

ZWISCHEN PHILOSOPHIE UND RHETORIK

Die Argumentation *a persona* und ihr Beitrag zur römischen Religionsphilosophie in Ciceros *De natura deorum**

Abstract: This article argues that, in Cicero's *De natura deorum*, the extensive rhetoric derived from *loci a persona* is to be understood not so much as a deviation from the dialogue's overall religious and philosophical questions, but rather as a valuable contribution to them. It concludes that these *persona*-related arguments serve to introduce a distinctly Roman perspective on philosophy and invite critical thoughts about the problematic relationship between Greek theology and Roman traditions, as exemplified in the dialogue's figures themselves.

The main part of this article pursues a twofold rhetorical strategy *a persona* in Cotta's speech in book I. It demonstrates the line of argument by which Cotta gradually discredits Epicurean theology through attacking Epicurus himself. It also shows how Cotta contrasts Velleius, explicitly with the *kepos* and implicitly with Epicurus himself, in order to highlight the incompatibility of traditional Roman values with Epicurean philosophy. The second part of this article argues that Cicero also employs a *persona*-related strategy in books II and III to assist Cotta's case in the dispute with Balbus. Again, this is done by dissociating the Roman *persona* from the philosophical school. However, the effect here is to illustrate the compatibility of academic philosophy with traditional Roman religion.

Keywords: Cicero, *De natura deorum*, dialogue, philosophy, rhetoric, persuasion, *argumentum a persona*

I. Einleitung

Nachdem der Akademiker Cotta seine Widerlegung von Epikurs Theologie beendet hat (1,57–124), antwortet ihm sein epikureischer Gesprächspartner Velleius nicht unbeeindruckt: '*Ne ego*', *inquit* [sc. *Velleius*] '*incautus, qui cum Academico et eodem rhetore*

*) Ich bedanke mich herzlich bei Jürgen Hammerstaedt und Peter Schenk für die kritische Lektüre der ersten Fassung (2014) und die Ermunterung zu deren Publikation. Mein Dank gilt auch Sandra Zajonz, Felix Johannes Meister sowie der / dem anonymen Gutachter/in.

congređi conatus sim. ... corona tibi et iudices defuerunt' (2,1).¹ Indem Cicero seine Figur Cotta nicht nur als akademischen Philosophen, sondern auch als rhetorisch ausgebildeten Redner adressieren und dessen Vortrag gar mit einer Gerichtsrede vergleichen lässt, macht der Autor den Rezipienten seines Dialogs deutlich, dass er Cottas Rede gegen den Kepos nicht allein unter philosophischen, sondern insbesondere unter rhetorischen Gesichtspunkten angelegt hat. Dies wirft die Fragen auf, welche Form und welche Funktion diese Rhetorik zunächst in Cottas Widerlegung des Epikureismus, schließlich in der philosophischen Debatte insgesamt an- und einnimmt. Dies soll Thema des vorliegenden Aufsatzes sein.

1. Stand und Defizite der Forschung

Ciceros expliziter Hinweis auf die Verbindung von Philosophie und Rhetorik bei Cotta erscheint umso bemerkenswerter, steht er doch in gewissem Kontrast zur modernen Forschung zu *De natura deorum*, deren Interesse nur einer der beiden Dimensionen gilt: So ist eine deutliche Dominanz philosophiehistorischer Untersuchungen zu konstatieren, die sich neben Quellenfragen vor allem dem akademischen Standpunkt Cottas und des Autors widmen,²

1) Text nach Plasberg / Ax 1933. – Die Bezeichnung *rhetor* meint hier nicht den Redelehrer (vgl. OLD s. v. 1), sondern einen rhetorisch geschulten Redner (vgl. OLD s. v. 1b), vgl. Pease 1955/1958, 539 ad loc. Cottas akademische wie rhetorische Ausbildung wird auch von der stoischen Dialogfigur Balbus hervorgehoben (2,168).

2) So wird jüngst kontrovers diskutiert, inwieweit Cotta als Skeptiker zu betrachten ist: Nach Fott 2012 disqualifiziere sich Cotta u. a. wegen dogmatischer Ansichten als Akademiker, Cole 2013, 149–163 und besonders Wynne 2014 betonen dagegen die Radikalität seines skeptischen Standpunkts. Dieses Problem ist in den Zusammenhang der seit den christlichen Apologeten diskutierten Frage nach der theologischen Position des Autors einzuordnen, d. h., ob Cicero am Dialogschluss (3,95) mit der ἐποχή des akademischen Vertreters Cotta oder – wie die gleichnamige Figur Cicero – mit der stoischen Position übereinstimmt. In der neueren Forschung mahnt Höhle 2006, 15 f., 144–146, 149 von einem literaturtheoretischen Standpunkt aus, den Autor von der Figur Cicero kategorisch zu unterscheiden; damit übereinstimmend wird in jüngeren philosophiehistorisch orientierten Studien (vgl. Tarán 1987; DeFilippo 2000; Fott 2012; Cole 2013, 149–163; Wynne 2014) – aus verschiedenen, teils einander widersprechenden Gründen (vgl. oben) – die Ansicht vertreten, Ciceros religionsphilosophischer Standpunkt sei nicht auf die Figur Cottas zu reduzieren; anders Görler 1974, 45–48; vgl. Pease 1955/1958, 28 Anm. 7 zur älteren Literatur. – Unabhängig vom positiven Standpunkt Ciceros wird in der vorliegenden

während primär literarisch ausgerichtete Studien, insbesondere etwa zu rhetorischen Fragestellungen, rar bleiben.³

Dieses Defizit wird durch einen selten reflektierten Rhetorikbegriff bedingt und verstärkt. Zu differenzieren ist zwischen einer primären, persuasiven und einer sekundären, ästhetischen Auffassung von Rhetorik.⁴ In der Forschung herrscht kaum hinterfragt letzteres Verständnis vor.⁵ Doch während die bloß beschreibende Betrachtungsweise von sprachlichen wie formalen Elementen und Strukturen wenig zum Verständnis einer Argumentation beiträgt,⁶ hat sich die funktionale Erklärung dieser Phänomene im Rahmen einer auf die persuasive Wirkabsicht des Autors ausgerichteten Argumentationsanalyse in den vergangenen 50 Jahren als fruchtbarer Interpretationsansatz in der Cicero-Forschung erwiesen.

Studie (vgl. vor allem Kap. II und III) angenommen, dass der Autor zumindest in seiner negativen Haltung zum Epikureismus mit seiner Figur Cotta in Buch I übereinstimme (vgl. für entsprechende Argumente Schäublin 1990). In diesem Sinne ist im Folgenden mit der ‚Rhetorik Cottas‘ auf dialoginterner Ebene zugleich die ‚Rhetorik Ciceros‘ auf dialogexterner Ebene gemeint, ohne damit die „ontologische Differenz“ (Höfle 2006, 15) zwischen Autor und Dialogfiguren verneinen zu wollen.

3) Bisher sind nur zwei einschlägige Studien, Schäublin 1990 und Classen 2010, erschienen, obwohl der rhetorische Charakter (zumindest des ersten Buchs) von *De natura deorum* längst von Schofield 1986, 54 erkannt worden ist. Dieses Missverhältnis lässt sich nicht nur für *De natura deorum*, sondern für Ciceros *Philosophica* insgesamt feststellen, vgl. etwa Spahlinger 2005, 11 Anm. 8, der „rhetorische Analysen der *Philosophica*“ als „dringliche Desiderate“ bezeichnet.

4) Die Unterscheidung „überredend“ / persuasiv – „ästhetisch“ findet sich zuerst bei Neumeister 1964, 11 f. (zuletzt Erler / Tornau 2019, 5: „persuasiv“ – „formal-stilistisch“). Kennedy 1980, 4–6 differenziert entsprechend zwischen „primary“ und „secondary rhetoric“. Vgl. ausführlich Knappe 2003, vor allem 877 f., der Cicero zu Recht als „Vertreter einer Persuasionsrhetorik“ (877) einordnet.

5) Vgl. hierzu Leonhardt 1999, 90 (mit Anm. 309 für einige exemplarische Positionen). Er vermutet, dass die mangelnde Berücksichtigung auf die seit Platon bestehende Skepsis gegenüber persuasiver Rhetorik zurückzuführen sei, da diese in ihrem Verhältnis zur Wahrheit in einem Widerspruch zur Philosophie stehe. Dem ist hinzuzufügen, dass auch Ciceros eigene programmatische Aussagen zur ästhetischen Rolle der Rhetorik für eine römische philosophische Literatur zu einer Vernachlässigung der persuasiven Rhetorik seitens der Forschung beigetragen haben mögen (vgl. z. B. Tusc. 1,7 zum Ideal einer *perfecta philosophia*, wo der Rhetorik die vornehmlich ästhetische Funktion des *copiose ... ornateque dicere* zugewiesen wird; hinter derartigen Aussagen ist Ciceros Anspruch als Literat zu sehen, die Philosophie in Rom als Gattung zu etablieren, vgl. etwa auch Tusc. 1,5 mit Gigon 1973, 252).

6) Vgl. exemplarisch Neumeister 1964, 11 und 192 Anm. 1 zur Gegenüberstellung beider Ansätze.

Hat man diese Herangehensweise zunächst auf die Gerichtsrede als das klassische Feld der Überredung angewandt,⁷ ist der Ansatz in den letzten drei Jahrzehnten mehrfach auf Ciceros philosophische Dialoge übertragen worden.⁸ Dies stellt einen Paradigmenwechsel in der Auffassung dieser Schriften von rein sachorientierten hin zu gleichermaßen persuasionsorientierten Werken dar:⁹ Gerichts- und Dialogsituation lassen sich beide als „dreipolige Kommunikationssituation“ verstehen, in der (1) ein Sprecher seine gegen (2) einen Gegner gerichtete Position (3) einem Adressaten (i. e. dem Richter respektive Rezipienten) glaubhaft zu machen sucht.¹⁰ Der persuasionsorientierte Interpretationsansatz hat – ähnlich wie für die Reden – vielfach zu einem besseren Verständnis und einer angemesseneren Würdigung der *Philosophica* beigetragen, indem viele der zuvor als logische Brüche oder sachliche Mängel abgetanen Auffälligkeiten innerhalb der Argumentation nun im Rahmen einer persuasiven Strategie des Autors plausibel erklärt werden können.¹¹ Ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden Gattungen zeigt sich im jeweiligen Verhältnis zwischen Rhetorik und Philosophie: Anders als in den Reden dient die Rhetorik in den *Philosophica* nicht allein der Persuasion des Rezipienten, sondern leistet auch einen Beitrag zur Klärung der philosophischen Problemlage.¹²

7) Neumeister 1964 hat mit der Herausarbeitung von „Grundsätze[n] der forensischen Rhetorik“ aus Ciceros Gerichtsreden Pionierarbeit geleistet; diesen Ansatz haben Stroh 1975 (für die Gerichtsreden) und Classen 1985 (für Gerichts- und politische Reden) weiterverfolgt.

8) Vgl. den Forschungsüberblick zur Rhetorik in Ciceros *Philosophica* bei Sauer 2007, 18 f. und dessen Studie selbst. Vgl. ferner die rhetorische Untersuchung von Augustinus' Dialog *De civitate Dei* durch Tornau 2006.

9) Ein solch einseitig sachorientiertes Verständnis der *Philosophica* lag der sog. Quellenforschung zugrunde: Ihre Vertreter erwarteten eine (den hypothetischen) griechischen Quellen folgende, stringente Darstellung mit einheitlicher Gedankenführung und monierten folglich Abweichungen von diesen Prinzipien als Fehler des dilettantischen ‚Übersetzers‘ und ‚Kompilators‘; vgl. hierzu etwa Gawlick / Görler 1994, 1026; Sauer 2007, 13–15. Zur idealtypischen Unterscheidung von sach- und persuasionsorientiertem Text vgl. Sauer 2007, 23 f.

10) Tornau 2006, 106 f. und 412 in Anlehnung an Classen 1991, 195 f., der die forensische Situation als „three-cornered dialogue“ charakterisiert.

11) Vgl. Anm. 8 und 9.

12) Vgl. vor allem Inwood 1990, der die dienende Funktion der Rhetorik für das philosophische Argument von *De finibus* II herausstellt. Vgl. dazu auch Sauer

Für *De natura deorum* ist die Arbeit Schäublins grundlegend, der als Erster und bisher Einziger die rhetorische Gestaltung von Cottas Widerlegung des Kepos näher untersucht.¹³ Dabei stellt er einige treffende Beobachtungen zu rhetorischen Vorgehensweisen und Prinzipien innerhalb der antiepileureischen Argumentation an, die er auf eine *rhetorica forensis* (im Gegensatz zur *rhetorica philosophorum*) zurückführt, d. h. auf eine bewusste Anlage von Cottas Vortrag als einer Art Gerichtsrede:¹⁴ Dessen Vortrag sei „als

2007, 18f.: „Damit dürfte auch das Verhältnis zwischen Persuasivität und Orientierung an der Wahrheit, d. h. zwischen Rhetorik und Philosophie für Ciceros philosophische Schriften anders als für die rhetorischen zu entwickeln sein“ (19). – Diesem fruchtbaren rhetorisch-literarischen Zugang steht die vorherrschende, philosophisch orientierte Perspektive gegenüber: So wird entweder epistemologisch argumentiert, dass wegen der Unvereinbarkeit von (persuasiver) Rhetorik und philosophischer Wahrheitssuche die Synthesebemühungen Ciceros zum Scheitern verurteilt seien (vgl. z. B. Neumeister 1964, 22–25), oder ausgehend von Ciceros eigenen Aussagen zum dialektischen Argumentieren und zum Wahrscheinlichkeitsbegriff versucht, die (primär ästhetisch verstandene) Rhetorik bei Cicero als Instrument der Wahrheitsfindung zu begreifen (vgl. besonders Gawlick 1956, 72–74; Gawlick / Görler 1994, 1098f. und passim). Während der erste Ansatz einen konstruktiven Beitrag der Rhetorik in Ciceros *Philosophica* theoretisch a priori ausschließt, scheitert der zweite Ansatz an der praktischen Interpretation: Denn die – bislang vernachlässigte – persuasive Gestaltung der philosophischen Texte ist nicht unbedingt mit den programmatischen Selbstaussagen des Autors zu vereinbaren. Dies demonstriert eindrücklich die rhetorisch verzerrte Behandlung des Epikureismus (in *De finibus* [vgl. Inwood 1990; Leonhardt 1999, 89–134] und besonders in *De natura deorum* [vgl. Schäublin 1990; Classen 2010]) – auch wenn Cicero dies bezeichnenderweise anders einschätzen mag; vgl. fin. 1,13.

13) Daneben ist ferner die einschlägig rhetorische Untersuchung von Velleius' Rede durch Classen 2010 zu nennen. Sein Fazit lautet, dass der Rede ein persuasiver Charakter abzuspüren und ihre Funktion stattdessen in der vom Autor gewollten Diskreditierung der epikureischen Position gegenüber dem Leser zu sehen sei.

14) Schäublin 1990, 100f.: „Diese [sc. die *rhetorica forensis*] trägt, wie einseitig geworden sein sollte, die Verantwortung ebenso für die Gesamtanlage der Rede wie für die Argumentationsweise im einzelnen.“ Dagegen macht Leonhardt 1999, 91 plausibel, dass Schäublins 1990, 94f. auf *De finibus* 2,17 zurückgehende konzeptionelle Differenzierung zwischen persuasionsorientierter *rhetorica forensis* und ästhetisch-sachorientierter *rhetorica philosophorum* am Text vorbeigehe: „Die Besonderheit der *rhetorica philosophorum* besteht laut Ciceros Aussage darin, daß sie die rhetorischen Mittel subtiler verwendet, nicht darin, daß sie auf einen Teil ganz verzichtet.“

Plädoyer vor Gericht – gegen Epikur als ‚Angeklagten‘ – eher denn als philosophischer Diskussionsbeitrag“ zu lesen.¹⁵

Doch bei allem Verdienst ist die Studie methodisch in zwei essentiellen Punkten zu kritisieren. Einerseits wird das Potenzial einer Interpretation von Cottas Vortrag als Gerichtsrede nicht ausgeschöpft: Schäublin erkennt zwar einige einzelne rhetorische Elemente, versäumt es aber, eine umfassende und zusammenhängende persuasive Strategie hinter Cottas Argumentation herauszuarbeiten, wie es die Redenforschung lehrt. Andererseits versperrt die Fixierung auf die Gerichtsredenanalgie im ersten Buch als Interpretationsrahmen den Blick für das übergeordnete Verhältnis der Rhetorik zum philosophischen Problem des Dialogs: Schäublin scheint auf den alten Widerspruch zwischen (persuasiver) Rhetorik und (an Wahrheit orientierter) Philosophie zu rekurrieren, wenn er den rhetorisch angelegten Vortrag der philosophischen Erörterung als einander ausschließende Redeformen gegenüberstellt. Diese Annahme ist nicht nur vor dem Hintergrund der jüngeren Forschung kritisch zu hinterfragen, sondern birgt auch in sich die Gefahr eines Zirkelschlusses.¹⁶

2. Ziel und Aufbau der Untersuchung

Es gilt daher, das bisherige Bild von Ciceros persuasiver Rhetorik in Cottas Rede sowie im Dialog insgesamt entscheidend zu erweitern und zu modifizieren, wenn nicht gar zu revidieren. In Bezug auf den ersten Kritikpunkt wird für Cottas Widerlegung des Kepos erstmals eine kohärente persuasive Strategie nachgewiesen, die aus zwei komplementären ‚*persona*-bezogenen‘ Argumentationssträngen besteht: Den bisher beobachteten, einzelnen rhe-

15) Schäublin 1990, 94 unter Bezugnahme auf Velleius' Bemerkung zu Cotta als Akademiker und Redner (2,1). Leonhardt 1999, 28f. stimmt ihm bezüglich der grundsätzlichen Analogie zur Rede vor Gericht zu (vgl. auch 91), merkt jedoch an, dass Cotta als zweitem Redner die Rolle eines die gegnerische Argumentation widerlegenden Verteidigers statt eines Anklägers zukomme. Doch stehen die beiden Deutungen nicht unbedingt im Widerspruch zueinander, da Schäublin eher auf inhaltlicher, Leonhardt auf formaler Ebene argumentiert.

16) Vgl. Anm. 12. Eine Interpretation, die vom Widerspruch zwischen Rhetorik und Philosophie ausgeht, muss zwangsläufig zu dem Schluss führen, dass die Rhetorik keinen Beitrag zur philosophischen Debatte leiste.

torischen Angriffen auf Epikur liegt eine systematisch angelegte, schrittweise gesteigerte Argumentation zugrunde, die über die Person Epikurs dessen Theologie diskreditieren soll; vervollständigt wird diese durch einen bislang unbeachteten, argumentativen Einbezug des römischen Epikureers Velleius als einer positiven Kontrastfolie mit dem Ziel, dem Rezipienten des Dialogs die Unvereinbarkeit epikureischer Philosophie mit römischen Werten zu suggerieren. Darauf aufbauend wird in Bezug auf den zweiten Kritikpunkt für das Verhältnis von Rhetorik und Philosophie argumentiert, dass Rhetorik – nicht etwa einen durch die Gerichtsredenanalgie nahegelegten Gegensatz, sondern – einen bedeutsamen Beitrag zur philosophischen Debatte bildet: Erst die Rhetorik in ihrer Form der personenbezogenen Argumentation ermöglicht die Problematisierung eines spezifisch römischen Aspekts religiösen Philosophierens, indem sie als eine an den Dialogfiguren exemplifizierte Metareflexion über das Verhältnis von griechischer Philosophie zu römischer Tradition fungiert.

Dazu wird zunächst in Kap. II und III ausführlich Ciceros rhetorische Strategie gegen die epikureische Theologie im ersten Buch herausgearbeitet. Den Ausgangspunkt der Interpretation bildet die bisher kaum beachtete, doch durchaus programmatisch zu verstehende Aussage Cottas, lieber mit Epikur als mit dem anwesenden Epikureer Velleius diskutieren zu wollen: *nam cum illo* [sc. *Epicuro*] *malo disserere quam tecum* (1,61). Dieser Hinweis auf die dialogische Gesprächs- bzw. Gegnerkonstellation korrespondiert mit Cottas mehrfachen Hinwendungen nicht nur an den Gesprächspartner Velleius, sondern auch an den eigens einbezogenen und sogar als Adressaten angesprochenen Epikur. Dies führt zu der Frage, welche Bedeutung dieser Einbeziehung Epikurs und des Velleius in die und innerhalb der Rede Cottas zukommt. Einen in dieser Hinsicht instruktiven methodischen Impuls bietet Schäublins punktuelle Beobachtung einer auf Velleius bezogenen „Argumentation ‚a persona‘“ durch Cotta in §§ 66–67, die dieser jedoch nicht weiter verfolgt.¹⁷ Gemäß der rhetorischen Theorie von

17) Schäublin lässt seinem knappen Hinweis weder eine rhetorisch-theoretische Einordnung des benannten Phänomens noch eine weiter- bzw. über die Textstelle hinausgehende Interpretation folgen: „Bisweilen ‚widerlegt‘ Cotta eine gegnerische Aufstellung weniger, als dass er sie in eine Staubwolke einhüllt. Was etwa hat er

der *inventio* lassen sich Argumente nicht nur aus der zu verhandelnden Sache (*locus a re*), sondern auch aus der Person (*locus a persona*) gewinnen.¹⁸ In der Praxis findet sich die *persona*-bezogene Argumentationsform insbesondere in Ciceros Gerichtsreden, bei der der Advokat im Lebenswandel und Charakter (*vita, mores*) einer Person – etwa des Klienten, des Gegners oder gar eines nur mittelbar am Prozess beteiligten Dritten – plausible Argumente zu finden sucht, um die Richter vom eigenen Parteistandpunkt einzunehmen. Sie werden häufig außerhalb der eigentlich verhandelten Sache (*extra causam*) in Exkursen (*digressiones*) eingeführt, und zielen auf die Emotionen und moralischen Wertvorstellungen der Richter ab.¹⁹

gegen die Atomlehre vorzubringen (65–67)? Es handle sich um *flagitia*, die Epikur von Demokrit oder Leukipp übernommen habe und die Velleius jetzt gedankenlos und unverstanden nachbete, aus Angst, andernfalls den Status eines Epikureers zu verlieren. Diese Argumentation ‚a persona‘ wird sachlich ergänzt nur gerade durch den Hinweis, dass eine Physik, die mit einer kontinuierlichen Materie rechnet, jedenfalls einen höheren Grad an Wahrscheinlichkeit beanspruchen dürfe als der Glaube an Atome und Leeres. Warum das so ist, bleibt offen; Aussage steht im Kern gegen Aussage, was lediglich durch das moralische Pathos verdeckt wird“ (Schäublin 1990, 97; meine Hervorhebung).

18) Vgl. Cic. inv. 1,34: *Omnes res argumentando confirmantur aut ex eo, quod personis, aut ex eo, quod negotiis [i. e. rebus] est adtributum*; Quint. inst. 5,10,23: *... argumenta saepe a persona ducenda sunt, cum sit, ut dixi, divisio ut omnia in haec duo partiamur, res atque personas*; vgl. auch Lausberg 2008, 203 f. § 374.

Mit dem im Folgenden verwendeten Terminus der Argumentation *a persona* (sowie davon abgeleiteter Begriffe) soll der Bezug auf die klassische Rhetorik deutlich gemacht werden. Damit wird in Abgrenzung zum Begriff des *ad-hominem*-Arguments der topische Ursprung des Arguments anstelle von dessen Adressaten betont. Diese Unterscheidung ist für die vorliegende Untersuchung in theoretischer wie praktischer Hinsicht bedeutsam: Zum einen wird damit dem literaturtheoretischen Umstand Rechnung getragen, dass als wahrer ‚Adressat‘ der hier zu analysierenden Argumentationen nicht etwa die jeweils angesprochene Dialogfigur (dialogintern), sondern stets der Rezipient von Ciceros Dialog (dialogextern) zu denken ist. Zum anderen wird in Kap. IV aufgezeigt, dass die Figur Cotta in Buch III eine Argumentation verfolgt, die zwar von ihrer eigenen *persona* ausgeht, jedoch keineswegs an sich selbst gerichtet ist (sondern dialogintern an Balbus, dialogextern an den Rezipienten): Argument *a persona* und *ad-hominem*-Argument sind also keine identischen Kategorien.

19) Vgl. Classen 1993, 130–139, 147. – Einschlägige Studien zu Ciceros Einsatz von personenbezogenen Argumentationen sind anscheinend nicht vorhanden; zu dieser Einschätzung kommt auch Tornau 2006, 374 f. Anm. 108. (Eine gewisse Ausnahme bildet die Monographie von May 1988, der unter dem aristotelischen

Vor diesem Hintergrund werden Cottas Einbindungen von Epikur und Velleius in seine Rede als rhetorische Argumentationen *a persona* verstanden. Ausgehend von der Einführung Epikurs als philosophischem Opponenten des Akademikers (vgl. 1,61) erfolgt in Kap. II eine an der rhetorischen Theorie und Praxis Ciceros orientierte Analyse der wiederholten Angriffe auf Cottas erklärten Gegner, die als eine systematisch angelegte Argumentation ‚*ab Epicuri persona*‘ aufgefasst werden; zugleich soll der dadurch seiner Gegnerrolle weitgehend enthobene römische Epikureer, so wird in Kap. III plausibel gemacht, in Cottas als Argumentation ‚*a Velleii persona*‘ zu begreifenden direkten Anreden in einen Gegensatz zu Epikur und dessen Schule gebracht werden. Zusammen bilden diese beiden komplementären Argumentationen *a persona* Ciceros persuasive Strategie gegen die Theologie des Kepos.

In den folgenden beiden Kapiteln wird die Analyse der *persona*-bezogenen Rhetorik über das erste Buch hinaus sukzessive auf den ganzen Dialog (Kap. IV) und den Dialog als Ganzes (Kap. V) ausgedehnt, um zu einem vollständige(re)n Bild vom Verhältnis zwischen Rhetorik und Philosophie in *De natura deorum* zu gelangen. In Kap. IV wird aufgezeigt, dass sowohl Balbus' Kritik im zweiten Buch als auch Cottas berühmter Verteidigung seines religionsphilosophischen Standpunkts zu Beginn des dritten Buchs die gleiche, personenbezogene Argumentationsweise zugrunde liegt, die der Akademiker im ersten Buch als antiepileureische Angriffsstrategie anwendet. Diese inhaltlich flexible und strukturell das

Begriff des ἥθος die Charakterisierungen in Ciceros Reden als persuasive Mittel untersucht, doch ist die Studie aufgrund ihres Ansatzes für die vorliegende Analyse wenig fruchtbar: Er zeigt zwar die Absicht hinter Ciceros Charakterbildern in den jeweiligen Redesituationen auf, doch ist May – im Gegensatz zu dem von Neumeister 1964 begründeten Ansatz – kaum an den zur Persuasion beitragenden sprachlich-rhetorischen Mitteln und Argumentationstechniken Ciceros interessiert.) Abgesehen vom systematischen Überblick über die *argumenta a persona* in Ciceros Reden bei Classen 1993, 130–139 finden sich weitere nützliche Hinweise, wengleich eher punktuell, in Studien zu einzelnen Reden (vgl. z. B. Classen 1985, 58, 83f., 93 zur Rede *Pro Cluentio Habito*). Für Ciceros Philosophica ist die Forschungslage noch desolater; für einige instruktive Hinweise sei verwiesen auf Gigon 1973, 256 zu Ciceros Charakterzeichnungen und „Argumente[n] ad hominem“ am Beispiel von *De finibus* (wenn auch nicht aus rhetorischer Perspektive) sowie auf Leonhardt 1999, 102f., 111f., 121, 123 speziell zu *De finibus* II (vgl. zu Leonhardt 1999 aber auch unten Anm. 98).

Werk umfassende Anwendung der rhetorischen Argumentation *a persona* macht eine über die Gerichtsredenanalogue von Buch I hinausgehende Deutungsperspektive erforderlich: Dazu werden die in Kap. II–IV gewonnenen Ergebnisse in Kap. V abschließend unter der übergeordneten Frage nach dem Beitrag einer solchen Rhetorik zur philosophischen Debatte von *De natura deorum* reflektiert.

II. Die Argumentation ab Epicuri persona in Buch I

Wenngleich Cotta seinem epikureischen Gesprächspartner nicht nur vor seiner Widerlegung erklärt, eine Auseinandersetzung mit Epikur vorzuziehen (§ 61), sondern er diesen in seiner anschließenden Erörterung sogar wie einen anwesenden Dialogteilnehmer direkt anspricht (§§ 86–87, 112–113) und ihn obendrein in den Exkursen seiner Rede immer wieder persönlich angreift, ist die evident bedeutsame Rolle, die Epikur in Cottas Argumentation zukommt, bislang nur unzureichend untersucht worden. In der bisherigen, primär philosophisch interessierten Forschung hat man den bisweilen harschen Attacken gegen Epikur naturgemäß wenig Beachtung geschenkt: Sie werden als bloße Polemik zur Kenntnis genommen oder ausgehend von der philosophischen Argumentation negativ als unsachliches Mittel der Auflockerung und Kaschierung etwaiger Schwächen aufgefasst.²⁰ Schäublin hingegen eröffnet einen neuen Zugang zum Phänomen, indem er die Rede des Akademikers als „Plädoyer vor Gericht – gegen Epikur als ‚Angeklagten‘“ liest: So betont er einerseits den dezidiert „rhetorischen“ Charakter“ der Angriffe auf Epikur, andererseits dessen Rolle als Cottas „eigentliche[m] Gegner“.²¹ Schäublin versäumt es jedoch, diese analytische Perspektive konsequent durchzuhalten und die persönlichen Atta-

20) So versteht z. B. Süß 1965, 106 die Angriffe auf Epikur als „allerlei persönlichen Anekdotenkram [...], der, zur Sache freilich kaum beiträgend, sich auch für solche, die an schwierigen Erörterungen wenig Geschmack finden, amüsant liest“. Ähnlich sehen noch Gigon / Straume-Zimmermann 1996, 442 in der „brutal gehässigen Polemik“ stoischen Ursprungs (vgl. auch 332) den Versuch, „den eher mageren Text durch Exkurse anzureichern“; vgl. auch Kleve 1963, 126 zur Schwäche von Cottas philosophischer Argumentation. Uri 1914, 112 f. will in der Polemik gar Ciceros persönliche Abneigung gegen die epikureische Lehre erkennen.

21) Schäublin 1990, 94, 95 und 98.

cken gegen Epikur einer eingehenden Untersuchung zu unterziehen, um so schließlich deren Bedeutung innerhalb von Cottas Rede herausstellen zu können.²²

Vor diesem Hintergrund sollen Cottas Angriffe auf Epikur erstmals systematisch analysiert werden. Zu diesem Zweck wird Schäublins Hinweis auf eine „Argumentation ‚a persona‘“ aufgegriffen.²³ Es wird plausibel gemacht, dass die einzelnen, vor allem in Exkursen unternommenen Attacken auf Epikurs Person als eine auf dem rhetorischen *locus a persona* beruhende und zusammenhängende Argumentation zu verstehen sind: Diese Argumentation *ab Epicuri persona*, so meine These, fungiert als eine zentrale rhetorische Strategie innerhalb von Cottas Rede. Im Folgenden wird eine eingehende, an der rhetorischen Theorie und Praxis orientierte Untersuchung derjenigen Textstellen aus Cottas Rede vorgenommen, deren Stoßrichtung primär gegen Epikur selbst gewandt ist. Dazu zählen die *digressiones* in (1.) §§ 69–70, (2.) §§ 72–73, (3.) §§ 85–86 sowie (4.) die *peroratio* in §§ 123–124.²⁴ Es handelt sich dabei genau

22) Zwar erkennt Schäublin 1990 in der Rede ein „Plädoyer vor Gericht – gegen Epikur als ‚Angeklagten‘“ (95) und in Epikur statt Velleius den „eigentlichen Gegner“ Cottas (98). Doch erstens bleibt er analytisch nicht konsequent, wie seine widersprechenden Äußerungen über „Cottas Plädoyer gegen Velleius und Epikur“ (95) sowie über „Freundlichkeiten an die Adresse des Gegners (des Velleius, nicht Epikurs!)“ (96) zeigen. Zweitens zieht er aus seiner Beobachtung weder interpretatorische Konsequenzen für die Rolle des Velleius, der damit nicht länger als Cottas ‚Gegner‘ zu verstehen wäre (vgl. hierzu ausführlich Kap. III), noch für die Rolle Epikurs, deren Funktion in Cottas Rede näher analysiert werden müsste: „Denn in ihm [sc. Epikur], und nicht in Velleius, sieht Cotta den eigentlichen Gegner, und so lässt er sich auch kaum eine Gelegenheit entgehen, ihn anzuschwärzen und nicht nur intellektuell, sondern auch geradezu moralisch herabzusetzen. Dem kann hier nicht im einzelnen nachgegangen werden; es ist aber – auch bei schneller Lektüre – unübersehbar, und das Verfahren wirkt“ (98). Dieses „Verfahren“ soll im Folgenden herausgearbeitet werden.

23) Schäublin 1990, 97 zu 1,66–67 (in Bezug auf Velleius).

24) Die übrigen *digressiones* (§§ 66–67, 93–94, 111–113) hingegen richten sich auf Velleius (§§ 66–67; vgl. Kap. III), gegen den Kepos im Allgemeinen (§§ 93–94, 111–113) bzw. gegen eine bestimmte Doktrin (§§ 111–113). Vgl. zur Einteilung dieser Passagen – bis auf die *digressio* in §§ 111–113 übereinstimmend – Dyck 2003, 135–139. Ferner fällt die erste Erwähnung Epikurs in §§ 60–61 aus der engeren Betrachtung von Cottas rhetorischer Strategie heraus, da jene Stelle nicht zur eigentlichen Widerlegungsrede (§§ 61b–124), sondern noch zum ‚Vorgespräch‘ (§§ 57–61a) gehört. Gleichwohl wird an Cottas Gegenüberstellung von Simonides und Epikur, bei der er – in Erwiderung auf Velleius’ Dichterkritik – dem Lyriker Simonides not-

um die Teile einer Rede, die gemäß der Theorie als prädestiniert für rhetorische Argumentationsweisen gelten.²⁵

1. Erste Stufe: Lancierung des Angst-Motivs (§§ 69–70)

Der Beginn von Cottas systematischer Argumentation ‚*ab Epicuri persona*‘ ist im Rahmen der zweiten *digressio* seiner Rede (§§ 69–70) zu verorten. Dieser Exkurs ist eingebunden in die allgemeine Frage nach der Beschaffenheit der Götter (*quales sint corpore*) und konkret in die Auseinandersetzung mit der epikureischen Lehre vom *quasi corpus* und *quasi sanguis* (§§ 69–75). Die Überleitung vom sachbezogenen Teil zur polemischen *digressio* erfolgt durch eine verallgemeinernde Bemerkung Cottas zur Argumentationsweise der Epikureer: *Hoc persaepe facitis* ... (§ 69). Auf diese Weise schafft sich der Akademiker einen Vorwand, um mit allerlei ironischem Spott und moralisierendem Pathos neben der Doktrin vom *quasi corpus* und *quasi sanguis* drei weitere Beispiele für (vermeintlich) lächerliche Lehren Epikurs anzuführen (§§ 69–70).²⁶ Seinen Kritikpunkt legt Cotta ringkompositorisch zu Beginn und zum Schluss der *digressio* dar: Das Phänomen der körperlichen Beschaffenheit der epikureischen Götter füge sich in die Reihe der unverständlichen Lehren ein, die Epikur durch noch unverständlichere zu verteidigen suche.²⁷

wendige Eigenschaften eines Philosophen zuspricht (§ 60: *doctus sapiensque*), Epikur jedoch abspricht (§ 61a: *Epicurus vero tuus* ...), gleich eingangs die ablehnende Haltung des Akademikers gegenüber dem Meister des Kepos selbst deutlich.

25) Cic. part. 52: *Augendi autem et hic est proprius locus in perorando, et in cursu ipso orationis declinationes ad amplificandum dantur.*

26) In der vorliegenden *digressio* weist *videlicet* (§ 69) auf Ironie hin, vgl. Dyck 2003, 150 ad loc.; moralisches Pathos erzeugen die Wertungen *impudenter* (§ 69) und *turpius* (§ 70), vgl. Schäublin 1990, 97. In Cottas gesamter Rede verzeichnet Pease 1955/1958, 31 f. für das erste Buch dreizehn Stellen, an denen „sarcastic contempt“ deutlich wird. – Die drei von Cotta angeführten Beispiele sind: 1. Epikurs Lehre von der *inclinatio* (i. e. der Minimalabweichung der Atome von ihrer senkrechten Bahn; §§ 69–70); 2. Disjunktivsätze, bei denen Epikur leugnet, dass eine der beiden Möglichkeiten eintritt (§ 70); 3. Wahrheitsgrad der sinnlichen Wahrnehmung (§ 70).

27) Zu Beginn der *digressio*: *Hoc persaepe facitis, ut, cum aliquid non veri simile dicatis et effugere reprehensionem velitis, adferatis aliquid quod omnino ne fieri quidem possit, ut satius fuerit illud ipsum de quo ambigebatur concedere quam tam impudenter resistere* (§ 69). Am Ende der *digressio*: *graviorem enim plagam accipiebat ut leviozem repelleret* (§ 70).

Das dem Exkurs zugrundeliegende *argumentum a persona* gegen Epikur soll ausgehend vom finalen der drei Beispiele Cottas, dem Wahrheitsgrad von Sinneseindrücken, aufgezeigt werden. Inhaltlich legt er in knapper Form die jeweiligen Lehrmeinungen des Akademikers Arkesilaos, des Stoikers Zenon und des Keposgründers Epikur dar: *Urguebat Arcesilas Zenonem, cum ipse falsa omnia diceret quae sensibus viderentur, Zenon autem non nulla visa esse falsa non omnia; timuit Epicurus ne, si unum visum esset falsum, nullum esset verum: omnes sensus veri nuntios dixit esse* (§ 70). Rhetorisch zeigt sich die ablehnende Haltung gegenüber Epikurs Doktrin bereits auf der Ebene der Stilistik. So wird mittels der Indefinitpronomina eine Antiklimax konstruiert, bei der die schrittweise sprachliche Abstufung (*omnia – non nulla – unum, nullum*) mit der Abstufung der philosophischen Standpunkte aus Sicht des akademischen Sprechers korrespondiert: mit dem Akademiker an erster Stelle und Epikur als ‚Schlusslicht‘.²⁸

Doch für Cottas übergreifende rhetorische Strategie ist hier nicht so sehr die Darstellung der epikureischen Lehre als vielmehr die Darstellung der Person Epikurs von Bedeutung: *timuit Epicurus ne, si unum visum esset falsum, nullum esset verum: omnes sensus veri nuntios dixit esse*. Die prägnante Position des Prädikats *timuit* am Satzanfang unter Verzicht auf jede einleitende Partikel legt nahe, dass auf den Verbalinhalt besonderer Wert gelegt wird:

28) Vgl. 3,3–4 zu Cottas Vorzug der Stoa vor dem Epikureismus. – Zudem mag die im Konditionalgefüge vorherrschende Antithetik der beiden Begriffspaare *unum – nullum* und *falsum – verum*, deren Wirkung durch *brevitas* noch verstärkt wird, beim Rezipienten leicht den Eindruck erwecken, dass Epikurs Lehrmeinung auf einem Widerspruch beruhe. (Dieser Effekt dürfte insbesondere bei der Rezeptionsform des Zuhörens eintreten, zumal Zuhörende nicht die Möglichkeit haben, die Stelle noch einmal zu lesen und so die rhetorische Absicht zu durchschauen; vgl. hierzu auch die Überlegungen bei Sauer 2007, 54 f.) Zum besseren Verständnis der epikureischen Doktrin trägt die pointierte Diktion jedenfalls kaum bei – dies leistet erst die anschließende Aussage. Auf diese Weise jedoch unterstreicht Cotta mit subtilen sprachlichen Mitteln, was er den Epikureern vor und während der Behandlung der göttlichen Gestalt zur Last legt, wenn er die Unvereinbarkeit göttlicher Unsterblichkeit mit der Endlichkeit atomarer Verbindungen moniert: Inkonsistenz von Epikurs Philosophie (§ 68: *... et si ortus est deorum, interitus sit necesse est ...*; vgl. Essler 2011, 14–16, der es für wahrscheinlich hält, dass die Epikureer eine Lösung des Dilemmas formuliert haben). Zur zentralen Bedeutung des hier angedeuteten Widersprucharguments für Cottas rhetorische Strategie vgl. unten Kap. II 4.

Angst habe Epikur gehabt. Dass diesem Detail durchaus Aufmerksamkeit beizumessen ist, wird zum einen durch die Parallele zum zuvor erwähnten Rivalen Epikurs, Arkesilaos, plausibel. Auch in seinem Fall drückt das satzeinleitende Prädikat (*urguebat*) etwas Charakteristisches über ihn als Philosophen aus, indem es, seine Argumentationsweise beschreibend, ihn als Vertreter der skeptizistisch ausgerichteten Akademie kennzeichnet.²⁹ Zum anderen wird die Relevanz des Befunds dadurch evident, dass Epikurs Furcht an der vorliegenden Textstelle bereits zum zweiten Mal innerhalb derselben *digressio* zur Sprache kommt: Das Simplex *timuit* greift das kurz zuvor genannte Kompositum *pertimuit* (§ 70) wieder auf, das dort ebenfalls im direkten Zusammenhang mit einem Lehrsatz des Keposgründers, der Doktrin von den Disjunktivsätzen, verwendet wird.³⁰ An beiden Stellen also wird Epikur bewusst derselbe, betont irrationale Zug zugeschrieben.

Eine weitere Gemeinsamkeit beider Textstellen besteht darin, dass es der akademische Sprecher nicht dabei belässt, nur Epikurs Zustand (Furcht) zu beschreiben. Er stellt Epikur auch als handelndes Subjekt dar: Jener verkündete, so Cotta, dass alle Sinneseindrücke Boten der Wahrheit seien. Obwohl der Akademiker diese Aussage erneut unter Verzicht auf logische Partikeln anfügt, erzeugt die Darstellung beim Leser einen direkten und plausibel wirkenden Zusammenhang zwischen Epikurs Befürchtung und dessen philosophischem Postulat. Es entsteht der Eindruck, dass der sich fürchtende Philosoph aufgrund ebendieser Angst zur Handlung verleitet wird: Damit die für Epikur furchterregende Prämisse von

29) OLD s.v. *urguere* 9a: „To press [an opponent in an argument] with objections or sim.“ (mit nat. deor. 1,70 als Beleg). Das Prädikat charakterisiert Arkesilaos als einen Skeptizisten, der dogmatische Philosophen wie den Stoiker Zenon argumentativ in Bedrängnis zu bringen weiß, womit Cicero wohl auf die akademisch-skeptische *ratio contra omnia disserendi* (vgl. z. B. 1,11) anspielt. Dazu passt die Beobachtung von Mayor 1881–1885, 170 und Pease 1955/1958, 375, dass die Asyndeta in *urguebat Arcesilas ... timuit Epicurus ... dixit* eine Betonung der Antithese zwischen Arkesilaos und Epikur bewirken.

30) §70: *Idem facit contra dialecticos; a quibus cum traditum sit in omnibus diiunctionibus, in quibus 'aut etiam aut non' poneretur, alterum utrum esse verum, pertimuit ne, si concessum esset huius modi aliquid 'aut vivet cras aut non vivet Epicurus', alterutrum fieret necessarium: totum hoc 'aut etiam aut non' negavit esse necessarium; quo quid dici potuit obtusius?* – Die folgenden Ausführungen lassen sich daher ebenso auf diese Textstelle übertragen.

der Falschheit eines Sinneseindrucks nicht zutrifft, erklärt er kurzerhand alle *sensus* für wahr. Denn aus der Falschheit eines Sinneseindrucks müsste die Falschheit aller folgen – unvorstellbar für Epikur, dem *sensus* als wichtiges Wahrheitskriterium gelten. Diesen finalen bzw. kausalen Zusammenhang suggeriert Cotta durch drei sprachliche Mittel: 1. die klare inhaltliche Rekurrenz: die These von der Wahrheit der *sensus* greift die Furcht vor der Unwahrheit der *sensus* auf; 2. durch die erzählerische Abfolge beider Sachverhalte: zunächst die Furcht, erst dann der Lehrsatz; 3. durch den Wechsel in der Beschreibung Epikurs von dessen Zustand (*timuit*) zu dessen Handlung (*dixit*). Durch diese sprachlich subtile Darstellung erscheint Epikurs Furcht geradezu als Ursache für sein Postulat, oder um es zur Erhellung von Cottas rhetorischem Vorgehen ‚forensisch‘ zu formulieren, als Epikurs ‚Motiv‘ für seine daraufhin folgende ‚Tat‘.

Die Zuschreibung eines solchen Beweggrundes für die Entwicklung einer Doktrin erscheint im Rahmen einer philosophischen Erörterung auffällig. Epikur wird ein Motiv zugeschrieben, als ob es sich um einen gerichtlichen Prozess handle. In der forensischen Rede kommt dem Motiv, ebenso wie auch Charaktereigenschaften und anderen Aspekten, die dazu genutzt werden können, dem Richter den gewünschten Eindruck vom Angeklagten zu vermitteln, eine gewichtige Rolle zu. Zu diesem Zweck werden in der rhetorischen Theorie zur Auffindung passender Argumente (*inventio*) entsprechende ‚Quellen‘ in Form abstrakter Kategorien, sog. *loci*, bereitgestellt. Auch die hier relevante Furcht (*metus*) stellt einen solchen „Auffindungsort“ dar: In *De inventione* z. B. erwähnt Cicero sie unter den Leidenschaften (*affectio*), die ihrerseits der Gruppe der *loci a persona* (im Unterschied zu den *loci a re*) angehören.³¹ Bei einem philosophischen Dialog hingegen ist kaum zu erwarten, dass Lehrsätze und Argumente aus gewissen

31) Cic. inv. 1,36: *Affectio est animi aut corporis ex tempore aliqua de causa commutatio, ut laetitia, cupiditas, metus, molestia, morbus, debilitas et alia, quae in eodem genere reperiuntur*; vgl. auch inv. 2,30 und ferner Quint. inst. 5,10,28–29. In inst. 7,2,35 möchte Quintilian hingegen die Gemütsregungen (*animi motus*) eher dem *locus a causa* zuweisen, womit der Nähe von Affekt und Tatmotiv (*causa*) Rechnung getragen werden soll. Dies zeigt, dass eine Gemütsregung bzw. ein Affekt wie *metus* in der rhetorischen Theorie verschieden eingeordnet werden kann. Ähnlich verhält es sich in Cottas rhetorischer Strategie, in der Epikurs Furcht zwischen Charaktereigenschaft und Motiv-Affekt changiert.

„Motiven“ heraus entstehen, sondern vielmehr, dass sie aufgrund von rationaler Überlegung formuliert werden. Durch die bewusste Zuschreibung eines Affekts als leitendem Beweggrund will Cicero vermittels Cotta jedoch deutlich machen, dass bei Epikur das genaue Gegenteil der Fall ist: *affectio* (in Form von *metus*) statt *ratio*.

Dieses Vorgehen bildet die Grundlage von Ciceros elaborierter persuasiver Strategie, in der er seinen Cotta wie bei einer Gerichtsrede *extra causam* ein negatives Bild des „Gegners“ Epikur entwerfen lässt, um dessen Position auch abseits bzw. zusätzlich zur eigentlichen *causa* – hier also der philosophischen Argumentation – in ein schlechtes Licht zu rücken. Dazu bedient er sich eines forensisch-rhetorischen Argumentationsmusters in Form einer Argumentation *a persona*, die den Affekt der Angst als Grundlage für die Entwicklung seiner Lehren wahrscheinlich machen soll, um so Epikur mitsamt dessen Theologie in der Wahrnehmung des Rezipienten als irrational und unglaubwürdig erscheinen zu lassen.

Die persuasive Wirkung des unterstellten Angst-Motivs in § 70 lässt sich auf zwei eng zusammengehörende rhetorische Techniken zurückführen. Zunächst handelt es sich um das „Evozieren von Sachlichkeit“. Dieses sorgt dafür, jeden Verdacht auf Manipulation des Lesers bzw. Hörers zu vermeiden.³² Dazu positioniert Cotta das nicht Nachweisbare bzw. die eigene Mutmaßung (*timuit*) gleichberechtigt neben das (durch Epikurs Schriften) Nachweisbare bzw. die Tatsache (*dixit*), ohne eine für den Leser erkennbare Differenzierung zwischen beidem vorzunehmen. Kurzum: Cotta stellt *ficta* und *facta* in denselben scheinbar sachlichen Kontext.³³ Konkretes Ziel dieses Vorgehens ist es, dem Leser durch eine bewusst unklare Abgrenzung auch die polemische Unterstellung der Angst als Tatsache zu suggerieren. Ein nüchterner Bericht wird vom Leser kaum kritisch geprüft, sondern als glaubwürdig angenommen. Diesem Eindruck dient die *brevitas* der Sätze, die sich in einfachem Satzbau und Verzicht auf Ausschmückungen (wie z. B. das sonst häufige

32) Zur scheinbaren Sachlichkeit als persuasivem Mittel in Ciceros Reden vgl. auch Classen 1985, 326 f., ferner Neumeister 1964, 132 (unter der Überschrift „*dis-simulatio artis*“).

33) Vgl. Essler 2011, 56, der eine vergleichbare rhetorische Anordnung von Aussagen in Ciceros Umgang mit seinen epikureischen Vorlagen in Velleius' Rede beobachtet.

moralisierende Vokabular) widerspiegelt. Dieser Ton scheinbarer Sachlichkeit trägt dazu bei, die Grenzen zwischen Unterstellung und tatsächlicher Lehre weiter zu verwischen: Die enge, asyndetische Aufeinanderfolge beider Sätze (*timuit Epicurus ... omnes sensus ...*) lassen dem Leser keine Möglichkeit, anhand eines äußeren sprachlichen Merkmals (z. B. einer Partikel) einen Unterschied im Wahrheitsgrad festzustellen. So wird die unterstellte Angst – mit allen oben geschilderten Implikationen – zur Tatsache aufgewertet.

Jenes subtile Vorgehen ist zugleich eine wichtige Voraussetzung für den Einsatz der zweiten rhetorischen Technik: der ‚Technik des Nahezulegen‘. Jeder Eindruck einer offensichtlichen Manipulation des Rezipienten wird vermieden, indem Cotta durch die oben genannten sprachlichen Mittel das Publikum selbst den Zusammenhang zwischen Epikurs Furcht und dessen Lehrsatz ‚aufdecken‘ lässt. Dieses Vorgehen, dem Hörer nahezulegen, dass der Gegner sich eines bestimmten Vergehens schuldig gemacht hat, ohne dies dem Gegner ausdrücklich zur Last zu legen, findet sich in ähnlicher Form und mit derselben Zielsetzung auch in Ciceros Gerichtsreden.³⁴ Gemäß den von Neumeister herausgearbeiteten Grundsätzen forensischer Rhetorik kann dieses persuasive Verfahren unter die „suggestive Indirektheit“ subsumiert werden: Darunter ist die Technik zu verstehen, mittels indirekt formulierter Aussagen, z. B. in Form beiläufiger Bemerkungen und Andeutungen, suggestiv Einfluss auf den Hörer zu nehmen.³⁵ Denn die persuasive Wirkung ist umso größer, wenn die Richter bzw. Rezipienten, anstatt der Mei-

34) Z. B. legt Cicero in der Verteidigungsrede *Pro Cluentio Habito* dem älteren Oppianicus (dem Vater des Anklägers und Prozessgegners Oppianicus iunior) die Ermordung zweier seiner Söhne aus dem Motiv der Habgier nahe, ohne ihn eindeutig des Mordes zu bezichtigen (vgl. Cic. Cluent. 27–28). Classen 1985, 41 bemerkt hierzu: „Gerade dieser Abschnitt lehrt besonders eindringlich, wie eine Reihe geschickt ausgesuchter und miteinander verknüpfter Aussagen, in eine passende sprachliche Form gekleidet, ausreicht, um einem Publikum auch die ungeheuerlichsten Schlußfolgerungen so nahezulegen, daß es diese selbst zieht, ohne daß der Redner sie einerseits auszusprechen braucht, wenn er es vermeiden möchte, da sie tatsächlich nicht der Wirklichkeit entsprechen.“

35) Vgl. Neumeister 1964, 186–188, 204f. „Die Haupteigenschaft des forensischen Stils ist jedoch [...] seine suggestive Indirektheit: Der Gedanke wird nicht offen ausgesprochen, sondern bloß beiläufig vorgebracht, angedeutet, erfragt. Der Hörer nimmt ihn deshalb nicht mit vollem Bewußtsein und so auch ohne genaue kritische Prüfung auf“ (204f.; Sperrung im Original).

nung eines anderen Glauben zu schenken, die Schlussfolgerung selber ziehen: Dem eigenen Urteil traut man in der Regel am meisten.

Abschließend bleibt festzuhalten, dass die Unterstellung des Affekts der Angst als Motiv von Epikurs Philosophie verschiedene Implikationen besitzt, die Epikur und seine Theologie in den Augen des Rezipienten diskreditieren: Wenn Epikurs Philosophie auf einer *affectio* beruht, also dem Gegenteil der für einen Philosophen eigentlich zu erwartenden *ratio* , lässt das sowohl an der Wahrheit seiner Lehre als auch an seiner Rolle als Philosoph insgesamt zweifeln. So soll an der vorliegenden Textstelle der Leserschaft vermittelt werden, dass Epikurs Philosophie aufgrund ihrer irrationalen Fundierung in dessen Angst abzulehnen sei. Doch erweist sich die Unterstellung von Angst im Fall von Epikur als rhetorisch besonders fruchtbar: Wie noch im Folgenden zu zeigen sein wird, steigert Cicero die Argumentation *ab Epicuri persona* zu dem Widerspruch, dass gerade jener Philosoph, der von Götterfurcht befreien wollte, selbst von Götterfurcht erfüllt gewesen sei (§ 86; vgl. Kap. II 3).

Insofern bildet Epikurs Angst im Rahmen von Cottas Argumentation *a persona* als dessen ‚Tat‘- zugleich auch ein Leitmotiv. Gemäß rhetorischer Theorie gehört zu einem (Tat-)Motiv auch der Nachweis einer entsprechenden Gesinnung, um jenes glaubwürdig erscheinen zu lassen.³⁶ Folgerichtig lässt Cicero seinen Cotta in den nächsten Stufen seines Überredungsprozesses ein moralisch negatives Bild von Epikur zeichnen, das stets in der Angst seinen Ausgang nimmt.

2. Zweite Stufe: Angst-Motiv und infidelitas (§§ 72–73)

Die zweite Stufe der Argumentation *a persona* gegen Epikur folgt wenig später in der nächsten *digressio* (§§ 72–73). Sie steht ebenfalls im Kontext der diffizilen *quasi-corpus-quasi-sanguis-* Lehre. Ihre Funktion ist nicht nur als eine (erneute) Ablenkung von jenem allzu technischen Thema zu verstehen.³⁷ Vielmehr stellt sich der Exkurs als eine konsequente Fortführung der rhetorischen

36) Vgl. Cic. inv. 2,32.

37) Vgl. Schaublin 1990, 97 und allgemein Classen 1993, 130–145 für die Funktion einer *digressio* bzw. einer *argumentatio extra causam* , der Behandlung schwieriger Themen auszuweichen.

Argumentation *ab Epicuri persona* heraus, indem nicht nur das Angst-Motiv wiederaufgegriffen, sondern durch ein neues *argumentum a persona*, den impliziten Vorwurf der *infidelitas* gegen Epikur, erweitert wird.

Das Thema der *digressio* ist die philosophische Ausbildung Epikurs vor dem Hintergrund ihrer Verleugnung durch diesen selbst: ... *cum quidem gloriaretur* [sc. *Epicurus*] ... *se magistrum habuisse nullum* (§ 72).³⁸ Eingeleitet durch einen Seitenhieb auf die philosophische Ausbildung in Epikurs eigener Schule (Cotta stellt das Auswendiglernen der *κῦρια δόξα* als blinde Autoritätsgläubigkeit der Epikureer hin) wird der Exkurs durch die Aufzählung von Epikurs Anlehnungen an die Physik Demokrits abgeschlossen. Im Zentrum der *digressio* steht das Verhältnis des Keposbegründers zu seinen beiden philosophischen Lehrern, dem Platoniker Pamphilus und dem Demokriteer Nausiphanes (§§ 72–73). Damit desavouiert Cicero nicht nur Epikurs Anspruch *magistrum habuisse nullum*. Die Behandlung von Epikurs Beziehung zu seinen Lehrern leistet darüber hinaus und vor allem einen Beitrag zu Cottas übergreifender persuasiver Strategie, indem sie zwei *argumenta a persona* gegen Epikur ermöglicht. Zu diesem Zweck gestaltet Cicero die Episode durch zwei bestimmte Aspekte rhetorisch aus.

Der erste Aspekt besteht in der Herabsetzung, die nach Cottas Schilderung das Verhältnis Epikurs zu seinen Lehrern charakterisiert. Der Akademiker beschreibt das Verhalten Epikurs gegenüber Pamphilus und Nausiphanes mit den beiden (verwandten) Begriffen *contemnere* bzw. *contumelia* (§ 73).³⁹ Durch diese Darstellung erregt Cicero bei seinen Rezipienten den gerade vor Gericht gewichtigen Affekt der Empörung (*indignatio*).⁴⁰ Indem er Cotta die

38) Vgl. etwa Pease 1955/1958, 381–383 und Dyck 2003, 152–154 für die Realien zum Thema.

39) *sed hunc Platonicum* [sc. *Pamphilus*] *mirifice contemnit Epicurus* und *In Nausiphane Democriteo tenetur; quem cum a se* [sc. *Epicuro*] *non neget auditum vexat tamen omnibus contumeliis* (§ 73). Epikurs wüste Polemik gegen andere Philosophen wird in einer späteren *digressio* (§§ 93–94) wiederaufgegriffen, wenn Cotta die Zügellosigkeit im Kepos kritisiert.

40) Zur *indignatio* als Leitaffekt des *genus iudicale* vgl. Lausberg 2008, 89 § 147 sowie unten Anm. 60. Vgl. auch Cic. inv. 1,100 (unter Hervorhebung der personenbezogenen Funktion): *indignatio est oratio, per quam conficitur, ut in aliquem hominem magnum odium aut in rem gravis offensio concitetur*.

Verachtung und Verleumdungen Epikurs gegenüber dessen Lehrern zur Sprache bringen lässt, kann der Autor suggestiv an traditionelle Wertvorstellungen seines römischen Publikums anknüpfen:⁴¹ Für einen Römer muss Epikurs Verhalten als Verstoß gegen die *fides* aufgefasst werden. Diese altrömische Tugend bezeichnet jene umfassende Art von Treue, die gleichermaßen im privaten wie öffentlichen Bereich sowie reziprok sowohl in gleichberechtigten als auch in hierarchischen Loyalitätsverhältnissen ihre Geltung hat.⁴² So fällt auch das Lehrer-Schüler-Verhältnis unter das Gebot der *fides*.⁴³ Dieser Zusammenhang lässt sich durch eine Parallele aus *De finibus* (4,14) veranschaulichen: Darin behauptet Cicero, dass der Stoiker Zenon seine philosophischen Ansichten früheren Philosophen zu verdanken habe, und kündigt an, die Beweggründe zu erläutern, „warum er (sc. Zenon) von den Erfindern seiner Lehre wie von seinen Eltern abweiche“.⁴⁴ Dass die Erfinder einer Lehre – die ‚geistigen Väter‘, wenn man so will – mit den eigenen Eltern verglichen werden, lässt darauf schließen, dass das Verhältnis von Schüler und Lehrer aus römischer Sicht auf vergleichbaren Wertvorstellungen fußen musste.

Weitere Evidenz für die Bedeutung von *fides* in dieser Konstellation sowie für deren argumentative Nutzung liefern Leben und Reden Ciceros: Neben der lebenslangen Treue zu seinem philosophischen Lehrer Philon von Larisa⁴⁵ bietet vor allem die

41) Die Bezugnahme auf die Wertvorstellungen des Rezipienten kann man mit Neumeisters Kategorie der „Anpassung an den Hörer“ fassen, vgl. Neumeister 1964, 32–34.

42) OLD s. v. 8: „sense of duty towards others, loyalty, allegiance [...]“; vgl. ausführlich Becker 1969, v. a. zur *fides* als nichtchristlichem Wertbegriff 801–815 und im Besonderen bei Cicero 820–821, der *fides* häufig in eine Reihe mit anderen Tugenden stellt (vgl. auch TLL VI 675,74.77–79 [E. Fraenkel] zu *fides* „in virtutum enumerationibus“ in Ciceros Reden und Briefen).

43) So Gigon 1973, 236, der *fides* als „Treue zum einmal gefassten Entschluss“ bei Römern wie bei Griechen auffasst.

44) Cic. fin. 4,14: ... *quam ob rem ab inventoribus tamquam a parentibus dissentiret*.

45) Bemerkenswert ist seine Treue insofern, als Antiochus von Askalon in Abgrenzung zur skeptischen Akademie die dogmatisch ausgerichtete sog. Alte Akademie eröffnete und die aporetische Tradition mit Philons Tod in den 80er Jahren ihr Ende fand, vgl. Gigon 1973, 236. Im Prooemium von *De natura deorum* geht Cicero auf die (tatsächliche oder mögliche) Kritik für sein Festhalten an Philons skeptischer Akademie ein (§§ 6, 11).

gerichtliche Verteidigung seines Lehrers Archias eine instruktive Parallele – und zugleich das rhetorische Gegenstück zur Strategie Cottas. Denn in *Pro Archia* macht Cicero indirekt seine *fides* als Grund für die Übernahme der Verteidigung geltend. So verweist er im *exordium* darauf, dass er seine rednerische Ausbildung dem Archias verdanke und diese, den Dank erwidern, nun für ihn einsetze (Arch. 1). Rhetorisch betrachtet verwendet Cicero also die Wertvorstellung der *fides* als Argument, um das Wohlwollen der Richter für sich zu gewinnen.⁴⁶ Mit umgekehrter Stoßrichtung liegt dieses Argument auch Cottas *digressio* zugrunde: Indem Epikur durch seinen Anspruch, „keinen Lehrer gehabt zu haben“, nicht nur das frühere Lehrer-Schüler-Verhältnis negiert, sondern durch die Diffamierung seiner Lehrer jede Grundlage einer solchen Beziehung völlig zerstört, macht Epikur sich des Bruchs jener Tugend, also der *infidelitas*, schuldig. Der Religionsphilosophie eines treubruchigen und somit moralisch verwerflichen Mannes wird ein Römer nicht trauen dürfen – so das erste implizite *argumentum a persona*.

Der zweite Aspekt der Rhetorisierung knüpft unmittelbar an den ersten an. Cicero beschränkt sich nicht auf die Darstellung von Epikurs Fehlverhalten gegenüber dessen Lehrern, sondern liefert indirekt eine Erklärung dafür: *sed hunc Platonicum* [sc. *Pamphilum*] *mirifice contemnit Epicurus: ita metuit ne quid umquam didicisse videatur* (§73). Der akademische Sprecher dehnt Epikurs Position gegenüber traditioneller griechischer Bildung polemisch überspitzend so auf alle Wissensbereiche aus, dass dieser als Gegner jedweden Lernens erscheint.⁴⁷ Durch diese Darstellungsweise erregt der Autor nicht nur Spott beim Publikum. Er plausibilisiert vielmehr die negative Charakterzeichnung Epikurs, indem er seinen Rezipienten eine Begründung nahelegt; forensisch formuliert: Er ergänzt Epikurs ‚Taten‘ durch ein ‚Tatmotiv‘. Geschickt greift Cicero dabei auf jene beiläufig eingeführte Unterstellung von Angst

46) Vgl. von Albrecht 1969, 420. Zwar spricht er von Ciceros *pietas* gegenüber Archias, doch lässt sich in diesem Fall ebenso die Wertvorstellung von *fides* geltend machen.

47) Sprachlich erreicht er dies durch die verallgemeinernde Formulierung mittels des Indefinitpronomens (*aliquid*), das die Verweigerung des Lernens nicht auf den tradierten Bildungskanon einschränkt, sondern wegen der bewussten Ungenauigkeit auf jeden Bereich erweiterbar macht.

aus der vorherigen *digressio* (§§ 69–70) zurück: Der Philosoph verleumde demnach seine Lehrer, weil er geradezu gefürchtet habe (*metuit*), den Anschein zu erwecken, jemals etwas gelernt zu haben. Durch das Aufgreifen des Angst-Motivs schafft Cicero eine auf der (vermeintlichen) Irrationalität Epikurs beruhende Erklärung für dessen Anspruch *magistrum nullum habuisse*. Zugleich prägt er dem Rezipienten allmählich ein, dass Angst den leitenden Beweggrund von Epikurs Handeln und Philosophieren darstelle – so das zweite *argumentum a persona* dieser *digressio*.

Die Analyse der vorliegenden Argumentation *a persona* macht zwei grundlegende rhetorische Gemeinsamkeiten zwischen den beiden *digressiones* in §§ 69–70 und §§ 72–73 offenbar. Zum einen wird das Angst-Motiv in §§ 72–73 wie zuvor in § 69–70 als Ursache für die dem römischen Publikum nicht nachvollziehbaren Verhaltensweisen Epikurs, hier des *fides*-Bruchs, suggeriert. Diese Erklärung von Irrationalem durch ebenso Irrationales mag auf den Rezipienten gar schlüssig wirken, so dass ihre Richtigkeit nicht in Frage gestellt wird. Zum anderen bedient sich Cotta derselben rhetorischen Techniken wie zuvor: Durch die asyndetische Reihung der beiden Sätze stellt er Tatsache (*contemnit*) und Mutmaßung (*metuit*) so eng nebeneinander, dass sich für den Leser ein Kausalzusammenhang aufzutun scheint.⁴⁸ Unterstützt wird diese Technik des Nahelegens dadurch, dass die Begründung *ita metuit ne quid umquam didicisse videatur* als knappe und nüchtern vorgetragene Feststellung erneut den Eindruck von Sachlichkeit erweckt.

Zusammenfassend bleibt festzuhalten, dass der vorliegenden *digressio* in Cottas Argumentation *ab Epicuri persona* eine doppelte Funktion zukommt: Dem Rezipienten wird nicht nur das aus der vorherigen *digressio* bekannte *argumentum a persona* ins Gedächtnis gerufen und bekräftigt – Epikurs Philosophie sei von Angst geleitet –, sondern dieses wird zusätzlich mit dem neuen Argument von Epikurs *fides*-Bruch verknüpft. Zugleich wird damit in dieser *digressio* der technisch elaborierte, stufenförmige Aufbau der rhe-

48) Durch das Asyndeton zwischen den Hauptsätzen (*sed hunc ... contemnit Epicurus: ita timuit ...*) entsteht eine parataktische „reihende Aussagekette“, die „eine logisch-kausale Bindung trotz weitgehenden Fehlens von hinweisenden Partikeln oder Konjunktionen allein durch die geschilderte Sache [vermittelt]“ (Schmude 2003, 567 zur Parataxe).

torischen Strategie Cottas erkennbar: Jedes *argumentum a persona* fußt auf dem vorherigen und bietet zugleich eine Steigerung dessen (vgl. auch die Tabelle auf S. 329).

3. Dritte Stufe: von Angst und infidelitas zu Götterfurcht und impietas (§§ 85–86)

Der nächste Exkurs im Rahmen der persuasiven Strategie gegen Epikur (§§ 85–86) ist in Cottas ausführliche Widerlegung des göttlichen Anthropomorphismus (§§ 76–102) eingebettet.⁴⁹ Hat der Fokus der bisherigen Argumentation *a persona* vor allem darauf gelegen, grundlegende Facetten des Epikurbildes zu zeichnen, folgt in der *digressio* §§ 85–86 ein entscheidender nächster Schritt innerhalb des Persuasionsprozesses: Das rhetorisch konstruierte Zerrbild wird erstmals in Beziehung zum Thema des Dialogs, der Götterfrage, gesetzt. Dazu verknüpft Cicero die zuvor eingeführten *argumenta a persona* einerseits mit der Unterstellung von Atheismus und andererseits mit (übersteigerter) Götterfurcht. Zugleich wird bei dieser Verknüpfung dasjenige Argumentationsmuster vorbereitet, das die Grundlage für den Schluss- und Höhepunkt von Cottas Argumentation *ab Epicuri persona* in der *peroratio* bilden wird: die implizite Unterstellung eines Widerspruchs.

In § 85 nutzt Cotta seine Behauptung, die von Epikur postulierte Menschengestalt der Götter widerlegt zu haben, um *extra causam* das Verhältnis der Epikureer – angefangen bei seinem Gegenüber Velleius –⁵⁰ zu den Göttern und deren Existenz zu thematisieren. In diesem Zusammenhang lanciert der Akademiker eine folgenschwere Atheismus-Anschuldigung gegen Epikur. Er formuliert sie mit einer nur scheinbar sachlich-distanzierenden Zurückhaltung, indem er sie als den bloßen Eindruck einer nicht näher genannten Personengruppe anführt: *Quamquam video non nullis videri Epicurum, ne in offensionem Atheniensium caderet, verbis*

49) Vgl. Schäublin 1990, 96f. zur rhetorischen Absicht hinter der intensiven Behandlung des epikureischen Götteranthropomorphismus. Wie schon der vorangegangene Abschnitt zur *quasi-corporis-quasi-sanguis*-Lehre (§§ 68–75) ist auch der vorliegende Passus der übergeordneten Frage nach der körperlichen Gestalt der Götter gewidmet.

50) Vgl. Kap. III 2 zu Cottas paralleler Behandlung von Velleius' Götterglauben an dieser Textstelle.

reliquisse deos re sustulisse (§ 85). Bemerkenswert ist, dass der Akademiker wie schon zuvor ein Motiv für Epikurs Tun benennt: Jener soll ein Lippenbekenntnis zum Götterglauben abgelegt haben, „um nicht auf den Unwillen der Athener zu stoßen“. Cicero lässt Cotta hier auf seine beiden vorherigen *argumenta a persona* der Angst sowie des *fides*-Bruchs zurückgreifen.

Das Angst-Motiv führt Cotta bereits zu Beginn der *digressio* explizit ein. Er stellt fest, dass Velleius' Festhalten an den Göttern auf die Furcht vor diesen selbst anstatt auf die Furcht vor dem Volk zurückzuführen sei: *quid dubitas negare deos esse? non audes. sapienter id quidem, etsi hoc loco non populum metuis sed ipsos deos* (§ 85). Mit dieser Antithese zwischen der Furcht vor den Göttern und vor dem Volk einerseits und mit dem Kausalzusammenhang zwischen Angst und Götterglauben / Atheismus andererseits wird der Verständnishorizont für die anschließende Atheismus-Anschuldigung gegen Epikur abgesteckt: Wenn Epikur die Götter nur deshalb beibehalte, um nicht Anstoß bei den Athenern zu erregen, legt Cotta damit nahe, dass für Epikur – im Gegensatz zu Velleius – die Angst vor dem Volk statt vor den Göttern selbst entscheidend sei. Angst stellt das Motiv dar, den Atheismus zu verbergen.

Zudem spielt auch das zweite *argumentum a persona*, der *fides*-Bruch (§§ 72–73), im Kontext des Atheismus-Vorwurfs eine rhetorisch wichtige, weil vorbereitende Rolle. Vor dem Hintergrund von Epikurs Untreue gegenüber seinen Lehrern mag den römischen Rezipienten die Unterstellung, er habe sich auch gegenüber den Göttern untreu verhalten, nicht mehr unwahrscheinlich vorkommen.⁵¹ Daran lässt sich die Konsequenz erkennen, mit der

51) Dass von der *fides* im Lehrer-Schüler-Verhältnis auf das Verhältnis zu den Göttern geschlossen werden kann, machen folgende Überlegungen wahrscheinlich: Erstens existiert auch die Vorstellung der *fides* gegenüber den Göttern (vgl. TLL X 2088,4–8 s. v. *pietas* [M. Hillen] sowie Becker 1969, 809, der erklärt, dass es sich bei der *fides* gegenüber den Göttern „nicht um eine eigentlich religiöse Vorstellung [handelt], sondern um einen der verschiedenen Bereiche, in denen F. wirksam ist“). Zweitens besteht durch das jeweilige Verhältnis zur *iustitia* eine Äquivalenz zwischen *fides* und *pietas*: So wie *pietas* als *iustitia adversum deos* bezeichnet wird (nat. deor. 1,116), ist *fides* als *fundamentum iustitiae* auf menschlicher Ebene aufzufassen (off. 1,23). Drittens bildet *pietas* gegenüber den Göttern die Grundlage für *fides* und *iustitia* unter den Menschen (vgl. nat. deor. 1,4). Insofern wiegt der Verstoß gegen die *pietas* (gegenüber Göttern) schwerer als der gegen die *fides* (gegenüber Menschen). Auch in diesem Punkt zeigt sich also der steigende Aufbau von Cottas Argumentation *a persona*.

Cottas Argumentation *a persona* als ein „Überredungsprozess“ nach Art der forensischen Rhetorik angelegt ist, da Cicero seine Leserschaft psychologisch gekonnt auf diese Steigerung des Vorwurfs vorbereitet: von der Untreue gegenüber Lehrern (*infidelitas*) zur Untreue gegenüber den Göttern (*impietas*).⁵² Diesen gleichermaßen engen wie fatalen Zusammenhang zwischen dem Fehlen von *fides* unter den Menschen und *pietas* gegenüber den Göttern hat der Autor seinem Publikum bereits im Prooemium des Dialogs dargelegt (§ 4).⁵³

Kaum ist die Leserschaft mit dieser gravierenden Anschuldigung konfrontiert worden, schickt Cotta korrigierend (*vero*) hinterher: *Ille* [sc. *Epicurus*] *vero deos esse putat* (§ 86).⁵⁴ Diese Aussage aus dem Mund des Akademikers mag angesichts der antiepicureischen Stoßrichtung des Dialogs zunächst überraschend erscheinen. Doch was wie eine Verteidigung Epikurs vor der genannten Verleumdung erscheint, dient gerade nicht dazu, das Gerücht glaubhaft zu entkräften, sondern beruht allein auf rhetorischem Kalkül.⁵⁵ Cottas recht lapidares Zugeständnis von Epikurs Götterglauben

52) Vgl. Neumeister 1964, 71–129 (Kap. „III A: Die Rede als Überredungsprozeß“ und „B: Der Redeabschnitt als Überredungsprozeß“): „Die Hörer werden allmählich, Schritt für Schritt überredet, wobei jeder Einzelschritt auf dem vorangegangenen aufbaut und die folgenden logisch oder psychologisch schon vorbereitet. Die Rede ist ein Prozess schrittweiser Vorbereitung auf das Überredungsziel“ (110). Vgl. übereinstimmend Tornau 2006, 382: Die Vorbereitung des Rezipienten sei „eines der wichtigsten Mittel der forensischen Rhetorik“.

53) Dass das Verhältnis von Ursache und Wirkung in der Argumentation *ab Epicuri persona* gegenüber dem im Prooemium genannten umgekehrt ist, liegt an der jeweils unterschiedlichen argumentativen Dramaturgie von Prooemium und Cottas Rede, spielt jedoch an der vorliegenden Stelle keine Rolle: Für die Persuasion des Rezipienten ist allein die enge Zusammengehörigkeit beider Phänomene von Bedeutung.

54) Gigon / Straume-Zimmermann 1996, 68f. drucken hier *ille vero eos esse putat*, übersetzen aber „Götter“, i. e. *deos*; im Kommentar ad locum (414f.) ist diesbezüglich keine Anmerkung vorhanden. Es handelt sich wohl um einen Tippfehler, zumal die Lesart *deos* nicht zu beanstanden ist (vgl. zur einhelligen Überlieferung die Apparate ad loc. bei Mayor 1881–1885, 30, Plasberg / Ax 1933, 33 und 175, Pease 1955/1958, 432, Dyck 2003, 44).

55) Dieser rhetorische Gesichtspunkt ist in der Forschung bisher übersehen worden. Stattdessen wird ein logischer Widerspruch zwischen Cottas Aussagen in § 86 und § 123 moniert. Vgl. hierzu Kap. II 4.

stellt eine Form der *concessio* dar, i. e. einer Redefigur, deren Ziel es ist, durch ein vergleichsweise geringes Zugeständnis an den Gegner ein noch stärkeres Argument gegen ihn richten zu können.⁵⁶ Dabei ist die rhetorische Bedeutung der *concessio* an der vorliegenden Stelle (entgegen der bisherigen Forschung) besonders hervorzuheben, da dieses Zugeständnis dem Akademiker die Konstruktion einer im philosophischen Kontext besonders schwerwiegenden Argumentationsform ermöglicht: der Unterstellung von Inkonsistenz bzw. eines Widerspruchs. Jenes Argument wird im Verlauf von Cottas Rede gleich an zwei Stellen Anwendung finden. So folgt das erste im direkten Anschluss an das Zugeständnis in § 86, wodurch es wiederum das zweite (und bei weitem persuasivste in Cottas rhetorischer Strategie) am Schluss der Rede in § 123 vorbereitet.

Unmittelbar nach jenem Zugeständnis erklärt also Cotta: *nec quemquam vidi qui magis ea quae timenda esse negaret timeret, mortem dico et deos* (§ 86). Nach dieser nicht des Spottes entbehrenden Gegendarstellung des Akademikers glaube Epikur also nicht nur an die Götter (*deos esse putat*), sondern vielmehr fürchte er sie (*timeret*), verkünde aber gleichzeitig, dass man die Götter (wie den Tod) nicht fürchten dürfe (*timenda esse nega-*

56) Aufgrund ihrer Funktion und häufigen Verwendung in Cottas Vortrag kann der Einsatz der *concessio* geradezu als eine eigene rhetorische Technik betrachtet werden. Diesbezügliche systematische Beobachtungen sind rar. Als erste erkennen Pease 1955/1958, 360 ad 1,65 und Weische 1961, 35–38 die Zugeständnisse als solche und weisen ihnen argumentative Funktionen zu: Pease macht auf ihre logische Notwendigkeit aufmerksam, da ohne die Zugeständnisse des zuvor Widerlegten die akademische Rede zum (vorzeitigen) Ende käme; Weische verweist indirekt auf ihr dispositives Moment, wenn er bemerkt, dass in §§ 65–121 „jeder neue Schritt der Kritik von dem Zugeständnis dessen ausgeht, was im vorhergehenden Schritt als unmöglich erwiesen worden ist“ (35). Ihre zentrale rhetorische Funktion für Cottas Rede (vgl. §§ 65, 67, 75, 103) stellt Schäublin 1990, 96 heraus, der sie mit der „*concessio* der Gerichtsrede“ vergleicht (wenn auch ohne Definition oder eingehendere Untersuchung der Textstellen). Gemeint ist die rhetorische Figur der *concessio*, die – in Abgrenzung zur *concessio* der Statuslehre (vgl. OLD s. v. *concessio* 2a; Nitsch 1994, 309; Lausberg 2008, 103 § 186) – als ein rhetorisch motiviertes Eingeständnis eines gegnerischen Arguments zu verstehen ist (vgl. OLD s. v. 2b; Nitsch 1994, 309; Lausberg 2008, 425 f. § 856). Zu ihrer allgemeinen Funktion in Cottas Rede ist ergänzend zu Schäublin anzumerken, dass die *concessiones* (ähnlich wie auch die Exkurse) dazu dienen können, über weniger stichhaltige Argumente des Akademikers hinwegzutäuschen (vgl. z. B. § 65), da die scheinbar leichtfertigen Zugeständnisse dem Leser eine Überlegenheit der akademischen Position suggerieren.

ret).⁵⁷ Erneut wird hier das Motiv der Angst eingebracht und stilistisch durch ein Polyptoton (*timenda... timeret*) hervorgehoben. Doch handelt es sich hier nicht mehr um Epikurs Angst vor dem Volk (§ 85), sondern umgekehrt um dessen Furcht vor den Göttern. Cotta verknüpft also an dieser Stelle in konsequenter Steigerung seiner Argumentation *a persona* die nun hinreichend etablierte Furcht-Zuschreibung einerseits mit Hauptanliegen des Epikureismus, der Befreiung von Todes- und vor allem Götterfurcht, und andererseits mit dem Kernthema des Dialogs, der *quaestio de natura deorum*. Mittels dieser Verflechtung des *persona*-bezogenen und des philosophisch-sachbezogenen Argumentationsstrangs legt Cicero die Grundlage für das entscheidende Argumentationsmuster von Cottas rhetorischer Strategie: Durch die Insinuation, dass Epikur als der Befreier von Götterfurcht selbst nicht von Götterfurcht befreit ist, wird ein Widerspruch zwischen dessen Person und Lehre konstruiert. Dass dieses Argument für Cicero in der Auseinandersetzung mit dem Epikureismus von grundsätzlicher Bedeutung ist, belegt das zweite Buch von *De finibus*, in dem er offen Kritik am Widerspruch zwischen Epikurs Lebenswandel und dessen Aussagen im Brief an Hermarch sowie im eigenen Testament üben lässt (vgl. fin. 2,96–103; z. B. § 96: *Audi... moriens quid dicat Epicurus, ut intellegas facta eius cum dictis discrepare*).⁵⁸ Wenngleich das Argument an der vorliegenden Stelle nur auf den Aspekt der Götterfurcht beschränkt ist – und erst in Cottas *peroratio* vollends entfaltet werden wird –, ist die rhetorische Stoßrichtung bereits eindeutig: Der suggerierte Gegensatz soll den Philosophen mitsamt seiner Philosophie vollkommen diskreditieren.

57) Trotz allen Spotts und der im weiteren Verlauf der Passage noch folgenden Ironie gegenüber Epikur und seiner Lehre wird das Angst-Motiv an der vorliegenden Stelle in einer für den Leser plausiblen Weise eingebracht. Versteht man – nach dem bisherigen rhetorischen Muster – das Postulat von der Angstfreiheit gegenüber den Göttern als eine Folge von Epikurs übertriebener (Götter-)Furcht, liegt die Erklärung nahe, dass der Keposbegründer sich selbst von seiner Philosophie erhofft, was er anderen verspricht: Befreiung von oder Linderung der eigenen Angst. Seine Lehre wird Rezipienten so als ein Akt der Selbsttherapie begreifbar. Dazu mag es passen, dass gerade der epikureischen Philosophie therapeutische Wirkung zugeschrieben wird: vgl. Gigante 1975.

58) Vgl. auch S. 343f. für eine rhetorisch instruktive Parallele zwischen *De natura deorum* I und *De finibus* II.

Mit seiner *concessio* relativiert Cotta in § 86 die gegen Epikurs Person gerichtete Atheismus-Anschuldigung, um den weiterreichenden, auf das Verhältnis von Lehrer und Lehrgebäude abzielenden, impliziten Vorwurf der Inkonsistenz einzubringen. Auf diese Weise gelingt dem Akademiker an der vorliegenden Stelle eine doppelte Attacke gegen Epikur. Denn zum einen ist es wahrscheinlich, dass dem Rezipienten der *impietas*-Vorwurf aufgrund seiner Schwere trotz jenes (ohnehin nur vordergründigen) Zugeständnisses von Epikurs Götterglauben weiterhin im Gedächtnis bleibt und so erfolgreich zu dessen negativem Epikurbild beiträgt.⁵⁹ Zum anderen stellt der subtile Angriff auf den Epikureismus als System eine ernster zu nehmende und daher schwerer wiegende Kritik als die unverhohlene persönliche Polemik gegen Epikur dar.

Zusammenfassend lässt sich die *digressio* §§ 85–86 als eine Scharnierstelle innerhalb von Cottas Strategie begreifen. Denn in ihr werden erstmals die rhetorisch-personenbezogene und die theologisch-sachbezogene Ebene von Cottas Widerlegungsrede verbunden und so die Weichen für den persuasiven Höhepunkt in der *peroratio* gestellt: Durch die Problematisierung von Epikurs persönlicher Haltung zur Götterfrage (§ 85) kann der Akademiker nicht nur in inhaltlicher Hinsicht den *infidelitas*-Vorwurf zu der für den Redeschluss bedeutenden *impietas*-Anschuldigung amplifizieren (§ 85) und (über den Kunstgriff der *concessio*) das rhetorisch grundlegende Angst-Motiv mit diesem Problemkomplex verknüp-

59) Dass es Cotta mit der Rehabilitation von Epikurs Götterglauben (§ 85) nicht ernst sein kann, belegt – abgesehen von der schon aufgezeigten und noch aufzuzeigenden rhetorischen Strategie – allein die spöttische Stoßrichtung der weiteren Textpassage (§ 86). Denn die angebliche Grundlage von Epikurs Götterglauben, seine Götterfurcht, wird ebenso wie seine Lehre, keine Angst vor Tod und Göttern haben zu müssen, von Cotta als absurd und lächerlich dargestellt. Dies wird nicht nur an der oben besprochenen Aussage deutlich, (dass Epikur genau das fürchte, von dem er behauptete, dass man es nicht fürchten müsse,) sondern auch an den darauf folgenden beiden Beispielen. Gegen Epikurs Postulat, dass alle Menschen den Tod und die Götter fürchten, führt Cotta als Gegenbeweise sowohl die *mediocres homines* als auch die Gruppe der Verbrecher und Frevler an. Durch die Erwähnung Letzterer, die Cotta bereits in § 63 als Atheisten ausgewiesen hat, treibt er den Spott auf die Spitze, wenn er seine Beweisführung mit dem eindeutig ironischen Kommentar abschließt: *credo aut illos mortis timor terret aut hos religionis* (§ 86). Zur Ironie in *credo* vgl. Mayor 1881–1885, 191, Pease 1955/1958, 433, Dyck 2003, 168 f.

fen (§ 86), sondern in formaler Hinsicht sogar das Argumentationsmuster der *peroratio* vorbereiten (§ 123).

4. Vierte Stufe: der Widerspruch zwischen Epikurs Person und Lehre (§ 123)

Der Schluss ist derjenige Teil einer Rede, dem hinsichtlich der Überzeugung respektive Überredung des Rezipienten die wohl größte Bedeutung beizumessen ist. Laut rhetorischer Theorie kommt der *peroratio* die ultimativ-persuasive Doppelfunktion aus argumentativer Zuspitzung (*enumeratio*) und affektiver Wirkung (*affectus*) zu.⁶⁰ In Cottas Redeschluss (§§ 123[b]–124) erreicht Cicero dieses Ziel durch die Vollendung der schrittweise in Exkursen aufgebauten Argumentation *a persona* gegen Epikur. Dabei spielt das berühmte Poseidonios-Zitat eine entscheidende Rolle (§ 123[b]): Dieses bietet nicht nur eine knappe (parteiische) Zusammenfassung der epikureischen Götterlehre, sondern schürt mittels der – durch Cottas abschließendes Fazit ringkompositorisch wiederaufgenommenen – Insinuation von Epikurs Atheismus die Affekte der römischen Rezipienten gegen den Keposgründer.⁶¹ Es

60) Die *enumeratio* stellt eine knappe Zusammenfassung der Argumentation unter einem maßgeblichen Aspekt respektive eine Wiederholung ihrer gewichtigsten Argumente dar (vgl. Cic. inv. 1,98, 100; part. 60; Quint. inst. 6,1,1 gibt eine vergleichbare Definition, jedoch unter dem Terminus *recapitulatio*). Sie dient nicht nur dazu, die Erinnerung des Lesers aufzufrischen, sondern durch ihre prägnante Kürze (*brevitas*) auch zur Begünstigung ihrer zweiten maßgeblichen Aufgabe: beim Publikum Affekte zu schüren, die dem eigenen Standpunkt günstig sind (vgl. zum Zusammenhang zwischen *enumeratio*, deren *brevitas* und den *affectus* Lausberg 2008, 238 § 434, ad Quint. inst. 6,1,1 sowie Männlein-Robert 2003, 779). Als die beiden Leitaffekte gelten *commiseratio* (bzw. *conquestio*) und *indignatio*, die in Cic. part. 52 unter dem Oberbegriff der *amplificatio*, in Quint. inst. 6,1,1 als *affectus* zusammengefasst werden (in Ciceros Frühwerk *De inventione* fehlt eine solche übergeordnete Kategorie: Die beiden Leitaffekte werden neben der *enumeratio* als eigenständige Aspekte behandelt, vgl. inv. 1,98). In der *peroratio* sollen die Richter (bzw. das entscheidende Publikum) noch stärker als zuvor auf emotionale Weise beeinflusst werden (*permove*), damit sie ein günstiges Urteil für die Partei des Redners fällen (vgl. Cic. de orat. 2,332). – Ausführlich zur *peroratio* vgl. Männlein-Robert 2003, 778–788, besonders 779–782 für die antike Literatur.

61) Vgl. die ringkompositorische Anlage der Atheismus-Anschuldigung in § 123(b): (Anfang von § 123[b]:) *Verius est igitur nimirum illud, quod familiaris omnium nostrum Posidonius disseruit in libro quinto de natura deorum, nullos esse*

erfüllt somit die beiden zentralen Aufgaben einer *peroratio*.⁶² Dennoch stellt nicht das Zitat selbst den finalen rhetorischen Angriff dar, wie man prima facie annehmen mag. Stattdessen, so wird im Folgenden argumentiert, bildet es einen notwendigen Bestandteil eines deutlich stärkeren Arguments gegen Epikur und seine Theologie.

Die von Cotta vorgebrachte Aussage des stoischen Philosophen schließt, wengleich klar davon abgesetzt, an einen Passus über die Folgen der epikureischen Philosophie für die Kultpraxis (§§ 115–123[a]) an.⁶³ Gerade vor dem Hintergrund dieser zuletzt

deos Epicuro videri, quaeque is de deis immortalibus dixerit invidiae detestandae gratia dixisse ... (Schluss von § 123[b]): *quae natura primum nulla esse potest, idque videns Epicurus re tollit oratione relinquit deos.* – Vgl. auch Dyck 2003, 202 zu Cottas Rekapitulation der epikureischen Götterlehre in § 123.

62) Deshalb stellt – anders als in der Forschung angenommen – das Poseidonios-Zitat den Beginn der *peroratio* dar. Zudem markiert die Formulierung *Verius est igitur nimirum illud ...* (§ 123[b]) durch ihren adversativen Charakter eine klare Abgrenzung zum vorangegangenen Abschnitt und signalisiert durch ihren Bezug zur Kategorie der Wahrheit das abschließende Urteil in Cottas Erörterung (man vergleiche nur die sprachliche Ähnlichkeit zum finalen Urteil der Dialogteilnehmer in 3,95: *verius* als Komparativ zur Bezeichnung einer Annäherung an die Wahrheit in Kombination mit *videri*; vgl. auch unten S. 326). Contra Dyck 2003, 195 und Schäublin 1990, 96: Dyck will den letzten Redeabschnitt (wengleich er ihn nicht als *peroratio* im strengen Sinn betrachtet: „virtually a peroration“) bereits ab § 115 mit den Konsequenzen der epikureischen Theologie für die Kultpraxis beginnen lassen; Schäublin setzt die *peroratio* in § 121 an. Dycks Einteilung lässt – abgesehen von der so entstehenden Länge der *peroratio* (10 von 68 Paragraphen), für die jedoch das Gebot der *brevitas* gilt (z. B. Cic. inv. 1,100; Quint. inst. 6,1,2), – außer Acht, dass die Kultpraxis-Argumentation (§§ 115–123[a]) einen ebenso eigenständigen Passus darstellt wie der inhaltlich und rhetorisch davon abgesetzte Teil ab § 123(b), in dem eben nicht nur auf die Kultpraxis, sondern Epikurs Theologie insgesamt Bezug genommen wird. Schäublins Gliederung wiederum blendet die argumentative Zusammengehörigkeit von §§ 121–123(a) und dem vorangegangenen Abschnitt ab § 115 aus; vgl. hierzu auch die folgende Anmerkung.

63) Der inhaltliche Zusammenhang des Passus §§ 115–123(a) wird durch Schäublins Einteilung der *peroratio* ab § 121 in Frage gestellt (vgl. Schäublin 1990, 96). Doch gegen einen solchen Einschnitt sprechen mindestens zwei Gründe. Zum einen knüpft die den Abschnitt ab § 121 einleitende Aussage *Epicurus vero ex animis hominum extraxit radicibus religionem, cum dis immortalibus et opem et gratiam sustulit* direkt an die vorangegangene Auflistung derjenigen Persönlichkeiten an, die mit ihren Lehren die *religio* aufgehoben haben sollen (§§ 117–121). Indem der Akademiker jene zweifelhafte Reihe mit Epikur abschließt, erwidert er Velleius' doxographischen Abriss, den der Epikureer zuvor in der positiv dargestellten Theo-

behandelten Konsequenzen – aber, wie Cottas weitere Ausführungen zeigen, auch mit Blick auf die übrigen theologischen Annahmen – fällt der Akademiker unter Berufung auf Poseidonios' Autorität ein abschließendes Urteil über Epikur: *Verius est igitur nimirum illud quod familiaris omnium nostrum Posidonius disse-ruit ... nullos esse deos Epicuro videri, quaeque is de deis immortalibus dixerit invidiae detestandae gratia dixisse* (§ 123[b]). Die Argumentation des Akademikers lautet wie folgt: Wenn Epikurs Götter sich nicht um die Menschen kümmerten, dann verhalte es sich faktisch so, als ob es für Epikur gar keine Götter gäbe; weiter sei dann anzunehmen, dass dessen Lehre von den Göttern nur dem Zweck diene, sich vor Missgunst zu bewahren. Bewusst ruft Cotta dem Leser mit diesem Poseidonios-Zitat die Atheismus-Anschuldigung aus der *digressio* §§ 85–86 wieder ins Gedächtnis.⁶⁴ Doch geht es bei dieser Rekurrenz weniger um eine bloße Wiederholung des bereits bekannten Vorwurfs als vielmehr um einen neuen, aus philosophischer Sicht noch schwerer wiegenden Angriff auf Epikur.

Da die Beziehung zwischen den beiden Textstellen §§ 85–86 und § 123 oft fehlgedeutet worden ist, gilt es diese zunächst kurz zu klären, damit Cottas rhetorische Absicht am Schluss der Rede nachvollzogen werden kann. In der älteren Forschung ist das Verhältnis zwischen diesen zwei Textpassagen als inkonsistent und widersprüchlich kritisiert worden, da Cotta Epikur den Götterglauben zunächst zu- (§ 86), zuletzt aber abspreche (§ 123).⁶⁵ Diese

logie des verehrten Meisters hat münden lassen (§§ 25–43). Insofern kann man Cottas gesamte Argumentation von § 117 bis einschließlich § 121 als eine ‚Anti-Doxographie‘ begreifen. Zum anderen kehrt der Akademiker in § 121 zu seiner These aus §§ 115–117 zurück, derzufolge Epikurs Theologie mit der *religio* auch die Kultpraxis beseitige, indem er diese nun amplifizierend auf die Ethik überträgt (§§ 121–122).

64) Dies gegen die ältere Forschung, vgl. die folgende Anmerkung.

65) Vgl. Pease 1955/1958, 44 f. und 432 (der selbst diese Position teilt) für einen Überblick über die ältere Forschung. Als Ursachen sind neben Ciceros allgemeinem Mangel an Sorgfalt die Verwendung verschiedener, miteinander inkompatibler bzw. nicht aufeinander abgestimmter Quellen angenommen worden. Vgl. stellvertretend Philipsson 1940, 42: „Cicero merkt also nicht, daß er dieselbe Person Entgegengesetztes behaupten läßt. [...] Eine solche Flüchtigkeit steht in seinen letzten philosophischen Schriften, besonders aber in der vorliegenden nicht allein da“; und id. 1939, 1154: „Begrifflicherweise ist es Cicero auch hier nicht immer gelungen, die Kritik der Darstellung anzupassen. [...] Der Wechsel der Quelle hatte Widersprüche zur Folge.“

verkürzte Sichtweise ist durch differenzierte Betrachtung der den Textstellen jeweils zugrunde liegenden Argumentation Cottas korrigiert worden: Während § 86 von Epikurs persönlichem Bekenntnis zu den Göttern handelt, beruht das Urteil in § 123 auf der kritischen Auseinandersetzung mit seiner Philosophie, deren Konsequenzen (z. B. für die Kultpraxis) Zweifel an seinem Götterglauben aufkommen lassen; dass aber Epikur nicht an die Existenz der Götter glaube, wird in § 123 nicht gesagt.⁶⁶ Wenn der Akademiker also nicht bloß auf Epikurs Unglauben hinaus will, wie allgemein angenommen,⁶⁷ stellt sich die Frage, zu welchem Zweck Cotta in seiner Schlussbetrachtung von Epikurs Theologie über die Atheismus-Insinuation noch einmal auf dessen persönlichen Götterglauben zurückkommt.

Meine Antwort lautet, dass der Akademiker in seiner *peroratio* Epikurs Götterlehre gegen dessen Götterbekenntnis ausspielen will. Dazu frischt er ganz im Sinne der rhetorischen Theorie die Erinnerung seiner Leser auf (*enumeratio*) und lässt diejenige *digressio* (§§ 85–86) seiner Rede anklingen, in der er sowohl sein kalkuliertes Zugeständnis an Epikurs Götterglauben gemacht als auch sein darauf aufbauendes finales Argumentationsmuster vorbereitet hat: den Widerspruch zwischen Epikurs Lehre auf der einen und dessen Person auf der anderen Seite. Indem Cotta in § 123 einerseits die epikureische Theologie rekapituliert, andererseits auf den Atheismus-Vorwurf (§ 85) und darüber auch auf den zugestandenen Glauben (§ 86) rekurriert, führt er wie schon in §§ 85–86 die sachlich-philosophische mit der unsachlich-personenbezogenen Argumentationsebene zu ebenjenem Widerspruchsargument zu-

66) Vgl. Dyck 2003, 10, der die Widerspruchsthese explizit ablehnt; ferner Obbink 1989, 208 f. ad § 123. – Zwischen der älteren und der neueren Forschungsmeinung ist Süß 1965, 106–108 einzuordnen, der zwar ausdrücklich von einem „Widerspruch“ (106) ausgeht, aber anders als die ältere Forschung nicht von einem versehentlichen, da Cicero laut Süß seinen Cotta in §§ 85–86 und § 123 bewusst jeweils von einem unterschiedlichen philosophischen Standpunkt argumentieren lasse. Süß' Interpretation kann nicht überzeugen, weil seine Argumentation, der Lesart der älteren Forschung verhaftet, auf der nicht haltbaren Prämisse eines inneren Widerspruchs zwischen den Textstellen fußt.

67) Für den Atheismus-Vorwurf als (alleinigem) Ziel- und Höhepunkt von Cottas Argumentation vgl. pars pro toto Dyck 2003, 135 und 202 („climax of Cotta's argument“).

sammen. Doch im Vergleich zur *digressio* in §§ 85–86, in der der Widerspruch ‚nur‘ zwischen Epikurs Lehre, die Götter nicht zu fürchten, und dessen persönlicher Götterfurcht bestanden hat, ist das Argument in § 123 den persuasiven Erfordernissen der *peroratio* gemäß deutlich gesteigert: Zum einen baut es auf der rhetorisch wirkungsvollen Atheismus-Anschuldigung auf,⁶⁸ und zum anderen beschränkt es sich nicht mehr nur auf einen Teilbereich von Epikurs Lehre (§ 86: Götterfurcht), sondern umfasst dessen Theologie als Ganzes. So konstruiert der Akademiker in seinem abschließenden Urteil über Epikurs Theologie in § 123 ein unterschwelliges Argument, das sowohl den Begründer als auch das Lehrgebäude des Kepos ultimativ in Frage stellt: Wenn nämlich die Analyse von Epikurs Götterlehre den Eindruck entstehen lasse, dass für ihn scheinbar gar keine Götter existierten, folgt daraus eine unüberbrückbare Diskrepanz zwischen Epikurs Theologie und seinem Götterglauben, zwischen der Philosophie und dem Philosophen.

Der Vorwurf des Atheismus gegen Epikur ist nach diesem Verständnis weiterhin von großer Bedeutung, doch ist er nicht als das eigentliche oder alleinige Ziel der *peroratio* zu betrachten (was rhetorisch ohnehin kaum plausibel erschiene),⁶⁹ vielmehr bildet er einen notwendigen Bestandteil eines komplexeren und vor allem noch persuasiveren Arguments. Denn der Akademiker lässt seine Rede nicht bloß mit jener persönlichen Anschuldigung enden, – der man ja in einer philosophischen Diskussion nicht zwingend Beachtung schenken muss, – sondern lässt sie in einem zwingenden Dilemma für jeden dem Kepos gegenüber offenen Rezipienten

68) In §§ 85–86 hingegen ist der *impietas*-Vorwurf nicht in das Widerspruchsargument eingebunden. Er ist dort nur von mittelbarer Bedeutung: Die Atheismus-Anschuldigung (§ 85) bildet dort die Voraussetzung für das Zugeständnis (*concessio*) von Epikurs Götterglauben (§ 86); dieses Zugeständnis wiederum stellt den Ausgangspunkt für das Widerspruchsargument dar (i. e. den Gegensatz zwischen Epikurs eigener Götterfurcht und dessen Lehre, die Götter nicht zu fürchten).

69) Diese bisherige Lesart, nach der Cottas Redestrategie allein auf den Atheismus-Vorwurf abzielt (vgl. Anm. 67), erscheint aus rhetorischer Perspektive wenig sinnvoll: So wäre nicht nur das Zugeständnis in § 86 argumentativ als unnötig bzw. gar unlogisch und das Ziel der Rede bereits in § 85 mit der (ersten) Erwähnung der Atheismus-Anschuldigung als erreicht zu beurteilen, sondern folglich bildete die *peroratio* mit der simplen Wiederholung jenes Vorwurfs kaum eine rhetorische Steigerung, wie sie gemäß rhetorischer Theorie und Praxis Ciceros am Redeschluss (vgl. Anm. 60) zu erwarten ist.

gipfeln, da Cotta die (vermeintlichen) inneren Widersprüche innerhalb dieser Schule, d. h. zwischen Begründer und Lehre, aufdeckt:⁷⁰ Entweder wäre anzunehmen, dass Epikurs Glaube an die Götter aufrichtig, aber unvereinbar mit seiner ‚antireligiösen‘ Theologie sei, oder dass Epikurs Götterbekenntnis nicht aufrichtig (Atheismus), aber dadurch grundsätzlich unvereinbar mit (s)einer Theologie sei. Wie auch immer der Rezipient sich entscheidet, in beiden Fällen muss die subtil dargebotene Diskrepanz zwischen Epikurs persönlicher Haltung und dessen theologischer Lehre bei ihm eine Abneigung gegen die epikureische Position hervorrufen. Während der Atheismus-Vorwurf für sich allein genommen vom Leser als bloße Polemik abgetan werden kann, bleibt der Widerspruch zwischen dem Philosophen und dessen Philosophie in jedem der beiden Fälle bestehen. So erhöht der Akademiker durch sein auf dem *impietas*-Vorwurf aufbauendes Widerspruchsargument also nicht nur die Wirkung, sondern auch die ‚Reichweite‘ der am Redeschluss zu schürenden *indignatio*. Cottas subtiles Argument vom Gegensatz zwischen Epikurs Götterlehre und Götterbekenntnis erweist sich als der persuasive Höhepunkt seiner Argumentation *ab Epicuri persona*.

Eine entscheidende Rolle, um dem Leser die nahegelegte Deutung glaubhaft zu machen, kommt dem Affekt der Angst zu, den der Akademiker am Schluss seiner Rede noch einmal andeutet. In § 123 wird analog zu § 85 indirekt auf die Furcht des Meisters vor der öffentlichen Meinung hingewiesen, wenn Cotta Poseidonios (§ 123) bzw. gewisse *non nulli* (§ 85) anführt, denen zufolge Epikurs Götterbekenntnis allein durch Vermeidung von *invidia* (§ 123) und *offensio* (§ 85) motiviert sei.⁷¹ Diese bereits in § 85 nahegelegte Deutung, dass Epikur aus Furcht vor dem Volk seinen Atheismus durch seine Theologie zu kaschieren suche (vgl. Kap. II 3), gewinnt in der *peroratio* neues Gewicht, da sie zugleich die Erklärung dafür bietet, wie und warum Epikur sich in jenen Widerspruch zwischen Götterglauben und -lehre verstrickt habe. Weil Angst im Verlauf der

70) Vgl. Kap. III 2 zum Dilemma als einer rhetorischen Figur in Cottas persuasiver Strategie in Buch I.

71) Vgl. auch 3,3 (Cotta spricht): *Quia mihi videtur Epicurus vester de dis immortalibus non magnopere pugnare: tantum modo negare deos esse non audet, ne quid invidiae subeat aut criminis.*

Rede wiederholt als Erklärungsmuster für einzelne, als irrational dargestellte Lehren und Behauptungen Epikurs nahegelegt worden ist (§§ 69–70, 72–73, 86), wird es dem Rezipienten auch in der *peroratio* als Begründung für den daraus folgenden Widerspruch zwischen Philosophie und Person plausibel erscheinen. So wird Epikurs Theologie als ein weiteres Produkt seiner Angst desavouiert.

In technischer Hinsicht wird die Überzeugungskraft von Cottas suggestivem Argument in § 123 nicht zuletzt durch die bewährte Evokation von Sachlichkeit gewährleistet. Der Akademiker leitet das für sein Widerspruchsargument zentrale Posidonius-Zitat mit den Worten *verius est* (§ 123) ein. Die Abwägung implizierende Komparation von *verus* – nicht im absoluten Sinne ‚wahr‘, aber immerhin ‚näher an der Wahrheit‘ – erweckt den Anschein, als sei im Folgenden ein sachliches Urteil zu erwarten. Dabei erinnert Cottas Formulierung, gerade auch in Kombination mit dem folgenden *videri*, an den Schluss des dritten Buchs, an dem wiederum (die Dialogfigur) Cicero sein abschließendes Urteil zu Balbus' und Cottas Vortrag (Bücher II und III) kundtut.⁷² Doch im Gegensatz zur zurückhaltenden Diktion Ciceros (3,95), die als Ausdruck seines philosophischen Skeptizismus zu verstehen ist,⁷³ dient die Cotta in den Mund gelegte Ausdrucksweise in 1,123 dazu, das manipulative Moment seiner rhetorischen Argumentation zu verschleiern. Die sachlich scheinende und an skeptizistische Zurückhaltung erinnernde Sprache des *Academicus et idem rhetor* (2,1) soll den Rezipienten über zwei Tatsachen hinwegtäuschen: erstens, dass mit Cottas abschließendem Urteil über die epikureische Theologie das ultimative antiepileureische Argument vom Widerspruch zwischen Epikurs Person und Lehre lanciert wird, und zweitens, dass dieses Widerspruchsargument auf Cottas ‚unphilosophischer‘ Auseinandersetzung mit Epikur in Form der Argumentation *a persona* beruht.

72) 3,95: *Haec cum essent dicta, ita discessimus, ut Velleio Cottae disputatio verior, mihi Balbi ad veritatis similitudinem videretur esse propensior. 1,123: Verius est igitur nimirum illud quod familiaris omnium nostrum Posidonius disse-ruit ... nullos esse deos Epicuro videri.*

73) Vgl. Mayor 1881–1885, 197 und Pease 1955/1958, 1227f. Vgl. zum skeptizistischen Standpunkt Ciceros, der – im Gegensatz zur akademischen Tradition – von einer Annäherung an die Wahrheit mithilfe der Kategorie des Wahrscheinlichen ausgeht, sowie zu seinem Wahrscheinlichkeitsbegriff (mitsamt der unlogischen Komparation von *verum*) Gawlick / Görler 1994, 1089–1097.

5. Zwischenfazit

Während in der Forschung zwar auf den „rhetorischen Charakter“ der Attacken gegen Epikur hingewiesen worden ist, ohne jedoch das ihnen zugrunde liegende rhetorische „Verfahren“ zu untersuchen,⁷⁴ ist im vorliegenden Kapitel herausgearbeitet worden, dass die einzelnen Angriffe eine bislang nicht erkannte zusammenhängende und klimaktisch angelegte rhetorische Strategie Ciceros konstituieren. In Form einer gegen Epikur gerichteten Argumentation *a persona* wird der Rezipient auf subtile und sukzessive Weise mit einer systematischen Negativcharakterisierung des Keposbegründers konfrontiert, die diesem nicht nur von Angst motiviertes irrationales Philosophieren und unmoralisches Handeln, sondern vor allem auch einen Widerspruch zwischen seiner Person und Lehre unterstellt. Insofern ist der bislang als Höhepunkt erachtete, bloße Atheismus-Vorwurf gegen Epikur (nur) als Teil eines noch persuasiveren Argumentationsmusters zu verstehen.⁷⁵ Epikur in Cottas Rede einzubinden, erweist sich damit als rhetorischer Kunstgriff des Autors, um den Rezipienten sowohl auf Basis moralischer als auch philosophischer Gründe gegen Epikur und dessen Theologie einzunehmen. Nachfolgend soll die Struktur dieser Argumentation *ab Epicuri persona* unter den beiden *officia oratoris* der *inventio* und *dispositio* zusammengefasst und (wenn auch in vereinfachter Form) tabellarisch veranschaulicht werden.

Auf der Ebene der *inventio* ist die essentielle Bedeutung des *locus a persona* hervorzuheben, der die Angriffe auf Epikur als eine eigenständige Argumentation *ab Epicuri persona* begreifen lässt. Dabei zeigt sich, dass Cicero der *affectio* der Angst eine zentrale Rolle zukommen lässt. Allein durch ihre Zuschreibung wird Epikur als Philosoph diskreditiert: Angst steht als *affectio* nicht nur im Gegensatz zur philosophisch notwendigen *ratio*, sondern auch zu Epikurs erklärtem philosophischem Ziel, von (Todes- und) Götterfurcht zu befreien. Umso persuasiver ist ihre argumentative Funktion als zentrales Leit- sowie ‚Tatmotiv‘ Epikurs. Indem Angst zunächst als handlungsleitend sowohl für dessen Lehre von den

74) Schäublin 1990, 95 und 98.

75) Vgl. stellvertretend Dyck 2003, 135 und 202 zum Atheismus-Vorwurf als rhetorischem Höhepunkt von Cottas Rede.

sensus (§§ 69–70) als auch für seine Untreue gegenüber den eigenen Lehrern (§§ 72–73) unterstellt wird, schafft Cicero die Grundlage, um dem Rezipienten auch Epikurs – aus Angst vor dem attischen Volk geleugnete – Untreue gegenüber den Göttern plausibel erscheinen zu lassen (§ 85). Vor allem aber bereitet Cicero damit sein rhetorisch gewichtigstes, weil auch philosophisch bedeutsames Argumentationsmuster vor: den Widerspruch zwischen Epikurs Lehre und Leben. Zu diesem Zweck gesteht Cicero dem Keposbegründer kurzerhand den Götterglauben zu (*concessio*): Auf diese Weise kann er nicht nur die Epikur unterstellte Furcht vor den Göttern in Gegensatz zu dessen zentraler Lehre über die Freiheit von Götterfurcht setzen (§ 86); sondern indem er in Cottas *peroratio* (§§ 123–124) die gesamte epikureische Religionsphilosophie als praktisch gottlos bloßstellt, kann er eine unüberbrückbare Diskrepanz zwischen Epikurs persönlichem Götterbekenntnis (§ 86) und dessen philosophischer Götterlehre suggerieren (§ 123). Aus diesem ultimativen Widerspruch muss der Rezipient geradezu dilemmatisch entweder einen latenten Atheismus Epikurs selbst oder einen faktischen Atheismus der epikureischen Theologie folgern. Beides führt zur Ablehnung des Epikureismus.

Auf der Ebene der *dispositio* sind zwei grundlegende Prinzipien festzustellen. Zum einen liegt der Argumentation ein stufenförmiger Aufbau zugrunde. Nicht nur beruht jedes neue *argumentum a persona* gegen Epikur auf dem vorangegangenen, sondern es stellt auch dessen konsequente Steigerung dar: Ausgehend vom Angst-Motiv bereitet so Epikurs Untreue gegenüber den eigenen Lehrern (*infidelitas*: §§ 72–73) die Untreue gegenüber den Göttern vor (*impietas*: §§ 85, 123), und der Widerspruch zwischen Epikurs Person und seiner Lehre von der Götterfurcht (§ 86) bereitet den Widerspruch zwischen seiner Person und seiner Götterlehre insgesamt vor (§ 123). Dieser Aufbau der Argumentation *a persona* bewirkt einen schrittweisen Überredungsprozess, da dem Rezipienten die jeweils nächste, noch gesteigerte Unterstellung gegenüber Epikur durch die vorherige plausibel gemacht wird. Zum anderen ist eine sukzessive Verklammerung der rhetorischen Argumentation mit der philosophischen Erörterung zu beobachten. Cicero lanciert die unsachliche *persona*-bezogene Rhetorik zunächst in *digressiones* (§§ 69–70, 72–73) abseits bzw. neben der eigentlichen, sachlichen Diskussion. Durch die Problematisierung von Epikurs Atheismus

und Götterfurcht in der *digressio* §§ 85–86 nähert er die rhetorische und philosophische Ebene einander an, um sie schließlich in der *peroratio* durch den Gegensatz zwischen Epikurs Götterbekenntnis und seiner antireligiösen Götterlehre zu vereinen (§ 123). Durch diese Anlage wird die Argumentation *a persona* in ihrer Bedeutung schrittweise aufgewertet, bis sie am Redeschluss gleichrangig neben der philosophischen Argumentation steht und sich die persuasiven Potenziale beider Ebenen im Widerspruchsargument gegenseitig bedingen und verstärken.

Argumentationsstufe / Textstelle / Redeteil	vorheriges <i>argumentum a persona</i>	neues <i>argumentum a persona</i>
1) §§ 66–67: <i>digressio</i>		Angst
2) §§ 72–73: <i>digressio</i>	Angst	<i>infidelitas</i>
3) §§ 85–86: <i>digressio</i>	Angst <i>infidelitas</i>	<i>impietas</i> Widerspruch Person – Lehre (1): Götterfurcht
4) § 123: <i>peroratio</i>	Angst <i>impietas</i> Widerspruch Person – Lehre (2): Theologie insgesamt	

Das Argumentieren *a persona* bleibt jedoch nicht auf die Person Epikurs beschränkt, sondern stellt ein umfassendes rhetorisches Phänomen in *De natura deorum* dar. Wie im folgenden Kapitel plausibel gemacht wird, ergänzt Cicero seine gegen Epikur gerichtete Argumentation durch eine komplementäre, auf den römischen Epikureer Velleius bezogene Argumentation *a persona*; zusammen konstituieren diese beiden aufeinander bezogenen Argumentationsstränge Ciceros persuasive Strategie gegen die epikureische Theologie.

III. Die Argumentation *a Velleii persona* in Buch I: Die Strategie der Dissoziierung (1)

Nach der Analyse von Cottas Rhetorik gegen Epikur wird im folgenden Kapitel die Rolle von Cottas direktem Gesprächspartner, dem römischen Epikureer Velleius, innerhalb der antiepileureischen

rhetorischen Strategie in Buch I untersucht. Dieser Aspekt ist in der Forschung wohl nicht zuletzt deshalb unbeachtet geblieben, da man aufgrund des dialogischen Kompositionsprinzips der *disputatio in utramque partem* unhinterfragt von einem geradezu ‚gegnerischen‘ Verhältnis zwischen dem akademischen Vertreter Cotta und dem Epikuranhänger Velleius ausgegangen ist.⁷⁶ Doch mag diese formale Betrachtungsweise leicht den Blick auf das rhetorische Verhältnis versperren, das Cicero seinen Cotta in der fiktiven Dialogsituation konstruieren lässt. Denn die in seiner Vorrede getätigte Aussage Cottas *nam cum illo* [sc. *Epicuro*] *malo disserere quam tecum* (§ 61) ist einmal mehr als programmatisch für die rhetorische Strategie der Rede selbst zu verstehen: Indem er Epikur als seinen (fiktiven) Opponenten einführt – und diesen zu seinem eigentlichen Feindbild stilisiert (vgl. Kap. II) – relativiert er die philosophisch gegebene Gegnerrolle seines Gegenübers und manövriert Velleius in eine rhetorisch vorteilhafte Mittelstellung zwischen Epikur und sich selbst.⁷⁷

Diese vom Autor absichtsvoll inszenierte Akzentverschiebung in der dramatischen Gesprächssituation, so wird im Folgenden argumentiert, spiegelt sich in Cottas Rede insofern wider, als die akademische Kritik gegenüber Velleius nicht nur milder ausfällt als gegen Epikur und seine Schule, sondern Velleius durch positive Hervor-

76) Vgl. stellvertretend für den aktuellen Stand der Forschung Dyck 2003: Er sieht Velleius klar in der Rolle des Gegners (z. B. 139f.: Velleius wird indirekt mit einem Gegner vor Gericht verglichen; 147: Cottas „personal invective“ gegen Velleius) und versteht lobende Äußerungen gegenüber Velleius als Vorbereitung folgender Kritik (z. B. 139 ad 57b und 173 ad 91b–92); vgl. auch die folgende Anmerkung.

77) Vgl. Schäublin 1990, 96 ad loc., der aber trotz seiner treffenden Beobachtung, dass Cotta Epikur zu seinem „eigentlichen Gegner“ macht (98), weder die Differenzierung zwischen Epikur und Velleius konsequent durchhält (95: Cottas Rede als „Plädoyer gegen Velleius und Epikur“; 96: „Freundlichkeiten an die Adresse des Gegners [des Velleius, nicht Epikurs!]“) noch daraus Konsequenzen für die Interpretation (etwa von Velleius’ Rolle in Cottas Rhetorik) zieht. – Anders Woolf 2015, 43f., der die explizite Unterscheidung zwischen Epikur und Velleius als Hinweis des Autors an sein Publikum verstehen will, Epikur selbst zu lesen, anstatt sich auf die Zusammenfassung von dessen Lehre durch andere zu verlassen. Dieser Interpretationsansatz erscheint jedoch problematisch, zieht man – abgesehen von Ciceros antiepikeureischer Haltung – den übergeordneten Anspruch seiner philosophischen Schriftstellerei in Betracht, die griechische durch (s)eine lateinische philosophische Literatur zu ersetzen.

hebung geradezu gegenüber dem Kepos abgrenzt wird. Dies lässt sich – wie auch im Falle Epikurs – bereits vor Beginn von Cottas Widerlegungsrede beobachten (§§ 58–59): Der Akademiker lobt seinen epikureischen Gesprächspartner für dessen eloquenten Vortrag, wobei er Velleius aufgrund von dessen Redegewandtheit explizit in Kontrast zu anderen Epikureern setzt. Eine solche Abgrenzung des römischen Epikureers von den übrigen Keposanhängern bringt Cotta auch innerhalb seiner Rede vor (§ 111); noch häufiger aber suggeriert der Akademiker ein geradezu gegensätzliches Verhältnis des Velleius zu Epikurs Philosophie (v. a. §§ 66–67, 71, 74, 84, 85).

Da dieser Befund bisher nicht herausgearbeitet worden ist, fehlt es an einschlägigen Deutungen. Zu kurz greift es, wenn man das Lob in der Vorrede oder die im Vergleich zu Epikur milde Kritik gegenüber Velleius in der Rede allein als Ausdruck von sozialen Gepflogenheiten und der dahinterstehenden Werte der römischen Oberschicht verstehen will:⁷⁸ Weder kann dieses Erklärungsmuster den wiederkehrenden Einbezug des Epikureers in Cottas Argumentation noch die dabei zu beobachtende Tendenz Cottas, Velleius von seiner Schule zu separieren, plausibel machen. Vielversprechender erscheint der Ansatz, ausgehend von Schäublins (punktuellder) Beobachtung einer auf Velleius bezogenen Argumentation *a persona* und komplementär zu Cottas Polemik gegen Epikur (vgl. Kap. II) auch die Hinwendungen an Velleius erstmals zusammenhängend unter rhetorischer Perspektive zu betrachten.

Im Folgenden wird die These vertreten, dass hinter Cottas argumentativer Einbindung des Velleius in Form positiv konnotierter Abgrenzungen vom Kepos *argumenta a persona* stehen, mit denen

78) Bezüglich des Lobs in §§ 58–59 wird vor allem auf die soziale Tugend der *comitas* verwiesen, da Cicero Cotta diese Eigenschaft explizit zuschreibt (*Tum Cotta comiter ut solebat*, § 57): Mayor 1881–1885, 101 („part of his [sc. Cotta’s] well known courtesy“) und ihm folgend Dyck 2003, 139 f. (der das Lob zugleich als Vorbereitung von Cottas harscher Widerlegung sieht). Schäublin 1990, 98 betont die Rolle der *urbanitas* (wohl im Sinne von OLD s. v. 1a): „Allzu harte persönliche Verunglimpfungen des Velleius verletzen überdies die *urbanitas*, wie sie in einem Gespräch zwischen römischen Herren geboten ist: Epikur gegenüber kann man sich solche Ausfälle offenbar leisten.“ Vgl. Leeman / Pinkster 1981, 80–84 zur Bedeutung dieser sozialen Werte in den Dialogen Ciceros. – Anders Pease 1955/1958, 345, der die anerkennenden Worte für Velleius, denen Cottas Lob für Balbus in 3,4 entspricht, als dialogexternen Hinweis des Autors versteht, „kompetente Vertreter“ für die jeweiligen Schulen gewählt zu haben.

Cicero seinen Rezipienten die Unvereinbarkeit des Epikureismus mit römischen Werten, wie sie Velleius zugeschrieben werden, suggerieren will. Damit wird die gegen Epikur zielende Rhetorik durch eine entsprechende auf Velleius' *persona* bezogene Argumentation ergänzt. Letztere entfaltet ihre persuasive Wirkung weniger durch einen klimaktischen Aufbau wie im Fall der Argumentation *ab Epicuri persona*, als viel eher durch die variierte Wiederholung desselben Arguments: dass Velleius der falschen Philosophenschule angehöre. Dabei lassen sich eine explizite und eine mehr implizite, dafür umso persuasivere Argumentationsweise Cottas unterscheiden: die Abgrenzung des Velleius vom Kepos einerseits und von Epikur andererseits. Daher sollen Cottas rhetorisch motivierte Hinwendungen an Velleius (§§ 58–59, 66–67, 71, 74, 84, 85, 111) im Folgenden systematisch unter diesen beiden Gesichtspunkten untersucht werden.

1. *Velleius versus Kepos*

Wenn der Akademiker Cotta sich seinem epikureischen Gesprächspartner zuwendet, ist zu beobachten, wie er Velleius in Distanz zum Kepos zu bringen sucht. Dies geschieht nicht nur durch eine gegenüber dem Römer abgeschwächte Kritik, sondern insbesondere durch die Konstruktion expliziter Gegensätze zwischen Velleius auf der einen und dem Kepos, i. e. dessen Anhängern (§§ 58–59, 111) und Lehren (§§ 59, 71, 74, 84), auf der anderen Seite.

Diese Tendenz zeichnet sich schon in Cottas Vorrede ab. Darin lässt der Akademiker seinem Gegenüber ein differenziertes Lob für dessen rhetorische Fähigkeiten zuteilwerden – jedoch nicht ohne Velleius damit explizit von den übrigen Keposanhängern abzuheben (§§ 58–59). Cotta würdigt die Klarheit des Vortrags (*dictum esse dilucide*), den Gedankenreichtum (*sententiis ... copiose*) sowie schließlich den Sprachstil, zu dem er anmerkt, dass er das gewohnte Maß der Epikureer übertreffe (*verbis ... ornatius quam solent vestri*) (§ 58). Lob und Vergleich werden kurz darauf noch bekräftigt, wenn der Akademiker die Redeweise des Römers anerkennend neben die des epikureischen Scholarchen Zenon stellt: Jener habe nicht wie die meisten Epikureer gesprochen (*non ... ille ut plerique*), sondern *distincte graviter ornate* wie Velleius (§ 59). Doch neben der rhetorischen setzt Cotta auch die philosophische

Bildung des römischen Epikureers in Kontrast zu derjenigen der übrigen Anhänger. So hebt er nicht nur das breite philosophische Allgemeinwissen seines Gesprächspartners hervor, das jener in seiner gelehrten Doxographie bewiesen habe (§ 91), sondern setzt auch dessen überlegene Kenntnis von Epikurs zentraler Lehre der Lust in Gegensatz zu der der „übrigen Epikureer“ (§ 111): *Non arbitror te velle similem esse Epicureorum reliquorum*. Während jene sich für Epikurs Aussagen zur körperlichen Lust schämen und sich eine vom Körper getrennte seelische Lust vorstellen mögen, so insinuiert Cotta, sei der verständige Velleius über jene im Kepos verbreitete Unwissenheit und Zweifel erhaben.⁷⁹

Insgesamt stellt Cotta seinen Gesprächspartner durch die Kontrastierungen mit den anderen, minder begabten Keposanhängern als positive Ausnahmerecheinung in der Schule Epikurs dar. Ganz im Gegensatz zur polemisch verzerrten („Selbst-“)Darstellung des Velleius in §§ 18–56 lässt Cicero den Epikureer in Cottas Rede zu einem umfassend gebildeten Mann stilisieren, der in Rhetorik wie Philosophie bewandert ist. So wird für Velleius nicht nur das geltend gemacht, woran es Epikur (und dessen Anhängern) laut Ciceros wiederholter Kritik mangelt: traditioneller παιδεία;⁸⁰ sondern vor allem lässt der Autor sein eigenes Bildungsideal eines universell gelehrten, „philosophierenden Redners“ anklingen.⁸¹ Dies geschieht in der persuasiven Absicht, ein personenbezogenes Argument zu generieren: Indem Velleius in Cottas Darstellung als ein seinem hohen Stand entsprechend gebildeter Römer und damit zugleich als Ausnahme im Kepos porträtiert wird, will Cicero seinen Rezipienten nahelegen, dass die Schule Epikurs für die politische und intellektuelle Elite Roms, wie sie der gebildete Senator Velleius repräsentieren soll, den falschen philosophischen Umgang bildet.

79) Vgl. Mayor 1881–1885, 217. Zwar ist Cottas Kompliment insofern ein ironisches (vgl. Pease 1955/1958, 498, ihm folgend Dyck 2003, 193), als es Velleius eine gewisse Schamlosigkeit in Anbetracht der als unerhört dargestellten Lustlehre unterstellt; doch nichtsdestotrotz steht dahinter ein (soweit in rhetorischer Auseinandersetzung möglich) aufrichtiges Lob für die Überlegenheit des Römers gegenüber dessen Mitanhängern, da nur jener die Lehre des Meisters wirklich verstanden und verinnerlicht habe.

80) Vgl. vor allem Cic. fin. 1,71–72.

81) Vgl. zur umfassenden Bildung des *orator perfectus* u. a. Cic. de orat. 1,5.19–20.65; 3,54.76.143, etc.

Der Gedanke einer intellektuellen Inkompatibilität findet sich auch in anderer Form bereits in Cottas Vorrede angelegt. Darin beklagt und kritisiert der Akademiker, dass Velleius eine so große Begabung (*tantum ingenium*) an die trivialen Dogmen (*ineptiae sententiae*) des Kepos verschwende (§ 59). Es wird im Folgenden aufgezeigt, wie Cotta diesen Gegensatz zwischen Velleius und der von ihm vertretenen Lehren im Verlauf seiner Rede amplifiziert.

In der polemischen Auseinandersetzung mit der *quasi-corpus-quasi-sanguis*-Doktrin Epikurs (§§ 68–75) äußert der Akademiker gegenüber seinem Gesprächspartner gleich zweimal den Vorwurf, dass jener die Lehre des eigenen Meisters nicht verstehe (§§ 71, 74).⁸² Dies ist jedoch kaum als bloßer Seitenhieb gegen Velleius zu deuten;⁸³ vielmehr steht dahinter ein subtiles *argumentum a persona*. Denn auch Cotta selbst gesteht ja freimütig ein, die Lehre Epikurs nicht begreifen zu können. Dies zeigt, dass der Akademiker den römischen Keposanhänger nicht als seinen philosophischen Gegner behandelt – sondern vielmehr den Keposbegründer selbst. Die beiläufige Solidarisierung mit Velleius ist Teil der rhetorischen Strategie. Cotta verhindert damit nicht nur die unangemessene Herabsetzung eines Standesgenossen, sondern vor allem verschiebt er gekonnt die feindlichen Linien und suggeriert eine gemeinsame Front gegen die unverständliche Philosophie Epikurs. Das *argumentum a persona* zielt darauf ab, den Eindruck zu vermitteln, dass jene Lehre letztlich von niemandem, nicht einmal von einem so begabten Epikureer wie Velleius, verstanden werden könne. Der Vorwurf gegenüber seinem Gesprächspartner soll diesen also nicht etwa als einen schlechten Philosophen denunzieren, sondern über die Distanzierung des Velleius von der eigenen Schule gerade letztere diskreditieren: Nicht ist Velleius unverständlich, sondern die Lehre unverständlich.

82) § 71: *in deo quid sit quasi corpus aut quid sit quasi sanguis intellegere non possum. ne tu quidem, Vellei, sed non vis fateri*; § 74: *quid est quod Velleius intellegere possit Cotta non possit? ... sed, quod inter nos liceat, ne tu quidem intellegis*. Vgl. auch § 109, dort jedoch nicht allein gegen Velleius gerichtet.

83) So etwa Gigon / Straume-Zimmermann 1996, 402, die hinter der Aussage bloß ein „giftig[es]“ Argument „ad hominem“ und eine „advokatische Verdächtigung“ sehen. Dieser Deutung liegt offensichtlich das unzureichende Verständnis von Velleius als ‚Gegner‘ des Akademikers zugrunde.

Die Kritik wird in § 84 wiederaufgegriffen, wenngleich in schärferem Ton und vor allem mit veränderter Stoßrichtung. Der skeptische Philosoph zielt hier weniger darauf ab, dass der Epikureer die Postulate seiner Schule nicht verstehe (*nescire*), als darauf, dass jener selbiges nicht offen bekenne (*confiteri*): *Quam bellum erat Vellei confiteri potius nescire quod nescires quam ista effutientem nauseare atque ipsum sibi displicere*. Bemerkenswert ist dabei, dass Cotta dieses fehlende Eingeständnis (*confiteri potius*) in einen Zusammenhang mit der angeblichen Gefühlslage seines Gesprächspartners (*quam ... nauseare atque ipsum displicere*) bringt. Seine Worte sind deutlich: Die Darlegung der epikureischen Theologie (abschätzig als *ista effutire*) ekele Velleius an (*nauseare*) und lasse ihn mit sich hadern (*sibi displicere*).⁸⁴ Seine kühne Behauptung kann Cotta dadurch gegen Einwände absichern, dass er impliziert, Velleius könne dies als treuer Musterschüler niemals zugeben. Eindeutiger als durch die Unterstellung eines inneren Konflikts aufgrund des eigenen philosophischen Bekenntnisses kann man einen Gegensatz zwischen einem Schüler und seiner Schule kaum konstruieren. Auf diese Weise schafft Cicero ein weiteres von Velleius' *persona* ausgehendes Argument: Die Theologie Epikurs sei abzulehnen, da sie eines vernünftigen Mannes unwürdig sei; Velleius liefere das beste Beispiel für die innere Zerrissenheit, die man als treuer Anhänger aufgrund der Absurdität der Lehren Epikurs empfinden müsse.

Zusammenfassend zeigt sich, wie Cotta mit seiner personenbezogenen Argumentation versucht, durch verschiedene Gegensätze einen Keil zwischen den weitgehend positiv gezeichneten Velleius und den polemisch abgewerteten Epikureismus zu treiben. Mit dieser rhetorischen Strategie der Dissoziierung von Schüler und Schule will Cicero seinem Publikum vor Augen führen, dass die epikureische Philosophie für einen gebildeten, philosophisch interessierten

84) OLD s. v. *nauseare* 3 (mit nat. deor. 1,84 als frühestem Beleg für eine übertragene Bedeutung; vgl. auch Dyck 2003, 167): „(transf.) To feel disgust or loathing“; s. v. *displicere* b: „(refl.) to be dissatisfied or sick with oneself [...]“. Gigon / Straume-Zimmermann 1996, 69 verfehlen den Sinn der vorliegenden Stelle, – dass Cotta einen inneren Konflikt des Velleius suggerieren will, – weil sie *nauseare* nicht auf *effutientem* (i. e. Velleius) beziehen, sondern übersetzen „daß den anderen davon übel wird“ (meine Hervorhebung).

Römer, zu dem Velleius – stellvertretend für die römische Elite – stilisiert wird, ein unangemessener Umgang sei. Doch argumentiert der Autor dabei nicht allein mit der inferioren Intellektualität des Kepos, sondern vor allem auch mit der mangelhaften Moralität Epikurs; diese These soll im Folgenden plausibel gemacht werden.

2. *Velleius versus Epikur*

Während Cicero die Unterschiede zwischen Velleius und dem Kepos direkt durch Cotta ansprechen lässt, präsentiert er dem Rezipienten die Dissoziierung des römischen Keposanhängers und Epikurs auf subtilere und damit umso wirkungsvollere Weise. Wie in Kap. II herausgearbeitet, ist es ein bedeutsamer Bestandteil von Ciceros personenbezogener Argumentation gegen Epikur, den Begründer der epikureischen Philosophie implizit als Gegner der zentralen römischen Wertvorstellungen *fides* und *pietas* zu diskreditieren. Vor diesem Hintergrund wird zu zeigen sein, dass Cicero den römischen Epikureer in seiner komplementär angelegten Argumentation *a Velleii persona* – bei aller Kritik an dessen philosophischer Position – als positive, römische Kontrastfolie zum Schulgründer zu suggerieren sucht.

In §§ 66–67 behandelt der Akademiker in einer *digressio* Velleius' verfrühtes sowie fortwährendes Bekenntnis zum Epikureismus.⁸⁵ Den Ausgangspunkt stellt Cottas vorausgegangene Kritik der Atomlehre Demokrits dar, die er dazu nutzt, um gegen Velleius' Entscheidung für die atomtheoretisch begründete Philosophie Epikurs zu polemisieren. Rhetorisch bemerkenswert ist dabei, dass Cotta – forensisch gesprochen – auf die *vita ante acta* des Velleius zu sprechen kommt und sich dabei der Argumentationsform des Dilemmas bedient.⁸⁶ Da Velleius Epikureer geworden sei, ohne die Lehren zu kennen, so Cotta, habe er nur die Wahl gehabt, entweder jene Atomtheorie konsequent zu verinnerlichen oder aber die Philosophie des Kepos aufzugeben: *ante enim iudicasti Epicureum te esse oportere quam ista cognovisti: ita necesse fuit aut haec flagitia concipere animo aut susceptae philosophiae nomen amittere*

85) § 66: *hanc tu opinionem C. Vellei usque ad hanc aetatem perduxisti...*

86) Ein „dilemma“ erkennt auch Dyck 2003, 147.

(§ 66).⁸⁷ Zum einen unterstellt der Akademiker, dass Velleius einst in der Situation gewesen sei, seine übereilte Entscheidung für den Epikureismus zu überdenken. Damit bereitet der hier suggerierte innere Konflikt aus Velleius' Vergangenheit argumentationstechnisch die Unterstellung einer gegenwärtig tiefen Abneigung gegenüber der eigenen Schule in § 84 vor (vgl. oben). Die Textstelle dient also der Dissoziierung des Römers vom Epikureismus. Zum anderen, so wird im Folgenden argumentiert, führt die besondere und bisher wenig berücksichtigte Argumentationsform des Dilemmas, indem es die Aufmerksamkeit auf die beiden einander ausschließenden Entscheidungsmöglichkeiten lenkt, nicht nur zur Frage nach Velleius' ‚Motiv‘, an seiner Philosophenschule festzuhalten, sondern mittelbar über dieses ‚Motiv‘ auch zu einem moralischen Gegensatz zwischen Velleius und Epikur.

Die bisherige Interpretation der Textstelle in der Forschung erweist sich – nicht nur wegen der Lesung der *digressio* als „personal invective“ gegen Velleius – als unzureichend.⁸⁸ Zwar kritisiert der Skeptiker Cotta in der vorliegenden *digressio* explizit die Orientierung des Dogmatikers Velleius an *auctoritas* (statt an *veritas*): ... *priusque te quis de omni vitae statu quam de ista auctoritate de-*

87) Ob diese Schilderung authentisch ist, muss angesichts der wenigen verfügbaren Informationen zum historischen Velleius offenbleiben. Dyck 2003, 147 merkt hierzu an: „[I]t is a matter of common experience that a person may be won over to a philosophy before fully understanding its tenets.“ Kaum auszuschließen ist jedenfalls, dass Cicero an der vorliegenden Stelle rhetorisch verzerrt (so wie wohl z. B. auch in § 84 im Hinblick auf die Unterstellung eines inneren Konflikts des Velleius). In diesem Rahmen sei auf die rhetorisch kohärente Konstruktion der Dialogfigur Velleius hingewiesen: Dass Cicero den Epikureer zu Beginn seines Vortrags als *fidenter sane*, ... *nihil tam verens quam ne dubitare aliqua de re videretur* (§ 18) beschreibt, macht die später folgende Behauptung Cottas, dass dieser sich überstürzt für den Epikureismus entschieden habe (§ 66), vom Standpunkt des Rezipienten umso glaubwürdiger. Rhetorisch betrachtet kommt dieser Darstellung daher in Hinblick auf das Dilemma in §§ 66–67 eine vorbereitende Funktion zu.

88) Dyck 2003, 147. Vgl. ferner die wenig stichhaltige Deutung von Schäublin 1990, 97, demzufolge Velleius den *flagitia* folge, „aus Angst, andernfalls den Status eines Epikureers zu verlieren“. Sie überzeugt auch deshalb nicht, weil eine solche ‚Angst vor Statusverlust‘ kaum mit der Aussage zu vereinbaren ist, dass Velleius aufgrund der epikureischen Lehren – und damit aufgrund seines Status als Epikureer – *nauseare* und *sibi displicere* (§ 84).

iecerit (§ 66).⁸⁹ Doch der Hinweis auf den Vorwurf rigider Orthodoxie erklärt noch kaum, warum sich Velleius in seinem Dilemma dazu entschlossen haben soll, der *auctoritas* zu folgen und Epikureer zu bleiben. Im Gegenteil spitzt die von Cotta eingebrachte, das Dilemma rahmende Polarität zwischen *auctoritas* (§ 66) und *veritas* (§ 67) den suggerierten inneren Konflikt des Velleius eher noch weiter zu: Sie verschärft die Frage nach dem Motiv, aus dem heraus Velleius sich – gemäß Cottas Schilderung – für *auctoritas* und gegen *veritas* entschieden haben soll. Hierfür erweist es sich als aufschlussreich, die Formulierung des Dilemmas einmal näher zu betrachten.

So ist es auffällig, dass Cicero die von Cotta eindeutig bevorzugte der beiden Optionen, die Aufgabe des Epikureismus durch Velleius, mit den Worten *susceptae philosophiae nomen amittere* umschreiben lässt. Er hätte diesem Standpunkt Cottas mehr Nachdruck verleihen und das Verlassen des Kepos noch deutlicher als alternativlos markieren können, wenn er den Akademiker stattdessen etwa *flagitia aut animo concipere aut amittere* hätte sagen lassen: Indem auch in der zweiten disjunktiven Aussage *flagitia* das Objekt bildeten, wäre durch jene pejorative Konnotation der Atomtheorie als *flagitia* die Notwendigkeit, diese Lehren aufzugeben (*amittere*), stärker hervorgehoben. Ferner ist bemerkenswert, dass die Möglichkeit, der epikureischen Philosophie abzuschwören, ohne die konkrete Erwähnung dieser Philosophenschule, etwa als *hortus* (§ 93) oder abwertend als *hortulus* (§ 120), formuliert wird. Demgegenüber wählt Cicero mit *susceptae philosophiae nomen* nicht nur eine abstrakte, sondern geradezu pathetische Wendung.⁹⁰ Wenn es Cicero also offenbar weniger darum geht, den Lehren Demokrits

89) Vgl. Dyck 2003, 147. Dass das Dilemma in §§ 66–67 nicht allein vor dem Hintergrund von *auctoritas*-Orientierung beim Philosophieren zu betrachten ist, wird auch dadurch weiter wahrscheinlich, dass Cotta in § 72 ebendiesen Vorwurf, dass Epikureer sich blind an die Autorität Epikurs zu halten pflegen, ganz unmittelbar und ohne die Konstruktion eines Dilemmas vorbringt: *Ista enim a vobis quasi dictata redduntur, quae Epicurus oscitans halucinatus est ...* Dieser Umstand deutet darauf hin, dass dem Dilemma in § 66 eine eigene argumentative Funktion zukommt. – Zum (falschen) Vorzug von *auctoritas* vor *ratio* vgl. schon das Prooemium § 10 (gegen die Pythagoreer).

90) Damit wird die ohnehin pathetische Wirkung des Dilemmas (Lausberg 2008, 217 § 393: „spannungsgeladenes Pathosmittel“) noch unterstrichen.

und Epikurs zu entsagen, als vielmehr „den Namen einer einmal angenommenen Philosophie aufzugeben“,⁹¹ legt dies nahe, dass er dieser Alternative eine über den konkreten Sachverhalt hinausgehende, prinzipielle Bedeutung beimisst. Durch diese sprachliche Stilisierung als einer Grundsatzentscheidung kann der Autor auf die mit der dargestellten Situation verbundenen Wert- und Normvorstellungen seiner römischen Rezipienten abheben. Auf diese Weise evoziert Cicero einen Bewertungshorizont, vor dem der römische Rezipient die Entscheidung des Velleius, nicht *susceptae philosophiae nomen amittere*, letztlich als einen Akt der *fides* auffassen muss. Diesen Eindruck von Velleius' bedingungsloser Treue verstärkt Cicero nachfolgend noch, wenn er in § 84 dessen inneren Konflikt schildert (vgl. oben Kap. III 1): Dem Rezipienten wird so nahegelegt, dass Velleius für seine einmal getroffene Entscheidung auch persönliche Nachteile in Kauf zu nehmen bereit sei. Das Dilemma ist also höchstens oberflächlich als „personal invective“ zu lesen.⁹² Im rhetorischen Zusammenhang, i. e. auf der Ebene der Argumentation *a persona*, zeigt sich, dass der römische Epikureer – über die unmittelbare Kritik an Atomlehre und *auctoritas*-Folgsamkeit hinaus – dem Rezipienten auf diese Weise als *treu* im Sinne der römischen Tugend der *fides* suggeriert werden soll.⁹³

91) Vgl. OLD s. v. *philosophia* 1b; s. v. *suscipere* 7b: „to embrace, adopt (an opinion or principle, custom, etc.)“. Vgl. zu *suscipere* auch im Prooemium §§ 6 und 11: dort in Bezug auf die akademisch-skeptische Schule.

92) Dyck 2003, 147.

93) Dass Velleius' *fides* einer Schule gilt, deren Lehren – zumindest nach Ciceros rhetorisch verzerrter Darstellung – im Gegensatz zu *veritas* (§ 67) und letztlich auch zur römischen Religion stehen, problematisiert einerseits die in *De natura deorum* zentral verhandelte Vereinbarkeit griechischer (Religions-)Philosophie(n) und römischer Kultur (vgl. vor allem Kap. III–V); es spiegelt andererseits aber auch das allgemeine Konfliktpotenzial zwischen persönlichen Treueverhältnissen und anderen Verpflichtungen privater oder öffentlicher Art wider, wie sie angesichts der komplexen Bindungsstrukturen (*clientela*, *amicitia*, etc.) in der römischen Gesellschaft keine Seltenheit waren.

Letztere Problematik lässt sich insbesondere unter den zugespitzten Verhältnissen des Bürgerkriegs, dessen Auswirkungen auch den Anlass für Ciceros philosophische Schriftstellerei gaben (vgl. nat. deor. 1,7), an Ciceros eigenem innerem Konflikt zwischen Freundschafts- und Bürgerpflicht exemplarisch nachvollziehen (Att. 7,12,3 [Jan. 49]: *nec solum civis sed etiam amici officio revocor*): Einerseits fühlte er sich Pompeius persönlich verbunden, andererseits stand sein Pflichtgefühl gegenüber der *res publica*, um jeden Preis für den Frieden einzutreten, im Gegensatz

Diese Darstellungsabsicht des Dilemmas, Velleius als treu und tugendhaft zu porträtieren, wird umso plausibler und persuasiver, betrachtet man ihre übergreifende rhetorische Funktion, einen charakterlichen Gegensatz zu Epikur vorzubereiten. Dazu geht Cicero in der *digressio* von §§ 72–73 komplementär auch auf Epikurs Verhältnis zu den eigenen philosophischen Lehrern ein (vgl. hierzu Kap. II 2): Während Velleius trotz des damit verbundenen inneren Konflikts (§§ 66–67 und 84) seiner einmal gewählten Schule die unbedingte Treue halte, soll Epikur hingegen nicht nur mutwillig seine Lehrer beleidigt, sondern sogar jede Unterweisung durch sie gelehnet haben (§§ 72–73). Cicero macht also die *fides* zur jeweils eigenen Schule bzw. den eigenen Lehrern zum *tertium comparationis* seiner beiden Argumentationen *a persona*. Dadurch wird die Dissoziierungsstrategie auf die affektbesetzte Ebene der Moralvorstellungen gebracht: Nicht nur sollen die Rezipienten in Velleius' Entscheidung römische *fides* wiedererkennen (§§ 66–67), um im Folgenden (§§ 72–73) Epikurs entgegengesetztes Verhalten umso empörter abzulehnen; sondern vor allem sollen bei ihnen durch diesen exemplarischen Gegensatz grundsätzliche Zweifel geschürt werden, ob römische und epikureische Werthaltungen überhaupt miteinander zu vereinbaren sind.

Besonders deutlich wird diese Dissoziierungsstrategie, wenn Cicero einen vergleichbaren Gegensatz auch in Bezug auf die eng mit der *fides* verbundene Tugend der *pietas* konstruiert. So wird in der wichtigen *digressio* in §§ 85–86 nicht nur der Götterglauben Epikurs diskreditiert (vgl. oben Kap. II 3), sondern diesem auch der

zu den politischen und militärischen Bestrebungen seines Freundes (z. B. Att. 7,6,2 [Dez. 50]; fam. 9,16,5 [Jul. 46]; vgl. auch Spielvogel 1993, 170–173). Mehrfach etwa äußerte Cicero die Sorge, dass Pompeius nicht anders als Caesar nach einem Sieg zum Tyrannen werden würde (z. B. Att. 7,5,4 und 7,7 [beide Dez. 50]; 8,11,2 [Feb. 50]). In der Retrospektive der *Marcelliana* (Sep. 46) fasste er seine Entscheidung im Bürgerkrieg so zusammen, dass er aus *fides* und *gratia* gegenüber Pompeius, seiner persönlichen Verpflichtung folgend, sich freiwillig ins Verderben stürzte (Marc. 14: *Hominem sum secutus privato officio, non publico, tantumque apud me grati animi fidelis memoria valuit ut ... tanquam ad interitum ruerem voluntarium*; vgl. ad loc. Dobesch 1985, 172 Anm. 57, Gotoff 1993, 50f.; vgl. zur *fides* gegenüber Pompeius auch fam. 6,6,4 [Okt. 46]). Zu *fides* als Beweggrund im Bürgerkrieg, einer Partei zu folgen oder neutral zu bleiben, vgl. auch Cic. Att. 9,7B,1–2 (der Caesarianer Balbus), fam. 10,31,3 (der Caesarianer Asinius Pollio); Caes. civ. 1,84,3 (der Pompeianer Afranius; vgl. hierzu Grillo 2012, 80–91).

Götterglaube des Velleius zum Kontrast voran- und gegenübergestellt. Nachdem Cotta das epikureische Dogma von der menschlichen Göttergestalt widerlegt hat, stellt er seinem Gesprächspartner *extra causam* die provokante Frage, warum dieser jetzt noch zögere, die Existenz der – scheinbar gestaltlosen – Götter zu bestreiten (§ 85: ... *quid dubitas negare deos esse?*). Der Akademiker beantwortet diese Frage sogleich selbst, wobei er eine bemerkenswerte Antithese einführt: Velleius wage es nicht; dies jedenfalls sei weise, auch wenn er dabei nicht aus Furcht vor dem Volk, sondern vor den Göttern handle (§ 85: *non audes. sapienter id quidem, etsi hoc loco non populum metuis sed ipsos deos*). In der Forschung ist zu Recht auf die Ironie hinter Cottas Antwort hingewiesen worden: Dem Epikureer, dessen Philosophie die Menschen von der Götterfurcht befreien will, wird selbst Götterfurcht unterstellt.⁹⁴ Doch was als eine bloße Herabsetzung des Velleius erscheinen mag, muss im Zusammenhang mit der folgenden Behandlung von Epikurs Götterglauben im Gegenteil als eine moralische Aufwertung betrachtet werden.

Denn im Anschluss führt der Akademiker das folgenreiche Atheismus-Gerücht an, demzufolge Epikur die Existenz der Götter nur vertreten habe, um keinen Anstoß bei den Athenern zu erregen⁹⁵ – oder anders gewendet: weil Epikur das athenische Volk gefürchtet habe (vgl. auch Kap. II 3). Erst vor diesem Hintergrund wird die zuvor eingeführte Antithese ‚Angst vor dem Volk vs. Angst vor den Göttern‘ vollends verständlich: Sie dient der Gegenüberstellung von Velleius’ und Epikurs jeweiligem Motiv dafür, an der Existenz der Götter festzuhalten. Während der Meister aus der Furcht vor dem Volk heraus agiere, handle der römische Schüler aus Furcht vor den Göttern; Epikurs Bekenntnis sei also nur ein scheinbares, dasjenige des Velleius ein aufrichtiges. Somit wird Velleius zwar als ein schlechter Epikureer dargestellt (worauf die Ironie Cottas hindeuten soll), dafür aber als ein umso besserer Römer: Denn gerade durch den Kontrast mit dem als Atheisten diskreditierten Epikur lässt sich Velleius’ ehrfürchtige Haltung gegenüber den Göttern als aufrichtiger Ausdruck von *pietas* verstehen.

94) Vgl. Dyck 2003, 168.

95) § 85: ... *video non nullis videri Epicurum, ne in offensionem Atheniensium caderet, verbis reliquisse deos re sustulisse.*

Damit zeigt sich erneut, dass über eine als *tertium comparationis* fungierende römische Moralvorstellung eine Diskrepanz zwischen dem Keposanhänger und dem Begründer nahegelegt wird, wobei Velleius implizit als tugendhaft dargestellt und aufgewertet, Epikur – gleichsam als dessen Kontrastfolie – herabgesetzt wird.⁹⁶ Indem Cicero auf die Ebene grundsätzlicher Werte abhebt, kann er bei seinen Rezipienten *affectus* erregen: Antipathie gegenüber Epikur, Sympathie gegenüber Velleius. Diese moralisch-affektive Dissoziation von Meister und Schüler soll dem Rezipienten nicht nur suggerieren, dass Velleius als Individuum nicht zum Kepos passe, sondern vielmehr, dass die von Velleius' exemplarisch verkörperten römischen Werthaltungen nicht zu denen Epikurs passten – und damit letztlich auch nicht zu dessen Schule bzw. Philosophie. Cicero will seinem Publikum dadurch den Schluss nahelegen, dass man als Römer den Epikureismus unabhängig von dessen philosophischen Argumenten allein aus moralischen Gründen ablehnen müsse.

Die hier innerhalb der Argumentation *a Velleii persona* angewandte Strategie der Dissoziation lässt sich auch außerhalb von *De natura deorum* belegen. Für die Gattung der Gerichtsrede ist etwa die *Cluentiana* anzuführen,⁹⁷ die bei aller Differenz zwischen fiktiver Dialog- und realer Gerichtssituation argumentationstechnische Parallelen erkennen lässt. Statt den schwer angreifbaren Klienten der Gegenseite, Oppianicus iunior respektive Velleius, direkt zu attackieren, führt Cicero *extra causam* eine am Prozess

96) May 1988, 149 mit Anm. 62 verwendet für Ciceros rhetorische Technik der kontrastierenden Personendarstellung im politischen und forensischen Kontext die Bezeichnung „disjunctive mode“ (in Anlehnung an C. W. Wooten, *Cicero's Philippics and Their Demosthenic Model. The Rhetoric of Crisis*, Chapel Hill 1983). Von dieser Technik unterscheidet sich die hier nachgewiesene Strategie der Dissoziation insofern, als mit Velleius und Epikur nicht zwei Vertreter entgegengesetzter Standpunkte, sondern derselben Sache, i. e. der epikureischen Schule, gegenübergestellt werden, um das Publikum schließlich zur Ablehnung dieses von beiden geteilten Standpunkts zu bewegen. Zudem stellt die Kontrastierung von Velleius und Epikur nur einen Aspekt innerhalb der übergeordneten Dissoziation von Schüler und Schule dar. Vgl. hierzu auch Kap. IV.

97) Vgl. ausführlich Stroh 1975, 204–210 zu der im Folgenden nur in ihren Konturen aufgezeigten Argumentationsstrategie.

bzw. Dialog unbeteiligte dritte Person ein, die jenem gegnerischen Klienten nahesteht: Oppianicus' Schwiegermutter Sassa respektive Velleius' Meister Epikur. Dieser rhetorische Kunstgriff ermöglicht Cicero das Argumentieren *a persona*: Sassa und Epikur werden zu den eigentlichen Feinden stilisiert, während Oppianicus und Velleius ihrer formalen Gegnerrolle enthoben werden. Damit betreibt Cicero auf der gegnerischen Seite eine mit der Dissoziation vergleichbare Spaltung: So wie er Velleius als tugendhaftes römisches Gegenbild zu Epikur darstellen lässt, porträtiert er indirekt Oppianicus als Werkzeug der Drahtzieherin Sassa, um jeweils die Gegenseite, i. e. die Anklage um Oppianicus bzw. den Epikureismus, bei den Richtern respektive Rezipienten zu diskreditieren.

Eine inhaltlich besonders enge Parallele lässt sich im (anti-)epikureischen Buch II von Ciceros *De finibus* ausmachen. Auch in jenem Dialog lässt der Autor seinen akademischen Sprecher (Cicero) mittels Argumenten *a persona* den tugendhaften Charakter des Gesprächspartners, des römischen Epikureers Torquatus, hervorheben, um seinen Rezipienten einen moralischen Gegensatz zwischen den hinter dem Epikureismus stehenden und den von Torquatus verinnerlichten römischen Werten aufzuzeigen.⁹⁸ Man kann also auch hier eine Dissoziation beobachten. Doch im Unterschied zu *De natura deorum* lässt Cicero in *De finibus* den akademischen Sprecher diesen moralischen Widerspruch offen und direkt gegenüber der epikureischen Dialogfigur problematisieren

98) Vgl. die Beobachtungen von Inwood 1990, Asmis 1995, 22f., ferner auch Leonhardt 1999, 123. Leonhardt 1999, 123 mit Anm. 408 erkennt zwar richtigerweise eine (mit *De natura deorum* durchaus vergleichbare) positive Behandlung des Epikureers Torquatus. Doch ist seine Deutung dieser personenbezogenen Argumentation verfehlt, wenn er sie mit der von Craig 1981 nachgewiesenen forensischen ‚amicus-Strategie‘ identifizieren will, die Cicero bei einigen gerichtlichen Verteidigungen gegenüber befreundeten Prozessgegnern anwendet (vgl. Craig 1981, 31): Denn die direkte Adressierung des Torquatus als Vertreter der ‚Gegenseite‘ zielt keineswegs darauf, ihn durch einen Vergleich mit dem Sprecher Cicero rhetorisch herabzusetzen (vgl. Merkmal 2 und 3 nach Craig 1981, 31). Ferner ist es fragwürdig, ob es wirklich das „Ziel des Buchschlusses“ sei, „Torquatus von der Verkehrtheit seiner epikureischen Lehre zu überzeugen“ (Leonhardt 1999, 125). In beiden Fällen scheint Leonhardt die dialogexterne Ebene der Rhetorik nicht hinreichend zu berücksichtigen: Durch die personenbezogene Argumentation gegenüber dem Epikureer Torquatus will der Autor dem Rezipienten die Unvereinbarkeit römischer Tugend und epikureischer Lustethik vor Augen führen.

(vgl. z. B. fin. 2,80–81, 118). Während es in einem Werk über Ethik naheliegend und daher unanstößig sein mag, moralische Einwände unmittelbar zu thematisieren, achtet Cicero in seinem religionsphilosophischen Dialog offenbar stärker darauf, seine hier wiederum ‚unsachlichen‘ moralischen Argumente gegenüber dem Rezipienten zu verschleiern, damit sie ihre persuasive Wirkung entfalten können.⁹⁹ Deshalb behandelt Cicero den Widerspruch zwischen römischen und ‚epikureischen‘ Werten in *De natura deorum* auf rhetorisch deutlich subtilere Weise, indem er Velleius und Epikur mittels Argumentationen *a persona* sowohl in ihren Beziehungen zu ihren philosophischen Lehrern als auch zu den Göttern nur indirekt als Antipoden darstellt.

3. Zwischenfazit

Im vorliegenden Kapitel ist plausibel gemacht worden, dass nicht nur der am Dialog unbeteiligte Epikur, sondern auch Cottas unmittelbarer epikureischer Gesprächspartner Velleius eine bisher nicht gesehene, zentrale Rolle in der persuasiven Strategie gegen den Epikureismus einnimmt. Wie im Fall von Epikur verwendet Cicero auch für dessen römischen Vertreter eine vom rhetorischen *locus a persona* ausgehende Argumentation. Die beiden Argumentationen unterscheiden sich in ihrer Anlage jedoch grundlegend. Während Cicero den Keposbegründer systematisch durch verschiedene, aufeinander aufbauende Vorwürfe und Unterstellungen – gipfelnd im Widerspruch von Leben und Lehre – als Philosophen herabsetzt, lässt sich für die rhetorische Behandlung des Velleius die umgekehrte Tendenz feststellen: Entgegen der bislang nicht hinterfragten Annahme, dass dieser als Vertreter des Kepos in Cottas Rede die Rolle des philosophischen Gegners einnimmt, lässt sich vielmehr eine durchweg positive Abgrenzung des Velleius vom negativ dargestellten Kepos erkennen. Auf diese Weise soll der römische Epikureer gegen die eigene Schule ausgespielt werden.

99) Vgl. Neumeister 1964, 130–138 zur Verschleierung von persuasiven Absichten in der forensischen Rhetorik (dort als „dissimulatio artis“). Vgl. ferner die Überlegungen von Inwood 1990 zur Zweckmäßigkeit der rhetorischen Argumentation für die ethische Thematik in *De finibus* II.

So betont der Akademiker zum einen dessen Eloquenz (§§ 58–59) und allgemeine geistige Begabung (§ 59), dessen umfassende philosophische Allgemeinbildung (§ 91) sowie besonders dessen Kennerchaft im Epikureismus (§ 111), wobei er Velleius immer wieder explizit über die übrigen Keposanhänger hinaushebt. Zum anderen behauptet er, dass der römische Epikureer nicht nur die Lehren seines Meisters wegen ihrer Unverständlichkeit nicht nachvollziehen könne (§§ 71, 74), sondern sogar, dass Velleius sich in einem inneren Konflikt befinde, seit er die Lehren besser kennengelernt habe (§§ 66–67, 84). Ergänzend zu diesen direkten Zuschreibungen ist eine indirekte Gegenüberstellung des Velleius mit Epikur selbst festgestellt worden: So wie Epikur als treubrürlich gegenüber seinen philosophischen Lehrern (§ 72–73) und als gottlos (§§ 85, 123) porträtiert wird, so wird Velleius umgekehrt (trotz inneren Konflikts) mit bedingungsloser *fides* gegenüber seiner philosophischen Schule (§ 66–67) sowie mit aufrichtiger *pietas* gegenüber den Göttern (§ 85) dargestellt.

Mag zwar die milde Behandlung des Velleius auch in Teilen durch soziale Konventionen bedingt sein, lässt sich der herausgearbeitete Befund insgesamt nur als rhetorische Strategie hinreichend erklären. Das argumentative Vorgehen wird als Dissoziierung von Schüler und Philosophenschule gedeutet: Indem der römische Epikureer immer wieder vom Kepos distanziert wird, soll den Rezipienten nahegelegt werden, dass der Epikureismus mit einem Mann wie Velleius, der nicht nur rhetorisch-philosophische Bildung, sondern auch römische Werte wie *fides* und *pietas* verkörpert, gänzlich unvereinbar sei. Gerade durch Cottas gegensätzliche Darstellung von Velleius und Epikur in ihrer Haltung zu den eigenen Lehrern (bzw. der eigenen Schule) sowie zu den Göttern werden sie indirekt als Vertreter zweier inkompatibler Wertesysteme charakterisiert. Das Ziel von Ciceros Argumentation *a Velleii persona* besteht also vor allem darin, die römischen Rezipienten zu einer moralischen – und damit von den (religions-)philosophischen Argumenten unabhängigen – Ablehnung des Epikureismus zu verleiten, indem ihnen die grundsätzliche Unvereinbarkeit dieser Schule mit den von Velleius exemplifizierten römischen Werten und Normen suggeriert wird.

Diese Strategie der Dissoziierung von Schüler und Schule bzw. das *persona*-bezogene Argumentieren allgemein sind jedoch weder auf das erste Buch noch auf eine rein antiepikureische Rhetorik

beschränkt: Wie im nächsten Kapitel zu zeigen sein wird, greift der Autor auch für den Akademiker Cotta in Buch II und III auf jenes Argumentationsmuster zurück. Vor diesem Hintergrund schließlich wird die übergeordnete Rolle der Rhetorik respektive ihr Verhältnis zur Philosophie in *De natura deorum* zu verorten sein (vgl. Kap. V).

IV. Die Argumentation a Cottae persona in Buch II/III: Die Strategie der Dissoziation (2)

Im vorangehenden Kapitel III ist nachgewiesen worden, dass Cicero im Rahmen seiner persuasiven Strategie gegen Epikurs Theologie in Buch I seine gegen Epikur selbst gerichtete Argumentation *a persona* (vgl. Kap. II) um einen komplementären, von Velleius' *persona* ausgehenden Argumentationsstrang ergänzt: Dazu lässt er Cotta gegenüber Velleius eine Strategie der Dissoziation von Schüler und Schule verfolgen – mit dem tugendhaften Römer Velleius auf der einen, dem dazu im Widerspruch stehenden Kepos auf der anderen Seite. Im vorliegenden Kapitel wird plausibel gemacht, dass diese Strategie der Spaltung nicht auf Velleius und damit auf die antiepikeureische Rhetorik von Buch I beschränkt bleibt, sondern auch die Grundlage von Cottas Verteidigung (Buch III) gegen Balbus' Angriff auf die akademische Religionsphilosophie (Buch II) bildet. Damit, so wird argumentiert, erweist sich die personenbezogene Rhetorik als eine den gesamten Dialog durchziehende, zentrale Argumentationsstrategie sowie zugleich als literarische Struktur.

Das berühmte Bekenntnis des skeptischen Philosophen Cotta zur römischen Religion (3,5–6) exemplifiziert in nuce das Spannungsverhältnis zwischen *ratio* und *auctoritas*, das Ciceros religionsphilosophischen Dialog durchdringt.¹⁰⁰ In der jüngeren Forschung wird kritisch hinterfragt, ob und inwiefern Cotta seinem Anspruch gerecht wird, akademische Philosophie und römische Tradition zu vereinen, um daraus Rückschlüsse auf den philosophischen Standpunkt des Autors zu ziehen.¹⁰¹ Doch gerät dabei leicht

100) Vgl. Heilmann 1994, 23–29 für einen knappen Problemaufriss.

101) Vgl. DeFilippo 2000; Fott 2012; Cole 2013, 149–163; Wynne 2014.

aus dem Blick, dass der Autor die Spannung bewusst problematisiert und forciert, indem er mit Cotta einen der höchsten religiösen Amtsträger Roms zur akademischen Dialogfigur macht: Mit diesem „szenischen Kunstgriff“ setzt Cicero, selbst Augur und Skeptiker, auf der Ebene des dramatischen Settings apodiktisch fest, dass beide Positionen in der Praxis miteinander vereinbar sind.¹⁰²

Ferner muss, um zu einem angemessenen Verständnis von Cottas Bekenntnis zur römischen Religion zu gelangen, der dramatische Kontext berücksichtigt werden, durch den der Autor jene Aussagen motiviert. Sie werden nämlich als eine Reaktion auf Balbus' schwerwiegende Kritik in Buch II inszeniert: Cicero lässt den Stoiker ringkompositorisch vor sowie nach dessen Vortrag (2,2 und 168) den Appell an Cotta richten, dass dieser sich, wie es seine Rollen als Mann von politischem Rang und religiösem Amt verlangten, in der Götterfrage von der irrigen akademischen Haltung lossagen und stattdessen der stoischen Lehre zustimmen solle. Vor dem Hintergrund dieser an Cotta persönlich adressierten Kritik erscheint eine rhetorische Lesung von Cottas Bekenntnis fruchtbar. Im Folgenden wird argumentiert, dass Cicero mit Cottas religionsphilosophischen Ausführungen in 3,5–6 ein Plädoyer für die Vereinbarkeit akademischen Philosophierens mit römischer Religiosität bietet, das gänzlich auf einer personenbezogenen Persuasionsstrategie beruht.

102) Vgl. Gigon 1973, 247 f. (Zitat: 248). – Daher erscheint die Deutung von Cole 2013, 149–163 fragwürdig, dass Cicero durch Cottas Bekenntnis die Widersprüche zwischen dessen religiösem und philosophischem Standpunkt hervorheben wolle, um die skeptische Position im Dialog zu diskreditieren und sich so von Cotta zu distanzieren. Zwar ist seiner Grundannahme zuzustimmen, dass (der Autor) Cicero nicht per se mit (der Figur) Cotta gleichgesetzt werden darf (vgl. oben Anm. 2). Doch lässt sich Coles Befund, dass sich in Cottas Argumentation gewisse Widersprüche zu dessen eigenen Aussagen sowie zur religiösen Praxis in Rom zeigen lassen, auch auf andere (von Cole selbst angedeutete) Weise plausibel erklären: Zum einen müssen die Widersprüche als ein zwangsläufiges Ergebnis der skeptischen Methode und Widerlegung – insbesondere der stoischen Theologie in Buch III – begriffen werden (vgl. Cotta selbst: 3,43–44; ferner Cole 2013, 163 Anm. 39), zum anderen können sie auf eine – nicht selten zu beobachtende – fehlende Anpassung des Quellenmaterials zurückzuführen sein (vgl. Cole 2013, 160). Ciceros bemerkenswerter literarischer Versuch, mit Cotta eine Verkörperung von römischer Tradition und zugleich skeptischer Philosophie zu präsentieren, wird dadurch jedoch nicht geschmälert.

Dazu ist zunächst Balbus' Kritik unter zwei Gesichtspunkten näher zu betrachten: der Differenzierung von Cottas verschiedenen Rollen sowie der Kritik an der akademischen Haltung gegenüber Religion. Im Zwischengespräch zu Beginn von Buch II richtet Balbus folgenden Vorwurf an Cotta: *est enim et philosophi et pontificis et Cottae de dis immortalibus habere non errantem et vagam, ut Academici, sed, ut nostri, stabilem certamque sententiam* (2,2). Der stoische Sprecher unterscheidet zwischen dem Philosophen, dem religiösen Amtsträger und „einem Cotta“, das heißt, einem römischen Bürger von Rang und Namen.¹⁰³ Der Kritikpunkt des Stoikers ist eindeutig: Die skeptische Haltung der Akademiker zur Religion sei mit keiner der drei genannten, gesellschaftlich relevanten Funktionen Cottas zu vereinbaren. Mit anderen Worten: Balbus bringt rhetorisch ein Widerspruchsargument vor, mit dem er Cottas philosophische Haltung gegen dessen Stellung und Verantwortung im römischen Gemeinwesen ausspielen will.

Dieses Argument wiederholt der stoische Sprecher am Ende seines Vortrags – nun jedoch polemisch in entscheidender Weise zugespitzt. Es folgt zunächst die erneute Ermahnung, seine öffentlichen Funktionen zu bedenken und sich der Stoa anzuschließen: *tu autem Cotta, si me audias, eandem causam agas teque et principem civem et pontificem esse cogites ...* (2,168). Wie zuvor spricht Balbus explizit Cottas Rollen als herausragender Bürger und als Pontifex an. Dann geht der Stoiker auf Cottas Zugehörigkeit zur Akademie ein, indem er in zweifacher Weise auf deren *disputatio in utramque partem* anspielt. Rhetorisch wird diese als nützlich anerkannt, denn Balbus fordert Cotta auf, seine bei Rhetoren und in der Akademie geschulte argumentative Fähigkeit (*facultas disserendi*) für die Sache der Stoiker einzusetzen. Moralisch-politisch jedoch wird die akademische Methode, nun mit auffälliger Schärfe, abgelehnt: *mala enim impia consuetudo est contra deos disputandi*,

103) Vgl. Pease 1955/1958, 542 ad loc.: „the appeal to Cotta, on grounds of philosophic interests, high religious office, and standing in the community [...]“. Die Nennung des Cognomens Cotta lässt an die politisch bedeutsame Familie der *Aurelii Cottae* denken, die seit dem Ersten Punischen Krieg zur Nobilität und zu einem der bedeutendsten Zweige der *gens Aurelia* während der Republik zählten (vgl. Münzer 1920, 320–323). Vgl. auch die im Folgenden noch zu besprechende Stelle 2,168, wo Balbus Cotta als *princeps civis* anspricht.

sive ex animo id fit sive simulate. Der stoische Sprecher erhebt also gegen Cottas philosophischen Standpunkt keinen geringeren Vorwurf als den der *impietas* bzw. des Atheismus. Der Vorwurf ist dabei in dasselbe Widerspruchsargument eingebunden wie zuvor in 2,2: Cottas hohe Stellung als römischer Bürger und Priester sei unvereinbar mit der akademischen Philosophie.

Dieser Befund ist insofern bemerkenswert, als hinter Balbus' Kritik sowohl die gleiche schwerwiegende Atheismus-Anschuldigung als auch die gleichen Argumentationsmuster des Widerspruchs und der Dissoziation stehen, wie sie für Cottas rhetorische Strategie gegen die epikureische Theologie herausgearbeitet worden sind (vgl. Kap. II und III). Dies wirft zwei eng miteinander verbundene Fragen auf: Warum riskiert es Cicero überhaupt, diejenige philosophische Schule, zu der er sich noch im Prooemium bekannt hat (1,11–12), bei römischen Rezipienten in Misskredit zu bringen, und warum lässt er dabei die Akademie in eine so auffällige Nähe zu dem in Buch I diskreditierten Kepos treten?

Die hier vorgeschlagene Antwort lautet, dass Cicero seine Akademie angreifen lässt, um sie verteidigen zu können, und sie in die Nähe des Kepos rücken lässt, um sie von ihm abzugrenzen. Beides ist vor dem Hintergrund von Cottas in Buch III folgender Widerlegung der stoischen Theologie zu betrachten. Cicero platziert Cottas Bekenntnis zur römischen Religion bewusst vor dessen Widerlegungsrede, um etwaige Bedenken des Rezipienten gegenüber der in Buch III besonders ‚antireligiös‘ wirkenden skeptischen Akademie im Vorfeld aus dem Weg zu räumen. Zu diesem Zweck kombiniert der Autor die rhetorische Strategie des personenbezogenen Argumentierens mit einer dialogischen Technik der Leserlenkung.

Betrachtet man die Replik Cottas vor dem Hintergrund von Balbus' Kritik, so fällt auf, wie eng die Erwiderung (3,5–6) daran anschließt: *non enim mediocriter moveor auctoritate tua Balbe orationeque ea quae me in perorando cohortabatur ut meminissem me et Cottam esse et pontificem* (3,5). Cotta rekurriert explizit auf die in Balbus' *peroratio* unterschiedenen Rollen als „ein Cotta und Pontifex“. Was er jedoch nicht aufgreift, ist die von Balbus ebenfalls angesprochene Rolle als akademischer Philosoph. Dazu passt es, dass Cotta in seinem folgenden Bekenntnis zu den religiösen Institutionen Roms betont, dass er in Fragen der *religio* stets römi-

schen Priestern den Vorzug vor griechischen Philosophen gebe.¹⁰⁴ Am Ende seiner Replik kommt Cotta in einer Ringkomposition – hierin zeigt sich eine kompositorische Überein- und Abstimmung mit Balbus' Kritik – auf seine beiden eingangs erwähnten Rollen als Mann von Rang und religiösem Amt zurück: *Habes Balbe, quid Cotta, quid pontifex sentiat* (3,6). Erneut übergeht Cotta seine Rolle als Philosoph. Stattdessen schreibt er diese nun explizit seinem Gegenüber Balbus zu: *a te enim philosopho rationem accipere debeo religionis* (3,6).

Aus rhetorischer Perspektive ist festzustellen, dass Cotta in seiner Verteidigung gegen Balbus' Vorwurf eine konsequente Rollentrennung zwischen seinen gesellschaftlichen Funktionen als römischer Bürger und Priester einerseits sowie seinem Dasein als Philosoph andererseits vornimmt: Ersteres wird betont, Letzteres ausgeblendet. Diese Trennung korrespondiert nicht nur mit seiner Erklärung zum Primat der römischen Priester vor den stoischen Philosophen *de religione* (3,5), sondern auch mit der geschickt kontrastierenden Rollenwahrnehmung von sich als Cotta und Pontifex, und von Balbus als Philosophen (3,6). Folglich beruht Cottas Verteidigung auf einer Dissoziierung seiner in der römischen Gesellschaft verwurzelten Person einerseits und der von ihm vertretenen Philosophenschule andererseits. Durch die einseitige Betonung seiner Rollen als „Cotta und Pontifex“ wird Cottas *pietas* gegen jenen der akademischen Philosophie geltenden *impietas*-Vorwurf so ausgespielt, dass Balbus' Widerspruchsargument zu Fall gebracht wird. Es ist also Cottas *persona*, die plausibel machen soll, dass die skeptische Schule keinem Atheismus das Wort redet. Damit zeigt sich, dass Cicero seinen dramatischen Versuch, die Spannung zwischen religiöser Tradition und akademischer Philosophie in Gestalt Cottas zu überwinden, durch eine entsprechende argumentative Form ergänzt: die Strategie der Dissoziierung von römischer *persona* und griechischer Philosophenschule als Modus personenbezogener Rhetorik.

Die Voraussetzung, um dieses rhetorische Vorgehen zur Verteidigung der Akademie zu ermöglichen, besteht in Ciceros dra-

104) 3,5: *sed cum de religione agitur, Ti. Coruncanium P. Scipionem P. Scaevolam pontifices maximos, non Zenonem aut Cleanthen aut Chrysippum sequor, habeoque C. Laelium augurem eundemque sapientem quem potius audiam dicentem de religione in illa oratione nobili quam quemquam principem Stoicorum.*

maturgischer Entscheidung, seiner stoischen Figur eine Kritik in den Mund zu legen, mit der der Autor mögliche Bedenken seiner Rezipienten antizipiert, um schließlich Cotta in enger Abstimmung darauf antworten lassen zu können. Dahinter steht eine Technik der Leserlenkung, die in vergleichbarer Form auch in Ciceros frühen Dialogen zum Tragen kommt: Der Autor lässt seine Dialogfiguren bestimmte Positionen einnehmen, mit denen sich die intendierten Rezipienten identifizieren können, um deren mögliche Vorbehalte aufzugreifen und im Verlauf des Dialogs schließlich abzuschwächen oder zu entkräften.¹⁰⁵ So lässt sich die oben analysierte Kritik des Stoikers Balbus, der Cotta nicht nur an sein Amt als Pontifex erinnert, sondern jede auch nur zum Schein (*simulate*) vorgebrachte Argumentation *contra deos* als moralisch verwerflich erachtet, mit einer konservativen Rezipientenhaltung in Beziehung setzen.¹⁰⁶ Balbus eignet sich besonders als konservative Identifikationsfigur, da die stoische Theologie von allen drei im Dialog vertretenen Schulen über die größten Schnittmengen mit der römischen Religion verfügt. Um dieser Leserhaltung zu begegnen, lässt der Autor den Akademiker in Buch III auf einer traditionsbewussten Linie argumentieren: Deshalb betont Cotta einseitig seine Rolle als „Cotta und Pontifex“ und erklärt seinen Vorzug von römischen Priestern vor stoischen Philosophen in Fragen der Religion. Entscheidende Voraussetzung für die Leserlenkung ist, dass der Autor Cottas Argumentationsmuster der Dissoziierung – mit der Unterscheidung von „Cotta und Pontifex“ einerseits und akademischem Philosophen andererseits – von der konservativen Identifikationsfigur Balbus selbst hat vorbereiten und legitimieren lassen.¹⁰⁷

Der Prozess der Leserlenkung, der sich von Beginn des zweiten bis zum Ende des dritten Buchs und damit bis zum Dialogschluss erstreckt, lässt sich in drei Schritte gliedern. Zunächst sollen

105) Dies hat zuletzt Sauer 2013 (für *De legibus* und *De re publica*) überzeugend dargelegt.

106) Eine solche konservative Rezipientenhaltung weist Sauer 2013, 174–179 in *De legibus* für die Figur des Quintus nach; vgl. hierzu ausführlich Sauer 2007.

107) Dass Cotta also in 3,5–6 traditionsbewusst als Cotta und Pontifex argumentieren und die Rolle als akademischer Philosoph unerwähnt lassen kann, ermöglicht Cicero dadurch, dass er schon zuvor Balbus in dessen *peroratio* (auf die Cotta anschließend explizit Bezug nimmt) die Aufmerksamkeit auf den *princeps civis et pontifex* Cotta legen lässt (2,168).

sich die geneigten Rezipienten Balbus' konservative Argumentation gegen Cotta in Buch II aneignen. Indem Cicero anschließend mit dem gleichen argumentativen Muster der Dissoziierung die (vom Rezipienten geteilte) Argumentationslinie des Balbus in Cottas Replik zu Beginn von Buch III entkräftet, wird es dem Autor möglich, jene Kritiker der Akademie von der Vereinbarkeit des römischen *mos maiorum* mit der akademischen Philosophie zu überzeugen. Als letzten Schritt in diesem Persuasionsprozess kann man das Dialogende verstehen, wenn der Autor mit Balbus' Reaktion auf die akademische Widerlegung der stoischen Theologie den Erfolg von Cottas Dissoziierungsstrategie andeutet (3,94). So fällt auf, dass Cotta vom Stoiker ausschließlich in seiner Rolle als Pontifex (*vos pontifices*) adressiert wird, während der zuvor scharf als atheistisch kritisierte philosophische Standpunkt Cottas unerwähnt bleibt. Dies ist umso bemerkenswerter, als der Akademiker soeben seine antitheologische Argumentation dargelegt hat, die zu einer solchen Kritik geradezu herausfordert. Stattdessen betrachtet Balbus sich und Cotta eindeutig als Verfechter derselben Sache: der römischen Religion.¹⁰⁸ Dieses Schlusswort des Stoikers lässt sich als eine inszenierte Meinungsänderung lesen: Seine völlig verstummte Kritik an der Akademie deutet darauf hin, dass er die von Cotta postulierte Kompatibilität einer akademischen mit einer traditionell römischen Haltung für plausibel hält.¹⁰⁹ Diese dialoginterne Inszenierung ist an eine dialogexterne Wirkabsicht geknüpft: Der Rezipient soll wie seine Identifikationsfigur am Schluss des Dialogs nicht mehr nur überzeugter Vertreter der römischen Religion, sondern auch vom religiösen Bekenntnis des Akademikers überzeugt sein.

108) 3,94: *Est enim mihi tecum pro aris et focis certamen et pro deorum templis atque delubris proque urbis muris, quos vos pontifices sanctos esse dicitis diligentiusque urbem religione quam ipsis moenibus cingitis.*

109) Das Verstummen der Kritik am Dialogschluss erscheint dramaturgisch als die einzige Möglichkeit, Balbus als von Cottas Rechtfertigung überzeugt darzustellen. Dies wird deutlich, wenn man die Alternative betrachtet: Eine explizite, positive Aussage des Balbus (in etwa, dass er die Akademie nicht mehr für atheistisch halte), wäre im Anschluss an die zum Teil antireligiös wirkende Rede Cottas kaum glaubwürdig. Sie könnte den Rezipienten vielmehr zum Widerspruch gegen Balbus anregen. Dies wäre gerade am Schluss des Dialogs kontraproduktiv für die intendierte Leserlenkung.

Im Hinblick auf das oben erwähnte Problem der Nähe von Kepos und Akademie ist zu konstatieren, dass Cicero das personenbezogene Argumentieren, insbesondere im Modus der Dissoziierung von römischer Schüler-*persona* und griechischer Philosophenschule, jeweils mit umgekehrten Vorzeichen verwendet: Während es in Buch I als eine antiepileptische Angriffsstrategie dient, bildet es in Buch II und III eine proakademische Verteidigungsstrategie. Durch die Verwendung der gleichen Argumentationsform mit gegensätzlicher Stoßrichtung wird auf rhetorischer Ebene der entscheidende Unterschied zwischen Kepos und Akademie deutlich: Zwar mögen beide Schulen dem Atheismus-Vorwurf ausgesetzt sein, doch anders als der dogmatische Kepos (am Beispiel des Velleius) erweist sich die skeptische Akademie (am Beispiel Cotta) als kompatibel mit römischen Werten.¹¹⁰

Über diese persuasiven Absichten hinaus hat sich in diesem Kapitel gezeigt, dass die Dissoziierung von römischer Schüler-*persona* und griechischer Philosophenschule den gesamten Dialog durchzieht. Damit erweist sich diese rhetorische Strategie zugleich als eine wichtige literarische Struktur innerhalb von *De natura deorum*. Es wird deutlich, dass sich der Inhalt und die durch *disputatio in utramque partem* vorgegebene Form des Dialogs nicht allein in der Dialektik von Dogmatismus und Skeptizismus erschöpfen: Vielmehr wird dieses Kompositionsprinzip rhetorisch durch das in Velleius und Cotta personifizierte Spannungsverhältnis zwischen römischer Tradition und griechischer Religionsphilosophie überlagert.¹¹¹ Die personenbezogene Rhetorik trägt damit zur Vielschichtigkeit des Dialogs bei.

Diese umfassende Bedeutung der Dissoziierung von Person und Philosophenschule für die Gesamtkomposition macht deut-

110) Dies mag eine Antwort auf die von Gigon 1962, 663 aufgeworfene Frage darstellen, wie Cicero das kompositorische Problem gelöst habe, das sich einerseits aus den theologischen Übereinstimmungen zwischen Akademie und Kepos sowie andererseits aus dem Gegensatz zwischen römischer Religion und akademischer Aporetik ergebe.

111) Dieses Spannungsverhältnis ist zumindest für den Skeptiker Cotta bereits gesehen worden, vgl. etwa Schäublin 1990, 92. Gegenüber der bisherigen Forschung wird in der vorliegenden Untersuchung jedoch die Ansicht vertreten, dass Cicero diese Spannung durch das Argumentieren *a persona* bewirkt, weshalb auch Velleius von ihr erfasst wird.

lich, dass sich hinter der personenbezogenen Rhetorik in *De natura deorum* mehr als ein probates Mittel des Autors verbirgt, um den Rezipienten im Sinne einer Rede für oder gegen einen bestimmten Standpunkt einzunehmen. Dies führt abschließend zu der grundlegenden Frage, wie die Bedeutung der persuasiven *persona*-bezogenen Rhetorik für die philosophische Debatte einzuordnen ist.

V. Fazit: Die Argumentation a persona als Beitrag zur römischen Religionsphilosophie

Im Hinblick auf die eingangs gestellte Frage nach Form und Funktion der Rhetorik im Dialog ist in den Kapiteln II–IV herausgearbeitet worden, dass die vom *locus a persona* ausgehende Argumentation die entscheidende Form persuasiver Rhetorik in *De natura deorum* bildet: In Kap. II ist nachgewiesen worden, wie Cicero die Theologie Epikurs diskreditiert, indem der Meister persönlich durch eine klimaktische Folge subtiler Unterstellungen – ausgehend von Angst als irrationalem Leitmotiv über *infidelitas* und *impietas* bis hin zum Widerspruch zwischen Epikurs Person und Lehre – als Philosoph vollkommen disqualifiziert wird; komplementär dazu ist in Kap. III herausgestellt worden, dass der römische Epikureer als positive Kontrastfolie zu seiner eigenen Schule dargestellt wird, um den Rezipienten die Unvereinbarkeit der Velleius exemplarisch zugeschriebenen römischen Werte und Normen mit dem Epikureismus glauben zu machen; daran anknüpfend ist in Kap. IV aufgezeigt worden, dass die Dissoziierung von Schüler und Schule keine rein antiepikureische Argumentationsstrategie bildet, sondern in Buch II/III auch auf den Akademiker angewendet wird, um dem Rezipienten die Kompatibilität der von Cotta personifizierten römischen Tradition einerseits und akademischen Philosophie andererseits zu suggerieren.

Die Funktion dieser Argumentationsform innerhalb des Dialogs geht jedoch über diese einzelnen persuasiven Absichten hinaus. Wenn Cicero seinen Rezipienten einmal die Unvereinbarkeit, einmal die Vereinbarkeit einer Philosophenschule mit römischen Wertvorstellungen nahelegen sucht, – also formal geradezu gegensätzliche Ziele verfolgt, – mag dies zwar den Eindruck erwecken, als ob die *persona*-bezogene Rhetorik in *De natura deorum*

als bloßes Instrument zur Persuasion im Sinne des Autors fungiert. Eine solche Deutung entspräche dem bisher vertretenen, forensischen Interpretationsmodell, demzufolge die Dialogreden in Analogie zu Gerichtsreden zu lesen sind.¹¹² Doch greift ein solches Verständnis hier zu kurz: Ciceros philosophischer Dialog ist mehr als die Summe seiner Reden. So bietet die Gerichtsredenanalogie zwar einen fruchtbaren Ansatz, um die persuasive Absicht einer einzelnen Argumentation zu analysieren. Doch es lässt sich nicht stringent von der Ebene der Rede auf die des Dialogs schließen. Insofern wird die hermeneutische Stärke des forensischen Modells zur Schwäche, wenn es nicht mehr nur um die persuasive Funktion einer Rede, sondern um die dialogübergreifende Funktion von Rhetorik geht. Es gilt daher, den Blickwinkel von der einzelnen Argumentation auf den Dialog als Ganzen zu erweitern und zu fragen, in welchem Verhältnis diese spezielle Form der Rhetorik zum philosophischen Problem steht. Mit anderen Worten ist also zu klären, warum der römische Autor in seinem Dialog gerade vom *locus a persona* ausgehende Argumentationsstrukturen verwendet.

Während heutigen Lesern von Ciceros Dialog eine personenbezogene Argumentation – wenn nicht gar persuasive Rhetorik allgemein – dem Sujet unangemessen erscheinen mag,¹¹³ leistet sie doch einen essentiellen Beitrag zur religionsphilosophischen Debatte von *De natura deorum*. Sie ermöglicht es dem römischen Autor, ein Problem zu behandeln, das sich bei Beschränkung auf die philosophischen Argumente, die er in seinen griechischen Quellen vorgefunden hat, kaum angemessen artikulieren ließe: Es handelt sich um das Problem der Synthese von römischer Tradition mit griechischer Weisheit und Wissenschaft.¹¹⁴

112) Vgl. Schäublin 1990, 94 (auf Basis von Ciceros Hinweis zur Gerichtsredenanalogie in 2,1), Leonhardt 1999, 28f. Vgl. auch oben Kap. I 1 zur Kritik an diesem Ansatz.

113) Vgl. etwa Gigon 1973, 256, der die Wirkung von Ciceros „Argumente[n] ad hominem“ in den *Philosophica* als „zuweilen etwas grob und advokatisch“ beschreibt, oder Schäublin 1990, 90, der zu Cottas polemischer Argumentation gegen den epikureischen Götteranthropomorphismus bemerkt: „Ein solches Vorgehen ist auf keinen Fall sachgerecht und widerspricht allem, was wir uns von einer philosophischen Argumentation erhoffen“ (meine Hervorhebung).

114) Vgl. zu diesem Problem des ciceronianischen Dialogs etwa Gildenhard 2013, vor allem 260–269, und Sauer 2015, 38–43, ferner auch Gigon 1973, 254–257, der in diesem Kontext auch die Rolle von „Argumente[n] ad hominem“ erwähnt (256f.).

Meine These lautet, dass Ciceros personenbezogene Rhetorik in *De natura deorum* als ein Modus bzw. eine Metaebene zur Reflexion dieses Problems fungiert. Wie oben dargelegt, beruht das persuasive Moment der von Velleius und Cotta ausgehenden rhetorischen Strategien der Dissoziierung darauf, jeweils eine möglichst große bzw. geringe Übereinstimmung zwischen dem römisch geprägten Wesen des Vertreters – sei es sein Charakter, sei es seine Stellung – und der griechischen Philosophie, der er anhängt, zu suggerieren (vgl. Kap. III, IV). Ähnlich funktioniert die herausgearbeitete Argumentation *ab Epicuri persona*: Indem Epikur als von irrationalen Ängsten geleitet, als untreu gegenüber Lehrern wie Göttern, schließlich sogar als im Widerspruch zu seiner eigenen Lehre stehend porträtiert wird, soll die von ihm begründete Schule als für einen römischen Aristokraten nicht standesgemäß disqualifiziert werden (vgl. Kap. II). Die personenbezogene Rhetorik bringt damit eine gerade in der *perdifficilis et perobscura quaestio de natura deorum* (1,1) hilfreiche, wenn nicht gar notwendige lebenspraktische Dimension in die Debatte ein.

Die Möglichkeit einer solchen Reflexion ist nicht zuletzt durch die Dialogform bedingt. Ein wesentliches Charakteristikum von Ciceros Dialogen besteht darin, dass seine Figuren – der römischen Lebenswirklichkeit entsprechend – weniger Exponenten eines philosophischen (respektive rhetorischen) Schulstandpunkts als vielmehr Männer des öffentlichen Lebens darstellen, das heißt Senatoren und bisweilen hohe politische und religiöse Amtsträger, die als in den jeweiligen griechischen Wissenschaften interessierte Laien zu verstehen sind.¹¹⁵ Als solche eignen sie sich besonders, um an ihnen exemplarisch die Vereinbarkeit der jeweiligen Schulphilosophie und römischem *mos maiorum* durchzuexerzieren.

Die in Rom längst beheimatete Beredsamkeit fungiert dabei als System der Ordnung und Orientierung: Sie stellt mit ihrem *locus a persona* die nötige Denkkategorie bereit, um über die jeweilige *persona* der Dialogfiguren (oder auch nicht aktiv teilnehmender Dritter wie in Epikurs Fall) römische Wertvorstellungen in die philosophische Debatte einbringen und so *extra causam* das Verhältnis von römischer Tradition und griechischer Innovation problematisieren

115) Vgl. Gildenhard 2013, 260–269.

zu können. Nach Cicero soll dieses Spannungsverhältnis in der höheren Einheit einer mit dem *mos maiorum* übereinstimmenden philosophischen Haltung aufgelöst werden. Als solche empfiehlt sich die Akademie, der Epikureismus disqualifiziert sich. Die Verbindlichkeit dieser Orientierung durch die Rhetorik spiegelt sich im persuasiven Charakter der Argumentation *a persona* wider. Diese stellt somit gleichermaßen Prozess wie Ergebnis der rhetorischen Metareflexion des Autors dar.

Literaturverzeichnis

1. Editionen, Kommentare, Übersetzungen

- Dyck 2003 = Cicero, *De natura deorum liber I*. Edited by A. R. Dyck, Cambridge 2003.
- Gigon / Straume-Zimmermann 1996 = Marcus Tullius Cicero, *Vom Wesen der Götter*. Lateinisch-Deutsch. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von O. Gigon / L. Straume-Zimmermann, Düsseldorf / Zürich 1996.
- Leeman / Pinkster 1981 = M. Tullius Cicero, *De oratore libri tres*. Kommentar von A. D. Leeman / H. Pinkster. Bd. 1: Buch I, 1–65, Heidelberg 1981.
- Mayor 1881–1885 = M. Tullii Ciceronis *de natura deorum libri tres* with introduction and commentary edited by J. B. Mayor. 3 Bde., Cambridge 1881–1885.
- Pease 1955/1958 = M. Tullii Ciceronis *De natura deorum libri tres* edited by A. S. Pease. 2 Bde., Cambridge, Mass. 1955 / 1958 (ND: Darmstadt 1968).
- Plasberg / Ax 1933 = M. Tullii Ciceronis *scripta quae manserunt omnia*. Fasc. 45: *De natura deorum post O. Plasberg edidit W. Ax*, Leipzig 1933 (ND: Berlin 2008).

2. Sekundärliteratur

- Asmis 1995 = E. Asmis, *Epicurean Poetics*, in: D. Obbink (Hg.), *Philodemus and Poetry. Poetic Theory and Practice in Lucretius, Philodemus, and Horace*, New York / Oxford 1995, 15–34.
- Becker 1969 = C. Becker, *Fides*, RAC VII, 1969, 801–839.
- Classen 1985 = C. J. Classen, *Recht. Rhetorik. Politik. Untersuchungen zu Ciceros rhetorischer Strategie*, Darmstadt 1985.
- Classen 1991 = C. J. Classen, *The Speeches in the Courts of Law. A Three-cornered Dialogue*, *Rhetorica* 9, 1991, 195–207.
- Classen 1993 = C. J. Classen, *Ciceros Kunst der Überredung*, in: C. J. Classen / M. Vieldorf (Hgg.), *Die Welt der Römer. Studien zu ihrer Literatur, Geschichte und Religion*, Berlin / New York 1993, 130–154 (= C. J. Classen, *Ciceros Kunst der Überredung*, in: W. Ludwig [Hg.], *Éloquence et rhétorique chez Cicéron. Sept exposés suivis de discussions*. *Vandœuvres-Genève* 24–29 Août 1981, Genève 1982, 149–192).
- Classen 2010 = C. J. Classen, *Teaching philosophy, a form or function of Roman oratory: Velleius' speech in Cicero's *De natura deorum**, in: D. H. Berry /

- A. Erskine (Hgg.), *Form and function in Roman oratory*, Cambridge 2010, 195–207.
- Cole 2013 = S. Cole, *Cicero and the Rise of Deification at Rome*, Cambridge 2013.
- Craig 1981 = C. P. Craig, *The accusator as amicus. An Original Roman Tactic of Ethical Argumentation*, *TAPhA* 111, 1981, 31–37.
- DeFilippo 2000 = J. G. DeFilippo, *Cicero vs. Cotta in De natura deorum*, *AncPhil* 20, 2000, 169–187.
- Dobesch 1985 = G. Dobesch, *Politische Bemerkungen zu Ciceros Rede Pro Marcello*, in: E. Weber / G. Dobesch (Hgg.), *Römische Geschichte, Altertumskunde und Epigraphik. Festschrift Artur Betz*, Wien 1985, 153–213.
- Erler / Tornau 2019 = M. Erler / C. Tornau, *Einleitung: Was ist antike Rhetorik?*, in: M. Erler / C. Tornau (Hgg.), *Handbuch Antike Rhetorik*, Berlin / Boston 2019, 1–16.
- Essler 2011 = H. Essler, *Glückselig und unsterblich. Epikureische Theologie bei Cicero und Philodem. Mit einer Edition von PHerc. 152 / 157 Kol. 8–10*, Basel 2011.
- Fott 2012 = D. Fott, *The Politico-Philosophical Character of Cicero's Verdict in De natura deorum*, in: W. Nicgorski (Hg.), *Cicero's Practical Philosophy*, Notre Dame 2012, 152–180.
- Gawlick 1956 = G. Gawlick, *Untersuchungen zu Ciceros philosophischer Methode*, Diss. Kiel 1956.
- Gawlick / Görler 1994 = G. Gawlick / G. Görler, *Cicero*, in: H. Flashar (Hg.), *Die Philosophie der Antike. Die hellenistische Philosophie. 2 Bde.*, Basel 1994, 991–1168.
- Gigante 1975 = M. Gigante, *„Philosophia medicans“ in Filodemo*, *CronErc* 5, 1975, 53–61.
- Gigon 1962 = O. Gigon, *Rez. M. Tulli Ciceronis De natura deorum libri edited by A. S. Pease*, *Gnomon* 34, 1962, 662–676.
- Gigon 1973 = O. Gigon, *Cicero und die griechische Philosophie*, *ANRW* I 4, 1973, 226–261.
- Gildenhard 2013 = I. Gildenhard, *Cicero's Dialogues: Historiography Manqué and the Evidence of Fiction*, in: S. Föllinger / G. M. Müller (Hgg.), *Der Dialog in der Antike. Formen und Funktionen einer literarischen Gattung zwischen Philosophie, Wissensvermittlung und dramatischer Inszenierung*, Berlin / Boston 2013, 235–274.
- Görler 1974 = W. Görler, *Untersuchungen zu Ciceros Philosophie*, Heidelberg 1974.
- Gotoff 1993 = H. C. Gotoff, *Cicero's Caesarian Speeches. A Stylistic Commentary*, Chapel Hill 1993.
- Grillo 2012 = L. Grillo, *The Art of Caesar's Bellum Civile. Literature, Ideology, and Community*, Cambridge 2012.
- Heilmann 1994 = W. Heilmann, *Auctoritas der Tradition und Ratio im Widerstreit. Zur Position des Cotta in Ciceros De natura deorum (3,5 und 3,51 f.)*, *AU* 37, 1994, 23–30.
- Hösle 2006 = V. Hösle, *Der philosophische Dialog. Eine Poetik und Hermeneutik*, München 2006.
- Inwood 1990 = B. Inwood, *Rhetorica disputatio: The strategy of De finibus II*, *Apeiron* 23, 1990, 143–164.

- Kennedy 1980 = G. A. Kennedy, *Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, London 1980.
- Kleve 1963 = K. Kleve, *Gnosis theon. Die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis in der epikureischen Theologie*, Oslo 1963.
- Knape 2003 = J. Knape, *Persuasion*, in: G. Ueding (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Bd. 6, Tübingen 2003, 874–907.
- Lausberg 2008 = H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Stuttgart 2008.
- Leonhardt 1999 = J. Leonhardt, *Ciceros Kritik der Philosophenschulen*, München 1999.
- Männlein-Robert 2003 = I. Männlein-Robert, *Peroratio*, in: G. Ueding (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Bd. 6, Tübingen 2003, 778–788.
- May 1988 = J. M. May, *Trials of Character. The Eloquence of Ciceronian Ethos*, Chapel Hill 1988.
- Münzer 1920 = F. Münzer, *Römische Adelsparteien und Adelsfamilien*, Stuttgart 1920.
- Neumeister 1964 = C. Neumeister, *Grundsätze der forensischen Rhetorik gezeigt an Gerichtsreden Ciceros*, München 1964.
- Nitsch 1994 = W. Nitsch, *Concessio*, in: G. Ueding (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Bd. 2, Tübingen 1994, 309–311.
- Obbink 1989 = D. Obbink, *The Atheism of Epicurus*, *GRBS* 30, 1989, 187–223.
- Philippson 1939 = R. Philippson, *Tullius (29). Die philosophischen Schriften*, RE VII A1, 1939, 1104–1192.
- Philippson 1940 = R. Philippson, *Des Akademikers Kritik der epikureischen Theologie im ersten Buche der Tuskulanen*, *SO* 20, 1940, 21–44.
- Sauer 2007 = J. Sauer, *Argumentations- und Darstellungsformen im ersten Buch von Ciceros Schrift *De legibus**, Heidelberg 2007.
- Sauer 2013 = J. Sauer, *Dialog, Argument und der implizite Leser in Ciceros staatsphilosophischen Schriften*, in: S. Föllinger / G. M. Müller (Hgg.), *Der Dialog in der Antike. Formen und Funktionen einer literarischen Gattung zwischen Philosophie, Wissensvermittlung und dramatischer Inszenierung*, Berlin / Boston 2013, 173–197.
- Sauer 2015 = J. Sauer, *Dialogform und Argument in den frühen Dialogen Ciceros*, in: G. Damschen / A. G. Vigo (Hgg.), *Dialog und Verstehen. Klassische und moderne Perspektiven*, Münster 2015, 37–58.
- Schäublin 1990 = C. Schäublin, *Philosophie und Rhetorik in der Auseinandersetzung um die Religion. Zu Cicero, De natura deorum I*, *MH* 47, 1990, 87–101.
- Schmude 2003 = M. P. Schmude, *Parataxe / Hypotaxe*, in: G. Ueding (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Bd. 6, Tübingen 2003, 565–570.
- Schofield 1986 = M. Schofield, *Cicero for and against Divination*, *JRS* 76, 1986, 47–65.
- Spahlinger 2005 = L. Spahlinger, *Tulliana simplicitas. Zu Form und Funktion des Zitats in den philosophischen Dialogen Ciceros*, Göttingen 2005.
- Spielvogel 1993 = J. Spielvogel, *Amicitia und res publica. Ciceros Maxime während der innenpolitischen Auseinandersetzungen der Jahre 59–50 v. Chr.*, Stuttgart 1993.
- Stroh 1975 = W. Stroh, *Taxis und Taktik. Die advokatische Dispositionskunst in Ciceros Gerichtsreden*, Stuttgart 1975.

- Süß 1965 = W. Süß, Cicero. Eine Einführung in seine philosophischen Schriften (mit Ausschluß der staatsphilosophischen Werke), Wiesbaden 1965.
- Tarán 1987 = L. Tarán, Cicero's Attitude Towards Stoicism and Skepticism in the *De natura deorum*, in: K.-L. Selig / R. Somerville (Hgg.), *Florilegium Columbia-num*. Essays in Honor of P. O. Kristeller, New York 1987, 1–22.
- Tornau 2006 = C. Tornau, Zwischen Rhetorik und Philosophie. Augustins Argumentationstechnik in *De civitate Dei* und ihr bildungsgeschichtlicher Hintergrund, Berlin / New York 2006.
- Uri 1914 = H. Uri, Cicero und die epikureische Philosophie. Eine quellenkritische Studie, Leipzig 1914.
- von Albrecht 1969 = M. von Albrecht, Das Prooemium von Ciceros Rede pro Archia poeta und das Problem der Zweckmäßigkeit der *argumentatio extra causam*, *Gymnasium* 76, 1969, 419–429.
- Weische 1961 = A. Weische, Cicero und die Neue Akademie. Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte des antiken Skeptizismus, Münster 1961.
- Woolf 2015 = R. Woolf, Cicero: The Philosophy of a Roman Sceptic, New York 2015.
- Wynne 2014 = J. P. F. Wynne, Learned and Wise: Cotta the Sceptic in Cicero's *On the Nature of the Gods*, *OSAPh* 47, 2014, 245–273.

Köln

Rainer Carl Wierzcholowski