

antiken Personen besteht, einen Überblick über die Themen der *Ad Lucilium epistolae morales* (in Bd. 3 und 4), ein Nachwort *Zu Senecas Leben und Werk* (Bd. 5, 597–613) und eine in sieben Unterabteilungen gegliederte Bibliographie (Bd. 5, 615–621). Die erste Auflage erschien von 1969 bis 1989. Der Sonderausgabe liegt die 5. Auflage von 1995 zugrunde. Sie ist gegenüber der ersten Auflage um *Vorbemerkungen* (Bd. 1, X) erweitert, die auf neuere Literatur zur Theorie der Übersetzung eingehen. Ansonsten sind die Bände unverändert. Leider wurde die Bibliographie zu Seneca nicht ergänzt, was sicher ebenso wichtig gewesen wäre wie der Nachtrag zur Theorie der Übersetzung, z. B. um A. L. Motto / J. M. Clark, *Seneca. A Critical Bibliography* (1900/1980), Amsterdam 1989; G. Maurach, *Geschichte der römischen Philosophie*, Darmstadt 1989; ders., *Seneca. Leben und Werk*, Darmstadt 1991. Aber das ist nicht zuletzt eine Kostenfrage, und es ist sehr zu begrüßen, daß diese vorzügliche Ausgabe und Übersetzung von Senecas philosophischen Schriften jetzt auch in dieser preiswerten Form vorliegt.

F. RICKEN S. J.

M. TULLIUS CICERO, *De natura deorum / Über das Wesen der Götter*. lat./dt., übersetzt und herausgegeben von *Ursula Blank-Sangmeister*, Nachwort von *Klaus Thraede*. Stuttgart u. a.: Philipp Reclam jun. 1995. 480 S.

Die letzte Phase seines philosophischen Schaffens, die Jahre 46 bis 43 vor Christus, widmete Cicero Fragen der Religion. Das lag nahe; denn über seinem Leben hing eine Art Endzeitstimmung. Er war über 60 Jahre alt und als Politiker gescheitert. Nach dem Sieg Caesars über Pompeius hielt ihn nichts als der persönliche Schutz des Diktators am Leben. Viele seiner Freunde fielen Säuberungsaktionen zum Opfer. Auch privat stand es nicht zum besten. Nach langjähriger Ehe ließ er sich von seiner Frau scheiden, um eine reiche junge Erbin zu heiraten. Etwa zur gleichen Zeit starb seine Tochter Tullia. Schließlich, nach der Ermordung Caesars, wurde er im Jahre 43 selbst Opfer eines Racheaktes. In der Einleitung zum zweiten Buch der Schrift über die Mantik (*de divinatione*), die er kurz nach Caesars Tod herausgibt, faßt er zusammen, welche Schriften er dieser Periode bzw. ihrem Themenbereich zurechnet: 1) den Dialog *Hortensius*, wo er „zur Beschäftigung mit der Philosophie“ rät, 2) vier Bücher *Academica*, eine „Begründung“ der Akademischen Skepsis, 3) fünf Bücher „Über das höchste Gut und das größte Übel“ (*de finibus*), 4) fünf Bücher „Gespräche in Tusculum“ über das Glück, 5) drei Bücher „Über das Wesen der Götter“ (*de natura deorum*), 6) die vorliegenden Bücher *de divinatione*, 7) eine beabsichtigte Schrift über das Schicksal (*de fato*). Letztere entpuppte sich, als sie – noch 44 – zur Vollendung gelangte, als Werk über die Willensfreiheit. Auch mit Platons *Timaios* hatte er sich während dieser Zeit beschäftigt. Allerdings wurde daraus kein größeres Werk, weswegen eine Nennung der bereits vorliegenden Übersetzung wohl unterblieb.

Dieser Schriftenkanon wird wohl als Basis jeder künftigen, auch christlichen, lateinischen Religionsphilosophie gelten müssen, insbesondere der eines Laktanz und Augustin. Das von Ursula Blank-Sangmeister in Reclams Universalbibliothek übersetzte und mit Anmerkungen versehene zweisprachige Bändchen von *de natura deorum* dürfte deswegen auch für heutige Theologen von Interesse sein. Klaus Thraedes Nachwort mit den bezeichnenden Überschriften *Rhetorik und Philosophie im Dialog* und *Theologie und Religio Romana* deutet ebenfalls in diese Richtung. Cicero im Klappentext auf dem hinteren Umschlagdeckel als „nicht originellen römischen Philosophen“ zu bezeichnen, ist freilich ein wenig altbacken. Vielleicht war es angesichts des bescheidenen Anspruchs des Arpiners, „nur“ den Griechen nachdenken zu wollen, als Kompliment gemeint. Was aus diesem bescheidenen Anspruch geworden ist, kann jedoch kaum überschätzt werden. Nach und wegen, ja im großen und ganzen allein wegen ihm dürfte jeder Versuch, lateinische Religionsphilosophie und Theologie direkt aus griechischen Traditionssträngen herzuleiten, zu einer verkürzten Sicht der Dinge führen. Darauf hat schon früh in diesem Jahrhundert Wilamowitz-Moellendorf hingewiesen; denn selbst die Blütezeit des Neuplatonismus im 3. und dessen Latinisierung im 4. Jahrhundert stand bereits im Zeichen des ciceronianischen als des ursprünglicheren Unternehmens und konnte es im Prinzip nicht mehr übertreffen. So könnte es sich also auch heute lohnen, die drei

Bücher der Frage nach dem „Wesen“ (*natura*) der Götter durchzuarbeiten, wobei die Betonung auf dem Wort „Wesen“ liegt: Wesentliches zur Religion in Theorie (*ad cognitionem*) und Praxis (*ad religionem*) will Cicero in *de natura deorum* vermitteln. Seine Methode der Darstellung ist der Dialog. In zwei Schritten wird jeweils eine ganz bestimmte Religionsphilosophie eingeführt und widerlegt: A) die epikureische, eingeführt von dem bekannten Epikureer C. Velleius (Buch 1, cc. 18–56), widerlegt von dem Akademiker C. Aurelius Cotta (Buch 1, cc. 57–124); B) die stoische, eingeführt von Q. Lucius Balbus (Buch 2) und erneut widerlegt von Cotta. Ciceros Sympathien sind von Anfang an deutlich: Für vernünftig hält er die Haltung des Akademikers, der sich in jeder Hinsicht der Zustimmung zu erkenntnistheoretisch ungesicherten Sachverhalten enthält (*prudenterque academicos a rebus incertis adsensionem cohibuisse*). Weder gibt er der naheliegenden Versuchung des epikureischen Strebens nach vollkommenem Glück nach, noch versteift er sich dogmatisch auf die Richtigkeit des Gegenstandspunkts. Ganz im Gegenteil. Er findet seine Tugend und sein Glück zugleich darin, beide Standpunkte nebeneinander stehenzulassen und so ein Maximum an Erkenntnismöglichkeiten zuzulassen. In der Tat findet sich in *de natura deorum* eine Vielzahl von Stellen, die später, in diesem oder ähnlichem Wortlaut, auch von christlichen Denkern aufgenommen wurden, zumal man sowohl im Epikureismus als auch in der Stoa genügend im spätantiken christlichen Sinn „Wahres“ vorzufinden glaubte. So behauptet der Epikureer, es sei vernünftig, „das Wesen der Götter zu verehren“, weil darin das vollkommene Glück bestehe (1, 45: *si nihil aliud quaereremus, nisi ut deos pie coleremus et ut superstitione liberaremur, satis erat dictum; nam et praestans deorum natura hominum pietate coleretur, cum et aeterna esset et beatissima*). Demgegenüber führt die Stoa den Natur- und den Vorsehungsbegriff ein (2, 87: *quod si omnes mundi partes ita constitutae sunt, ut neque ad usum meliores potuerint esse neque ad speciem pulchriores, uideamus, utrum ea fortuitane sint an eo statu, quo cohaerere nullo modo potuerint nisi sensu moderante diuinaque prouidentia*). Diese Einsichten bleiben trotz des sie relativierenden Schlußurteils bestehen (3, 93: *haec fere dicere habui de natura deorum, non ut eam tollere, sed ut intellexeretis, quam esset obscura et quam difficiles explicatus haberet*). Ein derartiges Problem- und Methodenbewußtsein möchte man auch manchem heutigen Theologen und Religionsphilosophen wünschen.

Die Urteilsenthaltung (*epoché*), die Ellipse, die Beschränkung auf die Darstellung der noch dazu aus anderen Autoren rezipierten Lehren ohne abschließendes Urteil ist bei Cicero, wie Thraede im Nachwort bemerkt, nicht nur von philosophischer, sondern auch von rhetorischer Bedeutung. Sie verkörpert eine ganz bestimmte Technik der Überredungskunst. Der gezielte, auch gegenläufige Aufbau einer Argumentation (*argumentatio*) kann und soll dazu dienen, die *auctoritas* des Hauptredners, hier des C. Aurelius Cotta, zu stärken. Aber mit welchem Ziel? Stehen philosophische Argumente nicht für sich selbst? Nicht bei Cicero. Cotta ist Pontifex maximus, oberster Priester, und als solcher – Akademiker, also Skeptiker. D. h. er will, wie auch aus seinem Schlußplädoyer hervorgeht, mit seinen Anfragen und Widerlegungen nicht die traditionelle Religion (*religio Romana*) aus den Angeln heben, im Gegenteil. Durch seine Kritik, so Thraede, will er sie gegen alle Esoterik und Dogmatik von Epikureismus und Stoa als allgemeine, am Volk, an der verfaßten römischen Gesellschaft orientierte Praxis legitimieren. Die überkommene Religion hat, so Thraede, nach Cicero zwar eine Funktion. Eine Reduktion auf diese würde sie aber in ihrem Kern aushöhlen. Ebenso ist es mit der Religionsphilosophie. Sie ist nur in bezug auf eine gelebte Religion fruchtbar. Sowohl ihre Identifikation mit letzterer, wie die stoische Dogmatik sie betreibt, als auch die radikale Funktionalisierung von Philosophie und Religion im Rahmen des epikureischen Glückstrebens würden ins Leere führen. Cicero will zwar philosophieren, aber nicht gegen den überkommenen Glauben.

Seien zum Schluß noch die praktischen Vorzüge dieses handlichen Bändchens erwähnt: Ein Gliederungsvorschlag und Überblick über den Inhalt mit Verweis auf Sekundärliteratur (371–373), ein ausführlicher Anmerkungssteil (374–410), ein Glossar der Eigennamen (411–452) und eine ausführliche Bibliographie (453–456). Der Titel der dort erwähnten Cicero-Biographie von M. Fuhrmann lautet natürlich „Cicero und die Römische Republik“.

J. Lössl S. J.