Studien zu Cicero De oratore

Autor(en): **Wehrli, Fritz**

Objekttyp: **Article**

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

Band (Jahr): **35 (1978)**

Heft 2

PDF erstellt am: **27.04.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-27774

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Studien zu Cicero De oratore

Von Fritz Wehrli, Zürich

Mario Puelma zum 60. Geburtstag

I. Humanitas und griechische Anthropologie

In einer früheren Arbeit versuchte der Verfasser der vorliegenden Studie, einzelne Themen der griechischen Anthropologie, welche in den Humanitätsvorstellungen der Römer nachwirkten, herauszuarbeiten[1]. Der Art und Weise, wie diese übernommenes Gedankengut sich zu eigen machten, wurde dabei aber keine besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Trotz dem Mangel an jeder systematischen Durchdringung war dessen Rezeption in ihrer Selbständigkeit jedoch eine bemerkenswerte Leistung des hellenisierten Römertums. Mit *humanitàs*, einer Wortschöpfung anscheinend des frühen 1. Jahrhunderts v. Chr., gewann jenes die Umschreibung eines ethisch bestimmten Bildungswertes, und auf diesen wollte Cicero in De oratore die massgebenden Römer seiner Zeit im Rahmen einer polaren Idealvorstellung vom Staatsmann verpflichten.

Die sittlichen Werte, welche mit *humanitas* namhaft gemacht wurden, waren den Griechen zwar als solche nicht fremd, doch haben sie bei jenen bekanntlich keinen Ausdruck von ebensolcher Eindeutigkeit erlangt, der sich in der Umgangssprache durchgesetzt hätte[2]. ἄνθρωπος und die davon abgeleiteten Adjektive zielen ebenso sehr auf die Schwächen des menschlichen Wesens wie auf seine Vorzüge, und zwar von alters her in dem Sinne, dass beides untrennbar miteinander verbunden sei: Hilfsbereitschaft und Nachsicht galten darum als allgemein verpflichtende Tugenden, weil keiner wisse, ob er nicht selbst einmal auf sie angewiesen sein werde. Dass diese Ambivalenz des Menschlichen nicht in den Vorstellungskreis von *humanitas* einging, ist um so auffallender, als das Adjektiv *humanum* schon in vorklassischer Zeit menschli-

1 Vf., *Zur griechischen Begriffsgeschichte des Humanen*, Museum Helveticum 32 (1975) 124ff., im folgenden zitiert MH 32.

2 Die vereinzelten Wortbildungen, welche sich mit *humanitas* vergleichen lassen, stammen aus der philosophischen Ethik, welcher dieser Wertbegriff nicht entscheidend verpflichtet zu sein scheint (vgl. unten S. 76). ἀνθρωπισμός, Erziehung zum wahren Menschen, ist nur durch Diog. Laert. II 70 für Aristippos belegt. Zur Erläuterung des Ausdrucks eignet sich die ebenfalls auf Aristippos bezogene Wanderanekdote, in den Sand einer einsamen Küste gezeichnete geometrische Figuren hätten ihn beruhigt, weil von Menschen, welche solche hinterliessen, nichts Böses zu fürchten sei (MH 32 Anm. 6). Sprachlich analog zu *humanitas* ist ἀνθρωπότης gebildet; die Belege dafür stammen aus dem Zusammenhang eines platonisierenden Dualismus: Philo von Alexandreia (vgl. Index von Leisegang), Plotin *Enn.* VI 1, 10 und Damascius, *Principia* 58 (Ruelle I 125).

ches Verhalten nach seinen liebenswerten und bedenklichen Möglichkeiten bezeichnete, also mit dem griechischen Sprachgebrauch übereinstimmte. Die Belege dafür, welche sich, von Plautus abgesehen, vor allem in den Komödien des Terenz finden, wird man nicht als Zeichen für eine sklavische Wiedergabe seiner griechischen Vorlagen zu verstehen haben, welche gegen die damalige Latinität verstossen hätte. Angesichts seiner stilistischen Meisterschaft darf Terenz vielmehr als Zeuge für dieselbe gelten, so dass sich in ihr eine Hellenisierung der allgemeinen Denkweise gespiegelt haben muss, eine Fähigkeit, die menschliche Natur in ihrer Widersprüchlichkeit gelten zu lassen[3]. Terenz musste wie vor ihm Menander mit einem gebildeten Publikum rechnen können, welches an seiner urbanen Behandlung von Jugendtorheiten Gefallen fand, weil solche allgemein menschlich und darum nicht nur verzeihlich, sondern auch liebenswert seien. Hier sollen nur einige der Hauptstellen aus seinen Komödien angeführt werden, an welchen das entscheidende Stichwort zur Entschuldigung gebraucht wird. Dass der mit ihm zum Ausdruck gebrachte Gedanke geläufig war, lässt sich seiner oft zur blossen Redensart verblassten Verwendung ablesen.

So schwächt in den Adelphen 470 der alte Hegio seinen empörten Bericht über ein nächtliches Abenteuer des Jünglings Aeschines mit der Floskel ab: *persuasit nox amor vinum adulescentia, humanumst.* Ebenfalls in den Adelphen zielen 687 die Vorwürfe des Pflegevaters auf eine Jugendtorheit: *iam id peccatum primum magnum, magnum at humanum tamen, fecere alii saepe item boni.* Und wie ein Motto des ganzen Spiels wirkt das Bekenntnis zum Humanen mit seiner schillernden Doppelnatur im Heautontimorumenos. Es steht im viel besprochenen Vers 77 der Eingangsszene: *homo sum, humani nil a me alienum puto,* womit Chremes die neugierig-teilnehmende Frage nach der Selbstquälerei seines Nachbars Menedemus entschuldigt. Die Worte sollen zunächst nur zum Ausdruck bringen, als Mensch in seiner Bedrohtheit nehme er sich fremdes Schicksal wie sein eigenes zu Herzen. Die weitere Bühnenhandlung bringt jedoch an den Tag, dass er trotz hohen Jahren auch dem Menschlich-Allzumenschlichen nicht entwachsen ist. In seiner Betriebsamkeit meint er nämlich, zugunsten des Menedemus in das Treiben der Jugend eingreifen zu müssen, aber der Anschlag, zu dem er den Sklaven antreibt, hat einzig den Erfolg, seinem eigenen Sohn zur Erfüllung verheimlichter Liebeswünsche zu verhelfen. Und nun kostet es die anderen alle Mühe, Chremes zu menschlichem Verständnis für die zutage getretenen Sünden zu bewegen. Die vorbauende Mahnung des Sklaven, jener sei so wenig als irgend jemand sonst gegen solche gefeit (552 *ut sunt humana*), hat er in den Wind geschlagen, und dann straft er den Jungen zum Entsetzen Menedems *nimis graviter ... nimisque inhumane* (1045f.)[4].

3 Vgl. H. Haffter, Philologus 100 (1956) 296 gegen S. Prete, *«Humanus» nella letteratura arcaica latina* (Milano 1948) 83ff.

4 Im plautinischen *Truculentus* 218 bedeutet *humanum* nicht wie an den behandelten Stellen

Es ist festgestellt worden, dass nach den erhaltenen Zeugnissen der Begriff des Menschlichen in der altlateinischen Komödie trotz den vorgeführten Beispielen häufiger positiv als negativ gebraucht werde als bei Menander und den anderen Vertretern der Nea[5]. Wenn dieser Befund auch mehr als Zufall sein mag, so erlaubt er doch nicht, die rein normative Sinngebung von *humanitas* als Abschluss einer anonym sprachgeschichtlichen Entwicklung zu erklären. Als Bezeichnung einer Idealvorstellung ist dieses Abstractum eine künstliche Schöpfung, zu welcher irgendwelche griechischen, noch zu bestimmenden Theoreme angeregt haben müssen; terminologisch brauchte in solchen die hohe Bewertung des Menschen nicht verdichtet zu sein. Was unter anderem zur Erwägung steht, sind erzieherische Traditionen und Darstellungen der Kulturentwicklung, welche den Menschen in seiner technischen Überlegenheit dem Tier gegenüber feierten. Im Geiste sophistischen Fortschrittsglaubens vorgetragen[6], konnten sie unerwähnt lassen, dass die Zivilisation zunächst physische Schwächen auszugleichen hatte und vor allem dass sie der Ergänzung durch politische und soziale Leistungen bedurfte. Dass Protagoras im Gegensatz zu den geläufigen Darstellungen der Kulturanfänge zwischen einer technischen und einer sittlichen Komponente unterschied und dadurch den prekären Charakter aller menschlichen Verhältnisse sichtbar machte, darf aus dem Mythos geschlossen werden, welchen Platon ihn vortragen liess[7]. Mit der Gründung von Städten allein war es nach dieser Darstellung nicht getan, vielmehr musste Zeus, um der Gewalttätigkeit ihrer Einwohner zu steuern, αἰδώς und δίκη an

des Terenz menschliche Unzulänglichkeit, sondern die Wehrlosigkeit dem Schicksal gegenüber. Wegen des alten Zweifels an der Verantwortlichkeit des Menschen für sein Tun lässt sich das eine vom anderen aber oft nicht unterscheiden. An der hier herangezogenen Stelle nennt eine Hetäre die Verarmung des von ihr ausgebeuteten Liebhabers *humanum facinus*, weil die Unbeständigkeit der Glücksgüter allgemeine Erfahrung ist. Es leuchtet ein, dass auch Plautus umgangssprachlichen Wortgebrauch aufnimmt; auf die griechische Vorgeschichte des Gedankens ist hier nicht einzugehen.

5 H. Haffter (oben Anm. 3) 298.

6 Vgl. L. Edelstein, *The Idea of Progress in Classical Antiquity* (Baltimore 1967) 24ff. 130ff. und passim.

7 Plat. *Prot.* 320 c ff. Eine unterschiedslose und dadurch Probleme ausschliessende Aufzählung zivilisatorischer und politisch-sozialer Schöpfungen findet sich z. B. bei Archelaos VS 60 A 4, 6 und dann bei Jüngeren wie Lukrez 5, 925ff., Vitruv II 1 und Diodor I 8. – Die zur Diskussion gestellte Darstellung des Mythos stammt darum nicht erst von Platon, weil sie die Lebenswichtigkeit der politischen Fähigkeiten, welche der Sophist durch seinen Unterricht zu vermitteln verspricht (Plat. *Prot.* 318 e. 319 a), veranschaulichen soll. Ganz im gleichen Sinne, vermutlich durch Protagoras angeregt, führt der Anonymus Iamblichi VS 89, 6, 4 aus, dass das Unheil einer gesetzlos lebenden Gemeinschaft durch technische Fähigkeiten noch erhöht werde, vgl. F. Heinimann, *Nomos und Physis* (Basel 1945) 115 Anm. 14–15; ferner Th. Cole, *Democritus and the Sources of Greek Anthropology* (Am. Philol. Ass. 1967) 50f., dazu W. Burkert, Arch. Gesch. Philos. 51 (1969) 295. Erzieherisches Gedankengut haben auch andere Sophisten als Protagoras mythologisch eingekleidet, so Prodikos in den *Horai* (VS 84 B 1) und Hippias in einem *Troikos Dialogos* (VS 86 A 2).

diese austeilen und jeden mit Tötung bedrohen, bei dem sich nicht beides finde. Damit war die Gefährdung aller gesetzlichen Ordnung eingestanden, von welcher auch Thukydides wusste. Sie bestimmt seine Schilderung der kerkyräischen Wirren, welche alle Mächte der Zerstörung entfesselt hätten (III 82f.). Der ihn dabei leitende, auch in den Erziehungsansprüchen der Sophisten vorausgesetzte Gedanke muss gewesen sein, dass die menschliche Natur (φύσις ἀνθρώπων) je nach den Umständen ihre potenzielle Veranlagung zu Gewalt oder Verständigung verwirkliche[8]. Diese Anschauung fügte sich zwanglos in das realistische Gesamtbild, zu welchem die psychologischen Einsichten des sophistischen Zeitalters sich zusammenschlossen[9]. Sie war geeignet, die Hochstimmung zu dämpfen, zu welcher eine einseitige Bewunderung für die technische Begabung des Menschen verführen konnte. Dennoch sollte es in der Folge nicht an Darstellungen vor allem von rhetorischer Seite fehlen, welche ein von jeder Problematik unberührtes Bild der menschlichen Gesittung verbreiteten[10]. Auf die Möglichkeit, dass ein solches trotz allen Unterschieden zur Wortschöpfung *humanitas* das seine beitrug, ist später einzugehen (s. unten S. 89).

Eine höchste Vorstellung von der eigentlichen Natur des Menschen hat in ethischem Sinne die philosophische Spekulation entwickelt. Die Identifizierung des Ich mit der unsterblichen Seele und seine diesem Rang entsprechenden sittlichen Verpflichtungen schufen einen denkbar scharfen Gegensatz nicht allein zur sophistischen Psychologie, sondern schon zum demütigen Menschenbild der alten Vulgärethik, das noch in der urbanen Gesittung Athens nachwirkte[11]. Das, was Cicero unter *humanitas* verstand, insgesamt aus platonisch-stoischen Seelenvorstellungen abzuleiten, geht aber zweifellos nicht an, weil dies der Weltbezogenheit des Begriffs nicht gerecht würde[12]. Cicero liebte es zwar, dem Pathos seiner Tugendlehre gelegentlich in der Form philosophischen Jenseitsglaubens Ausdruck zu geben (Anm. 11); auch die Vision des Somnium Scipionis (De rep. VI 9ff.) ist jedoch nicht mehr als ein durch den platonischen

8 Thukydides III 82 χαλεπὰ ... ἀεὶ ἐσόμενα, ἕως ἂν ἡ αὐτὴ φύσις ἀνθρώπων ᾖ, μᾶλλον δὲ καὶ ἡσυχαίτερα καὶ τοῖς εἴδεσι διηλλαγμένα, ἕως ἂν ἕκασται αἱ μεταβολαὶ τῶν συντυχιῶν ἐφιστῶνται. Vorbereitet wurde dieser Gedanke durch die alte Lyrik: Archilochos fr. 68 Diehl = 131 West; Simonides fr. 4 Diehl = 542 Page; weiteres MH 32 Anm. 32. Hier wird die Bestimmbarkeit durch wechselnde Umstände als Beweis für die menschliche Nichtigkeit hervorgehoben. Positiv bewertet bildete sie aber, wie für Sophisten so für Platon und Aristoteles, die Voraussetzung für erzieherischen Erfolg; vgl. F. Heinimann a.O. 116; U. Dierauer, *Tier und Mensch im Denken der Antike* (Amsterdam 1977) 124. Zum Protagorasmythos auch C. W. Müller, Hermes 95 (1967) 140ff. und W. Burkert, Arch. Gesch. Philos. 51 (1969) 295.

9 F. Solmsen, *Intellectual Experiments of the Greek Enlightenment* (Princeton 1975) 126: «Empirical psychology and realistic generalization».

10 Belege bei F. Lämmli, *Homo faber: Triumph, Schuld, Verhängnis* (Basel 1968) 48ff.

11 Diesen Gegensatz veranschaulicht die Umdeutung des delphischen Spruches Γνῶθι σεαυτόν von einer ursprünglichen Mahnung, sich zu bescheiden, zur Erinnerung an die gottverwandte Natur der Seele: z.B. Cic. *De fin.* V 44; *Tusc.* V 70; *De leg.* I 59.

12 Zum Problem F. Beckmann, *Humanitas, Ursprung und Idee* (Münster Westf. 1952) 44.

Er-Mythos angeregtes dichterisches Symbol. Was dabei verwirrend wirkt, ist, dass die hier gefeierten Tugenden, unter welchen auch *humanitas* genannt sein könnte, ihr Gepräge in Wahrheit wesentlich römisch-aristokratischen Überlieferungen verdanken. Nun findet sich Entsprechendes aber auch in De oratore, dem Werke, welches mit De re publica zeitlich und thematisch eng verbunden ist (vgl. unten S. 79). Crassus, welcher hier im Mittelpunkt steht, verdankt seinen hohen Rang als Persönlichkeit wie dort Scipio dem durch ihn repräsentierten Staatswesen. Und weil der Würde desselben auch *humanitas,* eine der Crassus prägenden Eigenschaften[13], gemäss sein musste, hatte sie von jener Demut unberührt zu bleiben, welche für die Griechen eine Komponente menschlichen Selbstbewusstseins bildete. Dieser Anforderung zu entsprechen, schien Cicero anscheinend möglich, weil er die Hellenisierung Roms so wenig wie gebildete Vertreter einer früheren Generation als Bruch mit überlieferten Wertvorstellungen betrachtete, sondern als eine neue Möglichkeit, sich des Vätererbes begrifflich zu versichern[14]. Das nicht problemfreie Verhältnis zwischen dem Tugendkanon eines Mannes von senatorischem Stande und den Wertkategorien sowohl des allgemeinen Jugendunterrichtes als der rhetorischen Ausbildung bei den Griechen gehört zu den Themen der nachfolgenden Seiten.

II. Die Studia humanitatis

Der vollkommene Redner, welcher das Thema des eben genannten Werkes bildet, wird vom Hauptsprecher des Dialogs, L. Licinius Crassus, verkörpert. Seine Mitunterredner lassen keinen Zweifel daran bestehen, dass ihm selbst die Gesinnung, das Können und Wissen eigen seien, die er von jenem erwarte, und überdies zeigt er die vollendetsten Umgangsformen in dem ihn umgebenden Kreise. Gesprächsinhalt und Rahmen ergänzen sich dadurch zur umfassenden Darstellung, wie sich der hochgestellte Römer in Öffentlichkeit und privatem Leben bewegt. Die Anforderungen, welche Crassus an den Redner stellt, haben ihre Vorgeschichte in der rhetorischen Theorie der Griechen, auf welche auch ausdrücklich Bezug genommen wird. Aus diesen historischen Rückblicken lässt sich erkennen, wie weit Cicero über die schulmässigen Ausbildungsprogramme der hellenistischen Zeit hinausging. Er verstand den Rhetor als den führenden Staatsmann, welcher die römische Republik in ihrer ganzen Macht und Grösse zu repräsentieren hatte und darum auch über die

13 Über die Behandlung von *humanitas* als einem römischen Patrimonium vgl. R. Harder, Hermes 69 (1934) 65 (*Kleine Schriften,* München 1960, 402).

14 R. Harder, Die Antike 5 (1929) 299 (*Kleine Schriften* 337) über Scipio Africanus den Jüngeren, der nach dem Berichte des Polybios durch griechische Philosophie zum römischen Adligen zu werden verlangte. Allgemeiner zum Thema u. a. R. Heinze, Hermes 64 (1929) 140, M. Gelzer, Hermes 68 (1933) 129 und W. Steidle, Mus. Helv. 9 (1952) 10.

volle Bildung seines Standes verfügte. Die umfassenden Kenntnisse, welche in seinen Vorlagen von ihm verlangt wurden, weil er jeder forensischen Situation gewappnet sein müsse, versuchte Cicero zur Manifestation einer allgemeinen Erziehung zu erheben, welche schon durch ihren inneren Wert gerechtfertigt sei. Dass die damit unternommene Synthese zwischen zwei verschiedenen Traditionen nicht vollständig gelang, lassen einige Unstimmigkeiten des Werkes erkennen. Diese erlauben dafür dem Interpreten, das in De oratore verarbeitete Gedankengut nach seiner Herkunft zu sondern und dabei Gehalt und Geltungsbereich von *humanitas* im Rahmen einer umfassenden Kodifikation von Werten zu bestimmen.

Das mit derselben in De oratore entworfene Mannesideal ist Ciceros persönliche Leistung, eine Darstellung, welche die einzelnen Vertreter der spätrepublikanischen Senatsherrschaft verpflichten sollte. Es wird ergänzt durch sein politisches Bekenntnis in De re publica, wo ein vollkommenes Rom in seinem politischen Aufbau vor Augen geführt wird. Eine vergleichende Betrachtung der beiden Werke leistet auch der Einzelinterpretation ihre Dienste.

Dass *humanitas* im Gegensatz zum Adjektiv *humanum* nicht als natürliche Veranlagung, sondern als Ergebnis von Erziehung verstanden wurde, kommt in zahlreichen Äusserungen Ciceros auch ausserhalb von De oratore zum Ausdruck[15]. Der Glaube an die veredelnde Wirkung von literarischer oder wissenschaftlicher Bildung war ihm so selbstverständlich, dass er *humanitas* mit *doctrina, litterae* oder *studia* oft in tautologischer Abundanz zusammenstellte[16]. Er konnte sich dafür auf einen allgemein anerkannten Erziehungsgedanken berufen, welcher sich, von der römischen Terminologie abgesehen, bis in die Zeit der griechischen Sophistik zurückverfolgen lässt. Dass Cicero sich zu diesem bekannte, in Wahrheit aber das Hauptgewicht auf die Pflege römischer Traditionen legte (s. unten S. 98), kennzeichnet seine selbständige Behandlung fremden Gedankengutes.

Der einflussreichste Vertreter des genannten Erziehungsgedankens scheint

15 Als besonders ausdrücklich seien folgende Beispiele angeführt: *De or.* III 58 *in eis artibus, quae repertae sunt, ut puerorum mentes ad humanitatem fingerentur atque virtutem; Pro Archia* 4 *ab eis artibus, quibus aetas puerilis ad humanitatem informari solet; De rep.* I 28 *Homines esse solos eos, qui essent politi propriis humanitatis artibus.*

16 *De or.* II 72 *homini non hebeti neque inexercitato neque communium litterarum et politioris humanitatis experti*; *Tusc.* V 66 *cum Musis, id est cum humanitate et cum doctrina*; *Ep. ad Quint. fr.* I 1, 39 *contumeliae ... quae abhorrent a litteris, ab humanitate*; *Ep. ad fam.* XVI 14 (an Tiro) *excita ex somno tuas litteras humanitatemque*; *Pro Archia* 3 *de studiis humanitatis ac litterarum*; *De fin.* V 54 *animi cultus ... ei* (sc. Phalereo Demetrio) *quasi quidam humanitatis cibus*; weitere Belege bei Heinemann s.v. *humanitas*, RE Suppl. V 301. Auf einem solchen Sprachgebrauch beruhte die irreführende Angabe des Gellius *N.A.* XII 17, *humanitas* habe ursprünglich παιδεία, *eruditio*, bedeutet, nicht wie zu seiner eigenen Zeit φιλανθρωπία. Diese bildete schon für die Generation Ciceros eine Erscheinungsform der Gesamthaltung, zu welcher sie erziehen wollte. Angemessener wäre es für Gellius gewesen, von einer Verengerung des Begriffsinhalts von *humanitas* zu sprechen.

Isokrates gewesen zu sein, der schon für den propädeutischen Wert der später zum Bildungssystem der ἐγκύκλιος παιδεία zusammengefassten «Freien Künste», der ἐλευθέριοι τέχναι, eingetreten war[17]. Die in seinem Lehrprogramm neben μουσική als Beispiel der ganzen παιδεία hervorgehobene γραμματική (Περὶ ἀντιδόσεως 267) entspricht Ciceros *litterae*, und ausdrücklich gedenkt er der Beschäftigung mit Dichtern im Sendschreiben an Nikokles 13. 48f. Wissenschaftliche Fächer wie die in Περὶ ἀντιδόσεως 261 und 265 genannte Astronomie und Geometrie scheinen im Unterricht der ciceronischen Zeit zurückgetreten zu sein[18].

Ein terminologischer Name für die von ihm vermittelte Bildung fehlt in den Schriften des Isokrates – sofern man nicht φιλοσοφία als solchen gelten lässt (Anm. 21). Dafür spricht aber Aristoteles an zentraler Stelle und im Sinne zweifellos der gleichen Tradition von einer παιδεία ... ἐλευθέριος καὶ καλή (Pol. 1338 a 30ff.). Er meint damit die dem freien Manne anstehende Erziehung, welche nicht auf die praktische Verwendung in einem Berufe zugeschnitten sei[19]. Die Übereinstimmung des hier vorgetragenen Gedankens mit den Gesichtspunkten des Isokrates zeigt sich deutlich darin, dass auch dieser seinen Unterricht von einem solchen unterschieden hat, der bloss auf Broterwerb ausgerichtet sei[20]. Er hatte also ebenfalls eine Bildung vor Augen, die ihren Träger in einem geistigen Sinne förderte und darum als ständisches Privileg auf den Namen ἐλευθέριος Anspruch gehabt hätte. Im Gegensatz zu Aristoteles verzichtete er auf denselben wie auch auf den Gebrauch des Nomens ἐλευθεριότης (Aristot. NE 1119 b 22ff.), vermutlich um angesichts des vieldeutigen Wortgebrauchs seinen eigenen Unterricht keinem Missverständnis auszusetzen. Charakteristisch ist, wie er diesen einmal vom allgemeinen Jugendunterricht, für welchen jene Bezeichnung geläufig war, absetzt[21]. Den methodischen

17 Dazu F. Kühnert, *Allgemeinbildung und Fachbildung* (Berlin 1961) und H. Fuchs s.v. *Enkyklios Paideia*, Reallex. f. Antike u. Christentum (Stuttgart 1962) 365. – Ob Cicero sich unmittelbar von Isokrates anregen liess, hat angesichts der allgemeinen Unterrichtstradition untergeordnete Bedeutung; vgl. H. K. Schulte, *Orator, Untersuchungen über das ciceronianische Bildungsideal* (Frankfurt 1935) 18ff.; G. Kennedy, *The Art of Rhetoric in the Roman World* (Princeton 1972) 88. 220f. Zu erneuter Geltung wurde Isokrates im 2. Jh. v. Chr. durch Hermagoras und seine Gesinnungsgenossen gebracht (s. unten S. 90).

18 H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité* (Paris 1950) 371.

19 Aristot. *Pol.* 1338 a 30ff. ὅτι μὲν τοίνυν ἐστὶ παιδεία τις ἣν οὐχ ὡς χρησίμην παιδευτέον τοὺς υἱεῖς οὐδ' ὡς ἀναγκαίαν ἀλλ' ὡς ἐλευθέριον καὶ καλήν, φανερόν ἐστιν, vgl. Ps.Plat. *Kleit.* 407 c γράμματα καὶ μουσικὴν καὶ γυμναστικὴν ... ἃ δὴ παιδείαν ἀρετῆς εἶναι τελείαν ἡγεῖσθε.

20 Isokr. *Antidosis* 263f. ταῦτα τὰ μαθήματα ... τοὺς μὲν ἀπηκριβωμένους οὐδὲν ἂν εὐεργετήσειε πλὴν τοὺς ἐντεῦθεν ζῆν προῃρημένους.

21 Isokr. *Antidosis* 266 φιλοσοφίαν καλῶ τὴν διατριβὴν τὴν τοιαύτην, ἀνδρικωτέραν μὲν ἧς οἱ παῖδες ἐν τοῖς διδασκαλείοις ποιοῦνται, τὰ δὲ πλεῖστα παραπλησίαν. Allgemein über den Sprachgebrauch ἐλευθεριότης und ἐλευθέριος F. Dirlmeier, *Aristoteles Nikomachische Ethik* (Berlin 1956), Kommentar 354ff.

Unterschied von jeder beruflichen Fachausbildung sah er wie Aristoteles in der Vermeidung von Spezialisierung. Die Verachtung des Banausischen fand bei beiden Autoren sehr ähnlichen Ausdruck[22] und sollte sich in der römischen Aristokratie, für welche Cicero sprach, entsprechend ihrer allgemeinen Exklusivität noch verstärken (vgl. unten S. 97ff.).

Dass dieser mit den *humanitatis artes* (De rep. I 28, vgl. Anm. 15) die Bildungsfächer meinte, welche bei den Griechen der ἐλευθέριος παιδεία (Anm. 19), d.h. einer am Idealbild des Freien oder Vornehmen ausgerichteten Erziehung dienten, lässt sich terminologisch erhärten. Er spricht nämlich im gleichen Sinn auch von *liberales doctrinae atque ingenuae* (De or. III 127) oder noch eindeutiger von *artes libero dignae* (De or. I 72), ja sogar pleonastisch von *ingenuae et humanae artes* (De or. III 21). Offensichtlich gebrauchte er das Adjektiv *humanum* so gut wie synonym mit *ingenuum* und *liberale,* und dies kam nicht nur einer Vergeistigung des standesethischen Bedeutungsgehalts, sondern auch einer Verschiebung in der Richtung des Menschenfreundlichen gleich. Man wird sich daran zu erinnern haben, dass die Umgangssprache schon zur Zeit des Terenz mit *humanum* ausser menschlichen Schwächen auch Hilfsbereitschaft und Nachsicht bezeichnen konnte, und dass die Komödie Menanders dafür einige Anhaltspunkte bot (z.B. fr. 761 K.). Ausserdem hat Isokrates als Erfolg seiner Erziehung die zarte Rücksicht im Umgang mit anderen erwartet (Anm. 26). Es fehlt also nicht ganz an Hinweisen dafür, dass die Römer mit *studia humanitatis* und ähnlichen Bezeichnungen tatsächlich den Sinn der ἐλευθέριος παιδεία trafen, sofern jene im Dienste attischer Urbanität stand (s. unten S. 83). Im Rahmen dieser Erziehungstradition wäre *humanitas* frei von den Zügen aristokratischer Konventionen gewesen, welche sie als Komponente des staatsmännischen Modells von De oratore aufweist. Die Frage, ob dieser Gegensatz auf die Vielschichtigkeit zurückgeht, in welcher sich die Hellenisierung der römischen Bildung vollzog, kann vorläufig nur gestellt werden. Jedenfalls waren die *studia humanitatis* nach Herkunft und Bildungsziel dem Glauben an einen autochthon römischen Ursprung von *humanitas,* welcher Ciceros Werk vom Staatsmanne beherrscht, nicht günstig[23]. Mit einer systematischen Ge-

22 Aristot. *Pol.* 1337 b 15 ἔστι δὲ καὶ τῶν ἐλευθερίων ἐπιστημῶν μέχρι μέν τινος ἐνίων μετέχειν οὐκ ἀνελεύθερον, προσεδρεύειν δὲ λίαν πρὸς τὸ ἐντελὲς ἔνοχον ταῖς εἰρημέναις βλάβαις. Isokr. *Antidosis* 268 διατρῖψαι μὲν οὖν περὶ τὰς παιδείας ταύτας χρόνον τινὰ συμβουλεύσαιμ' ἂν τοῖς νεωτέροις, μὴ μέντοι περιιδεῖν τὴν φύσιν αὐτῶν κατασκελετευθεῖσαν ἐπὶ τούτοις. Die gesellschaftlich anerkannte Gültigkeit dieses Wertmassstabes veranschaulicht die Eingangsszene des platonischen Protagoras. In dieser gibt Sokrates dem jungen Hippokrates zu bedenken, was er vom Unterricht des soeben in der Stadt abgestiegenen Sophisten zu erwarten habe. Seiner Herkunft gemäss zieme ihm nicht die Ausbildung für irgendwelchen Beruf, sondern allein die παιδεία des ἰδιώτης und ἐλεύθερος (312 ab).

23 Im Gegensatz zu diesem hat Cicero von griechischer Herkunft aller Kultur nicht im Gedanken an die *studia humanitatis,* sondern an ein Theorem athenischer Selbstverherrlichung gesprochen, und zwar deutlich im Tone der Skepsis: *Pro Flacco* 62 *adsunt Athenienses, unde humanitas, doctrina, religio, fruges, iura, leges ortae atque in omnis terras distributae putantur.*

schlossenheit jener Bildungstradition ist im übrigen weder bei Griechen noch bei Römern zu rechnen. Sie scheint aber auch nie eine prinzipielle Neuorientierung, höchstens in späthellenistisch-römischer Zeit eine gewisse Reduktion der Zielsetzungen, erfahren zu haben. Auf griechischer Seite wurde ein zweifaches Ziel des Unterrichtes, ein intellektuelles und ein ethisches, genannt, und dieses anerkannte auch Cicero, obwohl er seinen beiden Hälften ungleiche Bedeutung beimass.

Dass Aristoteles und Isokrates von wissenschaftlicher Beschäftigung übereinstimmend eine allgemein geistige Schulung erwarteten, geht auf eine gemeinsame, durch den sophistischen Unterricht begründete Tradition zurück. Vermutlich ebenfalls von dieser bestimmt, forderte Platon, dass die Jugend sich zur Vorbereitung auf die Dialektik, d.h. die philosophische Hauptdisziplin, in Rechnen und Geometrie übe. Im gleichen Sinne definierte Aristoteles Bildung, zu welcher diese beiden Disziplinen zählten, als Fähigkeit zu kritischem Urteil, und Isokrates erklärte es als vornehmste Aufgabe seiner Schulung in Geometrie, Astronomie und anderen Disziplinen, den jungen Menschen zur Stellungnahme in wichtigeren Dingen, d.h. solchen des privaten und öffentlichen Lebens, zu befähigen[24]. Dass diese Bewertung wissenschaftlicher Studien auch Cicero geläufig war, zeigt eine Stelle in De re publica, wo Laelius gegen die Verherrlichung kontemplativer Lebensführung einwirft, jene hätten höchstens den Wert, als geistige Vorübung den Knaben ein späteres Erlernen wichtigerer Dinge zu erleichtern[25]. Die Übereinstimmung mit der Erklärung des Isokrates beschränkt sich nicht auf die Formulierung, denn auch hier dienen Geometrie und Astronomie als Beispiele. Im übrigen klingt in den Worten des Laelius ein Ton der Geringschätzung, welcher Isokrates fremd war, dafür aber einem gewissen Pragmatismus des römischen Erziehungswesens entsprochen haben wird (vgl. oben S. 80 und Anm. 18).

Was Isokrates von seiner Erziehungsweise in ethischer Hinsicht erwartete,

24 Plat. *Politeia* 536 d τὰ μὲν τοίνυν λογισμῶν τε καὶ γεωμετριῶν καὶ πάσης τῆς προπαιδείας, ἣν τῆς διαλεκτικῆς δεῖ προπαιδευθῆναι, παισὶν οὖσι χρὴ προβάλλειν. Aristot. *Part. an.* 639 a 4 πεπαιδευμένου γάρ ἐστι κατὰ τρόπον τὸ δύνασθαι κρῖναι εὐστόχως, τί καλῶς ἢ μὴ καλῶς ἀποδίδωσιν ὁ λέγων. τοιοῦτον γὰρ δή τινα καὶ τὸν ὅλως πεπαιδευμένον οἰόμεθ' εἶναι, καὶ τὸ πεπαιδεῦσθαι τὸ δύνασθαι ποιεῖν τὸ εἰρημένον. Isokr. *Antidosis* 265 περὶ γὰρ τὴν περιττολογίαν καὶ τὴν ἀκρίβειαν τῆς ἀστρολογίας καὶ γεωμετρίας διατρίβοντες καὶ δυσκαταμαθήτοις πράγμασιν ἀναγκαζόμενοι προσέχειν τὸν νοῦν, ἔτι δὲ συνεθιζόμενοι μένειν καὶ πονεῖν ἐπὶ τοῖς λεγομένοις καὶ δεικνυμένοις καὶ μὴ πεπλανημένην ἔχειν τὴν διάνοιαν, ἐν τούτοις γυμνασθέντες καὶ παροξυνθέντες ῥᾷον καὶ θᾶττον τὰ σπουδαιότερα καὶ πλείονος ἄξια τῶν πραγμάτων ἀποδέχεσθαι καὶ μανθάνειν δύνανται. ... γυμνασίαν ... τῆς ψυχῆς καὶ παρασκευὴν φιλοσοφίας καλῶ τὴν διατριβὴν τὴν τοιαύτην, ἀνδρικωτέραν μὲν ἧς οἱ παῖδες ἐν τοῖς διδασκαλείοις ποιοῦνται, τὰ δὲ πλεῖστα παραπλησίαν. καὶ γὰρ ἐκείνων οἱ περὶ τὴν γραμματικὴν καὶ τὴν μουσικὴν καὶ τὴν ἄλλην παιδείαν διαπονηθέντες ... αὐτοὶ ... αὑτῶν εὐμαθέστεροι γίγνονται πρὸς τὰ μείζω καὶ σπουδαιότερα τῶν μαθημάτων.

25 Cic. *De rep.* I 30 *istae quidem artes, si modo aliquid valent,* ⟨*id valent,*⟩ *ut paulum acuant et tamquam irritent ingenia puerorum, quo facilius possint maiora discere.*

lehrt eine Äusserung im Panathenaikos. Nach dieser zeigt sich die Bildung eines Menschen unter anderem in der Kunst des Umganges mit seiner Umgebung, vor allem in der Fähigkeit, lästige Eigenschaften der anderen freundlich zu ertragen und seinerseits ihnen nicht beschwerlich zu werden[26]. Was damit umschrieben wird, sind zunächst die Formen gesellschaftlicher Urbanität, doch wird es von einem Ideal der Güte und des Verständnisses für den Mitmenschen getragen. Dass ein solches die attische Gesittung der nachklassischen Zeit beseelte, bezeugen am sprechendsten das Billigkeitsprinzip der damaligen Rechtspflege und in der Dichtung die Komödie Menanders (MH 32, 128). Wenn Isokrates sich im Einklang mit der von den Vorfahren überlieferten Erziehung zu wissen glaubte[27], so dachte er wohl an die altüberlieferte Dichterauslegung moralischer Richtung, welche er selber gepflegt haben muss (s. oben S. 80). Im Gegensatz zu Platon enthob ihn das darin liegende Bekenntnis zu überlieferten Wertordnungen einer theoretischen Begründung seiner Ethik. Anscheinend sah er in der Sitte den Niederschlag angeborener und darum sinnvoller Naturanlagen; jedenfalls erklärte er, es sei der menschlichen Natur versagt, über blosse δόξα hinaus zu ἐπιστήμη zu gelangen, zur theoretischen Einsicht, was richtiges Verhalten sei[28]. In gleicher Weise berief sich später Cicero auf altrömische Überlieferungen; soweit er dafür einer erkenntnistheoretischen Rechtfertigung bedurfte, lieferte sie ihm die akademische Skepsis.

Nach ihrem Gehalt lassen sich die Tugenden, welche Isokrates dem πεπαιδευμένος zuschreibt, ungefähr unter dem Begriff der *humanitas* zusammenfassen, und hier wie dort sind sie Teil eines weiter reichenden Wertsystems polaren Charakters, welches von den Anforderungen des öffentlichen und privaten Lebens bestimmt wird. In welcher Form Cicero dieses bei der Darstellung des vollkommenen Redners und Staatsmannes berücksichtigte, wird im folgenden eingehend zu behandeln sein (vgl. aber oben S. 78). Dass es für Isokrates galt, zeigt dessen formelhafte Ausdrucksweise für die Bezeichnung einer entsprechend umfassenden Erziehung[29]; er folgte dabei einer Tradition, in welcher schon Protagoras und Xenophon standen[30]. Der politischen Erziehung diente

26 Isokr. *Panath.* 30ff. καλῶ πεπαιδευμένους ... τοὺς πρεπόντως καὶ δικαίως ὁμιλοῦντας τοῖς ἀεὶ πλησιάζουσι καὶ τὰς μὲν τῶν ἄλλων ἀηδίας καὶ βαρύτητας εὐκόλως καὶ ῥαδίως φέροντας, σφᾶς δ' αὐτοὺς ὡς δυνατὸν ἐλαφροτάτους καὶ μετριωτάτους τοῖς συνοῦσι παρέχοντας.

27 Isokrates, *Panath.* 26 gedenkt τῆς ... παιδείας τῆς ὑπὸ τῶν προγόνων καταλειφθείσης.

28 Isokr. *Antidosis* 271 ἐπειδὴ γὰρ οὐκ ἔνεστιν ἐν τῇ φύσει τῇ τῶν ἀνθρώπων ἐπιστήμην λαβεῖν, ἣν ἔχοντες ἂν εἰδεῖμεν ὅ τι πρακτέον ἢ λεκτέον ἐστίν, ἐκ τῶν λοιπῶν σοφοὺς μὲν νομίζω τοὺς ταῖς δόξαις ἐπιτυγχάνειν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τοῦ βελτίστου δυναμένους, φιλοσόφους δὲ τοὺς ἐν τούτοις διατρίβοντας.

29 Isokr. *Antidosis* 99 ἀξιῶ γάρ, εἰ μέν τινες τῶν ἐμοὶ συγγεγενημένων ἄνδρες ἀγαθοὶ γεγόνασιν περὶ τὴν πόλιν καὶ τοὺς φίλους καὶ τὸν ἴδιον οἶκον, ἐκείνους ὑμᾶς ἐπαινεῖν. ibid. 180 τῆς (sc. ψυχῆς) μὲν γὰρ ἔργον εἶναι βουλεύσασθαι καὶ περὶ τῶν ἰδίων καὶ περὶ τῶν κοινῶν.

30 Plat. *Prot.* 318 e: Protagoras lehrt εὐβουλία⟨ν⟩ περὶ τῶν οἰκείων ... καὶ περὶ τῶν κοινῶν. Xenoph. *Oikon.* 4, 3: Aufgabe des Polisbürgers ist es, καὶ φίλων καὶ πόλεως συνεπιμελεῖσθαι,

sein Rhetorikunterricht, und stolz wies er darauf hin, wieviele seiner Schüler sich als Staatsmänner ausgezeichnet hätten (Antidosis 93ff.)[31].

III. Humanitas im Rahmen einer umfassenden Wertordnung

Als Träger edler Umgangsformen, welche dem gesellschaftlichen Ideal des Isokrates nahe kommen, werden in De oratore Crassus und Antonius gezeichnet. Beide legen die zarteste Rücksicht auf die übrigen Gesprächsteilnehmer an den Tag, der erste durch die Vermeidung vermeintlicher *superbia* und *inhumanitas* in weit ausholenden Darlegungen (I 99), der zweite durch die Entschuldigung seiner *loquacitas,* die ihn vor Meistern der Rede als *impudens, non nimis verecundus* blossgestellt haben könnte (II 361). Antonius wird aber durch die Beteuerung seiner *humanitas* und *facilitas* beschwichtigt (II 362). Dass er damit überdies *scientia* und *copia* verbinde, muss als weiteres Kompliment verhindern, *humanitas* als einseitige Charakterisierung auszulegen (vgl. unten S. 85); eine durch Wissen genährte Macht des Wortes (vgl. unten S. 97) ergänzt sie zum Bilde des idealen, über alle Register der Eloquenz verfügenden Redners, welches Cicero in De oratore entwirft. *Facilitas* als Aspekt von *humanitas* zu verstehen, erlaubt die gleiche Verbindung dieser beiden Eigenschaften in Ciceros

ebenso ibid. 6, 10. – Dass bei dieser Formulierung Verpflichtungen sehr gegensätzlicher Natur gemeint waren, veranschaulicht das Beispiel des Ischomachos, welchen Xenophon als athenischen καλὸς κἀγαθός vorführt (ibid. 6, 12). Die dauernde Kriegsbereitschaft, zu welcher der Polite zur Zeit des unabhängigen Stadtstaates genötigt wurde, verlieh der militärischen Tapferkeit einen höchsten Rang. Die dadurch geschaffene spannungsreiche Einheit von Draussen und Drinnen, Mann und Frau, Mut und Ängstlichkeit, Krieg und Frieden wird im *Oikonomikos* 7, 22ff. sehr lebensnah geschildert. Zu ihren Folgen gehörte, dass die griechische Ethik bis in die Spätzeit Mühe hatte, auch in der privaten Sphäre auf verschiedene Massstäbe Feind und Freund gegenüber zu verzichten, vgl. A. Dihle, *Die Goldene Regel* (Göttingen 1962) 30ff.

In philosophischer Abstraktion stellt sich dieses Problem für Platon als Spannung zwischen Männlichkeit und Besonnenheit (ἀνδρεία, σωφροσύνη) oder Gerechtigkeit, den beiden gleich lebenswichtigen Tugenden, die der vollkommene Staatsmann in sich vereinigen würde (*Prot.* 329 e; *Politikos* 306 b; *Gesetze* 696 b). In seinem Sinne spricht Cicero *De leg.* III 1 von der *difficillima societas gravitatis cum humanitate* (vgl. Anm. 37), vgl. R. Harder, *Über Ciceros Somnium Scipionis* (Halle 1929) 149 (*Kleine Schriften* 394, München 1960).

31 Die Formel für politische Betätigung lautet bei Isokrates καὶ λέγειν καὶ πράττειν (*Antidosis* 192; vgl. ibid. 266) oder καὶ λέγειν καὶ πολιτεύεσθαι (*Adv. soph.* 14) und scheint aus der alten Sophistik zu stammen (Plat. *Prot.* 319 a καὶ πράττειν καὶ λέγειν). Spricht dies dafür, dass sein Rhetorikunterricht wie in jener nur Teil einer umfassenden Vorbereitung auf das Staatsleben im Sinne einer πολιτικὴ τέχνη (Platon a.O.) war? Jedenfalls bestand in der Demokratie politische Betätigung zum wesentlichen Teil in rednerischem Auftreten. Die Unklarheit der Formel scheint durch ihre homerische Herkunft als Bezeichnung von Rat und Tat (im vorwiegend kriegerischen Sinn) bedingt zu sein (s. unten S. 95). Im Kompetenzstreit mit den Philosophen (s. unten S. 89) wurde sie dann zum Zeugnis für eine Frühzeit, in welcher politische Zuständigkeit durch Erfahrung und natürliche Einsicht legitimiert wurde (s. unten S. 93). Erst damals scheint ferner die Rhetorik zur nominellen Hauptdisziplin eines ganzen Erziehungswesens erhoben worden zu sein (s. unten S. 90); vgl. Anm. 67.

Rede Pro Murena 66 (vgl. unten S. 87 und Anm. 40). Dort werden sie nämlich, an De oratore II 362 erinnernd, mit *gravitas* und *severitas* als sich gegenseitig ergänzende Tugenden zusammengestellt. Es ergibt sich daraus für *facilitas* eine Wertvorstellung, welche allem Anscheine nach schon dem Erziehungsprogramm des Isokrates angehörte. Sofern das Wort nämlich ἐλαφρότης im Griechischen entsprach, meinte Cicero damit die angenehmen Umgangsformen, an welchen jener den wahrhaft erzogenen Menschen erkennen wollte[32]. Die Sorge um solche brauchte sich in Rom so wenig wie in Athen mit blossen Äusserlichkeiten zu erschöpfen. Die Höflichkeiten von Ciceros Dialogpersonen wirken zwar etwas zeremoniell, aber allgemein menschliche und gesellschaftliche Rücksicht lassen sich nicht scharf voneinander trennen. *Verecundia,* um welche Antonius bangt, ist eine ethische, mit *humanitas* eng verbundene Wertvorstellung und findet wie jene in *facilitas* ihren unmittelbaren Ausdruck. In tieferen Schichten des Persönlichen lässt Cicero das vorbildliche Verhalten des Crassus verwurzelt sein. Seiner Liebenswürdigkeit beim Gelage und seinem feinen Humor kommt das Prädikat *humanitas* zunächst darum zu, weil sich darin musische Bildung offenbart. Überdies versteht er aber auch, damit die schweren Sorgen zu bannen, welche ihn selber und seine Gäste tagsüber bedrückt haben[33]. Eine solche Selbstbeherrschung gegenüber dem Schicksal, seiner Gunst wie seiner Ungunst, hat Isokrates zum Kennzeichen des Gebildeten erklärt, und für Aristoteles war sie ein Zug der Megalopsychie, des von ihm vergeistigten Ideals eines vornehmen Mannes[34]. Nach der Darstellung Ciceros liess Crassus sich jedoch durch seine innere Autarkie nicht davon abhalten, an den politischen Kämpfen, welche den Hintergrund des Dialoges bilden, voll und leidenschaftlich Anteil zu nehmen (De or. III 1ff.). Das Gespräch ist unmittelbar vor dem Ausbruch des Bundesgenossenkrieges im Jahre 91 v. Chr. und dem Tode des Crassus gedacht, welcher durch den Vergleich mit dem des Sokrates (De or. III 15) zum politischen Martyrium stilisiert wird. Die staatsmännische Grösse des Crassus und seine überlegene Ruhe in den Mussestunden will Cicero als gegensätzliche Qualitäten verstanden wissen, welche das spannungsreiche Bild seiner Persönlichkeit bestimmen.

32 Dass die genaue Übereinstimmung nur für das griechische Adjektiv belegt ist, fällt nicht ins Gewicht. Es handelt sich um Isokr. *Panath.* 31 (vgl. oben Anm. 26). Die gleiche Bedeutung hat ἐλαφρός im Platonbrief 13, 360 c, wo dem Tyrannen Dionysios von Syrakus ein Schüler des Eudoxos empfohlen wird οὔτε ἄχαρίς ἐστιν ἐντυχεῖν οὔτε κακοήθει ἔοικεν, ἀλλὰ μᾶλλον ἐλαφρὸς καὶ εὐήθης δόξειεν ἂν εἶναι.

33 *De or.* I 27 *tantam in Crasso humanitatem fuisse, ut, cum lauti accubuissent, tolleretur omnis superioris tristitia sermonis eaque esset in homine iucunditas et tantus in iocando lepos, ut dies inter eos curiae fuisse videretur, convivium Tusculani*; vgl. K. Büchner, *Humanum und humanitas in der römischen Welt,* Studium Generale 14 (1961) 641.

34 Isokr. *Panath.* 31 (vgl. Anm. 26) καλῶ πεπαιδευμένους ... ἔτι τοὺς τῶν μὲν ἡδονῶν ἀεὶ κρατοῦντας, τῶν δὲ συμφορῶν μὴ λίαν ἡττωμένους, ἀλλ' ἀνδρωδῶς ἐν αὐταῖς διακειμένους. Arist. *NE* 1124 a 12 ὁ μεγαλόψυχος ... πᾶσαν εὐτυχίαν καὶ ἀτυχίαν μετρίως ἕξει, ὅπως ἂν γίνηται, καὶ οὔτε εὐτυχῶν περιχαρὴς ἔσται οὔτε ἀτυχὼν περίλυπος.

In rhetorischer Sicht lässt er diese Spannweite denselben Crassus als Beherrschung polarer Ausdrucksmöglichkeiten preisen. Die menschliche Sprache erscheint dabei einerseits als Mittel der Machtausübung in der Öffentlichkeit, anderseits der geistreich gebildeten Unterhaltung im engen Kreis, deren Meister er nach der Darstellung des Autors selber ist. Auffallend ist an dieser Verherrlichung der Redekunst allerdings, dass sie den Begriff des Humanen auf den intimen Bereich beschränkt, die advokatorische Tätigkeit dagegen mit dem politischen Kampfe zur Einheit zusammenfasst, obwohl der Rechtsschutz des Schwachen wie andere öffentliche Hilfeleistungen jenem ebenfalls zugezählt werden konnten[35] (Anm. 13. 14 und unten S. 88). Cicero steht hier offenbar im Banne der ursprünglich rein formell verstandenen Theorie der rhetorischen Stilformen oder *genera dicendi*, während sich an anderen Stellen von De oratore Ansätze zeigen, dieselben als Ausdrucksmittel eines persönlichen Ethos zu interpretieren und demgemäss ethische Begrifflichkeit in die Lehre von den Tonlagen der Rede eindringen zu lassen[36]. Dies geht auf Ciceros umfassendes Bemühen zurück, rhetorische Theorien in sein Idealbild vom Redner zu integrieren. Besonders tiefgreifend hat sich dieses in der Neufassung eines auf möglichst vielseitiges Sachwissen gerichteten Ausbildungsprogramms ausgewirkt (s. unten S. 97). Dass die Beherrschung gegensätzlicher Ausdrucksmöglichkeiten nach Herkunft und eigentlichem Gehalt kein rhetorisches Modell war, sondern ein Aspekt von Ciceros tiefer gefasstem staatsmännischem Ideal, beweisen solche Umschreibungen desselben, bei welchen der Redekunst überhaupt nicht gedacht wird. So rühmt er im Eingang des dritten Buches von De legibus, sein Freund Atticus, einer der dortigen Gesprächsteilnehmer, zeichne sich durch die überaus seltene Verbindung von *gravitas* und *humanitas* aus[37].

35 *De or.* I 30 *neque vero mihi quicquam, inquit, praestabilius videtur quam posse dicendo tenere hominum mentes, allicere voluntates, impellere quo velit, unde autem velit deducere*; ibid. I 32 *quid tam porro regium, tam liberale, tam munificum, quam opem ferre supplicibus, excitare afflictos, dare salutem, liberare periculis, retinere homines in civitate? ... age vero, ne semper forum, subsellia, rostra meditere, quid esse potest in otio aut iucundius aut magis proprium humanitatis quam sermo facetus ac nulla in re rudis?*

36 Zur Theorie der rhetorischen Stilformen H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik* (München 1960) I 519 und J. Martin, *Antike Rhetorik. Technik und Methode* (München 1974) 331. Am deutlichsten zeigt sich Ciceros ethologische Tendenz im Eindringen von *humanitas* in die Stiltheorie: *De or.* II 212 *asperitas contentionis oratoris ipsius humanitate conditur.* In analoger Weise findet das Adjektiv *grave* als primär politisch-moralische Wertvorstellung z. B. in *De or.* III 177 rhetorische Verwendung (O. Hiltbrunner, *Festschrift für A. Debrunner*, Bern 1954, 200 = Wege der Forschung XXXIV 409).

Das Ethos des Rhetors wie auch des Dichters in seiner Diktion wahrzunehmen, lehrte schon die sophistische Literaturwissenschaft (*Phyllobolia für P. Von der Mühll*, Basel 1945, 9ff. = Vf., *Kleine Schriften*, Zürich und München 1972, 97ff.). Die Theorie der Rhetorik bewahrte diesen Gesichtspunkt unter dem Begriff des ἀληθινὸς λόγος (Hermogenes Περὶ ἰδεῶν II 7); in den Lehrbüchern kam er mit der Gliederung nach *ars* und *artifex* zur Anwendung: E. Norden, Hermes 40 (1905) 486.

37 Cic. *De leg.* III 1 (vgl. Anm. 30) *cuius* (sc. Attici) *et vita et oratio consecuta mihi videtur difficilli-*

Verwandt damit ist das Urteil über Brutus, er geniesse allgemeine Bewunderung für seine beiden so unvereinbar scheinenden Tugenden der *severitas* und *comitas*[38], und in einem Briefe heisst es von Lentulus, er habe seine *magnitudo animi* mit *humanitas* ausgeglichen[39]. Seinem Prozessgegner Cato legt Cicero nahe, die ihm angeborene *gravitas* und *severitas* durch die *comitas* und *facilitas* seines berühmten Ahnherrn zu mildern[40], und in gleichem Sinn wird sein Bruder Quintus von ihm gemahnt, bei der Rechtssprechung in der Provinz zwar unerbittliche Autorität, zugleich aber auch Verständnis und Milde walten zu lassen[41]. Schliesslich liegt das gleiche Gegensatzpaar einem Wortspiel zugrunde, das sich in einem anderen Brief an Quintus befindet. Cicero droht jenem dort nämlich, wenn er es über sich bringe, das geschmacklose Machwerk eines zeitgenössischen Literaten zu lesen, werde er von seiner Männlichkeit überzeugt sein, nicht aber von seiner Menschlichkeit[42].

Einen unmittelbaren Rückhalt gab dem antinomischen Modell Ciceros der allgemeine Dualismus der Lebensbedingungen, welcher sich in Rom von demjenigen einer griechischen Polis nicht wesentlich unterschied (vgl. oben S. 83 und Anm. 30). Zusätzliche Anregungen von griechischer Seite wurden durch die heimische Tradition aber nicht ausgeschlossen. Den Oikonomikos Xenophons, welcher ihm solche vermitteln konnte (Anm. 30), hatte Cicero sogar selber übersetzt (De off. II 87). Ferner fand er seine Anschauungen, von der geschichtlichen Realität gelöst und zum abstrakten Prinzip erhoben, in der Philosophie, in Platons Forderung eines Gleichgewichts zwischen Tapferkeit und Gerechtigkeit (Anm. 30) sowie im aristotelischen Theorem der Tugenden als der Mitte zwischen Extremen. Im übrigen lässt sich die Vorgeschichte von Ciceros Gedankengut darum nicht eindeutig festlegen, weil er die Formulierung seines Selbstbewusstseins als Römer mit griechischer Begrifflichkeit bestritt. So stellte er dem platonischen Idealstaat Rom in seiner Geschichtlichkeit gegenüber, indem er darstellte, wie ein Antagonismus der Kräfte dort Schritt

mam illam societatem gravitatis cum humanitate. Hier ist die Redekunst blosse Manifestation der ganzen Naturanlage. Das gleiche Gegensatzpaar *gravitas-humanitas* findet sich *De or.* II 212.

38 Cic. *Or.* 33f. *incendor ... incredibili fama virtutum admirabilium* (sc. tuarum, Brute), *quae specie dispares prudentia coniunguntur. quid enim tam distans quam a severitate comitas?*

39 Cic. *Ep. ad Att.* IV 6, 1 *in summa magnitudine animi multa humanitate temperatus.* Hiezu U. Knoche, *Magnitudo animi.* Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines römischen Wertgedankens, Philol. Suppl. 27 (1935) 62 und passim.

40 Cic. *Pro Murena* 66 *quemquamne existimas Catone proavo tuo commodiorem, communiorem, moderatiorem fuisse ad omnem rationem humanitatis? ... sed si illius comitatem et facilitatem tuae gravitati severitatique asperseris, non ista quidem erunt meliora, quae nunc sunt optima, sed certe condita iucundius.*

41 Cic. *Ep. ad Quint. fr.* I 1, 39 *nullae tuae ... contumeliae perferuntur, quae cum abhorrent a litteris, ab humanitate, tum vero contraria sunt imperio ac dignitati; nam si implacabiles iracundiae sunt, summa est acerbitas, sin autem exorabiles, summa levitas.*

42 Cic. *Ep. ad Quint. fr.* II 9 *virum te putabo, si Sallustii Empedoclea legeris, hominem non putabo.*

für Schritt ein im Sinne staatstheoretischer Forderung ausgewogenes Gemeinwesen hervorgebracht habe. In sein Schema der komplementären Einzeltugenden fügte sich dabei am vollkommensten die Erzählung von König Numa Pompilius ein, welchem es gelungen sei, sein kriegerisch gesinntes Volk zu den Tugenden des Friedens zu erziehen[43].

Diese Vollkommenheit des eigenen Staatswesens machte für ihn das Studium seiner Geschichte und seiner Institutionen zum vornehmsten Mittel staatsmännischer Erziehung. Die immerfort wiederholte Forderung, das römische Recht zu studieren, wird keineswegs nur mit den praktischen Bedürfnissen begründet. Für Ciceros Crassus wogen die Zwölf Tafeln dank ihrer Weisheit die Bibliotheken aller Philosophen auf (De or. I 195), und zusammenfassend lässt jener ihn Rom als Sitz aller Tugend, aller Macht und Grösse preisen[44]. Der Gebrauch so grosser Worte wird, von der Weltstellung Roms abgesehen, vor allem durch die sittlichen Verpflichtungen motiviert gewesen sein, welche von alters her mit dem Institut der Klientel verbunden waren, sowie durch die analog dazu interpretierten Grundsätze der römischen Politik (Anm. 13–14). Diese umschrieben die Fürsorge des Mächtigen für die seiner Obhut Anvertrauten in der Eigenschaft eines *patronus* vor Gericht sowie als Staatsmann bei der Ausübung einer gerechten und milden Herrschaft. Da sich nun all dies als *humanitas* verstehen liess[45], musste die letztere zum eigentlich römischen Wertbegriff werden, auf welchen besonders der Hochgestellte verpflichtet war. Als solcher hatte sie aber mit jener Tugend, deren Namen die *studia humanitatis* trugen, nicht mehr viel gemeinsam (s. oben S. 82f.). Wie stellte sich dann aber für Cicero das Verhältnis zwischen dem Jugendunterricht in den Bildungsfächern und der staatsmännischen Ausbildung des jungen Mannes dar? Als blosse Propädeutik hatte schon Isokrates jene etwas geringschätzig behandelt (Anm. 21), und dass sie für Cicero noch mehr an Gewicht verloren, lässt sich zwei seiner Äusserungen ablesen (Anm. 25. 77). Für ihn war dies die unvermeidliche Folge des Glaubens an den unvergleichlichen erzieherischen Wert, welcher der Beschäftigung mit römischen Institutionen innewohne. Auf sie hat er als sein Hauptobjekt darum auch das rhetorische Studienprogramm griechischen Ursprungs, welches eine möglichst enzyklopädische Ausbildung vorsah, reduziert, und folgerichtig lässt er Crassus versichern, dass er sein Bestes heimischer Überlieferung verdanke[46]. So wird dieser zum reinen Repräsentanten des römischen Staates, und da Cicero in De re publica jenen institutionell zu über-

43 Cic. *De rep.* II 27 *(Numa Pompilius) ... ad humanitatem atque mansuetudinem revocavit animos hominum studiis bellandi iam immanis ac feros.*

44 *De or.* I 195 *eius modi patriam, quae una in omnibus terris domus est virtutis, imperii, dignitatis.*

45 Cic. *Ep. ad fam.* V 2, 9, dazu R. Harder (oben Anm. 13).

46 *De or.* III 74 *ego* (sc. Crassus) *enim sum is, qui cum summo studio patris in pueritia doctus essem ... cui disciplina fuerit forum, magister usus et leges et instituta populi Romani mosque maiorum.* In gleichem Sinne äussert sich Catulus über Crassus ibid. III 82, und übereinstimmend damit ist die Selbstcharakterisierung des Scipio Africanus *De rep.* I 36.

zeitlicher Modellhaftigkeit erhoben hat, mochte es ihm angemessen scheinen, in De oratore ergänzend den verantwortlichen Politiker als Träger seiner sittlichen Werte vor Augen zu stellen. Das dadurch entstehende Gesamtbild vom alten Rom gelangte mit seinem Doppelaspekt zu einer Affinität gegenüber jener Kulturentstehungslehre, nach welcher sich in der Stadt als solcher die menschliche Gemeinschaft organisatorisch und sittlich entwickelt hat (vgl. oben S. 77). Noch enger wurde diese Beziehung dank Ciceros Gleichsetzung des Staatsmannes mit dem Redner, welchen seine Meisterschaft über die Sprache zum Urheber jenes Zusammenschlusses machte, feierte die rhetorische Theorie doch die Redefähigkeit als eigentliche Grundlage aller höheren Gesittung[47]. Dass *humanitas* als Attribut des römischen Staatsmannes solche Assoziationen ausgelöst habe, soll nicht behauptet werden, obwohl dem Bedeutungsgehalt des Nomens eine zivilisatorische Komponente zugehörte (Anm. 23).

IV. Rhetorische und allgemein erzieherische Werttafeln bei Cicero

Die Vertiefung eines rhetorischen Ausbildungsprogramms zum Leitbild des römischen Staatsmannes ist in De oratore Ciceros persönliche Leistung. Sie hat aber eine Vorgeschichte, über welche er seine Leser zum Teil eingehend unterrichtet und welche bis auf Platons Protest gegen die Demagogie der sophistischen Rhetorik zurückreicht. Dessen in Gorgias und Phaidros erhobene Forderung eines dialektisch begründeten Wissens um Gut und Böse zielte auf das Ideal des Philosophen als eines führenden Politikers. Dieser Anspruch auf geistige Leitung wurde dann im 2. Jahrhundert v. Chr. von Vertretern der neuen Akademie den Rhetoren ihrer eigenen Zeit entgegengehalten. Über die Debatten, in welchen sie jene auf den engsten Wirkungskreis verwiesen, lässt Cicero seine Dialogpersonen sich ausführlich unterhalten, offenbar weil sein eigenes Erziehungsprogramm davon mitbestimmt war.

Mit Charmadas, einem Schüler des Karneades, will Crassus den platonischen Gorgias gelesen haben, das Werk, an welchem jener sich orientierte[48]. Diese Lektüre datiert er auf die Zeit seines Aufenthaltes in Athen, welche er dazu benützt habe, um eine Anzahl von Vorträgen solchen Inhalts zu hören. Als Teilnehmer der Versammlung, bei der sie stattgefunden hätten, führt er ausser Akademikern auch Peripatetiker und Stoiker mit Namen auf[49]. Übereinstimmend hätten sich alle Sprechenden dahin geäussert, dass die Rhetoren von

47 Vgl. H. K. Schulte, *Orator, Untersuchungen über das ciceronianische Bildungsideal* (Frankfurt a. M. 1935) 9ff.

48 *De or.* I 47 *Platoni cuius tum Athenis cum Charmada diligentius legi Gorgiam*; vgl. ibid. III 122 über die Philosophen: *homines ... irridentes oratorem ut ille in Gorgia Socrates cavillantur.* Wiederholt wird Platons *Gorgias* auch von Quintilian zitiert, z. B. II 15, 5.

49 *De or.* I 45–46, dazu über Crassus' aktive Beteiligung an den Diskussionen: *ego cum ipsis philosophis Athenis disserebam.* An der Geschichtlichkeit dieser Begegnung wird nicht zu zweifeln sein, über ihre Datierung vgl. Anm. 52.

jeder Staatsführung und allem auf sie vorbereitenden Unterricht fernzuhalten seien[50].

Den unmittelbaren, aber nicht ausdrücklich genannten Anlass zu diesen Angriffen müssen von rhetorischer Seite erhobene Führungsansprüche gegeben haben, welche den bisherigen Vorrang der Philosophie in Frage stellten und durch ein entsprechend eingerichtetes Unterrichtssystem gestützt wurden. Dasjenige des Isokrates, nach welchem die oratorische Ausbildung als Bestandteil einer politischen Unterweisung umfassenderen Charakters behandelt und durch propädeutische Bildungsfächer vorbereitet wurde (vgl. oben S. 82ff. und Anm. 31), wird platonischen Ansprüchen nie genügt haben und scheint überdies damals mindestens zum Teil in Verfall geraten zu sein. Jedenfalls sind für die Zeit vom 2. bis zum 1. Jahrhundert v. Chr. ungebildete Vertreter einer rein routinehaften Eloquenz neben solchen belegt, welche über eine gewisse Allgemeinbildung verfügten[51]. Als Initiant oder doch Hauptvertreter einer neuen rhetorischen Ausbildungsform ist allein Hermagoras bekannt, dessen Vortragsübungen allgemein theoretischen Inhalts nach dem Zeugnis Plutarchs den Protest des Poseidonios hervorriefen. Diese müssen auch zur Thematik der von Crassus berichteten Philosophengespräche gehört haben, wenn sie nicht deren vornehmsten Gegenstand bildeten[52]. Wie Plutarch berichtet, hielt Poseidonios eine Disputation gegen die καθόλου ζήτησις des Hermagoras, eine deklamatorischen Übungen zugrunde gelegte Untersuchung allgemein philosophischen oder politischen Inhalts[53]. Trotz der singularischen Bezeichnung kann mit

50 *De or.* I 46 *repelli oratorem a gubernaculis civitatum, excludi ab omni doctrina rerumque maiorum scientia ac tantum in iudicia et contiunculas tamquam in aliquod pistrinum detrudi et compingi videbam.*

51 Ein blosser Formalismus, über welchen schon Platon seine Sarkasmen ausgoss (*Phaidr.* 266 d ff.), wird noch in *De oratore* als Eigenart landläufiger Lehrbücher der Rhetorik behandelt (I 85; III 76). Der Stoiker Mnesarchos soll die Rhetoren *nihil ... nisi quosdam operarios lingua celeri et exercitata* genannt haben (I 83), und in der Unterhaltung von Ciceros Dialogpersonen ist von gewissen *dicendi magistri* die Rede, die kaum mehr als ein *instrumentum ... volgare ac forense* böten (III 92), oder es wird festgestellt, dass in Rom auch blosse Redegewandtheit zu höchsten Stellen verhülfe (III 136). Anderseits, heisst es an anderer Stelle, sei besonders unter griechischen Rhetoren ausser Zungenfertigkeit doch auch Wissen und Kultur zu treffen (III 94 *videbam tamen esse praeter hanc exercitationem linguae doctrinam aliquam et humanitate dignam scientiam*). Damit übereinstimmend unterscheidet Dionysios von Halikarnass für seine Zeit Redner von sehr verschiedenem Bildungsgrad: *De comp. verb.* 206 ὑφορῶμαί τινα ... καταδρομὴν ἀνθρώπων τῆς μὲν ἐγκυκλίου παιδείας ἀπείρων, τὸ δὲ ἀγοραῖον τῆς ῥητορικῆς μέρος ὁδοῦ τε καὶ τέχνης χωρὶς ἐπιτηδευόντων, vgl. *De Thuc.* 50 über die Unzuständigkeit von solchen, οἳ μὴ μετέσχον ἀγωγῆς ἐλευθερίου gegenüber ἀνδράσι διὰ τῶν ἐγκυκλίων μαθημάτων ἐπὶ ῥητορικήν τε ⟨καὶ⟩ φιλοσοφίαν ἐληλυθόσιν.

52 Hermagoras' Wirken wird in die Mitte oder zweite Hälfte des 2. Jh. v. Chr. datiert: Radermacher s.v. *Hermagoras 5*, RE VIII 692; G. Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece* (Princeton 1963) 303ff.; Literatur Anm. 73; Crassus war im Jahre 109 oder 108 in Athen (Häpke, RE XIII 256, 56).

53 Plut. *Pomp.* 42 Ποσειδώνιος ... τὴν ἀκρόασιν ἀνέγραψεν ἣν ἔσχεν ... πρὸς Ἑρμαγόραν τὸν

καθόλου ζήτησις nicht eine bestimmte Einzelforschung gemeint sein, sondern nur allgemein die Praxis, rhetorische Schulvorträge über solche Themen zu veranstalten. Über die Absicht, welche Hermagoras mit solchen Exerzitien verfolgte, lässt sich einige Auskunft aus der Angabe Ciceros gewinnen, jener habe den Redner für *causa* und *quaestio* zuständig erklärt, d.h. nicht nur für konkrete Rechtsfälle, sondern auch für abstrakt-theoretische Probleme. Für die zweite Gruppe nennt er als Beispiele ausser einer Frage ethischen Inhalts auch eine solche aus der Erkenntnistheorie und zwei aus der Naturwissenschaft[54]. Zur Ergänzung dieses Berichtes ist ein solcher des Sextus Empiricus heranzuziehen, nach welchem Hermagoras zu den Aufgaben des vollkommenen Redners auch die Behandlung politischer Probleme zählte, also gerade das, was die Philosophen ihm verweigern wollten (Anm. 50)[55]. Die genannten *quaestiones* sollten folglich zunächst als theoretische Grundlage rechtlicher oder politischer Entscheidungen dienen, überdies aber auch die deklamatorische Behandlung rein spekulativer Themen lehren. Beides war Einbruch in eine Domäne, welche die Philosophen als ihr Reservat betrachteten und für welche Poseidonios sich zur Wehr setzte. Dass er dabei im Sinne der Akademiker und ihrer Mitstreiter handelte, lehren die Zeugnisse über deren Unterrichtsform, nämlich Übungen sowohl allgemeinen als auch realitätsbezogenen Inhalts, welche denjenigen des Hermagoras genau entsprochen zu haben scheinen[56]. Die Priorität der Philosophen ergibt sich aus der Verankerung solcher Deklamationen im skeptisch-akademischen Lehrbetrieb, der aber seinerseits älteren Traditionen dialektischen und rhetorischen Charakters verpflichtet war. Auf diese stützte sich die noch zu erörternde Behauptung, dass die sokratische Philosophie durch Abspaltung aus einer Weisheit und politisches Wirken umfassenden Urrhetorik hervorgegangen sei.

ῥήτορα περὶ τῆς καθόλου ζητήσεως ἀντιταξάμενος. Dazu H. v. Arnim, *Leben und Werke des Dion von Prusa,* mit einer Einleitung: Sophistik, Rhetorik, Philosophie in ihrem Kampf um die Jugendbildung (Berlin 1898) 92; Radermacher (Anm. 52) 695, 28; Reinhardt s.v. *Poseidonios,* RE XXII 568, 43.

54 Cic. *De inv.* I 6, 8 *Hermagoras ... qui oratoris materiam in causam et in quaestionem dividat, causam esse dicat rem, quae habeat in se controversiam in dicendo positam cum personarum certarum interpositione ... quaestionem autem eam appellat, quae habeat in se controversiam in dicendo positam sine certarum personarum interpositione, ad hunc modum: ecquid sit bonum praeter honestum? verine sint sensus? quae sit mundi forma? quae sit solis magnitudo?*

55 Sext. Emp. *Adv. rhet.* 62 καὶ Ἑρμαγόρας τελείου ῥήτορος ἔργον εἶναι ἔλεγε τὸ τεθὲν πολιτικὸν ζήτημα διατίθεσθαι κατὰ τὸ ἐνδεχόμενον πειστικῶς.

56 *De or.* III 109 *dicunt ... Peripatetici ... aut Academici, omnem civilem orationem in horum alterutro genere versari, aut de finita controversia certis temporibus ac reis ... aut infinite de universo genere ...*; III 120 *ornatissimae sunt ... orationes eae, quae ... a singulari controversia se ad universi generis vim explicandam conferunt ..., ut ei qui audiant natura et genere et universa re cognita de singulis reis et criminibus et litibus statuere possint*; *Or.* 46 *haec igitur quaestio a propriis personis et temporibus ad universi generis rationem traducta appellatur* θέσις. *in hac Aristoteles adulescentis non ad philosophorum morem tenuiter disserendi, sed ad copiam rhetorum in utramque partem ... exercuit.*

Für Cicero war die Rivalität zwischen Philosophen und Rhetoren dadurch überwunden, dass er den letzteren zwar ein eigenes Erziehungsprogramm umfassender Natur zugestand, die in dieses aufgenommene Propädeutik in Philosophie jedoch deren Vertretern zuwies[57]. Dass eine solche unumgänglich sei, wird in De oratore wiederholt betont[58]; für den Ernst dieser Forderung zeugen nächst dem Alterswerk Ciceros, welches den Römern einen Überblick über die griechische Philosophie vermitteln sollte, seine zahlreichen Bekenntnisse, wieviel dieselbe für ihn persönlich bedeute[59]. Trotzdem ist sein philosophisches Lehrprogramm nur ein schwaches Echo auf Platons leidenschaftliche Forderung, der ganzen Erziehung des Staatsmannes eine sittliche Grundlage zu geben. Es gibt in De oratore Äusserungen, nach welchen die Philosophie wie beliebige andere Disziplinen eine bloss dienende Stellung einnimmt und vom Redner für bestimmte Zwecke konsultiert wird. Es handelt sich dabei allerdings zum Teil um Fragen der als ihr Nebenfach betrachteten Psychologie, aus welcher der Redner seine psychagogischen Kenntnisse bezog[60]. Einen höheren Rang nahm dafür die Dialektik ein, welche Cicero akademischer Tradition getreu als die eigentlich philosophische Kunst der Begriffsbildung betrachtete und darum als auch für den Rhetor unentbehrlich erklärte[61]. Bei Karneades und dessen Nachfolgern fand er allerdings jene überzeitlich gültigen Werte, welche Platon zu suchen gefordert hatte, nicht. Für den skeptischen Eklektizismus, welchen er mit jenen teilte, gab es als Kriterium für Gut und Böse nur die Probabilität[62]. Die Kunst der Argumentierung in utramque partem, welche auf Aristoteles zurückgehe, gilt in De oratore für Crassus als die einzige Methode, sittliche Probleme zu lösen. Damit übereinstimmend wollte Cicero selbst sogar

57 Dies entsprach allgemeiner Übung, Bildungsfächer für die Grundlegung einer Techne oder *ars* zu verwenden. Über Philosophie als vorbereitendes Fach schon im hellenistischen Rhetorikunterricht vgl. K. Barwick, *Das rednerische Bildungsideal Ciceros,* Abh. Sächs. Ak., phil.-hist. Kl. 54 (1963) 14. Die Rhetorik gelangte dadurch auch im Bildungsaufbau an die Stelle, welche schon bei Platon (*Politeia* 525ff.) und dann besonders entschieden bei Poseidonios die Philosophie einnahm (Sen. *Ep.* 88, 24).

58 H. I. Marrou (Anm. 18) 381.

59 H. Fuchs, *Ciceros Hingabe an die Philosophie.* Mus. Helv. 16 (1959) 8ff. und passim. Der Widerspruch zwischen solchen Erklärungen und dem bescheidenen Rang, welcher bei der Erziehung des Staatsmannes aller griechischen Bildung zugebilligt wird (s. unten S. 97f.), muss wie andere Unausgeglichenheiten in Ciceros Werk und Persönlichkeit hingenommen werden.

60 *De or.* I 53. Hinter Militärwissenschaft und Rechtskunde wird die Philosophie in *De or.* I 66 gestellt, weil sie über anthropologische und ethische Fragen Auskunft gibt.

61 H. Fuchs (oben Anm. 59) 11ff., Belege 23ff.

62 Sext. Emp. *Hypotyp.* I 226 ἀγαθὸν γὰρ τί φασιν εἶναι οἱ Ἀκαδημαϊκοὶ καὶ κακὸν ... μετὰ τοῦ πεπεῖσθαι ὅτι πιθανόν ἐστι μᾶλλον ὃ λέγουσιν εἶναι ἀγαθὸν ὑπάρχειν ἢ τὸ ἐναντίον. Cic. *Tusc.* V 11 *id potissimum consecuti sumus, quo Socratem usum arbitrabamur, ut ... in omni disputatione quid esset simillimum veri, quaereremus. quem morem cum Carneades ... tenuisset,* etc. Über Ciceros philosophiegeschichtliche Stellung vgl. W. Burkert, Gymnasium 72 (1965) 175ff.

nicht aus den Rednerschulen, sondern der Akademie, deren Mitglieder sich ja ihrerseits Aristoteles verpflichtet wussten, hervorgegangen sein[63].

Für den Ausfall eines gesicherten ethischen Wissens fand sich ein Ersatz im Glauben an einen allgemeinen Konsens über Gut und Böse, welcher in der menschlichen Natur begründet sei und in den überlieferten Geboten der Gesittung zum Ausdruck komme. In diesem Sinne hielt sich schon Isokrates, der ebenfalls an keine theoretische Erkenntnis als Grundlage des richtigen Verhaltens glaubte (Anm. 28), an die Wertsetzungen der attischen Urbanität, und für Cicero selbst bildeten auf analoge Weise Herkommen und Gesetze Roms den verbindlichsten Massstab. Ebenso beruhte die Vertrauenswürdigkeit, welche der Redner seiner Zuhörerschaft nach wiederholten Bemerkungen in De oratore zu beweisen hatte, im wesentlichen auf der Übereinstimmung mit ihren moralischen Anschauungen. Das Herkommen lieferte wohl auch die Kriterien für die Cato dem Älteren zugeschriebene Definition des *orator* als *vir bonus dicendi peritus*, von welcher Cicero beim Entwurf seines rednerischen Idealbildes wiederholten Gebrauch machte[64]. Es war die einfachste Umschreibung des rhetorischen Erziehungsprogramms, welches die Kritik der Philosophen erzwungen hatte.

Im Dienste jenes Rangstreites stand ein geschichtliches Theorem, von welchem sich noch Cicero in seinen Anschauungen beeinflusst zeigt. Wie vorwegnehmend schon angedeutet wurde, bildeten nach diesem sittliche Einsicht und Beherrschung des Wortes eine Einheit, weil in der Frühzeit die Weisen oder in einem weiteren Sinne von Natur überlegene Männer das politische Leben frei von aller Doktrin bestimmt hätten[65]. Später habe sich dann ein Teil derselben freiwillig oder gezwungen in die reine Theorie zurückgezogen und dadurch den anderen überlassen, sich allein in der Öffentlichkeit zu betätigen. Wie sich aus den widersprechenden Bezugnahmen Ciceros ergibt, wurde dieser kulturgeschichtliche Abriss in verschiedenen Fassungen überliefert, welche sich als Argumente zugunsten von Philosophen oder Rhetoren einsetzen liessen, und demgemäss wurde Mangel an sittlichen Grundsätzen oder Lebensfremdheit zum Gegenstand polemischer Ausführungen[66].

63 *De or.* III 79 *quae sunt in philosophia, ingeniis eruuntur ad id, quod in quoque veri simile est, eliciendum acutis atque acribus. ... sin aliquis exstiterit aliquando, qui Aristotelio more de omnibus rebus in utramque sententiam possit dicere et in omni causa duas contrarias orationes ... aut hoc Arcesilae modo et Carneadi contra omne, quod propositum sit, disserat, ... is verus ... orator.* Cic. *Or.* 12 *et fateor me oratorem ... non ex rhetorum officinis, sed ex Academiae spatiis exstitisse.*

64 Sen. *Controversiae* I praef. 9; Cic. *De or.* II 85 u. a.; ferner Quint. I Prooem. 9; II 15, 2; IV 1, 7.

65 *De or.* III 56 *hanc ... cogitandi pronuntiandique rationem vimque dicendi veteres Graeci sapientiam nominabant; hinc illi Lycurgi, hinc Pittaci, hinc Solones, atque ab hac similitudine Coruncanii nostri, Fabricii, Catones, Scipiones fuerunt, non tam fortasse docti, sed impetu mentis simili et voluntate;* vgl. Anm. 66.

66 Vom rhetorischen Standpunkt ist die Darstellung *De or.* III 56ff. bestimmt, welche aber

Die Herkunft des Theorems wird je nach der Fassung, von welcher die Interpretation ausgeht, verschieden beurteilt. Dass es in seinen ursprünglichen und wesentlichen Zügen von rhetorischer Seite stammen muss, ergibt sich aus Übereinstimmungen mit sophistischer Lehrprogrammatik. In De oratore wird nämlich wiederholt als altes und trotz Missachtung durch die Philosophen noch vollgültiges Ideal die Verbindung von rednerischer und politischer Betätigung, Wort und Tat, proklamiert[67]. Beides zu lehren, haben aber als ihr Doppelziel schon Protagoras und Isokrates bezeichnet (Anm. 31), und von diesen wird der erstgenannte in Ciceros Dialog neben Gorgias, Prodikos, Thrasymachos und Hippias als Vorbild genannt (De or. III 59 und 126). Die in jenem Theorem beschworene Frühzeit ist also die Epoche der Sophistik, deren Erziehungsprogramm von Isokrates übernommen worden war und nun unter Zurückdrängung der Philosophen erneuert werden sollte. Dass Cicero trotz seiner Befürwortung einer philosophischen Propädeutik jenen Kompetenzstreit prinzipiell zugunsten der Rhetoren beurteilte, machte er durch eine eindeutige Parteinahme seines Crassus unmissverständlich[68]. Im gleichen Sinne erweiterte er die

ihrerseits zwei Varianten in loser Verknüpfung umfasst. Erst heisst es hier nämlich von Männern wie Pythagoras, Demokrit und Anaxagoras, *quietem atque otium secuti ... a regendis civitatibus totos se ad cognitionem rerum transtulerunt. quae vita propter ... scientiae suavitatem, qua nihil est hominibus iucundius, pluris quam utile fuit rebus publicis, delectavit.* Darauf folgt ibid. III 59 als Dublette, Sokrates sei als erster von denen auf den Plan getreten, welche im Gegensatz zu Themistokles, Perikles, Theramenes und anderen *a re ... civili et a negotiis animi quodam iudicio abhorrerent.* Dabei habe er den Namen *philosophia,* der ursprünglich Weisheit und Redekunst (*sapienterque sentiendi et ornate dicendi scientiam*) als Einheit umfasst habe, an sich gerissen. Dagegen folgt Cicero in *De inv.* I 4 einer ursprünglich rhetorenfeindlichen Version, in welcher es heisst, durch *temerarii atque audaces homines,* welche das *studium sapientiae* verschmäht und sich allein um *eloquentia* bemüht hätten, seien die zur Macht Berufenen (*homines ingeniosissimi*) genötigt worden, sich aus dem Sturm in den Hafen der Kontemplation zu flüchten. – Literatur zur Geschichte des Theorems bei G. Kennedy (oben Anm. 17) 214 Anm. 92.

67 *De or.* III 56 *cogitandi pronuntiandique rationem vimque dicendi*; III 57 *vetus ... illa doctrina eadem videtur et recte faciendi et bene dicendi magistra*; III 59 *multi qui ... in re publica propter ancipitem ... faciendi dicendique sapientiam florerent*; III 60 *sapienter ... sentiendi et ornate dicendi scientiam*; III 73 *dicendi et intellegendi societatem*; III 82 *non solum orator summus, sed etiam sapientissimus homo.*

dicere und seine Synonyma werden in diesen Zitaten bald mit *facere,* bald mit *cogitare* oder einem damit gleichbedeutenden Ausdruck verbunden, weil Denken oder Einsicht als Voraussetzung politischer Tätigkeit gedacht wird. Die Formel ist also etweder am doppelten Lehrprogramm der Sophisten (Anm. 31) direkt oder an seiner Interpretation zugunsten der neuen rhetorischen Ansprüche orientiert. Zum ganzen Problem H. K. Schulte (Anm. 47) 17ff.

68 *De or.* III 122 *nostra est enim – si modo nos oratores, si in civium disceptationibus, si in periculis, si in deliberationibus publicis adhibendi auctores et principes sumus – nostra est, inquam, omnis ista prudentiae doctrinaeque possessio, in quam homines quasi caducam atque vacuam abundantes otio, nobis occupatis, involaverunt atque etiam aut inridentes oratorem, ut ille in Gorgia Socrates, cavillantur aut ...* Die prorhetorische Fassung des Theorems (*De or.* III 56ff., vgl. Anm. 66) zeigt sich hier deutlich auf den Kompetenzstreit bezogen und zugleich römisch aktualisiert.

Liste von Trägern einer praktischen Weisheit um einige Römer (Anm. 65), will doch Crassus selbst seine Einsicht zum grossen Teil aus heimischer Überlieferung geschöpft haben (vgl. Anm. 46).

Einer schon griechischen, wenn nicht überhaupt der ursprünglichen Fassung des bildungsgeschichtlichen Abrisses gehört der Versuch an, die sophistisch-isokrateische Erziehung auf die Sieben Weisen zurückzuführen. Zwei derselben, Pittakos und Solon, werden nämlich in De oratore III 56 an den Anfang der Reihe von Männern gestellt, welche über Einsicht und Sprachgewalt verfügt hätten (Anm. 65). Damit weitgehend übereinstimmend hatte schon Dikaiarchos in einem Traktat über theoretische und praktische Lebensform die Sieben als συνετοί und νομοθετικοί gefeiert[69]. Auf ihn konnten sich die Quellenautoren Ciceros um so leichter berufen, als er sich dort vom aristotelischen Ideal der kontemplativen Lebensform der Philosophen abgesetzt hatte. Eine vollends wörtliche Übereinstimmung mit ihrem Programm glaubten die Anhänger einer rhetorischen Ausbildungsreform bei Homer zu finden. Ihr Hinweis auf die Szene der Ilias, in welcher der alte Phoinix seinen einstigen Zögling Achilleus daran erinnert, Peleus habe ihm seine Erziehung zur Beherrschung von Wort und Tat anvertraut[70], ging auf eine Versauslegung von bekanntem Typus zurück, welche den Dichter in Übereinstimmung mit späteren Anschauungen zu zeigen strebte. Hier war sie jedoch nicht ganz fehl am Platz, da das in verschiedenen Ausprägungen verbreitete Modell polar sich ergänzender Fähigkeiten (oben Anm. 30 und S. 84ff.) sich tatsächlich im Epos vorgebildet fand und dort vermutlich schon von sophistischen Theoretikern entdeckt worden war.

Um welche sittlichen Werte es sich in den Auseinandersetzungen zwischen Philosophen und Rhetoren sowie der daraus hervorgegangenen rhetorischen Ausbildungsprogrammatik hauptsächlich handelte, lässt sich den Reihen von Einzeltugenden ungefähr ablesen, welche in De oratore wiederholt aufgezählt werden. Cicero scheint diese Listen ohne viel Rücksicht auf Vollständigkeit oder Systematik zusammengestellt zu haben, wie sie sich aus den geläufigsten Themen rhetorischer und populärphilosophischer Deklamationen ergaben. Es lag dabei in der Sache, dass die Tugenden der politischen und sozialen Gemeinschaft die Mehrzahl bildeten[71]. Solche der Individualethik wie *temperantia, ma-*

69 Vf., *Die Schule des Aristoteles* Heft I: Dikaiarchos fr. 30.

70 Der betreffende Abschnitt des Theorems spiegelt sich in *De or.* III 57 *nam vetus quidem illa doctrina eadem videtur et recte faciendi et bene dicendi magistra ... eidem erant vivendi praeceptores atque dicendi, ut ille apud Homerum Phoenix, qui se a Peleo patre Achilli iuveni comitem esse datum dicit ad bellum, ut efficeret oratorem verborum actoremque rerum.* Der hier umschriebene Vers, *Il.* 9, 443, lautet μύθων τε ῥητῆρ' ἔμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων. Das damit gemeinte Mannesideal, dessen in anderer Form auch in *Il.* 15, 282f. sowie in *Od.* 2, 272 und 4, 818 gedacht wird, verkörpern im Epos auf verschiedene Weise Odysseus und Nestor; dazu H. D. Kemper, *Rat und Tat* (Diss. Bonn 1960) 13ff., der den Topos in seiner weiten Verbreitung von Homer bis zu den attischen Rednern verfolgt.

71 *De or.* I 56 *de pietate, de concordia, de amicitia, de communi civium, de hominum, de gentium*

gnitudo animi usw. durften aber ebenfalls nicht fehlen, weil sie von alters her als unerlässlich für das allgemeine Wohl betrachtet wurden[72].

Wie sich die von Cicero aufgezählten Themen (Anm. 71) nach ihrer Herkunft im einzelnen auf Philosophie und Rhetorik verteilten, ist nicht eingehend zu erörtern. Immerhin darf an die zahlreichen Tugendmonographien der sokratischen Dialogliteratur sowie an die klingenden Autorennamen erinnert werden, welche überhaupt auf philosophischer Seite mit Themen wie *pietas* und *amicitia* (De or. I 56) oder *iustitia* und *fortitudo* (ib. II 343) verbunden waren. Und wenn in den Handbüchern der Rhetorik ethische Fragen auch vernachlässigt wurden (Anm. 51. 71), so verfügte jene doch über das sophistische Erbe staats- und sozialpolitischen Denkens[73]. Ferner war es wohl ihr zu verdanken, dass die humanen Wertvorstellungen von *lenitas* und *misericordia* (De or. I 53) sowie von *clementia, beneficentia, benignitas* und *comitas* (De or. II 343) aus der attischen Gerichtspraxis in diejenige Roms gelangten, wo sie allerdings einen wohlvorbereiteten Boden fanden (De or. I 53; vgl. oben S. 88). Trotz ihrer Verwandtschaft werden diese Tugenden von Cicero in rhetorischem Zusammenhang stets einzeln aufgezählt. Dass er es unterliess, sie mit Hilfe des Begriffes *humanitas* zu einer Gruppe zusammenzuschliessen, muss durch dessen spezifisch römische Vorgeschichte bedingt gewesen sein. Allgemein ethisch und bildungsmässig ausgerichtet, zielte er nicht auf ein abstraktes System von Tu-

iure, de aequitate, de temperantia, de magnitudine animi, de omni virtutis genere ... clamabunt, credo, omnia gymnasia atque omnes philosophorum scholae, sua haec esse omnia propria, nihil omnino ad oratorem pertinere; ibid. I 85 *omnis ... partis illius ... prudentiae petendas esse a philosophia ... de dis immortalibus, de disciplina iuventutis, de iustitia, de patientia, de temperantia, de modo rerum omnium ceteraque, sine quibus civitates aut esse aut bene moratae esse non possent. ... cur de prooemiis et de epilogis et de huius modi nugis ... referti essent eorum* (sc. rhetorum) *libri* (vgl. Anm. 51), *de civitatibus instituendis, de scribendis legibus, de aequitate, de iustitia, de fide, de frangendis cupiditatibus, de confirmandis hominum moribus littera nulla in eorum libris inveniretur*; ibid. III 122 *quasi non illa sint propria rhetorum, quae ab eisdem de iustitia, de officio, de civitatibus instituendis et regendis, de omni vivendi ... ratione dicuntur*; II 345 *explicandum in laude iustitiae, quid cum fide, quid cum aequabilitate ... is qui laudabitur fecerit.*

72 Die sokratische Ethik neigte dazu, die Grenze zwischen den beiden Gruppen dadurch aufzuheben, dass sie auch die der Gemeinschaft individualethisch verstehen lehrte. Es wirkt historisch glaubhaft, wenn Platon seinen Sokrates sich in ethischen Entscheidungen irgendwelcher Art von der Sorge um das Wohl der eigenen Seele leiten lässt (*Apol.* 29 d, vgl. *Prot.* 312 b; 313 a). Ganz sachbezogen blieben dagegen die Tugenden jener Polistradition, welche, von der philosophischen Spekulation unberührt, durch Popularethik und Rhetorenschule zu den Römern gelangte. Eine Unterscheidung, deren Herkunft zu untersuchen bleibt, macht zwischen den genannten zwei Gruppen von Tugenden Cicero *De or.* II 343: (*virtutes*) *in ingenii aliqua facultate aut animi magnitudine ac robore* (sc. positae) und (*virtutes*) *non tam ipsis qui eas habent quam generi hominum fructuosae* (nämlich *clementia, iustitia, benignitas, fides,* ferner *fortitudo in periculis communibus*).

73 Es sei erinnert an Protagoras Πολιτικὴ τέχνη (Anm. 31), Thrasymachos ⟨Περὶ πολιτείας⟩ (VS 85 B 1), Hippias *Troikos Dialogos* (VS 86 A 2), Prodikos *Horen* (VS 84 B 1) und Antiphon *Politikos* (VS 87 B 72–77).

genden, sondern auf eine Grundhaltung der sittlich hochstehenden Persönlichkeit, welche dieselben jedoch alle hervorbrachte. Die kleine terminologische Unstimmigkeit lässt die Widerstände erkennen, welche bei der Integration eines rhetorischen Ausbildungsprogramms in Ciceros Modell des römischen Staatsmannes zu überwinden waren. In etwas anderer Form machten sie sich gegenüber Ciceros ethologischer Behandlung der Lehre von den Stilformen geltend (oben S. 86 und Anm. 36).

Besonders deutlich zeigen sich solche Schwierigkeiten in den Abschnitten von De oratore, welche die vom Redner geforderten Sachkenntnisse festlegen. Die dort von beiden Gesprächsführern vertretenen Anschauungen bilden einen Gegensatz, welcher offensichtlich schon in der rhetorischen Theorie der Griechen angelegt war. Was Antonius vorträgt, die Kunst der Rede sei als solche rein formeller Natur, so dass die nötige Sachinformation nötigenfalls auch jeweils von den zuständigen Spezialisten eingeholt werden könnte, bildete wie die Leichtfertigkeit in ethischen Fragen seit Platon das Ärgernis der Philosophen (s. oben S. 89); beides gehörte schon bei jenem zusammen[74]. Nach der These des Crassus dagegen, welcher wie stets im Namen des Verfassers spricht, ist wahre Beredsamkeit ohne Sachkenntnisse unmöglich. Wenn Antonius sie dahin auslegt, der ideale *orator* verfüge über ein schlechthin vollständiges Wissen auf allen nur denkbaren Gebieten[75], so hat er allerdings nicht beachtet, mit wievielen Vorbehalten und Widersprüchen Crassus für seine Sache eintritt. Prinzipiell bekennt er sich zwar zu einem so weitausgreifenden Lehrprogramm, und er begründet es damit, ein Redner müsse fähig sein, auch unerwarteten Anforderungen an sein Wissen spontan zu genügen. Unmittelbar darauf erklärt er sich aber zu einer Herabsetzung seiner Anforderungen bereit, deren Ausmass ihren Sinn faktisch in Frage stellen würde[76]. Man gewinnt beinahe den Ein-

74 Plat. *Gorg.* 449 d über die Rhetorik als ἐπιστήμη περὶ λόγους; ibid. 456 b über den Redner und Arzt am Krankenbett oder in der Volksversammlung. Cic. *De or.* I 213 *oratorem ... eum puto esse, qui et verbis ad audiendum iucundis et sententiis ad probandum accomodatis uti possit in causis forensibus atque communibus*; ibid. I 256 *reliqua vero, etsi adiuvant, historiam dico et prudentiam iuris publici et «antiquitatis iter» et exemplorum copiam, si quando opus erit, a viro optimo et istis rebus instructissimo ... mutuabor.* – In ihrer radikalen Formulierung wird die These des Antonius durch die Form kontradiktorischer Gesprächsführung bestimmt, und durch die Interpretation in *De or.* I 215 verliert sie faktisch alle Tragweite. Persönlich soll Antonius auch bildungsmässig als einigermassen ebenbürtiger Partner des Crassus erscheinen.

75 *De or.* I 213 *Crassus qui mihi visus est omnem omnium rerum atque artium scientiam comprehendere uno oratoris officio ac nomine.*

76 In *De or.* I 64 erklärt Crassus, ein vollkommener Redner sei, wer *quaecumque res inciderit, quae sit dictione explicanda, prudenter et composite et ornate et memoriter dicet.* Wer solchen Ansprüchen jedoch nicht glaube genügen zu können, solle die Möglichkeit haben, sich bei Vertretern der ihm fremden *artes* und *studia* belehren zu lassen; er werde auch dann viel besser sprechen als die jeweiligen Sachkenner. Mit der letzten Erklärung schwenkt er ganz auf die Linie des Antonius, ja des platonischen Gorgias ein (Anm. 74). In *De or.* I 20ff. stellt

druck, Cicero wolle einer älteren Theorie wenigstens gedenken, obwohl sie in der überlieferten Form ihn selbst nicht verpflichtete.

Vorbereitet war ein solches Stoffprogramm der rhetorischen Erziehung durch den enzyklopädischen Bildungsgedanken der Sophistik. Die über Gorgias (Plat. Gorg. 447 c; Meno 70 c) und Hippias (Plat. Hipp. min. 363 c) berichtete Gewohnheit, über beliebige Themen Vorträge zu improvisieren, sollte eine durch Allwissenheit erworbene Schlagfertigkeit demonstrieren, um die es in anderer Form noch im ciceronischen Bericht geht. Ein Sachwissen von allerdings bescheidenerem Umfang vermittelten auch die propädeutischen Fächer, mit deren Studium noch Isokrates rechnete. Es lässt sich denken, dass von diesem aus das enzyklopädische Programm, von welchem Cicero berichtet, entwickelt wurde. Ob es je auch nur versuchsweise zur Verwirklichung gelangte, ist eine offene Frage. Seine Propagierung war wohl ein Teil jener Bemühungen um eine Reform des Rhetorikunterrichts, welche vom Kreise des Hermagoras ausgingen. Als solchen wird Cicero es kennengelernt haben.

Ausdrücklich hat dieser das Postulat universaler Sachkenntnisse zwar nicht zurückgewiesen. Einer Ablehnung kommt aber die Darstellung von Crassus' Bildungsgang gleich, in welchem theoretische Studien von geringer Bedeutung waren (Anm. 25). Und wenn Cicero wiederholt zu verstehen gibt, dass er dem herkömmlichen Jugendunterricht in den *artes* wenig Gewicht beimesse (Anm. 25. 77, vgl. oben S. 88f.), so ist sein Urteil über eine Ausbildung gefällt, welche jenen an enzyklopädischen Ansprüchen überbieten sollte. Entscheidend ist vollends die programmatische Erklärung, er wolle sich für De oratore an die erzieherischen Forderungen halten, von welchen er gehört habe, sie seien einst in den Disputationen der nach Beredsamkeit und Ansehen ersten Römer gestellt worden[77]. Dies ist ein Bekenntnis zu heimischer Tradition als der vornehmsten Lehrmeisterin eines zukünftigen Staatsmannes. Im politischen Alltag konnte dieser mit den Institutionen seines Staates und gleichzeitig mit der sie tragenden Gesinnung vertraut werden, so dass jede Unterscheidung zwischen praktischem Nutzen und allgemeinem Bildungswert dahinfiel. Die Fülle politischer Erfahrungen, welche eine solche Ausbildung gewährte, wird in De oratore stillschweigend, dem Autor vielleicht nur halb bewusst, anstelle des enzyklopädischen Ausbildungsprogramms jener rhetorischen Theorie gesetzt. Dabei erhält der Gesamtplan einer römischem Herkommen derart entsprechenden Erziehung das Lob, er führe die Redekunst aus dürftiger Stellung zur einstigen Grösse unter ihren Begründern zurück, von welchen Hippias, Prodikos, Thrasy-

Cicero in eigenem Namen die gleichen Ansprüche an das Können des Redners wie Crassus ibid. I 64, worauf er bemerkt, seinen vielbeschäftigten Römern sei mit diesen zuviel zugemutet.

77 *De or.* I 23 *repetam ... non ab incunabulis nostrae veteris puerilisque doctrinae quendam ordinem praeceptorum, sed ea, quae quondam accepi in nostrorum hominum eloquentissimorum et omni dignitate principum disputatione esse versata.*

machos, Protagoras und Gorgias genannt werden[78]. Diesen Worten liegt das Theorem von der ursprünglichen Einheit von Weisheit und Redekunst zugrunde, welches der Selbstinterpretation des Kreises um Hermagoras diente. Die hier gewählte Variante desselben mit Rhetoren als Vertretern der gepriesenen Frühzeit, deren einzelne für ihre enzyklopädische Bildung bekannt waren, entspricht dem Zusammenhang der zitierten Äusserung. Im Ganzen gesehen, dient das Crassus erteilte Lob dazu, sein römisches Erziehungsideal trotz seiner historischen Bedingtheit als Erfüllung rhetorischer Doktrin erscheinen zu lassen, ähnlich wie Cicero Rom in seinem staatsrechtlichen Aufbau politischen Utopien zur Seite gestellt hat.

Wie er vor dem Untergang der senatorischen Herrschaft Roms das Idealbild ihres repräsentativen Vertreters schuf, ist eine bewunderungswürdige Leistung. Als Versuch, römische Eigenart mit Hilfe griechischen Gedankengutes zu verstehen, hat sie exemplarischen Wert, wenn auch der Einbau rhetorischer Lehrprogramme in die Kodifikation einer heimischen Wertordnung nicht ohne sichtbare Fugen zu hinterlassen gelungen ist.

78 *De or.* III 126 *quantam rerum varietatem, quantam vim, quantam copiam, Crasse, complexus es quantisque ex angustiis oratorem educere ausus es et in maiorum suorum regno collocare. namque illos veteres doctores auctoresque dicendi nullum genus disputationis a se alienum putasse accepimus semperque esse in omni orationis ratione versatos.*