.

⁹⁸⁴ Vgl. zu Paradoxon VI unter genau dieser Problematik Herzig (2020): S. 135f.; 138f.; 141f.; 144.

⁹⁸⁵ „Wissenschaftspropädeutische Reflexionsformen [...] bauen aufeinander auf und lassen sich in zwei unterschiedliche Formen des fächerübergreifenden Arbeitens realisieren. Die eine Form folgt dem Konvergenzprinzip und dient dem Aufbau von (insb. methodischem) Orientierungswissen, die andere folgt dem Divergenzprinzip und dient dem reflexiven Perspektivenwechsel“, Hahn (2013), S. 170; vgl. konkret die materialisierten wie operationalisierten *Arbeitsaufträge zur Diskussion der Frage: „Was ist*

4.5 (Fach-)Didaktisches Zwischenfazit

Insgesamt kann konstatiert werden, dass die *Paradoxa Stoicorum* didaktisches Potential bergen, das insbesondere durch interdisziplinäres Arbeiten zwischen den Fächern Latein und Philosophie, ggf. ergänzt durch weitere Fächer, einen Mehrwert gegenüber der Arbeit der gängigen Fachstruktur offenbart. Dies betrifft vor allem den Bereich der Urteilskompetenz, da in der Bewertung von Ciceros dargestellten Problemen bzw. dessen Erziehungscharakter zur stoischen Ethik ganzheitliche Kenntnisse aus verschiedenen Bereichen zuträglich sind, um zum einen die Argumentationen Ciceros dezidiert nachvollziehen, zum anderen aber auch eigene Argumentationen überzeugend formulieren zu können. Ein solches interdisziplinäres Arbeiten könnte also die im Schulkontext geforderte Bildungssprache über alle Fächer hinweg besonders fördern und damit dem Anspruch nach der Ausbildung metakognitiver Fähigkeiten nachkommen.⁹⁸⁶ Der Wert des Lateinunterrichts in Form der Lektürearbeit wäre hierbei in folgenden Aspekten, die in Kap. 3.3 für einen fächerübergreifenden Lateinunterricht herausgearbeitet wurden, federführend, weil die Probleme in einem Bezugssystem eruiert worden sind⁹⁸⁷, das qua Lehrplan explizit dem Lateinunterricht der gymnasialen Oberstufe entspringt, d.i. die stoische Philosophie⁹⁸⁸:

I. Latein als Brückensprache

- a) Modellhafte Sprachbildung als Brücke zur Muttersprache;
- b) Übersetzen als Vorgang eines problemlösenden Denkens;
- c) Übersetzen als Textproduktion zur Förderung des eigenen Ausdrucks⁹⁸⁹

Reichtum?‘‘ im Kontext von Ciceros Paradoxa I und VI in Kap. 5.2.2.4 sowie die Arbeitsaufträge zur Diskussion und Reflexion dieser Frage in Kap. 5.2.2.5 dieser Arbeit und deren dort jeweils kontextualisierte Umsetzung.

⁹⁸⁶ Vgl. Kuhlmann (2015a), S. 21–25; vgl. Korn (2015), S. 29; vgl. Kipf/Frings (2014), S. 23; vgl. KMK (2005), S. 14; vgl. KMK (2006), S. 6; vgl. ferner Kap. 3.1.2 und 3.4 dieser Arbeit.

⁹⁸⁷ Vgl. Kap. 3.4.1 und 3.5.2 dieser Arbeit; vgl. ferner Henkel/van de Wetering (2006), S. 48f. Dort wird darauf verwiesen, dass dieser Abschnitt von Kloos verfasst worden sei.

⁹⁸⁸ Vgl. MSW NRW (2014a), S. 28; 34; 43.

⁹⁸⁹ Vgl. Kap. 3.3 dieser Arbeit.

Weniger die modellhafte Sprachbildung als vielmehr der Übersetzungsvorgang zentraler Begriffe der *oratio erudita* der stoischen Ethik und Physik scheinen das für den fächerübergreifenden Unterricht charakteristische problemlösende Denken zu fördern.⁹⁹⁰ Begriffe wie *virtus*, *animus* und *libertas* werden dann in ihrem Bedeutungsspektrum erfasst, wenn sie in Antithetik zu mehr populären Begriffen gesetzt werden, wie *voluptas*, *divitiae* und *exilium* (auch wenn *voluptas* durchaus als ein Begriff der lateinischen Bildungssprache verstanden werden kann). Die dieser Antithetik immanenten Probleme werden durch den Übersetzungsvorgang fachmethodisch zu lösen versucht. Die jeweils im Deutschen zu wählenden Begriffe tragen dann auch zur Sprachbildung vor allem im Bereich der konzeptionellen Schriftlichkeit bei (z.B. Tugend, Geist, Freiheit).⁹⁹¹ Besonders in der Interdisziplinarität kann verstehend nachvollzogen werden, dass solche Begriffe auch einen Wert über das Fach Latein hinaus besitzen und eine kulturgeschichtliche Entwicklung genommen haben, die sich bis in unseren Wortschatz manifestiert hat. Schließlich tragen die für die Problemlösung zu verwendenden Begriffe vermittels der schriftlichen Dokumentation zur individuellen Textproduktion bei, um so auch nachhaltig als Teil der Bildungssprache im Gedächtnis verankert zu sein.

II. Latein als Brückenkonstrukt

- a) Sprachordnung als konstruierter Ausdruck (d.h. in Form zu rezipierender Gedanken) eines die Welt und den Menschen (ein)ordnenden Denkens;
- b) Sprache als konstruierender Ausdruck (d.h. in Form zu tätiger Gedanken der Lernenden) eines die Welt und den Menschen (ein)ordnenden Denkens⁹⁹²

Cicero konstruiert seine Gedanken zur stoischen Ethik und Physik in schriftlich konstruierten Argumentationen. Hierbei geht er einer klaren

⁹⁹⁰ Vgl. Baumert et al. (1999), S. 2ff.

⁹⁹¹ Vgl. Kipf/Frings (2014), S. 23. „Andererseits fördert das Übersetzen lateinischer Texte die Entwicklung der konzeptionellen Schriftlichkeit [...] im Deutschen, indem die Schüler lernen, genau hinzusehen, geeignete Wörter und Ausdrücke zu suchen, sie kritisch zu prüfen, auszuwählen und kreativ anzuwenden“, ebd.; vgl. Jahn (2020), S. 24ff.

⁹⁹² Vgl. Kap. 3.3 dieser Arbeit.

Grundstruktur nach (*propositio – confirmatio – peroratio*), die je nach Paradoxie leicht geändert wird.⁹⁹³ Das *admirabile*, das in Tradition der *oratio erudita* der älteren Stoa steht und deren Wertbegriffe in lateinischer Übertragung hervorhebt, wird in der *confirmatio* mit rhetorischen Stilmitteln – vor allem mittels satzimmanenter und transphrastischer Antithetik – und am Alltag der Römer orientiertem Vokabular sowie dem Einsatz historischer Exemplarität in ein populäres Licht gerückt und in der *peroratio* aufgelöst. Die Schüler*innen können genau diese Versprachlichung rekonstruieren, im Lateinunterricht insbesondere unter der Anwendung statarischer und cursorischer Lektüre. In der Rekonstruktion der ciceronischen Argumentationsstruktur sind sie zudem gefordert, selbst konstruierend tätig zu werden, indem sie Inhalt und Sprache in eigenen Worten selbst versprachlichen müssen – im Sinne einer textimmanenten Interpretation.⁹⁹⁴ Z.B. müssen sie erklären können, dass Cicero in Paradoxon VI die These *Solum sapientem esse divitem*, dahingehend auf das römische Forum transferieren kann, dass er in der Gegenüberstellung von Crassus' Verschwendungssucht und dem *vir sapiens*, der sich mit Hilfe seines geistigen Vermögens und der *virtus* bewusst sei, alles zu besitzen, auch wenn er keine materiellen Güter habe, letztlich jegliche Begierde nach materiellem Luxus als arm, die Zufriedenheit mit dem von Natur aus Gegebenem qua *virtus* als reich bewertet. Dass solche Zusammenfassungen auch anderen Fächern oder allgemein der Bildungssprache zugutekommen, wird durch einen fächerübergreifenden Perspektivenwechsel zum Philosophieunterricht deutlich. Auch hier ist in ähnlicher Weise das Erläutern bzw. die Erarbeitung von philosophischen Texten hinsichtlich These, Argumentationsgang und Schlussfolgerung gefragt.⁹⁹⁵ Der Nachvollzug und die

⁹⁹³ Und zwar in Paradoxon I und V ergänzt um eine *captatio benevolentiae*, in V die *peroratio* ersetzt durch eine *conclusio*, in VI ergänzt um eine *definitio*. Vgl. MacKendrick (1989), S. 87–91; vgl. ferner Kap. 2.2 dieser Arbeit.

⁹⁹⁴ Vgl. Kuhlmann (2010b), S. 25f. Er versteht unter diesen Schritten eine Zusammenführung vom *Was* (dargestellt wird) und *Wie* (es dargestellt wird) im Sinne einer Textanalyse; vgl. auch Doepner (2019b), S. 143–146.

⁹⁹⁵ Vgl. MSW NRW (o.D.), Philosophie, Übersicht über die Operatoren; vgl. Henke (2016), S. 24.

Erarbeitung konstruierter Gedanken sollten also nach wie vor in fachspezifischen Phasen stattfinden.

III. Latein als Brückenkonstruktreflexion

- a) Rekonstruierende Interpretation konstruierter Gedanken;
- b) (Gegenwartsbezogene) Reflexion rekonstruierter Gedanken;
- c) Transfer rekonstruierter Gedanken auf Gegenwart und Zukunft⁹⁹⁶

In der Rekonstruktion textüberschreitender Art⁹⁹⁷ können die von Cicero konstruierten Gedankengänge, die von Schüler*innen zusammengefasst erklärt wurden, zweifach interpretiert werden: historisch-pragmatisch und gegenwartsbezogen. Der historisch-pragmatische Zugang gewährt eine Deutung der Paradoxien vor dem Hintergrund ihrer zeitgeschichtlichen Entwicklung. Es wäre also sinnvoll, Ciceros Darstellung mit Grundzügen der stoischen Lehren zu vergleichen und vor allem Abweichungen hervorzuheben (z.B. die Vermengung der partikulären und universalen Kosmologie in der Problemlösung zwischen Exil und Freiheit). Ferner kann auch ein Vergleich mit der weiteren Entwicklung der von Cicero aufgestellten Theorien und Argumentationsstruktur ergiebig sein, wie z.B. in den systematischeren Darlegungen zur Tugendethik in den dialogischen *Tusculanae disputationes* oder der Briefliteratur *de officiis*. Insbesondere die in den *Paradoxa Stoicorum* verwendeten historischen *exempla*, zu denen Cicero implizit selbst zu rechnen ist, bieten eine Folie zur reflektierten Beurteilung. Inwiefern erfüllen die positiven *exempla*, allen voran der Autor, die aufgestellten Bewertungskriterien, die negativen diese nicht? Inwieweit sind diese Bewertungskriterien überhaupt angemessen im Kontext der ausgehenden *res publica libera*? Diese Fragen können auf die Gegenwart übertragen werden. Inwiefern überzeugen Ciceros Beweisführungen und der Transfer der *oratio erudita* über die *oratio popularis* der römischen

⁹⁹⁶ Vgl. Kap. 3.3 dieser Arbeit.

⁹⁹⁷ Vgl. Kuhlmann (2010b), S. 26ff. Kuhlmann erklärt, dass innerhalb dieses Interpretationszugangs das *Warum* der Darstellung und die *kreativ-produktive* Umsetzung der Schüler*innen im Vordergrund stehen sollten; vgl. ders. (2009), S. 139; vgl. auch Doepner (2019b), S. 147–155.

Republik in die *oratio popularis* der heutigen Bundesrepublik bzw. der globalisierten Welt? Welche *exempla* wären heute denkbar, die Ciceros Kriterien erfüllen oder nicht? Kreativ-produktive Auseinandersetzungen wären hier sicherlich motivierend, z.B. in argumentativer Form als polemischer Angriff eines heutigen „Crassus“ auf Ciceros Polemik in Paradoxon VI oder als Debattenform zwischen einem Stoiker, einem Epikureer und einem heutigen Neurobiologen zu der Frage, wie man zum Glück gelange bzw. ob es überhaupt erreichbar sei. Dies wäre ganz im Sinne historischer Kommunikation.⁹⁹⁸ Solch ein Transfer wird auch im Philosophieunterricht angestrebt, wenn die Problemreflexion im Mittelpunkt steht.⁹⁹⁹ Für eine derartige Reflexion ist es ebenso wichtig, die rekonstruierten Argumente auf ihre Stichhaltigkeit zu überprüfen. Dies kann besonders mittels dialektischer Methodik von Rede und Gegenrede Schwächen aufdecken, die für eine (erneute) Beurteilung der Paradoxien zuträglich sind. Aus der Dialektik heraus kann genau wie in der aufgezeigten Interpretationmethodik des Lateinunterrichts das Urteilsvermögen der Schüler*innen gestärkt werden. Gerade hier, bei der reflexiv-diskursiven Betrachtung aufgeworfener Probleme, bieten sich fächerübergreifende Phasen an, welche die jeweils spezifische Zugangsweise der einzelnen Fächer mittels Perspektivenwechsel hervorheben.¹⁰⁰⁰ Reflektiert werden soll also nicht nur das jeweils rekonstruierte Sachurteil der beiden Fachzugänge, sondern auch ihre je eigene Methodik. Hierbei kann auf einer Metaebene evaluiert werden, dass die Fächer mittels ihrer jeweiligen Methodik für die aufgeworfenen Probleme zwar Problemlösungen anbieten, jene aber nicht in Gänze gelöst werden können, weil für einen solchen Prozess mehr als ein Fachzugang notwendig ist. Es könnte ferner reflektiert werden, dass weitere Methoden, die in anderen Fächern prominent sind, notwendigerweise zur Problemlösung bedacht werden müssen. Und das trifft letztlich Kuhlmanns Abschluss der dritten Phase lateinischer Text-

⁹⁹⁸ Vgl. MSW NRW (2014a), S. 11 ff.

⁹⁹⁹ Vgl. MSW NRW (2014b), S. 12 f.

¹⁰⁰⁰ Vgl. Abb. 8 in Kap. 3.5.2 dieser Arbeit; vgl. ferner Feurle et al. (2012), S. 86, Abb. 2.

arbeit, wenn er „Diskussion; Reflexion; Evaluation“ benennt¹⁰⁰¹, und Henkes dialektischen Ansatz der Philosophiedidaktik, wenn er erklärt, dass „kognitive Konflikte nicht nur die für eine offene Gesellschaft notwendige philosophische Urteilsfähigkeit gezielt aus[bilden], sondern [...] auch die Basis für eine lebendige intellektuelle Entwicklung in grundlegenden Orientierungen [liefern], wie sie Menschen als selbstreflexive Wesen im Laufe ihres Lebens gewöhnlich vollziehen.“¹⁰⁰²

Die dialogische Auseinandersetzung mit den stoischen Paradoxien Ciceros oder auch nur Teilen von diesen kann also in der Theorie besonderen Wert haben, die Urteils- und Reflexionskompetenz von Schüler*innen in Kooperation mit anderen Fächern, besonders mit Philosophie, zu steigern. Wie eine solche Arbeit organisiert werden und materialiter aussehen könnte, soll folgendes Kapitel antizipieren.

¹⁰⁰¹ Vgl. Kuhlmann (2010b), S. 25.

¹⁰⁰² Henke (2015), S. 94.