



<https://publications.dainst.org>

**iDAI.publications**

ELEKTRONISCHE PUBLIKATIONEN DES  
DEUTSCHEN ARCHÄOLOGISCHEN INSTITUTS

Dies ist ein digitaler Sonderdruck des Beitrags / This is a digital offprint of the article

Hans-Ulrich Wiemer

## **Römische Aristokraten oder griechische Honoratioren? Kontext und Adressaten der Verhaltenslehre des Stoikers Panaitios**

aus / from

### **Chiron**

Ausgabe / Issue **46 • 2016**

Seiten / Pages **1–45**

DOI: <https://doi.org/10.34780/chiron.v46i0.1001> • URN: <https://doi.org/10.34780/chiron.v46i0.1001>

Verantwortliche Redaktion / Publishing editor

**Redaktion Chiron | Kommission für Alte Geschichte und Epigraphik des Deutschen Archäologischen Instituts, Amalienstr. 73 b, 80799 München**

Weitere Informationen unter / For further information see <https://publications.dainst.org/journals/index.php/chiron>

ISSN der Online-Ausgabe / ISSN of the online edition **2510-5396**

©2020 Deutsches Archäologisches Institut

Deutsches Archäologisches Institut, Zentrale, Podbielskiallee 69–71, 14195 Berlin, Tel: +49 30 187711-0

Email: [info@dainst.de](mailto:info@dainst.de) / Web: <https://www.dainst.org>

**Nutzungsbedingungen:** Mit dem Herunterladen erkennen Sie die Nutzungsbedingungen (<https://publications.dainst.org/terms-of-use>) von iDAI.publications an. Die Nutzung der Inhalte ist ausschließlich privaten Nutzerinnen / Nutzern für den eigenen wissenschaftlichen und sonstigen privaten Gebrauch gestattet. Sämtliche Texte, Bilder und sonstige Inhalte in diesem Dokument unterliegen dem Schutz des Urheberrechts gemäß dem Urheberrechtsgesetz der Bundesrepublik Deutschland. Die Inhalte können von Ihnen nur dann genutzt und vervielfältigt werden, wenn Ihnen dies im Einzelfall durch den Rechteinhaber oder die Schrankenregelungen des Urheberrechts gestattet ist. Jede Art der Nutzung zu gewerblichen Zwecken ist untersagt. Zu den Möglichkeiten einer Lizenzierung von Nutzungsrechten wenden Sie sich bitte direkt an die verantwortlichen Herausgeberinnen/Herausgeber der entsprechenden Publikationsorgane oder an die Online-Redaktion des Deutschen Archäologischen Instituts ([info@dainst.de](mailto:info@dainst.de)).

**Terms of use:** By downloading you accept the terms of use (<https://publications.dainst.org/terms-of-use>) of iDAI.publications. All materials including texts, articles, images and other content contained in this document are subject to the German copyright. The contents are for personal use only and may only be reproduced or made accessible to third parties if you have gained permission from the copyright owner. Any form of commercial use is expressly prohibited. When seeking the granting of licenses of use or permission to reproduce any kind of material please contact the responsible editors of the publications or contact the Deutsches Archäologisches Institut ([info@dainst.de](mailto:info@dainst.de)).

# CHIRON

MITTEILUNGEN  
DER KOMMISSION FÜR  
ALTE GESCHICHTE UND  
EPIGRAPHIK  
DES DEUTSCHEN  
ARCHÄOLOGISCHEN  
INSTITUTS

*Sonderdruck aus Band 46 · 2016*



DE GRUYTER

## INHALT DES 46. BANDES (2016)

- THOMAS BLANK, Treffpunkt, Schnittpunkt, Wendepunkt. Zur politischen und musischen Symbolik des Areals der augusteischen *Meta Sudans*
- JÉRÉMIE CHAMEROY, Manipulating Late Hellenistic Coinage: Some Overstrikes and Countermarks on Bronze Coins of Pergamum
- BORJA DÍAZ ARIÑO – ELENA CIMAROSTI, Las tábulas de hospitalidad y patronato
- CHARLES DOYEN, *Ex schedis Fourmonti*. Le décret agoranomique athénien (CIG I 123 = IG II-III<sup>2</sup> 1013)
- ERIC DRISCOLL, Stasis and Reconciliation: Politics and Law in Fourth-Century Greece
- WERNER ECK, Zur *tribunicia potestas* von Kaiser Decius und seinen Söhnen
- PIERRE FRÖHLICH, Magistratures éponymes et système collégial dans les cités grecques aux époques classique et hellénistique
- WOLFGANG GÜNTHER – SEBASTIAN PRIGNITZ, Ein neuer Jahresbericht über Baumaßnahmen am Tempel des Apollon von Didyma
- RUDOLF HAENSCH – ACHIM LICHTENBERGER – RUBINA RAJA, Christen, Juden und Soldaten im Gerasa des 6. Jahrhunderts
- PATRICE HAMON, La Moire à Apollonia de Phrygie: deux décrets de consolation de l'époque d'Hadrien
- PETER VAN MINNEN, Three Edicts of Caracalla? A New Reading of P.Giss. 40
- PIERRE SÁNCHEZ, *L'isopoliteia* chez Denys d'Halicarnasse: nouvelle interprétation
- PETER WEISS, Eine *tabella defixionis*, die spanischen Vibii Paciaeci und Crassus
- HANS-ULRICH WIEMER, Römische Aristokraten oder griechische Honoratioren? Kontext und Adressaten der Verhaltenslehre des Stoikers Panaitios
- MICHAEL WÖRRLE, Epigraphische Forschungen zur Geschichte Lykiens XI: Gymnasiarchinnen und Gymnasiarchen in Limyra

HANS-ULRICH WIEMER

## Römische Aristokraten oder griechische Honoratioren? Kontext und Adressaten der Verhaltenslehre des Stoikers Panaitios

*Für Maximilian Forschner*

### *I. Panaitios zwischen Griechen und Römern*

Panaitios ist als Vertreter einer spezifischen Variante der stoischen Philosophie bekannt, die man seit ADOLF SCHMEKEL häufig als «mittlere Stoa» bezeichnet, um sie einerseits von den Begründern, Zenon und Chrysippos, und andererseits von römischen Stoikern wie Seneca und Musonius Rufus zu unterscheiden.<sup>1</sup> Tatsächlich stand Panaitios altstoischen Lehren wie der postmortalen Existenz der Seele oder dem periodischen Weltuntergang (ἐκπύρωσις) mit Skepsis gegenüber<sup>2</sup> und äußerte sich mit Hochachtung über Platon, Aristoteles und frühe Vertreter der Akademie und des

---

Überarbeitete und erweiterte Fassung eines Vortrags, den ich erstmals am 3. Juni 2014 auf Einladung von HENNING BÖRM und NINO LURAGHI auf der Konstanzer Tagung «Rethinking the Polis in the Hellenistic Age» gehalten und am 18. Februar 2015 auf Einladung von SOPHIE REMIJSSEN in Mannheim wiederholt habe. Ich bin beiden Auditorien, insbesondere RUTH BIELFELDT, ULRICH GOTTER und CHRISTIAN MANN, für konstruktive Kritik zu großem Dank verpflichtet. Später haben mir MAXIMILIAN FORSCHNER, ANGELA GANTER, MATTHIAS HAAKE, DANIEL KAH, CHARLOTTE KÖCKERT, SEBASTIAN SCHARFF sowie die Redaktion des Chiron, insbesondere ANDREAS VICTOR WALSER, wertvolle Hinweise gegeben. THERESA LIND danke ich für Unterstützung bei der Zusammenstellung der Exempla, CHRISTINA STORF für die sorgfältige Korrektur der Fahnen.

Zur Zitierweise sei angemerkt, daß Texte, die als Fragmente oder Testimonien der Schriften des Panaitios gelten, im folgenden mit dem vorangestellten Kürzel «F» bezeichnet werden, wenn die Sammlung von VAN STRAATEN 1966 gemeint ist; das Kürzel «T» verweist hingegen auf die Sammlung von ALESSE 1997. Vgl. unten Anm. 9.

<sup>1</sup> SCHMEKEL 1892. Systematische und problemorientierte Darstellungen der altstoischen Philosophie verdanken wir LONG 1986, 107–209 und FORSCHNER 1995. Grundsätzliche und berechtigte Kritik an ERSKINE 1990 übt BRUNT 2013b, 28–95 («The Political Attitudes of the Old Stoa»).

<sup>2</sup> Seelenlehre: Cic. Tusc. 1, 79–80 = F 83 = T 120. Weltenbrand: Cic. nat. deor. 2, 118 = T 130; Phil. aet. mundi 76 = F 65 = T 131; Diog. Laert. 7, 142 = T 132.

Peripatos.<sup>3</sup> Panaitios war ein systematischer Denker,<sup>4</sup> verfaßte aber keine Gesamtdarstellung seiner Philosophie, sondern Abhandlungen über Physik, Psychologie und Ethik, auch über musiktheoretische und philosophiehistorische Fragen; Monographien ‹Über die Vorsehung› (Περὶ προνοίας), ‹Über die Wohlgestimmtheit› (Περὶ εὐθυμίας), ‹Über die philosophischen Schulen› (Περὶ αἰρέσεων) und ‹Über Sokrates› (Περὶ Σωκράτους) sind mit Titel bezeugt.<sup>5</sup> Seine Interessen waren breit gefächert; er wird auch als Autorität für antiquarische, musikalische, philologische und geographische Fragen zitiert.<sup>6</sup>

Das moderne Bild des Panaitios wird jedoch nicht durch seine umfassende Gelehrsamkeit oder seine Naturphilosophie bestimmt, sondern durch seine Ethik. Er war zwar keineswegs der erste Stoiker, der ein Werk mit dem Titel Περὶ τοῦ καθήκοντος verfaßte: Die Unterscheidung zwischen Handlungen, die der Natur des Menschen als eines sozialen Wesens gemäß und daher in außermoralischem Sinn wertvoll und richtig sind – καθήκοντα – einerseits, und sittlichen Handlungen, die moralisch gut sind – καθορθώματα – andererseits, geht auf die Begründer der Schule zurück.<sup>7</sup> Die Werke der älteren Stoiker sind jedoch verloren und nicht mehr rekonstruierbar;<sup>8</sup> die Kenntnis ihrer Lehren fließt aus Paraphrasen, Referaten und kurzen Zitaten. Panaitios' Monographie Περὶ τοῦ καθήκοντος hingegen gilt als die am besten bekannte Schrift eines hellenistischen Stoikers, denn sie hat Cicero in den ersten beiden Büchern seiner Schrift *De officiis* als Hauptquelle gedient.<sup>9</sup>

<sup>3</sup> Philod. Ind. Stoic. LXI = F 1 = T 1; Cic. fin. 4, 79 = F 55 = T 79; Cic. Tusc. 1, 79 = F 83 = T 120.

<sup>4</sup> Neuere Gesamtdarstellungen seiner Philosophie bei VAN STRAATEN 1946; POHLENZ 1949b und 1959, I 191–207; STEINMETZ 1994; VIMERCATI 2004 (dazu BEES 2010). Das Verhältnis zur altstoischen Tradition behandelt ALESSE 1994.

<sup>5</sup> Überblick bei STEINMETZ 1994, 649–651; VIMERCATI 2004, 42–51. Auf eine Abhandlung über politische Theorie deutet allein Cic. leg. 3, 13 = F 48 = T 103.

<sup>6</sup> Umfassende Bildung: Philod. Ind. Stoic. LXVI. Erdkunde: Plin. nat. 1, 1 = F 51 = T 19; vgl. Procl. in Plat. Tim. 1, 162 = F 76 = T 157; Anon. Comm. in Arat. reliq. p. 97 Maas = F 135 = T 158; Lyd. mens. 4, 115 = F 136a = T 159.

<sup>7</sup> Maßgeblich ist die Analyse bei FORSCHNER 1995, 183–211, der gegen POHLENZ 1959, I 129–131; II 73f. und andere nachweist, daß καθήκοντα keine ‹Pflichten› im moralischen Sinn sind, sondern der menschlichen Natur angemessene Handlungen.

<sup>8</sup> ДУЧК 1996, 3f.; BRUNT 2013b, 109 mit Anm. 5 (beide mit Belegen): Zenon, Kleanthes, Sphairos, Chrysispos.

<sup>9</sup> Die moderne Beschäftigung mit Leben und Werken des Panaitios begann mit VAN LYNDEN 1802; die erste Sammlung der Fragmente legte FOWLER 1885 vor. Seine Sammlung ist inzwischen durch drei neuere Sammlungen von Texten überholt, die als Fragmente der Schriften oder Testimonien des Lebens und der Lehren des Panaitios identifiziert werden: MODESTUS VAN STRAATEN hat seine 1946 erstmals veröffentlichte Ausgabe – VAN STRAATEN 1946 (dazu POHLENZ 1949a) – 1952 in zweiter und 1966 in dritter, jeweils überarbeiteter Auflage vorgelegt. Auf diese dritte Auflage wird hier durchgängig verwiesen; daneben auch auf ALESSE 1997, nicht jedoch auf VIMERCATI 2002, dessen Ausgabe zwar eine Übersetzung und nützliche Erläuterungen, aber keinen kritischen Apparat enthält. VAN STRAATEN hat in seine Sammlung neben den Texten, in denen Panaitios namentlich genannt wird, nur wenige, meist kurze Passagen aus *De*

Das Leben des Panaitios fällt in eine bewegte Zeit: Der Stoiker entstammte einer wohlhabenden und angesehenen Familie, die zur politischen Elite der Polis Rhodos gehörte. Wir können sie über vier Generationen hinweg in kulturellen, politischen und militärischen Ämtern und Funktionen verfolgen. Sein Vater hatte um 184 das am höchsten angesehene Priestertum in Lindos inne; wie es scheint, wurde er von den Rhodiern im Jahr 170/69 mit einer Gesandtschaft an den römischen Senat beauftragt. Panaitios brach jedoch mit der Familientradition und verließ seine Heimatstadt als junger Mann, wohl in den 150er Jahren. Das Scheitern der Hegemonialpolitik der Rhodier in dem Krieg, den die römische Republik gegen den makedonischen König Perseus führte (171–168), lag damals schon mehr als ein Jahrzehnt zurück. Nach Studien bei Krates von Mallos ging Panaitios nach Athen, wo er Diogenes von Babylon und Antipatros von Tarsos hörte; 149/8 ist er als Mitglied einer Behörde bezeugt, die ein Fest der Polis Athen zu Ehren der Ptolemäer ausrichtete. Zwei Jahrzehnte später, um 129, übernahm er die Leitung der stoischen Schule in Athen, nachdem er schon einige Zeit vorher propädeutische Kurse erteilt hatte, und in Athen ist er auch gestorben, wahrscheinlich etwa 20 Jahre später, spätestens 110/09.<sup>10</sup>

Panaitios' Wirkungskreis blieb jedoch nicht auf die in Athen versammelte Gesellschaft von Griechen aus allen Teilen der östlichen Mittelmeerwelt beschränkt.<sup>11</sup> Vielmehr trat der Philosoph in der Mitte seines Lebens, wohl bald nach 146, in persönlichen Kontakt zu römischen Senatoren, die sich für den griechischen Osten und seine Kultur interessierten. Im Jahre 140/39 begleitete Panaitios Scipio Africanus, den Zerstörer Karthagos, auf der aufsehenerregenden Gesandtschaft römischer Senatoren, die Ägypten, Zypern, Syrien, Kleinasien und Griechenland bereisten. Gut bezeugt ist auch, daß Panaitios ein gern gesehener Gast im Hause Scipios war, wohingegen Dauer und Häufigkeit seiner Aufenthalte in Rom unbekannt sind. Zudem nennt Cicero in seinen Schriften neben Scipio Africanus noch ein halbes Dutzend anderer Senatoren, die Panaitios gehört hätten;<sup>12</sup> einem von ihnen, Q. Aelius Tubero, dem Neffen Scipios, widmete der Stoiker eine Trostschrift in griechischer Sprache.<sup>13</sup>

Es sind vor allem diese Kontakte, die dazu geführt haben, daß Panaitios weithin als wirkmächtiger Vermittler stoischer Philosophie an die römische Aristokratie gilt. Tat-

---

*officiis* aufgenommen, in denen das nicht der Fall ist. Dagegen führt ALESSE Passagen aus *De officiis* in sehr viel größerer Zahl und Länge an, wenn diese gedanklich und terminologisch mit den für Panaitios gesicherten Lehren übereinstimmen; aus diesem Grund nennt sie die von ihr gesammelten Texte nicht wie VAN STRAATEN *Fragmenta*, sondern *Testimonia*.

<sup>10</sup> Zum Todesdatum des Panaitios vgl. unten Abschnitt II, zum Leben insgesamt unten Abschnitt VI.

<sup>11</sup> HABICHT 1988.

<sup>12</sup> Vgl. unten die Liste in Abschnitt VI.

<sup>13</sup> Cic. fin. 4, 23 = F 113 = T 83: *Panaetius, cum ad Q. Tuberonem de dolore patiendo scriberet*; vgl. auch Cic. ac. 2, 135 = F 137 = T 89. Ein Gegenstück zu dieser Konsolationsschrift war offenbar der von Diog. Laert. 9, 20 = F 45 = T 86 zitierte Traktat *Περὶ εὐθυμίας*, aus dem auch Gell. 12, 5, 10 = F 111 = T 84 und Plut. coh. ira 16, 463D = F 115 = T 85 zu stammen scheinen.

sächlich zeichnet Cicero in *De re publica* sowie in *De amicitia* das Bild eines um den jüngeren Scipio Africanus gescharten Kreises philhellenischer Senatoren, die Umgang mit griechischen Intellektuellen wie Panaitios und Polybios pflegen. Indessen hat HERMANN STRASBURGER schon vor langer Zeit gezeigt, daß Cicero in diesen beiden Dialogen die Größe, vor allem aber die innere Geschlossenheit und die philosophische Prägung des mit Scipio verbundenen Personenkreises übertrieben hat, um seinen eigenen Vorstellungen über politische Führung eine historische Legitimation zu geben. Gewiß hat die römische Aristokratie im 2. Jahrhundert griechische Literatur und Philosophie in breitem Umfang rezipiert, aber der Freundeskreis des jüngeren Scipio spielte dabei keineswegs eine entscheidende Rolle; er ist ein Wunschbild Ciceros.<sup>14</sup>

Gleichwohl geht die Forschung seit langem und in weiten Teilen bis heute davon aus, daß Panaitios sein Werk über schickliches Verhalten vor allem oder gar ausschließlich für römische Leser geschrieben habe. Ein so hervorragender Kenner der stoischen Philosophie wie MAX POHLENZ vertrat diese Auffassung zeitlebens mit Nachdruck; in jüngerer Zeit sprachen sich etwa GIOVANNA GARBARINO, HANS-JOACHIM GEHRKE und PETER BRUNT für sie aus, während ANDREW ERSKINE sie stillschweigend voraussetzte.<sup>15</sup> Einige Forscher nehmen darüber hinaus an, daß der Umgang mit römischen Senatoren erheblichen Einfluß auf Panaitios' Philosophie ausgeübt habe: Während POHLENZ meinte, der Stoiker habe in Scipio Africanus das Muster einer politischen Führungspersönlichkeit schlechthin erblickt,<sup>16</sup> vertrat GEHRKE die Auffassung, daß die «praktische Ethik von Panaitios im Blick auf die römische Welt oder gar in unmittelbarem Kontakt mit den Römern erarbeitet» worden sei.<sup>17</sup>

Diese Position ist jedoch nicht ohne Alternative. Kein Geringerer als ULRICH VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF erklärte 1924 in einem Vortrag über Panaitios mit

---

<sup>14</sup> STRASBURGER 1966; im Ergebnis ähnlich ZETZEL 1972; akzeptiert von GRUEN 1993, 226. ASTIN 1967, 294–306 bezweifelt den Einfluß des Panaitios auf Scipio und warnt davor, die Bedeutung von dessen Freundeskreis für die Rezeption griechischer Philosophie in Rom zu überschätzen; ähnlich GARBARINO 1973, 46, 380–445, die zwar Ciceros Angaben über die in seine Dialoge eingeführten Personen für glaubwürdig hält, die von ihnen repräsentierten Ideen jedoch als literarische Fiktion betrachtet (15–21). FERRARY 1988, 589–615 veranschlagt den Einfluß des Panaitios auf Scipio und dessen Freunde ebenfalls für gering, betont aber, daß sein Beispiel Schule gemacht habe.

<sup>15</sup> POHLENZ 1934, 5: «für die römische Aristokratie berechnet» sowie 143; POHLENZ 1959, I 193; ähnlich GARBARINO 1973, 35; MORETTI 1977, 87; ERSKINE 1990, 159–161 (implizit). 209f.; GEHRKE 1998, 117–121; BRUNT 2013a, 195f., 208, 214f.

<sup>16</sup> POHLENZ 1959, I 203: «Panaitios selbst haben bei seiner Zeichnung der Führerpersönlichkeit sicher nicht die griechischen Kleinstaatspolitiker seiner Zeit vorgeschwebt, sondern die römischen Staatsmänner, die das Weltreich leiteten, und zweifellos hat er seine Idealgestalt nach dem Bilde des großen Mannes geformt, dem er auch persönlich nahetreten durfte».

<sup>17</sup> GEHRKE 1998, 121. Noch weiter geht jetzt VIMERCATI 2002, 14, 36f. und 2004, 8f., der meint, der Kontakt mit Rom habe nicht allein Panaitios' Ethik und Politik, sondern auch seine Physik geprägt.

der ihm eigentümlichen Bestimmtheit, daß der Philosoph für «Jünglinge aus der guten hellenischen Gesellschaft»<sup>18</sup> geschrieben habe, und wiederholte diese Deutung kurz vor seinem Tode noch einmal mit großem Nachdruck:

«Den Panaitios immer von Rom aus zu betrachten hat zu dem geradezu grotesken Irrtum geführt, daß er geschrieben hätte, um die Römer zu erziehen, sogar das einzige Buch von ihm, das wir kennen, wo doch für jeden, der einigermaßen weiß, wie es in den griechischen Städten und wie es in dem Rom des Cato und Nasica aussah, sonnenklar ist, daß der athenische Professor weder für Römer noch für Studenten der stoischen Philosophie spricht, sondern für griechische Jünglinge, die in ihren Gemeinden einmal als tüchtige Menschen und Bürger ein nützliches Leben führen sollten.»<sup>19</sup>

Der Gegensatz zur *communis opinio* könnte größer kaum sein: Nicht eine philosophisch sublimierte Standesethik für römische Senatoren, sondern eine Verhaltenslehre für heranwachsende Bürger späthellenistischer *Poleis* habe Panaitios bieten wollen. Diese Lesart der praktischen Philosophie des Panaitios blieb zwar lange Zeit weitgehend unbeachtet, hat vor kurzem jedoch in ANDREW DYCK einen prominenten Fürsprecher gefunden.<sup>20</sup> Es scheint daher an der Zeit zu sein, die *communis opinio* einer Überprüfung zu unterziehen. Angesichts des fast völligen Verlusts der Schriften hellenistischer Philosophen ist es für die Kulturgeschichte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. nicht ganz unerheblich, ob die Verhaltenslehre des Panaitios sich auf die sozialen Konventionen und kulturellen Normen bezieht, die in griechischen Bürgerstaaten herrschten, oder ob sie vielmehr die Bedingungen voraussetzt, unter denen römische Aristokraten handelten.

Aus dieser Überlegung ergeben sich die Fragen, die in diesem Aufsatz behandelt werden: Welche sozialen Konventionen und kulturellen Normen hält Panaitios für problematisch und erhebt sie daher zum Gegenstand philosophischer Reflexion? Welche Handlungsfelder und Rollenbilder faßt er ins Auge, wenn er Ratschläge für eine der Natur des Menschen gemäße, vernünftige Lebensführung formuliert? Wie stellt er sich diejenigen vor, die seine Lehre verstehen und anwenden sollen? Mit anderen Worten: Wie ist der implizite Leser des Textes beschaffen? Ich will also versuchen, die Ethik des Panaitios als Auseinandersetzung mit Diskursregeln und Praxisformen zu lesen,

---

<sup>18</sup> VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF 1924, II 210. Bei WILAMOWITZ heißt es weiter: «Wenn von der Beteiligung am Staatsleben geredet wird, die natürlich gefordert wird, so muß man die Ehreninschriften der Zeit kennen, um den richtigen Ton herauszuhören. Griechische Beamte sind eben etwas ganz anderes als römische Magistrate; aber in den kleinen Städten pflegt es einzelne Reiche zu geben, auf deren Stiftungen gerechnet werden muß, damit die Stadt bestehen kann; die Steuern reichen längst nicht. Daher hier die *liberalitas* nach dieser Seite breit behandelt wird; übrigens mit einer Verwerfung des Luxus öffentlicher und privater Bauten, die der allgemeinen Stimmung entgegentritt.»

<sup>19</sup> VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF 1931–1932, II 389–396, hier: 390.

<sup>20</sup> DYCK 1996, 24–28; ähnlich, aber ohne nähere Begründung auch BRINGMANN 1971, 230; BOTERMANN 1987, 22; LEFÈVRE 2001, 192. Zwischen WILAMOWITZ und POHLENZ vermittelnd FERRARY 1988, 395–400.



die für sein Zielpublikum bedeutsam waren. Diesem Vorgehen liegen zwei Prämissen zugrunde: Zum einen nehme ich an, daß der aus dem Text selbst zu eruiierende, implizite Leser Rückschlüsse auf den von Panaitios intendierten Adressatenkreis zuläßt: Andernfalls müßte man annehmen, der Philosoph habe sich selbst, sein Werk und dessen potentielle Leser völlig verkannt.<sup>21</sup>

Zum anderen gehe ich davon aus, daß Panaitios von den sozialen und kulturellen Verhältnissen, in denen er lebte, nicht vollständig abstrahieren konnte, obwohl er selbst danach strebte, für alle zivilisierten Menschen zu jeder Zeit gültige Aussagen zu treffen. Diese Voraussetzung scheint nicht allein deswegen legitim, weil das, was Panaitios für menschliche Zivilisation hielt, natürlich kulturspezifisch war. Vielmehr darf der Bezug auf außerphilosophische Diskurse auch deswegen postuliert werden, weil Panaitios nachweislich nicht allein auf den unphilosophischen oder jedenfalls im Sinne der Stoa untechnischen Gebrauch ethischer Termini,<sup>22</sup> sondern auch auf soziale Konventionen Rücksicht genommen hat: Er glaubte zeigen zu können, daß eine Lebensweise, die seiner Lehre entspreche, nicht im Widerspruch zu allgemein anerkannten Wertvorstellungen und Lebenszielen stehe.

Diese Auffassung entsprach im Grundsatz durchaus altstoischer Lehre, denn der menschlichen Natur gemäße Handlungen (καθήκοντα) sind per definitionem «Handlungen nach Regeln (*praecepta*), die in den Sitten und Institutionen einer Sprach- und Handlungsgemeinschaft in Geltung stehen».<sup>23</sup> Es verwundert darum nicht, daß Panaitios das Urteil der Menge in Fragen des schicklichen Betragens ausdrücklich als Kriterium anerkannte. Der Stoiker argumentierte, wie Maler, Bildhauer und Dichter ihre Werke dem Volk vorführten und dann, wenn die Mehrheit etwas kritisiere, Verbesserungen anbrächten, so gebe es auch im menschlichen Verhalten vieles, was man mit Rücksicht auf die anderen tue, ändere oder unterlasse. Gegen die Kyniker wandte er ein, daß Sitten und Einrichtungen der Bürgerschaft den Charakter von Verhaltensvorschriften trügen, über die man sich nicht hinwegsetzen könne, ohne das Schamgefühl zu verletzen.<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup> Anders als die klassische Rezeptionsästhetik – Iser 1972 –, die zwischen dem idealen Leser und den intendierten Adressaten streng unterscheidet, schließe ich also vom Text auf die Adressaten.

<sup>22</sup> Cic. off. 2, 35 = F 62 = T 105.

<sup>23</sup> FORSCHNER 1995, 186f. mit Verweis auf Cic. off. 1, 7: *Quorum autem officiorum praecepta traduntur, ea quamquam pertinent ad finem bonorum, tamen minus id apparet, quia magis ad institutionem vitae communis spectare videntur*. Panaitios' Schüler Hekaton hat diese Lehre nach Cic. off. 3, 63 zu einem sozialen Konformismus zugespitzt, indem er lehrte, daß der Weise *nihil contra mores, leges, instituta facientem habere rationem rei familiaris*.

<sup>24</sup> Cic. off. 1, 147–148. Für Panaitios als Quelle spricht auch der Vergleich mit Handwerkern und Künstlern und die anschließende Polemik gegen die Kyniker, die für Cicero ohne praktische Relevanz war; vgl. auch Cic. off. 1, 128 = T 73. Kyniker sind in Rom nicht vor der Kaiserzeit belegt: DUDLEY 1937, 118–124.

II. Panaitios' *Περὶ τοῦ καθήκοντος* und Ciceros *De officiis*

Frühere Generationen glaubten, verlorene Werke hellenistischer Philosophen rekonstruieren zu können, indem sie die Quellen der philosophischen Schriften Ciceros ermittelten. Von diesen Versuchen hat sich nur wenig als haltbar erwiesen: Zum einen kennen wir die philosophische Literatur des Hellenismus viel zu wenig, als daß wir Quellen, die vom Autor selbst nicht namhaft gemacht werden, zuversichtlich identifizieren könnten; es gehen zu viele Unbekannte in die Rechnung ein. Zum anderen wird Cicero heute mit Recht ein stärkerer Gestaltungswille und damit ein höheres Maß an Eigenständigkeit gegenüber seinen Quellen zugeschrieben. Der Versuch, Panaitios' Schrift über die Vorsehung (*Περὶ προνοίας*) aus dem zweiten Buch von *De natura deorum* zu rekonstruieren, hat darum nur wenige Anhänger gefunden.<sup>25</sup> Auch die Vermutung, in *De re publica* und *De legibus* lasse sich die politische Theorie des Panaitios fassen, begegnet heute großer Skepsis.<sup>26</sup> Die verbreiteten Vorbehalte gegenüber der sogenannten Quellenforschung, die in vielen Fällen berechtigt sein mögen, sollten jedoch nicht dazu führen, nun auch in Ciceros *De officiis* eine Schrift zu sehen, die ihr Thema auf so profunde und originelle Art und Weise behandelt, daß Rückschlüsse auf eine Grund- oder Hauptquelle nicht mehr möglich sind.

Cicero schrieb sein Werk *Über die Pflichten* (*De officiis*) im Herbst des Jahres 44 als eine Art Ratgeber für seinen Sohn Marcus, der sich damals zu Studienzwecken in Athen aufhielt, hatte dabei aber wohl die aristokratische Jugend Roms insgesamt im Blick.<sup>27</sup> Die Abfassung begann frühestens im August und war keineswegs die einzige oder gar wichtigste Beschäftigung, der Cicero damals nachging; vielmehr bereitete er in eben dieser Zeit seine Rückkehr nach Rom vor und schrieb auch die ersten beiden *Philippischen Reden*. Ende Oktober berichtete Cicero Atticus, er sei dabei, die Frage des Schicklichen in einer Schrift zu behandeln, die er seinem Sohn widmen werde;<sup>28</sup> schon am 9. November konnte er ihm mitteilen, daß er die ersten beiden Bücher von *De officiis* vollendet habe.<sup>29</sup> Auch das dritte Buch wurde in großer Eile geschrieben; am 9. Dezember 44 war Cicero bereits wieder in Rom und nahm den Kampf gegen Antonius auf.<sup>30</sup>

<sup>25</sup> Z. B. POHLENZ 1959, I 195f. mit II 98f.

<sup>26</sup> Z. B. POHLENZ 1959, I 204–206 mit II 102; SCHÄFER 1960; ähnlich jetzt wieder VIMERCATI 2004, 183–204. Dagegen überzeugend PÖSCHL 1936; FERRARY 1988, 363–381.

<sup>27</sup> BRINGMANN 1971, 229–250; ДУСК 1996, 8–16; BRUNT 2013a, 220–222.

<sup>28</sup> Cic. Att. 15, 13, 6: *Nos hic (quid enim aliud?) et τὰ περὶ τοῦ καθήκοντος magnifice explicamus προσφωνοῦμενque Ciceroni; quae de re enim potius pater filio?*

<sup>29</sup> Cic. Att. 16, 11, 4 = F 34 = T 92: *Τὰ περὶ τοῦ καθήκοντος, quatenus Panaetius, absolvi duobus. Illius sunt tres.*

<sup>30</sup> Cicero ließ sich für das dritte Buch durch den Stoiker Athenodorus Calvus (zur Person RAWSON 1985, 81f.) einen Abriß (ὑπόμνημα) der sechs Bücher des Poseidonios über das Schickliche anfertigen, der vermutlich auch Lehren anderer Stoiker zum selben Thema enthielt: Cic. Att. 16, 11, 4; 16, 14, 4. Rückkehr nach Rom: Cic. fam. 11, 5, 1 mit BRINGMANN 2010, 266–283.

Weil *De officiis* kein Dialog ist, in welchem verschiedene Positionen dargelegt werden, sondern eine Lehrschrift, die ihr Thema von einem einheitlichen Standpunkt aus behandelt, sah Cicero, der als skeptischer Akademiker gelten wollte, sich veranlaßt, die Verwendung einer stoischen Quelle ausdrücklich zu rechtfertigen.<sup>31</sup> In der Schrift selbst erklärt Cicero, da Panaitios die Frage der Pflichten mit größter Genauigkeit (*accuratissime*) behandelt habe, sei er ihm mit «gewissen Verbesserungen vornehmlich gefolgt»: *quem [...] correctione quadam adhibita potissimum secuti sumus*.<sup>32</sup> An anderer Stelle bemerkt Cicero, er sei Panaitios in «hohem Maße» (*multum*) gefolgt, wenn er ihn auch nicht geradezu übersetzt habe.<sup>33</sup> Dagegen weist er den Leser zu Beginn des dritten Buchs ausdrücklich darauf hin, daß er die Untersuchung von nun an eigenständig (*Marte nostro*) führen werde, weil Panaitios das Problem eines Konflikts zwischen *honestum* und *utile* nicht behandelt habe.<sup>34</sup>

In den ersten beiden Büchern nennt Cicero Panaitios aber nicht bloß mehrfach als Gewährsmann, sondern weist auch wiederholt ausdrücklich darauf hin, daß er von ihm in einem bestimmten Punkt abweicht.<sup>35</sup> Darum betont er am Ende des zweiten Buchs, daß Panaitios versäumt habe, auf die Sorge für Gesundheit und Vermögen einzugehen, bevor er eigene Überlegungen entwickelte.<sup>36</sup> Der Schluß scheint unausweichlich, daß Cicero Panaitios' Gedankengängen dort folgt, wo er eine Abweichung nicht kenntlich macht. Ich bin daher wie viele andere – zuletzt ANDREW DYCK, FRANCESCA ALESSE, EMMANUELE VIMERCATI und PETER BRUNT – der Auffassung, daß die ersten beiden Bücher von *De officiis* auf den drei Büchern Περὶ τοῦ καθήκοντος des Panaitios fußen. Damit soll gesagt sein, daß Cicero die Disposition des Stoffs und damit auch die argumentative Struktur in den Grundzügen von Panaitios übernommen hat.

Gleichwohl ist *De officiis* weit mehr als eine Übersetzung von Περὶ τοῦ καθήκοντος ins Lateinische. Zunächst einmal verkürzte Cicero die Schrift des Panaitios von drei auf zwei Bücher, indem er vieles, was ihm entbehrlich schien, wegließ. So hat er die Behandlung der theoretischen Vernunft auf zwei Kapitel (1, 18–19) zusammengestrichen, obwohl dieser Punkt systematisch auf einer Ebene mit den drei anderen Tugen-

<sup>31</sup> Cic. off. 2, 7–8.

<sup>32</sup> Cic. off. 3, 7 = F 35 = T 94: *Panaetius igitur, qui sine controversia de officiis accuratissime disputavit quemque nos correctione quadam adhibita potissimum secuti sumus*.

<sup>33</sup> Cic. off. 2, 60 = F 122 = T 17: *et hic ipse Panaetius, quem multum in his libris secutus sum non interpretatus*. Das Verb *interpretari* bedeutet bei Cicero «übersetzen»; vgl. BRUNT 2013a, 185 Anm. 11 gegen GRIFFIN – ATKINS 1991, 87, die es zu Unrecht mit «expound» wiedergeben.

<sup>34</sup> Cic. off. 3, 34 = F 102 = T 104: *hanc igitur partem relictam explebimus nullis adminiculis, sed, ut dicitur, Marte nostro*.

<sup>35</sup> Fehlende Behandlung des Konflikts zwischen *honestum* und *utile*: Cic. off. 1, 152 = F 36 = T 100; off. 2, 88 = F 38 = T 101; off. 3, 7–10 = F 35 = T 94; off. 3, 33 = T 95; vgl. Att. 16, 11, 4 = F 34 = T 92. Fehlende Definition des καλόν: off. 1, 7 = F 39 = T 96. Bewertung des Tempelbaus: off. 2, 60 = F 122 = T 17.

<sup>36</sup> Cic. off. 2, 86–87 = T 76.

den – einer praktischen Tugend ohne Namen, der «hohen Gesinnung» (μεγαλοψυχία) und der «Mäßigung» (σωφροσύνη) – angesiedelt ist. Cicero hat zudem Passagen eingefügt, wenn er glaubte, Panaitios ergänzen oder verbessern zu können, und die zahlreichen griechischen Exempel, mit denen Panaitios seine Lehren illustrierte, um römische ergänzt, die darum in der Regel auf die griechischen folgen.<sup>37</sup>

Schließlich ist zu berücksichtigen, daß die Übersetzung der Leitbegriffe des Panaitios ins Lateinische deren Sinn teilweise verschoben hat. Das gilt bereits für den Titel, denn anders als der Begriff τὸ καθήκον gehört *officium* zum Vokabular der Patronage: Panaitios erörterte nicht wechselseitige «Verpflichtungen», die in symmetrischen oder asymmetrischen Beziehungen aus geleisteten oder erwarteten «Wohltaten» (*beneficia*) resultieren, wie es römischem Patronagedenken entsprach,<sup>38</sup> sondern die Frage, welches Verhalten für eine bestimmte Person in bestimmten Situationen nach Maßgabe der Vernunft angemessen und insofern auch geboten sei; der Begriff τὸ καθήκον berührt sich daher eng mit dem, was in der Alltagssprache der Griechen τὸ πρέπον, «das Schickliche», hieß.<sup>39</sup> Wir können die von Panaitios verwendeten Begriffe in der Regel noch erschließen, weil uns die stoische Terminologie aus anderen Quellen bekannt ist. Bei den Leitbegriffen sind die Entsprechungen gesichert, doch bleiben in einzelnen Fällen Unsicherheiten, die hier nicht im einzelnen erörtert werden können. Als Grundtendenz läßt sich feststellen, daß die Übersetzung stoischer Termini ins Lateinische – τὸ καθήκον durch *officium*, τὸ καλόν durch *honestum* und εὐδοξία durch *gloria* – Vorstellungen aus der senatorischen Standesethik einführt, die den griechischen Begriffen ihrer Herkunft nach nicht anhafteten.<sup>40</sup>

Wir besitzen einige Informationen über dieses Werk des Panaitios: Es umfaßte drei Bücher; eine Fortsetzung war angekündigt, wurde aber niemals geschrieben.<sup>41</sup> Poseidonios zufolge lebte Panaitios nach seiner Veröffentlichung noch dreißig Jahre. Diese Angabe führt auf ca. 140 als Zeit der Abfassung, denn wir erfahren, daß L. Crassus ca. 110 bei einem Besuch in Athen als Vertreter der Stoa zwar Mnesarchos, aber nicht Panaitios antraf. Da Crassus bei dieser Gelegenheit mehrere Vertreter der Akademie

<sup>37</sup> Vgl. dazu unten Abschnitt IV. Viele der römischen Exempel kann Cicero schon deshalb nicht bei Panaitios gefunden haben, weil sie aus späterer Zeit stammen.

<sup>38</sup> Cicero mußte die Übersetzung von τὸ καθήκον mit *officium* gegenüber Atticus rechtfertigen: Cic. Att. 16, 11, 4 mit DYCK 1996, 4–8. Über den Begriff *officium* vgl. HELLEGOUARC'H 1963, 152–170; SALLER 1982, 7–40; über Patronage bei Cicero jetzt GANTER 2015, 27–74.

<sup>39</sup> τὸ πρέπον: POHLENZ 1933.

<sup>40</sup> τὸ ἀγαθόν/*honestum*: PHILIPPSON 1930; POHLENZ 1934, 12–16. Unsicher ist, ob der Begriff *fides*, der für Cicero ein wesentliches Element der Gerechtigkeit bildet, bei Panaitios eine Entsprechung hatte, die dann wohl πίστις hieß. Die ältere Forschung – z. B. HIRZEL 1902 – hat die Bedeutung der Vertragstreue als ethischer Norm bei den Griechen jedenfalls weit unterschätzt: SOMMERSTEIN – BAYLISS 2013; SOMMERSTEIN – TORRANCE 2014; SCHARFF 2016. Nicht auszuschließen ist jedoch, daß Cicero die Argumentation des Panaitios in diesem Punkt begrifflich verdichtet hat.

<sup>41</sup> Cic. Att. 16, 11, 4 = F 34 = T 92; off. 2, 10 = F 35 = T 94; Gell. 13, 28, 1 = F 116 = T 87.

und den peripatetischen Scholarchen Diodoros hörte, ist der Schluß kaum zu vermeiden, daß Panaitios damals bereits tot war; andernfalls hätte er den berühmten Philosophen aufgesucht.<sup>42</sup>

Panaitios schrieb sein Werk über angemessenes Verhalten demnach in eben den Jahren, in welchen er Bekanntschaft mit Scipio Africanus schloß, doch sind Umstände und Ort der Abfassung unbekannt; sie mag in Athen oder in Rom erfolgt sein, eher vor als nach der Orientreise. Die Zerstörung von Karthago und Korinth (146) war also noch in frischer Erinnerung, als Panaitios seine Verhaltenslehre schrieb. Dagegen lag nicht nur der Volkstribunat des Tiberius Gracchus (133), der eine Krise der politischen Ordnung Roms auslöste und schwere Verwerfungen innerhalb der römischen Führungsschicht zur Folge hatte, noch in der Zukunft, sondern auch der Krieg, den die römische Republik seit 132 im westlichen Kleinasien führte, um ihren Anspruch auf das Erbe des letzten allgemein anerkannten Königs aus dem Haus der Attaliden – Attalos' III. – durchzusetzen. Am Ende dieses vierjährigen Krieges, in welchem viele griechische Städte des westlichen Kleinasien und der vorgelagerten Inseln auf die Seite Roms traten, war nicht allein das letzte Königreich aus dem Ägäisraum verschwunden, sondern auch die erste römische Provinz in Kleinasien eingerichtet.<sup>43</sup>

Für die Annahme, Panaitios habe primär für römische Aristokraten geschrieben, sind in der Vergangenheit Argumente angeführt worden, die bis heute nachwirken, obwohl ihnen längst die Grundlage entzogen wurde. So ist oftmals behauptet oder vorausgesetzt worden, die Überlegungen des Panaitios über Krieg und militärische Bewährung hätten für die Griechen seiner Zeit keine Relevanz mehr gehabt. Die neuere Forschung hat jedoch gezeigt, daß die griechischen Bürgerstaaten auch nach dem Untergang des makedonischen Königreichs häufig an kriegerischen Auseinandersetzungen beteiligt waren und ihre militärischen Institutionen bis in die Zeit der römischen Bürgerkriege hinein aufrechterhielten; selbst im 1. Jahrhundert hatte der gute Bürger also noch immer ein guter Soldat zu sein.<sup>44</sup>

Ebensowenig läßt sich die Annahme aufrechterhalten, nach Alexander, spätestens aber mit der Zerstörung Korinths (146) sei das politische Leben in den griechischen Bürgerstaaten zum Erliegen gekommen. Vielmehr gab es auf den Inseln und in den Städten Kleinasien auch nach 146 heftige Auseinandersetzungen innerhalb der Bür-

---

<sup>42</sup> Cic. orat. 1, 45 = F 155 = T 9. Gegen die Spätdatierung bei POHLENZ 1934, 125f. und ERSKINE 1990, 158–161 wenden sich mit Recht FERRARY 1988, 395–400; DYCK 1996, 21f.; ALESSI 1997, 235f.; BRUNT 2013a, 241. VIMERCATI 2002, 26f., 36f. und 2004, 134–138 möchte mit der Datierung auf ca. 130 heruntergehen, weil sonst nicht genügend Zeit für den von ihm vermuteten römischen Einfluß auf Panaitios' Philosophie bliebe.

<sup>43</sup> Über den sogenannten Aristonikos-Krieg zusammenfassend DAUBNER 2006.

<sup>44</sup> Über militärische Institutionen hellenistischer Bürgerstaaten jetzt zusammenfassend BOULAY 2014, 25–158. Zur Ephebie in Athen PÉLÉKIDIS 1962; PERRIN-SAMINADAYAR 2007; zum Wandel der athenischen Ephebie in der römischen Kaiserzeit WIEMER 2011b; zur Ephebie in Kleinasien CHANKOWSKI 2010. Über die städtischen Kriegsflotten demnächst KAH 2017. Zur «Kultur» und Ideologie des Krieges CHANIOTIS 2005, bes. 143–244.

gerschaft, die teilweise mit großer Erbitterung geführt wurden.<sup>45</sup> Daher kann auch keine Rede davon sein, daß das soziale Verhalten der städtischen Eliten im 2. Jahrhundert nicht mehr wie früher von Bürgersinn, sondern von Individualismus und Kosmopolitismus als komplementären Seiten einer apolitischen Mentalität bestimmt worden sei, wie man in vielen älteren Darstellungen lesen kann.<sup>46</sup> Die Transformation partikularer, auf die Polis bezogener Normen und Sinnhorizonte durch individualisierte Lebensentwürfe, polisübergreifende Aktivitäten und universelle Wertordnungen war vielmehr ein langwieriger Prozeß, der damals noch in seinen Anfängen stand und erst in der frühen Kaiserzeit einen vorläufigen Abschluß erreichte.<sup>47</sup>

Wie Panaitios selbst stammte auch die große Mehrheit seiner uns bekannten Schüler aus der Welt der griechischen Stadt- und Bürgerstaaten: Es lassen sich über 20 Schüler mit griechischen Namen ermitteln, die überwiegend in Rhodos, dem westlichen Kleinasien und der Levante beheimatet waren.<sup>48</sup> Die große Mehrzahl wird den Stoiker in Athen gehört haben, wo er ja auch die längste Zeit seines Lebens ansässig war. Griechische Schüler des Panaitios wie Hekaton und Poseidonios kannten die Schrift *Περὶ τοῦ καθήκοντος*; auch der athenische Scholarch Antipatros von Tarsos hat sich mit ihr auseinandergesetzt.<sup>49</sup> Hörer des Panaitios aus dem Senatorenstand erwähnt allein Cicero, und ihre Zahl ist überschaubar. Sie waren allesamt des Griechischen mächtig und daher in der Lage, den Ausführungen eines Philosophen zu folgen, der seine Lehren wohl ausschließlich in griechischer Sprache verbreitete. Panaitios erlernte zwar das Lateinische,<sup>50</sup> verfaßte jedoch alle seine Schriften auf Griechisch, auch die an Aelius Tubero gerichtete Trostschrift. Auch die Diskussion über seine Verhaltenslehre wurde offenbar ausschließlich in dieser Sprache geführt, denn Cicero konnte nicht auf eingeführte Äquivalente für die Terminologie des Panaitios zurückgreifen, als er dessen Buch *Περὶ τοῦ καθήκοντος* bearbeitete.

Auch wenn unsere Informationen fragmentarisch sind und der Schluß von den tatsächlichen Rezipienten auf die intendierten Adressaten Risiken birgt, weil die Rezeption eines Textes vom Autor weder kontrolliert noch vorhergesehen werden kann,

<sup>45</sup> BERNHARDT 1985; KALLET-MARX 1995.

<sup>46</sup> Das folgende Zitat aus POHLENZ 1934, 127 steht exempli gratia: «Für dieses Ideal (sc. das Ideal der Polis) zerbrach nicht nur der äußere Rahmen, als Alexander die griechischen Kleinststaaten zu einem nichtigen Schattendasein herabdrückte. Mit der äußeren Selbständigkeit schwand auch im Innern der alte Gemeinschaftsgeist dahin ... Der Einzelne fühlte sich an sein Ich verwiesen und suchte nach einem Halt, um sein Lebensschifflein zielsicher in den Stürmen der wildbewegten Zeit hindurchzusteuern»; ähnlich z. B. BENGTON 1977, 252; FORSCHNER 1995, 29; GREEN 1990, 53, 586f.; VIMERCATI 2002, 52.

<sup>47</sup> FRÖHLICH – MÜLLER 2005; GRAY 2013a.

<sup>48</sup> Ich lasse die Samniten Markios und Nysios beiseite und zähle Panaitios' *familiaris* Skylax nicht als Schüler; für die Belege vgl. unten Abschnitt VI.

<sup>49</sup> Poseidonios von Apameia: Cic. off. 3, 10 = F 35 = T 94; Hekaton von Rhodos: off. 3, 63 = F 154 = T 41; off. 3, 89; Antipatros von Tyros: off. 2, 86 = T 76.

<sup>50</sup> Nach Cic. Tusc. 4, 4 = F 47 = T 88 lobte Panaitios in einem Brief an Q. Aelius Tubero ein Gedicht des Appius Claudius Caecus.

verleiht dieser Befund der Annahme, Panaitios habe mit dieser Schrift zumindest auch griechische Leser erreichen wollen, eine gewisse Plausibilität. Erhärten läßt sich diese Hypothese jedoch allein durch eine textimmanente Analyse von *De officiis*.

### III. Die Verhaltenslehre des Panaitios

Die folgenden Ausführungen sollen Aufbau und Inhalt der Schrift des Panaitios gegenwärtigen, wie sie sich aus den ersten beiden Büchern von Ciceros *De officiis* erschließen lassen. Dabei füge ich das griechische Äquivalent eines von Cicero verwendeten Begriffs in Klammern bei, wenn es sicher zu erschließen ist, und gebe nur dann eine nähere Begründung, wenn die Herkunft eines Gedankens aus Panaitios zweifelhaft ist.<sup>51</sup>

Der Stoiker behandelte zunächst ausführlich die Frage, worin moralisch gutes Handeln besteht; er wird dafür den Begriff τὸ καλόν verwendet haben, den Cicero mit *honestum* übersetzt. Dabei wurden vier Tugenden (ἀρεταί) unterschieden: 1) die theoretische Vernunft, 2) die soziale Haltung, 3) die hohe Gesinnung und 4) die Mäßigung. Panaitios dürfte die theoretische Vernunft entweder σοφία oder φρόνησις genannt haben; bei Cicero heißt sie *cognitio*. Die soziale Haltung war bei Panaitios eine praktische Tugend, die aus zwei Komponenten besteht, der Gerechtigkeit einerseits und der Wohltätigkeit andererseits. Ciceros *iustitia* entspricht im Griechischen δικαιοσύνη; *liberalitas* dürfte ἐλευθεριότης wiedergeben. Für die aus zwei Komponenten bestehende, aber als Einheit gedachte soziale Haltung hatte Panaitios keinen eigenen Namen zur Verfügung, und auch Cicero hat für sie keinen gefunden. Die hohe Gesinnung nannte Panaitios μεγαλοψυχία, was Cicero mit *magnitudo animi* wiedergibt. Die Mäßigung schließlich, von Panaitios σωφροσύνη, von Cicero *moderatio* genannt, war eine Tugend, die auf das Schickliche zielte; dafür stand bei Panaitios der Begriff τὸ πρέπον, für den Cicero *decorum* einsetzt.

Die theoretische Vernunft war für Panaitios, der sich selbst für die theoretische Lebensform entschieden hatte, ohne Zweifel wichtig, wird jedoch von Cicero nur gestreift. Auch für die hier verfolgten Fragen ist die soziale Haltung als praktische Tugend von unvergleichlich größerer Bedeutung. Gerechtigkeit (1, 20–41) besteht nach Panaitios darin, daß man niemandem schadet (1, 20), Wohltätigkeit (1, 42–60) darin, daß man andere unterstützt (1, 42). Beides entspricht nach stoischer Auffassung der Natur des Menschen.

Im Zusammenhang mit der Gerechtigkeit erörterte Panaitios die Frage, ob es auch im Krieg ein Maß des Rächens und Strafens gebe. Der Stoiker argumentierte, die ver-

---

<sup>51</sup> Ich verzichte bewußt auf eine Auseinandersetzung mit LEFÈVRE 2001, der meint, Cicero habe seine Vorlage schon im ersten Buch frei bearbeitet und sich im zweiten Buch von *De officiis* fast ganz von ihr gelöst. Diese Deutung beruht auf der vorgefaßten Meinung, Panaitios habe einen philosophischen Traktat ohne konkreten Praxisbezug verfaßt (189–195), und paßt schlecht zu den oben präsentierten Selbstzeugnissen Ciceros über die Entstehung von *De officiis*.

nünftige Rede sei dem Menschen, die Ausübung von Gewalt dagegen dem Tier eigentümlich; darum sei die Anwendung militärischer Gewalt nur unter bestimmten Bedingungen gerechtfertigt, nämlich dann, wenn sie dem Zweck diene, daß man ohne ungerechte Schädigung (*sine iniuria*) im Frieden leben könne (1, 35). Vielleicht hat Panaitios auch das weithin anerkannte Gewohnheitsrecht, mit besiegten Feinden nach Gutdünken zu verfahren,<sup>52</sup> insofern eingeschränkt, als er ihre Vernichtung nur für den Fall billigte, daß diese sich im Krieg als «grausam» (*crudeles*) und «unmenschlich» (*immanes*) erwiesen hätten. Alles Weitere jedoch, insbesondere der Abschnitt über Kriege, die um der Herrschaft und des kriegerischen Ruhms willen geführt werden (1, 38), dürfte auf das Konto Ciceros gehen.<sup>53</sup> Aus der Gerechtigkeit leitete der Stoiker aber auch Maximen für den Umgang mit Personen ab, die in der sozialen

<sup>52</sup> DUCREY 1968, 80–92; CHANIOTIS 2005, 111–113.

<sup>53</sup> Auf off. 1, 34–40 (sowie rep. 3, 36) beruht die verbreitete Ansicht, Panaitios habe eine ethische Theorie des römischen Imperialismus entwickelt: so z. B. CAPELLE 1932; POHLENZ 1934, 32f.; WALBANK 1965 (anders jedoch WALBANK 1972, 181f.); FERRARY 1988, 401–415; ERSKINE 1990, 192–200; dagegen z. B. STRASBURGER 1965, 928–930; BRINGMANN 1971, 242f.; DYCK 1981, 219f.; BOTERMANN 1987, 11f., 28. DYCK 1996, 137f., 146–148 macht wahrscheinlich, daß Panaitios nur den in off. 1, 34 behandelten Verteidigungskrieg, nicht aber den in § 38 erörterten Krieg um der Herrschaft und des Ruhmes willen (*cum vero de imperio decertatur belloque quaeritur gloria*) gebilligt hat; ähnlich BRUNT 2013a, 203–208, der zwar meint, Gedanken und Beispiele stammten in diesem Abschnitt überwiegend von Panaitios, aber § 38 für «Cicero's own second thoughts» hält. Der Abschnitt gliedert sich wie folgt (vgl. insgesamt BOTERMANN 1987):

Cicero betont zunächst (§ 34), daß es zwei Arten gebe, eine Auseinandersetzung zu führen, durch Debattieren oder Gewalt; das eine sei dem Menschen, das andere dem Tiere eigentümlich. Darum dürfe man nur dann zur Gewalt greifen, wenn eine Debatte unmöglich sei. Kriege sollten nur zu dem Zweck geführt werden, daß man ohne Schädigung seiner Interessen im Frieden leben könne. Habe man gesiegt, seien die Besiegten zu schonen, es sei denn, sie hätten sich grausam und unmenschlich verhalten (§ 35). Darum hätten die *maiores* zwar Tusculum, die Aequer, Volscer, Sabiner und Herniker in die Bürgerschaft aufgenommen, Carthago und Numantia aber zerstört. Diese Beispiele hat Cicero, der sie auch in Balb. 31 anführt, schwerlich bei Panaitios gefunden, der kaum auf die römische Frühzeit verwiesen hätte und von der Zerstörung Numantias (133) noch nichts wissen konnte, als er Περὶ τοῦ καθήκοντος schrieb; zudem äußert Cicero anschließend sein Bedauern über die Zerstörung Korinths und knüpft daran persönliche Reflexionen über die Vermeidbarkeit des Bürgerkriegs und das Rechtsinstitut der *deditio* (vgl. 3, 46). Auch die beiden folgenden Kapitel (§ 36–37) über das *ius fetiale*, den Brief des älteren Cato an seinen Sohn (Dublette) und die etymologische Deutung des Worts *hostis*, sind offenkundig Zusätze Ciceros. In § 38 wirft Cicero dann die Frage auf, wie es um Kriege stehe, die um die Herrschaft geführt würden und Ruhm einbrächten; solche Kriege sollten weniger erbittert (*minus acerbe*) geführt werden, was mit einem Zitat aus Ennius' *Annales* (183–190 Skutsch) illustriert wird. Diese Lehre fußt auf der Überzeugung, das Streben nach Ruhm sei ein hinreichender Grund, Kriege zu führen, die sehr gut zu Cicero, aber schlecht zu Panaitios paßt, der wiederholt vor den Gefahren warnt, die aus ihm resultieren (off. 1, 26. 65. 68). In § 39 folgt dann die Regulus-Geschichte als *exemplum* für *fides*; § 40 ist interpoliert (vgl. 3, 113 mit DYCK 1996, 150–152), stammt also nicht von Cicero, geschweige denn von Panaitios.



Hierarchie niedriger stehen: Man solle Sklaven nicht schlechter behandeln als freie Lohnarbeiter (1, 41).<sup>54</sup>

Der Stoiker ging ausführlich auf die Frage ein, wie man andere Menschen angemessen unterstützt. Dabei begnügte er sich nicht mit der Empfehlung, daß Wohltätigkeit niemandem schaden dürfe, weder denen, denen sie zugedacht sei, noch anderen (1, 43), oder dem Rat, daß sie nicht zum finanziellen Ruin des Wohltäters führen dürfe (1, 44). Vielmehr sei die Unterstützung, die man anderen zu gewähren habe, danach zu bemessen, welchen Anspruch sie durch ihren Charakter, die persönliche Nähe oder frühere Wohltaten darauf hätten (1, 45). Dabei unterschied Panaitios vier Stufen menschlicher Vergemeinschaftung, die einander wie konzentrische Kreise umschließen: 1) die Menschheit, 2) eine Gemeinschaft, die Menschen desselben Volkes (*gens*), derselben Abstammung (*natio*) und derselben Sprache (*lingua*) verbinde (1, 53), 3) die Bürgerschaft (*civitas*) und 4) die Verwandtschaft (*societas propinquorum*). Die Bürgergemeinde ist dabei als Stadtstaat gedacht; die Bürger teilen Marktplatz (*forum*), Heiligtümer (*fana*), Säulenhallen (*porticus*), Wege (*viae*), Gesetze (*leges*) und Gerichtshöfe (*iudicia*), Abstimmungen (*suffragia*), Gewohnheiten (*consuetudines*) und persönliche Nahverhältnisse (*familiaritates*); sie stehen zudem untereinander in Geschäfts- und Handelsbeziehungen (1, 53). Die Familie galt Panaitios als Keimzelle aller Vergemeinschaftung; ihre Angehörigen teilen Kulte und Grabstätten (1, 55).

Die hohe Gesinnung (*μεγαλοψυχία*) besteht in der Verachtung äußerlicher Güter und im Vollbringen großer Taten (1, 66–67). Sie findet Ausdruck in kriegerischen Heldentaten, entspricht also teilweise dem, was sonst Tapferkeit (*ἀνδρεία*) heißt. Panaitios insistierte jedoch, daß Tapferkeit mit Gerechtigkeit gepaart sein müsse, wenn sie nicht zur Untugend umschlagen solle. Seinen Reichtum für Wohltaten zu verwenden, sei moralisch gut; Geiz und Kleinlichkeit solle man vermeiden (1, 68).<sup>55</sup> Gewiß sei der Rückzug aus der Politik unter bestimmten Bedingungen – für die theoretische Lebensweise – legitim. Diejenigen jedoch, die dazu befähigt seien, sollten Ämter anstreben, um zum Nutzen des Gemeinwesens zu wirken (1, 73). Der Vorstellung, daß Taten im Krieg bedeutender seien als solche im Frieden, trat Panaitios entgegen; er betonte, daß eine gute Verfassung erst die Voraussetzung für militärische Siege schaffe (1, 75–76). Auch im Krieg komme es weniger auf Körperkraft, sondern vor allem auf mentale Stärke an (1, 79). Der Kampf Mann gegen Mann widerspreche dem Wesen des Menschen, doch könnten Umstände eintreten, die ihn erforderlich machten (1, 81). Im Frieden sollten diejenigen, die sich an die Spitze des Gemeinwesens stellten, stets den Nutzen der gesamten Bürgerschaft im Auge haben und niemals die Interes-

<sup>54</sup> Panaitios lehnte die körperliche Züchtigung des Gesindes nicht grundsätzlich ab; vgl. off. 2, 24: *sit sane adhibenda saevitia, ut eris in famulos, si aliter teneri non possunt*.

<sup>55</sup> Vielleicht verwandte Panaitios in diesem Zusammenhang den Begriff ἀνελευθερία, der von Aristoteles zu Anfang des vierten Buchs der «Nikomachischen Ethik» als das entgegengesetzte Extrem zur «Verschwendung» (ἀσωτία) definiert worden war: DIRLMEIER 1976, 354–358; ДУЧК 1996, 155 f., 197.

sen einer einzelnen Gruppierung verfolgen; nur so ließen sich Kriege unter Bürgern (στάσεις) vermeiden (1, 85).<sup>56</sup> Darum sollten auch die führenden Bürger respektvoll miteinander umgehen. Panaitios warnte vor Stolz, Hochmut und Überheblichkeit; er verwies dabei auf das Vorbild Philipps II. von Makedonien, der seinen Sohn Alexander an Umgänglichkeit und Menschlichkeit übertroffen habe, und zitierte einen Ausspruch des Scipio Africanus, der wiederholt erklärt habe, Menschen, welche durch die Gunst der Umstände zügellos geworden seien, müßten durch Vernunft und Wissen zur Einsicht in die Fragilität aller menschlichen Dinge geführt werden.<sup>57</sup> Nachdrücklich betonte der Stoiker, daß Menschen, die in der Öffentlichkeit stünden, Schicksalsschlägen in besonderer Weise ausgesetzt seien (1, 72–73); aus diesem Grund müßten sie lernen, Unglück standhaft zu ertragen (1, 90–91).

In diesen Kontext könnte das einzige wörtliche Fragment aus der Schrift des Panaitios gehören,<sup>58</sup> das bei Aulus Gellius in lateinischer Übersetzung überliefert ist:

«Die Lebensweise all der Menschen, die zeitlebens in der Öffentlichkeit stehen (*aetatem in medio rerum agunt*) und (die) sich und den Ihrigen nützlich werden wollen, bringt für sie oft wider Erwarten beständige und fast täglich wiederkehrende Schwierigkeiten und Gefahren mit sich, zu deren Verhütung und Abwehr man gerade so mit Geistesgegenwärtigkeit und Standhaftigkeit gewappnet sein muß, wie die Wettkämpfer, welche Pankratiasten genannt werden. Denn so wie diese, sobald sie zum Kampfe herausgefordert sind, mit weit vorgestreckten Armen sich hinstellen und Kopf und Gesicht durch die weit vorgestreckten Hände gleichsam wie mit einem Wall schützen; wie ferner alle ihre Glieder, bevor noch der Kampf anhebt, entweder auf der Hut sind, um Treffer zu vermeiden, oder gerüstet, solche auszuteilen; ebenso müssen Geist und Sinn eines klugen und umsichtigen Mannes allenthalben und jederzeit auf der Hut sein vor der Gewalt und Frechheit der Ungerechtigkeiten, aufrecht, unerschütterlich, gut gedeckt und entschlossen in der Gefahr, niemals den Mut sinken lassen und niemals die Aufmerksamkeit abwenden und alle Entschlüsse und Gedanken, gleichsam als Arme und Hände gegen alle Schicksalsschläge und gegen alle Hinterlist den Feinden entgegenhalten, damit bei einer plötzlich hereinbrechenden Gefahr ein Überfall uns nicht unvorbereitet und ungeschützt überrascht.»<sup>59</sup>

<sup>56</sup> Zur Stasis im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr. umfassend GEHRKE 1985. Eine Monographie zur hellenistischen Zeit fehlt.

<sup>57</sup> Cic. off. 1, 90 = F 12 = T 124.

<sup>58</sup> Gellius (13, 28, 3) erklärt ausdrücklich, daß er aus dem zweiten Buch von Περὶ τοῦ καθήκοντος zitiert: *Legebat Panaeti philosophi liber de officiis secundus ex tribus illis inclitis libris, quos M. Tullius magno cum studio maximoque opere aemulatus est. Ibi scriptum est cum multa alia ad bonam frugem ducentia, tum vel maxime, quod esse haerereque in animo debet. Id autem est ad hanc ferme sententiam.*

<sup>59</sup> Gell. 13, 28, 3–4 = F 116 = T 87. Daß der von Gellius zitierte Passus aus der Behandlung der μεγαλοψυχία stammt, wird seit SCHMEKEL 1892, 33 fast allgemein angenommen; vgl. etwa JUNGBLUT 1907, 50–52; POHLENZ 1934, 50f.; BRINGMANN 1971, 269f.; DYCK 1979, 410–412 und 1996, 28, 204. Umstritten und nicht sicher zu entscheiden ist hingegen, ob er mit off. 1, 80–81 oder eher mit off. 1, 72–73 (so BRINGMANN, 1971, 269f.) zu verbinden ist. GÄRTNER 1974, 71f. platziert das Fragment im Kontext der Diskussion des Schicklichen, weil Cicero den Redner an anderer Stelle (orat. 228) mit Athleten (und Gladiatoren!) vergleicht, die in Angriff und Verteidigung nichts unternähmen, was unschön anzusehen sei, doch findet sich dieser

Panaitios verglich also den politischen Handlungsraum, in welchem sich führende Bürger bewegten, mit der Palaistra, in der Ringer zum Kampf antraten; hier wie dort sind Geistesgegenwart, Konzentration und vorausschauendes Handeln erforderlich, um bestehen zu können; nur wer ständig auf der Hut ist, kann den Attacken seiner Gegner entgehen.<sup>60</sup> Der Vergleich hatte in der griechischen Philosophie eine lange Tradition: Schon Platon hatte davon gesprochen, daß derjenige, der zum Nutzen der Stadt aktiv werden wolle, sich vorbereiten müsse wie für den Kampf gegen Athleten.<sup>61</sup> Cicero hingegen ließ die agonistische Metapher in seiner Bearbeitung des Panaitios aus, weil Athleten für römische Senatoren kein geeignetes Vorbild waren.

Panaitios behandelte ausführlich den Begriff des Schicklichen und zog daraus konkrete Folgerungen für den Einzelnen. Dabei unterschied der Stoiker vier verschiedene «Rollen», die bestimmten, welches Verhalten für einen bestimmten Menschen jeweils schicklich sei; für diese «Rollen» verwandte er den Begriff *πρόσωπα*, was Cicero mit *personae* übersetzt. Die erste dieser Rollen resultiere aus der Zugehörigkeit zur vernunftbegabten Gattung Mensch, die zweite aus den individuellen Anlagen, der «Persönlichkeit» (1, 107–114). Zur Illustration verwies Panaitios auf die unterschiedliche Begabung zum Laufen oder Ringen (1, 107). Die dritte Rolle ergebe sich aus konkreten Lebensumständen, auf die der Einzelne keinen Einfluß habe – dazu zählte Panaitios das Lebensalter, aber auch Reichtum, Rechtsstellung und vornehme Geburt sowie Ämter und Ehren –, die vierte aus der bewußten Entscheidung für ein bestimmtes Betätigungsfeld wie etwa die Philosophie (1, 115).<sup>62</sup>

Ausgehend von dieser Rollentheorie entwickelte Panaitios eine Kasuistik des Schicklichen: Angemessenes Verhalten muß dem Lebensalter und der rechtlichen Stellung entsprechen. Die Jugend soll den Körper abhärten und dem Alter mit Respekt begegnen; alte Männer müssen weniger trainieren, sollen aber dem Gemeinwesen mit ihrem Rat beistehen (1, 122–123). An den Amtsträger stellte Panaitios hohe Anforderungen: Er müsse wissen, daß er das Gemeinwesen repräsentiere, dessen Würde und Ansehen wahren und die Gesetze einhalten (1, 124). Der gemeine Bürger solle mit seinen Mitbürgern von gleich zu gleich verkehren; ein guter Bürger heiße derjenige, der in der Politik nach dem moralisch Guten strebe. Ein Fremder wiederum habe sich um die Angelegenheiten der Bürgerschaft nicht zu kümmern (1, 125).

---

Gesichtspunkt bei Gellius gerade nicht; die Herkunft der Stelle im «Orator» aus Panaitios ist daher mehr als fraglich; vgl. auch ДУСК 1979, 409f.

<sup>60</sup> ROLKE 1975, 328f. betont, daß das Bild des Allkämpfers die Vermeidbarkeit der Gefahren unterstreicht, und sieht darin eine Abkehr vom angeblichen Determinismus der alten Stoa; zugleich verdeutlicht das Bild aber auch die Härte der Auseinandersetzungen. Agonistische Metaphern begegnen auch bei älteren Stoikern, so bei Chrysippos (Cic. off. 3, 42 = SVF III 689; Eus. Pr. ev. 6, 8, 25–29 = SVF II 998) sowie SVF III 676 (= Phil. leg. alleg. 2, 201). Vgl. ROLKE 1975, 326–342, bes. 326–331.

<sup>61</sup> Plat. Alc. 1, 119b; vgl. Xen. Mem. 3, 5, 13.

<sup>62</sup> Zur Rollentheorie in *De officiis* GILL 1988; ALESSE 1994, 62–74.

Auf Schicklichkeit sei bei allen Handlungen und Äußerungen zu achten, im Sitzen und Liegen, beim Stehen und Gehen.<sup>63</sup> Auch für Gestik und Mimik gebe es ein Maß, nichts dürfe unmännlich oder grobschlächtig wirken (1, 128–129). Panaitios empfahl körperliches Training als Mittel für eine gesunde Körperfarbe und riet, auch bei der Kleidung Übertreibungen zu vermeiden (1, 130). Beim Gehen habe man sich vor hektischer Eile ebenso zu hüten wie vor achtlosem Schlendern (1, 131). Große Bedeutung maß der Stoiker auch der Rede zu. Dabei unterschied er zwischen Reden vor Gericht, in Bürger- und in Ratsversammlungen einerseits und der Konversation im Freundeskreis andererseits. Auch Empfehlungen für die Größe und Anlage eines Hauses scheint er gegeben zu haben.<sup>64</sup> Stets und überall komme es auf die passende Situation – εὐταξία – und den richtigen Zeitpunkt – εὐκαιρία – (1, 142) an.<sup>65</sup> Darum habe Perikles den Sophokles mit Recht getadelt, als dieser beim Anblick eines schönen Knaben ausrief: «Was für ein schöner Knabe, Perikles!», denn als Stratege hätte er, meinte Panaitios, nicht nur seine Hände, sondern auch seine Augen von ihm fernhalten müssen. Bei der Prüfung von Athleten hingegen, fügte der Philosoph hinzu, wäre dieselbe Äußerung durchaus schicklich gewesen (1, 144). Er brauchte dies nicht weiter zu erläutern, denn den Polis-Bürgern war selbstverständlich, daß die Teilnehmer an einem sportlichen Wettbewerb vor dessen Beginn in Altersklassen eingeteilt und dabei im Hinblick auf ihre physische Konstitution gemustert wurden; diese Prüfung hieß κρίσις oder ἔγκρισις, was Cicero mit *athletarum probatio* wiedergibt.<sup>66</sup>

Die Kategorie des Schicklichen brachte Panaitios dazu, Fragen der Lebensführung und der Berufswahl eingehend zu erörtern. Der Stoiker unterschied zwischen für einen freien Mann unschicklichen Tätigkeiten und solchen, die für ihn angemessen und passend seien. Dabei nahm er Bezug auf Diskussionen über Handwerker (βάνουσοι) und deren Berufe (βανουσιαὶ τέχναι), die in der griechischen Theorie seit dem 5. Jahrhundert geführt wurden.<sup>67</sup> Tatsächlich läßt sich Ciceros Liste unschicklicher Berufe mühelos ins Griechische zurückübersetzen: Zollpächter (τελώναι) und Geldverleiher (τοκισταί), Lohnarbeiter (μισθωτοί/θήτες), Kleinhändler (κάπηλοι) und Handwerker (τεχνῖται). Aber auch die Bühnenkünstler, die dionysischen Techniten,

<sup>63</sup> In off. 1, 126–127 heißt es, die Natur habe diejenigen Körperteile dem Blick entzogen, die einen unschönen Anblick gewährten; deswegen sei es auch unschicklich, sie beim Namen zu nennen. Der Stoiker hat demnach keineswegs, wie oftmals angenommen, die Nacktheit schlechthin abgelehnt, die bei den Griechen in bestimmten Kontexten durchaus schicklich war, sondern sich vielmehr gegen das Verrichten der Notdurft vor den Augen anderer ausgesprochen. Richtig DYCK 1996, 301f.

<sup>64</sup> off. 1, 138–140; vgl. off. 2, 64 (Kimon). DYCK 1996, 315f. hält diesen Abschnitt für einen Zusatz Ciceros, weil er in der *divisio* 1, 126 nicht erwähnt wird, doch mag Panaitios hin und wieder von ihr abgewichen sein.

<sup>65</sup> In diesem Fall nennt Cicero selbst die griechischen Begriffe.

<sup>66</sup> ROBERT 1939, 239–244; FRISCH 1988; zu den Altersklassen GOLDEN 1998, 104–112. DYCK 1996, 323 übergeht die Stelle ohne Kommentar.

<sup>67</sup> Der locus classicus ist Xen. Oec. 4, 2–3; vgl. auch Hdt. 2, 166–167; Arist. pol. 3, 5, 1278a; Poll. 6, 128 mit AYMARD 1943.

fielen bei Panaitios unter dieses Verdikt, und ebenso diejenigen, die Delikatessen zubereiten oder Salben herstellen. Dagegen erschien Panaitios die Beschäftigung mit Medizin, Architektur und Philosophie als durchaus lobenswert; gleiches gelte für diejenigen, die Handel in großem Stile betrieben (ἔμποροι), vor allem dann, wenn sie die Gewinne in Landbesitz anlegten, denn Landwirtschaft passe besser als jeder andere Beruf zu einem freien Mann.<sup>68</sup>

Der Stoiker ging aber noch einen Schritt weiter, indem er versuchte, den Beweis zu erbringen, daß moralisches Handeln im wohlverstandenen Interesse jedes Menschen liege. Er begnügte sich nun aber keineswegs damit, die altstoische Lehre zu wiederholen, daß nur das moralisch Gute wahrhaft nützen könne.<sup>69</sup> Vielmehr kehrte er die Argumentationsrichtung um, indem er, ausgehend von der Lehre, daß jeder Mensch auf die Unterstützung durch andere angewiesen sei, darlegte, daß dies am meisten für denjenigen gelte, der nach Anerkennung bei seinen Mitbürgern strebe. Denn die Bewunderung und Liebe seiner Mitbürger gewinne man am ehesten und dauerhaftesten dadurch, daß man moralisch richtig handle. Er zitierte eine Maxime, die bereits der Sokrates Xenophons formuliert hatte: Der kürzeste und sicherste Weg, für vortrefflich (ἀγαθός) gehalten zu werden, bestehe darin, sich in seinen Taten als vortrefflich zu erweisen.<sup>70</sup> Die Menge bewundere und ehre diejenigen, die sich durch Gerechtigkeit und Wohltätigkeit auszeichneten.

Die Bedeutung der Gerechtigkeit erläuterte Panaitios, indem er die Entstehung der Monarchie bei den Medern als Beispiel anführte: Das Königtum sei entstanden, um die Schwachen vor den Stärkeren zu schützen.<sup>71</sup> Als spätere Könige diese Aufgabe nicht mehr erfüllten, habe man die Gesetze erfunden, um die Gleichheit der Bürger zu gewährleisten.<sup>72</sup> Ausführlich diskutiert wurde die Frage, wie junge Männer Ansehen

<sup>68</sup> off. 1, 150–151. Daß die Liste banausischer und lobenswerter Berufe auf Panaitios zurückgeht, betonte mit Recht VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF 1931–1932, II 390 Anm. 1. Anders läßt sich kaum erklären, weshalb Cicero auf Medizin, Architektur und Wissenschaften als Erwerbsquellen überhaupt eingeht, denn Ärzte und Lehrer waren in Rom zu seiner Zeit häufig Griechen, Unfreie oder beides, ihr Beruf daher für Senatoren nicht standesgemäß. Auch BRUNT 1973, 26–33 = 2013b, 172–178 spricht sich für die Abhängigkeit von Panaitios aus und hebt hervor, daß Cicero im Jahre 44 Zollpächter und Geldverleiher nicht ohne Einschränkung als ehrlos bezeichnet haben würde. DYCK 1996, 331–333 hält den Abschnitt dagegen für einen Zusatz Ciceros, aber sein Argument, er passe nicht in die Argumentation, vermag nicht zu überzeugen.

<sup>69</sup> off. 3, 7–10 = F 35 = T 94; off. 3, 18 = F 100 = T 102; off. 3, 34 = F 102 = T 104.

<sup>70</sup> off. 2, 43; vgl. Xen. mem. 2, 6, 39.

<sup>71</sup> off. 2, 41 = F 120 = T 108. Panaitios berief sich auf Hdt. 1, 96. Ciceros Formulierung *Mihi quidem non apud Medos solum, ut ait Herodotus, sed etiam apud maiores nostros iustitiae fruendae causa videntur olim bene morati reges constituti* signalisiert, daß er den ursprünglichen Gedankengang auf Rom ausgeweitet hat: DYCK 1996, 420.

<sup>72</sup> off. 2, 42 = F 120 = T 108: *eademque constituendarum legum fuit causa quae regum. Ius enim semper est quaesitum aequabile; neque enim aliter esset ius. Id si ab uno iusto et bono viro consequerentur, erant eo contenti; cum id minus contingeret, leges sunt inventae, quae cum omnibus semper*

erwerben können: durch Taten im Krieg und im Frieden, durch Bescheidenheit und Gehorsam gegenüber den Eltern, durch Freundlichkeit und Umgänglichkeit im Gespräch (2, 48). Auch die Frage, ob junge Männer als Redner vor Gericht auftreten sollen, wurde behandelt: Panaitios warnte davor, häufig für die Anklage zu sprechen; Sykophanten machten sich verhaßt. Weniger bedenklich sei das Eintreten für einen Angeklagten; unter bestimmten Umständen, meinte der Philosoph, dürfe man sogar einen Schuldigen verteidigen.<sup>73</sup>

Das Problem der Wohltätigkeit, ihres Maßes und ihrer Ziele, wurde in diesem Zusammenhang noch einmal aufgerollt. Panaitios unterschied zwischen Verschwendung und Freigebigkeit: Die Finanzierung öffentlicher Bankette mit Getränken und Speisen, für die späthellenistische Euergeten von ihren Mitbürgern gerühmt wurden, hielt er für Verschwendung.<sup>74</sup> Möglicherweise äußerte er sich in diesem Zusammenhang auch ablehnend über Gladiatorenkämpfe, die führenden Bürgern griechischer Städte durch Aufenthalte in Rom bekannt waren.<sup>75</sup> Die Kritik an Tierhetzen, die in der grie-

---

*una atque eadem voce loquerentur.* Die Lehre, daß Gesetze an die Stelle der Könige getreten seien, begegnet später auch bei Panaitios' Schüler Poseidonios: Sen. ep. 90, 6 = F 284 Edelstein-Kidd = F 448 Theiler.

<sup>73</sup> off. 2, 51 = F 95 = T 117. BRUNT 2013a, 195f. meint, Panaitios habe hier römische Verhältnisse vor Augen gehabt, denn der Anwalt habe im Klassischen Athen kein so hohes Ansehen genossen wie in der römischen Republik. Tatsächlich haben im Klassischen Athen Angeklagte ihre Plädoyers häufig selbst vorgetragen, wengleich sie durchaus auch Anwälte damit beauftragen konnten: HARRISON 1991, 157–159. Ob das auch anderswo die Regel war, ist mangels Quellen schwer zu entscheiden. Sicher ist lediglich, daß im Hellenismus Anwälte sowohl Privatpersonen als auch Körperschaften vor Gericht vertreten konnten: CASSAYRE 2010, 214–224, vgl. 320–328. Öffentliche Ehren empfangen offenbar allein Prozeßvertreter (πρόδρομοι) und Anwälte (συνήγοροι), die kollektive Interessen der Bürgerschaft erfolgreich verteidigten. Das instruktivste Beispiel ist der Rechtsstreit der Polis Kalymna gegen die Kinder des Diagoras: T.Cal. 7 = AGER 1996, 75–83 Nr. 21 = MAGNETTO 1997, 79–102 Nr. 14.

<sup>74</sup> off. 2, 55: *prodigi, qui epulis et viscerationibus et gladiatorum muneribus ludorum venationumque apparatu pecunias profundunt.* Die *epulae et viscerationes* Ciceros entsprechen den ἀκρατίσματα und γλυκυσμοί späthellenistischer Ehrendekrete: SCHMITT PANTEL 1992, 261–289, 334–347.

<sup>75</sup> Gladiatur in der römischen Republik: VILLE 1981, 1–51, 57–128. Von griechischen Städten wurden Kämpfe von Gladiatoren erst seit der frühen Kaiserzeit veranstaltet: ROBERT 1940, 239–266; MANN 2011, 46–54. Antiochos IV., der seine Jugend als Geisel in Rom verbracht hatte, veranstaltete nach Liv. 41, 20, 10–13 als König (175–164) in seinem Herrschaftsbereich (Antiocheia?) häufig Gladiatorenkämpfe nach römischer Art. Wenn freilich in Athenaios' Exzerpt aus Polybios' Darstellung des Festzuges, den dieser König 167 in Daphne bei Antiocheia veranstaltete, davon die Rede ist, unter den Elitetruppen seien auch 240 Paare von μονομάχοι marschiert (Athen. 5, 194C – 195F = Pol. 30, 25, 5; vgl. Diod. 31, 16), ist dabei eher an freigebozene junge Männer zu denken, die für den Kampf Mann gegen Mann trainiert waren, als an Gladiatoren römischer Art: CARTER 2001. Für die Annahme, Panaitios habe sich mit der Gladiatur auseinandergesetzt, könnte sprechen, daß in Philodems Stoikergeschichte (64 = F 1 = T 1) in unklarem Kontext von μονομάχοι die Rede ist. Wenn dagegen Themistios (or. 34, 8 = F 22 = T 34) schreibt, Scipio habe Panaitios zwar als Zuschauer seiner eigenen «Kämpfe» (ἀγωνίσματα) gehabt, es aber ebensowenig vermocht, ihn «in das Stadion oder die Palaistra» (ἐπὶ τὸ στάδιον καὶ τὴν

chischen Welt ebenfalls erst lange nach Panaitios' Tod heimisch wurden, dürfte hingegen eher ein Zusatz Ciceros sein.<sup>76</sup>

Die Piraterie war ein chronisches Problem der hellenistischen Polis-Welt, dessen Folgen Panaitios thematisierte. Der Philosoph billigte ausdrücklich den Freikauf von Gefangenen, die in die Hände von Piraten gefallen waren.<sup>77</sup> Auch die Unterstützung von Freunden, die ein Darlehen nicht zurückzahlen oder eine Mitgift für ihre Töchter nicht aufbringen konnten, war in seinen Kreisen seit eh und je üblich (2, 55). Mit Aristoteles sprach Panaitios sich gegen Aufwendungen aus, die lediglich der Masse ein flüchtiges Vergnügen gewährten.<sup>78</sup> Auch dem zeitgenössischen Trend zur Monumentalisierung des Stadtbildes durch architektonisch gestaltete Platzanlagen und Heiligtümer<sup>79</sup> stand der Philosoph mit kritischer Distanz gegenüber; Baustiftungen hielt er nur dann für zweckmäßig, wenn die Vorhaben dem Gemeinwesen nützten: Mauern, Werften, Häfen und Wasserleitungen. Dagegen tadelte er Aufwendungen für Theater und Säulenhallen und hielt auch den Neubau von Tempeln für unnötig (2, 60). Freigebigkeit besteht seiner Auffassung nach vielmehr darin, Menschen guter Gesinnung zu unterstützen, wenn sie in Not geraten sind. Man solle spendabel und beim Einfordern von Schulden nicht rücksichtslos sein. Auch ziere es einen Mann, wenn er sein Haus für Gäste öffne (2, 64); zustimmend zitierte der Stoiker Theophrast, der den Athener Kimon als Muster an Gastlichkeit dargestellt hatte, weil sein Landhaus allen offenstand, die derselben Landgemeinde angehörten wie er selbst (2, 64).

Schließlich forderte Panaitios, daß die Verwaltung von Ämtern nicht dazu mißbraucht werden dürfe, sich auf Kosten des Gemeinwesens oder anderer Bürger zu bereichern. Dabei stellte er seinen Patron Scipio Africanus als leuchtendes Vorbild dar (2, 75–76). Zugleich warnte er vor Eingriffen in die Besitzverhältnisse und mahnte,

---

κονίστραν) zu ziehen wie Augustus den Areios oder Tiberius den Thrasyllus, meint die agonistische Metaphorik die Verweigerung eines politischen Amtes, wie Themistios es von Kaiser Theodosius I. übertragen bekam.

<sup>76</sup> Tierhetzen in der griechischen Welt: ROBERT 1940, 309f. In Rom ist eine *venatio* für außerordentliche Spiele (*ludi votivi*) im Jahre 186 erstmals bezeugt (Liv. 39, 22, 2). Dort könnte auch Panaitios sie kennengelernt haben, zumal sein Patron Scipio Africanus nach der Zerstörung Karthagos (146) im Rahmen von *spectacula* Überläufer von Elefanten zertrampeln ließ (Val. Max. 2, 7, 13; Liv. Per. 51), doch wird der Philosoph sich gerade deswegen gehütet haben, diese Art von Freigebigkeit zu kritisieren. Als Sulla sich im Jahre 95 erfolglos um die Prätur bewarb, wurde von kurulischen Ädilen die Ausrichtung von *venationes* im Anschluß an *ludi publici* bereits erwartet: Plut. Sull. 5, 2; vgl. VILLE 1981, 51–56, 88–99; BERNSTEIN 1998, 298f.

<sup>77</sup> Dieses Beispiel war für römische Senatoren weder zur Zeit des Panaitios noch zur Abfassungszeit von *De officiis* relevant, sehr wohl dagegen für die Bewohner hellenistischer Poleis: BIELMAN 1994 (mit umfangreicher Sammlung kommentierter Quellen). Daß Cicero auf die Gefangenschaft Caesars bei kilikischen Piraten (Plut. Caes. 2; Suet. Iul. 4) anspiele, ist wegen der anti-caesarischen Tendenz von *De officiis* ausgeschlossen.

<sup>78</sup> off. 2, 56 = Arist. F 89 Rose; vgl. Arist. F 88 Rose = Them. or. 2, 27a.

<sup>79</sup> LAUTER 1986 sowie die Beiträge in MATTHAEI – ZIMMERMANN 2009.

Vermögensabgaben nur in Notlagen des Gemeinwesens zu erheben (2, 74).<sup>80</sup> Forderungen nach einer Umverteilung von Grundbesitz (γῆς ἀναδασμός) oder Schuldentilgung (χρεῶν ἀποκοπή) hielt der Stoiker für eine Gefährdung der sozialen Ordnung. Das Thema war zur Abfassungszeit für Griechen hochaktuell, denn die Behörden des Achäischen Bundes hatten 147/146 zur Vorbereitung des Aufstands gegen Rom ein Schuldenmoratorium verkündet, Sklaven befreit und Sondersteuern erhoben, was nach der Niederlage gewiß nicht nur von Polybios als Ausdruck einer demagogischen Politik interpretiert wurde.<sup>81</sup> Damit soll nicht bestritten werden, daß gerade in diesem Teil von *De officiis* vieles auf Cicero selbst zurückgeht. Cicero hätte jedoch schwerlich so detailliert geschildert (2, 78–83), wie es Aratos von Sikyon nach dem Sturz des Tyrannen Nikokles im Jahre 251 gelang, 600 Verbannte in seine Heimatstadt zu reintegrieren, ohne die Rechte derjenigen zu verletzen, die sich deren Besitz im Laufe von 50 Jahren angeeignet hatten, wenn er das Exempel nicht bei Panaitios gefunden hätte, denn es ist auf römische Verhältnisse gerade nicht übertragbar.<sup>82</sup> Der Konflikt zwischen Verbannten und Daheimgebliebenen konnte von Aratos ja nur deswegen vermieden werden, weil es ihm gelang, einen König – Ptolemaios II. – zu einer großzügigen Spende zu veranlassen.

#### IV. Vergangenheitsbewußtsein in Panaitios' *Περὶ τοῦ καθήκοντος*

Man kann noch etwas mehr über die intendierten Adressaten der Ethik des Panaitios herausfinden, wenn man die historischen Exempel sammelt, die er anführte, denn er muß geglaubt haben, daß sie für seine Leser verständlich und bedeutsam waren. Daß der Philosoph großes Interesse an der Historie hatte, wird durch Philodem ausdrücklich bezeugt und durch zahlreiche Zitate bestätigt.<sup>83</sup> In *Περὶ τοῦ καθήκοντος* führte Panaitios offenbar fast ausschließlich griechische Exempel an. Er erwähnte die Schlachten der Perserkriege – Marathon, Thermopylai, Salamis und Plataiai –, aber auch die spartanische Niederlage bei Leuktra (371) als beliebte Gegenstände von Deklamationen (1, 62).<sup>84</sup> Letztere diente ihm zugleich als Beispiel dafür, daß eine Herrschaft, die allein auf Furcht gegründet ist, keinen Bestand haben kann (2, 26).

Aus der Geschichte Athens führte Panaitios Solon, Themistokles, Kimon und Perikles an.<sup>85</sup> Er betrachtete Solon als Gründer des Areopags und Gesetzgeber Athens;

---

<sup>80</sup> Über Vermögensabgaben (εἰσφοραὶ) in Athen und anderswo handelt jetzt umfassend MIGEOTTE 2014, 278–282, 518–524.

<sup>81</sup> Pol. 38, 11, 11; 38, 15, 3–6 mit FUKS 1970; vgl. allgemein FUKS 1966; ASHERI 1969; FUKS 1974.

<sup>82</sup> Plut. Arat. 12–14 mit WALBANK 1984, 221–256, bes. 243f.

<sup>83</sup> Philod. Ind. Stoic. LXVI.

<sup>84</sup> Von den Perserkönigen begegnet in den ersten beiden Büchern allein Kyros: off. 2, 16. Der Verweis auf Xerxes im dritten Buch (off. 3, 48) läßt sich keiner Quelle eindeutig zuordnen.

<sup>85</sup> Panaitios' Interesse an der Geschichte Athens ist nicht überraschend und auch aus anderen Quellen ersichtlich: Plut. Dem. 13 = F 94 = T 118 (Demosthenes); Plut. Aristid. 6 = F 131 = T 153 (Aristeides); Plut. Kimon 10 = F 125 = T 152 (Kimon).



dadurch habe er Athen noch mehr genützt als Themistokles, zumal der Kriegsplan, der zum Sieg von Salamis führte, vom Areopag entworfen worden sei (1, 75).<sup>86</sup> Bei beiden stellte er den Listenreichtum als hervorstechenden Charakterzug heraus (1, 108). Themistokles wurde zudem mit anderen genannt, um die Lehre zu illustrieren, daß selbst große Männer auf die Unterstützung vieler angewiesen sind (2, 16), und als Autorität für die Maxime bemüht, daß man eher gute als reiche Männer unterstützen solle (2, 71).<sup>87</sup> Kimon diene Panaitios als Exempel für Gastlichkeit (2, 64). Perikles war für ihn ein großer Mann (2, 16),<sup>88</sup> der höchstes Ansehen erlangt habe, obwohl er keine Heiterkeit ausgestrahlt habe (1, 108). Zugleich machte er ihm wegen der Propyläen den Vorwurf, öffentliche Gelder verschwendet zu haben (2, 60).<sup>89</sup>

Neben der athenischen steht die Reihe der spartanischen Exempel: Der Gesetzgeber Lykurg wurde zu seinem Vorteil mit Pausanias und Lysandros verglichen, deren militärische Erfolge Lykurg erst ermöglicht habe, indem er den spartanischen Kosmos geschaffen habe (1, 76).<sup>90</sup> Agesilaos erscheint in einer Aufzählung großer Männer, die ohne die Unterstützung vieler nichts hätten erreichen können (2, 16). Die Niederlagen bei den Arginusen (406) und bei Leuktra (371) führte der Philosoph auf die mangelnde Bereitschaft der Oberbefehlshaber Kallikratidas<sup>91</sup> bzw. Kleombrotos zurück, die Sorge um die eigene Reputation den Interessen des Gemeinwesens unterzuordnen (1, 84). Aus dem 4. Jahrhundert nannte Panaitios zudem den Thebaner Epaminondas als Sieger von Leuktra (2, 84), vielleicht auch als Schüler des Pythagoreers Lysis (1, 155). Dionysios I. von Syrakus dagegen firmierte wie Alexandros von Pherai als Tyrann.<sup>92</sup>

Philipp II. von Makedonien und Alexander der Große spielten bei Panaitios eine bedeutende Rolle. Der Philosoph stellte beide gerne nebeneinander; er zitierte mehrfach aus Briefen des Vaters an den Sohn.<sup>93</sup> Darin erteilt der Vater seinem Sohn Rat-

<sup>86</sup> Panaitios hielt also das im 4. Jahrhundert gefälschte Themistokles-Dekret für echt; dazu HABICHT 1961, 1–11.

<sup>87</sup> off. 1, 108. Panaitios erwähnte auch die Geschichte, daß Solon sich verrückt stellte, um Athen zu helfen: off. 2, 108.

<sup>88</sup> Vgl. Plut. Dem. 13 = F 94 = T 118, wo Kimon, Thukydides und Perikles wegen ihrer Kriegstüchtigkeit und Unbestechlichkeit den *ῥήτορες* Moirokles, Polyeuktos und Hypereides gegenübergestellt werden.

<sup>89</sup> Panaitios kritisierte Demetrios auch wegen der falschen Datierung eines choregischen Weihgeschenks und erwies sich dabei als Kenner der Altertümer Athens: Plut. Aristid. 1 = F 131 = T 153. Ein Exempel aus der Zeit des 2. Attischen Seebundes: Timotheos habe seinen Vater Konon übertroffen, indem er dem militärischen Ruhm intellektuelle Leistungen hinzugefügt habe: off. 1, 116.

<sup>90</sup> Listenreichtum des Lysandros: off. 1, 109.

<sup>91</sup> Kallikratidas als Gegenteil des listenreichen Lysandros: off. 1, 109.

<sup>92</sup> off. 2, 25; vgl. 1, 107. Dionysios II. von Syrakus begegnet bei Cicero ebenfalls als Tyrann, aber nur im dritten Buch: 3, 45.

<sup>93</sup> Unklar bleibt, in welchem Kontext Panaitios den illyrischen Fürsten Bardylis († 359) als Räuber einführte (off. 2, 40), den er aus dem Geschichtswerk des Theopompos von Chios (FGrH 115 F 286) kannte.

schläge für den Umgang mit den Makedonen; er empfiehlt einen freundlichen Umgangston (2, 48) und tadelt Geschenke (2, 53–54). Wie sein Vorgänger Diogenes von Babylon stellte Panaitios bei Alexander erhebliche Charaktermängel fest, äußerte diese Kritik jedoch in Form eines Vergleichs zwischen Vater und Sohn: Philipp sei zwar an Ruhm hinter Alexander zurückgeblieben, habe diesen aber an Umgänglichkeit und Menschlichkeit übertroffen (1, 90).<sup>94</sup>

Auch Exempel aus der Diadochenzeit waren bei Panaitios häufig: Er zitierte aus Briefen des Antigonos Monophthalmos an den Sohn Philippos und des Antipatros an den Sohn Kasandros Ratschläge für den richtigen Ton im Umgang mit Soldaten (2, 48). Die Lehre, daß eine auf Furcht gegründete Herrschaft auf Dauer nicht bestehen könne, illustrierte er am Beispiel des Demetrios Poliorketes, dessen Soldaten 288 zu Pyrrhos überliefen (2, 26).

Die jüngsten Exempel aus der hellenistischen Welt, die Cicero in sein Werk übernommen hat, stammen aus der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts: Die durch den achäischen Staatsmann Aratos ausgehandelte Reintegration der Verbannten in ihre Heimatstadt Sikyon wurde bereits erwähnt (2, 81–82). An den spartanischen «Reformkönigen» Agis IV. (244–241) und Kleomenes III. (235–222) äußerte Panaitios scharfe Kritik.<sup>95</sup> Agis IV. und der mit ihm verbündete Ephoros Lysandros (243/2) galten ihm als Zerstörer des spartanischen Kosmos und als Urheber sozialer Unruhen in weiten Teilen Griechenlands (2, 80). Kleomenes III. warf er vor, den 30-tägigen Waffenstillstand während der Nemeischen Spiele durch einen nächtlichen Angriff auf Argos gebrochen und diesen Rechtsbruch auf zynische Weise gerechtfertigt zu haben; dieses Ereignis gehört ins Jahr 225.<sup>96</sup>

Die einzigen Personen seiner Gegenwart, die Panaitios nachweislich erwähnte, sind Scipio Africanus und dessen leiblicher Vater Aemilius Paullus. Der Philosoph bezeichnete Scipio Africanus als seinen Schüler und Freund und behauptete, daß er ihn oftmals habe sagen hören, Menschen, die durch ihre Erfolge zügellos geworden seien, müßten durch die Einsicht in die Verwundbarkeit des menschlichen Daseins und die Wandelbarkeit des Glücks gebändigt werden (1, 90). Zudem bescheinigte er seinem Patron, daß er – wie Aemilius Paullus – nicht nach fremdem Gut getrachtet habe; die Zerstörung Karthagos habe ihn nicht reicher gemacht (2, 16). Beide Äußerungen waren geeignet, Befürchtungen zu beschwichtigen, die nach dem Zeugnis des Polybios zunächst durch den Ausbruch der Kriege Roms gegen den makedonischen Thronprätendenten Andriskos (148) und dann gegen Karthago (146) in Griechenland geweckt worden waren und zu erregten Debatten geführt hatten.<sup>97</sup> Ob Panaitios in diesem Zu-

<sup>94</sup> WIEMER 2011a, 197–200. Diogenes von Babylon: SVF III 2, 51 = Quint. inst. 1, 1, 9.

<sup>95</sup> Zum Kontext vgl. etwa CARLEDGE – SPAWFORTH 1989, 40–58.

<sup>96</sup> off. 1, 33 mit WALBANK 1957, 251f.; ERRINGTON 1969, 10–12. Cicero hat Namen und Umstände weggelassen, weil sie ihn und seine Leser nicht interessierten; beides findet sich indes bei Plut. Lac. 223a–b.

<sup>97</sup> Pol. 36, 9 mit FERRARY 1988, 327–334.

sammenhang auch die Uneigennützigkeit des L. Mummius pries, der 146 den Aufstand des Achäischen Bundes niedergeschlagen hatte, ist ungewiß; eher dürfte es sich um einen Zusatz Ciceros (2, 76) handeln.<sup>98</sup> Für den Stoiker wäre es mit Rücksicht auf griechische Leser unpassend gewesen, eine Person als Vorbild zu rühmen, die mit dem Odium belastet war, eine so traditionsreiche Polis wie Korinth zerstört zu haben.

*V. Implizite Leser, intendierte Adressaten  
und historischer Kontext der Verhaltenslehre des Panaitios*

Die Analyse von Ciceros *De officiis* hat es ermöglicht, die Verhaltenslehre des Panaitios in ihren Grundzügen zu rekonstruieren. Daraus lassen sich nun Rückschlüsse auf die sozialen Konventionen und kulturellen Normen ziehen, die der Stoiker für sich und seine Leser glaubte voraussetzen zu können. Um die Hypothese zu testen, daß Panaitios Handlungsbedingungen vorschwebten, wie sie in späthellenistischen Poleis bestanden, werde ich den aus der textimmanenten Analyse rekonstruierten Erwartungshorizont des Autors Panaitios auf den öffentlichen Diskurs späthellenistischer Poleis über den guten Bürger beziehen, der für uns in Dekreten zu Ehren verdienter Mitbürger faßbar wird. Dabei gehe ich von der Annahme aus, daß Philosophen wie Panaitios derselben sozialen Schicht entstammten wie diejenigen, die in ihren Poleis als Wohltäter geehrt wurden. Derselbe Personenkreis nahm aber auch maßgeblichen Einfluß auf die Formulierung der Ehrendekrete, denn der Text, den die Bürgerschaft verabschiedete, beruhte in der Regel auf einer Vorlage, die der Geehrte selbst oder ihm nahestehende Personen verfaßt hatten.<sup>99</sup> Anders als die Philosophen mußten die Antragsteller von Ehrendekreten allerdings Rücksicht auf die Erwartungen der ärmeren Bürger nehmen, denn nur wenn die Formulierungen konsensfähig waren, konnten die Anträge im Namen aller Bürger verabschiedet werden. Mir geht es also nicht darum, den Einfluß philosophischer Konzepte auf die Formulierung von Ehrendekreten nachzuweisen;<sup>100</sup> vielmehr möchte ich zeigen, daß sich Panaitios mit Verhaltensmustern und Normen auseinandersetzte, die auch im öffentlichen Diskurs späthellenistischer Poleis teils explizit, teils implizit enthalten sind.

Der Stoiker schrieb für ein Publikum, dessen Leben sich in der Öffentlichkeit abspielte. Der von ihm anvisierte Personenkreis strebte nach öffentlicher Anerkennung, die als τιμή oder δόξα bezeichnet wurde, und legte größten Wert darauf, bei seinen Mitbürgern in einem guten Ruf (εὐδοξία) zu stehen. Kontinuierliches Engagement für

---

<sup>98</sup> In off. 1, 35 bedauert Cicero die Zerstörung Korinths, während er sie in Man. 11–12 als Präzedenzfall für ein entschiedenes Vorgehen gegen Mithridates VI. benutzt: DYCK 1996, 139f.

<sup>99</sup> GAUTHIER 1985, 77–128, 181–196.

<sup>100</sup> Dies versucht GRAY 2013b, der in den Ehrendekreten des späten Hellenismus vor allem peripatetische Vorstellungen am Werk sieht. Vgl. auch MORETTI 1977, der Stellen in Ehrendekreten anführt, wo der selbstlose Einsatz vorbildlicher Bürger für das Gemeinwohl gerühmt wird, und diese Vorstellung auf stoischen Einfluß zurückführt; man kann seiner Sammlung jetzt etwa I.Metropolis I = SEG 53, 1312, B, Z. 14–23 hinzufügen.

ein Gemeinwesen, dem sie als Bürger angehörten, war für die intendierten Adressaten des Panaitios eine Selbstverständlichkeit. Dieses Engagement umfaßte das Auftreten in politischen Versammlungen, die Übernahme von Ämtern und die Bereitschaft zu Stiftungen und Schenkungen. Sie wurden für die Finanzierung öffentlicher Bauten herangezogen, zahlten aber auch für festliche Veranstaltungen. Eben diese Erwartungshaltung spricht auch aus Ehrendekreten späthellenistischer Poleis, in denen Aufwendungen für Kulte, Feste und Bauten als Leistungen verdienstlicher Mitbürger gerühmt werden.<sup>101</sup>

Politische und militärische Aktivitäten gehörten für Panaitios' Publikum zusammen; der gute Bürger mußte sich auch im Krieg bewähren. Panaitios warf darum Demosthenes vor, er sei zwar ein bedeutender Redner gewesen; da ihm jedoch Unbestechlichkeit und Kriegstüchtigkeit gefehlt hätten, könne er nicht mit Kimon, Thukydides und Perikles in eine Reihe gestellt werden.<sup>102</sup> Das Gemeinwesen, dem diese führenden Bürger dienen, ist ein Bürgerstaat, der ein städtisches Zentrum besitzt. Daß der ortsansässige Fremde von politischer Partizipation ausgeschlossen ist, stand für Panaitios außer Frage. Ebenso wenig erwog er, daß der Dienst für einen König einen gleichwertigen Handlungsraum mit spezifischen Anforderungen und Möglichkeiten konstituieren könnte. Das Königtum war für ihn eine Institution der menschlichen Frühzeit, deren ordnungstiftende Funktion in entwickelten Gesellschaften durch Gesetze erfüllt werde.<sup>103</sup> Wie das Beispiel der mit Hilfe Ptolemaios' II. bewältigten Reintegration von Verbannten in Argos zeigt, hatte er die Könige als Wohltäter der Griechen jedoch noch nicht völlig abgeschrieben. Auch der Bundesstaat mit seinen gestuften Organen und geteilten Identitäten war für den Stoiker anscheinend kein Thema.

Panaitios unterschied innerhalb des bürgerstaatlich verfaßten Gemeinwesens eine Personengruppe, die ihr ganzes Leben dem Dienst an diesem Gemeinwesen widmete, von den gewöhnlichen Bürgern; man erwartete von ihr Unbestechlichkeit, Freigebigkeit und ein würdiges Auftreten. Der Philosoph setzte voraus, daß es in jedem Gemeinwesen Honoratioren und gemeine Bürger gibt, die sich als Elite und Masse gegenüberstellen. Der führende Bürger war als Wohltäter (ἐνεργέτης) gedacht, der seine

---

<sup>101</sup> Dazu jetzt maßgeblich MIGEOTTE 2014, 359–380, 548–576; zu den Bauten auch MEIER 2012.

<sup>102</sup> Plut. Dem. 13 = F 94 = T 118. ДΥСК 1981, 159f. meint, der Passus stamme aus der Diskussion der μεγαλοψυχία in Περὶ τοῦ κατήκοντος, weil die Meinung, Demosthenes habe in seinen Reden Sicherheit (ἀσφάλεια) und Wohlergehen (σωτηρία) stets hinter dem Guten (καλόν) und Schicklichen (πρέπον) zurückgestellt, der in off. 1, 66 entwickelten Definition des μεγαλόψυχος als eines Mannes, der das Gute (καλόν) um seiner selbst willen erstrebe, entspreche. Dieses Argument ist jedoch nicht zwingend.

<sup>103</sup> Dagegen entsteht die Monarchie bei Polybios (6, 5–7) als Herrschaft des Stärksten am Anfang jedes einzelnen Zyklus der Kultur- und Verfassungsentwicklung und verwandelt sich erst nach der Entstehung von Moralbegriffen in das Königtum, um schließlich in die Tyrannis umzuschlagen. In Scipios Rede bei Cic. rep. 1, 56–64 wiederum erscheint die Monarchie als beste aller unvermischten Staatsformen; vgl. rep. 2, 65 über das Ende der Monarchie in Rom.

Person und sein Vermögen in den Dienst der gesamten Bürgerschaft stellt und dadurch uneigennützig und unbestechlich dem Gemeinwohl dient.

Dieselbe Konstellation begegnet auch in der Polis-Welt des späten Hellenismus. Ehrendekrete des 2. und 1. Jahrhunderts umschreiben die Erwartungen, die an vorbildliche Bürger gerichtet wurden, ganz ähnlich.<sup>104</sup> Der Musterbürger stellt sich und sein Vermögen selbstlos in den Dienst der Polis; getrieben allein vom Streben nach Ehre und Ruhm (φιλοτιμία), ist er jederzeit bereit, sich für das Gemeinwohl einzusetzen, und scheut dabei weder Mühen noch Gefahren. Mit diesem Idealbild beschwor man den brüchigen Konsens darüber, daß diejenigen, die ihren Mitbürgern an Reichtum und Macht überlegen waren, ihre Macht nicht mißbrauchen und ihren Reichtum der gesamten Bürgerschaft zugute kommen lassen sollten. Als Belohnung wurde denen, die sich verhielten, wie es sich für einen vorbildlichen Bürger geziemte, Dankbarkeit und öffentliche Anerkennung zugesichert. Nicht selten wurde diese Erwartungshaltung mit Wendungen aus dem Wortfeld des Schicklichen umschrieben, die auch für die Verhaltenslehre des Panaitios konstitutiv sind, mit *πρέπον*, *καθήκον* oder *προσῆκον* (ἔστιν).

Als Beispiel sei hier ein Abschnitt aus dem langen Dekret zitiert, das die Polis Klaros zwischen 130 und 110 zu Ehren des Euergeten Polemaios verabschiedete:

ἐν τε ταῖς λοιπαῖς χορηγίαις | ἐπίσημον ἔσχηκεν τὴν πρὸς | τὴν πατρίδα φιλοτιμίαν, | ἐπιδιδούς  
 μὲν ἀκροάματα κατὰ τὴν ἰδίαν ὑπὸ τοῦ δήμο[υ] παράκλησιν, ἐπανγγελάμενος δὲ διάφορον  
 καὶ τελέσας ἀναπόδοτον | τοῖς παραγενομένοις πᾶρ Κρητῶν πρεσβευταῖς, ἐκδεχόμενος |  
 {δεχομενος} δὲ καὶ Ῥωμαίους καὶ τελῶν τὴν ἰς τούτους | δαπάνην ἐκ τῶν ἰδίων | γάμον δὲ συν-  
 τελῶν γλυκισμὸν ἐπετέλεσεν καὶ τοὺς | μὲν πολίτας ἠρίστισεν | διαμερίζων σὺν τοῖς λοιποῖς |  
 καὶ τὰ ἀπὸ τῶν καλλιερηθέντων ὑπὲρ τῆς κοινῆς σωτηρίας τοῖς θεοῖς ἱερῶν καὶ διδούς  
 ἀποφόρητα, τοῖς δε μετοίκοις καὶ ἰστοτέλεσιν καὶ ξένοις τοῖς παρεπιδημοῦσιν | χάριν παιδῆς  
 ἐκρεαδότησε | ἀγνωσθῆτης χειροτονηθεῖς | ὡς προσστησόμενος μόνον | τῶν ἱερῶν ἀγώνων,  
 διαλαβῶν | τα<ύ>τη<ν> μὲν χρεῖαν ἴσθη οἴ<σ>ειν | τοῖς λοιποῖς τῆι πατρίδι δόξαν, προθυ-  
 μούμενος δὲ τὴν ἰδίαν ἀρετὴν καὶ τὴν πρὸς τὸν δήμον φιλοτιμίαν μὴ μόνον τοῖς | πολεῖταις,  
 ἀλλὰ καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ἐπίσημον καταστήσαι, προέστη{ν} τῶν ἱερῶν ἀγῶνων δικαίως  
 μετὰ τῶν συναποδεδειγμένων ἀνδρῶν, ὑποστὰς δὲ αὐτὸς μεγαλομερῶς | καὶ πάση δαπάνῃ  
 χρησάμενος ἀφιδῶς, συνεκάλεσε μὲν | πάντας ἀνθρώπους ἐπὶ τοὺς | συντελεσθησομένους  
 ἀγῶνας καὶ τὰς θυσίας τοῖς θεοῖς κτλ.<sup>105</sup>

«Auch mit den übrigen Leistungen hat er sein eifriges Engagement für die Heimatstadt deutlich unter Beweis gestellt: Er spendete Aufführungen von Artisten, als er vom Volk dazu aufgefordert wurde, versprach und zahlte Geld für die von den Kretern geschickten Gesandten, ohne eine Rückzahlung zu beanspruchen, nahm Römer bei sich auf und bestritt die damit verbundenen Aufwendungen aus eigenen Mitteln. Als er seine Hochzeit feierte, teilte er eine Süßwein-Spende aus und richtete den Mitbürgern ein Frühstücksbankett aus, wobei er ihnen darüber hinaus auch noch Anteil an dem Fleisch der Opfertiere gab, die den Göttern in wohlgefälliger Form für

<sup>104</sup> Tour d'Horizon bei WÖRRLE 1995; ergänzt durch WÖRRLE 2007.

<sup>105</sup> I.Claros Polémaios = SEG 39, 1243, IV, Z. 12–53. Sehr instruktiv, aber viel zu lang, um hier im Wortlaut zitiert zu werden, ist auch das um 120 verabschiedete Dekret der Polis Sestos für den Wohltäter Menas: Syll.<sup>3</sup> 339 = I.Sestos 1 mit WÖRRLE 1995, 240f. und 2007, 501–503.

das allgemeine Wohl dargebracht wurden, und Geschenke zur Mitnahme (nach Hause machte). An die Metroiten, die hinsichtlich der Abgaben gleichgestellten Fremden und die Fremden, die sich zu Bildungszwecken in der Stadt aufhielten, verteilte er Fleisch. Als er zum Festspielleiter gewählt wurde, um lediglich den Vorsitz bei den geheiligten Wettkämpfen zu übernehmen, war er der Meinung, daß dieser Dienst dem Vaterland den gleichen Ruhm einbringen werde wie alle anderen, und war bemüht, seine Vortrefflichkeit und sein eifriges Engagement für das Volk nicht nur vor den Mitbürgern, sondern vor allen Menschen unter Beweis zu stellen; daher leitete er die geheiligten Wettkämpfe auf gerechte Weise mit den anderen, die für diese Aufgabe bestellt worden waren. Er setzte sich selbst mit großem Aufwand ein und bestritt alle Kosten freigebig; er lud alle Menschen zu den Wettkämpfen, die zu feiern anstanden, und zu den Opfern für die Götter ein [...].»

Die Reputation der führenden Bürger hängt bei Panaitios aber nicht allein davon ab, ob sie es vermögen, durch rastlosen Einsatz für das Gemeinwesen die Anerkennung ihrer Mitbürger zu gewinnen und zu bewahren. Vielmehr wird ihr gesamtes Leben durch Konventionen reguliert, über deren Einhaltung die Bürgerschaft wacht. Der Respekt vor diesen Konventionen heißt Scham (αἰδώς). Die intendierten Adressaten der Ethik des Panaitios achten auf Schicklichkeit in der Kleidung und im Gang, bei der Körperpflege und in der Konversation. Gymnastik ist für sie weit mehr als ein Mittel, die für die Bewährung im Krieg erforderliche Fitness zu erwerben und bis ins hohe Alter zu bewahren; die Palaistra ist nicht bloß ein Sportplatz, sondern zugleich der Ort, wo schickliches Betragen erlernt wird. Diese Auffassung entspricht vollauf der Funktion, die späthellenistische Poleis dem Gymnasion als Ort der Erziehung zuschrieben;<sup>106</sup> hier sollte ein bürgerlicher Habitus einstudiert werden, der mit Begriffen wie εὐταξία (Disziplin), εὐκοσμία (Einordnung), φιλοπονία (Leistungswillen) oder σωφροσύνη (Sittsamkeit, Anstand) umschrieben wurde.<sup>107</sup>

So rühmte die Polis Iasos im späten Hellenismus einen jungen Mann namens Melanion, der damals Anführer der Epheben (ἐφήβαρχος) war, mit folgenden Worten:

Ἐπειδὴ Μελανίων Θεοδώρου προγό|ων ὑπάρχων εὐεργετῶν τῆς πόλεως, | ἄξια πράσων τῆς ἐκείνων ἀρετῆς ἐμ̄ πᾶσιν | καλοκάγαθικῶς ἀναστρεφόμενος ἀνὴρ καλὸς κάγαθός ἐστιν καὶ εὐσεβῶς μὲμ̄ πρὸς τὸ | θεῖον διάκειται, φιλοστόργως δὲ καὶ ὡς πρέ|πον ἐστὶν ἀνδρὶ σώφρονι καὶ πεπαιδευμένῳ | προσφέρεται τοῖς γονεῦσι καὶ τοῖς λοιποῖς | συγγενέσιν, εὐνοικῶς δὲ καὶ φιλοδόξως καὶ πρὸς | πάντας τοὺς πολίτας ὑπεξάγει, ἀπὸ τε τῆς | πρώτης ἡλικίας ζηλωτῆς τῶν καλλίστων γινόμενος ἀνέστραπται ἐν τῷ γυμνασίῳ φιλοπονῶν | καὶ φιλομαθῶν καὶ ἐπὶ τὰ κάλλιστα ἐπιδιδοῦς | ἑαυτὸν, ἐν τε τοῖς οἰκείοις τῆς ἡλικίας παιδεύμα|σι καταγινόμενος καὶ ἐν τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν | λόγοις ἰκανὴν ἕξιγ καὶ προκοπὴν ἐσχηκῶς ἀνα|στρέφεται σωφρόνως καὶ ἀξιοζηλωτῶς καλὸν | ὑπόδειγμα τῆς ἰδίας προαιρέσεως καταβαλλόμενος, καθόλου τε καὶ

<sup>106</sup> Bestandsaufnahme in den bei KAH – SCHOLZ 2004 gesammelten Beiträgen; wichtige Ergänzungen am Beispiel Pergamons bei WÖRRLE 2007.

<sup>107</sup> εὐταξία: ROBERT bei FIRATLI 1964, 160–162; GAUTHIER – HATZOPOULOS 1993, 104f.; I.Metropolis I = SEG 53, 1312, B, Z. 6. Im Gymnasion von Amphipolis gab es Preise für εὐεξία, εὐταξία und φιλοπονία (SEG 27, 261, Z. 45–51), ebenso in dem von Sestos (Syll.<sup>3</sup> 339 = I.Sestos 1, Z. 83).

λέγω καὶ πράσων τὰ | κάλλιστα καὶ ἔνδοξότατα διατελεῖ ἐμ̄ πᾶσιν | στοιχῶν τῆι τε ἰδίαι ἀρετῆι καὶ δόξῃ καὶ τῆι {ι} διὰ προ|γόνων ὑπαρχούση αὐτῶι καλοκάγαθιαί κτλ.<sup>108</sup>

«Melanion, der Sohn des Theodoros stammt von Vorfahren ab, die Wohltäter der Stadt waren, und tut, was deren Vortrefflichkeit würdig ist; er verhält sich stets vorbildlich und ist ein wahrer Gentleman; er hat eine fromme Einstellung gegenüber dem Göttlichen; mit seinen Eltern und den übrigen Verwandten geht er liebevoll um, wie es sich für einen sittsamen und gebildeten Mann geziemt; allen Mitbürgern begegnet er mit Wohlwollen und Großzügigkeit. Von frühester Jugend an strebte er nach dem Schönsten, indem er sich im Gymnasion fleißig und lernwillig zeigte und dem Schönsten hingab. Nachdem er sich mit den für sein Alter passenden Erziehungsgegenständen beschäftigt und in den philosophischen Reden die für eine angemessene Kompetenz nötigen Fortschritte gemacht hat, verhält er sich auf eine gemäßigte Art und Weise, die Nachahmung verdient, und gibt dadurch ein Beispiel seiner eigenen Haltung ab: Ganz allgemein sagt und tut er beständig die besten und ehrenhaftesten Dinge, indem er seiner eigenen Vortrefflichkeit und Reputation und der ihm von den Vorfahren her innewohnenden vornehmen Art treu bleibt [...].»

Der Tugendkanon des Gymnasion ist nun aber derselbe, der auch für den vorbildlichen Bürger gilt. Auch das soll an einem Beispiel gezeigt werden: In einem wohl 144/3 verabschiedeten Ehrendekret der Polis Metropolis für den Euergeten Apollonios heißt es:

Ἀπολλώνιος Ἀττάλου τοῦ Ἄνδρωνος | τῆς καλλίστης ἀγωγῆς τετευχῶς ἀπὸ τῆς πρώτης ἡλικίας προείρηται περὶ τὰ βέλ|τιστα γινόμενος ἀμιλλᾶσθαι πρὸς ἀρετὴν ἐν ἅπασιν, φιλοπόνως καὶ μετ' εὐταξίας ὑφυστάμενος τὸν | αὐτοῦ βίον, δι' ὧν οὐ μόνον ἐν τῆι πατρίδι τὴν παρὰ τῶν πολιτῶν περιποιήσατ' εὐφημίαν, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ ξένης, ἐν αἷς παρεπεδήμησεν πόλεσιν, ἔνδοξον κατέστησεν ἑαυτὸν, περὶποίων τινα καὶ τῆι πατρίδι τιμῆν, ἐγμάρτυρουμένην λαβὼν παρὰ τῶν πόλεων τὴν καθ' αὐτὸν εὐφημίαν· ἐκ τε τῆς ἀποδημίας παραγενόμενος προῆλθεν ἐπὶ τὸ πολιτεύεσθαι συμπεφέροντως καὶ ἐν λειτουργίαις <ἐν αἷς> ἔσχεν αὐτοῦ χρεῖαν ἐπιδιδοῦς ἑαυτὸν ἀόκνως, ὡς πρέπον ἦν πολίτηι φιλοστόργωι [εἰς] τὴν πατρίδα κτλ.<sup>109</sup>

«Apollonios, Sohn des Attalos, Enkel des Andron, hat die beste Erziehung erhalten und seit frühester Jugend den Vorsatz gefaßt, eifrig nach der Vortrefflichkeit zu streben, indem er sein Leben in jeder Hinsicht mit Leistungswillen und Disziplin führte, wodurch er sich nicht nur in seiner Heimatstadt bei den Mitbürgern einen guten Ruf erwarb, sondern auch in den Städten in der Fremde, in denen er sich aufhielt, ein angesehener Mann wurde. Auf diese Weise machte er auch seiner Heimatstadt Ehre, da sein guter Ruf von den Städten schriftlich bezeugt wurde. Nachdem er von der Reise zurückgekehrt war, ging er daran, sich auf nützliche Weise als Bürger zu betätigen und brachte sich bei den Leistungen, wenn man seiner bedurfte, ohne Zögern ein, wie es sich für einen Bürger geziemt, der seine Heimatstadt liebt [...].»

Die intendierten Leser des Panaitios waren wohlhabende Bürger, die vor der Frage standen, nach welchen Kriterien sie weniger gut situierte Mitbürger unterstützen sollten. Sie gewährten Darlehen, sie empfingen Gäste in ihrem Haus, und sie erschienen

<sup>108</sup> I.Iasos 98, Z. 1–22 = IBM IV 925b. Der erste Herausgeber, GUSTAV HIRSCHFELD, datierte das Dekret aufgrund von Sprache und Schrift ins 1. Jahrhundert v. Chr. FABIANI 2015, 8 schließt es von der Betrachtung aus, weil es nach der Mitte des 2. Jahrhunderts redigiert worden sei.

<sup>109</sup> I.Metropolis I (mit JONES 2004) = SEG 53, 1312, B, Z. 4–12.

vor Gericht, um Freunden Beistand zu leisten. Sie rechneten damit, von ihren Feinden verklagt zu werden, und waren selbst bereit, als Ankläger aufzutreten. Diese Situation setzt Konkurrenz innerhalb der städtischen Oberschicht voraus und die Bereitschaft, den Konkurrenten auch mit dem Mittel des Prozesses zu bekämpfen. Panaitios verglich die Situation eines führenden Bürgers darum mit derjenigen eines Pankratiasten; wie dieser müsse er stets auf der Hut sein, um Schläge abwehren zu können.

Das historische Bewußtsein derjenigen, an die Panaitios sich richtete, wies einen breiten Fundus an panhellenischen Traditionen auf: die Perserkriege, der Peloponnesische Krieg, die Thebanische Hegemonie, Philipp II. und Alexander der Große. Die großen Gestalten aus der Geschichte Athens und Spartas waren ihnen vertraut. Aber auch die Kenntnis der Diadochenzeit konnte Panaitios voraussetzen. Die Tatsache, daß Panaitios gerne Könige bemühte, um Muster politischen Verhaltens zu illustrieren, deutet darauf hin, daß seine Leser gewohnt waren, ihr Verhalten an dem von Königen zu messen; auch darin kommt ein Gefühl des Abstands zu den gewöhnlichen Bürgern zum Ausdruck.

Der Stoiker vermied hingegen, Exempel aus der jüngeren Vergangenheit der Griechen anzuführen. Das könnte damit zusammenhängen, daß an der Wende vom 3. zum 2. Jahrhundert eine Serie militärischer Interventionen der römischen Republik in der hellenistischen Welt begann, die zwischen 168 und 146 zur Zerstörung des makedonischen Königsreichs und zur Entmachtung der Bundesstaaten, aber auch zu brutalen Machtkämpfen innerhalb der politischen Eliten führten; zahlreiche Honoratioren waren als tatsächliche oder angebliche Feinde Roms hingerichtet oder verbannt worden. Panaitios hat diese schmerzhaften Erfahrungen, die auch seine Heimatstadt Rhodos machen mußte, in seiner Verhaltenslehre offenbar nicht thematisieren wollen. Die Republik am Tiber war den Adressaten des Panaitios als unwiderstehliche Hegemonialmacht präsent, die wenige Jahre zuvor Karthago und Korinth zerstört hatte; eben darum legte Panaitios Wert darauf, seine Nähe zu Scipio Africanus zu betonen, dessen persönliche Integrität er pries.

Alles in allem ist festzuhalten, daß die aus der Analyse von Ciceros *De officiis* eruierten Merkmale der Verhaltenslehre des Panaitios sich sehr gut mit der Annahme vertragen, der Philosoph habe bei ihrer Konzeption an Leser gedacht, die aus den führenden Kreisen hellenistischer Poleis stammten, jenen Kreisen also, die man in der modernen Forschung als Honoratioren bezeichnet. Insbesondere die kritische Auseinandersetzung mit dem Euergetismus und die klare Unterscheidung von Elite und Masse verweisen auf jenen säkularen Transformationsprozeß, den PATRICE HAMON und andere als ‚Aristokratisierung‘ der Polis ansprechen.<sup>110</sup> Dabei mögen die Erfahrungen eine Rolle gespielt haben, die Panaitios in seiner Jugend als Sproß einer Familie rhodischer Honoratioren gesammelt hatte, zumal die politische Elite dieser Polis in der epigraphischen Repräsentation ein vergleichsweise hohes Maß an Prominenz ge-

---

<sup>110</sup> HAMON 2007. Siehe auch den Rezensionsartikel HAMON 2010 sowie WIEMER 2013.



noß.<sup>111</sup> Die von Panaitios thematisierten Diskursregeln und Praxisformen waren jedoch keinesfalls spezifisch für die Polis Rhodos, und nach Ausweis von *De officiis* wurden sie auch nicht an ihrem Beispiel konkretisiert.<sup>112</sup>

Man kann nun die Gegenprobe machen, indem man die Verhaltenslehre des Panaitios daraufhin befragt, ob sie Merkmale der politischen Kultur der römischen Republik thematisiert, die sie von den griechischen Bürgerstaaten unterscheiden.<sup>113</sup> Dann fällt sogleich ins Auge, daß Panaitios den für Rom spezifischen Bedingungen und Formen aristokratischer Konkurrenz keine Beachtung geschenkt hat. So findet sich in seiner Verhaltenslehre kein Hinweis auf eine irgendwie geregelte Ämterlaufbahn, den *cursus honorum* römischer Aristokraten,<sup>114</sup> oder das durch die Verdienste der Vorfahren, der *maiores*, akkumulierte Kapital, von dem die Angehörigen großer Familien in Rom zehren konnten.<sup>115</sup> Ebenso wenig nahm Panaitios Rücksicht auf den Umstand, daß römische Senatoren sich nicht allein in Bürgerversammlungen, sondern vor allem in einem Gremium bewähren mußten, das aus ihresgleichen bestand; bei ihm standen sich nicht *senatus* und *populus*, sondern Eliten und Masse gegenüber. Auch die für Rom charakteristischen Verfahren der Volkswahl und die mit ihnen verbundenen Probleme, die als *ambitus* thematisiert wurden, reflektierte Panaitios nicht. Und schließlich sucht man bei ihm vergeblich nach einer Auseinandersetzung mit militärischen Kommandos und kriegerischem Ruhm als Voraussetzung für eine politische Karriere. Beides, *imperium* und *gloria*, waren jedoch zentral für die politische Kultur der römischen Republik.<sup>116</sup>

Es gibt also tatsächlich gute Gründe dafür, die Ethik des Panaitios als eine Verhaltenslehre für die Bürger späthellenistischer Poleis zu lesen, wie schon der alte WILAMOWITZ meinte. Männer wie jener Skylax aus Halikarnassos, von dem Cicero sagt, er sei *in regenda sua civitate princeps* gewesen,<sup>117</sup> gehörten ohne Zweifel zu den Lesern, die Panaitios erreichen wollte. Anders als WILAMOWITZ möchte ich allerdings keine kontradiktorische Alternative formulieren; daß Panaitios in seiner Verhaltenslehre

---

<sup>111</sup> Zur rhodischen Verfassung vgl. vorläufig WIEMER 2002, 21 f.; GRIEB 2008, 262–353 (mit HAMON 2010). Eine Analyse der politischen Kultur des hellenistischen Rhodos, für die BADOUD 2015 nun die chronologischen Grundlagen gelegt hat, bleibt ein Desiderat der Forschung.

<sup>112</sup> Keines der in den ersten beiden Büchern von *De officiis* zitierten *exempla* bezieht sich direkt oder indirekt auf Rhodos. Cicero diskutiert im dritten Buch (off. 3, 50) die Frage, ob ein Händler aus Alexandria, der während einer Hungersnot auf Rhodos Getreide zum Verkauf anbietet, verpflichtet sei, darauf hinzuweisen, daß weitere Getreidefrachter sich bereits auf dem Weg befänden, stützt sich in diesem Passus jedoch aller Wahrscheinlichkeit nach auf Panaitios' Schüler Hekaton: ДУСК 1996, 555–560.

<sup>113</sup> Es ist an dieser Stelle weder möglich noch nötig, die neuere Forschung zur politischen Kultur der römischen Republik zu dokumentieren. Eine souveräne Einführung findet man bei HÖLKEKAMP 2004 und 2006, eine aktuelle Zusammenfassung bei FLOWER 2014.

<sup>114</sup> Maßgeblich BECK 2005.

<sup>115</sup> FLOWER 1996.

<sup>116</sup> HARRIS 1979, 10–40.

<sup>117</sup> Cic. div. 2, 88.

von Bedingungen politischen Handelns ausging, die in den Poleis des 2. Jahrhunderts herrschten, schließt meines Erachtens keineswegs aus, daß er glaubte, sie sei im Prinzip auch auf die römische Republik applizierbar. Mit anderen Worten: Auch wenn die Personen, deren Interessen, Sorgen und Wünsche Panaitios aufgriff – die impliziten Leser des Textes – führende Bürger späthellenistischer Poleis waren, mag er durchaus der Meinung gewesen sein, daß seine Verhaltenslehre nicht nur diesen, sondern auch den führenden Bürgern Roms, den Senatoren, etwas zu sagen habe.

Diese Annahme liegt auch deshalb nahe, weil unter Griechen die Auffassung verbreitet war, daß die politische Ordnung Roms sich nicht fundamental von derjenigen unterscheide, die ihnen aus der Heimat vertraut war: Panaitios hat Rom vermutlich als eine Art Polis mit übergroßem Herrschaftsraum verstanden, wie es auch sein Zeitgenosse Polybios getan hat.<sup>118</sup> Im Gegensatz zu Polybios, der als Historiker nach den Ursachen für den Aufstieg Roms zur ‚Weltherrschaft‘ suchte und daher gerade das Spezifische erfassen wollte, was ihm freilich nur unvollkommen gelang,<sup>119</sup> strebte Panaitios als Philosoph jedoch danach, verallgemeinerbare Lehren zu formulieren, die für die Poleis der hellenistischen Welt ebenso gültig sein sollten wie für die ‚Polis‘ Rom. Da er indessen unbewußt an Vorstellungen festhielt, die aus der politischen Kultur des griechischen Ostens stammten, war er außerstande, die Eigenart der römischen Republik angemessen zu reflektieren. Wenn einige römische Senatoren dennoch Interesse für den stoischen Philosophen und seine Lehren zeigten, so wurde das dadurch wesentlich erleichtert, daß seine Verhaltenslehre das Prinzip bürgerlicher Gleichheit, das im öffentlichen Diskurs späthellenistischer Poleis nur sehr zögerlich verabschiedet wurde, entschieden preisgab und sich an Honoratioren richtete, die ihre Konkurrenz öffentlich vor einer Bürgerschaft austrugen, welche die Dominanz einer Elite akzeptierte: Da Panaitios die ‚Aristokratisierung‘ der Polis, die in seiner Zeit heftig umkämpft und noch keineswegs abgeschlossen war, als ein Faktum behandelte, konnte seine Verhaltenslehre in Rom als philosophische Vertiefung der aristokratischen Standesethik, die als *mos maiorum* gedeutet wurde, verstanden werden. Erst Cicero aber hat die Verhaltenslehre des stoischen Philosophen so weit an römische Bedingungen angepaßt, daß sie als praktischer Ratgeber für einen senatorischen Lebenswandel dienen konnte.<sup>120</sup>

---

<sup>118</sup> Nach Cic. rep. 1, 34 = F 119 = T 23 diskutierte Scipio mit Panaitios und Polybios über den besten Staat.

<sup>119</sup> Vgl. dazu – neben dem Klassiker VON FRITZ 1954 – vor allem WALBANK 1998 sowie jetzt ERSKINE 2013.

<sup>120</sup> Die Quellen zur Rezeption griechischer Philosophie in Rom hat GARBARINO 1973, 51–217 gesammelt. GEHRKE 1994 meint dazu, die Rezeption philosophischer Maximen, vor allem solche der Mittleren Stoa, habe in Rom zu einer ‚Ethisierung‘ des *mos maiorum* geführt. Gleichwohl sei «das gesamte politische Selbstverständnis und Selbstbewußtsein der Römer ... davon weitgehend unberührt» geblieben (620).

## VI. Anhang: Was wissen wir über das Leben und die Schüler des Panaitios?

Wer die Verhaltenslehre des Panaitios kontextualisieren möchte, kann nicht darauf verzichten, die Zeugnisse über sein Leben und seine Schüler heranzuziehen. MATTHIAS HAAKE hat die Quellen für das Leben des Panaitios vor einigen Jahren überprüft und dabei wichtige Korrekturen am hergebrachten Bild vorgenommen.<sup>121</sup> Inzwischen sind weitere Präzisierungen möglich und nötig, nachdem NATHAN BADOUD die Chronologie der rhodischen Inschriften einer gründlichen Revision unterzogen hat.<sup>122</sup> Zudem enthält Philodems Geschichte der stoischen Schule<sup>123</sup> eine Vielzahl von Informationen nicht nur über sein Leben, sondern vor allem auch über seine Schüler, die bislang noch nicht ausgeschöpft wurden.

Strabon zufolge stammte Panaitios aus einer rhodischen Familie, die viele militärische Kommandeure und Athleten hervorgebracht hatte.<sup>124</sup> Tatsächlich lassen sich die Vorfahren und Verwandten des Philosophen in Inschriften vor allem aus Lindos über vier Generationen hinweg verfolgen. Der Urgroßvater, Nikagoras, Sohn des Panaitios, bekleidete um 254 das prestigeträchtigste Priestertum der Lindier, dasjenige der Athana Lindia.<sup>125</sup> Im selben Amt begegnet eine Generation später, um 213, auch der Großvater, Panaitios, Sohn des Nikagoras.<sup>126</sup> Der hohe soziale Status der Familie spiegelt sich in einem Monument, das er im Heiligtum der Athana Lindia errichten durfte; in nicht weniger als sieben Statuen verewigte das Monument den Stifter, seine Ehefrau und ihre fünf Kinder.<sup>127</sup> Dieser Panaitios war zudem auch Sekretär des Rats der Polis Rhodos.<sup>128</sup> Der Vater des Stoikers, Nikagoras, Sohn des Panaitios, übernahm das Priestertum der Athana Lindia um das Jahr 177,<sup>129</sup> als der rhodische Staat auf dem Höhepunkt seiner Machtentfaltung stand. Der im Bündnis mit Rom geführte Krieg gegen Antiochos III. (191–188), durch den die Rhodier den Anspruch auf die Hegemonie in Karien und Lykien erlangten, lag damals schon ein Jahrzehnt zurück; der erste Krieg, den die Rhodier in Lykien zur Durchsetzung eben dieses Anspruchs führten, war kurz

<sup>121</sup> HAAKE 2007, 143–145, 198–205. Dadurch überholt auch PERRIN-SAMINADAYAR 2007, 119 D 68; vgl. 545.

<sup>122</sup> BADOUD 2015. Alle im folgenden genannten Datierungen rhodischer Inschriften sind diesem Buch entnommen.

<sup>123</sup> Maßgebliche Ausgabe: DORANDI 1994.

<sup>124</sup> Strab. 14, 2, 13, 655C; vgl. Philod. Ind. Stoic. LV, Z. 1. Stemma bei BADOUD 2015, 299 Nr. XII; dadurch überholt BLINKENBERG 1941, 46 Nr. 18.

<sup>125</sup> I.Lindos 1 D = TRI 12 D, Z. 9; vgl. T.Cam. 81a, Z. 1.

<sup>126</sup> I.Lindos 129a. Dieser Panaitios ist in Lindos kurz vorher auch als Priester des Poseidon Hippios (BLINKENBERG 1937, 21 Nr. 100 = TRI 13, Z. 100f.) und in Kameiros als Stifter einer Weihung an «alle Götter» (πᾶσι θεοῖς) bezeugt: T.Cam. 81a, Z. 2f.; T.Cam. 81b, Z. 2.

<sup>127</sup> I.Lindos 129.

<sup>128</sup> Clara Rhodos II, 198–200 Nr. 31, I, Z. 9–10.

<sup>129</sup> I.Lindos 165, Z. 1–3; I.Lindos 166, Z. 1–3. Dieser Nikagoras übernahm wenig später auch das lindische Priestertum der Artamis Kekoia: I.Lindos 167, Z. 10–12.

zuvor zu Ende gegangen, der zweite hatte wohl bereits begonnen.<sup>130</sup> Wenig später, um 175, mitten im zweiten Lykischen Krieg der Rhodier, war der Vater des Philosophen in Lindos Priester der Artamis Kekoia.<sup>131</sup> Wenn er mit dem gleichnamigen rhodischen Gesandten identisch ist, der im Jahre 170/69 nach Rom reiste, vertrat er während des Krieges, den die Römer gegen den makedonischen König Perseus führten (171–168), den außenpolitischen Kurs seiner Heimatstadt, die sich zum diesem Zeitpunkt de facto neutral verhielt.<sup>132</sup>

Der Stoiker wurde also in eine Familie hineingeboren, die hohes Sozialprestige genoß und sich in der und für die Polis Rhodos engagierte. Über die Quellen ihres Reichtums ist nichts bekannt. Nach Philodem war der Philosoph sehr wohlhabend; die erhaltenen Reste einer eingehenden Darstellung seiner Vermögensverhältnisse lassen erkennen, daß er fünf Hausdiener hatte und Trinkgefäße im Gewicht von 15 Minen besaß; seine jährlichen Einkünfte beliefen sich auf 300 Minen, also fünf Talente.<sup>133</sup> Wenn das Geburtsdatum auf die Jahre zwischen 185 und 180 richtig eingegrenzt wird, erlebte Panaitios in seiner Jugend das Scheitern der rhodischen Hegemonialpolitik und deren katastrophale Folgen: das Strafgericht über diejenigen Angehörigen der rhodischen Eliten, die während des 3. Makedonischen Krieges für eine gegenüber Rom unabhängige Politik eingetreten waren, den Verlust des größten Teils der rhodischen Besitzungen in Karien, die Demütigung mehrerer rhodischer Gesandtschaften durch den römischen Senat und den Abschluß eines Vertrages, durch den die Rhodier den Anspruch auf Unabhängigkeit gegenüber Rom aufgaben (164).<sup>134</sup>

Gleichwohl verlief das Leben des späteren Philosophen zunächst in traditionellen Bahnen. Als junger Mann leistete er Dienst in der rhodischen Flotte und übernahm in den 160er Jahren in Lindos das Amt eines *ιεροθύτας*, das kultische Aufgaben hatte und gemeinsam mit elf Kollegen ausgeübt wurde.<sup>135</sup> Bald darauf aber verließ der rhodische Aristokrat seine Familie und seine Heimatstadt; er studierte zunächst bei dem stoischen Philosophen und Philologen Krates von Mallos, der in Pergamon lehrte, aber auch Verbindungen nach Rom unterhielt,<sup>136</sup> begab sich dann aber nach Athen, wo er 149/8 als Mitglied einer Behörde bezeugt ist, die für die Polis Athen ein Fest zu Ehren der Ptolemäer ausrichtete.<sup>137</sup> Daß er über großes Sozialprestige verfügte, das

<sup>130</sup> Zu den beiden lykischen Kriegen der Rhodier WIEMER 2002, 260–271.

<sup>131</sup> I.Lindos 167, Z. 11 f.

<sup>132</sup> Pol. 28, 2, 1–8; 16, 5–8 mit WIEMER 2001, 167 f. Dionysios, Sohn des Panaitios, der um 180 in einem hohen militärischen Amt, als einer der zehn *στραταγοί* der Polis Rhodos, bezeugt ist (IG XII 1, 49, Z. 23 = Syll.<sup>3</sup> 619, Z. 23), dürfte ein Bruder dieses Nikagoras und folglich ein Onkel des Stoikers gewesen sein.

<sup>133</sup> Philod. Ind. Stoic. LIX.

<sup>134</sup> WIEMER 2002, 317–339.

<sup>135</sup> Flottendienst: Philod. Ind. Stoic. LVI, Z. 4–8. *ιεροθύτας*: I.Lindos 223, Z. 17.

<sup>136</sup> Strab. 14, 5, 16, 676C = F 5 = T 5. Krates war um 169 im Auftrag Eumenes' II. (nicht Attalos' II.!) in Rom: Suet. gramm. 2. Über Krates vgl. PFEIFFER 1978, 290–299.

<sup>137</sup> IG II<sup>2</sup> 1938 (die sogenannte Stoikerinschrift) mit HAAKE 2007, 141–146.

auf seiner Herkunft und seinem Reichtum beruhte, geht daraus hervor, daß er bald nach seiner Ankunft von den Athenern durch einen Kranz und den Ehrentitel πρόξενος geehrt wurde, obwohl er damals noch wenig Gelegenheit gehabt hatte, sich als Philosoph auszuzeichnen.<sup>138</sup>

Was Panaitios dazu bewog, mit der Familientradition zu brechen und seine Heimat zu verlassen, ist nicht überliefert. Gewiß, als ältester von drei Brüdern war er für die Familie nicht unersetzlich.<sup>139</sup> Aber es wäre durchaus möglich gewesen, philosophische Studien auf der Insel zu treiben. Rhodos genoß zu der Zeit, als Panaitios sich nach Athen begab, bereits einen Ruf als Ort der Bildung, wenngleich es natürlich hinter Athen zurückblieb.<sup>140</sup> Mit der Übersiedlung nach Athen verzichtete er darauf, in Rhodos die prominente Rolle auszuüben, für die er durch seine Herkunft prädestiniert war, und übernahm stattdessen die Rolle eines ortsansässigen Fremden ohne politische Rechte. Offenkundig entschied Panaitios sich bewußt für die theoretische und gegen die praktische Lebensweise; als man ihm das athenische Bürgerrecht anbot, soll er abgelehnt haben.<sup>141</sup> Cicero nennt ihn in einer Liste von Philosophen, die ihre Heimatstadt verlassen hatten und niemals in sie zurückkehrten.<sup>142</sup> Philodem rühmt Panaitios nach, er habe seine Heimatstadt aus der Gefahr gerettet und sei dadurch zu ihrem zweiten Gründer geworden. Diese Nachricht bleibt uns unverständlich, da sich weder in Panaitios' Leben noch in der Geschichte der Inselrepublik ein geeigneter Anknüpfungspunkt finden läßt.<sup>143</sup> In Athen hörte der rhodische Aristokrat zunächst Diogenes von Babylon, den Vorsteher der stoischen Schule, der 155 an der berühmten Gesandtschaft athenischer Philosophen an den römischen Senat teilgenommen hatte,<sup>144</sup> dann auch dessen Nachfolger Antipatros von Tarsos.<sup>145</sup>

Wie und wann genau Panaitios P. Cornelius Scipio Aemilianus Africanus kennenlernte, wissen wir nicht; es muß aber vor 140/39 gewesen sein, weil der Philosoph aus Rhodos den römischen Senator und Konsul auf einer Gesandtschaftsreise begleitete,

<sup>138</sup> Philod. Ind. Stoic. LVIII.

<sup>139</sup> Philod. Ind. Stoic. LV erwähnt zwei Brüder, nennt aber keine Namen. In einer Liste von Kultbeamten aus dem Jahr 138 wird ein Panaitios, Sohn des Dionysos, als Vorsteher (ἀρχιεροθύραξ) eines zwölfköpfigen Kollegiums von lindischen Kultbeamten (ιεροθύραι) genannt: I.Lindos 228, Z. 13f. Dieser Panaitios dürfte ein Neffe des Philosophen gewesen sein. Nachkommen des Panaitios und seiner Brüder lassen sich in den rhodischen Inschriften nicht fassen. Ist die Familie folglich am Ende des 2. Jahrhunderts ausgestorben?

<sup>140</sup> I.Claros Polémaios = SEG 39, 1243, I, Z. 16–28. Vgl. dazu BRINGMANN 2002.

<sup>141</sup> Plut. comm. in Hes. 65 = F 27 = T 10.

<sup>142</sup> Cic. Tusc. 5, 107 = F 32 = T 12.

<sup>143</sup> Philod. Ind. Stoic. LXXI–LXXII. Plut. Praec. ger. reip. 18, 814C/D = F 16 = T 31 behauptet, Polybios und Panaitios hätten das Wohlwollen des Scipio Aemilianus genutzt, um ihrer Heimat zu nutzen.

<sup>144</sup> Die Quellen bei GARBARINO 1973, 80–86 Nr. 77–91, gut analysiert von FERRARY 1988, 351–363.

<sup>145</sup> Diogenes: Suda Π 184 = F 2 = T 8. Antipatros: Philod. Ind. Stoic. LIII, Z. 1–3 = F 30 = T 7.

die ihn nach Ägypten, Zypern, Syrien, Kleinasien und Griechenland führte;<sup>146</sup> vermutlich besuchte die Gesandtschaft auch Rhodos.<sup>147</sup> Panaitios hielt sich mehrfach für längere Zeit in Rom auf und gehörte dort zum Umkreis des Scipio Africanus, in dem sich auch der Achäer Polybios bewegte.<sup>148</sup> In der Schrift über angemessenes Verhalten, die in dieser Zeit entstand, bezeichnete der Philosoph den Senator als seinen Schüler und Freund.<sup>149</sup> Mit Q. Aelius Tubero, dem Neffen Scipios, stand er in brieflichem Kontakt; zudem widmete er ihm eine Trostschrift.<sup>150</sup>

Panaitios kehrte jedoch schon vor Scipios Tod im Jahre 129 dauerhaft nach Athen zurück, wo er in eben diesem Jahr als Nachfolger des Antipatros von Tarsos die Leitung der stoischen Schule übernahm.<sup>151</sup> Gestorben ist Panaitios vor 109/108; wie lange davor, ist ungewiß. An seiner Beisetzung sollen die bedeutendsten Philosophen und Dichter seiner Zeit teilgenommen haben.<sup>152</sup>

Schüler des Panaitios sind in verschiedenen Quellen überliefert. Die Lebensbeschreibung, die der in Rom tätige Epikureer Philodemos Panaitios in der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts v. Chr. gewidmet hat, enthielt ein ausführliches Schülerverzeichnis, das auf den Angaben des Panaitios-Schülers Stratokles zu fußen scheint.<sup>153</sup> Dieses Verzeichnis erstreckte sich über vier Kolumnen, die jeweils etwa 30 Zeilen umfaßten; es begann in der Mitte oder am Ende von Kolumne LXXII und endete irgendwo in Kolumne LXXVI.<sup>154</sup> Erhalten hat sich jedoch lediglich der obere Teil der Kolumnen mit sechs bis zehn Zeilen, die nur zum Teil lesbar sind. Etwa drei Viertel des Textes sind also verloren. Wie viele Namen in den verlorenen Zeilen standen, ist deshalb schwer zu kalkulieren, weil die Einträge von sehr ungleicher Länge sind; neben Einträgen, die lediglich den Namen und eine Herkunftsangabe enthalten, stehen kurze biographische Notizen im Umfang von bis zu fünf Zeilen. Da in den erhaltenen Zeilen etwa 23 Personen genannt wurden, mag das Verzeichnis ursprünglich 80 oder

<sup>146</sup> Plut. Reg. et imp. apophth. 13, 200E – 201A = F 24 = T 37; vgl. Plut. cum princ. 1, 777A = F 25 = T 38; Poseidonios FGrH 87 F 6; Diod. 33, 28b.

<sup>147</sup> Cic. rep. 3, 48, wenn der dort erwähnte Besuch in diesen Zusammenhang gehört. Vgl. ASTIN 1967, 127 mit Anm. 3. Cic. Tusc. 5, 107 = F 32 = T 12 schließt zwar eine dauerhafte Rückkehr, aber wohl nicht einen kurzen Besuch in der Heimatstadt aus.

<sup>148</sup> Wechsel zwischen Rom und Athen: Philod. Ind. Stoic. LXIII. Nach Cic. Mur. 66 = F 60 = T 24; Cic. Tusc. 1, 81 = F 11 = T 21 lebte Panaitios zeitweise in Scipios Haus.

<sup>149</sup> Cic. off. 1, 90 = F 12 = T 124: *Panaetius quidem Africanum auditorem et familiarem suum solitum ait dicere.*

<sup>150</sup> Briefwechsel: Cic. Tusc. 4, 4 = F 47 = T 88; vgl. Cic. ac. 2, 135 = F 137 = T 89. Trostschrift: Cic. fin. 4, 23 = F 113 = T 83; vgl. oben Anm. 14.

<sup>151</sup> Hilfslehrer des Antipatros: Philod. Ind. Stoic. LX. Scholarch: Philod. Ind. Stoic. LXI, Z. 10f.

<sup>152</sup> Cic. orat. 1, 45. Begräbnis: Philod. Ind. Stoic. LXXI, Z. 1–5.

<sup>153</sup> Philod. Ind. Stoic. LXXII–LXXVI. Stratokles verfaßte eine Monographie über die Stoiker, die von Philodemos zitiert wird: Philod. Ind. Stoic. XVII, Z. 6–12 mit DORANDI 1994, 32–35.

<sup>154</sup> Die ursprüngliche Länge läßt sich nach Kolumne I kalkulieren, die vollständig erhalten ist und 29 Zeilen umfaßt. Für Kolumne II und IV rechnet DORANDI 1994 mit jeweils 28 Zeilen, für Kolumne III jedoch mit 32 Zeilen.

mehr Personen enthalten haben; auch wenn man mit ausführlichen Einträgen rechnet, dürften es kaum weniger als 60 gewesen sein. Noch erkennbar sind die folgenden (in der Reihenfolge ihrer Nennung):<sup>155</sup>

Kol. LXXIII

- 1) Anonymus unbekannter Herkunft, aber kein Römer<sup>156</sup>
- 2) Asklepiodotos, Sohn des Asklepiodotos, aus Nikaia (D 94)<sup>157</sup>
- 3) Anonymus unbekannter Herkunft (Grieche)<sup>158</sup>
- 4) Anonymus unbekannter Herkunft
- 5) Anonymus unbekannter Herkunft
- 6) Anonymus unbekannter Herkunft

Kol. LXXIV

- 7) Markios aus Samnium (D 134)<sup>159</sup>
- 8) Nysios aus Samnium (D 140)<sup>160</sup>
- 9) Paramonos aus Tarsos (D 144)<sup>161</sup>
- 10) Peison (D 146)<sup>162</sup>
- 11) Anonymus unbekannter Herkunft

Kol. LXXV

- 12) Anonymus unbekannter Herkunft
- 13) Sotas aus Paphos (D 157)

<sup>155</sup> Zur Liste insgesamt DORANDI 1994, 29–31. Ausführlich über die Schüler der in Athen lehrenden Philosophen PERRIN-SAMINADAYAR 2007, 109–133, 525–568, der sie von D 1 bis D 180 durchnummeriert; seine Zählung wird hier in Klammern beigefügt.

<sup>156</sup> Da von diesem Panaitios-Schüler gesagt wird, er habe in Rom gelebt und sei dort gestorben, kann er kein Römer gewesen sein. Die Identifikation mit dem Stoiker Hekaton bei GOMOLL 1933, 92 ist willkürlich; vgl. unten Anm. 171.

<sup>157</sup> Asklepiodotos reiste wie Panaitios nach Rom; mit dem gleichnamigen Athener in der Hieropen-Liste IG II<sup>2</sup> 1938 I, Z. 5 ist er schwerlich identisch.

<sup>158</sup> Die Buchstabenfolge δοτο deutet auf einen griechischen Namen.

<sup>159</sup> Die Samniten Markios und Nysios werden als Paar aufgelistet.

<sup>160</sup> Nysios soll die Gattung der ernsthaften Farce (τὸ τῶν σπουδαιοπαρῶ<ι>δων γένος) erfunden haben. Der Name kommt nach Ausweis des *Lexicon of Greek Personal Names* (FRASER 1987) im späten Hellenismus je einmal auf Delos und auf Rhodos vor.

<sup>161</sup> Paramonos erteilte in der Schule des Panaitios Einführungskurse; er ist wahrscheinlich identisch mit dem gleichnamigen Sohn des Kastorides aus Tarsos, der auf Rhodos eine Statue des Königs Ariarathes VI. weihte: KONTORINI 1983, 19–28 Nr. 1 = SEG 33, 642 mit FERRARY 1988, 461f.; HAAKE 2012.

<sup>162</sup> Gegen die Identifikation mit einem Calpurnius Piso spricht die nach einer Lücke auf den Namen folgende Endung eines Ethnikons auf -ευς; so mit Recht FERRARY 1988, 605 mit Anm. 65; 664.

- 14) Sosos aus Askalon (D 156)<sup>163</sup>
- 15) Demetrios aus Bithynien (D 104)<sup>164</sup>
- 16) Lykandros aus Bithynien (Nikaia) (D 132)<sup>165</sup>
- 17) Anonymus unbekannter Herkunft

## Kol. LXXVI

- 18) Lykon aus Bithynien (Nikaia) (D 133)<sup>166</sup>
- 19) Pausanias aus dem Pontos (D 145)
- 20) Timokles aus Knossos oder Knidos (D 158)
- 21) Damokles aus Messene (D 101)
- 22) Gorgos aus Sparta (D 100)<sup>167</sup>
- 23) Thibron (D 122)<sup>168</sup>

Von den 15 Personen, deren Namen vollständig erhalten sind, tragen 14 griechische Namen; bei 11 von ihnen wird die Herkunft aus dem griechischen Osten ausdrücklich angegeben: Fünf stammten aus Kleinasien, drei aus dem griechischen Mutterland, zwei aus der Levante, einer aus Kreta oder Karien. Zwei als Paar verzeichnete Schüler sind durch das Ethnikon als Samniten gekennzeichnet. Daß sie zu Studienzwecken aus Italien nach Athen gekommen waren, ist möglich. Wahrscheinlicher ist jedoch, daß die beiden Händlerfamilien angehörten, die sich nach 167 in der Ägäis angesiedelt hatten, als Delos zum Freihafen erklärt wurde: Die Gentilnamen Markios und Nysios sind dort im späten Hellenismus belegt; der Personennamen Nysios ist zudem seiner Bildung nach griechisch.<sup>169</sup> Von den acht Männern, deren Namen ganz oder überwiegend verloren sind, waren zwei jedenfalls keine Römer. Bei den sechs anderen ist Gewißheit nicht zu erlangen, doch spricht bereits die Tatsache, daß ihre Namen nicht in einer Gruppe begegnen, sondern vermischt an verschiedenen Stellen, aber

---

<sup>163</sup> Sosos lehrte und starb in Kampanien (Tea-num Sidicinum). Nach ihm war offenbar ein Traktat des Antiochos von Askalon gegen Philon von Larisa betitelt: Cic. ac. 2, 12.

<sup>164</sup> Demetrios begegnet in der Homonymenliste bei Diog. Laert. 5, 83–84 = F 153 = T 46 an dreizehnter Stelle als Sohn des Stoikers Diphilos.

<sup>165</sup> Eine gelehrte Glosse zu einer *Notitia episcopatum* des 10./11. Jahrhunderts, die auf Arrians *Bithyniaka* fußen dürfte (abgedruckt bei GELZER 1890, 11 f.), erwähnt Lykandros als stoischen Philosophen aus Nikaia: MERKELBACH 1985.

<sup>166</sup> Auch Lykon begegnet in der erwähnten Glosse als stoischer Philosoph aus Nikaia; vgl. oben Anm. 165.

<sup>167</sup> Dieser Gorgos könnte nur dann mit dem in der Hieropen-Liste IG II<sup>2</sup> 1938, Z. 55 erwähnten Homonymen aus dem Demos Sphettos identisch sein, wenn er das athenische Bürgerrecht erhalten hätte; dafür gibt es jedoch keinen Anhaltspunkt.

<sup>168</sup> Thibron war Philodemos persönlich bekannt; sein Name kommt nach Ausweis des *Lexicon of Greek Personal Names* überall in der griechischen Welt vor.

<sup>169</sup> Vgl. allgemein HATZFELD 1919 sowie für Delos im besonderen FERRARY – HASENOHR – LE DINAHET 2001 (Liste der Italiker auf Delos); COMPATANGELO-SOUSSIGNAN 2006.



jeweils in der Umgebung von Griechen, gegen die Annahme, es habe sich um Römer gehandelt. Dagegen haben zwei Schüler des Panaitios nach Philodems Angaben ihren Wohnsitz dauerhaft nach Italien verlegt, der eine, der namentlich unbekannt ist, nach Rom, der andere – Sosos – nach Teanum Sidicinum in Kampanien. Asklepiodotos aus Nikaia suchte Rom wie Panaitios zeitweise auf.

Andere Quellen erlauben es, dieser Liste folgende sieben Namen hinzuzufügen:<sup>170</sup>

- 1) Apollonios aus Nysa (D 88): Strab. 14, 1, 48 = F 150 = T 44
- 2) Hekaton aus Rhodos (D 112): Cic. off. 3, 63 = F 154 = T 41<sup>171</sup>
- 3) Mnesarchos, Sohn des Onesimos, aus Athen (D 64): Cic. orat. 1, 11, 45 = F 155 = T 9<sup>172</sup>
- 4) Platon aus Rhodos (D 147): Diog. Laert. 3, 109 = F 157 = T 45
- 5) Polemon, Sohn des Euegetes, aus Ilion, der Periheget: Suda II 1888 = T 52<sup>173</sup>
- 6) Poseidonios aus Apameia bzw. Rhodos, der Philosoph (D 148): Suda II 2107 = F 158 = T 40
- 7) Stratokles aus Rhodos, Verfasser einer Schrift über die Geschichte der Stoa (D 153): Philod. Ind. Stoic. XVII = F 161 = T 42<sup>174</sup>

Von diesen sieben besaßen vier das rhodische Bürgerrecht, einer das von Nysa in Karien, einer das von Ilion, einer war Athener. Vielleicht ebenfalls Schüler, sicher aber Freund des Panaitios war schließlich Skylax aus Halikarnassos, der von Cicero als *familiaris Panaetii* bezeichnet wird.<sup>175</sup>

Ausschließlich durch Cicero erfahren wir von Römern, die mit Panaitios in Verbindung standen.<sup>176</sup> Neben Scipio Africanus sind es sechs weitere Personen; mit Ausnahme von M. Vigellius waren alle Senatoren:

- 1) C. Laelius, cos. 140: Cic. fin. 2, 24 = F 141 = T 47
- 2) C. Fannius, cos. 122: Cic. Brut. 101 = T 50

<sup>170</sup> Die Angabe der Suda A 3407 = T 43 = FGrH 244 T 1, der athenische Grammatiker Apollodoros sei ein Schüler des rhodischen Philosophen Panaitios und des Grammatikers Aristarchos gewesen, beruht offenkundig auf einer Verwechslung mit Diogenes von Babylon; Panaitios hat Apollodoros jedoch gekannt: Philod. Ind. Stoic. LXIX. Ebenfalls ausscheiden muß der Athener Dardanos (PERRIN-SAMINADAYAR 2007, 113 D29), den POHLENZ 1959, II 98 aufgrund einer überholten Lesung für einen Schüler des Panaitios hielt: DORANDI 1991, 32f.

<sup>171</sup> STEINMETZ 1994, 662–665; Testimonien über Lehre und Schriften bei GOMOLL 1933. Hekaton war ein produktiver Schriftsteller; seine Monographie *Περὶ τοῦ καθήκοντος* widmete er Q. Aelius Tubero, dem Neffen des jüngeren Scipio: Cic. off. 3, 63 = F 154 = T 41.

<sup>172</sup> Mnesarchos wurde früher oftmals als Nachfolger des Panaitios angesehen (so noch STEINMETZ 1994, 661; VIMERCATI 2004, 40); dagegen jedoch mit Recht FERRARY 1988, 451–464; DORANDI 1991, 29–34 und 1994, 26–29.

<sup>173</sup> Über ihn zuletzt ENGELS 2014.

<sup>174</sup> Vgl. oben Anm. 153.

<sup>175</sup> Cic. div. 2, 88: *Scylax Halicarnassius, familiaris Panaeti, excellens in astrologia idemque in regenda sua civitate princeps*.

<sup>176</sup> Über die römischen Schüler des Panaitios ausführlich GARBARINO 1973, 413–445.

- 3) Q. Mucius Scaevola, cos. 117: Cic. orat. 1, 75 = F 145 = T 49
- 4) P. Rutilius Rufus, cos. 105: Cic. Brut. 113–114 = T 48; Cic. off. 3, 10 = F 35 = T 94
- 5) Q. Aelius Tubero, tr. pleb. 130 (?): Cic. fin. 4, 23 = F 113 = T 83
- 6) M. Vigellius: Cic. orat. 3, 78 = F 162 = T 51

Die meisten der von Cicero genannten, römischen Hörer des Panaitios haben im Gegensatz zu dessen griechischen Schülern jedoch kein systematisches Studium der Philosophie betrieben; sie erstrebten und erreichten den Gipfel einer senatorischen Laufbahn. Ihr Lebensinhalt war die *res publica*. Allein für Aelius Tubero, dessen Laufbahn nach dem Volkstribunat endete, darf vermutet werden, daß er sich freiwillig aus der Politik zurückzog, um sich dem theoretischen Leben zu widmen. Rutilius Rufus wurde erst im Exil zum Schriftsteller.<sup>177</sup> Der einzige römische Hörer des Panaitios, der von Cicero als Stoiker bezeichnet wird, ist M. Vigellius, der mit Panaitios geradezu «gelebt» haben soll. Vigellius aber war, wie sein Name ausweist, mit hoher Wahrscheinlichkeit kein Senator.<sup>178</sup>

*Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg*  
*Lehrstuhl für Alte Geschichte*  
*Kochstraße 4, BK 8*  
*91054 Erlangen*  
*hans-ulrich.wiemer@fau.de*

#### *Literaturverzeichnis*

- AGER 1996: SHEILA AGER, *Interstate Arbitrations in the Greek World, 337–90 B.C.*
- ALESSE 1994: FRANCESCA ALESSE, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica.*
- ALESSE 1997: FRANCESCA ALESSE, *Panezio di Rodi. Testimonianze. Edizione, traduzione e commento.*
- ASHERI 1969: DAVID ASHERI, *Leggi greche sul problema dei debiti.*
- ASTIN 1967: ALAN E. ASTIN, *Scipio Aemilianus.*
- AYMARD 1943: ANDRÉ AYMARD, *Hiérarchie du travail et autarcie individuelle dans la Grèce archaïque, Revue d'histoire de la philosophie et d'histoire générale de la civilisation* 11, 124–146; auch in: ders., *Études d'histoire ancienne*, 1967, 316–333.
- BADOUD 2015: NATHAN BADOUD, *Le Temps de Rhodes. Une chronologie des inscriptions de la cité fondée sur l'études des ses institutions.*
- BECK 2005: HANS BECK, *Karriere und Hierarchie. Die römische Aristokratie und die Anfänge des cursus honorum in der mittleren Republik.*
- BEEES 2010: ROBERT BEEES, *Rezension von VIMERCATI 2004, Gnomon* 82, 589–592.

<sup>177</sup> Über ihn jetzt SCHOLZ – WALTER 2013, 59–70 (mit den Fragmenten seiner Memoiren).

<sup>178</sup> Cic. orat. 3, 78 = F 162 = T 51: *Quid est quod aut Sex. Pompeius aut duo Balbi aut meus amicus, qui cum Panaetio vixit, M. Vigellius de virtute hominum Stoici possint dicere.* Vigellius dürfte sich zu Studienzwecken in Athen niedergelassen haben; sein Gentilicium ist erst in der Kaiserzeit wieder belegt.

- BENGTSON 1977: HERMANN BENGTSON, Griechische Geschichte von den Anfängen bis in die römische Kaiserzeit, 5. Aufl.
- BERNHARDT 1985: RAINER BERNHARDT, Polis und römische Herrschaft in der späten Republik (149–31 v. Chr.).
- BERNSTEIN 1998: FRANK BERNSTEIN, Ludi publici. Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung der öffentlichen Spiele im republikanischen Rom.
- BIELMAN 1994: ANNE BIELMAN, Retour à la liberté. Libération et sauvetage des prisonniers en Grèce ancienne. Recueil d'inscriptions honorant des sauveteurs et analyse critique.
- BLINKENBERG 1937: CHRISTIAN BLINKENBERG, Lindiaka VI: Les prêtres de Poseidon Hippios. Étude sur une inscription lindienne.
- BLINKENBERG 1941: CHRISTIAN BLINKENBERG, Lindos. Fouilles de l'acropole 1902–1914. II: Inscriptions publiées en grande partie d'après les copies de K. F. Kinch avec une appendice contenant diverses autres inscriptions rhodiennes par Ch. Blinkenberg, 2 Bde.
- BOTERMANN 1987: HELGA BOTERMANN, Ciceros Gedanken zum ‚gerechten Krieg‘ in *de officiis* 1, 34–40, AKG 69, 1–29.
- BOULAY 2014: THIBAUT BOULAY, Arès dans la cité. Les *poleis* et la guerre dans l'Asie mineure hellénistique.
- BRINGMANN 1971: KLAUS BRINGMANN, Untersuchungen zum späten Cicero.
- BRINGMANN 2002: KLAUS BRINGMANN, Rhodos als Bildungszentrum der hellenistischen Welt, *Chiron* 32, 65–81.
- BRINGMANN 2010: KLAUS BRINGMANN, Cicero.
- BRUNT 1973: PETER A. BRUNT, Aspects of the Social Thought of Dion Chrysostomus and the Stoics, *PCPhS* 19, 9–34; auch in: BRUNT 2013b, 151–179.
- BRUNT 2013a: PETER A. BRUNT, Panaetius in *De officiis*, in: BRUNT 2013b, 180–242.
- BRUNT 2013b: PETER A. BRUNT, Studies in Stoicism.
- CAPELLE 1932: WILHELM CAPELLE, Griechische Ethik und römischer Imperialismus, *Klio* 25, 86–113; auch in: HANS KLOFT (Hrsg.), Ideologie und Herrschaft in der Antike, 1979, 238–270.
- CARTER 2001: MICHAEL CARTER, The Roman Spectacles of Antiochus IV Epiphanes at Daphne, 166 B.C., *Nikephoros* 14, 45–62.
- CARTLEDGE – SPAWFORTH 1989: PAUL CARTLEDGE – ANTHONY SPAWFORTH, Hellenistic and Roman Sparta: a Tale of Two Cities.
- CASSAYRE 2010: AUDE CASSAYRE, La justice dans les cités grecques. De la formation des royaumes hellénistiques au legs d'Attale.
- CHANOTIS 2005: ANGELOS CHANOTIS, War in the Hellenistic World. A Social and Cultural History.
- CHANKOWSKI 2010: ANDRZEJ S. CHANKOWSKI, L'Éphébie hellénistique: Étude d'une institution civique dans les cités grecques des îles de la Mer Égée et de l'Asie Mineure.
- COMPATANGELO-SOUSSIGNAN 2006: RITA COMPATANGELO-SOUSSIGNAN, Les Italiens à Délos et l'économie de l'Italie méridionale au II<sup>e</sup> s. av. n. è., *Athenaeum* 84, 167–198.
- DAUBNER 2006: FRANK DAUBNER, Bellum Asiaticum. Der Krieg der Römer gegen Aristonikos von Pergamon und die Einrichtung der Provinz Asia, 2. Aufl.
- DIRLMEIER 1976: FRANZ DIRLMEIER, Aristoteles. Nikomachische Ethik. Übersetzt und kommentiert, 6. Aufl.
- DORANDI 1991: TIZIANO DORANI, Ricerche sulla cronologia dei filosofi ellenistici.
- DORANDI 1994: TIZIANO DORANI, Filodemo, Storia dei filosofi. La stoà da Zenone a Panezio (PHerc. 1018). Edizione, traduzione e commento.
- DUCREY 1968: PIERRE DUCREY, Le traitement des prisonniers de guerre dans la Grèce antique, des origines à la conquête romaine.
- DUDLEY 1937: DONALD R. DUDLEY, A History of Cynicism: From Diogenes to the 6<sup>th</sup> Century AD.

- DYCK 1979: ANDREW R. DYCK, The Plan of Panaetius' *Περὶ τοῦ καθήκοντος*, *AJPh* 100, 408–416.
- DYCK 1981: ANDREW R. DYCK, Panaetius' Conception of *μεγαλοψυχία*, *MH* 38, 153–161.
- DYCK 1996: ANDREW R. DYCK, A Commentary on Cicero, *De officiis*.
- ENGELS 2014: DAVID ENGELS, Polemon von Ilion. Antiquarische Periegeese und hellenistische Identitätssuche, in: KLAUS FREITAG – CHRISTOPH MICHELS (Hrsg.), *Athen und/oder Alexandria? Aspekte von Identität und Ethnizität im hellenistischen Griechenland*, 65–98.
- ERRINGTON 1969: R. MALCOLM ERRINGTON, *Philopoemen*.
- ERSKINE 1990: ANDREW ERSKINE, The Hellenistic Stoa. Political Thought and Action.
- ERSKINE 2013: ANDREW ERSKINE, How to rule the World: Polybius Book 6 reconsidered, in: BRUCE GIBSON – THOMAS HARRISON (Hrsg.), *Polybius and his World: Essays in Memory of F. W. Walbank*, 231–246.
- FABIANI 2015: ROBERTA FABIANI, *I decreti onorari di Iasos*.
- FERRARY 1988: JEAN-LOUIS FERRARY, *Philhellénisme et impérialisme. Aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique, de la seconde guerre de Macédoine à la guerre contre Mithridate*.
- FERRARY – HASENOHR – LE DINAHET 2001: JEAN-LOUIS FERRARY – CLAIRE HASENOHR – MARIE-THÉRÈSE LE DINAHET, Liste des Italiens de Délos, in: CHRISTEL MÜLLER – CLAIRE HASENOHR (Hrsg.), *Les Italiens dans le monde Grec. II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. – 1<sup>er</sup> siècle ap. J.-C. Circulation, activités, intégration*, 183–239.
- FIRATLI 1964: NEZIH FIRATLI, *Les stèles funéraires de Byzance Greco-Romain*.
- FLOWER 1996: HARRIET I. FLOWER, *Ancestor Masks and Aristocratic Power in Roman Culture*.
- FLOWER 2014: HARRIET I. FLOWER (Hrsg.), *The Cambridge Companion to the Roman Republic*, 2. Aufl.
- FORSCHNER 1995: MAXIMILIAN FORSCHNER, *Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*, 2., durchgesehene und um ein Nachwort erweiterte Aufl.
- FOWLER 1885: HAROLD N. FOWLER, *Panaetii et Hecatonis librorum fragmenta*.
- FRASER 1987: PETER M. FRASER u. a. (Hrsg.), *Lexicon of Greek Personal Names I. The Aegean Islands, Cyprus, Cyrenaica*.
- FRISCH 1988: PETER FRISCH, Die Klassifikation der *παῖδες* bei den griechischen Agonen, *ZPE* 75, 179–185.
- VON FRITZ 1954: KURT VON FRITZ, *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity. A Critical Analysis of Polybius' Political Ideas*.
- FRÖHLICH – MÜLLER 2005: PIERRE FRÖHLICH – CHRISTEL MÜLLER (Hrsg.), *Citoyenneté et participation à la basse époque hellénistique*.
- FUKS 1966: ALEXANDER FUKS, Social Revolution in Greece in the Hellenistic Age, *PP* 111, 437–448; auch in: Fuks 1984, 40–51.
- FUKS 1970: ALEXANDER FUKS, The *Bellum Achaicum* and its Social Aspect, *JHS* 90, 78–89; auch in: Fuks 1984, 270–281.
- FUKS 1974: ALEXANDER FUKS, Patterns and Types of Social-Economic Revolution in Greece from the Fourth to the Second Century B.C., *AncSoc* 5, 51–81; auch in: Fuks 1984, 9–39.
- FUKS 1984: ALEXANDER FUKS, *Social Conflict in Ancient Greece*.
- GÄRTNER 1974: HANS ARMIN GÄRTNER, *Cicero und Panaitios. Beobachtungen zu Ciceros De officiis*.
- GANTER 2015: ANGELA GANTER, Was die römische Welt zusammenhält. Patron-Klient-Verhältnisse zwischen Cicero und Cyprian.
- GARBARINO 1973: GIOVANNA GARBARINO, *Roma e la filosofia greca dalle origine alla fine del II secolo a.C.: raccolta di testi con introduzione e commento*, 2 Bde.
- GAUTHIER 1985: PHILIPPE GAUTHIER, *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs: IV<sup>e</sup>–I<sup>er</sup> siècle avant J.-C.*

- GAUTHIER – HATZOPOULOS 1993: PHILIPPE GAUTHIER – MILTIADES HATZOPOULOS, La loi gymnasiarchique de Beroia.
- GEHRKE 1985: HANS-JOACHIM GEHRKE, Stasis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.
- GEHRKE 1994: HANS-JOACHIM GEHRKE, Römischer mos und griechische Ethik. Überlegungen zum Zusammenhang von Akkulturation und politischer Ordnung im Hellenismus, HZ 258, 593–622.
- GEHRKE 1998: HANS-JOACHIM GEHRKE, Theorie und politische Praxis der Philosophen im Hellenismus, in: WOLFGANG SCHULLER (Hrsg.), Politische Theorie und Praxis im Altertum, Darmstadt, 100–121.
- GELZER 1890: HEINRICH GELZER, Georgii Cyprii descriptio orbis Romani. Accedit Leonis imperatoris diatyposis genuina adhuc inedita. Edidit, praefatus est, commentario instruxit.
- GILL 1988: CHRISTOPHER GILL, Personhood and Personality. The Four-*Personae* Theory in Cicero *De officiis* I, OSAPh 6, 169–199.
- GOLDEN 1998: MARK GOLDEN, Sport and Society in Ancient Greece.
- GOMOLL 1933: HEINZ GOMOLL, Der stoische Philosoph Hekaton: seine Begriffswelt und Nachwirkung unter Beigabe seiner Fragmente.
- GRAY 2013a: BENJAMIN GRAY, The Polis Becomes Humane? Philanthropia as a Cardinal Civic Virtue in Later Hellenistic Honorific Epigraphy and Historiography, *Studi ellenistici* 27, 137–162.
- GRAY 2013b: BENJAMIN GRAY, Philosophy of Education and the Later Hellenistic Polis, in: PARASKEVI MARTZAVOU – NIKOLAOS PAPAZARKADAS (Hrsg.), Epigraphical Approaches to the Post-Classical Polis, Fourth Century BC – Second Century AD, 233–253.
- GREEN 1990: PETER GREEN, Alexander to Actium. The Historical Evolution of the Hellenistic Age.
- GRIEB 2008: VOLKER GRIEB, Hellenistische Demokratie. Politische Organisation und Struktur in freien griechischen Poleis nach Alexander dem Großen.
- GRIFFIN – ATKINS 1991: MIRIAM T. GRIFFIN – E. MARGARET ATKINS (Hrsg.), Cicero: On Duties.
- GRUEN 1993: ERICH S. GRUEN, Culture and National Identity in Republican Rome.
- HAAKE 2007: MATTHIAS HAAKE, Der Philosoph in der Stadt.
- HAAKE 2012: MATTHIAS HAAKE, Der Panaitiosschüler Paramonos aus Tarsos, der kappadokische König Ariarathes VI. und eine rhodische Inschrift, *Epigraphica* 74, 43–58.
- HABICHT 1961: CHRISTIAN HABICHT, Falsche Urkunden zur Geschichte Athens im Zeitalter der Perserkriege, *Hermes* 89, 1–35.
- HABICHT 1988: CHRISTIAN HABICHT, Hellenistic Athens and Her Philosophers (David Magie Lecture); auch in: ders., Athen in hellenistischer Zeit, 231–247.
- HAMON 2007: PATRICE HAMON, Élités dirigeantes et processus d’aristocratisation à l’époque hellénistique, in: HENRI-LOUIS FERNOUX – CHRISTIAN STEIN (Hrsg.), Aristocratie antique: modèles et exemplarité sociale, 77–98.
- HAMON 2010: PATRICE HAMON, Démocraties grecques après Alexandre: à propos de trois ouvrages récents, *Topoi* 16, 389–424.
- HARRIS 1979: WILLIAM V. HARRIS, War and Imperialism in Republican Rome, 327–70 B. C.
- HARRISON 1991: ALICK R. W. HARRISON, The Law of Athens II, 2. Aufl.
- HATZFELD 1919: JEAN HATZFELD, Les trafiquants italiens dans l’Orient Hellénique.
- HELLEGOUARC’H 1963: JOSEPH HELLEGOUARC’H, Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la république.
- HIRZEL 1902: RUDOLF HIRZEL, Der Eid. Ein Beitrag zu seiner Geschichte.
- HÖLKEKAMP 2004: KARL-JOACHIM HÖLKEKAMP, Rekonstruktionen einer Republik. Die politische Kultur des antiken Rom und die Forschung der letzten Jahrzehnte.

- HÖLKEKAMP 2006: KARL-JOACHIM HÖLKEKAMP, Konsens und Konkurrenz. Die politische Kultur der römischen Republik in neuer Sicht, *Klio* 88, 360–396.
- ISER 1972: WOLFGANG ISER, Der implizite Leser. Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett.
- JONES 2004: CHRISTOPHER JONES, Events Surrounding the Bequest of Pergamon to Rome and the Revolt of Aristonikos: new Inscriptions from Metropolis, *JRA* 17, 469–485.
- JUNGBLUT 1907: HEINRICH JUNGBLUT, Die Arbeitsweise Ciceros im ersten Buche über die Pflichten, Beilage zum Programm des Lessing-Gymnasiums zu Frankfurt a.M. Ostern 1907.
- KAH 2017: DANIEL KAH, Die Kriegsflotten der griechischen Städte im römischen Herrschaftsbereich (2.–1. Jahrhundert v. Chr.).
- KAH – SCHOLZ 2004: DANIEL KAH – PETER SCHOLZ (Hrsg.), Das hellenistische Gymnasium.
- KALLET-MARX 1995: ROBERT MORSTEIN KALLET-MARX, Hegemony to Empire. The Development of the Roman Imperium in the East from 148 to 62 B.C.
- KONTORINI 1983: VASSA KONTORINI, Inscriptions inédites relatives à l'histoire et aux cultes de Rhodes au II<sup>e</sup> et au I<sup>er</sup> s. av. J.-C.
- LAUTER 1986: HANS LAUTER, Die Architektur des Hellenismus.
- LEFÈVRE 2001: ECKARD LEFÈVRE, Panaitios' und Ciceros Pflichtenlehre. Vom philosophischen Traktat zum politischen Lehrbuch.
- LONG 1986: ANTHONY A. LONG, Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics, 2. Aufl.
- VAN LYNDEN 1802: FRANS GODARD VAN LYNDEN, Disputatio historico-critica de Panaetio Rhodio philosopho stoico.
- MAGNETTO 1997: ANNA MAGNETTO, Gli arbitrati interstatali Greci. Introduzione, testo critico, traduzione, commento e indici II: Dal 337 al 196 A. C.
- MANN 2011: CHRISTIAN MANN, «Um keinen Kranz, um das Leben kämpfen wir!» Gladiatoren im Osten des römischen Reiches und die Frage der Romanisierung.
- MATTHAEI – ZIMMERMANN 2009: ALBRECHT MATTHAEI – MARTIN ZIMMERMANN (Hrsg.), Stadtbilder im Hellenismus.
- MEIER 2012: LUDWIG MEIER, Die Finanzierung öffentlicher Bauten in der hellenistischen Polis.
- MERKELBACH 1985: REINHOLD MERKELBACH, Nikaia die Rankenreiche (ΕΑΙΚΩΦΗ). Ein übersehenes Fragment aus Arrians Bithyniaka, *EA* 5, 1–3.
- MIGEOTTE 2014: LÉOPOLD MIGEOTTE, Les finances des cités grecques.
- MORETTI 1977: LUIGI MORETTI, Filosofia stoica ed evergetismo ellenistico, *Athenaeum* 65, 82–87.
- PÉLÉKIDIS 1962: CHRYSIS PÉLÉKIDIS, Histoire de l'éphébie attique des origines à 31 avant J.-C.
- PERRIN-SAMINADAYAR 2007: ÉRIC PERRIN-SAMINADAYAR, Éducation, culture et société à Athènes. Les acteurs de la vie culturelle athénienne (229–88). Un tout petit monde.
- PFEIFFER 1978: RUDOLF PFEIFFER, Geschichte der klassischen Philologie. Von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus, 2. Aufl.
- PHILIPPSON 1930: ROBERT PHILIPPSON, Das Sittlichschöne bei Panaitios, *Philologus* 85, 357–413.
- PÖSCHL 1936: VIKTOR PÖSCHL, Römischer Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero: Untersuchungen zu Ciceros Schrift *De Re Publica*.
- POHLENZ 1933: MAX POHLENZ, Τὸ πρέπον. Ein Beitrag zur Geschichte des griechischen Geistes, *Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen, phil.-hist. Kl.*, 53–92; auch in: ders., *Kleine Schriften*, 1965, I 100–139.
- POHLENZ 1934: MAX POHLENZ, Antikes Führertum: Cicero *De officiis* und das Lebensideal des Panaitios.
- POHLENZ 1949a: MAX POHLENZ, Rezension von VAN STRAATEN 1946, *Gnomon* 21, 113–120.
- POHLENZ 1949b: MAX POHLENZ, *RE XVIII* 2, s. v. Panaitios 5, 418–440.

- POHLENZ 1959: MAX POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2 Bde., 2. Aufl.
- RAWSON 1985: ELIZABETH RAWSON, *Intellectual Life in the Late Roman Republic*.
- ROBERT 1939: LOUIS ROBERT, *Inscriptions grecques d'Asie mineure*, in: WILLIAM M. CALDER – JOSEF KEIL (Hrsg.), *Anatolian Studies Presented to William Hepburn Buckler*, 227–248; auch in: ders., *Opera Minora Selecta I*, 1969, 611–632.
- ROBERT 1940: LOUIS ROBERT, *Les gladiateurs dans l'Orient grec*, 1940, ND 1972.
- ROLKE 1975: KARL-HERMANN ROLKE, *Die bildhaften Vergleiche in den Fragmenten der Stoiker von Zenon bis Panaitios*.
- SALLER 1982: RICHARD P. SALLER, *Personal Patronage Under the Early Empire*.
- SCHÄFER 1960: MAXIMILIAN SCHÄFER, *Des Panaitios ἀνὴρ ἀρχαϊκός bei Cicero. Ein Interpretationsbeitrag zu Ciceros Schrift De republica*, *Gymnasium* 67, 500–517.
- SCHARFF 2016: SEBASTIAN SCHARFF, *Eid und Außenpolitik. Studien zur religiösen Fundierung der Akzeptanz zwischenstaatlicher Vereinbarungen im vorrömischen Griechenland*.
- SCHMEKEL 1892: ADOLF SCHMEKEL, *Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange*.
- SCHMITT PANTEL 1992: PAULINE SCHMITT PANTEL, *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*.
- SCHOLZ – WALTER 2013: PETER SCHOLZ – UWE WALTER (Hrsg.), *Fragmente Römischer Memoiren*.
- SOMMERSTEIN – BAYLISS 2013: ALAN H. SOMMERSTEIN – ANDREW J. BAYLISS (Hrsg.), *Oath and State in Ancient Greece*.
- SOMMERSTEIN – TORRANCE 2014: ALAN H. SOMMERSTEIN – ISABELLE C. TORRANCE (Hrsg.), *Oaths and Swearing in Ancient Greece*.
- STEINMETZ 1994: PETER STEINMETZ, *Panaitios aus Rhodos und seine Schüler*, in: HELMUT FLASHAR (Hrsg.), *Die hellenistische Philosophie*, 646–669.
- VAN STRAATEN 1946: MODESTUS VAN STRAATEN, *Panétius, sa vie, ses écrits et sa doctrine. Avec une édition des fragments*.
- VAN STRAATEN 1952: MODESTUS VAN STRAATEN, *Panaetii Rhodii fragmenta collegit iterumque edidit*.
- VAN STRAATEN 1966: MODESTUS VAN STRAATEN, *Panaetii Rhodii fragmenta collegit tertioque edidit*.
- STRASBURGER 1965: HERMANN STRASBURGER, *Poseidonios on Problems of the Roman Empire*, *JRS* 55, 40–53; dt. Fassung in: ders., *Studien zur Alten Geschichte II*, 1982, 920–945.
- STRASBURGER 1966: HERMANN STRASBURGER, *Der «Scipionenkreis»*, *Hermes* 94, 60–72; auch in: ders., *Studien zur Alten Geschichte II*, 1982, 946–958.
- VILLE 1981: GEORGES VILLE, *La gladiature en Occident des origines à la mort de Domitien*.
- VIMERCATI 2002: EMMANUELE VIMERCATI, *Panezio di Rodi. Testimonianze e frammenti, testo greco-latino a fronte*.
- VIMERCATI 2004: EMMANUELE VIMERCATI, *Il mediostoicismo di Panezio*.
- WALBANK 1957: FRANK W. WALBANK, *A Historical Commentary on Polybius I*.
- WALBANK 1965: FRANK W. WALBANK, *Political Morality and the Friends of Scipio*, *JRS* 55, 1–16; auch in: ders., *Selected Papers. Studies in Greek and Roman History and Historiography*, 1985, 157–180.
- WALBANK 1972: FRANK W. WALBANK, *Polybius*.
- WALBANK 1984: FRANK W. WALBANK, *Macedonia and the Greek Leagues*, in: ders.u.a. (Hrsg.), *The Cambridge Ancient History*, 2. Aufl., VII 1, 446–481.
- WALBANK 1998: FRANK W. WALBANK, *A Greek looks at Rome: Polybius VI revisited*, *SCI* 17, 45–59; auch in: ders., *Polybius, Rome and the Hellenistic World. Essays and Reflections*, 2002, 277–292.

- WIEMER 2001: HANS-ULRICH WIEMER, Rhodische Traditionen in der hellenistischen Historiographie.
- WIEMER 2002: HANS-ULRICH WIEMER, Krieg, Handel und Piraterie. Untersuchungen zur Geschichte des hellenistischen Rhodos.
- WIEMER 2011a: HANS-ULRICH WIEMER, Held, Gott oder Tyrann? Alexander der Große im frühen Hellenismus, *Hermes* 139, 179–205.
- WIEMER 2011b: HANS-ULRICH WIEMER, Von der Bürgerschule zum aristokratischen Club? Die athenische Ephebie in der römischen Kaiserzeit, *Chiron* 41, 487–537.
- WIEMER 2013: HANS-ULRICH WIEMER, Hellenistic Cities: the End of Greek Democracy?, in: HANS BECK (Hrsg.), *A Companion to Greek Government*, 54–69.
- VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF 1924: ULRICH VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Panaitios, in: ders., *Reden und Vorträge II*, 4. Aufl., 190–215.
- VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF 1931–1932: ULRICH VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Der Glaube der Hellenen*, 2 Bde.
- WÖRRLE 1995: MICHAEL WÖRRLE, Vom tugendsamen Jüngling zum gestreßten Euergeten. Überlegungen zum Bürgerbild hellenistischer Ehrendekrete, in: ders. – PAUL ZANKER (Hrsg.), *Stadt und Bürgerbild im Hellenismus*, 241–250.
- WÖRRLE 2007: MICHAEL WÖRRLE, Zu Rang und Bedeutung von Gymnasium und Gymnasiarchie im hellenistischen Pergamon, *Chiron* 37, 502–516.
- ZETZEL 1972: JAMES E. G. ZETZEL, Cicero and the Scipionic Circle, *HSPH* 76, 173–179.



Der CHIRON wird jahrgangweise und in Leinen gebunden ausgeliefert.  
Bestellungen nehmen alle Buchhandlungen entgegen.

*Verlag: Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston*

*Druck und buchbinderische Verarbeitung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen*

*Anschrift der Redaktion: Kommission für Alte Geschichte und Epigraphik des  
Deutschen Archäologischen Instituts, Amalienstr. 73b, 80799 MÜNCHEN, DEUTSCHLAND  
redaktion.chiron@dainst.de*