

MICHAEL VON ALBRECHT

CICERO UND DIE GÖTTER SIZILIENS
(*Verr.* II, 5, 184-189)

Die Erwähnung der Götter Siziliens (1) ist für Cicero nicht Selbstzweck; sie steht in einem rhetorischen Zusammenhang, der zugleich ein literarischer ist, umso mehr als es sich im zweiten *Verrinen*-Corpus um Buchreden handelt. Von den drei Funktionen eines rhetorischen Textes (*docere*, *delectare* und *movere*) (2) bieten die beiden zuletzt genannten dem Literarischen besondere Entfaltungsmöglichkeiten. Was das *delectare* betrifft, sei an den schönen Passus über Ceres und Proserpina in Henna (II, 4, 106 ff.) erinnert; der Erregung der Affekte (*movere*) dient unter anderem der Schluss der letzten Rede (II, 5, 184 ff.) mit seinen zahlreichen Götteranrufungen, der uns als Ausgangspunkt dienen soll. Die *delectatio* schwingt dabei freilich auch mit.

Die literarischen und rhetorischen Aspekte müssen nicht nur um ihrer selbst willen geklärt werden, sondern auch, um den Quellenwert der *Verrinen* beurteilen zu können. Damit soll die philologische Frage verbunden sein, ob der jetzige Schluss der *Verrinen* hier an seinem ursprünglichen Platz steht.

I

Fragen wir uns zuerst, welche Götter angerufen werden und in welcher Reihenfolge dies geschieht.

Um mit dem Negativen zu beginnen: Man vermisst in diesem Kapitel eine ganze Reihe Götternamen. Es ist begreiflich, dass rein lokale Grössen wie der Flussgott Chrysas übergangen werden

(1) Götter Siziliens nenne ich im folgenden Götter, die in Sizilien Kulte haben.

(2) Eine Unterscheidung bestimmter Partien nach Stilebenen findet sich bei R.G.M. Nisbet, *The Speeches*, in: *Cicero*, Chapters by ..., ed. by T.A. Dorey, London 1965, 47-79.

(II, 4, 96), und dies innerhalb einer Serie, die sonst der Abfolge der Rede *de signis* entspricht. Man versteht auch, dass typisch römische Gottheiten wie Janus, Quirinus, Vesta fehlen: Verres fand in Sizilien keine Statuen dieser Götter, die er hätte rauben können. Doch was soll man davon halten, dass einerseits für Sizilien so wichtige Gottheiten wie Aphrodite (Venus Erycina) und Dionysos (Bacchus), andererseits Mars, Roms zweitwichtigster Staatsgott, ungenannt bleiben?

An erster Stelle könnte man daran denken, dass Cicero als 'Philosoph' von Venus und Bacchus nicht viel hält und als eingefleischter Zivilist gegen Mars eine Abneigung hegt (*fam.* 7, 23, 2). Tiefer greift aber eine andere Erklärung: Verres hatte sich gegenüber diesen Gottheiten nicht viel zuschulden kommen lassen. Wir können dies präzisieren. Verres wird von Cicero ironisch als *homo Venerius* bezeichnet (5, 142). Noch durch Ciceros tendenziöse Darstellung hindurch erkennen wir, dass Verres eifrig über die Rechte der Venus Erycina wachte (vergleiche *div. in Caec.* 55 gegen Agonis); in einem anderen Fall scheint er sich allerdings unrechtes Gut selbst angeeignet zu haben, um diese Sünde Venus zu ersparen (II, 1, 27). Die enge Verbundenheit des Verres mit den Venusdienern (z.B. II, 3, 50), seiner Privattruppe, spricht ebenso dafür wie die Weihung eines silbernen Cupido an Venus (5, 142). Dass Verres sich an seiner Schutzgöttin Venus versündigt hätte, konnte nicht einmal sein schlimmster Feind behaupten. Daher übergeht Cicero Venus in der *peroratio*; und wo er sonst von ihr spricht, tut er es ohne jede Feierlichkeit, entweder mit weltmännischem Lächeln oder mit altrömischer *severitas* (3). Den «unrömischen» Bacchus kann er hier noch leichteren Herzens übergehen, denn Dienst an Venus und Liber sind keine frommen Tätigkeiten (vgl. II, 5, 27). Wenn Cicero einmal bemerkt, Verres sei (im Unterschied zu dem grossen Marcellus) nicht dem Honos und der Virtus, sondern Venus und Cupido Gelübde schuldig gewesen (II, 4, 123), kann er mit der lächelnden Zustimmung seines Auditoriums rechnen. Auch der Raub des Eros des Praxiteles (II, 4, 4) erregt bei Römern keinen numinosen Schauer. Daher entfällt auch eine Anrufung Amors, die am Ende einer Rede über die Misshandlung römischer Bürger ohnehin unseriös gewirkt hätte.

Schwieriger ist die Frage, warum Mars fehlt. Es wäre merkwürdig, wenn Verres nicht auch eine Ares-Statue geraubt hätte.

(3) Vorwurfsvoll II, 5, 132: Verlust der Flotte.

Aber Cicero schweigt über diesen Gott so hartnäckig (4), dass das Schweigen verdächtig ist. Verres galt, wie wir von Cicero wissen, seinen Verteidigern als guter Feldherr, und der Ankläger hätte, wenn er Mars einbeziehen wollte, auf diese Tatsache eingehen müssen, die ihm ohnehin einiges Kopfzerbrechen bereitet (*timeo ne Verres propter hanc eximiam virtutem in re militari omnia quae fecit, impune fecerit* II, 5, 2). Es war leichter, die Verdienste des Verres um Mars mit Stillschweigen zu übergehen als sie zu widerlegen.

Vielleicht gibt es aber noch einen weiteren Grund für die Nichterwähnung des Mars in unserem Kapitel: Der Redenschluss stand ursprünglich an einer anderen Stelle, und zwar vor der Besprechung von Verres' Feldherrntalent (also vor II, 5, 1 ff.). Am Ende unserer Untersuchung werden wir sehen, dass auch sonst unser Schlusswort den Informationsstand von II, 5 nicht berücksichtigt.

Schon die Auswahl der Götter ist also tendenziös: Bestimmend ist einmal die Beziehung Verres-Sizilien, zum anderen die Verwertbarkeit für die Anklage.

II

Gehen wir nun zur Gruppierung über. Eine Überprüfung der Bezugstellen aus früheren Büchern ergibt folgendes Bild:

| | |
|-----------------|-------------------------------|
| Iuppiter | II, 4, 61 ff. |
| | II, 4, 130 |
| Iuno | II, 1, 50 |
| | II, 4, 103 |
| | II, 4, 71 |
| Minerva | II, 1, 45 |
| | II, 4, 122 (vgl. 118 und 123) |
| | II, 4, 97 |
| | II, 4, 71 |
| Latona, Apollo, | II, 1, 45; 54 |
| Diana | II, 4, 72-83; 122 |
| | II, 4, 71, cf. II, 1, 48 (5) |

(4) In den *Verrinen* erscheint Mars einmal rein phraseologisch (II, 3, 9), einmal in sardonischer Gegenüberstellung zu Venus (II, 5, 132).

(5) Vgl. auch II, 5, 127.

| | |
|----------------|------------------------|
| Mercurius | II, 4, 84-92 |
| Hercules | II, 4, 94 f. |
| mater Idaea | II, 4, 97 |
| Castor, Pollux | II, 1, 129 ff. |
| Ceres, Libera | II, 4, 98-102; 106-115 |

Den Grundstock dieser Götterreihe bildet der Inhalt von *de signis* (II, 4). Die Reihenfolge der meisten Namen (von Latona bis Ceres und Libera) entspricht dieser Vorlage und bedarf also keiner weiteren Erklärung. Die inhaltlichen (Tempelraub) und formalen Übereinstimmungen (Reihenfolge) gehen so weit, dass man sich fragen muss, ob unser Kapitel nicht als Schlusspartie von *de signis* angebracht wäre. Dort würden (II, 4, 71) aussersizilianische Namen resümiert, bevor die Untaten des Verres in Sizilien genauer geschildert wurden; hier sind nichtsizilianische und sizilianische Götter versammelt; dies entspricht genau dem Stande am Ende von II, 4, wo eine solche Zusammenfassung fehlt.

Die Rolle der Götter Siziliens betrachtet Cicero auf verschiedenen Ebenen; die sizilianische ist nur die erste. Man sehe, wie in unserer Reihe die bedeutendsten sizilianischen Kulte — der des Zeus von Syrakus und derjenige der Demeter von Henna (6) — die Eckpfeiler bilden. Es sind die Götter der sizilianischen Bundesgenossen; Cicero fühlt sich als Anwalt der *socii*, Verres verstösst gegen die *fides*.

Auch die Abweichungen von der Reihenfolge in *de signis* sind begründet: nach vorn gezogen ist die Kapitolinische Trias Iuppiter-Iuno-Minerva.

Damit kommen wir zu der zweiten Stufe der Auslegung der Götter Siziliens bei Cicero: ihrer Verbindung mit Rom.

Der berühmte Zeus von Syrakus wird zu Iuppiter Capitolinus (was bei den problematischen Beziehungen Rom-Syrakus etwas verwundert), Hera von Malta (das geographisch zu Sizilien gehört) wird zu Iuno Regina, Athena von Syrakus ist zu Minerva in Beziehung gesetzt. Die *interpretatio Romana* und die Neugruppierung macht Götter Siziliens zu Bestandteilen der Kapitolinischen Trias. Dadurch wird Verres zum Feind der römischen Staatsgötter, zum Hochverräter, Cicero zum Anwalt Roms und seiner Gottheiten. Ist wenigstens dieser Aspekt gegenüber *de signis* neu? Keineswegs! Schon dort stand Iuppiter Capitolinus im Vordergrund, den Verres

(6) Sizilien ist *insula Cereris* (II, 5, 99).

um den vom syrischen Prinzen gestifteten Kandelaber betrog. Cicero als Anwalt Roms kennen wir schon aus der *divinatio in Caecilium* (26).

Auch die Ceres von Henna und die Mater Magna der Enguiner bringt Cicero mit Rom in Verbindung. Für Proserpina verwendet er hier im rituellen Schlussteil den römischen Kultnamen Libera, ähnlich II, 4, 106, wo Libera zuerst steht, Proserpina nur als Variante angeführt ist. Stark unterstreicht Cicero den römischen Charakter des Ceres-Kults, um sein Publikum über Verres' Frevel zu entrüsten (187 *non ut ab illis huc allata, sed ut ceteris hinc tradita esse videatur*; vgl. auch II, 4, 114). Bei anderen Gottheiten bringt Cicero die Autorität Scipios ins Spiel, der ihre Kulte unangestastet liess und sogar durch Weihungen bestätigte. Damit werden die sizilischen Göttertempel zu nationalrömischen historischen Monumenten, Verres, der sie plündert, zum Feind der Römer. Den *römischen* Aspekt unterstreicht auch der Hinweis auf Siziliens Rolle als Kornkammer Roms (187; Vgl. II, 3, 47). Verres hat das römische Volk des Getreides beraubt! Das Material wird also aus anderen *Verrinen* ergänzt; nur die letzte (*de suppliciis*), zu der unser Kapitel doch gehören soll, fehlt. Verwandte Funktion hat eine Erinnerung aus der ersten Rede der *actio secunda*: die betrügerische Restaurierung des römischen Kastortempels. Dieses Bauwerk, das Ort wichtiger politischer Beratungen war, hat hier atmosphärische und symbolische Funktion, ein Aspekt, auf den in anderem Zusammenhang E. Römisch (7) aufmerksam gemacht hat. Der Kastortempel (aus II 1) liefert den genuin römischen Hintergrund für die Vergehen des Verres an den sizilianischen Göttinnen Ceres und Proserpina (deren starke Romanisierung Cicero hier betont) (8).

Auch die Zusätze aus II, 1 dienen somit als Rahmen für die αὐξήσις der sizilianischen Götter ins römische Grossformat.

Doch Cicero begnügt sich auch damit noch nicht.

Wir kommen zur nächsten Stufe. Indem Verres Siziliens Götter beleidigt, vergeht er sich an der Humanität. Die Begründung ist einfach: Siziliens Schutzgottheiten Ceres und Libera sind als Erfinderinnen des Ackerbaus die Kulturstifterinnen schlechthin. Nicht nur die Sizilianer, alle Völker (*gentes ac nationes*) verehren

(7) E. Römisch, *Umwelt und Atmosphäre*, Gedanken zur Lektüre von Ciceros Reden, in: *Cicero, ein Mensch seiner Zeit*, acht Vorträge, hrsg. von G. Radke, Berlin 1968, 117-135.

(8) H. Le Bonniec, *Le culte de Cérés à Rome*, Paris 1958, 381 ff.

die Ceres von Henna am meisten; so sagt Cicero schon in *de signis* (II, 4, 108); sie ist *princeps omnium sacrorum, quae apud omnes gentes nationesque fiunt* (II, 4, 109). Wer, wie Verres, diese Göttinnen beleidigt, demaskiert sich als Feind der Menschheit. Eindrucksvoll; aber in *de suppliciis* hätte eine andere Begründung für die Menschenfeindlichkeit des Verres näher gelegen.

Siziliens Götter spielen also auf mehreren Ebenen eine Rolle: der sizilianischen, der römischen, der menschheitlichen. Ciceros Kunst zeigt sich in der Verknüpfung dieser Ebenen durch suggestive Auswertung der wichtigen Positionen innerhalb der Reihe. So kann er die Bedeutung von Verres' Taten vergrößern. Dabei fällt die Gruppierung als ebenso subtiles wie starkes Mittel der Insinuation auf.

III

Indem Cicero die Götter Siziliens vor einen immer weiteren Horizont stellt, dienen sie als Rahmen für die negative Bewertung des Verres: Dieser wächst sich zu einem Bösewicht von kosmischen Dimensionen aus. Ein Lasterkatalog bildet konsequenterweise den Abschluss des Kapitels: *scelus* (gegen Götter), *audacia* (gegen Rom), *perfidia* (gegen Bundesgenossen), *libido* und *avaritia, crudelitas* (dies das einzige Wort, das zu *de suppl.* passt; aber es genügt schon *Verr.* II, 1, 122).

Verres als Feind der Menschheit und Cicero als Verteidiger der Humanität! Verres als Feind der Götter und Cicero als ihr Anwalt! Ausdrücklich lässt Cicero in *de signis* die Götter ihr Eigentum von Verres zurückfordern (II, 4, 71). Auch zu dieser Stelle ist Ciceros Gebet ein gutes Gegenstück.

Das Thema « Cicero und die Götter Siziliens » ist damit noch nicht erschöpft. Sizilien hatte zu Ciceros Zeit auch falsche Götter — darunter Verres selbst (der sich durch goldene Statuen verherrlichen, als Σωτήρ feiern liess (II, 2, 63) und die Verres-Spiele stiftete: II, 4, 151 *ut ei sacra facerent quotannis, cuius opera omnium annorum sacra deosque patrios amiserant.*

Dazu Cicero empört: *etenim minime conveniebat ei deorum honores haberi, qui simulacra deorum abstulisset.*) Dieses Problem wird am Ende von II, 4 in aller Schärfe gestellt. Dort fehlt ein zusammenfassendes Schlußstück. Unser Schlußkapitel ist die Antwort darauf.

Doch weiter: Entsprechend dem Abstieg des Verres vom Gott Siziliens zum Feind der Götter (vgl. II, 4, 112) und Menschen, zu dem Manne, der Sizilien die Götter nahm, winkt Cicero ein Aufstieg: vom odiosen Ankläger — es gab ja nicht die offizielle Funktion des Staatsanwalts! — (Anfang der *div.* und Schluss von II, 5) über den Anwalt der Bundesgenossen (*div.* Anfang) zum Anwalt Roms, der Menschheit, der Götter. Ja noch weiter: Schon der Wunsch, lieber Verteidiger als Ankläger zu sein (5, 189), greift zurück auf den Anfang der *divinatio* (I, 1), der uns eine überraschende Möglichkeit sehen lässt, den sizilianischen Götterhimmel zu erweitern. Cicero erklärt, er habe die Vertretung der Sache Siziliens übernommen, weil die Einwohner sagten, es gehe darum, das Leben der ganzen Provinz zu verteidigen: *sed ut vitam salutemque totius provinciae defenderem*. Die Funktion des Lebensretters ist göttlich, der Titel Σωτήρ wurde heroisierten und vergöttlichten Menschen zugesprochen, darunter in Sizilien, wie gesagt, auch Verres selbst (II, 2, 63). Gegenüber dem falschen Anspruch des Verres auf göttliche Ehren am Ende von II, 4 betont Cicero in II, 5 abschliessend durch das Gebet seine eigene *pietas* und *fides*. Die eigene Person (*me duce atque auctore*) spielt auch am Schluss von II, 3 eine Rolle, und II, 5, 129 lässt sich Cicero von einem Sizilianer mit *salus mea* titulieren. Am Anfang der *divinatio* deutet er jedoch schon an, dass die Sizilianer auf ihn hohe Hoffnungen setzen. Und die Bitte um Lebenserhaltung und σωτηρία verbindet sich (*div.* I, 3) mit der Feststellung: *sese iam ne deos quidem in suis urbibus, ad quos confugerent, habere, quod eorum simulacra ... Verres ... sustulisset*, vgl. *deum denique nullum Siculis reliquit* I, 14 (Gott = Götterbild). Funktional betrachtet tritt Cicero hier an die Stelle der Götter. Es kommt ihm jedoch nicht auf göttliche Ehren an, sondern er will der Anwalt der Götter sein, wie auch derjenige der Menschheit, Roms und Siziliens (9). Man muss ihm zugute halten, dass er hier von einer ausdrücklichen Selbstvergottung absieht, was im Vergleich mit manchen seiner Zeitgenossen (darunter nicht nur Verres) wohlthuend bescheiden wirkt — ein Zug, den man dem traditionellen Cicerobild hinzufügen sollte. Vorsichtiger wird man sagen können,

(9) In unserem Buch (II, 5, 35) betont Cicero seine ernsthafte Dienst-auffassung. Dann stellt er es als seine künftige Aufgabe als Aedil dar, für die Götter, die er namentlich aufzählt, Spiele zu veranstalten. Dieses Amt setzt die *peroratio* nicht voraus.

dass es Cicero nicht um Selbstvergottung ging, sondern um die Übernahme lebenserhaltender Funktionen durch den tätigen Menschen. Sein Weltbild ist nicht theologisch, sondern humanistisch in diesem vollen Sinne des Wortes.

IV

Überblicken wir kurz die rhetorischen Mittel, die Cicero hier verwendet !

1. Die traditionelle Anrufung von Göttern war zu Ciceros Zeit ein alter Zopf, den er an seinem Prozessgegner verspottet (*div. in Caec.* 43).

Die Anrufung muss einen bestimmten literarischen und rhetorischen Sinn haben, sonst lässt Cicero sie weg (10). Hier ist dieser Sinn gegeben, allerdings merkwürdigerweise nicht im Verhältnis zur letzten *Verrine*, sondern zur vorletzten.

Die Anrufung dient der Steigerung des Pathos gemäss dem sublimer Stilniveau und dem emotionalen Ton der *peroratio*, verbunden mit dem Gebetsstil. Man beachte im einzelnen : Vokative, anaphorische Verwendung der Formen von *tu*, relativischen *Si il (cuius, ... cui, ... quam, ... quam usw.)*, altlateinische doppelte Ausdrucksweise (*imploro et obtestor* 188), wiederholtes *si* in bezug auf die Verdienste des Sprechers (188) und die Untaten des Angeklagten (189).

2. Die Einzelaufzählung (11) der Götter ermöglicht eine Art Rekapitulation und Zusammenfassung der Kultorte, vor allem auf sizilianischem Boden, und der dort von Verres verübten Schandtaten (*collectio, ἀνακεφαλαιώσις*). Unter diesem Gesichtspunkt ist die Verbundenheit der Götter mit Sizilien rhetorisch ausgewertet.

3. Die Identifikation der Götter mit Statuen und der Kultorte mit Wohnorten dient der *ἐνάργεια*; diese ist besonders deutlich im Zusammenhang mit Henna, wieder parallel zu *de signis*, (188 *incolitis* und *praesidetis*; dazu II, 4, 107 *ut haec insula ab ea non solum diligi, sed etiam incolae custodiri que videatur*; II, 4, 108 *ad ipsam*

(10) Götteranrufungen sind bei Cicero relativ selten (vgl. Römisch, zit. oben Anm. 7). Demosthenes verwendet das Mittel in der *Kranzrede*, die Cicero genau studiert hat.

(11) Aufgliederung und Intensivierung z.B. auch 187 *a quibus initia vitae atque victus, morum legum mansuetudinis humanitatis*.

Cererem proficisci viderentur; dazu II, 4, III *habitare apud sese Cererem Hennenses arbitrantur*).

4. Cicero befeißigt sich im Zusammenhang mit den Göttern Siziliens einer besonders ehrerbietigen Ausdrucksweise (*religiosissimus, sanctissimus* usw.). Dies dient auch der Hervorhebung seines eigenen Ethos.

5. Ein ebenso wichtiges wie wenig beachtetes Mittel ist die Insinuation durch die Anordnung des Stoffes: so die Subsumierung sizilianischer Gottheiten unter römische Kategorien.

6. Das wirkungsvollste rhetorische Mittel ist freilich die *amplificatio*, jene Technik, die Cicero im ganzen Werk beharrlich verleugnet (12) — weil er sie durchgehend übt.

V

Dementsprechend ist Ciceros Zeugenwert einzuschätzen: Die Betonung des «römischen» Charakters mancher Kulte ist mit Vorsicht aufzunehmen; die Ehrfurcht vor Göttern Siziliens ist um des guten Zweckes willen gesteigert; der religiöse Ton darf nicht zu psychologisierenden Rückschlüssen verleiten.

Übrigens sollte man auch das Pathos dieses Schlusses nicht überbetonen. Cicero zieht ein wichtiges religiöses Register nicht, das zu *de suppliciis* gehört hätte. In der Orchestrierung des Schlusses fehlt überraschenderweise der Funèbre-Klang der Blechbläser: Wo bleiben unter so vielen beleidigten Göttern die *Poenae atque Furiae* der Bürger Roms (II, 1, 7) und Siziliens, die er in II, 5, 113 eindrucksvoll beschwört? Selbst in diesem kardinalen Punkt ist in unserem Schlusswort der Informationsstand von *de signis* nicht überschritten. Das Fehlen jeder Bezugnahme auf Buch V, besonders der einzig passenden Götter, der Rachegeister, erklärt sich, wenn der Schluss, was ich mit Sicherheit annehme, ursprünglich zur Rede *de signis* gehörte, wo das Gebet vortrefflich an den Schlussgedanken anschliesst, Verres habe in Sizilien alle Götter beseitigt, und ein Résumé des Buches gibt.

Die nachträgliche Umstellung ans Ende des gesamten Corpus möchte ich dennoch Cicero selbst zutrauen. Wegen der Götter-

(12) Z.B. II, 4, 2.

anrufung war die besonders gelungene Partie als effektvoller Schluss des Gesamtwerkes geeignet. Als Entschuldigung konnte auch die Tatsache dienen, dass die Ausstrahlung der Götter Siziliens auf Rom und die Welt in unserem Kapitel das Maximum erreicht und somit potentiell auch das Problem *crudelitas-humanitas* mitumfasst. Aber das ist eine Entschuldigung, kein zwingender Grund. Für eine Rede über die *supplicia* wirkt der Schluss fast zu freundlich und gelöst. In einer Gerichtsrede wäre dies eine Abschwächung; in der Buchrede verabschiedet sich der Redner von seinen Lesern in einem gemässigten und anmutigen Ton, der sich im letzten Abschnitt eindeutig vom Pathos dem Ethos zuneigt.

Intervento del Prof. Domenico Romano

Ho apprezzato il tentativo del collega Von Albrecht di analizzare la funzione retorica della presenza delle divinità nelle *Verrine*. Penso tuttavia che, pur essendo tale funzione molto importante, essa non sia l'unica, e che ricondurre la presenza delle divinità esclusivamente ad una finalità retorica sia un'operazione riduttiva. Credo che si possa parlare anche di una vera e propria religiosità di Cicerone, della quale posso essere sicuro almeno per quanto riguarda la presenza nelle *Verrine* di Cerere. Una ricerca da me condotta recentemente mi ha permesso infatti di definire i termini dell'adesione di Cicerone al culto di Cerere: pochi anni prima, trovandosi con Attico ad Atene, egli si era infatti iniziato ai misteri eleusini.

Risposta del Prof. von Albrecht

Ringrazio il professor Romano del suo intervento. Un'analisi della funzione retorica degli dèi in un testo può essere fatta indipendentemente dalla difficilissima questione delle convinzioni personali dell'autore, ma certamente non esclude tali convinzioni in certi casi.