

**Zeitschrift:** Entretiens sur l'Antiquité classique  
**Herausgeber:** Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique  
**Band:** 24 (1978)

**Artikel:** Die Finalia der sechs Bücher des Lucrez  
**Autor:** Müller, Gerhard  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-660867>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 14.07.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## VI

GERHARD MÜLLER

### DIE FINALIA DER SECHS BÜCHER DES LUCREZ

Finalia als gesonderte poetische Teile, von den beweisenden Partien zu unterscheiden wie die Finalia in Vergils *Georgica*, gibt es bei Lucrez nicht. Die Beschreibung der athenischen Pest ist nicht wirklich ablösbar vom Beweisgang. Die letzten vier Verse des 1. Buches, die auf das folgende hinweisen, und die zehn letzten des 5. Buches, die zusammenfassen und ein Stichwort für das 6. Proömium geben, möchte ich nicht als Ansatz zur Form des Finale bewerten<sup>1</sup>. Als Finale eines Buches kann man aber wohl das letzte Hauptstück seiner Darlegung bezeichnen, das inhaltlich zur Gesamtheit des Beweisganges gehört. Denn Lucrez hat diese letzten Hauptstücke so angelegt, dass sie erstens den oder einen zentralen Gedanken des Buches, oder jedenfalls die Anwendung davon auf die Lebensführung, deutlich herausarbeiten, dass aber zweitens die sich ergebende Wahrheit mit den herkömmlichen Irrtümern der Menschen konfrontiert wird. Ich möchte hier die These aufstellen, deren Begründung alle meine folgenden Ausführungen dienen sollen: der Dichter stellt in den sechs Finalia auf verschiedene Weise,

<sup>1</sup> Ich widerspreche hier, nur in diesem Punkte, der interessanten Darlegung von E. PÖHLMANN, « Charakteristika des römischen Lehrgedichts », in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* I 3 (Berlin/New York 1973), 888 f.

aber letztlich in gleichem Sinne, Irrtum und Leiden der unerlösten Menschen im Angesicht der *maiestas cognita rerum* dar; und das tut er, wie er im 2. Proömium gesteht, vom Standort dessen aus, der durch Einsicht dies Leiden überwunden hat und wie vom sicheren Hafen aus mit einem gewissen Genuss beobachtet, der nichts von Schadenfreude an sich hat, sondern sich mit menschlichen Mitgefühl und mit missionarischem Eifer verbindet, den einzigen Weg zur Rettung zu verkünden. In der Art, wie er Verirrung vor dem Tribunal der Wahrheit beschreibt, zeigt Lucrez eine bewundernswerte Kunst.

Dem Missverständnis mancher Philologen, Pessimismus und Verzweiflung, wie sie Lucrez beschreibt, spiegelten seinen eigenen Seelenzustand wieder, ist neuerdings stärkerer Widerspruch entgegengetreten als früher<sup>1</sup>. Das ist nur zu begrüßen. Für eine Seelengeschichte des Dichters bietet das Gedicht kein Material. Vielmehr haben wir seiner Kunstform abzulesen, was der Dichter uns sagen will; und das ist der grundsätzliche Sieg der wahren Lebensfreude.

Das Finale des 1. Buches führt uns (ab v. 951) die Unendlichkeit von Raum und Materie vor. Die Argumentation arbeitet mit dem anschaulichen Kontinuum des Raumes, das keine Grenze zulässt, und mit dem anschaulichen Bilde, wie im endlichen Raume jeglicher Stoff angesichts der Abwärtsbewegung sich nur am Boden zusammenballen könnte, so dass alle Bewegung erstürbe. Dass eine nicht unendliche Stoffmenge nur im Unendlichen zerflattern würde und zu keiner Weltbildung führen könnte, lehrt gleichfalls die Anschauung. Nur muss lebensnotwendig die epikureische Prämisse hinzutreten, dass es kein ordnendes Prinzip, theologisch oder immanent zielgerichtet, bei der Bildung unserer Welt gegeben hat. Unser Kosmos kam experimentell nach vielen vergeblichen Versuchen der Kombination von Atomen zustande, als sich ergebende *dis-*

<sup>1</sup> Er bestimmt durchgehend die Interpretationen z.B. bei P. H. SCHRIJVERS, *Horror ac Divina Voluptas. Études sur la poétique et la poésie de Lucrece* (Amsterdam 1970).

*positurae* plötzlich einmal ein auf Zeit lebensfähiges Gebilde ermöglichten. Hier sind wir im Zentrum epikureischer Lehre und epikureischen Lebensgefühls (v. 1021 ff.). Aus diesem Unendlichen, von dem eine beliebige Stelle unsere Welt entstehen sah, brachte Epikur nach dem Hymnus des 1. Proömiums wie ein triumphierender *imperator* die Einsicht in Werden und Vergehen, in den *alte terminus haerens* jedes geschaffenen Wesens zurück. Daran muss sich der Leser erinnern, wenn er jetzt von einem experimentell gewordenen Kosmos hört, dessen Vergänglichkeit feststeht. Ist er doch, um überhaupt zusammenhalten zu können, auf dauernde Atomschläge von aussen angewiesen. Diesem wahren Bilde unserer Welt wird nun, und das ist die Pointe dieses Buchschlusses, ihr falsches Bild nach aristotelisch-stoischem Konzept gegenübergestellt und als unsinnig abgetan. Die Wichtigkeit dieser Polemik wird von vornherein durch eine Anrede an Memmius, eine Seltenheit, hervorgehoben (1052). Dann wird die angeblich kugelförmige Erde mit den angeblichen Antipoden unserer Anschauung so vorgeführt, dass sie von selbst als aller Erfahrung widerstreitend und als törichte Erfindung erscheint. Freischwebendes Ruhen in der Mitte kraft einer *medii cuppedo* kann es nach der Atomlehre nicht geben. Aber der Gipfel der Widerlegung folgt zum Schluss. Der von den Stoikern angenommenen Aufwärtsbewegung von Feuer und Luft müsste die Auflösung der *moenia mundi*, ihr Zersterben ins All und danach der Zusammenbruch des Weltgebäudes folgen, indem die inneren Teile des Himmels (*penetralia templa*) einstürzen würden und alles bisher Feste sich unter unseren Füßen als Atomstaub verflüchtigen. Vor dem Hintergrund der richtigen Kosmologie, die uns vorgeführt wurde, ist nun der falsch konzipierte Kosmos, Machtbereich aller theologischen und teleologischen Lebensdeutung, aller Glaubhaftigkeit beraubt. Die Folgen, die diese Einsicht hat für unser Leben und seine richtige Führung, werden noch aufgespart. Es genügt hier, wenn die Voraussetzungen dafür geschaffen sind, dass das zweite Buch nun die Kinetik im

unendlichen Raum und somit Werden und Vergehen unseres Kosmos als eines Gattungswesens entwickeln kann. Aber in Wahrheit liegen auch die Voraussetzungen bereit für die ethische Befreiung unseres Lebens. Erst dadurch, dass die *moenia mundi* eingerissen sind und der Zugang zum Atomgeschehen im Unendlichen eröffnet ist, wird sich der Weg finden lassen zur Überwindung der Todesfurcht, zur Freiheit in der zweckfreien Freude am vergänglichen Dasein. Wenn der letzte Vers des 2. Proömiums (v. 53 ; 54-61 sind interpoliert) dessen ethische Überlegungen mit dem Satz abschliesst : *quid dubitas, quin omnis sit haec rationis potestas*, so ist das Fundament dieser befreienden *ratio* eben im 1. Finale gelegt, als der Sieg über die falsche *ratio* errungen wurde.

Man muss von diesem Buchschluss gleicherweise nach rückwärts wie nach vorwärts schauen. Vom Bezug auf das 1. Proömium war schon die Rede. Nicht weniger deutlich ist derjenige auf das vor das letzte Hauptstück plazierte Binnenproömium, das eine Art Ruhepause darstellt nach der elementaren Einführung in die Atomlehre und der anschliessenden Polemik gegen die ionischen Physiker. Die proömienartige Erklärung des Dichters über seine Poetik, die im schwer beladenen 1. Proömium keinen Platz mehr finden sollte, ist in jener Ruhepause sehr passend untergebracht, weil von nun an der Gedankengang anfängt, menschlich und ethisch wichtig und entscheidungsvoll zu werden. Dabei soll das Vertrauen in die Einzigkeit und Sinnhaftigkeit unseres Kosmos zerstört werden zugunsten einer Auffassung, die *plerumque videtur tristior esse, quibus non est tractata*, und von der es heisst : *retroque volgus abhorret ab hac* (943-945). Die Aufgabe des Gedichts, mit dem süßen Honig seiner Kunst die bitter scheinende Wahrheit schmackhaft zu machen, wird also gerade hier akut werden. Es geht um die wichtigste Wahrheit, an der alles Weitere für uns Menschen hängt.

Es ist noch hinzuzufügen, dass die vier letzten Verse des 1. Buches nach Ausweis der *Futura clarescet, eripiet, accendent*

eine Ankündigung des folgenden Buches mit seiner Kinetik darstellen. Eine solche Überleitung gibt es nur zwischen dem ersten und zweiten Buche, die enger miteinander verknüpft sind als die beiden anderen Buchpaare. In Wahrheit gehen sie ineinander über; denn von I 951 bis zum Ende von II läuft über das 2. Proömium hinweg ein geschlossener Gedankengang durch. Als einziges in diesem Gedicht hat das 2. Proömium keine eigene Inhaltsangabe und keinerlei Verweis auf das Resultat des vorangehenden Buches. Auch in dem singulären Einsatz *nunc age* (v. 62) nach dem Proömium zeigt sich die Kontinuität des Gedankengangs: *nunc age* dient sonst (so auch I 953!) der Innengliederung. An analoger Stelle setzen die anderen Bücher, einen neuen Gedankengang beginnend, mit *principium*, *primum* oder *in primis* ein. Der Charakter der Überleitung geht nun aber den letzten Versen verloren, wenn man es verschmägt, mit den Itali und H. A. J. Munro das überlieferte *sic* in *sei* zu ändern und eine Apodosis, mit *parva perductus opella* schon beginnend, in einer Lücke von einem Vers zu ergänzen<sup>1</sup>. Gemeint ist mit Sicherheit: wer das Ergebnis von I erfaßt hat, dem wird die anschließende Lehre von der Kinetik leichter fasslich werden. Ähnliche gedankliche Übergänge gibt es bei VI 527-534 und bei I 402-409, hier mit dem Gleichnis der Spürhunde, die, einmal auf richtige Fährte gesetzt, alles leichter finden werden.

Der bei I 951 einsetzende lange Gedankengang gipfelt im zweiten Finale (ab v. 1023) mit dem Beweis, dass unser Kosmos zugrundegehen wird, weil er ein Gattungswesen ist. Ungeöhnlicherweise bereitet eine besondere Vorrede (1023-1047) auf die unerhörte Wahrheit vor, die viele erschrecken muss. Aber der erste Eindruck ist kein Kriterium; sonst müsste das Staunen beim ersten Anblick unseres Himmels denen, die ihr Höhlendasein eben verliessen, die Wahrheit der göttlich gelenk-

<sup>1</sup> Man mag *sic pernosces* auf den im Moment vollzogenen Denkkakt beziehen können, aber die Begründung durch *namque* . . . mit Futura als Prädikaten wäre unmöglich. Konrad MÜLLER, in seiner Ausgabe (Zürich 1975), sieht die Schwierigkeit und fordert *cetera pernosces*, das er begrifflicherweise nicht in den Text setzt.

ten einzigen Welt garantieren. (Lucrez spielt auf das Höhlen-  
gleichnis des Aristoteles nach Cicero, *Nat. deor.* II 37, 95-96  
ohne Nennung des Autors an). Wie jene anfängliche Bewunde-  
rung durch Gewohnheit verblasst, so muss auch der erste  
Schrecken vor dem neuen Weltbild schwinden und den starken  
Vernunftgründen weichen. Es ist unmöglich, dass unendlicher  
Stoff im unendlichen Raum keine Weltgebilde zustandebringen  
sollte. Er muss sie zustandebringen wie das unsere und ebenso  
zufällig; der experimentelle Charakter der Entstehung wird  
erneut, nach dem 1. Finale, stark betont. Nichts kann die Kraft  
der Natur an solchen Bildungen hindern. Überhaupt gibt es  
nichts Geschaffenes, das nicht Exemplar einer Gattung wäre, als  
solches ohne Plan geschaffen, als solches zu späterem Untergang  
bestimmt. Die Anwendung dieses Gedankens auf uns Menschen  
bleibt dem 3. Buche vorbehalten. Die Vorstellung göttlicher  
Weltlenker wird, dies ist allein hier wichtig, angesichts der  
vielen vergänglichen Welten absurd.

Wie es nun zum Vergehen unseres Kosmos kommt, versteht  
man aus dem schwindenden Zustrom von Atomen aus dem  
Unendlichen, auf den das Wachstum unserer wie jeder anderen  
Welt angewiesen ist. Nach erreichter Reife dieses quasi-Lebe-  
wesens tritt ein Missverhältnis zwischen dem dauernden  
Abgang von Atomen und der geminderten Zufuhr an Atom-  
Nahrung ein. Diese Nahrung kann nämlich nicht mehr aus-  
reichend in die alten Glieder dieses Lebewesens verteilt werden.  
In solchem Zustand befindet sich nun schon unsere altersmüde  
Erde, die sich nicht mehr erneuern kann. Diesem Weltteil  
merken wir die Entkräftung zuerst an und werden nicht  
erschrecken darüber, wenn wir durch die Physiologia über die  
Notwendigkeit dieses Prozesses belehrt sind. Aber solcher  
Einsicht stellt der Dichter die Torheit der natürlichen Welt-  
anschauung gegenüber, hier vertreten durch zwei biedere  
Bauern, die den sinkenden Ertrag ihrer Äcker auf Launen  
Fortunas oder, noch schlimmer, auf Zorn der Götter über  
zunehmende Unfrömmigkeit zurückführen. Wer hier den

Pessimismus des Dichters ausgedrückt findet<sup>1</sup> und darin eine Vorandeutung desselben Pessimismus am Schluss des 6. Buches, der verkennt die kompositorische Kunst des Dichters, vermöge deren wieder am Schluss eines Buches das Falsche und das Wahre, Verblendung und Einsicht konfrontiert werden. Die gewonnene Einsicht kann sich jetzt am wirklichen Ende der Welt bewähren und ihren Sieg sinnfällig werden lassen. Der dramatische Zusammenbruch am Ende von Buch I war ja nur ein fiktives Bild, das eine falsche Kosmologie widerlegen sollte. Dem faktischen Absterben unseres Kosmos, des wirklichen, den wir so gern für ewig halten (und der antike Mensch tat es immer mit Ausnahme der Atomisten), furchtlos ins Auge zu schauen, das ist es, wozu uns die lange Entwicklung der Kinetik, die nun am Ziel ist, helfen möchte.

Eine gewisse Beziehung dieses Schlusses zum 2. Proömium scheint mir deutlich. Zwar geht es dort um Habsucht und Machtgier; aber es wird ohne weiteres deren Herkunft aus *religio* und aus Todesfurcht angenommen, noch ehe sie im 3. Proömium explizit ausgesagt ist (II 44-46). Wenn nun das 2. Proömium mit dem Satz schliesst (53), nur die *ratio* könne unsere Seele befreien, so kann mit der *ratio* nicht die Kenntnis ethischer Vorschriften, etwa die Unterscheidung natürlicher und notwendiger Begierden von solchen, die es nicht sind<sup>2</sup>, gemeint sein; sondern *ratio* ist hier gewiss die im 2. Buch zu entwickelnde physikalische Lehre, zu der die am Schluss von I erreichte Unendlichkeit des Alls nach Raum und Materie die Voraussetzung bildet. Das Verstehen der *natura rerum* macht

<sup>1</sup> FR. KLINGNER, « Philosophie und Dichtkunst am Ende des zweiten Buches des Lucrez », in *Hermes* 80 (1952), 3-31. Entschiedener Dissens bei G. JACHMANN, « Lucrez im Urteil des Cicero », in *Athenaeum* 45 (1967), 89-118.

<sup>2</sup> So meint P. BOYANCÉ, in *Gnomon* 32 (1960), 621 f., der gegen mich einwendet, nur mit einem impliziten, nicht ausgedrückten Gedanken könne ich einen Bezug des 2. Proömiams auf sein Buch konstruieren und analog bei den anderen Proömiën. Aber dass die Physiologia von der Todesfurcht befreit (und schon dadurch ethisch reinigende Wirkung tut), ist ein Grundgedanke, der das Proömium mit dem Buchschluss verbindet.

uns frei. Diesem Grundgedanken des Epikur gilt ja das ganze Pathos des Gedichtes. Aus ihm folgt auch, dass die ethische Problematik des 2. Proömiums keineswegs gegen seine untrennbare Zugehörigkeit zu diesem seinem Buche spricht, dessen Inhalt ganz zur *Physiologia* gehört. Die epikureische Ethik hängt eben am richtigen Verstehen der *natura rerum*. Übrigens ist keines der lucrezischen Proömien austauschbar nach Art der Proömien von Ciceros Dialogen. Auch dass der Gegensatz zwischen Finsternis und Licht, der im ersten Verse des 3. Buches so wunderbar verwendet wird, eben derjenige zwischen dem Zustand unerleuchteter Menschen und der *Physiologia* ist, dass er also die Konfrontation vom Ende des 2. Buches wieder aufnimmt, scheint mir nicht unglaublich. So würde eine gewisse Verbindung zwischen endendem und anfangendem Buch auch hier gegeben sein, obwohl die stoffliche und formale Cäsur nach dem ersten Buchpaar (wie nach dem zweiten) grösser ist als nach den Büchern I, III und V. Nach I kann man von Cäsur kaum noch sprechen. Zwischen IV und V läuft dagegen gar keine Verbindung.

Es bestätigt sich uns auch am zweiten Buchschluss, dass Lucrez das Falsche ins Licht der Wahrheit stellen will. Er beschreibt das recht deutlich, wogegen er den Leser einnehmen möchte, um ihn zur wahren Lehre zu führen. Er ist mit Leidenschaft, wie Goethe gesagt hat, « ein dichterischer Rhetor ». Man darf ihm nicht wegen der glanzvollen Fähigkeit, die er bei der Beschreibung der falschen Sache zeigt, sympathetische Verbundenheit mit dieser diagnostizieren.

Unsere Neigung, vom Buchschluss nach vorwärts und rückwärts zu schauen und kompositorische Beziehungen zu anderen Teilen zu finden, wird ermutigt durch eine Beziehung, die sich aufdrängt, zwischen dem Untergang unserer Erde, wie er am Ende von Buch II behandelt wird, und dem Exkurs über den Kult der Magna Mater, der in der Mitte des Buches, also an bedeutungsvoller Stelle, plaziert ist. Er steht in einem Abschnitt über die Verschiedenartigkeit von Atomkom-

binationen. Da heisst es (598 f.): die Erde ist, weil sie eine reiche Fülle solcher verschiedenen Kombinationen in sich birgt, Mutter der Götter, der Menschen und Tiere genannt worden. An diesen Satz schliesst sich eine ἔκφρασις des Kultes der Magna Mater, wie ihn die alten Dichter der Griechen besungen haben, in Wahrheit aber doch nicht so, nämlich nicht in der ungebrochenen Gestalt eines alten Mythos, sondern untermischt mit stoischer Allegorese, die aus dem mythischen Vorgang physikalische und besonders ethische Wahrheiten herausliest wie Einschüchterung der Unfrommen, Entmannung der *galli* als Strafe für Gottesfrevel oder Undankbarkeit, Pflicht der Kinder, den Eltern fügsam zu sein oder die Eltern wie das Vaterland zu verteidigen. Abgeschlossen wird diese ἔκφρασις durch das harte Verdikt: *quae bene et eximie quamvis disposta ferantur, | longe sunt tamen a vera ratione repulsa* (644 f.). Diese allegorische Deutung heisst « gut und vortrefflich zurechtgelegt », aber eben zurechtgelegt, um so schlimmer, weil sie aner kennenswerte Wahrheiten so herausinterpretiert, dass Würde und Hoheit, ja göttliche Erhabenheit der Magna Mater nicht genommen, sondern voll belassen werden. Das Volk erweist ihr ergriffen kultische Ehrungen, die ausführlich beschrieben werden. *Horrificè* zieht das Bild der göttlichen Mutter durch die Länder (609). Aber Fascination und *horror* gelten legitim nur dem Unendlichen und dem zweckfreien Spiel der Atome in ihm, das nicht auf den Menschen bezogen und nicht auf Verehrung angewiesen ist (III 26-30). Die Erde darf den Blick in dies Unendliche nicht versperren, die Wonne schauer können niemals ihr gelten, auch nicht anteilweise: *nec tellus obstat, quin omnia dispiciantur, | sub pedibus quaecumque infra per inane geruntur*. Mit der epikureischen Lehre ist irgend eine auch noch so entmythologisierte Verehrung der Erde als unserer Mutter und Nährerin unvereinbar. Sie wird verdrängt durch die Physiologia, die unserer Erde ihren relativen Platz im Prozess des Werdens und Vergehens anweist. Dies ist aber genau das Ergebnis, in dem das 2. Buch an seinem Ende gipfelt.

Der Blick, den wir von dort aus auf den Exkurs in der Buchmitte warfen, bestätigt die gegebene Interpretation. Von der Komposition über weite Strecken hin, die für Lucrez charakteristisch ist, haben wir hier ein schönes Beispiel. Die Verurteilung jener allegorischen Auslegung des Magna Mater-Kults wird nun offensichtlich durch die zugegebene treffliche Zurechtlegung nicht im geringsten eingeschränkt, im Gegenteil: *longe sunt tamen a vera ratione repulsa* (II 645).

Die nächsten sechs Verse charakterisieren Wesen und räumliche Entfernung der wahren Götter, zu denen die Erde nicht gehört. Erst der *largus sermo*, den V 155 verspricht, wird den Beweis dafür bringen, wie es mit den echten Göttern steht. (Gewisse grundlegende Sachverhalte können, nicht nur in Proömien, vor ihrer lehrmässigen Behandlung vorweggenommen werden). An diese kurze theologische Erklärung schliesst sich nun der entscheidende Satz (652-654): «Die Erde jedoch existiert zu aller Zeit ohne Bewusstsein; und nur weil sie über die Grundstoffe zu vielen Dingen verfügt, kann sie vieles auf vielfache Weise ans Licht der Sonne bringen». Erst nachdem so die Erde jeden Restes von Verehrungswürdigkeit entkleidet ist, erlaubt der Dichter in einem Anhang von sechs Versen (655 ff.) die Bezeichnung der Erde als *deum mater*, nämlich die herkömmliche, und ebenso erlaubt er ähnliche Metonymien, wenn nur der Redende solche Metonymien wirklich als nur λόγῳ gemeint versteht, nicht als ἔργῳ (= *vera re* 659). Denn damit würde er sich (*animum*, natürlich den eigenen) mit schimpflicher Religion beflecken.<sup>1</sup> Die Praxis des Lucrez entspricht

<sup>1</sup> Entschiedenem Widerspruch verdient die Meinung von P. H. SCHRIJVERS (*op. cit.*, 57 ff.), *vera re* sei = *a vera ratione*, dies solle, mit *parcat* verbunden statt mit *contingere*, bedeuten «grâce à la vérité objective» und *animum* sei der des Lesers. Alle drei Diagnosen sind sprachlich evident unmöglich. Schwerwiegender ist die weitere Meinung (*ibid.*, 54-56), Lucrez bejahe die mythische Darstellung im Exkurs als Mittel, epikureische Wahrheit dem Volke einleuchtend zu machen (Propagieren durch Sakralisieren, dies sogar dem Honig musischer Darstellung von I 945 gleichgestellt, *ibid.*, 58 Anm. 8). Aber *a vera ratione repulsa* (645) bezeichnet nicht etwa nur die poetologisch notwendige Distanz zwischen Wahrheit und

dieser seiner Forderung, die ja in ihrem positiven Teile nur der Notwendigkeit des epischen Stils gehorcht. Im 1. Proömium gibt er der epikureischen *voluptas* den Namen *Venus* und sogar im allegorischen Sinn den Beinamen *Aeneadum genetrix*, um stilgemäss in seinem ersten Verse einsetzen zu können<sup>1</sup>. Vom Acheron-Mythos im 3. Buche und seiner Beurteilung wird noch zu reden sein.

Die vorliegende Betrachtung des ganzen Exkurses lehrt, dass der Dichter in ihm wie sonst das Falsche darstellt, um von ihm abzuschrecken. Er verlangt einen Leser, der bis zum Ende des Buches die dichterische Rhetorik im Gedächtnis bewahrt, die in der Buchmitte den religiösen Wahn über unsere Erde negativ beschrieben hatte.

Der lange Schlussteil des 3. Buches kämpft mit Formen aus Diatribe und Konsolationsliteratur gegen die Todesfurcht an, die trotz anerkannter Beweise der Sterblichkeit mächtig weiterwirkt. Nur dies Ganze ist als Finale anzusehen. Alle nichtepikureischen Elemente in ihm sind ins Denken Epikurs einbezogen. Der Torheit wird die Einsicht entgegengehalten, dass der Tod uns nichts angeht. Auf diese negative Einsicht kommt alles an, da sie nach der Lehre des Meisters das sterbliche Leben genussreich macht. Denn laut v. 41-93 des Proömiums ist die Todesfurcht Hauptursache der grossen Laster, die das Leben vergiften. Befreien von ihr kann nur *naturae species ratioque*.

---

Einkleidung, sondern die schroffste Ablehnung des sakralen Vorgangs, den der Dichter auch nach der ethischen Ausdeutung verabscheut.

<sup>1</sup> Eigentlich allegorisch redet Lucrez in dem Bilde des 1. Proömiums, das Mars in Venus' Armen liegend zeigt. Es soll klärlieh ausdrücken, dass nur die epikureisch verstandene *voluptas* dem Kriegsgeist Einhalt gebieten kann, der die römische Gegenwart erfüllt. Dies ist so wenig ein Rückfall in die schlimme *religio* wie die Mythen Platons ein Rückfall in die vom Philosophen abgelehnte mythische Theologie sind. Die Nacherzählung der Fabel vom Sturze Phaethons (V 396-405), die eine falsche kosmologische Theorie, wohl die stoische *ἐκπύρωσις*, veranschaulichen soll, zeugt mehr von stoischer Allegorese als von lucrezischer. Die ironische Ablehnung in V 405 und die dogmatische in 406 sind unüberhörbar. Analoges gilt von II 1154.

Das, was diese bisher lehrte, lässt für den Menschen nur die *mors immortalis* übrig; mit ihm verstockte Gemüter vertraut zu machen, dienen die Mahnungen und sarkastischen Widerlegungen in den neun Abschnitten des Finale. Das Thema, das für die Ethik fundamental ist, wird hier, in der Mitte des Gedichts, mit viel Abwechslung variiert.

Den Anfang macht der Gedanke (830-864): alle Schrecken der Geschichte nach unserem Tode berühren uns so wenig wie deren Schrecken vor unserer Geburt. Der Tod macht es sogar gleichgültig, ob man vorher gelebt hat oder nicht<sup>1</sup>, «sobald der unsterbliche Tod das sterbliche Leben genommen hat» (869). Am Schluss des Buches wird dieser Hauptgedanke in der Form eingehämmert, dass keiner durch Verlängerung seines Lebens um beliebig viele Menschenalter der *mors aeterna* auch nur das geringste wegnehmen könnte. Die Dauer der Nichtexistenz bleibt dieselbe, ob einer heute stirbt oder vor vielen Jahren gestorben ist. Damit ist negativ ausgedrückt, dass der Sinn der Lebenserfüllung in jedem Falle in der gegebenen Zeitspanne gefunden werden muss, auf deren Länge es gar nicht ankommt. Aber diese positive Mahnung Epikurs auch so positiv zu formulieren, wie wir sie etwa im Katechismus (Κύρια δόξαί 19) lesen, wird vermieden. Es gehört vielmehr zum Stil dieses Finale, die Absurdität des dumpfen Hängens am Leben drastisch zu zeigen. Stets ist der törichte Mensch der Adressat, der sich bei aller äusseren Unsicherheit des Lebens doch immer wieder von der Zukunft, also von aussen eine bessere Befriedigung erwartet. Ihm wird gesagt, was schon die *natura rerum* in der Mitte des Finale gesagt hatte: *nec nova vivendo procuditur ulla voluptas* (1081). Da er das nicht begreifen will, gleicht sein Zustand dem Fass der Danaiden (1084), von

<sup>1</sup> *Differre* 868 fordert eine Doppelfrage, da *differre an* nicht lateinisch scheint. Die von R. Heinze und Bailey angenommene Ergänzung *utrum aliquo* vor elliptischem *an nullo* ist unzumutbar, auch bliebe dann *iam* unverständlich, das zu *differre* in dieser Stellung trotz Bailey nicht gehören kann. Also ist K. Lachmanns *ante ullo* durch S. Brandts *necne* zu ergänzen, *natus* ist überflüssig.

dem nicht lange vorher die Rede war. Man sieht, dass dieser letzte Abschnitt die ethische Kritik, die das Finale bezweckt, zusammenfassend höchst glücklich neu formuliert und die *mors aeterna* mit menschlicher Blindheit wirkungsvoll konfrontiert. Indirekt wird so deutlicher als durch Wiederholung eines positiven Lehrsatzes, woher allein Heilung zu erwarten ist: aus der Bejahung der eigenen Vergänglichkeit. Deren Fehlen ist das eigentliche Unglück des Menschen.

C. Giussani irrte sehr, als er hier nur ungeordnete Zusätze des Dichters sehen und den ursprünglichen Schluss des Buches bei v. 1075 finden wollte<sup>1</sup>. Vielmehr weist dieser vorangehende Abschnitt (1053-1075) auf den letzten deutlich voraus. In einer Weise, die wir aus der Satire kennen, beschreibt er unstetes Leben unter einer Belastung der Seele (1054), von der nur das Studium der *natura rerum* befreit. Ihre Lehre wird hier aber nur als Problem so formuliert, dass man die Antwort schon hört, die im letzten Abschnitt ausdrücklich wird. Das Problem ist der auf ewig geltende Zustand, in dem sich für Sterbliche alle nach dem Tode bevorstehende Zeit<sup>2</sup> befindet. Gemeint ist die ungeheuerere Macht der *mors aeterna*, angesichts deren die kurzfristigen Sorgen des Menschen (*unius horae* 1073) belanglos scheinen.

<sup>1</sup> Vernünftiger Widerspruch gegen Giussani in der Saarbrücker Dissertation von T. STORK, *Nil igitur mors est ad nos* (Bonn 1970), 146 ff. Auch sonst trägt sie Gutes zur Interpretation bei.

<sup>2</sup> *Status* 1074 als Zustand der Menschen (Bailey) ist hier sachlich und stilistisch unmöglich. E. J. KENNEY (ed., *De rerum natura. Book III* (Cambridge 1971)) nimmt Doppelsinn an und hört in *status* auch den rhetorischen Sinn (στάσις). Dagegen spricht *in quo*, das man dann gegen die Stellung zu *temporis* ziehen müsste. — *Manendo* 1075 ist mit Heinze zu halten. *Restat manendo* ist intensivierende Verdoppelung: « steht noch aus, indem sie bevorsteht »; die unbesiegbare Macht der *mors immortalis* ist ausgedrückt. *Manenda* scheint trotz Lambin und Lachmann nicht lateinisch. Ich habe passivische Formen nur vom intransitiven *manere* gefunden. Die transitive Bedeutung « erwarten » ist von *expectare* nur auf das Aktiv von *manere* übergegangen. Wie es scheint, kann man nicht sagen: *res futurae manentur*.

In der Mitte des dritten Finale steht als längster und gewichtigster Passus die Anklagerede, die die *natura rerum* selbst gegen das normale Verhalten der Menschen hält. Die Form des Lehrgedichts belebt sich durch *προσωποποιία* entgegen einer gewissen griechischen Theorie, die ihm das verbietet.<sup>1</sup> Schon vorher gab der Dichter anderen Personen das Wort, aber törichten, die in Klagen über den Verlust eines Angehörigen oder in Klagen über die Vergänglichkeit ihrer Lebensfreuden ihren Unverstand konventionell zum Ausdruck bringen (894-911; 912-930). Epikurs *Physis* dagegen redet epikureisch. Doch erfordert die Form der Scheltrede negative Wendungen, aus denen die Mahnung des Meisters herauszuhören ist: genieße die Lust begrenzter Zeit und ziehe die Qualität der Quantität vor; durch Verlängerung wird nichts gewonnen, *eadem sunt omnia semper* (945). In einer zweiten Rede weist die strenge Anklägerin den Alten zurecht, der immer noch nicht sterben will; das Prinzip der Succession zwingt, Jüngeren Platz zu machen. Dies führt der Dichter in eigener Rede weiter aus und prägt den Satz, der einen vorepikureischen Gemeinplatz in die Sprache römischen Rechts umsetzt: *vitaque mancipio nulli datur, omnibus usu* (971). Dann wiederholt er den Gedanken des ersten Abschnitts über die *ἀναισθησία* des Todes. Die Vokabeln *horribile* und *triste* (976) dienen dem Übergang zu den mythischen Höllenstrafen.

Diese Mythen werden verurteilt wie der von der Magna Mater. Doch wird gesagt: solche Qualen gibt es wirklich, wie sie von Tantalus, Tityos, Sisyphus und den Danaiden erzählt werden. Es sind die Qualen der falsch lebenden Menschen. Da sie ihre Todesfurcht nicht als Ursache ihrer Leidenschaften und Leiden durchschauen und ihren Qualen keine Grenze zu setzen wissen (1021), projizieren sie selbst<sup>2</sup> diese Qualen in eine jenseitige Hölle, um sich dadurch das Leben erst recht

<sup>1</sup> Cf. E. PÖHLMANN, *art. cit.*, 828 f.

<sup>2</sup> Der Gedanke schon bei Demokrit, *Vorsokr.* 68 B 297, dann vielleicht epikureisch.

zur Hölle zu machen. Was aus Todesfurcht entstand, verstärkt diese Todesfurcht wieder. Betreibt hier nun Lucrez allegorische Auslegung von Mythen, wie vielfach behauptet wird? Allegorisch deuten heisst doch den Sinn bewahren, den man vom faktischen Inhalt ablöst. Bleibt für Lucrez der Sinn dieser Mythen erhalten, indem er sich im Diesseits verwirklicht? War es der Wunsch des missionarischen Predigers, der die Herzen reinigen wollte, die Bilder endloser Qual als erzieherische Poesie zur Abschreckung zu verwenden? Wollte er nicht vielmehr den mythischen Inhalt mitsamt seiner Herkunft, also mitsamt seinem Sinn analytisch beseitigen? Ist nicht der Tadel deutlich genug, der gegen das Unvermögen gerichtet wird, den Qualen der Seele eine Grenze zu setzen? Kann das Streben nach einem πεπερασμένον der Lebensfreude durch die Ausmalung eines ἄπειρον an Qualen ermutigt werden? Ich vermute, Lucrez wollte von den ins Diesseits projizierten Höllenstrafen so wenig wissen wie vom Kult der Magna Mater, wenn er ethisch gedeutet ist. Das braucht er deswegen nicht ausdrücklich zu sagen, weil er die Laster, die den Mythen zugrundeliegen, als Folgen der Todesfurcht längst zu seinem Angriffsziel gemacht hat.

Im nächsten Abschnitt lässt der Dichter einmal die Stimme des zur Einsicht gelangenden Menschen ertönen, eine willkommene Abwechslung. Er lässt ihn sein eigenes mittelmässiges Leben an dem grosser Männer messen, die doch alle in den Tod gegangen sind. Wie beschämend käme es da dem Sprecher vor, wenn er sich der Bejahung des Todes entziehen wollte. Auch der zweite Abschnitt (870-887) kämpft wie zwei schon genannte gegen banalen Kummer über das Sterben mit dem Argument der Empfindungslosigkeit des Toten an; dies ist der verbindende Gesichtspunkt, weil Lucrez auf die *mors immortalis* hinauswill. Es geht hier um die Furcht vor dem Schicksal der eigenen Leiche, die auch Leute peinigt, die nicht an Unsterblichkeit glauben. Ihre Inkonsequenz wird im unsinnigen Bilde eines Mannes aufgezeigt, der zusieht, wie seine

Leiche von Tieren zerfressen wird. Seit dem Proömium der *Ilias* ist es für antike Menschen die schrecklichste Aussicht, nach dem Tode von Hunden und Vögeln gefressen zu werden. Aber bei normaler Beerdigung, in welcher Form immer, müsste, so argumentiert Lucrez, das Unheil gleich gross und die Furcht nicht geringer, aber auch nicht sinnvoller sein. In der Konsequenz epikureischen Denkens wird es wohl gleichgültig, wie und ob überhaupt eine Leiche beerdigt wird.

Schliesslich ist zu bedenken, dass wir am Ende des 3. Buches in der Mitte des Gedichtes, aber auch in der Mitte seiner Botschaft stehen. Nachdem uns bisher die Vergänglichkeit der *κόσμοι* im Unendlichen und die Vergänglichkeit der Menschen-seelen bewiesen ist, wird der alltägliche Mensch mit seinem herkömmlichen Verhalten vor diese Wirklichkeit gestellt. Nun soll er sich ganz mit dem Gefühl der Vergänglichkeit durchdringen und von da aus die allein sinnvolle Lebensführung lernen. Die Form der Belehrung in diesem Finale ergibt sich aus der Notwendigkeit, diesen alltäglichen Menschen aufzuklären und seine Denkgewohnheiten gründlich zu korrigieren. Daher die volkstümlichen Widerlegungen, Mahnungen und Schelten. Siegreich steht über dem Buchschluss die strahlende Wahrheit, zu der diese Art von Belehrung auf den Weg bringen möchte.

Im vierten Finale lesen wir die bitterböse Entwertung der Liebesleidenschaft, die das Leben vergifte und reine, epikureische *voluptas* unmöglich mache. Schuld daran ist das Missverstehen der *simulacra*, die beim Liebesakt eine notwendige Funktion haben, aber nicht Anlass zu unsinnigen Erwartungen geben dürfen, als ob ein Einswerden mit der Person, von der die *simulacra* ausgehen, möglich wäre (*penetrare et abire in corpus corpore toto* 1111). Dies Verlangen ist eine Krankheit der Seele (*aerumna, furor* 1069). Um ihr zu entgehen, muss man die Rolle der *simulacra* in der Liebe auf ihren physischen Zweck beschränken; damit setzt das Finale ein. Modell für das richtige Verständnis sind die Pollutionen von Pubertierenden, bei denen

*simulacra*, von beliebigen Körpern kommend, unbewusste Wirkung tun. Es heisst dann (1037): *sollicitatur id nobis, quod diximus ante, | semen*, nämlich beim reifen Manne. Hier muss *id* mit *quod diximus* verbunden werden (der Stellung nach, und weil *id semen* unpassend wäre); der innere Akkusativ ist sicher, und es drängt sich als Ergänzung der fehlenden Silbe *idem* geradezu auf: *eandem sollicitationem sollicitatur*,<sup>1</sup> nämlich wie sie 1030-1036 beschrieben wurde. Stellt man dann noch mit R. Waltz in 1039 den notwendigen Nebensatz her (*cum movet* statt *commovet*), dann leitet der Hauptsatz *ex homine humanum semen ciet una hominis vis* die exakte Begründung für die Parallelität des bewussten erotischen Aktes mit jenen Pollutionen ein. Die Liebesverbindung wird auf einen physiologischen Vorgang reduziert, der nicht mit der Leidenschaft des Gemüts verbunden werden darf, die krank macht, indem sie den unerfüllbaren Wunsch der Befriedigung durch die geliebte Person nährt. Nur die leidenschaftslose Befriedigung des Triebs, sei es auch bei der *Venus vulgivaga*, gewährt gesunde *voluptas*. Die epikureische Lebensfreude verträgt sich also nicht mit Liebe im Sinne der Neoteriker, gegen deren Auffassungen und Lebensweise denn auch eine sarkastische Polemik geführt wird; auch sie bedient sich satirischer und diatribenhafter Redeweise. Dann werden noch falsche Vorstellungen über Vererbung und Kinderlosigkeit durch physiologische Erklärung zurechtgerückt. Die Schlussverse des Buches geben in humorvollem Tone dem ehelichen Zusammenleben einen besseren Ersatz für das ihm geraubte ἐρωτικὸν πάθος in Gestalt der Gewöhnung und ruhigen Zuneigung. Sollten uns nicht die Worte *consuetudo concinnat*

<sup>1</sup> Eine Lücke nach 1037 (Giussani, K. Müller) erkenne ich nicht an. Ich habe die *editio princeps Brixienensis* und die drei folgenden italienischen Ausgaben auf meiner Seite, die laut H. A. J. Munro schon *idem* hatten. Die evidente Besserung von R. WALTZ steht in *REL* 29 (1951), 193. In v. 1058 nehme ich Th. Creech's Emendation auf: *hinc autemst numen amoris*. Die Weihe durch eine göttliche Macht ist vernichtet. Übrigens ist auf den Liebeswahn das anwendbar, was Epikur (*Ep. ad Hdt.* 50 f.) über Verfälschung von Sinnesdaten durch ein προσδοξάζόμενον sagt.

*amorem* (1283) auf den Gedanken bringen, die so verstandene eheliche Verbundenheit mit der epikureischen Freundschaft gleichzusetzen, da doch Epikureer bei Cicero (*Fin.* I 20, 69) das *consuetudine adamare* gerade ein Charakteristikum der Freundschaft nennen? Frauen waren im Kepos von der *φιλία*, dem wichtigsten Wege zur Glückseligkeit, nicht ausgeschlossen. Und dass bei solcher Auffassung dem falschen Versuch des Einswerdens das wahre, philosophische Einswerden mit dem Meister und mit den Göttern, das doch die Freundschaft ausmacht, entgegengestellt wäre, würde gut zu der hier versuchten Interpretation der Finalia passen. Es würde auch die Vermutung unterstützen, die sich ohnehin nahelegt, Lucrez habe den leeren Platz des 4. Proömiums, der für uns von fremder Hand mit Versen aus Buch I, einer unmöglichen Iteration, ausgefüllt ist, einem Hymnus auf die Freundschaft oder auf Epikur als ihren Stifter zugeordnet. Es wäre verwunderlich, wenn sie im vollendeten Gedicht nicht verherrlicht würde. Es ist doch einem Freunde mit Emphase gewidmet. Die inhaltliche Verbindung aber, die wir zwischen dem Ende des 3. Buches und dem 4. Proömium fordern müssten, würde sehr glücklich die sein: der von der Todesfurcht Befreite braucht vor allem die Freundschaft, um den Weg zur Glückseligkeit zu finden (*Κύριαι δόξαι* 27). Über das 4. Buch aber, das mit dem Thema *simulacra* ausgefüllt ist, würde sich der Bogen spannen von den heilbringenden *simulacra* von Göttern zu den oft unheilbringenden *simulacra* von schönen Körpern.

Die Kulturgeschichte im umfangreichen 5. Finale arbeitet die Antinomie zwischen Fortschritt und Glück heraus. Wer im letzten Vers des Buches *artibus ad summum donec venere cacumen* (1457) einen optimistischen Ausklang hört, hat den Dichter nicht verstanden<sup>1</sup>, der einen irrigen Glauben an den höchsten

<sup>1</sup> Mit der Diagnose von P. GIUFFRIDA, « Il finale (vv. 1440-1457) del V libro di Lucrezio », in *Epicurea in memoriam H. Bignone* (Genova 1959), 129-165, komme ich im wesentlichen überein; er behandelt nur vv. 1440-1457.

Gipfel meint. Kurz vorher (1430-1435) hatte er die Diagnose gestellt, dass die Menschen das Mass des Besitzes und der wahren Freude nicht kennen, sondern in nichtigen Sorgen und mit schuldhafter Übersteigerung der Lebensansprüche unselig leben und die Schrecken des Krieges mehren. Schon das Proömium hatte die Errungenschaften von Brot und Wein wie von Sicherheit vor Bestien stark abgewertet gegenüber der Reinigung der Herzen durch Epikur. Genau so verkündet das eng an den Ausgang von V anschliessende Proömium VI, dass Ackerbau und Poliskultur, die Athen verdankt werden, den Grunddefekt des Menschen nicht verdecken konnten, und dass erst der Athener Epikur das *summum bonum* als Norm aufrichtete, die zur Heilung führen kann.

Dass die drei kurzen Abschnitte, die nach jener Diagnose das 5. Buch abschliessen, die Fragwürdigkeit des Fortschritts ausdrücken, darf man nicht verkennen. Zuerst heisst es (1436-1439), Sonne und Mond hätten die Menschen über die Ordnung des Jahres und des kosmischen Geschehens belehrt. Dies ist eine legitime neue Einsicht, doch von Wert nur, solange die Bewegungen von Sonne und Mond im Rahmen der *natura gubernans* (V 77) epikureisch verstanden und nicht als Bewegungen ihres eigenen oder göttlichen Willens missdeutet werden. Vor dieser Gefahr hatte der Syllabus (78-81) gewarnt; auch gehörten die Bewegungen am Himmel in v. 1204-1214 zu den Hauptursachen des Weiterlebens der *religio*. Ein zweiter Fall ambivalenten Fortschritts folgt (1440-1447): die Schrift und in ihrem Gefolge die Dichtung entstanden spät, nach Stadtkultur, Seefahrt und internationalen Verbindungen. (Dreimal muss dem *cum coepere* 1444 *iam* vorausgehen, also ist Lachmanns *iam* für *tum* 1442 sicher.) Infolge ihrer späten Entstehung kennt die Dichtung, also das Epos und die von ihm abhängigen Gattungen, die Wahrheit über die Frühzeit des Menschen nicht, sondern bietet uns Mythen an, die wir als wahr ansehen sollen. Die völlige Ablehnung dieser alten Dichtung wird hier unüberhörbar ausgesprochen, in Übereinstimmung mit Epikur.

Auch die zehn Schlussverse des Buches sagen mehr aus, als es auf den ersten Blick scheint. Sie sind gewiss eine stichwortartige Zusammenfassung der behandelten Themen mit geringen Zusätzen. Aber darüber hinaus nennen sie *usus et impigrae mentis experientia* als die Motoren, die von Anfang an bis heute, gleichzeitig wirkend (*simul*, nicht in Phasen, wie Bailey meint), die Entwicklung der Kultur vorantreiben, die also ein Naturprozess ist wie andere solche und gleich ihnen hinzunehmen ist. Menschen mussten in Anpassung an eine gnadenlose Wirklichkeit einen solchen Prozess vorantreiben, denn: *alid ex alio clarescere corde videbant*. Das bedeutet einmal die Konsequenz im Prozess. Aber diese Wendung klingt erstaunlich gleich wie die für die innere Folgerichtigkeit epikureischer Naturbetrachtung verwendete: *namque alid ex alio clarescet* (I 1115), nur dass dort, am Schluss des 1. Buches, der konsequente Weg zur Einsicht in die *ultima naturai* führte. Hier dagegen sehen die Menschen (*videbant*) das Licht des Fortschritts, der sie aber nur für die *artes* auf den Gipfel führt. Das ist etwas Beschränktes und Ambivalentes; damit wird gewiss der Fortschrittsglaube relativiert, um nicht zu sagen als Wahn erklärt gemessen an der *εὐδαιμονία*. Dazu stimmt, dass eine freudige Bejahung des Fortschritts in der vorangehenden Kulturgeschichte nirgends zu finden ist. Die einzelnen Phasen von deren Entwicklung unterscheiden sich nicht durch *εὐδαιμονία*. Die verfeinerte musikalische Technik späterer Zeit erhöhte keineswegs die Freude, die primitive Waldbewohner an der frisch entdeckten einfachen Musik empfanden (1379-1411). *Εὐδαιμονία* ist nicht an Zeit und Entwicklungsstufe gebunden. Was als wertvoll und begehrenswert gilt, wechselt mit der Zeit, so Erz und Gold (1273-1280), aber das ist nur ein Beispiel. Tierfelle und Purpurgewänder dienen derselben Notdurft; aber die Schuld, die der Mensch im Kampf um Bekleidung auf sich zieht, wird um so grösser, je üppiger und überflüssiger der Luxus ist (1418-1429). So kann Fortschritt Unheil bringen. Am deutlichsten zeigt das die verbesserte

Kriegstechnik, die deswegen so ausführlich behandelt wird (1297-1340). Wer die militärische Verwendung wilder Tiere erfand, musste erleben, dass diese die eigenen Reihen verheerten.

Dieser Sinn der lucrezischen Kulturgeschichte wird auch durch die Beobachtung ihrer Komposition bestätigt. In ihrer Mitte steht der zweigeteilte Abschnitt über die Religion. Zuerst wird ihre Entstehung erzählt (1161-1197), dann (1204-1240) erklärt, wieso sie auch nach Epikur ihre unverminderte Macht über die Gemüter behielt. Diese beiden Stücke, fast gleich lang, rahmen ein kurzes Zwischenstück (1198-1203) ein, das einzige vom Dichter verfasste Fragment<sup>1</sup> des versprochenen (V 155) *largus sermo* über die wahren Götter. Dies dreiteilige Ganze ist nun nochmals eingerahmt von den beiden Teilen der allgemeinen Kulturgeschichte. Wenn wir deren zweiten Teil lesen, wissen wir, dass die falsche *religio* weiterlebt und zugleich mit ihr, wie könnte es anders sein in unerleuchteten Seelen, *timor* und *cupido*, deren Wirkung oft genug hervorgehoben wird, besonders in der negativen Diagnose über die Menschen, die den drei Schlussbemerkungen vorangeht. Kann angesichts solcher Komposition zweifelhaft bleiben, dass der höchste Gipfel der *artes* im letzten Vers des Buches nur für verblendete Anhänger des jeweils Neuesten (oder für gewisse Denker, die mit einer sinnhaften Geschichte rechnen) einen rein positiven Wert haben kann, dass also der Dichter auch hier menschliche Verblendung im Licht epikureischer Ethik beschreibt?

Es wäre merkwürdig, wenn das 6. Finale einen völlig verschiedenen Sinn hätte als die anderen. Doch scheint es schwierig, an der Beschreibung der athenischen Pest, wo man nur Dunkelheit sieht, eine Konfrontation von Dunkelheit und Licht zu bemerken. So haben manche, z. B. Giussani, diesen Schluss für völlig unepikureisch erklärt; und P. Boyancé (*Lucrece*

<sup>1</sup> S. G. MÜLLER, « Die fehlende Theologie im Lucretztext », in *Monumentum Chiloniense. Festschrift E. Burck* (Amsterdam 1975), 277-295.

*et l'épicurisme* (Paris 1963), 285-287) spricht der Pestbeschreibung als einem rein literarischen Exkurs jede Beziehung auf das philosophische Thema des Gedichts ab. Wie unwahrscheinlich! Auch E. Bignones Vermutung, hinter diese Beschreibung habe Lucrez die fehlende Theologie stellen wollen, ist unglaublich. Der Rahmen, den die Inhaltsangabe des Proömiums zieht, durfte nicht überschritten werden; auch ist die Kulturgeschichte im 5. Buche ein viel besserer Platz für die Theologie. Ich meine also, die Pestbeschreibung sei der gewollte Abschluss des Gedichtes und dürfe nur epikureisch verstanden werden, und das in einem doppelten Sinne: erstens als Beispiel für die *motus exitiales* in der Welt, für die das Menschenleben bedeutungslos ist, also als Gegenbild zum Bild wonnig gedeihenden Lebens im 1. Proömium, zweitens als Extremfall menschlicher Hilflosigkeit vor extremem Unheil, also als Gegenbild zur epikureischen Seelenruhe. Diese Beschreibung verlässt nicht den Lehrzusammenhang des Gedichts, sondern zeigt, wie die *natura rerum* ihr Spiel treibt, diesmal nicht Leben fördernd, sondern Leben sinnlos zerstörend. Das ist gut epikureisch gesehen. Die Kontraposition zwischen Anfang und Ende des gesamten Gedichts ist von vielen Beurteilern als grossartiger Kunstgriff des Dichters empfunden worden. Auch den zweiten Sinn dieses Finale vermittelt uns die Komposition; es ist geboten, sich wieder durch die Beziehung zwischen Proömium und Finale leiten zu lassen. Nicht zufällig fügt Lucrez im Epikurpreis des 6. Proömiums den beiden Verdiensten des Meisters, Reinigung der Herzen von *timor* und *cupido* und Verkündung des *summum bonum*, noch ein drittes hinzu, das für die aussergewöhnlichen Phänomene am Himmel und auf Erden, Gegenstand des Buches, passend formuliert ist, am passendsten aber für die Pest. Es heisst da (29-32): Er zeigte, « durch welchen Zufall<sup>1</sup> oder Gewalt der

<sup>1</sup> J. WOLTJER hat (in *Jahrb. f. Class. Philol.* 125 (1882), 471) gesehen, dass in v. 29 *quid* durch *quod*, in v. 30 *quod* durch *quo id* zu ersetzen ist; der Relativsatz geht wie V 56 f. dem Fragesatz voraus. *Quodque* ist in v. 29 *quodve* vorzuziehen.

Natur, weil sie es so gewollt hat, alles Unheil, das es im sterblichen Leben überall gibt, zustande kommt und sich wahllos verbreitet, und» (er zeigte auch), «aus welchen Verteidigungspositionen man einem jeden solchen Unheil begegnen müsse». Das ist vor allem im Hinblick auf dasjenige Unheil formuliert, das als letztes im 6. Buch und als unvergleichlich brutalstes naturwissenschaftlich zu erklären sein wird. Mit furchtlosem Herzen unter Bewahrung des *summum bonum* sollte gerade ein solches als extremer Probefall bestanden werden. Bei allen vorher behandelten Feindseligkeiten der Natur ist das ja wesentlich einfacher. An die so gemeinte Verteidigungsposition (*portae*) muss besonders der verstehende Leser der Pestschilderung denken. Die Erkenntnis der zweckfreien Majestät der *natura rerum*, die göttlichen Wonneschauer einflösst, bedeutet doch für Epikur den Seelenfrieden; dieser wäre das Verteidigungstor, aus dem man auch ärgster Not entgentreten könnte. So bekämpfte er stärkste körperliche Schmerzen mit der Freude, die ihm die Erinnerung an früher geführte Gespräche mit Idomeneus gewährte (Fr. 138 Usener). Er war fähig zu sagen, selbst die Folter würde dem Weisen die εὐδαιμονία nicht rauben, auch wenn er stöhnen müsste (Fr. 601 Us.). Lucrez wünscht sich, die *fortuna gubernans* möge es ihm ersparen, den Untergang unserer Welt, der sicher bevorsteht, miterleben zu müssen (V 107). Damit sagt er nicht dem Ideal ab, *pacata posse omnia mente tueri* (V 1203); die Kraft dazu ist die wahre *pietas*, die befähigt, wie ein Gott unter Menschen zu leben, wie es Epikurs *Brief an Menoikeus* im letzten Satz ausdrückt. Eine ethische Belehrung dieser Art konnte Lucrez dem Unglück der Athener vom Jahre 430 nicht entgegenstellen und sie kritisieren, dass sie keine Epikureer vor Epikur waren. Ausserdem würde eine solche Belehrung die andere Absicht der Pestbeschreibung, Gegenbild zur Lebenswonne zu sein, durchkreuzen. Die Bilder stünden sich nicht mehr rein gegenüber. Aus demselben Grunde ist ja die naturwissenschaftliche Erklärung für Pestilenz generell vorweggenommen, ehe von

der athenischen erzählt wird. Es gibt also klare Gründe, warum das Positive, die epikureische Wahrheit, die viele Interpreten gern ergänzen möchten, hier auf keinen Fall explizit erscheinen kann. Der Dichter erwartet vom Leser, dass er sich nicht nur an den bedeutungsvollen Hinweis im Epikurpreis des 6. Proömiums hält, sondern an alles, was er über die wahre Philosophie im gesamten Gedicht gelernt hat, um so gelenkt die Erzählung vom athenischen Unheil in das richtige Licht zu stellen. Diese Erzählung unterscheidet sich von der thukydeischen vor allem dadurch, dass sie das damals Geschehene als Paradigma für etwas nimmt, was die *natura rerum* den Menschen jederzeit wieder antun könnte an sinnloser Vernichtung. Die kollektive Hilflosigkeit würde heute und in Zukunft dieselbe sein wie damals, ausgenommen die erleuchteten Seelen, die im Geist des Meisters individuell dem Verderben gelassen ins Auge sehen könnten. An den Athenern von damals wird uns also das nichtphilosophische Reagieren gezeigt, das Fehlen von seelischem Widerstand soll spürbar werden. Die Amplifikation, der die sachlich unpathetischen Mitteilungen des Thukydidés durch den dichterischen Rhetor unterworfen werden, hebt zweierlei hervor und veranschaulicht es, die rücksichtslose Grausamkeit der Pest und die dumpfe Ratlosigkeit der Menschen. Dumpf ist auch die Sucht, am Leben festzuhalten, selbst wenn Hände, Füße oder Augen verloren gegangen sind (VI 1210 f.). Bei Lucrez anders als bei Thukydidés soll eine absurde Konsequenz aufgezeigt werden, wo die philosophische Heiterkeit am Platze gewesen wäre, die der Pest ihr Werk gelassen erlaubt hätte, das man nicht hindern konnte. Die Religion wird ganz ausgeschaltet, aber nicht durch Aufklärung überwunden, nur ratlos beiseitegeschoben, weil sie nicht helfen kann. So erübrigt sich eine antitheologische Polemik des Dichters, die auch stilistisch nicht ins Bild gepasst hätte. Der geheiligte Ritus der Bestattung wird undurchführbar, wo sich in den Tempeln die Leichen stapeln; er wird durch ein behelfsmässiges Verfahren ersetzt. Aber da muss man für die Leichen seiner Angehörigen

Platz auf fremden Scheiterhaufen erkämpfen ; statt die Leichen liegen zu lassen, lässt man sich in eine inhumane Rauferei ein. Dies Bild, mit dem das Gedicht schliesst, ersetzt ein negatives Urteil analog jenem *nec tenet*, mit dem der Dichter am Schluss des 2. Buches (II 1173) aus Anlass des Weltuntergangs die Torheit des frommen Winzers verurteilt<sup>1</sup>.

Dies sind die Gründe, warum ich daran festhalte, dass der vorliegende Schluss des 6. Buches der vom Dichter gewollte ist, und warum ich in ihm nicht das unbedeutendste Zeugnis seiner Genialität sehe. Die beziehungstiftende Anordnung der Teile des Gedichts, die man bei der Betrachtung der Finalia bemerkt, ist auch sonst nirgends von Vorlagen abhängig, sondern Lucrezens eigene Leistung. Abschliessend zusammenfassende Bemerkungen, wie sie Fachbücher in Prosa oder hellenistische Lehrgedichte oder auch Epikurs *Briefe* zeigen, sind nicht gleichwertig diesen kunstvollen Gebilden, in denen Lucrez das Falsche so darstellt, dass das Wahre deutlich hindurchscheint.

<sup>1</sup> Es geht um falsches Verhalten gegenüber einer von aussen kommenden Katastrophe. Deshalb kann diese Schilderung nicht gleichzeitig « symbole du désordre moral » in der römischen Gesellschaft der Zeit sein, wie P. H. SCHRIJVERS, *op. cit.*, 312-325 vorschlägt. Vorausging mit etwas unklaren, halbherzigen Formulierungen H. S. COMMAGER, « Lucretius' Interpretation of the Plague », in *HSCPb* 62 (1957), 105-118.

## DISCUSSION

*M. Schmid* : Wenn ich das Wort ergreife, so nur um zu begründen, warum ich als jemand, der von Herrn Müllers Lukrez-Arbeiten viel gelernt hat und der auch in der soeben entwickelten Betrachtungsweise allerhand Bedenkenswertes findet, doch dem errichteten Gedankengebäude nicht im Vollsinn zustimmen kann ; der Grund : über den Schluss des VI. Buches denke ich anders als Herr Müller ; dass das, was am Schluss dieses Buches und damit des Gesamtwerkes (VI 1280-1286) steht, der vom Dichter so gewollte Schluss ist und man darin sogar eine besondere Pointe zu sehen hat, vermag ich mir nicht zu eigen zu machen. Ich lege dabei Wert auf die Feststellung, dass dieses mein Geständnis nicht unbedingt eine Zustimmung zu der von Herrn Müller in seinem Vortrag abgelehnten Hypothese Bignones über das Finale des Gesamtwerkes bedeutet. Es gibt in bestimmten Fällen eben Grenzen des Wissbaren, die man als solche nicht überschreiten sollte.

*M. Müller* : Wenn der vorliegende Schluss nicht von Lukrez gewollt ist, dann muss entweder am Bilde der Pest etwas fehlen (ich wüsste aber nicht, was das sein sollte), oder man muss sich etwas ganz anderes vorstellen, das folgen und das Buch abschliessen sollte. Der Katalog der Phänomene, die im Proömium als Thema angekündigt werden, scheint aber erschöpft; und mit der Pest scheint eine Culmination erreicht. Die bezeichnete Thematik darf nicht überschritten werden. Als dritte Möglichkeit bleibt natürlich Agnostizismus des Interpreten ; nur verstehe ich nicht wieso Sie das Bild von Irrtum und Torheit der Menschen das an fünf Buchschlüssen erscheint, beim sechsten unbefriedigend finden.

*M. Gigon* : Ich habe nur zu zwei Punkten Fragen und Bedenken anzubringen. Zunächst zum vielbehandelten Exkurs über die *Magna*

*Mater*. Hier wird man den « positiven » und den « negativen » Aspekt scharf zu unterscheiden haben. Die Metapher *terra mater* erscheint bei Lukrez bekanntlich mehrfach. Sie bezeichnet eine echte Analogie im Sinne von Herrn Schrijvers : bestimmte Funktionen der Erde sind anhand der Funktion der Mutter im biologischen Bereich herauszuarbeiten und zu umgrenzen. Dass umgekehrt die barbarisch wilden Züge des Kultes, auch wenn sie durch eine (stoische ?) allegorische Deutung begreifbar gemacht werden können, entschieden abgelehnt werden, ist klar. Dass endlich Beziehungen zu Ennius bestehen können, habe ich schon gesagt.

Zweitens muss ich auf V 1436-1457 zurückkommen und mit M. Furley betonen, dass diese Übersicht über die Kulturleistungen durchaus deskriptiv-neutral gehalten ist. Das gilt vor allem für den Abschnitt V 1442-1447. Die Abfolge ist klar : Den Anfang machen grosse spekulative Ereignisse wie die Argonautenfahrt oder der Troische Krieg, dann kommen die Dichter, die eben diese Ereignisse besingen ; diese dichterische Leistung wiederum setzt die Erfindung der Schrift voraus ; denn nur die Schrift gestattet es, in Spuren die Erinnerung an vergangenes Geschehen festzuhalten. Ich halte es für notwendig, die Verse V 1445-1447 ganz auf die Erfindung der Schrift zu beziehen. Es ist die *ratio*, die der Vernunft der Menschen verdankte Erfindung, die uns auch heute (*monstrat*) Spuren des Vergangenen erkennen lässt. Von einer Entwertung der Dichtung ist keine Rede.

M. Müller : 1) Das Wesentliche am *Magna Mater*-Abschnitt scheint mir das Negative. Was bleibt positiv übrig ? Nur die aus Gründen dichterischen Stils zugelassene Metonymie « Mutter der Götter », II 659 ; es steht nicht einmal da « unsere Mutter » wie II 598 f., so wenig kommt es hier darauf an, d.h. die sogenannte Analogie ist dem Lukrez an dieser Stelle nicht wichtig. Die Entgöttlichung der Erde durch Physiologie, die Warnung vor Befleckung des Geistes durch *religio* (II 659 ; 680) ist allein das, was hier intendiert wird.

2) Das *propterea* in V 1446 kann ich nur auf den gesamten Gedanken 1440-1445 beziehen: die späte Entstehung der Dichtung, d.h. des Epos, hat schwere Irrtümer über die *res gestae* zur Folge, die wir durch unsere *ratio* und ihre Rekonstruktionen korrigieren müssen. Die Schrift als Voraussetzung der Dichtung erscheint in V 1445 nur in einem angehängten Sätzchen, das nicht den Weitergang des Gedankens bestimmt. Der «deskriptivneutrale» Charakter der Übersicht über den Fortschritt (ab 1436) wird, wie nicht vergessen werden darf, gleichzeitig relativiert; er bleibt unter dem Verdikt (1430-1435) über die stets anhaltende Torheit der Menschen, die mit dem Fortschritt sich steigernde Folgen hat.

*M. Furley*: It is perhaps worth adding that the subject matter of the finale of Book I is certainly out of place in the consecutive exposition of Lucretius' argument — it depends on certain ideas that are not set out until Book II. This tells us something about the composition of Lucretius' poem: he certainly felt the need for some important theme—a theme that would warrant a heightened poetic tone—at the end of a book.

On the structure of Book V, there are still wide differences of opinion between M. Müller and me. For the reasons set out in my paper, I do not believe there is any gap in our text between 1203 and 1204, and I think the argument can be reinforced. It is virtually impossible that *oppressa* in 1207 should be taken with *cura* (as Robin takes it), instead of with *pectora*. That would be contrary to Epicurean psychology. It could only mean that this anxiety (that the gods make the stars go round) was hitherto repressed by other anxieties. But there is ample evidence in both Epicurus and Lucretius that they held the eminently sensible view that one anxiety generates another. This is the message of *Κύρια δόξαι* 12: if one remains anxious about *any* feature of the natural world, then *no* pleasure is untainted. It is also quite clearly the message of the simile of the dirty pitcher in Lucretius VI 17 ff. And other texts could be cited.

But if *aliis oppressa malis* must be taken with *pectora*, then it is clearly contrasted with *pacata* (or *placata*) *mente* in 1203. And that

makes the assumption of a lacuna between 1203 and 1204 virtually impossible.

With regard to the end of the book, I think M. Müller is in agreement with me that V 1436-1457 constitutes a non-moral ending. I should like to emphasize again what is meant by this. To say that progress in technology does not lead, of itself, to happiness is not to say that it does lead to misery: Lucretius makes up his mind about each case on its merits. The discovery of gold led to harm (V 1275 with 1113 ff.), the discovery of horticulture led to pleasure (V 1361-1378).

*M. Müller*: 1) Die Einführung des nach Raum und Stoff unendlichen Alls im Finale von Buch I schafft die Voraussetzung für die Bewegungslehre in Buch II. Dass der gehobene poetische Ton für den Buchschluss erstrebt und passend ist, behaupte ich auch. Die Widerlegung des begrenzten aristotelischen Kosmos kann ich nach dem Beweis der Unendlichkeit noch vor der Kinetik im Unendlichen nicht *out of place* finden.

2) Ich komme nicht über die Skrupel hinweg, die mir das unmögliche Bild einer *cura* erweckt, die ihr Haupt *in pectora* erhebt. Ferner macht die Doppelung *expergefatum* — *erigere* deutlich, dass die *cura* bisher zugedeckt war, tagsüber und in den Sorgen des täglichen Lebens. — Ferner möchte ich insistieren: *nam* in V 1204 begründet keineswegs den Gedanken von V 1198-1203, sondern den hier fehlenden Gedanken: die falsche Religion setzt sich immer wieder durch gegen die echte *pietas*. Auch 1198 *nec pietas ullast* hat keinen Anschluss nach rückwärts. Diese beiden Defekte dürfen keinesfalls geleugnet werden.

3) Ob ein technischer Fortschritt ein Glück oder ein Unglück ist, hängt nicht von ihm selbst, sondern nur vom Zustand des Gemüts ab. Das gilt prinzipiell. Es gibt wenig, was nicht sinnvoll verwendet, nichts, was nicht missbraucht werden kann.

*M. Schrijvers*: 1) A la fin de son aperçu sur l'épicurisme grec, publié dans les *Actes du VIII<sup>e</sup> Congrès Budé*, en 1969, O. R. Bloch a

esquissé deux positions opposées : faut-il donner la priorité au côté éthique de l'épicurisme ou à son côté scientifique ? Sans doute la physique est-elle, pour les Epicuriens, subordonnée à l'éthique : mais, de cela on ne saurait déduire qu'il faille lire partout, entre les lignes des finales du *De rerum natura*, un message éthique ! Les études de W. Spoerri, Th. Cole, K. Thraede n'ont-elles pas mis en lumière les traditions scientifiques qui se trouvent à la base du finale du chant V ? La curiosité scientifique de Lucrèce se manifeste aussi dans les grands passages techniques du finale du chant IV. Quant à la description de la peste, au chant VI, elle est également riche de notations scientifiques sur les épidémies en général et d'emprunts faits au corpus hippocratique. Signalons enfin les rapports qui, sur le plan méthodologique, ont existé entre l'épicurisme et l'école médicale des empiriques, si bien que le principe empirique de l'*historia* peut avoir été un des facteurs qui ont inspiré la traduction de Lucrèce.

2) Vous avez mis la digression sur la *Magna Mater* en rapport avec le final du chant II, et à propos des vers II 644-645 vous avez parlé d'une « harte Zurückweisung der Mutter Erde ». La formule est à mon avis trop large : ce n'est pas la conception de la terre-mère que combat Lucrèce, mais celle de la terre considérée comme une déesse. La même objection s'applique à votre interprétation du vers II 652, selon laquelle Lucrèce n'attribue à la terre « keine Ehrwürdigkeit », terme assez équivoque. *Carere sensu* implique, pour la théorie épicurienne, qu'on ne saurait tenir la terre pour un être divin, puisqu'elle n'est pas un ζῷον. Comme il existe une grande coupure au vers II 1023 (991-1022 constituant une sorte de finale, suivi d'une introduction assez longue, 1023-1044), je suis plutôt enclin à mettre en rapport la digression II 600-660 et les descriptions élogieuses de la *mater terra* aux chants I et II (jusqu'au vers 1023).

*M. Müller* : 1) Wissenschaftliche Interessen des Lucrez leugne ich prinzipiell nicht, nur scheint mit der ethisch-missionarische Zweck in den Finalia überwältigend stark hervorzutreten und die

Komposition zu bestimmen. Die Pest in Athen wird so beschrieben, dass ein Bild des Grauens und der Hilflosigkeit entsteht ; das Wissenschaftliche ist in V 1090-1137 vorweggenommen, um die Funktion jenes Bildes davon zu entlasten.

2) Der Schnitt bei II 1023, wo das Finale beginnt, nicht bei 991, hindert nicht die übergreifende Beziehung des Buchabschlusses zur Buchmitte. « Mutter Erde » ist nach II 658 ff. nur Metonymie, nicht anders als Venus für Lebenswonne, Mars für Krieg verwendet wird.

*M. Kleve* : Lukrezens Angriff auf die Liebe Ende des IV. Buches ist nicht gegen den platonischen Eros gerichtet, sondern ist als eine Warnung gegen das Verhältnis des gewöhnlichen Menschen der Liebe gegenüber zu verstehen.

In Lukrezens Idee, dass das Alte dem Jungen weichen muss, eine Inkonsequenz zu sehen, weil dieser Gedanke nur zur Vorstellung eines begrenzten Kosmos passt, scheint mir nicht glücklich. Es ist unwahrscheinlich, dass Lukrez in einem so zentralen Lehrstück unbedenklich eklektisch vorgegangen sein soll. Der Gedanke ist empirisch fundiert, und das Verhältnis muss auch epikureisch gesehen innerhalb einer Welt seine Gültigkeit haben. Wir müssen uns hüten, den Epikureern Inkonsequenzen zuzuschreiben, bevor wir alle Auswege ihres eigenen Systems ausgeschöpft haben.

*M. Müller* : 1) Sicher ist die Verliebtheit des gewöhnlichen Menschen Ziel der Kritik, aber noch darüber hinaus grundsätzlich Wert und Sinn persönlicher Liebesbeziehung, die Platon metaphysisch als Eros deutet.

2) Nur wenn man an unseren Kosmos allein denkt, dessen Stoffmenge endlich bleibt, kann man so argumentieren, wie wir es V 963-968 lesen.

*M. Alfonsi* : Si conferma la concezione complessa dell'amore-amicitia, foedus amicitiae di Catullo e degli elegiaci : dove la componente epicurea si combina con elemento tradizionale romano, e con la

teofrastea concezione dell'*amicitia* espressa nel *De amicitia* ciceroniano. Il sottoscritto non può che aver piacere di trovare confermato quanto da lui già espresso anni fa nei *Poetae novi* e in altri lavori, che cioè le amare ironie lucreziane contro il ζῆν ἀσώτως degli innamorati si riferiscano alle sdolcinature grecizzanti — almeno così giudicate da Lucrezio — di Levio e dei νεώτεροι (analogamente a spunti analoghi delle *Menippeae* varroniane, particolarmente la satira *Papia Papae* περὶ ἐγκωμίων): pur se non credo a una troppo rigida contrapposizione di Lucrezio ai *cantores Euphorionis*.

Interessanti le novità sui cosiddetti epiloghi: e se si riconosce giusto il richiamo a considerarli più intimamente inerenti al complesso dell'opera (specialmente per il V libro), si rimane perplessi a negarne la realtà, riconosciuta anche dalle imitazioni strutturali della poesia didattica successiva come le *Georgiche*.

*M. Spoerri*: Ich habe noch eine Frage zu V 1452 an Herrn Müller. Wenn ich mich recht entsinne, verstehen Sie hier *usus* nicht als Prinzip der Erfahrung (ἐμπειρία, χρήση, πείρα), sondern in der Bedeutung von χρεία « Not(lage) », « Bedürfnis » (auch χρεία ist bekanntlich ambivalent). Wie begründen Sie diese Ihre Auffassung der Stelle ?

*M. Müller*: Grundgedanke der Kulturgeschichte ist, dass die Not in einer nicht für ihn gemachten Welt den Menschen treibt, durch Erfahrung sich anzupassen. Es darf neben *experientia mentis* der andere Faktor der Notdurft nicht fehlen. *Simul* beweist, dass zwei getrennte Dinge verbunden werden.

*M. Spoerri*: Ja, *simul*, das *usus* und *experientia (impigrae mentis)* verbindet, ist nur möglich, wenn die beiden Begriffe Verschiedenes bezeichnen. Ihre Erklärung der Stelle erfüllt diese Bedingung. Trotzdem bleiben Bedenken. Im Gegensatz zu der besonders in deutschsprachigen Arbeiten verbreiteten Auffassung, wonach *usus* als kulturschaffender Faktor in erster Linie gr. χρεία im Sinne von « Not », « Bedürfnis », « Mangel » usw. entspricht, habe

ich seinerzeit in meiner Studie *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter* (Basel 1959), 145; 147 Anm. 22, darauf hingewiesen, dass *usus* auch das empirische Moment (Gebrauch; Nutzen; Praxis; Betätigungsweisen und Praktiken, zu denen der Mensch sich veranlasst sieht; usw.) zum Ausdruck bringen kann. Dieser Ansatz wurde weiter ausgebaut von Kl. Thraede (in *RAC* 5 (1962), 1216; in *RbM* 105 (1962), 167 f. mit Anm. 28) und H.-R. Hollerbach (*Zur Bedeutung des Wortes χρεία* (Diss. Köln 1964)), die auch die Ambivalenz von *χρεία* ins rechte Licht rückten und gar schliessen zu können glaubten, dass nur an relativ wenigen Stellen *χρεία* im Sinne von *ἐνδεία* verstanden werden darf. Nach Meinung von A. Dihle (in *Entretiens Hardt* 8 (1962), 212 Anm. 1) besitzt *χρεία* in Texten aus der hellenistischen Kulturentstehungslehre sogar «immer die Bedeutung *usus*», «nie die Bedeutung *egestas*»; hier scheint also nicht einmal die Ambivalenz von *usus* anerkannt zu werden. Wie dem nun auch sei, ich frage mich ernstlich, ob nicht doch an unserer Lukrezstelle *usus* «Praxis», «Gebrauch» bedeutet. Aufschlussreich ist die Zusammenstellung der Belege für *usus* bei H.-R. Hollerbach (*op. cit.*, 100 f.). Auch bei dieser Deutung von *usus* lassen sich *usus* und *experientia impigrae mentis* (nicht einfaches *experientia*!) wohl stärker voneinander differenzieren, als es zunächst den Anschein hat; vgl. etwa Manil. I 61: *per varios usus artem experientia fecit*. Zu *experientia* vgl. die Kommentare von L. Robin (tome III, p. 189) und C. Bailey, vol. III, S. 1549, mit *usus* = «practice», «utility» (S. 1548 allerdings «necessity»; dass Lukrez mit *usus* und *experientia* gar zwei Stufen in der Kulturentwicklung bezeichnen wollte, wird durch *simul* widerlegt). H. A. J. Munro, in seinem Kommentar (vol. II<sup>4</sup>, S. 351), stellt den ganzen Abschnitt V 1448-1457 unter das Motto «experience». Da in 1448 ff. auch von Erfindungen die Rede ist, die schon einen höheren Lebensstandard voraussetzen (vgl. Arist. *Metaph.* 981 b 17 sqq.; 982 b 22 sqq.), bleibt, so scheint mir, *usus* = «Not(lage)», «Bedürfnis» für unsere Stelle unbefriedigend. Ich glaube aber nicht, dass man generell *usus* ganz auf das Empirische reduzieren kann; *usus* war nun einmal die gegebene Übersetzung des ambivalenten griechischen Terminus *χρεία* (von P. H. Schrijvers, in *Mnemosyne*

S. IV, 27 (1974), 343 nicht beachtet). Um nur ein eindeutiges Beispiel anzuführen: Verg. *Georg.* I 133 erzwingt der Kontext geradezu die Bedeutung « Notlage », « Bedürfnis » (V. 146: *egestas* [W. Spoerri, *Späthellenistische Berichte...*, 145 Anm. 10]); Kl. Thraede (in *RbM* 105 (1962), Anm. 28 a.S. 169) und H.-R. Hollerbach (*op. cit.*, 100 Anm. 1 a.S. 101) vermag ich nicht zu folgen. Verg. *Georg.* II 22 passt hinwiederum nur « Praxis ».

*M. Schrijvers*: Nous devons traduire, à mon avis, *usus* au vers V 1452 par « pratique ». Le *Lexicon* de Forcellini a raison, je pense, de n'admettre le sens de « besoin » que dans les locutions impersonnelles du type *usus est mihi*. Là où les dictionnaires signalent le sens de besoin, want, need, etc., la traduction est imposée par le contexte (par exemple dans des expressions *quae belli usus poscunt* (Liv. XXVI 43, 7); *quorum indiget usus* (Verg. *Ecl.* II 71)). Le problème mériterait une étude séparée qui s'occuperait également du vers 71 de l'*Art Poétique* d'Horace: *si volet usus* (cf. la note 18 de mon article sur l'origine du langage chez Lucrèce, in *Mnemosyne* S. IV, 27 (1974), 342-343).

*M. Müller*: Der Kontext erzwingt die Bedeutung « Notdurft » für V 1452. In *usus est* = « es besteht die Notwendigkeit », bei Plautus und Terenz, hat *usus* keinen anderen Sinn als hier. Auch genügt ein Blick auf VI 9, wo es heisst: *ad victum quae flagitat usus*, zum Beweis, dass *usus* ohne weiteres die Not bedeuten kann. Herr Spoerri gibt zu bedenken, dass sich die in V 1448-1451 aufgezählten Errungenschaften doch nicht alle auf den Zwang der Not zurückführen lassen. Gewiss nicht; aber was überschiesst über die Beseitigung der Not, über die Befriedigung des Bedürfnisses, wird eben der *experientia* des ruhelosen Menschengestes verdankt, die simultan mit der Not ihre Antriebe gibt. Dass auch der rührigste Erfindergeist mit seinen Leistungen die Menschen nicht glücklich machen konnte, unterlässt der Dichter hier zu sagen, weil er diesen Gedanken für das 6. Proömium aufbewahren will. So klingt der Ausgang der Kulturgeschichte so, als wäre er positiv oder mindestens wertfrei;

dabei ist er doch so nicht gemeint: man erinnere sich an V 1430-1435. Diesen Kunstgriff des Dichters muss man verstehen. Jedenfalls ist aber sicher, dass nur die Kombination von Not und Erfindergeist die Entwicklung der Kultur vorantrieb. Nur so ist *simul* verstehbar. Es bliebe absurd, wenn man mit Herrn Spoerri «Praxis» mit «Erfahrung» kombiniert sähe. Ich halte für todsicher, dass Bailey recht hat mit «necessity» und «inventiveness» (so vol. III, S. 1548 und zu VI 9, dagegen nicht ganz übereinstimmend zu V 1452: *usus* = «practice», «utility»); nur wirken die beiden Faktoren gleichzeitig, nicht, wie Bailey will, successiv.

