

**Die Reden des Dion von Prusa
über Sklaverei und Freiheit
(Reden 14 und 15)**

Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde
der Philologischen Fakultät der Universität Trier
Fachbereich II Klassische Philologie – Gräzistik

vorgelegt von
Ivano Loffredo

Vorwort

Diese Publikation ist die überarbeitete Fassung meiner im Sommersemester 2009 im Fachbereich II der Universität Trier eingereichten Dissertation. Sie entstand im Rahmen des Graduiertenkollegs 846: „Sklaverei – Knechtschaft und Frondienst – Zwangsarbeit. Unfreie Arbeits- und Lebensformen von der Antike bis zum 20. Jahrhundert“, das von der Deutschen Forschungsgemeinschaft großzügig gefördert wird. Ihr und den Verantwortlichen des Kollegs gilt mein Dank.

Meine besondere Wertschätzung gilt meinem Doktorvater, Prof. Dr. Georg Wöhrle, von dessen fachlicher und persönlicher Betreuung ich sehr profitiert habe, sowie Frau Prof. Dr. Elisabeth Herrmann-Otto, die das Zweitgutachten übernahm und meine Arbeit mit Anregungen und Kritiken stets unterstützt hat.

Für die anregenden Diskussionen und für die freundschaftliche Unterstützung danke ich meinen ehemaligen Kolleginnen und Kollegen des Graduiertenkollegs, sowie den Kreis der klassischen Philologen der Universität Trier.

Für die sprachliche Betreuung bedanke ich mich bei Herrn Peter Willenborg und Frau Annika Stello, die meine Dissertation Schritt für Schritt gelesen und verbessert haben. Frau Fabia Neuerburg und Frau Silvia Carlitz haben meine Arbeit gelesen : Auch ihnen gilt mein Dank.

Meiner Frau Barbara und meinem Sohn Gabriele ist diese Arbeit gewidmet.

Bozen, im Februar 2015

Ivano Loffredo

Inhalt

A. Einführung	5
1. Das Leben	6
2. Das Werk	14
2.1 Papyrusfragmente	15
2.2 Zeugnisse verlorener Werke	16
3. ‚Sklaverei‘ und ‚Freiheit‘ im <i>corpus dioneum</i>	20
3.1 Terminologie	20
3.2 Thematik	31
3.2.1 Die soziale Perspektive	33
3.2.2 Die politische Perspektive	35
3.2.3 Die ethische Perspektive	36
4. Freiheit und Sklaverei in der 14. und 15. Rede	38
5. Die innere Freiheit bei den Zeitgenossen Dions	40
6. Ziel, Publikum und Datierung der Reden	45
6.1 Das Publikum der Reden	49
6.2 Die Datierung der Reden	51
B. Texte und Übersetzungen	55
1. Anmerkungen zum griechischen Text	56
2. Sklaverei und Freiheit I (Rede 14)	58
3. Sklaverei und Freiheit II (Rede 15)	68
C. Kommentare	85
1. Rede 14	86
2. Rede 15	164
D. Anhang	239
1. Literaturverzeichnis	240

A. Einführung

1. Das Leben

Dion Chrysostomos¹ kam in den 40er Jahren des 1. Jhs. n.Chr.² in Prusa als Sohn einer begüterten und einflussreichen Familie der Bithynischen³ Aristokratie zur Welt. Dion spricht in seinen Werken stolz von den Leistungen seiner Familie. Der Großvater mütterlicherseits hatte in der Verwaltung von Prusa⁴ eine bedeutsame Rolle gespielt. Dank seiner Freundschaft mit einem römischen Kaiser⁵, vermutlich Claudius⁶, hatte sein Großvater die römische Bürgerschaft und das Bürgerrecht von Apameia⁷ erhalten. Er war gegen seine Stadt sehr großzügig, verschleuderte sein Vermögen in Ausgaben für Prusa⁸ und bemühte sich, vom Kaiser Vorteile für die Stadt zu gewinnen. Er erreichte allerdings sein Ziel nicht, weil das freundschaftliche Verhältnis zum Kaiser plötzlich abbrach⁹.

Dions Vater, Pasikrates¹⁰, Ehrenbürger von Apameia¹¹ wie die Mutter, war ein Stadtverwalter¹² und wurde von den Mitbürgern für seinen Einsatz zugunsten der Stadt

¹ Den Beinamen Chrysostomos hat Dion nach dem Bericht von Photios (*Bibl.* 209, 165 b 5-8 Bekker) bereits von seinen Zeitgenossen bekommen. Er erscheint allerdings zuerst bei dem Rhetor Menander (390, 1-2 Spengel) und dann bei Themistios (*or.* 5, 63 d) und Synesios (*Dio* 1,2). S. dazu Crimi (1972) 389-393; Desideri (1978) 519.

² Aufgrund der Rede 12, 15, in der Dion sich als Mann, «dessen beste Lebensjahre bereits hinter ihm liegen» darstellt, vermutet Jones (1978) 133, dass er in jener Zeit 50-60 Jahre alt gewesen sein muss. Wenn man die 12. Rede auf das Jahr 101 datiert (die Datierung ist allerdings umstritten und schwankt zwischen 97 und 105 n. Chr.), kann man annehmen, dass Dion zwischen 40 und 50 n. Chr. geboren ist. Vgl. dazu auch Schmid (1903) 850; Moles (1978) 82 Anm. 27.

³ Nach dem Tod des Königs Kleomedes IV. im Jahr 74 v. Chr. wurden die *agri regii* zur Bezahlung des Zehnten an die Zöllner verpflichtet. Bereits zehn Jahre später machte Pompeius diese Region zur Provinz Pontus, nachdem er die Pläne des Mithridates VI. für dieses Land zerschlagen hatte; s. dazu Salmeri (1982) 11; Strobel (1997) 700-702; zur Stadt Prusa, dem heutigen Bursa, s. Jones (1978) 1-7.

⁴ S. *or.* 50,7. Die Verwaltungsordnungen der πόλις waren auch nach der Unterwerfung unter die römische Herrschaft noch in Kraft, obwohl die kaiserliche Macht Einschränkungen und Kontrollen auferlegte. So bestimmte Pompeius neue Regelungen für den Zugang zur βουλή. Nur die ehemaligen Magistrate und die Bürger über 30 Jahre, die ein öffentliches Amt bekleiden durften, bekamen Zugang zur βουλή. Er wählte so eine begrenzte Gruppe von Bürgern der Oberschicht aus, die Interesse daran hatte, dass alles ruhig blieb, und er machte sie für die örtliche Verwaltung Rom gegenüber verantwortlich. S. dazu Salmeri (1982) 12; Desideri (1994a) 11-12 mit weiterer Bibliographie.

⁵ S. *or.* 41, 6; 44, 5; 46, 3.

⁶ S. dazu von Arnim (1898) 123; Jones (1978) 4. An Tiberius denken dagegen Veyne (1967) 748; Salmeri (1982) 14.

⁷ Auch die Mutter Dions bekam vom selben Kaiser das Bürgerrecht von Rom und Apameia. S. *or.* 41,6.

⁸ Eine übliche Praxis bei den Familien der Oberschicht war, ihr Vermögen zugunsten der Stadt auszugeben. Das Geld wurde für die Liturgien verwendet und auch dazu, um die Veranstaltung von Aufführungen und Festmählern zu organisieren sowie Bauprojekte zu finanzieren. S. dazu Salmeri (1982) 12-13.

⁹ S. *or.* 44,5. Der Großvater Dions strebte danach, dass seiner Stadt der Status einer *civitas libera* gewährt wurde, was später auch Dion versuchte.

¹⁰ Der Name ist von Photios (*Bibl.* 209, 165 a 39-40 Bekker) und in der *Suda* (s.v. Δίων, ὁ Πασικράτους (n. 1240) II, 117 Adler) überliefert worden.

¹¹ Auch Dion, wie sein Großvater und seine Eltern, war Ehrenbürger von Apameia (s. *or.* 40, 22 und insbesondere *or.* 41, 10; dazu Desideri (1978) 454 Anm. 9). Er berichtet, dass es üblich war, dass die einflussreichsten Bürger einer Stadt von einer anderen das Bürgerrecht bekamen. Der Erhalt des Bürgerrechts einer Provinzstadt konnte auch vom Kaiser entschieden werden, wie im Fall von Dions Großvater und Mutter. Da Dion Sohn einer römischen Bürgerin und eines *peregrinus* war (zum Stand des Vaters s. Sherwin-

und sein Ansehen hoch geehrt¹³. Pasikrates war wohl ein ausgezeichnete Stadtverwalter, er war allerdings kein guter Verwalter innerhalb der Familie, da er Dion viele Schulden hinterließ¹⁴.

Als Kind einer Familie der Oberschicht erhielt Dion eine gute Bildung. Er hat die drei für die Söhne aristokratischer Familien vorgesehenen Bildungsstufen durchlaufen: Zuerst die Grundschule, dann die Schule des Grammatikers und des Rhetors¹⁵. Obwohl Dion nie von seiner literarischen Ausbildung spricht, lässt sich aus der Stilebene seiner Reden¹⁶ und aus den von ihm selbst erteilten Ratschlägen über die für einen Politiker wichtigen Lektüren erschließen, dass er sich während seiner literarischen Ausbildung mit den Historikern Herodot, Thukydides, Xenophon und Theopomp, mit den Rhetoren Hypereides, Aischines und Lysias so wie mit den homerischen Epen und den Dramen Euripides' und Menanders beschäftigte¹⁷.

Um seine Ausbildung zu vervollständigen, begab er sich Ende der 60er Jahre¹⁸ nach Rom und ließ in Prusa seine Frau und seine Kinder¹⁹ zurück. In der Hauptstadt des Römischen Reiches war er Schüler des Stoikers Musonius Rufus²⁰ und bekam eine vollständige philosophische Ausbildung. Philostrat berichtet, dass er während der Jahre seines römischen Studiums nach Alexandria gekommen sei und an einem Treffen zwischen den Philosophen Apollonius und Euphrates und dem Kaiser Vespasian teilgenommen habe²¹. Die Vier hätten über die beste Verfassungsform gesprochen und Euphrates, der sich gegen die Monarchie und für ein demokratisches Regime erklärte, habe mit Apollonius, der für

White (1966) 676; Moles (1978) 82; dagegen Jones (1978) 7), konnte er sich des römischen Bürgerrechts nicht von Geburt rühmen. Wie der Vater war er *peregrinus* von Geburt und erwarb das römische Bürgerrecht erst als Erwachsener; s. dazu Salmeri (1982) 18 Anm. 49; vgl. unten Anm. 51).

¹² In der Rede 50, 7 behauptet Dion, dass sein Großvater und sein Vater Vorsitzende (προστάται) der βουλή waren.

¹³ Die Stadt Prusa ließ zu Ehren der Familie Dions zahlreiche Statuen errichten. Sie ehrte die Mitglieder der Familie auch mit Staatsbegräbnissen und Leichenspielen und ließ einen Altar für Dions Mutter errichten. S. *or.* 44,3

¹⁴ S. *or.* 46, 5.

¹⁵ S. dazu Marrou (1965) 359-360.

¹⁶ S. dazu Schmid (1887) I, 72-191.

¹⁷ S. *or.* 18, 7; 10; 11 e 14 und dazu Desideri (1978) 137-142. Zu der rhetorischen und philosophischen Ausbildung Dions s. Desideri (1991a) 3884; Desideri (1994b) 842.

¹⁸ Moles (1978) 86-87, ist der Meinung, dass Dion vor dem Tod Neros nach Rom gekommen sei; s. auch Jones (1978) 13-14.

¹⁹ Dion war verheiratet (*or.* 46, 13) und hatte Kinder (*or.* 46, 6), darunter nur einen Sohn (*or.* 40, 2).

²⁰ S. Front. *Ad M. Antonin. imp. de eloq.* 1, 133, 8-11 Hout = 2, 50 Haines, der ihn unter den Schülern des 'römischen Sokrates' neben Euphrates, Timidoros und Atenokrates nennt. Die Lobesworte, die man in der Rede 32, 122 liest, richten sich wahrscheinlich an seinen Lehrer. Zu dem Zeugnis Frontos s. Desideri (1978) 6-16. Unter dem Namen Dions sind zwei vermutlich unechte an einen gewissen Rufus adressierte Briefe überliefert; s. dazu Desideri (1991b) 3925-3926.

²¹ S. Philostr., *Leben des Apollonius von Tyana* 5, 27-38; dazu s. Moles (1978) 83-85; Desideri (1978) 22-35.

die Monarchie und die Macht Vespasians eintrat, gestritten²². Obwohl der Bericht Philostrats sich auf ein Ereignis bezieht, das wirklich stattgefunden haben könnte, muss man annehmen, und so ist es fast einhellig in der Forschung betont worden²³, dass das Treffen in Alexandria nie stattgefunden hat²⁴. Jedenfalls ist es wichtig zu sehen, dass Dion nach Philostrats Meinung eine wichtige Rolle in dem schwierigen Verhältnis zwischen Vespasian und den Philosophen zukam.

Zeugnis dieses Verhältnisses sind zwei Reden, von denen nur die Titel überliefert sind und die Synesios zufolge (*Dio* 1, 9) Angriffe gegen die Philosophen enthielten. Es handelt sich um die Reden *Κατὰ τῶν φιλοσόφων* (*Gegen die Philosophen*) und *Πρὸς Μουσώνιον* (*Gegen Musonius* oder *An Musonius*)²⁵.

Während seines ersten Aufenthalts in Rom unter Vespasian war Dion als politischer Redner/Vortragender tätig und reiste viel im östlichen Teil des Reiches umher, wie einige seiner Reden erkennen lassen²⁶.

Das schon erwähnte schwierige Verhältnis des Kaisers zu den Philosophen erlebte Dion aus erster Hand und gegen Mitte der 80er Jahre sah er sich gezwungen, Rom zu verlassen und in die Verbannung zu gehen. Der Grund der Verbannung ist allerdings nicht in der

²² In dieser Debatte trat Dion für eine aristokratische Verfassungsform ein, in der die Senatoren eine wichtige Rolle spielen konnten. Desideri (1978) 30, meint, dass «l'idea come quella che Filostrato attribuisce a Dione (ed Eufrate) ad Alessandria tra il 69 e il 70 non hanno di per sé nulla di anacronistico o di assurdo storicamente: sono insomma perfettamente possibili. Che Dione le abbia effettivamente condivise non è dimostrabile al di là di ogni dubbio».

²³ S. dazu Momigliano (1951) 152; Moles (1978) 83; Desideri (1978) 50 Anm. 31; Salmeri (1982) 23; zur einzigen Ausnahme s. Forte (1972) 239-241.

²⁴ Philostrat hat möglicherweise Informationen aus Dions Werken, insbesondere aus der Debatte über die beste Verfassungsform in der 32. Rede, übernommen, wie Klauck (2000) 12-13, denkt. Er könnte auch einer narrativ-biographischen Tradition gefolgt sein, in der das Thema des schwierigen Verhältnisses Vespasians zu den Philosophen eingeflossen war. Genau in diesem schwierigen Verhältnis spielten Euphrates und Dion eine wesentliche Rolle; s. dazu Desideri (1978) 30-34. Zu einer ausführlichen Untersuchung des Berichts Philostrats s. Brancacci (1985) 66-86.

²⁵ Schmid (1903) 851, meint, dass die Rede *Πρὸς Μουσώνιον* auch polemische Angriffe gegen Musonius enthielte. Da er es für unwahrscheinlich hält, dass Dion öffentlich gegen seinen Lehrer auftrat, behauptet er, was mir widersinnig scheint, dass Dion die Rede verfasste, bevor er den Unterricht des Stoikers besuchte. Nach Klauck (2000) 13, musste Dion eine solche Stellung beziehen, weil unter Vespasian der Boden für die Philosophen heiß wurde. Ich halte die Argumente von Desideri (1978) 63 und Jones (1978) 16, für überzeugender, die in der Rede *An Musonius* einen Angriff gegen die Philosophen, aber nicht gegen Musonius sehen. Der Stoiker kam gut davon entsprechend der Maßnahme Vespasians, der «alle Philosophen außer Musonius aus Rom vertrieb» (Cass. Dio, LXV (LXVI) 13,2 = Xiph. 208, 7 f.).

²⁶ Es handelt sich um die *Rede an die Alexandriner* (or. 32), die von einigen Forschern auf die Regierungszeit Vespasians datiert worden ist; s. dazu Jones (1973) 302-309; Rostovtzeff (2003) 160. Nach von Arnim (1898) 844 und Salmeri (1982) 97-98 stammt die Rede aus der Zeit Trajans. In die Zeit Vespasians sind Desideri (1994b) 844 zufolge die Rede *An die Rhodier* (or. 31; vgl. auch Desideri (1978) 110-116; Jones (1978) 26-35), die erste *Tarsische Rede* (or. 33; vgl. auch Desideri (1978) 122-129; dagegen Moles (1983) 132, der die Zeit Trajans vorschlägt), die Rede *In Kelainai* (or. 35; vgl. auch Desideri (1978) 129-131; dagegen Jones (1978) 65-82, der die Rede in die Zeit Trajans datiert) zu datieren. Ausführlich zur Datierung aller genannten Reden Bost Pouderon (2006) II, 11-40.

allgemeinen Vertreibung von Philosophen durch Domitian (zwischen 85 und 88) zu finden. In der autobiographischen 13. Rede behauptet Dion, dass er in die φυγή gehen musste, da er ein freundschaftliches Verhältnis zu einem hoch stehenden Römer hatte, der sich bei Domitian unbeliebt machte und deshalb zum Tode verurteilt wurde²⁷. Diese Person ist, den meisten Forschern zufolge, mit Titus Flavius Sabinus²⁸ zu identifizieren, einem Schwiegersohn des Titus und Vetter des Domitian.

Über die φυγή und ihre Form hat man viel diskutiert. Während die meisten Forscher sich einig sind, dass es sich um eine ‚richtige‘ Verbannung handelte, hat Ventrella festgestellt, indem er das Zeugnis Philostrats²⁹ aufwertet, dass Dion wegen seiner Freundschaft mit Flavius Sabinus vor Gericht vorgeladen wurde und, wenn er vor den Richtern erschienen wäre, wahrscheinlich zum Tode verurteilt worden wäre. Gerade um das Verfahren zu vermeiden, floh er aus Rom und verschwand spurlos³⁰. Sei es nun Verbannung oder Flucht, Dion hat sich 10-15 Jahre lang von Rom und seiner Heimat ferngehalten und ist in die östlichen Provinzen und an die Ränder des römischen Reiches gereist. Diejenigen, die für Verbannung plädieren, haben sich daher gefragt, wie weit sich diese Maßnahme räumlich erstreckte. Der Bannstrahl hatte nämlich die leichtere Form der *relegatio* zur Folge³¹: Dion wurde also nicht aus dem ganzen Reich verbannt, sondern nur aus Rom, Italien und aus der Heimat Bithynien³².

²⁷ S. *or.* 13, 1.

²⁸ Zur Identifizierung des ἀνὴρ οὐ πονερός mit Flavius Sabinus, die bei den meisten Forschern Zustimmung findet und die zuerst von Emperius (1840) 103-108 vorgeschlagen wurde, s. von Arnim (1899) 363-374; Verrengia (2000) 68-77. Diese Identifizierung erlaubt das Anfangsjahr der φυγή annähernd zu datieren. Desideri (1978) 191 schlägt eine Zeit zwischen 85 und 88 vor, da die Maßnahme des Domitian über die Kastration (Domitian untersagte die Kastration von kleinen Jungen, die dann als Eunuchen verkauft wurden; s. Suet. *Dom.* 7 und dazu Desideri (1978) 189-191), auf die Dion sich in der 21. Rede bezieht und die eine respektvolle und ehrerbietige Einstellung zum Kaiser bezeugt, zwischen 82 und 85 zu datieren sei. Man könne die Verurteilung des Flavius Sabinus, die die φυγή verursacht habe, nicht mit Sicherheit auf das Jahr 82 datieren, so Desideri. Er könnte auch einige Jahre später verurteilt worden sein. Klauck (2000) 13 datiert den Anfang der φυγή in die Mitte der 80er Jahre, indem er als untere Grenze das Jahr 82 und als obere das Jahr 88 angibt. Da es unmöglich ist, die Verurteilung des Flavius Sabinus mit Sicherheit zu datieren, bleibt das Anfangsjahr von Dions Irrfahrten unsicher. Domitian könnte Sabinus nämlich auch einige Jahre später als genau im Jahr 82 verurteilt haben, als nämlich der Herold während der konsularischen Wahlen irrtümlich Sabinus als Kaiser statt als Konsul ankündigte (s. Svet. *Dom.* 10). Wie Klauck, halte ich es für sinnvoll, einen Zeitraum zwischen 82 und 88 für den Anfang der φυγή anzunehmen.

²⁹ Philostrat (*VΣ* 1, 7) berichtet, dass Dion nicht verbannt wurde, sondern sich freiwillig aus Rom entfernte. Schon Schmid (1887-1896) I, 73 hielt diese Version für wahrscheinlich und sprach deswegen von einer «halb freiwilligen Verbannung». Ausführlich dazu Verrengia (2000) 66 Anm. 1. Auch Brancacci (1985) 97-104 und zuletzt Civiletti (2002) 377-378 haben das Zeugnis des Philostratos aufgewertet.

³⁰ S. dazu Ventrella (2009).

³¹ S. dazu Klauck (2000) 14.

³² S. von Arnim (1898) 227. Nur Desideri (1978) ist der Meinung, dass die Maßnahme sich lediglich auf die Provinz Bithynien erstreckte. Zu der Problematik s. Verrengia (2000) 78-85 und Desideri (2007) 194 Anm. 8, der nun zum Teil mit der *communis opinio* übereinstimmt.

Synesios von Kyrene hat in der φυγή einen Bruch in Dions Leben gesehen. Unser Autor, der vor seiner Verbannung Sophist und heftiger Gegner der Philosophen gewesen sei, habe sich in den Jahren seiner Verbannung von der Sophistik zur Philosophie bekehrt. Seine Werke solle man deswegen in zwei Gruppen trennen: Die sophistischen Schriften, die er vor seiner Verbannung verfasste, und die philosophischen Werke, die er nach der Verbannung schrieb³³.

Während der Verbannung reiste Dion viel, und einige Etappen seiner Irrfahrten sind in seinen Reden bezeugt³⁴. Er reiste in die Peloponnes und verbrachte viel Zeit auf dem Land bei Jägern und Hirten³⁵. Man hegt große Zweifel an der Historizität eines Aufenthalts in Euböa, wo er landete, nachdem ein heftiger Sturm das Schiff, das er in Chios bestiegen hatte, zum Kentern brachte³⁶.

Dion berichtet, dass seine dauerhafte Abwesenheit und die spärlichen Nachrichten, die seine Mitbürger über ihn, seine Position und seinen Gesundheitszustand bekamen, sie davon überzeugten, dass er vermisst³⁷ sei und niemals in die Heimat zurückkommen werde³⁸. Die in der 19. Rede (§ 1) bezeugte Reise nach Kyzikos lässt sich dann gerade als eine Gelegenheit für seine Verwandten und Freunde erklären, ihn nach langer Zeit wiederzusehen.

Er hielt sich später einen Sommer³⁹ lang in Borysthenes (Olbia)⁴⁰ auf, einer an der Grenze der zivilisierten Welt gelegenen Stadt, die ständig den Angriffen der benachbarten

³³ S. Synes. *Dion* 1; zu diesem glatten Bruch, den von Arnim in seiner grundlegenden Monographie übernommen hat und der heute anders interpretiert wird, s. unten das Kapitel zum Werk.

³⁴ Zu den von Dion während der Exilszeit unternommenen Reisen s. Jouan (1993b) 189-198, der betont, dass in den drei Berichten zu den Aufenthalten auf der Peloponnes, in Euböa und in Olbia/Borysthenes ein gemeinsames Schema zu erkennen sei: Eine genau beschriebene geographische Lage, reich an konkreten Details, die den Redner an einen außerordentlichen Ort stellt, sowie einen Diskurs, der auf eine tiefe ethische und philosophische Reflexion verweist.

³⁵ S. *or.* 1, 51.

³⁶ Obwohl Dion am Anfang der 7. Rede seinen Aufenthalt in Euböa als eine persönliche Erfahrung beschreibt (s. § 1: «ich werde euch von den Menschen, die ich in der Mitte des Hellas getroffen habe, und von ihrem Leben erzählen»), stellt Desideri fest, dass «alcune affermazioni che si incontrano in punti chiave fanno sorgere dei dubbi circa l'attendibilità di questa "autopsia" e inducono a ritenere che si tratti di un'elegante finzione, mirante a conferire un tono di concretezza ed attrazione ad un discorso sul modello di vita alternativa, la vita povera, che di per sé doveva suonare decisamente ostico» (Desideri (1978) 224). Die Stellen, auf die Desideri sich bezieht, sind die Paragraphen 66, 81 und 103. Zur Grenze zwischen Fiktion und Realität in der Beschreibung des Aufenthalts in Euböa s. Jouan (1993b) 194-195.

³⁷ S. *or.* 46, 11.

³⁸ S. *or.* 40, 2.

³⁹ Sein Aufenthalt in Olbia ist der einzige, den man auf Grundlage der 36. Rede (*Borysthenitikos*) versucht hat zu datieren. Die Datierung ist allerdings umstritten. Der Hinweis μετὰ τὴν φυγὴν, der an eine Datierung nach der Rückkehr aus der Verbannung denken lässt, ist wahrscheinlich zu athetieren, wie von Arnim, Russel und Nesselrath (2006) 66 Anm. 4, es tun. Desideri (1978) 361 Anm. 1 meint dagegen, man solle den Hinweis mit «nachdem ich verbannt wurde» übersetzen. Der Aufenthalt in Borysthenes sei also in eine Zeit vor der

barbarischen Völker ausgesetzt war. Dies war eine der letzten Etappen seiner langen Reise durch das Imperium. Nachdem er Olbia verlassen hatte, unternahm er eine Reise wahrscheinlich zu ethnographischen Zwecken durch die Länder der Skythen und der Geten⁴¹, und brach in jenen Gebieten seine Irrfahrten ab.

Im September 96 wurde nämlich Domitian ermordet. Die Nachricht vom Tod des Kaisers, des «Tyrannen», des «bösen Dämons»⁴² breitete sich sicherlich rasch im ganzen Imperium aus und wurde von Dion mit großer Freude zur Kenntnis genommen⁴³.

Er entschied also, in die Heimat zurückzukehren. Vorher wäre er allerdings gerne nach Rom⁴⁴ gefahren, um den neuen Kaiser Nerva zu besuchen, mit dem ihn eine langjährige

Rückkehr aus der Verbannung zu datieren. Viel nützlicher für die Datierung ist die im *Borysthenitikos* dargestellte Rede eines gewissen Hieroson. Er wünscht sich, dass Dions Aufenthalt in der Stadt sich nicht sehr in die Länge ziehe und dass er mit Glück nach Hause zurückkehren könne (s. *or.* 36, 25). Als Dion sich in Olbia aufhielt, war seine φυγή noch nicht zu Ende. Daher ist die von Jones (1978) 135 und Sheppard (1984) 158 vorgeschlagene Datierung auf den Sommer 97 unwahrscheinlich. Die wahrscheinlichste Datierung bleibt der Sommer 96 (s. dazu Nesselrath (2003) 13).

⁴⁰ Zu einer Beschreibung von Olbia, das Dion immer Borysthenes nennt, obwohl zu seiner Zeit der gebräuchliche Name der erstere war (s. dazu Treu (1961) 140; Bäbler (2003) 112), zu seiner geographischen Positionierung und zu seinem Verfallszustand zur Zeit von Dions Aufenthalt s. *or.* 36, 1-7.

⁴¹ Nesselrath (2003) 67 Anm. 6, vermutet, dass Dion die Geten nicht von den Dakern, die auch eine thrakische Abstammung hatten, unterscheidet; s. dazu auch Jones (1978) 51.

⁴² Beide Beinamen gibt Dion seinem größten Feind Domitian (s. *or.* 40, 12; 50, 8; 45, 1).

⁴³ Nach dem Bericht Philostrats (*VS* I. 7, 8, 3-13 Kayser) erfuhr Dion die Nachricht von Domitians Tod in einem römischen Heerlager, vielleicht in Viminacium in Moesia. Diese Identifizierung verdanken wir zuerst von Arnim (1898) 305-306, der sich auf eine Stelle der 13. Rede (§ 9) stützt, in der das Orakel von Delphi Dion befahl, mit seiner Tätigkeit fortzufahren, bis er «an die Grenzen der Welt» käme. Von Arnim behauptet, dass die Grenzen der Welt mit dem Land der Geten zu identifizieren seien; vgl. auch Vielmetti (1941) 90 Anm. 5. Philostrat erzählt, dass die Soldaten, als sie die Nachricht von der Ermordung erhielten, im Begriff gewesen seien, eine Revolte zu entfesseln. Dion habe sein Bettlerkleid ausgezogen, seine Identität enthüllt und den Soldaten nach einer Rede gegen den Tyrannen geraten, sich dem Willen der Römer zu beugen. Desideri (1978) 261-262 denkt, dass der Bericht Philostrats sich auf eine verlorene Rede Dions stützt. Zweifel an der Echtheit des Berichtes äußern Jones (1978) 51-52, der vermutet, dass Philostrat oder seine Quelle von einem von Dion berichteten (s. *or.* 12, 16-20) späteren Besuch bei den dakischen Legionen getäuscht worden seien, und Klauck (2000) 18.

⁴⁴ Die geschichtliche Rekonstruktion der Ereignisse, die dem Tod des Domitian folgen, und der Rückkehr Dions in die Heimat ist sehr umstritten. Die bisher aufgestellten Vermutungen sind im Wesentlichen vier: a) Dion begab sich nach Olympia und hielt dort eine Rede während der Olympischen Spiele 97. Erst danach fuhr er nach Prusa (s. dazu Schmid (1903) 855); b) Er begab sich nach Rom, um den neuen Kaiser Nerva zu begrüßen und um Vorteile zugunsten seiner Stadt zu bitten. Erst danach kam er nach Prusa zurück (s. dazu Desideri (1978) 261-275); c) Er begab sich sofort nach Prusa, wo er einen triumphalen Empfang bekam, und fuhr erst später, als Trajan nach Rom zurückkam, in die Hauptstadt (s. dazu Von Arnim (1898) 315-317; Salmeri (1982) 29); d) Da er krank wurde, als er noch bei den Geten war, konnte er sich in den zwei Jahren, in denen Nerva Kaiser war, nicht nach Rom begeben. Er erreichte die Hauptstadt erst unter Trajan und kam nachher zurück in die Heimat (s. dazu Jones (1978) 52). Die Hypothese a) und d) sind meines Erachtens auszuschließen (s. dazu unten Anm. 32 und oben Anm. 49). Die Wahl unter den weiteren zwei hängt davon ab, wie man das Imperfekt ἀνῆεν in der Rede 45, 2 interpretiert. Wenn man es für ein narratives Imperfekt hält, so Desideri (1978) 262 («morto costui [Domiziano], ed effettuata la successione, *mi recai* dall'ottimo Nerva»; zum narrativen Imperfekt, das den Wert eines Aorist hat, s. Kühner/Gehrt (1898) II, 1, 142-144), liegt es auf der Hand, dass Dion sich nach Rom begab, sobald er die Nachricht von Domitians Ermordung erhielt. Wenn man dagegen denkt, dass die von Dion geplante Reise nicht zu Ende gebracht worden ist und man daher das Verb für ein 'normales' Imperfekt hält (s. die Übersetzungen von Cohoon: «*I was on the point of*

Freundschaft verband⁴⁵. Eine schwere Krankheit hinderte ihn allerdings, den neuen Kaiser zu treffen⁴⁶ und mit ihm über die Reformen und Vorteile für Prusa zu diskutieren, die er zum Teil einige Jahre später vom Kaiser Trajan erhielt. Erst nach Nervas Tod im Januar 98 und nach Trajans Rückkehr nach Rom im Oktober 99⁴⁷ konnte er politische Beziehungen aufbauen, die es ihm erlaubten, Privilegien für seine Heimatstadt zu erhalten⁴⁸. Dion konnte so triumphal nach Prusa⁴⁹ zurückkehren und sich aktiv in die Politik seiner Stadt und seiner Heimatprovinz einbringen. Einerseits reiste er als Redner/Ratgeber in viele Städte Kleinasiens⁵⁰, andererseits förderte er ein Bauprojekt für die Stadt Prusa und eine gründliche Reorganisation der Provinz Bithynien⁵¹.

Das Bauprojekt für Prusa, das er nach der Rückkehr aus der Verbannung vorstellte und das die Zustimmung seiner Mitbürger⁵² fand, sah den Bau eines Portikus und wahrscheinlich auch die Renovierung einiger Stadtgebäude vor, um die Stadt zu verschönern⁵³. Das Projekt kam allerdings gar nicht oder nur teilweise zustande. Bei den Mitbürgern machte sich Unmut breit. Dion wurde beschuldigt, die Stadt zu zerstören und durcheinander zu

going to visit the most noble Nerva» und Elliger: «Ich *wollte* zu dem trefflichen Nerva *zurückkehren*»), muss man annehmen, dass der erkrankte Dion es für angebracht hielt, eine Reise nach Rom zu vermeiden.

⁴⁵ S. *or.* 45, 2.

⁴⁶ Desideri (1978) 263, behauptete, dass Dion nach der Rückkehr aus der Verbannung verschiedene Gelegenheiten hatte, sich mit Kaiser Nerva zu treffen (während eines Treffens habe er die 3. Rede *Von der Herrschaft* vor dem neuen Kaiser gehalten; s. dazu Desideri (1978) 297). Ihm gelang es allerdings nicht, mit Nerva über eine Reorganisation der Gesellschafts- und Verwaltungsstrukturen der Provinzen und über die Gewährung von Privilegien für Prusa zu diskutieren, da der Kaiser damit beschäftigt war, politischen und militärischen Schwierigkeiten entgegenzutreten. Desideri ließ sich allerdings später von den Argumenten von Moles (1984) 65-69 überzeugen (s. Desideri (1991b) 3920 Anm. 88), der es für unwahrscheinlich hält, dass Dion nach der Rückkehr aus seiner Verbannung Nerva treffen konnte.

⁴⁷ Nach Nervas Tod im Januar 98 blieb Trajan fast zwei Jahre lang an den germanischen Grenzen, wo er mit Feldzügen beschäftigt war. Er kam erst im Oktober 99 nach Rom zurück; zu den Gründen des verspäteten Erscheinens Trajans in Rom s. Seelentag (2004) 113-154, 198-212.

⁴⁸ Es handelt sich um die Erhöhung der Zahl der Ratgeber und die Anerkennung Prusas als *conventus*, was größere Einnahmen implizierte; s. *or.* 48, 11; 40, 33; 45, 7. Es ist fraglich, ob die Reformen für Prusa von Dion selbst (s. dazu Vielmetti (1941) 94; Desideri (1978) 276 Anm. 18) oder durch eine offizielle Gesandtschaft überbracht wurden (s. dazu von Arnim (1898) 325; Jones (1978) 52-53; Salmeri (1982) 32-33). Jedenfalls muss das freundschaftliche Verhältnis Dions zu Trajan, das die vier Reden *Von der Herrschaft* bezeugen (s. dazu unten), eine wichtige Rolle bei der Gewährung der Privilegien gespielt haben.

⁴⁹ Es ist unklar, ob es sich um seine direkte Rückkehr aus der Verbannung oder um die Rückkehr der Gesandtschaft von Kaiser Trajan (s. oben Anm. 37) handelt. Jedenfalls ist der triumphale Empfang durch die Pruser nur in dieser Zeit, als er mit den von Trajan gewährten Vorteilen nach Prusa kam, gerechtfertigt. Dion wurde auch von vielen Städten Bithyniens offiziell eingeladen; s. *or.* 44, 2 und 6; 41, 1.

⁵⁰ Man kann in diese Jahre alle sogenannten *Bithynischen Reden* (*or.* 38-51) außer der 46. Rede (vorexilisch) datieren.

⁵¹ Nach Desideri (1978) 399-400 strebte Dion langfristige Ziele an. Hinter diesen Zielen habe ein größeres Projekt der Reorganisation der Provinzen gestanden, das er mit Trajan besprochen habe. Salmeri (1982) 33 meint dagegen, dass Dion keine langfristigen Ziele verfolgt habe.

⁵² S. *or.* 45, 15-16.

⁵³ Der Portikus wird in der Rede 48, 12 erwähnt. Zu den Absichten, die Stadt zu verschönern; s. *or.* 43, 1 e 45, 12.

bringen, da er einige Wahrzeichen abreißen lassen wollte⁵⁴. Seine politischen Gegner wollten nämlich die möglichen Gewinne verhindern, die Dion aus dem Projekt hätte ausschlagen können und versuchten sogar seine Rolle bei der Gewährung der Vorteile für die Stadt durch den Kaiser in Frage zu stellen.

Während die politische Tätigkeit in der Heimat nicht die erhofften Resultate erzielte, wurde das Verhältnis zu Kaiser Trajan immer enger. Aus den Jahren zwischen 100 und 105⁵⁵ stammen nämlich die vier Reden *Von der Herrschaft*, die er vor dem Kaiser vorgetragen hat. Verständlicherweise entschied sich Dion, der den schlechten Ausgang seiner Projekte in Prusa bedauerte, zu Trajan zu kommen, der mit dem zweiten Dakerkrieg beschäftigt war⁵⁶. Er hielt sich allerdings nicht bis zum Ende des Krieges in Dakien auf, da er im Juli 105⁵⁷ in Olympia war und seine *Olympische Rede* (or. 12) vor den dort für die Spiele versammelten Menschen vortrug.

Das chronologisch letzte Zeugnis, das wir für Dions Leben besitzen, kommt aus der Briefsammlung Plinius' des Jüngeren und bezieht sich wahrscheinlich auf das Jahr 110⁵⁸. Demzufolge wurde Dio Cocceianus⁵⁹ von Flavius Archippus, der vom Richter Claudius

⁵⁴ Dion zufolge waren diese Gebäude einfach Ruinen; s. or. 40, 8-9.

⁵⁵ Die Datierung der einzelnen Reden ist umstritten.

⁵⁶ Von Arnim (1898) 393 nimmt an, dass Dion im Jahr 103 und 104 vor Beginn des Dakerkriegs in Rom war. Desideri (1978) 267, meint dagegen, dass sich der Redner in die Länder an der Donau begab. Da es sich um den zweiten Dakerkrieg handelt, liegt dies auf der Hand, weil Dion sich in der *Olympischen Rede* auf einen Eroberungskrieg bezieht (s. or. 12, 20; dazu von Arnim (1898) 406; Desideri (1978) 267 und 279; Salmeri (1982) 35-36). Jones (1978) 53 behauptet dagegen, dass Dion bei den Vorbereitungen für den ersten Dakerkrieg zugegen gewesen wäre. Er sei 100 und 101 in Moesia gewesen. Schmid (1903) 855, datierte die *Olympische Rede* auf das Jahr 97 und identifizierte den in jener Rede dargestellten Aufenthalt in einem römischen Heerlager mit dem bei Philostrat erwähnten Lager (*VS* I.7, 8, 3-13 Kayser; vgl. auch Vielmetti (1941) 90-92). Mit dem Dakerkrieg Trajans ist allerdings nicht der Aufenthalt im Heerlager, sondern das Ende des Berichts des Philostrat über Dion verbunden (*VS* I.7, 8, 15-19 Kayser; s. auch Phot. *Bibliotheca* 209, 165 a 36-39 Bekker und *Suda* s.v. Δίων, ὁ Πασικράτους (n. 1240) II, 117 Adler). Philostrat erzählt, dass Trajan in Rom Dion auf dem Triumphwagen empfing und ihm folgendes sagte: «Ich weiß nicht, was du sagst, ich liebe dich aber wie mich selbst». Dies ist wahrscheinlich nur eine Anekdote; s. Salmeri (1982) 35 Anm. 114; Civiletti (2002) 378 Anm. 22.

⁵⁷ Aufgrund der unterschiedlichen Identifizierung von Dions Aufenthalt im römischen Heerlager (s. oben Anm. 49) ist auch sein rhetorischer Auftritt in Olympia unterschiedlich datiert worden. Schmid (1903) 855 und Vielmetti (1941) denken an die Olympischen Spiele 97; Jones (1978) 53 schlägt das Jahr 101 vor; von Arnim (1898) 405-407, Desideri (1978) 267 und Salmeri (1982) 36 halten die Olympischen Spiele 105 für wahrscheinlicher. Russel (1992) 170-171, schließt das Jahr 97 aus, er nimmt allerdings keine Stellung zu den beiden weiteren möglichen Datierungen.

⁵⁸ Es handelt sich um die *Briefe* 81 und 82 des 10. Buches. Der Brief 82 enthält die Antwort des Kaisers. Von Arnim (1898) 393, 506-507 datierte die Briefe auf das Jahr 112; Sherwin-White (1966) 675 ins Jahr 110.

⁵⁹ Nur Plinius überliefert den römischen Namen Cocceianus, den Dion in seinen Reden nie verwendet. Moles (1978) 86, behauptet, dass Dion das römische Bürgerrecht durch M. Cocceius Nerva als Belohnung für seine Unterstützung der vespasianischen Politik gegen die Philosophen erhielt. Sherwin-White (1966) 676 meint zwar auch, dass er wohl unter den Flaviern das römische Bürgerrecht erwarb, allerdings von Domitian. Der vollständige Name unseres Redners dürfte also Titus Flavius Dio Cocceianus gewesen sein; s. dazu Sherwin-White (1966) 676.

Eumolpus verteidigt wurde, vor Gericht gebracht. Er wurde angeklagt, den Stadtrat von der ihm übertragenen Führung einer öffentlichen Bauarbeit nicht in Kenntnis gesetzt und öffentliche Gelder nicht ordentlich abgerechnet zu haben, sowie in der Nähe des neu gebauten Gebäudes, wo sich die Gräber seiner Frau und seines Sohnes befanden, ein Standbild des Kaisers aufgestellt zu haben⁶⁰. Die zweite Anklage, die das Majestätsverbrechen einschloss, wurde von Trajan außer Acht gelassen, da der Kaiser sie für einen offensichtlichen Vorwand hielt. Was die erste Anklage anbelangt, behauptete Trajan in seiner Antwort, dass Dion gerne mit Plinius zusammengearbeitet und die geforderten Belege geliefert habe⁶¹. Das ist ein weiteres Zeichen der Achtung, die Trajan für Dion hatte.

Welchen Ausgang der Rechtsfall nahm, ist uns unbekannt. Aus der Antwort Trajans lässt sich allerdings schließen, dass Dion aus der Anklage unversehrt hervorging.

Da wir nach dem Brief des Plinius keine weiteren Zeugnisse haben, kann man nur Vermutungen zum Todesjahr anstellen. Gewöhnlich wird angenommen, dass er nicht später als 120 gestorben ist⁶².

2. Das Werk

Das *corpus dionneum* besteht aus 80 Schriften, die Dokumente sehr unterschiedlicher Natur im Hinblick auf ihre Inhalte, ihren Fassungszustand, und ihre Bestimmung darstellen⁶³. Man findet politische Reden, Schriften philosophischer Natur, die Themen der Ethik und der praktischen Philosophie behandeln, literaturkritische Texte und Trauerreden. Trotz dieser unterschiedlichen Natur werden alle Schriften üblicherweise mit dem Begriff ‚Rede‘ bezeichnet.

Abgesehen von der Rede 18, einem für die persönliche Lektüre des Empfängers bestimmten Brief, handelt es sich sowohl um ausgearbeitete Reden, die für öffentliche Vorträge vor einem Kaiser oder den Bürgern griechischer und bithynischer Städte verfasst wurden⁶⁴, als auch um einfache Notizen, die sich der Autor für einen rhetorischen Auftritt

⁶⁰ S. dazu Klauck (2000) 17.

⁶¹ S. Plin. *Ep.* 10, 82, 2.

⁶² S. etwa Jones (1978) 55, der behauptet, dass Dion bis in die ersten Regierungsjahre Hadrians lebte; Klauck (2000) 17.

⁶³ S. dazu Desideri (1991b) 3904.

⁶⁴ Einige Reden wurden offensichtlich auch mehrmals vorgetragen. Dies ist etwa der Fall bei der *Trojanischen Rede* (or. 11), der in der *vulgata* eine Einleitung vorangeht, die für einen Vortrag in Ilio Nova bestimmt war.

gemacht hatte, sowie um Repertoire-Angriffe, die als Einleitung für improvisierte Reden gedacht gewesen sein dürften⁶⁵.

Die uns überlieferten 80 Reden sind die gleichen, die auch Photios in der ersten Hälfte des 9. Jhs. n. Chr. zur Verfügung hatte⁶⁶. Die Reden in der Photios-Handschrift sind so angeordnet wie in einer Familie der handschriftlichen Überlieferung des Corpus Dioneum⁶⁷. Diese Anordnung hat von Arnim in seiner Edition übernommen.⁶⁸

Die Reden Dions sind in der Photios-Handschrift nach ihrem Thema angeordnet. Am Beginn stehen die vier Reden *Von der Herrschaft* (or. 1-4), dann die 4 *Diogenesreden* (or. 6, 8, 9, 10), die *Trojanische Rede* (or. 11), die *Olympische Rede* (or. 12), die Rede *In Athen von der Verbannung* (or. 13), die *Euböische Rede* (or. 7), die großen und kleinen politischen Städtereden (or. 31-51), die Reden zu Themen aus Mythologie und Literatur (or. 52-62), sowie die Reden über ethische Fragen (or. 63-80 e 14-30).

Drei Reden des *corpus* stammen nicht von Dion: Es handelt sich um die *Korinthische Rede* (or. 37)⁶⁹ und um die zweite Rede *Vom Glück* (or. 64)⁷⁰, die Favorinos zugeschrieben werden, sowie um die erste Rede *Vom Glück* (or. 63)⁷¹. Auch die 30. Rede (*Charidemos*) wurde lange Zeit (or. 30) verdächtigt; in jüngeren Studien allerdings ist verstärkt wieder die Urheberchaft Dions vermutet worden⁷².

2.1 Papyrusfragmente

Der einzige erhaltene Papyrus, der dionische Reden enthält, ist der PbrLibr inv. 2823, der zum ersten Mal von Milne⁷³ ediert und danach von Luzzato⁷⁴ kommentiert wurde. Genauer

Die Rede wurde allerdings auch in anderen Städten gehalten; s. dazu Fornaro (2000) 249 Anm. 1; Vagnone (2003) 112.

⁶⁵ Zu einer Anordnung der Schriften Dions nach ihrem Inhalt s. Desideri (1991b) 3926-3939.

⁶⁶ Vgl. Phot. *Bibl.* 209, 165 b 40 – 168 b 5 Bekker. Zu einer Untersuchung des Zeugnisses des Photios s. Hägg (1975) 160-183; Brancacci (1985) 204-228.

⁶⁷ Es handelt sich um eine Familie von Handschriften, deren Archetypus wahrscheinlich die Photios-Handschrift sein dürfte, die Emperius und von Arnim als *meliores* bezeichnet haben und die Sonny in die zweite Klasse einordnete; s. dazu Emperius (1844) I, IX; De Arnim (1893-1896) I, IV-VIII; Sonny (1896) 42-50. Die wichtigsten Handschriften dieser Familie sind der Codex V (Vaticanus gr. 99, 11. Jh., der lediglich die Reden 1-6 und 8-11 enthält) und der Codex M (Meermannianus gr. Lugdunensis 67, 16. Jh., der alle Reden außer der 3. und einem Teil der 4. enthält).

⁶⁸ Zu den Gründen der Wahl dieser Anordnung durch von Arnim, der De Budé, nicht aber Cohoon-Lamar Crosby folgte, s. von Arnim (1891) 366-407.

⁶⁹ Die Schrift wird aus inhaltlichen und stilistischen Gründen Favorin zugeschrieben. Der erste, der Zweifel an der Authentizität erhob, war Niebuhr (1811-1832) I, 118; zum *status quaestionis* s. Barigazzi (1966) 298-300.

⁷⁰ Die Schrift wird aus stilistischen Gründen Favorin zugeschrieben. Der erste, der diese Zuordnung vorschlug, war Geel (1840) 420. Zum *status quaestionis* s. Barigazzi (1966) 245-247.

⁷¹ Zum *status quaestionis* und zu einer möglichen Zuschreibung der Rede s. Amato (1988) 9-25.

⁷² Menchelli (1999) 27-92.

⁷³ Milne (1930) 187-192.

gesagt handelt es sich dabei um neun Fragmente eines lückenhaften erhaltenen Papyruscodex⁷⁵. Die Fragmente A, B, C und D enthalten die §§ 28-32⁷⁶ der zweiten Rede *Über Sklaverei und Freiheit* (or. 15) und die §§ 1-4, 6-9⁷⁷, 11-14⁷⁸ der ersten Rede *Über die Sklaverei und die Freiheit* (or. 14). Was unsere beiden Reden anbelangt, weist der Codex eine veränderte Anordnung (die 15. Rede steht vor der 14.) im Vergleich zur handschriftlichen Überlieferung auf. Die Fragmente E, F, G, H und I enthalten Auszüge aus ansonsten verlorenen Reden⁷⁹.

2.2 Zeugnisse verlorener Werke

Schon Photios war der Meinung, dass Dion auch andere Schriften neben den ihm und uns überlieferten verfasst hatte. Der Patriarch hebt nämlich hervor: «man sagt, dass er viele Reden und von unterschiedlicher Natur verfasste: die, von denen wir Kenntnis erhalten haben, waren allerdings achtzig an der Zahl»⁸⁰. Während Photios generell von ‚vielen Reden‘ spricht, lassen sich aus den Zeugnissen anderer Autoren die Titel weiterer Schriften gewinnen; deren Inhalte lassen sich allerdings nur in einigen Fällen und unter großen Schwierigkeiten rekonstruieren.

Philostrat⁸¹ erwähnt unter den Werken Dions ein *Lob des Papageien* und eine *Geschichte der Geten*⁸². Es kann keinen Zweifel daran geben, dass Dion diese an der Donau angesiedelten Völker kannte. Aus einer Passage der *Borysthenitischen Rede* (or. 36, 1) geht nämlich hervor, dass der Redner eine Reise von Olbia aus durch die Länder der Geten geplant hatte. Darüber hinaus erzählt er in der *Olympischen Rede* (or. 12, 16)⁸³, dass er nach einer langen Reise aus den Ländern der Geten nach Olympia gekommen sei. Man darf daher nicht ausschließen, dass er ein historisches Werk zu jenen Völkern verfasste. Die *Suda* schreibt allerdings eine *Geschichte der Geten* (Γετικὰ ἐνόδια) Cassius Dio zu⁸⁴, und der römisch-

⁷⁴ Luzzatto (1992) 34-85.

⁷⁵ Die Datierung ist umstritten: IV. Jh. n. Chr. nach Luzzatto (1992) 38; Ende des IV. oder V. Jh. n. Chr. nach Cavallo (1987) 320.

⁷⁶ Mit einer Lücke, die gut die Hälfte des Paragraphen 31 und die erste Hälfte des Paragraphen 32 umfasst.

⁷⁷ Vom § 6 ist nur der zweite Teil vorhanden.

⁷⁸ Vom § 11 ist nur der zweite Teil vorhanden.

⁷⁹ Aus stilistischen und inhaltlichen Gründen hielt Luzzatto eine Urheberschaft Dions für höchstwahrscheinlich; s. Luzzatto (1992) 56-85.

⁸⁰ Phot. *Bibliotheca* 209, 165 b 5-7 Bekker.

⁸¹ Es handelt sich um den Autor der *Leben der Sophisten*, der in der *Suda* als zweiter (δεύτερος) Philostrat bezeichnet wird; s. *Suda* Φ 421, s.v. Φιλόστρατος.

⁸² Philostratos *VS I.7*, 16-17 Kayser.

⁸³ S. zu diesen Zeugnissen oben das Kapitel zum Leben Dions.

⁸⁴ S. *Suda* s.v. Δίων ὁ Κάσσιος (Σ 1239) II, 116-117 Adler.

gotische Geschichtsschreiber Jordanes nennt in seinem Werk *De origine actibusque Getarum* häufig einen *Dio historicus*⁸⁵ als eine der Quellen zur Getengeschichte. Schon Theodor Mommsen, der sich auf das Zeugnis Philostrats stützte, schlug dennoch vor, und diese Hypothese scheint mir überzeugend, die *Getika* unserem Redner zuzuschreiben.

Das *Lob des Papageien* wird von Philostrat neben weiteren Schriften über nicht bedeutende Themen (οὐχ ὑπὲρ μεγάλων) erwähnt. Der Sophistenbiograph betont, solche Werke seien nicht für wertlose, sondern für sophistische Schriften zu halten (μὴ μικρὰ ἡγώμεθα, ἀλλὰ σοφιστικά)⁸⁶. Brancacci⁸⁷ schließt aus dieser Passage, dass Philostrat auch weitere sophistische Schriften (σοφιστικά) Dions bekannt gewesen seien, die nicht überliefert sind. Sophistische Schriften werden auch in der Dion gewidmeten Biographie des Bischofs Synesios von Kyrene genannt. Neben dem *Lob des Papageien* erwähnt Synesios das *Lob der Mücke*, die *Beschreibung des Tempeltals* und den *Memnon*⁸⁸. Einen Auszug aus einer anderen sophistischen Schrift, dem *Lob des Haars*, findet man im *Lob der Kablheit* des Synesios, das eine scherzhafte Antwort auf das Werk Dions darstellt. Die Urheberschaft der Schrift ist mehrmals in Frage gestellt worden⁸⁹.

Von den Pamphleten *Gegen die Philosophen* und *An Musonios* ist bereits oben im Kapitel zum Leben Dions die Rede gewesen⁹⁰. Synesios schreibt zu diesen beiden Werken: «Er selbst [Dion] greift mehrmals und mit sophistischer Vehemenz rückhaltlos die Philosophen und die Philosophie an. Der Grund ist, glaube ich, dass er dachte, dass auch die Rhetorik zur Wahrheit führt, weil er einen starken Charakter hatte und überzeugt war, dass es besser ist, gemäß der allgemeinen Meinung statt gemäß der Philosophie zu leben. Daher wurde seine Rede *Gegen die Philosophen* mit großem Eifer, ohne Einschränkungen und ohne auf Stilfiguren zu verzichten, verfasst. Auch die andere Rede *An Musonios* hat dieselbe Natur. Dion behandelt das Thema nicht als Schulübung, sondern schreibt mit Überzeugung»⁹¹. Auf Grundlage dieses Zeugnisses wurde angenommen, dass die beiden Schriften eine

⁸⁵ Stellensammlung in der *praefatio* zum 2. Band der Edition von Arnims, s. De Arnim (1893-1896) II, IV-IX; Jacoby (1958) FGrHist, III C, N. 707, 578-581.

⁸⁶ S. Philostratos *VS* I.7, 17-20 Kayser.

⁸⁷ S. Brancacci (1985) 105.

⁸⁸ S. Synes. *Dion* 2, 238, 13-14; 3, 241, 3 und 244, 2 Terzaghi.

⁸⁹ Zum *status quaestionis* s. Brancacci (1985) 190 Anm. 115. Von Arnim (1898) 154-155 hielt das Stück für unecht und stellte es daher ans Ende seiner Edition; vgl. von Arnim (1893-1896) II, 307-308).

⁹⁰ S. oben das Kapitel zum Leben Dions.

⁹¹ Synes. *Dion* 1, 236, 17-22 – 237, 1-6 Terzaghi.

Polemik gegen die Philosophen im Sinne der Politik Vespasians und seiner Vertreibung der Philosophen aus Rom enthielten⁹².

Es ist sehr wahrscheinlich, dass die Sammlung der Reden Dions, die Synesios zur Verfügung hatte, mehr Schriften über Diogenes und Sokrates enthielt als die uns überlieferten, und dass diese Schriften eine eigene Kategorie im *corpus* bildeten⁹³. Von diesen λόγοι über Diogenes und Sokrates sind die vier *Diogenesreden* (or. 6, 8, 9, 10) und, wenn man der Hypothese Hahns⁹⁴ folgt, die Rede *Über Sokrates* (or. 64) erhalten, die die *praefatio* zu den verlorenen Sokratesreden gebildet haben dürfte⁹⁵.

Ob es sich bei dem *Lob der Essener*, «einer glücklichen Gemeinde, die am Toten Meer, im Inneren von Palästina und in der Nähe von Sodom lag»⁹⁶, nur um ein Zitat aus einer Passage einer verlorenen Schrift handelt oder ob Dion den Essenern ein ganzes Werk gewidmet hat, ist ungewiss⁹⁷.

Der kurze Dion gewidmete Artikel in der *Suda*⁹⁸ vervollständigt unsere Kenntnisse bezüglich seiner Schriften. Die dort genannten vier Werke, *Ob der Kosmos verderblich sei*, *Lobrede an Herakles gegen Platon*⁹⁹, *Verteidigungsrede für Homer gegen Platon* (in vier Büchern), *Über die Tugenden von Alexander* (in acht Büchern) werden in keiner anderen Quelle erwähnt; das Zeugnis der *Suda* ist daher in diesem Fall besonders wertvoll.

Aldo Brancacci¹⁰⁰ hat den Versuch unternommen, diese nur dem Titel nach überlieferten Werke thematisch und literarisch einzuordnen sowie der Frage nach der Authentizität nachzugehen.

Der Traktat *Ob der Kosmos verderblich sei*, sollte Brancacci zufolge in die stoischen Studien über das Weltall eingeordnet und mit den kosmologischen Untersuchungen der *Borystenitischen Rede* in Verbindung gebracht werden¹⁰¹.

⁹² Ausführlich zum Thema Brancacci (1985).

⁹³ Synes. *Dion* 3, 240, 3 Terzaghi sagt «ἐν τοῖς συχνοῖς λόγοις», was impliziert, dass es mehrere solcher Reden gab und dass sie sich im selben Abschnitt des *corpus* befanden. Es waren wahrscheinlich auch mehr als die vier überlieferten, wie Brancacci (1977) 145 betont. Er hebt hervor, dass «da un lato Sinesio non precisa il numero dei Διογένους λόγοις, mentre ha chiaramente affermato che le orazioni Περί βασιλείας sono quattro». Vgl. auch von Arnim (1898) 375.

⁹⁴ S. Hahn (1896) 6.

⁹⁵ Zu einer Untersuchung des Zeugnisses des Synesios hinsichtlich der λόγοι über Diogenes und Sokrates s. Brancacci (1977) 141-157; Brancacci (1985) 193-194.

⁹⁶ S. Synes. *Dion* 3, 240, 10-13 Terzaghi. Qumran, Heimat der Gemeinde der Essener, befindet sich nördlich am Toten Meer, Sodom liegt südlich. Nach einer alten Tradition allerdings lag auch Sodom nördlich vom Toten Meer; s. dazu Treu (1958) 42-43.

⁹⁷ S. Jones (1978) 63-64; Brancacci (1985) 190-191; Klauck (2000) 19.

⁹⁸ S. *Suda*, s.v. Δίων, ὁ Πασικράτους (n. 1240) II, 117 Adler.

⁹⁹ Es wird hier die von Gallavotti (1931) 504-508 vorgeschlagene Konjektur angenommen (κατὰ pro καὶ).

¹⁰⁰ S. Brancacci (1985) 247-260.

Bezüglich der zweiten in der *Suda* genannten Schrift, der *Lobrede an Herakles gegen Platon*, nimmt Brancacci an, dass die Rede ein Lob der ethischen Qualitäten des Herakles, der emblematischen Gestalt der Kyniker, so wie eine Deutung des Mythos von Herakles am Scheideweg unter politischem Aspekt enthielt. Herakles musste nämlich nicht nur zwischen Lust und Tugend, sondern auch zwischen βασιλεία und τυραννίς entscheiden. Die schon bei Dion an anderen Stellen vorhandene Polemik gegen Platon lag in der Aussage, dass nicht derjenige König sei, der über theoretische Kenntnisse vom Königtum verfügt, sondern derjenige, der diese Kenntnisse in die Praxis umsetzt und sich korrekt auf seine Bürger und auf das Gesetz bezieht¹⁰².

Etwas mehr lässt sich über die *Verteidigungsrede für Homer gegen Platon* sagen. Dion bewertet an vielen Stellen die homerische παιδεία positiv¹⁰³ und verteidigt in gewisser Hinsicht den Dichter gegen die Angriffe Platons, der im 10. Buch seiner *Republik* Homer und die Dichtung aus dem Idealstaat verbannte. Möglicherweise lassen sich einige von Dion in dieser Rede angeführte Argumente zu Homers Verteidigung aus den erhaltenen Reden rekonstruieren. Ein Indiz, das die dionische Urheberschaft der Schrift und das Zeugnis der *Suda* bestätigen würde, ist eine Stelle aus der Rede *Über Homer*. Dion spricht dort im Paragraphen 3 von der Wirksamkeit der homerischen Dichtung als Erziehungsmittel und behauptet, dass man für ein solches Thema «eine andere, umfassendere, ausführlichere und nicht einfache Rede» benötige¹⁰⁴.

Die Schrift *Über die Tugenden des Alexander* fügt sich in das große Interesse ein, das die Gestalt des makedonischen Königs im 1. und 2. Jh. n. Chr. erregte. Dieses Interesse ist auch im *corpus dionium* insbesondere in der zweiten und in der vierten Rede *Von der Herrschaft* spürbar¹⁰⁵. Es ist daher wahrscheinlich, so Brancacci, dass Dion im verlorenen Traktat die Gestalt Alexanders als Vorbild für vollkommenes Königtum nahm, «il βασιλεύς ideale, fornito di quegli attributi etici in tramite cui è legittimato il potere politico»¹⁰⁶. Diese Vorbildfunktion taucht insbesondere auch in der zweiten Rede *Von der Herrschaft* auf.

¹⁰¹ S. dazu Brancacci (1985) 259-260.

¹⁰² S. Brancacci (1985) 256-259.

¹⁰³ S. vor allem die Reden *Über Homer* (or. 53) (s. dazu Fornaro (2002b) 83-104; Fornaro (2003) 331-349); *Über Homer und Sokrates* (or. 55); *Agamemnon oder vom Königtum* (or. 56) und *Chryseis* (or. 61).

¹⁰⁴ S. dazu den Kommentar zur 14. Rede, Anm. 21, 3.

¹⁰⁵ Von der Gestalt des Alexander, wie Brancacci (1985) 248-249 betont, zeichnet Dion kein eindeutiges Bild. Die unterschiedlichen Meinungen zu dieser Figur hängen vom nicht immer idyllischen Verhältnis Dions zu den Kaisern und von der Debatte über das Königtum ab.

¹⁰⁶ S. Brancacci (1985) 253.

Unter dem Namen *Dions* sind auch fünf kurze Briefe überliefert¹⁰⁷. Die ersten zwei sind nach der Meinung einiger Forscher an einen gewissen Rufus adressiert, der mit dem Stoiker Musonios zu identifizieren ist¹⁰⁸. Bezüglich des schwierigen Problems der Autorschaft, hebt Desideri hervor, dass, gesetzt den Fall, dass Dion nicht der Autor der Briefe ist: «la presenza di un destinatario come Musonio Rufo (se proprio di lui si tratta) rivela quanto meno una buona conoscenza delle circostanze della vita di Dione da parte di chi ha composto l'epistolario» und dass «la raccolta (forse incompleta?) è una prova della fortuna di Dione presso i posteri»¹⁰⁹.

Zu nennen sind noch einige weitere Schriften, die in dem Cassius Dio gewidmeten Artikel der *Suda* zu finden sind und die einige Forscher unserem Redner zuschreiben. Es handelt sich um die schon erwähnten Γειά, um die Περσικά und um die Rede Κατὰ Τραιανόν¹¹⁰. Schließlich ist noch zu erwähnen, dass Stobaios zwei Reihen von Texten nennt, die er Dion zuschreibt. Es handelt sich um drei unter dem Stichwort ἐκ τῶν Δίωνος χειρῶν und vier unter dem Stichwort Διογένους und ἐκ τῶν Διογένους διατριβῶν aufgeführte Reden¹¹¹.

3. ‚Sklaverei‘ und ‚Freiheit‘ im *corpus dionium*

3.1 Terminologie

Im Gegensatz zum Begriff ‚frei‘, der ausschließlich mit dem Wort ἐλεύθερος bezeichnet wurde, gebrauchten die Griechen verschiedene Bezeichnungen für Abhängigkeitsverhältnisse und die in diesen Verhältnissen stehenden Personen¹¹². Diese verschiedenen Bezeichnungen sind auch in den Werken Dions zu finden. Er verwendet im Wesentlichen drei Begriffe, um unfreie Menschen zu bezeichnen: δοῦλος, οἰκέτης und

¹⁰⁷ S. Hercher (1873) 259. Die Briefe sind auch in der Loeb-Edition abgedruckt worden; s. Band 5, 353, 359.

¹⁰⁸ An Musonios denken Lamar Crosby (1951) 353 (mit Zweifel) und Klauck (2000) 19. Skeptisch ist dagegen Desideri (1991b) 3925.

¹⁰⁹ S. Desideri (1991b) 3925-3926.

¹¹⁰ Cfr. *Suda*, s.v. Δίων, ὁ Κάσιος (Nr. 1239) II, 116-117 Adler. Der erste, der die beiden Schriften Dion zugeschrieben hat, ist Haupt (1884) 395-397; vgl. auch Brancacci (1985) 261-262, der diese Zuschreibung für wahrscheinlich hält und bemerkt, dass man nicht ausschließen könne, dass die Περσικά ein Untertitel der *Borysthenitischen Rede* seien und dass die Schrift auch einen Auszug aus der 36. Rede enthielt. Dagegen Klauck (2000) 18. Man hat keine Beurteilungsgrundlage, um Dion das Werk Βίος Ἀρριανοῦ τοῦ φιλοσόφου zuzuschreiben. Die *Suda* erwähnt den Titel im Cassius Dio gewidmeten Artikel; Haupt (1884) 395-397 schrieb auch dieses Werk Dion zu.

¹¹¹ Cfr. Stob. *Flor.* III 7-28; III 13,42; III, 34, 16 (ἐκ τῶν Δίωνος χειρῶν) e III 13,37; III 13, 38; III 8, 15; IV 8, 27 (Διογένους). Zu den dionischen χρεῖαι s. Brancacci (1985) 126-128; Desideri (1991b) 3925.

¹¹² S. dazu Kästner (1981) 282.

ἀνδράποδον. In kleinerer Anzahl finden sich auch noch andere Bezeichnungen im *corpus dionium*. Es handelt sich um die Begriffe ὑπηρέτης, διάκονος, ἀκόλουθος und παῖς. Die von Dion gebrauchten Bezeichnungen waren schon im 5. Jh. v. Chr. die am häufigsten verwendeten¹¹³. Nur in einem Fall unterscheidet sich Dion von den Autoren des 5. und 4. Jh. v. Chr. Der Begriff θεράπων nämlich, der sich bis zu den Homerischen Epen als Bezeichnung für die (freien) Kriegs- und Kampfgefährten¹¹⁴ zurückverfolgen lässt und bei den Rednern und Geschichtsschreibern des 5. und 4. Jh. v. Chr. als Synonym für οἰκέτης verwendet wurde¹¹⁵, erscheint bei Dion nur im poetischen Kontext. Man findet diese Bezeichnung nämlich in einer epischen Parodie (s. *or.* 32, 84) und im Ausdruck ‚Diener der Musen‘ (s. *or.* 33, 12; 36, 33: Μουσῶν θεράποντα), bezogen auf Archilochos und die alten Dichter. Der Begriff θεράπων erhielt diese neue Bedeutung (Diener von Gottheiten, der Musen, des Apollon, des Ares) schon in der archaischen Zeit, als die freien Gefolgsleute aus dem Heerwesen verschwanden, und ist in den Homerischen Hymnen, in der nachhomerischen Dichtung, bei Hesiod und in der Lyrik wiederzufinden¹¹⁶. Zur Zeit Dions war die Bezeichnung θεράπων wahrscheinlich aus der gesprochenen Sprache verschwunden und wurde als archaisches Wort wahrgenommen, daher als für epische Verse geeignet gehalten und im festen Ausdruck Μουσῶν θεράπων weiter verwendet. Wenn man das Auftreten des Wortes bei den Autoren der frühen Kaiserzeit beobachtet, kann man annehmen, dass der Begriff tatsächlich in der gesprochenen Sprache ungebräuchlich gewesen sein muss. Bei Musonius Rufus, Epiktet und Maximus von Tyros kommt der Begriff θεράπων überhaupt nicht vor. Bei Aelius Aristeides ist er zweimal zu finden mit der Bedeutung von ‚Diener einer Gottheit‘ (s. *Gegen Plat.* 293, 30: Ἀρχίλοχον καὶ Μουσάων θεράποντα; *Gegen Plat.* 297, 19: τοῦ Απόλλωνος θεράπων). Bei Lukian erscheint der Begriff nur in epischen Versen (*Her.* 7; *De paras.* 47), in Orakelsprüchen (*Alex.* 24 und 48) und in der archaischen Bedeutung von ‚Diener einer Gottheit‘ (*Bis acc.* 9: Pan ist Diener des Dionysos, *De salt.* 22: die Satyren sind Diener des Dionysos; *Deor. conc.* 2: Diener der Götter). Ein interessanter Fall ist im Dialog *De parasito* zu finden, in dem Tychiades und Simon sich mit der Frage auseinandersetzen, ob die ‚Parasitik‘ eine Kunst sei. Simon, der Parasit, will seinem Gesprächspartner Tychiades zeigen, dass es in der Vergangenheit viele berühmte Beispiele für Parasiten gibt. Er beteuert, dass auch Patroklos

¹¹³ Gschnitzer (1963); Kästner (1981) 282-315.

¹¹⁴ Greenhalgh (1982) 81-86.

¹¹⁵ Gschnitzer (1963) 23-24; Kästner (1981) 300-301.

¹¹⁶ Einige Stellen bei Kästner (1981) 300.

Parasit des Achill gewesen sei. Simon zitiert einige Verse aus der Ilias, in denen Patroklos als θεράπων des Achill bezeichnet wird (*De Paras.* 47 = *Il.* 23, 90: καὶ σὸν θεράποντ' ὀνόμηνεν). Simon hält θεράπων für ein Synonym von παράσιτος. Er stellt nämlich fest, dass Homer Patroklos nicht mit θεράπων bezeichnet hätte, wenn er ihn als Freund des Achill hätte darstellen wollen, weil Patroklos frei war. Und er fügt hinzu, dass die θεράποντες weder Sklaven noch Freunde sind und dass Homer Merion den Diener des Idomeneus (*De Paras.* 47; vgl. *Il.* 23, 113: Μηριόνης θεράπων ἀγαπήνορος Ἴδομενῆος) nennt, weil damals Parasiten mit jenem Begriff bezeichnet wurden. Daraus kann man erschließen, dass θεράπων zur Zeit Lukians ein archaisches Wort war, dessen Bedeutung nicht immer ganz deutlich war.

Was die anderen Bezeichnungen anbelangt, so ist hervorgehoben worden, dass δοῦλοι, οἰκέται und ἀνδράποδα Unfreie «nicht je nach ihrer rechtlichen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen Stellung, sondern je nach dem gedanklichen Zusammenhang, in dem sie erwähnt werden»¹¹⁷, bezeichnen.

Fritz Gschnitzer und Ursula Kästner haben die Bedeutung der einzelnen Begriffe bei den Autoren des 5. und 4. Jhs. v. Chr. präzisiert. Ich fasse ihre Schlussfolgerungen zusammen. Δοῦλος ist eine der am meisten verbreiteten Sklavenbezeichnungen und wird verwendet, wenn man die Unfreiheit einer Person als Pendant zur Freiheit betonen will. «Es steht eben immer dann, wenn ἐλεύθερος ‚frei‘ im Gegensatz hinzugesetzt ist oder wenigstens hinzugedacht ist, vor allem natürlich auch dann, wenn der Status einer Person definiert werden soll»¹¹⁸. Mit dem Begriff οἰκέτης ist das Augenmerk auf die Verhältnisse zwischen Sklaven und Herren und auf die Bindung des Sklaven mit dem οἶκος gerichtet¹¹⁹. Ἀνδράποδον bezeichnet den Sklaven als Sache, als ein Stück Besitz. Diese Bezeichnung «sagt nichts über das Verhältnis des Sklaven zu seinem Herrn aus. Derselbe Sklave, der bei einer Aufzählung mit Vieh, Hausrat etc. ἀνδράποδον genannt wird, könnte natürlich in einem anderen Zusammenhang als ‚δοῦλος‘ oder ‚θεράπων‘ oder anders bezeichnet werden»¹²⁰. Die von Kästner beschriebene Verwendung des Begriffs ἀνδράποδον

¹¹⁷ Gschnitzer (1963) 23-24.

¹¹⁸ Gschnitzer (1963) 7, vgl. Kästner (1981) 297.

¹¹⁹ Gschnitzer (1963) 16-23; Kästner (1981) 298-300; vgl. Klees (1975) 29-30.

¹²⁰ Kästner (1981) 314; vgl. Gschnitzer (1963) 12-16; Klees (1975) 31-34.

umgrenzt allerdings nicht alle Fälle. Wie Gschnitzer betont, scheint ἀνδράποδον (und auch οἰκέτης) eine allgemeine Bezeichnung für Sklaven zu werden¹²¹.

Die oben skizzierten Verwendungsbereiche sind zum Teil auch in den Schriften Dions erkennbar.

Δοῦλος ist die am meisten verwendete Bezeichnung. Damit betont Dion die Unfreiheit eines oder mehrerer Menschen im Gegensatz zur Freiheit. So wird in der 25. Rede als Genius (δαίμων) eines Menschen «das, was Macht über einen hat und dem jeder Mensch in seinem Leben folgt, gleich, ob frei oder unfrei (ὁμοίως μὲν ἐλεύθερος, ὁμοίως δὲ δοῦλος), reich oder arm, König oder Bürger» (Dion *or.* 25, 1) bezeichnet. Ebenfalls im Hinblick auf den Genius betont Diogenes in der 4. Rede, «dass der Geist (δαίμων) des verständigen und guten Menschen gut, der des schlechten schlecht ist, ebenso der eines freien Menschen frei (ὡσαύτως δὲ ἐλεύθερος μὲν ὁ τοῦ ἐλευθέρου), der eines Sklaven unfrei (δοῦλος δὲ ὁ τοῦ δούλου)» (Dion *or.* 4, 80; vgl. auch *or.* 1, 22; 10, 4; 71, 3)¹²². Der Gegensatz ἐλεύθερος-δοῦλος ist auch in der 14. Rede grundlegend. Im ersten Paragraphen der Rede wird betont, dass die Menschen nicht wüssten, was frei sein (τί ἐστιν ἐλεύθερον) und Sklave sein (τί δουλεύειν) bedeutet. Die von den meisten Menschen angegebene Definition von ‚frei sein‘¹²³ sei nämlich falsch, wenn man sie auf Seemänner, Sänger, Soldaten und Patienten anwendet. Diese, die bekanntlich (ihrem Status nach) freie Menschen sind (ἐλεύθεροι: s. §§ 5 und 7), seien laut der erwähnten Definition Sklaven (δοῦλοι: s. §§ 6 und 7). Auch im zweiten Teil der Rede liegt der Gegensatz ἐλεύθερος-δοῦλος vor. Freie (ἐλεύθεροι) sind diejenigen, die handeln dürfen, wie sie wollen; Sklaven (δοῦλοι) sind dagegen diejenigen, denen diese Möglichkeit entzogen wird (s. §§ 13-14). Diese Aussage führt, im weiteren Verlauf der Rede zu dem Schluss: «Und so sind die besonnenen Menschen [...] frei (ἐλευθέρους τε εἶναι) und es ist ihnen erlaubt zu handeln, wie sie wollen, die unbesonnenen sind aber Sklaven (δούλους τε εἶναι), und sie tun, was ihnen nicht erlaubt ist» (*or.* 14, 17). Am Ende der Rede kommt der Gegensatz zwischen freien Menschen und Sklaven erneut zur Sprache. Nachdem die Nutzlosigkeit äußerer Merkmale vertreten wird, um den Status eines Menschen zu bezeichnen, wird ironisch gesagt: «Nun, wie es damals Zeichen des Königtums gab, so ist es notwendig auch jetzt Kennzeichen der Freiheit zu haben, und mit einem Filzhut auf dem Kopf

¹²¹ Gschnitzer (1963) 16 und Anm. 1.

¹²² Der Gegensatz von δοῦλος kann auch βασιλεύς (König) sein, wie es in 4, 64 und 75 der Fall ist.

¹²³ S. *or.* 14, 3: «Niemandem untergeordnet zu sein, sondern einfach zu tun, was einem gut scheint».

umherzugehen, andernfalls können wir den Freien nicht von dem Sklaven unterscheiden (οὐ δυνασόμεθα γινῶναι τὸν ἐλεύθερον ἢ τὸν δοῦλον)» (or. 14, 24).

Auch in der 15. Rede sind ἐλεύθερος und δοῦλος gegenübergestellt. Die Hauptfrage der Rede lautet nämlich: «Wie kann man denn erkennen, [...], wer Sklave und wer frei ist?» (or. 15, 2: Πότερον δὲ ἔστιν [...] εἰδέναι ὅστις δοῦλος ἢ ὅστις ἐλεύθερος;). Im ersten Teil der Rede wird eine Parallele zwischen freien Frauen und Sklavinnen hinsichtlich der Zeugung von Kindern gezogen. Die freien Frauen (αἱ μὲν ἐλεύθεραι γυναῖκες), die keine Kinder haben könnten, ließen sich häufig Kinder unterschieben. Die Sklavinnen (τὰς δὲ δούλας τούναντιον) dagegen brächten ihr Kind zum Teil vor der Geburt, zum Teil nach der Geburt um (or. 15, 8; vgl. auch §§ 11, 20, 21, 23, 27, 29, 31, 32).

Der Gegensatz ἐλεύθερος-δοῦλος bleibt implizit, auch wenn das Substantiv ἐλεύθερος nicht ausdrücklich genannt wird. Liest man eine Aussage wie die folgende: «Den Sklaven glaubt niemand, wenn man etwas mit ihnen vereinbart, weil sie nicht ihre eigenen Herren sind» (or. 74, 9), ist der Gegensatz impliziert: Die freien Menschen sind glaubwürdig, weil sie ihre eigenen Herren sind. Auch eine weitere Passage aus der 7. Rede lässt sich hier aufführen. Um zu beweisen, dass auch arme Leute gastfreundlich sein können, wird die Gestalt des Eumaios eingeführt, der als Sklave und arm (δοῦλον καὶ πένητα) bezeichnet wird (or. 7, 83). Er habe Odysseus trotzdem gastlich zum Essen und Schlafen bei sich aufgenommen. Der implizite Gegensatz sind selbstverständlich die reichen und freien Menschen, deren Gastfreundlichkeit nicht in Frage steht (zu weiteren unausgedrückten Gegensätzen s. or. 4, 96-97; 7, 148; 10, 6; 79, 1).

Auch οἰκέτης wird bei Dion verwendet, wenn vom Umgang des Herrn mit dem Sklaven die Rede ist. Diese Bezeichnung kommt in der 10. Rede häufig neben παῖς vor. Im ersten Teil dieser Rede diskutiert der Kyniker Diogenes mit einem Sklavenbesitzer, dessen Sklave weggelaufen ist, über die Vorteile und insbesondere die Nachteile, einen Sklaven zu halten. Ein Nachteil liegt darin, dass die Herren sich um ihre Sklaven kümmern müssen, und das ist bei den Reichen, die mehrere Sklaven besitzen, in besonderem Maße der Fall: «Sie müssen ihre Diener (τῶν οἰκετῶν), wenn sie krank sind, pflegen, und sind dabei auf Ärzte und Krankenwärter angewiesen» (or. 10, 9). Ein Sklave im Haus stelle auch eine Gefahr für die Kinder dar, behauptet Diogenes: «Glaube mir, sobald ein Diener (οἰκέτης) im Hause ist, entarten die Kinder, werden faul und überheblich, weil einer da ist, der sie bedient, und sie jemanden haben, auf den sie herabsehen können» (or. 10, 13; vgl. auch §§ 5, 7, 8, 10, 12, 16). Das Verhältnis zwischen Herren und Sklaven gilt in der 66. Rede als Parallele zum

Verhalten eines Menschen, der sich um des Ruhmes willen unterordnet. «Was könnte es aber Unglückseligeres geben als Menschen, die von anderen abhängig sind und jeden, der ihnen begegnet, zu ihrem Herrn haben, stets gezwungen, nach ihm zu sehen, und sein Gesicht wie die Diener (τοῖς οἰκέταις) die Miene ihrer Herren zu beobachten?» (*or.* 66, 13; vgl. auch §§ 14 und 16 und *or.* 31, 51; 38, 15; 45, 10).

Die familiäre Seite der Sklaverei ist auch in der ersten unserer Reden über Sklaverei und Freiheit Thema. Οἰκέτης ist dort nur dann die Bezeichnung von Sklaven, wenn konkrete Beispiele von Verhältnissen zwischen Herren und Sklaven eingeführt werden. An einer Stelle werden Diener (οἱ οἰκέται) erwähnt, die dem Arzt bei der Heilung ihres Herrn helfen (*or.* 14, 7). Im Paragraphen 10 sind es die Diener selbst, die erkranken: «Ist es für den Herrn ein Vorteil, wenn der Diener (ὁ οἰκέτης) stirbt oder krank oder unbrauchbar ist? Das würde niemand sagen, vielmehr das Gegenteil, glaube ich, dass er lebt und gesund und brauchbar ist. Eben dieses zeigt sich vorteilhaft auch für den Diener (τῷ οἰκέτῃ); und so wird der Herr, wenn er Vernunft hat, dem Diener (τῷ οἰκέτῃ) nur Befehle geben, die für jenen vorteilhaft sind; diese zeigen sich nämlich vorteilhaft auch für ihn selbst als vorteilhaft heraus» (*or.* 14, 10).

Bei Dion ist allerdings οἰκέτης gemäß einer Tendenz der Verallgemeinerung der Bedeutung einiger Sklaventermini, die schon bei den Autoren des 4. Jhs. zu beobachten ist¹²⁴, auch eine allgemeine Sklavenbezeichnung geworden. Die Verallgemeinerung ist in der 15. Rede besonders auffallend. Im Paragraphen 25 ist die Rede von den unterschiedlichen Möglichkeiten, Sklaven zu erwerben. Es wird hervorgehoben, dass ein Teil der Herren seine Sklaven (τοὺς οἰκέτας) wie auch den ganzen übrigen Besitz durch Schenkung, Erbschaft oder Kauf bekomme. Da hier der Sklave als Ware betrachtet wird, hätte man eher die Bezeichnung ἀνδράποδα erwartet¹²⁵. In einer darauf folgenden Passage fragt der Erzähler sich, ob die Gefangennahme oder die Geburt eine Person zum Sklaven macht und ob die Nachkommen eines Gefangenen oder eines gebürtigen Sklaven zu Recht Unfreie sind. Wenn die Abstammung zum Sklaven macht, wird betont, dass «die Nachkommen von freigeborenen Gefangenen [...] keine Sklaven (οἰκέται)» seien. Man hätte in diesem Fall eher δοῦλοι erwartet, weil die Betonung auf den Gegensatz frei/unfrei gelegt wird (vgl. auch *or.* 15, 12).

¹²⁴ S. dazu Gschnitzer (1963) 16 und Anm. 1; Kästner (1981) 299-300. Es handelt sich um die Begriffe οἰκέτης und ἀνδράποδον.

¹²⁵ S. unten.

Ἄνδράποδον bezeichnet bei Dion in den meisten Fällen die Sklaven als Gut, als Ware, die man kaufen, verkaufen und erwerben kann. In einer Auflistung von Gütern ist immer ἀνδράποδα das Wort, das die Sklaven bezeichnet. So erzählt Dion in der *Enböischen Rede* von Leuten, die «wertvolle Äcker, je ganze Dörfer, viel Vieh und Zugtiere und Sklaven (ἀνδράποδα)» besitzen (*or.* 7, 31) und spricht von reichen Menschen, die «große Mietshäuser, Schiffe und eine Menge Sklaven (ἀνδράποδα πολλά) haben» (*or.* 7, 104; vgl. *or.* 10, 15; 31, 58; 68, 4). In einer Auflistung von Menschen werden die Sklaven dagegen nicht mit ἀνδράποδα, sondern mit anderen Begriffen wie etwa οἰκέται bezeichnet. In Kelainai finden jedes zweites Jahr die Gerichtsverhandlungen statt und eine Menschenmenge kommt in die Stadt, darunter «Prozessierende, Richter, Redner, leitende Beamte, Diener (ὑπηρετῶν), Sklaven (οἰκετῶν), Kuppler, Maultiertreiber, Händler, Dirnen, Handwerker) (*or.* 35, 15).

Gelegentlich ist ἀνδράποδον auch zusätzlich verächtlich konnotiert. In der 32. Rede übt Dion Kritik an den Alexandrinern, weil sie eine unmäßige Leidenschaft für Musik und Pferderennen hätten, die sie um den Verstand brächte. Er behauptet, dass er lieber als Räuber als aus einem solchen Grund sterben möchte, und fügt hinzu: «Das eine ist der Tod eines heruntergekommenen Mannes, das andere der eines armseligen Sklaven (δυστυχοῦς ἀνδραπόδου)» (*or.* 32, 49; vgl. auch *or.* 32, 87). Nochmals in der Rolle eines Moralisten erscheint Dion vor den Tarsern. Seine Kritik richtet sich auch hier auf die Leidenschaft für Pferderennen. In diesem Kontext heißt es: «und doch ist es bei den Pferden häufig gerade nicht der Herr, sondern der niedrige Sklave (φαῦλον ἀνδράποδον), der den Zügel hält» (*or.* 33, 5). Gegen den Luxus äußert sich Dion in der 13. Rede, indem er Tapferkeit, Gerechtigkeit und Selbstbeherrschung als wahre Tugend anerkennt und Reichtum und Luxus ablehnt. Er sagt den Athenern, dass ihre luxuriösen Güter unnötig sein werden, wenn sie den Gipfel der Tüchtigkeit erreicht haben werden: «Ihr werdet in kleineren und zweckmäßigeren Häusern wohnen und nicht mehr solche Scharen von faulen, unnützen Sklaven (ἀνδραπόδων ἀργῶν καὶ πρὸς οὐδὲν χρησίμων) halten» (*or.* 13, 35; vgl. auch *or.* 4, 22; 58, 3). Dieses negative Bild von Sklaven, das in einigen Reden auftaucht, entspricht sicher den allgemeinen Ansichten. In einigen Passagen, in denen Dion von den Sklaven im sozialen Sinne spricht, wird jedenfalls eine negative Einstellung ihnen gegenüber als minderwertige Menschen deutlich.

Wie bereits angedeutet lässt sich eine Verallgemeinerung der Bedeutung der verschiedenen Sklavenbezeichnungen auch beim Begriff ἀνδράποδον feststellen. Bei Dion kann man

einige Beispiele dafür finden. In der 10. Rede etwa trifft der Kyniker Diogenes einen Bekannten, dessen Sklave weggelaufen ist, als er sich auf den Weg nach Delphi machte, um das Orakel zu befragen. Diogenes spricht zu dem Mann: «Das ist ja zum Lachen! Du willst mit einem Gott umgehen und kannst nicht einmal mit einem Sklaven (ἀνδραπόδω) umgehen» (or. 10, 2). In der bereits erwähnten Rede *An die Alexandriner*, in der Dion die Bevölkerung von Alexandria wegen ihrer glühenden Leidenschaft für die Pferderennen und viele andere Sportarten kritisiert, wird behauptet: «Warum seid ihr so erregt? Was für eine Leidenschaft ist das? [...] Es geht nicht um ein Königreich, nicht um eine Frau, nicht um Leben und Tod, nein, es ist ein Kampf zwischen Sklaven (ἀνδραπόδω) um ein bisschen Silber. Bald unterliegen sie, bald siegen sie, aber immer sind sie die gleichen» (or. 31, 75; vgl. auch or. 9, 9; 9, 11; 10, 9; 34, 39; 66, 3). Auch das impliziert natürlich eine negative Sicht auf Sklaven im Allgemeinen.

Unter den seltener verwendeten Begriffen sind ὑπηρέτης, παῖς, διάκονος und ἀκόλουθος zu nennen. Ὑπηρέτης bezeichnet einen in seiner Tätigkeit dargestellten Sklaven. Als Diogenes sich selbst während der Isthmischen Spiele einen Fichtenkranz¹²⁶ aufsetzte, «ließen ihm die Korinther durch einige Dienstmänner (τῶν ὑπηρετῶν) sagen, er solle den Kranz absetzen und nichts gegen das Recht tun» (or. 9, 10). Und als Agesilaos mit dem Großkönig Krieg führte und Herr über das ganze untere Asien geworden war, «ließen sie (die Ephoren) ihn durch einen Diener (ὑπηρέτην) nach Sparta rufen» (or. 56, 7; vgl. auch or. 7, 120; 35, 15; 36, 33; 49, 8). Ὑπηρέτης ist bei Dion auch eine allgemeine Bezeichnung für Sklaven (s. or. 3, 40; 4, 97).

Παῖς bezeichnet bei Dion den Haussklaven und wird ähnlich wie οἰκέτης verwendet. Dies kann man deutlich in der 10. Rede feststellen, in der die beiden Begriffe abwechselnd gebraucht werden. Am Beginn der Rede erzählt ein Mann dem Philosophen Diogenes: «Ich bin eigentlich unterwegs nach Delphi, Diogenes, um das Orakel zu befragen. Aber als ich durch Böotien reisen wollte, lief mir mein Sklave (ὁ παῖς), der mich begleitete, davon, und jetzt will ich nach Korinth, denn vielleicht kann ich meinen Sklaven (τὸν παῖδα) dort ausfindig machen» (or. 10, 2). Diogenes hält den Versuch seines Bekannten für lächerlich, da die Diener ihrem Besitzer keinen Vorteil bieten. Ein Diener fügt ganz im Gegenteil der ganzen Familie Schaden zu und der Herr sollte sich über den Verlust seines Sklaven freuen: «Wenn du jetzt allein im Haus bist, brauchst du dir keine Gedanken zu machen, der Sklave (ὁ παῖς) könnte etwas stehlen, oder, schläfst du, er könnte wachen und etwas anstellen. All

¹²⁶ Das war der Preis für die Sieger bei den Isthmischen Spielen.

das musst du bedenken. Und dann, wenn du eine Frau hast - früher hätte sie es nicht für nötig gehalten, sich um dich zu kümmern, sie sah ja, dass ein Diener (οἰκέτην) im Haus war. [...] Glaube mir, sobald ein Diener (οἰκέτης) im Haus ist, entarten die Kinder, werden faul und überheblich» (or. 10, 12-13). Man kann allerdings in der 10. Rede feststellen, dass der Herr für seinen Diener stets den Begriff παῖς verwendet, während Diogenes ihn οἰκέτης nennt. Wahrscheinlich deutet παῖς in dieser Rede auf ein engeres Verhältnis zwischen Herr und Diener hin.

Das Wort παῖς bezeichnete schon in der klassischen Epoche sowohl einen minderjährigen Knaben als auch einen Sklaven. Golden stellt fest, dass die Ähnlichkeiten zwischen Kindern und Sklaven vor allem in ihrer sozialen Stellung zu finden seien. Auf diese Ähnlichkeiten beziehen sich die beiden Gesprächspartner in der 15. Rede¹²⁷.

Neben παῖς wird ein Diener auch mit dem Begriff διάκονος bezeichnet. Kästner stellt fest, dass die Beantwortung der Frage, ob διάκονος eine Sklavenbezeichnung ist, schwierig sei. Ihrer Untersuchung zufolge handelt es sich bei διάκονος um einen Terminus, «der zumindest auf Sklaven angewendet werden kann»¹²⁸. Das Wort erscheint bei Dion in der 10. Rede neben οἰκέτης als Bezeichnung für Sklaven, als Diogenes die Schwierigkeiten der Reichen aufzählt, die durch den Besitz mehrerer Sklaven verursacht werden können. Daraus ergibt sich folgendes, so Diogenes: «manchmal stecken sie mehr in der Klemme als ihre armen Diener (διακόνων τῶν πενήτων), die keinen Sklaven (οὐδένα οἰκέτην) haben» (or. 10, 10; vgl. auch or. 32, 1; 49, 8; 49, 10).

Der Begriff ἀκόλουθος bezeichnet ab dem 5. Jh. den Sklaven, der seinen Herrn in unterschiedlichen Angelegenheiten, etwa in den Krieg oder auf einer Reise, begleitet¹²⁹. Bei Dion erscheint das Wort nur dreimal. In der *Borysthenitischen Rede* berichtet Dion, einen gewissen Kallistratos getroffen zu haben: «Da kam Kallistratos auf dem Pferd von außerhalb zurück. Zunächst ritt er an uns vorbei, kaum aber hatte er uns überholt, stieg er ab, gab das Pferd seinem Begleiter (τῷ ἀκολούθῳ) und kam mit Anstand auf uns zu» (or. 36, 7; vgl. auch or. 40, 2; 66, 11). Eine typische Sklavenaufgabe, nämlich das Begleiten des Herrn, wird in der Rede 15 mit dem Verb ἀκολουθέω bezeichnet. Der erste Sprecher fragt seinen Gesprächspartner, was er getan habe oder ihm geschehen sei, dass der andere behauptet, er sei ein Sklave. Der Kontrahent antwortet: «Ich weiß, dass du von einem Herrn ernährt wirst und dass du ihn begleitest (ἀκολουθοῦντα ἐκείνῳ) und machst, was

¹²⁷ S. dazu or. 15, 18 und den Kommentar, Anm. 18, 3-4.

¹²⁸ Kästner (1981) 307-308.

¹²⁹ Kästner (1981) 309-310.

auch immer er befiehlt: andernfalls wirst du geschlagen» (*or.* 15, 18; vgl. auch *or.* 10, 6; 30, 43).

Nur zwei Begriffe bezeichnen bei Dion weibliche Sklaven: δούλη und θεραπαινά. Das Femininum von ολέτης, ολέτις, erscheint in der gesamten griechischen Literatur nur selten¹³⁰ und kommt bei Dion gar nicht vor.

Die beiden Begriffe unterscheiden sich bei Dion semantisch nicht. In der 56. Rede wird Briseis «Dienerin, dazu noch Kriegsgefangene (θεραπαίνης καὶ ταύτης αἰχμαλώτου)» (*or.* 56, 15) genannt. In der 15. Rede, als der erste Gesprächspartner sich auf Herakles bezieht, wird erzählt, dass der Held sich mit der Sklavin des Iardanos (τῆ Ἰαρδάνου δούλη) eingelassen hat (*or.* 15, 5; vgl. auch *or.* 15, 10, wo von der phrygischen Dienerin (δούλην) des Priamos die Rede ist). Auch für Gruppen von Sklavinnen werden beide Begriffe gleichermaßen gebraucht: In der 15. Rede berichtet der erste Gesprächspartner, dass es in Athen üblich sei, dass die Bürger mit ihren Dienerinnen (θεραπαίνας) schliefen, die einen heimlich, die anderen auch offensichtlich (*or.* 15, 5; vgl. auch *or.* 15, 6). Um die gleiche Handlung zu beschreiben, verwendet Dion auch den Begriff δούλη: Während Odysseus nicht in der Heimat war, hat Antinoos mit dessen Dienerinnen (παῖς δούλαις) geschlafen (*or.* 55, 20). Eine verbreitete Praxis sei, behauptet der zweite Gesprächspartner in der 15. Rede, dass die Sklavinnen (πὰς δούλας) ihre Kinder teils vor der Geburt, teils danach umbrächten (*or.* 15, 8).

Ἐλεύθερος und δοῦλος werden auch in übertragener Bedeutung verwendet, um einen ethischen, inneren, und keinen rechtlichen Status zu bezeichnen. ‚Sklaven‘ im ethischen Sinne werden ab dem 5. Jh. v. Chr. mit dem Begriff δοῦλοι bezeichnet. Ἐλεύθεροι werden im Gegensatz dazu die innerlich freien Menschen genannt¹³¹.

In dieser Verwendung sind die Begriffe auch bei Dion zu finden. In der 4. Rede lässt Dion den Kyniker Diogenes mit Alexander dem Großen über das Königtum diskutieren. Ein guter König, so Diogenes, kennt sich selbst und weiß, dass mangelnde Einsicht die gefährlichste Krankheit sei. Alexander könne daher kein wahrer König sein, bevor er nicht diese Lehre übernommen und sich selbst erkannt habe. In dem Gespräch werden die Schwächen des Königs deutlich. Der Kyniker behauptet nämlich, dass Alexander «Sklave (δοῦλον) seines Ruhmes» sei (*or.* 4, 60) und dass er seinem Geist dienen solle, «nicht als

¹³⁰ Gschnitzer (1963) 23; Kästner (1981) 300.

¹³¹ S. dazu Gschnitzer (1963) 9-10; Kästner (1981) 294.

Sklave, unfrei (δοῦλον καὶ ἀνελεύθερον) und schlecht [...] sondern zum Herrschen befähigt» (or. 4, 75).

Gerade um eine genauere Interpretation der Begriffe δοῦλος und ἐλεύθερος geht es in unseren beiden Reden *Über Sklaverei und Freiheit*. Dion (in der 14. Rede) und der erste Sprecher (in der 15. Rede) sehen in der Sklaverei und in der Freiheit innere Haltungen und stellen fest, dass der wahre Sklave nicht an äußeren Merkmalen wie Ketten oder Tätowierungen, sondern an einem freien Verstand¹³² zu erkennen sei. Sie unterstreichen auch, dass der unfreie Status eines Menschen nicht vom Stand seiner Eltern abhängt, sondern von ihm selbst. Ein anonym Kontrahent (in der 14. Rede) und der zweite Gesprächspartner (in der 15. Rede) schließen sich der Meinung der meisten Menschen an, derzufolge Sklaverei und Freiheit rechtlich bestimmbar seien und Sklave derjenige, der von unfreien Eltern abstammt, der gekauft, verkauft, vererbt, hart behandelt und gefesselt werden kann. Dion zufolge kann jedoch sogar der Großkönig Sklave (δοῦλον) sein, wenn er unvernünftig sei, dagegen könne ein anderer, der für einen Sklaven gehalten werde (τινα δοῦλον δοκοῦντα) und mehrfach verkauft worden sei, eher frei sein (μᾶλλον ἐλεύθερον) als der Großkönig (or. 14, 18). Frei (ἐλευθέρους) seien nämlich nur die besonnenen Menschen (τοὺς φρονίμους), und nur sie dürften handeln, wie sie wollten; die unbesonnenen Menschen (τοὺς ἀνοήτους) seien dagegen Sklaven (δούλους) und täten, was sie nicht dürften (or. 14, 17). In der 15. Rede wird betont, dass der Begriff δοῦλος im übertragenen Sinn sogar der ursprüngliche sei: «Ursprünglich war der sogenannte Sklave (δοῦλος) nicht eine Person, wie die meisten Menschen glauben, für deren Körper einer Geld bezahlt hat, oder die von sogenannten Sklaven abstammt, sondern eher eine Person von unfreier und knechtischer Gesinnung» (or. 15, 29).

Ich fasse jetzt die aus der terminologischen Untersuchung gewonnenen Ergebnisse zusammen. Δοῦλος ist bei Dion der allgemeinste Sklavenbegriff. Er bezeichnet den Sklaven im sozialen Sinne und wird häufig gebraucht, um den Gegensatz zwischen der Sklavenwelt und der Welt der Freien zu unterstreichen. In übertragener Bedeutung kennzeichnet er einen Menschen mit einem unfreien Wesen, d.h. denjenigen, der sich den Leidenschaften, dem Reichtum, dem Luxus unterordnet. Θεράπων ist ein poetischer und archaischer Begriff. Bei Dion erscheint er daher nur in dichterischen Zitaten oder in Parodien (wie in or. 32, 84). Das Wort bezeichnet auch den Diener einer Gottheit,

¹³² S. etwa or. 14, 17: «die besonnenen Menschen sind notwendig auch frei (ἀνάγκη τοὺς μὲν φρονίμους ἐλευθέρους τε εἶναι)».

insbesondere Archilochos. Οἰκέτης ist der Sklave innerhalb des οἶκος. Wenn ein Diener in seinen täglichen Aufgaben beschrieben wird oder von seinem Verhältnis zu seinem Herrn die Rede ist, wird er mit οἰκέτης bezeichnet. Andernfalls wird παῖς gebraucht, nicht zufällig ein Begriff aus dem familiären Bereich, der auch auf die Zugehörigkeit des Dieners zum οἶκος hindeutet. Οἰκέτης ist allerdings bei Dion auch ein allgemeiner Begriff für Sklaven geworden, wie die Belege aus der 15. Rede gezeigt haben, und ersetzt damit teilweise andere Bezeichnungen wie ἀνδράποδον und δοῦλος. Es handelt sich hierbei um eine Entwicklung, die schon im Verlauf des 5. Jhs. v. Chr. belegbar. Ἀνδράποδον ist der Sklave als Ware. Der Begriff erscheint im Zusammenhang mit der Auflistung von Gütern, die einer Person oder einer Gemeinde gehören. Darüber hinaus wird das Wort gerne von pejorativen Adjektiven (etwa φαῦλον, ἀργῶν) begleitet, die das geringe soziale Ansehen der Sklaven andeuten. Unter die allgemeinen, neutralen Sklavenbegriffe sind auch ὑπηρέτης und διάκονος zu zählen, die allerdings im Vergleich mit den oben erwähnten Bezeichnungen viel seltener erscheinen. Ἀκόλουθος bezeichnet schließlich eine typische Sklavenaufgabe, die Begleitung des Herrn, und schildert daher den Diener, wenn er in dieser Tätigkeit begriffen ist.

Dieselbe Vielfalt von Begriffen ist im Hinblick auf die Welt der Sklavinnen bei Dion nicht zu finden. Δούλη und θεράπεινα sind die einzigen Bezeichnungen für Sklavinnen, und sie sind wesentlich gleichbedeutend.

3.2 Thematik

Freiheit und Sklaverei sind offensichtlich beliebte Themen für Dion gewesen. Drei seiner Reden (or. 14, 15 und 80) sind diesen Themen vollständig gewidmet und die Hälfte einer vierten (or. 10) deutet den Vorteil, bzw. den Nachteil, Sklaven zu besitzen, an.

Für eine ausführliche Darstellung des Inhalts der 14. und 15. Rede verweise ich auf das Kapitel 4. Hier werde ich mich auf die beiden anderen Reden und auf die weiteren Hinweise zu Sklaverei und Freiheit im gesamten *corpus dionium* konzentrieren.

Freiheit (ἐλευθερία) und Selbstbestimmung (αὐτονομία) der Menschen sind die leitenden Themen der 80. Rede. Um frei und selbstbestimmt zu sein, so liest man hier, haben die Menschen viele Kriege geführt. Niemand hat allerdings verstanden, dass sie damit einem Trugbild der Selbstbestimmung (ψευδοῦς αὐτονομίας) nachjagten. Der Meinung der meisten Menschen zufolge, so Dion, besteht Freiheit darin, den Gesetzen zu gehorchen. Nicht ein einziges Mal tragen allerdings die von den Gesetzgebern eingeführten Gesetze

zur Erlangung der Selbstbestimmung bei. Und obwohl den Menschen bekannt ist, dass die Gesetze schlecht und nicht für ihre Selbstbestimmung gedacht sind, richten sie sich trotzdem nach ihnen. Keiner hat den Versuch gemacht, seinen eigenen Gesetzen zu folgen. Der Widersinn besteht darin, dass die Menschen für die Freiheit kämpfen und mit Mauern und Türmen versuchen, sie zu verteidigen, doch *die* Freiheit haben sie nicht. Die Handlungen der Menschen bewirken sogar das Gegenteil. Sie haben sich unter das Joch einer harten und gesetzlosen Freiheit gebeugt und sich unzählige Fesseln angelegt. Es handelt sich dabei um feine, unsichtbare Fesseln, welche die Seele (ψυχή) der Menschen binden und von denen sich zu befreien und einen Fluchtweg zu finden, sehr schwierig ist. In dieser Rede wird die Meinung vertreten, dass die wahre Freiheit nicht die Freiheit im sozialen oder im politischen Sinne sei, die durch einen gewonnenen Krieg erreicht werden kann, sondern die innere, ethische, die Freiheit der Seele.

Die Flucht eines Sklaven gibt dem Kyniker Diogenes in der 10. Rede Anlass, über die mit Sklavenbesitz verbundenen Nachteile zu sprechen. Ein Sklavenbesitzer erzählt Diogenes, dass sein entlaufener Sklave schlecht (πονηρός) gewesen sei, obwohl er keine gewöhnliche Sklavenarbeit tun musste, untätig zu Hause saß, trotzdem sein Essen bekam und als einzige Aufgabe hatte, seinen Herrn zu begleiten. Diogenes ist der Meinung, dass der Charakter eines Sklaven von den Handlungen seines Herrn stark beeinflusst werde. Wenn die Herren die Faulheit und die Trägheit ihrer Sklaven begünstigen, werden die Sklaven immer schlechter und können nicht mehr durch ihre Arbeit für ihre Besitzer nützlich sein. Das Handeln der Herren schadet somit auch den Sklaven. Jenseits des richtigen Verhältnisses zwischen Herren und Sklaven sind allerdings die Sklaven, so Diogenes, von keinerlei Nutzen. Das fällt besonders in den reichen Familien auf, die viele Diener besitzen. Wenn die Sklaven krank sind, ist es Aufgabe der Herren, einen Arzt zu finden, wenn sie untätig bleiben, müssen die Herren dafür sorgen, dass sie geprügelt werden und wenn sie fliehen, muss man sie verfolgen lassen. Die Herren können auch nicht ohne weiteres eine Reise unternehmen, weil die Sklaven dann zu Hause ohne Aufsicht bleiben würden. Statt das Leben zu vereinfachen, bereiten die Sklaven nur Schwierigkeiten und schränken sogar die Freiheit ihres Besitzers ein. Die Sklaven sind auch für die anderen Familienmitglieder nachteilig. Die Frau etwa kümmert sich nicht um ihren Mann, sondern zankt stattdessen mit den Sklaven, was dem Mann missfällt. Die Kinder werden faul und überheblich, weil einer da ist, der sie bedient. In einer Familie ohne Diener sorgt die Frau besser für ihren Mann, sind die Kinder viel selbständiger und tüchtiger und lernen von frühester Kindheit

an, sich um ihre Eltern zu kümmern. Die Nachteile der Sklavenhaltung sind also wesentlich größer als die Vorteile, und die Flucht eines Sklaven sollte für den Herrn kein Übel, sondern eine große Freude darstellen. Damit könne nämlich ein neues Leben für den Herrn beginnen, ein Leben gemäß der Natur.

Überlegungen bezüglich Sklaverei und Freiheit beschränken sich bei Dion nicht auf die vier eben genannten Reden. Wie Petru Cretia bemerkt, kann man in fast allen Reden unseres Autors Anspielungen und Hinweise auf Sklaverei und Freiheit, Sklaven und Freie finden¹³³. Die große Anzahl an Stellen, die sich mit dieser Thematik verbinden, empfiehlt eine deutliche Differenzierung zwischen den unterschiedlichen Blickwinkeln, unter denen sie betrachtet werden kann und von Dion betrachtet wird: eine soziale, eine politische und eine ethische Perspektive.

3.2.1 Die soziale Perspektive

Dion nimmt die soziale Dimension der Sklaverei und der Freiheit durchaus in den Blick. Überlegungen zum Dasein und zur Welt der Sklaven finden in seinen Reden mehrfach Platz. Wie im Kapitel zur Terminologie festgestellt, werden die Sklaven bei der Ausübung ihrer Aufgaben und in den jeweiligen Verhältnissen zu ihren Herren mit den Begriffen οἰκέτης, ὑπηρέτης, διάκονος, πᾶς bezeichnet. Wenn ein Sklave als Ware betrachtet wird, ist aber ἀνδράποδον der übliche Begriff. Dion, Angehöriger einer reichen Familie der Bithynischen Aristokratie, war selber ein Sklavenbesitzer (s. *or.* 45, 10). Die aus seinen Reden ableitbaren Auskünfte über die Welt der Sklaven lassen sich in fünf Bereiche einteilen: 1. die Aufgaben der Sklaven im οἶκος, 2. die Verhältnisse zwischen Herren und Sklaven, 3. die Verhaltensweisen der Sklaven, 4. die Mittel, um sich Sklaven zu beschaffen und 5. die äußeren Merkmale, die einen Sklaven kennzeichnen. Es handelt sich in vielen Fällen um allgemeine und stereotypische Auskünfte, die keinen chronologischen Anhaltspunkt haben. Es ist daher schwer zu überprüfen, ob Dion sich auf ältere oder jüngere Zeiten bezieht und ob er von der griechischen oder von der römischen Welt spricht. Vergangenheit und Aktualität vermischen sich unentwirrbar in den Reden Dions.

1. Die Arbeit der Sklaven wird bei Dion selten berücksichtigt. Unter den unterschiedlichen Aufgaben, zu denen die Sklaven verpflichtet wurden, werden nur das Begleiten des Herrn (*or.* 10, 6; 15, 18; 30, 43; 36, 7; 40, 2; 66, 11) und die einem Arzt geleistete Hilfe bei der

¹³³ Cretia (1961) 369.

Behandlung des Herrn (*or.* 14, 7; vgl. *or.* 66, 11) erwähnt¹³⁴. Auf der anderen Seite gibt es den in der 10. Rede erwähnten Sklaven, der die ganze Zeit untätig im Haus sitzt und dem keine Aufgabe bis auf das Begleiten des Herrn abverlangt wird (*or.* 10, 6). Es handelt sich bei der Faulheit der Sklaven um ein bekanntes stereotypes Vorurteil¹³⁵, das der Kyniker Diogenes ausnutzt, um die Nachteile der Sklavenhaltung zu postulieren.

2. Mehr Auskünfte findet man zu dem Verhältnis zwischen Herren und Sklaven. Von seiner schlimmsten Seite zeigt sich dieses Verhältnis, wenn Sklaven von ihren Herren gepeitscht, gefesselt, getötet und im Allgemeinen hart behandelt werden (*or.* 10, 9; 14, 12; 15, 18; 66, 16). Auf der anderen Seite betont Dion, etwa in der 14. Rede, dass es für den Herrn kein Vorteil sei, wenn sein Diener stirbt oder krank oder von keinem Nutzen ist. Deswegen solle der Herr, wenn er Vernunft habe, dem Diener nur Befehle geben, die für jenen vorteilhaft sind (*or.* 14, 10). Zu den Aufgaben der Herren zählt auch, die kranken Sklaven zu pflegen (*or.* 10, 5), und nur der Herr darf seinen Dienern die Freiheit gewähren (*or.* 15, 21; 31, 51). Was die Sklavinnen anbelangt, lag das Hauptaugenmerk auf den sexuellen Beziehungen mit ihren Herren (*or.* 15, 5).

3. Welches sind die bei den Sklaven typischen Verhaltensweisen? Auch in diesem Fall findet man nur spärliche Informationen. Die Sklaven lassen sich während ihrer Krankheit völlig gehen (*or.* 10, 9), sie stehlen im Haus ihres Herrn und stellen etwas an, wenn dieser schläft (*or.* 10, 12), die Sklavinnen töten ihr Kind manchmal vor der Geburt, manchmal danach, damit sie nicht die Not haben, neben der Sklavenarbeit die Kinder ernähren zu müssen (*or.* 15, 8).

4. Hinsichtlich der Mittel, Sklaven zu erwerben, ist die 15. Rede eine Hauptquelle. Der Krieg ist demnach die älteste Quelle Sklaven zu erwerben, dann werden die Gefangennahme von Menschen durch Piraten oder Räuber sowie die natürliche Reproduktion genannt (*or.* 15, 25). Wie kommen aber die Sklaven in den Besitz eines Herrn? Die hausgeborenen Sklaven (*οἰκογενεῖς*) gehören von ihrer Geburt an zum *οἶκος*. Die anderen werden, wie aller übriger Besitz, durch Schenkung, Erbschaft oder Kauf erworben (*or.* 15, 25; vgl. auch *or.* 14, 11; 25, 2; 31, 51; 31, 58; 31, 109). Interessant ist eine Nachricht zum Sklavenmarkt: Beim Kauf eines Sklaven erkundigt man sich, ob er bei seinem ersten Herrn geblieben oder nicht schon einmal weggelaufen ist (*or.* 31, 42)¹³⁶.

¹³⁴ Vgl. auch *or.* 9, 10 und 56, 7, in denen Sklaven im Dienst einer Gemeinde genannt werden.

¹³⁵ S. dazu Klees (1998) 101-106.

¹³⁶ Betrügereien dürften auf dem Sklavenmarkt nicht selten gewesen sein und waren eine gefürchtete Praxis; s. dazu Garlan (1982) 60-61; Stumpp (1998) 35 ff.; vgl. Dion *or.* 10, 13-14.

5. Ein Sklave muss zudem äußerlich leicht erkennbar sein. Er lag manchmal in Ketten oder in Fesseln, trug eine Tätowierung auf der Haut und arbeitete in einer Mühle (*or.* 14, 19). Insgesamt sind die aus den Reden zu gewinnenden Auskünfte zur Sklavenwelt spärlich und auch durch andere antike Quellen gut bekannt. Nur die Andeutung zur Abtreibungs- bzw. Kindstötungspraxis bei Sklavinnen (*or.* 15, 8) ist in Abwesenheit anderer entsprechender Passagen besonders bemerkenswert¹³⁷. Die Sklaven waren in der frühen Kaiserzeit fester und sichtbarer Teil der Gesellschaft und das Interesse des Publikums an einer ausführlichen Beschreibung des Lebens eines Sklaven wäre daher gering gewesen. Ein offenes Urteil über Sklaven findet sich in den Reden Dions nicht.

3.2.2 Die politische Perspektive

Eine andere in den Reden behandelte Facette der Sklaverei und der Freiheit ist die politische. Die politische Freiheit einer Stadt wird bei Dion mit dem Begriff *ἐλευθερία* und, ausschließlich in der 80. Rede, mit *αὐτονομία* bezeichnet. Politisch betrachtet ist eine Stadt frei, sofern sie nicht einer äußerlichen Macht oder der Herrschaft einer einzelnen Person untergeordnet ist. Nur in einer freien Stadt kann auch der Bürger politisch frei sein¹³⁸. Für die Freiheit haben schon viele gekämpft und sind mehrere Kriege geführt worden. Dies war, so beteuert Dion in der 80. Rede, bei den Lydern und Phrygern, den Ioniern und Dorern und bei allen Völkern insgesamt der Fall (*or.* 80, 3 vgl. auch *or.* 12, 20; 25, 5; 31, 61; 38, 16; 38, 27). Ganz aktuell dürfte das Thema für die Bürger der griechischen Städte gewesen sein. Das Konzept der politischen Freiheit ist im Fall einer Stadt der römischen Provinzen selbstverständlich beschränkter. Die politische Unabhängigkeit war dort nur eine schöne Erinnerung, denn die östlichen Städte waren der römischen Macht untergeordnet. Man konnte nur darauf hoffen, dass die römische Herrschaft nicht so bedrückend und unerträglich war und irgendwie dennoch die Möglichkeit unabhängiger Handlungen erlaubte. Eine gewisse Handlungsfreiheit und insbesondere ökonomische Vorteile konnten einzelne Städte von den Römern tatsächlich durch die Gewährung des Status einer *civitas libera* erhalten. 31, 125; 31, 112; 72, 16; 43, 5; 44, 5 e 11-12. Dieses Thema wird an einigen Stellen der 31. Rede *An die Rhodier* behandelt: Dion tadelt dort die Rhodier, weil sie eine sklavische und schmeichlerische Haltung gegenüber den Römern

¹³⁷ S. dazu den Kommentar zur 15. Rede, Anm. 8, 8.

¹³⁸ S. dazu De Romilly (1989) 38-40.

eingonnen hätten, um den Status einer *civitas libera* nicht zu verlieren¹³⁹. Die Kritik Dions richtet sich nicht nur gegen die unwürdige Haltung der Rhodier, sondern auch und vor allem gegen das Ziel, das sie damit erreichen wollten. Er hält nämlich den Status einer *civitas libera* nur für eine Bezeichnung, die den Kern der Sache nicht trifft. Die Freiheit, die Dion für erstrebenswert hält, hängt nicht von äußeren, politischen Entscheidungen, sondern von den Handlungen der Bürger einer Stadt ab. In der 80. Rede betont er, dass die für die Freiheit geführten Kriege in der Tat einem Trugbild der Unabhängigkeit nachjagten. Und in der 44. Rede äußert er sich darüber ausführlicher: «Denn glaubt mir, was man Freiheit nennt und was Machthaber und Gewaltige unter diesem Namen verleihen, ist unter Umständen überhaupt nicht zu erwerben. Die wahre Freiheit dagegen, die den Menschen wirklich zuteil wird, die bekommt man, gleich, ob es sich um einen einzelnen oder um eine Stadt handelt, nur von sich selbst: wenn man seine Sache großherzig und nicht sklavisch und lässig angeht»¹⁴⁰.

3.2.3 Die ethische Perspektive

Unter einem moralischen Gesichtspunkt sind Freiheit und Sklaverei innere Konzepte. Frei ist demnach, wer innerlich frei ist. Δουλεία und δοῦλος sind die Begriffe, welche die Sklaverei und den Sklaven im ethischen Sinne bezeichnen, ἐλευθερία und ἐλεύθερος bestimmen andererseits die Freiheit und die freien Menschen. Es ist schon betont worden, dass das Konzept der inneren Freiheit und Sklaverei den Kern der Reden 14 und 15 darstellt. Die ethische Perspektive wird allerdings nicht ausschließlich in den beiden genannten Reden eingenommen, sondern auch in anderen Passagen. In der 32. Rede wird nämlich betont, dass die Menschen nicht nur von Räubern, sondern auch von einer Dirne, von der Genusssucht oder von einer verderblichen Leidenschaft gefangen genommen werden könnten (or. 32, 90; vgl. auch or. 4, 60; 4, 103; 4, 115; 8, 22; 16, 1; 32, 67; 80, 4-8). Wahre Freiheit und wahre Sklaverei sind Dion zufolge gerade und nur in einer ethischen Perspektive zu finden. Was bedeutet es nun also nach Meinung Dions genau, innerlich oder moralisch ‚frei‘ und ‚Sklave‘ zu sein, und welches sind die Fähigkeiten eines freien

¹³⁹ S. or. 31,111-112; vgl. auch or. 32,52; 44,5; 44,11-12. Ausführlicher zu dieser Rede und zum Status der *civitas libera* s. unten. Zur politischen Freiheit s. Pohlenz (1955); Raaflaub (1985); Zelnick-Abramovitz (2005) 18-19 und Anm. 6.

¹⁴⁰ Dion or. 44,12: «εὖ γὰρ ἴστε ὅτι τὴν μὲν λεγομένην ἐλευθερίαν καὶ τὸ ὄνομα τοῦθ', ὃ παρὰ τῶν κρατούντων καὶ δυναμένων γίγνεται, ἐπίστε οὐ δυνατόν κτήσασθαι· τὴν δὲ ἀληθῆ ἐλευθερίαν καὶ ἔργῳ περιγιγνομένην τοῖς ἀνθρώποις καὶ ἀνὴρ καὶ πόλις ἐκάστη παρ' αὐτῆς λαμβάνει, μεγαλοφρόνως καὶ μὴ ταπεινῶς μηδ' ἀνελευθέρως διοικοῦσα τὸ καθ' αὐτήν».

Menschen? Er gibt alles auf, worum sich die meisten Menschen bemühen, Geld, Ansehen und Vergnügen (χρήματά τε καὶ δόξας καὶ ἡδονάς) (or. 80, 1). Er kehrt sich nicht am Geschwätz (φλυαρίας) der Menge, sondern lacht über ihre Klatschsucht (ἀδολεσχίας) (or. 66, 23). Ein freier Mann spricht in aller Offenheit, klar und ohne Hintergedanken (or. 32, 11). Für ihn hat ein unangemessenes Leben (οὐκ ἄξιον ζῆν) seinen Wert verloren (or. 1, 33). Ein solcher Mann ist nicht leicht zu finden: «So selten sind edle, freigesonnene Menschen (γενναίων καὶ ἐλευθέρων ἀνδρῶν), so häufig Schmeichler, Schwindler und Sophisten (κολάκων καὶ γοήτων καὶ σοφιστῶν)» (or. 32, 11). Ein freier Mann darf handeln, wie er will, weil er den Unterschied zwischen dem, was erlaubt ist und dem, was verboten ist, kennt (or. 14, 18-19). Sklave ist dagegen derjenige, der sich von anderen abhängig macht. In der 66. Rede stellt Dion dar, wie abhängig diejenigen sind, die um jeden Preis den Ruhm verfolgen. Es gebe nichts Unglückseligeres, behauptet er, als Menschen, die von anderen abhängig sind (ἀνθρώπων ἐπ' ἄλλοις κειμένων) und jeden, der ihnen begegnet, zu ihrem Herrn haben. Eine Parallele mit dem Sklaven im sozialen Sinne verstärkt das Argument: Sie sind stets gezwungen, nach ihm zu sehen und sein Gesicht zu beobachten, wie ein Sklave die Miene seines Herrn. Die Ruhmsüchtigen haben ferner nicht nur einen Herrn wie die ‚sozialen‘ Sklaven, sondern sie sind von jedem abhängig, der sie den Ruhm erreichen lässt (or. 66, 13). Die Knechtschaft der Seele ist viel gefährlicher und härter als die Sklaverei im sozialen Sinne. Die Ketten, die eine Seele binden, sind nämlich zahlreicher und fester (τὰ δεσμὰ καὶ πλείω καὶ ἰσχυρότερα) als eiserne Ketten und auch unsichtbar (οὐχ ὁράτε αὐτά) (or. 80, 7-8).

Als den freien Menschen schlechthin stellt Dion in der 6. Rede den Kyniker Diogenes dar. Im Gegensatz zu den anderen Menschen, die andauernd auf der Jagd nach Vergnügen (πρὸς ἡδονήν) sind, ihr Leben immer freudloser und mühsamer (ἀηδέστερον καὶ ἐπιπονώτερον) sehen, in tausend Nöten schweben, sich nie Ruhe gönnen und immer fürchten, dass ihnen das Lebensnotwendige einmal fehlen könnte, ist Diogenes, der nichts dergleichen tut, der einzige freie Mensch. Er verwirft, was nur mit gewaltigen Kosten und entbehrungsreichen Anstrengungen (δεόμενα πραγματείας καὶ ταλαιπωρίας) zu erlangen ist. Er verschmäht keineswegs, was, leicht und ohne Mühe (ῥαδίως καὶ ἀπραγμόως) zu bereiten, dazu geeignet ist, ein körperliches Bedürfnis (ὄρεξις) zu befriedigen. Er sorgt dafür, dass Nahrung in ausreichender Menge (τροφῆς τῆς ἱκανῆς) und einfache Kleidung (ἐσθῆτος τῆς μετρίας) vorhanden sind. Von öffentlichen Geschäften aber, Prozessen, Rivalitätskämpfen, Kriegen und politischen Umtrieben

(πραγμάτων δὲ καὶ δικῶν καὶ φιλοικιῶν καὶ πολέμων καὶ στάσεων) will er nichts wissen. Er versucht nach dem Vorbild der Götter zu leben, da sie allein Homer zufolge einfach leben (ῥαδίως ζῆν) (or. 6, 29-34)¹⁴¹.

Die innere Freiheit, die Freiheit im ethischen Sinne, ist die einzige und die wahre. Diese sollte man verfolgen und nicht die Freiheit im sozialen Sinne, d.h. einen freien Stand, oder die politische Freiheit, weil beide nur ein Trugbild der Freiheit sind. Diese Gedanken stellen, wie schon angedeutet, den Kern der 14. und der 15. Rede dar, die im folgenden Abschnitt ausführlich analysiert werden sollen.

4. Freiheit und Sklaverei in der 14. und 15. Rede

Zu Beginn der 14. Rede wird begründet, warum es notwendig sei, über Sklaverei und Freiheit zu diskutieren. Es handelt sich der dortigen Argumentation zufolge um ein wichtiges Thema für die Menschen, welche allerdings die genaue Bedeutung der Begriffe ‚Sklaverei‘ und ‚Freiheit‘ nicht kannten. Ausgangspunkt der Diskussion ist eine allgemeingültige Definition von ‚Frei sein‘: «Niemandem untergeordnet zu sein, sondern einfach zu tun, was einem gut scheint» (or. 14, 3), die im klassischen Griechenland sehr verbreitet war und die im Laufe der Rede widerlegt wird¹⁴². Die Widerlegung dieser Definition erstreckt sich über einige Paragraphen und geht zunächst von konkreten Beispielen aus. Dion zählt nämlich eine Reihe sozial freier Menschen auf, etwa die Seereisenden, die Soldaten, die Patienten, die nach der angegebenen Definition Sklaven sein müssten. Da diese Perspektive nicht weiter führt, konzentrieren sich die beiden Gesprächspartner auf die Kennzeichen der Sklaverei. Sklave ist demnach derjenige, für den ein anderer eine Geldsumme bezahlt hat, der gepeitscht, gefesselt und getötet werden kann. Auch dieser äußerliche Aspekt erweist sich als nicht eindeutig, weil die geschilderten Kennzeichnungen nicht ausschließlich für Sklaven gelten. Im letzten Teil der Rede wird dann die als korrekt dargestellte Definition von Freiheit und Sklaverei eingeführt und genau erklärt, wer frei und wer Sklave ist. Die Meinung der meisten Menschen stellt sich dabei als abwegig heraus, weil Freiheit und Sklaverei nicht vom sozialen Stand einer Person oder von bestimmten äußeren Kennzeichen, sondern von ihrer Vernunft abhängen. Frei

¹⁴¹ S. dazu Krapinger (1996) 121-123.

¹⁴² S. dazu den Kommentar zur 14. Rede, Anm. 3, 3-4.

sind daher nur die besonnenen Menschen (οἱ φρόνιμοι), die unbesonnenen (οἱ ἄφρονες) dagegen sind Sklaven.

In der 15. Rede geht dies aus einem konkreten Fall hervor. Einer der beiden Gesprächspartner hält dem anderen vor, Sklave zu sein. « Wie kann man denn erkennen, wer Sklave und wer frei ist?» (or. 15, 2), so lautet die Hauptfrage der Rede. Im Laufe der Diskussion werden daher unterschiedliche Maßstäbe untersucht, die den Stand eines Menschen bestimmen könnten. Der erste behandelte Maßstab ist die Abstammung. Der unfreie Status der Eltern bestimmt den unfreien Status der Kinder, so ist es gesetzlich festgelegt. Über die Abstammung als entscheidendem Kriterium, den Stand eines Menschen zu bestimmen, wird lange diskutiert. Es wird schließlich für unmöglich erklärt, die Abstammung und die Vorfahren eines Menschen genau festzustellen, weswegen dieses Kriterium letztlich nicht sinnvoll ist. Der zweite Maßstab ist der konkrete Sklavenstatus. Auch in diesem Fall sind Einsprüche parat. Unter denjenigen, die für Sklaven gehalten werden, sind viele Freie, man denke etwa an die Kriegsgefangenen und an diejenigen, die vor Gericht ihren freien Stand nachweisen konnten. Man kommt dann zu Aspekten, die auch in der 14. Rede erscheinen. So wird behauptet, dass Sklave derjenige ist, der seinen Herren begleitet und der geschlagen, gefesselt und hart behandelt wird. Im Anschluss wird ein weiterer Aspekt zur Diskussion gebracht: die Änderung des Standes einer Person. Während der zweite Gesprächspartner beteuert, dass es für einen Sklaven ohne die Erlaubnis seines Herrn unmöglich sei, frei zu werden und für einen freien Menschen, in die Sklaverei zu geraten, denkt sein Gegner, dass all diese Verfahren Realität sind. Im letzten, nicht dialogischen Teil der Rede versuchen beide, die Schlussfolgerungen aus der Diskussion zu ziehen und eine mögliche Antwort auf die anfängliche Frage zu finden. Es wird dabei betont, dass der Besitz eines Sklaven, wie der einer Sache auch, ungerecht und ungesetzlich sein könne und dass die unterschiedlichen Methoden, Sklaven zu erwerben, sich auf eine ursprüngliche Ungerechtigkeit stützen. Der Krieg nämlich, die erste und wichtigste Quelle von Sklaven, ist als Gewaltakt ein eigentlich ungerechtes Mittel, Sklaven zu gewinnen.

Auch in der 15. Rede wird die ethische Bedeutung der Begriffe ‚frei‘ und ‚Sklave‘ zur einzig korrekten Bestimmung erklärt.

In beiden Reden kommt Dion also zum gleichen Schluss: Freiheit und Sklaverei sind nur als innere Konzepte widerspruchsfrei. Die Freiheit eines Menschen hängt nicht von seinem

sozialen Stand, nicht von seiner Herkunft oder gar von seiner politischen Macht ab. Die einzige, wahre Freiheit, die man eindeutig bestimmen kann, ist die innere.

5. Die innere Freiheit bei den Zeitgenossen Dions

Das Konzept der inneren Freiheit hat seine Wurzeln schon im klassischen Griechenland. Bereits im 5. und 4. Jh. v. Chr. verschiebt sich, wie Will Richter hervorgehoben hat, «das Sklavenproblem von der naturrechtlichen auf die sittliche Ebene»¹⁴³. In einem Sophokles zugeschriebenen Fragment liest man: «Der Körper versklavt, der Geist aber frei» (Fr. 854 N2 = 940 Radt: «εἰ σῶμα δοῦλον, ἀλλ' ὁ νοῦς ἐλεύθερος»). Parallelen zu dieser Aussage aus dem 5. und 4. Jh. v. Chr. bei Garnsey (1996) 64-66; vgl. auch Richter (1958) 207-210; Wöhrle (2005) 36-37).

In sokratischen Kreisen dürfte die Auseinandersetzung mit dem Thema sehr aktuell gewesen sein. Περὶ ἐλευθερίας καὶ δουλείας lautet der Titel eines Werkes des Antisthenes (s. Diog. Laert. VI, 16 = fr. 1, 20 Decleva Caizzi = fr. 41, 21 Giannantoni II, 333), von dem allerdings nicht einmal ein Fragment überliefert ist. Es ist aber wahrscheinlich, dass Antisthenes in dieser Schrift Freiheit und Sklaverei unter einem moralischen Blickwinkel betrachtete¹⁴⁴. In der Zeit der Quellenforschung galt dieses antisthenische Werk als Vorlage der 15. Rede Dions über Sklaverei und Freiheit¹⁴⁵.

In der hellenistischen Epoche fand die moralische Auffassung des Problems von Freiheit und Sklaverei ein lebhaftes Echo in den wichtigsten philosophischen Schulen, Stoa und Epikureismus, sowie bei den Kynikern. ‚Freiheit‘ stellte einen der Kerne der stoischen und der epikureischen Lehre dar. «Der Zerfall der griechischen Polis ermöglichte die Erfahrung einer neuen Freiheit, in der gleichermaßen der Gemeinschaftsbezug der politischen Eleutheria wie die das Universum versammelnde Theoria der Philosophen einbeschlossen waren. Horizont dieser Freiheit ist nun nicht mehr die konkrete Polis der freien Bürger oder der Bund der freien Stadtstaaten, sondern der vom Göttlichen durchwaltete Kosmos»¹⁴⁶.

So hat auch der Kyniker Bion von Borysthenes ein Werk mit dem Titel Περὶ δουλείας verfasst. Im einzigen im *Florilegium* des Stobaios überlieferten Fragment heißt es: «Sagt

¹⁴³ Richter (1958) 208; vgl. Pohlenz (1955) *passim*; Nestle (1967); Gigon (1979) 8-56.

¹⁴⁴ S. dazu Giannantoni (1990).

¹⁴⁵ S. dazu Fischer (1901) 28.

¹⁴⁶ Vollenweider (1989) 23; vgl. Wöhrle (2005) 37-41.

Bion: Die guten Sklaven sind frei, die schlechten Freien sind Sklaven aller Begierde»¹⁴⁷. Dieses einzige Fragment lässt uns denken, dass Bion auch (oder nur) die ethische Seite des Problems der Sklaverei berücksichtigte¹⁴⁸. Auch diese Diatribe des Bion, wie die oben erwähnte Schrift des Antisthenes, wurde von der älteren Forschung als Quelle der beiden Reden *Über Sklaverei und Freiheit* des Dion angegeben¹⁴⁹.

Das Denken der hellenistischen Schulen hat die Schriften von vier Autoren inspiriert und beeinflusst, die sich am Ende der römischen Republik und im ersten Jahrhundert der Kaiserzeit mit dem Thema der wahren Freiheit beschäftigt haben. Cicero schreibt 46 v. Chr. die *Paradoxa stoicorum* und betitelt das fünfte 'Ότι μόνος ὁ σοφὸς ἐλεύθερος καὶ πᾶς ἄφρων δοῦλος (*Omnes sapientes liberos esse et stultos omnes servos*); der Jude Philon von Alexandria verfasst um die Wende des 1. Jahrhunderts v. Chr. die Schrift *Quod omnis probus liber sit*; in der frühen Kaiserzeit spricht Epiktet, ein ehemaliger Sklave, häufig von der Freiheit¹⁵⁰, insbesondere in der langen Diatribe¹⁵¹, die Arrian an den Anfang des 4. Buches der Werke seines Lehrers gestellt hat; in der zweiten Hälfte des 1. Jhs. n. Chr. verfasst Dion unsere beiden Reden. Echos der kaiserzeitlichen Debatte zur wahren Freiheit sind auch in den Schriften anderer Autoren zu finden, die dem Thema keine ausführliche Abhandlung gewidmet haben, die allerdings das Problem an einigen Stellen ihrer Werke berücksichtigen. Dies trifft beispielsweise auf den Stoiker Seneca und den Satiriker Persius zu.

In der Einleitung des 5. Paradoxons fragt sich Cicero, ob ein gewisser Heerführer (*imperator*), der seine Leidenschaften nicht beherrschen kann (*qui non potest cupiditatibus suis imperare*), über freie Menschen befehlen kann. Solange er den Leidenschaften gehorcht, behauptet Cicero, darf er weder Heerführer noch frei genannt werden. Die Freiheit ist nämlich «Die Möglichkeit zu leben, wie man will»¹⁵². Cicero bemüht sich dann zu erklären, was eigentlich *vivere, ut velis* bedeutet und wer die Menschen sind, die „leben können wie sie

¹⁴⁷ Stob. *Florilegium* (3.2.38; 4.19.42): «Φησὶν ὁ Βίων· οἱ ἀγαθοὶ οἰκέται ἐλεύθεροι, οἱ δὲ πονηροὶ ἐλεύθεροι δοῦλοι πολλῶν ἐπιθυμιῶν».

¹⁴⁸ Zum Fragment des Bion und den Parallelen s. Kindstrand (1976) 199-201.

¹⁴⁹ Sowie als Quelle für die Schrift *Quod omnis probus liber sit* des Philon und für die Diatribe 4, 1 Epiktets. S. dazu Vollenweider (1989) 26-27 und die Anm. 19. Kindstrand (1976) 74-75, hebt hervor, dass die Bedeutung Bions oft übertrieben wurde. Was unsere beiden Reden betrifft, bietet das Fragment Bions keinen Ansatzpunkt, außer dem allgemeinen ethischen Inhalt der Schrift.

¹⁵⁰ «Wie ein Jubelruf klingt das ‚Ich bin frei!‘ durch alle Vorträge Epiktets hindurch», so betont Pohlenz (1955) 164, die Allgegenwart des Themas der Freiheit im Werk des Stoikers; vgl. Vollenweider (1989) 24 Anm. 5.

¹⁵¹ Zur Freiheit bei Epiktet s. Barth (1950) 49-64; D’Agostino (1962) 92-119; Gretenkord (1981); Moreau (1984) 3-13.

¹⁵² Cic. *Par. Stoic.* V, 34: «*Potestas vivendi, ut velis*»; vgl. noch Cic. *De officiis* I 20, 70 «*libertate ... cuius proprium est sic vivere, ut velis*». Zu dieser Definition der Freiheit vgl. die von Dion angegebene Definition, s. Komm. zur 14. Rede, Anm. 3, 3-4.

wollen“: «Wer lebt also, wie er will, außer demjenigen, der gerechten Grundsätzen folgt, wer sich über die Arbeit freut, wer einen Lebensweg bedenkt und vorhergesehen hat [...] ?»¹⁵³. Nur der Weise (*sapiens*), schließt Cicero, kann leben, wie er will. In den darauf folgenden Kapiteln beschreibt er die Lage der unverständigen Menschen (*improbi*), die denken, frei zu sein, dabei aber eigentlich Sklaven ihrer Frauen, der Kunststücke und des Geldes sind (*quos signa, quos tabulae, quos caelatum argentum, quos Corinthia opera, quos aedificia magnifica nimio opere delectant*). Dann kommen diejenigen, die das Verlangen nach Ehrungen, Befehl und Ämtern in den Provinzen haben (*cupiditas honoris, imperii, provinciarum*). Zum Schluss beantwortet Cicero die anfängliche Frage: Der Heerführer darf nicht befehlen, weil er nicht frei ist, sondern Sklave seiner Begierden.

Im Werk *Quod omnis probus liber sit* beschäftigt sich Philon von Alexandria mit dem Konzept der wahren Freiheit und wahren Sklaverei¹⁵⁴. Die Bezeichnung Sklaverei, stellt Philon fest, bezieht sich in einem Sinne auf den Körper und in einem anderen Sinne auf die Seele. Die Körper haben Männer als Herren und die Seelen werden von den Leidenschaften beherrscht. Das Gleiche lässt sich auch für die Bezeichnung Freiheit bemerken¹⁵⁵. Im Laufe des Werkes konzentriert sich Philon insbesondere auf die innere Sklaverei, auf die Sklaverei der Seele, die er für die wahre Sklaverei hält. Sklave ist daher weder derjenige, der Sklavendienste verrichtet¹⁵⁶, noch derjenige, der einem anderen gehorchen muss¹⁵⁷, noch derjenige, der verkauft¹⁵⁸ oder freigelassen¹⁵⁹ wird. Die Sklaverei des Körpers sei die Auswirkung einer Kriegsgefangenschaft, eines Verkaufs oder hänge von der Geburt ab, betont Philon. Diejenigen, die Sklaven hinsichtlich ihres Körpers sind, sind allerdings keine wahren Sklaven. Sie sind ihren Herren nur im Schicksal unterlegen. Die einzigen wahren Sklaven sind die Menschen, die von den Leidenschaften beherrscht werden. Auch Philon kommt zu dem Schluss, dass der wahre Freie der Weise ist, auch wenn Tausende über seinen Körper bestimmen¹⁶⁰.

¹⁵³ Cic. *Par. Stoic.* 5,34: «*Quis igitur vivit, ut volt, nisi qui recta sequitur, qui gaudet officio, cui vivendi via considerata atque provisata est [...]?*».

¹⁵⁴ Zur Sklaverei bei Philon s. Garnsey (1996) 157-172 mit weiterer Literatur.

¹⁵⁵ Philon *Quod omnis probus* 17.

¹⁵⁶ Philon *Quod omnis probus* 23; 32-35.

¹⁵⁷ Philon *Quod omnis probus* 36.

¹⁵⁸ Philon *Quod omnis probus* 37-40: Der Verkauf macht weder den Käufer zum Herr, noch den Verkauften zum Sklaven.

¹⁵⁹ Philon *Quod omnis probus* 156-157.

¹⁶⁰ Philon *Quod omnis probus* 32; 72-73; 156.

Die lange Diatribe 4, 1 Epiktets ist ein Dialog zwischen Lehrer und Schüler zum Thema Freiheit. Das Gespräch beginnt mit einer Definition von ‚frei sein‘: «Frei ist, wer lebt, wie er will»¹⁶¹. Auch Epiktet gibt sich Mühe, diese allgemeine Definition zu vervollständigen: «Frei ist, wer lebt, wie er will, den niemand zwingen, niemand hindern, niemand bewältigen kann; dessen Antriebe ungehindert sind; dessen Wünsche ihr Ziel erlangen und dessen Aversionen nie in das hineingeraten, was ihnen zuwider ist»¹⁶². Die Freiheit wird nicht von den Eltern geerbt, meint Epiktet. Die Freiheit ist nämlich eine moralische Kategorie, und die Moralität einer Person hängt nicht von der ihrer Vorfahren ab. So kann ein Mensch frei sein, auch wenn seine Eltern Sklaven sind (und umgekehrt), so wie eine Person adlig sein kann, obwohl ihre Eltern niedrig sind¹⁶³. Beispiel eines Sklaven in ethischem Sinne ist ein junger Mann, der sich in ein Mädchen verliebt und nicht mehr frei ist zu handeln, wie er will. Er wird nämlich alles tun, was sie ihm sagt, auch wenn er es nicht will.

Epiktet konzentriert sich nicht nur auf die innere Sklaverei, sondern auch auf die Sklaven in sozialem Sinne. Wunsch jedes Dieners ist es, die Freiheit zu erreichen. Wenn einer aber freigelassen wird, hat er nichts mehr zu essen, kein Zuhause mehr und trauert seinem Leben als Sklave nach: «Welches Übel litt ich? Ein anderer kleidete mich ein, ein anderer beschuhte mich, ein anderer ernährte mich, ein anderer pflegte mich»¹⁶⁴. Was macht einen Menschen zu seinem eigenen Herrn? Das Wissen des Lebens (ἐπιστήμη τοῦ ζῆν), antwortet Epiktet¹⁶⁵. Nur durch die Philosophie kann nämlich ein Mensch zwischen dem unterscheiden, was in seiner Macht steht und was nicht in seiner Macht steht¹⁶⁶. Der Kyniker Diogenes ist nach Epiktet ein Vorbild eines freien Menschen. Er kann frei genannt werden, nicht weil er von freien Eltern stammt, sondern weil er die Dinge, die ihn zum Sklaven machen können, zurückgeschlagen hat, d.h. also alles, was nicht in seiner Macht steht¹⁶⁷.

Seneca konzentriert sich vor allem auf das Verhältnis Herr-Sklave. Insbesondere im 47. Brief verbreitet er sich über das Leben der Sklaven in den Häusern der römischen

¹⁶¹ Epikt. *Diatr.* 4, 1, 1: «ἐλεύθερός ἐστιν ὁ ζῶν ὡς βούλεται».

¹⁶² Epikt. *Diatr.* 4, 1, 1: «ἐλεύθερός ἐστιν ὁ ζῶν ὡς βούλεται, ὃν οὔτ' ἀναγκάσαι ἔστιν οὔτε κωλύσαι οὔτε βιάσασθαι, οὐ αἱ ὀρμαὶ ἀνεμπόδιστοι, αἱ ὀρέξεις ἐπιτευκτικάι, αἱ ἐκκλίσεις ἀπερίπτωτοι».

¹⁶³ Epikt. *Diatr.* 4, 1, 10.

¹⁶⁴ Epikt. *Diatr.* 4, 1, 37.

¹⁶⁵ Epikt. *Diatr.* 4, 1, 62.

¹⁶⁶ Vgl. dazu unten, Komm. zur 14. Rede, Anm. 18, 1-2.

¹⁶⁷ Epikt. *Diatr.* 4, 1, 152; der Kyniker Diogenes dient auch bei Dion als Beispiel für einen freien Menschen, s. Dion *or.* 6, 34-35 und dazu Krapinger (1996) 121-123.

Oberschicht und fordert ein menschlicheres Verhalten gegenüber den Untergebenen¹⁶⁸. Es besteht aber kein Zweifel daran, dass wahre Freiheit und Sklaverei für Seneca innere Konzepte sind. Im selben Brief empfiehlt er auch Lucilius, die Menschen nicht nach ihrer äußeren Erscheinung und von ihrem sozialen Stand her zu beurteilen. Das gilt auch für einen Sklaven, da «er vielleicht frei in seiner Seele ist»¹⁶⁹.

Auch Persius verweilt in einer seiner Satiren beim Thema ‚Freiheit‘. In der 5. *Satire* heißt es: «Aber wer sonst wäre frei, als wer sein Leben, wie’s ihm beliebt, zu führen vermag? Da ich zu leben vermag, wie ich will, bin ich nicht freier als Brutus?»¹⁷⁰. Auch bei Persius, wie bei Cicero, Epiktet und Dion, erscheint das Problem der richtigen Definition von ‚frei sein‘ und wird zur allgemeinen Bestimmung des ‚leben wie man will‘ in die Diskussion eingebracht. Persius widerlegt die Behauptung mit den Worten eines stoischen Philosophen: «*mendose colligis [...] haec reliqua accipio, ‘licet’ illud et ‘ut uolo’ tolles*»¹⁷¹.

In den hier erwähnten Schriften kann man also einen gemeinsamen Grundkonsens ausgeformt finden: Die Kritik an der allgemein verbreiteten Definition von Freiheit, die Feststellung, dass weder die Geburt noch die Kriegsgefangenschaft oder der Verkauf eine Person zum Sklaven macht, der Fokus auf der inneren Freiheit bzw. Sklaverei, die Weisen als Beispiel für freie Menschen, die Umkehrung der Werte, d.h. das Hervorheben der Idee, dass die so genannten Sklaven dennoch frei sein und die im sozialen Sinne freien Menschen (z.B. Könige) sich als Sklaven erweisen können¹⁷².

Die Gemeinsamkeiten lassen sich gut aus der gemeinsamen philosophischen Tradition erklären. In sokratischen Kreisen wurde das Thema der inneren Freiheit bereits debattiert. Die Problematik erregte das Interesse der Kyniker, Stoiker und Epikureer, welche die Thematik weiterentwickelten. Auf diese Tradition griffen sowohl Cicero, Philon, Epiktet und Dion als auch Seneca und Persius zurück.

¹⁶⁸ Zum Begriff der Freiheit bei Seneca s. Richter (1958) 196-218; Griffin (1976) 256-285; Bradley (1986) 161-172.

¹⁶⁹ Sen. *Ep.* 47, 17 : «*Servus est. Sed fortasse liber animo*», vgl. auch *De constantia sapientis* 6, 3-7; *Ep.* 31, 11 ; 51, 9 : «*Quae sit libertas quaeris? Nulli rei servire, nulli necessitati, nullis casibus, fortunam in aequum deducere*».

¹⁷⁰ Persius *Sat.* 5, 83-85: «*an quisquam est alius liber, nisi ducere vitam / cui licet ut libuit? licet ut uolo vivere, non sum / liberior Bruto?*»; s. dazu unten, Komm. zur 14. Rede, Anm. 3, 4-5.

¹⁷¹ Persius *Sat.* 5, 85 und 87.

¹⁷² Zu diesen und weiteren gemeinsamen Argumenten verweise ich auf den Kommentar.

6. Ziel, Publikum und Datierung der Reden

Neben den Reden Dions zeigen auch die Schriften verschiedener anderer Autoren deutlich, dass es sich bei Sklaverei und Freiheit um Themen handelt, die zwischen dem 1. Jh. v. Chr. und dem 1. Jh. n. Chr. eine gewisse Relevanz in philosophischen Kreisen gehabt haben müssen. Im Kapitel 5 habe ich diese Schriften kurz vorgestellt und die Parallelen zu unseren beiden Reden unterstrichen¹⁷³. Im Vergleich zu den anderen Autoren (Cicero, Philon, Epiktet) kann man aber feststellen, dass Dion den politischen und vor allem den sozialen Aspekten der Freiheit und der Sklaverei erhöhte Aufmerksamkeit widmet. Dabei setzt er zunächst keine moralische Definition von Sklaverei und Freiheit voraus. Er kommt vielmehr erst nach langen Debatten, in denen die politischen und sozialen Definitionen widerlegt werden, zu der seiner Meinung nach richtigen Begriffsbestimmung.

Insbesondere in der 15. Rede, so Peter Brunt, geht Dion in der Argumentation sogar so weit, dass er der Sklaverei ihre rechtliche Grundlage entzieht. Sein Argument ziele darauf ab, zu zeigen, dass es keine Sklaven von Natur aus gibt und dass das Naturrecht Ansprüche auf ein anderes menschliches Wesen nicht zulässt. Eine Abschaffung der Sklaverei kommt allerdings auch für Dion nicht in Frage, wie Brunt ebenfalls betont¹⁷⁴. Auch andere Dion-Forscher sind der Meinung, dass die Reden die Sklaverei deutlich in Frage stellen und viele abolitionistische Tendenzen enthalten. Dions Kritik sei allerdings nur indirekt und bewege sich auf formaler bzw. terminologischer Ebene¹⁷⁵.

Um eine mögliche Zielsetzung der Reden herauszuarbeiten, ist es jedenfalls notwendig, die Texte im Gesamtwerk des Autors zu verorten, sie mit Blick auf Dions Biographie und unter Berücksichtigung der politischen Ereignisse seiner Zeit zu lesen.

Aus den hier untersuchten Reden geht hervor, dass die Sklaverei im sozialen Sinne an sich bedeutungslos ist. Eine Abschaffung wäre daher unnötig, da die Befreiung aus der Sklaverei sich auch ohne äußere Eingriffe verwirklicht. Auch diejenigen, die Sklavendienste verrichten, dürfen sich frei nennen, wenn sie vernünftig sind. Aber auch in anderen Reden werden Sklaven erwähnt, ohne dass ein Urteil über die Rechtmäßigkeit der Institution der Sklaverei geäußert wird¹⁷⁶. Darüber hinaus war Dion selbst Sklavenbesitzer. Als er nach seiner Verbannung in die Heimat zurückkam, beklagte er sich auch darüber, dass seine

¹⁷³ Zu weiteren Parallelen zwischen diesen Schriften verweise ich auf den Kommentar.

¹⁷⁴ S. Brunt (1973) 18.

¹⁷⁵ S. Brunt (1973) 18; Trapp (2007) 210; Moles (unveröff.). Milani (1972) 221-222, hebt hervor, dass die Reden tatsächlich keinerlei Interesse an jeglicher politischer und sozialer Problematik zeigen.

¹⁷⁶ S. dazu oben, Kap. 3.2.1.

Sklaven weggelaufen waren (*or.* 45,10). Allenfalls wird also die Nutzlosigkeit betont, Sklaven zu besitzen, wie im bereits erwähnten ersten Teil der 10. Rede¹⁷⁷. Die Kritik an der sozialen Institution der Sklaverei kann daher kaum das Hauptziel der beiden Reden sein.

Eine besondere Relevanz hat jedoch – nicht nur in unseren Reden – offensichtlich der politische Aspekt von Sklaverei und Freiheit.

So kritisiert Dion in der 31. Rede die Rhodier wegen einer merkwürdigen Gewohnheit. Sie tauschen nämlich die Widmungsinschriften der Statuen in der Stadt zugunsten römischer Persönlichkeiten aus, die Rhodos einmal besucht haben. Die Rhodier sind der Meinung, auf diese Art und Weise die Gouverneure (τοὺς ἡγεμόνας) ehren zu können (*or.* 31, 105). Dion hält dieses Vorgehen für eine schwache und sklavische Handlung (*or.* 31, 111). Er glaubt nämlich, dass die Rhodier fürchteten, ihre Freiheit (ἐλευθερία) zu verlieren, wenn sie einmal einem Gouverneur kein Standbild setzten (*or.* 31,112). Er fügt hinzu: «wenn sie (die Freiheit) auf so wackeligen Füßen steht, dass sie euch mit dem ersten besten Vorwand genommen werden kann, wäre es auf jeden Fall besser für euch, fortan als Sklaven zu leben»¹⁷⁸.

Rhodos war eine *civitas libera*, als Dion seine Rede vortrug¹⁷⁹. Doch – wie im Fall der sozialen Freiheit – ist dies für ihn ebenfalls nur eine Bezeichnung, die den Kern der Sache nicht trifft. «Glaubt ja nicht, – mahnt Dion – die Römer seien so beschränkt und dumm, dass sie sich keinen ihrer Untertanen frei und vortrefflich wünschten, sondern lieber über Sklaven herrschen wollten!»¹⁸⁰. Die Freiheit, die Dion meint, hängt nicht von äußeren, politischen Entscheidungen, sondern von den Handlungen der Bürger einer Stadt ab¹⁸¹. Die Rhodier dürften sich nicht frei nennen, wenn sie mit ihren knechtischen Handlungen weitermachten¹⁸². Die Frage nach der politischen Freiheit bzw. dem Stand einer *civitas libera*

¹⁷⁷ Vgl. auch Dion *or.* 13,35.

¹⁷⁸ Dion *or.* 31,112: «ἀλλ' εἰ γε οὕτω σφόδρα ἐπισφαλῆς (ἢ ἐλευθερία) ἐστὶν ὥστε ἐκ τῆς τυχούσης προφάσεως περιαιρεθῆναι, δουλεύειν ὑμῖν τῷ παντὶ βέλτιον ἦδη».

¹⁷⁹ Die Rede wird von Momigliano (1951) 970-971 in die ersten Jahre der Herrschaft Vespasians datiert (69-75 oder, mit geringerer Wahrscheinlichkeit, 81-89); an die Zeit Vespasians denken auch Jones (1973) 303-305 und Desideri (1978) 110-111 und 168 Anm. 7. Letzterer beschränkt allerdings die Jahre auf den Zeitraum vor 71-75 n. Chr., als der Kaiser die Stadt der Freiheit beraubte; s. auch Jones (1978) 27-28; 133; Salmeri (1982) 96; Lewin (1999) 562-564; dagegen Sidebottom (1992) 409-414 und Swain (1996) 428-429, welche die Rede in die Zeit Trajans datieren. Zum historischen Kontext der Rede s. Desideri (1978) 110-116; Jones (1978) 26-35.

¹⁸⁰ Dion *or.* 31,111: «μὴ γὰρ οἴεσθε Ῥωμαίους οὕτως εἶναι σκαιούς καὶ ἀμαθεῖς ὥστε μηδὲν αἰρεῖσθαι τῶν ὑφ' αὐτοῖς ἐλευθέριον εἶναι μηδὲ καλόν, ἀλλὰ βούλεσθαι μᾶλλον ἀνδραπόδων κρατεῖν».

¹⁸¹ S. dazu Jones (1978) 34-35.

¹⁸² S. dazu Momigliano (1969) 259-260.

dürfte zu jener Zeit bei den Rhodiern aktuell gewesen sein. Sie werden nämlich ihren Status einige Jahre später aufgrund einer Maßnahme des Vespasian verlieren¹⁸³.

Die politische Freiheit, d.h. der Status einer *civitas libera*, so ist in der Forschung allerdings oft hervorgehoben worden, stellte eigentlich einen reinen Ehrentitel für eine Stadt dar, der keine praktischen Vorteile hatte¹⁸⁴. Fergus Millar unterstreicht, dass andere Titel und Ehrungen viel nützlicher und deshalb begehrter waren¹⁸⁵. Allerdings schloss der Status einer *civitas libera* in der Kaiserzeit Vorteile hinsichtlich der Besteuerung ein¹⁸⁶. Darüber hinaus besaß diese ἐλευθερία für die Griechen einen stark ideologischen Wert, und die Gewährung der politischen Freiheit für eine östliche Stadt durch einen Kaiser wird von den griechischen Autoren stets hoch gepriesen und als Akt der Großzügigkeit gefeiert¹⁸⁷.

Der Unterschied zwischen politischer und wahrer Freiheit wird in der 44. Rede noch deutlicher hervorgehoben. Dion hielt diese Rede nach der Rückkehr aus seiner Verbannung in seiner Heimatstadt Prusa. Im ersten Teil bedankt er sich bei seinen Mitbürgern für die Ehre, die ihm selbst und seiner Familie seit langer Zeit zuteil wurde. Im zweiten Teil stellt er die Privilegien dar, die er vom Kaiser Trajan für die Stadt erworben hat. Es ist nicht genau zu sagen, welche Privilegien der Stadt tatsächlich gewährt wurden, weil der letzte Teil der Rede, in der die Botschaft des Trajan enthalten gewesen sein muss, nicht überliefert ist. Man kann allerdings erkennen, dass Prusa nicht die Freiheit (ἐλευθερία), d.h. den Status einer *civitas libera* bekam (*or.* 44, 5)¹⁸⁸. Dion behauptet nämlich, dass schon sein Großvater versucht habe, diese Ehre von einem freundlichen Kaiser zu bekommen und dass die Stadt gute Chancen habe, wenn die Bürger trefflich und ehrgeizig (ἀγαθοῦς καὶ φιλοτίμους) blieben. Dion kennt allerdings die Schwierigkeit seiner Aufgabe (der Erwerb der ἐλευθερία für die Stadt) und erinnert seine Mitbürger daran, dass eine richtige und geeignete Erziehung (παιδεία) das Hauptziel für die Stadt sein solle, wenn man aus Prusa eine große und berühmte Stadt machen wolle. Eine richtige Erziehung sei viel wichtiger als irgendwelche Privilegien, die der römische Kaiser ihnen

¹⁸³ S. dazu Momigliano (1951) 150; Schmitt (1957) 188-190; Desideri (1978) 115; Jones (1978) 28 und 168 Anm. 17; Salmeri (1982); Sidebottom (1992) 409-410; Lewin (1999) 563. Suet. *Vesp.* 8, 4.

¹⁸⁴ S. dazu Nörr (1969) 18, 23, 29-30, 62-64, 72, 85; Desideri (1978) 439 Anm. 8; zu den rechtlichen Vorteilen s. die bei Pavan (1984) angegebene Literatur.

¹⁸⁵ S. Millar (1977) 432.

¹⁸⁶ S. dazu Bernhardt (1980) 189-207.

¹⁸⁷ Massimiliano Pavan (1984) 342-361, hat den ideologischen Aspekten der Gewährung der ἐλευθερία gegenüber der gesamten Provinz Achaia durch Nero im Jahre 67 einen Beitrag gewidmet.

¹⁸⁸ Dion wird sein Ziel tatsächlich nicht erreichen. Die Stadt Prusa wird nämlich vom Kaiser Trajan nicht den Status der *civitas libera*, sondern nur einige andere Privilegien erhalten; s. dazu Desideri (1978) 382-383; 439 Anm. 8; Salmeri (1982) 32-33; 72-73.

einräumen könnte, und dies solle von den Bürgern Prusas für wichtiger gehalten werden, als eine große Menge von Ratsherren, eine eigene Gerichtsbarkeit, Einnahmen auswärtiger Gelder oder die Gewährung der Freiheit (ἐλευθερία) (or. 44, 11). Dion erläutert seine Meinung weiter: «Denn glaubt mir, was man Freiheit nennt und was Machthaber und Gewaltige unter diesem Namen verleihen, ist unter Umständen überhaupt nicht zu erwerben. Die wahre Freiheit dagegen, die den Menschen wirklich zuteil wird, die bekommt man, gleich, ob es sich um einen einzelnen oder um eine Stadt handelt, nur von sich selbst: wenn man seine Sache großherzig und nicht sklavisch und lässig angeht»¹⁸⁹. Die wahre Freiheit ist Dion zufolge also nicht in politischen Maßnahmen zu suchen, sondern in der παιδεία der Menschen.

Freiheit nur politisch zu deuten, wird auch in der 80. Rede kritisiert. Dion hält es für einen glänzenden und glückseligen Zustand (λαμπρὸν καὶ μακάριον), wenn jemand es fertigbringt, inmitten des Gesindes frei (ἐν οἰκέταις ἐλεύθερος), inmitten der Untertanen unabhängig (ἐν ὑπηκόοις αὐτόνομος) zu sein¹⁹⁰. Er fügt hinzu, dass viele Städte für ihre Freiheit gekämpft haben, dass sie allerdings für eine falsche Freiheit (ψευδοῦς αὐτονομίας) Kriege geführt hätten. Freiheit sei weder durch Kriege erreichbar noch durch die Einhaltung der Gesetze. Diese seien nämlich nicht mit dem Ziel der Freiheit verfasst worden: «Keiner hat den Versuch gemacht, seinen eigenen Gesetzen zu folgen» (or. 80, 3: μηδενὸς αὐτῶν μηδὲ ἐκείνων οἷα ἐχρῆν θέντος). Wahre Freiheit also liegt nicht in der politischen Unabhängigkeit, sondern ist eine persönliche, innere Haltung.

Eine positive Bewertung der Gewährung von politischer ἐλευθερία für die östlichen Städte des römischen Reiches findet man auch in einigen dionischen Schriften. Neben den schon erwähnten Reden 31 und 44¹⁹¹ ist die 32. Rede zu nennen, in der die politische Freiheit der Rhodier von den Alexandrinern als vorteilhaft beurteilt wird¹⁹².

¹⁸⁹ Dion or. 44,12: «εὖ γὰρ ἴστε ὅτι τὴν μὲν λεγομένην ἐλευθερίαν καὶ τὸ ὄνομα τοῦθ', ὃ παρὰ τῶν κρατούντων καὶ δυναμένων γίγνεται, ἐνίοτε οὐ δυνατόν κτήσασθαι· τὴν δὲ ἀληθῆ ἐλευθερίαν καὶ ἔργῳ περιγιγνομένην τοῖς ἀνθρώποις καὶ ἀνὴρ καὶ πόλις ἐκάστη παρ' αὐτῆς λαμβάνει, μεγαλοφρόνως καὶ μὴ ταπεινῶς μηδ' ἀνελευθέρως διοικοῦσα τὸ καθ' αὐτήν».

¹⁹⁰ Was Dion an dieser Stelle als ἐλεύθερος bezeichnet, ist der οἰκέτης, der seine innere Freiheit bewahrt. Αὐτόνομος meint den Untertanen, der dennoch selbstbestimmt ist.

¹⁹¹ Vgl. auch or. 44,5, in der Dion die Politik seines Großvaters preist und behauptet, dass jener die ἐλευθερία für Prusa vom damaligen Kaiser erhalten hätte, wenn er die Freundschaft des Kaisers für längere Zeit genossen hätte.

¹⁹² S. Dion or. 32,51-52. Die 32. Rede *An die Alexandriner* ist in die Zeit Vespasians datierbar. S. dazu Schmid (1903) 857 und 872; Wilmes (1970) 123-124; Jones (1973) 306-307; Desideri (1978) 68-71; Jones (1978) 134; Swain (1996) 429; dagegen von Arnim (1898) 435-438; Salmeri (1982) 97 Anm. 30, welche die Rede in die Zeit Trajans datieren.

Wie gesagt, war die politische ἐλευθερία für die Griechen von großer Bedeutung. Der Freiheitsentzug der Provinz Achaia durch Vespasian muss daher ein schwerer Schlag für die griechischen Städte gewesen sein. Ich bin der Meinung, dass man die 14. und die 15. Rede mit dieser Debatte und vor allem mit dem Freiheitsentzug in Verbindung bringen kann. Beide Reden verfolgen also ein politisches Ziel. Dion versucht, die Bürger einer griechischen Stadt davon zu überzeugen, dass die wahre Freiheit die innere sei und nicht die politische, die ihnen ein Kaiser einmal schenken und ein anderes Mal wieder nehmen könne.

6.1 Das Publikum der Reden

Wenn Dion mit beiden Reden ein politisches Ziel im Sinne griechischer Städte verfolgt, muss man ein griechisches Publikum für die Reden annehmen. Dass beide Reden in griechischen Städten vorgetragen wurden, ist also wahrscheinlich. Dafür sprechen noch weitere Punkte.

In der 14. Rede bezieht sich Dion in ironischer Weise auf einen Brauch, der in Rom Anwendung fände und zu dem in Griechenland keine Parallele existiere. Er fragt sich nämlich, ob man schon jemals davon gehört habe, «dass jemand Sklave für einen Tag gewesen ist»¹⁹³. Diese Äußerung bezieht sich auf die römische Bestrafungsform der *servitus poenae*, die für schwerste Verbrechen vorgesehen war. Im Falle der Verurteilung eines Freien zu einer lebensentziehenden Bestrafung bekam der Verurteilte in der Kaiserzeit den zeitlich begrenzten Status eines *servus poenae* (Strafsklave). Ein Freier dürfte nämlich zur Todesstrafe nicht verurteilt werden und seine zeitliche ‚Versklavung‘ diene dazu, die Hinrichtung vollstrecken zu können¹⁹⁴.

Auch am Ende der 14. Rede ironisiert Dion einen römischen Brauch. Er habe kein äußeres Merkmal finden können, das einen Freien deutlich von einem Sklaven unterscheidet. Er schließt also: «Nun, wie es damals Zeichen des Königtums gab, so ist es notwendig auch jetzt Kennzeichen der Freiheit zu haben, und mit einem Filzhut (πίλος) auf dem Kopf umherzugehen, andernfalls können wir den Freien nicht von dem Sklaven

¹⁹³ Dion *or.* 14,12: «μίαν ἡμέραν ἤδη τις λέγεται γενέσθαι δοῦλος».

¹⁹⁴ Zur *servitus poenae* s. Mommsen (1899) 947-948; Pfaff (1923) 1831-1832; Donatuti (1934) 219-237; Zilletti (1968) 32-109; Santalucia (1998) 251-252; Wieling (1999) 18-20; McClintock (2005) 321-326; s. ausführlicher den Kommentar zur 14. Rede, Anm. 12, 7-8.

unterscheiden»¹⁹⁵. Der *pilleus* ist in Rom das Abzeichen des freien Bürgers und wurde den Sklaven (Petr. 41), Kriegsgefangenen oder Gladiatoren (Tert. *de spectaculis* 21) bei der Freilassung verliehen¹⁹⁶. Es handelt sich um eine ausschließlich römische Tradition. Bei den Griechen war der *πίλος* kein Freiheitsmerkmal¹⁹⁷.

In der 15. Rede wird der griechische Hintergrund noch deutlicher, lässt der Text noch stärker die Vermutung aufkommen, dass ein griechisches Publikum angesprochen wird. Dion lässt die Handlung in Athen spielen. Die zitierten Gesetze¹⁹⁸, die Erwähnung des Kynosarges als für die *νόθοι* bestimmtes Gymnasion¹⁹⁹, die historischen Ereignisse²⁰⁰ und die Geschichte der Jugend des Kyros lassen die Vermutung aufkommen, dass sich die Rede an ein gebildetes griechisches Publikum gewandt haben muss. Auch die Art und Weise, in der der einzige Bezug auf Rom eingeführt wird, weist darauf hin, dass Rom im Kontext der Rede sowohl für den Redner als auch für das Publikum eine Stadt ist, zu der die Griechen mindestens ideologisch nicht gehören. Einer der Gesprächspartner behauptet nämlich: «Du weißt vielleicht nicht, dass es in vielen Städten, die auch sehr gute Gesetze haben, den Vätern erlaubt ist, in Hinsicht auf ihre Söhne zu tun, was du sagst, so also auch sie zu binden, wenn sie wollen, sie zu verkaufen und was noch schlimmer ist: Es ist ihnen nämlich erlaubt, [sie] zu töten, auch ohne einen Prozess zu führen oder einen Grund anzugeben: und doch sind sie nicht Sklaven ihrer Väter, sondern Söhne»²⁰¹. Die Gesetzgebung, auf die Dion sich bezieht, ist die römische²⁰². Es handelt sich um den einzigen Bezug auf Rom in der ganzen Rede, die sonst wie gesagt einen ausschließlich griechischen Hintergrund hat²⁰³.

¹⁹⁵ Dion *or.* 14, 24: «μὴ οὖν, ὥσπερ τῆς βασιλείας τῆς τότε τοιαῦτα ὑπῆρχη σημεῖα, καὶ νῦν δέη τῆς ἐλευθερίας τοιαῦτα ὑπάρχειν σύμβολα καὶ βαδίζειν πῖλον ἔχοντα ἐπὶ τῆς κεφαλῆς, ἄλλως δὲ οὐ δυνησόμεθα γινῶναι τὸν ἐλεύθερον ἢ τὸν δοῦλον».

¹⁹⁶ S. Hirschmann (2000) 1022; vgl. Kreis-von Schwaen (1950) 1329-1330.

¹⁹⁷ S. dazu den Kommentar zur 14. Rede, Anm. 24, 3-4.

¹⁹⁸ S. vor allem das Gesetz des Perikles aus dem Jahre 451/450 v. Chr. hinsichtlich des athenischen Bürgerrechtes (*or.* 15, 3 und 17); s. dazu ausführlicher den Kommentar zur 15. Rede, Anm. 3, 8.

¹⁹⁹ Ursprünglich war das Gymnasion von Kynosarges für die *νόθοι* bestimmt. Diese Regelung war aber schon in der Zeit des Demosthenes außer Gebrauch gekommen. S. dazu den Kommentar zur 15. Rede, Anm. 3, 4.

²⁰⁰ Man denke an die Athener, die infolge der Niederlage während der Expedition nach Sizilien im Jahr 413 v. Chr. in die Gefangenschaft der Sizilianer gerieten (*or.* 15,14), oder an die spartanische Niederlage in Leuktra (*or.* 15,28).

²⁰¹ Dion *or.* 15,20: Ἴσως γὰρ οὐκ οἶσθα ὅτι παρὰ πολλοῖς καὶ σφόδρα εὐνομούμενοις ταῦτα ἃ λέγεις ἔξεστι τοῖς πατράσι περὶ τοὺς υἰέας, καὶ δὴ καί, ἐὰν βούλωνται, καὶ ἀποδίδοσθαι, καὶ τὸ ἔτι τούτων χαλεπώτερον· ἐφέιται γὰρ αὐτοῖς ἀποκτεῖναι μῆτε κρίναντας μῆτε ὅλως αἰτιασαμένους· ἀλλ' ὅμως οὐδὲν ἥπτον δοῦλοι εἰσι τῶν πατέρων, ἀλλὰ υἰεῖς.

²⁰² S. dazu Bonfante (1963) 105 Anm. 3; Casavola (1968) 257 Anm. 12; Voci (1980) 72; Thomas (1984) 500; s. den Kommentar zur 15. Rede, Anm. 20, 4-5.

²⁰³ Einen ähnlichen Strafkatalog wie Dion bietet Dionysius von Halikarnassos in seinen *Antiquitates romanae* (D. Hal. *Ant. rom.* 2,26,4; 2,27,1; s. dazu Lobrano (1984) 89-102; Thomas (1984) 500). Auch Dionysius äußert

Der griechische Hintergrund der Reden, die erwähnten griechischen historischen Ereignisse und insbesondere die ironischen Bemerkungen über römische Bräuche dürften für ein gebildetes griechisches Publikum leicht erkennbar gewesen sein.

6.2 Die Datierung der Reden

Von Arnim behauptet, dass die beiden hier behandelten Reden zu einer Gruppe von einfachen διαλέξεις gehörten, in denen Dion «von einer weitverbreiteten Ansicht oder thörichten Gepflogenheit der unphilosophischen Menge aus[geht], um sie vom philosophischen Standpunkt aus zu bekämpfen»²⁰⁴. Von Arnim hat allerdings die traditionelle Sicht des Synesios von Kyrene übernommen, der in seiner Abhandlung *Dion Chrysostomos oder vom Leben nach seinem Vorbild* (s. Syn. *Dion* 1, S. 237,6 – 238,12 Terzaghi), die These aufstellte, Dion habe sich während seiner Exilszeit von der Sophistik zur Philosophie bekehrt. Man solle deshalb bei seinen Reden immer genau angeben, ob sie vor dem Exil oder nach dem Exil verfasst wurden. Die synesianische Theorie der Bekehrung Dions erfährt in der neueren Forschung häufig Kritik²⁰⁵.

Da mehrere Reden keinen Anhaltspunkt für die Datierung²⁰⁶ bieten, findet das Schema des Synesios trotz dieser Kritik auch in jüngeren Studien Anwendung. Ein Beispiel dafür sind die Diogenesreden (*or.* 6, 8, 9, 10), die von den meisten Forschern in die Exilszeit datiert werden. Dion hätte nämlich in den ersten Jahren seiner Verbannung eine ‚kynische Phase‘ erlebt: Er wäre in die Rolle eines kynischen Wanderpredigers geschlüpft, hätte Diogenes zum Vorbild genommen, die kynische Armut gerühmt und das Königtum getadelt. Eine thematische Nähe zu den Diogenesreden bildet auch einen nützlichen Maßstab für die Datierung anderer Reden. So sind Paolo Desideri zufolge²⁰⁷ unsere beiden Reden *Über Sklaverei und Freiheit* der Exilszeit zuweisbar. Dion habe nämlich in diesen einige Themen

seine Verwunderung über die römischen Gepflogenheiten. Es ändert nicht viel an der Interpretation, dass die bei Dionysius und Dion dargestellte Macht des römischen Vaters gegenüber seinen Söhnen in der Realität keineswegs so absolut war, dass er seine Söhne ohne Grund töten und verkaufen durfte. Wichtig ist, dass die römische *patria potestas* in den Augen eines Griechen sehr hart erscheinen konnte (Zu den Unterschieden zwischen Athen und Rom in Hinblick auf die Macht der Väter gegenüber den Söhnen verweilt der bereits erwähnte Beitrag von Lobrano (1984). S. insbesondere die Anm. 3 auf Seite 91-92). Diese Härte und Einzigartigkeit der römischen *patria potestas* wird auch vom römischen Juristen Gaius betont: «Es gibt nämlich fast gar keine anderen Menschen, welche eine derartige Gewalt über ihre Kinder haben, wie wir sie haben» (Gaius *Inst.* 1,55: «*Fere enim nulli alii sunt homines, qui talem in filios suos habent potestatem, qualem nos habemus*»).

²⁰⁴ Von Arnim (1898) 267-268.

²⁰⁵ Vgl. dazu Moles (1978) 100.

²⁰⁶ Die Datierung erweist sich als besonders problematisch in den Reden über Themen der praktischen Ethik (die sogenannten *parva moralia*, d.h. die Reden 14-30).

²⁰⁷ Desideri (1978) 206-207.

behandelt, die eine Entsprechung in seinen Diogenesreden fänden²⁰⁸. Die Nennung des Großkönigs in der 14. Rede (§ 18) verweise auf die Polemik gegen die politische Macht in den Diogenesreden, und der Inhalt der 15. Rede nähere diese Schrift der 10. Rede *Diogenes oder über die Sklaven* an²⁰⁹. Weder die ethisch-philosophischen Inhalte noch eine vermutete Polemik gegen die politische Macht stellen allerdings triftige Argumente für eine Datierung dar²¹⁰.

Ein Anhaltspunkt für die Datierung kann in der bereits besprochenen Zielsetzung unserer Reden gefunden werden. Die Frage der politischen Freiheit war, wie gesagt, für die Griechen ein brisantes Thema. Dion vertritt dagegen in beiden Reden die These, dass die wahre Freiheit die innere sei. Es ist außerdem betont worden, dass beide Reden offensichtlich vor einem griechischen Publikum gehalten wurden. So ist es wahrscheinlich, dass Dion sie, wie im Fall der 31. Rede, in einer Zeit vorgetragen hat, in der das Thema ‚Freiheit‘ besonders aktuell war, vermutlich also als Vespasian Achaia der von Nero gewährten Freiheit beraubte. Dion, der die Politik des Kaisers vertrat, war gerade in jener Zeit in den östlichen Provinzen tätig und versuchte, diese Politik den Menschen dort verständlich zu machen²¹¹. In diesen Rahmen sind die beiden Reden einzuordnen. Mit ihnen verfolgte Dion nämlich das Ziel, die Bürger einer Stadt der Provinz Achaia davon zu überzeugen, dass die wahre Freiheit die innere sei und nicht die politische, die ihnen ein Kaiser einmal schenken und ein anderes Mal wieder nehmen könne. Die Freiheit liege in der παιδεία, in der philosophischen Ausbildung begründet, die allein den Menschen zeigen

²⁰⁸ Die Diogenesreden (or. 6, 8, 9, 10) werden von den meisten Forschern in die Exilzeit datiert; s. dazu Brancacci (1977) 141-171; Brancacci (1980) 92-122; Brenk (2000) 261-278; s. dagegen jedoch Jones (1978) 122, 136 und Moles (unveröffentlicht), welche die Reden in die trajanische Zeit datieren.

²⁰⁹ Zu meiner Kritik an dieser Sicht s. den Kommentar zur 14. Rede, Anm. 18, 4.

²¹⁰ Zu dieser Problematik hat John Moles in einem noch unveröffentlichten Beitrag Stellung genommen: «For von Arnim, followed by most scholars, including Dudley, Desideri, Blomqvist, Moles, Brenk and Brancacci, not only do the Diogenics allegorise Dio's own experiences but they were written during the exile and show Dio going through a Cynic phase in which he practised and celebrated Cynic poverty and rejected kingship; for Dudley the Diogenics were the vehicle of the *parrhesia* against Domitian which in Kingship 3 Dio claims to have fearlessly exercised; others have seen them as a vehicle of self-therapy. On this exile dating, the Diogenics have inspired Dio's assumption of a Cynic role in Kingships 1 and 4, especially as that Cynic role is largely backward-looking and tied to Dio's exile. Jones, however, suggests that the Diogenics are Trajanic, generated by Dio's interest in the Diogenes-Alexander encounter as a way of approach to Trajan. These opposed reconstructions agree on a close thematic relationship between the Diogenics and the Kingships; but reverse their chronological relationship with profound interpretative differences. How to decide? The argument of von Arnim and his followers that Dio could not have endorsed extreme poverty etc. after his exile because of the resultant credibility gap is unconvincing, because we can hypothesise different sorts of context for delivery, levels of irony etc. The use of allegory as a vehicle for attacks on Domitian does not prove an exile context, such allegorical attacks being everywhere in the Trajanic Kingships. Although appeal to thematic parallels as a pointer to the same period of composition cannot be decisive, anyone sure that Kingship 4 is Trajanic should perhaps incline to regard the Diogenics as also Trajanic.»

²¹¹ Zu dieser Tätigkeit Dions s. Desideri (1978) 61-186; Jones (1978) 36-44.

könne, was erlaubt und verboten ist und die die Menschen dazu bringe, gemäß dem zu handeln, was erlaubt ist. Die Maßnahme Vespasians, die Provinz Achaia der ἐλευθερία zu berauben, wird so annehmbar und lässt sich besser ertragen, weil sie die Griechen nicht daran hindert zu «handeln, wie sie wollen».

B. Texte und Übersetzungen

1. Anmerkungen zum griechischen Text

Die Konstitution des Textes orientiert sich an den Ausgaben von H. von Arnim (Berlin 1893-1896), G. de Budé (Leipzig 19116-1919) und J.W. Cohoon (London 1932-1951). Berücksichtigt wurden auch die Lesarten des Papyrus PBrLibr inv. 2823, datierbar in das IV oder V Jh. n. Chr., der von Milne (1931) ediert und von Luzzatto (1992) kommentiert wurde. Der Papyrus, der in der Ausgabe von Cohoon (die einzige, die nach der Entdeckung des Papyrus ediert wurde) keinen Platz gefunden hat, zeigt, wie Luzzatto (1992) 44, hervorhebt, bessere Lesarten als die der handschriftlichen Überlieferung. Sinnrelevante Textentscheidungen werden im Kommentar angezeigt.

Apparat zur 14. Rede

1,3 – 1,4 τί ἐστὶν ἐλεύθερον εἶναι ἢ τί δουλεύειν PBrLibr : ὁ, τι ἐστὶ τὸ ἐλεύθερον εἶναι ἢ ὁ, τι τὸ δουλεύειν libri

1,8 δούλους ὄντας PBrLibr : δουλεύοντας libri

1,9 ἐπιτυχεῖν PBrLibr : ἐπιτυγχάνειν libri πλὴν τοῦτο γ' οὐκ PBrLibr : πλὴν τούτους οὐκ libri

2,1 μηδέποτε PBrLibr : μηδεπώποτε libri

2,3 εἰ οὖν corr. Luzzatto

2,5 οὐ τόδ' ἂν Garzya : οὐ καλὸν libri : οὐκ ἂν ἦν Emperius

3,4 μηδενὸς εἶναι ὑπήκοον PBrLibr : τὸ μηδενὸς ὑπήκοον libri

5,4 μόνον Cohoon : μὴ libri δὲ Emperius

9,2 ὡς seclisit Arnim

9,5 τὰ αὐτὰ libri : ταῦτα Reiske

11,3 λύτρα del. Luzzatto οὐ corr. Luzzatto : οἱ libri

11,4 τὴν αὐτὴν τιμὴν PBrLibr : τὴν αὐτῶν τιμὴν Arnim

12,3 ἐστὶν delevi

13,3 οὐδ' libri : οὐ δὴ Arnim : οὐτ' Pflugk

14,7 καὶ PBrLibr : ἢ libri

17,3 ἃ libri : ὅσα von Arnim

21,2 ὁ add. T

23,3 οὐκ ἔξὸν Garzya : οὐκ ἐνὸν libri : οὐ καλὸν Wilamowitz

23,4 ὀρθὰς τὰς add. Garzya

23,5 σοφώτερον libri : σοφώτερα Arnim

Apparat zur 15. Rede

1,7 οὐχ ὡς libri : ὡς οὐκ Morel Arnim De Budé

2,2 πότερον δὲ Arnim : πόθεν δέ; Cohoon

4,7 ἂν καὶ Geelius : ἀλλὰ καὶ UB

6,1 οὐ secluserit Arnim

12,3 τὸ πρόσωπον libri : τὸ προσώτερον Emperius

12,10 περὶ δουλείας UBM, περὶ secluserit Emperius

13,5 δουλεύοντες δοῦλοι UB, lacunam post δοῦλοι agnovit Wilamowitz, quam iniustam esse puto

13,8 μὴ addidit Emperius

16,2 τῶν νῦν τῶν libri : τῶν alterum secl. Reiskius

17,2 ὅτι φησὶ τὸν δοῦλον UBM : ὅτι τὸν φύσει δοῦλον Arnim

20,3 καὶ δῆσαι Wifstrand : καὶ δὴ καὶ libri ὅ τι libri : τὸ ἔτι Wilamowitz : ὃ ἔτι Pflugk

20,5 οὐ add. Emperius

21,6 συμπολεμήσαντας Kayser : συμπολεμήσαντας libri

22,6 λυχοφόρος Herchen : λυχοποιὸς libri μὲν ἠδυνήθη libri : γ' ἐνεθυμήθη Emperius

25,5 εἶναι secluserit Reiskius

25,9 λησάμενος Emperius : ληισάμενος libri

28,7 παγκάλως libri : πάνυ καλῶς PBrLibr

30,3 ἵππον add. Reiskius

30,6 ἀπ' αὐτοῦ PBrLibr : αὐτοῦ libri : αὐτὸν corr. Arnim ἦ add. Dindorf

31,2 ἦ ante γεγονώςPBrLibr : ante πρὸς ἀρετὴν libri

31,6 πάντα libri : πᾶσα Reiskius

31,7 τὸ τῆς δουλείας καὶ τῆς ἐλευθερίας (hoc ord.) U

ΠΕΡΙ ΔΟΥΛΕΙΑΣ ΚΑΙ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑΣ Α

- 1 Οἱ ἄνθρωποι ἐπιθυμοῦσι μὲν ἐλεύθεροι εἶναι μάλιστα πάντων καὶ
φασὶ τὴν ἐλευθερίαν μέγιστον τῶν ἀγαθῶν, τὴν δὲ δουλείαν
αἰσχιστον καὶ δυστυχέστατον ὑπάρχειν, αὐτὸ δὲ τοῦτο τί ἐστὶν
ἐλεύθερον εἶναι ἢ τί δουλεύειν, οὐκ ἴσασιν. καὶ τοίνυν οὐδὲ ποιοῦσιν
οὐδέν, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ὅπως τὸ μὲν αἰσχρὸν καὶ χαλεπὸν 5
ἐκφεύξονται, τὴν δουλείαν, ὃ δὲ δοκεῖ αὐτοῖς πολλοῦ ἄξιον εἶναι,
κτῆσονται, τὴν ἐλευθερίαν, ἀλλὰ τούναντίον ταῦτα πράττουσιν ἐξ ὧν
ἀνάγκη τοὺς ἐπιτηδεύοντας διατελεῖν δούλους ὄντας τὸν ἅπαντα
- 2 χρόνον καὶ μηδέποτε ἐλευθερίας ἐπιτυχεῖν. πλὴν τοῦτο γ' οὐκ ἄξιον
ἴσως θαυμάσαι ὅτι οὔτε ἐλεῖν οὔτε φυλάξασθαι δύνανται ὃ 10
τυγχάνουσιν ἀγνοοῦντες. εἰ γοῦν ἐτύγχανον ἀγνοοῦντες πρόβατον καὶ
λύκον ὃ, τι ἐστὶν ἐκάτερον αὐτοῖν, ὅμως δὲ ἠγοῦντο τὸ μὲν ὠφέλιμον
καὶ κτῆσασθαι ἀγαθόν, τὸ δὲ βλαβερὸν καὶ ἀσύμφορον, οὐ τόδ' ἂν
θαυμαστὸν οὐδέν, εἰ τὸ μὲν πρόβατον ἐφοβοῦντο καὶ ἔφευγον ἐνίοτε
ὡς λύκον, τὸν δὲ λύκον προσείντο καὶ ὑπέμενον, νομίσαντες 15
πρόβατον· ἢ γὰρ ἀγνοία τοιαῦτα ἐργάζεται τοὺς οὐκ εἰδότας καὶ
ἀναγκάζει τάναντία φεύγειν καὶ διώκειν ὧν βούλονται καὶ τῶν
συμφερόντων. φέρε δὴ σκεψώμεθα εἰ ἄρα τι οἱ πολλοὶ ἐπίστανται
- 3 περὶ ἐλευθερίας καὶ δουλείας σαφές. ἴσως γὰρ τοι μάτην αὐτοὺς
αἰτιώμεθα, οἱ δὲ παντὸς μᾶλλον ταῦτα ἴσασιν. εἰ οὖν ἔροιτό τις 20
αὐτοὺς, ὃ, τι ἐστὶ τὸ ἐλεύθερον εἶναι, φαῖεν ἂν ἴσως μηδενὸς εἶναι
- 4 ὑπήκοον, ἀλλὰ πράττειν ἀπλῶς τὰ δοκοῦντα ἑαυτῷ. τὸν δὲ τοῦτο
ἀποκρινάμενον ἐάν τις ἐπερωτᾷ, εἰ ἐν χορῷ χορευτὴν ὄντα μὴ
προσέχειν τῷ κορυφαίῳ μηδὲ ὑπήκοον εἶναι αὐτοῦ, ἀλλ' ἄδειν τε καὶ
ἀπάδειν, ὅπως ἂν αὐτῷ ἐπίη, τοῦτο καλὸν οἴεται εἶναι καὶ ἐλευθέριον, 25
τὸ δὲ ἐναντίον τούτου, τὸ προσέχειν καὶ πείθεσθαι τῷ ἡγεμόνι τοῦ
χοροῦ, καὶ τότε ἄρχεσθαι καὶ παύεσθαι ἄδοντα ὁπόταν ἐκεῖνος
- 5 κελεύσῃ, αἰσχρὸν εἶναι καὶ δουλοπρεπές, οὐκ ἂν οἶμαι ὁμολογοῖ. οὐδὲ
εἰ τις ἐρωτήσῃ, πλέοντα μὴ φροντίζειν τοῦ κυβερνήτου μηδὲ ποιεῖν
ἅπτ' ἂν ἐκεῖνος εἴπῃ, εἰ τὸ τοιοῦτον ἐλευθέριον οἶοιτο· οἶον 30
κελεύσαντος καθῆσθαι ἐστάναι ἐν τῇ νηί, ἂν αὐτῷ μόνον ἐπίη, κἂν
κελεύσῃ ἀντλεῖν ποτε ἢ συνέλκειν τὰ ἰστία, μήτ' ἀντλήσαι μήτ'
ἄψασθαι τῶν κάλων, οὐδὲ τοῦτον εἴποι ἂν ἐλεύθερον οὐδὲ ζηλωτόν,
ὅτι πράττει τὰ δοκοῦντα αὐτῷ.

Sklaverei und Freiheit I (Rede 14)

1. Die Menschen wünschen sich mehr als alles andere frei zu sein, und behaupten, dass die Freiheit das höchste Gut sei, und die Sklaverei das schändlichste und unglücklichste Los; allerdings wissen sie eigentlich gerade nicht, was frei sein und Sklave sein bedeutet. Und so tun sie auch gar nichts, um der Sklaverei, die schändlich und beschwerlich ist, zu entkommen und um die Freiheit, die ihnen so wertvoll scheint, zu erwerben; indessen machen sie genau das, was alle, die sich dafür einsetzen, zwingt, die ganze Zeit Sklave zu sein und niemals der Freiheit zu begegnen. **2.** Dennoch ist es vielleicht nicht wert, sich darüber zu wundern, dass sie weder erreichen noch vermeiden können, was sie nicht wissen. Wenn sie zum Beispiel nicht wüssten, was die beiden, Schaf und Wolf, sind, trotzdem aber den einen für nützlich und seinen Erwerb für gut, das andere für schädlich und nutzlos hielten, so wäre es doch keineswegs verwunderlich, wenn sie vor dem Schaf Angst hätten und manchmal so vor ihm flöhen, als ob es ein Wolf wäre, den Wolf aber in ihre Nähe ließen und erwarteten, da sie ihn für ein Schaf halten. Denn so macht es die Unwissenheit mit den Unwissenden und zwingt sie, jeweils das Gegenteil von dem, was sie wollen und was ihnen nützlich ist, zu verfolgen oder diesem zu entfliehen. **3.** So wollen wir prüfen, ob die meisten Menschen genau wissen, was Freiheit und Sklaverei sind. Denn vielleicht machen wir ihnen grundlos Vorwürfe und sie verstehen recht viel davon. Wenn sie jemand fragte, was frei sein eigentlich bedeute, würden sie vielleicht antworten: Niemandem untergeordnet zu sein, sondern einfach zu tun, was einem gut scheint.

4. Wenn man jemanden, der so antwortete, weiterfragte, ob es wohl gut und eines freien Mannes würdig sei, als Sänger in einem Chor auf den Chorleiter nicht zu achten und sich ihm nicht unterzuordnen, sondern richtig oder falsch zu singen, wie es einem einfalle; ob das Gegenteil aber, nämlich auf den Chorleiter zu achten und ihm zu gehorchen und dann mit dem Singen anzufangen und aufzuhören, wenn es dieser anordnet, schändlich und für einen Sklaven passend sei, glaube ich, würde er nicht zustimmen. **5.** Und auch nicht, wenn man ihn fragte, ob er es eines freien Mannes für würdig erachte, sich als Seereisender nicht um den Steuermann zu kümmern und nicht zu tun, was er sagt: Dass man also zum Beispiel, wenn er befiehlt, sich zu setzen, im Boot stehen bleibt, wenn es einem so einfällt, oder wenn er befiehlt, Wasser auszuschöpfen oder die Segel zu hissen, kein Wasser ausschöpft und kein Tau anfasst; auch diesen Mann würde er nicht für frei und beneidenswert halten, da er macht, was ihm gerade gut scheint.

6 καὶ μὴν τοὺς γε στρατιώτας οὐκ ἂν φαίη δούλους εἶναι, διότι
 ὑπήκοοί εἰσι τοῦ στρατηγοῦ, καὶ τότε ἀνίστανται ὅποταν ἐκεῖνος
 προστάξῃ, καὶ σῖτον αἰροῦνται καὶ ὄπλα λαμβάνουσι καὶ
 παρατάττονται καὶ ἐπίασι καὶ ἀναχωροῦσιν οὐκ ἄλλως ἢ τοῦ
 στρατηγοῦ κελεύσαντος· οὐδέ γε τοὺς κάμνοντας, ὅτι πείθονται τοῖς 5

7 ἰατροῖς, οὐ διὰ τοῦτο φήσουσι δούλους εἶναι· καίτοι οὐ σμικρά γε
 οὐδὲ ῥάδια πείθονται αὐτοῖς, ἀλλὰ καὶ πεινῆν καὶ διψῆν ἐνίοτε
 προστάττουσι· κἂν δόξῃ ποτὲ τῷ ἰατρῷ τὸν κάμνοντα δῆσαι,
 παραχρῆμα ἐδέθη, κἂν τεμῆν ἢ καῦσαι, καυθήσεται καὶ τμηθήσεται
 ἐφ' ὅσον ἂν ἐκείνῳ δοκῇ· ἐὰν δὲ μὴ πείθηται, πάντες οἱ ἐν τῇ οἰκίᾳ 10

8 τῷ ἰατρῷ συναγωνιοῦνται, οὐ μόνον οἱ ἐλεύθεροι, ἀλλὰ πολλάκις οἱ
 τοῦ νοσοῦντος οἰκέται αὐτοὶ καταδοῦσι τὸν δεσπότην, καὶ τὸ πῦρ
 κομίζουσιν, ὅπως καυθήσεται, καὶ τᾶλλα ὑπηρετοῦσιν. μὴ οὖν οὐ φῆς
 ἐλεύθερον εἶναι τὸν ἄνδρα τοῦτον, ὅτι πολλὰ καὶ ἀήδη ἐτέρου
 κελεύοντος ὑπομένει; οὐ γὰρ δήπου τὸν Περσῶν βασιλέα Δαρεῖον οὐκ 15

ἂν ἔφης ἐλεύθερον εἶναι, ἐπειδὴ καταπεσὼν ἀπὸ τοῦ ἵππου ἐν
 κυνηγεσίῳ, τοῦ ἀστραγάλου ἐκχωρήσαντος, ὑπήκουε τοῖς ἰατροῖς
 ἔλκουσι καὶ στρεβλοῦσιν αὐτοῦ τὸν πόδα, ὅπως καταστήσεται τὸ
 ἄρθρον, καὶ ταῦτα Αἰγυπτίοις ἀνθρώποις· οὐδ' αὖ Ξέρξην, ὅπηνίκα 20

ἐπέιθετο τῷ κυβερνήτῃ καὶ παρὰ τὴν ἐκείνου γνώμην οὐκ ἐπέτρεπεν
 αὐτῷ οὐδὲ νεῦσαι οὐδὲ μεταβῆναι. οὐκ οὖν τὸ μηδεὶνὸς ἀνθρώπων
 ὑπακούειν οὐδὲ τὸ πράττειν ὅ, τι ἂν τις ἐθέλῃ ἐλευθερίαν ἔτι
 9 φήσουσιν εἶναι. ἀλλ' ἴσως ἐροῦσιν ὅτι οὗτοι μὲν ἐπὶ τῷ αὐτῶν
 συμφέροντι ὑπακούουσιν, ὡς οἱ πλείοντες τῷ κυβερνήτῃ καὶ οἱ 25

στρατιῶται τῷ στρατηγῷ, καὶ οἱ κάμνοντες δὲ τῷ ἰατρῷ διὰ τοῦτο
 πείθονται. οὐδὲ γὰρ ἄλλ' ἄττα προστάττουσιν οὗτοι ἢ τὰ συμφέροντα
 αὐτοῖς. οἱ δὲ γε δεσπότηται τοῖς δούλοις οὐ τὰ αὐτὰ ἐπιτάττουσιν ἢ
 10 ἐκεῖνοις συνοίσει, ἀλλ' ὅπερ αὐτοῖς οἴονται λυσιτελεῖν. τί δὴ; ἄρα γε
 συμφέρει τῷ δεσπότητῃ τὸ τεθνᾶναι τὸν οἰκέτην ἢ νοσεῖν ἢ ποιηρὸν 30

εἶναι; οὐδεὶς ἂν εἴποι, ἀλλὰ τούναντίον οἶμαι τό τε ζῆν καὶ
 ὑγιαίνειν καὶ χρηστὸν εἶναι. τὰ αὐτὰ δὲ ταῦτα φανεῖται καὶ τῷ
 οἰκέτῃ συμφέροντα· ὥστε καὶ τῷ οἰκέτῃ ὁ δεσπότης οὐδὲν ἦττον,
 ἄνπερ ἔχη νοῦν, τὰ συμφέροντα ἐκείνῳ προστάξῃ· ταῦτα γὰρ καὶ
 αὐτῷ φαίνεται συμφέρειν. 35

6. Gewiss wird er auch die Soldaten nicht deswegen Sklaven nennen, weil sie ihrem Heerführer untergeordnet sind und dann aufstehen, wenn er es anordnet, und Proviant fassen, die Waffen aufnehmen, sich in Schlachtordnung aufstellen, vorrücken und zurückgehen, nicht anders als der Führer befiehlt. Auch wird man die Kranken nicht Sklaven nennen, weil sie den Ärzten gehorchen. 7. Und doch gehorchen sie ihnen nicht in kleinen und leichten Angelegenheiten, sondern [die Ärzte] befehlen sogar, weder zu essen noch zu trinken. Wenn es dem Arzt einmal gut scheint, entweder den Kranken zu fesseln, so wird er sofort gefesselt,

oder zu schneiden oder zu brennen, so wird er gebrannt und geschnitten, in dem Maße, wie es ihm [dem Arzt] gut scheint. Und wenn der Kranke nicht gehorcht, werden alle im Hause zusammen mit dem Arzt kämpfen, nicht nur die Freien, sondern auch die Diener des Kranken selbst binden oft den Herrn, besorgen Feuer, damit er gebrannt wird, und sie sind bei anderen Diensten behilflich.

8. Sagst du nun, dass dieser Mann nicht frei ist, weil er sich vielen und unangenehmen [Behandlungen] unterwirft, wenn ein anderer befiehlt? Du würdest ganz gewiss nicht sagen, dass der König der Perser Dareios nicht frei war, weil er nach einem Sturz vom Pferd bei einer Jagd, da er sich das Sprungbein ausgekugelt hatte, auf die Ärzte hörte, die seinen Fuß zogen und krümmten, um das Gelenk wieder einzurichten, und dazu noch Ägypter waren; und auch nicht, dass Xerxes, da er auf dem Rückzug von Griechenland und inmitten eines Sturms auf dem Schiff in allem dem Steuermann gehorchte und sich nicht gegen dessen Meinung erlaubte, sich zu bücken oder sich zu bewegen. Man wird bestimmt nicht sagen, dass Freiheit bedeute, keinem Menschen zu gehorchen und zu machen, was man will. 9. Aber vielleicht sagt man, dass diese zu ihrem eigenen Vorteil gehorchen, wie die Seemänner dem Steuermann, die Soldaten dem Heerführer, die Kranken dem Arzt aus diesem Grund gehorchen. Diese geben nämlich nur solche Befehle, die für die anderen vorteilhaft sind. Indessen geben die Herren den Sklaven nicht gerade die Befehle, die für jene vorteilhaft sein werden, sondern die, von welchen sie glauben, dass sie ihnen selbst einen Vorteil gewähren. 10. «Was nun? Ist es für den Herrn ein Vorteil, wenn der Diener stirbt oder krank oder unbrauchbar ist?» Das würde niemand sagen, vielmehr das Gegenteil, glaube ich, dass er lebt und gesund und brauchbar ist. Eben dieses zeigt sich vorteilhaft auch für den Diener; und so wird der Herr, wenn er Vernunft hat, dem Diener nur Befehle geben, die für jenen vorteilhaft sind; diese zeigen sich nämlich vorteilhaft auch für ihn selbst.

11 ἀλλὰ ὑπὲρ ὅτου ἂν τις ἀργύριον καταβάλῃ, οὗτος ἐξ ἀνάγκης δοῦλος
 ἐστίν. οὐκ οὖν πολλοὶ περὶ πολλῶν καὶ ἐλευθέρων καταβεβλήκασιν
 ἀργύριον, οἳ μὲν πολεμίους, οἳ δὲ λησταῖς [λύτρα] διδόντες; οὐ δέ
 τινες τὴν αὐτὴν τιμὴν καταβεβλήκασι τοῖς δεσπότηαις; καὶ οὐ δήπου
 12 δοῦλοί εἰσιν οὗτοι αὐτῶν. ἀλλὰ μὴν ὄν ἂν ἐξῆ ἑτέρω μαστιγῶσαι καὶ 5
 δῆσαι καὶ ἀνελεῖν καὶ ἄλλο ὅ, τι ἂν βούληται ἐργάσασθαι, οὗτος
 ἐκείνου δοῦλος [ἐστίν]. τί δέ; οὐκ ἔξεστι τοῖς λησταῖς ταῦτα ποιεῖν
 τοὺς ληφθέντας; καὶ οὐδὲν ἦπτον οὐ δοῦλοί εἰσιν. τί δέ; τοῖς
 δικασταῖς οὐκ ἔξεστι τιμᾶν καὶ δεσμοῦ καὶ θανάτου καὶ ἄλλου ὅτου
 ἂν βούλωνται πολλοῖς τῶν κρινομένων; καὶ οὐ δήπου δοῦλοί εἰσιν 10
 οὗτοι. εἰ δὲ μίαν ἡμέραν, ἐν ἣ κρίνεται ἕκαστος, οὐδὲν τοῦτο· καὶ
 γὰρ μίαν ἡμέραν ἤδη τις λέγεται γενέσθαι δοῦλος;

13 Ἄλλὰ μὴν ἐνὶ λόγῳ συλλαβόντα χρὴ ἀποφύνασθαι ὡς ὅτῳ μὲν
 ἔξεστιν ὃ βούλεται πάττειν, ἐλεύθερός ἐστίν, ὅτῳ δὲ μὴ ἔξεστι,
 δοῦλος. οὐδ' ἐπὶ τῶν πλεόντων οὐδὲ τῶν καμνόντων οὐδὲ τῶν 15
 στρατευομένων οὐδὲ τῶν μαιθανόντων, γράμματα ἢ κιθαρίζειν ἢ
 παλαίειν ἢ ἄλλην τινὰ τέχνην ἐρεῖς αὐτό· οὐ γὰρ ἔξεστι τούτοις
 πράττειν ὡς αὐτοὶ ἐθέλουσιν, ἀλλ' ὡς ὃ τε κυβερνήτης καὶ ἰατρός
 καὶ διδάσκαλος προστάττει. οὐ τοίνυν οὐδὲ τοῖς ἄλλοις ἔξεστιν ἃ
 ἐθέλουσι ποιεῖν, ἀλλ' ἐάν τις παρὰ τοὺς νόμους τοὺς κειμένους 20
 14 πράττῃ, ζημιώσεται. Οὐκοῦν ὅσα μὴ ἀπείρηται ὑπὸ τῶν νόμων μηδὲ
 προστέτακται, ὃ περὶ τούτων ἔχων αὐτὸς τὴν ἐξουσίαν τοῦ πράττειν
 ὡς βούλεται ἢ μὴ ἐλεύθερος, ὃ δὲ τοῦναντίον ἀδύνατος δοῦλος. Τί
 δέ; οἷσι σοι ἐξεῖναι, ὅσα μὴ ἀπείρηται μὲν ὑπὸ τῶν νόμων ἐγγράφως,
 αἰσχροῦ δὲ ἄλλως δοκεῖ τοῖς ἀνθρώποις καὶ ἄτοπα· λέγω δὲ οἷον 25
 τελωνεῖν ἢ πορνοβοσκεῖν ἢ ἄλλα ὅμοια πράττειν; Οὐ μὰ Δία φαίην
 ἂν οὐδὲ τὰ τοιαῦτα ἐξεῖναι τοῖς ἐλευθέροις. καὶ γὰρ περὶ τούτων
 ἐπίκειται ζημία τὸ μισεῖσθαι καὶ δυσχεραίνεσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων.

15 Τί δέ; τοῖς ἀκολάστοις ἀνθρώποις, ὅσα ποιῶσι διὰ τὴν ἀκολασίαν,
 καὶ τοῖς ἀνοήτοις, ὅσα διὰ τὴν ἄνοιαν, ἢ οὐσίας ἀμελοῦντες ἢ 30
 σώματος ἢ ἀδίκως καὶ ἀγνωμόνως προσφερόμενοι ἀλλήλοις, οὐ πάντα
 ταῦτα ἐπιζήμια τοῖς ποιῶσίν ἐστιν; ἢ γὰρ εἰς τὸ σῶμα ἢ τὴν
 οὐσίαν ἢ τὸ μέγιστον τὴν ψυχὴν τὴν αὐτῶν βλάπτονται. Τοῦτο μὲν
 ἀληθὲς λέγεις.

11. *Gesprächspartner*: «Aber wenn einer Geld für einen anderen bezahlt, dann ist dieser notwendig ein Sklave». *Dion*: «Haben nicht schon viele Menschen für viele andere, sogar Freie, Geld bezahlt? Die einen haben es Feinden, die anderen Räubern als Lösegeld gegeben. Und haben nicht einige ihren Herren den eigenen Wert bezahlt? Und sie sind ganz gewiss nicht ihre eigenen Sklaven.» 12. *Gesprächspartner*: «Wenn aber jemand einen anderen peitschen, fesseln, töten kann und noch etwas anderes antun kann, was er will, ist dieser Sklave des anderen!» *Dion*: «Was nun? Ist es den Räubern nicht möglich, den Gefangenen solches anzutun? Diese sind trotzdem keine Sklaven. «Was nun? Ist es den Richtern nicht möglich, viele der Angeklagten zu Gefängnis und zum Tode und zu allem anderen, was sie wollen, zu verurteilen? Und diese sind ganz gewiss keine Sklaven. Wenn es aber für einen Tag, an dem er verurteilt wird, sein soll, so gilt es nicht. Hat man schon mal gesagt, dass jemand Sklave für einen Tag gewesen ist?» 13. *Gesprächspartner*: «Wenn man es aber in einem Satz zusammenfasst, muss man erklären, dass derjenige, dem es möglich ist, zu tun, was er will, frei ist; derjenige aber, dem es nicht möglich ist, Sklave ist.» *Dion*: «Du sagst das nicht von den Seereisenden, den Kranken, den Soldaten und denen, die Lesen und Schreiben oder Zither spielen, oder ringen, oder eine andere Fähigkeit lernen. Es ist diesen nämlich nicht möglich zu tun, was sie wollen, sondern was der Steuermann, der Arzt, der Lehrer befiehlt. Ferner ist es auch allen anderen nicht erlaubt zu tun, was sie wollen; wenn jemand gegen die bestehenden Gesetze handelt, wird er bestraft.»

14. *Gesprächspartner*: «Wer die Möglichkeit hat zu tun, was er will oder nicht hinsichtlich der Taten, die von den Gesetzen weder verboten noch vorgeschrieben sind, ist frei, wem es im Gegenteil unmöglich ist, ist Sklave.» *Dion*: «Was nun? Glaubst du, dass es dir erlaubt ist zu tun, was zwar von den Gesetzen schriftlich nicht verboten ist, aber sonst bei den Menschen schändlich und unpassend? Ich meine zum Beispiel Steuern einzunehmen, ein Bordell zu unterhalten oder etwas Ähnliches zu tun.» *Gesprächspartner*: «Ich würde nie sagen, weiß Gott, dass es den Freien erlaubt ist, etwas Derartiges zu tun. Auch für diese Taten sind nämlich Strafen vorgesehen: von den Menschen gehasst und verachtet zu werden.» 15. *Dion*: «Was nun? Für zügellose Menschen, was sie wegen ihrer Zügellosigkeit und für unvernünftige Menschen, was sie wegen ihrer Unvernunft tun, nämlich, dass sie entweder ihr Eigentum oder ihren Körper nicht pflegen oder sich gegenseitig ungerecht und gedankenlos behandeln, sind nicht schon alle diese Handlungen Strafen für diese, die so handeln? Sie werden nämlich am Körper oder am Eigentum oder vor allem an ihrer Seele geschädigt.» *Gesprächspartner*: «Du hast Recht».

16 Οὐκ οὖν οὐδὲ ταῦτα ἔξεστι πράττειν; Οὐ γὰρ οὖν. Ἐνὶ δὴ λόγῳ τὰ
 μὲν φαῦλα καὶ ἄτοπα καὶ ἀσύμφορα οὐκ ἔξεστι πράττειν, τὰ δὲ
 δίκαια καὶ συμφέροντα καὶ ἀγαθὰ χρὴ φάναι ὅτι προσήκει τε καὶ
 ἔξεστιν; Ἐμοὶ γοῦν δοκεῖ. Οὐκοῦν οὐδεὶς τὰ τε φαῦλα καὶ ἀσύμφορα
 ποιεῖν ἀζήμιόν ἐστιν οὔτε Ἑλληνι οὔτε βαρβάρῳ οὔτε ὑπὲρ ὅτου τις 5
 τιμὴν δέδωκεν ἀργύριον; Οὐ γὰρ οὖν. Τὰ δὲ γε ἐναντία πᾶσιν ὁμοίως
 ἐφείται, καὶ οἱ μὲν τὰ ἐφειμένα πράττοντες ἀζήμιοι διατελοῦσιν, οἱ
 17 δὲ τὰ κεκωλυμένα ζημιοῦνται. ἄλλοι οὖν δοκοῦσί σοι πράττειν ἢ
 ἔξεστιν ἢ οἱ ἐπιστάμενοι ταῦτα, καὶ ἄλλοι τὰναντία ἢ οἱ
 ἀγνοοῦντες; Οὐδαμῶς. Οὐκοῦν οἱ φρόνιμοι ὅσα βούλονται πράττειν, 10
 ἔξεστιν αὐτοῖς· οἱ δὲ ἄφρονες ἢ βούλονται οὐκ ἐξὸν ἐπιχειροῦσι
 πράττειν· ὥστε ἀνάγκη τοὺς μὲν φρονίμους ἐλευθέρους τε εἶναι καὶ
 ἐξεῖναι αὐτοῖς ποιεῖν ὡς ἐθέλουσι, τοὺς δὲ ἀνοήτους δούλους τε
 18 εἶναι καὶ ἢ μὴ ἔξεστιν αὐτοῖς, ταῦτα ποιεῖν; Ἴσως. Οὐκοῦν καὶ τὴν
 ἐλευθερίαν χρὴ λέγειν ἐπιστήμην τῶν ἐφειμένων καὶ τῶν 15
 κεκωλυμένων, τὴν δὲ δουλείαν ἀγνοίαν ὧν τε ἔξεστι καὶ ὧν μὴ. ἐκ δὲ
 τούτου τοῦ λόγου οὐδὲν ἂν κωλύει τὸν μέγαν βασιλέα πάνυ μεγάλην
 τιάραν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ἔχοντα δοῦλον εἶναι καὶ μὴ ἐξεῖναι αὐτῷ
 πράττειν μηδὲν ὧν ποιεῖ· πάντα γὰρ ἐπιζημίως καὶ ἀσυμφόρως
 πράξει. ἄλλον δὲ τινα δοῦλον δοκοῦντα καὶ ὀνομαζόμενον, οὐχ ἅπαξ, 20
 ἀλλὰ πολλάκις, ἂν οὕτω τύχη, πεπραμένον, εἰ δὲ ἄρα τοῦτο
 συμβαίνοι, πέδας πάνυ παχείας ἔχοντα, μᾶλλον ἐλεύθερον εἶναι τοῦ
 19 μεγάλου βασιλέως. Ἐμοὶ μὲν σφόδρα δοκεῖ ἄτοπον, εἰ πέδας ἔχων
 τις ἢ ἐστιγμένος ἢ ἐν μυλῶνι ἀλῶν ἐλεύθερος ἔσται μᾶλλον τοῦ
 μεγάλου βασιλέως. Τί δέ; ἐν Θράκῃ γέγονας; 25
 Ἔγωγε. Ἐώρακας οὖν ἐκεῖ τὰς γυναῖκας τὰς ἐλευθέρας στιγμάτων
 μεστάς, καὶ τοσοῦτῳ πλείονα ἐχούσας στίγματα καὶ ποικιλώτερα ὅσῳ
 ἂν βελτίους καὶ ἐκ βελτιόνων δοκῶσιν; Τί οὖν δὴ τοῦτο; Ὅτι
 βασίλισσαν, ὡς ἔοικεν, οὐδὲν κωλύει ἐστιγμένην εἶναι, βασιλέα δὲ
 20 οἶει κωλύειν; σὺ τοίνυν οὐδὲ περὶ ἐκείνου τοῦ ἔθνους ἀκήκοας, παρ'
 οἷς ὁ βασιλεὺς ἐν πύργῳ πάνυ ὑψηλῷ φυλάττεται, καὶ οὐκ ἔξεστιν
 αὐτῷ καταβῆναι ἀπὸ τοῦ πύργου; εἰ δὲ γε ἀκηκόεις, ἠπίστω ἂν ὅτι
 καὶ περιειργμένον ἔστιν εἶναι βασιλέα. καὶ τυχὸν ἤκουες ἂν ἐκείνων
 τῶν ἀνθρώπων θαυμαζόντων, εἰ διηγοῦ σὺ περὶ τοῦ Περσῶν βασιλέως,
 καὶ ἀπιστούντων ὅτι ἔστι τις βασιλεὺς περιελαύνων ἐφ' ἄρματος καὶ 35
 ὅποι βούλεται ἀπιών.

Dion: «Also, ist es nicht zulässig diese Sachen zu tun?» *Gesprächspartner:* «Nein» **16.** *Dion:* «In einem Satz, es ist nicht erlaubt, böse, unpassend und unvorteilhaft zu handeln, und man muss im Gegenteil offen sagen, dass es lohnend und erlaubt ist, gerecht, vorteilhaft und gut zu handeln?» *Gesprächspartner:* «Es scheint mir wirklich so!» *Dion:* «Also lässt das böse und unvorteilhafte Handeln niemanden unbestraft, weder einen Griechen noch einen Barbaren noch jemanden, für den man Geld als Preis bezahlt hat?» *Gesprächspartner:* «Nein.» *Dion:* «Das Gegenteil ist aber allen in gleicher Weise erlaubt, und diejenigen, die das Erlaubte tun, verbringen ihr Leben straflos, diejenigen aber, die das Verbotene tun, werden bestraft. **17.** Wer also tut, was erlaubt ist, scheint dir ein anderer zu sein als der es weiß, und wer das Gegenteil tut, ein anderer als der es nicht weiß?» *Gesprächspartner:* «Auf keine Weise.» *Dion:* «Also was auch immer die besonnenen Menschen tun wollen, ist ihnen erlaubt, wenn aber die unbesonnenen versuchen zu tun, was sie wollen, ist es ihnen nicht erlaubt. Und so sind die besonnenen Menschen notwendig auch frei, und es ist ihnen erlaubt zu handeln, wie sie wollen, die unbesonnenen sind aber Sklaven und sie tun, was ihnen nicht erlaubt ist.» *Gesprächspartner:* «Vielleicht.» **18.** *Dion:* «Man muss folglich sagen, dass Freiheit das Wissen ist von dem, was erlaubt und verboten ist, Sklaverei das Unwissen von dem, was erlaubt und nicht erlaubt ist. Nach diesem Gedanken würde nichts hindern, dass der Großkönig, der eine sehr große Tiara auf dem Kopf trägt, Sklave ist und dass es ihm nicht erlaubt ist zu tun, was er tut: Er wird in Allem schädlich und unvorteilhaft handeln. Und [es würde nichts hindern, dass] jemand anderes aber, der ein Sklave zu sein scheint und so genannt wird, der nicht nur einmal, sondern, so geschieht es, häufig verkauft worden ist, und, wenn es der Zufall will, sehr starke Fesseln trägt, freier als der Großkönig ist.» **19.** *Gesprächspartner:* «Mir scheint sehr ungewöhnlich zu sein, dass einer, wenn er Fesseln oder ein Zeichen trägt oder zu einer Mühle verurteilt wird, freier als der Großkönig ist.»

Dion: «Was nun? Warst du schon in Thrakien?» *Gesprächspartner:* «Ja.»

Dion: «Hast du nicht gesehen, dass dort die freien Frauen voll von Zeichen sind und diese desto zahlreicher und bunter sind, je adeliger sie und ihre Herkunft sind?» *Gesprächspartner:* «Was meinst du damit?» *Dion:* «Dass nichts hindert, wie es scheint, dass eine Königin ein Zeichen trägt; glaubst du, es ist bei einem König anders? **20.** Hast du wohl nie von jenem Volk gehört, bei dem der König in einem sehr hohen Turm bewacht wird und es ihm nicht möglich ist vom Turm herunterzukommen? Wenn du davon gehört hättest, wüsstest du, dass es für einen König möglich ist, eingeschlossen zu sein.»

- 21 Ἄλλὰ δεδεμένον οὐκ ἀποδείξεις βασιλέα. Οὐ τῶν γε ἀνθρώπων τυχόν·
ἐπεὶ ὁ γε τῶν θεῶν βασιλεὺς (ὁ) πρῶτος καὶ πρεσβύτατος δέδεται,
ὡς φασιν, εἰ χρή πιστεύειν Ἡσιόδῳ τε καὶ Ὀμήρῳ καὶ ἄλλοις σοφοῖς
ἀνδράσιν, οἳ περὶ Κρόνου ταῦτα λέγουσι, καὶ μὰ Δία οὐχ ὑπ' ἐχθροῦ
ἀδίκως παθόντα τοῦτο, ἀλλ' ὑπὸ τοῦ δικαιοτάτου καὶ φιλάτου, δῆλον 5
- 22 ὅτι ὡς βασιλικὰ καὶ συμφέροντα ἐκείνῳ δρῶντος. οἳ δὲ τοῦτο μὲν
ἀγνοοῦσι καὶ οὐδέ ποτ' ἂν οἰηθεῖεν πτωχὸν ἢ δεσμώτην ἢ ἄδοξον
γενέσθαι βασιλέα, καίτοι τὸν Ὀδυσσεά ἀκούοντες ὅτι πτωχὸς ὢν καὶ
τοὺς μνηστῆρας αἰτῶν οὐδὲν ἦττον βασιλεὺς ἦν καὶ τῆς οἰκίας
κύριος· ὁ δὲ Ἄντινους καὶ ὁ Εὐρύμαχος, οὓς Ὅμηρος ὠνόμαζε 10
βασιλέας, ἄθλιοι καὶ δυστυχεῖς – ἀλλὰ ταῦτα μὲν, ὡς ἔφην,
ἀγνοοῦσι· σημεία δὲ αὐτοῖς περιτιθέασι τιάρας καὶ σκῆπτρα καὶ
διαδήματα, μὴ λάθωσι βασιλεῖς ὄντες· ὥσπερ οἶμαι τοῖς βοσκήμασι
χαρακτῆρας ἐπιβάλλουσιν οἳ δεσπότηαι, ὅπως ἐπίσημα ἔσται.
- 23 τοιγαροῦν ὁ Περσῶν βασιλεὺς ὅπως μὲν ἔξει μόνος ὀρθὴν τὴν τιάραν 15
ἐφρόντιζεν, καὶ εἴ τις ἄλλος τοῦτο ἐποίησεν, εὐθύς ἐκέλευσεν
ἀποθνήσκειν αὐτόν, ὡς οὐκ ἐξὸν οὐδὲ συμφέρον ἐν τοσαύταις
μυριάσιν ἀνθρώπων δύο εἶναι φοροῦντας (ὀρθὰς τὰς) τιάρας· ὅπως δὲ
τὴν γνώμην ὀρθὴν ἔξει καὶ μηδεὶς ἄλλος φρονήσει αὐτοῦ σοφώτερον
- 24 οὐδὲν αὐτῷ ἔμελεν. μὴ οἶν, ὥσπερ τῆς βασιλείας τῆς τότε τοιαῦτα 20
ὑπῆρχε σημεία, καὶ νῦν δέη τῆς ἐλευθερίας τοιαῦτα ὑπάρχειν
σύμβολα καὶ βαδίζειν πῖλον ἔχοντα ἐπὶ τῆς κεφαλῆς, ἄλλως δὲ οὐ
δυνησόμεθα γνῶναι τὸν ἐλεύθερον ἢ τὸν δοῦλον.

Und vielleicht hättest du gehört, wie diese Menschen sich wundern, wenn du vom König der Perser erzählt hättest und [hättest gehört], wie sie nicht glauben können, dass es einen König gibt, der auf einem Wagen umherläuft und reist, wohin er will.» *Gesprächspartner*: «Du wirst aber keinen König aufzeigen können, der gefesselt worden ist.» **21.** *Dion*: «Vielleicht nicht unter den Menschen. Denn der erste und älteste König der Götter ist gefesselt worden, wie man sagt, wenn man Hesiod und Homer und anderen weisen Männern, die dies von Kronos sagen, Glauben schenkt, und, bei Gott, er hat dies nicht ungerecht von einem Feind erlitten, sondern von dem Gerechtesten und Freundlichsten, der offensichtlich ihm gegenüber königlich und vorteilhaft handelte. **22.** Die Menschen wissen das aber nicht und sie würden nie glauben, dass ein Bettler oder ein Gefangener oder ein ruhmloser Mann König gewesen ist, und doch haben sie von Odysseus gehört, dass er ein Bettler war und die Freier anbettelte und nichtsdestoweniger König und Herr des Hauses war; Antinoos und Eurymachos aber, die Homer Könige nennt, waren elend und unglücklich, aber sie wissen das nicht, wie ich sagte; und legen ihnen Tiara, Zepter und Diadem als Kennzeichen um, damit es nicht unbemerkt bleibt, dass sie Könige sind, gerade wie die Eigentümer dem Vieh Zeichen als Unterscheidungsmerkmale aufdrücken.

23. Daher denn sorgte der König der Perser dafür, dass er allein eine aufrechte Tiara trug, und wenn ein anderer das gemacht hätte, hätte er sofort befohlen, ihn zu töten, da es weder erlaubt noch ratsam war, dass unter diesen unzähligen Menschen zwei eine aufrechte Tiara trugen. Aber dass er aufrechte Gedanken habe und niemand anderes weiser sei als er, darum kümmerte er sich nicht. **24.** Nun, wie es damals Zeichen des Königtums gab, so ist es notwendig auch jetzt Kennzeichen der Freiheit zu haben, und mit einem Filzhut auf dem Kopf umherzugehen, andernfalls können wir den Freien nicht von dem Sklaven unterscheiden.»

ΠΕΡΙ ΔΟΥΛΕΙΑΣ ΚΑΙ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑΣ Β

- 1 Ἄλλὰ μὴν ἔναγχος παρεγενόμην τισὶ διαμφισβητοῦσι περὶ δουλείας
καὶ ἐλευθερίας, οὐκ ἐπὶ δικαστῶν οὐδ' ἐν τῇ ἀγορᾷ, οὕτως δὲ κατ'
οἰκίαν ἐπὶ χρόνον πάμπολον. καὶ παρήσαν ἑκατέρω τοῖν ἀνδροῖν οὐκ
ὀλίγοι σπουδάζοντες. ἐτύχανον γὰρ ὑπὲρ ἄλλων πρότερον
ἀντιλέγοντες, ὡς ἐμοὶ δοκοῦσιν· ἠπτῶμενος δὲ ἐν τοῖς λόγοις ἄτερος 5
καὶ διαπορῶν εἰς λαιδορίαν ἐτράπετο, ὥσπερ εἶωθε τοῦτο συμβαίνειν
- 2 πολλάκις, καὶ ὠνείδισεν οὐχ ὡς ἐλεύθερον ὄντα τὸν ἕτερον. καὶ ὅς
πάνυ πρᾶως ἐμειδίασέ τε καὶ εἶπε· Πότερον δὲ ἔστιν, ᾧ ἄριστε,
εἰδέναι ὅστις δοῦλος ἢ ὅστις ἐλεύθερος; Ναὶ μὰ Δία, ἔφη· ἐπίσταμαι
γοῦν ἑμαυτὸν μὲν ἐλεύθερον ὄντα καὶ τούτους ἅπαντας, σοὶ δὲ οὐδέν 10
προσῆκον ἐλευθερίας. καὶ τινες τῶν παρόντων ἐγέλασαν. καὶ ὅς οὐδέν
τι μᾶλλον ἠσχύνθη, ἀλλ' ὥσπερ οἱ ἀνδρεῖοι ἀλεκτρυόνες πρὸς τὴν
πληγὴν ἐπεγείρονται καὶ θαρροῦσιν, κάκεῖνος ἐπηγέρθη καὶ ἐθάρρησε
πρὸς τὴν λαιδορίαν, καὶ ἤρετο αὐτὸν ὀπόθεν τοῦτο ἐπίσταται τὸ περὶ
- 3 τε αὐτοῦ καὶ περὶ ἐκείνου. Ὅτι, ἔφη, τὸν μὲν ἑμαυτοῦ πατέρα 15
ἐπίσταμαι Ἀθηναῖον ὄντα, εἶπερ τις ἄλλος, τὸν δὲ σὸν οἰκέτην τοῦ
δεῖνος, εἰπὼν τοῦνομα. καὶ ὅς, Τί οἶν, εἶπε, κατὰ τοῦτο κωλύει με ἐν
Κυνοσάργει ἀλείφεσθαι μετὰ τῶν νόθων, εἶπερ ἐκ μητρὸς ἐλευθέρας,
ἴσως δὲ καὶ ἀστῆς, τυγχάνω γεγυῶς καὶ πατὴρ οὐ σὺ φῆς; ἢ οὐ
πολλὰ ἀσταὶ γυναῖκες δι' ἐρημίαν τε καὶ ἀπορίαν αἰ μὲν ἐκ ξένων 20
ἐκύησαν, αἰ δὲ ἐκ δούλων, τινὲς μὲν ἀγνοοῦσαι τοῦτο, τινὲς δὲ καὶ
ἐπιστάμεναι; καὶ οὐδεὶς δοῦλος ἐστίν, ἀλλὰ μόνον οὐκ Ἀθηναῖος, τῶν
- 4 οὕτως γεννηθέντων. Ἄλλ' ἐγὼ σου, ἔφη, καὶ τὴν μητέρα ἐπίσταμαι
ὀμόδουλον τοῦ πατρός. Εἶεν, ἔφη· τὴν δὲ σαυτοῦ οἶσθα; Πάνυ μὲν οἶν·
ἀστὴν ἐξ ἀστῶν καὶ προῖκα ἱκανὴν ἐπειρηγεμένην. Ἥ καὶ ἔχοις ἂν 25
ὀμόσας εἰπεῖν ὅτι ἐξ οὗ φησιν ἐκείνη, ἐκ τούτου γέγονας; ὁ μὲν γὰρ
Τηλέμαχος οὐ πάνυ ἠξίου διατείνεσθαι ὑπὲρ Πηνελόπης τῆς Ἰκαρίου,
σφόδρα σῶφρονος δοκούσης γυναικός, ὅτι ἀληθῆ λέγει τὸν Ὀδυσσεῖα
ἀποφαίνουσα αὐτοῦ πατέρα· σὺ δὲ οὐ μόνον ὑπὲρ σαυτοῦ (ἂν) καὶ τῆς
- 5 μητρὸς, ἐὰν κελεύσῃ σέ τις, ὀμόσας, ὡς ἔοικεν, ἀλλὰ καὶ περὶ 30
δούλης ἠστινοσοῦν, ἐξ ὅτου ποτὲ ἐκύησεν, ὥσπερ ἦν λέγεις ἐμὴν εἶναι
μητέρα. ἀδύνατον γὰρ σοὶ δοκεῖ εἶναι ἐξ ἄλλου ἀνδρὸς κυῆσαι
ἐλευθέρου ἢ καὶ τοῦ αὐτῆς δεσπότου.

Sklaverei und Freiheit II (Rede 15)

1. Vor kurzem war ich ferner anwesend, als Leute über Sklaverei und Freiheit untereinander stritten, weder vor Richtern noch in einer Versammlung, sondern zu Hause und über eine sehr lange Zeit hin. Es standen jedem der beiden Männer nicht wenige bei, die mit ihnen eiferten. Denn vorher hatten sie um andere Themen gestritten, wie mir schien: und der Eine, der in den Gesprächen unterlegen und in Verlegenheit war, verlegte sich aufs Schimpfen, wie dies oftmals einzutreten pflegt, und warf dem Anderen vor, nicht frei zu sein. 2. Der aber lachte und sagte mit Gelassenheit: «Wie kann man denn erkennen, mein Lieber, wer Sklave und wer frei ist?» «Freilich, bei Zeus», sagte der Zweite, «ich weiß ganz gewiss, dass ich frei bin und genauso alle anderen, die hier anwesend sind, dass dir aber die Freiheit nicht zukommt.» Und einige der Anwesenden fingen an zu lachen.

Der Erste fühlte sich überhaupt nicht beschämt, sondern wie die tapferen mutigen Hähne nach einem Schlag ermuntert und mutig werden, so wurde auch er ermuntert und fasste nach der Beschimpfung Mut und fragte den Zweiten, woher er denn von sich selbst und von dem anderen weiß. 3. «Ich weiß», sagte der Zweite, «dass mein Vater, wenn überhaupt, Athener ist, dein Vater dagegen Sklave von ...» und sagte den Namen. «Was verbietet mir also demnach», sagte der Erste, «mich im Kynosarges mit den unehelichen Kindern einzusalben, wenn ich tatsächlich von einer freien Mutter, vielleicht sogar einer Bürgerin, und von dem Vater, den du sagst, geboren bin? Sind nicht viele Bürgerinnen infolge ihrer Einsamkeit oder aus Not, teils von Fremden teils von Sklaven, schwanger geworden? Und die Einen zwar in Unkenntnis, die Anderen aber im Wissen. Und keines der so geborenen Kinder ist Sklave, sondern lediglich kein Athener.» 4. «Aber ich weiß von dir», sagte der Zweite, «dass deine Mutter Mitsklavin deines Vaters ist.» «Nun gut!», sagte der Erste, «Weißt du aber, wer deine Mutter ist?» «Sicherlich: sie ist eine Bürgerin, sie stammte von Bürgern, und sie hat eine ausreichende Mitgift eingebracht.»

«Und du könntest unter Eid sagen, dass du von dem Mann abstammst, von dem sie es behauptet? Telemachos hielt es nämlich nicht für gut, zu Gunsten von Penelope, der Tochter des Ikarios, die für eine sehr weise Frau gehalten wurde, zu beteuern, dass sie die Wahrheit sagte, als sie Odysseus als seinen Vater ausgab; du würdest aber, wie es scheint, nicht nur für dich selbst und für deine Mutter schwören, wenn man darum dich bäte, sondern auch für eine beliebige Sklavin, vom wem sie einmal schwanger war, gerade wie du es von meiner Mutter sagst. 5. Denn scheint es dir unmöglich zu sein, dass sie von einem anderen Mann, einem Freier, oder sogar von ihrem Herrn, schwanger wurde.

οὐ πολλοὶ Ἀθηναίων συγγίγονται θεραπαίνοις αὐτῶν, οἱ μὲν τινες κρύφα, οἱ δὲ καὶ φανερώς; οὐ γὰρ δήπου βελτίους εἰσὶ πάντες τοῦ Ἡρακλέους, ὃς οὐδὲ τῇ Ἰαρδάνου δούλῃ συγγενέσθαι ἀπηξίωσεν, ἐξ
6 ἧς ἐγένοντο οἱ Σάρδεων βασιλεῖς. ἔτι δὲ [οὐ] δοκεῖ σοι, ὡς ἔοικε, Κλυταιμνήστρα, Τυνδάρεω μὲν θυγάτηρ, γυνὴ δὲ Ἀγαμέμνονος, μὴ 5 μόνον Ἀγαμέμνονι συνεῖναι τῷ αὐτῆς ἀνδρὶ, ἀλλὰ καὶ ἀποδημήσαντος ἐκείνου Αἰγίσθῳ συγγενέσθαι, καὶ Ἀερόπῃ ἢ Ἀτρέως γυνὴ τὴν Θυέστου προσδέξασθαι ὁμιλίαν, καὶ ἄλλαι πολλαὶ καὶ πάλαι καὶ νῦν ἐνδόξων καὶ πλουσίων ἀνδρῶν γυναῖκες ἑτέροις συγγίγνεσθαι καὶ παῖδας ἐνίοτε ἐξ ἐκείνων ποιεῖσθαι· ἦν δὲ σὺ λέγεις θεράπαιναν 10 οὕτως πάνυ ἀκριβῶς φυλάττειν τὰ πρὸς τὸν ἄνδρα τὸν αὐτῆς, ὥστε μὴ ἂν ἑτέρῳ συγγενέσθαι. ἔτι δὲ καὶ περὶ σαυτοῦ καὶ περὶ ἐμοῦ διαβεβαιοῖ ὡς ἑκάτερος ἡμῶν ἐστὶ τῆς δοκούσης καὶ λεγομένης μητρός. καίτοι πολλοὺς Ἀθηναίων ἔχουσιν ἂν εἰπεῖν καὶ τῶν πάνυ γνωρίμων, οἱ ἐφάνησαν ὕστερον οὐ μόνον πατρός, ἀλλὰ καὶ μητρός, 15 οὐχ ἧς ἐλέγοντο, ὑποβολιμαῖοί ποθεν τραφέντες. καὶ ταῦτα σὺ ἐκάστοτε ὀρθῶς δεικνύμενα καὶ λεγόμενα ὑπὸ τῶν κωμωδοδιδασκάλων καὶ ἐν ταῖς τραγωδίαις, καὶ ὅμως οὐδὲν ἦπτον ἰσχυρίζῃ καὶ περὶ σαυτοῦ καὶ περὶ ἐμοῦ, ὡς εὖ εἰδὼς ὅπως γεγόναμεν καὶ ἐκ τίνων.

8 οὐκ οἶσθα, ἔφη, ὅτι κακηγορίας δίδωσιν ὁ νόμος γράψασθαι τοῦτον, 20 ὃς ἂν βλασφημῇ τινα οὐκ ἔχων ἀποδείξαι περὶ ᾧ λέγει σαφὲς οὐδέν; καὶ ὅς, Ἐπίσταμαι γάρ, ἔφη, ὅτι αἱ μὲν ἐλεύθεραι γυναῖκες ὑποβάλλονται πολλάκις δι' ἀπαιδίαν, ὅταν μὴ δύνωνται αὐταὶ κυῆσαι, βουλομένη κατασχεῖν ἑκάστη τὸν ἄνδρα τὸν ἑαυτῆς καὶ τὸν οἶκον, καὶ ἅμα οὐκ ἀποροῦσαι ὀπόθεν τοὺς παῖδας θρέψουσι· τὰς δὲ δούλας 25 τοῦναντίον, τὰς μὲν πρὸ τοῦ τόκου διαφθειρούσας, τὰς δὲ ὕστερον, ἐὰν δύνωνται λαθεῖν, τὸ γενόμενον, ἐνίοτε καὶ τῶν ἀνδρῶν συνειδότων, ὅπως μὴ πράγματα ἔχωσι παιδοτροφεῖν ἀναγκαζόμεναι πρὸς τῇ δουλείᾳ. Ναὶ μὰ Δία, ἔφη, πλήν γε τῆς Οἰνέως, τοῦ Πανδίου, εἶπε, νόθου παιδός· ὁ γὰρ ἐκείνου νομεὺς ὁ ἐν ταῖς 30 Ἐλευθεραῖς καὶ ἡ γυνὴ ἢ τοῦ νομέως οὐ μόνον οὐκ ἐξετίθησαν αὐτοὶ γεννήσαντες, ἀλλὰ καὶ ἀλλότρια εὐρόντες ἐν τῇ ὁδῷ παιδία. οὐκ εἰδότες ὅτου ποτὲ ἦσαν ἀνελόμενοι ἔτρεφον ὡς αὐτῶν, καὶ οὐδὲ ὕστερον ἐκόντες οὐδέποτε ὠμολόγησαν ὅτι ἀλλότριοι ἦσαν.

Verkehren nicht viele Athener mit ihren Sklavinnen, die einen heimlich, die anderen auch offensichtlich? All diese sind sicherlich nicht besser als Herakles, der es nicht für unwürdig hielt, mit der Sklavin des Iardanos zu verkehren, von der die Könige von Sardes abstammten. **6.** Glaubst du ferner nicht, dass, wie es scheint, dass Klytaimnestra, die Tochter des Tyndareos, Frau des Agamemnon, nicht nur mit ihrem Mann Agamemnon, sondern auch mit Aigisthos zusammen war, als jener abwesend war? Und dass Aërope, die Frau des Atreus, den Verkehr mit Thyestes aufnahm, und viele andere Frauen von berühmten und reichen Männern, in den vergangenen so wie in den heutigen Zeiten, mit anderen Männern verkehrten und manchmal Kinder von diesen bekommen haben? Die Sklavin aber, von der du sprichst, war ihrem Mann gegenüber so respektvoll, dass sie mit keinem anderen verkehrte! **7.** Außerdem würdest du, was dich selbst und mich betrifft, bestätigen, dass jeder von uns Sohn derjenigen Mutter ist, die dafür gehalten und so genannt wird. Du könntest allerdings auch sehr viele angesehene Athener nennen, die später erfahren haben, weder von dem Vater, noch von der ihnen zugeschriebenen Mutter abzustammen und die als untergeschobene Kinder aufgezogen wurden. Und du siehst, dass solche Geschichten zuweilen von den komischen Dichtern und in den Tragödien gezeigt und erzählt werden und trotzdem beharrst du über dich und über mich nicht weniger bei deiner Meinung, als ob du genau wüsstest, auf welche Art und Weise und von welchen Eltern wir zur Welt gekommen sind. **8.** Weißt du nicht, setzte er fort, dass das Gesetz erlaubt, bei Gericht wegen Verleumdung irgendeinen vorzuladen, der eine andere Person verleumdet, ohne einen klaren Beweis dafür zu haben, worüber er spricht?» «Ich weiß», sagte der Zweite, «dass die freien Frauen sich oft wegen Kinderlosigkeit Kinder unterschieben lassen, wenn sie nicht schwanger werden können und sie aber die Möglichkeit haben, Kinder zu ernähren, da sie ihren eigenen Mann und ihren Haushalt erhalten wollen. Die Sklavinnen hingegen töten ihr Kind manchmal vor der Geburt, manchmal danach, wenn sie es geheim machen können, damit sie nicht die Not haben, neben der Sklavenarbeit die Kinder ernähren zu müssen, wobei zuweilen die Männer Mitwisser sind.» **9.** «Ja, bei Zeus», sagte der Erste, «bis auf die Sklavin des Oineus, des unehelichen Sohnes, so sagt man, des Pandion: Sein Hirte nämlich, der in Eleutherai wohnte, und die Frau des Hirten, nachdem sie Kinder gezeugt hatten, setzten sie nicht nur nicht aus, sondern nahmen, wenn sie fremde Kinder auf der Straße fanden, obwohl sie nicht wussten, von wem sie waren, diese Kinder auf und ernährten sie wie ihre eigenen, und gaben auch später niemals freiwillig zu, dass diese fremde Kinder waren.

σὺ δ' ἴσως καὶ τὸν Ζῆθον καὶ τὸν Ἀμφίονα ἐλοιδόρεις ἄν, πρὶν
φανεροὺς γενέσθαι, καὶ διώμνυσο ὡς περὶ δούλων τῶν τοῦ Διὸς
10 υἰέων. καὶ ὃς γελάσας πάνυ εἰρωνικῶς, Τοὺς τραγωδοὺς, ἔφη, καλεῖς
μάρτυρας. Οἷς γε πιστεύουσιν, εἶπεν, οἱ Ἕλληνες· οὓς γὰρ ἐκεῖνοι
ἀποδεικνύουσιν ἥρωας, τούτοις φαίνονται ἐναγίζοντες ὡς ἥρωσι, καὶ 5
τὰ ἥρωα ἐκείνοις ὠκοδομημένα ἰδεῖν ἔστιν. ὁμοίως δὲ ἐνόησον, εἰ
βούλει, καὶ τὴν Φρυγίαν τὴν Πριάμου δούλην, ἢ τὸν Ἀλέξανδρον ἐν
τῇ Ἰδῆ ἐξέθρεψεν ὡς αὐτῆς υἰέα, λαβοῦσα παρὰ τοῦ ἀνδρὸς βουκόλου
ὄντος, καὶ τὴν παιδοτροφίαν οὐ χαλεπῶς ἔφερεν. Τήλεφον δὲ τὸν
Αὔρης καὶ Ἡρακλέους οὐχ ὑπὸ γυναικός, ἀλλ' ὑπὸ ἐλάφου τραφῆναι 10
λέγουσιν. ἢ δοκεῖ σοι ἔλαφος μᾶλλον ἐλεῆσαι ἢ βρέφος καὶ
ἐπιθυμῆσαι τρέφειν ἢ ἄνθρωπος, ἐὰν τύχη δούλη οὔσα; φέρε δὴ πρὸς
11 θεῶν, εἰ δὲ δὴ προσομολογήσαιμί σοι τούτους εἶναι μου γονέας, οὓς
σὺ φῆς, πόθεν οἶσθα περὶ τῆς ἐκείνων δουλείας; ἢ καὶ τοὺς γονέας
αὐτῶν ἠπίστω σαφῶς καὶ ἔτοιμος εἶ καὶ περὶ ἐκείνων κατόμνυσθαι 15
ἐκατέρου ὅτι ἐξ ἀμφοῖν δούλοιν γεγόνεσαν ἀμφότεροι, καὶ τοὺς ἔτι
πρότερον καὶ ἐξ ἀρχῆς ἅπαντας; δῆλον γὰρ ὡς ἐάνπερ ἐλεύθερος ἦ
τις τῶν ἐκ τοῦ γένους, οὐκέτι οἶόν τε τοὺς ἀπ' ἐκείνου δούλους
ὀρθῶς νομίζεσθαι. τοῦτο δὲ οὐ δυνατόν ἔστιν, ὧ βέλτιστε, ὡς φασιν,
ἐκ τοῦ παντὸς αἰῶνος εἶναι τι γένος ἀνθρώπων, ἐν ᾧ οὐκ ἄπειροι 20
μὲν ἐλεύθεροι γεγόνασιν, οὐκ ἐλάττους δὲ τούτων οἱ δεδουλευκότες·
καὶ νῆ Δία τύραννοι καὶ βασιλεῖς καὶ δεσμῶται καὶ στιγματῖαι καὶ
κάπηλοι καὶ σκυτοτόμοι καὶ τᾶλλα ὅσα ἐν ἀνθρώποις ἔστιν, ἀπάσας
μὲν ἐργασίας, ἅπαντας δὲ βίους, ἀπάσας δὲ τύχας καὶ ξυμφορὰς
12 μετηλλαχότες. ἢ οὐκ οἶσθα ὅτι τούτου ἕνεκεν τὰ τῶν ἡρώων 25
λεγομένων γένη εὐθὺς εἰς θεοὺς οἱ ποιηταὶ ἀναφέρουσιν, ὥστε μηκέτι
ἐξετάζεσθαι τὸ πρόσωπον; καὶ τοὺς γε πλείονας αὐτῶν φασιν ἐκ
Διὸς γεγονέναι, ἵνα μὴ αὐτοῖς οἱ τε βασιλεῖς καὶ οἱ οἰκισταὶ τῶν
πόλεων καὶ ἐπώνυμοι εἰς τοιαῦτα ἐμπίπτωσιν, ἃ δοκεῖ παρὰ τοῖς
ἀνθρώποις ὀνειδίη εἶναι. ὥστε, εἶπερ οὕτως ἔχει τὰ τῶν ἀνθρώπων, ὡς 30
ἡμεῖς τε καὶ ἄλλοι σοφώτεροι ἡμῶν φασιν, οὐδὲν ἂν μᾶλλον σοὶ
προσῆκοι ἐλευθερίας κατὰ γένος ἢ ὄτρωοῦν τῶν σφόδρα δοκούντων
οἰκετῶν· εἰ μὴ ἄρα καὶ σὺ φθάσεις ἀναγαγὼν εἰς Δία ἢ Ποσειδῶνα ἢ
Ἀπόλλωνα τοὺς σαυτοῦ προγόνους· οὐδέ γε ἐμοὶ [περὶ] δουλείας.

Du hättest vermutlich auch über Zethos und Amphion gelästert, bevor sie berühmt wurden, und du hättest geschworen, dass die Söhne des Zeus Sklaven waren.»

10. «Du rufst die Tragiker als Zeugen an», sagte der Zweite mit einem ironischen Lächeln. «Die Griechen vertrauen ihnen!», sagte der Erste, «Denn die jene als Heroen erweisen, den opfern sie offenbar wie Heroen und man kann die ihnen erbauten Heiligtümer sehen. In gleicher Weise denke, wenn du willst, an die phrygische Sklavin des Priamos, die auf dem Ida Alexander wie ihren eigenen Sohn ernährte, nachdem sie ihn von ihrem Mann, einem Hirten, erhalten hatte, und die Erziehung des Kindes ohne Klage auf sich nahm. Man berichtet, dass Telephos, der Sohn der Auge und des Herakles, nicht von einer Frau, sondern von einer Hirschkuh ernährt wurde. Scheint es dir möglich zu sein, dass eine Hirschkuh mehr als ein Mensch ein neugeborenes Kind bemitleidet und ernähren möchte, wenn der Mensch zufällig eine Sklavin ist? **11.** Und wenn ich dir bei den Göttern zugestände, dass diejenigen, die du nennst, meine Eltern sind, woher weißt du über ihren Status als Sklaven Bescheid? Und könntest du auch die Eltern meiner Eltern so gut und bist du bereit, auch über jeden von beiden zu schwören, dass sie beide von zwei Sklaven abstammten und dass es so auch bei ihren Vorfahren und bei allen von Anfang an so war? Denn es ist klar, dass, wenn einer von diesem Geschlecht freier Abstammung ist, man seine Nachkommen nicht mehr mit Recht für Sklaven halten kann. So ist es unmöglich, mein Lieber, wie man sagt, dass es seit eh und je ein Menschengeschlecht gibt, in dem nicht unzählige Freie und nicht wenige Sklaven geboren sind; und da sind, bei Gott, Tyrannen und Könige, Gefesselte und Tätowierte, Händler und Schuster und was es sonst bei den Menschen gibt, wechselweise alle Berufe, alle Lebensweisen, alle Glücks- und Unglücksfälle. **12.** Weißt du nicht, dass die Dichter gerade aus diesem Grund die Geschlechter der sogenannten Heroen direkt auf die Götter zurückführen, so dass das, was vorher war, nicht mehr überprüft wird? Und sie sagen, dass die meisten von ihnen von Zeus abstammen, damit ihre Könige, Städtegründer und Namengeber nicht in solche Sachen geraten, die bei den Menschen ein Schandfleck zu sein scheinen. Daher, wenn sich die menschlichen Angelegenheiten so verhalten, wie wir es und auch andere, die weiser sind als wir, sagen, kommt dir die Freiheit nach der Abstammung nicht mehr als einem anderen zu, der gewiss als Sklave erscheint; es sei denn, dass du auch zuvor, deine Vorfahren auf Zeus, Poseidon oder Apollon zurückführst. Und auch mir nicht die Sklaverei.

- 13 Τὸ μὲν τοίνυν, ἔφη, τοῦ γένους καὶ τὸ τῶν προγόνων ἐῷμεν, ἐπειδὴ οὕτω σοι δοκεῖ ἀστάθμητον εἶναι· ἴσως γάρ τοι ἀναφανήση ὡσπερ Ἀμφίων καὶ Ζῆθος καὶ Ἀλέξανδρος ὁ Πριάμου γεγονώς. ἀλλὰ σέ γε αὐτὸν πάντες ἐπιστάμεθα δουλεύοντα. Τί δέ; εἶπε, δοκοῦσί σοι πάντες οἱ δουλεύοντες δοῦλοι; ἀλλὰ οὐ πολλοὶ αὐτῶν ἐλεύθεροι ὄντες 5 καὶ ἀδίκως; ὧν τινες ἤδη καὶ εἰς δικαστήριον εἰσελθόντες ἀπέδειξαν ἐλευθέρους ὄντας ἑαυτούς, οἱ δέ τινες καὶ ἀνέχονται μέχρι παντός, οὐκ ἔχοντες ἀποδείξει φανερώς περὶ τῆς ἐλευθερίας ἢ οἷς ἂν (μὴ)
- 14 χαλεποὶ ὧσιν οἱ λεγόμενοι αὐτῶν δεσπότες. ἐπεὶ φέρε. Εὐμαιος, ὁ Κτησίου τοῦ Ὀρμένου ἀνδρὸς πάνυ ἐλευθέρου καὶ πλουσίου παῖς, οὐκ 10 ἐδούλευεν ἐν Ἰθάκῃ παρ' Ὀδυσσεῖ καὶ Λαέρτῃ; καὶ ἐνὸν αὐτῷ ἀποπλεῦσαι πολλάκις οἴκαδε, εἰ ἐβούλετο, οὐδέποτε ἤξιωσε. τί δέ; Ἀθηναῖοι πολλοὶ τῶν ἐν Σικελίᾳ ληφθέντων οὐκ ἐδούλευον ἐν Σικελίᾳ καὶ ἐν Πελοποννήσῳ ἐλεύθεροι ὄντες, καὶ ἐν ἄλλαις πολλαῖς μάχαις οἱ αἰεὶ αἰχμάλωτοι γιγνόμενοι οἱ μὲν χρόνον τινά, ἕως ἂν εὕρωσι 15 τοὺς λυσομένους, οἱ δέ μέχρι παντός; ὁπότε καὶ ὁ Καλλίου υἱὸς ἔδοξε δουλεῦσαι πολὺν χρόνον ἐπὶ Θράκης μετὰ τὴν μάχην, ἣν Ἀθηναῖοι περὶ Ἄκαιθον ἠττήθησαν· ὥστε καὶ ὕστερον διαφυγὼν καὶ ἀφικόμενος ἠμφισβήτη τοῦ κλήρου τοῦ Καλλίου καὶ πολλὰ πράγματα παρεῖχε τοῖς ξυγγενέσιν, ἐκεῖνος μὲν οἶμαι ψευδόμενος - ἦν γὰρ οὐχ 20 υἱός, ἀλλ' ἵπποκόμος Καλλίου, τὴν δὲ ὄψιν ὅμοιος τῷ τοῦ Καλλίου μειρακίῳ, ὃ ἔτυχεν ἐν τῇ μάχῃ τελευτήσαν· ἔτι δὲ ἠλλήνιζεν ἀκριβῶς καὶ γράμματα ἠπίστατο - ἀλλὰ ἕτεροί γε μυριοὶ τοῦτο πεπόνθασιν· ἐπεὶ καὶ τῶν νῦν [τῶν] ἐνθάδε δουλεύοντων οὐκ ἀπογιγνώσκω πολλοὺς εἶναι ἐλευθέρους. οὐ γὰρ ἂν μὲν Ἀθηναίων τις ἀλοὺς κατὰ πόλεμον 25 εἰς Πέρσας ἀπαχθῆ ἢ καὶ νῆ Δία ἂν εἰς Θράκην ἢ Σικελίαν ἀχθεῖς ἀπεμποληθῆ, φήσομεν ἐλεύθερον ὄντα δουλεύειν· ἂν δὲ Θρακῶν τις ἢ Περσῶν μὴ μόνον ἐξ ἐλευθέρων γεγονώς ἐκεῖ δεῦρο ἀχθῆ, ἀλλὰ καὶ δυνάστου τινὸς ἢ βασιλέως υἱός, οὐχ ὁμολογήσομεν ἐλεύθερον εἶναι.
- 17 οὐκ οἶσθα τὸν Ἀθήνησιν, ἔφη, νόμον, παρὰ πολλοῖς δὲ καὶ ἄλλοις, 30 ὅτι φησὶ τὸν δοῦλον γεγόμενον οὐκ ἔῃ μετέχειν τῆς πολιτείας;

13. «Also», sagte der Zweite, «lassen wir die Sache mit dem Geschlecht und den Vorfahren sein, weil du meinst, es sei so unberechenbar: denn vielleicht könnte man bei dir eine Abstammung wie bei Amphion und Zethos oder bei Alexandros, dem Sohn des Priamos, entdecken. Wir wissen aber, dass du als Sklave dienst.» «Was aber?», sagte der Erste, «Meinst du, dass alle, die als Sklaven dienen, Sklaven sind? Sind nicht viele von diesen frei und dienen ungerecht? Einige von ihnen sind schon vor Gericht erschienen und haben bewiesen, dass sie selbst frei sind, andere aber ertragen ihre Lage für immer, weil sie nicht eindeutig beweisen können, dass sie frei sind, oder weil ihre sogenannten Herren für sie nicht so schlimm sind. **14.** Bedenke zum Beispiel den Fall des Eumaios, den Sohn des Ktesias und Enkel des völlig freien und reichen Ormenos: hat er nicht auf Ithaka bei Odysseus und Laertes als Sklave gedient? Und obwohl er oftmals nach Hause zurücksegeln konnte, wenn er gewollt hätte, verlangte er es niemals. Ferner, haben nicht viele von den auf Sizilien gefangengenommenen Athenern auf Sizilien selbst und der Peloponnes als Sklaven gedient, obwohl sie freie Menschen waren? Und in vielen anderen Schlachten müssen nicht die jeweils vorhandenen Gefangenen als Sklaven dienen, die einen für eine bestimmte Zeit, bis sie jemanden finden, der sie loskauft, die anderen für immer?

15. Auch der Sohn des Kallias soll in Thrakien nach der Schlacht, welche die Athener bei Akanthos verloren haben, eine lange Zeit als Sklave gedient haben: daher hat er auch später, nachdem er geflohen und zurückgekommen war, das Erbteil des Kallias beansprucht und den Verwandten viele Schwierigkeiten bereitet; ich glaube aber, dass er ein Betrüger war: Er war nämlich nicht der Sohn, sondern der Pferdeknecht des Kallias, aber dem Aussehen nach ähnelte er dem Sohn des Kallias, der im Kampf gestorben war; ferner sprach er sehr gut Griechisch und konnte lesen und schreiben. **16.** Unzählige andere erleben aber dieses Schicksal: denn habe ich keinen Zweifel daran, dass unter denjenigen, die jetzt und hier als Sklaven dienen, viele frei sind. Wenn ein Athener, der infolge eines Krieges gefangen worden ist, nach Persien weggeführt wird oder, bei Gott, nachdem er nach Thrakien oder auf Sizilien geführt worden ist, verkauft wird, sagen wir nicht, dass er als Sklave dient, wenn er ein freier Mann ist; wenn ein Thraker oder Perser aber, der nicht nur von freien Eltern abstammt, sondern auch Sohn eines Herrschers oder eines Königs ist, hierher geführt wird, werden wir nicht zugestehen, dass er frei ist. **17.** Weißt du nicht, setzte der Erste fort, dass es in Athen, und in vielen anderen Städten auch, ein Gesetz gibt, das einem Sklaven von Natur nicht erlaubt, Anteil am Bürgerrecht zu haben?

τὸν δὲ Καλλίου υἱόν, εἴπερ ὄντος ἐσώθη τότε ἀλούς, ἀφικόμενον ἐκ
 Θράκης, συχνὰ ἔτη γεγονότα ἐκεῖ καὶ πολλάκις μεμαστιγμένον
 οὐδεὶς ἂν ἠξίου τῆς πολιτείας ἀπελαύνειν· ὥστε ἐνίοτε καὶ ὁ νόμος
 18 οὗ φησι δούλους γεγονέναι τοὺς ἀδίκως δουλεύσαντας. τί δὲ καὶ
 ποιῶντά με ἐπίστασαι πρὸς θεῶν ἢ τί πάσχοντα, ὅτι με φῆς 5
 ἐπίστασθαι δουλεύοντα; Τρεφόμενον ἔγωγε ὑπὸ τοῦ δεσπότη καὶ
 ἀκολουθοῦντα ἐκείνῳ καὶ ποιῶντα ὅ, τι ποτ' ἐκεῖνος προστάττοι· εἰ
 δὲ μὴ, παιόμενον. Οὕτως μὲν, ἔφη, καὶ τοὺς υἱοὺς ἀποφαίνεις
 δούλους τῶν πατέρων· καὶ γὰρ ἀκολουθοῦσι πολλοῖς τῶν πενήτων καὶ
 εἰς γυμνάσιον βαδίζουσι καὶ ἐπὶ δεῖπνον, καὶ τρέφονται πάντες ὑπὸ 10
 τῶν πατέρων καὶ παίονται πολλάκις ὑπ' αὐτῶν, καὶ πείθονται ὅ, τι
 19 ἂν ἐκεῖνοι προστάττωσιν αὐτοῖς. καίτοι ἔνεκα τοῦ πείθεσθαι καὶ
 πληγὰς λαμβάνειν καὶ τῶν γραμματιστῶν οἰκέτας φήσεις τοὺς παρ'
 αὐτοῖς μαθάνοντας καὶ τοὺς παιδοτρίβας δεσπότης εἶναι τῶν
 μαθητῶν ἢ τοὺς ἄλλο τί διδάσκοντας· καὶ γὰρ προστάττουσιν αὐτοῖς 15
 καὶ τύπτουσι μὴ πειθομένους. Νῆ Δί', ἔφη· ἄλλ' οὐκ ἔστι τοῖς
 παιδοτρίβαις οὐδὲ τοῖς ἄλλοις διδασκάλοις δῆσαι τοὺς μαθητὰς οὐδὲ
 ἀποδόσθαι οὐδέ γε εἰς μυλῶνα ἐμβαλεῖν· τοῖς δὲ γε δεσπότηαις
 20 ἅπαντα ταῦτα ἐφειμένα ἐστίν. Ἴσως γὰρ οὐκ οἶσθα ὅτι παρὰ πολλοῖς
 καὶ σφόδρα εὐνομουμένοις ταῦτα ἃ λέγεις ἔξεστι τοῖς πατράσι περὶ 20
 τοὺς υἱέας, καὶ δῆσαι, ἐὰν βούλωνται, καὶ ἀποδίδοσθαι, καὶ ὅ, τι
 τούτων χαλεπώτερον· ἐφείται γὰρ αὐτοῖς ἀποκτεῖναι μήτε κρίναντας
 μήτε ὄλως αἰτιασαμένους· ἀλλ' ὅμως οὐδὲν ἦττον (οὐ) δοῦλοί εἰσι
 τῶν πατέρων, ἀλλὰ υἱεῖς. εἰ δὲ δὴ ὅτι μάλιστα ἐδούλευον καὶ δοῦλος 25
 ἐξ ἀρχῆς ὑπῆρχον δικαίως, τί με, ἔφη, κωλύει νῦν ἐλεύθερον εἶναι
 μηδεὶνος ἔλαττον, σὲ δὲ αὖ τούναντίον, εἰ καὶ σφόδρα ἐξ ἐλευθέρων
 21 ἦσθα, δοῦλον εἶναι παντὸς μᾶλλον; Ἐγὼ μὲν, εἶπεν, οὐχ ὁρῶ ὅπως
 ἐλεύθερος ὢν δοῦλος ἔσομαι· σὲ δὲ οὐκ ἀδύνατον ἐλεύθερον
 γεγονέναι, ἀφέντος τοῦ δεσπότη. Τί δέ, ὦ λῶστέ, ἔφη, οὐθεὶς ἂν
 γένοιτο ἐλεύθερος μὴ ὑπὸ τοῦ δεσπότη ἀφεθεῖς; Πῶς γάρ; εἶπεν. 30
 Ὅπως Ἀθηναίων ψηφισαμένων μετὰ τὴν ἐν Χαιρωνείᾳ μάχην τοὺς
 συμπολεμήσαντας οἰκέτας ἐλευθέρους εἶναι, εἰ προὔβη ὁ πόλεμος,
 ἀλλὰ μὴ διελύσατο θᾶπτον ὁ Φίλιππος πρὸς αὐτούς, πολλοὶ ἂν τῶν
 Ἀθηνησιν οἰκετῶν ἢ μικροῦ πάντες ἐλεύθεροι ἦσαν, οὐχ ὑπὸ τοῦ
 δεσπότη ἐκαστος ἀφεθεῖς.

Dem Sohn des Kallias, wenn er in der Tat damals aus der Gefangenschaft gerettet wurde, würde niemand, nachdem er aus Thrakien angekommen war, vom Bürgerrecht ausschließen wollen, auch wenn er viele Jahre dort gewesen ist und oft gepeitscht wurde: Insofern hält das Gesetz nicht diejenigen für Sklaven, die ungerecht als Sklave gedient haben. **18.** Was weißt du bei den Göttern, dass ich tue oder erlebe, da du behauptest zu wissen, dass ich als Sklave diene?» «Ich weiß, dass du von einem Herrn ernährt wirst und dass du ihn begleitest und machst, was auch immer er befiehlt: andernfalls wirst du geschlagen.» «So», sagte der Erste, «erklärst du auch die Söhne als Sklaven der Väter: Denn in vielen armen Familien begleiten sie [ihre Väter], gehen ins Gymnasion und zum Essen, und sie alle werden von den Vätern ernährt und oft von diesen geschlagen und sie gehorchen in allem, was diese ihnen befehlen. **19.** Und du wirst sicherlich sagen, da sie gehorchen und Schläge bekommen, dass diejenigen, die bei den Schullehrern lernen, Sklaven von diesen sind, und dass die Sportlehrer die Herren ihrer Schüler sind oder auch diejenigen, die etwas anderes unterrichten: Sie geben nämlich den Schülern Befehle und schlagen sie, wenn sie nicht gehorchen.» «Bei Gott!», sagte der Zweite, «Es ist jedoch weder Sportlehrern noch den anderen Lehrern erlaubt, die Schüler zu binden, zu verkaufen und in eine Mühle zu werfen: Alle diese Handlungen sind aber den Herren erlaubt.» **20.** «Du weißt vielleicht nicht, dass es in vielen Städten, die auch sehr gute Gesetze haben, den Vätern erlaubt ist, in Hinsicht auf ihre Söhne zu tun, was du sagst, so also auch sie zu binden, wenn sie wollen, sie zu verkaufen und was noch schlimmer ist: Es ist ihnen nämlich erlaubt, [sie] zu töten, auch ohne einen Prozess zu führen oder einen Grund anzugeben: und doch sind sie nicht Sklaven ihrer Väter, sondern Söhne. Wenn ich jedoch mit Sicherheit als Sklave gedient habe und von Anfang an mit Recht Sklave gewesen bin, was verbietet mir jetzt», setzte der Erste fort, «weniger frei als ein anderer zu sein, und [was verbietet] dir im Gegenteil, durchaus Sklave zu sein, auch wenn du gewiss von freien Eltern abstammst?» **21.** «Ich sehe nicht», sagte der Zweite, «wie ich, der ich frei bin, Sklave werden kann; aber es ist nicht unmöglich, dass du frei wirst, wenn dein Herr dich freilässt.» «Was nun, mein Lieber?», sagte der Erste, «Kann niemand frei werden, ohne dass der Herr ihn freilässt?» «Wie denn also?», sagte der Zweite. [*der Erste spricht*] «Die gleiche Weise wie im Falle, als die Athener nach der Schlacht von Chaironeia beschlossen, dass die Sklaven, die mit ihnen gekämpft hatten, frei wären; viele der Sklaven in Athen, oder fast alle, frei geworden wären, wenn der Krieg weitergegangen wäre und Philipp nicht so schnell den Frieden mit ihnen geschlossen hätte; keiner von diesen wäre von seinem Herrn freigelassen

22 Ἐστω τοῦτό γε, εἰ δημοσία σε ἢ πόλις ἐλευθερώσει. Τί δέ; ἑμαυτὸν
 οὐκ ἂν σοι δοκῶ ἐλευθερῶσαι; Εἴ γε ἀργύριον ποθεν καταβάλῃς τῷ
 δεσπότη. Οὐ τοῦτόν φημι τὸν τρόπον, ἀλλὰ ὄνπερ Κῦρος οὐ μόνον
 ἑαυτὸν, ἀλλὰ καὶ Πέρσας ἅπαντας ἠλευθέρωσε, τοσοῦτον ὄχλον, οὔτε
 ἀργύριον οὐδενὶ καταβάλῃς οὔτε ὑπὸ τοῦ δεσπότη ἀφεθείς. ἢ οὐκ 5
 οἶσθα ὅτι λυχνοφόρος ἦν Κῦρος Ἀστυάγους, καὶ ὁπότε μὲν ἠδυνήθη
 καὶ ἔδοξεν αὐτῷ, ἐλεύθερος ἅμα καὶ βασιλεὺς ἐγένετο τῆς Ἀσίας
 23 ἀπάσης; Εἶεν· ἐμὲ δὲ πῶς φῆς δοῦλον ἂν γενέσθαι; Ὅτι μυριοί
 δήπου ἀποδίδονται ἑαυτοὺς ἐλεύθεροι ὄντες, ὥστε δουλεύειν κατὰ
 συγγραφὴν ἐνίοτε ἐπ' οὐδενὶ τῶν μετρίων, ἀλλ' ἐπὶ πᾶσι τοῖς 10
 χαλεπωτάτοις.
 Τέως μὲν οὖν προσεῖχον τοῖς λόγοις οἱ παρόντες, ὡς οὐ μετὰ
 σπουδῆς λεγομένοις μᾶλλον ἢ μετὰ παιδιᾶς· ὕστερον δὲ ἐφιλοκίουν,
 καὶ ἐδόκει ἄτοπον εἶναι, εἰ μηδὲν ἔσται εἰπεῖν τεκμήριον, ᾧ τις
 ἀναμφιλόγως διακρινεῖ τὸν δοῦλον ἀπὸ τοῦ ἐλευθέρου, ἀλλ' εὐμαρὲς 15
 24 ἔσοιτο περὶ παντὸς ἀμφισβητεῖν καὶ ἀντιλέγειν. ἀφέντες οὖν ὑπὲρ
 ἐκείνου σκοπεῖν καὶ τῆς ἐκείνου δουλείας ἐσκόπουν ὅστις εἴη δοῦλος.
 καὶ ἐδόκει αὐτοῖς, ὃν ἂν τις κεκτημένος κυρίως, ὥσπερ ἄλλο τι τῶν
 αὐτοῦ χρημάτων ἢ βοσκημάτων, ὥστε ἐξεῖναι αὐτῷ χρῆσθαι ὃ, τι
 βούλεται, οὔτως ὀρθῶς λέγεσθαι τε καὶ εἶναι δοῦλος τοῦ κεκτημένου. 20
 πάλιν οὖν ἠμφεσβήτει ὁ περὶ τῆς δουλείας ἀντιλέγων ὃ, τι ποτὲ εἴη
 25 τὸ κύριον τῆς κτήσεως. καὶ γὰρ οἰκίαν καὶ χωρίον καὶ ἵππον καὶ
 βοῦν πολλοὺς ἤδη φανῆναι τῶν κεκτημένων πολὺν χρόνον οὐ δικαίως
 ἔχοντας, ἐνίοις δὲ καὶ παρὰ τῶν πατέρων παρειληφότας· οὕτως δὲ
 καὶ ἄνθρωπον εἶναι ἀδίκως κεκτηθῆναι. καὶ γὰρ δὴ τῶν κτωμένων 25
 [εἶναι] τοὺς οἰκέτας, ὥσπερ καὶ τὰ ἄλλα ξύμπαντα, οἱ μὲν παρ' ἄλλων
 λαμβάνουσιν ἢ χαρισαμένου τινὸς ἢ κληρονομήσαντες ἢ πριάμενοι,
 τινὲς δὲ ἐξ ἀρχῆς τοὺς παρὰ σφίσι γεννηθέντας, οὓς οἰκογενεῖς
 καλοῦσιν. τρίτος δὲ κτήσεως τρόπος, ὅταν ἐν πολέμῳ λαβῶν
 αἰχμάλωτον ἢ καὶ λησάμενος, κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον ἔχη 30
 καταδουλωσάμενος, ὅσπερ οἶμαι πρεσβύτατος ἀπάντων ἐστίν. τοὺς
 γὰρ πρώτους γενομένους δούλους οὐκ εἰκὸς ἐκ δούλων φῦναι τὴν
 ἀρχήν, ἀλλὰ ὑπὸ ληστείας ἢ πολέμῳ κρατηθέντας οὕτως
 ἀναγκασθῆναι δουλεύειν τοῖς λαβοῦσιν.

worden.» [*der Zweite spricht*] «Zugestanden, wenn die Stadt dich nach einer allgemeinen Zustimmung freilässt.» **22.** [*der Erste spricht*] «Was aber? Meinst du, dass ich mich nicht selbst freilassen kann?» [*der Zweite spricht*] «Wenn du deinem Herrn Geld gibst.» [*der Erste spricht*] «Ich meine nicht auf diese Art und Weise, sondern wie Kyros nicht nur sich selbst, sondern auch alle Perser, eine so große Menge, befreite, und [dabei] weder jemandem Geld gab, noch von seinem Herrn freigelassen wurde. Weißt du nicht, dass Kyros der Lampenträger des Astyages war, und dass er, als er es konnte und es ihm gut schien, frei und gleichzeitig König ganz Asiens wurde?» **23.** [*der Zweite spricht*] «Nun gut! Wie meinst du aber, dass ich Sklave werden könnte?» [*der Erste spricht*] «Weil unzählige, die frei waren, sich selbst verkaufen, so dass sie durch einen Vertrag als Sklaven dienen, manchmal unter nicht so milden, sondern sehr schweren Voraussetzungen.» Bis dahin waren die Anwesenden auf das Gespräch aufmerksam, da es nicht ernsthaft, sondern im Scherz geführt wurde. Danach stritten sie aber darüber und es schien auffallend zu sein, dass es nicht möglich sein sollte, einen Beweis anzuführen, durch den man ohne Zweifel den Sklaven von dem Freien unterscheiden könnte, sondern dass man mühelos jeden Punkt bestreiten und ihm widersprechen könnte. **24.** Nachdem sie also aufhörten, jenen Mann und seinen Status als Sklave zu prüfen, fassten sie die Frage ins Auge, wer ein Sklave sei. Und es schien ihnen, dass derjenige zu Recht Sklave genannt werde und Sklave seines Besitzers sei, den einer in rechtskräftiger Weise, wie einen Teil seines Geldes oder seiner Herde, erworben hat, so dass es möglich ist, mit ihm zu tun, was er will. Wieder stellte der Mann, der im Falle der Sklaverei widersprochen hatte, in Frage, was die rechtmäßige Gewalt über einen Besitz sei. **25.** Denn es habe sich schon gezeigt, dass viele ein Haus, ein Grundstück, einen Ochsen für eine lange Zeit zu Unrecht besessen hätten, und dass einige sie sogar von ihren Vätern erhalten hätten; auf diese Art und Weise könne also auch ein Mensch ungerecht erworben werden. Unter denjenigen, die Sklaven erwerben, bekommen einige diese von anderen Menschen, wie auch alle anderen Güter, entweder weil sie sie geschenkt bekommen haben oder geerbt oder gekauft haben, andere besitzen von Anfang an diejenigen, die im Haus geboren sind und die ‚Hausgeborene‘ genannt werden. Die dritte Art des Erwerbes ist, wenn man einen Menschen im Krieg fängt oder entführt und ihn auf diese Weise besitzt, nachdem man ihn zum Sklaven gemacht hat, was meiner Meinung nach die älteste Form [des Erwerbes von Sklaven] ist. Es ist nämlich unwahrscheinlich, dass die ersten Sklaven von vornherein von Sklaven gezeugt wurden, sondern sie wurden in einem Raubzug oder im Krieg überwältigt und so gezwungen, ihren Entführern als Sklaven zu dienen.

26 οὐκοῦν οὗτος ὁ παλαιότατος τρόπος, ἐξ οὗ πάντες οἱ λοιποὶ
 ἤρτηνται, σφόδρα ἀσθενῆς καὶ οὐδὲν ἔχων ἰσχυρόν· ὅταν γάρ ποτε
 δυνηθῶσιν ἐκεῖνοι πάλιν ἀποφυγεῖν, οὐδὲν κωλύει ἐλευθέρους εἶναι
 αὐτούς, ὡς ἀδίκως δουλεύοντας· ὥστε οὐδὲ πρότερόν ποτε δοῦλοι
 ἦσαν. ἐνίοτε δὲ οὐ μόνον αὐτοὶ ἀπέφυγον τὴν δουλείαν, ἀλλὰ καὶ 5
 τοὺς δεσπότης κατεδουλώσαντο. κάνταῦθα ἤδη, φασίν, ὀστράκου
 μεταπεσόντος ἅπαν γίνεται τούναντίον τῶν πρότερον. εἶπεν οὖν τις
 τῶν παρόντων ὅτι ἐκεῖνοι μὲν αὐτοὶ ἴσως οὐκ ἂν λέγοιντο δοῦλοι,
 τοῖς δὲ ἐξ ἐκείνων γενομένοις καὶ τοῖς δευτέροις καὶ τοῖς τρίτοις
 27 κυρίως ἂν ἤδη προσήκοι τοῦ ὀνόματος. Καὶ πῶς; εἰ μὲν γὰρ τὸ 10
 ἀλῶναι ποιεῖ δουλεύειν, αὐτοῖς τοῖς ἐαλωκόσι μᾶλλον τούτου
 προσήκοι ἂν ἢ τοῖς ἐξ ἐκείνων· εἰ δὲ τὸ ἐκ δούλων γεγονέναι, δῆλον
 ὅτι ἐξ ἐλευθέρων ὄντες τῶν ἐαλωκότων οἱ μετ' αὐτούς οὐκ ἂν εἶεν
 οἰκέται. καὶ γὰρ δὴ ὀρώμεν ἐκείνους Μεσσηνίους, δι' ὅσων ἐτῶν οὐ
 μόνον τὴν ἐλευθερίαν, ἀλλὰ καὶ τὴν χώραν ἐκομίσαντο τὴν αὐτῶν. 15
 28 ἐπεὶ γὰρ ἠττήθησαν ἐν Λευκτροῖς ὑπὸ Θηβαίων Λακεδαιμόνιοι,
 στρατεύσαντες εἰς Πελοπόννησον Θηβαῖοι μετὰ τῶν συμμάχων
 ἠνάγκασαν τὴν τε χώραν τὴν Μεσσηνίαν ἀποδοῦναι Λακεδαιμονίους
 καὶ ὅσοι ἦσαν ἀπ' ἐκείνων γεγονότες, δουλεύοντας πρότερον παρὰ
 Λακεδαιμονίοις, τοὺς Εἰλωτας λεγομένους, κατώκισαν πάλιν εἰς 20
 Μεσσήνην. καὶ ταῦτα οὐδεὶς φησιν ἀδίκως πεποιηκέναι τοὺς
 Θηβαίους, ἀλλὰ πάνυ καλῶς καὶ δικαίως. ὥστε εἶπερ οὗτος ὁ τρόπος
 οὐ δίκαιός ἐστι τῆς κτήσεως, ἐξ οὗ πάντες οἱ λοιποὶ τὴν ἀρχὴν
 ἔχουσι, κινδυνεύει μηδὲ ἄλλος μηθεὶς εἶναι, μηδὲ τῷ ὄντι κατ'
 29 ἀλήθειαν δοῦλος λέγεσθαι. ἀλλὰ μὴ οὐχ οὕτως ἢ λεγόμενος ἐξ ἀρχῆς 25
 ὁ δοῦλος, ὑπὲρ ὅτου ἀργύριον τις τοῦ σώματος κατέβαλεν ἢ ὅς ἂν ἐκ
 δούλων λεγομένων ἢ γεγωνός, ὥσπερ οἱ πολλοὶ νομίζουσι, πολὺ δὲ
 μᾶλλον ὅσπερ ἀνελεύθερος καὶ δουλοπρεπής. τῶν μὲν γὰρ λεγομένων
 δούλων πολλοὺς ὁμολογήσομεν δῆπου εἶναι ἐλευθερίους, τῶν δὲ γε
 ἐλευθέρων πολλοὺς πάνυ δουλοπρεπεῖς. ἔστι δὲ ὡς περὶ τοὺς 30
 γεναίους καὶ τοὺς εὐγενεῖς. τούτους γὰρ οἱ ἐξ ἀρχῆς ὠνόμασαν
 τοὺς εὖ γεγονότας πρὸς ἀρετὴν, οὐδὲν πολυπραγμονοῦντες ἐκ τίνων
 εἰσίν· ὕστερον δὲ οἱ ἐκ τῶν πάλαι πλουσίων καὶ τῶν ἐνδόξων ὑπό
 τινων εὐγενεῖς ἐκλήθησαν.

26. Das ist also die älteste Form, von der alle anderen abhängen, und sie ist gewiss schwach und unwirksam: Wenn jene Sklaven einmal entfliehen können, verbietet ihnen nichts, frei zu sein, da sie ungerecht als Sklaven gedient haben; folglich waren sie auch früher keine Sklaven. Und manchmal sind sie nicht nur entflohen, sondern auch haben sie ihre Herren zu Sklaven gemacht. Und in diesem Fall, da der Stimmstein, wie man sagt, auf die andere Seite gefallen ist, tritt ganz das Gegenteil der vorherigen Lage ein. Einer der Anwesenden sagte, dass man zwar vielleicht jene selbst nicht als Sklaven bezeichnen könne, dass aber ihren Nachkommen und denjenigen der zweiten und dritten Generation die Benennung zu Recht zukomme. 27. [*der Erste spricht*] «Wie mag das sein? Wenn die Gefangennahme einen Menschen zum Sklaven macht, kommt diese Benennung den gefangengenommenen Menschen mehr als ihren Nachkommen zu; wenn aber die Herkunft von Sklaven [einen Menschen zum Sklaven macht], wären die Nachkommen offensichtlich keine Sklaven, da sie von freigebohrenen Gefangenen abstammen. Zum Beispiel sehen wir, dass die berühmten Messenier nach einer langen Zeit nicht nur die Freiheit, sondern auch ihr Land zurückbekommen haben. 28. Als nämlich die Spartaner bei Leuktra von den Thebanern geschlagen wurden, haben die Thebaner, die mit ihren Mitkämpfern auf dem Peloponnes einen Feldzug machten, die Spartaner gezwungen, Messenien zurückzugeben, siedelten in Messenien wieder die Nachkommen derjenigen an, die bei den Spartanern früher als Sklaven dienten und Heloten genannt wurden. Und niemand sagt, dass die Thebaner in diesem Fall ungerecht gehandelt hätten, sondern im Gegenteil gänzlich edel und gerecht. Wenn also diese Art des Erwerbes, in der alle übrige ihren Ursprung haben, nicht gerechtfertigt ist, scheint es auch keine andere zu sein und entspricht die Benennung ‚Sklave‘ in der Tat nicht der Wahrheit. 29. Ursprünglich war der sogenannte Sklave nicht eine Person, wie die meisten Menschen glauben, für deren Körper einer Geld bezahlt hat, oder die von sogenannten Sklaven entstammt, sondern eher eine Person von unfreier und knechtischer Gesinnung. Wir werden übereinstimmen, dass viele unter den sogenannten Sklaven doch wohl von freier Gesinnung sind, so wie viele unter den Freien durchaus von knechtischer Gesinnung sind. Es ist wie bei den Begriffen ‚edel‘ und ‚wohlgeboren‘. Ursprünglich wurden diejenigen so benannt, die wohlgeboren hinsichtlich der Tüchtigkeit waren, ohne viel Aufhebens davon zu machen, von wem sie abstammten; später wurden diejenigen ‚wohlgeboren‘ benannt, die von seit langer Zeit reichen und angesehenen Familien abstammen.

30 τούτου δὲ σημεῖον σαφέστατον· ἐπὶ γὰρ τῶν ἀλεκτρυόνων καὶ τῶν
 ἵππων καὶ τῶν κυνῶν διέμεινε τὸ ὄνομα, ὡσπερ καὶ ἐπὶ τῶν
 ἀνθρώπων εἶχε τὸ παλαιόν. ὁ γὰρ ἵππον θεασάμενος θυμοειδῆ καὶ
 γαῦρον καὶ πρὸς δρόμον εὖ ἔχοντα, οὐ πυθόμενος εἶτε ἐξ Ἀρκαδίας
 ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἔτυχεν ὧν εἶτε ἐκ Μηδίας εἶτε Θετταλός, φησὶν 5
 εὐγενῆ τὸν ἵππον ἀπ’ αὐτοῦ κρίνων. ὁμοίως δὲ ὅς ἂν ἔμπειρος ἦ
 κυνῶν, ἐὰν κύνα ἴδῃ ταχεῖαν καὶ πρόθυμον καὶ συνετὴν περὶ τὸ
 ἴχνος, οὐθὲν ἐπιζητεῖ πότερον ἐκ Καρῶν τὸ γένος ἢ Λάκαινα ἢ
 ἀλλαχόθεν ποθέν, ἀλλὰ φησι γενναίαν τὴν κύνα· τὸ αὐτὸ δὲ τοῦτο
 31 ἐπ’ ἀλεκτρυόνος καὶ τῶν ἄλλων ζώων. οὐκοῦν δῆλον ὅτι καὶ ἐπ’ 10
 ἀνθρώπων οὕτως ἔχει ἂν. ὥστε ὅς ἂν πρὸς ἀρετὴν καλῶς ἦ γεγινώς,
 τοῦτον προσήκει γενναῖον λέγεσθαι, κἂν μηθεὶς ἐπίσθηται τοὺς
 γονέας αὐτοῦ μηδὲ τοὺς προγόνους. ἀλλὰ μὴν οὐχ οἶόν τε γενναῖον
 μὲν εἶναι τινα, μὴ εὐγενῆ δὲ τοῦτον, οὐδ’ εὐγενῆ ὄντα μὴ ἐλεύθερον
 εἶναι· ὥστε καὶ τὸν ἀγενεῖ πάντα ἀνάγκη δοῦλον εἶναι. καὶ γὰρ δὴ 15
 εἰ τὸ τῆς ἐλευθερίας καὶ τὸ τῆς δουλείας ἔθος ἦν ἐπὶ τε ἵππων
 λέγεσθαι καὶ ἀλεκτρυόνων καὶ κυνῶν, οὐκ ἂν ἄλλους μὲν γενναίους
 εἶναι ἐλέγομεν, ἄλλους δὲ ἐλευθέρους, οὐδὲ ἄλλους μὲν δούλους,
 32 ἄλλους δὲ ἀγενεῖς. ὁμοίως δὴ καὶ ἐπ’ ἀνθρώπων οὐκ ἄλλους μὲν
 εἰκὸς ἐστὶ γενναίους καὶ εὐγενεῖς λέγειν, ἄλλους δὲ ἐλευθέρους, ἀλλὰ
 τοὺς αὐτούς, οὐδὲ ἄλλους μὲν ἀγενεῖς καὶ ταπεινοὺς, ἄλλους δὲ 30
 δούλους. καὶ οὕτω δὴ ἀποφαίνει ὁ λόγος οὐ τοὺς φιλοσόφους
 μεταφέροντας τὰ ὀνόματα, ἀλλὰ τοὺς πολλοὺς τῶν ἀνοήτων ἀνθρώπων
 διὰ τὴν ἀπειρίαν.

30. Es gibt dafür ein sehr deutliches Indiz: Der Begriff hat bei Hähnen, Pferden und Hunden die Bedeutung bewahrt, die er bei den Menschen ehemals hatte. Wenn man ein feuriges und stolzes Pferd sieht, das gut rennt, erkundigt man sich nicht, ob sein Vatertier aus Arkadien, Medien oder Thessalien herkommt, sondern beurteilt das Pferd für sich und nennt es ‚reinrassig‘ [eigentlich: ‚wohlgeboren‘]. In gleicher Weise forscht ein Hundekenner, wenn er einen schnellen und mutigen Hund sieht, der eine Spur gewandt verfolgt, nicht nach, ob die Rasse aus Karien, Sparta oder anderswoher stammt, sondern nennt er den Hund ‚edel‘: dasselbe gilt bei einem Hahn und bei allen Tieren.

31. Daher ist es klar, dass die Sache sich auch bei den Menschen so verhalten dürfte. Wer also hinsichtlich der Tüchtigkeit wohlgeboren ist, den sollte man ‚edel‘ nennen, auch wenn niemand seine Eltern und seine Vorfahren kennt. Nun ist es nicht möglich, dass einer ‚edel‘ ist, aber nicht ‚wohlgeboren‘, sowie dass einer ‚wohlgeboren‘ ist, aber nicht frei: Daher ist ein ‚Unedler‘ notwendig auch Sklave. Gewiss, wenn es Brauch wäre, die Bezeichnungen Freiheit und Sklaverei auch für Pferde, Hähne und Hunde zu verwenden, würden wir nicht die einen ‚edel‘ und die anderen ‚frei‘ benennen, oder die einen ‚Sklaven‘ und die anderen ‚unedel‘ nennen.

32. So ist es auch bei den Menschen nicht richtig, einige edel und wohlgeboren zu nennen und andere frei: Sie sind die gleichen Menschen. Es ist auch nicht richtig, die einen unedel und unterwürfig zu nennen und die anderen Sklaven. So zeigt die Rede, dass nicht die Philosophen den Wörtern eine neue Bedeutung zuweisen, sondern die vielen unverständigen Menschen aufgrund ihrer Unerfahrenheit.

C. Kommentare

1. Rede 14

ΠΕΡΙ ΔΟΥΛΕΙΑΣ ΚΑΙ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑΣ Α

Der Papyrus, der die §§ 1-4, 6-9 und 11-14 der 14. Rede und die §§ 28-32 der 15. Rede überliefert (PBrLibr inv. 2823, die Datierung ist umstritten: IV. Jh. n. Chr. nach Luzzatto (1992) 38; Ende des IV. oder V. Jh. n. Chr. nach Cavallo (1987) 320; *editio princeps* in Milne (1930)), weist eine veränderte Anordnung der Schriften (die 15. Rede steht vor der 14.) und im Titel dieser Rede (A→3: Περὶ ἐλευθερίας καὶ δουλείας) im Vergleich zur handschriftlichen Überlieferung auf. Nach dem einhelligen Urteil aller Kenner hat Dion die Gesamtausgabe seiner Reden nicht selbst besorgt: Aus einigen in seinem *corpus* enthaltenen Zeugnissen erfährt man, dass einige seiner Werke, die er in λόγοι (mündliche Reden) und γράμματα (schriftliche Reden) einteilt, nur von anderen Rednern überliefert und verbreitet wurden (s. or. 42, 4; 45, 1; vgl. dazu Schmid (1903) 875-876; Cavallo (1987) 320-321: «si sa che Dione, senza mai curarne un'edizione totale e complessiva, si preoccupò dei modi di pubblicazione e diffusione dei suoi testi»; Brancacci (1985) 19-25; Amato (1999) 21-23). Nach seinem Tod wurden die Werke Dions gesammelt und publiziert (eine erste Sammlung seiner Schriften wurde vielleicht von Favorinus herausgegeben, so meint Amato (1999) 26-27. Dieser Schüler Dions habe die ihm zugänglichen Werke gesammelt, um seinen Lehrer zu ehren, um den Umlauf gefälschter Reden zu vermeiden und um das *corpus* zu didaktisch-rhetorischen Zwecken wieder zu verwenden).

Aufgrund des Vergleichs zwischen den Handschriften, die alle oder nur Teile der Reden enthalten, hat man postuliert, dass das *corpus dioneum* sechs Papyrusrollen von ungefähr gleichem Umfang füllte (s. dazu von Arnim (1891) 380-382; von Arnim (1893) XXIV-XXV; Sonny (1896) 66-68; Wenkebach (1944) und (1953) 41-42); eine schematische Darstellung der sechs postulierten Papyrusrollen findet man bei Klauck (2000) 23. Nach den erwähnten Autoren wurde der Euboikos (or. 7) in einer geteilten Papyrusrolle als Monobiblos publiziert). Gegen die Theorie der sechs Papyrusrollen von gleichem Umfang hat Eugenio Amato Stellung genommen. Er hält den Versuch von Arnims für verwickelt und unüberprüfbar und, obwohl auch er anerkennt, dass unsere Handschriften feste Gruppen von Reden in unterschiedlicher Anordnung enthalten, gelangt er zu der Auffassung, dass es nur fünf Papyrusrollen gab und diese einen jeweils unterschiedlichen Umfang hatten (s. Amato (1999) 31-33). Sowohl nach von Arnim als auch nach Amato enthielt eine Papyrusrolle die Gruppe der sogenannten *Parva Moralia*, zu denen unsere zwei

Reden *Über die Freiheit und über die Sklaverei* gehören. (Die Gruppe der *Parva Moralia*, die in den Handschriften der ersten Klasse von Sonny die Nr. 14-30 hat (vgl. Sonny (1896) 37-41) und in der photianischen Anordnung (die wir auch in den Handschriften der zweiten Klasse von Sonny ablesen können) am Ende der Sammlung steht (vgl. Phot. *Bibl. Cod.* 209 S. 165 b 5-8 Bekker), enthält in Form und Inhalt unterschiedliche Reden). Veränderungen in der Anordnung von zwei Reden, die vermutlich zu der gleichen Papyrusrolle gehörten, bemerkt man auch in anderen Fällen: Die Melankomasreden (*or.* 28 und 29 nach der Anordnung der Handschriften T (Marc. Gr. 421: XV. Jh.) und R (Mosqu. Mus. Hist. 224: XVI. Jh.)) werden mit einer veränderten Anordnung in den Handschriften B (Paris. Gr. 2958: Ende des XVI. Jh.), E (Laur. plut. 81, 2: Anfang des XIV. Jh.), t (Tolet. Gr. 101, 16: Anfang des XV. Jh.) und U (Urb. Gr. 124: Ende des X. Jh.) überliefert (s. dazu Amato (1999) 33 Anm. 86. Zu der veränderten Anordnung anderer Reden in den Handschriften vgl. Luzzatto (1992) 45-46).

Luzzatto (1992, 46) meint, dass man den vom Papyrus überlieferten Titel bevorzugen sollte, weil die Reihenfolge *ἐλευθερία/δουλεία* durch den Text der Rede bestätigt wird (s. § 1 τὴν ἐλευθερίαν ... τὴν δουλείαν und τὸ ἐλεύθερον εἶναι ... τὸ δουλεύειν; § 3 φέρε δὲ σκεψώμεθα ; περὶ ἐλευθερίας καὶ δουλείας; § 18 τὴν ἐλευθερίαν ... τὴν δὲ δουλείαν; § 24 γινῶναι τὸν ἐλεύθερον ἢ τὸν δούλον).

Ferner behauptet Luzzatto, dass Dion selbst die Rede so betitelt haben könnte, um sich auf die verlorene Schrift von Antisthenes *Περὶ ἐλευθερίας καὶ δουλείας* (Diog. Laert. VI, 16 = fr. 1, 20 Decleva Caizzi = fr. 41, 21 Giannantoni II, 333) beziehen zu können.

§§ 1-3, 3

Die Menschen wissen nicht, was eigentlich Freiheit und Sklaverei sind. Obwohl sie der Meinung sind, dass Freiheit das höchste Gut ist, führt ihre Unwissenheit dazu, dass sie die Freiheit verfehlen und der Sklaverei verfallen. Diese Unwissenheit der Menschen gibt den Anlass, von der Freiheit und der Sklaverei zu sprechen, um zu verdeutlichen, dass die πολλοί verfehlen, was ihnen nützlich ist und suchen, was ihnen nachteilig ist.

1,1 Οἱ ἄνθρωποι

Der Gegensatz zwischen den ‚meisten Menschen‘, die wegen ihrer Unwissenheit Opfer der δόξα sind und es nicht schaffen, die Wahrheit kennen zu lernen, und dem Philosophen, der versucht, die Menschen zur Wahrheit zurückzuführen, ist in der antiken

philosophischen Literatur weit verbreitet (zu dieser Antithese bis auf Aristoteles vgl. Voigtländer (1980), *passim*) und ist typisch für die griechische Diatribe (vgl. Oltramare (1926) *index* s.v. „opinion de la foule“; Blomqvist 1989, 229 Anm. 38; Brancacci (1990) 115-117).

Bei Dion ist eine solche Einleitung, die ihren Ausgang von den δόξαι der Vielen nimmt, üblich für einige Reden, in denen er ethische Themen behandelt. Die meisten Menschen machen sich demnach zu Sklaven der Trauer (*or.* 16 *Über die Trauer* § 1); sind der Ansicht, man solle nur über das sprechen, wovon der einzelne eine falsche Vorstellung habe (*or.* 17 *Von der Habsucht* § 1); haben sich noch nie die Frage gestellt, welchen Nutzen sie von ihrem Beruf haben (*or.* 24 *Vom Glück* § 1; *or.* 68 *Vom Meinen* § 1); sind auf Ehre und Ansehen erpicht und preisen dies als etwas Herrliches (*or.* 66 *Von der Ruhmsucht* § 1); loben und bewundern andere Dinge, als sie selbst mit letztem Einsatz erstreben (*or.* 69 *Von der Tugend* § 1); behaupten, dass der Philosoph in allem und unter allen etwas Besonderes darstellen müsse und alle praktischen Fähigkeiten besitzen und auch in technischer Hinsicht alles besser machen müsse als die Handwerker (*or.* 71 *Vom Philosophen* §§ 1-2); halten es für die Unart eines Menschen, wenn jemand alles, worum sich die Menge bemüht (Geld, Ansehen, Vergnügen) aufgibt (*or.* 80 *Von der Freiheit* § 1).

Von Arnim (1898) 267-268 behauptet, dass alle hier erwähnten Reden einfache, der Exilszeit des Autors zuweisbare διαλέξεις sind. Die Datierung der dionischen Reden ist aber ein in der Forschung stark umstrittenes und nicht leicht auflösbares Problem (s. dazu die Einleitung, § 6.2).

Von Arnim meint ferner, dass die von ihm entsprechend gruppierten Reden eine thematisch einzigartige Gruppe bildeten. Denn in diesen Reden gehe Dion «von einer weitverbreiteten Ansicht oder thörichten Gepflogenheit der unphilosophischen Menge aus, um sie vom philosophischen Standpunkt aus zu bekämpfen». Cuvigny hat diese Gruppierung in Frage gestellt: «c'est à tort, selon nous, que von Arnim range le Discours 27, *Causerie sur le comportement des buveurs*, dans cette catégorie de dissertation. Ce n'est visiblement qu'un fragment qui contient des observations d'ordre moral sans caractère polémique» Cuvigny (1998) 49 Anm. 3. Nach Cuvigny lässt sich auch die 72. Rede *Von der äußeren Erscheinung* nicht in diese Gruppe aufnehmen: «(die 72. Rede) n'a aucun caractère instructif ou édifiant et ressemble moins à une leçon de morale qu'à un agréable bavardage» Cuvigny (1998) 51).

Auch in Bezug auf unsere Rede scheint mir die Einordnung in diese Gruppierung fraglich zu sein. Der moralische Gehalt der Rede ist wohl unleugbar, aber das von Dion verfolgte Ziel ist nicht einfach, den Menschen eine moralische Lehre zu erteilen. Dion zielt in dieser Rede eher auf einen politischen Zweck ab (s. dazu die Einleitung, § 7).

Dion selbst erklärt, warum er oft die Meinungen (δόξαι) der Menschen kritisiert. In der 60. Rede (*Nessos oder Deianeira*), als der Gesprächspartner ihm Vorwürfe macht, weil er üblicherweise das Gegenteil von dem sage, was man erwarte, antwortet Dion: «Soll ich dir denn Dinge sagen, die jemand glaubt, der richtig glaubt, oder auch Dinge, die jemand glaubt, der nicht richtig glaubt? [...] Muss nicht derjenige, der auf eine richtige Erklärung Wert legt, gegen die Meinung der Menge sprechen?» (*or.* 60, 2).

1, 2 τὴν ἐλευθερίαν μέγιστον τῶν ἀγαθῶν

Die Griechen haben in der klassischen Zeit das Ideal der Freiheit hoch gepriesen. Die Überlegenheit der freien Griechen im Vergleich zu den Persern, Sklaven eines Königs, wird in unseren Quellen oft betont. Hier seien nur zwei Beispiele genannt: Eur. *Iphig. Aul.* 1400-1401: «Dass die Griechen über die Barbaren herrschen, ist natürlich, aber nicht die Barbaren über die Griechen; die Barbaren sind Sklaven, die Griechen Freie» (βαρβάρων δ' Ἑλληνας ἄρχειν εἰκόσ, ἀλλ' οὐ βαρβάρους, / μήτε, Ἑλλήνων· τὸ μὲν γὰρ δοῦλον, οἱ δ' ἐλεύθεροι); der Gedanke wird auch in der *Politik* des Aristoteles betont: So «Sagen die Dichter: „Es ist wohlbegründet, dass Hellenen über Barbaren herrschen“, da Barbar und Sklave von Natur dasselbe ist» (Arist. *Pol.* I 1252 b 8-10: διό φασι οἱ ποιηταὶ «βαρβάρων δ' Ἑλληνας ἄρχειν εἰκόσ», ὡς ταῦτὸ φύσει βάρβαρων καὶ δοῦλον ὄν. Übers. E. Schütrumpf; s. dazu Schütrumpf (1991) 196-196. Zur politischen Freiheitsidee der Griechen s. Pohlenz (1955) 14-50; Raaflaub (1985); vgl. Lana (1955) 16-17).

Auch die Freiheit des Einzelnen haben die Griechen für ein hohes Gut gehalten. Bei Xenophon etwa fragt Sokrates Euthydemos: «Sage mir, Euthydemos, glaubst du, dass die Freiheit ein schönes und herrliches Gut (καλὸν καὶ μεγαλεῖον κτῆμα) ist für den Menschen sowohl wie für den Staat?». «Selbstverständlich», antwortet Euthydemos (*Xen. mem.* IV, 5, 2; zu den anderen Stellen, in denen Xenophon die Freiheit rühmt s. Schlier (1935) 488).

Die Freiheit des Einzelnen ist ein Grundprinzip der kynischen Lehre (s. dazu Schulz-Frankenthal (1980) 95-96). Bei Dion selbst wird die Freiheit des Kynikers Diogenes

dargestellt und mit der Unfreiheit des persischen Königs verglichen (s. Dion *or.* 6, 34-35 und dazu Krapinger (1996) 121-123).

Auch bei den Stoikern der Kaiserzeit ist die Freiheit das höchste Gut. In der 1. Diatribe des IV. Buches fragt Epiktet den Gesprächspartner: «ἀγαθόν σοι δοκεῖ ἢ ἐλευθερία;» «Τὸ μέγιστον» (Epikt. 4, 1, 52) und 1, 54: «δοκεῖ σοι μέγα τι εἶναι καὶ γενναῖον ἢ ἐλευθερία καὶ ἀξιόλογον;» «Πῶς γὰρ οὔ;» (Epikt. 4, 1, 54; zum Begriff der Freiheit bei Epiktet s. D'Agostino (1962) 92-119; Gretenkord (1981); Moreau (1984) 3-13; Chaumartin (1988) 10-17; Wöhrle (2002a) 32-37).

In unserer Rede drückt Dion also eine verbreitete Meinung aus und betont auch einen starken Widerspruch: Die meisten Menschen loben die Freiheit, halten sie für das höchste Gut, aber wissen nicht, was Freiheit eigentlich bedeutet.

1, 3-4 τί ἐστὶν ἐλεύθερον εἶναι

Dion hält es stets für wichtig, den Gesprächsgegenstand genau zu definieren. Das macht er in der *Borysthenitischen Rede* (*or.* 36, 18) deutlich: «Das wichtigste jedenfalls ist sich klarzumachen, was das ist, worüber gesprochen wird; denn auf diese Weise dürft ihr zugleich auch im Bilde darüber sein, was für Eigenschaften es hat. Die meisten Menschen nämlich kennen zwar die Bezeichnung eines jeden Gegenstandes als solche und nehmen sie auch in den Mund, den Gegenstand aber kennen sie nicht» (Übers. Nesselrath (2003)).

Auch in der 20. Rede *Von der Zurückgezogenheit* setzt Dion sich das Ziel, die Bedeutung des Begriffes ἀναχωρήσις zu bestimmen: «Was bedeutet eigentlich Zurückgezogenheit, und wen hat man als zurückgezogen zu bezeichnen?» fragt er sich am Anfang der Rede (Dion *or.* 20, 1: τί γὰρ ποτε τὸ ἀναχωρήσεως ἐστὶ καὶ τίνας χρῆ τιθῆναι τοὺς ἀναχωροῦντας;).

Die Forderung einer Definition des Gesprächsgegenstandes ist schon platonisch (zum zitierten Ausschnitt der 36. Rede und zu seinem platonischen Anklang vgl. Trapp (1990) 150-151 und (2000) 218; Nesselrath (2003) 74 n. 83). Nach Aristoteles hat Sokrates stets versucht zu bestimmen, was jedes Ding sei (s. Arist. *Met.* XIII, 4, 1078 b 23 und dazu Nobis (1972) II, 31).

Die Bestimmung von Begriffen stellt einen wichtigen Teil der aristotelischen Logik dar (zum Thema s. Deslaurier (2007) 43-80).

Die Theorie des οἰκεῖος λόγος ist ein wichtiger Teil der antisthenischen Logik und besteht darin, das ποῖον τί ἐστὶ jedes Begriffes zu bestimmen. Nach Antisthenes ist es notwendig, jeden Begriff zu definieren (dazu s. Brancacci (1990) v. allem 227-262).

1, 3-4 τί ἐστὶν ἐλεύθερον εἶναι ἢ τί δουλεύειν

ὄ wurde in PbrLibr inv. 2823 (A→7) und in M (Meermannianus Lugdunensis 67, 16. Jahrhundert) ausgelassen. Nach Luzzatto (1992) 42, ist τὶ ... τὶ, viel eleganter als ὄ τι ... ὄ τι, die beste Lesart.

1, 4 und 1, 7 ποιοῦσιν – πράττουσιν

Damit die philosophische Lehre nicht unfruchtbar bleibt, darf sie sich nicht auf eine theoretische Darstellung eines Begriffs beschränken, sondern sie muss das Handeln der Menschen bestimmen. Wenn die Menschen nicht wissen, was Freisein eigentlich ist, bleibt es nicht nur ein theoretisches Problem, sondern hat auch Auswirkungen auf das praktische Leben. Die meisten Menschen tun nämlich nichts, um dem Schimpflichen, der Knechtschaft, zu entgehen und das, was ihnen wertvoll scheint, die Freiheit nämlich, zu erringen. In der Rede *Von der Philosophie* (or. 70, 6) fragt Dion dazu seinen Gesprächspartner: «In allem also hältst du das Wort, wenn es nur gesprochen wird, ohne von einer Tat begleitet zu sein, für ungültig und unglaubwürdig? Aber die Tat allein, auch wenn ihr kein Wort vorausgeht, für glaubwürdig und wahr?».

Dass das praktische Handeln neben den theoretischen Überlegungen eine große Bedeutung hat, hatten schon Xenophon, Antisthenes und die Stoiker Panaitios und Poseidonios betont (s. dazu Pohlenz (⁴1970) 301-302; die Stellen bei Pohlenz (⁴1972) 151). Die Dichotomie zwischen Theorie und Praxis stellt eine beliebte Thematik auch bei den neostoischen Philosophen dar (s. Plut. *Soic. rep* 1033 B; s. auch Hadot (1996) 62-65; Sellars (2003) 75-78, 107-110; Sellars (2007) 115-140).

«Ein Kranker sucht nicht einen redegewandten Arzt», schreibt Seneca im 75. Brief an Lucilius (§ 6: «*Non quaerit aeger medicum eloquentem*»). Die Theorie allein genügt nicht und hat keinen Nutzen, falls sie nicht von der Praxis begleitet wird. «Wozu willst du so vielerlei lernen? Wann willst du denn, was du gelernt, dir so zum festen Eigentum machen, dass du es nicht wieder verlieren kannst? Wann wirst du es durch Erfahrung erproben? Denn hier genügt es nicht wie in anderen Fällen, die Sache dem Gedächtnis anvertraut zu haben: sie will durch die Tat erprobt sein. Nicht das bloße Wissen macht glücklich, sondern die Tat»

(Seneca *Ep.* 75, 7: «*Quando tam multa discas? quando, quae didiceris, adfuge tibi ita, ut excidere non possint? quando illa experieris? Non enim, ut cetera, memoriae tradidisse satis est: in opere temptanda sunt. Non est beatus, qui scit illa, sed qui facit*»; Übers. O. Apelt; vgl. ein von Stobaios (*eccl.* II, 104, 17-22 W = SVF 3, 682, 35-38) überliefertes Fragment des Areios Didymos, der ebenfalls die Notwendigkeit, die theoretischen philosophischen Vorschriften in die Praxis umzusetzen, betont: οὐ γὰρ τὸν προθύμος ἀκούοντα καὶ ὑπομνηματιζόμενον τὰ λεγόμενα ὑπὸ τῶν φιλοσόφων ἔτοιμον εἶναι πρὸς τὸ φιλοσοφεῖν, ἀλλὰ τὸν εἰσιτός ἔχοντα πρὸς τὸ τὰ διὰ τῆς φιλοσοφίας παραγγελλόμενα μεταφέρειν ἐπὶ τὰ ἔργα καὶ κατ' αὐτὰ βιοῦν).

Dass die Praxis sogar wichtiger als die Theorie ist, lesen wir in der 5. *Diatriben* des Musonius Rufus: Πότερον ἰσχυρότερον ἔθος ἢ λόγος. Auch wenn die Theorie mit der Praxis zusammengehen muss, weil sie lehrt, wie man handeln muss, und es unmöglich ist, ohne Theorie positive Gewohnheiten anzunehmen (bei Musonius vgl. auch die *Diatriben* VIII, S. 33 Hense: «Für den König ist es angebracht, oder besser notwendig, seinen Untertanen die Gerechtigkeit zu sichern, damit jeder nicht mehr und nicht weniger hat, als was er verdient. [...] Wie könnte er das tun, ohne gerecht zu sein? Wie könnte er gerecht sein, ohne zu wissen, was eigentlich die Gerechtigkeit ist?»), behauptet Musonius, dass «die Praxis der Theorie vorangeht, weil sie fähiger als die Theorie ist, die Menschen bei den Taten zu führen» (Musonius V, S. 22 Hense: τὸ ἔθος προτερεῖ τοῦ λόγου, ὅτι ἐστὶ κυριώτερον ἐπὶ τὰς πράξεις ἄγειν τὸν ἄνθρωπον ἢπερ ὁ λόγος. S. dazu van Geytenbeek (1962) 42, der hervorhebt, dass es eine Meinung der Kyniker ist, dass die praktische Übung die wichtigste ist. Zur praktischen Übung bei Musonius s. van Geytenbeek (1962) 40-50; Pohlenz (*1970) 301-302; vgl. Fornaro 2009).

Die Tugend ist nämlich, nach Musonius, «nicht nur ein theoretisches, sondern auch ein praktisches Wissen, so wie die Medizin und die Musik. Wie der Arzt und der Musiker nicht nur die Vorschriften ihrer Technik lernen, sondern auch nach den Vorschriften handeln müssen, so muss auch der Mensch, der tugendhaft werden will, nicht nur die zur Tugend führenden Lehren lernen, sondern sich auch nach den Lehren mit Eifer und Mühe üben» (Musonius *Diatr.* 6, S. 22-23 Hense).

Nach Epiktet war der Stoizismus nicht nur ein theoretischer Gedanke, sondern eine Philosophie, die man in der Praxis erleben sollte. «Der erste und notwendige Teil in der Philosophie ist die Anwendung der Grundsätze im Leben» (Übers. A. von Gleichens-Rußwurm), sagt er in seinem *Handbüchlein der Moral* 52. Epiktet kommt darauf in der 26.

Diatriben des ersten Buches zurück. Er hebt zuerst die richtige Reihenfolge hervor: «Die Philosophen üben uns also zuerst bei der Theorie, wo es leichter ist; dann führen sie uns zu den Schweren; denn hier (in der Theorie) ist nichts, was uns entgegenzieht, dass wir dem Gelehrten folgen könnten; im Leben aber ist vieles, was uns abzieht. Lächerlich ist also der, welcher sagt, er wolle von diesem anfangen; denn es ist nicht leicht von dem Schwereren anzufangen» (Epikt. *Diatr.* 1, 26, 3-4. Übers. A. von Gleichen-Rußwurm. Zu dieser Stelle und zu den Parallelen bei den Diatriben von Epiktet s. Dobbin (1998), 211; Sellars (2007) 127-130).

1, 8 δούλους ὄντας

Der PbrLibr inv. 2823 (A → 13) liest δούλους ὄντας. Dion unterscheidet immer die konkrete Wirklichkeit der Unfreiheit, die er mit dem Verb δουλεύειν ausdrückt, von der ontologischen Ebene des Knechtseins (δούλοι εἶναι). Vgl. *or.* 14, 1 und *or.* 15, §§ 13 (bis); 14 (bis); 15; 16 (bis); 17; 18; 20; 23; 25; 26; 27. Dion hätte nicht behaupten können, dass die Menschen nicht bemerken, δουλεύοντες zu leben, sondern dass die Meisten nicht bemerken, δοῦλοι (Sklaven im wahren Sinn des Wortes) zu sein (s. dazu Luzzatto (1992) 42).

2, 1 μηδέποτε

Der PbrLibr inv. 2823 (A → 14) liest μηδέποτε (schon eine Konjektur von Pflugk, vgl. von Arnim im Apparat) statt des überlieferten μηδεπώποτε.

2, 3-8 εἰ γοῦν ἐτύγχανον ἀγνοοῦντες ... νομίσαντες πρόβατον

Eine interessante Parallele findet man im Neuen Testament im Matthäus-Evangelium VII.15: «Hütet euch vor den falschen Propheten, die in Schafskleidern zu euch kommen, inwendig aber sind sie räuberische Wölfe» (Übers. W. Wiefel). Der Vergleich mit der Tierwelt macht die Aussage Jesu deutlicher. Die falschen Propheten versuchen durch eine geduldige, gute und harmlose Haltung, wie die Haltung der Schafe, ihre Lehre zu verbreiten. Diese geduldige Haltung verbirgt aber ihre wahre Natur. Wie die Wölfe sind diese Propheten und ihre Lehre gefährlich und grausam.

Als Jesus die 70 Jünger in die Welt aussandte, sagte er ihnen: «Geht! Ich sende euch wie Schafe mitten unter die Wölfe» (Luk. 10, 3). Das Gottesvolk wird sowohl im Alten als auch im Neuen Testament als Schafherde bezeichnet (vgl. dazu Luz (1985) 401 Anm. 2; Hagner

(1993) 183; Wiefel (1998) 152). Auch in der jüdischen Tradition begegnet der Vergleich der Feinde Israels mit Wölfen (s. dazu Böcher (1968) 406; Wiefel (1998) 152). Der Gegensatz zwischen den guten, gefügigen Schafen und den bösen, grausamen Wölfen, der häufig in den christlichen Schriften vorkommt, kann das Bild bei Dion beeinflusst haben (s. auch Epikt. *Diatr.* 3, 22, 35).

Eine andere Vorlage könnten die Schriften sein, die unter dem Namen Aisops überliefert sind, in denen Schafe und Wölfe einige der Hauptfiguren darstellen (s. etwa Aisop, *Das Lamm und der Wolf*, *Die Wölfe und die Schafe*). Die Wölfe sind grausam, wild und anmaßend; die Schafe sind im Gegenteil zahm, gut und schwach.

Dion kennt den Erziehungswert der Fabeln und vergleicht sich in der 72. Rede ausdrücklich mit Aisop, dem weisen und klugen Mann, der mit seinen Fabeln versucht hat, «die Menschen zurechtzuweisen und ihnen zu zeigen, was sie falsch machen» (Dion *or.* 72, 13; s. dazu Fornaro (2009)).

Bei Dion bewegen wir uns im philosophischen Bereich: Die λύκοι sind die Unwissenden, die philosophisch Ungebildeten, die nur δόξαι besitzen; die πρόβατα sind die πεπαιδευμένοι, die Philosophen, die die Wahrheit lehren.

2, 4 αὐτοῖν

Der Dual wurde von den Attizisten künstlich wiederbelebt. Er fehlt im äolischen Dialekt sowie in der Sprache des Herodot; die Attiker benutzen ihn nicht selten, aber von Alexanders Zeit an schwindet sein Gebrauch. Die κοινή, die Sprache der Septuaginta und des Neuen Testaments, kennt ihn nicht mehr (vgl. Schmid (1887-1896) I, 87-88; Blass-Debrunner (1975¹⁴) 2; Kühner-Gehrt (1898) I.1,362). Zu den weiteren Belegen bei Dion vgl. Verrengia (1999) 158-159.

2, 8-10 ἡ γὰρ ἄγνοια ... ἀναγκάζει πάναντία φεύγειν καὶ διώκειν ὧν βούλονται καὶ τῶν συμφερόντων

Die Unwissenheit (ἄγνοια) hindert die Menschen daran, das ihrer Meinung nach höchste Gut (die Freiheit) zu erreichen, und führt sie dagegen in das größte Übel: Die ewige Sklaverei. Der Grund dafür ist, so Dion, dass die meisten Menschen nicht wissen, was frei sein und Sklave sein eigentlich bedeutet. Dieses Denken wird durch das Beispiel des Wolfes und des Schafes vereinfacht. Wenn die Menschen nicht wissen (ἀγνοοῦντες), was Schaf und Wolf sind, trotzdem aber glauben, das eine sei gut und das andere schädlich,

wäre es nicht verwunderlich, wenn sie vor dem Schaf, also vor dem Guten, Angst hätten und vor ihm flöhen, den Wolf jedoch, das Übel also, in ihre Nähe ließen. Die ἄγνοια hindert die Menschen daran, Gut von Böse zu unterscheiden.

Die gleiche Unfähigkeit der Menschen, ihr Leben nach moralischen Grundsätzen zu führen, wird in der *Bildtafel des Kebes* ausgedrückt. Die Unwissenheit (ἄγνοια) ist neben dem Irrtum (πλάναος) ein Trank, den die Täuschung (ἀπάτη) den Menschen gibt (s. *Ceb. tab.* 5, 3), wenn die Menschen in das Leben hineingehen. Aufgrund der Unwissenheit und des Irrtums halten die Menschen für gut, was nicht gut ist, und für böse, was nicht schlimm ist (s. *Ceb. tab.* 25, 2 und dazu Pesce (1982) 78 Anm. 25, 2; Hirsch-Luipold et al. (2005) Komm. z. St.).

Wie der Autor der *Bildtafel* (zum philosophischen Gedanken der *Bildtafel des Kebes* s. Pesce (1982) 12-30; Trapp (1997b) 159-171; Hirsch-Luipold et al. (2005) 23-29), ordnet sich Dion in eine sokratisch-kynische Tradition ein, die eine große Bedeutung auch bei zwei Vertretern des kaiserzeitlichen Stoizismus, Musonius und Epiktet, annimmt (zur ἄγνοια, welche die Menschen hindert, die ethischen Güter von den Übeln zu unterscheiden s. Musonius *Diatr.* 8, S. 34 Hense und 10, S. 56 Hense; Epikt. *Diatr.* 1, 11, 11; 2, 24, 19).

Wie können die Menschen nun aber Unwissenheit vermeiden? Wie können sie lernen, Gut und Böse, Schönes und Hässliches zu unterscheiden?

Die Antwort auf diese Fragen gibt Epiktet den jungen Leuten, denen die Eltern Vorwürfe machen, weil sie sich der Philosophie widmen. «Denn was meinst du? Dass ich gerne ins Böse gerate und das Gute verfehle? Das sei fern! Was ist also Schuld, dass ich fehle? Die Unwissenheit (ἡ ἄγνοια). Willst du also nicht, dass ich die Unwissenheit ablege?» (Epikt. *Diatr.* 1, 26, 6-7). Nach Epiktet ist es die Philosophie, welche die Menschen von der Unwissenheit heilt.

Zur gleichen Antwort kommt auch der Autor der *Bildtafel*. Dort ist es die philosophische Bildung (παιδεία), welche die Menschen von der Unwissenheit befreien kann und ihnen das «Wissen um die nützlichen Dinge» (*Ceb. tab.* 25, 2; vgl. auch 32, 2: ἐπιστήμη τῶν συμφέροντων) beibringt (s. dazu Pesce (1982) 78 Anm. 25, 2; ein Echo dieser Formulierung lässt sich im 2. Paragraphen unserer Rede erkennen, wenn Dion behauptet: «Denn so macht es die Unwissenheit mit den Unwissenden und zwingt sie, jeweils das Gegenteil von dem, was sie wollen und was ihnen nützlich ist (τῶν συμφέροντων), zu verfolgen oder diesem zu entfliehen»; s. dazu unten, Anm. 2, 10).

Bei Dion sind es die Vernünftigen (οἱ φρόνιμοι), die sich von der Unwissenheit befreien können, weil sie ein Wissen besitzen (in diesem Fall die Freiheit, d. h. das Wissen von dem, was erlaubt und verboten ist: ἐπιστήμη τῶν ἐφειμένων καὶ τῶν κεκολυμένων. S. dazu unten, Anm. 18, 1-3).

Da es sich bei der Unwissenheit nicht um eine körperliche, sondern um eine seelische Krankheit handelt, ist es äußerst schwierig, eine Behandlung zu finden. «Viel schlechter als ein verdorbener und kranker Körper – sagt Dion am Schluss der 77./78. Rede – ist eine verdorbene Seele, verdorben, bei Gott, nicht durch Salben, Getränke oder irgendein fressendes Gift, sondern von Unwissenheit (ὑπό τε ἀγνοίας), Schlechtigkeit, Ausschweifung, Neid, Kummer und zahllosen Begierden. Diese Krankheit, dieser Übelstand ist noch schlimmer als jenes Schicksal des Herakles und erfordert ein noch viel größeres und helleres Feuer.» (Dion *or.* 77/78, 45). Die größte Schwierigkeit besteht darin, dass die meisten Menschen nicht bemerken, wenn sie der Unwissenheit zum Opfer fallen (auch dieser Gedanke wird in der *Bildtafel des Kebes* ausdrücklich formuliert, s. § 25, 2).

Die ἀγνοια der Menschen, die bei Musonius, Epiktet und Dion eine Hauptthema darstellt (s. Döring (1979) 86-87), wird in unserer Rede als Ursache der falschen Vorstellung über die Freiheit betrachtet. Besonders bemerkenswert ist die Wiederholung des Verbs ἀγνοέω (2, 3: ἀγνοοῦντες) in den ersten zwei Paragraphen, die Verwendung des Ausdrucks ἀγνοια (2, 7) und die Negation des Verbs οἶδα (1, 4: οὐκ ἴσασιν).

Die Unkenntnis der philosophischen Grundsätze, die Unfähigkeit, das Gute vom Bösen, das Nützliche vom Unnützen zu unterscheiden, wird in dieser Rede als Ursache der menschlichen Fehler gesehen. Im Gegensatz dazu wird das Wissen, die ἐπιστήμη, eine wichtige Rolle im weiteren Verlauf der Rede spielen (vgl. §§ 17-18).

2, 10 τῶν συμφερόντων

In der 6. Diatribe, in der Musonius den Königen eine philosophische Ausbildung empfiehlt, lesen wir, dass: «wer Gutes tun will, wissen muss, was gut und was böse, was förderlich und was schädlich, was nützlich und was unnütz (συμφέρον γε καὶ ἀσύμφορον) für die Menschen ist. [...] Es ist den Philosophen eigentümlich, Gut und Böse, Förderliches und Schädliches, Nützliches und Unnützes (συμφέρον καὶ ἀσύμφορον) zu unterscheiden» (Musonius *Diatr.* 6, S. 32-33 Hense).

In der *Bildtafel des Kebes* (s. oben Anm. 2, 8-10) wird betont, dass der Mensch durch die philosophische Bildung (παιδεία) das wahre Wissen um die nützlichen Dinge (ἐπιστήμη

τῶν συμφέροντων) erhält. Diese Kenntnis erlaubt es ihm, das Gute vom Bösen zu unterscheiden (*Ceb. tab.* 25, 3 und 32, 2), was er vorher aufgrund der Unwissenheit nicht tun konnte. An dieser Stelle unserer Rede wird genau diese Lage der Menschen vor einer philosophischen Bildung dargestellt und die damit einhergehende Unmöglichkeit, moralische Entscheidungen zu treffen.

Aufgabe der Philosophie ist es also zu lehren, wie man das Gute vom Bösen, das Nützliche vom Schädlichen unterscheiden kann, und mit diesem Ziel wenden sich die Menschen an den Philosophen. «Dem einen kommt aber dies, dem andern jenes vernünftig oder unvernünftig vor, sowie auch dem einen dies, dem anderen jenes gut und böse, nützlich und unnütz.

Darum bedürfen wir eben des Unterrichts, dass wir lernen, den Urbegriff des Vernunftgemäßen und Nichtvernunftgemäßen der Natur entsprechend auf die einzelnen Wesenheiten anzupassen» (Epikt. *Diatr.* 1, 2, 5-6. Übers. A. von Gleichen-Rußwurm. Vgl. noch 2, 17, 10; 2, 24, 15; 3, 7, 33).

Das Nützliche und das Schädliche betrifft jeweils das Handeln: «Wohlan, haben wir auch bei den Handlungen etwas Ähnliches, wie hier das Wahre und das Falsche? Das Pflichtgemäße und Pflichtwidrige, das Nützliche und Schädliche, das mir Zukommende und nicht mir Zukommende und was dem gleich ist. Kann also jemand glauben, dass etwas nützlich sei und es nicht glauben?» (Epikt. *Diatr.* 1, 28, 5-6. Übers. A. von Gleichen-Rußwurm. S. dazu Dobbin (1998) 220-223; vgl. auch 2, 7, 4-6).

Wer den Unterschied zwischen Nützlichem und Schädlichem nicht kennt, den erwartet dasselbe Ende wie Agamemnon, der sich mit seinem tapfersten Bundgenossen um ein Mädchen stritt (Epikt. *Diatr.* 2, 24, 21-23).

In diese Lehre ordnet sich auch Dion ein. Wie Epiktet hält er die Begriffe „συμφέρον“ und „ἀσύμφορον“ für im Wesentlichen praktisch ausgerichtet. Nachdem er am Anfang der 17. Rede betont hat, dass die Menschen aus den Erwägungen darüber nicht die Konsequenzen ziehen und ihrer persönlichen Überzeugung nicht folgen, äußert er seine Meinung über das Nützliche und das Schädliche: «Auch für den Kranken ist es nicht die Hauptsache zu wissen, was heilsam ist, sondern, denke ich, sich danach zu richten; nur so wird er wieder gesund. Und für die andern nicht, dass sie lernen, was für das Leben nützlich und schädlich ist, sondern daß sie die richtige Wahl zwischen beidem treffen» (Dion *or.* 17, 3).

Nur die Philosophie kann die Menschen dazu bringen, den Unterschied zwischen dem Nützlichen und dem Schädlichen zu erkennen, und sie anleiten, die richtige Wahl zwischen dem Nützlichen und dem Schädlichen zu treffen.

Die Konsequenz liegt auf der Hand: Die der Unwissenheit zum Opfer gefallen Menschen, die kaum eine philosophische Kenntnis besitzen, werden von ihrer ἀγνοια gezwungen, das Gegenteil von dem, was sie beabsichtigen und was ihnen nützlich ist, zu verfolgen.

§§ 3-7

Eine allgemeine Definition der Freiheit („Niemandem untergeordnet zu sein, sondern einfach zu tun, was einem gut scheint“), die den meisten Menschen bekannt ist, wird erörtert und widerlegt. Die Argumentation stützt sich, wie es bei Dion üblich ist, auf Beispiele aus dem Alltag (Der Gegensatz zwischen Freiheit und Unfreiheit findet eine Parallele in den Verhältnissen zwischen Chorleiter und Chorsängern, Steuermann und Seereisenden, Heerführer und Soldaten, Arzt und Patienten).

3, 3-4 Εἰ οὖν ἔροιτο ... φαῖεν ἄν

Der Optativ wird von Alexanders Zeit an immer seltener gebraucht. Die Attizisten belebten ihn künstlich wieder, um ihren Stil zu heben. (zum Gebrauch des Optativs in der klassischen Zeit und in der Kaiserzeit s. Verrengia (1999), 122, mit Bibliographie). Jaekel (1913) hat alle Stellen gesammelt, an denen Dion den Optativ gebraucht. Im Falle des hypothetischen Satzes (wie bei unserer Stelle) zitiert er 16 Stellen, an denen εἰ mit dem Optativ Präsens in der Protasis und ἄν mit dem Optativ Präsens in der Apodosis steht (vgl. Jaekel (1913) 32).

3, 4-5 φαῖεν ἄν ἴσως μηδενὸς εἶναι ὑπήκοον, ἀλλὰ πράττειν ἀπλῶς τὰ δοκοῦντα ἑαυτῷ

Die von Dion wiedergegebene Definition der Freiheit ist eine allgemein akzeptierte Definition, die er im Laufe der Rede widerlegen wird. Diese Definition war schon im klassischen Griechenland verbreitet. In seiner *Politeia* stellt Platon fest, dass die Freiheit das höchste Gut in einer Demokratie ist und dass sie in der «Möglichkeit zu tun, was einer will», besteht (Plat. *Rep.* 557 b: ἐξουσία ἐν αὐτῇ ποιεῖν ὃ τι τις βούλεται. Zum Freiheitsgedanken der athenischen Demokratie s. Pohlenz (1955) 25-38; Bleicken (1986) 248-249, 260-261, 270-274). In den pseudo-platonischen *Definitionen* ist der freie Mensch

derjenige, der über sich selbst verfügt (Pseudo-Plat. *Def.* 415 a: ἐλεύθερον τὸ ἄρχον ἐαυτοῦ) und die Freiheit ist ἡγεμονία βίου· ἀυτοκράτεια ἐπὶ παντί· ἐξουσία τοῦ καθ' ἑαυτὸν ἐν βίῳ· ἀφειδία ἐν χρήσει καὶ ἐν κτήσει οὐσίας (Pseudo-Plat. *Def.* 412 c). Der Freie also verfügt über sich selbst und ist nicht von anderen abhängig.

Bei Aristoteles wird der Begriff ‚Freiheit‘ im Hinblick auf die Unfreiheit der Sklaven betrachtet. Die ἐλευθερία ist nach ihm eines der wesentlichen Kennzeichen der Demokratie und besteht darin, dass jeder «leben [kann] wie er will» (τὸ ζῆν ὡς βούλεται τις). Für einen Sklaven sei es dagegen charakteristisch, nicht leben zu können, wie er möchte (τοῦ δουλεύοντος τὸ ζῆν μὴ ὡς βούλεται), fährt Aristoteles fort (Arist. *Pol.* VI 2 1317 b 7-12; vgl. auch *Pol.* V 9 1310 a 25-36 und s. dazu Schütrumpf-Gehrke (1996) 542; 618 mit weiteren Belegen; zu weiteren Parallelstellen s. Vollenweider (1989) 30 Anm. 31; vgl. auch Aubonnet (1973) 242 Anm. 12; zum Begriff der Freiheit im Griechentum s. Schlier (1935) 484-488).

Die Freilassung erlaubt dem Sklaven nämlich zu leben, wie er will. In den Freilassungsurkunden wird diese Folge der Freilassung oft beschrieben (Belege bei Klees (1975) 193 Anm. 67).

In die gleiche Richtung geht Persius. In seiner 5. *Satire* lesen wir: «Aber wer sonst wäre frei, als wer sein Leben, wie's ihm beliebt, zu führen vermag? Da ich zu leben vermag, wie ich will, bin ich nicht freier als Brutus?» (Persius *Sat.* 5, 83-85: «*an quisquam est alius liber, nisi ducere vitam / cui licet ut libuit? licet ut uolo uiuere, non sum / liberior Bruto?*»; s. dazu Harvey (1981) 152: «the interlocutor advances a definition of legal freedom, cf. *Digesta*, i.5.4 *libertas est naturalis facultas eius quod cuique facere libet, nisi quod vi aut iure prohibetur*; vgl. auch Kißel (1990) 658-659). Persius widerlegt die Behauptung mit den Worten eines stoischen Philosophen: «*mendose colligis [...] haec reliqua accipio, 'licet' illud et 'ut uolo' tolle*» (Persius *Sat.* 5, 85 und 87).

Der Freiheitsbegriff, den sowohl Persius als auch Dion in Frage stellen, wandelte sich vor allem unter dem Einfluss von Kynismus und Stoa in einen weltanschaulichen philosophischen Freiheitsbegriff. Das Ziel unserer Rede besteht darin, diese ‚wahre‘ Definition der Freiheit zu suchen.

§§ 4-7

Die Chorleiter-, Steuermann-, Führer- und Arztgestalten kommen bei Dion häufig vor. Um schwierige oder wichtige Begriffe zu erklären, zieht er oft eine Parallele zu den τέχνηαι und

zu den Menschen, die diese Berufe ausüben, damit seine Zuhörer die Begriffe leichter verstehen können.

Die Verwendung dieser Beispiele ist schon bei Platon üblich, wie Dion selbst in der dritten Rede *Von der Herrschaft* (*or.* 3,26) sagt: «Wollte jemand behaupten, ich wiederholte immer dieselben Worte, so träfe mich derselbe Vorwurf wie Sokrates. Denn man erzählt sich, dass einst Hippias aus Elis, als er den Sokrates längere Zeit über Gerechtigkeit und Tugend hatte reden hören und er wie gewöhnlich Steuerleute, Ärzte, Schuster und Töpfer zum Vergleich heranzog, gerufen habe – denn schließlich war er ein Sophist: „Immer wieder dasselbe, Sokrates!“» (vgl. dazu Döring (1979), 106, der diese Stelle mit Platon *Resp.* 341a ff. vergleicht und hervorhebt, dass Dion die gleichen Berufe in einer gleichen Anordnung zitiert. Vgl. auch den Sokratiker Xenophon *Mem.* I.1,9; I.7,3; III.3,9. Bei Dion vgl. auch *or.* 3, 28; 4, 25; 69, 3-7; 72, 4; 80, 1).

Platon hatte über die τέχναι nachgedacht und sowohl in den früheren Dialogen als auch in der Entwicklung seiner Staatstheorie und in den späteren Dialogen versucht, die verschiedenen Kompetenzbereiche abzugrenzen und zu unterscheiden (vgl. Platon *Ion*; *Resp.* 340 c-d; *Pol.* 302 a; s. dazu Cambiano (1991²) 66-72).

Vergleiche mit der Medizin und der Schifffahrt sind auch Kennzeichen der Diatribe (s. dazu Oltramare (1926) *index* s.v. „Médecin (comparaisons avec le-)“ und „Navigation (comparaisons avec la-)“; s. auch die von Fuentes Gonzáles (1998) 207 Anm. 4 angegebene Literatur).

Wer einen Beruf ausübt, sei er Landwirt, Jäger, Musiker, Astronom oder Händler, hat nicht nur theoretisch seinen Beruf erlernt (zu der Wichtigkeit der Theorie bei der Erlernung eines Berufs vgl. Dion *or.* 26, 7; vgl. auch Epikt. *Diatr.* 2, 14, 10) und behauptet nicht nur wegen seiner theoretischen Kenntnisse, ein kompetenter Handwerker zu sein, sondern beweist seine Fähigkeiten in der Praxis (vgl. *or.* 70, 3 und s. dazu Desideri (1978), 93). Es ist bezeichnend, dass Musonius, wenn er sich fragt, ob die Theorie wichtiger als die Praxis ist, den Arzt, den Steuermann und den Musiker als Beispiel angibt (vgl. Musonius *Diatr.* V, S. 20-21 Hense; und auch *Diatr.* II, S. 6-7 Hense).

In seinem Beruf, dessen Methoden und Zwecke er perfekt kennt, darf der Kompetente Befehle geben. Solche Befehle allerdings kann er nicht allen Menschen geben, sondern nur den ihm Untergeordneten: der Chorleiter kann nur über die Chorsänger befehlen, der Steuermann über die Seereisenden, der Heerführer über die Soldaten und der Arzt über die Kranken (vgl. Dion *or.* 56, 3-4: der Ausgangspunkt ist zu wissen, ob es Leute gibt, die über

Menschen herrschen. Aber er meint nicht die Männer, «die im Krieg Soldaten befehligen, denn die Führer des gesamten Heeres nennen wir ja gewöhnlich Generäle, wie auch bei den kleineren Einheiten der Befehlshaber einer Kompanie Kompanieführer, einer Gruppe Gruppenführer, einer Flotte Flottenbefehlshaber, einer einzelnen Triere Trierenkapitän heißt [...]. Ich frage auch nicht, wie die Leiter von Chören heißen, die den Takt schlagen und den Sängern den Ton angeben, nicht nach den Vorsitzenden bei Gelagen, nicht nach sonstigen Leuten, die für eine bestimmte Aufgabe und für eine festgesetzte Zeit über eine Gruppe von Menschen Verfügungsgewalt oder eine gewisse Verantwortung bekommen haben»).

Einem Arzt im Falle einer Krankheit und einem Steuermann während einer Seefahrt muss man immer gehorchen, auch wenn sie Sklaven sind. Epiktet *Diatr.* 4, 1, 117-118 behauptet, dass der Fähige in jedem Bereich die Oberhand über den Unfähigen gewinnen muss. Wenn man einen Gymnastiklehrer kauft, behandelt man ihn, was die Gymnastikübungen betrifft, als Herrn und nicht als Sklaven. Das gilt auch für einen Arzt, einen Architekten, einen Steuermann. Diogenes Laertius VI, 30 erzählt, dass der Kyniker Diogenes «seinen Käufer Xeniades aufforderte, ihm zu gehorchen, obwohl er ein Sklave war; und wenn ein Arzt oder ein Steuermann sich im Zustand der Sklaverei befand, solle man ihm auch gehorchen». In der traditionellen Erzählung des Verkaufs des Diogenes, die man auf die *Διογένους πρᾶσις* des Menipp zurückführt, heißt es, dass der gefangene und zum Verkauf angebotene Philosoph dem, der ihn fragte, was er machen könne, antwortete: *ἀνδρῶν ἄρχειν* (vgl. Giannantoni (1990) IV, 453-454).

In unserer Rede ist der *status* des Chorleiters, des Steuermannes, des Heerführers und des Arztes unwichtig für Dion. Er will hervorheben, dass die populäre Definition der ‚Freiheit‘ (‚tun, was einem gefällt‘) in einem oberflächlichen Verständnis sofort an Grenzen stößt: Einen Menschen, der sich der Kompetenz eines Fachmannes nicht unterordnet, wird man deswegen nicht für frei halten. Chorsänger, die nicht auf den Chorleiter achten, ihm nicht folgen und falsch singen, Seeleute, die nicht tun, was der Steuermann sagt, Kranke, die die ärztlichen Anordnungen nicht befolgen, sind keine freien Menschen, und umgekehrt sind diejenigen, die sich unterordnen, keine Sklaven. Sie sind vielmehr Leute, die die Regeln des jeweiligen Berufs nicht kennen und, indem sie eine Entscheidungsselbständigkeit haben wollen, sich selbst in Gefahr bringen. Vgl. *or.* 23, 11 «Glaubst du, dass die Selbstbeherrschten, Besonnenen und Verständigen den erfahrenen und nur zu ihrem eigenen Besten ratenden Ärzten ungehorsam sind? Oder sind es nicht gerade die

Unverständigen und Unbeherrschten?». Auch Epiktet erinnert daran, wie wichtig es ist, den Befehlen des Heerführers und des Steuermannes zu gehorchen: «Du aber ignorierst die Ausführung der Aufträge des Feldherrn und klagst über ihn, wenn er dir etwas Härteres befiehlt; und siehst nicht ein, zu was für einem du (so viel auch an dir liegt) das Heer machst; dass, wenn alle dir nachahmen würden, keiner einen Graben ziehen, einen Wall befestigen, Nachtwache halten, Gefahren bestehen, sondern als scheinbar Unbrauchbarer ins Feld ziehen würde. So auch in einem Schiffe, wenn du als Matrose mitfährst; behaupte einen einzigen Platz und halte dich fest an diesen; und wenn du auf den Mastbaum steigen sollst, so weigere dich; und wenn du nach dem Borderteile laufen sollst, so weigere dich; und welcher Steuermann wird dich dulden?» (Epikt. *Diatr.* 3, 24, 32-33: «σὺ δ' ἀφείς ἐκτελεῖν τὰ προστάγματα τοῦ στρατηγοῦ ἐγκαλεῖς, ὅταν τί σοι προσταχθῇ τραχύτερον, καὶ οὐ παρακολουθεῖς, οἷον ἀποφαίνεις, ὅσον ἐπὶ σοί, τὸ στράτευμα, ὅτι ἂν σε πάντες μιμήσωνται, οὐ τάφρον σκάψει τις, οὐ χάρακα περιβαλεῖ, οὐκ ἀγρυπνήσει, οὐ κινδυνεύσει, ἀλλὰ ἄχρηστος δόξει στρατεύεσθαι. Πάλιν ἐν πλοίῳ ναύτης ἂν πλήρης, μίαν χώραν κάτεχε καὶ ταύτην προσλιπάρει· ἂν δ' ἐπὶ τὸν ἰστόν ἀναβῆναι δέη, μὴ θέλε, ἂν εἰς τὴν πῶραν διαδραμεῖν, μὴ θέλε· καὶ τίς ἀνέξεται σου κυβερνήτης;»).

4, 2-3 εἰ ἐν χορῷ χορευτὴν ὄντα μὴ προσέχειν τῷ κορυφαίῳ

Eine Stadt, die in Eintracht lebt, wird bei Dion häufig dem Bild eines Chors, der im Einklang singt und den Anweisungen des Chorleiters folgt, gleichgestellt. Ein Gemeinwesen kann vernünftigerweise und gesetzmäßig eine wahre Stadt genannt werden, sagt Dion (*or.* 36, 21), wenn die leitenden Beamten vernünftige und kluge Männer sind und das Volk nach ihrem Willen gesetzeskonform und vernünftig gelenkt wird. Wie man etwa einen Chor musikalisch nennen können wird, wenn der Chorleiter musikalisch ist und die anderen sich nach ihm richten und nichts – oder nur geringfügig und unbemerkt – gegen die Melodie erklingen lassen (vgl. auch *or.* 7, 118; 32, 2; 39, 4; 48, 7).

5, 2 πλέοντα μὴ φροντίζειν τοῦ κυβερνήτου

Der Steuermann wird bei Dion, nach einem platonischen Bild (vgl. etwa *Polit.* 293 a-c), oft dem weisen König gleichgestellt. «Das Herrschen ist keineswegs leicht, sondern mühselig, und es hat nicht mehr Erholung und Muße, wohl aber Sorge und Arbeit zu bieten. [...] So müssen sich die Passagiere auf einem Schiff um nichts kümmern und nicht das Meer beobachten [...]. Der Steuermann aber muss das Meer beobachten, zum Himmel

emporschauen, er muss nach Land Ausschau halten. [...] Er allein darf nachts noch weniger schlafen als die nächtlichen Wachtposten» (Dion *or.* 3, 62-65). Solche schwierigen und anstrengenden Aufgaben werden bei Dion häufig mit den Aufgaben eines weisen Königs oder eines Heerführers verglichen (vgl. *or.* 1, 29; 3, 66-67).

Auf einem Schiff, wie auch bei den Chorsängern und bei der Bevölkerung einer Stadt, ist Eintracht notwendig. «Wie ist das etwa bei einem Schiff? Alle Mitfahrenden wissen genau, dass es nur eine Rettung gibt, die Eintracht der Matrosen und den Gehorsam dem Steuermann gegenüber, dass aber, sobald Streit und Meuterei sich an Bord erheben, häufig auch die günstigen Winde für das Schiff ins Gegenteil umschlagen und der schon ganz in der Nähe befindliche Hafen verfehlt wird» (Dion *or.* 38, 14). Die Metapher der Stadt oder des Staates als ein Schiff, die bei Dion auch in den *or.* 13, 22 und 35; 39, 6; 62, 6; 63, 3 vorkommt, geht zumindest auf Alkaios zurück (vgl. *fr.* 6 und 208a Voigt) und hat unzählige Reprisen in den folgenden Zeiten gefunden (vgl. *e.g.* Theogn. vv. 668-682; Aesch. *Sept.* 62 ff., 208 ff.; Platon *Resp.* 489c, *Clitoph.* 408b; Polyb. VI, 44; Hor. *Carm.* I,14 e s. dazu Gentili (³1995), 262-284; dagegen Rösler (1980) 118).

5, 5 συνέλκειν

Hapax bei Dion. Der Ausdruck ist im Seefahrtsbereich nicht belegt. Das übliche Verb, welches das Hissen der Segel bezeichnet, ist ἔλκεσθαι (s. LSJ).

5, 5 ἱστία

Häufig im Plural, wie hier der Fall, bezeichnet das Wort im klassischen Griechisch die Segel (im nachklassischen Griechisch wurde das Wort durch ἄρμενον [pl. ἄρμενα] ersetzt; s. dazu Casson (1971) 233)

5, 6 τῶν κάλων

„Tau“. Häufig im Plural, ein Fachwort aus der Schifffahrt (Belege bei Casson (1971) 259 Anm. 3)

6, 5 – 7, 4 οὐδέ γε τοὺς κάμνοντας ... τεμεῖν ἢ καῦσαι

Das Bild des Arztes und die Vergleiche und Analogien mit dem ärztlichen Beruf spielen bei Dion eine bedeutsame Rolle (die Stellen werden bei Desideri (1978), 152 Anm. 24 gesammelt; zum Thema s. von Arnim (1898) 272; Billault (2002)). Das Verhältnis zwischen

einem Arzt und seinen Patienten wird häufig mit dem zwischen einem Philosophen und seinen Schülern verglichen (s. dazu Oesch (1916) 15-19; Desideri (1991b) 3912; Billault (2002) 455-458).

In der Rede *Diogenes oder von der Tugend* etwa wird der Philosoph aus Sinope mit einem Arzt verglichen: «wie der pflichtbewusste Arzt dort hilft, wo die meisten Kranken sind» so hält sich Diogenes auf, wo die meisten Menschen ohne Einsicht leben, um ihnen ihren Unverstand vorzuhalten und sie von ihm zu überzeugen (*or.* 8, 5; s. dazu Weber (1887) 134; Capone Ciollaro (1983) 38; zu dem Vergleich zwischen Diogenes und einem Arzt vgl. auch *or.* 9, 4).

Der Philosoph, wie der Arzt, verschreibt seinen Patienten die nützlichsten Mittel (*or.* 18, 7), auch wenn die Patienten deswegen viele Qualen ertragen müssen (*or.* 33, 6 und 44).

Es handelt sich um ein in der antiken Philosophie sehr verbreitetes Bild, dessen Verwendung man auf Platon zurückführen kann (vgl. dazu Zeller (1922) II.1, 332-333; Wehrli (1951a und 1951b); Cordes (1994) 153-169. Eine Geschichte dieses Vergleiches von Platon an findet sich bei Billault (2002) 461).

Die Kyniker etwa verglichen sich selbst mit Ärzten und die philosophische Unwissenheit mit einer Krankheit (vgl. Bion von Borysthenes *frr.* 3; 27; 34; 75 Kindstrand und s. dazu Kindstrand (1976) 31 und 228; vgl. noch Zeller (1922) II.1, 332-333).

Auch bei den Neostoikern erscheint dieses Bild häufig. So vergleicht Epiktet seine philosophische Schule mit einer Arztpraxis (*Diatr.* 3, 23, 30-32. Zu dieser Stelle und zu den weiteren Belegen bei Epiktet s. Billerbeck (1978) 137).

Auch das Verhältnis zwischen Seneca und seinem Schüler Serenus ist wie das zwischen einem Arzt und seinem Patienten (Seneca *De tranquillitate animi* 1-2. Das Bild des Arztes taucht auch bei Seneca oft auf, s. dazu Reale (2003)).

Im Bereich der Zweiten Sophistik findet sich der Vergleich zwischen Philosoph und Arzt bei Maximus von Tyros (*or.* 1, 2; 4, 6; 10, 3; s. Trapp (1997a), 6 Anm. 10).

Die wichtige Rolle des Arztes in den Schriften Dions verleiht diesem Bild eine besondere Bedeutung. Gerade weil der Kranke, im Vergleich zu dem Chorsänger, dem Matrosen, dem Soldaten, nicht nur Vorteile (die Heilung), sondern auch Nachteile (die von einigen Behandlungen verursachten Schmerzen) von seinem Gehorsam gegenüber dem Arzt hat, ist es für Dions Zwecke besonders geeignet. Denn Freiheit kann ebenfalls bedeuten, sich Schmerzen auszusetzen.

Die Schmerzen werden dabei von zwei häufig verwendeten Behandlungen verursacht: Der Kauterisation und dem chirurgischen Eingriff.

In der ersten *Tarsischen Rede* (*or.* 33, 44) stellt Dion fest, dass «viele Patienten sich wehren, wenn der Arzt die kranke Stelle befühlt. Er aber ritzt und schneidet sie häufig trotz ihres Geschreis». Die Behandlungen sind nämlich trotz ihrer Schmerzhaftigkeit notwendig, und ein kompetenter Arzt, auch wenn er seine Verwandten oder sich selbst behandeln muss, «wird nicht, wenn es ans Schneiden und Brennen geht, mit einem stumpferen Messer schneiden und einem milderen Feuer brennen, sondern ganz im Gegenteil, er wird das wirksamste und kräftigste Mittel nehmen» (*or.* 77/78, 43; vgl. noch *or.* 57, 5: Niemand behauptet, dass ein Arzt ein Prahler sei, wenn er einen Patienten pflegen will, obwohl er weiß, dass er feige und uneinsichtig ist und Angst vor dem Schneiden und Brennen hat).

Eine korrekte Behandlung kann das Leben eines Menschen retten, deshalb «wird der Kranke nicht zornig auf den Arzt, wenn er ihm eine Behandlung verordnet; wohl macht es ihm kein Vergnügen, vom Arzt zu hören, dass geschnitten und gebrannt werden muss, trotzdem fügt er sich, da es um Leben und Tod geht» (*or.* 38, 7).

Der platonische Hintergrund des Vergleiches zwischen Arzt und Philosoph wurde bereits hervorgehoben (vgl. Anm. zu den §§ 4-7). Wie schon Billault (2002) 461-462 festgestellt hat, findet man bei Platon ebenfalls den Hinweis auf die Kauterisation und den chirurgischen Eingriff. Im *Gorgias* behauptet der Sophist aus Leontini, dass man mittels der Rhetorik einen Patienten überreden kann, sich durch das Schneiden oder das Brennen behandeln zu lassen (456 b, s. dazu Dodds (1959) 210-211; 480 c; 521 e; vgl. auch *Resp.* III, 406 a).

Die Kauterisation und der chirurgische Eingriff waren typische Mittel der hippokratischen Medizin, wie man im 7. Aphorismus lesen kann: ὅκοσα φάρμακα οὐκ ἰῆται, σίδηρος ἰῆται· ὅσα σίδηρος οὐκ ἰῆται, πῦρ ἰῆται· ὅσα δὲ πῦρ οὐκ ἰῆται, ταῦτα χρὴ νομίζειν ἀνίατα (Hipp. *Aphor.* VII, 87; s. dazu Nutton (2004) 93). Die Anwendung des Messers oder des Brenneisens wird als letzte Möglichkeit genannt, wenn alle andere Mittel versagt haben, und die Kauterisation wird als Therapie empfohlen bei inneren Erkrankungen, Verletzungen oder orthopädischen Problemen (zum chirurgischen Angriff s. T. Schlich s. v. ‚Chirurgie‘ in: Leven (2005) 194-198; zur Kauterisation s. M. Stamatou s. v. ‚Kauterisation‘ in: Leven (2005) 489-490).

«Aufgrund seiner Schmerzhaftigkeit wurde das „Schneiden u. Brennen“ zur sprichwörtlichen Redewendung u. zum Zielpunkt der Kritik an der vermeintlichen

Grausamkeit von Ärzten» (M. Stamatou s. v. ‚Kauterisation‘ in: Leven (2005) 489; s. dazu Fornaro (1997) 262-263).

Aus den Hinweisen in dieser und in anderen Reden auf die Medizin wird klar, dass Dion gute Kenntnisse der medizinischen Theorie der Antike besaß (Billault (2002), 465).

7,2 πεινῆν καὶ διψῆν

Beide Verben kommen bei Dion bezüglich ärztlicher Behandlungen nur an dieser Stelle vor. Dion bezieht sich dabei auf die Abstinenz von Essen und Getränken, die die Ärzte den Kranken häufig verordneten.

Das Fasten wurde als allgemein übliche Maßnahme für die meisten Krankheiten verschrieben (Popa (1999) 256).

Bei Celsus erfahren wir, dass die Abstinenz mehr oder weniger hart sein konnte: «Es gibt zwei verschiedene Arten von Abstinenz: einerseits, wenn der Kranke nichts isst; andererseits, wenn er das Notwendige isst. Das Anfangsstadium jeder Krankheit benötigt Abstinenz von Essen und Getränken; später ist es notwendig, sich an die Regeln zu halten, damit man das Passende zu sich nimmt und nicht zu viel» (Celsus *De medicina* II, 16,1; vgl. dazu Serbat (1995) 96 Anm. 1; Andorlini (2004) 157; A. Grote s. v. ‚Fasten‘ in: Leven (2005) 293-294).

Die Reduktionsdiät war in der Antike das übliche Mittel zur Behandlung chronischer Krankheiten (vgl. Galen *de alimentorum facultatibus* I).

7,7 οἱ οἰκέται

Zum Begriff οἰκέτης, seiner Bedeutung und Verwendung in den Schriften Dions s. die Einleitung, Kap. 3.1.

§ 8

Die Geschichte des Dareios und des Xerxes, von denen der eine den Anweisungen eines Arztes, der andere denen eines Steuermanns folgt, fügt sich ebenfalls in diese Argumentation. Mit diesen παραδείγματα wird die Erörterung der ersten Definition der Freiheit, die bedeutsam wiederholt und widerlegt wird („Man wird bestimmt nicht sagen, dass Freiheit bedeuete, keinem Menschen zu gehorchen und zu machen, was man will“), abgeschlossen.

8, 3-10 οὐ γὰρ δὴπου τὸν Περσῶν βασιλέα ... οὐδὲ νεῦσαι οὐδὲ μεταβῆναι

Es ist häufig hervorgehoben worden, dass die Autoren der Zweiten Sophistik großes Interesse für historische Themen haben und dass historische παραδείγματα eine wichtige Rolle in ihren Werken spielen (s. dazu Bowie (1974) 166-209; Quet (1978) 58-62; Pernot (1981) 25-29; Russell (1983) 118-120; Gascó (1992-1993); Anderson (1993) 101-132; Nicosia (1994) 96; Seek (1996) 113-123; in der grundlegenden Dissertation von Kohl (1915) zu den historischen παραδείγματα in der Rhetorik werden die von Dion angegebenen Episoden nicht erwähnt).

Schon Philostrat, der Biograph der Sophisten, hat das Interesse für historische Themen als Kennzeichen der Zweiten Sophistik erwähnt (s. Philostr. *VS* I, s. 483 Kayser und dazu Bowersock (1969) 8; Civiletti (2002) 363 Anm. 21).

In der Forschung wird einheitlich betont, dass diese Themen grundsätzlich aus dem 5. und 4. Jh. stammen, dass die Sophisten die ruhmvolle Vergangenheit Griechenlands ins Gedächtnis zurückrufen wollen, indem sie den Zuhörern bekannte Episoden vor Augen stellen, und dass die römische Geschichte selten erwähnt wird.

Beispiele aus der griechischen Geschichte kommen in den dionischen Werken häufig vor. Dion selbst rechtfertigt diese Verwendung (*or.* 43, 3; s. dazu Quet (1978) 56).

Nach einer langen Liste von historischen *exempla* behauptet Dion in der Rede *Von der Habsucht* (*or.* 17, 15): «Diese Beispiele habe ich, damit sie euch zur Warnung dienen, aus ganz alten und aus späteren Zeiten, aus Dichtungen und einfachen Erzählungen angeführt».

Was Dion als Zitat oder als Beispiel heranzieht, stammt grundsätzlich spätestens aus dem 4. Jh. v. Chr. (s. Seek (1996) 120): Er bezieht sich selten auf nach der Alexander-Zeit geschehene Taten (s. z.B. die Rede 21, 9-11: Dion spricht von Nero und fühlt sich verpflichtet zu erklären, wieso er ein Beispiel aus der jüngsten Vergangenheit herangezogen hat. S. dazu Desideri (1991b) 3936).

Dion benutzt historische Beispiele, die seinen Zuhörern schon bekannt waren und deshalb nicht erklärt werden mussten (s. dazu Desideri (1991b) 3946-3948). Die in unserer Rede dargestellten *exempla* sind nämlich schon bei Herodot zu lesen, d.h. bei einem Autor, dessen Geschichtswerk einen wichtigen Platz im antiken Schulunterricht hatte (s. dazu Nicolai (1992) 32-61; 323-328). Die Verwendung historischer Beispiele zielt darauf ab, die Argumente der Rede zu bekräftigen. Dion erschafft eine Verbindung zwischen dem

historischen *exemplum* und der in seinen Reden behandelten täglichen Wirklichkeit, die sich damit besser verstehen lässt (vgl. Quet (1978) 58-62).

Bei der Verwendung der historischen Beispiele (sowie auch der mythischen Beispiele) bewegt sich Dion frei: Er nimmt von seinen Quellen den Teil, den er für bedeutsam und nützlich hält, und gliedert ihn in seine Erzählung ein. Er behält sich aber die Möglichkeit vor, wenn es notwendig ist, die Geschichte zu ändern, um seine Ziele zu erreichen (s. Desideri (1991b), 3947; s. z.B. auch das Ende der 17. Rede, wo Dion mit einigen Änderungen die Geschichte der Kroisossschatzkammer (Her. VI, 125) erzählt; s. dazu Berardi (2003) 206-211).

8, 3-7 οὐ γὰρ δῆπου ... Αἰγυπτίους ἀνθρώπους

Die von Dion erzählte Anekdote wird von Herodot III, 129, überliefert. Die Geschichte des Pferdesturzes des Dareios kommt ausführlicher auch in der 77/78. Rede vor (*Vom Neid* §§ 10-11). Dort wird die ganze Geschichte bis zur Heilung des Dareios durch Demokedes' Behandlungen erzählt. Der Vergleich zwischen beiden Stellen zeigt deutlich, wie Dion den historischen Stoff behandelt. In der 77/78. Rede konzentriert sich Dion auf die Person des Demokedes, der nicht den Neid der ägyptischen Ärzte erregte, obwohl er (und nicht sie) es geschafft hatte, den König der Perser zu heilen. In unserer Rede wird nur der erste Teil der Geschichte erzählt, während kein einziges Wort über Demokedes fällt, weil Dion betonen will, wie der Großkönig, trotz seiner unbegrenzten Macht, den Befehlen der Ärzte gehorcht, obwohl die Behandlungen sehr schmerzhaft sind. Er kann über die Heilung des Dareios, der nach sieben Tagen und sieben schlaflosen Nächten durch die griechische Heilmethode und die Mittel des Demokedes völlig gesund wird, schweigen, weil die Fortsetzung der Geschichte für seine Ziele nicht erheblich ist und weil das Publikum sie kannte.

8, 7 Αἰγυπτίους ἀνθρώπους

Die ägyptische Medizin hatte in der Antike einen vortrefflichen Ruf. Die ägyptischen Ärzte waren stark spezialisiert. Herodot (II, 84) berichtet, dass jeder Arzt in Ägypten für eine Krankheit zuständig war. Es gab «Ärzte für die Augen, für den Kopf, für die Zähne, für den Unterleib und für innere Krankheiten.» (Übersetz. J. Feix. S. dazu How-Wells (1928) I, 208; Grapow (1956) III, 86-136; Lloyd (1989) ad loc.; F. Hoffmann s. v. ‚Ägyptische Medizin‘ in: Leven (2005) 11-13). Dass Dareios sich von ägyptischen Ärzten behandeln

lässt, ist für die persischen Könige keine Neuheit: Herodot (III, 1) erzählt, dass Kyros Amasis um den besten Augenarzt Ägyptens gebeten habe.

Mit der Erwähnung der Nationalität der Ärzte will aber Dion nicht den Akzent auf ihre Kompetenz legen. Er will eher hervorheben, dass Dareios, der Großkönig, Befehle von Fremden erhält und von ihnen sogar in schmerzhafter Weise behandelt wird.

8, 7-10 οὐδ' αὖ Ξέρξην ... οὐδὲ μεταβῆναι

Auch in diesem Fall ist Herodot (VIII, 118) die einzige Quelle für die von Dion erwähnte Anekdote. Als Xerxes auf seinem Rückmarsch von Athen nach Eion am Strymon angelangt war, überfiel ihn auf einem phönizischen Schiff ein gewaltiger Sturm vom Strymon her, der das Meer aufwühlte. Weil das Schiff voller Perser war, welche das Gefolge des Xerxes bildeten, wurde der König ängstlich und fragte den Steuermann laut, ob noch auf Rettung zu hoffen sei. Der Steuermann antwortete, dass es keine Rettung mehr gebe, weil das Schiff wegen der vielen Menschen zu schwer sei.

Xerxes sagte seinem Gefolge daraufhin, dass sein Leben von ihnen abhängt, und viele Perser sprangen ins Meer, um ihren König zu retten. Das leichter gewordene Schiff gelangte so glücklich nach Asien. Xerxes schenkte dem Steuermann einen goldenen Kranz, weil er sein Leben gerettet hatte, ließ ihm aber den Kopf abschlagen, weil er viele Perser ums Leben gebracht hatte (eine kurze Anspielung auf die problematische Rettung des Xerxes findet sich bei Dion auch in der Rede 17, 14: «Als er [Xerxes], um sich auch Griechenland einzuverleiben, eine solch mächtige Flotte und so viele tausend Soldaten zusammengebracht hatte, da verlor er mit Schimpf und Schande seine ganze Streitmacht und rettete mit knapper Not sein eigenes Leben.»).

Den Zuhörern war sicher die ganze Episode gut bekannt (s. dazu oben, Anm. 8, 3-10). Dion legt den Akzent auf einen einzigen Aspekt der Erzählung: Xerxes musste nach der Bemerkung des Steuermannes eine Lösung finden und verlor sein Gefolge, obwohl dies für ihn schmerzhaft war. Das Ende der Geschichte und die Strafe, die Xerxes dem Steuermann auferlegte, erwähnt Dion aber nicht, um die Linearität seiner Überlegungen nicht zu gefährden.

8, 10-12 οὐκ οὐν τὸ μηδενὸς ... ἐλευθερίαν ἔτι φήσουσιν εἶναι

Um die Erörterung der ersten Definition abzuschließen, wiederholt Dion mit geringen Variationen dieselbe Definition, wobei er hervorhebt, dass man Freiheit auf diese Weise

nicht definieren kann (οὐκ οὖν ... ἔτι φήσουσιν). Im weiteren Verlauf der Rede wird Dion andere Definitionen von Freiheit und Knechtschaft widerlegen, nur in diesem Fall allerdings wird die Widerlegung in Form einer Ringkomposition deutlich herausgestellt.

Die Erörterung der ersten Definition ist die längste der ganzen Rede. Sie zieht sich über sechs Paragraphen hin. Also ist die Wiederholung der anfänglichen Definition am Ende wegen des Umfangs der vorausgegangenen Diskussion gerechtfertigt. Nachdem Dion Beispiele aus dem täglichen Leben sowie die beiden παραδείγματα von Dareios und Xerxes angeführt hat, will er die richtigen Schlüsse ziehen und gleichzeitig seine Zuhörer zum Hauptthema seiner Rede zurückführen, der Frage nach einer richtigen Definition von Freiheit und Knechtschaft. Die populäre Definition ist nachdrücklich widerlegt. Dies wird durch die Komposition (fast triumphierend) unterstrichen!

9, 1-2 οὗτοι μὲν ἐπὶ τῷ αὐτῶν συμφέροντι ὑπακούουσιν

Das Nützliche (zur Bedeutung des Wortes bei den Neostoikern s. oben, Anm. 2, 10) regelt die Beziehung zwischen den Menschen, und zwar zwischen dem, der befiehlt, und dem, der gehorcht. Musonius etwa erörtert in der 16. Diatribe das Verhältnis zwischen Vater und Sohn und fragt sich, ob man den Eltern in allem gehorchen müsse (s. dazu Ramelli (2001) 204 Anm. 68. Es handelt sich hierbei um ein häufig erörtertes Problem in der griechischen und römischen Philosophie; s. dazu Aul. Gell. *N.A.* II, 7: «*Quaeri solitum est in philosophorum disceptationibus, an semper inque omnibus iussis patri parendum sit...*»). Man muss dem Vater nur gehorchen, meint Musonius, wenn die Befehle nützlich und nicht schädlich sind. Wenn man dem Vater, einem Staatsbeamten oder einem Herrscher, der böse, unrechte und hässliche Handlungen anordnet, nicht gehorcht, darf man nicht als ungehorsam bezeichnet werden (Musonius *Diatr.* XVI S. 83 Hense. Bemerkenswert ist, dass Musonius – wie Dion – Ärzte, Steuermänner und Musiker erwähnt). Man muss dem Vater nicht gehorchen, sagt er, falls er kein Arzt ist und dennoch Behandlungen verordnet, die dann schlimme Folge haben, oder wenn er, ohne Musiker zu sein, befiehlt, die Lyra unmusikalisch zu spielen, oder wenn er kein Steuermann ist und dennoch anordnet, das Ruder falsch zu halten (s. Musonius *Diatr.* XVI S. 82 und 85 Hense).

Die Einsicht in das Nützliche bringt die Menschen dazu, den Befehlen ihrer Vorgesetzten zu gehorchen. Es bleibt dabei, wie Musonius betont, dass die Menschen Befehle nicht befolgen dürfen, falls sie schädlich sind.

§ 10

Dion stützt seine Überlegungen auf Handlungsweisen, die die Produktivität eines Sklaven beschränken können und seinen Kauf unwirtschaftlich machen. Ein Sklave stellt für seinen Besitzer einen Vermögenswert dar, und nur wenn er ein guter, zuverlässiger und leistungsfähiger Arbeiter ist, kann der Besitzer an seinem Kauf gut verdienen.

In diesem und in den folgenden zwei Paragraphen geht es um die Sklaven im sozialen Sinne.

Man könnte fragen, warum Dion sich in einer Rede, in der er nachweisen will, dass die wahre Freiheit die innere sittliche Freiheit ist und der wahre Freie der Weise ist, auf den ‚sozialen‘ Sklaven bezieht. Das Ziel aber, das er hier verfolgt, besteht nicht darin, dass er eine andere Modalität von Freiheit darstellen will. Er will in seiner Rede betonen, dass es eine einzige Art und Weise gibt, das Thema Freiheit und Sklaverei zu erörtern. Freiheit ist keine rechtliche, sondern eine sittliche Angelegenheit und, um diese einzige, ethische Auffassung von Freiheit zu beweisen, hält er es für erforderlich, auch die übliche rechtliche Auffassung in Betracht zu ziehen und zu widerlegen.

10, 2 τὸ τεθνάναι τὸν οἰκέτην

Zur Tötung eines Sklaven s. unten, Anm. 12, 2.

10, 2 νοσεῖν

Das Interesse des Herrn bestand darin, seine Sklaven sorgfältig zu behandeln, um ihre Leistungsfähigkeit nicht zu vermindern und um ihre Arbeitskraft nicht zu verlieren. Die ärztliche Versorgung der Sklaven hing «stark von der sozialen und finanziellen Stellung ihres Herrn und ihrem Arbeits- und Wohnort (Stadt oder Land) ab.» (Knoch (2005) 135). Das Beispiel von Cicero und Tiro, freilich eher ein Sonderfall, zeigt wie fürsorglich ein Herr sein konnte (s. Cic. *fam.* 16, 8 (13); 2 (14); 3 (15); 4 (10) und dazu Knoch (2005) 189-190).

In der Oberschicht scheint die Versorgung kranker Sklaven üblich gewesen zu sein. «Größere Landgüter besaßen eigene Krankenzimmer, in denen Sklaven behandelt werden konnten.» (Knoch (2005) 137).

Die Sklavenbesitzer, die sich eine Behandlung ihrer Sklaven zu Hause nicht leisten konnten, versorgten den kranken Sklaven in den ländlichen Valetudinarien (s. dazu Schneider (1955) 262-264; Pfeffer (1969) 97-98, 102-103. Zur medizinischen Versorgung der Sklaven s. Knoch (2005) 135-142).

Es ist Aufgabe der Herren, die kranken Sklaven zu pflegen, meint der Kyniker Diogenes in der 10. Rede Dions: «Siehst du nicht, wieviel Schwierigkeiten die Reichen haben? Die einen müssen ihre Diener, wenn sie krank sind, pflegen und sind dabei auf Ärzte und Krankenwärter angewiesen» (Dion *or.* 10, 9). Epiktet betont dasselbe, allerdings aus der Perspektive eines ehemaligen Sklaven, der die Freiheit erreicht hat, der aber seinem Leben als Sklave nachtrauert: «Welches Übel litt ich? Ein anderer kleidete mich ein, ein anderer beschuhte mich, ein anderer ernährte mich, ein anderer pflegte mich» (Epikt. 4, 1, 37).

Die Pflege kranker Sklaven konnte auch Schwierigkeiten bereiten. In der schon erwähnten 10. Rede beteuert der Kyniker Diogenes, dass die Sklaven sich bei Krankheiten vernachlässigten und unachtsam seien, teils aus mangelnder Selbstdisziplin, teils weil sie glaubten, dass ihre Herren, nicht sie selbst, den Schaden hätten, falls ihnen etwas zustieße (Dion *or.* 10, 9. S. dazu Klees (1998) 99).

Die Gesundheit eines Sklaven hing auch von seiner Ernährung ab. Die Herren machten sich daher Gedanken über die Ernährung der eigenen Sklavenschaft. «Dem Herrn mußte natürlich alleine zur Aufrechterhaltung der Arbeitskraft an einer vernünftigen Versorgung seiner Sklaven gelegen sein» (Knoch (2005) 119). Knoch hebt hervor, dass ein positiver Nebeneffekt einer ausreichenden Ernährung darin bestand, dass gut versorgte Sklaven enger an den Herrenhaushalt gebunden waren und nicht an Flucht dachten (Knoch (2005) 119. Zur Ernährung der Sklaven s. Bellen (1971) 130-133; Knoch (2005) 119-127).

Auf dem Sklavenmarkt war der Gesundheitsstatus des Sklaven entscheidend. Die Käufer fürchteten insbesondere versteckte und unsichtbare Krankheiten, an denen ein Sklave leiden konnte (s. dazu Garlan (1982) 63-64).

10, 2 und 4 πονηρόν – χρηστόν

Dass es für den Herrn kein Vorteil ist, wenn sein Diener unbrauchbar ist, und dass es umgekehrt brauchbar ist, wenn er tüchtig ist, ist selbstverständlich. Wenn man aber diese Bemerkung im Hinblick auf die Aussage betrachtet, dass «der vernünftige Herr seinem Diener aufträgt, was diesem genauso zuträglich ist», muss man sich fragen, wie das Verhalten des Besitzers sich auswirkt auf seinen Diener. Wie kann ein Herr einen Sklaven χρηστός (oder πονηρός) machen? In der 10. Rede (*Diogenes, oder über die Sklaven*) fragt Diogenes einen Sklavenbesitzer, der auf die Suche nach seinem entlaufenen Sklaven geht, wieso er seinen Sklaven suche, obwohl der unbrauchbar sei. «Sind schlechte Menschen nicht schädlich für die, die sie besitzen und mit ihnen verkehren, gleich, ob Phryger oder

Athener, Freie oder Sklaven?» (Dion *or.* 10,4). Der Herr ist mit Diogenes einer Meinung und beklagt sich über die Untätigkeit seines Sklaven. Diogenes antwortet auf die Klagen des Herrn: «Hast du denn recht daran getan, ihn in deinem Hause zu halten, ohne dass er etwas tun oder lernen musste, und ihn dadurch vollständig zu verderben? Denn gerade Untätigkeit und allzuviel Zeit verderben unverständige Menschen. Also merkte er ganz richtig, dass er von dir verdorben wurde, und mit vollem Recht ist er dir wegelaufen, offensichtlich, um zu arbeiten, statt durch Müßiggang, Schlafen und Essen immer noch schlechter zu werden» (Dion *or.* 10,7). Wenn die Herren die Faulheit und die Trägheit ihrer Sklaven begünstigen, werden die Sklaven immer schlechter und können nicht mehr durch ihre Arbeit nützlich für ihre Besitzer sein. Die Handlung der Herren schadet auch den Sklaven.

Seneca behauptet, dass die Sittlichkeit der Diener von der ihrer Herren abhängt. «Ferner beruft man sich zu Gunsten des nämlichen Hochmutes vielfach auf das Stichwort „So viele Sklaven, so viele Feinde“. Sie sind nicht unsere Feinde, wir machen sie dazu.» (Sen. *Ep.* 47,5). Seneca vertritt auch die Meinung, dass der Herr schuldig sei, wenn sein Sklave übel und schlecht ist. Der Besitzer soll seine Sklaven so behandeln, wie auch er von seinen Vorgesetzten behandelt werden möchte. «Einige wollen deine Tischgenossen sein, weil sie dessen würdig sind, andere, damit sie es werden. Denn was ihnen etwa von ihrem unfeinen Verkehr noch Unmanierliches anhängt, wird durch das Zusammensein mit den Gebildeteren sich mit der Zeit verlieren» (Sen. *Ep.* 47,15. S. dazu Reekmans (1981) 248-249; Knoch (2005) 62-64).

Das Adjektiv χρηστός erscheint hier nicht zufällig mit Bezug auf einen Sklaven. Klees (1998) 261 hebt hervor, dass das Epitheton «in klassischer Zeit eine vor allem gegenüber dem Bürger tieferstehende, eingeeengte Stufe des „Gutseins“ von Sklaven ausgedrückt zu haben» scheint und dass das Adjektiv sich in Grabinschriften findet.

10, 4-7 τὰ αὐτὰ δὲ ταῦτα ... ταῦτα γὰρ καὶ αὐτῷ φαίνεται συμφέρειν

An dieser Stelle weist Dion darauf hin, dass der Herr den Sklaven gut behandeln soll, ein Thema, das auch Senecas Interesse geweckt hatte. Der stoische Philosoph verurteilt die Herren, die ihre Sklaven hart behandeln (Sen. *De Clem.* III.16,1-2; vgl. dazu auch Epiktet 1, 13, 35) und empfiehlt allen Menschen, unabhängig von Herkunft und Stand, Gutes zu tun (Sen. *VB* 24,3) und in einem Sklaven einen Menschen, einen Freund, zu erkennen und ihn deshalb gut zu behandeln (Sen. *Ep.* 47,1-9. S. dazu Richter (1958) 198-203; Bodson (1967)

112-113; Griffin (1976) 256-285; Härter (1977) 338; Brockmeyer (1979) 183-184; Reekmans (1981) 247-248; Bradley (1984) 24-25; Bradley (1986) 161-172; Delacampagne (2004) 90-91; Wöhrle (2005) 44, 50-51).

Im Gegensatz zu Seneca, der für eine menschlichere Behandlung der Sklaven plädiert, bleibt Dion nur auf dem Feld des wirtschaftlichen Nutzens und behauptet, dass ein gutes Verhältnis zwischen Herr und Sklave ein Vorteil für seinen Besitzer ist. Im Blick auf die Diener hält er es für notwendig, dass sie leistungsfähig und gesund sind und immer bereit, für ihren Herrn zu arbeiten. Selbstverständlich hat eine gute Behandlung auch positive Auswirkungen auf die Sklaven.

Es handelt sich hierbei um die Überlegungen eines Sklavenbesitzers, wie Dion selbst einer war (vgl. *or.* 45,10: Als er aus der Verbannung heimkehrte, waren ihm viele Sklaven davongelaufen), der aus seinen Dienern den höchsten Nutzen ziehen will.

§§ 11-12

In den folgenden Paragraphen will Dion zeigen, dass die äußeren Merkmale, die nach der Meinung vieler zur Sklaverei gehören, nicht nur den Sklaven kennzeichnen. Ein gezahlter Kaufpreis und die Macht, eine Person zu peitschen, zu binden oder zu töten, bezieht sich seiner Ansicht nach nicht allein auf das Verhältnis zwischen Herrn und Sklaven.

Demselben Schema folgt die abschließende Betrachtung trotz ihrer Widersinnigkeit. Wenn ein Sklave (a) seinem Herrn für sich selbst (b), d. h. für seine eigene Befreiung, Geld bezahlt, wird der Sklave nicht sein eigener Sklave. b wird auch in diesem Fall kein Sklave von a.

11, 1-2 ἀλλὰ ὑπὲρ ὅτου ἄν τις ἀργύριον ... δοῦλός ἐστιν

Die ökonomische Transaktion kennzeichnet die zwei in Griechenland und Rom am weitesten verbreiteten Arten, einen Sklaven zu erwerben: Den Verkauf eines Teils der Kriegsgefangenen oder der von Räubern gefangenen Menschen und den Verkauf der Kinder von Sklavinnen (das Thema der Ressourcen der Sklaverei wird in der 15. Rede ausführlicher behandelt, s. *or.* 15, 22 Komm. z. St.; zu den Ressourcen der Sklaverei s. Modrzejewski (1976) 351-377; zum Krieg als Quelle der Sklaverei s. Biežuńska-Małowist (1996) 3-9; Plácido Suárez (2002) 21-28; Andreau/Descat (2006) 88-91; zu Piraterie und Krieg s. Garlan (1987) 7-21; Schumacher (2001) 34-43; ausschließlich zur römischen Welt

s. Dig. I,5,5,1 *Marcianus libro primo institutionum*. «nach Völkergemeinrecht sind diejenigen unsere Sklaven, die aus der Mitte der Feinde ergriffen oder die von unseren Sklavinnen geboren wurden», s. dazu Watson (1987) 8-9; Wieling (1999) 42; Herrmann-Otto (2002) 115).

Zu bemerken ist, dass nur ein Teil der Kriegsgefangenen den Sklavenhändlern überlassen wurde, die sie auf dem Sklavenmarkt verkauften (vgl. dazu Welwei (2000) 142-158; Herrmann-Otto (2002) 117) und dass eine große Zahl der Söhne und Töchter von Sklavinnen, die daher Sklaven waren, teils mit der Mutter, teils mit dem Vater oder den Geschwistern, teils alleine verkauft wurde (s. dazu Herrmann-Otto (2002) 120-121).

In Rom gab es allerdings eine weitere Art, einen Sklaven zu erwerben, die auch eine ökonomische Transaktion vorsah: Der sogenannte betrügerische Selbstverkauf. «Ein Freier konnte nach römischem Recht nicht durch private Rechtsgeschäfte in die Sklaverei gelangen. Er konnte nicht verkauft und auch nicht ersonnen werden. Es war verboten, einen freien römischen Bürger zu versklaven oder als Sklaven zu halten» (Söllner (2000) 24). Nach diesen Prinzipien konnte ein Freier sich nicht in die Sklaverei verkaufen lassen. Ein freier Mensch, der es geduldet hatte, als Sklave verkauft zu werden, konnte «sich in jeder Zeit auf seine Freiheit berufen und diese im Freiheitsprozess gerichtlich feststellen lassen» (Söllner (2000) 25). Es gab allerdings eine nicht selten vorkommende Ausnahme: «ließ nämlich ein Freier sich als Sklave verkaufen, um den Kaufpreis mit dem Verkäufer zu teilen, verweigerte der Magistrat den Freiheitsprozess, d.h. der Betreffende musste in der Sklaverei verbleiben» (Söllner (2000) 27. Zu diesem „betrügerischen Selbstverkauf“ berichtet ausführlich Söllner (2000) 24-33; s. auch Wieling (1999) 42. Zur Verbreitung dieser Praxis im 1. Jh. der Kaiserzeit vgl. Herrmann-Otto (2002) 122-124). Der Betreffende musste aber zur Zeit des Selbstverkaufs älter als zwanzig sein (s. dazu Söllner (2000) 28). Er wurde auf diese Art und Weise ein echter Sklave und konnte nur durch förmliche Freilassung wieder die Freiheit erlangen (s. Söllner (2000) 31).

11, 2-3 οὐκ οὖν πολλοὶ περὶ πολλῶν ... οἱ δὲ λησταῖς [λύτρα] δίδόντες

Dion hebt hervor, dass die von Feinden oder Räufern gefangenen Menschen, für die Geld bezahlt worden ist, ihrer sozialen Stellung und Herkunft nach frei sind und keine δοῦλοι.

Die gleiche These wird auch in der 15. Rede aufgestellt. Der Gesprächspartner A stellt dort nämlich fest: «Wenn ein Athener, der infolge eines Krieges gefangen worden ist, nach Persien weggeführt wird oder, bei Gott, nachdem er nach Thrakien oder auf Sizilien

geführt worden ist, verkauft wird, sagen wir nicht, dass er als Sklave dient, wenn er ein freier Mann ist» (Dion *or.* 15, 16). Nach Dions Darstellung sind freie Menschen, die in die Hand der Feinde gefallen sind, keine Sklaven. Auch bei Plutarch wird dieselbe Meinung vertreten. Im 40. *Lakonischen Ausspruch* geht es um einen zum Verkauf gebrachten Kriegsgefangenen. Als ein Herold ankündigte, dass er einen Sklaven verkaufe, sagt der Mann: «Solltest du nicht ‚Gefangenen‘ sagen?» (Plut. *Mor.* 234 C; s. dazu Klees (2005) 29). Im *Leben des Lucullus* berichtet Plutarch, dass der Grammatiker Tyrannion in die Gefangenschaft von Lucullus geraten sei. Murena fordert den Gefangenen ein und lässt ihn, sobald er ihn bekommen hat, frei, was Lucullus kritisiert. Er war nämlich nicht der Meinung, dass ein wegen seiner hohen Bildung angesehener Mann erst Sklave und dann Freigelasener werden sollte. «Denn die Gewährung der neuen Freiheit bedeutete ja die Aberkennung der ihm von Haus aus eigenen» betont Plutarch (Plut. *Luc.* 19, 8-9). Bielman (1994) 320 Anm. 360, die die Stelle bei Plutarch untersucht, hebt hervor, dass seine Bemerkung völlig verständlich sei, wenn man sie von der griechischen Denkweise her zu verstehen versucht, «selon le système romain, en revanche, l'action de Murena paraît plus admissible puisque tout captif devenait esclave au moment même de la capture» (die Lage der Kriegsgefangenen in Rom wurde durch das *ius postliminii* geregelt, s. dazu Cursi (1996) 121-227; Nicosia (1996) 39-43; Kolendo (1996) 115-125).

Anhand von griechischen Ehrenbeschlüssen kommt Bielman (1994) 290 zu der Ansicht, dass die von den Feinden gefangenen Griechen ihren freien Stand behielten. Sie würden nämlich in den Beschlüssen πολῖται oder ἀρχιμάλωτοι und nie δοῦλοι genannt. Nach der Bezahlung des Lösegeldes sei dementsprechend keine förmliche Freilassung für die Gefangenen notwendig.

Wegen des Mangels an Quellen zum griechischen Kriegsrecht (s. dazu Bielman (1994) 322) ist zu bezweifeln, ob die vom Gesprächspartner A dargestellte Praxis von einer bestimmten Gesetzgebung abhängt oder ein empirisches Ergebnis ist. Man kann an dieser Stelle eine Behauptung von Gernet zu den Rechtsproblemen der Sklaverei heranziehen: diese «n'ont été résolus qu'empiriquement et sans une nette conscience juridique» (Gernet (1979) 160).

Analog ist die Lage derer, die von Räubern entführt worden waren, zu sehen. Wenn die Gefangenen frei waren, behielten sie ihren Stand (s. dazu Bielman (1994) 320).

11, 3-4 οὐ δέ τινες τὴν αὐτὴν τιμὴν καταβεβλήκασι τοῖς δεσπόταις;

«It was a probably fairly common practice for a slave to purchase his freedom out of accumulated earnings» (Harrison (1968) 182; vgl. Caillemer (1877) 301; Wallon (1879) 334-346; Garlan (1982) 87-88). Einige Herren erlaubten ihren Sklaven, eine selbständige Arbeit auszuüben und aus dieser Tätigkeit verdienen zu können (s. dazu Kränzlein (1963) 41-45; Reduzzi-Merola (1983-1984) 367). In diesen Fällen mussten die Sklaven ihrem Herrn einen gewissen Anteil (ἀποφορά; s. dazu Klees (1998) 143-144) zahlen, sie durften allerdings den möglichen weiteren Verdienst für sich selbst halten (s. dazu Todd (1993) 188). Durch diesen Verdienst konnten sie sich freikaufen, falls der Herr ihnen das erlaubte (s. dazu Harrison (1968) 182-184; MacDowell (1978) 82-83; Todd (1993) 190-191; Cartledge (1998) 643-646). Auf den Freikauf eines Sklaven mit seinem eigenen Geld bezieht sich Dion in der 15. Rede: «Meinst du, dass ich mich nicht selbst freilassen kann?» fragt der Gesprächspartner A, der ein Sklave ist. «Wenn du deinem Herrn Geld gibst», antwortet sein Gegner (Dion *or.* 15, 22).

Mit einem Betrag aus seinem rechtlich anerkannten Vermögen, dem *peculium*, konnte auch ein Sklave in Rom mit dem Herrn eine Vereinbarung über seine Freilassung treffen (vgl. dazu Buckland (1908) 636-640; Erler (1978) 18; Knütel (1993) 354; Zeugnisse über legitime Selbst-Freikäufe aus der frühen Kaiserzeit bei Eck-Heinrichs (1993) Nr. 39; 201; 309; 310; 364).

In der Forschung wird betont, dass ein Freilassungsvertrag für den Besitzer rechtlich unverbindlich war (Knütel (1993) 354-355), der Sklave, der eine *pactio pro libertate* mit seinem Herrn schloss, konnte die Freilassung nicht erzwingen.

In einigen Fällen aber endete der Bruch eines Freilassungsvertrags für den Herrn tödlich. Als Ursache für die Ermordung des Stadtpräfekten L. Pedanius Secundus im Jahr 61 n. Chr. durch einen seiner Sklaven nennt Tacitus den Bruch der Freilassungsvereinbarung (Tac. *Ann.* 14. 42,1; vgl. dazu Bellen (1981) 59-80; Knütel (1993) 355; Gamauf (1999) 17-20; Knoch (2005) 205-208).

Ein Sklave konnte auch einer dritten Person nach Absprache Geld geben, mit dem diese ihn kaufen und danach freilassen sollte. Die Sklaven, die ihren eigenen Herren nicht trauten oder ihre Freilassung für ausgeschlossen hielten, waren genau diejenigen, die vermutlich den Umweg über die Beauftragung eines Dritten wählten (s. dazu Knütel (1993) 355-356). Es handelt sich in diesem Fall um die sogenannte *redemptio servi suis nummis* (s. dazu Knütel (1993) 363-368).

11, 4-5 οὐ δῆπου δοῦλοί εἰσιν οὔτοι αὐτῶν

«Wenn einer Geld für einen anderen bezahlt, dann ist dieser notwendig ein Sklave», so behauptete der Gesprächspartner. Mit einem typischen Verfahren der Diatribe, dem Widersinn, schließt Dion die Widerlegung ab. Er zieht den Fall eines Sklaven in Erwägung, der seinem Herrn einen gewissen Betrag zahlt, um sich selbst zu befreien. Eine Person (der Sklave) zahlt eine Summe für sich selbst und wird daher freigelassen. Der Sklave wird nicht sein eigener Sklave!

12, 1 μαστιγῶσαι

Das Prügeln und die Auspeitschung sind typische und erlaubte Formen der Bestrafung für Sklaven (s. dazu Sklaverei s. Finley (1980) 93-95; Saller (1991) 144-165).

Aristophanes erwähnt in seinen Komödien diese Strafart häufig (die Stellen bei Ehrenberg (1951) 187 Anm. 2). Herodot berichtet, dass die Skythen einmal gegen ihre Sklaven kämpfen mussten. Da sie die Sklaven nicht überwältigen konnten, schlug ein Skythe vor, statt Lanzen und Bogen die für die Pferde geeigneten Peitschen als Waffen zu verwenden. Die Sklaven hätten dann die Waffen gestreckt, weil sie wegen der Peitschen in ihren Gegnern nicht Feinde, sondern ihre Herren erkannt hätten (Her. 4, 3). Diese Geschichte, wie How/Wells (1928) I, z. St., feststellen, «is evidently a Greek fiction to illustrate the proper way of controlling slaves» (zur herodoteischen Stelle s. auch Andreau/Descat (2006) 178). Herodot berichtet auch, dass Xerxes den Hellespont wie einen Sklaven behandelt, indem er ihn durch Peitschen, Fesselung und Brandmarkung bestraft (s. Hdt. 7, 34-35 und dazu Perdrizet (1912) 357; How/Wells (1928) II, 141). Bei Xenophon (*mem.* 2, 1, 16) und Theophrast (*Char.* 12, 12; s. dazu Diggle (2004) 325) ist das Auspeitschen die übliche Methode, Sklaven zu bestrafen (zur Peitsche als Mittel der Disziplinierung und der Bestrafung von Sklaven und zu den verschiedenen Schlagwerkzeugen s. Morrow (1976) 66-71; Hunter (1994) 154-173; Klees (1998) 178-185; Andreau/Descat (2006) 177-178).

Die Verwendung der Peitsche war fast ausschließlich auf Sklaven beschränkt (einige Ausnahmen bei Hunter (1994) 158-161, 243 Anm. 51 und 53; Crowther/Frass (1998) 52 Anm. 5; s. auch Crowther/Frass (1998) 57-79, die darauf hinweisen, dass in Griechenland die Athleten ausgepeitscht wurden) und erfüllt dadurch «die weithin sichtbare Funktion, die Unfreien als Menschen zweiter Klasse im allgemeinen Bewußtsein erscheinen zu lassen» (Klees (1998) 182).

Auch bei den römischen Autoren wird das Auspeitschen als typische Bestrafung für Sklaven erwähnt. In seinen Komödien lässt beispielsweise Plautus Sklaven auftreten, die sich über die erhaltenen Peitschenschläge beklagen und Angst vor den zukünftigen haben (Belege bei Saller (1991) 153-154; Spranger (1984) 84-87). Plautus erwähnt auch die Instrumente, die man je nach der Schwere des Vergehens verwendete: Ruten (*virga*), Lederpeitschen (*lorum*), Geißeln (*flagrum*), Knüppel (*fustis*), Treibstacheln (*stimulus*) (Belege bei Spranger (1984) 85). «Schon die Häufigkeit der Motive legt die Vermutung nahe, daß sich in den sich ständig wiederholenden Situationen gewisse typische Erfahrungen des täglichen Lebens spiegeln, zumal gerade auch die treuen und selbstlosen Sklaven dauernd in Furcht vor Bestrafung leben» (Spranger (1984) 50-51).

Die Grausamkeit des Herrn kommt auch in den Werken der Satiriker und anderer Schriftsteller des 1. Jh. n. Chr. vor. Diese Autoren schildern Handlungen «die zwar erdichtet sind, aber als Indizien für die Behandlung zu werten sind, die in einzelnen Fällen Sklaven in der besten Gesellschaft zuteil wurde» (Westermann (1935) 1053-1054 mit Belegen. Zur Auspeitschung und Züchtigung der Sklaven s. auch Saller (1991) 151-165; Bradley (1994) 28-29; Gamauf (1999) 84-86).

Die harte Bestrafung durch die Herren brachte den Sklaven Verletzungen bei, die behandelt werden mussten. Galen berichtet häufiger über schwere Verletzungen von Sklaven, die von ihren Herren geschlagen wurden (Belege bei K.-H. Leven, s. v. ‚Sklave‘, in Leven (2005) 816).

Bei Dion wird die Peitsche neben der Fesselung als typische Bestrafung für Sklaven genannt (s. *or.* 10, 9; 15, 17).

12, 2 δῆσαι

Die zweite übliche Misshandlung, die der Gesprächspartner Dions erwähnt, ist die Fesselung. Es handelt sich um eine erlaubte, zeitlich begrenzte Strafmethode, die zwei Absichten verfolgen konnte: disziplinieren und bestrafen. Einerseits handelt es sich nämlich um eine vorbeugende Maßnahme, die eine Sklavenflucht verhindern sollte (die Sklavenhändler fesselten Sklaven gewöhnlich, wenn sie sie zum Markt transportierten). Andererseits war die Fesselung eine übliche Form der Bestrafung, die den entlaufenen und wieder aufgegriffenen Sklaven angedroht wurde.

Nach Plutarch (*mor.* 470 B, s. dazu Klees (2005) 46) belegten die gefesselten Sklaven (δεδεμένοι) die unterste Stufe der gesellschaftlichen Stufenleiter. In eine höhere Stufe stellt

er die ungefesselten Sklaven (λελυμένοι), dann kamen die freien Menschen (ἐλεύθεροι), und auf der obersten Stufe befinden sich die Bürger (πολιται). Xenophon erwähnt unterschiedliche Formen der Bestrafung von Sklaven, welche die Herren anwendeten, um das Verhalten ihrer unproduktiven Sklaven zu beeinflussen. Die Ketten zielten darauf ab, eine Flucht zu verhindern (Xen. *mem.* 2, 1, 16: τοῦ δὲ δραπετεύειν δεσμοῖς ἀπείργουσι; vgl. auch Xen. *oik.* 3, 4).

Wahrscheinlich wurden die gefesselten Sklaven zumindest während der Nacht in *ergastula* eingesperrt, wie die römischen *servi vincti*. Diodor belegt das Vorhandensein solcher *συνεργασίαι* auf Sizilien im 2. Jh. v. Chr. (s. Diod. 34/35, 2, 36).

In seinem Werk *De re rustica* beschreibt Columella ausführlich die Lebens- und Arbeitsbedingungen der *servi vincti* (Cato nennt die gefesselten Sklaven *compediti* (Cato *De agr.* 56) und Columella *vincti* (Colum. I, 7, 1) oder *adligati* (Colum. I, 9, 4; s. dazu Étienne (1974) 255; 262-263; Martin (1974) 282; Weeber (2000) 13-14). Er gibt konkrete Anweisungen zur Unterbringung, Ernährung, zur Erhaltung von Gesundheit und Arbeitskraft sowie zur Fluchtvorbeugung der gefesselten Sklaven (s. s. Colum. I, 6, 3; I, 8, 16-18 und dazu Backhaus (1989) 325-327). «Umstritten ist die Frage, ob das *ergastulum* (in seiner lokalen Bedeutung) gefesselten Sklaven als Werkstätte oder lediglich als Unterbringung während der Nacht diente, wobei die Lösung im Kompromiß beider Ansichten liegen dürfte, den Wilhelm Backhaus formuliert hat: „Lag es doch im Ermessen eines Gutsbesitzers oder Verwalters selbst zu bestimmen, welche Funktion ein *ergastulum* zu erfüllen hatte, und diese war halt, so banal es klingt, von Fall zu Fall verschieden“» (Knoch (2005) 152; das Zitat aus Backhaus (1989) 327; vgl. auch Étienne (1974) 249-266; Bradley (1984) 118-120; Thompson (2003) 242-244).

In der Landwirtschaft betraf die Fesselung von Sklaven vor allem stark spezialisierte Arbeiter, beispielsweise unfreie Winzer, die «zum einen aufgrund ihrer Intelligenz, die Voraussetzung für ihre Tätigkeit war, einen ausgeprägten Hang zur Flucht» hatten (Knoch (2005) 153; vgl. auch Étienne (1974) 263; Martin (1974) 283). Zum anderen waren diese Spezialisten von großem Wert, und der Besitzer versuchte daher, mit der Fesselung ihre Flucht zu verhindern, die einen großen Verlust bedeutet hätte.

In Bezug auf die Fesselungsinstrumente zeigen unsere Quellen eine breite Auswahl: Neben den Ketten (*catenae*) erfahren wir von Fußfesseln (*pedicae, compedes*), Bindungen an Hals (*nervi*) und Nacken (*boiae*) und Handfesseln (*manicae*) (s. dazu Spranger (1984) 85; Backhaus

(1989) 321-322. Zu den archäologischen Befunden von Fesselungsinstrumenten im Westen des römischen Reiches s. Thompson (1993) 74-82; 97-127).

12, 2 ἀνελεῖν

In der Antike, sowohl in Griechenland als auch in Rom, waren die Sklaven Eigentum (κτῆμα, *res mancipi*) ihres Herrn, der eine absolute Macht über sie hatte (s. etwa Schumacher (2001) 268).

In der klassischen athenischen Praxis lässt sich allerdings feststellen, dass kein Sklave ohne gerichtliches Urteil getötet werden durfte und dass man eine Klage gegen denjenigen, der einen Sklaven ohne Grund tötete, sei es der Herr oder ein Dritter, einleiten konnte (s. Antiphon 5, 47; Isocr. *Panath.* 181 und dazu Morrow (1937) 211-218; Jones (1956) 280; Harrison (1968) 171-172; MacDowell (1963) 21-22; Biscardi (1982) 92 Anm. 34; Weber (1981) 212-213; Todd (1993) 185, 190; Klees (1998) 201; Helms (2005) 91-97; Fischer (2010)).

Während man im Falle der Tötung eines Sklaven durch eine dritte Person auf der Hand liegt, dass es im Interesse des Herrn war, eine Klage gegen den Mörder einzuleiten, weil er einen Teil seines Besitzes verloren hatte, scheint es im Fall der Tötung eines Sklaven durch seinen Herrn klar, dass die Handlung in sich selbst strafbar war.

Ein wesentlicher Unterschied ist hierbei für das römische Recht zu betonen. Ein Sklave ist hier im Sinne des Zivilrechts kein Rechtssubjekt, das Rechte und Pflichten hat, sondern ein Rechtsobjekt, eine Sache, eine *res mancipi* (s. Dig. 50,17,32 und dazu Wieling (1999) 1, 80). Da er Eigentum seines Besitzers ist, besitzt der Herr bei den Römern die Gewalt über Leben und Tod (in der Zeit der Antoninen wurde diese Gewalt eingeschränkt; s. dazu Buckland (1908) 2-4 und 11-12; Westermann (1935) 1045; Härtel (1977) 339-341; Klees (1998) 201; Knoch (2005) 131 Anm. 100; Helms (2005) 90). In der Praxis lässt sich allerdings feststellen, dass die Besitzer wohl selten von ihrem Recht Gebrauch gemacht haben. «Die bestialische Grausamkeit eines Vedius Pollio, der Sklaven wegen geringer Versehen seinen in Teichen gezüchteten Muränen zum Fraß vorwerfen ließ, ist nicht repräsentativ und wurde bereits in der Antike als maßlose Brutalität eines neureichen Parvenüs gegeißelt» (Schumacher (2001) 277; vgl. noch Brockmeyer (1979) 182-183; Bradley (1984) 124; Gebhardt (1994) 192-193; Gamauf (1999) 20-21; Knoch (2005) 77-78).

Es lag im Interesse des Herrn, seinen Sklaven gut zu behandeln und behandeln zu lassen, um keine Wertminderung durch dauerhafte Schädigung oder einen Kapitalverlust durch den Tod infolge von Krankheit zu riskieren.

Ein Edikt des Claudius, datiert auf das Jahr 47 n. Chr. (s. Major (1994) 84), das die *dominica potestas* einschränkte, sah die automatische Freilassung der auf der Tiberinsel ausgesetzten Sklaven vor. Falls der Herr seinen kranken Sklaven nicht ausgesetzt, sondern getötet hatte, wurde er wegen Mordes angeklagt (S. dazu Knoch (2005) 128-132 mit weiteren Literaturangaben). Wie Knoch betont, lag die Hauptintention «in dem Bestreben, die Herren wegen der Tötung ihrer alten oder kranken Sklaven anklagen zu können, so daß die Fürsorge nicht in der automatischen Freilassung der Ausgesetzten lag, sondern in der Verhinderung ihrer Tötung» (Knoch (2005) 131). Die Tötung eigener Sklaven stellte aber einen Sonderfall dar: Für die Zeit des Claudius ist kein Fall überliefert, in dem ein Herr seinen alten oder kranken Sklaven, der nicht mehr leistungsfähig war, getötet hätte (S. dazu Knoch (2005) 132).

Meines Erachtens stützt sich die Aussage des Gesprächspartners auf den allgemeinen Grundkonsens, dass ein Herr absolute Macht gegenüber seinen Sklaven hat, ohne Bezug auf die reale Praxis zu nehmen.

12, 2 καὶ ἄλλο ὃ, τι ἂν βούληται ἐργάσασθαι

Weiterhin bezieht sich Dion auf andere Formen der Bestrafung von Sklaven, die aber nicht spezifiziert werden. Es könnte sich um die Verringerung der Lebensmittelration handeln, die allerdings nur ausführbar war, wie Klees (1998) 176-177 betont, insofern diese Verringerung die Gesundheit und die Leistung der Diener nicht beeinträchtigte (die entsprechenden Stellen bei Klees (1998) 177 Anm. 6; vgl. Westermann (1935) 1054; Gamauf (1999) 84; zu weiteren Formen der Bestrafung von Sklaven s. Watson (1987) 115-133; Fischer (1993) 58-77; Klees (1998) 177, 182, 197-199; Schumacher (2001) 276-291; Andreau/Descat (2006) 175-178; zur Arbeit in einer Mühle s. unten Anm. 19, 2).

Es muss hier betont werden, dass das Thema der Maßnahmen der Herren gegenüber ihren Sklaven in der frühen Kaiserzeit problematisiert wurde. Seit dem 1. Jh. n. Chr. unternahmen es Schriftsteller, Philosophen und Rechtsgelehrte, zu diesem Thema Stellung zu beziehen und «ihren Teil in ideologischer Hinsicht zum Ausgleich der bestehenden Klassengegensätze beizutragen» (Härtel (1977) 338). Wenn die einen der Meinung sind, dass die Strafmaßnahmen hart bleiben mussten (s. z. B. Tac. *Ann.* 13, 48 und 14, 42-45),

erheben sich viele Stimmen zugunsten einer besseren Behandlung der Sklaven. Plinius der Ältere und Juvenal waren die Hauptvertreter dieser Richtung (Stellensammlung bei Härtel (1977) 338 Anm. 7 und 8).

Schon Cicero hatte allerdings den Besitzern empfohlen, bestimmte Grundbedürfnisse ihrer Sklaven zu erfüllen (s. dazu Gamauf (1999) 91), und erinnerte an Appius Claudius Caecus, der «seine Sklaven fest im Griff hatte, da sie einerseits seine Strenge fürchteten, ihn andererseits aber seiner Gerechtigkeit wegen liebten.» (Knoch (2005) 55). Die eventuelle Bestrafung sollte nicht abschrecken, sondern den Sklaven sogar bessern (s. dazu Knoch (2005) 59-61).

Seneca hat darauf hingewiesen, dass die Treue der Sklaven nicht durch die Angst vor körperlicher Züchtigung, sondern durch gute Behandlung zu erwerben sei (s. dazu Härtel (1977) 388; Knoch (2005) 56). Er empfiehlt einen freundschaftlichen Umgang mit den Sklaven, da sie auch Menschen seien (s. dazu Knoch (2005) 61-64; weitere Literatur zu Seneca s. oben 10, 4-7).

Columella empfahl aus ökonomischen Gründen eine tolerantere Behandlung der Sklaven (vgl. Colum. 1, 8, 17 und dazu Härtel (1977) 388; Gamauf (1999) 92-93).

Galen, der von schweren Verletzungen der Sklaven berichtet (s. oben, Anm. 12, 2), verurteilt diese Praxis und behauptet, dass, «wer Fehlverhalten seiner Sklaven durch Peitsche und Schläge zu ändern versucht, [...] nicht wie ein vernünftiger Mensch handele, sondern wie ein wildes Tier» (Knoch (2005) 64; vgl. auch Gebhardt (1994) 210-211). Auch die Juristen halten die grausame Behandlung von Sklaven für tadelnswert (s. dazu Knoch (2005) 64-71).

In der römischen Oberschicht war die Forderung nach gerechtem und freundlichem Umgang mit den Sklaven nicht nur reine Theorie, sondern auch verbreitete Praxis. Die gute Reputation der Sklavenbesitzer bei den Standesgenossen hing auch von einem gerechten Umgang mit ihren Sklaven ab (eine ausführliche Erörterung dieses Themas bei Knoch (2005) 74-81).

12, 4 οὐδὲν ἥπτοιν οὐ δοῦλοί εἰσιν

Die von Räubern entführten Freien behielten ihren Status auch während der Gefangenschaft (s. dazu oben Anm. 11, 2-3)

12, 5 δεσμοῦ

Das Gefängnis war im klassischen Griechenland sowohl eine Art von Bestrafung als auch eine Vorsichtsmaßnahme, welche die Anwesenheit des Angeklagten bei der Gerichtsverhandlung sichern musste, sowie ein Haftort für die zum Tode Verurteilten vor dem Vollzug des Urteils (s. dazu Harrison (1971) 177; MacDowell (1978) 256-257).

In der Kaiserzeit stellte das Gefängnis keine Strafe dar, sondern hatte den präventiven Zweck der Angeklagtenbeaufsichtigung (s. dazu Millar (1984) 130-132; Santalucia (1998) 254). Aufgrund des Zeugnisses von Ulpian (D. 48, 19 8, 9: «*solent praesides in carcere continendos damnare aut ut in vinculis contineantur: sed id eos facere non oportet, nam huiusmodi poenae interdictae sunt: carcer enim ad continendos homines, non ad puniendos haberi debeat*») war man lange der Meinung, dass die Gefängnisstrafe in den Provinzen, im Gegensatz zu den kaiserlichen Richtlinien, eine häufig verwendete Strafe gewesen sei (Santalucia (1998) 254). Ob das auch in der frühen Kaiserzeit üblich war, bleibt offen. Sei es eine Strafe, sei es eine Vorsichtsmaßnahme, auf jeden Fall war die Haft auch für Freie üblich. In diesem Sinn ist die Aussage Dions zu verstehen.

12, 4-6 τοῖς δικάσταῖς οὐκ ἔξεστι τιμᾶν ... πολλοῖς τῶν κρινομένων;

Das Todesurteil war die schwerste Strafe in der klassischen athenischen Rechtsordnung. Es wurde im Falle von vorsätzlichem Totschlag, Verrat und Diebstahl angewandt. In der Regel wurde die Strafe gleich nach dem Prozess vollstreckt (s. dazu MacDowell (1978) 254-255; vgl. Gernet (1976) 302-329; Cantarella (1991) 19-116; Todd (1993) 139-141).

Neben dem Todesurteil und dem Gefängnis kannte das klassische athenische Strafrecht noch zwei Strafen gegen die Person, auf die Dion wahrscheinlich mit dem Ausdruck «zu allem anderen» anspielt: Die Verbannung und die ἀτιμία (einen historischen Überblick über das attische Strafrecht bietet Biscardi (1982) 275-310; zur Brandbreite der Strafarten s. Harrison (1971) 168-185; MacDowell (1978) 255-256; speziell zur ἀτιμία s. Vleminck (1981) 251-265; Rainer (1986) 163-172; Todd (1993) 116-117; 142-143).

In der Kaiserzeit wurden die Strafen für die Verurteilten vermehrt und verschärft (s. dazu Pugliese (1982) 764; Santalucia (1998) 249).

Die Todesstrafe, in der späten Republik für die *cives romani* unüblich, wurde nur in Sonderfällen vollstreckt und konnte vom Schuldigen in der Regel durch Verbannung vermieden werden («Die Hinrichtung eines Bürgers war so unpraktisch geworden, daß man sich im Volk die aus einer *causa capitis* entspringende Strafe überhaupt nur noch als

Verbannung vorzustellen begann», Levy (1963) II, 344; vgl. dazu Mommsen (1899) 201; Bauman (1996), 13-18; 27-29). In der Kaiserzeit wurde die Todesstrafe wieder eingeführt (s. dazu Brasiello (1937); Levy (1963) 357-364; Pugliese (1982) 764; Santalucia (1998) 249). Gewöhnlich wurde der Verurteilte mit dem Schwert enthauptet oder erdrosselt (s. dazu Mommsen (1899) 923-925; Arangio-Ruiz (1953⁶) 256; Santalucia (1998) 249).

Neben der Todesstrafe wurden weitere Strafen eingeführt, die ebenfalls den Tod der Verurteilten zur Folge hatten, die aber von der *poena capitis* unterschieden wurden. Sie wurden für schwerste Verbrechen den Bürgern von niedrigerem Status angedroht (Zur Ungleichheit der Behandlung von Verurteilten nach ihrem Status s. Arangio-Ruiz (1953⁶) 257; Pugliese (1982) 767; Gebhardt (1994) 105-121; Santalucia (1998) 254-255. Ein Unterschied der Strafen zwischen *honestiores* und *humiliores* entstand nach Jones erst ab dem 2. Jd. n. Chr. S. dazu Jones (1972) 109-110; Bauman (1996) 124-140). Es handelt sich um die Kreuzigung (*damnatio in crucem*. Die Strafe, in der Republik nur für Sklaven vorgesehen, wurde in der Kaiserzeit auch Bürgern aus unteren Schichten angedroht. Dazu Pugliese (1982) 765; Bauman (1996) 151; Santalucia (1998) 249 und Anm. 217), die Hinrichtung bei öffentlichen Tierhetzen (*damnatio ad bestias* oder *bestiis obicere*; s. dazu Mommsen (1899) 925; Pugliese (1982) 765; Bauman (1996) 66-67; 151-152; Santalucia (1998) 250), und die Verbrennung auf dem Scheiterhaufen (*vivi crematio*; s. dazu Pugliese (1982) 765; Bauman (1996) 66-67; 151; Santalucia (1998) 250).

Unsere Quellen erwähnen weitere Strafen, die nicht unbedingt zum Tode des Verurteilten führten, aber sein Leben in Gefahr brachten: Die Verurteilung zur Zwangsarbeit im Bergwerk (*damnatio in metallum*; sie wurde als die schwerste nach der Todesstrafe betrachtet. S. dazu Mommsen (1899) 949-950) oder zu anderen weniger gefährlichen Arbeiten im Bergwerk (*in opus metalli* und *in ministerium metallicorum*; s. dazu Millar (1984) 137-143; Pugliese (1982) 765; Santalucia (1998) 250), die Verurteilung zur öffentlichen Arbeit (*damnatio in opus publicum*; «es werden darunter die Arbeiten verstanden, welche regelmäßig dem unfreien Gesinde obliegen, Straßenbesserung, Kloakenreinigung, der Dienst in den öffentlichen Bädern und bei den Pumpen» Mommsen (1899) 952; vgl. noch Pugliese (1982) 765; Millar (1984) 132-137; Santalucia (1998) 251), der Kampf gegen wilde Tiere in der Arena oder der Gladiatorenkampf (*damnatio in ludum venatorium* oder *damnatio in ludum gladiatorium*; s. dazu Mommsen (1899) 953-955; Santalucia (1988) 251), die lebenslängliche Verbannung, gewöhnlich auf eine Insel (*deportatio*; die Strafe wurde von Tiberius im Jahr 23 n. Chr. durch den Verlust des Bürgerrechts verschärft; s. dazu Mommsen (1899) 957-958;

974-976; Pugliese (1982) 767; Santalucia (1998) 251) oder die leichtere Form des zeitlichen Exils (*relegatio*; d.h. die Beschränkung der freien Wahl des Aufenthaltsorts; s. dazu Mommsen (1899) 964-973; Pugliese (1982) 765-766; Santalucia (1998) 252).

Auch einige Körperstrafen werden in unseren Quellen erwähnt, manchmal in Verbindung mit der Todesstrafe: Es handelt sich um die Züchtigung mit dem Stock (*rustium ictus*), die für die *honestiores* vorgesehen wurde, und mit der Peitsche (*flagellorum ictus*), üblich für die *humiliores* (s. dazu Mommsen (1899) 981-985; Millar (1984) 127-130; Gebhardt (1994) 114; Bauman (1996) 133; Santalucia (1998) 252).

Dass die Prügelstrafe eine übliche Bestrafungsform nicht nur für Sklaven, sondern auch für Freie war, hat Jörg Gebhardt ausführlich dargestellt (s. Gebhardt (1994) 27-145).

12, 7-8 καὶ γὰρ μίαν ἡμέραν ... γενέσθαι δοῦλος;

Dion bezieht sich an dieser Stelle ironisch auf eine typisch römische Maßnahme, die keinen Vergleich in den griechischen Rechtsordnungen findet: die *servitus poenae* (s. Beauchet (1897) II, 415-420). Im Falle einer Verurteilung eines Freien zu einer lebensentziehenden Bestrafung (Todesurteil, *summa supplicia*, *metallum*, *opus metallicorum* und *ministerium metallicorum perpetuum*, *ludos*) bekam der Verurteilte in der Kaiserzeit den (zeitlich begrenzten) Stand eines *servus poenae* (Strafsklave). Er verliert auf diese Art und Weise seine Rechtsfähigkeit (zu *servus poenae* s. Mommsen (1899) 947-948; Pfaff (1923) 1831-1832; Donatuti (1934) 219-237; Zilletti (1968) 32-109; Burdon (1988) 68-85; Santalucia (1998) 251-252; Wieling (1999) 18-20; McClintock (2005) 321-326).

Dion bezieht sich insbesondere auf die zum Tode Verurteilten, deren Strafe noch am Tag des Prozesses vollstreckt wurde. Sie wurden nämlich *servi poenae* bei der Verkündung des Urteils und behielten diesen Status nur für einen einzigen Tag, d.h. in der Zeit zwischen der Verkündung und der Vollstreckung des Urteils. In der Tat konnten, wie Gaius berichtet (Dig. 48, 19, 29: Gaius 1 *ad leg. Iul. et Pap.*; s. dazu McClintock (2005) 323) die Zeiten für den Strafvollzug, insbesondere für die Verurteilten *ad bestias*, länger sein.

Den Satz hat Cohoon richtig als einen Fragesatz verstanden (im Unterschied zu von Arnim, der den Satz mit einem Punkt schließt) und hebt die darin enthaltene Ironie hervor, mit der Dion sich auf die Norm des römischen Rechtes bezieht.

Wie schon angedeutet, findet sich kein Vergleich zu der römischen *servitus poenae* in den Rechtsordnungen der griechischen *poleis*. Im alten attischen Recht war die Sklaverei als Strafe wohl vorgesehen, sie war allerdings an keine lebensentziehende Strafe, wie es in der

kaiserzeitlichen Rechtsordnung der Fall war, gebunden. Die Sklaverei als Strafe wurde in Athen denjenigen angedroht, welche nicht die Erfordernisse erfüllten, sich in den Demen anzumelden, den Fremden, welche in das Bürgerrecht eingegriffen hatten oder welche sich mit einem Athener bzw. einer Athenerin ehelich verbunden hatten, den *Metoikoi*, welche die Kopfsteuer (*μετοίκιον*) nicht bezahlt hatten oder gegen die Pflicht, sich einen athenischen Bürger als Rechtsvertreter (*προστάτης*) auszusuchen, verstoßen hatten, den außerehelichen Töchtern, sowie den Athenern, die aus Kriegsgefangenschaft befreit wurden und ihrem Retter das Lösegeld nicht zurückgezahlt hatten, (zu allen diesen Typologien s. Daverio Rocchi (1975) 257-279; vgl. auch MacDowell (1978) 256).

§ 13

Von den zwei konkreten Merkmalen, der Bezahlung eines Preises und den Misshandlungen, die dem fiktiven Gesprächspartner zufolge auf den Status eines Sklaven hinweisen, was aber von Dion widerlegt worden ist, kehrt man zu einer allgemeinen Definition der Freiheit zurück. Ihr wichtigstes Merkmal ist demnach die Möglichkeit zu tun, was man will. «Derjenige, dem es möglich ist, zu tun, was er will, ist frei; derjenige aber, dem es nicht möglich ist, ist Sklave», behauptet der Gesprächspartner. Wie schon betont worden ist, muss man, wenn man diese Definition akzeptiert, erklären, wer in der Lage ist zu tun, was er will (s. oben Anm. 3, 4-5).

13, 3-7 οὐδ' ἐπὶ τῶν πλεόντων οὐδὲ τῶν καμνόντων ... ἀλλ' ὡς ὁ τε κυβερνήτης καὶ ἰατρός καὶ διδάσκαλος προστάπτει

Dion erwähnt in diesem Paragraphen eine Reihe von in der griechischen und römischen Gesellschaft vorhandenen asymmetrischen Verhältnissen. Es handelt sich um das Verhältnis zwischen Steuermann und Seereisenden, Arzt und Patienten, Heerführer und Soldaten, Lehrer und Schülern. Im Unterschied zum ersten Teil der Rede (s. oben §§ 4-7) wird hier auf das Beispiel von Schülern und Lehrern verwiesen.

Es könnte sich auch um eine textuelle Dublette handeln, wie es im Fall der *Trojanischen Rede* ausgenommen worden ist (s. dazu Fornaro (2000) 249 Anm. 1; Fornaro (2002a) 547 Anm. 5). Dion könnte möglicherweise die Rede in verschiedenen Orten und mit einigen Änderungen gehalten haben. Einige interessierte Hörer, welche die verschiedenen Vorträge mitschrieben (die Hörer der kaiserzeitlichen Redner wurden manchmal ‚Editoren‘ der Reden; s. dazu Korenjak (2000) 157-163), hätten demnach die unterschiedlichen Varianten zusammengestellt und so überliefert. Es gibt allerdings keinen Beweis dafür, dass unsere

Rede mehrmals vorgetragen wurde. Im Fall der *Trojanischen Rede* ist es Dion selber, der behauptet, er werde die Rede an verschiedenen Orten halten (s. *or.* 12, 6).

Eine ähnliche Reihung von ‚asymmetrischen Verhältnissen‘ kommt bei Seneca d. Jüngeren in der Abhandlung *De Clementia* vor: «Nicht gibt es nur eine Art, Herrschaft auszuüben; es herrscht der Kaiser über seine Bürger, der Vater über die Kinder, der Lehrer über die Schüler, der General oder Hauptmann über die Soldaten.» (Übers. Rosenbach; vgl. auch Sen. *De Ben.* III, 18, 3). In all diesen Verhältnissen, sagt Seneca, sei Milde notwendig (s. dazu Bradley (1986) 169).

Das Interesse Dions besteht aber im Gegensatz zu Seneca nicht in der Empfehlung einer Besserung der Verhältnisse zwischen Herrschenden und Untergeordneten. Im Gegenteil, die grausame Behandlung der Schüler durch den Lehrer (das Thema wird in der Rede 15, 9 wieder aufgegriffen. S. Komm. z. St.) und die schmerzhaft Behandlung der Patienten durch den Arzt (s. oben § 7) macht das Verhältnis noch asymmetrischer und lässt den Gedankengang Dions noch überzeugender wirken. Einem Steuermann, einem Arzt oder Lehrer, der Befehle gibt, muss sich auch ein Freier unterordnen, auch wenn die Anweisungen, wie im Fall eines Arztes, schmerzhaft Folgen haben.

13, 2 und 13, 5 ἔξεστιν

‚Es ist möglich, es ist erlaubt‘. Man verwendet an dieser Stelle das Verb ἔξεστιν im Sinn von ‚es ist möglich‘. Wer tun kann, was er will, ist ein Mensch, der auf kein Hindernis vonseiten anderer Menschen bei seinen Handlungen stößt, der frei entscheiden kann, was er wie machen will. Im ersten Teil der Widerlegung antwortet Dion mittels der schon angegebenen Beispiele (s. oben Anm. 13, 3-7), indem er behauptet, dass es viele Menschen gebe, die nicht tun können, was sie wollen, und trotzdem keine Sklaven seien.

Im zweiten Teil der Widerlegung verwendet Dion das Verb ἔξεστιν im Sinn von ‚es ist erlaubt‘. Den Menschen ist es nicht erlaubt zu tun, was sie wollen, weil diejenigen, die gegen die Gesetze verstoßen, bestraft werden.

§ 14

Der Unterschied zwischen Legalität und Moralität steht im Mittelpunkt dieses Paragraphen. Die allgemeine Definition der Freiheit (handeln, wie man will) wird eingeschränkt, indem man die vom Gesetz verbotenen Handlungen ausschließt. Wer unter Beachtung der Gesetze handeln kann, wie er will, ist frei. So lautet die neue Definition.

Es gibt aber Handlungen, führt Dion an, welche die Menschen für schlecht und moralisch verwerflich halten. Die Diskussion verschiebt sich auf eine ethische Ebene und wird für den weiteren Verlauf der Rede auf einer solchen Ebene bleiben. Einige Handlungen werden nicht vom Gesetz, sondern von der Moral untersagt. Dies sei der Fall, so präzisiert Dion, bei Berufen wie dem des Steuerpächters und des Bordellwirtes. Solche Berufe seien für Freie nicht geeignet, obwohl sie gesetzlich legal sind.

Der Gegensatz zwischen Legalität und Moralität taucht aber auch im römischen Recht auf. Besondere Tätigkeiten, wie die Unterhaltung von Prostituierten (zu der Liste der infamen Berufe s. infra Anm. 14, 4-5), die rechtlich erlaubt sind, erhalten das Stigma der ‚infamia‘, die eine Minderung der Rechtsstellung durch Ehrenverlust verursacht. Die Leute, die solche Berufe ausüben, seien deswegen nicht frei, weil sie nicht handeln könnten, wie sie wollten, da einige Handlungen (s. infra) für sie unerlaubt sind.

14, 5 αἰσχρὰ δὲ ἄλλως δοκεῖ τοῖς ἀνθρώποις καὶ ἄτοπα

Die Berufe des Gastwirtes (πανδοκεῦσαι), des Kupplers (πορνοβοσκῆσαι) und des Zöllners (τελωνῆσαι) sind nach Theophrast schändliche Tätigkeiten (αἰσχρὰν ἐργασίαν; Theophr. char. 6, 5; s. dazu Diggle (2005) 255). Den drei genannten Tätigkeiten fügt Pollux den Ausruferberuf (κῆρυξ) hinzu und hält alle diese Berufe für unehrenhaft (Poll. 6, 128: βίοι ἐφ’ οἷς ἄν τις ὀνειδισθεῖη). Zu den zwei von Dion erwähnten Berufen s. die folgenden Anmerkungen.

In Rom gehören die Kuppler zu einer Gruppe gesellschaftlich gering geachteter Personen. Sie tragen das Stigma der *infamia* (oder *ignominia*) neben Personen, «die entweder in bestimmten Zivilfällen oder in *indicia publica* verurteilt worden waren oder die direkt aufgrund ihres Verhaltens oder durch ihren Beruf sozial geächtet waren» (Stumpp (1998), 306; s. auch McGinn (1998), 65-69. Zu den Personen, die infolge eines Verfahrens das Stigma der *infamia* erhalten haben s. Kaser (1971) I, 274). Die überlieferten Listen der verachteten Berufe (die *Lex Iulia municipalis* von 45 v. Chr. und das prätorische Edikt: D. 3, 2, 1; s. dazu Kaser (1956) 235-245; Greenidge (1977) 121-143) «stimmen weder untereinander noch mit den anderen Gesetze vollständig überein, enthalten aber einen gemeinsamen Kern» (Kaser (1971) 274). Die durch ihren Beruf sozial verachteten Personen sind die schimpflich entlassenen Soldaten, die Tierkämpfer, die Prostituierten beiderlei Geschlechts, die Kuppler/innen, Schauspieler/innen und Gladiatoren sowie die in Konkurs geratenen Personen (s. dazu Pfaff (1916) 1539; Kaser (1971) 274; Greenidge (1977) 70; Stumpp (1998) 306; McGinn (1998) 23). In all diesen Fällen sah das römische Recht eine Minderung der Rechtsstellung vor. Diese enthält das Verbot, im munizipalen

oder hauptstädtischen Bereich ein Amt zu übernehmen, den Ausschluss vom Senatoren- und Ritterstand und vom Heer und auch «die mangelnde Akkusations- sowie die Postulationsfähigkeit vor Gericht, sofern es nicht für sich selbst oder die nächsten Anverwandten war.» (Stumpp (1998) 306. S. auch Pfaff (1916) 1538-1539; McGinn (1998) 23-64).

14,6 τελώνειν

Das Verb ist *hapax* bei Dion. Das Substantiv τελώνης kommt nur einmal in der 4. Rede *Von der Herrschaft* (or. 4, 98) vor. Dort werden der Steuerpächter und der Bordellwirt auf die gleiche Ebene gestellt.

Der Beruf der τελώναι wird in den griechischen Quellen häufig mit den sozial gering geschätzten Berufen in Verbindung gebracht. Herrenbrück hat die Stellen gesammelt, in denen die τελώναι in einer Reihe mit Berufen oder Eigenschaften mit negativer Beurteilung vorkommen. Aus dem Vergleich der griechischen Belege, die chronologisch von der klassischen Zeit (424 v. Chr.) bis in die hohe Kaiserzeit (Anfang des 3. Jhs. n. Chr.) reichen, hat er einige gemeinsame Aspekte herausgestellt: Der τελώνης wird häufig mit der öffentlichen Prostitution in Verbindung gebracht (wie es auch bei Dion der Fall ist); er wird mit dem sozial gering geschätzten κάπηλος zusammen gesehen; und in Verbindung mit Ausdrücken für Räuber (vgl. ἄρπαξ / ἀρπάζειν) gebracht (s. Herrenbrück (1996) 2279-2282). Nach diesen Darstellungen sind also die τελώναι Menschen von unersättlicher Habgier, und ihr Handeln erscheint als schimpflich und unehrenhaft (zur Gestalt des Steuerpächters s. auch Schwahn (1934) 418-421; Michell (1940) 356-357; Eder (2002) 103). Ich werde hier nur einige Beispiele erwähnen.

In der *Parodos* der *Ritter* des Aristophanes behauptet der Chor: «παῖε παῖε τὸν πανοῦργον καὶ παραξιππόστρατον / καὶ τελώνην καὶ φάραγγα καὶ Χάρυβδιν ἀρπαγῆς, / καὶ πανοῦργον καὶ πανοῦργον· πολλάκις γὰρ αὐτ' ἔρω» (Ar. eq. 247-249; s. dazu Sommerstein (1981) 156, der hervorhebt, dass das Wort τελώνης an dieser Stelle zum ersten Mal mit der negativen Bedeutung von 'robber, villain' vorkommt).

In einem Fragment des Komikers Philonides (fr. 5 K.-A.) lesen wir das zusammengesetzte Wort πορνοτελώναι, das sich auch auf den anderen von Dion erwähnten schändlichen Beruf bezieht: Den des Kupplers (πορνοβοσκός).

Auch in den *Charakteren* des Theophrast werden der Steuerpächter und der Kuppler als Beispiele für schändliche Berufe (αἰσχρὰν ἐργασίαν) angegeben. Diese Berufe werden

nach Theophrast vom kynischen Charakter allerdings nicht verachtet (s. Theophr. *char.* 6, 5 und dazu Diggle (2004) 255).

Der Komiker Xenon sagt von den Oropern, einem Volk an den Grenzen Attikas, folgendes: «Alle sind Steuerpächter, alle sind Diebe» (Xen. fr. 1 K.-A.: πάντες τελώναι, πάντες ἄρπαγες).

Woher kommt der Hass der Menschen gegenüber den Steuerpächtern? Eine Stelle aus den *Moralia* von Plutarch kann es verdeutlichen: «Wir zürnen den τελώναι und sind über sie unwillig, nicht wenn sie das Sichtbare der eingeführten Waren herausnehmen, sondern wenn sie nach Verborgenen suchen und in fremden Gepäckstücken und Frachtgütern das Unterste zuoberst kehren. Freilich, dies zu tun gestatten ihnen die Gesetze und sie schaden sich selbst, wenn sie es nicht tun» (Plut. *Mor.* [*de curios.*] 518 E. Übers. Herrenbrück). Auch bei Plutarch handelt es sich um den Unterschied zwischen Legalität und Moralität (s. dazu Herrenbrück (1996) 2268). Obwohl die Steuerpächter einen legalen Beruf ausübten, war dieses Gewerbe bei den Leuten verhasst, weil sie sich durch ihre Tätigkeit geschädigt fühlten.

Die τελώναι, lat. *publicani*, die in Rom auch die Funktion der Einziehung von Steuern und Abgaben hatten (S. dazu Ürögdi (1968) 1186-1192; Andreau (2001) 575-576), erreichten ihre Blütezeit in den letzten Jahrzehnten der Republik, als «sie den Gipfel ihrer wirtschaftlichen – gewissermaßen politischen – Macht erklommen hatten, von wo es kein Aufwärts mehr gab» (Ürögdi (1968) 1197; dazu s. auch Demougin (1988) 103-105; Andreau (2001) 577).

Zu Beginn der Kaiserzeit verringerte sich aber der politische Einfluss und zunehmend auch die finanzielle Macht. «Der Einzug der Steuern in den Provinzen – so Andreau – ging den *publicani* wahrscheinlich sehr schnell verloren, aber sie beschäftigten sich weiterhin mit der Erhebung der indirekten Steuern und mit den Zöllen» (Andreau (2001) 578).

Die Steuerpächter versuchten, aus ihrer Tätigkeit Gewinn zu ziehen. Sie beuteten deswegen die Einwohner der Provinzen schonungslos aus, und ihre Tätigkeit bedeutete für die Provinzen eine große Belastung. Die Raubgier der *publicani* ist in den antiken Quellen oft belegt. Aufgrund der Klagen des Volkes über die *publicani* versuchte Nero 58 n. Chr. sämtliche *vectigalia* abzuschaffen. Die Mahnungen der Senatoren verhinderten diese Abschaffung, welche die finanzielle Basis des Staats zerstört hätte (s. Tac. *Ann.* 13, 50; 51, 1-2; und dazu s. Ürögdi (1968) 1202; Demougin (1988) 106-107; Herrenbrück (1996) 2264).

Die Steuerpächter waren in der ganzen Antike gefürchtet und unbeliebt. Nach Michel hatte diese Verachtung vor allem zwei Gründe: 1. Die Zölle und Abgaben wurden nach rein fiskalischen Gesichtspunkten erhoben, d. h. um die Kasse des Staates zu füllen. Sie bedeuteten eine hohe Belastung für die Händler, obwohl die Zollsätze an sich nicht übermäßig hoch waren. 2. Da der Pächter verpflichtet war, dem Staat am Anfang des Pachtjahres eine bestimmte Summe zu zahlen, musste er durch die Erhebung der Abgaben mehr als diese Summe wieder hereinbekommen, um keinen finanziellen Schaden zu erleiden. Es ist klar, dass das System den Pächter dazu brachte, mehr einzutreiben als gesetzlich festgelegt war (Michel (1969) 98-100).

Diese negativen Eigenschaften der τελώναι tauchen auch im Neuen Testament auf. «Die Synoptischen Evangelien und die rabbinische Literatur zeigen eine starke religiöse Ablehnung des τελώνης / *mokbes* in pharisäischen Kreisen. Dies wird zum einen in der Erlaubnis des Schmuggels deutlich, zum anderen in der kollektiven Diffamierung der Familienmitglieder eines Abgabepächters» (Herrenbrück (1996) 2291; s. auch 2224, 2260-2261 und Michel (1969) 101-103). In den synoptischen Evangelien erscheinen die Steuerpächter als Gegenbild zu den Söhnen Gottes. Sie werden als Menschen betrachtet, die sich durch die Umstände ihres Berufes von Gott und seinem Willen entfernt haben (eine Analyse einzelner Stellen findet sich bei Michel (1969) 103-106; vgl. auch Strack-Billerbeck (³1961) 377-380).

Auch bei Dion wird der Steuerpächter negativ gezeichnet. Dion weist ausdrücklich auf den Hass der Menschen gegen sie und auf die Schimpflichkeit des Berufes hin. Dass die τελώναι habgierig seien, kann man daran erkennen, dass sie mit den πορνοβοσκοί zusammengestellt werden, (s. *infra* Anm. 14, 5) die ähnlich negative Merkmale haben.

14, 6 πορνοβοσκεῖν

Das Verb ist *hapax* bei Dion. Das Substantiv πορνοβοσκός kommt in den Reden 4, 96 und 98; 7, 133; 77/78, 4 (bis) und 14 (bis) vor.

Im zweiten Teil der 7. Rede (*Euböische Rede oder der Jäger*) erörtert Dion das Thema der Arbeit und unterscheidet dabei zwischen guten und schlechten, anständigen und unanständigen Gewerben. Die Arbeit des Kupplers muss man zu den schlechten Gewerben zählen: «Mit aller Festigkeit», so Dion, «müssen wir verbieten, daß jemand einem solchen Gewerbe nachgeht, sei er nun arm oder reich; daß jemand aus der zügellosen Sinnlichkeit der Menschen Geld macht, das bei allen gleich verachtet ist; daß

jemand nur um des Gewinns willen Menschen zur Vereinigung ohne echte Liebe und Zuneigung zusammenbringt» (Dion *or.* 7, 133). Die Gier nach Geld wird an dieser Stelle negativ hervorgehoben, wodurch das Gewerbe des *leno* schändlich wird, da es nur am Gewinn interessiert ist und bloß oberflächliche Bedürfnisse der Menschen bedient.

Die Verurteilung der Prostitution gilt bei Dion allgemein: «Weder ausländische noch griechische Frauen, die, früher vollkommen frei, jetzt in der härtesten Knechtschaft leben, sollen sie in eine derart schändliche Unfreiheit führen – ein Gewerbe, noch viel erbärmlicher und schmutziger als das der Pferde- und Eselhalter, denn sie lassen nicht Vieh mit Vieh ohne Zwang, ganz aus eigenem Antrieb und ohne Scham sich paaren, sondern geile, ausschweifende Menschen mit Scham empfindenden und widerstrebenden Menschen in einer erfolglosen und unfruchtbaren Vereinigung der Leiber» (Dion *or.* 7, 134; s. dazu Russell (1992) 150; Houser (2002), 333-342; 345-347). Russell betont, dass die Sicht des Dion der seines Lehrers Musonius ähnlich sei (s. Russell (1992) 150; vgl. Musonius *Diatr.* XII S. 63-67 Hense und dazu van Geytenbeek (1963) 51-77; vgl. auch Stumpp (1998) 284). Auch in der Rede 77/78, *Vom Neid*, werden die Prostitution und die Arbeit des Kupplers scharf kritisiert und verurteilt. Der Bordellwirt gehört, wie der Töpfer, der Metzger und der Färber, zu den Berufen, die Scham (ἄναισχος) verursachen und wird dem Arzt, dem Steuermann und allen denjenigen, die etwas Seriöseres ausüben (ἄλλο τι σπουδαιότερον πράττουσιν), entgegengesetzt (Dion *or.* 77/78, 4 und 14).

In der 4. Rede *Von der Herrschaft* vergleicht Dion die Habsucht mit einem nie lächelnden und nie schlafenden Sklaven «an Haltung und Wesen genau einem schamlosen und schmierigen Kuppler gleich, der sich das bunte Kleid einer stadtbekanntes Dirne angezogen hat» (*or.* 4, 96; vgl. auch *or.* 4, 98).

Habgierige, skrupellose Menschen, die ein unanständiges, schlechtes, von den Menschen verachtetes Gewerbe ausüben: So erscheint das Bild der Kuppler in den dionischen Schriften.

Es ist ein Bild, das, wie gesagt, auch in anderen Rechts- (s. oben Anm. 14, 6) und literarischen Quellen vorkommt.

Der πορνοβοσκός war auch eine relevante Figur in der *Mese*: Anaxilas hat ein Stück mit dem Titel Ὑάκιθος πορνοβοσκός (fr. 27-28 K.-A.), Eubulos ein Πορνοβοσκός (fr. 87-88 K.-A.) und Dioxiippos (vielleicht im 4. Jh.) ein Ἀντιπορνοβοσκός (fr. 1 K.-A.) verfasst. Zu erwähnen sind auch drei zur *Mese* gehörende Prostitutionsenkomien, zwei davon stammen von Eubulos (fr. 67 und 82 K.-A.) und eins von Xenarchos (fr. 4 K.-A. S. dazu Nesselrath

(1990) 324). Nach Nesselrath scheint die Figur des Bordellwirtes sogar eine Erfindung der *Mese* zu sein (S. Nesselrath (1990) 324). Auch in der *Nea* spielt der Kuppler eine wichtige Rolle: Poseidippos hat ein Πορνοβοσκός (fr. 23-24 K.-A.) geschrieben.

Auch Herondas hat die Figur des Kupplers in seinen Mimiamben eingeführt. Im zweiten Mimiambus, in dem der Kuppler Battaros ein Plädoyer gegen seinen Kunden Thales hält, entwickelt er die Figur des πορνοβοσκός weiter (s. dazu Di Gregorio (1997) 114-117).

Die Komödien der *Nea* wurden vor allem von Plautus nachgeahmt, übersetzt und bearbeitet. Der Kuppler erhält dort eine besondere Charakterisierung (zur Figur des *leno* in der Komödie s. Stotz (1920) *passim*). «Die römische Komödie stilisiert die Kuppler mit unerbittlicher Eintönigkeit zu kriminellen, lüsternen und habgierigen Außenseitern (Stumpp (1998) 193).

Dion liegt in einer Linie mit der Charakterisierung bzw. Verurteilung des πορνοβοσκός durch die Komödie etc.

Obwohl der Beruf in Rom legal war (s. dazu Stumpp (1998) 194), da die *lenones* im römischen Recht unter die Kategorie von infamen Personen fielen, war diese Tätigkeit eines römischen Bürgers nicht würdig (s. etwa Horaz *Sat.* 2, 3, 224 ff. und dazu Degl'Innocenti Pierini (2005) 105). Um den guten Ruf nicht zu verlieren und das Stigma der *infamia* zu vermeiden, «ließen die römische Bürger daher ein Bordell höchstwahrscheinlich durch ihre Sklaven oder Freigelassenen betreiben und blieben selbst im Hintergrund» (Stumpp (1998) 210).

14, 6 ἄλλα ὅμοια πράττειν

Die weiteren Berufe, auf die Dion anspielt und die den Hass und den Unwillen der Menschen erregen, könnten die Arbeiten derjenigen sein, die nach dem römischen Recht das Stigma der *infamia* tragen: Die Tierkämpfer, die Prostituierten, Schauspieler, Gladiatoren und die schimpflich entlassenen Soldaten. Es handelt sich um legale Berufe, für die das römische Recht allerdings eine Minderung der Rechtsstellung vorsah (dazu s. oben Anm. 14, 5).

Auf diese Berufe bezieht sich Dion in der *Euböischen Rede* (or. 7) und er legt dort genau fest, wie welche Tätigkeiten angemessen auszuüben sind (πόσα καὶ ἅπτα πράττοντες ἐπιεικῶς) und welche gar nicht. Zur zweiten Gruppe gehören diejenigen Berufe, «die wegen zu geringer Bewegung und zu langem Sitzen der Gesundheit des Körpers und seinem Kräftehaushalt abträglich sind, die die Seele entstellen und unfrei machen oder

überhaupt ohne Nutzen sind» (*or.* 7, 110: «ὄσαι μὲν σώματι βλαβεραὶ πρὸς ὑγίαιαν ἢ πρὸς ἰσχὺν τὴν ἱκανὴν δι' ἀργίαν τε καὶ ἐδραϊότητα ἢ ψυχῆς ἀσχημοσύνην τε καὶ ἀνελευθερίαν ἐντίκτουσι ἢ ἄλλως ἀχρεῖοι καὶ πρὸς οὐδὲν ὄφελός εἰσιν»). Diese Tätigkeiten dürfe man sogar, so Dion, nicht als «Arbeit» bezeichnen, und auf solche Beschäftigungen solle sich niemand einlassen, der frei geboren ist (s. *or.* 7, 111). Auch in der 7. Rede betont Dion also, dass es eine Reihe von Berufen gebe, die wegen ihrer Nutzlosigkeit und Schädlichkeit eines freien Mannes nicht würdig seien. Nach der Ausführung der theoretischen Prämissen liefert Dion eine Liste der unfreien Berufe. Sie enthält neben den in unserer Rede erwähnten verachteten Berufen auch die Färber, Salbenbereiter, Friseure für Frauen und Männer, Tänzer und Chorleiter (die heiligen Chöre ausgenommen), Zither- und Flötenspieler, die Ausrufer von Waren oder Belohnungen für das Ergreifen von Dieben und Entlaufenen, die Schreiber von Kontrakten, Vorladungen und Schriftstücken für Prozesse und Beschwerden und schließlich die Advokaten, «die gegen Bezahlung allen ohne Unterschied, selbst den größten Verbrechern, ihren Beistand anbieten.» (Dion *or.* 7, 117-123. S. dazu Brunt (1973) 15-17; Desideri (1978) 408-409; Grassl (1982) 105-106; Avezzù (1985) 137 Anm. 89; Klees (1998) 298-299).

Bei den spätrepublikanischen und kaiserzeitlichen Autoren finden sich mehrere Parallelen zur Bewertung der Berufe, wie sie Dion in der *Enbäischen Rede* darlegt. Cicero gibt im 1. Buch seines Werkes *De officiis* eine Liste von anständigen und unanständigen (*liberales* und *sordidi*) Berufen (s. Cic. *De off.* 1, 150 f. und dazu Scherberich (2006) 86-97 mit der vorhergehenden Literatur. S. auch Degl'Innocenti Pierini (2005) 108-113); Horaz behandelt das Thema „Arbeit“ an einigen Stellen seiner *sermones* und Satiren (Stellensammlung und Kommentar bei Degl'Innocenti Pierini (2005) 101-122). Weitere Listen von guten und schlechten Berufen finden sich bei Plutarch (*Mor.* 527 C; 830 E; *Lyc.* 9, 5), Seneca (*Ep.* 88, 18; 90, 15), Lukian (*Gall.* 27; *Nec.* 11), Pollux von Naukratis (*Onom.* 6, 128) und den christlichen Autoren (zu all diesen letztgenannten Autoren s. Grassl (1982) 101-111).

Wie H. Grassl bemerkt, hängt die Ablehnung bestimmter Tätigkeiten von unterschiedlichen Faktoren ab. Die schlechten Berufe sind diejenigen, welche den Wunsch der Menschen nach Luxus bedienen (Fischhändler, Fleischer, Köche, Salbenhändler, Tänzer, Friseure usw.) oder welche den Menschen verhasst sind, weil sie sich auf Betrug gründen und einen unrechtmäßigen Gewinn erzielen (Zöllner, Geldverleiher, Tagelöhner, Kleinhändler, Handwerker. Dazu s. Grassl (1982) 102-107).

Lanas Deutung von Ciceros Ansichten zu den verschiedenen Tätigkeiten scheint mir überzeugend zu sein. Die Berufe werden bei Cicero in *liberales* und *sordidi* eingeteilt, je nachdem, ob sie nach dem Selbstverständnis der römischen Aristokratie für einen Freien angebracht sind (s. Lana (1990) 403 und auch Scherberich (2006) 94). Das gilt auch für Dion, bei dem es allerdings sowohl in der *Euböischen Rede* (s. dazu Grassl (1982) 105) als auch in unserer Rede auch darum geht, eine moralische Lehre zu erteilen, indem er positive Berufsbilder aufzeigt, die eines Freien würdig sind.

Ein freier Mann müsse moralisch unbestechlich sein und durch sein Leben und seinen Beruf zeigen, dass er ein Mann mit gesunden Prinzipien ist und nichts tut, was den anderen schädigt oder was gegen die Moral verstößt.

Damit nähern wir uns allmählich einer genaueren Definition der Freiheit, die nach Dion nicht vom Gesetz, sondern eher von der Moral abhängt.

§§ 15-16

Von diesen Paragraphen an debnt Dion seine Erörterung auf eine ethische Ebene aus. Das Hauptthema ist nun das Handeln der Menschen. Was bedeutet Unrecht tun? Wie muss man sich gegenüber den Mitmenschen verhalten? Zwei Hauptthesen waren bei den Stoikern der Kaiserzeit weit verbreitet: 1. Unrechttun richtet sich gegen den Täter; 2. Man muss sein Handeln an den Prinzipien der Gerechtigkeit, Nützlichkeit und Rechtschaffenheit ausrichten und man darf nichts tun, was schädlich, verkehrt und schlecht ist.

Diese philosophischen Grundsätze gewinnen nun an Bedeutung für die weitere Argumentation. Im 12. Paragraphen hatte der Gesprächspartner die These aufgestellt, dass ein Herr seinen Sklaven behandeln könne, wie er wolle. Der Herr könne nämlich seinen Sklave peitschen, binden und sogar töten. Die anschließende Widerlegung des Dion stützt sich auf einige Fälle (Räuber-Gefangene; Richter-Angeklagte), bei denen die Misshandelten frei waren. Dass die Herren ihre Sklaven misshandeln, ist wohl wahr, aber das ist kein Merkmal der Sklaverei, weil auch Freie manchmal misshandelt werden.

Jetzt ändert sich der Blickwinkel. Philosophisch beschädigt die Misshandlung eines anderen den Täter selbst und seine Seele. Ein Herr, der seinen Sklaven peitscht, bindet oder tötet, beschädigt in der Tat nicht nur den Sklaven, sondern eben auch und vor allem sich selbst und seine Seele. Die Handlungsfreiheit des freien Mannes wird nun nach dieser moralischen Perspektive bemessen.

15, 2 οὐσίας ἀμελοῦντες

Wer sein Vermögen gut verwalten will und danach strebt, Geld anzuhäufen, sollte die Grenzen kennen und das gesunde Maß nicht überschreiten. Steuerpächter und Kuppler, die Dion im vorigen Paragraphen negativ gekennzeichnet hat, haben die Gier nach Geld gemeinsam (vgl. oben Anm. 14, 5). Dion geht es aber nicht darum, den Reichtum und den Besitz eines Vermögens an sich zu verurteilen. Der Reichtum, behauptet er in der 17. Rede, mache das Leben leichter und sorgenfrei, wenn er sich in Grenzen hält. Wenn man aber die Grenzen überschreite, bringe der Reichtum «mehr Sorgen und Kummer als Genuß [...] und schon mancher hat seinen großen Reichtum bereut oder gar wegen seines Reichtums auf das letzte bißchen verzichten müssen» (*or.* 17, 18).

Dass derjenige, der nach Geld strebt (φιλοχρήματος) und nach Ansicht Dions deswegen Opfer seiner Habgier (πλεονεξία) wird, Sklave ist, lässt sich aus anderen Stellen erschließen. Der Dämon der Habgier (*or.* 4, 91: ὁ φιλοχρήματος δαίμων) ist eines der drei Übel neben dem Dämon der Lust (*or.* 4, 101: ὁ δαίμων ἐκείνου τοῦ ἀνδρός, ὁ τὰ τῆς ἡδονῆς ἀναφαίνων) und dem des Ehrgeizes (*or.* 4, 116: τὸν φιλότιμον), die sowohl im zweiten Teil der 4. Rede *Von der Herrschaft*, als auch in der 17. und 80. Rede beschrieben werden.

In der 80. Rede personifiziert Dion die Habgier als eine Herrin, die ein Halsband aus Gold oder Silber in der Hand trägt und die sowohl die gewöhnlichen Menschen als auch die Könige über die ganze Erde und das Meer zerzt (*or.* 80, 12; s. dazu Berardi (1998) 43-44). In den Paragraphen davor spricht Dion von unzähligen unsichtbaren Ketten, die die Menschen fesseln, dabei immer zahlreicher und fester werden und die Menschen unfrei machen (s. *or.* 80, 7-8). In der 4. Rede *Von der Herrschaft* wird der Dämon der Habgier ausführlich charakterisiert. Er strebt nach Gold, Land und jeder Art Besitz. Er sieht alle argwöhnisch an, wittert überall Gefahr und misstraut jedem. Feindschaft, Hass und Verwünschungen sind ihm gleichgültig, er strebt nach Gold und sucht es überall, um Schande und Unrecht völlig unbekümmert. Es ist kein Wunder, dass Dion als Beispiel für Habgier König Dareios den Älteren angibt, der eigentlich kein König, sondern Sklave des Reichtums gewesen sei (*or.* 4, 91-98. Dazu s. Berardi (1998) 47). Dabei ist in Erinnerung zu behalten, dass Könige wie Dareios, Xerxes und der Großkönig auch in unserer Rede als Beispiele für Menschen angeführt werden, die absolute Macht und Freiheit besitzen, tatsächlich aber unfrei sind (s. §§ 8; 18 und Komm. z. St.). In der Erwähnung der Gestalt des Kupplers und des Zöllners (s. oben § 14) und in der Beschreibung von Menschen, die

durch schlechte Handlungen ihr Vermögen verprassen, spürt man ebenfalls das Echo seiner Kritik, die in anderen Reden viel stärker ausfällt.

15, 3-5 οὐ πάντα ταῦτα ἐπιζήμια τοῖς ποιούσιν ἔστιν; ... τὴν ψυχὴν τὴν αὐτῶν βλάπτονται

Dass es schlechter ist, ein Unrecht zu begehen, als es zu erleiden und dass, wer ein Unrecht begeht, durch seine eigene Handlung geschädigt wird, ist eine Lehre, die schon bei Platon vorkommt. Im *Gorgias* überzeugt Sokrates Polos davon (s. Platon *Gorgias* 474 c 4 – 476 a 2 und dazu Dodds (1959) 248-249; Friedländer (1964) 239-240; vgl. auch Platon *Gorg.* 508 d-e; *Crit.* 49 b; *Resp.* 366 e; 367 d).

Das platonische Urteil ist selbstverständlich ein moralisches Urteil. Wer ungerecht handelt und den Mitmenschen materielle Schädigungen verursacht, beschädigt vor allem sich selbst und seine eigene Seele: «Durch die Ungerechtigkeit hat die Seele das größte Übel» (*Resp.* 366 e: «τὸ μὲν μέγιστον κακῶν ὅσα ἴσχει ψυχὴ ἐν αὐτῇ»); «Ist es nicht schlecht und schändlich für den Täter, das Unrecht zu tun?» (*Crit.* 49 b: «ἀδικεῖν τῷ ἀδικοῦντι καὶ κακὸν καὶ αἰσχρὸν τυγχάνει ὃν παντὶ τρόπῳ»); s. dazu Friedländer (1964³) 161-162). Wer ein Unrecht begeht, kann manchmal der entsprechenden Strafe für seine Untat entgehen. Die eigentliche Strafe wird er aber in jedem Fall verbüßen: sein Unglück (s. Platon *Gorg.* 479 d-e). Die Strafe für einen unrecht Handelnden ist keine materielle, sondern eine moralische Strafe. Aus diesem Grund lässt sich Sokrates von Kriton nicht überzeugen, aus dem Gefängnis, wo er zu Unrecht eingesperrt worden ist, zu fliehen. Er bleibt seinen Prinzipien treu und tritt lieber dem Tod entgegen, als ungerecht zu handeln (vgl. Plato *Kriton*).

In seiner 3. *Diatriben* erklärt Musonius, dass auch die Frauen philosophieren sollten (s. dazu Wöhrle (2002b) 135-143) und beschreibt die Eigenschaften einer Philosophin: Sie ist gerecht, eine tadellose Lebenspartnerin, sie sorgt für Eintracht, kümmert sich um ihren Mann und die Kinder und ist frei von Gewinnsucht und Begehrlichkeit. «Wer könnte sich besser verhalten als eine Philosophin, die notwendigerweise, wenn sie wirklich eine Philosophin ist, Unrecht zu tun für viel schlimmer hält als es zu erleiden?» (Mus. *Diatr.* III, S. 11 Hense).

Wer schlecht handelt, begehe ein Unrecht, behauptet Musonius, wenn nicht an einem Mitmenschen, so doch an sich selbst, weil er schlechter und verachtenswerter als vorher sei (Mus. *Diatr.* XII S. 65 Hense; s. dazu van Geytenbeek (1963) 71).

Unrecht zu tun ist nicht nur moralisch verwerflich, sondern hat auch schlimme Folgen für den Täter: «Niemand kann ungestraft das Ungerechte tun» behauptet Epiktet in der 1. Diatribe des 4. Buches. «Und welche ist die Strafe des Herrn, der seinen Sklaven bindet? Was glaubst du?» «Eben das Binden.» (Epikt. *Diatr.* 4, 1, 119-120. S. dazu Wöhrle (2002a) 118-120. Vgl. noch Epikt. *Diatr.* 4, 5, 10: Die Ungerechtigkeit ist selbst ein großer Schaden für den unrecht Handelnden).

In der 10. *Diatribe* des 2. Buches führt Epiktet seine Gedanken zum Thema „Unrecht begehen“ genauer aus. Die Menschen, die gegen die Moral handeln, erleiden einen Verlust, obwohl die meisten einen solchen Verlust nicht bemerken. Die menschliche Mentalität ist im Wesentlichen praktisch orientiert und wenn man etwas Konkretes verliert, sei es Geld oder Grammatik- oder Musikkenntnisse, so bedauert man diesen Verlust. Wenn man aber das Schamgefühl, die Gemessenheit und die Sanftheit verliert, bemerkt man diesen Verlust nicht, doch er besteht! Wer einen liederlichen Lebenswandel führt, erklärt Epiktet, verliert sich selbst; ein Ehebrecher verliert in sich den bescheidenen, selbstbeherrschten und anständigen Menschen, den Bürger, den Nachbarn; der Zornige und der Furchtsame verlieren etwas anderes (Epikt. *Diatr.* 2, 10, 14-18). «Niemand ist ohne Verlust und Strafe schlecht», schließt Epiktet (Epikt. *Diatr.* 2, 10, 19; vgl. auch 3, 20, 9-11; 3, 24, 51). Man muss nicht nur einen materiellen, sondern auch und vor allem einen moralischen Verlust für einen Schaden halten: «Allein wo irgendein körperlicher Nachteil oder [einer] im Besitzum ist, dort ist der Schaden; wo er aber den Willen angeht, dort ist keiner?» (Epikt. *Diatr.* 2, 10, 27).

Wenn unrechtes Verhalten in sich selbst eine Strafe ist, stellt umgekehrt eine gute Handlung in sich selbst eine Belohnung dar. Mit der Übung der Tugend ist die höchste Freude und Befriedigung verbunden. Dieser Genuss ist aber nicht der Zweck, sondern ein notwendiger Begleiter des tugendhaften Handelns (s. Bonhöffer (1894) 8). Die Freude und die Befriedigung sind also die Belohnung für diejenigen, die das Gute tun. Es gibt nämlich, so Bonhöffer, «keine Belohnung der Tugend und keine Strafe der Sünden, die ausserhalb der Tugend und Sünde lägen» (Bonhöffer (1894) 9).

So wie die Überlegungen Epiktets sind auch die Gedanken Dions wahrscheinlich eine Frucht der Lehre des Musonius.

In den Paragraphen 15 und 16 unserer Rede kann man alle Aspekte des rechten und unrechten Handelns, die in den Schriften des Epiktet auftauchen, nachvollziehen:

- a. Unrecht zu tun ist schon eine Strafe für den Täter und niemand tut ungestraft etwas Schlechtes oder Schädliches (vgl. Epikt. *Diatr.* 2, 10, 14-19; 4, 1, 119-120. Eine Generation vor Epiktet hatte ein anderer Stoiker die gleiche Meinung vertreten. In einem seiner Briefe (*Ep.* 97, 14; vgl. auch *De ira* III, 26, 2) sagt nämlich Seneca, dass «die erste und größte Strafe der Sünder ist, dass sie gesündigt haben».
- b. Wenn jemand unrecht handelt, leidet nicht nur sein Vermögen oder sein Leib, sondern auch und vor allem seine Seele (vgl. Epikt. *Diatr.* 2, 10, 27).
- c. Ein tugendhafter Mensch tut notwendig das Rechte, das Nützliche und das Gute. Ungerecht zu handeln ist für ihn ausgeschlossen (vgl. Musonius *Diatr.* XVI, S. 87 Hense: «gut sein und Philosoph sein ist das Gleiche»: «τὸ δέ γε εἶναι ἀγαθὸν τῷ φιλόσοφον εἶναι ταῦτόν ἐστιν»; s. dazu Laurenti (1989) 2116).

15, 5 ἢ τὸ μέγιστον τὴν ψυχὴν

Dion hebt die Überlegenheit der Seele gegenüber dem Körper hervor. Diese besitzt bei den Stoikern der Kaiserzeit prinzipiellen Charakter. So ist bereits erörtert worden (s. oben Anm. 15, 2 und 3-5), welche Rolle die Körperpflege bei Musonius, Epiktet und Dion spielt. Die Gesundheit des Körpers sei demnach durchaus von Bedeutung und die körperlichen Übungen notwendig, sofern sie eine Wirkung auf die Seele hätten und nicht nur der Kräftigung des Körpers dienten. An vielen Stellen seiner Diatribe erwähnt Musonius das gegenseitige Abhängigkeitsverhältnis von Seele und Körper. Es wurde bereits erwähnt (s. oben, Anm. 15, 2 und 3-5), dass es Übungen gebe, die sowohl auf den Körper als auch auf die Seele wirkten. Durch solche Übungen werde nämlich nicht nur der Körper kräftiger, sondern auch die Seele. «Durch das Ertragen von Strapazen übt sie sich (die Seele) im Hinblick auf die Tugend, durch Entsagung der Lüste im Hinblick auf die Mäßigung» (Mus. *Diatr.* VI, S. 25, 12-14 Hense, dazu Laurenti (1989) 2116-2117). Wer seinen Körper beschädigt, beschädigt auch seine Seele. Dabei ist der Luxus nach Musonius schlimmer als eine Krankheit. Während die Krankheit nämlich nur den Körper schädigt, «verdirbt der Luxus beide, Körper und Seele, weil er im Körper Schwäche und Kraftlosigkeit, in der Seele Unbeherrschtheit und Feigheit stiftet» (Mus. *Diatr.* XX, S. 113, 7-9 Hense). Inwiefern die Gedanken des Musonius an dieser Stelle durch die kynische Philosophie geprägt sind, hat Laurenti schlüssig aufgezeigt (s. Laurenti (1989) 2118-2119). Auch das Essen, sofern es nicht einfach, sondern übermäßig ausfällt, schädige die Seele. Allzu feine Speisen, so Musonius, die eigentlich den Körper kräftigen müssten, seien zu vermeiden und man

müsse stattdessen eine einfache Ernährung vorziehen, «weil sie für die Mäßigung geeignet ist und zu einem tugendhaften Mensch besser passt» (Mus. *Diatr.* XVIII B, S. 104, 14-15 Hense).

Der Mensch bestehe aus Körper und Seele und müsse sich durch Übung um beide kümmern, vor allem aber um die Seele, die wichtiger als der Körper sei (s. Mus. *Diatr.* VI, S. 24, 9-13 Hense). Es gebe nämlich Übungen, die sich ausschließlich auf die Seele richten und die lehren, dass die scheinbaren Güter tatsächlich keine Güter sind und dass die scheinbaren Übel umgekehrt keine Übel sind (Mus. *Diatr.* VI, S. 25, 14-18 Hense).

Im Vergleich zu Musonius hebt sein Schüler Epiktet den Gegensatz zwischen Körper und Seele sowie die Überlegenheit der Seele stärker hervor (dazu s. Reale (1982), 343 Anm. 1). In einer der philosophischen Übung gewidmeten Diatribe kritisiert er die harten, körperlichen Übungen, die keinen Einfluss auf die Seele haben. «Nicht alles, was schwer und gefährlich ist, ist auch geeignet als Übung, sondern nur das, was dem Zweck dienlich ist. Was ist aber der Zweck? In Begehren und Vermeiden ungehindert sich bewegen» (Epikt. *Diatr.* 3, 12, 3-4). Diejenigen Übungen mögen als solche gelten, die den Körper kräftigen, die allerdings auch darauf abzielen, Begehren und Vermeiden zu trainieren (s. Epikt. *Diatr.* 3, 12, 16 und dazu Bonhöffer (1894) 61. S. noch Pohlenz (⁴1970) 336. Vgl. auch Epikt. *Ench.* 41 und dazu Hadot (2000) 123. Zu den seelischen Übungen bei Epiktet s. Wöhrle (2002a) 80-84).

Auch Dion ist der Meinung, dass die Handlungen des Menschen Auswirkungen auf den Körper und auf die Seele haben. Bei der Wahl einer Tätigkeit solle man diejenige auswählen, die den Körper nicht schädigt, sondern ihn pflegt; so werde auch die Seele daraus Nutzen ziehen. Der gute König, der eine Erholung von seinen Pflichten anstrebt, «hält die Jagd für die schönste Erfindung und an ihr hat er seine größte Freude. Dabei wird der Körper kräftiger, das Herz mutiger» (*or.* 3, 135).

Wenn es notwendig ist, den Körper durch Übungen gesund zu erhalten, ist Musonius zufolge allerdings die Seele mehr zu trainieren, da sie wichtiger als der Körper sei. In unserer Rede beabsichtigt Dion, die Überlegenheit der Seele gegenüber dem Körper hervorzuheben, indem er behauptet, dass die moralisch verwerflichen Handlungen der Menschen schädlich für den Körper, vor allem aber für die Seele seien. In der 77/78. Rede vertritt er die Meinung, dass eine verdorbene Seele viel schlechter als ein verdorbener und kranker Körper sei. Eine Seele wird «nicht durch Salben, Getränke oder irgendein

fressendes Gift, sondern von Unverstand, Schlechtigkeit, Ausschweifung, Neid, Kummer und zahllosen Begierden» verdorben (*or.* 77/78, 45).

16, 5-6 οὔτε Ἕλληνι οὔτε βαρβάρῳ οὔτε ὑπὲρ ὅτου τις τιμὴν δέδωκεν ἀργύριον;

Von Arnim erkennt an dieser Stelle eine Textlücke: «ut Graeco barbarus, ita illi qui pecunia emptus est, emptor vel dominus opposui debet» (Von Arnim (1896) im Apparat).

Meines Erachtens kann man allerdings die Lesart der Handschriften akzeptieren, ohne notwendigerweise eine Lücke zu vermuten. Griechen und Barbaren werden an dieser Stelle nicht entgegengesetzt. Durch das Syntagma «Griechen und Barbaren», bzw. «weder ein Grieche noch ein Barbar» bezieht sich Dion sehr oft (vgl. *or.* 1, 14; 1, 84; 3, 38; 4, 4; 4, 25; 9, 12; 12, 11; 12, 33; 12, 50; 12, 78; 31, 20; 32, 35; 38, 46; 45, 1; 49, 9; 55, 8; 56, 7) auf die Gesamtheit des Menschengeschlechtes (s. dazu Desideri (1978) 338 Anm. 13; Morocho-Gayo (1988), 253, Anm. 8).

Dion behauptet hier, dass die ethischen Regeln für alle Menschen gelten, und dass niemand ungestraft etwas Schlechtes tun kann. Diese Anweisung gelte auch für die Menschen, die als Sklaven gehalten werden, weil sie sich von den Griechen und den Barbaren, d.h. von den anderen Menschen, in nichts unterscheiden. Bezüglich der Moral seien alle Menschen gleich und folgten gleichen Regeln. Die Gleichheit aller Menschen wird auch in der darauf folgenden Aussage hervorgehoben, wenn Dion sagt, dass die entgegengesetzten Dinge, d. h. das Gute und das Nützliche zu tun, allen in gleicher Weise (πᾶσιν ὁμοίως) gestattet sei.

17, 1-7 ἄλλοι οὖν δοκοῦσί σοι πράττειν ... ταῦτα ποιεῖν;

Wie Del Cerro Calderón betont (Del Cerro Calderón (1989) 81, Anm. 6. Obwohl die Anmerkung sich auf den 18. Paragraphen bezieht, bin ich der Meinung, dass sie besser zum 17. Paragraphen passt), spiegelt diese Überlegung Dions den Optimismus der sokratischen Ethik wider, demzufolge derjenige, der ein Gesetz oder eine Anweisung kennt, notwendigerweise gemäß dieser Anweisung handelt.

Diese Gedanken des Sokrates erörtert Xenophon in einem Kapitel seiner *Memorabilia*, welches viele gedankliche Ähnlichkeiten mit diesem Paragraphen unserer Rede aufweist. «Darf man die Götter denn auf beliebige Art verehren? Nein, es gibt vielmehr Gesetze, nach denen man die Götter verehren soll. Wer diese Gesetze kennt, sollte der nun nicht auch wissen, wie man die Götter verehren muss? [...] Und wer also weiß, wie man die

Götter verehren muß, glaubt der wohl auch, daß man dies auf keine andere Weise tun darf, als wie er es weiß? [...] Verehrt aber jemand die Götter in anderer Weise, als wie er glaubt, es tun zu müssen? Ich glaube nicht, sagte jener. Wer also weiß, was im Hinblick auf die Götter den Gesetzen entspricht, der dürfte wohl auch die Götter den Gesetzen entsprechend verehren» (Xen. *Mem.* IV, 6, 2-3. Übers. P. Jaerisch).

Aristoteles erwähnt im 7. Buch seiner *Nikomachischen Ethik* die Meinung des Sokrates hinsichtlich des menschlichen Handelns. Wie kann unbeherrscht handeln, wer ein richtiges Urteil hat? «Nun, bei klarer Erkenntnis, so sagen manche, sei dies unmöglich, denn es sei unfaßbar, so meinte Sokrates, daß klare Erkenntnis (δεινὸν γὰρ ἐπιστήμης ἐνούσης) im Menschen sein und doch etwas anderes die Oberhand über sie gewinnen und sie wie einen Sklaven willenlos umherschleppen könne» (Arist. *Et. Nic.* VII, 1145 b 22-27. Übers. F. Dirlmeier. S. dazu Dirlmeier (1979) 477-478). Es gebe einige, fährt Aristoteles fort, die derselben Meinung wie Sokrates sind, und andere, die seine Ansicht bestreiten und die nicht zugeben, dass «niemand dem entgegen handle, wovon er gemeint hat, es sei richtig!» (Arist. *Et. Nic.* VII, 1145 b 33). Nur diejenigen, welche eine Erkenntnis (ἐπιστήμη) besitzen, die wissen, wie man moralisch korrekt handeln kann, die frei von Unverstand (ἄγνοια) sind, tun, was gerecht ist, d. h. was die Gesetze, die ethischen Regeln, vorschreiben. Es handelt sich um einen notwendigen Prozess. Der Weise, der die Erkenntnis besitzt, kann nichts anderes tun, als das, was die Moral vorschreibt.

Die Überlegungen über das Handeln der Menschen bilden den Kern, aus dem Dion seine Definition von ‚Freien‘ und von ‚Sklaven‘ ableitet. Man dürfe nicht tun, was böse, unpassend und unvorteilhaft ist, behauptet Dion und wer doch in dieser Weise handelt, wird bestraft. Das Gegenteil, d.h. was gerecht, vorteilhaft und gut ist, muss man tun. Nur die vernünftigen Menschen wissen allerdings, was verboten und erlaubt ist, und dürfen deshalb handeln, wie sie wollen. Da sie alles tun dürfen, was sie wollen, seien die Vernünftigen frei.

§ 18

Dion legt die seiner Meinung nach richtige Definition von Freiheit und Sklaverei dar: Freiheit ist das Wissen (ἐπιστήμη) von dem, was erlaubt und verboten ist, Sklaverei ist das Nichtwissen von beidem. Er zieht daraus sofort eine Schlussfolgerung: Nichts kann verhindern, dass der Großkönig ein Sklave ist, während andererseits nichts verhindern kann, dass ein anderer, der wie ein Sklave aussieht, frei ist. Im

weiteren Verlauf der Rede wird nicht mehr der Gegensatz Freie-Sklaven, sondern die These, dass der Großkönig Sklave sei, erörtert.

Dion versucht, durch Beispiele aus Geschichte und Mythologie seine Aussage zu beweisen, und verschiebt den Schwerpunkt der Rede auf das Problem der Freiheit bzw. Unfreiheit eines Königs.

Es handelt sich um ein von Dion auch in anderen Reden erörtertes Thema, so in der 6. Rede, in der die Freiheit des Kynikers Diogenes mit der des Perserkönigs verglichen wird. Hier stützt sich die Diskussion auf die äußeren Merkmale, die einen König von einem Sklaven unterscheiden könnten. Dion bemerkt, dass dieselben Merkmale (Tätowierung, Fesselung) sowohl einen Sklaven als auch einen König bezeichnen können, und stellt auf diese Art und Weise die Fähigkeit von äußeren Merkmalen in Frage, den Status einer Person zu definieren.

18, 2 und 3 ἐπιστήμην – ἄγνοιαν

Dion setzt an dieser Stelle die Begriffe ἐπιστήμη und ἄγνοια einander entgegen (einen Überblick zum Begriff ἐπιστήμη, der eine zentrale Rolle in der antiken Erkenntnistheorie spielt, bietet Hardy (2004) 856-868. Zum Begriff ἄγνοια s. oben Anm. 2, 8-10).

Obwohl der Gegensatz erst in diesem Paragraphen expliziert wird, stellt er den leitenden Gedanken in der ganzen Rede dar. Schon in der Einleitung hebt Dion hervor, dass die Menschen weder erreichen noch vermeiden können, was sie nicht wissen (ἀγνοοῦντες). Der Mangel an Wissen verführe die Menschen dazu, zu vermeiden, was sie am meisten schätzen, nämlich die Freiheit. Die ἄγνοια hindert, wie Dion durch das Beispiel des Wolfes und der Schafe eindeutig erklärt, die Menschen daran, Gut und Böse deutlich zu unterscheiden und zwingt sie, das Gegenteil von dem, was sie wollen und was ihnen nützlich ist, zu verfolgen (§ 2). Nachdem die beiden Gesprächspartner im rechtlich-sozialen Bereich keine allgemeingültige Definition für einen Sklaven oder einen Freien gefunden haben, verschiebt sich die Diskussion auf eine ethische Ebene und der Begriff ἄγνοια taucht wieder auf. Die Unvernunft bringt unvernünftige Menschen (ἀνοήτοις) dazu, Handlungen zu begehen, die ihren Körper, ihr Vermögen oder ihre Seele schädigen (§ 15). Im Paragraphen 17 taucht zum ersten Mal explizit der Gegensatz ἐπιστήμη – ἄγνοια auf. Die ἐπιστάμενοι, d.h. diejenigen, welche im Besitz der ἐπιστήμη sind, wissen, was erlaubt und verboten ist, und handeln gemäß diesen Prinzipien. Die ἀγνοοῦντες dagegen, Opfer der ἄγνοια, wissen nicht, was man tun und was man nicht tun darf und tun so, was sie nicht dürfen.

Was Bonhöffer für Epiktet und für die Stoiker hinsichtlich des Begriffes ἐπιστήμη (und ἄγνοια) hervorgehoben hat, lässt sich auch auf Dion anwenden. Folgendes muss allerdings nach Brancacci betont werden: «Dio can in no way be considered a systematic philosopher – indeed during the imperial period the notion itself of a systematic philosophy had lost force – or one who fully belonged to any given philosophical school» (Brancacci (2000) 259. Zu Dion als ‚Philosoph‘ s. vor allem die drei in dem Dion gewidmeten Sammelband (Swain 2000) enthaltenen Essays von Trapp, Brancacci und Brenk). Was Bonhöffer betont, ist Folgendes:

a. Die ἐπιστήμη ist nach Epiktet die höchste Stufe der Erkenntnis, die nur der Weise besitzt (s. Bonhöffer (1890) 183). In unserer Rede vertritt Dion dieselbe Meinung. Er sagt, dass die Weisen frei seien, weil sie wissen, was erlaubt und was verboten ist. Sie besäßen nämlich die ἐπιστήμη τῶν ἐφειμένων καὶ τῶν κεκωλυμένων.

b. Die beiden Gegenpole der Erkenntnis sind ἐπιστήμη und δόξα oder ἄγνοια (s. Bonhöffer (1890) 185). Den Gegensatz zwischen den Begriffen ἐπιστήμη und ἄγνοια in dieser Rede haben wir gerade hervorgehoben.

c. Epiktet bezeichnet mit ἐπιστήμη auch das produktive Wissen, das sowohl der Weise als auch der Unwissende besitzen kann. Er spricht z. B. von einer ἐπιστήμη τοῦ καθαρίζειν, τοῦ γράφειν (s. Bonhöffer (1890) 186). Auch Dion spricht von einer ἐπιστήμη περὶ τὸ μελωδεῖν (s. *or.* 77/78, 20), er nennt eine μουσικῆς ἐπιστήμη (s. *or.* 1, 8) und eine ἐπιστήμη βασιλική (s. *or.* 4, 27, 27 und 41; 49, 4. Zu bemerken ist, dass die ἐπιστήμη βασιλική den Königen von den Philosophen beigebracht wird; s. dazu Desideri (1978) 340 Anm. 25; 341 Anm. 34).

18, 1-3 τὴν ἐλευθερίαν χρὴ λέγειν ἐπιστήμην τῶν ἐφειμένων καὶ τῶν κεκωλυμένων

Dion ‚zitiert‘ die bekannte Unterscheidung, die Arrian am Beginn des Handbüchleins von Epiktet aufgestellt hat, die Unterscheidung zwischen den Dingen, die in unserer Gewalt stehen und denjenigen, die nicht in unserer Gewalt stehen. Dieser Unterschied taucht schon bei Musonius Rufus auf (*Mus. fr.* XXXVIII Hense; s. dazu Van Geytenbeek (1962) 49-50) und kommt mehrmals in den epikteteischen *Diatriben* vor.

«Die einen Dingen stehen in unserer Macht, die anderen nicht. In unserer Macht stehen Vorstellung, Antrieb, Wunsch, Aversion, mit einem Worte alles, was unsere Sache ist. Nicht in unserer Macht stehen dagegen unser Körper, unser Besitz, unser Ruf, unser Amt,

kurz alles, was nicht unsere Sache ist» (Epikt. *Ench.* 1, 1. Übers. Wöhrle). Es handelt sich um ein wesentliches Thema bei Epiktet, und nicht zufällig hat Arrian diese Überlegungen an den Beginn des Handbüchleins gestellt (s. dazu Pohlenz (1970) 330-332; Reale (1982) 7-11 und Hadot (2002) 37-41, der auf die anderen Stellen, an denen das Thema erörtert wird, hinweist). Der Weise, der Philosoph, weiß, was in seiner Macht steht, und handelt im Bereich dieser ihm gegebenen Möglichkeiten (s. dazu Fornaro (2009)). Die philosophische Bildung lehrt gerade, zu unterscheiden, dass «von dem, was ist, das eine bei uns steht, das andere aber nicht» (Epikt. *Diatr.* 1, 22, 10).

Auf die Überlegungen Epiktets bezieht sich Dion vermutlich auch in der 71. Rede, in der er darauf hinweist, dass es ein Anspruch der Philosophie sei, zu wissen, was möglich ist (τὸ δυνατόν; s. dazu Fornaro (2009), die auf den epikteteischen Hintergrund der Aussage hinweist). Wer diese wesentliche Unterscheidung kennt, wer durch eine philosophische Bildung erfahren hat, was in unserer Macht liegt und was nicht, ist frei, behauptet Epiktet. «Kann, wer nach etwas verlangt, über das andere verfügen, frei von Hinderungen sein? Nein. Kann er auch frei von Hindernissen sein? Nein. Also auch nicht frei» (Epikt. *Diatr.* 4, 1, 64). «Erinnere dich nur an das Allgemeine: Was ist mein? Was ist nicht mein? Was ist mir gegeben? [...] Hörtest du nicht oft genug, dass du das Begehren ganz aufheben musst, die Abneigung aber bloß auf das Freiwillige wenden, dass du alles aufgeben musst, den Leib, den Besitz, den Ruf, die Bücher, Lärm, Ämter, Amtlosigkeit? Denn zu welchem von diesen du dich auch neigst, so bist du ein Sklave, unterworfen, hinderbar, zwingbar, ganz von andern abhängig geworden» (Epikt. *Diatr.* 4, 4, 29, 33. S. dazu Reale (1982) 41-43; Long (2002) 185. Vgl. noch Epikt. *Diatr.* 1, 1, 21-24; 1, 12, 9; 2, 2, 1-5; 2, 2, 26; 3, 26, 35; 4, 7, 8-11; *Ench.* 14, 2 und dazu Hadot (2002) 79-80).

In diesem Sinn spricht der Kyniker Diogenes von der Freiheit: «Seitdem Antisthenes mich befreit hat, habe ich nicht mehr gedient. „Wie hat er ihn befreit? Höre, was er sagt“: er lehrte mich, was mein und nicht mein sei. Besitz sei nicht mein, Verwandte, Freunde, Ruf, gewohnte Orte, Gesellschaft, alles dieses sei fremd. Was ist also dein? Der Gebrauch der Vorstellungen» (Epikt. *Diatr.* 3, 24, 67-68. Zu Epiktet und dem Kynismus s. Billerbeck (1978) 1-9).

Die Freiheit eines Menschen wird nicht durch einen Vertrag oder durch die Unterordnung unter einen Herrn bestimmt, sondern durch (philosophische) Bildung erreicht, durch die der Mensch lernen kann, was ihm möglich und nicht möglich ist, was in seiner Gewalt ist und was nicht, was ihm erlaubt und was ihm verboten ist (zum Freiheitsbegriff bei Epiktet

s. D'Agostino (²1962) 92-119; Gretenkord (1981); Moreau (1984) 3-13; Chaumartin (1988) 10-17; Wöhrle (2002a) 32-37).

Antisthenes hat Diogenes durch die Philosophie befreit. Eine philosophische Bildung ist allen zugänglich und erlaubt es denjenigen, die sich ihr widmen, die Freiheit zu erreichen: «Man darf nicht den Vielen glauben, welche sagen, dass es nur Freien erlaubt ist, sich zu bilden; sondern vielmehr den Philosophen, welche sagen, dass nur die Gebildeten frei sind» (Epikt *Diatr.* 2, 1, 22).

Derselben Meinung wie Epiktet ist auch Dion. Wer ist frei? Nur derjenige, der eine ἐπιστήμη τῶν ἐφειμένων καὶ τῶν κεκωλυμένων besitzt, d.h. derjenige, der philosophisch ausgebildet ist, der den Unterschied zwischen dem, was ihm gehört und dem, was ihm nicht gehört, kennt und der weiß, was man tun darf (was gerecht, vorteilhaft und gut) und was man nicht tun darf (was böse, unpassend und unvorteilhaft ist).

18, 4 μέγαν βασιλέα

Der Perserkönig ist bei Dion Symbol für absolute Macht. Er ist einer der Tyrannen, «die über viele Städte und Völker und über unermäßliche Landstriche herrschen» (Dion *or.* 6, 56; s. dazu Von Arnim (1898) 261-262; Desideri (1978) 204; 244 Anm. 5; Desideri (1991a) 3901; Krapinger (1996) 138).

Auch in der 3. Königsrede wird die Größe des Reiches des Perserkönigs betont: «Du weißt doch wohl, mein Sokrates, daß er über den größten und schönsten Teil der ganzen bewohnten Erde herrscht. Denn abgesehen von Griechenland und Italien und einigen wenigen anderen europäischen Völkern hat er alles unter sich unterworfen [...] über all das ist er Herr, weshalb auch er allein Großkönig heißt» (Dion *or.* 3, 36-37).

Der Großkönig herrscht über ein endloses Land und besitzt einen riesigen Reichtum. Trotzdem scheint er nicht glücklich zu sein. «Dieser (der Großkönig) nämlich sei der unglücklichste von allen, weil er in einem so gewaltigen Reichtum Armut und Krankheiten fürchte und sich der Dinge, die krank machen, doch nicht enthalten könne» (Dion *or.* 6, 35; vgl. noch §§ 36-44; s. dazu Desideri (1978) 203). Das Glück eines Menschen und wohl auch eines Königs hängt nicht vom Besitz und von der Macht, d.h. nicht von externen Faktoren, sondern von seiner *διάνοια* ab. Deswegen behauptet Sokrates am Eingang der 3. Königsrede, dass er nicht sagen könne, ob er den Perserkönig für glücklich halte, weil er nie mit ihm zusammengetroffen sei und deshalb seine *διάνοια* nicht kenne (Dion *or.* 3, 1 und dazu Döring (1979) 104; vgl. auch Desideri (1978) 298; Brancacci (1980) 108-109;

Brancacci (1992) 3320). «Die Tyrannen werden vom größten Unglück bedrückt und glauben, im größten Glück zu leben [...] Diese Unwissenheit hat Gott ihnen aufgebürdet, damit sie die ständigen Züchtigungen überhaupt ertragen können [...] Sie leben noch um vieles freudloser als die, die heftig sich danach sehnen, zu sterben, den Tod indes fürchten sie aber so, als ob sie ein Leben voll Freude führten» (Dion *or.* 6, 45-47; s. dazu Brancacci (1980) 102-110).

Machtvoll, aber unglücklich und Sklave der Laster: Den Großkönig hält Dion für das Gegenbild eines guten Königs (s. vor allem *or.* 3, 25-31; 4, 46. Zur monarchischen Theorie bei Dion s. Valdenberg (1927) 142-162; Salmeri (1962) 114-126; Trisoglio (1972) 3-43; Moles (1990) 297-375; Salmeri (2000) 89-92).

Es ist mehrmals hervorgehoben worden, dass Dion, wenn er vom Perserkönig spricht, auf Domitian anspielt, auf den Kaiser, der wahrscheinlich für seine Verbannung verantwortlich war (s. dazu Von Arnim (1898) 261-262; Desideri (1978) 202; 244 Anm. 5; Moles (1978) 94; Brancacci (1980) 107-110; Krapinger (1996) 138). Auch in unserer Rede hat man versucht, hinter der Gestalt des Großkönigs Domitian zu sehen (s. Desideri (1978) 206).

Ich finde allerdings an dieser Stelle unserer Rede keine politische Polemik. Hier wird die Gestalt des Perserkönigs der des wahren Königs nicht gegenübergestellt. Seine absolute Macht wird nicht negativ gekennzeichnet. Bei der Wahl dieses παραδείγμα hat die soziale Stellung des Perserkönigs eine wichtige Rolle gespielt. Den Zuhörern war der König der Perser als Beispiel für unermessliche Macht bekannt. Seine Erwähnung könnte aber auch das traditionelle Klischee abrufen (Platon, Aristoteles, Euripides), nach dem alle Perser Sklaven sind, weil sie einem König unterworfen sind. Durch dieses Beispiel will Dion klar herausstellen, dass die soziale Stellung keine Rolle im Blick auf den Unterschied zwischen Freien und Sklaven spielt. Wenn sogar der Großkönig, ein Tyrann und mächtiger Herrscher, ein Sklave sein kann, muss man wohl erkennen, dass die Sklaverei und die Freiheit keine äußeren, sondern innere Merkmale sind.

Den Perserkönig erwähnen auch Philon von Alexandria und Epiktet in ihren Reden über die Freiheit als Beispiel für innere Unfreiheit. Philon nennt ihn neben Kroisos und Midas und hebt hervor, dass sie Sklaven seien, falls sie ἀνοήτοι sind (s. Philo *quod omn. prob.* 136). Epiktet behauptet, dass der Großkönig nicht frei sein könne, wenn er κακοδαίμων ist (s. Epikt. *Diatr.* 4, 1, 53. Zu bemerken ist, dass Epiktet im Unterschied zu Dion auch Beispiele aus der römischen Welt aufführt. So sei selbst ein Mann, der drei oder unendliche Male Konsul gewesen ist, ein Sklave, wenn er unwissend ist. S. Epikt. *Diatr.* 4, 1, 40 und 173).

18, 4 μέγαν, μεγάλην

Die Paronomasie, hier durch Zusammenstellung verschiedener Flexionsformen ein und desselben Adjektivs, ist ein beliebtes Stilmittel Dions (s. dazu Schmid (1887-1896) I, 171-172).

Die Paronomasie verstärkt die Aussage Dions. Die Größe eines Königs legt ebenso wenig wie die Größe seiner Kopfbedeckung Zeugnis von seiner Freiheit ab.

18, 5 τιάραν

Die Perser trugen von Jugend an auf dem Kopf eine Tiara, wie Herodot berichtet (s. Her. VII, 12; VII 61; vgl. auch Aesch. *Per.* 661-662). Den von Dion im Paragraphen 23 erwähnten Unterschied zwischen der aufrechten Tiara, die nur der Großkönig tragen durfte, und der normalen Tiara, welche die typische Kopfbedeckung des persischen Volkes darstellt, hebt Xenophon hervor (s. Xen. *Anab.* II, 5, 23; vgl. auch Her. VII, 61. Zur Tiara s. Hinz (1974) 786-796; Hirschmann (2002) 528).

Die Tiara ist bei Dion oft ein Zeichen der tyrannischen Macht (s. dazu Desideri (1978) 290; 339 Anm. 19), wie er in *or.* 13, 24 (s. dazu Verrengia (1999) 158); 1, 79 (Herakles trifft die Personifizierung der Tyrannis, die viele Tiaren, Kronen und Diademe auf dem Kopf trägt); 3, 41; 4, 25 und 61; 72, 3; 80, 13 erwähnt.

18, 9 πέδας πάνυ παχείας

Der Gegensatz zwischen dem Großkönig, der trotz seiner riesigen Macht ein Sklave ist, und einem Menschen, der zwar wie ein Sklave aussieht, dabei aber freier als der Großkönig ist, wird auch stilistisch hervorgehoben. Die Paronomasie (s. oben Anm. 18, 4) betont die Größe des Perserkönigs; mit einer Alliteration hebt Dion die Stärke der Fesseln eines Sklaven hervor. Zu bemerken ist auch die Wiederholung des Adverbs πάνυ, welches die Wirkung der genannten Stilmittel unterstreicht.

Zur selben Paronomasie bei Dion s. *or.* 30, 22 (πέδας ταύτας καὶ σφόδρα παχείας) und 79, 3 (ἐν παχείαις δεδέσθαι πέδαις).

§§ 19-21

Entsprechend der in den Augen Dions korrekten Definition von Freiheit und Sklaverei spricht nichts dagegen anzunehmen, dass der Großkönig ein Sklave ist und dass umgekehrt ein Mensch, der wie ein Sklave aussieht, freier als der Großkönig sein kann. Gegen diese Aussage könnte eingewandt werden, dass

es Merkmale gibt, die einen Sklaven kennzeichnen. Geprüft wird das mögliche Gegenargument, dass es doch merkwürdig sei, dass eine Person, die gefesselt ist, ein Zeichen trägt und in einer Mühle arbeiten muss, freier als der Großkönig sein soll. Dion argumentiert dagegen, dass die drei genannten Merkmale nicht nur für die Sklaven kennzeichnend seien und man vergleichbare auch für die Könige finden könnte. In Thrakien seien die adligen Frauen voll von Tätowierungen, der König der Mossynoiker wohne das ganze Leben auf einem Turm und dürfe nie herabsteigen, Kronos, der erste Götterkönig, sei von seinem Sohn gefesselt worden. Die ersten beiden Beispiele hat Dion der ‚Geschichte‘ entnommen (s. unten die entsprechenden Anmerkungen). Es handelt sich jeweils um exotische Beispiele, welche die Aufmerksamkeit der Zuhörer erregt haben dürften (s. dazu Korenjak (2000) 55). Das dritte Beispiel hat Dion dem Mythos entnommen. Da es sich um Dichtung und nicht um Geschichte handelt, verweist Dion auf den fiktionalen Charakter der Erzählung: εἰ χρῆ πιστεύειν Ἡσιόδῳ καὶ Ὀμήρῳ καὶ ἄλλοις σοφοῖς ἀνδράσιν.

§§ 19-23 Die äußeren Merkmale

Sklaverei und Freiheit sind nach Dion Frage einer inneren Haltung. Der soziale Status einer Person spielt in seinem Verständnis keine Rolle, und indem er die Werte der sozialen Stufenleiter umkehrt, kann er behaupten, dass der Großkönig Sklave und umgekehrt ein Sklave frei sein könne. Ebenso wenig wie Herkunft und Stand, die sonst eine besondere Bedeutung für die soziale Einstufung der Menschen haben, finden äußere Merkmale in dieser Konzeption einen Platz.

Um die Wertlosigkeit äußerer Merkmale aufzuzeigen, geht Dion schrittweise vor. Zuerst wendet er ein für die Diatribe typisches Verfahren an, indem er vortäuscht, den Einwand des fiktiven Gesprächspartners anzunehmen. Danach zeigt er, dass die drei von ihm genannten Merkmale nicht nur bei Sklaven, sondern auch bei Königen zu finden sein könnten, und schließt, dass daher die äußeren Merkmale wertlos für die Beurteilung eines Menschen seien. Obwohl Odysseus nämlich ein Bettler gewesen sei und bei den Freien gebettelt habe, sei er trotzdem König seines Hauses gewesen. Umgekehrt sei es dem Perserkönig sehr wichtig gewesen, als einziger eine aufrecht stehende Tiara zu tragen, er habe aber keinen Wert auf eine aufrechte Gesinnung (γνώμην ὀρθήν) gelegt. Die Menschen legen sich also nach Meinung Dions als Zeichen ihrer Würde Tiara, Diademe und Zepter zu (Tiara, Diademe und Zepter sind bei Dion Symbole der Tyrannis; s. *or.* 1, 79 und oben Anm. 18, 4), damit man sie als Könige erkennt, so wie die Eigentümer ihr Vieh mit Zeichen versehen, um es leichter erkennen zu können.

Dass die äußeren Merkmale einer Person und die Zeichen, die sie trägt, keine Bedeutung für ihren wahren Status haben, hebt Dion in seinen Reden oft hervor.

«Hast du nicht eben noch gesagt, der König brauche kein Zeichen?» fragt Alexander den Philosophen Diogenes in der 4. Rede *Von der Herrschaft*. «Gewiss», antwortet Diogenes, «keine äußerlichen wie Tiara und Purpur, denn die sind zu nichts nütze. Das natürliche Zeichen (τὸ δὲ ἐκ τῆς φύσεως) aber muß er auf alle Fälle an sich tragen» (Dion *or.* 4, 61). Das Gegenbild eines Königs ist, wie in unserer Rede, der Großkönig, der nach Diogenes nicht mehr König ist als sein kleiner Finger (s. Dion *or.* 4, 46).

So wie ein König lasse sich auch ein Weiser nicht anhand äußerer Merkmale erkennen. «Niemand aber soll glauben, ich dächte bei diesen Überlegungen über das Wesen des Philosophen an das Äußere oder an den Namen. Der Kenner urteilt über den Wein auch nicht nach dem Weinkrug, denn nur zu oft wird man in einem kostbaren Krug verdorbenen Wein aus den Spelunken finden. Genausowenig erkennt man den gebildeten Mann an seinem Äußeren» (Dion *or.* 49, 11). Diese auch in anderen Reden zu findende Kritik (vgl. z.B. *or.* 32, 7-11 und dazu Desideri (1978) 73-75) richtet sich gegen die falschen Philosophen, die nichts wissen und trotzdem wie wahre Philosophen gekleidet in vielen Städten predigen. Sie bringen die unkritische Menge dazu, über die Philosophen zu lachen. «Er (der Philosoph) bedarf keiner äußeren Zier, keiner fremden Ehre, keines Kopfschmuckes und keiner Federn» (Dion *or.* 77/78, 26. Zu den echten und falschen Philosophen bei den Autoren der frühen Kaiserzeit s. Fornaro (2009)).

Polemik gegen Menschen ohne Urteilskraft, die sich durch den Schein täuschen lassen, lässt sich auch in unserer Rede erkennen (s. den Vorwurf an die Menschen am Anfang der Rede und die starke Betonung auf οἱ δὲ im Paragraphen 22).

Auch Epiktet hebt in Bezug auf Freie und Sklaven die Wertlosigkeit äußerer Merkmale hervor. In seiner der Freiheit gewidmeten Diatribe behauptet er, dass man eine Person ‚Sklave‘ nennen müsse, selbst wenn vor ihr zwölf Likatorenbündel (Zeichen der konsularischen Macht) vorbeizögen (s. Epikt. *Diatr.* 4, 1, 57).

Der wahrhaft Freie ist frei in sich selbst. Er hat eine freie Seele, freie Gedanken, er kann tun, was er will, weil er weiß, was verboten und erlaubt ist, und braucht kein äußeres Zeichen, das seine Freiheit bestätigt.

19,2 ἔστιγμένος

Ein Zeichen auf der Haut – ‚Zeichen‘ sei hier als neutraler Begriff verstanden, der sowohl Brandmal als auch Tätowierung bedeuten kann – sei kein Merkmal, das einen Sklaven bezeichnet, behauptet Dion, weil die freigeborenen Frauen in Thrakien voller Zeichen seien und je zahlreicher und bunter diese Zeichen, desto höher seien sie angesehen. Sogar eine Königin sei in Thrakien mit solchen Zeichen markiert. Brandmarkung und Tätowierung gehören schon im Griechenland der klassischen Zeit neben Auspeitschen und Fesselung zu den am häufigsten genannten Arten der Sklavenbestrafung. Die Strafe drohte vor allem den wieder eingefangenen flüchtigen Sklaven (s. dazu Gärtner (1990) 106-109; Klees (1998) 193-197; Belege bei Habermehl (2006) 375). Als ausschließlich für Kriegsgefangene und Sklaven angewendete Strafe hatte die Tätowierung in Griechenland ein sehr negatives soziales Ansehen (s. dazu Gärtner (1990) 101-115).

«Es gab bei den Griechen zwei Methoden, den Sklaven dauerhaft an seinem Körper zu zeichnen, die Brandmarkung im eigentlichen Sinne (ἐγκαίειν, καυστηριάζειν) mittels eines glühenden Brandeisens (καυτήρ, χαρακτήρ) oder die Tätowierung (στίζειν) mit Hilfe von Stacheln und Nadeln (ῥαφίδες, περόναι, βελόναι)» (Klees (1998) 194). Da das Verb στίζω und das entsprechende Substantiv στίγμα auch Brandmarkung bedeuten können, ist eine Unterscheidung zwischen den beiden Methoden nicht immer möglich (s. dazu Klees (1998) 194; zu den Methoden der Tätowierung und der Brandmarkung in der Antike s. Perdrizet (1911) 54-98).

Auch bei den Römern fasste dieser Brauch Fuß (Belege bei Habermehl (2006) 376) und, wie bei den Griechen, wurden vor allem geflohene und wieder aufgegriffene Sklaven auf der Stirn mit einem στίγμα gezeichnet (s. dazu Bellen (1971) 23-28). Ein Zeichen auf der Stirn war ein gut sichtbares Mal, das weitere Fluchtversuche erschweren sollte.

Obwohl das Verb στίζω auch das Brandeisen meinen kann, hat Jones darauf hingewiesen, dass «the word originally and for most of antiquity meant something much less drastic than branding» (Jones (1987) 155). «Stigmata’ are almost always tattoo- and not brand-marks; the branding of animals is virtually never designated by *stigma* but by a word denoting a burn or a stamp; the branding of humans was exceptional, and is designated by the word *stigma* only rarely and at a comparatively late date» (Jones (1987) 140-141; zur Diskussion s. 141-155. Vgl. auch Perdrizet (1911) 54-98; De Foucault (1967) 182-186; Millar (1984) 128; Habermehl (2006) 375-377).

Jones weist darauf hin, dass auch in unserer Rede das Zeichen der Sklaven, wie das der Thrakerinnen, eine Tätowierung und nicht ein Brandmal ist (s. Jones (1987) 151). Dion verwendet nämlich dasselbe Verb und dasselbe Substantiv, um beide Zeichen zu beschreiben. Mit στίζω meint er das Zeichen der Sklaven, mit dem gleichen Verb (ἐστιγμένην) und dem einschlägigen Substantiv (στιγμάτων, στίγματα) das Zeichen der Thrakerinnen und ihrer Königin.

Wenn das στίγμα, das einen Sklaven kennzeichnet, allerdings noch Zweifel aufwirft und sich nicht eindeutig als Tätowierung verstehen lässt, handelt es sich im Falle der Thrakerinnen sicherlich um eine Tätowierung und nicht um Brandmarken. Zahlreiche archäologische Belege, besonders Werke griechischer Vasenmaler des ausgehenden 6. und des 5. Jahrhunderts, zeigen Thrakerinnen, die ihre ethnische Kennzeichnung in der andersartigen Haartracht und besonders in der von den Griechen nie praktizierten Sitte der Tätowierung haben (s. dazu Zimmermann (1980) und unten Anm. 19, 5).

Kann man daraus schließen, dass es sich in beiden Fällen um eine Tätowierung handelt, oder muss man vorsichtiger sein und davon ausgehen, dass das Zeichen der Sklaven sowohl eine Tätowierung als auch ein Brandmal sein kann? Die Parallele zwischen dem ‚sklavischen‘ und dem ‚thrakischen‘ Zeichen ist in beiden Fällen sinnvoll. Man kann hier nur darauf hinweisen, dass Dion im 22. Paragraphen von der Brandmarkung von Tieren spricht. Er weist darauf hin, dass die Könige sich als Zeichen ihrer Würde Diademe, Zepter und Tiaren anlegen, so wie die Eigentümer ihr Vieh mit Brandzeichen versehen, um es leichter erkennen zu können. Mit dem Substantiv χαρακτῆρ, nicht aber mit dem Begriff des στίγμα, bezeichnet Dion hier das Brandzeichen (s. dazu Jones (1987) 151-152).

19, 2 ἐν μυλῶνι ἀλῶν

Die Arbeit in einer Mühle stellte eine typische Bestrafung für Sklaven dar (s. dazu Hug (1933) 1067-1068; Kiechle (1969) 100; Millar (1984) 143-144; Backhaus (1989) 321; Albrecht (1999) 352; Weeber (2000) 198-199; Knoch (2005) 154).

Ob die Sklaven die harte und schwere Arbeit eines Tieres (eines Esels oder eines Pferdes; s. dazu Kiechle (1969) 100 Anm. 7 und 8; Klees (1998) 191), d.h. die Bewegung der Mühlsteine in den *mola iumentaria* oder *asinaria* (s. dazu Weeber (2000) 199) verrichten mussten, ist fraglich. Aus ökonomischen Gründen – die Verwendung von Eseln und Pferden sei nämlich günstiger gewesen – hält Moritz es für unwahrscheinlich, dass die Sklaven für das Bewegen der Mühlsteine verantwortlich waren (s. Moritz (1958) 99-100).

und vgl. 67-73; s. auch Kiechle (1969) 100-101; Thompson (2003) 188-193; Knoch (2005) 154. S. dagegen Klees (1998) 191 Anm. 126, der betont, dass unsere Quellen nichts Konkretes zu dieser Sklavenarbeit enthielten und dass die ökonomischen Gründe nicht beweiskräftig seien. Zu den verschiedenen Arten von Mühlen im Römischen Reich s. Hug (1933) 1064-1072; Albrecht (1999) 352-354; Weeber (2000) 197-20; Baatz (2000) 430-435). Wegen der harten Arbeitsbedingungen handelte es sich um eine von den Sklaven sehr gefürchtete Strafe. Die Mühle war nämlich «a place where persons were restrained either by fetters or by being locked in, or both, and from which escape would be difficult» (Millar (1984) 143). Neben der harten Arbeit und der Fesselung muss hier oft die Peitsche zur Anwendung gekommen sein (s. Klees (1998) 190).

Diese Strafe wurde bereits in klassischer Zeit in Griechenland angewandt. Klees verweist hierzu auf Lysias und Aristophanes (s. Klees (1998) 189-191).

Das älteste römische Zeugnis einer solchen Strafandrohung für einen Sklaven kommt in der *Asinaria* des Plautus vor (s. Pl. *Asin.* 708-709 und dazu Moritz (1958) 67-73; Kiechle (1969) 99-101).

Ein Bild der erbärmlichen Lebensumstände von Mühlensklaven bieten die *Metamorphosen* des Apuleius: «Gute Götter, welch elende Menschlein gab es dort: ihre ganze Haut mit graublauen Striemen gezeichnet, ihr zerschundener Rücken mit zerschlissenen Lumpen mehr behangen als bedeckt, einige überhaupt nur mit einem winzigen Lappen in der Schamgegend; und alle waren so bekleidet, daß man ihre Körper durch die Fetzen hindurch sah; ihre Stirn war mit Buchstaben tätowiert, ihr Haar halbrasiert, ihre Fußgelenke steckten in Eisenringen; sie waren häßlich vor Blässe, ihre Augenlider infolge des Rauch- und Mehlstaubs Faustkämpfern vergleichbar, die am ganzen Körper staubbedeckt kämpfen» (Apul. *Met.* 9, 12. Übers. nach Eck-Heinrichs. S. dazu Hijmans et al. (1995) 118-124; Bradley (2000) 117).

19, 3-6 ἐν Θράκη γέγονας; ... ἐκ βελτιόνων δοκῶσι;

Dass die Tätowierung bei den Thrakern üblich war, lässt sich sowohl anhand archäologischer Funde als auch anhand literarischer Quellen feststellen. Den griechischen Vasenbildern, die tätowierte Thrakerinnen darstellen, hat K. Zimmermann eine ausführliche Untersuchung gewidmet (s. Zimmermann (1980) 163-196; vgl. auch Wolters (1903) 265-273). Die Darstellungen von thrakischen Frauen auf den nahezu 40 von ihm untersuchten Gefäßen oder Fragmenten geben uns Auskunft darüber, an welchen

Körperteilen verschiedene Tätowierungen angebracht wurden. «In der Hauptsache finden sie sich an den Armen, wobei der Innenseite ein gewisser Vorzug gegeben wird, häufig an den Beinen, soweit diese vom Gewand unbedeckt bleiben (Knie bis Unterschenkel), bisweilen auch am Fußrücken und an der Vorderseite des Halses, ganz ausnahmsweise im Gesicht» (Zimmermann (1980) 183-184; zu den verschiedenen Figuren der Tätowierungen s. Zimmermann (1980) 184-185).

Den ersten Hinweis auf die Tätowierung der Thrakerinnen in einer literarischen Quelle findet man bei Herodot. Im 5. Buch seiner *Historien* berichtet er, dass es bei den Thrakern als vornehm gelte, Tätowierungen auf der Haut zu haben und wer sie nicht aufweisen könne, gehöre nicht zum Adel (s. Her. V, 6 und dazu How-Wells (1928) II, 2-3; Zimmermann (1980) 186; Jones (1987), 145). Auch in den *Dissoi Logoi* wird hervorgehoben, dass «bei den Thrakern die Tätowierung der Mädchen ein Ornament ist, bei den anderen Völkern ist aber die Tätowierung eine Strafe für die Verbrecher» (VS 90, 408, 14-15: τοῖς δὲ Θραξὶ κόσμος τὰς κόρας στίζεσθαι· τοῖς δ' ἄλλοις τιμωρία τὰ στίγματα τοῖς ἀδικέοντι).

Aus zwei Passagen aus Herondas und Klearchos läßt sich erschließen, dass es bereits in der Antike möglich war, in verschiedenen Farben zu tätowieren (in den dichromatischen rotfigurigen Vasen ist selbstverständlich die Vielfältigkeit der Farben nicht erkennbar). Herondas erzählt, dass ein gewisser Kosis mit vielen Nadeln (ῥαφίδας) eine farbige (ποικίλου) Tätowierung erzeuge (Her. V, 65-67. Dazu v. Terzaghi (1940) 110; Zimmermann (1980) 186 Anm. 60; vgl. auch Klearchos fr. 8 = FHG ed. Müller II, 306).

Dion hat sich also an dieser Stelle auf eine recht bekannte Tatsache berufen, die er allerdings in gewisser Weise übertreibt (auf eine überzogene Deutung seiner Quelle hat auch Desideri (1978) 247 Anm. 23 hingewiesen). Die freigebohrenen Thrakerinnen waren sehr wohl tätowiert und dieser Schmuck war ein Zeichen ihrer Vornehmheit. Die Übertreibung besteht in der Hervorhebung des Umstandes, dass die Vornehmheit der Thrakerinnen von der Zahl und der Buntheit der Tätowierungen abhängt.

Die Sache wird auch noch durch Zusammenstellung verschiedener Flexionsformen ein und desselben Adjektivs (βελτίους – ἐκ βελτιόνων) unterstrichen. Zu der Paronomasie bei Dions s. oben, Anm. 18, 4.

Wenn man ferner bedenkt, dass es sowohl in Griechenland als auch in Rom viele thrakische Sklaven gab (trotz der wenigen Quellen über den Sklavenhandel in der Antike s. die interessanten Überlegungen von Finley (1960) 51-59; vgl. auch Beauchet (1897) II, 420;

Klees (1998) 234 Anm. 106; Andreau/Descat (2006) 86-88; Fischer (2010); zu den Sklavinnen aus Thrakien bei Aristophanes s. Ehrenberg (1968) 178), liegt es nahe, dass dieses Beispiel für das Publikum von einiger Wirkung war.

20, 1-3 σὺ τοίνυν οὐδὲ περὶ ἐκείνου τοῦ ἔθνους ... καταβῆναι ἀπὸ τοῦ πύργου; Dion bezieht sich an dieser Stelle auf den König der Mossynoiker. Dieses Bergvolk lebte in den Gebirgen an der südöstlichen Küste des Schwarzmeeres (s. dazu Schachermeyr (1933) 377; Olshausen (2000) 419) in «Hügelsiedlungen, welche aus mehrstöckigen, turmartigen Holzbauten (μόσσυες, μόσυες) bestanden» (Schachermeyr (1933) 378). Vom Namen ihrer Siedlungen leitet sich der Name des Volkes her (s. Xen. *Anab.* V, 4, 26; Apoll. *Argon.* II, 105-1017).

Xenophon berichtet, dass ihr König im höchsten Turm wohnte und auf öffentliche Kosten ernährt wurde, jedoch das ganze Leben seine Residenz dort haben musste und seinen von Wächtern umgebenen Bau nie verlassen durfte (s. Xen. *Anab.* V, 4, 26; vgl. auch Diod. *Bibl.* 14, 30, 6-7. Weitere Quellen bei Schachermeyr (1933) 378).

Dass Dion den Namen des Volkes nicht nennt, ist nicht ungewöhnlich. Die Geschichte des Königs der Mossynoiker war so bekannt, dass jeder Zuhörer die Anspielung erkennen konnte. Es handelt sich um eine der verschiedenen textuellen Strategien, «mit denen Autoren der zweiten Sophistik die Sympathie ihres Publikums zu gewinnen versuchen, indem sie ihm Gelegenheiten zur Aktivierung seiner Bildungkenntnisse anbieten» (Schmitz (1997) 171).

20, 1 und 3 ἀκήκοας / ἀκηκόεις

Die Verwendung des Verbs ἀκούω in Bezug auf die Geschichte des Königs der Mossynoiker (und auf die Episode des Odysseus; s. unten § 22) lässt an eine mündliche Rezeption der Literatur in einer Zeit, in der Schriftlichkeit gleichwohl weit verbreitet war, denken.

In der 18. Rede, in der die wichtigsten Autoren für einen politischen Menschen genannt werden, schreibt Dion: «Ich würde sie (Menander und Euripides) nicht selbst lesen, sondern mir vorlesen lassen von Leuten, die gut und angenehm, zumindest aber ohne die Ohren zu beleidigen, deklamieren können: man vermag nämlich besser aufzupassen, wenn man selbst der Mühe des Lesens enthoben ist» (Dion *or.* 18, 6. Zu dieser Passage s. Billault (2004) 513-514, der betont, dass das Hören und das Diktieren von Texten wichtige

Übungen für einen politischen Redner waren). Auch Desideri hebt hervor, dass zur Zeit Dions die öffentliche Lesung ein wichtiges Phänomen gewesen sei. Eine öffentliche Lesung sollte, auch im Schulgebrauch, ein kommunikatives Verhältnis zwischen Menschen herzustellen. «Attraverso l'interpretazione di un artista o di un semplice lettore, testi del passato e del presente entrano nella comunicazione orale, affiancando i tipi di prestazione che comunemente sfruttano questo canale: conferenze sofistiche, esibizioni canore, comizi di piazza» (Desideri (1991b) 3921. Hinsichtlich der Rezeption der Dichtung s. Gangloff (2006) 58).

20, 4 und 6 περιειργμένον / περιελαύνων

Beide Verben sind *hapax* bei Dion. Durch die Paronomasie gelingt es Dion, nicht nur bildlich, sondern auch sprachlich den Gegensatz zwischen dem bewegungslosen König der Mossynoiker und dem sich frei bewegenden Perserkönig hervorzuheben.

21, 2-6 ἐπεὶ ὁ γε τῶν θεῶν βασιλεὺς ... ὡς βασιλικά καὶ συμφέροντα

Bei der Darstellung des dritten Merkmals, das sowohl einen Sklaven als auch einen König kennzeichnen kann, lassen sich einige rhetorische Elemente finden, die in der Redepraxis der Zweiten Sophistik weit verbreitet waren, wenn die Redner ein mythisches oder historisches παράδειγμα einführen wollten. Es sind dies: 1. Die erst spätere Nennung oder sogar die Nichtnennung der Protagonisten der erzählten Geschichte; 2. Der freie Umgang mit mythischen und historischen Stoffen.

Zu 1. Es handelt sich an dieser Stelle um die Geschichte des Zeus, der den Thron seines Vaters Kronos raubt. Der Name des Kronos wird erst im zweiten Teil des Paragraphen erwähnt. Am Anfang wird er «der erste und älteste König der Götter» genannt. Die Zuhörer werden auf diese Art und Weise herausgefordert, die Gottheit vor der Nennung ihres Namens zu erkennen. Dass dieses Vorgehen typisch für die *Göttergespräche* Lukians ist, hat Schmitz vorbildlich gezeigt (s. Schmitz (1997) 171). Zeus, der seinen Vater fesselt, wird nicht genannt. Von ihm sagt Dion nur, dass er kein Feind (ἐχθροῦ) des Kronos, sondern der gerechteste und freundlichste (φιλτάτου) Gott sei. Den Zuhörern ist natürlich klar, dass es sich hier um Zeus handelt. Das gleiche Verfahren verwendet Dion auch im Fall des Königs der Mossynoiker (s. oben Anm. 20, 1-3).

Zu 2. Es ist schon betont worden, dass Dion frei mit den mythischen und historischen Stoffen umgeht (s. oben Anm. 8, 3-10). In diesem Fall erzählt er nur das Wesentliche des

Mythos': Kronos, der erste Götterkönig, wurde von seinem Sohn gefesselt. Dass die Fesselung der Kernpunkt der Geschichte des Thronraubs ist, zeigen auch einige Stellen bei Lukian, der die gleiche Geschichte auf dieselbe Art und Weise zusammenfasst (s. Luk. *De salt.* 38; *De astr.* 21; *Sat.* 5).

Die Ereignisse rund um die Geburt des Zeus, seine Erziehung auf Kreta, der zehnjährige Krieg gegen seinen Vater und der Sieg des Zeus (s. Hes. *Tb.* 453-506, 851; Ps. *Apoll. Bibl.* I, 1, 4-6; vgl. Hom. *Il.* 8, 479-481; 14, 203-204, 274 wo Kronos sich im Tartaros befindet) waren allseits bekannt und Dion spart sich die Wiederholung.

21, 3 Ἡσιόδῳ

Die Werke Hesiods (Dion hatte wie Plutarch keinen Zweifel daran, dass Hesiod neben den *Werken und Tagen* auch die *Theogonie* und den *Frauenkatalog* verfasst hatte) spielen keine große Rolle bei Dion (s. dazu Valgimigli (1912) 49-50; Gangloff (2006) 34). Im gesamten *corpus* kann man nur 9 Bezüge auf Hesiod finden (s. Gangloff (2006) 34). Üblicherweise zieht Dion den Prolog der *Theogonie* in Betracht und ist an dem Verhältnis zwischen Dichter und Musen interessiert. In der 77. Rede (die erste Rede *Vom Neid*) erörtert er den Vers 25 der *Werke und Tage* («καὶ κεραμεὺς κεραμεῖ κοτέει καὶ τέκτωνι τέκτων»): «und so grollt der Töpfer dem Töpfer und der Zimmermann dem Zimmermann»). In unserer Rede allerdings bezieht er sich auf einen in der *Theogonie* behandelten Mythos: Die Machtübernahme des Zeus auf Kosten des Kronos.

21, 3 Ὅμηρῳ

Homer ist der am weitesten häufigsten angeführte Autor im *corpus dionaeum*. Gangloff hat errechnet, dass «sur les 377 références mythiques, 193 renvoient à l'œuvre d'Homère, soit 51,2%» (Gangloff (2006) 31. Zu Homer bei Dion s. Olivieri (1898) 568-607; Drules (1998) 59-79; Saïd (2000) 161-186; zu den Homerzitatzen bei Dion mit einem Fokus auf die 7. Rede s. Milazzo (1980) 459-475; zur moralischen Exegese von Homer s. Affholder (1966-1967) 287-293). Einen ähnlichen Prozentsatz kann man auch bei Lukian feststellen (s. dazu Householder (1941) 44).

Der hohe Stellenwert, den Homer bei Dion einnimmt, erstaunt nicht: der Dichter (bei Dion wie auch bei Plutarch und Lukian wird Homer oft ὁ ποιητής genannt. S. dazu Bouquiaux-Simon (1968) 39-41; Kindstrand (1973) 14-15, 100) hatte eine Vorzugsstellung in der antiken Erziehung (s. dazu Marrou (1965) 244-245) und wird bei allen Autoren der

frühen Kaiserzeit oft erwähnt und zitiert (grundlegend bleibt Kindstrand (1973); zu Homer bei Plutarch s. D'Ippolito (2004) 11-35; D'Ippolito (2007) 59-84, der Plutarch mit Dion vergleicht; zu Homer bei Maximus von Tyros s. Napolitano (1974-1975) 81-103; zu Homer bei Lukian s. Bouquiaux-Simon (1968)).

In der 18. Rede gehört Homer natürlich zum für einen Politiker empfehlenswerten Autorenkreis und wird als Anfang, Mitte und Ende (πρώτος καὶ μέσος καὶ ὕστατος) der Erziehung bezeichnet (Dion *or.* 18, 8).

Das Interesse aber, das Dion für Homer zeigt, geht über bloße Zitate, Bezugnahmen und Anspielungen hinaus. Fünf seiner Reden widmet er der Diskussion einiger Episoden aus der *Ilias*. In der 11. Rede etwa stellt er die Historizität der *Ilias* in Frage und behauptet, dass die Dinge sich völlig konträr abgespielt hätten; die 56. (*Agamemnon*), 57. (*Nestor*), 58. (*Achill*), und 61. (*Chryseis*) Rede sind der ethischen Auslegung homerischer Gestalten gewidmet; die 53. Rede (*Homer*) ist eine Lobrede auf den Dichter (s. dazu Fornaro (2002b) 83-104). Dion kennt das Urteil Platons zu Homer, das zu seiner Vertreibung aus dem idealen Staat führte, und er bezieht gegen diese Polemik Stellung, indem er am Ende der 11. Rede Homer verteidigt, der sich durch Lügen den Griechen seiner Zeit habe nützlich machen wollen (s. dazu Fornaro (2000) 263-265).

Ferner soll Dion nach der *Suda* eine Abhandlung in vier Büchern mit dem Titel *Für Homer gegen Platon* (ὑπὲρ Ὁμήρου πρὸς Πλάτωνα; s. *Suda*, s.v. Δίων, ὁ Πασικράτους (n. 1240) II, S. 117 Adler) verfasst haben, in der er wahrscheinlich den antiken Konflikt zwischen Dichtung und Philosophie erörterte. Auf dieses Werk bezieht er sich vermutlich in der 53. Rede, wenn er sagt, dass man für ein solches Thema (die Kritik Platons an Homer) «eine andere, umfassendere, ausführlichere und nicht einfache Rede» benötige (Dion *or.* 53, 3). Schon Hagen hatte diese Stelle in Zusammenhang mit der Schrift ὑπὲρ Ὁμήρου πρὸς Πλάτωνα gebracht (s. Hagen (1887) 68). Die starke Verbindung zwischen beiden Werken ist dann von Valgimigli hervorgehoben (s. Valgimigli (1912) 4-5) und auch in späteren Studien immer wieder betont worden (s. Brancacci (1985) 256; Fornaro (2000) 264).

21, 3 εἰ χρὴ πιστεύειν

Dion unterstreicht mit diesem hypothetischen Nebensatz das dritte äußere Merkmal, die Fesselung, die nicht nur bei den Sklaven, sondern auch bei einem König feststellbar sei. Es handelt sich hier, im Unterschied zu den ersten beiden παραδείγματα, um ein mythisches Beispiel.

Gleiche oder ähnliche hypothetische Aussagen kommen in Bezug auf mythische Erzählungen auch in anderen Reden vor. «εἰ χρὴ πιστεύειν τῷ μύθῳ» («Wenn man dem Mythos Glauben schenken darf») behauptet er in der 71. Rede (§ 6) hinsichtlich des Mythos von Ikaros; «εἰ ἀληθὴς ὁ κατ'αὐτὸν μύθος» («Wenn sein Mythos wirklich wahr ist»), sagt er in Bezug auf den Orpheus-Mythos in der 77./78. Rede (§ 19); «εἰ δ'οὖν τις συγχωρήσειεν ἀληθῆ τὴν δόξαν εἶναι ταύτην» («Wenn man annehmen wollte, dass die allgemeine Auffassung richtig ist»), stellt er im Hinblick auf die Freundschaftsverhältnisse zwischen Orestes und Pylades, Theseus und Perithoos, Achilleus und Patroklos in der 74. Rede (§ 28) fest.

Dion unterscheidet an dieser Stelle deutlich den Mythos von der Geschichte (eine solche Unterscheidung findet man auch in anderen Reden, wie Desideri (1978) 509-510 Anm. 7 hervorgehoben hat). Wenn man einerseits der Geschichte Glauben schenken dürfe, seien andererseits die Mythen eine menschliche und poetische Erfindung und besäßen deshalb keinen historischen Wert. «Daß Homer über die Götter kein wahres Wort gesagt hat, gibt praktisch jedermann zu», betont Dion in der 11. Rede (§ 27).

Dieselbe Meinung vertritt auch Plutarch. In *De audiendis poetis* rät er davon ab, die Dichtung den Jungen beizubringen, bevor sie überzeugt sind, dass die Dichter viele Lügen erzählen (Plut. *De aud. poet.* 16 B). Plutarch hegt wie Dion keinen Zweifel am pädagogischen Wert der Dichtung. Sie trage, wie die Geschichte, zur moralischen Bildung der Menschen bei. Wenn man die negativen Beispiele aus der Geschichte nicht übergehen dürfe, müsse man auch die unmoralischen Stellen der Dichtung in Betracht ziehen. Man dürfe allerdings die Dichter in der Schule nur dann lesen, wenn der Lehrer die Schüler zur richtigen Deutung schwieriger Passage führe (s. Plut. *de aud. poet.* 15 A und dazu Bechis (1977) 248-249. Leitmotiv des plutarchischen Werkes ist die Lesung der Dichter unter moralischen Aspekten, s. dazu Valgiglio (1967) 337-348).

Wie ein Lehrer führt Dion an dieser Stelle seine Zuhörer zur Deutung des Mythos vom Thronraub. Dion ist bekannt, dass dieser Mythos von Platon als unmoralisch angesehen wurde. Im *Staat* heißt es, dass «des Kronos Taten und was ihm wieder von seinem Sohn begegnet ist, auch wenn es wahr wäre, unverständigen und jungen Leuten nicht so unbedacht erzählt werden, sondern am liebsten verschwiegen bleiben sollte» (Pl. *Rep.* 377 b; auf diese Kritik spielt Dion in der 11. Rede an, s. dazu Fornaro (2000) 263-265). Die Geschichte von Kronos und Zeus wird von Dion auch als Beispiel für Erzählungen erwähnt, denen die Menschen Glauben schenken: «Aber warum von menschlichen Dingen

reden, wenn man einen glauben machen will und die Behauptung wagt, Uranos sei von Kronos und Kronos von Zeus entmannt worden. Aber so ist es nun einmal: Hat jemand erst eine unsinnige Meinung angenommen, hält er es für unsinnig, nicht mehr an sie zu glauben» (Dion *or.* 11, 147).

Wenn die Mythen keine Wahrheit enthalten und dazu beitragen, dass falsche Vorstellungen sich im Gedächtnis der Menschen verwurzeln, warum hat Dion dann im Gegensatz zu Platon die Verwendung der Mythen nicht verurteilt? In welcher Art und Weise sind Mythen nützlich für die Menschen?

Die Verwendung einer mythischen Erzählung wird in unserer Rede gerechtfertigt, weil Dion seine Rezipienten zur korrekten Deutung der Geschichte führt. Die Handlungen des Zeus, der das elementarste Gebot des kindlichen Gehorsams gegen die Eltern verletzt habe, werden in dieser Rede ironisch interpretiert und kommentiert (s. oben Anm. 21, 2-6). Tatsächlich ist Zeus weder ein gerechter (er hat gegen seinen Vater gehandelt) noch ein freundlicher Gott. Die Handlungen des Zeus sind in diesem Fall weder königlich noch nützlich. So rettet Dion eine Episode, die bei Platon die Vertreibung Homers aus dem idealen Staat verursacht hatte.

Auch in der *Trojanischen Rede*, in der Dion den Inhalt der *Ilias* völlig umkehrt, verfolgt Dion das Ziel, die Immoralität einiger Passagen zu kaschieren (diesen Aspekt hat Fornaro (2002a) 559-560 hervorgehoben).

Variationen in der Lesung einzelner Episoden kann man in anderen Reden finden. In der 23. Rede ändert Dion die Deutung eines Teils des Argonautenmythos, indem er erzählt, dass die Männer, die in Kolchis aus den von Jason gesäten Drachenzähnen entstanden seien, sich gegenseitig aus Freundschaft und nicht aus Feindschaft getötet hätten (s. Dion *or.* 23, 4. Zu weiteren Änderungen der traditionellen Mythen s. Desideri (1978) 491-503, der die didaktische Intention der dionischen Methode herausstellt; Gangloff (2006) 244-245).

Die Modifizierung der Deutung eines Mythos ist für Dion eine gerechtfertigte Handlung. Die Bearbeitung des mythischen Stoffes durch die Philosophen erklärt er ausführlich in der 60. Rede: «Irgendwie habe ich den Eindruck, als ob die Art und Weise, in der einige Philosophen ihre Worte gebrauchen, der Arbeitsweise von Leuten, die Tonfiguren machen, gleiche. Sie nehmen nämlich eine Form, immer bekommt er [der Ton] dasselbe Aussehen wie die Form. Auch unter den Philosophen hat es schon Leute dieser Art gegeben: Welche Geschichte, welchen Gedanken sie sich auch vornehmen, sie drehen und wenden ihn

solange nach ihren eigenen Vorstellungen, bis sie ihn zweckentsprechend und philosophisch angemessen gemacht haben» (Dion *or.* 60, 9. Zu dieser Rede s. Fornaro (2003-2005) 127-139).

22, 3-4 τὸν Ὀδυσσεῖα ἀκούοντες ὅτι πτωχὸς ὢν καὶ τοὺς μνηστῆρας αἰτῶν

Die Szene ist allseits bekannt: Odysseus kommt als Bettler verkleidet zu seinem Palast, wo die Freier sein Vermögen verprassen. Er geht in das Haus hinein, um Essen zu erbetteln (s. *Od.* 17, 345-487). Erneut zeigt sich, dass äußere Anzeichen täuschen können.

22, 5-6 Ἀντίνοῦς καὶ ὁ Εὐρύμαχος, οὓς Ὅμηρος ὠνόμαζε βασιλέας

Vgl. Hom. *Od.* 18, 64, wo Telemachos Antinoos und Eurymachos βασιλῆε nennt. Antinoos wird in der *Odyssee* nur zweimal βασιλεῦς genannt: Einmal von der Seele des Amphimedon, als er mit der Seele des Agamemnon im Hades spricht (s. *Od.* 24, 179); einmal von Odysseus, der als Bettler in seinen von den Freiern besetzten Palast geht (s. *Od.* 17, 416).

Antinoos kommt bei Dion auch in der 7. Rede vor, in der er mit dem Hirten Eumaios verglichen wird. Eumaios sei gastfreundlicher als Antinoos, weil er Odysseus gastlich aufnimmt, während Antinoos und die anderen Freier Odysseus nichts geben wollen, auch wenn die Güter ihnen nicht einmal selbst gehören (s. Dion *or.* 7, 83). In der 55. Rede hebt Dion hervor, dass Homer Antinoos als Beispiel für einen Prahlhans und Lüstling darstellt (s. Dion *or.* 55, 20-21).

Eurymachos erwähnt Dion in der 71. Rede, als er berichtet, wie Odysseus ihn zu einem Wettkampf im Mähen und Pflügen herausfordert (s. Dion *or.* 71, 4; vgl. *Od.* 18, 365-375).

24, 3 πῖλον ἔχοντα ἐπὶ τῆς κεφαλῆς

Der *pilleus* (oder *pileus*) war eine halbkugel- oder kegelförmige Kopfbedeckung aus Fell, Filz, Leder oder Wolle. «In Rom ist der *pilleus* das Abzeichen des freien Bürgers und wurde bei der Freilassung den Sklaven (Petr. 41), Kriegsgefangenen oder Gladiatoren (Tert. *de spectaculis* 21) verliehen» (Hirschmann (2000a) 1022; vgl. Kreis-von Schwaen (1950a) 1329-1330).

Bei den Saturnalien wurde der *pilleus* vom ganzen Volk, auch von den Sklaven, getragen. Es handelt sich um eine ausschließlich römische Tradition. Bei den Griechen war der πῖλος kein Freiheitsmerkmal. Ihn trugen Handwerker, Schiffer, Reisende, Fischer, Hirten,

mitunter Frauen und Kinder oder alte Menschen (s. Hurschmann (2000b) 1022; vgl. Kreis-von Schwaen (1950b) 1330-1333). Mit dem Substantiv *πίλος* bezeichnen die Griechen auch Kopfbedeckungen anderer Völker (s. dazu Kreis-von Schwaen (1950b) 1330). Darauf bezieht sich Dion in der 72. Rede, in der er behauptet, dass der *πίλος* zu seiner Zeit von einem Teil der Thraker, in früheren Zeiten von den Spartanern und den Makedoniern getragen worden sei (s. Dion *or.* 72, 3).

Mit dem Wort *πίλος* bezieht sich Dion hier ironisch auf die römischen Gebräuche. Die äußeren Merkmale sind seiner Meinung nach bedeutungslos, um den Status eines Menschen zu bezeichnen. Sklaverei und Freiheit seien, wie er in dieser und in der 15. Rede darstellt, eine innere Angelegenheit und hätten mit dem sozialen Status nichts zu tun. Die Römer allerdings, die offensichtlich von der wahren Freiheit und der wahren Sklaverei nichts wüssten, hätten sogar eine Kopfbedeckung eingeführt, um den Freien von den Sklaven zu unterscheiden!

Eine weitere Anspielung auf den römischen *pilleus* läßt sich vermutlich in der 72. Rede erkennen, wenn Dion sagt, dass man hier (schon von Arnim (1898) 276 hat vermutet, dass die Rede in Rom gehalten worden ist. Die Vermutung von Arnims wird auch in jüngeren Arbeiten übernommen; s. dazu Elliger (1967) 831 Anm. 2; Cuvigny (1998) 49) Menschen mit *πίλοι* auf dem Kopf sieht (s. *or.* 72, 3).

2. Rede 15

ΠΕΡΙ ΔΟΥΛΕΙΑΣ ΚΑΙ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑΣ Β

Der in den Handschriften überlieferte Titel dieser Rede ist *περὶ δουλείας καὶ ἐλευθερίας β* (die Handschriften, welche die beiden hier behandelten Reden enthalten, sind der Codex Meermannianus 67 [M], der C. Urbinas gr. 124 [U] und der C. Parisinus gr. 2958 [B]; s. dazu Luzzatto (1992) 39-40. Eine Beschreibung der Handschriften findet man bei Morocho Gayo (1988) 91-93).

Photios, der die Titel aller Reden des *corpus* in Übereinstimmung mit den Handschriften genau wiedergibt, erwähnt beide Dialoge nach der Rede *ἐν Κιλικία περὶ ἐλευθερίας* (Nr. 80) und gibt der ersten den Titel *περὶ δουλείας καὶ ἐλευθερίας* (zu der photianischen Anordnung der Reden und zur Inversion des Titels der 14. Rede im Papyrus PBrLibr inv. 2823 s. den Komm. zur 14. Rede, Anm. 1) und der zweiten Rede den Titel *περὶ δούλων* (Phot. *Bibl. Cod.* 209 S. 165 b 5-8 Bekker: *εἰ τὴν αὐτὴν δ' ἀναφέρεται διάνοιαν καὶ ὁ ἐφεξῆς, περὶ δουλείας καὶ ἐλευθερίας ἐπιγραφὴν ἔχων, ὡσπερ καὶ ὁ ἐφεξῆς δεύτερος, περὶ δούλων ὦν*).

Nach Hägg (1975) 167 hat Photios den Titel der 15. Rede unvollständig wiedergegeben; dieser müsse angesichts des *δεύτερος* ebenso lauten wie in der vorhergehenden Rede. Luzzatto (1992) 47 meint aber, dass die offensichtliche thematische Einheit beider Reden das *δεύτερος* rechtfertige und dass es sich also um zwei Reden mit unterschiedlichen Titeln zu einem verwandten Thema handle. Da Photios die Überschriften anderer Reden mit äußerster Genauigkeit wiedergebe, dürfe man nicht annehmen, dass es sich in diesem Fall um eine Ungenauigkeit des Photios handle. Luzzatto vermutet für die Reden 80, 15 und 14, die in dieser Anordnung eine thematische Einheit darstellen, folgende Überschriften: 80 *περὶ ἐλευθερίας*, 15 *περὶ δουλείας* (*περὶ δούλων* nach Photios), 14 *περὶ ἐλευθερίας καὶ δουλείας*. Dieses Muster sei auch in der Triade 53 *περὶ Ὀμήρου*, 54 *περὶ Σωκράτους*, 55 *περὶ Ὀμήρου καὶ Σωκράτους* feststellbar (s. Luzzatto (1992) 47).

Was die 15. Rede betrifft, so ist die Hypothese von Luzzatto verlockend, allerdings schwer nachweisbar, weil der Titel *περὶ δουλείας* für die 15. Rede nirgendwo belegt ist. Der Vergleich zwischen dem Zeugnis des Photios und den Handschriften erlaubt nur folgendes Urteil: 1. In dem zu Photios gehörenden Kodex hatte die 15. Rede die Überschrift *περὶ δουλείας καὶ ἐλευθερίας* (ich würde Häggs Vorschlag annehmen und seinen

Argumenten hinzufügen, dass auch das Wörtchen ὅσπερ daran denken lässt, dass beide Schriften dieselbe Überschrift hatten), desgleichen auch in den Handschriften; 2. Wer auch immer die Rede betitelt hat, ist wahrscheinlich vom ersten Satz des Dialogs beeinflusst worden (διαμφοισθητοῦσι περὶ δουλείας καὶ ἐλευθερίας).

§ 1

Dion berichtet, an einer Auseinandersetzung zwischen zwei Männern teilgenommen zu haben, die über Sklaverei und Freiheit diskutierten. Die beiden hatten sich zuvor über andere Themen unterhalten, bis dann einer, der in den Gesprächen unterlegen war, keinen anderen Ausweg mehr fand, als sich aufs Polemisieren zu verlegen und dem anderen vorwarf, er sei kein freier Mann. Beide Gesprächspartner werden am Anfang der Rede nicht näher charakterisiert. Man erkennt nur, dass der eine beiden über mehr rhetorisches Geschick im Wortwechsel als der andere verfügt. Spärlich sind auch die Informationen über die beiden Disputanten, die man aus dem weiteren Verlauf der Rede gewinnen kann. B (im Laufe des Kommentares wird mit ‚A‘ oder ‚erste‘ der Gesprächspartner genannt, der als Erster das Wort ergreift. Mit ‚B‘ oder ‚zweite‘ wird der andere bezeichnet) sagt von sich selbst, dass er Athener sei, Sohn von athenischen Bürgern (§§ 3-4) und meint, dass A Sohn eines Sklaven und einer freien Frau (§ 3), bzw. Sohn von zwei Sklaven sei (§ 4) und Sklavendienste verrichte (§ 13 und 18).

§ 1

Die zweite Rede *Über Sklaverei und Freiheit* ist der Bericht über eine Debatte zwischen zwei anonymen Gesprächspartnern, an der Dion als Zuhörer teilgenommen haben will. In der Einleitung der Rede erläutert Dion, um welche Art von Debatte es sich dabei gehandelt hat. Es war nämlich weder eine Debatte vor Gericht (οὐκ ἐπὶ δικαστῶν) noch eine auf der Agora (οὐδ’ ἐν τῇ ἀγορᾷ; zur Agora als Ort, an dem Staatsreden in der archaischen und teilweise auch in der klassischen Zeit abgehalten wurden s. McDonald (1943) 37-47; Martin (1951) 279-283, 287-294; Kolb (1981); Canfora (1992) 379-395. Das Wort ἀγορά oder ἀγορή bezeichnete ursprünglich eine Versammlung und wird erst später verwendet, um auch den Ort der Versammlung zu bezeichnen, s. dazu Martin (1951) 18).

Die von Dion wiedergegebene Debatte fand also nicht in der Öffentlichkeit, sondern privat, zu Hause, statt. Neben den beiden Gegnern war eine große Anzahl Zuhörer zugegen. Beide Gesprächsteilnehmer waren seit längerer Zeit im Gespräch. Wie ausgeführt wird, waren Freiheit und Sklaverei nur die letzten Themen, mit denen sie sich

auseinandersetzen (διαμφισβητοῦσι), vorher hatten sie über anderes gestritten (ἀντιλέγοντες).

Eine weitere Bemerkung über die Art der Debatte findet sich im Paragraphen 23. Dion berichtet dort, dass die Anwesenden während des Gesprächs den Eindruck hatten, dass die beiden Disputanten sich weniger im Ernst als im Scherz unterhielten (οὐ μετὰ σπουδῆς λεγομένοι μᾶλλον ἢ μετὰ παιδιᾶς).

Alles deutet darauf hin, dass Dion mit dieser Debatte eine rhetorisch-philosophische Übung im Sinne einer dialektischen Debatte wiedergibt, bei der zwei Schüler sich in der Praxis der Beredsamkeit üben, indem einer der Gesprächspartner die Argumente des anderen zu widerlegen versucht oder zumindest anzweifelt (διαμφισβητεῖν ist *hapax* bei Dion).

1, 3 ἐπὶ χρόνον πάμπολον

Die von Dion geschilderte Diskussion hat keine feste zeitliche Begrenzung. Dadurch will er nochmals hervorheben, dass es sich in diesem Fall nicht um Gerichtsdebatte handelt. Vor Gericht war nämlich die Dauer einer jeden Rede befristet und wurde mit Hilfe einer Wasseruhr (κλεψύδρα) gemessen. Die Verwendung von Wasseruhren in Prozessen ist schon seit dem 5. Jh. bezeugt, und eine solche Redezeitbegrenzung bleibt bis in die Spätantike erhalten (s. dazu Dohrn-van Rossum (2002) 973-974; zur Beschreibung einer in der athenischen Agora gefundenen Wasseruhr s. Armstrong – McK. Camp II (1977) 147-161).

2, 5 προσῆκον ἐλευθερίας

Die nach Vagnone (2003) 129, unübliche Verbindung des Verbes προσήκω mit dem Genitiv der Sache (s. dazu Kühner/Gerth (¹1898) II, 1, 343) kommt in den dionischen Reden nicht selten vor (s. etwa *or.* 3, 71; 11, 46; 20, 12; 31, 15; 36, 20; 35, 9; 57, 6; 58, 5).

In unserer Rede ist die Verbindung προσήκειν ἐλευθερίας besonders bemerkenswert. Die Aussage des zweiten Gesprächspartners, dass dem Ersten «die Freiheit nicht zukomme», wird durch die Diskussion im ersten Teil der Rede widerlegt, und der erste Redner kann im Paragraphen 12 diesselbe Formulierung wiederholen, indem er behauptet, dass dem Zweite «die Freiheit nach der Abstammung nicht mehr als einem anderen zukomme (προσῆκον ἐλευθερίας), der gewiss als Sklave erscheint». Die Verbindung des Verbes προσήκω mit dem Genitiv ἐλευθερίας eröffnet und beschließt gleichzeitig die

Erörterung des ersten Themas, bei dem es darum geht zu klären, ob der Sklavenstand von der Geburt abhängt, und unterstreicht so ringförmig die Einheit des ersten Teils der Rede.

2, 6-7 ὡσπερ οἱ ἀνδρεῖοι ἀλεκτρούνες πρὸς τὴν πληγὴν ἐπεγείρονται καὶ θαρροῦσιν

οἱ ἀνδρεῖοι ἀλεκτρούνες ist eine von allen späteren Editoren übernommene Konjekture von Emperius (s. von Arnim im Apparat) gegen die fehlerhafte Überlieferung in M οἱ ἄνδρες οἱ ἀλεκτρίονες bzw. die unvollständige Überlieferung οἱ ἀλεκτρούνες in U und B.

Ὠσπερ leitet bei Dion am weitaus häufigsten einen Vergleich ein. Oesch (1916) 4, hat 199 Fälle gezählt.

Der Hahn wird wegen seiner Streitlust zum Vergleich herangezogen (s. dazu Oesch (1916) 88). Sowohl in Griechenland als auch in Rom wurden Kampfhähne, auf deren Sieg man auf öffentlichen Plätzen wettete, gezüchtet. Hahnenkämpfe fanden zu offiziellen Gelegenheiten (im Monat Poseidon im Theater des Dionysos) statt, sie bildeten allerdings auch das ganze Jahr hindurch eine beliebte Unterhaltung für die Athener (s. dazu ausführlich Schneider (1912) 2210²-2215; vgl. Hünemörder (1998a) 749-750).

§ 3

Ab diesem Paragraphen beginnt eine heftige Diskussion, in der beide Gesprächspartner versuchen, eindeutig zu definieren, wer eigentlich ein Sklave ist. Aus den Antworten des Gesprächspartners A wird dabei klar erkennbar, wie man in einer philosophischen (aber auch gerichtlichen) Debatte die Schwäche und die Nachlässigkeit des Gegenparts zu seinem Vorteil auszunutzen suchte. A ist ein Sklave, weil seine Eltern, wie in den Paragraphen 4 und 11 ersichtlich wird, beide ebenfalls Sklaven sind. In der ersten Aussage bezieht sich B allerdings nur auf den sklavischen Stand des Vaters von A: «ich weiß [...], dass dein Vater Sklave von ...» und er lässt kein Wort über den Status der Mutter fallen. Angenommen, dass der Vater von A ein Sklave ist, so erlaubt der Mangel an Informationen über den Stand seiner Mutter A, zu behaupten, dass seine Mutter eine freie Frau und vielleicht sogar eine Bürgerin sei und dass er daher frei sei.

3, 3-4 ἐν Κυνοσάργει

Kynosarges war ein mit dem Herakles-Kult verbundenes Gebiet im Demos Diomeia südlich des Ilissos vor den Mauern Athens. Im Kynosarges befanden sich ein Gymnasion, ein Herakleion und eine Nekropole. (s. dazu Honigmann (1924) 33; Lohman (1999) 979;

zur Topographie s. Judeich (²1931) 422 ff.; Delorme (1960) 45-49, 58-59; Billot (1992) 119-156; Wacker (1996) 161-163; zum Herakles-Kult und anderen Kulturen s. Billot (1993) 93-115; zum Ursprung des Namens s. Giannantoni (1990) IV, 223).

Das Kynosarges-Gymnasion, auf das Dion sich an dieser Stelle bezieht, war für die unehelichen Kinder (νόθοι; s. dazu unten Anm. 3, 4) bestimmt (Quellen bei Lohmann (1999) 979).

Diogenes Laertios VI, 13, 5, behauptet, dass Anthistenes im Kynosarges die Philosophenschule der Kyniker begründet habe. Diese Information, die wir nur durch Diogenes kennen, ist häufig in Frage gestellt worden und wird meist für unglaubwürdig gehalten (zur Diskussion s. Giannantoni (1990) IV 223-226, Giannantoni (1993) 17-19; Billot (1993) 69-70, 85-86, 115-116).

3, 4 ἀλείφεισθαι

In den Gymnasien machte man einen ausgiebigen Gebrauch von Öl. Man ölte sich nicht nur vor den körperlichen Übungen, sondern auch für die Massagen nach der Waschung ein. Durch das Einölen vor den Übungen im Freien schützte man sich vor Sonnenbrand oder den Einflüssen der Witterung (s. dazu Jüthner (1928) 15, 29-34).

Die körperlichen Übungen und die Einölungspraxis in einem Gymnasion wird voller Überraschung vom Skythen Anacharsis in Dions Rede *An die Alexandriner* beschrieben. Er sagt, «Wenn sie (die Menschen) gekommen seien, zögen sie sich aus und salbten sich mit einer Salbe, und sie sei es, die den Wahnsinn in ihnen erzeuge. Denn sofort begännen sie zu laufen, würfen sich gegenseitig auf den Boden, kämpften mit erhobenen Händen gegen Luftgespinste und ließen sich verprügeln. Dann schabten sie die Salbe ab und seien auf der Stelle wieder normal» (Dion *or.* 32, 44. Zu den Arten und Zwecken der Einölung s. Ulf (1979) 220-238).

In den Gymnasien war ein spezieller Raum für die Salbung bestimmt: das ἀλειπτήριον (s. dazu Reisch (1893) 1362-1363; Delorme (1960) 301-304; Foss (1975) 217-226).

3, 4 μετὰ τῶν νόθων

Über die Definition von νόθος ist schon viel geschrieben worden und die modernen Forscher schwanken zwischen verschiedenen Hypothesen. Die aus den Quellen gewonnenen Informationen sind nicht immer eindeutig und erlauben vielerlei Interpretationen (neben dem Artikel von Latte (1936) 1066-1074 in der RE, der auf die

frühere Literatur hinweist, s. Paoli (1930) 272-277; Erdmann (1934) 363-383; Harrison (1968) 61-68; Biscardi (1982) 104-105; Ogden (1996) 15-17; Cantarella (1997) 97-111).

Hier sei die von G. Thür vorgeschlagene allgemeine Definition übernommen, welche die Meinung der Mehrheit der Forschung widerspiegelt: «Nothos (νόθος) bezeichnet in allen griech. Rechtsordnungen eine freie Person, die aus keiner oder aus einer rechtlich nicht anerkannten Ehe stammt» (Thür (2000a) 1010).

Der Gesprächspartner A wäre als Sohn einer freien Frau (oder einer Bürgerin. Zum Status seiner Mutter s. unten Anm. 3, 4-5) und eines Sklaven ein νόθος, weil er aus keiner Ehe stammt. Eine Ehe zwischen Sklaven und Freien war nämlich in Griechenland nicht erlaubt. Rechtlich aber wäre er frei und kein Sklave (zu seinem Status s. unten Anm. 3, 8).

In den Quellen werden die νόθοι oft in Verbindung mit Kynosarges gebracht (Die Quellen hierzu wurden von Billot (1993) 78-93 gesammelt. Vgl. auch Versnel (1973) 275-276; Ogden (1996) 199-203). Das hier befindliche Gymnasion war nämlich für die νόθοι bestimmt. Es ist schwer zu sagen, bis wann das Gymnasion den unehelichen Kindern vorbehalten blieb. Demosthenes stellt in der Rede gegen Aristokrates fest, dass derartige Normen seit langer Zeit außer Gebrauch gekommen seien (s. Dem. or. XXIII, 213: καθάπερ ποτ' ἐνθάδε εἰς Κυνόσαργες οἱ νόθοι. Diese Bemerkung verdanken wir Hirzel (1895) II, 103 Anm. 2; s. auch Wegehaupt (1896) 64; die demosthenische Rede ist auf 352 oder 351 datierbar, s. dazu Giannantoni (1990) IV 224; vgl. Patterson (1990) 63). Auch wenn das Gymnasion im 4. Jh. nicht mehr für die unehelichen Kinder (νόθοι) bestimmt war und auch von Kindern, die aus einer rechtsgültigen Ehe stammten, besucht wurde, wird es dennoch in gewisser Weise mit der unehelichen Geburt in Verbindung gebracht. So erklärt sich nach Ogden (1996) 202 die Errichtung einer Statue für Philipp II., dessen Mutter wahrscheinlich aus Illyrien stammte, am Kynosarges (s. dazu auch Versnel (1973) 273-279).

3, 4-5 ἐκ μητρὸς ἐλευθέρας, ἴσως δὲ καὶ ἀστῆς

Da der Gesprächspartner B sich nicht auf den Stand der Mutter von A bezieht, kann A behaupten, dass seine Mutter frei und möglicherweise auch Bürgerin sei. Der freie Status seiner Mutter reicht, um ihm einen freien Stand zu gewährleisten. Auch als Sohn einer ξένη wäre er frei (zu dieser Problematik s. ausführlich unten Anm. 3, 7).

Zum Begriff ἀσπί, der implizit (wie hier der Fall) und auch explizit im Gegensatz zu ξένη gebraucht wird s. Biscardi (1982) 79; Mossé (1985) 77-79; Patterson (2005) 269; Blok (2005) 15-22.

3,7 αἱ δὲ ἐκ δούλων

Eine Verbindung sexueller Natur zwischen freien Frauen und Sklaven wurde in Griechenland wie in Rom zu unterbinden versucht (Erdmann (1934) 195-196; Klees (1998) 161). Trotzdem dürften solche Verbindungen allerdings im Ausnahmefall stattgefunden haben (eine Einführung in die Problematik bietet Fischer (2010)).

Einige Komödien verweisen auf mögliche Beziehungen zwischen freien Frauen und Sklaven. In den *Thesmophoriazousai* etwa beklagen sich die Frauen darüber, dass sie in den Tragödien des Euripides schlecht behandelt würden. Daraufhin ergreift ein Verwandter von Euripides Partei für den Tragiker, indem er sagt, dass dieser in seinen Stücken noch nicht einmal alle Mängel der Frauen aufgedeckt habe. Er habe nämlich nicht verraten, dass die Frauen mit ihren Sklaven schliefen (s. Arist. *Thesm.* 491-492; s. dazu Sommerstein (1994) 188, der auf drei Parallelen in einigen fragmentarischen Komödien von Aristophanes [fr. 529, 29-30; 715 K.-A.] und Eupolis [fr. 192, 102 K.-A.] hinweist).

Bekam eine freie Frau ein Kind von einem Sklaven, war das Kind frei, besaß aber laut perikleischem Gesetz kein Bürgerrecht (zum perikleischen Gesetz s. unten Anm. 3, 8).

3,8 καὶ οὐδεὶς δοῦλός ἐστιν

Der Sohn einer freien Frau und eines Fremden, sowie der einer Freien und eines Sklaven sei frei, so behauptet der erste Gesprächspartner. Doch während kein Zweifel daran besteht, dass eine freie Frau und ein fremder Mann (sofern er von freiem Stand ist) ein freies Kind zeugen, scheint dies im Fall einer Freien und eines Sklaven komplizierter zu sein.

Es ist in der Forschung allgemein anerkannt, dass sowohl in Griechenland als auch in Rom ein Sklave und eine Sklavin ein Kind ihres Standes (also einen Sklaven) zeugten. Die Meinungen gehen aber dann auseinander, wenn nur ein Elternteil Sklave ist. Während in der römischen Welt der Stand der Mutter den Status des Kindes bestimmte (s. dazu Herrmann-Otto (1994) 21-28), erlauben es die wenigen Zeugnisse im Fall der griechischen Welt nicht, diese Frage eindeutig zu entscheiden.

Die unterschiedlichen Meinungen der Forschung sind von Hans Klees übersichtlich zusammengefasst worden: «Während man fast einhellig [auf die einzige Ausnahme weist Klees (1998) 167 Anm. 82 hin] annimmt, daß das von einem Sklaven gezeugte Kind einer freien Frau frei geboren wurde, besteht bei der Beantwortung der Frage, welchen Status das Kind einer Sklavin und eines Freien gehabt habe, keine Einigkeit» (Klees (1998) 167; der von Klees in der Anm. 83 angegebenen Literatur muss man folgende Beiträge hinzufügen: MacDowell (1978) 80, der den Status der Mutter für mit hoher Wahrscheinlichkeit entscheidend hält; Cantarella (1997) 110, die sich auf ein «notissimo principio comune ai diritti antichi» bezieht, demgemäß die aus einer unrechtmäßigen Ehe geborenen Kinder (wie hier der Fall) dem Stand ihrer Mutter folgen; Beauchet (1897) II, 405-408 und Biscardi (1982) 91, die dagegen behaupten, dass das Kind frei sei, wenn auch nur ein Elternteil frei ist).

Klees ist der Meinung, dass in Athen wie bei den Römern eine Sklavin unfreie Kinder zur Welt brachte, auch wenn der Vater frei oder Bürger war (s. Klees (1998) 168). Diese Meinung glaubt er auch mit Hilfe dieser Passage unserer Rede und der beiden darauf folgenden Paragraphen bestätigen zu können (s. Klees (1998) 169-170).

Um der Argumentation Klees' besser folgen zu können, liegt es nahe, den Inhalt der Paragraphen 3-5 unserer Rede zusammenzufassen. Als B seinem Gesprächspartner vorwirft, er sei sklavischer Herkunft, weil sein Vater ein Sklave sei, weist A die Anschuldigung zurück, indem er sagt, dass seine Mutter frei, vielleicht auch Bürgerin sei. Er sei daher frei geboren (§ 3). Als B dann behauptet, dass auch die Mutter von A wie der Vater von sklavischer Herkunft sei, verteidigt sich A gegen die Beschuldigung, indem er die Vaterschaft seines Sklaven-Vaters theoretisch bezweifelt und die Möglichkeit in Betracht zieht, dass seine Mutter ihn von einem Freien oder sogar von ihrem Herrn empfangen habe (§§ 4-5). «Wären Kinder aus einer Verbindung eines freien oder des eigenen Herrn mit einer Sklavin frei gewesen», so Klees, «dann sollte man erwarten, daß es an dieser Stelle ausgesprochen würde, denn die Absicht der Argumentation ist es ja, die Behauptung eines unfreien Status zu widerlegen [...]. Im Ganzen ergibt sich ein begründetes argumentum e silentio, das man nicht einfach beiseiteschieben kann» (Klees (1998) 170).

Meines Erachtens läßt sich diese Episode anders interpretieren. Es gibt keinen Zweifel, dass der Sohn einer freien Mutter frei ist. Während aber B die freie Herkunft der Mutter von A in Frage stellt und behauptet, dass beide Eltern Sklaven seien, konzentriert A die Aufmerksamkeit auf seinen Vater und versucht, dessen mögliche sklavische Herkunft in

Zweifel zu ziehen. Warum macht er das? Offensichtlich, weil der freie Status seines Vaters auch seinen freien Stand gewährleisten würde. Das vom Gesprächspartner A angegebene mythische Beispiel kann diese Hypothese verdeutlichen: Die Könige von Sardes (offenkundig freie Menschen) stammen von Herakles (einem freien Mann) und von einer Sklavin ab.

Aus unserem Dialog lässt sich daher erschließen, dass der freie Stand eines beliebigen Elternteils den freien Status der Kinder garantieren würde.

Ob diese Regelung im klassischen Athen generell üblich war, was ich für wahrscheinlich halte, bleibt offen und hängt von der Beweisbarkeit eines möglichen Rückgriffes auf Antisthenes als Quelle für unsere Rede ab.

An dieser Stelle kann man nur betonen, dass unter den drei von Klees angegebenen Stellen (s. Klees (1998) 169-172), die eine Abhängigkeit zwischen dem Status der Mutter und dem des Kindes beweisen würden, nur diese Stelle unserer Rede sich meines Erachtens eindeutig interpretieren lässt.

3, 8 μόνον οὐκ Ἀθηναῖος

Im Jahr 451/450 wurde während des Archontats des Antidotos in Athen auf Antrag von Perikles ein Gesetz eingeführt, das den Zuwachs der Stadtbevölkerung begrenzen sollte. Der Text des Beschlusses ist nicht überliefert, aber der Vergleich zwischen den vier Quellen, die sich auf das Gesetz beziehen, erlaubt eine Rekonstruktion des Inhalts (die Quellen bei Blok (2005) 17; zur Diskussion s. auch Broadbent (1968) 167-168). Vorbedingung für das athenische Bürgerrecht ist demnach die Abstammung von athenischen Eltern (Plut. *Per.* 37, 3: τοὺς ἐκ δυεῖν Ἀθηναίων γεγονότας; Arist. *AP* 26, 4: μὴ μετέχειν τῆς πόλεως ὅς ἂν μὴ ἔξ ἀμφοῖν ἀστῶν ἢ γεγωνός; zum Gesetz des Perikles s. Patterson (1981); vgl. noch Latte (1936) 1071-1073; Paoli (1930) 258-277; Harrison (1968) 25-26; MacDowell (1978) 67; Boegehold (1994) 57-66; Patterson (2005) 278-283; Blok (2005) 17-22; zusammenfassend Podlecki (1998) 159-176; s. auch Hartmann (2002) 52-73).

Dieses Gesetz muss bereits in den Jahren nach seinem Inkrafttreten außer Gebrauch gekommen sein. Im Jahr 403/402 nämlich wurde ein ähnliches Gesetz mit gleicher Zielsetzung erlassen (s. dazu Harrison (1968) 25-26; MacDowell (1978) 67-68; Patterson (1981) 140-150; Todd (1993) 177-178; Ogden (1996) 77-81; Hartmann (2002) 54-57).

Wenn eine athenische Bürgerin, wie im vom ersten Gesprächspartner angegebenen Beispiel, ein Kind von einem Fremden oder einem Sklaven gebiert, ist das Kind nach beiden Gesetzen kein athenischer Bürger (s. dazu Humphreys (1974) 88-95).

4,3 ἀστὴν ἐξ ἀστῶν

Die Mutter von B ist eine athenische Bürgerin, weil sie Tochter eines Bürgers und einer Bürgerin ist (zu Perikles' Bürgergesetz s. oben, Anm. 3, 8).

4,3 προῖκα ἱκανὴν ἐπειρηγεγμένην

Die Bezahlung einer Mitgift war zwar keine Pflicht, aber doch eine übliche Praxis bei den athenischen Eheschließungen (zur Mitgift, ihrer Bestellung, zum Bestellungsgeschäft und zu ihren rechtlichen Grundlagen s. Erdmann (1934) 212-224; Wolff (1957) 133-170; Harrison (1968) 45-60; MacDowell (1978) 87-89; Biscardi (1982) 101-103; Todd (1993) 215-216; Thür (2001) 379-380; Fernandes (2006) 242). Die Höhe der Mitgift ist dem κύριος der Braut überlassen. Manchmal waren allerdings Verhandlungen zwischen dem zukünftigen Ehemann, der eine größere Mitgift verlangte, und dem κύριος der Braut (die Bürgerinnen Athens standen ihr ganzes Leben lang unter der Vormundschaft eines Mannes, gewöhnlich ihres Vaters oder, falls dieser nicht mehr lebte, des nächsten männlichen Blutsverwandten. S. dazu Pomeroy (1985) 93), der eine kleinere anbot, vonnöten (s. dazu Harrison (1968) 46; MacDowell (1978) 87).

Wenn der zweite Gesprächspartner hervorhebt, dass seine Mutter eine ausreichende (ἱκανῆ) Mitgift eingebracht habe, will er betonen, dass es keine Verhandlung gegeben habe und dass die Mitgift hoch genug gewesen sei.

4,4-7 ὁ μὲν γὰρ Τηλέμαχος ... τὸν Οδυσσεῖα ἀποφαίνουσα αὐτοῦ πατέρα

Vgl. *Od.* 1, 215-216. Als Athene im Gewand des Mentos Telemachos fragt, ob er wirklich der Sohn des Odysseus sei, antwortet der Junge: «Meine Mutter sagt, dass ich sein Sohn bin, ich aber / weiß es nicht: niemand kennt nämlich seinen eigenen Stamm». West (s. Heubeck et al. (1988) 214) erwähnt ein Menander-Fragment (fr. 227 Koerte = Men. *Carth.* fr. 5 K.-A.), wo es ebenfalls um das Problem der Vaterschaft geht: «Niemand kennt denjenigen, von dem er geboren wurde, wir alle entweder vermuten es oder vertrauen» (αὐτὸν γὰρ οὐθεὶς οἶδε τοῦ ποτ' ἐγένετο, ἀλλ' ὑπονοοῦμεν πάντες ἢ πιστεύομεν). Auch in einem Euripides-Fragment geht es um die Unsicherheit der

Vaterschaft und deren Folge: «Mehr Kinderlieb ist eine Mutter, als es ist ein Vater: denn sie weiß, das Kind ist ihrs – er glaubt es nur» (μήτηρ φιλότεκνος μάλλον πατρός· ἢ μὲν γὰρ αὐτῆς οἶδεν ὄνθ', ὁ δ' οἶεται. Eur. fr. 1015 Nauck; Übers. Goldschmidt). Offenbar war die Frage nach der Sicherstellung der Vaterschaft ein weit verbreitetes Problem in der Antike (s. dazu Hartmann (2002) 103-105). Ein Zeugnis dafür, dass das Problem in der Antike zur Diskussion gestellt wurde, bieten die Scholien zur Odyssee (s. dazu *Schol. M* zur *Od.* 4, 387: Ἐρώτησις. ἐκ ποίας διανοίας ἢ Εἰδοθέα ὀρμωμένη φησὶ πρὸς Μενέλαον τάδε «πωλεῖταιί τι δεῦρο γέρων, τὸν δέ τ' ἐμόν φασιν πατέρ' ἔμμεναι;» τὸ γὰρ «φασίν» ἀμφιβαλλούσης ἐστὶ καὶ διανοουμένης περὶ τοῦ πατρός. Ἀπόκρισις. τὰ μὲν περὶ τῶν μητέρων ἐκ γενέσεως ἱκανά φησιν Ὅμηρος ἔχειν τεκμήρια, τὸ δὲ τῶν πατέρων ἀδιόριστον εἶναι. ἔφη γάρ που (*Od.* α, 215) «μήτηρ μὲν τέ μέ φησι τοῦ ἔμμεναι» ὅθεν καὶ Εὐριπίδης «ἀεὶ δὲ μήτηρ φιλότεκνος μάλλον πατρός· ἢ μὲν γὰρ αὐτῆς οἶδεν ὄνθ', ὁ δ' οἶεται»).

4,6 σῶφρονος δοκούσης γυναικός

In der Odyssee wird die Frau des Odysseus περίφρων Πηνελόπεια genannt (zu diesem Epitheton, das fünfzig Mal immer in einer Formel im zweiten Halbvers und nur auf Frauen bezogen vorkommt s. Heubeck et al. (1988) 117).

In der nachhomerischen Literatur wird Penelope grundsätzlich sprichwörtlich positiv als σῶφρων (s. Eur. *Tro.* 422-423 Arist. *Thesm.* 547-548) und εὐφρων (s. Theogn. 1126 West) charakterisiert (s. dazu Harder (2000) 518).

Diese grundsätzlich positive Beurteilung der Penelope wird auch in unserer Rede (δοκούσης) und in der 7. Rede deutlich, in der sie als χρηστῆ bezeichnet wird, wobei Dion ihr dann allerdings Ungastlichkeit gegenüber Odysseus vorwirft (s. Dion *or.* 7, 84-85; dazu Milazzo (1980) 466-467, der die Abweichungen von der homerischen Erzählung hervorhebt).

Die Gestalt der Penelope bei Dion ist von Mactoux analysiert worden (s. Mactoux (1975) 155-156). Diese meint, aus den dionischen Reden ergebe sich ein sehr negatives Bild dieser Frau, das Parallelen in der kynischen Literatur habe: «Avec subtilité il (Dion) détruit cette autre image de la reine que l'on donne sans preuve comme chaste, sage et bonne. [...] Cette destruction de l'opinion reçue, acceptée par la foule, est un trait proprement cynique que Dion loue chez Diogenes, l'un de ses maîtres à penser. Pénélope n'échappe pas à cette mise en question insidieuse» (Mactoux (1975) 156). Dagegen ist Blomqvist der Ansicht, dass

Mactoux die unterschiedlichen von Dion präsentierten Gestalten der Penelope verwechsle. Die Darstellung der Frau des Odysseus sei eher traditionell, ihre Tugend habe Dion explizit hervorgehoben (in *or.* 45, 11) und die einzigen Änderungen zur traditionellen Gestaltung seien in der 7. Rede feststellbar, in der sie als ungastliche Frau dargestellt wird (s. Blomqvist (1989) 215 und Anm. 34-35; 78 Anm. 87).

Was unsere Rede betrifft, bin ich wie Blomqvist der Meinung, dass man kein negatives Urteil feststellen kann (s. Blomqvist (1989) 215 Anm. 34). Der zentrale Gedanke des 4. Paragraphen ist, dass man nicht sicher wissen kann, wer der eigene Vater ist. Deswegen wagt Telemachos nicht zu behaupten, dass Odysseus sein Vater sei. Er will nicht die Ehrlichkeit und die Treue der Penelope in Frage stellen, sondern nur den Umstand herausstreichen, dass es für ein Kind schwierig sein kann herauszufinden, wer sein Vater ist.

4, 7-10 σὺ δὲ οὐ μόνον ... ὁμόσαις ... ὥσπερ ἦν λέγεις ἐμὴν εἶναι μητέρα

Wenn der Status einer Person unsicher war, z.B. wenn eine Person, die Sklavendienste bei einem Herrn verrichtete, glaubte, zu Unrecht zu dienen und stattdessen frei geboren zu sein, konnte sie durch eine δίκη ἀφαιρέσεως oder δίκη ἐξαίρέσεως eine Klage gegen den Herrn einreichen (von der δίκη ἀφαιρέσεως ist im Paragraphen 13 die Rede, s. unten Komm. z. St.). Im klassischen Griechenland musste allerdings eine dritte Person die Klage einreichen (s. dazu Gide/Caillemier (1877) 305-306; Beauchet (1897) II, 513-525; Harrison (1968) I, 178-179, 221; Morrow (1976) 111-119; Gernet (²1979) 164-167; Biscardi (1982) 95-96; Zuccotti (2000) 9; Zelnick-Abramovitz (2005) 292-300).

Diese Person musste vor Gericht einen Schwur leisten (zum Schwur vor Gericht s. ausführlich Glotz (1906) 140-168) und versichern, dass der vermutliche Sklave eigentlich ein Freigeborener war. Nur in diesem Fall konnte der irrtümlich als Sklave Gehaltene die Freiheit erlangen.

Auf diese Praxis spielt der erste Gesprächspartner an, wenn er betont, dass der zweite bereit wäre, zu beschwören (ὁμόσαις), dass er von dem Vater stamme, den seine Mutter angibt und weiter, dass dieser auch für jene beliebige Sklavin den Schwur leisten würde (ὁμόσαις).

Auf die Praxis des Schwurs kommt der Gesprächspartner A im Paragraphen 11 zurück, in dem er B fragt, ob er bereit sei zu schwören (κατόμνησθαι), dass die Großeltern von A Kinder zweier Sklaven seien.

5, 3 οὐ πολλοὶ Ἀθηναίων συγγίγνονται θεραπαίνας αὐτῶν

Dass die Sklavinnen die sexuellen Wünsche ihrer Herren befriedigen mussten, ist eine Erscheinung, die man mehr oder weniger ausgeprägt in allen Sklavereisystemen feststellen kann (s. dazu etwa Freyre (1952) 265; Davis (1975) 59).

Obwohl sexuelle Verhältnisse, die Herren mit ihren Sklavinnen unterhielten, in unseren Quellen nur wenig beleuchtet werden, stellt Klees für das klassische Griechenland fest, dass die Quellen «jedoch Hinweise allgemeineren Charakters enthalten, die nicht daran zweifeln lassen, daß Sklavinnen nicht selten der Lust ihrer Herren oder anderer männlicher Mitglieder der Herrenfamilie zu dienen hatten» (Klees (1998) 162; zur gesamten Problematik und zu den entsprechenden Quellen, insbesondere den Tragödien des Euripides, der Alten und der Neuen Komödie und Xenophons Ökonomikos s. Klees (1998) 161-175; s. auch Fischer (2010))

Gelegentliche sexuelle Beziehungen zwischen Herr und Sklavin konnten eine andere Qualität erhalten, wenn der Herr die Sklavin zu seiner Konkubine (παλλακή) machte. «Bei diesen Konkubinen handelt es sich in der Regel um Sklavinnen, die oft bei der Aufnahme in den Haushalt von ihrem Partner freigelassen werden» (Hartmann (2000) 23; dazu s. ausführlich Hartmann (2002) 212-235; zuletzt Fischer (2010))

Die länger andauernde sexuelle Beziehung einer Sklavin als παλλακή zu ihrem Herrn war kein ungewöhnlicher Weg, die Freiheit zu erreichen, und es ist leicht zu verstehen, dass viele Sklavinnen versuchten, durch solche Beziehungen ihren Stand zu verbessern. Umgekehrt dürften die Hoffnungen der Sklavin auf ein besseres Schicksal dem Herrn ihre Loyalität gewährleisten haben.

5, 5-6 Ἡρακλέους ... οἱ Σάρδεων βασιλεῖς

Herodot berichtet, dass eine Dynastie von Herakles und einer lydischen Sklavin abstamme. Die Herakleiden hätten die Macht von den Nachkommen des Lydos übernommen und sie 505 Jahre lang behalten. Alkaios sei der erste König der Dynastie, Kandaules der letzte (s. Her. I, 7. Zur Stelle bei Herodot und zu anderen Varianten s. Pley (1912) 445; vgl. How/Wells (1928) I, 58; Asheri et al. (2007) 79-80.

Zur Gestalt des Herakles bei Dion s. Höistad (1948) 50-61, der sich auf die kynischen Einflüsse konzentriert; s. auch Desideri (1978) 491-503, 537-547; Gangloff (2006) 79-80, 310 n. 177).

6, 2-4 Κλυταιμνήστρα ... ἀποδημήσαντος ἐκείνου Αἰγίσθω συγγενέσθαι

Der von Klytaimnestra zum Schaden Agamemnons begangene Ehebruch ist einer der berühmtesten in der Antike. Schon in der Odyssee wird die Beziehung zwischen Aigisthos und der Frau des Agamemnon erwähnt (s. *Od.* 1, 35-37; 3, 266-272; 11, 405-411; 24, 96-97). Die Geschichte des Ehebruchs von Klytaimnestra und der Ermordung Agamemnons durch seine Frau und ihren Liebhaber Aigisthos ist das Thema des *Agamemnon* von Aischylos.

Die Gestalt der Klytaimnestra wird bei Dion immer negativ gezeichnet (s. dazu Blomqvist (1989) 18; 100; 103; 213-216; 221).

6, 4-5 Ἀερόπη ... προσδέξασθαι ὀμιλίαν

Aërope, Frau des Atreus, wird von Thyestes, dem Bruder von Atreus, zum Ehebruch verführt. Sie gibt Thyestes auch den goldenen Widder des Atreus, der einem Orakel zufolge dem Besitzer die Macht über Mykene verleiht (s. *Apoll. Epit.* 2, 10-11).

In der Tragödie wird die Geschichte der Aërope vielfach behandelt, allerdings lässt sich aus den spärlichen Resten kein sicheres Bild gewinnen (zur Geschichte von Aërope in den Fragmenten der Tragiker s. Knaack (1894) 678).

Bei Dion gilt Aërope zusammen mit Klytaimnestra, Stheneboia und Phaedra (s. *or.* 74, 13-14; 20) als Beispiel für eine Ehebrecherin (s. dazu Blomqvist (1989) 79 Anm. 90; 214-215; 221).

7, 3-5 καίτοι πολλοὺς Ἀθηναίων ἔχοις ... ὑποβολιμαῖοι ποθεν τραφέντες

Das Ziel und die Vollendung der Ehe in Athen war die Geburt legitimer Kinder (zu dieser Thematik s. etwa Hartmann (2002) 101-103). «Erst nach der Geburt eines Kindes wird die Eheschließung als vollzogen betrachtet, der Status der Frau wandelt sich damit von der Braut (*nymphe*) zur Ehefrau (*gyne*)» (Hartmann (2000) 22). Wenn ein Ehepaar kinderlos blieb, galt die Frau als unfruchtbar und der Mann konnte die Ehe scheiden lassen und die Frau wieder zu ihrem ehemaligen Vormund schicken. Kinderlosigkeit war in Athen der häufigste Scheidungsgrund (s. dazu etwa Hartmann (2000) 22-24; Hartmann (2002) 106-108). Während aber für einen Mann die Möglichkeit, eine neue Ehe zu schließen, relativ hoch war, war dies den Frauen selten gegeben, vor allem wenn sie von dem ersten Mann keine Kinder empfangen hatten und deswegen für unfruchtbar gehalten wurden (s. dazu Hartmann (2002) 106). Einige Kinderlose schoben ihrem Mann Kinder unter, um ihm

Nachwuchs zu sichern und so die Ehe zu retten (die Perspektive der Frau wird vom zweiten Gesprächspartner im Paragraphen 8 dargestellt; s. unten Anm. 8, 8).

Das Phänomen der untergeschobenen Kinder (ὑποβολιμαῖοι) ist sehr bekannt und wird häufig in den Tragödien und in den Komödien, vor allem in der Neuen Komödie, behandelt. Fünf Komödien der Νέα tragen den Titel ὑποβολιμαῖος (Die Autoren waren Alexis, Kratinos der Jüngere, Eudoxos, Menandros und Philemon. S. dazu Powell (1988) 354 und 378 Anm. 139; Ogden (1996) 110). In den *Thesmophoriazysai* beschreibt Aristophanes, wie eine Ehefrau ihren Mann betrügt, eine falsche Schwangerschaft vortäuscht und sich mit Hilfe einer alten Frau das Kind eines anderen Ehepaars verschafft (s. Arist. *Thesm.* 502-518. Zum Phänomen der ὑποβολιμαῖοι s. ausführlich Powell (1988) 354-361; vgl. noch Ogden (1996) 108-110).

Inwieweit die in den Komödien dargestellte Praxis des Unterschiebens von Kindern auf übliche Praktiken anspielt oder ob hier allein männliche Ängste thematisiert werden, ist schwer zu beurteilen (s. dazu Hartmann (2002) 103).

Dion streift das Thema der untergeschobenen Kinder auch in seiner *Rede an die Rhodier*, in der er diese Praxis verurteilt (s. Dion *or.* 31, 154), in der *Troianischen Rede* (s. Dion *or.* 11, 3) und in der 4. Rede *Von der Herrschaft*, in der Diogenes behauptet, dass Alexander ein ὑποβολιμαῖος sei (s. Dion *or.* 4, 18. Zu allen diesen Stellen s. Fornaro (2000) 255-258).

Die soziale Stufenleiter einer Gemeinschaft in der Antike stützte sich auf die Abstammung ihrer Mitglieder. In Athen wie in Rom bestimmte nämlich die Geburt die Zugehörigkeit zu einer der beiden grundlegenden Gesellschaftsgruppen: den Freien und den Sklaven. Wenn man aber in vielen Fällen nicht mit Sicherheit sagen kann, wer die Eltern einer Person sind, werden die Prinzipien, die den Stand eines Menschen bestimmen, brüchig. Man soll deswegen nach Auffassung Dions für die Unterteilung in Freie/Sklaven neue Regeln finden, welche die Zugehörigkeit zu einer der beiden Gruppen sichern. Dass Freiheit oder Sklaverei von der Geburt abhängen, wird im ersten Teil unserer Rede in Frage gestellt.

8, 1-2 κακηγορίας δίδωσιν ... λέγει σαφὲς οὐδέν;

Bestimmungen gegen Verleumdung hatte bereits Solon in Athen erlassen. Er verbot die verbale Beleidigung Verstorbener und die Schmähung Lebender an öffentlichen Plätzen (s. dazu Glotz (1900a) 82-87; Thalheim (1919) 1524-1525; Wallace (1994) 110-112; Thür (1999) 145).

Die Anklage wegen Verleumdung (δίκη κακηγορίας) ist auch für die nachsolonische Zeit belegt (s. dazu Wallace (1994) 112-124. Zu den Veränderungen des Gesetzes in der Zeit von Solon bis ins 4. Jh. v. Chr. s. Hillgruber (1988) 6). Im 4. Jh. v. Chr. gab es eine feste Liste verbotener Vorwürfe: Man durfte eine Person nicht als ἀνδροφόνος, πατραλοίας oder μητραλοίας bezeichnen, sofern die Beschuldigung falsch war (s. Lys. 10, 6-11 und dazu Hillgruber (1988) 4-6; s. auch MacDowell (1978) 128; Wallace (1994) 115). Wahrscheinlich gab es neben den von Lysias erwähnten Ausdrücken noch andere verbotene Vorwürfe, wie Glotz (1900a) 790, MacDowell (1978) 128, anhand einiger Stellen bei Demosthenes (or. XVIII, 123) und Isokrates (or. XX, 3) nachgewiesen haben.

Konnte der Beklagte beweisen, dass die Beleidigung auf Tatsachen beruhte und daher ihre Berechtigung hatte (Wahrheitsbeweis), konnte er einen Freispruch erreichen. In diesem Fall durfte er nicht bestraft werden (s. dazu Glotz (1900a) 790; Thalheim (1919) 1525; Thür (1999) 145).

Die verbotenen Vorwürfe standen vermutlich im Zusammenhang mit den Vorschriften, welche die Teilnahme am öffentlichen Leben in Athen regelten. Es ist möglich, dass auch die Bezeichnung einer Person als ‚Sklave‘, ohne dass ihr sklavischer Stand bewiesen werden konnte, wie es in unserer Rede der Fall ist, eine Anklage wegen Verleumdung (δίκη κακηγορίας) zur Folge hatte. Mir scheint es allerdings wahrscheinlicher zu sein, dass der erste Gesprächspartner sich hier nur auf den Sinn des Gesetzes gegen die Schmähung bezieht und dass er damit betonen will, dass man einen Beweis haben muss, um schlecht von jemandem sprechen zu dürfen. Wie Hillgruber (1988) 7, hervorhebt, dürfte die Zahl der verbotenen Vorwürfe nicht allzu groß gewesen sein, sonst hätte sie die Redefreiheit, auf die die Athener immer sehr stolz waren, eingeschränkt.

8, 3-5 αἱ μὲν ἐλεύθεραι γυναῖκες ... τὸν ἄνδρα τὸν ἑαυτῆς καὶ τὸν οἶκον

Ziel einer Heirat war die Geburt legitimer Kinder. blieb ein Paar kinderlos, konnte der Ehemann sich von seiner Frau trennen (s. dazu oben Anm. 7, 3-5).

Im Fall einer Scheidung verlor die Frau den gesamten Haushalt, der in den Händen des Mannes blieb (οἶκος: Im attischen Recht wurde dieser Begriff nicht für das Haus als Gebäude, sondern für den Haushalt gebraucht; s. dazu Thür (2000b) 1134). Der ehemalige Mann musste aber der Frau die Mitgift, die sie bei der Eheschließung bezahlt hatte, zurückzahlen (s. dazu Caillemer (1892), 392-393; Vêrilhac/Vial (1998) 193; Thür (2001) 380).

8,4 ὑποβάλλονται

Das Verb kommt bei Dion in derselben Bedeutung (Kinder unterschieben lassen) auch in der Rede *An die Rhodier* (or. 31, 154) vor, in der die Praxis der untergeschobenen Kinder scharf kritisiert und als furchtbar (δεινός) bezeichnet wird.

8,4 δι' ἀπαιδίαν, ὅταν μὴ δύνωνται αὐταὶ κηῆσαι

In der Rede *In Athen über die Verbannung* nennt Dion die ἀπαιδία als einen der Gründe, weswegen die Menschen das Orakel von Delphi befragen (s. Dion or. 13, 9). Auch in der 13. Rede erläutert Dion den Begriff ἀπαιδία mit einem Nebensatz: εἴ τω μὴ γίγνοιτο παῖδες. Der Nebensatz hat das Interesse der Forschung geweckt und ist von einigen Editoren (Emperius und von Arnim) gestrichen worden, von anderen (De Budé und Cohoon) als Glosse angenommen worden (Zur Diskussion der Stelle aus der 13. Rede s. Verrengia (1999) 138-139).

Es scheint mir interessant zu besprechen, warum Dion einen erklärenden Nebensatz auf den Begriff der ἀπαιδία folgen lässt. Offenbar war der Begriff mehrdeutig und bedurfte eine Erklärung. In den zitierten Studien wird hauptsächlich die Stelle aus der 13. Rede in Betracht gezogen und nur in den Beiträgen einiger Forscher (Geel und Wegehaupt) wird als Parallele die Stelle aus unserer Rede erwähnt. Ich halte beide Passagen und die daraus folgenden Probleme für in gewisser Weise vergleichbar, so dass die Diskussion zur or. 13, 9 auch für unsere Rede nützlich sein kann.

Vahlen (1895) 364-366, belegt anhand von Beispielen aus den Werken Dions und anderer Autoren, dass sich solche erläuternden Nebensätze in der ganzen griechischen Literatur häufig finden. Reiske weist im Apparat seiner Edition auf die falsche Deutung von ἀπαιδία als Unerzogenheit oder Ungebildetheit hin. Er behauptet, dass Dion den Rezipienten mit dem Nebensatz zur korrekten Interpretation geführt habe, nämlich dass ἀπαιδία als Kinderlosigkeit zu verstehen sei (Reiskes Meinung ist von Geel (1840) 233, in Frage gestellt und von Wenkebach (1908) 102-103, wieder rehabilitiert worden). Obwohl Wenkebach der Ansicht ist, dass der Zusatz eher aus stilistischen Gründen als um der Klärung willen erfolgte, bin ich der Meinung, dass beide Faktoren für die Setzung des Nebensatzes eine Rolle spielen.

Ἄπαιδία meint sowohl die Kinderlosigkeit als auch die mangelnde Bildung (zur Verwendung von ἀπαιδία als Synonym von ἀπαιδευσία s. Wenkebach (1908) 102-103 und Verrengia (1999) 139). Was unsere Rede betrifft, so kommt ein weiteres Problem

hinzu, nämlich dass Kinderlosigkeit zwei Gründe haben kann: Eine Frau will keine Kinder haben, weil sie sie nicht ernähren kann (diese Möglichkeit wird vom ersten Gesprächspartner in einem folgenden Nebensatz ausgeschlossen. § 8: καὶ ἅμα οὐκ ἀποροῦσαι ὀπόθεν τοὺς παῖδας θρέψουσι. Sie sind jedoch in der Lage, die Kinder zu ernähren), oder sie kann keine Kinder bekommen, weil sie unfruchtbar ist. Durch den Nebensatz wird der Rezipient zur korrekten Deutung des Wortes geführt: Kinderlosigkeit aufgrund von Unfruchtbarkeit.

8,7 τὰς μὲν πρὸ τοῦ τόκου διαφθειρούσας

Aus der Perspektive der Herren waren die Sklavenehe und die Erlaubnis für das Paar, Kinder zu zeugen, ein Mittel, «Wohlverhalten und Leistung zu fördern sowie der Sklavenflucht entgegenzuwirken. Für Xenophon stehen im „Oikonomikos“ bei dieser Frage nicht wirtschaftliche Aspekte im Vordergrund. [...] Wichtig ist ihm vor allem der Gesichtspunkt der günstigen oder ungünstigen Wirkung auf die Einstellung der betroffenen Sklaven zum Herrn» (Klees (1998) 156; s. dazu auch Beauchet (1897) II, 450-453).

Für den Sklaven, der von einer Sklavin ein Kind hatte, dürfte ein Fluchtversuch problematischer gewesen sein, weil er versuchen musste, die ganze Familie mitzunehmen. Nur wenige entschlossen sich, unter Zurücklassung der nächsten Anverwandten zu fliehen. Aus Sicht der Sklavin, deren Perspektive der zweite Gesprächspartner einnimmt, stellte ein Kind eine zusätzliche Belastung neben ihrer Sklavenarbeit dar. Wir haben keinen Hinweis darauf, dass die Herren die natürliche „Reproduktionsarbeit“ der Sklavinnen belohnten (s. dazu Fischer (2010)) wie es später in Rom der Fall war (s. dazu Herrmann-Otto (1994) 250-255; Knoch (2005) 144-147).

Der einzige Vorteil neben der Befriedigung eines natürlichen Wunsches war die Möglichkeit, im Falle einer Freilassung mit der ganzen Familie freigelassen zu werden (s. dazu Beauchet (1897) 452 anhand von delphischen Freilassungsverträgen). Es ist also leicht zu verstehen, dass die Sklavinnen in vielen Fällen durch Abtreibung oder die Tötung des Neugeborenen auf Nachwuchs verzichteten.

Die Abtreibung war eine in der Antike vor allem bei Prostituierten und Ehebrecherinnen übliche Praxis (s. dazu Younger (2005) 1; einen ausführlichen Überblick über die Abtreibung in der Antike bietet Kapparis (2002); s. auch Jütte (1993) 27-43; E. Kislinger s. v. ‚Abtreibung‘ in: Leven (2005) 5-8. Zahlreich sind auch die Studien über einzelne

Aspekte, s. dazu die Literaturangabe bei Eyben (1980-1981) 10 Anm. 19 und das Literaturverzeichnis bei Kapparis (2002) 249-257; zu den Methoden s. auch Nardi (1989-1990) 29-52; Riddle (2006) 1-2; zu den Gründen einer Abtreibung s. Ogden (1996) 106; zu den antiken wissenschaftlichen und philosophischen Diskussionen zur Abtreibung s. Nardi (1971); Nardi (1980) 366-385; Carrick (1982); Laale (1992-1993) 157-166 und 191-302).

Es scheint üblich gewesen zu sein, dass eine schwangere Sklavin, die ein Kind von einem Mitsklaven erwartete, abtreiben musste, wenn sie nicht die Zustimmung ihres Herrn hatte, das Kind aufzuziehen. Fischer (2010) hebt nämlich hervor, dass das Aufziehen und die Erziehung der Kinder aus einer Verbindung zwischen Sklaven von der Herrenfamilie mitbestimmt wurden und dass allein die Frage, ob man ein Kind überhaupt aufzog, der Zustimmung des Herrn bedurfte (s. dazu auch Klees (1998) 159).

Die Kindstötung bzw. der Mädchenmord läßt sich bei Griechen und Römern gleichermaßen nachweisen (zur Diskussion des Mädcheninfantizids s. Glotz (1900b) 488-490; Engels (1980) 112-120; Eyben (1980-1981) 12-19; Golden (1981) 316-331; Oldenziel (1987) 87-107; Pomeroy (1993) 207-219; Herrmann-Otto (1994) 241-246; Haentjens (2000) 261-264).

8, 8 ἐὰν δύνονται λαθεῖν

Die Kinder, die aus einer Verbindung zweier Sklaven hervorgingen, waren in Griechenland wie in Rom ebenfalls Sklaven und Eigentum des Herrn (s. dazu für die griechische Sklaverei Wallon (²1879) I, 158-159; Wenger (1914) 187-188; Brockmeyer (1979) 111; Klees (1998) 155; für die römische Sklaverei Herrmann-Otto (1994) *passim*).

Da das Kind Besitz des Herrn war, mussten die Sklavinnen, die eine Schwangerschaft abbrechen oder ihr Neugeborenes töten wollten, dies geheim tun. Natürlich mussten sie auch ihre Schwangerschaft verbergen. Wenn der Herr bemerkte, dass eine seiner Sklavinnen vor oder nach der Geburt ein Kind umgebracht hatte, konnte er die Sklavin vermutlich wegen Beschädigung seines Eigentums bestrafen.

§ 9

Die Quelle, aus der die Geschichte von der Dienerin des Oineus und dem Aufziehen von Zethos und Amphion entnommen wird, ist wahrscheinlich, wie schon Valckenaer hervorgehoben hat (s. von Arnim im Apparat; s. auch Stoll (1884-1886) 308), die *Antiope* des Euripides. Dass die Quelle mit Sicherheit eine Tragödie ist, lässt sich aus der folgenden

Bemerkung des ersten Gesprächspartners schließen. Im Paragraphen 10 sagt er nämlich: «Du rufst die Tragiker als Zeugen an» (dazu s. unten Anm. 10, 2).

Die Sage von Antiope ist sehr alt und wird schon bei Homer erwähnt (s. Hom. *Od.* 11, 260-265). «Alle früheren Versionen werden aber fast völlig verdrängt durch die *Antiope* des Euripides, eines der berühmtesten Stücke des Dichters, das, soweit es die Sage erzählt, die ausschließliche Quelle der Darstellungen in der bildenden Kunst geworden ist» (Wernicke (1894) 1944) und vermutlich auch die Quelle dieser Stelle unserer Rede darstellt.

Der Teil der Sage, auf den man anspielt (d.h. die Auffindung der Zwillinge durch den Hirten und ihre Erziehung), bildete wahrscheinlich den Prolog der euripideischen Tragödie. Am Anfang des Stückes erzählt der Hirte, wie und wo er die Neugeborenen gefunden habe, wie er beide aufgenommen und nach Hause mitgenommen habe und wie er und seine Frau die Findlinge aufgezogen hätten (so vermuten es Jouan/van Looy (2002-2003) I, 226-228, aufgrund weniger erhaltener Fragmente und durch den Vergleich mit anderen Dramen). Dass der Hirte und seine Frau in Eleutherai wohnten, wie der Gesprächspartner A behauptet, ist ein Hinweis, der anhand der erhaltenen Fragmente der Tragödie nicht zu belegen ist, der aber durch eine Stelle bei Pausanias: «Etwas weiter [von Eleutherai] ist eine kleine Höhle und dabei eine Quelle kalten Wassers. In der Höhle soll Antiope ihre Kinder geboren und niedergelegt haben, und an der Quelle soll der Hirte, der die Kinder fand, sie nach der Entfernung der Windeln gewaschen haben» (Paus. I 38, 9. Übers. E. Meyer ³1986. Zum Handlungsort der *Antiope* s. Jouan/van Looy (2002-2003) I, 221-222) und eine bei Apollodor: «Antiope gebiert in Eleutherai zwei Kinder» (Apoll. 3, 43) bestätigt wird.

Dass der Hirte und seine Frau Sklaven des Oineus waren, erfährt man nur in unserer Rede.

9, 1-2 Οἰνέως, τοῦ Πανδίουνος, εἶπε, νόθου παιδός

Näheres über Oineus wissen wir nicht. Pausanias I 5, 2 berichtet, dass Oineus eine Bildsäule am Markt in Athen hatte (s. dazu Hanslik (1937) 2204; zum Mythos und Kult des Oineus s. Kron (1976) 188-189).

Hanslik ist der Meinung, dass eine Verbindung zwischen dem attischen Phyleneponymen Oineus und dem Heros Pandion erst in späterer Zeit hergestellt worden sei (s. dazu Hanslik (1949) 515).

9, 2-6 ὁ γὰρ ἐκείνου νομεὺς ὁ ἐν ταῖς Ἐλευθεραῖς ... ὡμολόγησαν ὅτι ἀλλότριοι ἦσαν

Der fragmentarische Charakter der *Antiope* des Euripides erlaubt keine Schlüsse darüber, ob auch diese Bemerkung zur Eigenschaft des Hirten des Oineus und seiner Frau, ausgesetzte Kinder aufzunehmen, aus der Tragödie entnommen wurde. Mag das euripideische Stück auch eine mögliche Quelle für diese Variante sein, so kann im Übrigen nicht ausgeschlossen werden, dass an dieser Stelle ein in vielen anderen Quellen enthaltenes Motiv aufgegriffen wird: Die Kindesaussetzung und die Auffindung von ausgesetzten Kindern durch arme Leute (zu den Quellen zur Kindesaussetzung s. Germain (1975) 219-220; zur Kindesaussetzung in der griechischen Mythologie s. Tolles (1941) 9-13; Germain (1966); Redford (1967) 209-228; Germain (1975) 211-246; Germain (1984-1985) 3523-3536; Oswald (1997) 336-338; im antiken Roman s. Kudlien (1989) 25-44).

«Das Kind, das sich in einem Spannungsfeld zw. Unglück und Glück, zw. schutzlosem Ausgeliefertsein und verheißungsvoller Zukunft befindet, wird meist von Hirten aufgefunden und wächst in einfachen Verhältnissen auf» (Oswald (1997) 336; s. auch Patterson (1985) 122).

Die Frage, ob die Praxis der Aussetzung eher ein literarisches Motiv ist oder eine verbreitete Lebenspraxis war, hat in der Forschung eine zentrale Rolle gespielt. In jüngeren Studien wird die Auffassung vertreten, dass Findlinge sicher häufiger auf der Theaterbühne und in den literarischen Texten als in der realen Welt auftauchten (so Patterson (1985) 121; zur Diskussion der Frage Fiktionalität vs. Lebenswirklichkeit der Aussetzung s. Kudlien (1989) 25-35; s. auch Germain (1975) 211-246; Baumgarten (2006) 31-32).

In unserer Rede bleibt der Bezug auf die Kindesaussetzung ein literarisches Motiv, wie die Verbindung mit der *Antiope* des Euripides und die darauf folgende Aussage des Gesprächspartners B (§ 10: «Du rufst die Tragiker als Zeugen an») bestätigen.

9, 7 τὸν Ζῆθον καὶ τὸν Ἀμφίονα

Die Zwillingbrüder Zethos und Amphion sind Söhne des Zeus und der Antiope. Als sie schwanger wird und ihr Vater Nykteus sie bedroht, flieht sie aus Angst nach Sikyon und heiratet den König Epopeus. Nykteus erklärt Epopeus den Krieg, doch beide sterben in der Schlacht. Um der Rache ihres Onkels Lykos, der Sykion in seine Hand gebracht hat, zu entgehen, flieht Antiope mit dem Nachfolger des Epopeus, Lamedon, nach Theben. Auf dem Weg gebiert sie in Eleutherai die Zwillinge, die nach ihrer Aussetzung von Hirten

aufgezogen werden (dieser Version des Mythos begegnet man bei Apoll. 3, 42-44; vgl. auch Paus. II, 6, 3-4; Hom. *Od.* 11, 260-265; Apoll. Rh. 1, 735; Hyg. *fab.* 8; zu den verschiedenen Varianten des Mythos s. Stoll (1884-1886) 308-309; s. auch Preller/Robert (⁵1966) II, 1, 114-127; eine dramatische Bearbeitung ist die *Antiope* des Euripides (fr. 179-227 Nauck; s. oben Anm. 9), die hier als Vorlage benutzt wird.

10,2 Οἷς γε πιστεύουσιν, εἶπεν, οἱ Ἕλληνες

Die ständige Bezugnahme auf geschichtliche Ereignisse und auch Mythen erlaubt Dion in vielen seiner Reden, einerseits seine Argumente zu verstärken, andererseits seinen Adressaten einige schwierige Überlegungen besser begreiflich zu machen. Bompaire (1958) 385, versucht zwei wesentliche Funktionen von Zitaten bei den Autoren der Kaiserzeit mit den Begriffen ‚illustrer‘ und ‚prouver‘ zu erfassen (s. dazu auch Bompaire (1958) 382-404; Milazzo (1980) 469-472; Gotteland (2001) 95; zur Verwendung der Mythen bei Dion s. Saïd (2000) 174).

Die Erklärung für diese Praxis wird im Folgenden vom Gesprächspartner A gegeben, wie Desideri (1978) 473, hervorhebt. Die Tragiker, welche die traditionellen Mythen auf die Bühne bringen, übten einen solchen Einfluss auf das Publikum aus, dass die Griechen alles, was in den Tragödien aufgeführt wurde, für wahr und glaubwürdig hielten.

Auch in der *Trojanischen Rede*, in der er einen Mythos völlig umkehrt, hebt Dion das Vertrauen hervor, das die Griechen den Dichtern bzw. den Tragikern schenkten. Die in der Tragödie behandelten Mythen über Theben und Argos seien zutiefst unmoralisch. Da sie den Einwohnern beider Städte Ruhm brächten, nähmen diese die Mythen als Wahrheiten an: «Denn die meisten Menschen sind von der Ruhmsucht so sehr verdorben, daß sie lieber durch das äußerste Unglück in aller Welt bekannt werden als frei von jedem Mißgeschick und dafür unbekannt bleiben wollen. So glaube ich zum Beispiel, die Argiver selbst möchten gar nicht, daß es mit Thyestes, Atreus und den Pelopiden anders gekommen wäre, vielmehr würden sie sich gewaltig aufregen, wenn jemand die Mythen der Tragiker widerlegte und nachwiese.» (Dion *or.* 11, 6-7).

Die Griechen vertrauten den Tragikern nicht nur deswegen, weil sie durch die Mythen ihren Städten Ruhm schenkten, sondern auch, weil sie die Meinung der Mehrheit der Menschen widerspiegelten: «Ich führe die Meinung der Dichter nicht an, nur um gegen sie zu Felde zu ziehen oder weil ich sie um ihr Ansehen beneidete, [...] nicht deswegen, weil ich meinen Ehrgeiz dareinsetzte, sie zu widerlegen, sondern weil ich gerade bei ihnen die

Meinung der großen Menge finden zu können glaube. [...] Denn wenn die Dichtung ihnen nicht entspräche und nicht ihre eigenen Ansichten widerspiegelte, würden sie sie selbstverständlich nicht so heftig lieben und die Dichter als weise und gute Menschen, die die Wahrheit sagen, preisen.» (Dion *or.* 7, 98-99; s. dazu Gotteland (2001) 99-100).

Unter den Tragikern ist Euripides der am meisten erwähnte Autor bei Dion wie bei den anderen Autoren der frühen Kaiserzeit: «La prédilection de l'époque pour ce poète est bien connue: riche de sentences, de figures psychologiques fouillées, de débats contradictoires, son œuvre offre de nombreux exemples pour l'orateur désireux d'illustrer son propos» (Gotteland (2001) 97; s. auch Gangloff (2004) 103-122; Gangloff (2006) 32-33).

10, 2-4 οὐς γὰρ ἐκεῖνοι ἀποδεικνύουσι ... ὠκοδομημένα ἰδεῖν ἔστιν

S. zu dieser Stelle Desideri (1978) 473, der hervorhebt, dass man mit Dion in der chronologischen Reihenfolge, die er zwischen den von den Dichtern gesammelten und verbreiteten Mythen und dem Heroenkult aufstellt, nicht übereinstimmen könne. Die Mythen und der daher kommende Heroenkult sind selbstverständlich älter als ihre Ausformungen in der Tragödie (die archäologischen Befunde zeigen deutlich, dass der Heroenkult, soweit er archäologisch fassbar ist, schon im 8. Jh. v. Chr. einsetzt. S. dazu Graf (1998) 478; vgl. auch Graf (1997) 482), «ma non si può non concordare con lui – fährt Desideri fort – sul fatto che certa produzione poetica antica, non la meno consistente né la meno nota, ha con fenomeni di devozione religiosa e di culto popolare un rapporto di stretta interazione, dal quale l'uno e l'altro elemento ricevono reciproco arricchimento (Desideri (1978) 473).

Zur Zeit Dions mussten die Aufführungen griechischer Tragödien (Dion selbst berichtet, dass die alten Tragödien zu seiner Zeit, wenn auch ohne die Chorteile, aufgeführt wurden. S. Dion *or.* 19, 5) dazu beitragen, die Mythen zu überliefern und die Heroenkulte lebendig zu erhalten.

10, 5-7 τὴν Φρυγίαν τὴν Πριάμου δούλην ... τὴν παιδοτροφίαν οὐ χαλεπῶς ἔφερεν

Auch die Geschichte von der Aussetzung, der Aufnahme durch eine Hirtenfamilie und der Wiedererkennung Alexanders, Sohn des Priamos und der Hekabe, wurde in einer Tragödie des Euripides, dem *Alexandros*, erzählt. Als Hekabe mit Paris schwanger war, träumte sie, eine Fackel zur Welt zu bringen, die ganz Troja in Brand setzen werde. Um die

Verwirklichung des schlechten Omens zu verhindern, setzte sie den Neugeborenen auf dem Ida-Gebirge aus. Das Kind wurde aber von Hirten gerettet und aufgezogen (s. Apoll. 3, 148-150; Hyg. *fab.* 91. Die *Alexandros*-Tragödien von Sophokles (TrGF 4 fr. 91a-100a) und Euripides (fr. 42-64 Nauck und fr. 1-42, Jouan/van Looy (2002-2003) I, 60-76) sind nur fragmentarisch erhalten).

Zur phrygischen Herkunft der Hirtenfamilie, die Paris aufgezogen hat, s. Eur. *Alex.* fr. 28 Jouan/van Looy; dass die Hirten Sklaven des Priamos waren, erscheint auch in den erhaltenen Fragmenten der Tragödie, s. Eur. *Alex.* fr. 26 und 28 Jouan/van Looy.

10, 7-9 Τήλεφον δὲ τὸν Αὔγης καὶ Ἡρακλέους ... ὑπὸ ἐλάφου τραφήναι λέγουσιν

Der Gesprächspartner A spielt nochmals auf eine Sage an, die dramatische Bearbeitungen erfahren hat. Der Held Telephos war im klassischen Athen sehr beliebt. Ihm sind mehrere tragische Theaterstücke gewidmet. Von Aischylos: *Telephos* (TrGF 3 fr. 238-240) und die *Mysier* (TrGF 3 fr. 143-145); von Sophokles: *Telephos* (TrGF 4 fr. 580; es könnte sich in diesem Fall um ein Satyrspiel handeln), die *Mysier* (TrGF 4 fr. 409-418), die *Aleaden* (TrGF 4 fr. 77-91) und die *Versammlung der Achaier* (TrGF 4 fr. 143-148); von Euripides: *Telephos* (fr. 696-727 Nauck; 705a und 708a Snell) und die *Auge* (fr. 265-281 Nauck), sowie *Telephos* des Iophon (TrGF 1, 22 fr. 2c), des Agathon (TrGF 1, 39 fr. 4) und des Cleophon (TrGF 1, 77 fr. (11)). Eine Bearbeitung der Sage ist auch die Komödie *Telephos* des Deinolochos (CGF 78 fr. 2) (die Handlung der genannten Stücke, soweit sie noch rekonstruierbar ist, bei Wernicke (1896) 2301-2303; Jouan/van Looy (2002-2003) III, 92-95). Die Episode, auf die der Gesprächspartner A sich bezieht, d.h. die Säugung des Telephos durch eine Hirschkuh, wird nur in den *Aleaden* des Sophokles und in der *Auge* des Euripides behandelt.

Auge, Tochter des Königs Aleos von Tegea, war Priesterin der Göttin Athene. Ihr Vater machte sie zur Athene-Priesterin, um sie zur Keuschheit zu zwingen, da einem Orakel zufolge ihr Sohn ihre Brüder ermorden werde. Bei einem Athenefest in Tegea erblickt sie der betrunkene Herakles und vergewaltigt sie. Als Auge das Kind zur Welt bringt, verbirgt sie den Säugling im Tempel. Dies ruft den Zorn der Göttin hervor, der sich in einer Seuche äußert. Auf der Suche nach der Ursache der Seuche findet Aleos das Kind im Tempel und setzt es auf dem Berg Parthenion aus. Das Kind wird von einer Hirschkuh gerettet, die es säugt (s. neben den Fragmenten der oben genannten Tragödien auch Diod. 4, 33, 7-12; Apoll. 2, 146-147; 3, 102-104; Hyg. *fab.* 99; nach einer anderen Version des Mythos werden

Auge und Telephos gemeinsam in einer Kiste auf dem Meer ausgesetzt und nach Mysien verschlagen; s. Paus. 8, 4, 9; Strab. 13, 1, 69). Nach einer pseudo-etymologischen Erläuterung leite der Name Telephos sich von θηλή (Zitze) und ἔλαφος (Hirschkuh) her und Telephos habe seinen Name von den Hirten, die ihn bei der Hirschkuh fanden, erhalten (s. Apoll. 2, 147; 3, 103; Hyg. *fab.* 99, 2).

10, 10 ἐὰν τύχη δουλή οὔσα;

Dass eine moralische Unterlegenheit von Sklaven gegenüber Freien besteht, war in der Antike eine geläufige Vorstellung (s. dazu Gehrke (2001) 624, der darauf hinweist, dass diese Vorstellung schon für die homerische Zeit belegt ist). Die Sklaven sind rechtlich eine Sache, ein zu einem Herrn gehörendes Objekt, und sie unterscheiden sich absolut nicht von den anderen Gütern des Familienbesitzes wie Häusern, Schiffen oder Tieren (s. dazu Beauchet (1897) II, 423; MacDowell (1978) 80). Gleichzeitig wird die Trennungslinie zwischen ‚frei‘ und ‚unfrei‘ häufig unter moralischen Gesichtspunkten gesehen (s. dazu ausführlich Klees (1998) 259-262).

So erklärt sich die Notwendigkeit, der rhetorischen Frage hier einen konzessiven Nebensatz hinzuzufügen. Mag eine Sklavin auch einer freien Frau moralisch unterlegen sein, so hat sie dennoch mehr Mitleid mit ihren Jungen als eine Hirschkuh.

§ 11

Der Gesprächspartner A forciert den Gedankengang weiter, indem er immer nachdrücklicher betont, dass die Geburt keine Rolle bei der Bestimmung des Standes einer Person spielen könne. Er hat schon hervorgehoben, dass es schwierig sei, mit absoluter Sicherheit zu sagen, wer die eigenen Eltern sind. Wenn die von B genannten Personen tatsächlich seine eigene Eltern sind, müsste man, behauptet A, auch für diese beiden beweisen, dass sie Sklaven sind, d.h. nachweisen, dass auch ihre Eltern Sklaven waren. Dieses Verfahren müsste man dann rückwärts für alle Vorfahren bis zu den Stammvätern durchführen. Wenn man nämlich zwischen den Vorfahren nur einen Freien oder eine Freie finde, seien auch alle Nachfolger freie Menschen.

11, 7-13 τοῦτο δὲ οὐ δυνατόν ἐστίν ... ἀπάσας δὲ τύχας καὶ ξυμφορὰς μετηλλαχότες

Mit der Formulierung ὡς φασιν (wie man sagt) leitet Dion häufig ein Zitat oder eine Anspielung auf ein literarisches Werk ein (vgl. *or.* 4, 4; 11, 66; 11, 68; 12, 6; 12, 43; 14, 21;

27, 2; 32, 62; 40, 37). Auch die Bezugnahme im Paragraphen 12 auf die Gedanken von anderen, «die weiser als wir sind» ist ein Signal, dass an dieser Stelle die Meinung eines anderen Autors widergespiegelt wird.

Wahrscheinlich ist die Vorlage in unserem Fall die Stelle des *Theaetetus* von Platon (wie Wilamowitz vorschlägt; s. dazu von Arnim im Apparat seiner Edition; s. auch Wegehaupt (1896) 30; (1901) 28), in der Sokrates behauptet, «dass Großväter und Vorfahren unzählige Tausende ein jeder gehabt hat, worunter Reiche und Arme, Könige und Knechte, Ausländer und Hellenen oftmals zehntausend können gewesen sein bei dem ersten besten» (Pl. *Thaet.* 175 a; Übers. G. Eigler).

11, 10 τύραννοι καὶ βασιλεῖς καὶ δεσμῶται καὶ στιγματῖαι

Um zu betonen, dass sich Vertreter aller sozialen Schichten unter den Vorfahren einer Person befinden können, wählt Dion die beiden Vertreter der höchsten Stufe und die beiden Vertreter der niedrigsten Stufe: auf einer Seite Tyrannen und Könige, auf der anderen gefesselte und tätowierte Sklaven, einerseits diejenigen, die allein die Macht über Völker und Nationen ausüben, andererseits die Sklaven, die von ihren Herren mit der Fesselung oder mit einer Tätowierung bestraft worden sind (zu den gefesselten Sklaven s. oben den Komm. zur 14. Rede, Anm. 12, 2; zu den tätowierten Sklaven s. oben den Komm. zur 14. Rede, Anm. 19, 2).

Ich übersetze δεσμῶται mit ‚Gefesselte‘ (Sklaven), wie Kraut (Gefesselte) und Gallinari (schiavi incatenati), und nicht mit dem allgemeinen Begriff ‚Gefangene‘, wie es Cohoon (prisoners), Elliger (Gefangene) und Del Cerro Calderón (cautivos) tun. Wenn man δεσμῶται mit ‚Gefangene‘ übersetzt, wird nämlich der Gegensatz zwischen der absoluten Macht bei Tyrannen und Königen und dem absoluten Mangel an Macht bei Sklaven nicht deutlich.

12, 1-3 ἢ οὐκ οἶσθα ὅτι ... ὥστε μηκέτι ἐξετάζεσθαι τὸ πρόσωπον;

In der Mythologie sind Heroen die Kinder aus einer Verbindung von Göttern und Sterblichen (s. dazu Brelich (1958) 8-9; Graf (1997) 481).

Auch die Überlegungen des ersten Gesprächspartners zur göttlichen Herkunft der Heroen bei den Dichtern dienen dazu, die eigene These zu stützen, dass in der Genealogie der Menschen alle sozialen Schichten vertreten sind. Das Zurückführen der Geschlechter der Heroen auf Götter sei nämlich nichts weiter als eine Methode der Dichter, die damit

irgendeine genauere Untersuchung über die Heroen und ihre Vorfahren vermeiden wollten.

Die Verbindung mit einer Gottheit rechtfertigt dagegen den übermenschlichen Charakter der Heroen. Die außergewöhnlichen Taten, welche die Dichter den Heroen zuschreiben, sind nur denkbar, wenn der Held im Besitz von übermenschlichen Fähigkeiten ist und diese Fähigkeiten sich aus seiner göttlichen Herkunft herleiten (s. dazu Brelich (1958) 481).

12, 3 τὸ πρόσωπον

Die Konjektur von Emperius (τὸ προσώτερον), die von Arnim in seiner Edition übernimmt, scheint mir aus drei Gründen unannehmbar: 1. Obwohl diese Form des Komparativs auch bei den Attizisten der Kaiserzeit belegt ist (s. LSJ), verwendet Dion stets die klassische Form πορρωτέρω (s. Koolmeister/Tallmeister (1981); auch für den Positiv und den Superlativ sind bei Dion nur die attischen Formen πόρρω und πορρωτάτω belegt); 2. τὸ προσώτερον kommt nirgendwo in der ganzen griechischen Literatur vor und προσώτερον ist nur fünfmal belegt (bei Hesychios, Galen, Iamblichos und dem Grammatiker Johannes Cinnamus); 3. Das Substantiv τὸ πρόσωπον impliziert keine Schwierigkeit mit Blick auf seine Bedeutung.

Die Lesart der Handschriften (τὸ πρόσωπον), die De Budé und Cohoon in ihren Editionen übernehmen, scheint mir überzeugender.

12, 3-4 καὶ τοὺς γε πλείονας αὐτῶν φασιν ἐκ Διὸς γεγονέναι

Zeus, Vater der Götter und der Menschen, ist auch der Stammvater vieler Genealogien, die einen Helden in der zweiten Generation vorweisen. Die zahlreichen Liebesaffären des Zeus mit sterblichen Frauen waren ein beliebtes Thema der genealogischen Katalogdichtung. «Die Kinder, die aus diesen Verbindungen hervorgingen, galten als Kulturheroen, Stadtgründer und Stammväter der ältesten Geschlechter Griechenlands» (Henrichs (2002) 786).

12, 4-5 ἵνα μὴ αὐτοῖς οἳ τε βασιλεῖς ... εἰς τοιαῦτα ἐμπίπτωσιν

Vgl. Dion *or.* 33, 47 und 39, 1-2, in denen Dion behauptet, dass die Gründer von Städten Heroen oder Götter seien (zu den Stadtgründern s. Brelich (1958) 105-109). In der 39. Rede zählt Dion auf, welche Vorteile man hat, falls ein Gott der Gründer der Stadt ist:

«Hat man nun Götter zu Gründern, ist Friede, Eintracht und Freundschaft untereinander erstes Gebot» (Dion *or.* 39, 2).

12, 7 ἄλλοι σοφώτεροι ἡμῶν φασι

S. dazu oben Anm. 11, 7-13.

12, 8 κατὰ γένος

Es handelt sich um den Schlüsselbegriff des ersten Teils unserer Rede.

Vom 3. bis zum 12. Paragraphen haben sich beide Gesprächspartner mit der Frage auseinandergesetzt, ob Abstammung und Geburt den Stand einer Person bestimmen dürften. Da es aber unmöglich sei, die Abstammung und die Vorfahren eines Menschen genau festzustellen, überzeugt A seinen Gesprächspartner davon, dass dieser Maßstab ungültig ist und man andere Kriterien finden muss, um den Status einer Person bestimmen zu können.

Da in Griechenland die Abstammung von zwei Sklaven (ob man Sklave wurde, wenn nur ein Elternteil Sklave war, ist in der Forschung umstritten; s. dazu oben Anm. 3, 7) den sklavischen Stand des Kindes bestimmte und eine entscheidende Möglichkeit bot, neue Sklaven zu gewinnen (s. dazu Westermann (1935) 902; Harrison (1968) I, 164; MacDowell (1978) 80; Biscardi (1982) 91; Gehrke (2001) 626), sind die Überlegungen über die Abstammung im ersten Teil unserer Rede keine bloße Gedankenspielerlei; sie verstoßen zugleich gegen ein festes Prinzip der griechischen Gesellschaft.

12, 10 οὐδέ γε ἐμοὶ [περὶ] δουλείας

Ich streiche an dieser Stelle die Präposition *περὶ* vor dem Genitiv *δουλείας*, wie es Emperius in seiner Edition vorschlägt. Der Dativ *ἐμοί* und der Genitiv *δουλείας* werden vom implizierten Verb *προσῆκει* bzw. *προσῆκοι* regiert (zur Verbindung des Verbs *προσῆκει* mit dem Genitiv s. oben Anm. 2, 5).

13, 2-3 ὥσπερ Ἀμφίων καὶ Ζῆθος καὶ Ἀλέξανδρος ὁ Πριάμου γεγονώς

Amphion, Zethos und Alexander, der Sohn des Priamos, haben erst als junge Männer erfahren, wer ihre Eltern sind.

Amphion und Zethos erkennen ihre Mutter Antiope nur mit Hilfe des Hirten, der die Zwillinge aufgezogen hat. Zethos hat nämlich zuvor seine Mutter abgewiesen, als sie zu

ihm kam, nachdem sie sich aus der Gefangenschaft bei Dirke befreit hatte (s. dazu Hyg. *fab.* 8, der die Handlung der euripideischen *Antiope* zusammenfasst). Um die Verwirklichung eines schlechten Omens zu verhindern, setzte Hekabe den neugeborenen Paris aus (s. oben, Anm. 10, 5-7). Priamos war allerdings das Schicksal seines Sohnes unbekannt. Er hatte einem Diener befohlen, ihn zu töten und dachte, sein Befehl sei ausgeführt worden. Zum Gedenken an seinen Sohn veranstaltete er jedes Jahr Wettkampfspiele. Der zum Jüngling herangewachsene Paris nahm in einem Jahr an den Spielen teil und wurde von den Seinen wiedererkannt (s. dazu Hyg. *fab.* 91).

13, 4 δουλεύοντα

Der zweite vom Gesprächspartner B eingeführte Maßstab zur Bestimmung der Frage, ob ein Mensch Sklave ist oder nicht, wird durch den Begriff des δουλεύειν festgelegt, womit der konkrete Status als Sklave gemeint ist. Luzzatto (1992) 42, hebt für die 14. Rede hervor, wie Dion mit dem Verb δουλεύειν den konkreten Status derjenigen meint, die Sklavendienste verrichten, im Gegensatz zum Begriff δοῦλοι εἶναι, mit dem diejenigen, die in ihrem Inneren Sklaven sind, unter einem moralischen Gesichtspunkt bezeichnet werden (s. dazu Komm. zur 14. Rede, Anm. 1, 8). Die Verwendung des Verbs δουλεύειν in unserer Rede macht anhand der im Paragraphen 14 angegebenen Beispiele deutlich, dass Luzzatto Recht hat.

13, 4-6 δοκοῦσί σοι πάντες οἱ δουλεύοντες δοῦλοι; ... αὐτῶν ἐλεύθεροι ὄντες καὶ ἀδίκως;

In den Handschriften U und B liest man nach οἱ δουλεύοντες das Wort δοῦλοι. In M ist das Wort δοῦλοι aber nicht überliefert. Von Arnim, der in seiner Edition eine fehlerhafte Überlieferung nach δουλεύοντες vermutet, schreibt im Apparat, dass Wilamowitz an dieser Stelle wie folgt ergänzt habe: «δικαίως δουλεύειν καὶ δοῦλοι ὄντες». Wilamowitz glaubte, dass das folgende ἐλεύθεροι ὄντες eine Parallele zu δοῦλοι ὄντες bilde, so wie ἀδίκως zu δικαίως δουλεύειν.

De Budé athetiert in seiner Edition das in U und B überlieferte δοῦλοι, das er in eckige Klammern setzt, und weist auf eine seiner Meinung nach fehlerhafte Überlieferung hin.

Cohoon behält die Lesart der Handschriften U und B bei, füllt die mögliche Textlücke nach δοῦλοι durch eine Einfügung von Capps: «εἶναι» und fügt nach ἀδίκως den Infinitiv δουλεύειν hinzu.

Meines Erachtens ist die Lesart der Handschriften U und B korrekt und es lässt sich keine Lücke erkennen. Das Fehlen eines Partizips (oder eines Infinitivs, wie Cohoon vermutet) nach δοῦλοι wird durch das Partizip ὄντες nach ἐλεύθεροι ausgeglichen. Auch im vorangehenden Paragraphen (s. oben Anm. 12, 10) wurde auf die Ellipse des Verbs im Verband mit einer gleichen Satzstruktur hingewiesen (zu einer weiteren Ellipse eines Verbs, die die Philologen festgestellt haben, s. Dion *or.* 11, 44 und dazu Vagnone (2003) 128). Auch nach ἀδίκως ist keine Füllung notwendig, weil das Adverb vom Partizip οἱ δουλεύοντες regiert wird.

13, 6-7 εἰς δικαστήριον εἰσελθόντες ἀπέδειξαν ἐλευθέρους ὄντας ἑαυτοῦς
Nach attischem Recht konnte eine Person die Freiheit einer anderen fordern, die sich in der Sklaverei befand. Ein irrtümlich als Sklave gehaltener freier Mensch konnte eine Klage gegen seinen Herrn nur über eine dritte Person einreichen. Die Person, deren Status umstritten war, musste vorübergehend als Freier behandelt werden und der Herr war verpflichtet, ihren sklavischen Status nachzuweisen (s. dazu Gide/Caillemet (1877) 305). Zur sogenannten ἀφαίρεσις oder ἔξαιρεσις εἰς ἐλευθερίαν s. die in der Anm. 4, 6-9 angegebene Literatur.

14, 1-3 Εὐμαιος, ὁ Κτησίου τοῦ Ὀρμένου ... παρ' Ὀδυσσεΐ
Eumaios, der treue Hirte des Odysseus, war ein Sohn des Ktesios und Enkel des Ormenos. Ktesios war König der kleinen, fruchtbaren Insel Syria (zu einer möglichen Lokalisierung der Insel s. Brown (1984-1985) 292-296; Heubeck/Hoekstra (1989), 257). Als Kind wurde Eumaios von einer im Dienste des Ktesios stehenden phönizischen Magd entführt und an Laertes verkauft (s. Hom. *Od.* 15, 403-484 und dazu Rose (1980) 285-297; Minchin (1992) 259-266; zum Kauf und Verkauf von Sklaven in der Odyssee s. Collombier (2002) 7-19). Eumaios repräsentiert wegen seiner Treue, seines Fleißes und seiner Fürsorge das Idealbild des loyalen Gefolgsmanns (s. dazu Nünlist (1998) 248). Eumaios wird von Dion auch in anderen Reden erwähnt (s. Dion *or.* 33, 40; 52, 13). Besonders bemerkenswert ist die 7. Rede, in der Dion auch anhand der Figur des Eumaios, den Homer als armen Sklaven darstellt (τὸν μὲν γὰρ Εὐμαιὸν πεποίηκε δοῦλον καὶ πένητα), nachweisen will, dass die Armen gastfreundlicher als die Reichen seien (s. Dion *or.* 7, 83-84 und dazu Avezzi (1985) 134).

14, 3-4 καὶ ἐνὸν αὐτῷ ἀποπλεῦσαι ... οὐδέποτε ἤξιωσε

Dass Eumaios viele Gelegenheiten gehabt haben soll, nach Hause zurückzufahren, wenn er gewollt hätte, wird in der Odyssee nicht ausdrücklich gesagt. Die Aussage des Gesprächspartners A musste für die Zuhörer dieser Rede allerdings nicht völlig absurd klingen. Eumaios nahm nämlich eine besondere Position unter den Sklaven des Laertes und des Odysseus ein. Er wird im Königshaus von Ithaka mit einer Schwester des Odysseus aufgezogen und fast wie ein Sohn behandelt (s. Hom. *Od.* 15, 361-365, insbes. 365: τῆ ὁμοῦ ἐτρεφόμην, ὀλίγον δέ τί μ' ἦσσαν ἐτίμα. S. dazu de Jong (2001) 378); er lebt auf dem Land bei den Schweinen und geht nicht in die Stadt (Hom. *Od.* 14, 372-373: οὐδὲ πόλινδε / ἔρχομαι), außer wenn Penelope ihn rufen lässt, weil sie eine Botschaft für ihn hat (s. Hom. *Od.* 14, 372-374); er verfügt über eine gewisse Unabhängigkeit und darf mit seinem eigenen Geld einen Diener für sich selbst kaufen, ohne seinen Herren um Erlaubnis bitten zu müssen (s. Hom. *Od.* 14, 449-452 und dazu de Jong (2001) 358).

Die besondere Position und der Besitz eines Vermögens hätten wahrscheinlich Eumaios erlaubt, sich selbst freizukaufen und nach Hause zurückzufahren. Seine Herren verhalten sich ihm gegenüber aber «nicht so schlimm» (μὴ χαλεποί), wie der Gesprächspartner A behauptet, und Odysseus ist ihm gegenüber immer so freundlich (Hom. *Od.* 14, 139: ἦπιον), dass Eumaios nicht mehr um seine Eltern klagt, auch wenn er sie mit seinen Augen sehen und in seiner Heimat sein möchte. Außerdem trauert er um seinen weit entfernten Herrn Odysseus (s. Hom. *Od.* 14, 137-144). Eumaios ist nämlich fest davon überzeugt, dass Odysseus ihn freilassen und ihm einen Acker, ein Haus und eine Braut schenken wird (zur von Eumaios erhofften Freilassung s. Calderini (1908) 5-6).

14, 5-6 Ἀθηναῖοι πολλοὶ τῶν ἐν Σικελίᾳ ληφθέντων ... ἐλεύθεροι ὄντες

Infolge der athenischen Niederlage während der sizilianischen Expedition im Jahr 413 v. Chr. gerieten viele Athener in die Gefangenschaft der Sizilianer. Thukydides berichtet, dass ganz Sizilien voll von athenischen Gefangenen war (s. Thuk. VII, 85: καὶ διεπλήσθη πᾶσα Σικελία αὐτῶν) und dass viele von ihnen sich nach Katane retten konnten, die einen sofort, die anderen, nachdem sie Sklavendienste verrichtet hatten (s. Thuk. VII, 85: οἱ δὲ καὶ δουλεύσαντες. S. dazu Ducrey (1968) 76-80; Panagopoulos (1978) 132-144; Lazenby (2004) 165). Auf diese zahlreichen athenischen Gefangenen bezieht sich der Gesprächspartner A an dieser Stelle.

Ob auch ein Teil der athenischen Gefangenen der Sizilianer auf der Peloponnes in die Sklaverei verkauft worden ist, lässt sich aus unseren Quellen nicht deutlich erkennen. Die Sizilianer schickten die 7.000 ‚offiziellen‘ Gefangenen in die Steinbrüche bei Syrakus. Sie wurden dort sehr hart behandelt und siebzig Tage später mit Ausnahme der Athener und der sizilianischen und unteritalischen Alliierten in die Sklaverei verkauft. Die gefangenen Athener blieben acht Monate lang in den Steinbrüchen (s. Thuk. VII, 86-87 und dazu Panagopoulos (1978) 137-141 und Lazenby (2004) 165-166). Das Schicksal dieser Athener ist uns durch die Quellen nicht bekannt. Kelly (1970) 127-131 und Ducrey (1999) 72 (mit weiterer Literatur) meinen, dass diejenigen, die den Winter überlebten, losgekauft wurden. Von denjenigen, die nicht in die Steinbrüche gerieten (etwas diejenigen, die sich nach Katane retten konnten), «wurden nicht wenige aber heimlich weggebracht oder auch für Sklaven ausgegeben und so verkauft» (Plut. *Nik.* 29, 1: οὐκ ὀλίγοι δ' ἐπράθησαν διακλαπέντες ἢ καὶ διαλαθόντες ὡς οἰκέται).

14, 6-7 ἐν ἄλλαις πολλαῖς μάχαις οἱ αἰεὶ αἰχμάλωτοι γιγνόμενοι

Die Kriegsgefangenen «waren in Griechenland Besitz des Siegers, der nach Gutdünken mit ihnen verfahren konnte» (Burckhardt (1999) 844). Zu den verschiedenen Möglichkeiten, Kriegsgefangene zu behandeln, gehören auch die Versklavung und die zeitweilige Einkerkierung sowie Zwangsarbeit (s. dazu Ducrey (1968) 74-92, 131-140, 283-388; Ducrey (1985) 239-255; Bielman (1994) 233-234; Burckhardt (1999) 844; Giovannini (2007) 206-209).

14, 7-8 οἱ μὲν χρόνον τινά, ἕως ἂν εὕρωσι τοὺς λυσομένους, οἱ δὲ μέχρι παντός;

Die Bevölkerung einer nach einer Belagerung eroberten Stadt wurde manchmal versklavt («Es ist ein allgemeingültiges und ewiges Gesetz, dass, wenn eine Stadt während eines Krieges erobert wird, die in der Stadt befindlichen Personen und Güter den Eroberern gehören» Xen. *Cyr.* VII, 5, 73; s. dazu Ducrey (1968) 107-116, 131-140, 243-250). Die Versklavung war allerdings weder unvermeidbar noch endgültig. Üblicherweise gaben die Griechen der versklavten Bevölkerung die Möglichkeit, sich gegen Zahlung eines Lösegeldes freizukaufen (s. dazu Giovannini (2007) 217-218).

Eine verbreitete Praxis nach einem Sieg war auch der Verkauf der Kriegsgefangenen in die Sklaverei, was einen finanziellen Gewinn für die Sieger bedeutete (s. dazu Ducrey (1985)

241). Man kann nicht ausschließen, dass ein Teil der verkauften Kriegsgefangenen, falls sie nicht auf dem Sklavenmarkt zurückgekauft wurden, das ganze Leben lang als Sklaven dienen mussten, wie der Gesprächspartner A behauptet. Dies galt wahrscheinlich für die vielen Athener, die nach der Niederlage bei Sizilien auf der Insel dienen mussten (dazu s. oben Anm 14, 5-6).

14, 7 αἰχμάλωτοι

Das griechische Substantiv für Kriegsgefangene ist als *terminus technicus* erst seit der hellenistischen Zeit gebräuchlich und wird bis in die römische Zeit verwendet. Das Wort ist selten bei den Autoren des 5. Jhs. belegt (sie «lui préfèrent diverses appellations pragmatiques ou imagées, qui désignent explicitement les captifs saisis à la guerre, mais ne correspondent pas à un concept unique bien défini» Ducrey (1985) 240; s. auch Ducrey (1968) 16-20, 48-50; Ducrey (1999) 65-66; dagegen aber Pritchett (1991) 169: «to my mind, the increase in examples in later historians does not imply that the word was not in current use in the vernacular of the fifth century, but that illustrates the widespread expansion of warfare and piracy»).

Bei Dion ist es das übliche Wort für die Kriegsgefangenen (s. *or.* 3, 138; 7, 133; 11, 44, 56, 112, 131; 36, 8; 56, 15; 59, 2; 61, 1, 5, 7, 12, 13; 77/78, 10; 80, 9).

15, 2-3 μετὰ τὴν μάχην, ἣν Ἀθηναῖοι περὶ Ἀκανθῶν ἠπτήθησαν

Von einer Niederlage der Athener bei Akanthos ist nichts bekannt. Wilamowitz (1889) 12, stellt die These auf, dass an dieser Stelle entweder die Auflösung des Bündnisses mit Athen von Seiten Akanthos' gemeint sei (im Jahr 424 v. Chr. löst Akanthos das Bündnis mit Athen und öffnet Brasidas die Tore; s. dazu Thuk. IV, 84-88 und etwa Welwei (1999) 191-192), oder aber eine der wenig bekannten athenischen Expeditionen nach dem Nikiasfrieden.

15, 1-7 ὁπότε καὶ ὁ Καλλίου υἱὸς ... ὃ ἔτυχεν ἐν τῇ μάχῃ τελευτήσαν

Kallias war ein verbreiteter attischer Name im 6. – 4. Jh., insbesondere in der reichen Familie der Kerkyrer (s. dazu Meier (1999) 176). Die vom ersten Gesprächspartner erzählte Geschichte von Kallias und seinem Pferdeknecht ist uns von keiner anderen Quelle überliefert. Man muss wahrscheinlich Kallias mit dem Sohn des Hipponikos identifizieren. Er war athenischer Stratege von 391/90 und 390 beteiligt am Sieg über ein spartanisches

Regiment. Wegen seiner Verschwendungssucht bot er in Komödien ein dankbares Ziel für Spott (s. etwa die im Jahr 421 aufgeführten *Kolakes* des Eupolis) und seine außerehelichen Skandale, die möglicherweise in Verbindung mit der an unserer Stelle erwähnten Gestalt zu bringen sind, werden bei Andokides I, 125-127 berichtet (s. dazu Welwei (1999) 178; s. auch Swoboda (1919) 1618-1622).

Von einem im Kampf gefallenen Sohn des Kallias sowie von einem falschen Sohn bzw. einem Pferdeknecht des Kallias, der lange Zeit Sklave in Thrakien gewesen sein soll, ist sonst nichts überliefert. Wilamowitz (1889) 12 und Cohoon (Anm. z. St.) weisen darauf hin, dass ein unehelicher Sohn (νόθος) des Kallias in einem Fragment einer Komödie von Metagenes, das in einem Scholion zu Aristophanes *Vespen* 1221 überliefert ist, erwähnt wird (Metagenes fr. 14 K.-A.: «Wer ist ein Bürger außer Sakas dem Mysier, und dem unehelichen Sohn des Kallias» (τις πολίτης δ' ἐστὶ πλὴν ἄρ' εἰ Σάκας ὁ Μυσός καὶ τὸ Καλλίου νόθον;)). Zum Zusammenhang s. Sommerstein (1983) 228, der allerdings das Scholion nicht erwähnt). Ogden (1996) 155, stellt zu Recht fest, dass der uneheliche Sohn des Kallias aus der Komödie von Metagenes mit dem vom ersten Gesprächspartner genannten Sohn bzw. Pferdeknecht des Kallias nicht identisch ist. Dies bedarf allerdings noch weiterer Erläuterung. Klees (1998) 164 Anm. 55, schreibt richtig: «Offenbar war seine (des Pferdeknechtes) Mutter eine Sklavin, denn wohl nur unter dieser Voraussetzung ist die Bemerkung sinnvoll, daß er lesen und schreiben sowie richtig Griechisch sprechen konnte. Er konnte also – als Sklave oder Freigelassener – zusammen mit dem Sohn des Hauses aufgezogen worden sein. Die Ähnlichkeit erklärt sich dann wohl so, daß beide denselben Vater hatten; diese Vermutung wird freilich bei Dion nicht ausgesprochen».

Wenn der Pferdeknecht ein νόθος von Kallias gewesen wäre, hätte der erste Gesprächspartner dies erwähnt, da ein unehelicher Sohn nach den legitimen Söhnen Anspruch auf einen Teil des Erbes hatte (s. dazu Cantarella (1997) 104-106, die auf ältere Literatur hinweist, s. auch Thür (2000a) 1010).

In unserem Fall handelt es sich dagegen wohl, wie Klees vorschlägt, um einen Sklaven des Kallias, der dem legitimen Sohn in die Schlacht gefolgt war (eine übliche Praxis für einen Sklaven im klassischen Griechenland, wie Klees (1998) 280 Anm. 431, betont; s. dazu auch Sargent (1927) 201-212, 264-279; Ducrey (1968) 77-78 Anm. 6; Ducrey (1985) 217-219). Nach langer Gefangenschaft in Thrakien kam er nach Athen zurück, und dank seiner Ähnlichkeit mit dem wahren Sohn des Kallias verstellte er sich, gab vor, der Sohn zu sein, und forderte das Erbe des Kallias. Der Pferdeknecht des Kallias war vielleicht Sohn seines

Herren und einer Sklavin und wurde von Kallias nicht anerkannt. Es handelt sich in diesem Fall also um einen nicht anerkannten Sohn und nicht um einen νόθος (s. dazu Cantarella (1997) 101), wie Wilamowitz und Cohoon behaupten.

Aus welcher Quelle diese Geschichte stammt, lässt sich nicht mit Sicherheit feststellen. Sei es nun eine Gerichtsrede (diese Möglichkeit wird von Wilamowitz (1889) 12, ausgeschlossen), sei es der antisthenische Dialog *Kyros* (so meint Wilamowitz (1889) 12), es bleibt letztlich hypothetisch.

15, 7-8 ἔτι δὲ ἠλλήνιζεν ἀκριβῶς καὶ γράμματα ἠπίστατο

Die Bemerkung des Gesprächspartners A wird dann verständlich, wenn man annimmt, dass der Pferdeknecht des Kallias Sohn einer der Sklavinnen des Kallias war. Die Sklaven blieben nämlich zum größten Teil vom Schreib- und Leseunterricht ausgeschlossen (s. dazu Klees (1998) 233-236; Baumgarten (2006) 34), weswegen die sprachlichen Kenntnisse des Pferdeknechtes, die eher eine Ausnahme als die Regel bildeten, von Dion hervorgehoben werden.

16, 3-5 οὐ γὰρ ἔαν μὲν Ἀθηναίων τις ... φήσομην ἐλεύθερον ὄντα δουλεύειν

Der erste Gesprächspartner behauptet, dass freie Menschen, die in die Hand von Feinden gefallen sind, keine Sklaven seien. Die gleiche These wird auch in der 14. Rede aufgestellt. Als das Gegenargument aufgebracht wird, dass ein Mensch, für den Geld bezahlt worden ist, ein Sklave sei, antwortet Dion: «Haben nicht schon viele Menschen für viele andere, sogar Freie, Geld bezahlt? Die einen haben es Feinden, die anderen Räubern als Lösegeld gegeben.» (Dion *or.* 14, 11).

Dieselbe Meinung finden wir im 40. *Lakonischen Ausspruch* des Plutarch. Dort wird ein Kriegsgefangener zum Verkauf gebracht. Als ein Herold ankündigte, dass er einen Sklaven verkaufe, sagt der Mann: «Solltest du nicht ‚Gefangenen‘ sagen?» (Plut. *Mor.* 234 C; zu diesem Thema s. ausführlicher oben, Komm. zur 14. Rede, Anm. 11, 2-3).

16, 5-7 ἔαν δὲ Θρακῶν τις ἢ Περσῶν ... οὐχ ὁμολογήσομεν ἐλεύθερον εἶναι

Auch das Schicksal barbarischer Kriegsgefangener stützt sich mehr auf Praxis als auf eine Gesetzgebung. In der Forschung wird betont, dass das Schicksal griechischer Kriegsgefangener sich von dem der barbarischen Kriegsgefangenen nicht unterscheidet (s.

dazu Ducrey (1968) 271-283; Jackson (1970) 48-50; Lonis (1981) 453; Ducrey (1985) 250-253; Bielman (1994) 324).

17, 1 τὸν Ἀθήνησιν ... νόμον

Der Gesprächspartner A nimmt auf das Gesetz des Perikles Bezug (Zum Gesetz s. oben Anm. 3, 8).

17, 3-5 τὸν δὲ Καλλίου υἱόν ... οὐδεὶς ἂν ἤξιου τῆς πολιτείας ἀπελαύνειν

Da der erste Gesprächspartner die Geschichte über den kriegsgefangenen Sohn des Kallias bzw. den Umstand, dass er in die Hand der Feinde fiel und eine lange Zeit als Gefangener in Thrakien blieb, nicht glaubt, zieht er die ganze Geschichte auch bei den Schlussfolgerungen mit einem hypothetischen Nebensatz in Zweifel. Er hat schon betont (s. oben § 15), dass seiner Meinung nach der Sohn des Kallias gestorben sei und der Pferdeknecht, der wie der Sohn aussah, Gefangener in Thrakien gewesen sei und nach seiner Befreiung Anspruch auf das Erbe des Kallias erhob.

17, 4 μεμαστιγωμένον

Um zu unterstreichen, dass der Sohn des Kallias während seiner Kriegsgefangenschaft wie ein Sklave behandelt worden sei, nennt der Gesprächspartner A eine typische Form der Bestrafung von Sklaven: das Auspeitschen (zur Auspeitschung von Sklaven s. oben den Komm. zur 14. Rede, Anm. 12, 1).

Bei Dion wird die Peitsche neben der Fesselung als typische Bestrafung für Sklaven genannt (s. *or.* 10, 9; 14, 12).

17, 5-6 ὥστε ἐνίοτε καὶ ὁ νόμος οὗ φησι δούλους γεγόνεσθαι τοὺς ἀδίκως δουλεύσαντας

Zu einer irrtümlich als Sklave behandelten Person s. oben Anm. 13, 6-7.

18, 3 τρεφόμενον ἔγωγε ὑπὸ τοῦ δεσπότου

Da die Sklaven keinen Besitz und üblicherweise auch kein Geld haben durften (zu den Fällen, in denen ein Sklave mit Zustimmung seines Herrn ein eigenes Vermögen haben durfte, s. Komm. zur 14. Rede, Anm. 11, 3-4), war es Aufgabe des Herrn, für ihre

Ernährung zu sorgen (s. MacDowell (1978) 80; zur Ernährung der Sklaven s. Klees (1998) 81-95; Andreau/Descat (2006) 158-159; vgl. Ehrenberg (1968) 190-191).

Bei Epiktet trauert ein Freigelassener seinem alten Leben als Sklave nach: «Welches Übel litt ich? Ein anderer kleidete mich ein, ein anderer beschuhte mich, ein anderer ernährte mich, ein anderer pflegte mich und ich musste ihm wenige Dienste leisten» (Epikt. 4, 1, 37).

18, 4 ἀκολουθοῦντα ἐκείνω

In der 10. Rede trifft ein Mann, der auf der Suche nach seinem entlaufenen Sklaven ist, den Philosophen Diogenes. Der Mann kann sich nicht erklären, warum sein Sklave entlaufen ist, da er ihn immer gut behandelt hat. Er sagt zu Diogenes: «Er (der Sklave) brauchte bei mir keine der gewöhnlichen Sklavenarbeiten zu tun [...], seine einzige Aufgabe war, mich zu begleiten» (Dion *or.* 10, 6; vgl. auch *or.* 36, 7: Der Begleiter (τῷ ἀκολούθῳ) des Kallistratos, eines jungen Mannes aus Borysthenes, kümmert sich um das Pferd seines Herrn, während dieser mit Dion spricht; *or.* 40, 2: Dion war während seiner Verbannung ohne Begleiter (μηδὲ ἀκόλουθον εἶνα)).

Eine Aufgabe der Diener war es, ihre Herren in der Öffentlichkeit zu begleiten. Mit ἀκόλουθος (Begleiter) werden vom 5. Jh. v. Chr. an die Sklaven bezeichnet, die ihre Herren auf Gängen, Reisen und Kriegszügen begleiteten (zum Begriff ἀκόλουθος s. Gschnitzer (1964) 5, 24; Kästner (1981) 309-310). Eine typische Aufgabe der Begleiter war es, das Gepäck des Herrn im Krieg oder auf Reisen zu tragen (s. Theophr. *char.* 9, 3; 30, 7 und dazu Diggle (2005) 294, der auf einige Parallelstellen hinweist; s. auch Andreau/Descat (2006) 163; mit Blick auf die Komödien des Aristophanes s. Ehrenberg (1968) 182-183).

Die Begleitung durch einen oder mehrere Sklaven war ein äußeres Zeichen von Reichtum und Macht. In armen Familien war es Aufgabe der Kinder, ihren Vater in öffentlichen Angelegenheiten zu begleiten (s. dazu unten Anm. 18, 6-7).

18, 5-6 οὕτως μὲν, ἔφη, καὶ τοὺς υἱοὺς ἀποφαίνεις δούλους τῶν πατέρων

Der Gesprächspartner A vergleicht an dieser Stelle das soziale Verhältnis eines Sklaven zu seinem Herrn mit dem eines Kindes zu seinem Vater. Dass Ähnlichkeiten zwischen beiden Verhältnissen bestehen, war den Griechen bewusst.

Das Wort παῖς bezeichnete schon in der klassischen Epoche sowohl einen Minderjährigen als auch einen Sklaven (der erste Beleg für die Bedeutung ‚Sklave‘ findet sich bei Aisch. *Choeph.* 653). Golden stellt fest, dass Ähnlichkeiten zwischen Kindern und Sklaven vor

allem in ihrer rechtlichen Stellung gesehen wurden und dass eine mögliche geistig-moralische Unterlegenheit (das hatte Klees (1975) 30 Anm. 123 betont) eine geringe Rolle gespielt habe: «I think that the Athenians saw slaves and children as occupying similar statuses within the structures of their society [...]. The identification of certain characteristics, like intellectual immaturity, was an inevitable but essential secondary development» (Golden (1985) 97; s. auch Golden (1990) 12-13).

Platon und Aristoteles parallelisieren das Herr-Sklave-Verhältnis mit anderen gesellschaftlichen Verhältnissen, darunter mit dem der Vater-Kind-Beziehung (s. Plato *nom.* 690 a-c, der sieben ‚natürliche‘ soziale Verhältnisse angibt und dazu Schöpsdau (1984) 419-420; Golden (1985) 100; Arist. *pol.* I, 1253 b 7, der Parallelen zwischen den Verhältnissen Herr-Sklave, Mann-Frau und Vater-Kind zieht, s. dazu Maffi (2005) 254).

Ähnlichkeiten zwischen dem Verhältnis Herr-Sklave und Vater-Kind treten deutlich zutage, wenn man die rechtliche Stellung der Untergeordneten in Betracht zieht. Sowohl für Sklaven als auch für Kinder waren körperliche Bestrafungen erlaubt und wurden durchgeführt (zu den körperlichen Bestrafungen von Sklaven s. Komm. zur 14 Rede, Anm. 12, 2; zu den Bestrafungen von Kindern s. unten Anm. 18, 8; 19, 2; 19, 3); weder Sklaven noch Kinder durften ein Vermögen besitzen und wurden deshalb von Herren respektive Vätern unterhalten (s. dazu oben Anm. 18, 3 (für die Sklaven) und unten Anm. 18, 7 (für die Kinder)).

Körperliche Bestrafungen und die Gewährung des Unterhalts durch eine dritte Person bilden auch in unserer Rede den gemeinsamen Nenner für die Verhältnisse Herr-Sklave und Vater-Kind (darauf hat auch Klees (1998) 183, hingewiesen).

Diese Vergleichbarkeit der Abhängigkeitsverhältnisse lässt sich auch für Rom feststellen, was sowohl von antiken Autoren (Belege bei Thomas (1984) 505 Anm. 10) als auch von modernen Forschern oft hervorgehoben wurde (s. dazu Watson (1987) 46: «in many regards the legal position of a slave was very similar to that of a son – in whatever age – in paternal power» und 46-101; Saller (1991) 144-165).

18, 6-7 ἀκολουθοῦσι πολλοῖς τῶν πενήτων καὶ εἰς γυμνάσιον βαδίζουσι καὶ ἐπὶ δέϊπνον

Während es bei den Reichen Aufgabe der Sklaven war, den Herrn in öffentlichen Angelegenheiten zu begleiten (s. dazu oben Anm. 18, 4), war es im Falle von armen Familien üblich, dass die Kinder ihren Vater begleiteten.

18, 7-8 καὶ τρέφονται πάντες ὑπὸ τῶν πατέρων

Die Minderjährigen durften wie die Sklaven kein Vermögen besitzen. Es ist also selbstverständlich, dass die Familie für ihren Unterhalt zuständig war.

18, 8 καὶ παίονται πολλάκις ὑπ' αὐτῶν

Innerhalb der Familie waren körperliche Züchtigungen der Kinder nicht unüblich. Der Vater besaß gegenüber den minderjährigen Kindern das Züchtigungsrecht (s. dazu Klees (1998) 183; eine Quellensammlung findet sich bei Golden (1985) 102 Anm. 36; mehrere Belege in englischer Übersetzung bei Joyal et al. (2009) s. index s.v. ‚discipline‘; zu möglichen Unterschieden bei der Bestrafung von Kindern und Sklaven s. Klees (1998) 184).

Nach Plutarch sollte man bei der Kindererziehung auf Schläge (πληγαῖς) und Misshandlungen (αἰκισμοῖς) verzichten und stattdessen den Kindern durch Empfehlungen (παραινέσεις) und Gespräche (λόγοις) zeigen, wie man sich zu benehmen habe (Plut. *de lib. ed.* 8 E-F). Die Ratschläge des Plutarch setzen aber voraus, dass Misshandlungen zu seiner Zeit übliche Methoden bei der Kindererziehung waren.

Körperliche Züchtigungen waren für die Eltern ein Mittel, den Respekt und den Gehorsam ihrer Kinder zu erhalten (s. dazu Golden (1990) 103; Baumgarten (2006) 35).

Die Prügelstrafe wurde zwar bei Kindern von Freien angewendet, blieb allerdings in der griechischen Denkweise und Realität auch eine typische Bestrafung für Sklaven. Bei Platon heißt es dazu: «Wie einen Sklaven soll jeder freie Mann das Kind selbst sowie den Knabenaufseher und den Lehrer züchtigen, wenn einer von diesen etwas Verkehrtes tut» (Plato *leg.* 808 e und dazu Schöpsdau (2003) 566-567).

19, 2 τῶν γραμματιστῶν

Wenn das Züchtigungsrecht einer Person gegenüber einer anderen ein Grund dafür ist zu behaupten, dass die erste Herr und die zweite Sklave ist, muss man feststellen, dass Schulmeister, Sportlehrer und Lehrer anderer Fächer Herren ihrer Schüler sind. Sie schlagen nämlich ihre Schüler, wenn diese ihren Befehlen nicht gehorchen.

In der antiken Schule waren körperliche Züchtigungen eine übliche Praxis, um die Schüler zu disziplinieren. Eine entsprechende Szene wird beispielsweise von Herondas in seinem 3. *Mimiabos* lebendig dargestellt (s. Herond. *mim.* III, 58-97 und dazu Di Gregorio (1997) z. St.; zu körperlichen Bestrafungen in der antiken Schule s. Marrou (1957) 232-234: «Die

bezeichnende Vorstellung, die sich für die Menschen jener Zeit mit der Erinnerung an die niedere Schule verbindet, ist nicht die des Agons und seines edlen Wettstreits, sondern die des schrecklichen Lehrers mit dem Knüttel in der Hand und des Schreckens, den er einflößte»; eine Stellensammlung bei Golden (1985) 102 Anm. 37; mehrere Belege werden bei Christes (2003) 51-70, interpretiert; s. auch Paoli (1948) 224; Bonner (1977) 142-145; Gebharten (1984) 6-8, 173-174, 206-207, 210-212; Baumgarten (2006) 34; Bormann (2006) 107).

19, 3 τὸς παιδοτρίβας

Auch bei der sportlichen Erziehung war die Prügelstrafe weit verbreitet. Zur körperlichen Züchtigung in den Gymnasien und zu den verwendeten Instrumenten s. Gauthier/Hatzopoulos (1993) 65-68; Crowther/Frass (1998) 54-55.

19, 5-8 ἀλλ' οὐκ ἔστι τοῖς παιδοτρίβαις ... δεσπόταις ἅπαντα ταῦτα ἐφειμένα ἐστίν

Nicht alle Bestrafungsarten seien den Lehrern gegenüber ihren Schülern erlaubt, behauptet der Gesprächspartner B. Die Lehrer dürften nämlich ihre Schüler nicht binden, verkaufen und in der Mühle arbeiten lassen. Den Herren seien all diese Bestrafungsformen gegenüber ihren Sklaven erlaubt (zur Fesselung von Sklaven s. Komm. zur 14 Rede, Anm. 12, 2; zur Arbeit in einer Mühle als Sklavenbestrafung s. Komm. zur 14 Rede, Anm. 19, 2).

Die Fesselung von Schülern wurde allerdings dennoch praktiziert. Herondas beschreibt in seinem 3. Mimiambos eine Bestrafungsszene, in der ein Lehrer seine Schüler schlägt und in Fesseln legt. Herondas spricht von (πέδαι) Fußfesseln (s. Herond. *mim.* 3, 69 und 95; dazu Knox (1922) 149-150; Di Gregorio (1997) 224).

Der Verkauf wird an dieser Stelle einer Strafe gleichgestellt. Klees (1998) 177, der einige Parallelstellen angibt, betont, dass der Strafverkauf eine Maßnahme darstellte, «die den Sklaven dem entwürdigenden Vorgang auf dem Markt aussetzte, ihn von Bekannten und u. U. von seiner „Familie“ trennte».

20, 1-5 Ἴσως γὰρ οὐκ οἶσθα ὅτι παρὰ πολλοῖς καὶ σφόδρα εὐνομούμενοις ... ἐφεῖται γὰρ αὐτοῖς ἀποκτεῖναι μήτε κρίναντας μήτε ὄλως αἰτιασαμένους

Die Gesetzgebung, auf die sich der erste Gesprächspartner bezieht, ist die römische. Wie Thomas betont, «dans un contest où le droit romain est désigné sous la figure universelle et

pluraliste des „peuples nombreux qui ont d'excellentes lois“ [...] se reconnaît l'originalité d'une norme qui provoquait l'étonnement des Grecs, de Polybe à Dion Cassius» (Thomas (1941) 500; s. auch Salmeri (1982) 111, der hervorhebt, dass Dion an dieser Stelle die Rohheit der Römer unterstreicht).

Nach attischem Recht war es einem Vater nicht erlaubt, seine Kinder zu töten (s. dazu Harrison (1968) 74; MacDowell (1978) 91; *contra* Beauchet (1897) II, 82; Tolles (1941) 41-43).

Einen ähnlichen Strafkatalog wie Dion bietet Dionysius von Halikarnass in seinen *Antiquitates romanae*: «Der römische Gesetzgeber gab dem Vater die volle Macht (ἅπασαν ἐξουσίαν) über seinen Sohn während seines ganzen Lebens, wenn er sich vornahm, ihn gefangen zu setzen (ἐῖργειν), ihn zu peitschen (μαστιγοῦν), ihn gefesselt (δεσμίου) zu den Feldarbeiten zu bringen, ihn zu töten, obwohl der Sohn schon politische Tätigkeiten ausübte und zu den größten Autoritäten gezählt wurde und für seinen Eifer zugunsten des Gemeinwohls gelobt wurde [...]. Und der römische Gesetzgeber beschränkte die Macht (des Vaters) bis dahin nicht, sondern erlaubte ihm gar noch, den Sohn zu verkaufen» (D. Hal. *ant. rom.* II, 26, 4; II, 27, 1; s. dazu Thomas (1984) 500). Während nach Dionysius' Auffassung der Verkauf eines Sohnes (s. dazu Gonzales (2002) 76) die schlimmste Handlung ist (τὸ συγχώρημα καὶ βαρύτερον ἢ κατὰ τὴν φυσικὴν συμπάθειαν), behauptet Dion, dass die Tötung seines Kindes die schlimmste (ἄχαλεπώτερον) sei.

Die *vitae necisque potestas*, die ein römischer Vater über seine Kinder in der archaischen Zeit ausüben durfte, «behält lange Zeit wenigstens seinen [ihren] symbolischen Wert und wird erst spät grundsätzlich verneint» (Bretonne (1992) 75). In der klassischen Zeit bildete nämlich diese Norm weiterhin den Kern der *patria potestas*, obwohl ihre Ausübung immer seltener wurde und durch einige kaiserliche Eingriffe eingeschränkt wurde. Die Norm wurde dann von Justinian im 4. Jh. definitiv abgeschafft (s. dazu Bonfante (1963) 105 Anm. 3; Casavola (1968) 257 Anm. 12; Voci (1980) 72; Thomas (1984) 500; Pugliese (1998) 237). Der genaue Umfang und die reale Ausübung der *patria potestas* ist allerdings ein in der Forschung sehr umstrittenes Thema. Hier sei auf einige neuere Studien hingewiesen, welche die alte *communis opinio* (die Macht des Vaters war in der archaischen Zeit absolut und wurde in der Republik und in der Kaiserzeit zunehmend eingeschränkt) in Frage stellen und eine Reinterpretation der Norm vorschlagen. Dazu O'Hara (1998) 210-216; Westbrook (1999) 203-223; Shaw (2001) 56-77; López Barja de Quiroga (2006) 297-308; vgl. auch Voci (1980) 37-100, der schon die absolute Macht des Vaters gegenüber seinem

Sohn und die Plausibilität des Vergleichs dieses Verhältnisses mit dem von Herren und Sklaven anzweifelte.

§§ 21-23

Im ersten Teil unserer Rede haben sich die beiden Gesprächspartner mit dem Begriff ‚Sklave‘ auseinandergesetzt. Sie sind zu dem Schluss gekommen, dass man weder eine Person, die von zwei so genannten Sklaven abstammt, noch eine andere, die Sklavendienste verrichtet, mit Recht ‚Sklave‘ nennen dürfe. Im Anschluss wird ein weiterer Aspekt zur Diskussion gebracht: die Änderung des Standes einer Person. Die zentrale Frage dieser drei Paragraphen lautet nämlich: Besteht die Möglichkeit für einen Sklaven, frei zu werden und für einen freien Menschen, in die Sklaverei zu geraten? War also der Status einer Person unveränderbar oder konnte er verbessert (vom Sklaven zum Freien) sowie verschlechtert (vom Freien zum Sklaven) werden?

Der erste Gesprächspartner bejaht diese Fragen. Sein Gegner behauptet dagegen, es sei einerseits unmöglich für einen freien Menschen, Sklave zu werden, es sei andererseits das umgekehrte Verfahren möglich, allerdings nur mit Einwilligung des Herrn.

Der erste Gesprächspartner begründet seine Ansicht wie üblich anhand einiger Beispiele. In diesem Fall aber gibt er nach jedem Beispiel seinem Gegner die Möglichkeit, seine Einwände zu äußern.

- a. *Nach der Niederlage in Chaironeia wurde in Athen vorgeschlagen, die Sklaven, die für die Stadt mitkämpfen wollten, freizulassen. Der Beschluss wurde aber nicht durchgeführt, weil bald darauf der Frieden mit Philipp zustande kam.*

Dagegen gibt der zweite Gesprächspartner zwar zu, dass ein Sklave durch einen öffentlichen Beschluss frei werden könne. Nicht aber, dass ein Sklave sich aus sich selbst, wie der erste Gesprächspartner behauptet, befreien kann. Ein zweites Beispiel ist also notwendig.

- b. *Kyros machte sich selbst und alle Perser von den Medern frei, ohne Geld zu bezahlen oder von seinem Herrn freigelassen zu werden.*

Also ist es möglich für einen Sklaven, sich aus eigener Kraft zu befreien. Der zweite Gesprächspartner muss jetzt zustimmen. Es bleibt aber eine offene Frage. Wie kann ein freier Mensch Sklave werden?

- c. *Viele freie Menschen haben sich selbst per Vertrag verkauft.*

Daraus ergibt sich folgender Schluss: Wenn es möglich ist, dass ein freier Mensch Sklave wird, sowie dass ein Sklave frei wird, wenn man von einem Stand in den anderen übergeben kann, ist klar, dass die übliche Bestimmung der Begriffe ‚Sklave‘ und ‚Freier‘ nicht eindeutig ist.

21, 1-2 Ἐγὼ μὲν, εἶπεν, οὐχ ὁρῶ ὅπως ἐλεύθερος ὢν δοῦλος ἔσομαι

Ein Athener durfte nicht versklavt werden. Es ist schon betont worden (s. oben Anm. 4, 7-10; 13, 6-7), dass ein irrtümlich als Sklave gehaltener freier Mensch einen Prozess gegen seinen Herrn anstrengen und wieder frei werden konnte, falls er Beweise für seinen ursprünglich freien Stand erbrachte.

Dementsprechend konnte derjenige, der versucht hatte, einen freien Menschen zu versklaven, als ‚Versklaver‘ (ἀνδραποδιστής) verhaftet werden (s. dazu Harrison (1968) 165-166; MacDowell (1978) 80, 148; Todd (1993) 186-187).

Ein Athener durfte nach dem Gesetz nur in einem einzigen Fall Sklave werden: Geriet er in Kriegsgefangenschaft und wurde von einem Mitbürger nach Bezahlung des Lösegeldes befreit, konnte er Sklave seines Freikäufers werden, wenn er ihm das Lösegeld nicht zurückzahlte (s. dazu Harrison (1968) 164-165; Daverio Rocchi (1975) 258; MacDowell (1978) 256).

Die Freiheit ist allerdings dem Gesprächspartner B gewährleistet, weil er athenischer Bürger ist (πολίτης: sowohl sein Vater als auch seine Mutter sind Athener. S. oben §§ 3-4), und nicht, weil er frei geboren wurde. Die Gewähr der Freiheit bestand nämlich nicht für diejenigen, welche nicht das Bürgerrecht besaßen. Wer die athenische Bürgerschaft erhielt, bekam auch die Freiheit (zum Thema s. Daverio Rocchi (1975) 262-279). Hinsichtlich der Rechte einer Person war der Gegensatz von δοῦλος nicht ἐλεύθερος, sondern πολίτης.

21, 2-3 σὲ δὲ οὐκ ἀδύνατον ἐλεύθερον γεγόνειναι, ἀφέντος τοῦ δεσπότου

Die Freilassung stellt den üblichen Weg für einen Sklaven dar, die Freiheit zu erreichen. Wie der Gesprächspartner B betont, war die Freilassung eine Entscheidung des Sklavenhalters, der seinen Sklaven wegen seiner Treue und seiner guten Dienste belohnen wollte. Es gab in Griechenland vielfältige Formen der Freilassung: die sakrale Freilassung (ἱεροδουλίη); die zivile Freilassung (durch den Herold: διὰ κήρυκος; in der Versammlung: ἐν ἐννόμῳ ἐκκλησίᾳ; in einem Wettkampf: ἐν ἀγῶνι; vor dem Gericht: ἐν δικαστηρίῳ; vor einem Altar: ἐπὶ βωμόν); die urkundliche Freilassung (s. dazu Caillemer (1877) 301; Calderini (1908) 91-174; Rädle (1969); Biscardi (1982) 93-96; Garland (1982) 86-97; Kränzlein (1983) 237-247; Albrecht (1987); Klees (1998) 297-333; Schieman (1998) 653-654; Zelnick-Abramovitz (2005) 69-99; ausschließlich zur sakralen Freilassung s. Darmezin (1999) und Hülsen (2008)).

Zwei weitere Handlungen, die zur Freiheit eines oder mehrerer Sklaven führen konnten, werden im Einwand des Gesprächspartners B nicht berücksichtigt: die Flucht und der Sklavenaufstand (s. dazu etwa Andreau/Descat (2006) 223-233). Die Nicht-Nennung dieser Verfahren hängt damit zusammen, dass die Flucht und der Aufstand unrechtmäßige Formen bildeten, die Freiheit zu erreichen. Auch der Gesprächspartner A zieht nämlich in der Antwort auf den Einwand von B nur gesetzmäßige Ereignisse in Betracht (s. unten §§ 21-23).

21, 5-8 Ὅπως Ἀθηναίων ψηφισαμένων ... πάντες ἐλεύθεροι ἦσαν

Über die griechische Niederlage in Chaironeia im Jahr 338 v. Chr. berichtet Diodor (16, 85-86), ohne allerdings auf das von Dion erwähnte Ereignis einzugehen. Diese Episode ist uns durch andere Quellen überliefert (Lyk. *Leokr.* 41; Hyp. *Gegen Aristogeiton* fr. 27-28 Jensen; Dem. 26, 11; Ps. Plut. *Mor.* 849 A; s. dazu Welwei (1974) 54-56).

Nach der griechischen Niederlage in Chaironeia beschlossen die Athener auf Antrag des Hypereides, die Sklaven freizulassen, die auf ihrer Seite mitkämpfen wollten (der Antrag sah auch die Einbürgerung von Metöken, die Rehabilitierung von Atimen (s. Lyk. *Leokr.* 41) sowie die Unterbringung von Kindern, Frauen und heiligen Gegenständen im Piräus (s. Ps. Plut. *Mor.* 849 A) vor).

Der Beschluss kam nicht zustande, weil die Athener einen Frieden mit Philipp von Makedonien schlossen (s. dazu Caillemer (1877) 301; Beauchet (1897) II, 467-468; Calderini (1908) 165-172 und Weiler (2003) 237-243, die auch weitere Beispiele für Freilassungen von Sklaven infolge von deren Kriegsdiensten angeben, vgl. Westermann (1935) 922; Klees (1998) 305; Cohen (2000) 70).

Das Zeugnis Dions, der wahrscheinlich die ganze Rede des Hypereides *Gegen Aristogeiton* kennt oder sich auf eine uns nicht erhaltene Quelle stützt, ist wertvoll, weil er Auskünfte gibt, die in den anderen Quellen zu diesem Ereignis nicht enthalten sind:

- a. Er erwähnt den Grund für den Antrag: Die Stadt war in Gefahr und die Athener brauchten die Unterstützung ihrer Sklaven (die Sklaven wurden in der Regel nicht zum Militärdienst zugelassen; s. dazu Klees (1998) 409-417; zu den Ausnahmen von dieser Praxis s. ausführlich Welwei (1974)). Unter dieser Voraussetzung ist der Satz zu verstehen, den Hypereides ausspricht, um seinen Vorschlag zu begründen: «Nicht ich habe den Beschluss gefasst, sondern der Kampf in Chaironeia» (Ps. Plut. *Mor.* 849 A: «Ὅκ ἐγὼ τὸ ψήφισμα ἔγραφα, ἢ δ' ἐν Χαιρωνείᾳ μάχη»).

b. Er erklärt, weshalb der Beschluss nicht durchgeführt wurde (S. Welwei (1974) 56). Die Schlacht von Chaironeia wird bei Dion auch in der 2. Rede *Von der Herrschaft* erwähnt.

21, 6 συμπολεμήσαντας

Die Korrektur des überlieferten Partizips Aorist συμπολεμήσαντας zum Partizip Futur durch Kayser (s. von Arnim im Apparat) ist gerechtfertigt. Wenn die Sklaven schon in Chaironeia an der Seite der Athener gekämpft hätten (was die Verwendung des Partizips Aorist impliziert), wäre es nicht verständlich, weshalb sie die Belohnung (die Freilassung) nicht erhielten, weil die Athener Frieden mit Philipp schlossen. Das Partizip Futur erklärt, dass die Sklaven noch nicht in den Kampf eingetreten waren und dass der Friede ihr Eingreifen und die versprochene Belohnung verhinderte.

22, 1 Ἔστω τοῦτό γε, εἰ δημοσία σε ἡ πόλις ἐλευθερώσει

Zu besonderen Anlässen konnte eine Stadt durch einen Beschluss einem oder mehreren Sklaven die Freiheit schenken.

Von der Freilassung als Belohnung für einen Kriegsdienst war schon die Rede (s. oben Anm. 21, 5-8).

Darüber hinaus wurde in Athen die Freiheit auch den Sklaven geschenkt, die ein Kapitalverbrechen oder bestimmte Gesetzesübertretungen (Verrat, Sakrileg, Diebstahl von öffentlichen Geldern) anzeigten (s. dazu Caillemer (1877) 301; Beauchet (1897) II, 468-469; Calderini (1908) 172; Harrison (1968) 171-182; MacDowell (1978) 83; Todd (1993) 187; Hunter (1994) 70; Osborne (2000) 81-87).

Es ist anzunehmen, dass die Stadt in solchen Fällen dem Herrn eine Entschädigung zahlte (s. Calderini (1908) 173; Harrison (1968) 182).

Zu weiteren Anlässen, bei denen eine Stadt einem oder mehreren Sklaven die Freiheit gewährte, s. Calderini (1908) 171-174.

22, 1-3 ἐμαυτὸν οὐκ ἂν σοι δοκῶ ἐλευθερῶσαι; Εἴ γε ἀργύριόν ποθεν καταβάλῃς τῷ δεσπότη

Zum Freikauf eines Sklaven durch die Bezahlung einer gewissen Summe an seinen Herrn s. oben den Komm. zur 14. Rede, Anm. 11, 3-4.

Diese Stelle unserer Rede hat einige Forscher dazu geführt zu postulieren, dass der Sklave seinen Herrn durch die Bezahlung der Freikaufssumme zur Freilassung zwingen könne (s. Petit, zitiert bei Wallon (²1879) 335).

Die meisten Forscher sind allerdings der Meinung, dass es dafür keinen sicheren Beweis gebe (s. Caillemer (1877) 301; Wallon (²1879) 335-336; Beauchet (1897) II, 470-471; Harrison (1968) 184 Anm. 3; Bielman (1994) 292 Anm. 136). Wallon versucht, diese Stelle mit bekannten Formen der Freilassung von Sklaven in Verbindung zu setzen: «Peut-être fait-il allusion à cette vente forcée de l'esclave, en cas de traitement inique: comme il pouvait être acheté par un autre, il pouvait se faire racheter lui-même, s'il avait de l'argent. Peut-être même s'agit-il d'un rachat purement volontaire, car l'auteur marque simplement qu'on peut devenir libre sans être affranchi par son maître (μὴ ὑπὸ τοῦ δεσπότης ἀφεθείς) et le rachat, c'est-à-dire la liberté recouvrée à titre onéreux, n'est point, à proprement parler, l'affranchissement» (Wallon (²1879) 336).

Ich bin gleichermaßen der Meinung, dass man die Äußerungen Dions nicht zu eng fassen sollte. Ich halte es im Gegensatz zu Wallon nicht für sinnvoll, eine Typologie der Freilassung zu entwickeln, welche dem an dieser Stelle dargestellten Verfahren entspricht. Hier wird nur ein Verhältnis von Ursache und Wirkung beschrieben. Der Sklave gibt seinem Herrn Geld und wird deswegen freigelassen. Es ist nebensächlich, ob der Herr einverstanden ist, weil es ohnehin selbstverständlich ist. Wichtig ist, dass der Sklave sich ohne das Einwirken anderer Personen frei machen kann.

22, 3-5 Οὐ τοῦτόν φημι τὸν τρόπον, ἀλλὰ ὅνπερ Κύρος ... οὔτε ὑπὸ τοῦ δεσπότης ἀφεθείς

Bezüglich der Kindheit des Kyros und der Beziehungen zwischen Persern und Medern gab es in der Antike unterschiedliche Traditionen. Herodot erwähnt neben seiner eigenen Darstellung der Kindheit und der Machtübernahme des Kyros drei weitere Versionen, die er ablehnt. Er übernimmt die persische Tradition, welche die Geschichte des Königs nicht beschönige, sondern die Wahrheit berichte (s. Her. I, 95, 1 und 214, 5; dazu Höistad (1948) 83; Mueller-Goldingen (1995) 4 und Anm. 17).

Bereits ein einfacher Vergleich zwischen dem Bericht des Herodot und der Kyropädie des Xenophon deutet darauf hin, dass die beiden Autoren sich auf unterschiedliche Traditionen der Kyros-Geschichte stützen (einen Vergleich zwischen Herodot und

Xenophon hinsichtlich der Geschichte des Kyros bieten Höistad (1948) 82-86 und Due (1989) 117-146).

Sowohl Übereinstimmungen mit als auch Abweichungen von Herodot und Xenophon sind auch in der Erzählung der Kindheit des Kyros bei Nikolaos von Damaskus festzustellen (FGrHist 90 F 66), der die *Persika* des Ktesias von Knidos als Quelle verwendet hat (s. Jacoby (1922) 2055-2057; FGrHist II C, 251; Höistad (1948) 86; Mueller-Goldingen (1995) 6; zum Vergleich zwischen den Berichten des Herodot, des Xenophon und des Ktesias/Nikolaos s. Mueller-Goldingen (1995) 6-24).

Der Bericht des ersten Gesprächspartners über Kyros' Stellung am Hofe des Astyages und dessen Entthronung findet sich so nur im Bericht des Nikolaos von Damaskus. Kyros ist demnach Diener von Astyages gewesen (λυχνοφόρος: Lampenträger; zu dieser Konjektur s. unten Anm. 22, 6) und hat sich selbst und sein Volk von den Medern befreit. Bei Nikolaos ist Kyros von niedriger Herkunft, er stammt nämlich von dem Räuber Atradates und der Hirtin Argoste ab (FGrHist 90 F 66, 3). Er ist Sklave und hat am Hofe des Astyages als Mundschenk und dann als Lampenträger (λυχνοφόρος) gedient.

Höistad (1948) 87 Anm. 1, betont, dass diese Tradition wahrscheinlich auch Xenophon bekannt war (vgl. auch Due (1989) 137-138; Mueller-Goldingen (1995) 11, 24). Wie schon Höistad zurecht deutlich macht, greift Dion an dieser Stelle die so genannte δοῦλος-Tradition der Geschichte des Kyros auf (s. Höistad (1948) 87-94). Es stellt sich die Frage, woher Dion diese Tradition kannte.

Die Übereinstimmung mit der Version des Ktesias/Nikolaos ist deutlich. Auch in unserer Rede wird Kyros als Lampenträger (λυχνοφόρος), also als Diener des Astyages dargestellt. Mueller-Goldingen weist darauf hin, dass eine wichtige Abweichung verbiete, diese Fassung auf Ktesias [d.h. Nikolaos] zurückzuführen: «Die bei Ktesias rein äußerliche, rechtliche Auffassung des Sklavenstatus ist in Dions Darstellung ins Ethische gewandt und gleichsam verinnerlicht. Bei ihm entscheidet über die Frage, ob jemand Sklave oder Freier ist, seine innere Haltung» (Mueller-Goldingen (1995) 40-41). Nach Mueller-Goldingen sei Dions Fassung «eine philosophische Anverwandlung des bei Ktesias anders eingesetzten Motivs» und sei nicht auf Ktesias' [d.h. Nikolaos'] Bericht zurückzuführen.

Wenn es auch stimmt, dass Dion letztlich unter Sklaverei und Freiheit innere Konzepte versteht, so muss man dennoch betonen, dass diese Meinung erst am Ende der Rede zutage tritt. Bis zum Paragraphen 23 setzen sich die beiden Gesprächspartner über eine soziale Auffassung dieser Begriffe auseinander. Im ersten dialogischen Teil unserer Rede

geht es tatsächlich nur um den Stand der beiden Gegner, wobei der erste Gesprächspartner deutlich machen will, dass die Bestimmung der Sklaverei und der Freiheit unter sozialem Gesichtspunkt falsch und nicht eindeutig ist. Bei der Darstellung der Geschichte des Kyros ist der Umschwung zum ethischen Sinn der Begriffe noch nicht erfolgt. Die zwei weiteren angeführten Beispiele der Schlacht von Chaironeia und des Selbstverkaufs von freien Menschen deuten darauf hin, dass es sich in beiden Fällen um Sklaven im sozialen und nicht im ethischen Sinn handelt.

Nichts spricht also dagegen, die Fassung Dions auf die von Nikolaos zurückzuführen, wofür auch der in beiden Berichten verwendete Begriff *λυχοφόρος* einen weiteren Hinweis gibt.

Thomas (1909) 7-8, meint, dass eine weitere mögliche Vorlage für unsere Stelle in einem Dialog des Antisthenes zu finden sei. Der Sokratiker hat Kyros mindestens zwei Schriften gewidmet (zur Problematik s. Giannantoni (1990) IV, 295-308; Mueller-Goldingen (1995) 32-33). Da das Verzeichnis der Schriften des Antisthenes bei Diogenes Laertios von einem ‚Kleinen Kyros‘ spricht (Diog. Laert. II, 61: τὸν τε μικρὸν Κύρος), ist festgestellt worden, dass die zwei Werke als ‚Großer Kyros‘ und ‚Kleiner Kyros‘ bezeichnet werden dürften (s. Giannantoni (1990) IV, 295). In der Forschung bleibt umstritten, ob die Bezeichnungen *μακρός* und *μικρός* sich auf die Länge der Schriften (dieser Meinung ist Mueller-Goldingen (1995) 33 und Anm. 42 mit Bibliographie) oder auf die beiden historischen Persönlichkeiten beziehen, d.h. Kyros den Älteren, den Gründer des Perserreichs, und Kyros den Jüngeren, was Giannantoni (1990) IV, 295-296, 299, für wahrscheinlich hält.

In unserem Fall wäre zu klären, ob man die von Dion dargestellte Geschichte des Kyros auf eine der beiden Schriften des Antisthenes zurückführen kann.

Wilamowitz (1889) 12, betont, dass die ganze 15. Rede mit einem der beiden *Kyroi* des Antisthenes in Verbindung zu setzen sei. Nach Meinung von Fischer (1901) 28, ist eine Vorlage unserer Rede in der Schrift *περὶ ἐλευθερίας καὶ δουλείας* des Antisthenes zu finden.

Die spärlich erhaltenen Fragmente der beiden *Kyroi* und die wenigen Informationen über die Schrift über die Sklaverei (nur der Titel ist von Diogenes Laertios überliefert) lassen es jedoch nicht zu, die Geschichte des Kyros bei Dion auf ein Werk des Antisthenes zurückzuführen. Man sollte nicht so weit gehen wie Dittmar (1912) 75-76, den ganzen

Paragraphen 22 unserer Rede als Fragment eines antisthenischen *Kyros* zu werten (s. Giannantoni (1990) IV, 302; Mueller-Goldingen (1995) 40 Anm. 77).

Die Frage aber, ob die Lehre des Antisthenes möglicherweise einen Einfluss auf diese Stelle unserer Rede gehabt hat, benötigt eine Antwort. Dazu ist es erforderlich, das Bild des Kyros bei Dion zu analysieren.

Höistad (1948) 87-89, hat die Stellen der dionischen Reden gesammelt, in denen die Gestalt des Kyros thematisiert wird. Es seien hier die Ergebnisse seiner Untersuchung zusammengefasst.

1. Kyros wird bei Dion mit Alkibiades verglichen. Der Perser wird als Beispiel eines guten Königs und der Grieche als Beispiel eines schlechten Herrschers genannt (s. *or.* 21, 11; 25, 4-5). Da in der 21. Rede angemerkt wird, dass der Vergleich Kyros-Alkibiades schon in der Vergangenheit gezogen wurde (ἐτι καὶ νῦν) und zwar von weisen Menschen (ὡσπερ οἱ σοφοί), sieht Höistad an jener Stelle einen Bezug auf eine alte Tradition. Der Vergleich zwischen Kyros und Alkibiades sei nämlich eine «old Cynic antithesis» (Höistad (1948) 87 und 89).
2. Die 80. Rede stellt den König Astyages in goldenen Ketten dar. Dieses Bild ist nicht bei Herodot zu finden, Dion hat es also in anderen Quellen gelesen (Höistad denkt an Ktesias).
3. Die δοῦλος-Tradition erscheint auch in der 25. Rede. Kyros, der dort als Genius (δαίμων) der Perser bezeichnet wird, hat sein Volk in die Freiheit geführt. Auch diese Tradition ist nach Höistad mit Antisthenes in Verbindung zu bringen. Einem Zeugnis des Diogenes Laertios zufolge habe der Sokratiker nämlich eine Parallele zwischen Kyros und Herakles gezogen. Durch die Taten beider Männer habe er gezeigt, dass der πόνος ein Gut sei (Höistad (1948) 92; s. auch Mueller-Goldingen (1995) 36-37). Der πόνος dürfte für Kyros seine Knechtschaft bei Astyages gewesen sein, vermutet Höistad, und damit sei die δοῦλος-Tradition des Perserkönigs auch bei Antisthenes belegbar.

Höistad postuliert also das Bestehen einer ionischen Tradition für die Geschichte des Kyros. Nach dieser Version, die auch bei Herodot und Xenophon spürbar sei (s. Höistad (1948) 93) werde Kyros als Diener des Mederkönigs Astyages dargestellt, er befreie sich durch seine eigene Kraft aus der Sklaverei und werde König eines ausgedehnten Reiches. Diese ionische Tradition spiegle sich bei den Autoren Nikolaos von Damaskus und Antisthenes wider.

Wie Dion Zugang zu dieser Tradition bekam, ist schwer zu sagen. Nach dem von Höistad vorgeschlagenen Schema (s. Höistad (1948) 93) hat Dion Antisthenes vermutlich über Onesikritos gekannt, und das logographische Werk des Ktesias wurde ihm durch Nikolaos vermittelt. Die traditionelle Datierung der 15. Rede in die Verbannungszeit sei ein weiterer Hinweis dafür, dass Dion für die Kyros-Episode eine antisthenische Vorlage verwendet hat. In der Zeit seines Exils habe nämlich Dion die kynische Philosophie kennengelernt und damit auch die Schriften des Antisthenes (so Höistad (1948) 93).

Diese Schlussfolgerungen Höistads sind allerdings zu spekulativ. Die Datierung der Reden Dions ist ein sehr umstrittenes Problem (zum Thema s. die Einleitung). Dass Dion sich ab der Zeit seiner Verbannung mit der Philosophie beschäftigt habe und von der Sophistik zur Philosophie bekehrt worden sei, ist eine antike These des Bischofs Synesios von Kyrene, die von Arnim in seiner Monographie übernommen hat, die allerdings schon mehrmals in Frage gestellt worden ist (s. Moles (1978) 79-100). Man darf daher nicht unbedingt alle Reden, die philosophische Argumente enthalten, auf die Exilszeit datieren.

Folgendes lässt sich festhalten: Dion kannte wohl die ionische Tradition (die *δοῦλος*-Tradition) der Geschichte der Kyros. Seine Version widerspricht nicht der Lehre des Antisthenes und ähnelt dem Bericht des Nikolaos.

Man kann also die Stelle unserer Rede auf eine ionische Tradition zurückführen, die sowohl Antisthenes als auch Ktesias und Nikolaos kannte, ohne eine direkte oder eine einzige Quelle für Dion postulieren zu müssen.

22, 6 *λυχνοφόρος*

Die Lesart der Handschriften (*λυχνοποιός*) hatte schon von Arnim als *suspectum* bezeichnet. Die Aufgabe des Lampenmachers wird nämlich in keiner anderen Quelle mit Bezug auf Kyros erwähnt.

Λυχνοφόρος ist eine von Hercher vorgeschlagene Konjektur, die De Budé und Cohoon in ihren Editionen übernehmen.

Die Konjektur stützt sich auf die von Nikolaos berichtete Geschichte des Kyros, welche eine ionische Tradition der Geschichte des Perserkönigs widerspiegelt (s. oben Anm. 22, 3-5).

22, 6 μὲν ἠδυσνήθη

Die von Emperius vorgeschlagene Konjektur (γ' ἐνεθυμήθη), die von Arnim und De Budé in ihren Editionen übernehmen, ist meines Erachtens unnötig. Cohoon hat in seiner Edition die Lesart der Handschriften wiedergegeben und die meisten Übersetzer folgen dem englischen Editor. Vgl. die Übersetzungen von Elliger (1968): «als er in der Lage war»; Gallinari (1978): «quando ne ebbe la possibilità»; Del Cerro Calderón (1989): «cuando se hizo fuerte».

23, 1-4 Ὅτι μυρίοι δήπου ἀποδίδονται ἑαυτοῦς ... ἀλλ' ἐπὶ πᾶσι τοῖς χαλεπωτάτοις

Das Wort συγγραφή bezeichnet ab dem 5. und besonders im 4. Jh. v. Chr. einen privaten schriftlichen Vertrag (s. dazu Gernet (1955) 189-191).

Wie schon Finley betonte, dürfte der Gesprächspartner A sich an dieser Stelle auf die Schuldknechtschaft beziehen. Plutarch berichtet, dass viele arme Athener in der vorsolonischen Zeit Schulden bei reichen Leuten aufnahmen und sich selbst als Pfand einsetzten. Einige wurden deswegen Diener ihrer Gläubiger, andere wurden ins Ausland verkauft (s. Plut. *Sol.* 13, 4).

Die Schuldknechtschaft wurde in Athen von Solon abgeschafft (s. Plut. *Sol.* 15, 2-6 und dazu Harrison (1968) 164; MacDowell (1978) 80; Schumacher (2001) 27-28). Die Schuldknechtschaft bestand allerdings in vielen anderen griechischen Städten und in zahlreichen Gebieten östlich der Ägäis bis ans Ende der Antike weiter (s. dazu Beauchet (1896) II, 414-415; Finley (1965) 183-184; MacDowell (1978) 80; Klees (1998) 37).

§§ 23 – 24

Der dialogische Teil unserer Rede wird plötzlich unterbrochen. Der Erzähler ergreift das Wort, um einige Bemerkungen über den Stand der Diskussion zu machen.

Bisher waren der Status als Sklave von A und die Freiheit von B die Themen des Gesprächs. Die beiden anonymen Gesprächspartner haben sich miteinander auseinandergesetzt und versucht, ein Merkmal zu finden, das den Status eines Sklaven ohne Zweifel erkennen ließe. Dem ersten Gesprächspartner ist es gelungen, seinen Gegner und die anderen Anwesenden davon zu überzeugen, dass weder die Geburt noch der Status als Sklave nützliche Maßstäbe sind, einen freien Mensch von einem Sklaven zu unterscheiden. Selbst die Begriffe 'frei' und 'Sklave' im sozialen Sinne sind nicht eindeutig. Ein Sklave kann nämlich frei werden, und es ist auch für eine freie Person möglich, in Sklaverei zu geraten.

Die bisher wiedergegebene Diskussion ist ein Beispiel einer philosophischen Debatte bzw. einer philosophischen Übung, in der zwei Schüler eines Philosophen, die zwei gegensätzliche Thesen zu einem Argument vertreten, versuchen, die Argumente des Gegners zu widerlegen.

Die Anwesenden waren bisher überzeugt, dass die beiden Gesprächspartner sich weniger im Ernst als im Scherz unterhielten und haben einfach zugehört. Da die Diskussion jedoch sehr lebhaft und das Thema brisant war, sind auch die Anwesenden zum Schluss gekommen, dass man wirklich kein eindeutiges Zeichen angeben könne, durch das der Sklave vom Freien zu unterscheiden ist.

Der Kreis der Disputanten erweitert sich so, andere Personen nehmen an der Diskussion Teil und ihre Meinungen werden vom Erzähler wiedergegeben. Das Gesprächsthema wird allgemeiner und die Diskussion löst sich von der speziellen Situation von A und B.

23, 5 οἱ παρόντες

In der Einleitung unserer Rede macht der Erzähler deutlich, dass viele Personen bei der Diskussion anwesend waren und dass einige für den einen Gesprächspartner, einige für den anderen plädierten (§ 1). In der Auseinandersetzung zwischen den beiden Gesprächspartnern ergreifen die Anwesenden nie das Wort, bis zu diesem Punkt. Die Erwähnung der Zuhörer am Anfang der Rede gewinnt jetzt eine besondere Bedeutung. Die Anwesenden bleiben nämlich nur für eine gewisse Zeit passive Zuhörer. Die Relevanz und die Vielschichtigkeit des Themas führt das Publikum dazu, an der Diskussion aktiv teilzunehmen, um gemeinsam mit den beiden Gegnern eine Lösung für das Problem der Begrifflichkeit zu finden.

Wie die beiden Gesprächspartner bleiben auch die Anwesenden namenlos. Im Paragraphen 24 gibt der Erzähler ihre konsensuelle Überlegung zum Begriff ‚Sklave‘ wieder. Im Paragraphen 26 ergreift einer der Zuhörer das Wort, und seine Meinung wird uns vom Erzähler mitgeteilt.

24, 3-4 ὃν ἂν τις κεκτημένος κυρίως ... χρημάτων ἢ βοσκημάτων

Ein Sklave sei Besitz seines Herrn, so wie ein anderes Teil seines Vermögens oder seines Viehs. Die Anwesenden schlagen vor, den Begriff δοῦλος in dieser Weise zu bestimmen. Kränzlein (1963) 19-20 betont, dass «κεκτηῖσθαι ebenso wie ἔχειν über die Berechtigung des Habenden nichts aussagt». Diese Bemerkung wird auch in unserer Rede bestätigt. Sowohl das Verb κεκτηῖσθαι als auch ἔχειν werden von einem Adverb begleitet, das die

Frage der Berechtigung des Eigentums präzisiert (§ 24: κεκτημένος κυρίως. § 25: οὐ δικάως ἔχοντας, ἀδίκως κεκτῆσθαι).

Die Ähnlichkeiten zwischen einem Sklaven und dem Vermögen oder dem Vieh hinsichtlich ihrer rechtlichen Lage sind augenscheinlich. Ein Sklave darf gekauft, verkauft, gemietet, vererbt und verschenkt werden (s. dazu Kränzlein (1963) 36; Harrison (1968) 176; MacDowell (1978) 80; Maffi (2005) 258).

Die gleichen Verfahren sind für ein Stück des Besitzes (z.B. ein Land, ein Haus) und für Vieh möglich (s. dazu MacDowell (1978) 133-134, 138-142; Todd (1993) 236-250; Maffi (2005) 260-262). «In Aufzählungen von Vermögensteilen – betont Kränzlein (1963) 36 – erscheinen sie (die Sklaven) öfters gleichrangig neben beweglichen und unbeweglichen Sachen».

25, 1-3 καὶ γὰρ οἰκίαν καὶ χωρίον ... ἐνίους καὶ παρὰ τῶν πατέρων παρειληφότας

Der erste Gesprächspartner entgegnet, dass man eine Sache auch ungerechterweise besitzen könne. In diesem Fall sei auch das Verhältnis zwischen Eigentümer und Eigentum ungerecht und ungültig.

Wenn zwei oder mehrere Personen sich zum Eigentümer derselben Sache erklärten, mussten sie vor Gericht erscheinen. Das Urteil klärte, wer von den Streitenden ein größeres Recht auf das strittige Gut hatte.

Quellen aus der hellenistischen und der römischen Zeit geben Auskunft über den Schutz des Eigentumsrechts. Eine Verfahrensweise ist unter dem Begriff *διαδικασία* überliefert, ein Wort, das eigentlich das Urteil und nicht den Prozess selbst bezeichnet (s. dazu Biscardi (1982) 199 Anm. 97). Die *διαδικασία* hatte einen breiten Gebrauch und wurde nicht nur auf Eigentumsfragen beschränkt (s. dazu Harrison (1968) 214-217; MacDowell (1978) 145-146; Biscardi (1982) 200).

Die Anwendbarkeit der *διαδικασία* im Fall eines Eigentumsstreits ist in der Forschung sehr umstritten. Obwohl kein einziger Fall überliefert worden ist, plädiert etwa Biscardi für die Anwendbarkeit (s. Biscardi (1982) 199-200 mit Bibliographie), während Kränzlein (1963) 141-143; MacDowell (1978) 145-147; Maffi (2005) 264-266, sich kritischer äußern.

Weitere Verfahrensweisen sind eine Reihe von Klagen, die mit Eigentumsstreitigkeiten in Verbindung zu bringen sind. Es handelt sich um die *δίκη οὐσίας* (Fall von Besitz), die *δίκη ἐνοικίου* (Fall über ein Haus), die *δίκη καρποῦ* (Fall von Grundbesitz; zu all diesen

Typologien s. Harrison (1968) 222-227 mit einer Quellensammlung; MacDowell (1978) 146; Biscardi (1982) 203-204; Maffi (2005) 265-266).

25, 5-6 οἱ μὲν παρ' ἄλλων λαμβάνουσιν ἢ χαρισαμένου τινὸς

Es handelt sich hier um drei Typologien des Sklavenerwerbs, die Modrzejewski (1976) 10 «opération juridique» nennt. Die drei Verfahren: Schenkung, Erbschaft und Kauf, wurden von gesetzlichen Bestimmungen geregelt (s. dazu die in der Anm. 24, 2-3 angeführten Literatur).

25, 7 οἰκογενεῖς

Das Wort ist *hapax* bei Dion.

Seit dem 5. Jh. v. Chr. wurden die hausgeborenen oder die im Haus des Herrn aufgezogenen Sklaven mit dem Begriff οἰκογενεῖς bezeichnet (s. dazu Wallon (1879) I, 159; Beauchet (1898) II, 404; Kästner (1981) 312-313; nach Andreau/Descat (2006) 94 bezeichnete οἰκογενής einen Sklaven von Geburt und nicht unbedingt einen im Haus seines Herren geborenen Sklaven).

Ein hausgeborener Sklave stand bei seinem Herrn in einem höheren Ansehen als ein gekaufter Sklave: «aus Sicht der Herren galten im Hause geborenen Sklaven – *oikogeneis/vernae* – im Allgemeinen als willfähriger oder weniger aufsässig, weil sie sich von Anfang an in den Hausverband einfügten» (Schumacher (2001) 265; dazu s. auch Kästner (1981) 312).

In den Freilassunginschriften wird oft die Herkunft der Sklaven erwähnt und damit auch präzisiert, ob er hausgeboren ist (zu den οἰκογενεῖς in den griechischen Freilassunginschriften aus dem 2. und 1. Jh. v. Chr. s. Biežuńska-Małowist (1961) 147-162; Biežuńska-Małowist/Małowist (1966) 277 und Anm. 7).

Im griechisch-römischen Ägypten waren die hausgeborenen Sklaven wohl zahlreich. In ihren Forschungen zu den Inschriften hat Biežuńska-Małowist gezeigt, dass die οἰκογενεῖς in Ägypten eine besondere Gruppe von Sklaven bildeten, die sich von den auswärtigen Sklaven abhob. Es war z. B. verboten, diese Sklaven ins Ausland zu verkaufen. Diese Gruppe der hausgeborenen Sklaven wird mit dem Begriff οἰκογένεια bezeichnet (s. dazu Biežuńska-Małowist (1961) 147-152; vgl. auch Andreau/Descat (2006) 94).

25, 8-9 τρίτος δὲ κτήσεως τρόπος, ὅταν ἐν πολέμῳ λαβὼν αἰχμάλωτον

«Es ist nämlich bei allen Menschen ein ewiges Gesetz, dass, wenn die Stadt der Feinde eingenommen wird, alles, sowohl die Menschen, als auch die Güter, den Eroberern gehören» (Xen. *Cyr.* VII., 5, 73: «νόμος γὰρ ἐν πᾶσιν ἀνθρώποις αἰδιός ἐστιν, ὅταν πολεμούντων πόλις ἀλῶ, τῶν ἐλόντων εἶναι καὶ τὰ σώματα τῶν ἐν τῇ πόλει καὶ τὰ χρήματα»).

Auch Aristoteles betont, dass «derjenige, der im Krieg besiegt wird, dem Sieger gehört» (Arist. *Pol.* 1, 6, 1, 1255 a 6-7: «τίς ἐστιν ἐν ᾧ τὰ κατὰ πόλεμον κρατούμενα τῶν κρατούντων εἶναι φασιν»; zu beiden Stellen s. Ducrey (1999) 73-74; weitere Parallelen bei Cambiano (1987) 23-24; Garlan (1989) 75-76; Schütrumpf (1991) 274).

Der Krieg war in der Antike eine der wichtigsten Möglichkeiten, sich Sklaven zu beschaffen. Da die Kriegsgefangenen dem Sieger gehörten, durfte dieser über ihre Zukunft entscheiden. Das Hauptziel war, an den Gefangenen zu verdienen. «Aus wirtschaftlichen Gründen werden die Gefangenen meist versklavt. Der Krieg brachte dem Sieger Gewinn ein und der Verkauf beweglicher Güter, zu denen auch der Mensch und das Vieh gezählt wurden, vergrößerte die Beute» (Ducrey (1999) 73; zum Verkauf der Kriegsgefangenen im klassischen Griechenland s. Biežuńska-Małowist (1996) 3-9; Plácido Suárez (2002) 21-28; Andreau/Descat (2006) 88-91). Der Sieger konnte für die Freilassung der versklavten Kriegsgefangenen auch ein Lösegeld verlangen und sich damit einen zusätzlichen Verdienst sichern (zum Schicksal der Besiegten im antiken Griechenland s. die bei Ducrey (1999) 64 Anm. 2 angeführte Literatur; zur Unfreiheit als Schicksal der Gefangenen in Griechenland s. Ducrey (1968) 74-92, 131-130; Garlan (1989) 76-92; viele Quellen sind bei Pritchett (1991) 223-297 dargestellt und kommentiert).

25, 9 αἰχμάλωτον

S. zu diesem Begriff oben Anm. 14, 6.

25, 9 ἢ καὶ λησάμενος

Neben dem Krieg erwähnt der Gesprächspartner A die Gefangennahme von Menschen als Quelle von Sklaven. Er bezieht sich an dieser Stelle auf Piraten und Straßenräuber, die auf ihren Raubzügen auch Menschen gefangen nahmen. Das griechische Substantiv ληστής meint nämlich sowohl den Piraten als auch den Räuber (s. dazu Pritchett (1991) 315-318; De Souza (1999) 9-12).

Die Piraterie spielte in der antiken Welt eine wesentliche Rolle bei der Gefangennahme von und dem Handel mit Menschen. Die von Piraten Gefangenen wurden zum Teil in die Sklaverei verkauft, zum Teil nach der Bezahlung eines Lösegeldes ihrer Familie oder ihrer Stadt zurückgegeben (s. dazu Ducrey (1968) 174-187; Garlan (1989) 89-91; De Souza (1997) 179-198; De Souza (1999) 60-69, der betont, dass die Verbindung zwischen Piraterie und Sklavenhandel vor allem in der hellenistischen Zeit besonders prominent war).

Auch der Straßenraub war ein verbreitetes Phänomen in der Antike. Die Straßenräuber bildeten eine Bedrohung für alle diejenigen, die längere Strecken in Griechenland und Asien zurücklegten. Auch den von Räubern gefangen genommenen Menschen winkte ein ungnädiges Schicksal: der Verkauf in die Sklaverei (s. dazu Ducrey (1968) 187-189).

Weitere Literatur zu Piraterie und Straßenraub hinsichtlich des Menschenhandels in der Antike kann man bei Pritchett (1991) 319-320 finden; vgl. auch Westermann (1955) 28-29; Andreau/Descat (2006) 91.

25, 10 ὅσπερ οἶμαι πρεσβύτατος ἀπάντων ἐστίν

Parallelen zu dieser Aussage, die in der Antike sehr verbreitet war und die der Erzähler kurz darauf (§ 26) wiederholt, kann man bei Modrzejewski (1976) 8 Anm. 25 finden.

Besonders interessant ist, wie diese Behauptung begründet wird. Es sei unwahrscheinlich, sagt der Gesprächspartner A, dass die ersten Sklaven von Sklaven geboren seien. Sie seien im Krieg oder auf einem Raubzug überwältigt und gezwungen worden, ihren Ergreifern zu dienen.

Krieg und Raubzüge haben einen ursprünglichen Grundsatz geändert. Am Anfang (ἐν ἀρχῇ) waren alle Menschen frei. Dem Gesprächspartner A zufolge habe die Natur keinen Menschen zum Sklaven gemacht. Die ersten Sklaven seien durch einen Gewaltakt in die Sklaverei geraten.

Dass die Menschen ursprünglich von Natur aus gleich sind und die soziale Unterscheidung zwischen Sklaven und Freien eine menschliche Übereinkunft ist, soll zur Zeit Dions Gemeingut aller Gebildeten gewesen sein. Seneca betont, dass derjenige, der Sklave genannt wird, «aus dem gleichen Samen entsprossen ist, dass er unter demselben Himmel lebt, die gleiche Luft atmet und dass er lebt und stirbt wie alle Menschen» (Sen. *Ep.* 47, 10: «*ex isdem seminibus ortum eodem frui caelo, aequae spirare, aequae vivere, aequae moribus*). Richter hebt hervor, dass diese These zwar gut stoisch sei, dass sie allerdings ebensowenig epikureischer Auffassung widerspreche. «Es könnte genau so schon von Parmenides oder Empedokles,

vielleicht sogar von Xenophanes gesagt worden sein» (Richter (1958) 202-203; dazu s. auch Milani (1972) 213-216).

Diese Methode, Menschen zu Sklaven zu machen, sei schwach (ἀσθενής) und unwirksam (οὐδὲν ... ἰσχυρόν).

26, 1-2 οὐκοῦν οὗτος ὁ παλαιότατος τρόπος ... σφόδρα ἀσθενής καὶ οὐδὲν ἔχων ἰσχυρόν

Insofern er ein Gewaltakt war, dem sowohl Reiche als auch Arme, gebildete wie ungebildete Menschen, Griechen und Barbaren gleichermaßen zum Opfer fallen konnten, spielte die Frage, ob Krieg ein berechtigtes Mittel sei, Sklaven zu gewinnen, eine zentrale Rolle in den Überlegungen der Griechen über die Sklaverei.

Im Vergleich zu den anderen Methoden der Sklavengewinnung unterschied sich der Krieg auch bezüglich der Zahl der Versklavten. Infolge einer militärischen Niederlage konnte die Bevölkerung einer ganzen Stadt zu Sklaven des Siegers gemacht werden.

Es wird hier zu einer in der Antike sehr brisanten und umstrittenen Thematik Stellung genommen: Dem Krieg als Methode, Sklaven zu gewinnen.

Eine Darstellung unterschiedlicher Meinungen zum Thema lesen wir in dem schwierigen 6. Kapitel der aristotelischen *Politik*. Nach der Meinung Aristoteles' sind die Menschen von Natur aus entweder frei oder Sklaven, und für die letztgenannten sei es vorteilhaft und gerecht, als Sklaven zu dienen (s. Arist. *Pol.* I, 6, 1255 a). Der Krieg als Mittel der Versklavung sei daher gerechtfertigt, «sofern er sich gegen die richtet, die von Natur zur Sklaverei bestimmt sind» (Arist. *Pol.* I, 7, 1255 b, 37-39; I, 8, 1256 b, 23-25; dem ‚Sklaven von Natur‘ bei Aristoteles sind zahlreiche Beiträge gewidmet worden. Hier seien nur die jüngsten genannt: Papadis (2001) 345-366; Garnsey (1996) 107-127; Meier (1995) 825-835; Schütrumpf (1993) 111-123; Schofield (1990) 1-27; Brunt (1993) 343-388; Maruzzi (1988)).

Neben seiner eigenen erwähnt Aristoteles drei weitere Ansichten, welche vermutlich zu seiner Zeit die verbreitetsten waren. Die Vertreter der ersten Ansicht behaupten, dass der Krieg ein gerechtes Mittel sei, Sklaven zu gewinnen. Es war nämlich in der Antike eine *communis opinio*, dass das, was im Krieg besiegt wird, dem Sieger gehört. Die Sieger haben daher das Recht, über andere Menschen zu herrschen, weil sie überlegen sind (s. etwa Arist. *Pol.* I, 6, 1, 1255 a 6-7)

Den Vertretern der zweiten Ansicht zufolge ist die Versklavung von Kriegsgefangenen ungerecht. Diese Unfreiheit gründe sich nämlich auf Gewalt, die Unrecht sei. Die Gerechtigkeit solle sich nicht auf Gewalt, sondern auf das Wohlwollen (εὐνοία) gründen.

Nach der dritten Ansicht ist der Krieg ein gerechtes Mittel, Menschen zu Sklaven zu machen. Der Krieg könne allerdings auch ein ungerechtes Mittel sein, falls man Menschen in die Sklaverei geraten ließe, die es nicht verdienten, weil sie von Natur aus nicht unterlegen seien (zu den drei Theorien und deren Vertretern s. Milani (1972) 139-147; Cambiano (1987) 22-41).

Wie von den Anhängern der zweiten von Aristoteles dargestellten Ansicht wird auch in unserer Rede die Ungerechtigkeit des Krieges als Mittel, Sklaven zu gewinnen, postuliert. Es wird allerdings nicht diskutiert, ob der Krieg an sich moralisch gerecht oder ungerecht ist, wie bei Aristoteles. Der Beweis dafür, dass der Krieg kein geeignetes Mittel ist, Sklaven zu erwerben, zielt eher auf eine praktische Überlegung: «Wenn jene Sklaven einmal entfliehen können, verbietet ihnen nichts, frei zu sein, da sie ungerecht als Sklaven gedient haben.» (zu diesem Beleg s. unten Anm. 26, 2-5). Der Krieg kann nach der Meinung des ersten Gesprächspartners den Stand einer Person nicht ändern und dürfe daher nicht als Quelle für Sklaven betrachtet werden.

In dieser Hinsicht ist die Behauptung von Peter Brunt bezüglich der 15. Rede treffend: «He [Dion] goes further than any other writer of Roman times ... in subverting the legal institution of slavery, his argument ... tends to show that there are no natural slaves and no just way, i.e. no way according with natural law, of acquiring title to another human being» (Brunt (1973) 18). In unserer Rede wird der rechtlichen Grundlage der Sklaverei der Boden entzogen, indem man den Krieg als Mittel der Sklavenerwerbung verurteilt, der die erste, die älteste und eigentlich die einzige Quelle zur Gewinnung von Sklaven ist (s. unten Anm. 27, 1-5).

26, 2-5 ὅταν γάρ ποτε δυνηθῶσιν ἐκεῖνοι πάλιν ἀποφυγεῖν ... ὥστε οὐδὲ πρότερόν ποτε δοῦλοι ἦσαν

Es ist bereits festgestellt worden, dass die Gefangenschaft den Status einer Person nicht ändern konnte. Die während eines Krieges oder von Räufern gefangenen Menschen, die nach Bezahlung eines Lösegeldes in die Heimat zurückkehrten, behielten ihren sozialen Stand. Falls sie frei gewesen waren, blieben sie ihrem Status nach auch während der

Gefangenschaft frei (s. dazu oben Komm. zur 14. Rede, Anm. 11, 2-3 und Komm. zur 15. Rede, Anm. 16, 3-5).

Nach einer möglichen Flucht kam ein freier Mensch frei wieder in die Heimat, ohne dass jemand seinen freien Stand anfechten durfte (zu dieser Praxis bei den Griechen s. Bielman (1994) 320-321; Weiler (2003) 162).

26, 5-6 ἐνίοτε δὲ οὐ μόνον αὐτοὶ ἀπέφυγον τὴν δουλείαν, ἀλλὰ καὶ τοὺς δεσπότης κατεδουλώσαντο

Seneca führt als einen Grund, weshalb man Sklaven gut behandeln sollte, an, dass man eines Tages dasselbe Schicksal erleiden könnte: «Nach der Niederlage des Varus sind viele Männer von glänzender Geburt, die aufgrund ihrer militärischen Laufbahn Senatssitze zu erwerben hofften, vom Schicksal erniedrigt worden; den einen machte es zum Viehhirten, den anderen zum Türhüter» (Sen. *Ep.* 47, 10; vgl. Philon *Quod omnis probus* 448; s. dazu Richter (1958) 200; Bradley (1986) 165; Manning (1989) 1527-1528).

In der Passage unserer Rede wird diese Entwicklung dargestellt: Die Sklaven befreien sich und machen ihre ehemaligen Herren zu Sklaven. Dieses Ereignis ist nur infolge eines Krieges möglich und der erste Gesprächspartner hat bereits ein Beispiel dafür gegeben: Kyros und sein Volk waren einstmals Sklaven der Meder, sie haben die Freiheit erlangt und die Meder zu ihren Sklaven gemacht (s. oben § 22 und Anm. 22, 3-5).

26, 6-7 ὄστράκου μεταπεσόντος

Der Ausdruck leitet sich von einem Kinderspiel her, das mit dem Adverb ὄστρακίνδα bezeichnet wurde. Es wurde mit einer Muschelschale oder mit einer Scherbe gespielt, deren innere Seite mit Pech bestrichen war und deshalb ‚Nacht‘ (νύξ) genannt wurde. Die andere Seite wurde weiß gelassen und mit ‚Tag‘ (ἡμέρα) bezeichnet. Die Kinder waren in zwei Mannschaften aufgeteilt, die durch eine auf dem Boden gezeichnete Linie getrennt waren. Eine Mannschaft stellte sich auf die östliche Seite des Spielplatzes, d.h. auf die Seite des Sonnenaufgangs (Tag) und die andere auf die westliche Seite, d.h. auf die Seite des Sonnenuntergangs (Nacht). Die Muschelschale wurde auf der Linie geworfen, welche die zwei Mannschaften trennte. Wenn die Scherbe auf die weiße Seite (Tag) fiel, sollte die andere Mannschaft (Nacht) die Gegner verfolgen und versuchen, sie zu fangen, und umgekehrt (zu den Spielregeln s. Pollux IX, 111; Eustath. *ad Il.* 11161, 37-47; zum Spiel s. Grasberger (1971) I, 57-60; Fittà (1998) 27).

Der an dieser Stelle verwendete Ausdruck ist auch mit einer anderen Formulierung sprichwörtlich geworden: ὄστράκου μεταπεσόντος und ὄστράκου περιστροφή bezeichnet nämlich die Änderungen des Glücks. Bei Dion erscheint derselbe Ausdruck auch in der 4. Rede *Von der Herrschaft* (§ 108; vgl. auch Pl. *Phaidros* 241 b 4-5; *Rep.* VII, 521 c 4; Suida Σ719, III, 570 Adler).

26, 7-10 εἶπεν οὖν τις τῶν παρόντων ... καὶ τοῖς δευτέροις καὶ τοῖς τρίτοις κυρίως ἂν ἤδη προσήκοι τοῦ ὀνόματος

Einer der Anwesenden ergreift das Wort, um einen Einwand zu erheben. Die Bezeichnung ‚Sklave‘ sei zwar nicht für die Kriegsgefangenen selbst anwendbar, wie der Gesprächspartner dargelegt hatte, deren Nachkommen hätten allerdings diese Benennung verdient.

Der schwache Einwand, der vom Gesprächspartner A sofort widerlegt wird, ist zunächst nicht völlig verständlich. Wie der Gesprächspartner A nimmt einer der Anwesenden an, dass Kriegsgefangene (αἰχμαλώτοι) keine Sklaven seien. Allerdings ist schwer nachvollziehbar, weswegen deren Kinder in die Sklaverei geboren werden sollten. Aus welchem Grund hält er die Nachkommen von Kriegsgefangenen für Sklaven?

Obwohl die Gefangenen keine Sklaven sind (s. dazu oben, Anm. 26, 2-5), ist ihre Freiheit beschränkt und, falls sie nicht befreit werden oder sich nicht befreien können, bleiben sie das ganze Leben in einem unfreien Status. Wenn sie nominell also zwar keine Sklaven sind, befinden sie sich *de facto* doch in einem unfreien Zustand. Sie müssen sich den Siegern unterordnen und ihren Befehlen gehorchen (zur Behandlung der Kriegsgefangenen s. Ducrey (1985) 237-255).

Es muss hier daher angenommen werden, dass die praktische Behandlung Kriegsgefangener als Unfreie nach der Meinung eines der Anwesenden als Berechtigung dafür dient, dass die Kinder dieser Kriegsgefangenen Sklaven sind.

27, 1-5 εἰ μὲν γὰρ τὸ ἀλῶναι ποιεῖ δουλεύειν ... οἱ μετ’ αὐτοῦς οὐκ ἂν εἶεν οἰκέται

In seiner Antwort auf den Einwand versucht der Gesprächspartner A die unterschiedlichen Faktoren, die seinem Gegner zufolge den Status als Sklave bedingen, voneinander zu trennen.

Es gibt dem neuen Diskussionsteilnehmer zufolge zwei Arten, Sklaven zu gewinnen bzw. zwei Wege, durch die Menschen zu Sklaven gemacht werden können: Die Kriegsgefangenschaft und die Geburt.

Diese beiden Faktoren dürfen nach Meinung des Gesprächspartners A nicht zusammengebracht werden. Entweder wird ein Mensch Sklave infolge einer Kriegsgefangenschaft oder er ist Sklave von Geburt.

Falls es die Gefangennahme ist, die Menschen in den Zustand der Sklaverei führt, seien Kriegsgefangene sehr wohl Sklaven, behauptet A, ihre Nachkommen jedoch nicht. Wenn die Abstammung von Sklaven den Sklaven macht, so seien die Nachkommen von freigebohrenen Kriegsgefangenen ebenfalls keine Sklaven.

Das Ziel des Gesprächspartners A ist daher deutlich. Bei der Trennung beider Faktoren (Gefangennahme und Geburt) spielt die Geburt als Versklavungsmittel keine Rolle mehr. Wenn man die Vorfahren eines so genannten Sklaven untersucht, wird man nämlich auf jeden Fall irgendwann zu einem kommen, der nicht von Geburt an Sklave war. Und falls es sich herausstellt, dass ein Vorfahre freigebohren war, sind auch seine Nachkommen keine Sklaven mehr, wie der erste Gesprächspartner schon zweimal hervorgehoben hat (s. oben §§ 11 und 25).

Der Krieg bleibt so das einzige Mittel, Sklaven zu erwerben. Wenn auch diese Methode für ungültig erklärt wird, ist die Sklaverei weder sozial noch rechtlich zu rechtfertigen.

27, 5-6 καὶ γὰρ δὴ ὀρώμεν ἐκείνους Μεσσηνίους ... τὴν χώραν ἐκομίσαντο τὴν αὐτῶν

Um nachzuweisen, dass der Krieg den Status einer Person grundsätzlich nicht ändern kann, wird an dieser Stelle das emblematische Beispiel der Messenier gewählt.

Nach der Niederlage gegen Sparta in den so genannten ‚Messenischen Kriegen‘, einer Reihe von Konflikten im 8. und 7. Jh. v. Chr. (s. dazu Kiechle (1959); Parker (1991) 25-47; Link (2000) 45-58; Welwei (2004) 52-59; 70-77) wurden die meisten Messenier zu Heloten gemacht und ihr Ackerland unter den Spartanern aufgeteilt. Die Messenier verloren auf diese Art und Weise sowohl ihre Freiheit als auch ihr Land (trotz der Uneinigkeit sowohl in den antiken Quellen als auch in der modernen Forschung über den Stand der Heloten lässt sich feststellen, dass sie zuweilen mit dem Begriff δοῦλοι bezeichnet wurden; s. dazu Ducat (1990) 19-29, 45-51; Cartledge (1998) 333-334; Patterson (2003) 289-307; Welwei (2008) 43-44; Herrmann-Otto (2009) 64 ff.; vgl. auch das bei Libanios *or.* 25, 26 wiedergegebene

Sprichwort «Sklavischer als die Messenier» (Μεσσηνίῳ δουλότερος) und dazu Salzmann (1910) 34-35).

Die zu Heloten gemachten Messenier erlebten eine lange Periode der Unfreiheit, die bis zum 4. Jh. v. Chr. dauerte, als Epameinondas im Jahr 369 die Stadt Messene wieder gründete (s. dazu unten, Anm. 28, 1-6) und den Messeniern die Freiheit und das Land zurückgab.

Den antiken Autoren war natürlich klar, dass ein Teil der Heloten die Nachkommen der von Sparta besiegten Messenier war (s. etwa Ducat (1991) 13-18). Da ihre Vorfahren ursprünglich freie Menschen waren, so meint der Gesprächspartner A, sei die Anerkennung ihrer Freiheit und die Rückgabe ihres Landes durch Epameinondas gerechtfertigt. Die Freiheit ihres Stammes wird auch nach mehr als 300 Jahren Dienerschaft unter den Spartanern anerkannt.

In dieselbe Richtung lässt sich die Behauptung des Alkidamas interpretieren, in der dieser die Befreiung der Heloten mit der Gewährung ihrer ursprünglichen Freiheit rechtfertigte (s. Alkidamas *Skolion zu Aristoteles Rhet.* 1, 13, 1373 b 18 und dazu Milani (1972) 145; Asheri (1983) 37; Cambiano (1987) 24-25; Garnsey (1996) 75-76).

28, 1-6 ἐπεὶ γὰρ ἠττήθησαν ἐν Λεύκτροις ... κατώκισαν πάλιν εἰς Μεσσήνην
Mit der Niederlage Spartas gegen die Thebaner in Leuktra beginnt die thebanische Hegemonie auf der Peloponnes (zur Schlacht bei Leuktra s. Xen *Hell.* 6, 4, 4-5; Diod. 15, 55-56; zur zehnjährigen thebanischen Hegemonie s. Buckler (1980)). Die Schlacht von Leuktra wird bei Dion auch in der 22. Rede (§ 2) erwähnt und die Rolle des Epameinondas hervorgehoben.

Die Rückgabe des Landes an die Nachkommen der Messenier durch Epameinondas fand im Jahr 369 v. Chr. statt, zwei Jahre nach dem Sieg, als der Thebaner die neue πόλις Messene gründeten (s. dazu Roebuck (1941) 27-41). Die Bevölkerung der neuen Stadt bestand aus den Nachkommen der alten Messenier, den Heloten, die lange Zeit bei den Spartanern gedient hatten (s. Isocr. *Arch.* 6, 28 und dazu Asheri (1983) 36-42; Luraghi (2002) 45-48). Eine andere Version lesen wir bei Diodor, der berichtet, dass Epameinondas die verbannten Messenier zurückrufen ließ (s. Diod 15, 66, 1 und 5 und dazu Asheri (1983) 37-38, der die Lesart Diodors auf seine Quelle Ephoros zurückführt; vgl. Plut. *Pel.* 24, 9; *Ag.* 34, 1; Paus. 4, 26, 3 – 27, 4; eine kritische Darstellung der Quellen bei Luraghi (2002) 64).

Die an dieser Stelle unserer Rede dargestellte Version der Neubevölkerung von Messene steht im Einklang mit der spartanischen Version, die Isokrates in seinem *Archidamos* berichtet. Die Annahme, dass die neuen Bürger von Messene, die Heloten, die Nachkommen der alten Messenier, d.h. die Nachkommen freier Menschen sind, bestätigt die These, dass ein Krieg, ein Gewaltakt, den ursprünglichen Stand einer Person und eines Volkes nicht ändern kann.

28, 6-7 καὶ ταῦτα οὐδεὶς φησιν ἀδίκως πεποιηκέναι ... ἀλλὰ πάνυ καλῶς καὶ δικαίως

Bei Diodor wird die Tat des Epameinondas hoch gelobt: «Er (Epameinondas) rettete eine bedeutende griechische Stadt, was ihm bei allen Menschen hohes Ansehen eintrug» (Diod. 16, 66, 1: «ἀνέσωσε πόλιν ἐπίσημον ἡλληνίδα καὶ μεγάλης ἀποδοχῆς ἔτυχε παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις»). S. dazu Ducat (1990) 16). Diodor betont, dass Epameinondas von allen Menschen Lob bekam.

Eine Kritik an ihm lesen wir im *Archidamos* des Isokrates. Da die Schrift jedoch die spartanische Ansicht über die Tat wiedergibt, ist das negative Urteil selbstverständlich.

28, 7-10 ὥστε εἴπερ οὗτος ὁ τρόπος οὐ δίκαιός ἐστι τῆς κτήσεως ... μηδὲ τῶ ὄντι κατ' ἀλήθειαν δοῦλος λέγεσθαι

Mit dieser Annahme endet die Diskussion über die sozial-rechtliche Sklaverei. Der Gesprächspartner A hält den Krieg für das älteste Mittel, Sklaven zu erwerben und behauptet, dass alle anderen Mittel sich aus dem Krieg ableiteten. Der Krieg ist allerdings nach seiner Meinung als Versklavungsmittel ungerecht (zu den Argumenten s. oben, Anm. 26, 1-2), und das erklärt auch die anderen möglichen Mittel für nichtig, weil sie im Krieg ihren Ursprung hätten.

29, 1 ἐξ ἀρχῆς

Es gab in der Antike keinen Zweifel daran, dass die Sklaverei auf menschlicher Übereinkunft beruht. Man stellte sich allerdings die Frage, ob dieser νόμος der natürlichen Ordnung entspricht. Ist die Sklaverei naturgemäß oder naturwidrig? Aristoteles vertrat bekanntlich die These des Sklaven von Natur. Die Meinung des Aristoteles war in der Antike nicht die einzige zu dem Thema. Der Philosoph selbst stellt in seiner *Politik* auch eine Gegenposition dar, ohne allerdings zu präzisieren, wer die Vertreter waren (s. Arist.

Pol. 1, 6, 1255 a 3-12). Jede Sklaverei sei naturwidrig, behaupten die bei Aristoteles erwähnten Gegner.

Diese Gegenposition ist sicherlich von der sophistischen Lehre des Gegensatzes zwischen φύσις und νόμος beeinflusst worden. Schütrumpf hat festgestellt, dass ihre Vertreter, im Gegensatz zu Aristoteles, der «Sklaverei als Folge einer Niederlage im Krieg die Legitimation in der Natur» absprachen und dass sie dafür die Argumente der Sophisten verwendeten (Schütrumpf (1991) 273-274; vgl. Milani (1972) 141-147; Cambiano (1987) 25-28). Für diese entspricht die Sklaverei der natürlichen, ursprünglichen Ordnung nicht.

In der griechischen Historiographie wurde die Frage nach dem Ursprung der Sklaverei behandelt. Sklaverei gab es demnach nicht zu allen Zeiten. Es wurde nämlich gelegentlich hervorgehoben, dass die Griechen in einer historischen oder mythischen Vergangenheit keine Sklaven besaßen (s. Theopomp FGrHist 115 F 122; Her. VI 137, der eine Passage des Hekataios zitiert: in der mythischen Zeit der Pelasgoi «begaben sich die Töchter der Athener zum Enneakrunos, um Wasser zu holen. In jener Zeit hatten sie und die anderen Hellenen keine Sklaven»; s. dazu Vidal-Naquet (1972) 25-30).

Auf einen ursprünglichen Zustand, in dem der νόμος der Sklaverei noch nicht eingeführt war, die Naturordnung herrschte und es keine Sklaven gab, weist der in der Stelle unserer Rede betonte Ausdruck ἐξ ἀρχῆς hin.

29, 2-3 ὑπὲρ ὅτου ἀργύριον τις τοῦ σώματος ... ἐκ δούλων λεγομένων ἢ γεγωνώς

Zu diesen zwei Merkmalen, die nach der Meinung der meisten Menschen (ὥσπερ οἱ πολλοὶ νομίζουσι) einen unfreien Status bezeichnen s. oben Komm. zur 14. Rede, Anm. 11, 1-2 und den ersten Teil der 15. Rede.

29, 3 und 4-5 δούλων λεγομένων – λεγομένων δούλων

Nachdem die landläufige Bedeutung des Begriffes δοῦλος in Frage gestellt und gezeigt worden ist, dass die übliche Verwendung des Begriffes viele Widersprüche herausfordern kann, wird die Uneindeutigkeit des Wortes mit dem mediopassiven Partizip des Verbs λέγω betont. Die gleiche polemische Verwendung dieses Partizips findet man bei Dion auch in der 32. Rede (§ 9). Häufiger wird bei Dion das mediopassive Partizip von καλέω in nämlichen Sinne gebraucht (die genauen Stellen bei Desideri (1978) 150 Anm. 22a).

29, 4-6 τῶν μὲν γὰρ λεγομένων δούλων ... τῶν δέ γε ἐλευθέρων πολλοὺς πάνυ δουλοπρεπεῖς

Zum ersten Mal in der Rede erscheint hier die ethische Bedeutung der Begriffe ‚Sklave‘ und ‚frei‘. An dieser Stelle wird betont, dass der soziale und der ethische Stand einer Person nicht immer übereinstimmen.

Dass diese Begriffe auch eine Bestimmung im ethischen Bereich haben und dass die zwei Bedeutungsfelder bei einer Person nicht immer übereinstimmen müssen, wird als allgemein bekannt vorausgesetzt. Ὁμολογήσομεν meint nämlich, dass allen, den Disputanten, den Anwesenden und auch den anderen Menschen, die ethische Bedeutung der Begriffe bekannt ist. Alle wissen, dass ein sozial freier Mensch ethisch Sklave sein kann, wie auch ein für die Gesellschaft als Sklave Geltender eine freie Seele haben kann.

Aussagen bezüglich der Zweideutigkeit beider Begriffe und der unter Umständen fehlenden Übereinstimmung sind schon in der klassischen Epoche belegt. In einem Sophokles zugeschriebenen Fragment liest man: «Der Körper versklavt, der Geist aber frei» (Fr. 854 N2 = 940 Radt: «εἰ σῶμα δοῦλον, ἀλλ’ ὁ νοῦς ἐλεύθερος»). Parallelen zu dieser Aussage bei Garnsey (1996) 64-66; vgl. auch Richter (1958) 207-210). In einem Fragment des Demokrit wird die seelische Unfreiheit freier Menschen betont: «Einige sind Despoten von Staaten, sie sind aber Sklaven ihrer Frauen» (VS 68 B 214: «ἔνιοι δὲ πολιῶν μὲν δεσπόζουσι, γυναῖξι δὲ δουλεύουσιν»)

Diese Sicht war auch am Ende der Römischen Republik und in der Kaiserzeit vor allem in Stoiker-Kreisen weit verbreitet. Im 5. seiner *Paradoxa Stoicorum* schreibt Cicero: «Also sind alle schlechten Menschen Sklaven, ja, Sklaven [...] wenn Sklavenschaft, wie es der Fall ist, die Unterwerfung einer gebrochenen, zerstörten und der eigenen Urteilsfähigkeit beraubten Seele bedeutet, wer könnte dann verneinen, daß alle verantwortungslosen, alle von Begierden besessenen und schließlich alle schlechten Menschen Sklaven sind?» (Cic. *Par. Stoic.* 5, 35: «*Igitur omnes improbi servi [...] si servitus sit, sicut est, oboedientia fracti animi et abiecti et arbitrio carentis suo, quis neget omnes leves, omnes cupidos, omnes denique improbos esse servos?*», Übers. R. Nickel). Die Darstellung Ciceros impliziert, dass zu den moralisch als Sklaven Anzusehenden auch viele rechtlich freie Menschen gehören.

In der 14. Rede Dions wird aus diesem Diskurs der hypothetische Schluss gezogen, dass ein König, der Großkönig, Sklave sein kann, wenn er unvernünftig ist, und dass umgekehrt ein Sklave viel freier als ein König sein kann (s. dazu Komm. zur 14. Rede, Anm. 18, 4-5).

Bemerkenswert ist auch die bei Epiktet berichtete Geschichte eines Sklaven vom Rechtsstatus her, der freigelassen wird und denkt, endlich frei zu sein. Nach seiner Freilassung allerdings sucht er, da er nichts zu essen hat, nach jemandem, dem er schmeicheln und bei dem er das Abendessen einnehmen kann; danach prostituiert er sich oder tut andere unehrenhafte Dinge. Wenn er es auch schafft, Senator zu werden, ist er dennoch Sklave und «steckt in der schönsten und glänzendsten Knechtschaft» (Epikt. 4, 1, 40).

29, 6-7 ἔστι δὲ ὡς περὶ τοὺς γενναίους καὶ τοὺς εὐγενεῖς

Die hier geschilderte Analogie zwischen Sklaven und Adligen stützt sich auf die Tatsache, dass sowohl der Sklavereizustand (δουλεία) als auch der Adel eines Menschen durch seine Herkunft bestimmt werden. Sklave ist derjenige, dessen Eltern Sklaven sind. Adlig ist derjenige, der von zwei adligen Eltern abstammt, obwohl beide Begriffe ursprünglich anders gemeint waren.

Auf eine entsprechende Analogie zwischen δοῦλοι und εὐγενεῖς verweist auch Aristoteles. Im letzten Teil des 6. Kapitels seiner *Politik*, der eine theoretische Diskussion über die Sklaverei enthält, behauptet Aristoteles, dass von den Menschen die einen überall Sklaven seien, die anderen nirgends. Die Sklaverei hänge nämlich von der Natur und nicht von menschlichen Übereinkünften ab. «Mit dem Adel ist es ebenso – fährt er fort – sich selbst halten sie [die Griechen] nicht bloß daheim, sondern überall, die Barbaren aber nur daheim für edelgeboren» (Arist. *Pol.* 1, 6, 1255 a 32-35: «τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ περὶ εὐγενείας· αὐτοὺς μὲν γὰρ οὐ μόνον παρ' αὐτοῖς εὐγενεῖς ἀλλὰ πανταχοῦ νομίζουσιν, τοὺς δὲ βαρβάρους οἴκοι μόνον»). Zur Stelle s. Schütrumpf (1991) 283-284).

29, 6-7 τοὺς γενναίους καὶ τοὺς εὐγενεῖς

Wie bei den Begriffen δοῦλος und ἐλεύθερος, so der Erzähler, hätten εὐγενής und γενναῖος eine ursprüngliche Bedeutung, die sich im Laufe der Zeit geändert habe. Ursprünglich seien εὐγενής und γενναῖος Synonyme. Dies wird durch die folgende Parallele mit den Tieren weiter erläutert. Ein temperamentvolles (θυμοειδῆ) Pferd wird nämlich ‚reinrassig‘ (εὐγενῆ) genannt und in ähnlicher Weise ein flinker und scharfer (ταχεῖαν καὶ πρόθυμον) Hund mit ‚edel‘ (γενναίαν) bezeichnet, ohne dass man in beiden Fällen weiter nach der Abkunft fragt.

Εὐγενής wurde erst später verwendet, um die Nachkommen der reichen und angesehenen Familien zu bezeichnen.

Aristoteles unterscheidet in der Tat zwischen εὐγενής, das nur die Herkunft, die Tüchtigkeit der Vorfahren anbelangt, und γενναῖος, das denjenigen bezeichnet, der über die gleichen höheren Qualitäten verfügt wie seine Vorfahren (s. Arist. *Rhet.* 2, 15, 1390 b 21; *Hist. Anim.* 1, 1, 488 b 18; zu dieser Unterscheidung s. Schütrumpf (1991) 285; Döring (2007) 257-260).

29, 7-10 τούτους γὰρ οἱ ἐξ ἀρχῆς ὠνόμασαν ... ἐκ τῶν πάλαι πλουσίων καὶ τῶν ἐνδόξων ὑπό τινων εὐγενεῖς ἐκλήθησαν

Die Kritik richtet sich gegen eine neue, ‚moderne‘ Bestimmung des Begriffs εὐγένεια. Während die Herkunft eines Menschen ursprünglich keine Rolle spielte, wurden später diejenigen εὐγενεῖς genannt, die aus Häusern abstammten, die seit langer Zeit reich (ἐκ τῶν πάλαι πλουσίων) und angesehen (τῶν ἐνδόξων) waren.

Eine ausführliche Diskussion zum Thema der edlen Geburt gibt Aristoteles in seiner Schrift *Περὶ εὐγενείας* wieder. Aus den spärlich überlieferten Fragmenten (s. vor allem fr. 92 und 94 Rose) lässt sich ersehen, dass die Meinungen dazu sehr unterschiedlich waren. Die hier in unserer Rede geäußerte Kritik richtet sich anscheinend gegen eine Meinung, wie sie Aristoteles Simonides zuschreibt: «Simonides soll auf die Frage, wer denn nun die Edelgeborenen (εὐγενεῖς) seien, geantwortet haben, es seien diejenigen, die über viele Generationen von Reichen (ἐκ πάλαι πλουσίων) abstammen» (Arist. fr. 92, 5-6 Rose; Übers. Flashar; s. dazu Flashar et al. (2006) 215).

Aristoteles legt in seinem Werk auch andere Meinungen dar. Die einzige, die sich der in unserer Rede geschilderten Bestimmung der εὐγένεια nähert, ist diejenige des Euripides. Aristoteles zufolge hat der Tragiker behauptet, dass die edle Geburt überhaupt nichts mit der Abstammung von Tüchtigen zu tun habe, sondern einfach erworben würde, wenn einer selbst gut sei (s. Arist. fr. 94, 7-9 Rose).

Allerdings sollte man, wie M. Alexandre im Bezug auf eine Schrift des Philon von Alexandria betont, keinen direkten Einfluss des aristotelischen Werkes auf die in unserer Rede enthaltene Diskussion über die εὐγένεια postulieren. Es handelt sich um ein gemeinsames Thema der Diatribe, das in unserer Rede seinen Platz findet (s. Alexandre (1998) 35-36).

Ein Vergleich mit dem Traktat *Über die Tugenden* des Philon von Alexandria zeigt deutlich, dass die Frage in populärphilosophischen Kreisen sehr verbreitet gewesen sein dürfte. Denn auch er schreibt: «Darum muss man auch die Menschen, welche die edle Geburt (εὐγένειαν) als das größte Glück und als die Ursache großer Glücksgüter preisen, nicht wenig tadeln, wenn sie zunächst nur die für adlig halten (εὐγενεῖς), die aus einer von alters her reichen (ἐκ παλαιοπλούτων) und angesehenen (παλαιενδόξων) Familie stammen» (Philo *Über die Tugenden* 187; Übers. Cohn et al.).

Die richtige Bestimmung des Begriffs εὐγενής wird in unserer Rede im ethischen Bedeutungsfeld gefunden und entspricht dem Erzähler zufolge der ursprünglichen Bedeutung des Wortes. Εὐγενεῖς sind diejenigen, die εὖ γεγονότες πρὸς ἀρετὴν sind (vgl. auch § 31: πρὸς ἀρετὴν καλῶς γεγονώς). Dieser Gedanke wird deutlich in der 8. Rede (*Diogenes oder von der Tugend*) entfaltet: «Der adlige Mensch (ὁ δὲ ἀνὴρ ὁ γειναῖος) glaubt, dass die Mühen seine schwersten Gegner sind, und mit ihnen mag er immer kämpfen, Tag und Nacht, nicht um Sellerieblätter, wie die Ziegen, [...] sondern um Glück und Tüchtigkeit (ὑπὲρ εὐδαιμονίας καὶ ἀρετῆς), und zwar sein ganzes Leben lang» (Dion *or.* 8, 15; s. dazu Capone Ciollaro (1983) 42-43). Nur die Tugendhaften dürfen als εὐγενεῖς bezeichnet werden, weder ihre Herkunft noch der Adel ihrer Eltern spielen dabei eine Rolle. Mit ähnlichen Worten bezeichnet auch Philon die εὐγενεῖς und τὸ εὐγενής: «Dass Moses wirklich den Adel (τὸ εὐγενές) vom Besitz der Tugend (ἐν ἀρετῆς κτήσει) abhängig macht und nur den für adlig (εὐγενῆ) hält, der sie besitzt, nicht aber jeden, der von braven und tüchtigen Eltern (καλῶν καὶ ἀγαθῶν γένηται γονέων) abstammt, geht aus vielen Stellen klar hervor» (Philo *Über die Tugenden* 198; Übers. Cohn et al.; s. dazu Wendland (1895) 51-55; Alexandre (1998) 37-38). Auch Seneca war der Meinung, dass der wahre Adel nicht in der Geburt, sondern in einem gerechten Sinn und im Handeln eines Menschen liege (s. Sen. *De ben.* 3, 28, 1: *Nemo altero nobilior nisi cui rectius ingenium et artibus bonis aptius*; vgl. Sen. *Ep.* 44, 5; s. dazu Wendland (1895) 52).

Wegehaupt führt die Stelle unserer Rede auf drei Apophthegmata zurück, die Diogenes Laertios in Verbindung mit Antisthenes anführt: «cum sententia et cum omnibus, quae ante disputantur, conveniunt optime tria apophthegmata a Diogene Laertio et Antisthene narrata, quae Cynicorum, fortasse Antisthenis ipsius de servitute iudicium referunt, quamquam cum Antisthenis dialogo ipso sic coniungenda non sunt» (Wegehaupt (1896) 65). Im zweiten Buch des *Lebens der Philosophen* berichtet Diogenes, dass Sokrates einem, der Antisthenes seine thrakische Herkunft vorwarf (die Mutter war nämlich Thrakerin), entgegnete:

«Glaubst du, dass ein so adliger Mensch von zwei Athenern abstammt?» (Diog. Laert. II, 31: «σὺ δ' ὧρον, ἔφη, οὕτως ἂν γενναῖον ἀκ δυεῖν Ἀθηναίων γενέσθαι». Vgl. auch Diog. Laert. VI, 1, wo Sokrates betont, dass Antisthenes in der Schlacht bei Tanagra nicht so tugendhaft (γενναῖος) gewesen wäre, wenn er der Sohn zweier Athener gewesen wäre). Die nicht athenische und nicht adlige Abstammung des Antisthenes dürfte ein so beliebtes Thema für seine Gegner gewesen sein, dass Diogenes den Vorwurf gleich zu Beginn des Lebens des Sokratesschülers darstellt. Antisthenes habe darauf erwidert: «Auch die Mutter der Götter ist Phrygierin» (Diog. Laert. VI, 1). Und auf den Vorwurf, seine Eltern seien beide nicht frei, habe er erwidert: «Ich bin nicht der Sohn zweier Athleten, doch bin ich ein Athlet» (Diog. Laert. VI, 4).

Giannantoni (1990) IV, 396 betont allerdings, dass von den vielen von den Forschern zitierten Stellen über die εὐγένεια nur eine mit Sicherheit auf Antisthenes zurückführen sei. Es handelt sich um die schon erwähnte Passage bei Diogenes Laertios (VI, 1), die Giannantoni in Verbindung mit Diog. Laert. VI, 10 bringt. In beiden Fällen ist man allerdings «in der Runde der sokratischen Gedanken» (Maier (1913)). Darüber hinaus kann man in der Liste der antisthenischen Schriften, die Diogenes Laertios aufstellt, keine Schrift finden, in der das Thema der edlen Geburt behandelt würde. Die Behauptung Wegehaupts bleibt daher eine Konjektur, wie er selbst präzisiert (s. Wegehaupt (1896) 65: «sed satis de hac coniectura, quam coniecturam esse non nego»).

Man kann allerdings nicht leugnen, dass das Thema der edlen Geburt bei den Kynikern sehr verbreitet war. Neben den schon erwähnten Ausprüchen in der Biographie des Antisthenes (vgl. auch die Biographie des Diogenes: Diog. Laert. VI, 72), sind eine Stelle bei Demonax und einige Fragmente des Bion von Borysthenes (fr. 1-2 Kindstrand) Zeugnisse dafür (die Stellen hat Kindstrand (1976) 185-186 gesammelt).

Die Auffassung, dass eine edle Geburt keinen Wert hat, wenn sie nur von der Herkunft abhängt, ist von den sokratischen Kreisen in der von der Populärphilosophie beeinflussten Literatur zusammengefließen. Von der Populärphilosophie ist auch die Diskussion in unserer Rede beeinflusst worden.

30, 1-2 ἐπὶ γὰρ τῶν ἀλεκτρούων καὶ τῶν ἵππων καὶ τῶν κυνῶν

Vergleiche aus dem Tierreich sind in den von der Populärphilosophie beeinflussten Schriften sehr verbreitet (s. im Hinblick auf die Schriften Dions Oesch (1918) 81-94, der auf den Einfluss der Kyniker hinweist; eine Stellensammlung bei Giannantoni (1990) IV,

518; zu den Tiervergleichen in der kynischen Philosophie und in der von der Diatribe beeinflussten Literatur s. Gerhard (1909) 23-32, 48-54; Dierauer (1977) *passim*; Rudberg (1991) 138-140; Fuentes Gonzales (1998) 154 Anm. 2; 271 mit weiterer Bibliographie).

Insbesondere zur Passage unserer Rede und zu den Adjektiven γενναῖος und εὐγενής im Bezug auf das Tierreich stellt eine Stelle bei Demonax eine interessante Parallele dar: «Da einige es für angemessen hielten, den Adel, der von den Vorfahren kommt, zu ehren, sagte Demonax, dass es lächerlich sei, dass man die Hähne nicht nach den Vorfahren, sondern nach sich selbst beurteilt, wenn sie edel sind, die Menschen dagegen nach den Vorfahren» (*Gnom. Par.* 1: Δημῶναξ ἀξιούντων τινῶν προτιμάσθαι διὰ τὴν τῶν προγόνων εὐγένειαν γελοῖον ἔφη, ἀλεκτρούνας μὲν οὐκ ἀπὸ τῶν προγόνων δοκιμάζεσθαι, εἰ γενναῖοι, ἄλλ' ἀφ' ἑαυτῶν, τοὺς δ' ἀνθρώπους ἀπὸ τῶν προγόνων κρίνεσθαι). Um den Adel von Geburt zu dekonstruieren, hebt Demonax, wie der Erzähler in unserer Rede, hervor, dass bei den Tieren bzw. bei den Hähnen der Adel nicht von ihren Vorfahren abhängt, sondern von den Hähnen selbst.

In der Tat wurde das Adjektiv γενναῖος, das ein reinrassiges Tier bezeichnet, schon in der klassischen Epoche verwendet, um die hervorragenden Qualitäten eines Tieres, abgesehen von seiner Rasse, zu bestimmen. Im *Ökonomikos* behauptet Xenophon nämlich: «Wir nennen ‚adlig‘ (γενναῖα) unter den Tieren diejenigen, die schön, stark, nützlich und sanft gegenüber den Menschen sind» (*Xen. Oec.* 15, 4; zur Verwendung des Adjektives γενναῖος im Bezug auf Tiere bei Xenophon s. auch *Cyr.* 1, 4, 15; 1, 4, 21; *Cyn.* 7, 1; vgl. Plato *Resp.* 375 a 2; 375 e 2; 459 a 3).

30, 4-5 εἶτε ἐξ Ἀρκαδίας ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἔτυχεν ὦν εἶτε ἐκ Μηδίας εἶτε Θετταλός

Die thessalischen Pferde galten in Griechenland als die beste Rasse (s. dazu Hyland (1990) 16-20). Aus der 3. Rede *Von der Herrschaft* (§ 130) lässt sich erschließen, dass diese Rasse eine der höchstgeschätzten überhaupt war. Dion behauptet nämlich, dass die nisäischen Pferde (aus der Nisäischen Ebene, südlich vom Kaspischen Meer) besser als die thessalischen seien. Indem er diese ausgezeichnete fremde Pferderasse, die am persischen Hofe sehr beliebt war (s. dazu Her. VII, 40) mit den thessalischen Pferden vergleicht, gibt er zu verstehen, dass die thessalische Rasse in Griechenland für eine besonders edle Rasse gehalten wurde.

Mit der nisäischen Rasse darf die an dieser Stelle unserer Rede genannte medische Rasse gleichgesetzt werden (zur Gleichsetzung beider Rassen s. Hyland (1990) 12-13, 15; zu den in der römischen Welt verbreitetsten Pferderassen s. auch Toynbee (1983) 152-153.

Zu den arkadischen Pferden s. Anderson (1961) 23.

30, 8 ἐκ Καρῶν τὸ γένος ἢ Λάκαινα

Aus Kleinasien sind unterschiedliche Hunderassen bekannt (s. dazu Aymard (1951) 242-244). Diese Rassen wurden wahrscheinlich mit anderen gekreuzt, da die Mischung unterschiedlicher Rassen von den Spezialisten empfohlen wurde. Oppian rät in seinen *Cynegetica*, die Rassen aus Karien und Thrakien miteinander zu kreuzen (s. Oppian *Cyn.* 1, 395; dazu Aymard (1951) 237). Die kleinasiatischen Hunde, zu denen auch die aus den Karien gehören, waren kräftig, muskulös gebaut und gut für die Jagd geeignet (s. dazu Toynbee (1983) 94).

Die berühmteste Rasse in der Antike war der spartanische Hund. Er galt als so stark wie die heutigen Bulldoggen, war aber kleiner und schneller und diente der Jagd (s. dazu Aymard (1951) 254-257; Toynbee (1983) 95; Hünemörder (1998) 756; Phillips (2001) 83-84).

31, 4-6 οὐχ οἷόν τε γενναῖον μὲν εἶναι τινα, μὴ εὐγενῆ δὲ τοῦτον, οὐδ' εὐγενῆ ὄντα μὴ ἐλεύθερον εἶναι

Wie schon betont (s. oben Anm. 29, 7-10) unterschied Aristoteles zwischen Menschen von adeliger Herkunft (εὐγενεῖς) und edlen (γενναῖοι) Menschen. Die adelige Herkunft bezieht sich ihm zufolge auf die Tüchtigkeit der Vorfahren. Edel (γενναῖος) ist derjenige, der die adelige Tradition (εὐγένεια) der Familie weiterführt und über die gleichen hohen Qualitäten wie seine Vorfahren verfügt (zur εὐγένεια bei Aristoteles s. Döring (2007) 257; vgl. auch Plato *Rep.* 375 a 2; 375 e 2). Voraussetzung, um edel (γενναῖος) genannt zu werden, ist die adelige Herkunft, d.h., dass man nur dann γενναῖος sein kann, wenn man wohlgeboren (εὐγενής) ist. Die adelige Geburt ist entscheidend, sowohl für die adeligen als auch für die edlen Menschen.

In unserer Rede wird dagegen die Herkunft als Kriterium für die Tüchtigkeit eines Menschen für unbedeutend gehalten. Nur die eigenen Qualitäten gelten. Die Ansicht, derjenige, der edel sei, sei auch wohlgeboren, der auch Aristoteles zugestimmt haben könnte, wird hier völlig anders gedeutet. Befreit von der Herkunftsfrage wird der Begriff

εὐγενής, wie γενναῖος, an die eigenen moralischen Qualitäten einer Person gebunden. Wenn die Herkunft bei der Unterscheidung zwischen adeligen und nicht adeligen Menschen keine Rolle mehr spielt und nur die Moralität entscheidend ist, liegt es auf der Hand, dass die Begriffe εὐγενής und ἐλεύθερος semantisch sehr nah sind und dass derjenige, der wohlgeboren ist, auch frei genannt werden darf.

In der 14. Rede wird nämlich derjenige als ‚frei‘ bezeichnet, der über die Kenntnis von dem, was (moralisch) erlaubt und verboten ist, verfügt. Frei sind daher nur die vernünftigen Menschen, und sie dürfen handeln, wie sie wollen, d.h. moralisch korrekt (s. *or.* 14; 17-18 und dazu s. oben Komm. zu den Stellen). Moralische Freiheit und moralischer Adel sind Qualitäten, die man den jeweils gleichen Personen zuschreiben kann und die Menschen, die diese Qualitäten verkörpern, sind die Vernünftigen (οἱ φρόνιμοι), wie in der 14. Rede deutlich gezeigt wird (s. *or.* 14, 17).

Plutarch behauptet, dass der Weise den Stoikern zufolge reich, gut, adelig (εὐγενῆ) und König sei (Plut. *de adulat.* 58 E; vgl. SVF III, 594, 597; Plut. *de tranq. an.* 472 A). Der Weise ist auch einem bekannten stoischen Paradoxon zufolge frei (s. Cicero *Par. stoic.* 5 und dazu die Einleitung).

Auch bei Epiktet wird hervorgehoben, dass der Weise wie ein freier und ein edler Mensch (ὡς ἐλεύθερος, ὡς γενναῖος) lebe (Epikt. 3, 24, 96; vgl. auch 4, 6, 33; 4, 7, 8).

Bei Dion kommen die beiden Begriffe zweimal zusammen. In der 1. Rede *Von der Herrschaft* wird betont, dass der gute König keinen Wert auf das Lob von gemeinem Volk und Faulenzern lege, «sondern nur auf das von Freien und Edlen (παρὰ τῶν ἐλευθέρων καὶ γενναίων)» (Dion *or.* 1, 33). Auf die Seltenheit solcher Menschen, die gleichzeitig frei und edel sind, weist Dion in der 32. Rede hin: «so selten sind edle, freie Menschen (γενναίων καὶ ἐλευθέρων), so häufig Schmeichler, Schwindler und Sophisten» (Dion *or.* 32, 11).

32, 4-6 καὶ οὕτω δὴ ἀποφαίνει ὁ λόγος οὐ τοὺς φιλοσόφους μεταφέροντας τὰ ὀνόματα, ἀλλὰ τοὺς πολλοὺς τῶν ἀνοήτων ἀνθρώπων διὰ τὴν ἀπειρίαν

Wie am Beginn der 14. Rede wird an dieser Stelle der Gegensatz zwischen den Philosophen und der breiten Masse hervorgehoben (s. dazu Komm. zur 14. Rede, Anm. 1, 1). Dort wurde betont, dass das höchste Streben der Menschen sei, frei zu sein, dass sie allerdings nicht wüssten, was frei sein eigentlich bedeutet. In ähnlicher Weise wird nun in dieser Rede am Ende einer ausführlichen Diskussion über Freiheit und Sklaverei postuliert, dass die

Menschen beiden Begriffen eine falsche Bedeutung verliehen und dass nur die Philosophen deren wahren Gehalt kennen.

Die übliche Bedeutung beider Begriffe, d.h. die Bedeutung, mit der die Wörter ‚Freiheit‘ und ‚Sklaverei‘ von den Menschen verwendet werden, sei eigentlich eine Fehldeutung oder Missverstehen der ursprünglichen und korrekten Bedeutung.

Man kann das als eine Antwort auf einen Vorwurf lesen, der den Philosophen häufig gemacht worden sein dürfte: dass sie oft sophistisch und lebensfern erscheinende Diskurse führten.

Im 3. seiner *Paradoxa Stoicorum* stellt Cicero die These auf, dass die Sünden (*peccata*) und die gerechten Handlungen (*recte facta*) gleichgültig seien. Die Sünde würde nämlich nicht an den Folgen der Handlungen, sondern an den Absichten gemessen (Cic. *Par. stoic.* 3, 20). Ein anonymes Gesprächspartner wendet dagegen ein: «Du nimmst diese Argumente von den Philosophen» (Cic. *Par. stoic.* 3, 22: «*A philosophis ista sumis*»). Darauf erwidert Cicero: «Ich fürchtete, du sagtest „von den Kuppeln“. [...] Da wir mit Worten und nicht mit Fäusten streiten, stelle ich dir aber eine Frage: müssen wir fragen, was die Träger und die Arbeiter oder was die gebildeten Menschen denken?» (Cic. *Par. stoic.* 3, 23: «*Metuebam ne „a lenonibus“ diceres. [...] Sed tamen quaero ex te, quoniam verbis inter nos contendimus non pugnis: utrum nobis est quaerendum quid baioli atque operarii an quid homines doctissimi senserint?*»). Der Gesprächspartner deutet an, dass die Philosophie nur eine Wörterübung sei und mit dem praktischen Leben nicht zu tun habe. Die Antwort Ciceros zielt darauf ab, zu zeigen, dass für solche Fragen und Themen die Gebildeten, die Philosophen also, und nicht die Masse der Menschen die richtigen Ansprechpartner sind (zur Stelle bei Cicero s. Lee (1953) 54; Molager (1971) 142). Auch am Ende der Diatribe IV, 1, nachdem Epiktet die korrekte Bedeutung der Begriffe ‚Sklave‘ und ‚frei‘ verdeutlicht hat, wird die unterschiedliche Auffassung dieser Begriffe durch die Masse der Menschen und die Philosophen hervorgehoben. Die wahre Freiheit sei die innere, betont Epiktet, und nur derjenige, der dies verstehe, könne wirklich frei sein. Die anderen blieben Sklaven, auch wenn sie tausende Male Konsul gewesen seien. Der Philosoph schließt die Diatribe mit den Worten: «Du wirst verstehen, dass die Philosophen vielleicht gegen die Meinung (*παράδοξα*) sprechen, wie es auch Kleanthes behauptete, aber keine Trugschlüsse (*παράλογα*) ziehen» (Epikt. 4, 1, 173). Nur die Philosophen kennen die wahre Bedeutung der Wörter und verwendeten sie richtig.

In unserem Fall richtet sich die als ‚wahr‘ erkannte Bedeutung der Begriffe ‚frei‘ und ‚Sklave‘ gegen die Meinung der meisten Menschen. Wenn man kritisch darüber nachdenke

und diskutiere (wie es in unserer Rede und auch in der *Diatriben* 4, 1 des Epiktet der Fall ist), sei dies die einzige logische Bestimmung und der einzige logische Schluss, den man ziehen könne.

D. Anhang

1. Literaturverzeichnis

- C. AFFHOLDER (1966-1967), *L'exégèse morale d'Homère chez Dion de Pruse*, Bulletin de la faculté des Lettres de Strasbourg 45, 287-293
- H. ALBRECHT (1999), s.v. ‚Mühle‘, in: H. Sonnabend (Hrsg.), *Mensch und Landschaft in der Antike. Lexikon der historischen Geographie*, Stuttgart/Weimar, 352-354
- K.D. ALBRECHT (1978), *Rechtsprobleme in den Freilassungen der Bötier, Phoker, Dorier, Ost- und Westlokerer*, Paderborn
- M. ALEXANDRE (1998), *Le lexique de vertus: vertus philosophiques et religieuses chez Philon: μετάνοια et ευγένεια*, in: C. LÉVY (Hrsg.), *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie*, Actes du colloque international organisé par le Centre d'études sur la philosophie hellénistique et romaine de l'Université de Paris XII-Val de Marne (Créteil, fontenay, Paris, 26-28 Octobre 1995), Turnhout, 17-46
- E. AMATO (1988), *Pseudo-Dione Crisostomo: De Fortuna (or. LXIII)*, Salerno
- E. AMATO (1999), *Alle origini del 'Corpus Dioneum': per un riesame della tradizione manoscritta di Dione di Prusa attraverso le orazioni di Favorino*, Salerno
- L. AMIRANTE (1957), *Appunti per la storia della redemptio ab hostibus*, Labeo 3, 7-59; 171-220
- L. AMIRANTE (1969), *Prigionia di guerra, riscatto e postliminium*, 2 Bände, Napoli
- G. ANDERSON (1993), *The Second Sophistic: A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*, London
- J.K. ANDERSON (1961), *Ancient Greek horsemanship*, Berkeley/Los Angeles
- I. ANDORLINI/A. MARCONE (2004), *Medicina, medico e società nel mondo antico*, Firenze
- J. ANDRÉ (1987), *Être médecin à Rome*, Paris
- J. ANDREAU (2001), s. v. ‚Publicani‘, DNP 10, Stuttgart/Weimar, 575-578
- J. ANDREAU/R. DESCAT (2006), *Esclave en Grèce et à Rome*, Paris
- V. ARANGIO-RUIZ (1953⁶), *Storia del diritto romano*, Napoli
- J.E. ARMSTRONG – J. MCK. CAMP II (1977), *Notes on a Water Clock in the Athenian Agora*, Hesperia 46, 147-161
- J. DE ARNIM (1893-1896), *Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae extant omnia*, 2 Bände, Berlin
- H. VON ARNIM (1891), *Entstehung und Anordnung der Schriftensammlung Dios von Prusa*, Hermes 26, 366-407
- H. VON ARNIM (1898), *Leben und Werke des Dio von Prusa. Mit einer Einleitung: Sophistik, Rhetorik, Philosophie in ihrem Kampf um die Jugendbildung*, Berlin

- H. VON ARNIM (1899), *Zum Leben Dios von Prusa*, *Hermes* 34, 363-379
- D. ASHERI (1983), *La diaspora e il ritorno die Messeni*, in: E. GABBA (Hrsg.), *Tria corda. Scritti in onore di Arnaldo Momigliano*, Como, 27-42
- ASHERI ET AL. (2007), D. ASHERI/A. LLOYD/A. CORCELLA, *A Commentary on Herodotus. Book I-IV*, O. MURRAY/A. MORENO (Hrsgg.). With a Contribution by M. BROSIUS, Oxford
- F. ASTIUS (1835-38), *Lexicum Platonicum sive vocum Platoniarum Index*, rist. 1956, Darmstadt
- J. AUBONNET (1973), *Aristote, Politique*, Bd. 2.2, Paris
- E. AVEZZÙ (1985), *Dione di Prusa. Il cacciatore*, Venezia
- J. AYMARD (1951), *Les chasses romaines des origines à la fin du siècle des Antonins*, Paris
- D. BAATZ (2000), s.v. ‚Mühle‘, *DNP* 8, Stuttgart/Weimar, 430-435
- W. BACKHAUS (1989), *Servi vincti*, *Klio* 71, 321-329
- L. BAGOLINI (1993), *La schiavitù in Aristotele*, *RIFD* 70, 33-42
- A. BARIGAZZI (1966), *Favorino di Arelate: Opere*, Einl., krit. Text und Komm. von A.B., Firenze
- R. A. BAUMAN (1996), *Crime and punishment in ancient Rome*, London/New York
- R. BAUMGARTEN (2006), *Familie und Kindheit. Griechenland*, in: J. CHRISTES/R. KLEIN/C. LÜTH (Hrsgg.), *Handbuch der Erziehung und Bildung in der Antike*, Darmstadt, 29-35
- L. BEAUCHET (1897), *Histoire du droit privé de la république Athénienne*, I-II, Paris
- G. BECHIS (1977), *Omero nel «Audiendis poetis» di Plutarco*, *Rivista di studi classici* 25 (1977) 248-256
- H. BELLEN (1971), *Studien zur Sklavenflucht im römischen Kaiserreich*, Wiesbaden
- H. BELLEN (1981), *Antike Staatsräson. Die Hinrichtung der 400 Sklaven des römischen Stadtpräfekten L. Pedanius Secundus im Jahre 61 n. Chr.*, Universität im Rathaus 1, 59-80 [überarbeiteter Wiederabdruck in: H. BELLEN (1997), *Politik – Recht – Gesellschaft. Studien zur alten Geschichte*, hrsg. von L. SCHUMACHER, Stuttgart, 183-211]
- E. BERARDI (1998), *Avidità, lussuria, ambizione: tre demoni in Dione di Prusa*, *Sulla regalità IV 75-139*, *Prometheus* 24, 37-56
- E. BERARDI (2003), *Mito e storia nella diatriba cinico-stoica (una lettura dell'or. 17 di Dione di Prusa)*, in: *Forme di comunicazione nel mondo antico e metamorfosi del mito: dal teatro al romanzo*, hrsg. von M. GUGLIELMO/E. BONA, Alessandria, 203-213
- R. BERNHARDT (1980), *Die Immunitas der Freistädte*, *Historia* 29, 189-207.

- R. BERNHARDT (2003), *Luxuskritik und Aufwandsbeschränkungen in der griechischen Welt*, Historia Einzelschriften – 168, Stuttgart
- S. BIANCHETTI (1981), *La normativa ateniese relativa al κακῶς λέγειν*, Studi e ricerche dell'Istituto di Storia Firenze 1, 65-87
- A. BIELMAN (1989), Λύτρα, *prisonniers et affranchis*, MH 46, 25-41
- A. BIELMAN (1994), *Retour à la liberté. Libération et sauvetage des prisonniers en Grèce ancienne. Recueil d'inscriptions honorant des sauveteurs et analyse critique*, Paris
- I. BIEŻUŃSKA-MAŁOWIST (1961), *Les esclaves nés dans la maison du maître (ΟΙΚΟΓΕΝΕΙΣ) et le travail des esclaves en Egypte romain*, Studii Clasice 3, 147-162
- I. BIEŻUŃSKA-MAŁOWIST (1996), *La guerre comme source de l'esclavage*, in: M.L. SÁNCHEZ LEÓN/G. LÓPEZ NADAL (Hrsgg.), *Captius i esclaus a l'antiguitat i al món modern*, Actes del XIX col·loqui internacional del Girea, Napoli, 3-9
- I. BIEŻUŃSKA-MAŁOWIST/ M. MAŁOWIST (1966), *La procréation des esclaves comme source de l'esclavage (quelques observations sur l'esclavage dans l'antiquité, au moyen-âge et au cours des temps modernes)*, in: *Mélanges offerts à Kazimierz Michalowski*, Warschau, 275-280
- A. BILLAULT (2002), *La médecine et la maladie dans les discours de Dion Chrysostome*, in: *Hommages à Carl Deroux. Edités par Pol Defosse. II - Prose et linguistique, Médecine*, Bruxelles, 453-465
- A. BILLAULT (2004), *Littérature et rhétorique dans le discours XVIII de Dion Chrysostome Sur l'entraînement à la parole*, REG 117, 504-518
- M. BILLERBECK (1978), *Epikтет: Vom Kynismus*, hrsg. u. übers., mit einem Komm von M.B., Leiden
- M. BILLERBECK (1991), *Die Kyniker in der modernen Forschung. Aufsätze mit Einführung und Bibliographie*, Amsterdam
- M.-F. BILLOT (1992), *Le Cynosarges, Antiochos et les tanneurs. Question de topographie*, BCH 116, 119-156
- M.-F. BILLOT (1993), *Anthisthène et le Cynosarges dans L'Athènes des V^e et IV^e siècles*, in: *Le cynisme ancien et ses prolongements. Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991)*, M.O. GOULET-CAZÉ/R. GOULET (Hrsgg.), Paris, 69-116
- A. BISCARDI (1982), *Diritto greco antico*, Varese
- F. BLASS – A. DEBRUNNER (1975¹⁴), *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen
- J. BLEICKEN (1986), *Die athenische Demokratie*, Paderborn
- J.H. BLOK (2005), *Becoming Citizens. Some Notes on the Semantics of „Citizen“ in Archaic Greece and Classical Athens*, Klio 87, 7-40

- K. BLOMQUIST (1989), *Myth and Moral Message in Dio Chrysostom. A study in Dio's moral thought, with a particular focus on his attitudes towards women*, Lund
- O. BÖCHER (1968), *Wölfe in Schafspelzen. Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von Mt 7,15*, TZ 24, 405-426
- A. BODSON (1967), *La morale sociale des derniers stoïciens, Sénèque, Epictète et Marc Aurèle*, Paris
- A.L. BOEGEHOLD (1984), *Perikles' Citizenship Law of 451/0 B.C.*, in: A.L. BOEGEHOLD/A.C. SCAFURO, *Athenian Identity and Civic Ideology*, Baltimore/London, 57-66
- J. BOMPAIRE (1958), *Lucien écrivain: imitation et création*, Paris
- P. BONFANTE (1963), *Corso di diritto romano*, ristampa corretta della 1^a edizione a cura di Giuliano BONFANTE e Giuliano CRIFÒ, Milano
- A. BONHÖFFER (1890), *Epiktet und die Stoa. Untersuchungen zur stoischen Philosophie*, Stuttgart (Nachdruck Stuttgart/Bad Cannstatt 1968)
- A. BONHÖFFER (1894), *Die Ethik des Stoikers Epiktet*, Stuttgart (Nachdruck Stuttgart/Bad Cannstatt 1968)
- S.F. BONNER (1977), *Education in ancient Rome. From the elder Cato to the younger Pliny*, London
- D. BORMANN (2006), *Schule: Elementar und Grammatikunterricht. Rom – Republik und Kaiserzeit* in: J. CHRISTES/R. KLEIN/C. LÜTH (Hrsgg.), *Handbuch der Erziehung und Bildung in der Antike*, Darmstadt, 89-1
- C. BOST POUDERON (2003), *Dion Chrysostome, Trois discours aux villes (Orr. 33-35)*, 2 Bände, Salerno
- O. BOUQUIAUX-SIMON (1968), *Les lectures homériques de Lucien*, Bruxelles, Académie Royale de Belgique. Classe des lettres et sciences morales et politiques. Mémoire in-8°. 2^e série. Tome LIX, fasc. 2
- G.W. BOWERSOCK (1969), *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford
- E. BOWIE (1971), *The Greeks and their Past in the Second Sophistic*, in: M.I. FINLEY (Hrsg.), *Studies in Ancient Society*, London, 166-209
- K.R. BRADLEY (1984), *Slaves and Masters in the Roman Empire: A Study in Social Control*, Bruxelles
- K.R. BRADLEY (1986), *Seneca and Slavery*, *Classica et Mediaevalia* 37, 161-172
- K.R. BRADLEY (2000), *Animalizing the Slave: the truth of fiction*, JRS 90, 110-125
- A. BRANCACCI (1977), *Le orazioni diogeniane di Dione Crisostomo*, in: *Scuole socratiche minori e filologia ellenistica*, a cura di G. GIANNANTONI, Roma, 141-171

- A. BRANCACCI (1980), *Tradizioni ciniche e problemi di datazione nelle orazioni diogene di Dione Crisostomo*, *Elenchos* 1, 92-122
- A. BRANCACCI (1985), *Rhetorike philosophousa. Dione Crisostomo nella cultura antica e bizantina*, Napoli
- A. BRANCACCI (1990), *Oikeios logos. La filosofia del linguaggio di Antistene*, Napoli
- A. BRANCACCI (1992), *Struttura compositiva e fonti della terza orazione Sulla regalità di Dione Crisostomo. Dione e l'Archelao di Antistene*, *ANRW* II.36,5, 3308-3334
- A. BRANCACCI (2000), *Dio, Socrates and Cynicism*, in: S. SWAIN (Hrsg.), *Dio Chrysostom. Politics, Letters, and Philosophy*, Oxford, 240-260
- U. BRASIELLO (1937), *La repressione penale in diritto romano*, Napoli
- A. BRELICH (1958), *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma
- F. BRENK (2000), *Dio on the Simple and Self-Sufficient Life*, in: S. SWAIN (Hrsg.), *Dio Chrysostom. Politics, Letters, and Philosophy*, Oxford, 261-278
- M. BRETONE (1992), *Geschichte des römischen Rechts. Von den Anfängen bis Justinian*, aus dem Italienischen übers. von B. Galsterer, München
- M. BROADBENT (1968), *Studies in Greek genealogy*, Leiden
- N. BROCKMEYER (1979), *Antike Sklaverei*, Darmstadt
- F.L. BROWN (1984-1985), *Enmaeus' native isle*, *CJ* 80, 292-296
- P.A. BRUNT (1973), *Aspects of the social thought of Dio Chrysostom and of the Stoics*, *PCPhS* 19, 9-34
- P.A. BRUNT (1993), *Aristotle and Slavery*, in: P.A.B., *Studies in Greek History and Thought*, Oxford, 343-388
- W. BUCKLAND (1908), *The Roman Law of Slavery*, Cambridge
- J. BUCKLER (1980), *The Theban Hegemony, 371-362 BC*, Cambridge MA
- L. BURCKHARDT (1999), s.v. ‚Kriegsgefangene II. Griechenland‘, *DNP* 6, Stuttgart/Weimar, 844-845
- J. BURDON (1988), *Slavery as Punishment in Roman Criminal Law*, in: L.J. ARCHER, *Slavery and other Form of Unfree Labour*, London, 68-85
- S. BUSH (2002), *Lautes und leises Lesen in der Antike*, *RhM* 145, 1-45
- E. CAILLEMER (1877), s.v. ‚Apeleutheroi‘, C. DAREMBERG/E. SAGLIO, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, I/1, Paris, 301-302
- A. CALDERINI (1908), *La manomissione e la condizione dei liberti in Grecia*, Torino

- G. CAMBIANO (1987), *Aristotle and the Anonymous Opponents of Slavery*, in: M.I. FINLEY (Hrsg.), *Classical Slavery*, London, 22-41
- G. CAMBIANO (1991²), *Platone e le tecniche*, Roma/Bari
- L. CANFORA (1992), *L'agorà: il discorso suasorio*, in: *Lo spazio letterario della Grecia antica*, hrsg. von G. CAMBIANO/L. CANFORA/D. LANZA, I.1, Roma, 379-395
- E. CANTARELLA (1991), *I supplizi capitali in Grecia e a Roma. Origini e funzioni della pena di morte nell'antichità classica*, Milano
- E. CANTARELLA (1997), *Filiazione legittima e cittadinanza*, in: *Symposion 1995. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Korfu, 1.-5. September 1995)*, Hrsgg. von G. THÜR/J. VÉLISSAROPOULOS-KARAKOSTAS, Köln/Weimar/Wien, 97-111
- M. CAPONE CIOLLARO (1983), *Dione Crisostomo, Sulla virtù (or. 8)*, testo, introd., trad. e comm. a cura di M. C. C., Napoli
- M. CAPONE CIOLLARO (1987), *Dione Crisostomo, Diogene o discorso istmico (or. 9)*, testo, introd., trad. e comm. a cura di M. C. C., Napoli
- P.J. CARRICK (1982), *Ancient Greek ethical perspectives on abortion and euthanasia*, Temple University Philadelphia
- P. CARTLEDGE (1998), s.v. ‚Heloten‘, DNP 5, Stuttgart/Weimar, 333-336
- F.P. CASAVOLA (1968), *Potere imperiale e stato delle persone tra Adriano e Antonino Pio*, *Labeo* 14, 251-270
- L. CASSON (1971), *Ships and Seamanhips in the ancient world*, Princeton NJ
- G. CAVALLO (1987), *La trasmissione dei 'moderni' tra antichità tarda e medioevo bizantino*, *ByzZ* 80, 313-329
- F.-R. CHAUMARTIN (1988), *La quête de la liberté intérieure devant l'oppression du pouvoir dans l'Empire Romain: Sénèque et Epictète*, *Vita Latina* 110, 10-17
- J. CHRISTES (2003), *Et nos ergo manum ferulae subduximus. Von brutaler Pädagogik bei Griechen und Römern*, in: U. KREBS/J. FORSTER (Hrsgg.), *Vom Opfer zum Täter? Gewalt in Schule und Erziehung von den Sumerern bis zur Gegenwart*, Bad Heilbrunn, 51-70
- M. CIVILETTI (2002), *Filostrato: Vite die Sofisti*, eingel., übers. und erläut. von M.C., Milano
- E.E. COHEN (2000), *The Athenian Nation*, Princeton NJ
- A.-M. COLLOMBIER (2002), *Le destin d'Eumée (Odyssee XV, 400-484): Trafics d'esclaves dans les poèmes homériques*, in: *Routes et marchés d'esclaves. 26^e colloque du GIREA (Besançon, 27-29 septembre 2001)*, Paris, 7-19

- P. CORDES (1994), *Iatros: Das Bild des Arztes in der griechischen Literatur von Homer bis Aristoteles*, Stuttgart
- P. CRETIA (1961), *Dion de Pruse et l'esclavage*, StudClas 3, 369-375
- C.U. CRIMI (1972), *Dione Χρυσόστομος ο Ὀζόστομος*, in *Studi classici in onore di Quintino Cataudella*, Catania, II, 389-393
- N.B. CROWTHER/M. FRASS (1998), *Flogging as Punishment in the Ancient Games*, Nikephoros 11, 51-82
- M.F. CURSI (1996), *La struttura del 'postliminium' nella repubblica e nel principato*, Napoli
- M. CUVIGNY (1998), *Le curieux "Discours 72" de Dion de Pruse*, RPh 72, 49-53
- V D'AGOSTINO (²1962), *Intorno al concetto di libertà in Epitteto*, in: V. D'A., *Studi sul Neostoicismo*, Torino, 92-119; zuerst veröffentlicht in: *Archivio italiano di psicologia* 8 (1930) 298-331
- L. DARMEZIN (1999), *Les affranchissements par consécration en Béotie et dans le monde grec hellénistique*, Paris
- G. DAVERIO ROCCHI (1975), *Considerazioni a proposito della schiavitù come pena nell' Atene del V e IV sec.*, Acme 28, 257-279
- D.B. DAVIS (⁶1975), *The Problem of Slavery in Western Culture*, Ithaca/New York
- R. DEGL'INNOCENTI PIERINI (2005), *Mestieri, professioni, lavoro in Orazio fra tradizione letteraria e realtà romana*, in: *Politica e cultura in Roma antica*, Atti dell'incontro di studio in ricordo di Italo Lana (Torino 16-17 Ottobre 2003), a cura di F. Bessone e E. Malaspina, Bologna, 101-122
- I.J.F. DE JONG (2001), *A Narratological Commentary on the Odyssey*, Cambridge
- C. DELACAMPAGNE (2004), *Die Geschichte der Sklaverei*, Darmstadt
- J. DELORME (1960), *Gymnasion. Étude sur les monuments consacrés à l'éducation en Grèce (des origines à l'Empire romain)*, Paris
- S. DEMOUGIN (1988), *L'ordre équestre sous les Julio-Claudiens*, Roma
- J.D. DENNISTON (1970²), *The Greek particles*, Oxford
- P. DESIDERI (1978), *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'impero romano*, Firenze/Messina
- P. DESIDERI (1991a), *Dione di Prusa fra ellenismo e romanità*, ANRW II.33,5, Berlin/New York, 3882-3902
- P. DESIDERI (1991b), *Tipologia e varietà di funzione comunicativa degli scritti dionei*, ANRW II.33,5, Berlin/New York, 3903-3959

- P. DESIDERI (1994a), *La letteratura politica delle élites provinciali*, in *Lo spazio letterario della Grecia antica*, hrsg. von G. CAMBIANO/L. CANFORA/D. LANZA, Roma, I.3, 11-33
- P. DESIDERI (1994b), *Dion Cocceianus de Pruse dit Chrysostome*, in *Dictionnaire des Philosophes antiques*, hrsg. von R. GOULET, Paris, II, 841-856
- P. DESIDERI (2007), *Dio's Exile: Politics, Philosophy, Literature*, in: J.F. GAERTNER (ed.), *Writing Exile: The Discourse of Displacement in Greco-Roman Antiquity and Beyond*. *Mnemosyne, Bibliotheca Classica Batava, Supplementum vol. 283*, Leiden, 193-207
- M. DESLAURIER (2007), *Aristotle on Definition*, Leiden/Boston
- U. DIERAUER (1977), *Tier und Mensch im Denken der Antike. Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*, Amsterdam
- J. DIGGLE (2004), *Theophrastus: Characters*, Ed. with introd. and commentary by J.D., Cambridge
- L. DI GREGORIO (1997), *Eronda: Mimiambi (I-IV)*, Milano
- F. DIRLMEIER (1979), *Aristoteles. Nikomachische Ethik*, übers. und komm. von F.D., Berlin
- H. DITTMAR (1912), *Aischines von Sphettos. Studien zur Literaturgeschichte der Sokratiker. Untersuchungen und Fragmente*, Berlin
- R. F. DOBBIN (1998), *Epictetus. Discourses: Book I*, translated with Introduction and Commentary by R.F.D., Oxford
- E.R. DODDS (1959), *Plato. Gorgias*, Oxford
- G. DOHRN-VAN ROSSUM (2002), s.v. ‚Uhr‘, DNP 12/1, Stuttgart/Weimar, 969-976
- G. DONATUTI (1934), *La schiavitù per condanna*, BIDR 42, 219-237
- K. DÖRING (1979), *Exemplum Socratis. Studien zur Sokratesnachwirkung in der kynisch-stoischen Popularphilosophie der frühen Kaiserzeit und im frühen Christentum*, Wiesbaden
- K. DÖRING (2006), *Die Kyniker*, Bamberg
- K. DÖRING (2007), *Biographisches zur Person des Sokrates im Corpus Aristotelicum*, in: M. ERLER (Hrsg.), *Die griechische Biographie in hellenistischer Zeit. Akten des internationalen Kongresses vom 26.-29. Juli 2006 in Würzburg*, Berlin, 257-267
- P.A. DRULES (1998), *Dion de Pruse lecteur d'Homère*, Gaia 3, 59-79
- J. DUCAT (1990), *Les Hilotes*, Athènes
- P. DUCREY (1968), *Le traitement des prisonniers de guerre dans la Grèce antique. Des origines a la conquête romaine*, Paris
- P. DUCREY (1985), *Guerre et guerriers dans la Grèce antique*, Fribourg (Suisse)

- P. DUCREY (1999), *Kriegsgefangene im antiken Griechenland. Forschungsdiskussion 1968-1998*, in: *In der Hand des Feindes. Kriegsgefangenschaft von der Antike bis zum Zweiten Weltkrieg*, hrsg. von R. OVERMANS, Köln/Weimar/Wien, 63-81
- B. DUE (1989), *The Cyropaedia: Xenophon's Aims and Methods*, Aarhus
- W. ECK/J. HEINRICHS (1993), *Sklaven und Freigelassene in der Gesellschaft der römischen Kaiserzeit*, Darmstadt
- W. EDER (2002), s.v. 'Telonai', DNP, 12/1, Stuttgart/Weimar, 103
- V. EHRENBERG (1968), *Aristophanes und das Volk von Athen: eine Soziologie der altattischen Komödie*, Zürich/Stuttgart (Übers. von: *The People of Aristophanes: A Sociology of Old Attic Comedy*, Oxford 31962)
- A. EMPERIUS (1840), *De exilio Dionis Chrysostomi*, in: *Opuscula Philologica*, Göttingen
- A. EMPERIUS (1844), *Dionis Chrysostomi Opera graece e recensione A. Emperii*, 2 Bände, Brunsvigae
- D. ENGELS (1980), *The problem of female infanticide in the Graeco-Roman world*, CPh 75, 112-120
- W. ERDMANN (1934), *Die Ehe im alten Griechenland*, München
- A. ERLER (1978), *Der Loskauf Gefangener. Ein Rechtsproblem seit drei Jahrtausend*, Berlin
- R. ÉTIENNE (1974), *Recherches sur l'ergastule*, in: *Actes du colloque 1972 sur l'esclavage*, Paris, 249-266
- E. EYBEN (1980-1981), *Family planning in Graeco-Roman antiquity*, AC 11-12, 5-82
- J. FEIX (1963), *Herodot Historien*, Griechisch-deutsch hrsg. von J.F., München
- E. FERNANDES (2006), s.v. 'Dowry', in: *Encyclopedia of Ancient Greece*, ed. by N. WILSON, New York/London, 242
- M.I. FINLEY (1960), *The Black Sea and Anubian Regions and the Slave Trade in Antiquity*, Klio 40, 51-59
- M.I. FINLEY (1965), *La servitude pour dettes*, RD 43, 159-184
- M.I. FINLEY (1980) *Ancient Slavery and Modern Ideology*, London
- P. FISCHER (1901), *De Dionis Chrysostomi orationis tertiae compositione et fontibus*, Diss. Bonn
- N.R.E. FISCHER (1993), *Slavery in classical Greece*, London
- J. FISCHER (2010), *Unfreiheit und Sexualität im klassischen Griechenland*, in: *Hetären und Lustknaben, Zwangsprostitution und Sex-Sklaverei. Ein interdisziplinärer Workshop über Sexualität und Unfreiheit*, in Bearbeitung
- M. FITTÀ (1998), *Spiele und Spielzeug in der Antike. Unterhaltung und Vergnügen im Altertum*, aus dem Italienischen übers. von C. Homann, Darmstadt

- S. FORNARO (1997), *Dionisio di Alicarnasso: Epistola a Pompeo Gemino*, introd. e comm. di S.F., Stuttgart
- S. FORNARO (2000), *Accuse e difese d'Omero: Platone nell'orazione undicesima di Dione Crisostomo*, *Eikasmos* 11, 249-265
- S. FORNARO (2002a), *Omero cattivo storico: l'or. XI di Dione Crisostomo*, in: *Omero tremila anni dopo*, a cura di F. MONTANARI, Roma, 547-560
- S. FORNARO (2002b), *Un encomio di Omero in Dione Crisostomo (or. LIII)*, *SemRom* 5, 83-104
- S. FORNARO (2003), *Poeti e poesia nel discorso secondo 'Sulla regalità' di Dione Crisostomo*, in: *Studi di filologia e tradizione greca in memoria di Aristide Colonna*, hrsg. von F. BENEDETTI/S. GRANDOLINI, Napoli, 331-349
- S. FORNARO (2003-2005), *Miti tragici e filosofi teatrali: l'orazione LX 'Nesso o Deianira' di Dione Crisostomo*, *Sandalion* 26-28, 127-139
- S. FORNARO, E. AMATO, B. E. BORG, I. RAMELLI, J. SHAMP, R. BURRI (2009), *Dion von Prusa, Der Philosoph und sein Bild*, Darmstadt
- B. FORTE (1972), *Rome and the Romans as the Greek saw Them*, Roma
- C. FOSS (1975), 'Αλειπτήριον, *GRBS* 16 (1975), 217-226
- J.-A. DE FOUCAULT (1967), *Histiée de Milet et l'esclave tatoué*, *REG* 80, 182-186
- L. FRANÇOIS (1922), *Dion Chrysostome: Deux Diogéniques*, Diss. Paris
- G. FREYRE (1952), *Maîtres et esclaves*, Paris
- P. FRIEDLÄNDER (1964³), *Platon*, 3., durchges. u. erg. Aufl. Bd. 2: Die platonischen Schriften. Erste Periode, Berlin
- P.P. FUENTES GONZÁLES (1998), *Les Diatribes De Teles: Introduction, Texte Revu, Traduction Et Commentaire Des Fragments (Avec En Appendice Une Traduction Espagnole)*, Paris
- C. GALLAVOTTI (1931), *Sopra un opuscolo perduto di Dione Crisostomo*, *RIFC* 39, 504-508
- R. GAMAUF (1999), *Ad statuum licet confugere. Untersuchungen zum Asylrecht im römischen Prinzipat*, Frankfurt a. M. u. a.
- A. GANGLOFF (2004), *Dion Chrysostome et Euripide: de l'usage pédagogique d'un auteur tragique*, *REA* 106, 103-122
- A. GANGLOFF (2006), *Dion Chrysostome et les mythes. Hellénisme, communication et philosophie politique*, Grenoble
- Y. GARLAN (1987), *War, Piracy and Slavery in the Greek World*, in: M.I. FINLEY (Hrsg.), *Classical Slavery*, London, 7-21 = (1989), *Guerre et économie en Grèce ancienne*, Paris, 74-92

- P. GARNSEY (1996), *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge
- A. GARZETTI (1960), *L'impero da Tiberio agli Antonini*, Bologna
- M. GÄRTNER (1990), *Le tatouage dans l'Antiquité grecque*, in: M.-M MACTOUX/E. GENY (Hrsgg.), *Mélanges Pierre Lévêque*, Bd. 5: *Anthropologie et société*, Paris, 101-115
- P. GAUTHIER/M.B. HATZOPOULOS (1993), *La loi gymnasiarchique de Beroia*, Athènes/Paris
- J. GEBHARDT (1994), *Prügelstrafe und Züchtigungsrecht im antiken Rom und in der Gegenwart*, Köln/Weimar/Wien
- I. GEEL (1840), *Dionis Chrysostomi ΟΛΥΜΠΙΚΟΣ*, recensuit et explicuit I.G., Lugduni Batavorum
- H.-J. GEHRKE (2001), s.v. ‚Sklaverei III. Griechenland‘, DNP 11, Stuttgart/Weimar, 624-627
- B. GENTILI (1995³), *Poesia e pubblico nella Grecia antica. Da Omero al V secolo*, Roma/Bari
- G.A. GERHARD (1909), *Phoinix von Kolophon*, Leipzig/Berlin
- L.R.F. GERMAIN (1966), . *L'exposition des enfants nouveau-nés et l'infanticide dans la Grèce antique. Mémoire droit*, Paris (unveröffentlicht)
- L.R.F. GERMAIN (1975), . *L'exposition des enfants nouveau-nés dans la Grèce ancienne. Aspects sociologiques*, Recueils de la société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions 35, 211-246
- L.R.F. GERMAIN (1984-1985), *Le mythe et le droit. L'exposition des enfants nouveau-nés dans la mythologie béllenique*, in: *Sodalitas. Scritti in onore di Antonio Guarino*, VII, Napoli, 3523-3536
- L. GERNET (²1979), *Droit et société dans la Grèce ancienne*, New York (Repr. of the 1955 ed., Paris)
- A.C. VAN GEYTENBEEK (1963), *Musonoiu Rufus and Greek diatribe*, Assen
- G. GIANNANTONI (1990), G., *Socratis et Socraticorum reliquiae*, I-IV, Napoli
- G. GIANNANTONI (1993), *Antistene fondatore della scuola cinica?*, in: *Le cynisme ancien et ses prolongements. Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991)*, M.O. GOULET-CAZÉ/R. GOULET (Hrsgg.), Paris, 15-34
- P. GIDE/E. CAILLEMER (1877), s.v. ‚Apharesis eis eleutherian‘, C. DAREMBERG/E. SAGLIO, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, I/1, Paris, 305-306
- O. GIGON (1979), *Der Begriff der Freiheit in der Antike*, Gymnasium 80, 8-56
- G. GLOTZ (1892), s.v. ‚Expositio‘, C. DAREMBERG/E. SAGLIO, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, II/1, Paris, 930-939

- G. GLOTZ (1900a), s.v. ‚Kakègorias Dikè‘, C. DAREMBERG/E. SAGLIO, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, III/1, Paris, 788-791
- G. GLOTZ (1900b), s.v. ‚Infanticidium‘, C. DAREMBERG/E. SAGLIO, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, III/1, Paris, 488-490
- M. GOLDEN (1981), *Demography and exposure of girls at Athen*, Phoenix 35, 316-331
- M. GOLDEN (1985), *Pais*, «Child» and «Slave», AC 54, 91-104
- M. GOLDEN (1990), *Childhood in classical Athens*, Baltimore/London
- A. GONZALES (2002), *Provenance des esclaves au Haut-Empire. "Pax romana" et approvisionnement*, in: *Routes et marchés d'esclaves. 26^e colloque du GIREA (Besançon, 27-29 septembre 2001)*, Paris, 65-82
- H. GÖRGEMANNS (1997), s.v. ‚Diatriben. B. Ältere Diatribe‘, DNP 3, Stuttgart/Weimar, 530-532
- S. GOTTELAND (2001a), *Dion de Pruse et la tragédie*, in: *Lectures antiques de la tragédie grecque. Actes de la table ronde du 25 Novembre 1999*, hrsg. von A. BILLAULT/C. MAUDUIT, Lyon, 93-107
- S. GOTTELAND (2001b), *Mythe et rhétorique. Les exemples mythiques dans le discours politique de l'Athènes classique*, Paris
- M.-O. GOULET CAZÉ (1990), *Le cynisme à l'époque impériale*, ANRW II.36,4, Berlin/New York, 2720-2833
- F. GRAF (1997), *Griechische Religion*, in: H.-G. NESSELRATH (Hrsg.), *Einleitung in die griechische Philologie*, Stuttgart/Leipzig, 457-504
- F. GRAF (1998), s.v. ‚Heroenkult‘, DNP 5, Stuttgart/Weimar, 476-480
- H. GRAPOW (1956), *Grundriss der Medizin der alten Ägypter III: Kranker, Krankheiten und Arzt. vom gesunden und kranken Ägypter, von den Krankheiten, vom Arzt und von der ärztlichen Tätigkeit*, Berlin
- L. GRASBERGER (1971), *Erziehung und Unterricht im klassischen Altertum*, 3 Bände, Aalen (ND der Ausgabe Würzburg 1864-1866)
- H. GRASSL (1982), *Sozialökonomische Vorstellungen in der kaiserzeitlichen griechischen Literatur (1.-3. Jh. n. Chr.)*, Historia Einzelschriften. Heft 41, Wiesbaden
- P.A.L. GREENHALGH (1982), *The Homeric Therapon and Opaon and their Historical Implications*, BICS 29, 81-90
- A.H.J. GREENIDGE (1977), *Infamia, its place in roman public and private Law*, unveränderte der Aufgabe Oxford 1894, Aalen

- J. GRETENKORD (1981), *Der Freiheitsbegriff Epiktets*, Diss. Bochum
- M.T. GRIFFIN (1976), *Seneca: a philosophers in politics*, Oxford
- T. GRÜNEWALD (1999), *Räuber, Rebellen, Rivalen, Rächer. Studien zu Latrones im Römischen Reich*, Stuttgart
- F. GSCHNITZER (1964), *Studien zur griechischen Terminologie der Sklaverei Bd. 1. Grundzüge des vorhellenistischen Sprachgebrauchs*, Stuttgart
- P. HABERMEHL (2006), *Petronius, Satyrica 79-141. Ein philologisch-literarischer Kommentar*. Bd. 1. Sat. 79-110, von P. H., Berlin/New York
- P. HADOT (1996), *Die innere Burg. Anleitung zu einer Lektüre Marc Aurels*, Frankfurt a. M.
- P. HADOT (2000), *Arrien. Manuel d'Épictète*, introduction, traduction et notes par P.H., Paris
- A.M.E. HAENTJENS (2000), *Reflections on female infanticide in the Graeco-Roman world*, AC 69, 261-264
- P. HAGEN (1887), *Quaestiones Dioneae*, Diss. Kiliae
- D.A. HAGNER (HRSG.) (1993), *Word Biblical Commentary*, Vol. 33A. Matthew 1-13, Dallas Texas
- T. HÄGG (1975), *Photius als Vermittler antiker Literatur. Untersuchungen zur Technik des Referierens und Exzerpierens in der Bibliothek*, Uppsala
- K. HAHN (1896), *De Dionis Chrysostomi orationibus quae inscribuntur Diogenes (VI, VIII, IX, X)*, Diss. Bad Homburg
- R. HANSLIK (1937), s.v. ‚Oineus‘ [2], RE XVII.2, Stuttgart, 2204
- R. HANSLIK (1949), s.v. ‚Pandion‘ [2], RE XVIII.3, Stuttgart, 513-517
- R.E. HARDER (2000), s.v. ‚Penelopes‘, DNP 9, Stuttgart/Weimar, 517-519
- A.R.W. HARRISON (1968), *The Law of Athens. Bd. 1: The Family and Property*, Oxford
- A.R.W. HARRISON (1971), *The Law of Athens. Bd. 2: Procedure*, Oxford
- E. HARTMANN (2000), *Heirat und Bürgerstatus in Athen*, in: *Frauenwelt in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenpraxis*, Hrsgg. von T. SPÄTH/B. WAGNER-HASEL, Stuttgart/Weimar, 16-31
- E. HARTMANN (2002), *Heirat, Hetärentum und Konkubinat im klassischen Athen*, Frankfurt/New York
- G. HÄRTEL (1977), *Einige Bemerkungen zur rechtlichen Stellung der Sklaven und zur Beschränkung der Willkür des Herrn gegenüber dem Sklaven bei der Bestrafung im 2./3. Jahrhundert u.Z. Anband der Digesten*, Klio 59, 337-347
- R.A. HARVEY (1981), *A commentary on Persius*, Leiden

- H. HAUPT (1884), *Dio Chrysostomus als Historiker*, *Philologus* 43, 386-404
- A. HELMIS (2005), *La mort de l'esclave et le droit dans l'Antiquité grecque*, in V.I. ANASTASIADIS/P. N. DOUKELLIS (Hrsgg.), *Esclavage antique et discriminations socio-culturelles (Actes du XXVIIIe colloque international du GIREA, Mytilène, 5-7 décembre 2003)*, Bern, 91-105
- A. HENRICHS (2002), s.v. ‚Zeus‘, *DNP* 12/2, Stuttgart/Weimar, 782-789
- R. HERCHER (1873), *Epistolographi graeci*, Paris
- F. HERRENBRÜCK (1996), *Steuerpacht und Moral. Zur Beurteilung des τελώνης in der Umwelt des Neuen Testaments*, ANRW II.26,3, Berlin/New York, 2221-2297
- E. HERRMANN-OTTO (1994), *Ex ancilla natus. Untersuchungen zu den „haugeborenen“ Sklaven und Sklavinnen im Westen des römischen Kaiserreiches*, Stuttgart
- E. HERRMANN-OTTO (2002), *Modes d'acquisition des esclaves dans l'Empire romain. Aspects juridiques et socio-économiques*, in: M. GARRIDO-HORY (Hrsg.), *Routes et marchés d'esclaves. 26^e colloque du GIREA (Besançon, 27-29 septembre 2001)*, Paris, 113-126
- E. HERRMANN-OTTO (2009), *Sklaverei und Freilassung in der griechisch-römischen Welt*, Hildesheim u. a.
- A. HEUBECK ET AL. (1988), *A Commentary on Homer's Odyssey*, Volume I, Introd. and Books I-VIII, ed. by A. HEUBECK/S. WEST/J.B. HAINSWORTH, Oxford
- A. HEUBECK/A. HOEKSTRA (1989), *A Commentary on Homer's Odyssey*, Volume II, Books IX-XVI, ed. by A.H/A.H., Oxford
- M. HILLGRUBER (1988), *Die zehnte Rede des Lysias*, Einleitung, Text und Kommentar mit einem Anhang über die Gesetzesinterpretationen bei den attischen Rednern von M.H., Berlin/New York
- W. HINZ (1974), s.v. ‚Tiara‘, *RE Suppl.* XIV, Stuttgart, 786-796
- R. HIRSCH-LUIPOLD ET AL. (2005), *Die Bildtafel des Kebes. Allegorie des Lebens*, eingel., übers. und mit interpretierenden Essays versehen von R. H.-L./R. FELDMEIER/B. HIRSCH/L.KOCH/H.-G. NESSELRATH, Darmstadt
- R. HIRZEL (1895), *Der Dialog: ein literarhistorischer Versuch*, 2 Bände, Leipzig
- B.L. HIJMANS JR. et al. (1995), R.T. VAN DER PAARDT/V. SCHMIDT/B. WESSELING/M. ZIMMERMANN (Hrsgg.), *Apuleius Madaurensis. Metamorphoses Book IX*, Text, Introduction and Commentary, Groningen
- R. HÖISTAD (1948), *Cynic Hero and Cynic King: Studies in the Cynic Conception of Man*, Uppsala
- E. HONIGMANN (1924), s.v. ‚Κυνόσαργες‘, *RE* XII.2, Stuttgart, 33
- G. HORSMANN (1986), *Die divi fratres und die redemptio servi suis nummis*, *Historia* 35, 308-321

- F.W. HOUSEHOLDER (1941), *Literary Quotation and Allusion in Lucian*, New York
- J.S. HOUSER (2002), *Eros and Aphrodisia in the Works of Dio Chrysostom*, in: M.C Nussbaum/J. Sihvola, *The Sleep of Reason. Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome*, Chicago, 327-353
- W.W. HOW/J. WELLS (1928), *A Commentary on Herodotus*, with introduction and appendixes by W.W.H./J.W., Oxford
- A. HUG (1933), s.v. ‚Mühle‘, RE XVI.1, Stuttgart, 1064-1072
- K. HÜLSEN (2008), „Tempelsklaverei“ in Kleinasien: ein Beitrag zum Tempeldienst in hellenistischer und römischer Zeit, Diss. Trier
- S.C. HUMPHREYS (1974), *The Nothoi of Kynosarges*, JHS 94, 88-95
- V.J. HUNTER (1994), *Policing Athens. Social control in the Attic lawsuits, 420-320 B.C.*, Princeton
- C. HÜNEMÖRDER (1998), s.v. ‚Huhn (Hahn)‘, DNP 5, Stuttgart/Weimar, 749-751
- C. HÜNEMÖRDER (1998b), s.v. ‚Hund‘, DNP 5, Stuttgart/Weimar, 755-758
- R. HURSCHMANN (2000a), s.v. ‚Pilleus‘, DNP 9, Stuttgart/Weimar, 1022
- R. HURSCHMANN (2000b), s.v. ‚Pilos‘, DNP 9, Stuttgart/Weimar, 1022
- R. HURSCHMANN (2002), s.v. ‚Tiara‘, DNP 12/1, Stuttgart/Weimar, 528
- A. HYLAND (1990), *Equus: the horse in the Roman world*, London
- G. D’IPPOLITO (2004), *L’Omero di Plutarco*, in: I. GALLO (Hrsg.), *La biblioteca di Plutarco*. Atti del IX Convegno plutarco. Pavia, 13-15 Giugno 2002 (Collectanea XXIII), Napoli, 11-35
- G. D’IPPOLITO (2007), *Omero al tempo di Plutarco*, in: P. VOLPE CACCIATORE/F. FERRARI (Hrsgg.), *Plutarco e la cultura della sua età*. Atti del X Convegno pltarco. Fasciano-Paestum, 27-29 Ottobre 2005, Napoli, 59-84
- A.H. JACKSON (1970), *Some Recent Works on the Treatment of Prisoners of War in Ancient Greece*, *Talanta* 2, 37-53
- F. JACOBY (1922), s.v. ‚Ktesias‘, RE XXII, Stuttgart, 2032-2073
- B. JAEKEL, *De optatini apud Dionem Chrysostomum et Philostratos usu*, Diss. Breslau 1913 (1-41 über Dion)
- P. JAERISCH (1962), *Xenophon. Erinnerungen an Sokrates*, griechisch-deutsch ed P.J., München
- K. JOEL (1893), *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, 2 Bände, Berlin
- J.W. JONES (1956), *The Law and legal Theory of the Greeks*, Oxford
- C.P. JONES (1973), *The Date of Dio of Prusa’s Alexandrian Oration*, *Historia* 22, 302-309
- C.P. JONES (1978), *The Roman World of Dio Chrysostom*, Cambridge [Mass.]/London
- C.P. JONES (1987), *Stigma: Tattooing and branding in Graeco-Roman Antiquity*, *JRS* 77, 138-155

- F. JOUAN (1993a), *Le Diogène de Dion Chrysostome*, in: *Le cynisme ancien et ses prolongements. Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991)*, M.O. GOULET-CAZÉ/R. GOULET (Hrsgg.), Paris, 381-397
- F. JOUAN (1993b), *Les récits de voyage de Dion Chrysostome: réalité et fiction*, in M.-F. BASLEZ u. a. (Hrsgg.), *L'Invention de l'autobiographie d'Hésiod à saint Augustin*, Paris 1993, 189-198
- F. JOUAN/H. VAN LOOY (2002-2003), *Euripide. Tragédies. Tome VIII. Fragments*, texte établi et traduit par F.J./H.v.L., 4 Bände, Paris
- M. JOYAL ET AL. (2009), *Greek and Roman Education. A Sourcebook*, hrsg. von M.J./I. MCDUGALL/J.C. JARDLEY, London/New York
- W. JUDEICH (²1931), *Die Topographie von Athen*, München
- J. JÜTHNER (1928), *Körperkultur im Altertum*, Jenaer Medizin-historische Beiträge XII, Jena (Neudruck Würzburg 1976)
- R. JÜTTE (1993), *Griechenland und Rom. Bevölkerungspolitik, Hippokratischer Eid und antikes Recht*, in: *Geschichte der Abtreibung: von der Antike bis zur Gegenwart*, hrsg. von R.J., München, 27-43
- K.A. KAPPARIS (2002), *Abortion in the ancient World*, London
- M. KASER (1956), *Infamia und ignominia in den römischen Rechtsquellen*, ZRG 73, 220-278
- M. KASER (1971), *Das römische Privatrecht. Handbuch der Altertumswissenschaft X, 3, 3*, 2 Bände, München
- U. KÄSTNER (1981), *Bezeichnungen für Sklaven*, in *Soziale Typenbegriffe im alten Griechenland und ihr Fortleben in den Sprachen der Welt*, Bd. 3: *Untersuchungen ausgewählter altgriechischer sozialer Typenbegriffe*, hrsg. von E.C. WELSKOPF, Berlin, 282-318
- D.H. KELLY (1970), *What happened to the Athenians captured in Sicily?*, CR 20, 127-131
- F. KIECHLE (1959), *Messenische Studien. Untersuchungen zur Geschichte der Messenischen Kriege und der Auswanderung der Messenier*, Kallmünz
- F. KIECHLE (1969), *Sklavensarbeit und technischer Fortschritt im römischen Reich*, Wiesbaden
- J. F. KINDSTRAND (1976), *Bion of Borysthenes. A Collection of the Fragments with Introduction and Commentary*, Uppsala
- W. KIBEL (1990), *Aules Persius Flaccus Satiren*, Hrsg., übers. und komm. von W.K., Heidelberg
- H.-J. KLAUCK (2000), *Dion von Prusa, Olympikos und Peri tes protes tou theou ennoias, Olympische Rede*, eingel., übers. und interpretiert; mit einem archäologischen Beitr. von B. BÄBLER, Darmstadt

- H. KLEES (1975), *Herren und Sklaven. Die Sklaverei im ökonomischen und politischen Schrifttum der Griechen in klassischer Zeit*, Wiesbaden
- H. KLEES (1998), *Sklavenleben im klassischen Griechenland*, Stuttgart
- H. KLEES (2005), *Untersuchungen zur Sklaverei bei Plutarch*, *Laverna* 16, 15-66
- G. KNAACK (1894), s.v. ‚Aerope‘, RE I, Stuttgart, 677-678
- S. KNOCH (2005), *Sklavenfürsorge im Römischen Reich. Formen und Motive*, Hildesheim u. a.
- A.D. KNOX (1922), *Herodas. The mimes and fragments*, with notes by W. HEADLAM, Cambridge
- R. KNÜTEL (1993), *Das Mandat zum Freikauf*, in: *Mandatum und Verwandtes. Beiträge zum römischen und modernen Recht*, Hrsg. von D. NÖRR/S. NISHIMURA, Berlin, 353-374
- R. KOHL (1915), *De scholasticarum declamationum argumentis ex historia petitis*, (Rhetorische Studien 4) Diss. Paderborn
- F. KOLB (1981), *Agora und Theater, Volks und Festversammlung*, Berlin
- J. KOLENDO (1996), *Le rachat des captifs romains tombés entre les mains des barbares. À propos de la redemptio ab hostibus aux Ier – IIIe s.*, in: M.L. SÁNCHEZ LEÓN/G. LÓPEZ NADAL (Hrsgg.), *Captius i esclaus a l'antiguitat i al món modern*, Actes del XIX col·loqui internacional del Girea, Napoli, 105-125
- E. KORNEXL (1970), *Begriff und einschätzung der Gesundheit des Körpers in der griechischen Literatur von ihren Anfängen bis zum Hellenismus*, Innsbruck
- H. KRÄMER (1977), *Die Grundlegung des Freiheitsbegriff in der Antike*, in: J. SIMON (Hrsg.), *Freiheit: Theoretische und praktische Aspekte des Problems*, Freiburg/München, 239-270
- A. KRÄNZLEIN (1963), *Eigentum und Besitz im griechischen Recht des fünften Jahrhunderts v. Chr.*, Berlin
- A. KRÄNZLEIN (1983), *Bemerkungen zu den griechischen Freilassungsinschriften*, in: *Symposion 1979. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Ägina, 3.-7. September 1979)*, in Gemeinschaft mit H.J. WOLFF/A. BISCARDI/J. MODRZEJEWSKI, hrsg. von P. DIMAKIS, Köln/Wien, 237-247
- G. KRAPINGER (1996), *Dion Chrysostomos, oratio 6*, Text, Übers., Einl. und Komm., Diss. Graz
- R. KREIS-VON SCHWAEN (1950a), s.v. ‚Pilleus‘, RE XX.2, Stuttgart, 1328-1330
- R. KREIS-VON SCHWAEN (1950b), s.v. ‚Πῖλος‘, RE XX.2, Stuttgart, 1330-1333
- U. KRON (1976), *Die zehn attischen Phylenheroen. Geschichte, Mythos, Kult und Darstellungen*, Berlin

- F. KUDLIEN (1986), *Die Stellung des Arztes in der römischen Gesellschaft. Freigeborene Römer, Eingebürgerte, Peregrine, Sklaven, Freigelassene als Ärzte*, Wiesbaden
- F. KUDLIEN (1989), *Kindesaussetzung im antiken Roman: ein Thema zwischen Fiktionalität und Lebenswirklichkeit*, in: *Groningen colloquia on the novel*, II, Groningen, 25-44
- R. KÜHNER/B. GEHRT (1898), *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, Hannover/Leipzig
- H.W. LAALE (1992-1993), *Abortion in Greek Antiquity*, CML 13, 157-166; 191-302
- I. LANA (1955), *La libertà nel mondo antico*, RIFC 33, 1-28
- I. LANA (1990), *L'idea del lavoro in Grecia e a Roma*, in: I. Lana, *Sapere, lavoro e potere in Roma antica*, Napoli, 393-420
- K. LATTE (1936), s.v. ‚Νόθος‘, RE XVII, Stuttgart, 1066-1074
- R. LAURENTI (1989), *Musonio maestro di Epitteto*, ANRW II.36,3, Berlin/New York, 2105-2146
- H. LAUSBERG (1990³), *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Stuttgart
- J.F. LAZENBY (2004), *The Peloponnesian War. A Military study*, London/New York
- A.G. LEE (1953), *M. Tulli Ciceronis Paradoxa Stoicorum*, with introd. and notes by A.G.L., London
- K.-H. LEVEN (2005), *Antike Medizin. Ein Lexikon*, Hrsg. von H.-K. L., München
- E. LEVY (1963), *Gesammelte Schriften*, 2 Bände, Köln/Graz
- A. LEWIN (1999), *Illusioni e disillusioni di una città libera nell'impero romano*, MedAnt II.2, 557-574
- S. LINK (2000), *Das frühe Sparta. Untersuchungen zur spartanischen Staatsbildung im 7. und 6. Jahrhundert v. Chr.*, St. Katharinen
- A.B. LLOYD (1989), *Erodoto: Le Storie. Libro II: L'Egitto*, introduzione, testo e commento a cura di A.B.L., traduzione di Augusto Fraschetti, Milano
- G. LOBRANO (1984), *Pater et filius eadem persona. Per lo studio della patria potestas*, Milano
- H. LOHMANN (1999), s.v. ‚Kynosarges‘, DNP 6, Stuttgart/Weimar, 979
- A.A. LONG (2002), *Epictetus. A Stoic and Socratic guide to life*, Oxford
- R. LONIS (1981), *Compte-rendu V. Ilari, Guerra e diritto nel mondo antico I*, RD 59, 451-454
- P. LOPEZ BARJA DE QUIROGA (2006), *How (Not) to Sell a Son – Twelve Tables 4,2*, ZRG 123, 297-308
- U. LUZ (1985), *Das Evangelium nach Matthäus*, 1. Teilband Mt 1-7, Zürich/Köln

- M.T. LUZZATTO, *Dio Prusaensis*, in: *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, I. *Autori noti*, I**, Firenze 1992, 34-85.
- D.M. MACDOWELL (1999), *Athenian homicide law in the age of the orators*, special edition (Reproduktion del ersten Ausgabe London 1963), London
- D.M. MACDOWELL (1978), *The Law in classical Athens*, London
- M.-M. MACTOUX (1975), *Pénélope, légende et mythe*, Paris
- A. MAFFI (2005), *Family and property law*, in: *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, hrsg. von M. GAGARIN/D. COHEN, Cambridge, 254-266
- H.I MARROU (1965), *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris
- R. MARTIN (1951), *Recherches sur l'agora grecque. Études d'histoire et d'architecture urbaines*, Paris
- R. MARTIN (1974), „*Familia rustica*“: *les esclaves chez les agronomes latins*, in: *Actes du colloque 1972 sur l'esclavage*, Paris, 267-297
- M. MARUZZI (1988), *La "Politica" di Aristotele e il problema della schiavitù nel mondo antico*, Torino
- A. MAJOR (1994), *Claudius' edict on sick slaves*, *Scholia* 3, 84-90
- A. MCCLINTOCK (2005), *Civil Death in Ancient Rome? The servitus poenae*, in: *Esclavage antique et discriminations socio-culturelles. Actes du XXVII^e Colloque International du Groupement International de Recherche sur l'Esclavage Antique (Mytilène, 5-7 décembre 2003)*, V.I. ANASTASIADIS/P.N. DOUKELLIS (Hrsgg.), Bern u. a.
- W.A. McDONALD (1943), *The Political Meeting Places of the Greek*, Baltimore
- T.A. MCGINN (1998), *Prostitution, sexuality, and the law in ancient Rome*, New York u. a.
- C. MEIER (1995), *Gleichheit und Grenzen. Aristoteles, die Griechen, die Barbaren, die Sklaven*, *Merkur* 49,9-10, 825-835
- M. MEIER (1999), s.v. ‚Kallias‘, *DNP* 6, Stuttgart/Weimar, 176
- M. MENCHELLI (1999), *Dione di Prusa, Caridemo (or. XXX)*, testo critico, introd., trad. e comm. a cura di M. M., Napoli
- O. MICHEL (1969), s. v. *τελώνης*, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament VIII*, Stuttgart, 88-106
- H. MICHELL (1940), *The Economics of Ancient Greece*, Cambridge
- A. MILANI (1972), *La schiavitù nel pensiero politico dai Greci al basso medio evo*, Milano
- A.M. MILAZZO (1980), *Variazioni e tecnica allusiva nelle citazioni omeriche di Dione Crisostomo or. 7*, *Orpheus* 1, 459-475
- F. MILLAR (1977), *The Emperor in the Roman World (31 BC – AD 337)*, London

- F. MILLAR (1984), *Condemnation to hard labour in the roman Empire, from the Julio-Claudians to Constantine*, PBRs 52, 124-147
- H.J. MILNE, *Papyri of Dio Chrysostom and Menander*, JEA 16 (1930), 187-192
- E. MINCHIN (1992), *Homer springs a surprise: Eumaios' Tale at Od. o 403-484*, Hermes 120 259-266
- J. MODRZEJEWSKI (1976), *Aut nascuntur, aut fiunt: les schemas des sources de l'esclavage dans la theorie grecque et dans le droit roman*, in: *Actes du colloque 1973 sur l'esclavage. Annales littéraires de l'Université de Besançon* (182), 351-377
- J. MOLAGER (1971), *Cicéron: Les Paradoxes des Stoïciens*, texte établi et traduit par J.M., Paris
- J.L. MOLES (1978), *The career and conversion of Dio Chrysostom*, JHS 98, 79-100
- J.L. MOLES (1983), *Dio Chrysostom. Exile, Tarsus, Nero and Domitian*, LCM 8, 130-134
- J.L. MOLES (1984), *The addressee of the third kingship oration of Dio Chrysostom*, Prometheus 10, 65-69
- J.L. MOLES (1990), *The Kingship Orations of Dio Chrysostom*, in F. CAIRNS - M. HEATH (Hrsg.), *Papers of the Leeds International Latin Seminar* 6, 297-375
- J.L. MOLES, (unveröffentlicht), *Defacing the currency: Cynicism in Dio Chrysostom*
- A. MOMIGLIANO (1951), *Rez. zu Ch. Wirszubski, Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and early Principate (Cambridge 1950)*, JRS 41, 146-153 (= *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, 2, 958-975, Roma 1975)
- A. MOMIGLIANO (1969), *Dio Chrysostomus*, in: *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, 257-269.
- T. MOMMSEN (1882), *Jordanis Romana et Getica edidit T.Mommsen*, in *Monumenta Germaniae Historica*, Berlin
- T. MOMMSEN (1899), *Römisches Strafrecht*, Leipzig
- J. MOREAU (1984), *Épictète ou le secret de la liberté*, Revue de l'Enseignement philosophique 34.4, 3-13
- L.A. MORITZ (1958), *Grain-Mills and Flour in Classical Antiquity*, Oxford
- G.R. MORROW (1937), *The murder of slaves in Attic law*, CPh 32, 210-227
- G.R. MORROW (1976), *Plato's Law of Slavery in its relation to Greek Law*, New York
- C. MOSSÉ (1985), *ΑΣΤΗ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣ. La dénomination de la femme athénienne dans les pladoyers démosthéniens*, Ktema 10, 77-79
- C. MUELLER-GOLDINGEN (1995), *Untersuchungen zu Xenophons Kyropädie*, Stuttgart/Leipzig
- G. MUSSIES (1972), *Dio Chrysostom and the New Testament*, parallels collected by G.M., Leiden

- F. NAPOLITANO (1974-1975), *Gli studi omerici di Massimo Tirio*, AFLN 17, 81-103
- E. NARDI (1971), *Procurato aborto nel mondo grecoromano*, Milano
- E. NARDI (1980), *Aborto e omicidio nella civiltà classica*, ANRW II.13, Berlin/New York, 366-385
- E. NARDI (1989-1990), *Come si procurava l'aborto nel mondo antico*, RAIB 78, 29-52
- H.-G. NESSELRATH (1990), *Die attische Mittlere Komödie. Ihre Stellung in der antiken Literaturkritik und Literaturgeschichte*, Berlin/New York
- H.-G. NESSELRATH, B. BÄBLER, M. FORSCHNER, A. DE JONG (2003), *Dion von Prusa. Menschliche Gemeinschaft und göttliche Ordnung: die Borystenes-Rede*, Darmstadt.
- D. NESTLE (1967), *Eleutheria. Teil I. Die Griechen*. Diss. Marburg, Tübingen
- R. NICOLAI (1992), *La storiografia nell'educazione antica*, Pisa
- S. NICOSIA (1994), *La seconda sofistica*, in *Lo spazio letterario della Grecia antica*, hrsg. von G. CAMBIANO/L. CANFORA/D. LANZA, Roma, I. 3, 85-116
- G. NICOSIA (1996), *Prigionia di guerra e perdita della libertà nell'esperienza giuridica romana*, in: *Captius i esclaus a l'antiguitat i al món modern*, Actes del XIX col·loqui internacional del Girea, edd. M.L. SÁNCHEZ LEÓN/G. LÓPEZ NADAL, Napoli, 39-48
- B.G. NIEBUHR (1811-1832), *Römische Geschichte*, 3 Bände, Berlin
- H.M. NOBIS (1972), s.v. ‚Definition‘, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Hrsg. von J. RITTER/K. GRÜNDER, Basel/Stuttgart, II, 31-35
- D. NÖRR (1969), *Imperium und Polis in der hohen Prinzipatszeit*, München
- R. NÜNLIST (1998), s.v. ‚Eumaios‘, DNP 4, Stuttgart/Weimar, 248
- V. NUTTON (2004), *Ancient Medicine*, London-New York
- J. OESCH (1916), *Die Vergleiche bei Dio Chrysostomus*, Diss. Zürich
- D. OGDEN (1996), *Greek Bastardy. In the Classical and Hellenistic Periods*, Oxford
- S.F. O'HARA (1998), *Patria Potestas: A Brief Re-Examination*, in: T.W. HILLARD/R.A. KEARSLEY/C.E.V. NIXON/A.M. NOBBS (Hrsgg.), *Ancient history in a modern university: proceedings of a conference held at Macquarie University, 8 - 13 July, 1993 to mark twenty-five years of the teaching of ancient history at Macquarie University and the retirement from the chair of professor Edwin Judge*, Grand Rapids [Michigan]/Cambridge, U.K., 210-216
- R. OLDENZIEL (1987), *The historiography of infanticide in antiquity. A literature stillborn*, in: *Sexual asymmetry. Studies in ancient society*, ed. by J. BLOK/P. MASON, Amsterdam, 87-107
- A. OLIVIERI (1898), *Gli studi omerici di Dione Crisostomo*, Riv. Fil. Istr. Class. 26, 586-607
- E. OLSHAUSEN (2000), s.v. ‚Mossynoikoi‘, DNP 8, Stuttgart/Weimar, 419

- R. OSBORNE (2000), *Religion, Imperial Politics, and the Offering Freedom to Slaves*, in: *Law and Social Status in Classical Athens*, hrsg. von V. HUNTER/J. EDMONDSON, Oxford, 75-92
- R. OSWALD (1997), s.v. ‚Aussetzungsmythen‘, DNP 2, Stuttgart/Weimar, 336-338
- A. PANAGOPOULOS (1978), *Captives and hostages in the Peloponnesian War*, Athènes
- U.E. PAOLI (1930), *Studi di diritto attico*, Firenze
- U.E. PAOLI (1948), *Vita romana*, Firenze
- D. PAPADIS (2001), *Das Problem des ‚Sklaven von Natur‘ bei Aristoteles*, *Gymnasium* 108, 345-366
- V. PARKER (1991), *The Dates of the Messenian Wars*, *Chiron* 21, 25-47
- C. PATTERSON (1981), *Pericles' Citizenship Law of 451-50 B.C.*, New York
- C. PATTERSON (1985), „Not worth the Rearing“: *the cause of Infant Exposure in Ancient Greece*, *TAPhA* 115, 103-123
- C. PATTERSON (1990), *Those Athenian Bastards*, *ClAnt* 9/1, 39-73
- C. PATTERSON (2005), *Athenian Citizenship Law*, in: M. GAGARIN/D. COHEN (Hrsgg.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge, 267-289
- O. PATTERSON (2003), *Reflections on helotic slavery and freedom*, in: N. LURAGHI/S.E. ALCOCK (Hrsgg.), *Helots and Their Masters in Laconia and Messenia. Histories, Ideologies, Structures*, Cambridge [Mass.] u. a., 289-307
- M. PAVAN (1984), *Nerone e la libertà ai Greci*, *La Parola del Passato* 39, 342-361
- P. PERDRIZET (1911), *La miraculeuse histoire de Pandare et d'Echédore, suivie de recherches sur la marque dans l'Antiquité*, *ARW* 14, 54-129
- P. PERDRIZET (1912), *La légende du châtement de l'Hellespont par Xerxès*, *REA* 14, 357-369
- D. PESCE (1982), *La tavola di Cebete*, Brescia
- I. PFAFF (1923), s.v. ‚Servitus poenae‘, *RE* IIA 2, Stuttgart, 1831-1832
- W. PFAFF (1916), s. v. ‚Infamia‘, *RE* IX.2, Stuttgart, 1537-1540
- M.E. PFEFFER (1969), *Einrichtungen der sozialen Sicherung in der griechischen und römischen Antike, unter besonderer Berücksichtigung der Sicherung bei Krankheit*, Berlin
- A. PHILIPSBORN (1950), *L'abandon des esclaves malades au temps de l'empereur Claude et au temps de Justinien*, *RH* 28, 402-403
- A. PHILLIPS (2001), *The Dogs of the Classical World*, in: D. BREWER/T. CLARK/A. PHILLIPS (Hrsg.), *Dogs in Antiquity. Anubis to Cerberus: The origins of the domestic dog*, Warminster, 81-106

- D. PLÁCIDO SUÁREZ (2002), *Guerre et marchés d'esclaves dans la Grèce classique*, in: M. GARRIDO-HORY (Hrsg.), *Routes et marchés d'esclaves. 26^e colloque du GIREA (Besançon, 27-29 septembre 2001)*, Paris, 21-28
- A.J. PODLECKI (1998), *Pericles and his circle*, London/New York
- M. POHLENZ (1955), *Griechische Freiheit. Wesen und Werden eines Lebensideals*, Heidelberg
- M. POHLENZ (⁴1970), *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen
- M. POHLENZ (⁴1972), *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, 2. Band: Erläuterungen, Zitatkorrekturen, bibl. Nachträge und ein Stellenregister* von H.-T. JOHANN, Göttingen
- S.B. POMEROY (1985), *Frauenleben im klassischen Altertum*, (Übers. d. 9. Aufl., New York 1984) Stuttgart
- S.B. POMEROY (²1993), *Infanticide in hellenistic Greece*, in: *Images of Women in Antiquity*, ed. by A. CAMERON/A. KUHRT, London
- I. C. POPA (1999), *Celsus, "De Medicina" über Zähne, Mundhöhle, Gesicht und Kieferknochen (medizinischer und philologischer Kommentar)*, Berlin
- C.A. POWELL (1988), *Athens and Sparte: Constructing Greek Political and Social History from 478 BC*, London
- L. PRELLER/C. ROBERT (⁵1966), *Griechische Mythologie*, Berlin/Zürich/Dublin
- W.K. PRITCHETT (1991), *The Greek State at War. Part V*, Berkeley u. a.
- G. PUGLIESE (1982), *Linee generali dell'evoluzione del diritto penale pubblico durante il principato*, ANRW II.14, Berlin/New York, 722-789
- G. PUGLIESE (²1998), *Istituzioni di diritto romano. Sintesi*, con la collaborazione di F. SITZIA/L. VACCA, Torino
- M.-H. QUET (1978), *Rhétorique, culture et politique. Le fonctionnement du discours idéologique chez Dion de Pruse et dans le Moralia de Plutarque*, DHA 4, 51-117
- H. RÄDLE (1969), *Untersuchungen zum griechischen Freilassungswesen*, Diss. München
- J.M. RAINER (1986), *Über die Atimie in den griechischen Inschriften*, ZPE 64, 163-172
- G. REALE (1982), *Epitteto. Diatribe Manuale Frammenti*, introduzione, prefazione e parafrasi di G.R., traduzione, note e indici di Cesare Cassamagnago, Milano
- G. REALE (2003), *La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell'anima*, Milano
- D.B. REDFORD (1967), *The literary motif of the exposed child*, Numen 14, 209-228
- F. REDUZZI-MEROLA (1983-1984), *Schiavi, asserviti, sottoposti nel mondo greco*, Index 12, 366-375

- T. REEKMANS (1981), *Les esclaves et leur maîtres dans les oeuvres en prose de Sénèque le philosophe*, Index 10, 237-259
- E. REISCH (1893), s.v. ,Ἀλειπήριον', RE I.1, Stuttgart, 1362-1363
- W. RICHTER (1958), *Seneca und die Sklaven*, Gymnasium 65, 196-219
- J.M. RIDDLE (2006), s.v. 'Abortion', in: *Encyclopedia of Ancient Greece*, ed. by N. WILSON, New York/London, 1-2
- W. RIESS (2002), *Die historische Entwicklung der römischen Folter- und Hinrichtungspraxis in kulturvergleichender Perspektive*, Historia 51, 206-226
- R. RILINGER (1988), *Humiliores – honestiores. Zu einer sozialen Dichotomie im Strafrecht der römischen Kaiserzeit*, München
- J. RITTER/K. GRÜNDER (1984), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Hrsg. von J.R./K.G., Basel/Stuttgart
- O. ROBLEDA (1976), *Il diritto degli schiavi nell'antica Roma*, Roma
- C.A. ROEBUCK (1941), *A History of Messenia from 369 to 146 B.C.*, Chicago
- J. DE ROMILLY (1989), *La Grèce antique à la découverte de la liberté*, Paris
- G.P. ROSE (1980), *The swineherd and the beggar*, Phoenix 34, 285-297
- L.E. ROSSI (1971), *I generi letterari e le leggi scritte e non scritte nelle letterature classiche*, BICS 18, 69-94
- M. ROSTOVITZ (2003), *Storia economica e sociale dell'impero romano*, Nuova edizione accresciuta di testi inediti a cura di A. Marcone, Milano (or. Ausg. *The Social and Economic History of the Roman Empire*, Oxford 1926)
- W. RÖSLER (1980), *Dichter und Gruppe. Eine Untersuchung zu den Bedingungen und zur historischen Funktion früher griechischer Lyrik am Beispiel Alkaios*, München
- G. RUDBERG (1936), *Zum Diogenes-Typus*, SO 15, 1-18
- D.A. RUSSELL (1983), *Greek Declamation*, Cambridge
- D.A. RUSSELL (1992), *Dio Chrysostom. Orations VII, XII and XXXVI*, Cambridge
- RUSSO ET AL. (1992), *A commentary on Homer's Odyssey, III: Books XVII-XXIV*, ed. by J. RUSSO/M. FERNÁNDEZ-GALIANO/A. HEUBECK, Oxford
- S. SAÏD (2000), *Dio's Use of Mythology*, in: S. SWAIN (Hrsg.), *Dio Chrysostom. Politics, Letters, and Philosophy*, Oxford, 161-186
- R. SALLER (1991), *Corporal punishment, authority, and obedience in the Roman household*, in: B. RAWSON (Hrsg.), *Marriage, divorce, and children in ancient Rome*, Canberra/Oxford, 144-165
- G. SALMERI (1982), *La politica e il potere: saggio su Dione di Prusa*, Catania

- G. SALMERI (2000), *Dio, Rome, and the Civic Life of Asia Minor*, in: S. SWAIN (Hrsg.), *Dio Chrysostom. Politics, Letters, and Philosophy*, Oxford, 53-93
- B. SANTALUCIA (1998), *Diritto e processo penale nella Roma antica*, 2. Auflage, Milano
- R.L. SARGENT (1927), *The use of Slaves by the Athenian in Warfare*, CPh 22, 201-212 und 264-279
- F. SCHACHERMEYR (1933), s.v. ‚Mossynoikoi‘, RE XVI.1, Stuttgart, 377-379
- K. SCHERBERICH (2006), *Zur sozialen Bewertung der Arbeit bei Cicero, De officiis 1, 150 f.*, in: D. DORMEYER,
- G. SCHIEMANN (1998), s.v. ‚Freilassung‘, DNP 4, Stuttgart/Weimar, 653-656
- H. SCHLIER (1935), s.v. ἐλεύθερος κτλ., ThWNT II, Stuttgart, 484-500
- W. SCHMID (1887-1896), *Der Atticismus in seinen Hauptvertretern*, I-V, Stuttgart
- W. SCHMID (1903), s. v. «Dion [18]», RE V.1, Stuttgart, 848-877
- H. SCHMIDT (1876-86), *Synonymik der griechischen Sprache*, I-IV, Leipzig
- H.H. SCHMITT (1957), *Rom und Rhodos. Geschichte ihrer politischen Beziehungen seit der ersten Berührung bis zum Aufgeben des Inselstaates im römischen Weltreich*, München
- T. SCHMITZ (1997), *Bildung und Macht. Zur sozialen und politischen Funktion der Zweiten Sophistik in der griechischen Welt der Kaiserzeit*, Zetemata 97, München
- K. SCHNEIDER (1912), s.v. ‚Hahnenkämpfe‘, RE VII.2, Stuttgart, 2210-2215
- K. SCHNEIDER (1955), s. v. ‚Valetudinarium‘, RE VIII A.1, Stuttgart, 262-264
- M. SCHOFIELD (1990), *Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery*, in: G. PATZIG (Hrsg.), *Aristoteles Politik: Acten des XI. Symposium Aristotelicum*, Göttingen, 1-27
- K. SCHÖPSAU (1994), *Platon: Nomoi (Gesetze): Buch I-III*, übers. und komm. von K.S. (Platon Werke. Übersetzung und Kommentar. Band IX 2), Göttingen
- L. SCHUMACHER (2001), *Sklaverei in der Antike. Alltag und Schicksal der Unfreien*, München
- H. SCHULZ-FRANKENTHAL (1980), *Zum Arbeitsethos der Kyniker*, WZ Halle 29, 91-101 (jetzt auch in Billerbeck (1991) 299-300)
- E. SCHÜTRUMPF (1991), *Aristoteles, Politik, Buch I*, übersetzt und erläutert von E.S. (Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung. Begründet von E. Grumach, hrsg. von H. Flashar, Bd. 9, Politik I), Berlin, 272-289
- E. SCHÜTRUMPF (1993), *Aristotle on Slavery - a Platonic dilemma*, Ancient Philosophy 13, 111-123

- E. SCHÜTRUMPF – H.-J. GEHRKE (1996), *Aristoteles, Politik, Buch IV - VI*, übersetzt und eingeleitet von E.S., erläutert von E.S. und H.-J.G. (Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung. Begründet von E. Grumach, hrsg. von H. Flashar, Bd. 9, Politik III), Berlin
- W. SCHWAHN (1934), s.v. 'Τελευται', RE V.I A, 418-421
- G.A. SEEK (1996), *Gegenwart und Vergangenheit bei Dion von Prusa*, in: *Retrospektive: Konzepte von Vergangenheit in der griechisch-römischen Antike*, hrsg. von M. FLASHAR/H.-J. GEHRKE/E. HEINRICH, München, 113-123
- G. SEELENTAG (2004), *Taten und Tugenden Traians. Herrschaftsdarstellung im Principat*, Stuttgart
- J. SELLARS (2003), *The Art of Living. The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*, Aldershot
- J. SELLARS (2007), *Stoic practical philosophy in the imperial period*, in: R. SORABJI/R.W. SHARPLES, *Greek and Roman Philosophy 100 BC – 200 AD*, London, I, 115-140
- G. SERBAT (1995), *Celse, de la Médecine*, tome I, text établi, trad. et comm. par G.S., Paris
- B.D. SHAW (2001), *Raising and killing Children: two Romans myths*, Mnemosyne 54, 31-77
- A.R.R. SHEPPARD (1984), *Dio Chrysostom, the Bithynian years*, AC 53, 157-173
- A.N. SHERWIN-WHITE (1966), *The Letters of Pliny. A Historical and Social Commentary*, Oxford
- H. SIDEBOTTOM (1992), *The Date of Dio of Prusa's Rhodian and Alexandrian Orations*, Historia 41, 407-419
- F. SIEGERT/J. CORNELIS DE VOS (Hrsgg.), *Arbeit in der Antike, in Judentum und Christentum*, Berlin, 86-97
- A. SÖLLNER (2000), *Corpus der römischen Rechtsquellen zur antiken Sklaverei (CRRS)*, Hrsg. von J.M. Rainer, Teil IX. *Irrtümlich als Sklaven gehaltene freie Menschen und Sklaven in unsicheren Eigentumsverhältnissen (homines liberi et servi alieni bona fide servientes)*, bearb. von A.S., Stuttgart
- A.H. SOMMERSTEIN (1981), *Aristophanes: Knights*, ed. with trans. and notes by A.H.S., Warminster
- A.H. SOMMERSTEIN (1983), *Aristophanes: Wasps*, ed. with trans. and notes by A.H.S., Warminster
- A.H. SOMMERSTEIN (1994), *Aristophanes: Thesmophoriazusae*, ed. with trans. and notes by A.H.S., Warminster
- A. SONNY (1896), *Ad Dionem Chrysostomum analecta*, Kiev
- P. DE SOUZA (1997), *Greek Piracy*, in: A. POWELL, *The Greek World*, London/New York
- P. DE SOUZA (1999), *Piracy in the Graeco-Roman World*, Cambridge

- P. SPRANGER (1984), *Historische Untersuchungen zu den Sklavenfiguren des Plautus und Terenz*, 2. durchges. u. erw. Aufl., Stuttgart
- H.W. STOLL (1884-1886), s.v. ‚Amphion‘, in: W.H. ROSCHER (hrsg.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, I.1, Leipzig, 308-316
- S. STOTZ (1920), *De lenonis in comoedia figura*, Diss. Giessen, Darmstadt
- H.L. STRACK – P. BILLERBECK (1961³), *Das Evangelion nach Matthäus*, erläutert aus Talmud und Midrasch von H.L.S und P.B., München
- K. STROBEL (1997), s.v. ‚Bithinia et Pontus‘, DNP 2, Stuttgart/Weimar, 700-702
- E.M. STUMPP (1998), *Prostitution in der römischen Antike*, Berlin
- S. SWAIN (1996), *Hellenism and Empire: language, classicism, and power in the Greek world, AD 50 – 250*, Oxford
- H. SWOBODA (1919), s.v. ‚Kallias [3]‘, RE X.2, Stuttgart, 1618-1622
- M. SZARMACH (1977), *Les Discours diogeniens de Dion de Pruse*, Eos 65, 77-90
- T. THALHEIM (1919), s.v. ‚Κακηγορίας δίκη‘, RE XX.1, Stuttgart, 1524-1525
- E. THOMAS (1909), *Quaestiones dioneae*, Diss. Leipzig
- Y. THOMAS (1984), *Vitae necisque potestas. Le père, la cité, la mort*, in: *Du châtement dans la cité: Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique. Table ronde organisée par l'École française de Rome avec le concours du Centre national de la recherche scientifique (Rome 9-11 novembre 1982)*, Paris, 499-548
- F.H. THOMPSON (1993), *Iron Age and Roman Slave-Schakles*, AJ 150, 57-168
- F.H. THOMPSON (2003), *The archaeology of Greek and Roman Slavery*, London
- G. THÜR (1999), s.v. ‚Kakegoria‘, DNP 6, Stuttgart/Weimar, 145
- G. THÜR (2000a), s.v. ‚Nothos‘, DNP 8, Stuttgart/Weimar, 1010
- G. THÜR (2000b), s.v. ‚Oikos‘, DNP 8, Stuttgart/Weimar, 1134-1136
- G. THÜR (2001), s.v. ‚Proix‘, DNP 10, Stuttgart/Weimar, 379-380
- S.C. TODD (1993), *The Shape of Athenian Law*, Oxford
- R. TOLLES (1941), *Untersuchungen zur Kindesaussetzung bei den Griechen*, Diss. Breslau
- J.M.C. TOYNBEE (1983), *Tiervelt der Antike*, Mainz (or. Ausg. *Animals in Roman Life and Art*, London 1973)
- M.B. TRAPP (1990), *Plato's Phaedrus in the Second-Century Greek Literature*, in: D.A. RUSSELL (Hrsg.), *Antonine Literature*, Oxford, 141-173
- M.B. TRAPP (1997a), *Maximus of Tyre: The Philosophical Orations*, transl. with an Introd. and Notes by M.B.T., Oxford

- M.B. TRAPP (1997b), *On the Tablet of Cebes*, in: *Aristotle and after*, ed. by R. SORABJI, London, 159-180
- M.B. TRAPP (2000), *Plato in Dio*, in: S. SWAIN (Hrsg.), *Dio Chrysostom. Politics, Letters, and Philosophy*, Oxford, 213-239
- K. TREU (1958), *Synesios von Kyrene. Ein Kommentar zu seinem Dion*, Berlin
- K. TREU (1961), *Zur Borysthenica des Dion Chrysostomos*, in: *Griechische Städte und einheimische Völker des Schwarzmeergebietes*, hrsg. von J. IRMSCHER/D.B. SCHELOW, Berlin, 137-154
- F. TRISOGLIO (1972), *Le idee politiche di Plinio il Giovane e di Dione Crisostomo*, *Il pensiero politico* 5, 3-43
- C. ULF (1979), *Die Einreibung der griechischen Athleten mit Öl. Zweck und Ursprung*, *Stadion* 5, 220-238
- G. ÜRÖGDI (1968), s. v. ‚Publicani‘, *RE suppl.* XI, Stuttgart, 1184-1208
- G. VAGNONE (2003), *Dione di Prusa: Troiano Or. XI*, edizione critica, traduzione e commento, Roma
- I. VAHLEN (1895), *Varia*, *Hermes* 30, 361-366
- V. VALDENBERG (1927), *La théorie monarchique de Dion Chrysostome*, *REG* 40, 142-162
- E. VALGIGLIO (1967), *Il tema della poesia nel pensiero di Plutarco*, *Maia* n.s. 19, 319-355
- M. VALGIMIGLI (1912), *Contributi alla storia della critica letteraria in Grecia. I. La critica letteraria di Dione Crisostomo*, Bologna
- G. VENTRELLA (2009), *Dione di Prusa fu realmente esiliato? L'orazione tredicesima tra idealizzazione letteraria e ricostruzione storico-giuridica*, *Emerita* 77, 33-56.
- A.-M. VÉRILHAC/C. VIAL (1998), *Le mariage grec du VI^e siècle à l'époque d'Auguste*, Paris
- A. VERRENGIA (1999), *Dione di Prusa, In Atene, sull'esilio (or. XIII)*, intr. testo critico, trad. e comm. a cura di A. V., Napoli
- H.S. VERSNEL (1973), *Philip II and Kynosarges*, *Mnemosyne* IV s. 26, 273-279
- P. VEYNE (1967), *Autour d'un commentaire de Pline le Jeune* (Rez. zu A.N. SHERWIN-WHITE, *The Letters of Pliny. A Historical and Social Commentary* (Oxford 1966), *Latomus* 26, 723-751
- P. VIDAL-NAQUET (1972), *Reflexions sur l'historiographie grecque de l'esclavage*, in: *Actes du colloque 1971 sur l'esclavage*, Centre de recherches d'histoire ancienne volume 6, Paris, 25-44
- C. VIEMETTI (1941), *I "Discorsi bitinici" di Dione Crisostomo*, *SIFC* 18, 89-108
- S. VLEMINCK (1981), *La valeur de atimia dans le droit grec ancien*, *LEC* 49, 251-265
- P. VOCI (1980), *Storia della patria potestas da Augusto a Diocleziano*, *Iura* 31, 37-100

- H.D. VOIGTLÄNDER (1980), *Der Philosoph und die Vielen. Die Bedeutung des Gegensatzes der unphilosophischen Menge zu den Philosophen (und das Problem des argumentum e consensu omnium) im philosophischen Denken der Griechen bis auf Aristoteles*, Wiesbaden
- S. VOLLENWEIDER (1989), *Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt*, Göttingen
- C. WACKER (1996), *Das Gymnasion in Olympia. Geschichte und Funktion*, Würzburg
- R.W. WALLACE (1994), *The Athenian laws against slander*, in: *Symposion 1993. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte* (Graz-Andritz, 12.-16. September 1993), hrsg. von G. THÜR, Köln/Weimar/Wien
- H. WALLON (²1879), *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*, I-III, Paris
- A. WATSON (1987), *Roman Slave Law*, Baltimore
- E. WEBER (1887), *De Dione Chrysostomo Cynicorum sectatore*, *Lepziger Stud.* 10, 77-268
- C.W. WEBER (1981), *Sklaverei im Altertum. Leben im Schatten der Säulen*, Düsseldorf/Wien
- K.-W. WEEBER (2000), *Alltag im Alten Rom. Das Landleben*, ein Lexikon von K.-W. W., Düsseldorf/Zürich
- J. WEGEHAUPT (1896), *De Dione Crysostomo Xenophontis sectatore*, Diss. Gotha
- F. WEHRLI (1951a), *Ethik und Medizin. Zur Vorgeschichte der aristotelischen Mesonlebre*, *MH* 8, 36-62
- F. WEHRLI (1951b), *Der Arztvergleich bei Platon*, *MH* 8, 177-184
- I. WEILER (2003), *Die Beendigung des Sklavenstatus im Altertum: ein Beitrag zur vergleichenden Sozialgeschichte*, Stuttgart
- K.-W. WELWEI (1974), *Unfreie im antiken Kriegesdienst. Erster Teil: Athen und Sparta*, Wiesbaden
- K.-W. WELWEI (1999), *Das klassische Athen. Demokratie und Machtpolitik im 5. und 4. Jahrhundert*, Darmstadt
- K.-W. WELWEI (2000), *Sub corona vendere. Quellenkritische Studien zu Kriegsgefangenschaft und Sklaverei in Rom bis zum Ende des Hannibalkrieges*, Stuttgart
- K.-W. Welwei (2004), *Sparta. Aufstieg und Niedergang einer antiken Großmacht*, Stuttgart
- P. WENDLAND (1895), *Philo und die kynisch-stoische Diatribe*, in: P.W./O. KERN, *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion*, Berlin, 3-75
- L. WENGER (1914), *Das Recht der Griechen und Römer*, in: *Allgemeine Rechtsgeschichte*, I (Die Kultur der Gegenwart II 7, 1), Leipzig/Berlin

- E. WENKEBACH (1908), *Beiträge zum Text und Stil der Schriften Dions von Prusa*, Hermes 43, 77-103
- E. WENKEBACH (1944), *Die Überlieferung der Schriften des Dion von Prusa*, Hermes 79, 40-65
- E. WENKEBACH (1953), *Die Überlieferung des Dion Chrysostomos*, Tübingen
- C. WERNICKE (1894), s.v. ‚Amphion‘, RE I.2, Stuttgart, 1944-1948
- C. WERNICKE (1896), s.v. ‚Auge‘, RE II.2, Stuttgart, 2300-2306
- R. WESTBROOK (1999), *Vitae necisque potestas*, Historia 48, 203-223
- W.L. WESTERMANN (1935), s. v. ‚Sklaverei‘, in: RE Suppl. VI, Stuttgart, 894-1068
- W. WIEFEL (1998), *Das Evangelium nach Matthäus. Theologischer Handkommentar zum neuen Testament*, Band 1, Leipzig
- H. WIELING (1999), *Corpus der römischen Rechtsquellen zur antiken Sklaverei*, Hrsg. von J.M. Rainer, Teil I: *Die Begründung des Sklavenstatus nach ius gentium und ius civile*, Bearb. von H. W., Stuttgart
- U. VON WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF (1889), *Commentariolum grammaticum*, III
- E. WILMES (1970), *Beiträge zur Alexandrinerrede (or. 32) des Dion Chrysostomos*, Diss. Bonn
- H.J. WOLFF (1957), s.v. ‚Προῖξ‘, RE XXIII.1, Stuttgart, 133-170
- P. WOLTERS (1903), ΕΛΛΑΦΟΣΤΙΚΤΟΣ, Hermes 38, 265-273
- G. WÖHRLE (2002a), *Epiktet für Anfänger. Eine Lese-Einführung von G.W.*, München
- G. WÖHRLE (2002b), *Wenn Frauen Platons Staat lesen. Oder: Epiktet und Musonius konstruieren Geschlechterrollen*, WüJbb 26, 135-143.
- G. WÖHRLE (2005), *Der „freie“ Sklave. Antike Sklaverei und das Konzept der „inneren“ Freiheit*, in: E. HERRMANN-OTTO (Hrsg), *Sklaverei - Knechtschaft - Zwangsarbeit, Unfreie Arbeits- und Lebensverhältnisse von der Antike bis in die Gegenwart*, Hildesheim u. a., 35-55
- J.G. YOUNGER (2005), *Sex in the ancient world from A to Z*, London
- E. ZELLER (1922), *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig
- R. ZELNICK-ABRAMOVITZ (2005), *Not Wholly Free: the concept of manumission and the status of manumitted slaves in the ancient Greek world*, Leiden/Boston
- U. ZILLETTI (1968), *In tema di servitus poenae*, SDHI 34, 32-109
- K. ZIMMERMANN (1980), *Tätowierte Thrakerinnen auf griechischen Vasenbildern*, JDAI 95, 163-196
- F. ZUCCOTTI (2000), *Il giuramento nel mondo giuridico e religioso antico. Elementi per uno studio comparatistico*, Milano