

KYROS' UNSTERBLICHKEITSBEWEIS
BEI XENOPHON UND CICERO*

Die Rolle, die in der römischen Literatur das *vertere*, das Übersetzen aus dem Griechischen spielt, ist so bedeutend, daß man mit Xenophon (Ages. 3,1) sagen kann: τὰ τοιαῦτα οὐ τεκμηρίων προσθεῖται. ἀλλ' ἀναμνήσαι μόνον ἀρκεῖ καὶ εὐθὺς πιστεύεται — man braucht sie nicht zu beweisen, sondern nur daran zu erinnern. Erinnert sei beispielsweise an Livius Andronicus, an die Palliata, an Vergil — und auch an Cicero, an die z.T. recht umfangreichen Zitate griechischer Literatur, Dichtung und Prosa in seinen philosophischen Schriften, an seine Aratea, seine Übersetzungen von Xenophons Oikonomikos, Platons Protagoras und eines beträchtlichen Teils des Timaios, und an seine philosophischen Schriften überhaupt, die sich ja zumindest teilweise auf entsprechende griechische Werke stützen¹.

In all diesen Fällen drängt sich natürlich das Vergleichen, diese philologische Grundmethode, als Erkenntnisquelle geradezu auf, und das um so mehr, als es sich bei diesen Versionen ja sehr oft nicht um Übersetzungen in unserem Sinn, sondern um Adaptierungen, Bearbeitungen handelt. Schon die Antike selbst hat dieses Vergleichen praktiziert, bei Vergil ebenso wie in anderen Bereichen der Literatur, z.B. bei der Palliata². Gerade in diesem Teilbereich der römischen Literatur ist bekanntlich vor gar nicht langer Zeit geradezu exemplarisch deutlich geworden, wie ergiebig solche Vergleiche sein können: Das von Handley 1968 in seiner Londoner Antrittsvorlesung erstmals publizierte und mit der entsprechenden Partie aus Plautus' Bacchides verglichene umfängliche Fragment aus Menanders Δὶς ἑξαπατῶν bringt von der Textkritik bis zur grundsätzlichen literarischen Beurteilung für Plautus neue Ergebnisse — kein Wunder also, daß sich die Philologie mit Vehemenz auf diesen Neufund gestürzt hat, obwohl er noch nicht einmal vollständig und endgültig publiziert ist³.

* Deutsche Version eines Vortrages, gehalten am 2. Mai 1975 vor der Oxford Philological Society (Cyrus on Afterlife in Xenophon's Greek [Cyr. 8,7,17-22] and Cicero's Latin [Cato Major 70-81]; eine erste Fassung war während der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft am 7. Oktober 1974 in Paderborn zur Diskussion gestellt worden); die für den Druck hinzugefügten Fußnoten bringen vor allem die notwendigen Belege und die wichtigste Literatur. — Mein Lehrer R. Kassel hat das Entstehen auch dieser Arbeit in gewohnter Hilfsbereitschaft mit seinem kritischen Rat begleitet, wofür ihm auch an dieser Stelle gedankt sei; zu danken habe ich auch M.D. Reeve und P. Brown (Oxford), mit denen ich das Manuskript durchsprechen konnte.

1. Eine "Zusammenstellung der Uebersetzungsliteratur vom 3. vorchristlichen bis zum 7. nachchristlichen Jahrhundert" bei H.E. Richter, Uebersetzen und Uebersetzungen in der römischen Literatur, Diss. Erlangen, Coburg 1938, S. 42-68. Ciceros Übersetzungen (einschließlich der Zitate, die bei Richter nicht verzeichnet werden) hat schon Henricus Stephanus zusammengestellt und diese Sammlung zusammen mit dem daraus gewonnenen "Ciceronianum Lexicon Graecolatinum" veröffentlicht (Paris 1557). Eine neue Publikation zu einem Teilbereich: H.Marti, Übersetzer der Augustin-Zeit, München 1974 (Studia et testimonia antiqua 14).
2. Für Vergil sei beispielsweise auf B. 5 von Macrobius' Saturnalia sowie auf Gellius, noct. Att. 9,9 verwiesen, für die Komödie auf Gellius' (2,23) bekannte Gegenüberstellung von Partien aus Menanders Πλόκιον und Caecilius' Bearbeitung dieses Stücks.
3. Das dafür reservierte (E.W. Handley, Menander and Plautus: A Study in Comparison, London 1968, S. 22) Supplement 22 des Bulletin of the Institute of Classical Studies ist noch nicht erschienen (in der editio princeps noch nicht veröffentlichte Teile des Papyrus bei F.H. Sandbach, Menandri reliquiae selectae, Oxford 1972). Zusammenstellung der Literatur bei C. Austin, Comicorum Graecorum fragmenta in papyris reperta, Berlin 1973, S. 131; außerdem V. Pöschl, die neuen Menanderpapyri und die Originalität des Plautus, Sb.Heidelb.Ak., Phil.-hist.Kl., 1973, 4. Abh.

Die seit alters bekannten Paralleltexte genießen verständlicherweise keine solche Publizität, zumal keiner von ihnen eine derartige Schlüsselposition für die Beurteilung einer ganzen Gattung einnimmt. Daß die Beschäftigung mit ihnen dennoch einen Erkenntnisgewinn abwerfen kann, soll im folgenden am Beispiel einer Partie aus Xenophons *Kyropädie* (8,7,17-22) vorgeführt werden, die Cicero in seinen *Cato Maior* übernommen hat (79-81).

Dieser Xenophontext bzw. die ganze Abschiedsrede des Älteren Kyros, aus der er stammt, hat zwar schon immer ein besonderes Interesse gefunden⁴; und auch die Tatsache, daß es von diesem Text eine Übersetzung Ciceros gibt, hat immer wieder die Aufmerksamkeit auf sich gezogen⁵. Schaut man sich aber in der einschlägigen Literatur nach einem genaueren Vergleich von griechischem Original und lateinischer Übersetzung um, so findet man meist nur die Bemerkung, die Übersetzung sei recht frei; das aber merkt man ohnehin beim ersten Lesen beider Texte, und man erwartet bei einer antiken lateinischen Übersetzung bis zum Erweis des Gegenteils auch gar nichts anderes. Etwas genauer haben sich mit der Partie bisher offenbar nur H. Kroeger und Helmut Müller in ihren Dissertationen⁶ beschäftigt; beide aber gehen an den entscheidenden Punkten vorbei, Müller wohl nicht zuletzt deswegen, weil sein Interesse auf Ciceros Sprache und Stil eingeschränkt ist, während Inhalt und Gedankengang zu kurz kommen. Dabei ermöglicht eine etwas sorgfältigere Vergleichung der beiden Texte es durchaus, Eigenart, Leistung und Grenzen der beiden Autoren besser zu erkennen.

Bei dem von Cicero übersetzten Text handelt es sich, wie gesagt, um ein Stück aus der Abschiedsrede, die Xenophon den Älteren Kyros auf dem Sterbebett halten läßt, und zwar um den Abschnitt, in dem Kyros Argumente für die Unsterblichkeit der Seele vorbringt. Ciceros *Cato* zitiert diese Partie als Stütze für seine These von der Unsterblichkeit der Seele, so wie er vorher schon auf Pythagoras und Sokrates-Platon als Autoritäten verwiesen hat. Bei Xenophon aber führt Kyros seine Überzeugung, daß die Seele unsterblich sei, und die Argumente dafür nicht um ihrer selbst willen vor und ebensowenig deswegen, um zu zeigen, daß ihm nichts Schlimmes bevorsteht und der Tod daher nichts ist, was man zu fürchten hat (das ist bei Cicero der größere Zusammenhang), sondern zu einem ganz praktischen Zweck, den er mit der ganzen Rede verfolgt: der Warnung seiner beiden Söhne vor der verderblichen Zwietracht nach seinem Tod. Für die von ihm beschworene Eintracht der beiden bringt Kyros immer neue Gründe vor: den Nutzen, der aus ihr entspringt, ethische Erwägungen, Scheu vor den Göttern, die Menschen, vor deren Augen sich das Handeln der Herrschenden vollzieht, das Beispiel früherer Generationen – und auch seinen eigenen Wunsch, den die Söhne um so weniger geringachten dürfen, als ihr Vater nicht aufhören wird zu existieren, sondern in seiner Seele weiterleben wird.

Angesichts dieser Rolle, die Kyros' Plädoyer für die Unsterblichkeit der Seele bei Xenophon spielt – die eines Arguments mitten unter anderen⁷ für eine ganz konkrete Forderung –, ist von vornherein ausgeschlossen, daß wir eine philologisch exakte Übersetzung erwarten dürfen.

4. Sie ist beispielsweise nach den Angaben bei M. Flodr (*Incunabula Classicorum*, Amsterdam 1973, 324) das Allererste, was von Xenophon in einer volkssprachlichen Übersetzung gedruckt worden ist (Andrea Magnanimis italienische Übersetzung ist 1494 in Bologna erschienen).

5. So hat sich schon im 15. Jh. Guarino da Verona im *Laurentianus* 55,21 Ciceros Übersetzung zum griechischen Text notiert (s. dazu Bandini im *Handschriftenkatalog der Laurentiana*, Bd. 2, Sp. 286).

6. H. Kroeger, *De Ciceronis in 'Catone Maiore' auctoribus*, Diss. Rostock 1912, S. 13-15; H. Müller, *Ciceros Prosaübersetzungen*. Beiträge zur Kenntnis der ciceronischen Sprache, Diss. Marburg 1964, S. 67-71.

7. Xenophon unterstreicht diese Rolle durch die Formulierung *καὶ τὴν ἐμὴν ψυχὴν καταιδόμενοι ποιεῖτε ἃ ἐγὼ δέομαι* (§ 22; mißverstanden worden ist dieses *καὶ* von F.A. Bornemann [*Xenophontis Opera omnia*, vol. 1: *Cyropædia*, Gotha 1828] und späteren Kommentatoren wie Hertlein [unten Anm. 15] und Holden [unten Anm. 30]).

Cicero muß nämlich vor allem dafür sorgen, daß die Passage selbständig existieren kann. Er muß also weglassen, hinzufügen und ändern. Wegzulassen bzw. zu ändern war alles, was die Passage ausdrücklich mit dem Hauptthema verbindet, also das einleitende γάρ und im Schlußsatz mindestens das Kolon ποιείτε ἃ ἐγὼ δέομαι(22). Hinzugefügt werden mußte zumindest ein Hinweis auf die Adressaten von Kyros' Rede (sonst hätte das Stück zu sehr aus dem Zusammenhang gerissen gewirkt); dieser Notwendigkeit trägt Cicero Rechnung durch die Einfügung von *o mihi carissimi filii*(79).

Außerdem mußte, nachdem Cicero den Unsterblichkeitsbeweis zum Selbstzweck gemacht hatte, auch das Argumentationsziel: "Die Seele ist unsterblich" gleich am Beginn ausdrücklich formuliert werden; Cicero tut das, indem er den Satz *eundem igitur esse creditote, etiamsi nullum videbitis* einfügt — ihr müßt also auch in Zukunft von der Existenz der Seele überzeugt sein, auch wenn ihr sie nicht seht (79). Bei Xenophon fehlt eine ausdrückliche Formulierung dieses Argumentationszieles, nicht nur deswegen, weil sein eigentliches Ziel ein anderes und der Unsterblichkeitsbeweis nur Mittel zum Zweck ist, sondern weil es bei ihm auf den Nachweis der Unsterblichkeit nicht ankommt. Für Kyros' Argumentation ist es nämlich gar nicht entscheidend, daß er seine Söhne von der Unsterblichkeit der Seele überzeugt; es genügt dafür schon, in ihnen nicht die entgegengesetzte Überzeugung aufkommen zu lassen. Denn schon die totale Unsicherheit über die Fortexistenz der Seele nach dem Tod hat zur Folge, daß die Söhne immer mit der M ö g l i c h k e i t rechnen müssen, daß ihr Vater weiterlebt und ihren etwaigen Ungehorsam sehen und eventuell strafen kann.

Dieser Situation entspricht Xenophons Gestaltung der Partie vollkommen. Der Wunsch des Vaters ist eines der Argumente für die Eintracht der Söhne; das Gewicht dieses Arguments unterstreicht Kyros zunächst durch die Feststellung, daß seine Söhne nicht sicher sein könnten, daß nach dem Tod alles aus ist. Dann bemüht er sich, seine Söhne in dieser konstatierten Unsicherheit zu bestärken, zunächst durch den Hinweis: "Ihr habt meine Seele auch bisher nicht gesehen", woraus man tatsächlich nur den negativen Schluß ziehen kann: "Der Tod ist kein zwingendes Argument für die gleichzeitige Vernichtung der Seele", und daran anschließend durch einen geschickt aufgebauten Beweiskgang für die Unsterblichkeit der Seele, ohne daß jedoch darauf hingewiesen wird, daß es sich um Argumente für die Unsterblichkeit handelt; denn jedes Argument für die Unsterblichkeit ist erst recht ein Argument dafür, daß man die Vernichtung der Seele nicht sicher behaupten kann — und nur darauf kommt es hier an. Die weitere Folge: Xenophons Kyros führt den Unsterblichkeitsbeweis zwar durchaus engagiert, wie die rhetorischen Fragen in § 18 und der Imperativ ἐννοήσατε in § 21 zeigen, doch machen Bemerkungen wie ὡς ἔοικε (21) oder ὥσπερ ἐγὼ οἶμαι (22) immer wieder deutlich, daß die Sache nicht absolut sicher ist; auch fordert Kyros nirgends ausdrücklich dazu auf, sich seiner Meinung anzuschließen, und er endet sein Plädoyer für die Unsterblichkeit folgerichtig damit, daß er beide Möglichkeiten, Fortleben und Vernichtung ins Auge faßt. J.M. Gesner hat also, zumindest der Sache nach, letztlich durchaus recht, wenn er behauptet: Xenophon Cyrum facit Socraticum, nulla cum asseveratione de his, quae post mortem futura sunt, loquentem⁸.

Cicero, der ja einen Kronzeugen für die Unsterblichkeit der Seele vorführen will, muß hier natürlich ändernd eingreifen, muß den Beweis energischer führen, als es Xenophon getan hat. Er tilgt nicht nur die erwähnten Ausdrücke der Unsicherheit, sondern setzt auch gleich kämpfe-

8. Zitiert in J.C. Zeunes Kyropädiekommentar (Leipzig 1780) zu § 17.

risch mit einer Aufforderung statt mit einer Feststellung⁹ ein (*nolite arbitrari*), beginnt also, ohne irgendeine Übereinstimmung oder ein Zugeständnis vorauszusetzen, und fordert dann sehr schnell dazu auf, sich seiner Überzeugung von der Unsterblichkeit anzuschließen: *eundem igitur esse creditote, etiamsi nullum videbitis* (79).

Eine ausdrückliche Nennung des Argumentationszieles, wie sie durch diese Aufforderung geschieht, gleich zu Beginn war, wie gesagt, notwendig; daß sie hier eingeschoben wird, wo Cicero einen Xenophonsatz tilgt (s.u. S. ...), ist verständlich. Trotzdem stört der Einschub etwas. Cicero führt ihn nämlich durch *igitur* als Schlußfolgerung aus der vorhergehenden Feststellung ein: "Ihr habt die Seele auch während des Lebens nicht gesehen, sondern nur aus meinen Taten erkannt, daß sie im Körper lebt"; eine solche Schlußfolgerung aber kann man daraus allein, wie schon gesagt, nicht ziehen, sondern muß sich mit der negativen Schlußfolgerung begnügen: "Der Tod ist kein zwingendes Argument für die gleichzeitige Vernichtung der Seele." Die positive Schlußfolgerung ließe sich nur als Behauptung einführen, für die dann noch eine eigene Begründung gegeben wird. Eine solche Begründung ist die ganze folgende Argumentationsreihe, doch Cicero unterläßt es, dieses logische Verhältnis zu verdeutlichen; er formuliert vielmehr so, als handle es sich bei dieser Argumentationsreihe um eine Reihe *w e i t e r e r* Argumente neben einem schon genannten, das es aber, wie gesagt, gar nicht gibt. Ciceros eigener Übersetzer Theodoros Gazes, der im 15. Jh. mit dem ganzen Cato Maior auch diese Übersetzung ins Griechische zurückübersetzt hat¹⁰, ist auf diesen Irrtum bzw. diese Nachlässigkeit aufmerksam geworden und hat versucht, sie zu korrigieren, indem er dem Original des Xenophon zum Trotz (dort heißt es *δέ*) aus Ciceros weiterführendem *nec vero* ein begründendes *οὐδὲ γὰρ ἄν* machte. Wie sich zeigen wird, ist dies nicht die einzige Korrektur, die der Grieche vorgenommen hat; daraus ergibt sich, daß es recht problematisch ist, sich für Konjekturen in Ciceros Text auf seinen griechischen Übersetzer zu berufen, gar nicht zu reden von Versuchen, ihn zur Entscheidung textkritischer Fragen bei Xenophon heranzuziehen¹¹.

Übrigens haben auch spätere Übersetzer sich zu der gleichen Korrektur veranlaßt gesehen; so heißt es beispielsweise in der 1744 in Philadelphia erschienenen Übersetzung des Cato Maior, von der ihr Verleger Benjamin Franklin im Vorwort konstatiert, es handle sich dabei um die "first Translation of a Classic in this Western World", ohne weiteres: "For even the Fame ..."¹².

Diese Unzulänglichkeit aber ist harmlos im Vergleich zu dem, was sich Cicero im folgenden erlaubt. Dabei ist gar nicht diejenige Änderung der Stein des Anstoßes, die bei einem Vergleich als erstes auffällt: nicht die Tatsache, daß Cicero ein ganzes Argument Xenophons einfach getilgt hat, den Hinweis nämlich auf die rächende Macht der Ermordeten¹³. Denn dieses Argument würde man, so sinnvoll es bei Xenophon in den Ablauf der Argumentation eingebaut ist

9. J. Camerarius (*Xenophontis ... De Cyri ... vita atque Disciplina ... necnon alia quaedam eiusdem auctoris scripta, in sermonem Latinum conversa*, Paris 1572) und nach ihm andere verwischen diesen Unterschied, wenn sie Xenophons Formulierung mit "Haud enim existimare *d e b e t i s* plane vos scire" o.dgl. wiedergeben.
10. Für diese Übersetzung (über ihren Verfasser s. H. Hunger im Lex. f. Theol. u. Kirche 21V, Sp. 535 f.) ist man immer noch auf die Ausgabe von Ph.C. Hess angewiesen (*Cicero, Cato Maior, Somnium Scipionis ... ex Graecis interpretationibus ...*, Halle 1833); eine Neuauflage hat G. Salanitro versprochen (s. nächste Anm.).
11. Gegen Salanitros Überschätzung des Wertes dieser Übersetzung für den Cicerotext hat sich schon P. Venini gewandt (*Athenaeum* NS 49, 1971, S. 426-430; außer in den dort angeführten drei Aufsätzen hat sich S. noch *Helikon* 9/10, 1969/70, S. 622-631 mit dieser Übersetzung beschäftigt). Für die Konstituierung des Xenophontextes ist Theodoros schon von H. Stephanus in Anspruch genommen worden (s. die Annotationes zu Cyr. 8,7,22 in seiner Xenophonausgabe [Genf] 21581).
12. Der Übersetzer war J. Logan. Zu diesem Buch s. C.W. Miller, *Benjamin Franklin's Philadelphia Printing*, Philadelphia 1974, S. 180-183.
13. *τάς δὲ τῶν ἄδικα παθόντων ψυχὰς οὐπῶ κατενόησατε οἴους μὲν φόβους τοῖς μαιφῶνους ἐμβάλλουσα, οἴους δὲ παλαμναίους τοῖς ἄνοσίους ἐπιπέμπουσι; (18).*

(s.u. Anm. 31), ohne Kenntnis des Originals nicht vermissen. Schlimm aber hat Cicero dem darauf folgenden Argument¹⁴ mitgespielt, und zwar durch relativ kleine Änderungen, nämlich die Einfügung von *clarorum* und die Hinzufügung des Relativsatzes *quo diutius memoriam sui teneremus*. Xenophon argumentiert mit der sich in den Totenopfern manifestierenden Furcht vor der Macht der Toten¹⁵; bei Cicero wird daraus durch die genannten Zusätze die krause, unsinnige Vorstellung, berühmte Leute blieben nicht wegen ihrer Leistungen berühmt und geehrt, sondern deswegen, weil ihre Seelen auch nach ihrem Tod etwas für ihren Ruhm täten¹⁶.

Daß diese Verballhornung von Xenophons Argument anscheinend noch von niemandem gerügt worden ist, registriert man mit Verwunderung. Die Verwunderung wächst noch, wenn man sieht, unter welchen Opfern die Kommentatoren diesem Satz einen Sinn abgewonnen haben. Beispielsweise sieht der jüngere Aldus Manutius darin ein Argument für die Anwesenheit der Seele im Körper¹⁷; Shuckburgh (oben Anm. 15), der immerhin anmerkt, Cicero habe aus Xenophons Argumentation etwas ganz anderes, Schlechteres gemacht, versucht sich und Cicero mit der folgenden Erklärung zu retten: "we pay honours to the departed because their former fame possesses the power of making us remember them"; Gruterus schließlich erwägt sogar ernsthaft, statt *diutius* das korrupte *iustius* in den Text zu setzen¹⁸.

Dieser Mißgriff Ciceros läßt sich am besten damit erklären, daß Cicero Xenophons Argumentation nicht behagte, ihm daher sogleich ein anderes, bei ihm geläufiges Unsterblichkeitsargument einfiel, in dem der Ruhm großer Männer die Hauptrolle spielt und das im Cato Maior unmittelbar auf die Xenophon-Übersetzung folgt (82), die Behauptung nämlich, die großen Gestalten der Geschichte hätten ihre mit Mühen verbundenen Großtaten nicht vollbracht, wenn sie nicht überzeugt gewesen wären, daß sie den Ruhm, den ihnen ihre Mühen eingebracht haben, auch nach dem Tod noch genießen könnten¹⁹. Durch diese Assoziation, so können wir vermuten, wurde Cicero dazu verführt, die berühmten Männer und ihren Nachruhm auch hier einzuschwärzen.

14. τοῖς δὲ φθιμένοις τὰς τιμὰς διαμένειν ἔτι ἂν δοκεῖτε, εἰ μηδενὸς αὐτῶν αἱ ψυχὰὶ κύριαί ἦσαν; (18).

15. Das kommt in den Kyropädiekommentaren nirgends unmißverständlich zum Ausdruck. Denn auch wenn ἀδῶν nicht irrtümlich auf τὰς τιμὰς bezogen wird (so z.B. F.K. Hertleins Kommentar, Berlin 31876: "wenn ihre Seelen keinen Genuss davon hätten"), lassen Formulierungen wie "si nullius rei potestas penes animos illorum esset" (Camera-rius [o. Anm. 9]) Raum für das Mißverständnis, gemeint sei damit "nihil sentirent" (so F.W. Sturz, *Lexicon Xenophon-teum* Bd. 2, Leipzig 1802, S. 809). κύριαί kann aber, soweit ich sehe, schon vom Sprachlichen her nur auf die Wirkmächtigkeit der Toten gehen; wie gut sich dieser Gedanke in den Argumentationszusammenhang einfügt, wird unten Anm. 31 gezeigt. Mitverantwortlich für diese Mißverständnisse ist die Tatsache, daß beim Argumentieren mit dem Totenkult die Zuspitzung des Arguments auf die Macht der Toten und die Furcht davor nur e i n e Variante darstellt, neben der es die Ausrichtung auf das Wahrnehmen- und Genießenkönnen gibt (so Cic. Lael. 13; Tusc. 1,27 sind beide Varianten anscheinend vereint). Gut E.S. Shuckburgh in seinem Kommentar zum Cato Maior (London 1886) zu der entsprechenden Cicerostelle: "... our paying honours to the Manes of the departed shows that we feel it necessary to propitiate them, which could only be so if we believed them still able to affect us."

16. *Nec vero clarorum virorum post mortem honores permanerent, si nihil eorum ipsorum animi efficerent, quo diutius memoriam sui teneremus* (80).

17. Cicero, *De officiis ... de Senectute ...*, Venedig 1581. Selbst wenn der Text eine derartige Auslegung zuließe, wäre ein solcher Gedanke hier, wo allein das Fortleben der Seele nach dem Tod zur Debatte steht, mehr als deplaziert.

18. Zitiert von Jac. Gronovius in seiner Ciceroausgabe (Leiden 1692).

19. Cicero erwähnt an dieser Stelle als Alternative zu dem Fall, daß die Seele nach dem Tod den Ruhm genießen kann, wohlweislich nicht die sich geradezu aufdrängende Möglichkeit, daß die Seele vergeht und von dem fortdauernden Ruhm nichts mehr hat, sondern den durch die tägliche Erfahrung als irreal und konstruiert erwiesenen Fall, daß der Ruhm zusammen mit dem Leben (und der Seele) sein Ende findet (*an censes ... me tantos labores ... suscepturum fuisse, si isdem finibus gloriam meam quibus vitam essem terminaturus?*). Es ist dies ein von Cicero auch an anderer Stelle (Tusc. 1,32 ebenso schon zwei Jahrzehnte vorher Rab. perd. 29) angewandter Kunstgriff, um dem schwächlichen Argument (die Gegenposition vertritt Cicero selbst Tusc. 1,91) zumindest optisch auf die Sprünge zu helfen; ein weiterer Kunstgriff ist der ebenfalls beinahe stereotype Gebrauch des reichlich unbestimmten Wortes *pertinere* (s. dazu O. Gigon in der *Tusculum-Ausgabe der Tusculanen* [München 21970] zu 1,35), wo von der Wahrnehmung und dem Genießen des Ruhms durch die Toten gesprochen wird (geradezu das Gegenteil wird damit Tusc. 1,91 bezeichnet).

Daß Cicero Xenophons Argument hier nicht behagte, ist durchaus begreiflich. Sowohl bei der Vorstellung, daß der Ermordete Rache übt, als auch bei der allgemeineren Anschauung vom Toten, der auf die Lebenden einwirken kann, dem man also tunlichst keinen Anlaß zum Groll gibt, handelt es sich um sehr alte Vorstellungen, was z.B. Platon für die Ermordeten ausdrücklich bestätigt²⁰, um urtümliche Vorstellungen, die nichts zu tun haben mit einem Glauben an ein ewiges Leben, das diesem irdischen Leben gleichwertig oder gar vorzuziehen sei, ja sich in göttlicher Sphäre bewege, sondern eher mit der Vorstellung von einem beklagenswerten Schattendasein²¹. Cicero aber kam es gerade darauf an zu beweisen, daß die Seele überhaupt erst nach dem Tod zum Leben im Vollsinn des Wortes gelangt – *eam quidem vitam quae est sola vita nominanda*, wie er es formuliert (77). Dazu waren zwar die anderen bei Xenophon vorgetragene Argumente sehr gut geeignet, die beiden in Rede stehenden aber konnten als störend empfunden werden. Deswegen, so steht zu vermuten, tilgte bzw. veränderte sie Cicero, ohne bei der Veränderung allerdings eine glückliche Hand zu beweisen.

Auch dem Schlußsatz des Xenophon-Abschnittes²² ist Ciceros Tätigkeit nicht gut bekommen – abgesehen von einer nicht unwichtigen Ausnahme, auf die noch einzugehen sein wird. Nach Ciceros Intentionen, die er mit dem ganzen Xenophon-Zitat verfolgt, nämlich einen Kronzeugen für die Unsterblichkeit der Seele zu gewinnen, sollte man eigentlich erwarten, daß er diesen Schlußsatz gänzlich streicht, da dieser schließlich die Frage doch wieder unentschieden läßt. Cicero hat das nicht getan – aus welchen Gründen, ob aus Scheu vor allzugroßer Verfälschung des Zitats oder deswegen, weil eine letzte Unsicherheit in der Antike zur Erörterung des Themas Unsterblichkeit gehörte, über die auch Cicero in seinem Leben nicht hinweggekommen ist²³, soll dahingestellt bleiben. Wenn er den Schlußsatz aber beibehält, mußte er ihn zumindest adaptieren.

Das ist schwieriger, als es auf den ersten Blick erscheint, und Cicero hat – um dies gleich vorwegzunehmen – die Hauptschwierigkeit nicht bewältigt, ja anscheinend nicht einmal gesehen, die darin besteht, daß die beiden Hauptsätze in den beiden einander alternativ gegenübergestellten konditionalen Satzgefügen keine verschiedenen Aufforderungen enthalten dürfen: Kyros darf, wenn der ganze Schlußsatz nicht sinnlos werden soll, von seinen Söhnen nicht fordern, daß sie in dem einen Fall so, im andern aber anders handeln. Doch ignorieren wir diese Schwierigkeit noch einen Moment und betrachten unabhängig davon, was an Änderungen notwendig war, was vorgenommen wurde und wie es sich auswirkt.

20. leg. 9,865 D-E (zitiert bei Rohde, *Psyche* 21, S. 264 Anm. 2).

21. Es wird von Aischylos in den Choephoron, in denen ja die Vorstellung vom Toten als Rächer eine zentrale Rolle spielt, eindrucksvoll durch das Adjektiv *ἡμαρτός* charakterisiert, das die beiden Komponenten Schwäche und Dunkelheit enthält: *κλύε δέ μοι σέβας, κλύ', ὦ δέσποτ', ἐξ ἡμαρτῶς φρενός* fleht der Chor zu seinem ermordeten Herrn (157 f., vgl. Fraenkel zu *Agam.* 546). Daß die Seelen der Toten nicht ungefährlich sind, demonstrieren beispielsweise die apotropäischen Vorkehrungen an den Anthesterien (s. dazu Kl. Pauly I Sp. 373); Platon (*rep.* 427 B [Rohde, *Psyche* 21, S. 246]) bezeugt, daß der Totenkult auch den Sinn hat, sich des Wohlwollens der Verstorbenen zu versichern (... *τελευτησάντων ... θῆκαι καὶ ὅσα τοῖς ἐκεῖ δεῖ ὑπηρετοῦντας ἄλωος αὐτοὺς ἔχειν*).

22. *εἰ μὲν οὖν οὕτως ἔχει ταῦτα ὥσπερ ἐγὼ οἴομαι καὶ ἡ ψυχὴ καταλείπει τὸ σῶμα, καὶ τὴν ἐμὴν ψυχὴν καταιδούμενοι ποιεῖτε ἃ ἐγὼ δέομαι· εἰ δὲ μὴ οὕτως, ἀλλὰ μένουσα ἡ ψυχὴ ἐν τῷ σώματι συναποθνήσκει, ἀλλὰ θεοὺς γε τοὺς αἰεὶ ὄντας καὶ πάντ' ἐφορῶντας καὶ πάντα δυναμένους, οἳ καὶ τῆνδε τὴν τῶν ἄλων τάξιν συνέχουσιν ἀτριβῆ καὶ ἀγήρατον καὶ ἀναμάρτητον καὶ ὑπὸ κάλλους καὶ μεγέθους ἀδιήγητον, τούτους φοβούμενοι μήποτ' ἀσεβῆς μηδὲν μηδὲ ἀνόσιον μήτε ποιήσητε μήτε βουλεύσητε* (22).

23. Siehe dazu beispielsweise M. Pohlenz in der Einleitung seines Kommentars zu *Tusc.* 1,2 (Leipzig 1912) S. 32, sowie W. Görlner, *Untersuchungen zu Ciceros Philosophie*, Heidelberg 1974, S. 24 Anm. 7.

Auf jeden Fall mußte, wie gesagt, die Aufforderung *ποιεῖτε ἃ ἐγὼ δέομαι* beseitigt werden. Cicero tut das, indem er sie durch die Aufforderung *sic me colitote ut deum* ersetzt. Die Aufforderung zu göttlicher Verehrung paßt zwar nicht zum Tenor der Kyrosrede als ganzer, wie sie Xenophon konzipiert hat, doch mit dem von Cicero ausgehobenen und umgestalteten Stück harmoniert sie durchaus; schließlich ist ja unmittelbar vorher ausdrücklich von der Göttlichkeit der Seele die Rede. Für Cicero aber lag eine derartige Aufforderung überhaupt nahe, wie das berühmte *deum te igitur scito esse* im *Somnium Scipionis* (rep. 6,26) zeigt, auf das in diesem Zusammenhang mit Recht immer wieder hingewiesen wird²⁴.

Nachdem Cicero den ersten Hauptsatz in dieser Weise geändert hatte, mußte er, wenn er die Hauptschwierigkeit nicht erkannte, der Meinung sein, er müsse auch den zweiten Hauptsatz so abändern, daß eine Alternative zu *sic me colitote ut deum* entstehe. So ändert er Xenophons *μήποτ' ἄσεβες μηδὲν μηδὲ ἀνόσιον μήτε ποιήσητε μήτε βουλεύσητε* (gemeint ist damit nichts anderes als "haltet Eintracht") und ersetzt es durch *memoriam nostri pie inviolateque servabitis* (das Futur ist natürlich nur eine andere Form des Imperativs). Damit aber kommt Cicero, auch wenn wir die Hauptschwierigkeit ignorieren, in arge Bedrängnis: nicht nur, daß die Begründung "Scheu vor den Göttern" nun nicht mehr recht paßt, zumal Cicero sie zu stark verkürzt hat²⁵; schlimmer ist, daß die von Kyros hier aufgestellte Forderung, die Söhne sollten, falls seine Seele zugrunde ginge, sein Andenken bewahren, in peinlicher Weise Ciceros vorher (80) eingeschwärtzter These widerspricht, das Andenken könne nur andauern, wenn die Seele unsterblich sei.

Nun aber zu der schon mehrfach erwähnten Hauptschwierigkeit, die Ciceros ganzen Schlußsatz ruiniert hat, indem sie bewirkt hat, daß die ganze Schlußalternative unsinnig geworden ist. Cicero läßt seinen Kyros die Söhne zu unterschiedlichem Verhalten auffordern, je nachdem wie es sich mit dem Fortleben der Seele verhält: ist sie unsterblich, so sollen sie ihren Vater wie einen Gott verehren; geht sie dagegen zugrunde, so sollen sie sein Andenken unverehrt bewahren. Dadurch sind die Söhne jedoch in eine wenig beneidenswerte Lage gebracht; sie wissen ja eingeständenermaßen nicht, was mit der Seele nun wirklich geschieht (Kyros läßt es ja ausdrücklich offen), können sich also gar nicht an die Anweisungen ihres Vaters halten. Bei Xenophon dagegen hat die alternative Formulierung ihren guten Sinn: es wird in beiden Fällen zu ein und demselben Verhalten aufgerufen, der brüderlichen Eintracht, wofür nur

24. So z. B. schon Aldus Manutius (oben Anm. 17), E. Kapps radikale Änderung dieser Stelle — er liest [d]eum ... [siquidem est deus] (Hermes 87, 1959, S. 131-132 [Ausgew. Schriften, Berlin 1968, S. 293-295]) — hat mit Recht wenig Beifall gefunden (verteidigt von Zekl [Cicero, Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, hrsg. v. K. Reich, H.G. Zekl, K. Bringmann, Hamburg 1969, S. 163 f.]; Ziegler erwähnt sie in der Teubneriana [⁶1964; ⁷1969] nicht einmal). Zwar ist Kapp zuzugeben, daß man, wäre der Text in der von ihm postulierten Form überliefert, daran wohl keinen Anstoß nehmen würde; aber auch in der überlieferten Form ist der Gedankengang zum Thema "Unsterblichkeit" nicht zu tadeln. Die Prädikationenreihe des Relativsatzes (*qui viget — ille princeps deus*) "könnte" ja nicht nur 'ohne weiteres vom Menschengestalt oder der Menschenseele behauptet werden', sie wird es; weil aber diese Eigenschaften zugleich auch Gott (und sonst niemandem mehr) eignen, worauf im Fall des *regere* und *movere* ausdrücklich hingewiesen wird (also nicht "ohne weiteres"), kann die Seele als eine Gottheit bezeichnet werden. Daß diese Gottheit nicht auf einer Stufe mit dem Weltenlenker steht, ist durch dessen Bezeichnung als *princeps deus* unübersehbar; deswegen kann dann auch im nächsten Satz, wo mit der Unsterblichkeit eine unbestrittene Eigenschaft des Weltenlenkers auf den "Auch-Gott" Seele übertragen wird (die dann im folgenden für beide bewiesen wird), von *ipse deus* im Gegensatz zu *animus* gesprochen werden, ohne daß man daraus schließen dürfte, "der Mensch als deus wäre schon wieder vergessen." Die überlieferte Textfassung ist aber nicht nur frei von einem wirklichen Anstoß, sie hat darüber hinaus auch einen wesentlichen Vorteil: Dadurch, daß Africanus die menschliche Seele als *deus* bezeichnet, unterstreicht er seine schon vorher aufgestellte Behauptung, daß die Seele aus dem göttlichen Bereich komme (13; 15), und damit auch die Möglichkeit und Verpflichtung für sie, dorthin zurückzukehren (vgl. G. Müller; Mus. Helv. 18, 1961, S. 39: "Gott ist nämlich der beherrschende Begriff, der die stärkste Anspornung des Angeredeten in sich schließt.").

25. Er unterschlägt ja die drei von Xenophon angeführten Attribute der Götter, ihre unbestrittene Unsterblichkeit, ihre Allwissenheit und ihre Allmacht, und stellt statt dessen mit *der pulchritudo* etwas in den Mittelpunkt, was bei Xenophon nur neben anderem zur Illustration der göttlichen Allmacht dient, für sich allein in diesem Zusammenhang aber sinnlos ist.

verschiedene Motive zur Wahl gestellt werden. Darin liegt zwar rein formal-logisch auch eine Ungereimtheit, doch wird dadurch nur die Unausweichlichkeit der einen Forderung unterstrichen.

Das sind die Mißgriffe, die man Cicero bei dieser seiner Übersetzung oder besser Adaptierung ankreiden muß, genauer gesagt, die großen Mißgriffe; denn auch in nicht so wichtigen Dingen ist ihm nicht alles so gelungen, daß man es loben kann. Ein Beispiel soll genügen. Xenophons Kyros bringt als Argument für die Unsterblichkeit der Seele u.a. vor (20), es sei unlogisch anzunehmen, daß die Seele ohne Vernunft und Bewußtsein sein werde, sobald sie vom Körper getrennt sei, dem diese Eigenschaften doch fehlen; vielmehr sei anzunehmen, daß bei ihr erst dann, wenn sie von diesem Ballast befreit sei, Vernunft und Bewußtsein im höchsten Maße zur Geltung kämen: nicht ἀφρων wird die Seele bzw. der νοῦς sein, der bisher schon φρόνιμος war, sondern sogar (καὶ) φρονιμώτατος. Das Element der Steigerung, das im Superlativ ausgedrückt ist, gehört also wesentlich zur Argumentation. Trotzdem aber setzt Cicero statt dessen den Positiv, schreibt *sapientem*, und zwar aus stilistischen Gründen, "um die formale Parallelität zu dem vorangehenden insipientem zu wahren", wie Müller unter Hinweis auf vergleichbare Stellen bei Cicero vermutet²⁶. Auch in diesem Fall hat übrigens Theodoros Gazes in seiner Übersetzung Cicero wieder verbessert: er schreibt καὶ φρονιμώτερος²⁷.

Wer so mit Cicero rechtet, wird leicht fälschlich in die Herde der *Tulli obtrectatores* eingereiht. Aber selbst auf die Gefahr hin, in die Nähe jenes Johann Ernst Philippi und seines Opus mit dem nicht zimperlichen Titel: "Cicero, Ein grosser Wind-Beutel, Rabulist, und Charletan ..." ²⁸ gerückt zu werden, muß ich noch ein *gravamen* gegen Cicero vorbringen, sozusagen eine Unterlassungssünde monieren: er hat es unterlassen, das einzige Argument Xenophons für die Unsterblichkeit, das nicht beim ersten Lesen verständlich ist, ja den Leser sogar verwirrt, durch seine Übersetzung klarzumachen. Sowohl bei Xenophon als auch bei Cicero fragt man sich zunächst etwas ratlos, was der Hinweis darauf bezweckt, daß alle anderen Bestandteile des Menschen offenbar zu ihrem Ursprung zurückkehren, während die Seele eine Sonderstellung einnehme (Xenophon § 20, Cicero § 80); der Hinweis darauf, daß die Seele weder im Leben noch im Tod bzw. danach sichtbar ist, scheint sogar eine störende Wiederholung zu sein. Kein Wunder, daß auch F.G. Moore in seinem Kommentar zum Cato an dieser Stelle die Waffen streckt und statt zu kommentieren, einfach nacherzählt²⁹.

Dabei ist die Klärung dieser Stelle gar nicht so schwer, und den Gedanken, auf den es ankommt, hat schon Martin Phileticus notiert, der um 1480 den Cato Maior kommentierte; ausgehend von Cato-Ciceros kurz vor unserer Stelle getroffener Feststellung, die Seele stamme vom Himmel (77 f.), schreibt er: animus autem mente divina delibatus necesse est illuc

26. Ciceros Prosaübersetzungen (oben Anm. 6) S. 71. Daß daneben das keiner Steigerung fähige stoische Ideal des *sapiens* eine Rolle gespielt hat, worauf Diskussionsteilnehmer in Oxford und Paderborn hingewiesen haben, ist durchaus möglich.

27. Auch andere Übersetzer sehen sich gezwungen, *sapiens* zu steigern; beispielsweise übersetzt Logan (oben Anm. 12): "... then ... it becomes truly knowing and wise."

28. Halle/Leipzig 1735. Über Philippi s. Allgem. Deutsche Biographie 26 (1888) S. 76-78.

29. Dieser Kommentar (New York o.J. [1903]) ist, soweit ich sehe, noch immer unentbehrlich (P. Veninis kommentierte Schulausgabe [Florenz 1960] war mir nicht zugänglich).

revertatur³⁰. Auch die Seele hat wie alle anderen Bestandteile des Menschen ein *δμόφυλον*, von dem sie ein Teil ist, nämlich das Göttliche — Xenophons Sokrates demonstriert das mem. 1,4,8 f. dem Gottesleugner Aristodem; ihre Sonderstellung gegenüber allen anderen Bestandteilen des Menschen besteht demnach nur darin, daß man bei ihr nicht *σῖεηται*, daß sie zum *δμόφυλον* zurückkehrt. Das Argument läuft also folgendermaßen: Bei allen anderen Bestandteilen des Menschen sehen wir, daß sie nach dem Tod *πρὸς τὸ δμόφυλον* zurückkehren. Bei der Seele sehen wir das zwar nicht; aber da man sie ja überhaupt nie sieht, ist das kein Grund anzunehmen, daß sie nicht ebenfalls *πρὸς τὸ δμόφυλον* zurückkehrt. Wir dürfen also annehmen, daß sie ebensowenig wie alle anderen Bestandteile des Menschen in nichts vergeht, sondern *πρὸς τὸ δμόφυλον*, also zur Gottheit zurückkehrt und dort weiterlebt.

Hat man das einmal erkannt, so ist auch klar, daß der neuerliche Hinweis auf die permanente Unsichtbarkeit der Seele seinen guten Sinn hat und daß sich das Argument bestens in den Argumentationsgang als ganzen einfügt. Das *δμόφυλον*-Argument bildet nämlich, als die letzte der drei Überlegungen, die die Annahme einer Vernichtung der Seele als nicht logisch hinstellen (19-20), die Spitze einer Klimax: (1) Die Seele, als das betrachtet, was den Körper lebendig macht, läßt ein dem diesseitigen Leben mindestens gleichwertiges für die Zukunft erwarten (das ist der Gedankenfortschritt gegenüber dem vorausgehenden Argumentieren mit der rächenden und strafenden Macht der unglücklichen Schatten, die diesen bei all ihrer Schwäche eignet³¹); (2) die Seele als *φρόνιμον* weist sogar auf einen höheren Rang des künftigen Lebens; (3) dieses *φρόνιμον* läßt als *θεῖον* sogar göttliches Leben erwarten. Auf diese theoretischen Überlegungen folgt dann als Bestätigung des vorher Postulierten eine positive Beobachtung: der Mensch erweist sich im Schlaf tatsächlich als *φρονιμώτερος* und wird daher nun auch ausdrücklich als göttlich bezeichnet (21).

Leicht allerdings hat es Xenophon dem Leser nicht gemacht, das *δμόφυλον*-Argument zu begreifen, und Cicero hat dem nicht abgeholfen³². Immerhin hat er es aber anscheinend versucht, indem er die Angabe *πρὸς τὸ δμόφυλον* aus dem ersten Satz herauszog und als eigenen Satz nachstellte, so daß in seinem Einleitungssatz nun wirklich das für das Argument Wesentliche ins Auge springt: *perspicuum est* als Gegensatz zu *nec ... nec apparet*. Zu knapp formuliert bleibt das Argument trotzdem.

In diesem Fall ist es nicht sicher, ob Cicero Xenophon tatsächlich verbessern wollte, und es ist ihm auch nicht wirklich gelungen. An zwei anderen Stellen aber ist zumindest unbezweifelbar, daß die bei Xenophon bestehenden Unzulänglichkeiten in Ciceros Fassung beseitigt sind.

30. Benutzt wurde eine Inkunabel der Bodleiana, die entweder mit der Ausgabe Flodr (oben Anm. 4) S. 117 Nr. 270 identisch oder ihr sehr ähnlich ist. Über Phile(l)t(h)icus s. Cosenza, Dictionary of the Italian Humanists III, S. 2741-2743. Spätere Kyropädiekommentare bringen zwar instruktive Parallelen bei (z.B. teilt H.A. Holden [Cyr. VI. VII. VIII, Cambridge 1890] Valckenaers Hinweis auf Plut. Romul. 28,8 mit, wo Pindars Verse [fr. 131 b Sn] *σῶμα μὲν πάντων ἐπεται θανάτῳ περιθνεῖ, / ζῶν δ' ἔτι λείπεται αἰῶνος εἰδῶλον· τὸ γὰρ ἐστὶ μόνον / ἐκ θεῶν* folgendermaßen kommentiert werden: *ἡκεῖ γὰρ ἐκεῖθεν, ἐκεῖ δ' ἄνεισιν*, und verweist auch auf Epicharm fr. 245 Kaib.), zitieren sie aber nur zu *ἄκρατος καὶ καθαρός*, nicht jedoch, um das *δμόφυλον*-Argument zu erklären.
31. Die positive Argumentation mit dem Hinweis auf die rächende Macht der Ermordeten zu beginnen, ist auch deswegen geschickt, weil diese in Mythos und Volksglauben ganz fest verankerte Anschauung in besonders engem Kontakt zum eigentlichen Argumentationsziel steht: die Macht des Verstorbenen zu demonstrieren, gegen ihm angetanes Unrecht (konkret: die Mißachtung seines Willens) einzuschreiten. Freilich handelt es sich — so könnten die Söhne sagen — bei den Ermordeten um einen Sonderfall; deswegen wird gleich anschließend durch den Hinweis auf die Totenopfer klargemacht, daß allen Toten die Macht eigen ist, auf die Lebenden einzuwirken.
32. Bezeichnend dafür ist, daß eine Reihe von Übersetzungen *ἀνθρώπου* bzw. *hominis natura* als "Körper" mißverstehen, beispielsweise C. Woyte (Xenophons Kyropädie, Leipzig 1911) und Logan (oben Anm. 12).

Die eine Verbesserung betrifft Xenophons letztes Argument: "Der Mensch im Schlaf" (21). Cicero erweitert es zunächst um einen Schlußsatz³³. Wichtiger aber ist, daß er das Argument auch strafft, indem er eine Nachlässigkeit Xenophons beseitigt. Xenophon ist nämlich, so scheint es zunächst, die Begründung für seine Behauptung, im Schlaf erweise sich die Seele am meisten als göttlich (*θειοτάτη καταφαίνεται*), schuldig geblieben, doch stellt sich dann heraus, daß er sie einfach mit *καί* angereicht hat. Diese Nachlässigkeit, die man nur noch schwer als epexegetisches *καί* rechtfertigen kann, korrigiert Cicero, indem er eine korrekte kausale Verknüpfung herstellt und schreibt: *multa enim ... futura prospiciunt* (81).

Die zweite Verbesserung betrifft die Beseitigung eines Widerspruchs bei Xenophon bezüglich der Vorstellung, welche Rolle die Seele beim Tod spielt. Grundlage von Xenophons ganzer Argumentation ist die Vorstellung, daß beim Tod eines Menschen die Seele auf jeden Fall den Körper verläßt, um *d a n n* entweder weiterzuleben oder ebenfalls zu vergehen. So ist § 19 die Alternative zu *ἕως μὲν ἂν ἐν θνητῷ σώματι ἦ* das eindeutige *ὅταν δὲ τούτου ἀπαλλαγῇ* und § 20 das genauso klare *ἐπειδὴν ... δίχα γένηται*. Besonders deutlich aber wird das an dem von Cicero wohl aus stilistischen Gründen unbekümmert weggelassenen Satz aus § 19: *ὁρῶ γὰρ ὅτι καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὅσον ἂν ἐν αὐτοῖς χρόνον ἢ ἡ ψυχὴ ζῶντα παρέχεται*³⁴. Denn dieser Satz ist nur dann ein Argument für die Unsterblichkeit der Seele, wenn als unbestrittene Voraussetzung gilt, daß sich die Seele auf jeden Fall vom Körper trennt. Gilt diese Voraussetzung nicht, sondern muß man mit der Möglichkeit rechnen, daß die Seele im Körper stirbt und auf diese Weise seinen Tod bewirkt, so ist es für den Unsterblichkeitsbeweis belanglos, daß es die Seele ist, die dem Körper das Leben gibt.

Im Schlußsatz der ganzen Partie (22) aber finden wir eine ganz andere Vorstellung. Dort bezeichnet Xenophon auf einmal das Fortleben der unsterblichen Seele mit *ἡ ψυχὴ καταλείπει τὸ σῶμα*, und von der Vernichtung der Seele als der anderen Möglichkeit heißt es *μένουσα ἡ ψυχὴ ἐν τῷ σώματι συναποθνήσκει* — die Seele bleibt im Körper und stirbt mit ihm.

Wie es dazu kommen konnte, daß sich diese widersprüchlichen Vorstellungen in Xenophons Text zusammenfinden, bleibe dahingestellt³⁵. Vorhanden ist der Widerspruch bei Xenophon unbestreitbar, und Cicero hat gut daran getan, ihn zu beseitigen. Diese Beseitigung kann durchaus bewußt erfolgt sein. Zwar wird Tusc. 1,18 mit einer Formulierung, die der hier gebrauchten (*sin una est interiturus animus cum corpore*) fast gleich ist, die Gegenposition bezeichnet (*sunt qui nullum censeant fieri discessum, sed una animum et corpus occidere*). Aber gerade diese Stelle legt dadurch, daß Cicero noch einen weiteren erläuternden Zusatz macht (*animumque in corpore extingui*), die Annahme nahe, daß diese Formulierung für die beiden Möglichkeiten offen ist und daher, um eindeutig zu sein, eines Zusatzes bedarf. Von daher aber kann man auch vermuten, daß die Tilgung der bei Xenophon vorhandenen eindeutigen Zusätze, sowohl des erläuternden Partizips *μένουσα ἐν τῷ σώματι* als auch des Gegengliedes *καταλείπει τὸ σῶμα*, weder ein bloßer glücklicher Zufall ist noch auf rein stilistischen Erwägungen Ciceros beruht.

33. *ex quo intellegitur quales futuri sint, cum se plane corporis vinculis relaxaverint* (81).

34. Siehe dazu Müller (oben Anm. 6) S. 70 f. Davon, daß dieser Satz "etwas in der Luft" hänge (Müller), kann allerdings keine Rede sein, vielmehr entfaltet er das im vorhergehenden Satz enthaltene Argument in höchst erwünschter Weise.

35. Am ehesten ist damit zu rechnen, daß Xenophon hier mit Bausteinen unterschiedlicher Herkunft arbeitet; verschiedene griechische Anschauungen über die Rolle der Seele beim und nach dem Tod referiert Cicero Tusc. 1,18.

B. Farrington hat in seiner schätzenswerten Anthologie römischer Übersetzungen aus dem Griechischen Ciceros hier behandelte Übersetzung mit den Worten gerühmt: "It is one of the many evidences of Cicero's fine literary taste"³⁶. Unser Vergleich der beiden Texte, der nicht bei der vordergründigen, weil zu isolierten sprachlich-stilistischen Betrachtungsweise stehen geblieben ist, sondern versucht hat, die diversen Änderungen sowohl unter formalen wie auch unter inhaltlichen Gesichtspunkten zu untersuchen und zu fragen, warum geändert worden ist und wie sich diese Änderung für die Partie als ganze ausgewirkt hat, ist zu einem anderen Ergebnis gekommen. Xenophons Text ist dem Zweck, der damit erreicht werden soll, vollkommen angemessen, von einer für viele, die in Xenophon immer noch den stümpernden Gedankenflickschuster sehen möchten, geradezu ärgerniserregenden gedanklichen Folgerichtigkeit, zeigt allerdings auch an der einen oder anderen Stelle eine Nachlässigkeit in der Formulierung, die bewirkt, daß das, was an und für sich klar gedacht worden ist, dem Leser nicht klar wird, und überrascht uns zudem durch einen unnötigen Widerspruch, den Xenophon ohne jede Mühe, ohne seine Argumentation auch nur im mindesten umbauen zu müssen, hätte vermeiden können. Cicero ist auf diese Unzulänglichkeiten zumindest teilweise aufmerksam geworden und hat sie beseitigt oder zu beseitigen versucht. Da aber sein Ziel keine reine Übersetzung war, sondern er den Text bewußt in einen anderen Zusammenhang übernahm, mußte er ihn diesem anderen Zusammenhang anpassen. Bei diesem Geschäft nun sind ihm gravierende Fehler und Unterlassungen passiert, außerdem sind auch einige aus stilistischen Gründen vorgenommene Änderungen nicht gerade glücklich. Fazit: Cicero schneidet bei diesem Vergleich schlecht ab.

Dieser überraschende Befund ist zunächst einmal deswegen wichtig, weil er, wie mir scheint, einen weiteren Einwand gegen die ohnehin schlecht begründete These liefert, die da und dort durch die Literatur zum Cato Maior geistert: Cicero habe die Xenophon-Partie zusammen mit mehr oder weniger großen Teilen seiner Schrift aus einer Vorlage übernommen; nicht Cicero also habe Xenophons Text adaptiert, sondern sein griechischer Vorgänger³⁷. Wäre das der Fall, so müßte man konstatieren, daß Cicero geradezu mechanisch übersetzt habe, ohne sich über das, was er übersetzte, Gedanken zu machen, weniger Gedanken jedenfalls als mehrere seiner eigenen Übersetzer³⁸. Es hätten ihm also beim Übersetzen, jenem Vorgang, bei dem man am ehesten auf die Unzulänglichkeiten eines Textes aufmerksam wird, wie jeder Philologe aus eigener Erfahrung weiß, all die Ungereimtheiten verborgen bleiben müssen, die in dieser Untersuchung zur Sprache gekommen sind. Das aber kann wirklich nur ein *obtrectator* Cicero zutrauen. Die Annahme dagegen, daß Cicero die Xenophon-Partie selbständig eingefügt hat, erspart uns diese Zumutung und harmoniert zudem bestens mit der Tatsache, daß in Ciceros Text zwar an allen Stellen, wo das Original Xenophons Anstöße bietet, eine Änderung

36. Primum Graius homo. An Anthology of Latin translations from the Greek from Ennius to Livy with an introductory essay and running commentary, Cambridge 1927, S. 57.

37. Beispielsweise soll die Xenophon-Partie nach A.D. Leemans Vermutung (Gloria, Diss. Leiden, Rotterdam 1949, S. 76), der damit einen Gedanken Kroegers aufnimmt (oben Anm. 6), aus Poseidonios stammen (Kroeger hatte S. 81 sogar mit der Möglichkeit gerechnet, daß der ganze Cato Maior auf Poseidonios zurückgehe). Was die unmittelbaren Quellen bzw. Vorlagen von Ciceros Schrift betrifft, so ist durch seine Andeutung in der Einleitung (3) sicher, daß Ariston von Keos (das textkritische Problem ist gelöst, s. Wehrli, Schule des Aristoteles ²VI, S. 51 f.) eine Rolle gespielt hat. Ob diese Rolle so bedeutend war, daß auch die Disposition nach den vier Anklagepunkten von Ariston stammt (so vor allem H. Dahlmann [Bemerkungen zu Varros Menippea Tithonus, *περί γήρωος*, Studien zur Textgeschichte und Textkritik, hrsg. v. H. Dahlmann und R. Merkelbach, Köln 1959, S. 37-45] aufgrund eines sorgfältigen Vergleichs zwischen Cicero und den Resten von Varros Tithonus), läßt sich allerdings nicht mit völliger Sicherheit entscheiden.

38. Siehe oben S.

mit positiven Auswirkungen vorgenommen worden ist, die durch die Adaptierung des Textes für den neuen Zusammenhang entstandenen z.T. viel schlimmeren Anstöße aber stehengeblieben sind: Cicero, der die Kyrupädie aus eigener Lektüre genau kannte³⁹, zog von sich aus Kyros' Plädoyer für die Unsterblichkeit der Seele heran; beim Übersetzen wurde er, verständlicherweise, auf die Anstöße in Xenophons Text aufmerksam und versuchte, sie zu beseitigen; bei der Adaptierung des Textes für seinen speziellen Zweck entging ihm jedoch, daß seine Änderungen unerwünschte Folgen mit sich brachten.

Die grundsätzlichere Bedeutung dieses Befundes liegt aber wohl darin, daß er mit kaum zu überbietender Deutlichkeit zeigt, wie schwer es ist, und zwar selbst für einen so routinierten Literaten wie Cicero, der die beiden Sprachen so vollkommen beherrschte, einen für einen bestimmten Zusammenhang konzipierten Text in einen anderen Kontext zu übernehmen, ohne daß Spuren dieser Prozedur zurückbleiben. Das scheint mir für die Beurteilung der philosophischen Schriften Ciceros insgesamt nicht unwichtig zu sein. Da sie vielfach nach verlorenen griechischen Vorlagen gearbeitet sind, wird man aufgrund der Ergebnisse in diesem speziellen Fall, wo wir Vorlage und Bearbeitung einmal wirklich Wort für Wort miteinander vergleichen können, eher geneigt sein, im philosophischen Werk Ciceros grundsätzlich mit der Möglichkeit von Ungereimtheiten und Widersprüchen zu rechnen, und daher auch weniger in Gefahr geraten, dem *pruritus concienti* nachzugeben oder der Verlockung, aus Ungereimtheiten philosophischen Tiefsinn zutage zu fördern, zu erliegen. Was den hier vorgeführten Vergleich betrifft, so fällt es jedenfalls schwer, sich nicht an ein berühmtes Vergil-Dictum zu erinnern⁴⁰: Vergil kann sich rühmen, Hercules die Keule entrissen zu haben; Cicero hat bei diesem Ringen mit einem wesentlich schwächeren Gegner eindeutig den kürzeren gezogen.

39. *παδείαν κύρου, quam contriveram legendo*, schreibt er im Jahr 50 an Paetus (fam. 9,25,1).

40. *cur non illi quoque eadem furta temptarent? verum intellecturos facilius esse Herculi clavam quam Homero versum subripere*, soll Vergil auf den Vorwurf, er borge von Homer, geantwortet haben (vita Donati 46).