

ELENA KÖSTNER

FALSCHER FREUNDE: DER CAPTATOR ALS
DYSTOPISCHER GEGENENTWURF DES IDEALEN AMICUS

O mes amis, il n'y a nul ami¹.

1. *Der captator als verfremdeter und fremder amicus*

Ohne Übertreibung kann wohl *Laelius de amicitia* als Ciceros zentrale Schrift zum Thema Freundschaft bezeichnet werden. In dialogischer Form wird das Wesen von *amicitia* zwischen Ideal und Wirklichkeit sowie ihren Nuancen diskutiert². Cicero verortet den Ursprung von Freundschaft in der *societas*, die zwischen allen Menschen in irgendeiner Weise immer schon bestanden hat:

Est enim amicitia nihil aliud nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensus.

Es ist nämlich die Freundschaft nichts anderes als die Übereinstimmung in allen irdischen und überirdischen Dingen, verbunden mit Wohlwollen und Liebe³.

Gleichzeitig überhöht er sie in einer tugendhaften, idealisierten Vorstellung und macht so ihren philosophisch-ethischen Wert deutlich. Mit den Worten Ulrich Gotters ist *amicitia* für Cicero «die totale Gemeinschaft»⁴. Das Bedürfnis nach Freundschaft wohne der menschlichen Natur inne, wobei *beneficia* und *officia* bloß ihre Zeichen nach außen hin seien; in der Interaktion mit dem Anderen spielten sie eine Rolle⁵. Gleichwohl beherbergt *amicitia* für Cicero auch lebensdienliche Aspekte, denn erst die gegenseitige Freundesliebe – *mutua benevolentia* – macht

¹ Jacques Derrida (1994, 23) übernimmt dieses Aristoteles-Zitat, das bei D. L. 5, 21 (ὁ φίλοι, οὐδὲς φίλος) überliefert ist, nach Michael de Montaigne (2007, 15; vgl. außerdem Miller 2015, 176-177).

² Vgl. *Lael.* 18; 61; Heldmann 1976, 88; Ganter 2015, 63-68.

³ *Lael.* 20 (lateinischer Text nach Powell 2006; deutsche Übersetzung nach Faltner 1999); vgl. Cic. *Lael.* 104; Fürst 1997, 414; Ganter 2015, 63-68.

⁴ Gotter 1996, 347.

⁵ Vgl. *Lael.* 26-31; 51; 58.

für ihn das Leben lebenswert: Nur mit dem Freund könne man sprechen wie mit dem eigenen ich⁶. Hier verweist Cicero auf einen wichtigen Aspekt der amikalen Dyade: Der *amicus* sei der *alter*, der nicht ein beliebiger Anderer ist, sondern der zweite von zwei gleichrangigen und einander zugeordneten Identitäten⁷.

Bekanntermaßen greift Cicero immer wieder die Themen Freundschaft und Freund auf, was auch die Forschung zu einer intensiven Auseinandersetzung stimulierte. M.E. kann auch das Gegenteil des *amicus* Erhellendes zu Ciceros *amicus*-Konzept beitragen⁸. Zu diesem Zweck möchte ich die Termini *captator* und *captatio* einführen, die einerseits der römischen Lebenswirklichkeit entstammen, andererseits als literarische Figur bzw. Chiffre genutzt wurden. Wenn nun Cicero dieses Begriffspaar in einigen seiner Schriften verwendet, dann nutzt er auch ihre konnotierte Semantik. Beide erfuhren eine prägende Behandlung in der römischen Satire, doch müssen bereits zuvor wesentliche Kennzeichen festgestanden haben, auf die ich später genauer eingehen werde. An dieser Stelle kann bereits festgehalten werden, dass der *captator* als anti-*amicus* gelesen werden kann, da er *officia* und *benevolentia* nicht um des Freundes willen erbrachte, sondern aus egoistischen Motiven. Das reziproke Austauschverhältnis der *amicitia* galt nicht länger.

Der stereotypisierte Erbschleicher ist beispielsweise Thema im fünften Lehrsatz der *Paradoxa Stoicorum*, wobei Paragraph 39 als zentrale Passage dieses Aufsatzes fungieren wird, denn hier wird der *captator* und sein Habitus als personifiziertes Antitheton zu den römischen Tugenden des gesellschaftlichen Miteinanders und besonders der *amicitia* gezeichnet: Cicero verknüpft dabei die Hoffnung auf die Aufnahme in ein Testament mit dem Erbringen von *officia* und *benevolentia* sowie einer servilen Unterordnung. Der potentielle Erbe bzw. Legatsempfänger gebärdet sich seiner Ansicht nach nicht wie ein *amicus*, sondern vielmehr wie ein *captator* und agiert gleichzeitig wie ein *servus*. Durch die Aufnahme des *captator* mit seinen spezifischen Charakteristika Gier, Maßlosigkeit und Servilität sowie des ebenso auf Stereotype reduzierten *captatus* – reich, kinderlos, krank und alt – entwirft Cicero ein Gegenbild zu der *amicus*-Konzeption des *Laelius de amicitia*. Der *amicus* der freundschaftlichen

⁶ Vgl. *Lael.* 22.

⁷ Vgl. *Lael.* 22; 62; 64; *Sen. ep.* 3, 2; Derrida 1994, 19.

⁸ Im *Laelius de amicitia* (91-100) kontrastiert Cicero den *amicus* mit dem Parasiten und dem Schmeichler. Beide sind in den sie typischerweise charakterisierenden Eigenschaften nicht identisch mit dem *captator*.

Dyade erfährt eine Transformation, eine Ver- und Entfremdung, vom *alter* zum *alius*⁹. Auf diese Weise macht er auf die in Teilen der Nobilität als Entfremdung empfundenen Veränderungen und Missstände aufmerksam. Gleichzeitig wird zur Selbstbestimmung der eigenen Identität und für das *self-fashioning* des *nobilis* ein Dialog mit dem Anderen bzw. eine Abgrenzung zu dem Fremden benötigt.

2. Die Charakteristika des *captator* und die Kontrastierung von *captatio* mit *amicitia*

Die horazische Formulierung *captare* [*testamenta*] ist für uns der erste überlieferte Beleg für *captatio*¹⁰. Gleichzeitig liefert Horaz eine Anleitung zur Erbschleicherei, die Dankwart Schmid treffend als «Katechismus» bezeichnet¹¹. Es existierte anscheinend schon vor dieser Erwähnung ein Kanon an Eigenschaften, die sowohl den Habitus des *captator* als auch den des *captatus* kennzeichnen und die dann auch Eingang in die Satire gefunden haben. Bemerkenswert ist dabei die Ähnlichkeit des von Cicero gezeichneten Erbschleichers bzw. Erben mit denjenigen, die wir in der Satire antreffen, was darauf hindeutet, dass diesen eine gewisse Zeitlosigkeit attestiert werden kann.

Den *captator* kennzeichnet ein sparsames attributives Repertoire, nämlich Gier, Maßlosigkeit und Servilität. Auch der Testator wird mit wenigen Eigenschaften skizziert, die ihn – ähnlich wie den *captator* – eindeutig identifizieren: Es handle sich dabei um einen alten, kinderlosen und kranken Menschen, der aufgrund seines Reichtums attraktiv er-

⁹ Zum Alteritäts- und Alienitätsdiskurs in fiktiven römischen Testamenten vgl. Köstner 2018. Zur Bedeutung des *alter ego* vgl. *Lael.* 23; 81; 92; *off.* 1, 56; *fam.* 7, 5, 1; 3, 6, 2; *Att.* 3, 15, 4; 4, 1, 7; Williams 2012, 15.

¹⁰ Vgl. *Hor. sat.* 2, 5, 23. Zu weiteren Belegen von *captare testamenta* vgl. *Sen. benef.* 6; *Petron.* 116; *Mart.* 6, 83, 1; 6, 63; *Plin. ep.* 2, 20, 7; *Iuv.* 16, 56; *dig.* 29, 6, 1 *pr.*

¹¹ Schmid 1951, 1. Es ist anzunehmen, dass *captatio* auch schon zuvor ein Thema in der Literatur war, aber diese Texte – weder griechische noch römische – sind uns nicht überliefert. Deshalb muss auch Schmid's Vermutung (1951, v), dass das Fehlen eines griechischen Begriffs für *captatio* darauf zurückzuführen sei, dass dieses Phänomen nicht weit genug verbreitet war in der griechischen Gesellschaft und es deshalb keinen Eingang in die Literatur gefunden hätte, bezweifelt werden. Zur Entwicklung des *captator* bei Horaz und zur Rolle des *parasitus* vgl. Damon 1997, 118-127; 1995, 181-195. Die Denotation von *captare testamenta* beinhaltet bereits jene Assoziationen, die mit einer Jäger-Beute-Beziehung verbunden werden können (vgl. Tracy 1980, 399-402).

scheint¹². *Captatores* stammen aus verschiedenen *ordines*: Sie können der *plebs* entstammen, *liberti*, *equites* oder *senatores* sein. Sie stehen als Verwandte, Geliebte, *amici* oder auch *clientes* in unterschiedlichsten Verhältnissen zu ihren Zielobjekten. Sie alle verbindet die Tatsache, dass sie keine *sui heredes* des Erblassers sind. Als *extranei* kommen sie in der Regel nicht als Erben infrage, denn die Gesellschaft befürwortet, dass Familienangehörige bei Erbschaften bevorzugt werden¹³. Diejenigen, die sich als *captatores* betätigten, versuchten die Erblasser mit verschiedenen Handlungen (*benevolentia* und *officia*) auf sich aufmerksam zu machen. Die verschiedenen Serviceleistungen erforderten eine finanzielle Potenz, hohe Flexibilität und Duldsamkeit des Erbschleichers. Gleichwohl wurden diese *officia* und *benevolentia* sowohl in einer *amicitia* gegenseitig erbracht als auch zwischen *clientes* und *patroni*. Einerseits bildeten *gratia* und *fides* die Grundlage einer Freundschaftsbeziehung, andererseits waren sie eingebunden in ein Netz aus *benevolentia* und *officia*, wobei alle Komponenten durch Mechanismen der Reziprozität und des Austauschs miteinander verwoben sind¹⁴. Diese Verflechtungen wurden bestimmt von einer grundlegenden und notwendigen Ausgewogenheit sowie einer edlen Gesinnung, wobei beides im Auge des Betrachters – des antiken Autors – lag. Eine emotionale Komponente darf nicht außer Acht gelassen werden: Wurde einer Person der Vorwurf der Erbschleicherei gemacht, dann war das die Aussage des Betrachters, der das Individuum nicht für authentisch hielt und ihn deshalb nicht als *amicus* wahrnahm¹⁵. Die Bewertung der Motivation des Gebers – freundschaftlicher Altruismus und Interesse am Gemeinwohl oder geheucheltes Interesse und

¹² Vgl. u.a. Cic. *par.* 39; Plaut. *Mil.* 709; Catull. 12, 93-98; Hor. *sat.* 2, 5, 44; *epod.* 1, 1, 77-79; Ov. *ars* 2, 332; 2, 271-272; Sen. *benef.* 4, 20, 3; *Marc.* 19, 2; *const. sap.* 6, 1; Petron. 116; Plin. *nat.* 20, 57; Iuv. 1, 37-39; 3, 132-134; 5, 97-98; 6, 38-40; 10, 198-202; 12, 101; Epict. 4, 1, 148; Plin. *ep.* 2, 20; 9, 30, 2; Mart. 1, 10; 1, 49, 34; 2, 32, 5-6; 2, 40; 4, 56; 6, 63, 5; 8, 27; 9, 88; 12, 40; 12, 56; Lucian. *dial. mort.* 15 (5); 354 (16, 6); vgl. Mansbach 1982, 10; Champlin 1991, 24; Hartmann 2012, 608.

¹³ Kinder treten in den Quellen meist nicht als Erbschleicher auf, weil sie in der Regel zu den *sui heredes* zu rechnen sind ebenso wie die *proximi agnati* (also die Geschwister des Erblassers, seine Tanten und Onkel sowie seine Cousins und Cousinen; vgl. Plin. *paneg.* 37, 2; *dig.* 5, 2, 4; 28, 2, 19). Erst Brüche in der Familie machen Kinder und *proximi agnati* zu potentiellen *captatores*. Plinius (*ep.* 4, 2, 2) und Juvenal (16, 51) berichten über Väter, die als Erbschleicher gegenüber ihren Söhnen aufgetreten sind.

¹⁴ Vgl. Brunt 1965, 1; Verboven 2002, 35-48; de Luce 2009, 71; Konstan 2010, 235-236; Verboven 2011, 404-421; Rollinger 2014, 79-121; Ganter 2015, 31-32; 63-68.

¹⁵ Vgl. Ganter 2015, 31-32.

Schmeichelei – machte also aus einem *amicus* einen *captator*¹⁶. Wird der *alter* einer reziproken, amikalen Dyade als *captator* benannt, dann werden die von ihm dargereichten *officia* und *benevolentia* genauso abgewertet wie die Verbindung zwischen *ego* und *alter*. Ferner erfährt auch der Freund selbst eine Abwertung und Diffamierung.

Die Implementierung des *captatio*-Komplexes in nicht-satirische Genres der römischen Literatur muss dabei nicht zwangsläufig die Realität widerspiegeln, sondern sollte vielmehr als Chiffre gelesen werden, um m.E. Kritik an bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen und empfundenen Ungerechtigkeiten in einer als dystopisch wahrgenommenen Welt zu äußern¹⁷. Die antiken Autoren injizieren den *captatio*-Komplex in ihr literarisches, perzeptives Abbild der sie umgebenden sozialen Umwelt und benennen auf diese Weise erfahrene und empfundene Missstände.

3. Der *captator* in Ciceros *Paradoxa Stoicorum* als Gegenwurf zum ciceronischen *amicus*

Der Chiffren-Charakter, der dem *captatio*-Komplex zugeschrieben werden kann und der auf soziale Missstände, auf eine mangelnde soziale Konnektivität aufmerksam machen möchte, trifft auch auf Ciceros philosophische Schrift *Paradoxa Stoicorum* aus dem Frühjahr 46 v. Chr. zu¹⁸.

¹⁶ Vgl. Champlin 1991, 90: «The point here, something remarked on by ancient writers, is that captation and friendship were indistinguishable in their attributes – motive alone separated them».

¹⁷ Friedländer 1862, 248-253 stellte erstmals in seiner «Sittengeschichte» die relevanten Quellenpassagen zur *captatio* zusammen und beschrieb diese als weitverbreitetes Phänomen innerhalb der Nobilität. Diese Aussage stellte Mansbach 1982, 2; 9 (vgl. Tracy 1980, 399; Champlin 1991, 101; Cecco-Mansilla 2009, 97-139). Aufgrund der Überlieferungslage und der zeitlichen Einordnung kann zwar ein Interesse an dieser Thematik erkannt werden. Es kann jedoch keine Aussage über die Quantität des Phänomens getroffen werden. Gleichwohl ist es möglich, Erbschleicherei auch als historisches Phänomen zu rekonstruieren, wie u.a. auch schon Elke Hartmann richtig bemerkte: «non pas une traduction directe de situations réelles, mais une manifestation d'une pratique ayant existée, voire une manière d'influencer cette pratique à travers un jugement normatif porté sur elle». (Hartmann 2012, 610; im Gegensatz dazu vgl. Champlin 1991, 100: «there is no tactical evidence for the existence of *captatio* as a historical phenomenon»).

¹⁸ Cicero äußert sich in verschiedenen Schriften zu Testamenten, letztwilligen Verfügungen und Erbschleicherei. Zu Fällen von *captatio* bzw. Testamentsfälschung vgl. *Cluent.* 37; 135; *Arch.* 11; *Verr.* 2, 1, 115; 2, 1, 125-128; *Phil.* 2, 40-41; *off.* 3, 73-74; *fam.* 6, 15; *Att.* 13, 6, 2 = 12, 21, 2; *Tusc.* 3, 5, 10; 3, 9, 21; 4, 34, 72; 5, 4-5. Zu der als unfair

Hier erörtert er sechs moralphilosophische Lehrsätze¹⁹. Über den Wert und die Bedeutung der *Paradoxa Stoicorum* wurde und wird in der Forschung intensiv diskutiert, was womöglich auch dadurch befeuert wurde und wird, dass Cicero diesen Text nicht in dem Verzeichnis seiner philosophischen Schriften in *De divinatione* erwähnt²⁰. Klaus Bringmann sieht einen weiteren Grund für das Forschungsinteresse darin, dass diese Schrift nicht so recht zu den vorausgegangenen und nachfolgenden Werken Ciceros passen mag²¹. Während einige – darunter (scheinbar) auch Cicero selbst – die *Paradoxa Stoicorum* als trivial erachten, lediglich mit der Intention behaftet zu unterhalten, sprechen andere ihr durchaus ernste Absichten zu, wie beispielsweise Marc Webb, der sie als philosophische Schrift lesen möchte, Cicero aber gleichzeitig attestiert, er würde stoische Thesen nicht immer in Gänze erfassen²². Marcia Colish postu-

empfundenen *lex Voconia* vgl. *Verr.* 2, 1, 104-105; *fin.* 2, 55; 2, 58. Zur testamentarischen Verteilung von Vermögen an Familienangehörige und Freunde vgl. *Cluent.* 21; 33; 162; *Caec.* 17-18; *Sull.* 54; *Vatin.* 32; *Verr.* 2, 1, 90-95; 2, 1, 123-124; 2, 1, 130-153; *Quinct.* 14-15; 38-39; *Phil.* 2, 62; 2, 74; 2, 103; *inv.* 2, 149; *Att.* 6, 1, 10; 7, 3, 9; 11, 25, 3; 11, 23, 3; 11, 24, 2; 11, 22, 2; 13, 6, 2 = 12, 21, 2; 13, 48, 1 = 13, 45, 1; 15, 3, 1 = 15, 5, 1; 15, 26, 5 = 15, 28, 5; *fam.* 7, 21; 12, 26, 1-2; 13, 29, 3-4; 13, 30; 13, 26, 2; 13, 28, 2; 13, 46; *Q.fr.* 1, 2, 10-11. Zu Cicero als Erben vgl. *Mil.* 48; *Att.* 2, 20, 6; 6, 9, 2; 7, 1, 9; 7, 2, 3; 7, 3, 9; 7, 8, 3; 11, 2, 1; 11, 13, 3 = 11, 14, 3; 11, 15 = 11, 16; 11, 12, 4; 11, 16, 5; 12, 24, 3; 12, 38a, 2 = 12, 41, 2; 12, 40, 4 = 12, 44, 4; 13, 6, 2 = 12, 21, 2; 13, 12, 4; 13, 13, 4; 13, 45, 3 = 13, 51, 3; 13, 46, 3-5 = 13, 52, 3-5; 13, 50, 2; 14, 9, 1; 14, 10, 3; 16, 6, 3; 15, 2, 4; 16, 2, 1; *fam.* 6, 19, 1; 13, 61; 13, 72, 2; 14, 5, 2. Zu Cicero als Erblasser vgl. *Cic. Att.* 12, 18a, 2. Zu Erbrechtsstreitigkeiten vgl. *Cic. Caec.* 10-12; 53; 67; 69; *de orat.* 1, 180; 2, 24; 2, 140-141; *Brut.* 144-145; *top.* 44; *Cluent.* 31; *dom.* 49; *Sest.* 111; *Phil.* 2, 41; 2, 62; 2, 71; 2, 103; *Q.fr.* 3, 7, 8; *Att.* 14, 10, 3.

¹⁹ Vgl. Lee 1953, xxii; Kumaniecki 1957, 113-134; Michel 1968, 223-232; Molager 1971, 16-24; 39-54; Englert 1990, 119-120; Nickel 2004, 274. Cicero befasst sich in seinem umfangreichen Gesamtwerk mehrmals mit der Ethik der Stoiker, wobei er kontroverse Standpunkte einnimmt. In der Rede *Pro Murena* (60-66) aus dem Jahr 63 v. Chr. greift er den jüngeren Cato mit überspitzt formulierten Thesen an. In *De finibus bonorum et malorum* (4, 74-78) verfasst er eine Verteidigung der Lehre, die er dem jüngeren Cato in den Mund legt und eine Widerlegung durch sich selbst. Die *Tusculanae Disputationes* vervollständigen die Überlegungen Ciceros aus *De finibus bonorum et malorum* und auch das Thema *captatio* wird in den fiktiven Dialogen zwischen Schülern und Lehrer aufgegriffen (3, 10; 3, 21; 4, 72; 5, 4-5; vgl. Lee 1953, xxvii; Ronnick 1991, 5; zum Einfluss der Stoa auf die politische Sphäre Roms vgl. Griffin 1989, 1-37).

²⁰ Vgl. *div.* 2, 1, 1-4. Zur Bedeutung der *Paradoxa Stoicorum* vgl. Kumaniecki 1957, 113-114; Bringmann 1971, 60; Webb 1985, 2-11; Wallach 1990, 171-183; Ronnick 1991, 5-7.

²¹ Vgl. Bringmann 1971, 60. Colish 1985, 128 sieht hingegen schon eine Einbindung der *Paradoxa Stoicorum* in Ciceros Œuvre: «The *Paradoxa Stoicorum* provides him with the occasion for effecting a transition from oratorical and political theory to ethical theory, but it is also firmly connected in theme and style with works that he produced before and after».

²² Vgl. Bowman 1972, 27-28; Webb 1985, 4. Zu einer Einordnung der *Paradoxa Stoicorum* als Trivalliteratur vgl. Peterson 1920, 373; Philippson 1939, 1122-1123; Shackleton Bailey 1971, 194; Bowman 1972, 25-26. Zu einer Einordnung der *Paradoxa*

liert im Rückgriff auf die Überlegungen Klaus Bringmanns, dass Cicero mit seinen philosophischen Schriften zwei Ziele intendierte: Es ginge ihm zum einen um die Erziehung seiner Zeitgenossen in Bürgertugenden, wobei er eben jene Tugenden mit der *res publica* zu verbinden suchte, was letztlich eine Stärkung des Engagements für die *res publica* bezwecken sollte. Zum anderen zielten seine philosophischen Texte darauf ab, die Laster seiner Gegner offenzulegen, während er sich selbst als moralisch integres *exemplum* präsentierte²³. Dies gehört in den Kontext des *self-fashioning* eines *nobilis*²⁴. Dabei beschreitet er folgenden methodischen Weg: Durch die Widmung der *Paradoxa Stoicorum* für M. Iunius Brutus würdigt er indirekt dessen Onkel, den jüngeren Cato und dessen Lesart stoischer Prinzipien. Damit macht Cicero deutlich, dass er sich ernsthaft mit einigen stoischen Lehrsätzen auseinandersetzen möchte. Des Weiteren intendiert er, dass diese Lehrsätze auch von der breiten Masse rezipiert, akzeptiert und verstanden werden sollen, obwohl diese zunächst – als erste Reaktion – Verwunderung und Widerspruch evozieren können²⁵. Zu diesem Zweck wandelt Cicero die stoischen Paradoxa in allgemeingültige Aussagen um²⁶. Seine Absicht mit der Gestaltung der Paradoxa als Allgemeinplätze sei eine dreifache, wie bereits Walter Englert feststellte: Er möchte den Beweis erbringen, dass die stoischen Lehrsätze wahr seien, wobei er den Rezipientenkreis seiner Schriften durch die emotionale Kraft der Beweise überzeugen und dazu bewegen möchte, bestimmte Verhaltensweisen anzunehmen²⁷.

Stoicorum als philosophische Schrift vgl. Kumaniecki 1957, 116-134; Michel 1968, 232; Molager 1971, 16-24; Rawson 1983, 211-212; Grimal 1986, 325-332; Englert 1990, 117-142; Nickel 2004, 292. Zu Ciceros abwertenden Aussagen zur stoischen Lehre vgl. u.a. *Mur.* 62-63; *fin.* 4, 52. Zu dem von Cicero postulierten spielerischen Umgang mit stoischen Lehrsätzen in den *Paradoxa Stoicorum* vgl. *par.* 3; Steinmetz 1989, 1-22; Englert 1990, 133-134.

²³ Vgl. Bringmann 1971, 63-65; Colish 1985, 76-77.

²⁴ Vgl. Greenblatt 1980.

²⁵ Vgl. Englert 1990, 120; Bringmann 1971, 61; Ronnick 1991, 5-6. Es ist nicht Ciceros Absicht, eine umfassende Darstellung der Stoa zu bieten, sondern er fokussiert sich vielmehr auf sechs Kernsätze.

²⁶ Es war nicht ungewöhnlich, «philosophische in rhetorische *loci communes* umzuprägen» (Bringmann 1971, 62; vgl. Colish 1985, 126-127) und Cicero wendete diese Technik beispielsweise auch für seine Reden an, d.h. er las den besonderen Fall unter einer allgemeinen Fragestellung. «so erscheinen sie [die *Paradoxa Stoicorum*] nicht mehr als bloß formale Übung, sondern als erster Versuch, die philosophisch beeinflussten Überzeugungen, an denen sich Cicero angesichts äußeren Scheiterns und des Untergangs der *res publica* wiederaufzurichten suchte, in einem literarischen Werk darzustellen» (Bringmann 1971, 69-70).

²⁷ Vgl. Englert 1990, 134.

Des Weiteren können die *Paradoxa Stoicorum* auch als eine Reflexion über und eine Beschäftigung mit seiner sozialen und politischen Lebenswelt gesehen werden²⁸. In Zusammenhang mit *De re publica* schreibt Cicero an seinen Freund Atticus:

Sed me hercule, ut a ceteris oblectationibus deseror [et] voluptatum propter rem publicam, sic litteris sustentor et recreor maloque in illa tua sedecula quam habes sub imagine Aristotelis sedere quam in istorum sella curuli.

*Die Lage der Republik hat mir die Lust zu allen Lebensgenüssen und -freuden geraubt, so daß die Literatur jetzt mein einziger Trost geworden ist. Ich sitze lieber in deiner Bibliothek unter der Büste von Aristoteles als auf dem kurulischen Stuhl der Triumvirn*²⁹.

Cicero sieht die eigene Wirkkraft in einem magistralen Amt begrenzt, was er in dem oben zitierten Brief aus der Mitte der 50er Jahre v. Chr. auf die Omnipräsenz der Triumvirn zurückführt, denen er sich nicht anschließen wollte. Dieser und andere Briefe zeugen von einer dystopisch empfundenen Gegenwart, was auch für die Zeit nach Pharsalus und die im Nachhall erfolgte Verstetigung des Diktatorenamts durch Caesar gilt. Die Beschäftigung mit Philosophie und das Niederschreiben philosophischer Texte wird von Cicero als *consolatio* bezeichnet: «Wenn Cicero in Zeiten der Bedrängnis in der Philosophie Trost suchte, so war keine andere These so sehr geeignet, wirkliche *consolatio* zu spenden wie diejenige von der Autarkie der Tugend»³⁰. Aus seinen epistolaren Schilderungen ist zu entnehmen, dass diese Form der Beschäftigung auch als *asylum*, als sicherer Zufluchtsort verstanden werden. Beide Aspekte sind auch als Mosaiksteine in dem *self-fashioning* eines *nobilis* zu werten, der sich anlässlich seines Exils untrennbar mit dem römischen Staat in der Aussage *nulla est res publica* verknüpfte³¹.

In den *Paradoxa Stoicorum* beschwört Cicero das Postulat von der Autarkie der Tugend, dem die Vorstellung zugrunde liegt, dass Tugend das

²⁸ Vgl. Kumaniecki 1957, 116-122; Molager 1971, 20-74; Colish 1985, 131; Ronnick 1991, 16.

²⁹ *Att.* 4, 10, 1 (lateinischer Text und deutsche Übersetzung nach Kasten 1989). Vgl. *fam.* 4, 3, 4; 5, 15, 3-4; 8, 30, 2; 9, 1, 1-2; 9, 20, 3; 15, 18, 1. Zur Verbindung soziopolitischer Entwicklungen und Ciceros literarischer und philosophischer Betätigung vgl. ebs. Kumaniecki 1957, 117-119.

³⁰ Kumaniecki 1957, 121; vgl. Englert 1990, 119.

³¹ *Att.* 4, 18, 2.

einziges Gut sei³². Ferner bildet Tugend die Grundlage für Freundschaft, wie er in *Laelius de amicitia* darlegt³³. Die Tugenden des Weisen, die sich aus einem Leben, das sich an den Grundsätzen der Vernunft orientiert, ergeben, fungieren als übergeordnetes Thema des fünften Lehrsatzes der *Paradoxa Stoicorum*. In diesem Zusammenhang reflektiert er auch über die ihn umgebende Lebenswirklichkeit, d.h. seine Ausführungen thematisieren auch die Orientierung des Weisen in einer als Dystopie perzipierten Gegenwart. Gemäß den Lehrsätzen der Stoa war der Weise – *sapiens* – klug, attraktiv, gebildet in Künsten und Wissenschaften, unverwundbar, unerschütterlich und besonnen³⁴. In diesem Kontext ist der Narr nicht nur ein Sklave, sondern auch ein Verbannter im eigenen Land³⁵. Um aber tatsächlich frei sein zu können, muss ein Mann in seinem Handeln unabhängig sein, was ein Loslösen von der Tyrannei der falschen Begierden bedeutet³⁶. Nach der Stoa sei Sklaverei – *servitium* – nicht vereinbar mit der Natur. Freiheit sei nicht an einen sozialen oder politischen Status geknüpft, sondern vielmehr an eine Geisteshaltung gebunden³⁷. In dieses Spannungsgefüge resultierend aus den Tugenden des weisen Mannes und den Unbilligkeiten der Realität in Kontrast mit der Auseinandersetzung um Unfreiheit implementiert Cicero den *captatio*-Komplex im fünften Paradoxon:

An eorum servitus dubia est, qui cupiditate peculii nullam condicionem recusant durissimae servitutis? Hereditatis spes quid iniquitatis in serviendo non nascipit? quem nutum locupletis orbi senis non observat? loquitur ad voluntatem; quicquid denunciatum est, facit, adsectatur, adsidet, muneratur: Quid horum est liberi? quid denique servi non inertis?

³² Vgl. *par.* 4; *fin.* 4, 79; *Tusc.* 5, 80; Plut. *de stoic. repugn.* 13, 1039c = *SVF* 3, 9, τὸ ἀγαθὸν αἰρετόν, τὸ δ' αἰρετόν ἀρεστόν, τὸ δ' ἀρεστόν ἐπαινετόν, τὸ δ' ἐπαινετόν καλόν.

³³ Cic. *Lael.* 37.

³⁴ Vgl. Cic. *par.* 33; Hor. *sat.* 2, 7, 83-88; Sen. *ep.* 83, 23; 95, 57; D.L. 7, 122; Phil. *leg. alleg.* 3, 1 = 1, 113, 3 = *SVF* 170. Zu der herausragenden Bedeutung von *voluntas* bzw. προαίρεσις für die Stoiker vgl. Cic. *fin.* 3, 9, 32; *Tusc.* 4, 6, 12.

³⁵ Vgl. Cic. *re p.* 1, 39. Kumaniecki 1957, 128 sieht Ciceros Auseinandersetzung mit seinem größten Feind Clodius als Ausgangspunkt für den fünften Lehrsatz, denn Cicero möchte mit seiner Schrift verdeutlichen, dass er weit mehr römischer Bürger sei, obwohl er im Exil weilen musste, als der in Rom gebliebene Clodius. Für Cicero ist Clodius der Narr, der tatsächlich Verbannte. Im Gegensatz zur Meinung Kumanieckis sieht Englert 1990, 133 im fünften Paradoxon eine Anspielung auf L. Licinius Lucullus (cos. 74), Oberbefehlshaber im 3. Mithradatischen Krieg, der 57 oder 56 starb. Ciceros Nemesis Clodius sei hingegen der Opponent im zweiten und vierten Paradoxon (vgl. ebs. Nickel 2004, 295).

³⁶ Vgl. Cic. *par.* 33-34; 41; Sen. *ep.* 85, 23; Iuv. 10.

³⁷ Vgl. Sen. *ep.* 5; 35-38; 43-44.

Oder ist es die Sklaverei der Leute in Zweifel zu ziehen, die in ihrer Gier nach Gewinn den Zustand härtester Sklaverei auf keinen Fall ablehnen? Die Hoffnung auf eine Erbschaft – welchen Umfang an unangemessener und unbilliger Unterwerfung nimmt sie nicht in Kauf? Welchen Wink des reichen kinderlosen Greises läßt sie außer acht? Sie redet ihm nach dem Mund, führt alle seine Aufträge aus, läuft hinter ihm her, setzt sich zu ihm, macht ihm Geschenke: Was entspricht davon dem Verhalten eines freien Mannes, was ist in Wirklichkeit nicht Zeichen eines unbrauchbaren Sklaven?³⁸

Hier tritt uns ein in der Philosophie versierter Sprecher, nämlich Cicero selbst, entgegen, der sich an eine größere Zuhörerschaft wendet und über die Unfreiheit der Gier, vor allem ersichtlich in dem unersättlichen Wunsch nach materiellem Profit, doziert³⁹. Um dies zu verdeutlichen und durch die Kraft der Emotionen zu überzeugen, nutzt Cicero den *captatio*-Komplex. Er bedient sich der wesentlichen Charakteristika eines *captatus* – reich, krank, kinderlos und alt – sowie derjenigen des *captator*, der als *exemplum* für Unfreiheit fungiert⁴⁰. Er wird zum Gefangenen seiner eigenen Gier, gebärdet sich also wie ein Sklave, um diese zu befriedigen⁴¹. Cicero verknüpft die Hoffnung auf Aufnahme in ein Testament mit *officia* und *benevolentia*, die der potentielle Erbe bzw. Legatsempfänger erbringen musste. Der *captator* ermöglichte seinem *captatus* beispielsweise freien Eintritt zu Spielen, kostenlose Übernachtungen, offerierte Essenseinladungen und Geschenke, übernahm die Kosten für Sklaven, Theaterbesuche, etc., gewährte Darlehen, spendete Trost und sprach Gebete.

³⁸ Par. 39, 3-4 (lateinischer Text und deutsche Übersetzung nach Nickel 2004).

³⁹ Vgl. Cic. *par.* 38; Hor. *sat.* 2, 5; Sen. *ep.* 95, 43. Seneca greift Ciceros Aussagen reflektierend auf: vgl. Sen. *ep.* 5; 35-38; Englert 1990, 132-133; Ronnick 1991, 32-33. Ronnick 1991, 42-43 erachtet in erster Linie die Gier nach Geld und Vermögen als Antriebsfeder der *captatores*: «The over-hasty response of a parasitic sycophant who scurries about to please his host is conveyed by a cluster of fawning actions, facit, assecatur, assidet, muneratur [...], set forth in the form of asyndeton. Cicero concludes the argument by employing the rhetorical figure antithesis to draw a contrast between the pair of adjectives that end each of the clauses of the sentence, *liberi* [...] *invertis*» (48-49).

⁴⁰ Vgl. Ov. *ars* 2, 271-272; 2, 331-332; Sen. *Rhet. contr.* 1, 6, 6; Sen. *const. sap.* 6, 2; *benef.* 1, 14, 3; Plin. *nat.* 14, 1, 5; Plin. *ep.* 4, 15, 3; Tac. *ann.* 14, 40, 3-5; *Germ.* 20, 3; *dial.* 6, 2.

⁴¹ Vgl. Sen. *benef.* 4, 20, 3; *ep.* 19, 4; Stat. *silv.* 4, 7, 33-40; Plin. *ep.* 2, 20, 2-11; 7, 24, 7; *paneg.* 43, 4. Tac. *ann.* 13, 42, 4. Bei Cicero in den *Paradoxa Stoicorum* fehlt allerdings der Aspekt der Jagd: Sen. *de ira* 3, 34, 2; *const. sap.* 9, 2; *brev. vit.* 7, 7; Plin. *ep.* 4, 2, 1-2; 5, 1, 3; 8, 18, 1-3; 8, 18, 7-10; 9, 30, 1. Wenn jedoch die zeitaufwendigen und kostenintensiven Serviceleistungen und Gunstbeweise der *captatores* keine Früchte tragen, bleibt dem Erbschleicher noch die Möglichkeit, selbst Hand anzulegen und ein Testament zu fälschen (vgl. Cic. *Cluent.* 41; Sall. *Cat.* 16, 2; Tac. *ann.* 14, 40; *hist.* 2, 86, 1; Suet. *Aug.* 19, 1; 33, 2; *Claud.* 9, 2; *Nero* 17).

Die *officia testamentaria* gehören ebenso in den Katalog der *officia* und *benevolentia*, wobei die Aufnahme eines Freundes in ein Testament auch als Ausdruck von *fides* und *amicitia* gewertet werden konnte⁴².

Diese Dienstleistungen, die in einem *amicitia*-Verhältnis obligatorisch und nicht negativ konnotiert waren, stuft Cicero allerdings herab, wenn er sie in den *captatio*-Komplex implementiert. Diese Abwertung kumuliert in dem hier zuletzt zitierten Satz des Paragraphen 39, mit dem Cicero die reziproke Dyade negiert und der Gleichrangigkeit der amikalen Beziehung eine Asymmetrie zuweist: Der potentielle Erbe bzw. Legatsempfänger sei ein «unbrauchbarer Sklave»; ein Wesen ohne Rechte und gleichzeitig obsolet. Bereits in *De inventione* aus den 80er Jahren v. Chr. bezeichnet Cicero Gier als *caeca ac temeraria dominatrix animi cupiditas* und scheidet auf diese Weise den Freien und Weisen von dem Abhängigen und Narren, denn der weise und freie Mann kann seinen Appetit kontrollieren, seine Gier zügeln⁴³.

Sowohl *captator* als auch *captatus* erscheinen in den *Paradoxa Stoicorum* als stereotype Zeichnungen, als verfestigte, schematische, objektiv weitgehend unrichtige kognitive Formeln⁴⁴. Der Katechismus der Stereotype – in Anlehnung an Dankwart Schmidts Parasiten-Katechismus – wird ergänzt durch das Repertoire an Serviceleistungen, die der *captator* dem *captatus* zuteilwerden lässt. Der stereotype *captator* fungiert dabei nicht nur als Mechanismus der Abgrenzung von dem idealisierten *amicus*, sondern er ist auch Ausdruck der Selbstbestimmung und des *self-fashioning* im Spannungsfeld von Identität und Alterität. Auf den ersten Blick scheint sich lediglich eine Wechselwirkung zwischen dem stereotypen Bild des *captatus* und dem *captator* zu entfalten, doch es besteht ferner eine Korrelation zu dem Selbst, dem *amicus*.

4. Auf der Suche nach dem amikalen Selbst

Etenim haec conficta arbitror esse a poetis ut effictos nostros mores in alienis personis expressamque imaginem vitae cotidianae videremus.

⁴² Vgl. u.a. Mart. 4, 73, 5; Plin. *ep.* 5, 1, 1; 7, 20; 7, 31, 5; 8, 18, 7; Köstner 2017, 111-129.

⁴³ Cic. *inv.* 1, 2: «als blinde und unüberlegte Herrscherin der Seele» (lateinischer Text und deutsche Übersetzung nach Nüßlein 1998).

⁴⁴ Vgl. Roth 1999, 21.

*Denn meines Erachtens haben die Dichter [der Komödie] diese Dinge erdacht, damit wir die Fremdheit der Masken, einen Spiegel unserer eigenen Sitten und ein anschauliches Abbild unseres täglichen Lebens sähen*⁴⁵.

In seiner Verteidigungsrede für Sex. Roscius aus dem Jahr 80 v. Chr. thematisiert Cicero in der hier zitierten Passage eine Funktion der Alterität: Durch die Andersheit des Gegenübers soll die eigene Identität im Alltäglichen erkannt werden. In diesen Kontext kann auch der *captator* eingeordnet werden: Die *captatio* als verfremdete und verzerrte Sozialbeziehung und ihre Kontrastierung mit *amicitia* kann als Chiffre gelesen werden, um auf gesellschaftliche Veränderungen und auf als Missstände perzipierte Gegebenheiten aufmerksam zu machen. Gleichzeitig erwächst in einer als Dystopie empfundenen Lebenswelt das Bedürfnis, das Selbst, die eigene Identität zu bestimmen, wobei die eigene Existenz als etwas objektiv Gegebenes erachtet wird. Der Definitions- und Identifikationsprozess des Selbst geschieht im Dialog mit dem Anderen und in Abgrenzung zu dem Fremden. Wolfram Lutterer bringt dieses Wechselwirkungsgefüge auf den Punkt, wenn er schreibt, dass es den Anderen braucht, um sich selbst zu beschreiben: «Ohne die soziale Matrix der Anderen ist Selbstbeobachtung, ist Identität nicht möglich»⁴⁶. Alterität verweist also auf ein Wechselverhältnis zwischen einander zugeordneten, sich bedingenden Identitäten, wobei der *alter* nicht ein beliebiger Anderer ist, sondern der zweite von zwei gleichrangigen und einander zugeordneten Identitäten⁴⁷. Die eigene Identität wird in Abgrenzung zu dem Anderen hergestellt, wobei dieses reziproke Prinzip grundlegend ist für eine *amicitia*-Dyade. Alienität hingegen bezeichnet Fremdheit als Prinzip und zwar in Abgrenzung zur Alterität, denn es benennt eine fundamentale Differenz⁴⁸. Es gibt keinerlei Gemeinsamkeiten wie mit dem *alter*. Der Standesgenosse des *nobilis* wird zum Fremden, was auf den *captator*

⁴⁵ Cic. *S. Rosc.* 47 (lateinischer Text und deutsche Übersetzung nach Fuhrmann 1997).

⁴⁶ Lutterer 2004, 25.

⁴⁷ Vgl. Becker-Mohr 2012, 3-5. Becker-Mohr 2012, 39-40 plädieren für eine exakte etymologische Begriffsbestimmung von Alterität und Alienität, denn beide Begriffe und die damit in Zusammenhang stehenden Konzepte bezeichnen jeweils einen Gegenpart und für beide lassen sich Antonyme auf einer identitätslogischen, epistemischen oder kognitiven Ebene finden. Während *alter* eine Zugehörigkeit zu seinem Gegenpart suggeriert, liegt eine derartige Verbindung beim *alius* nicht vor.

⁴⁸ Vgl. Becker-Mohr 2012, 39-40. Nach Lauer 1999, 46 ist Alienität als eine Subkategorie von Alterität zu verstehen.

zutritt, der die Reglements der *amicitia* mit seinem eigennützigen Verhalten verletzt.

Identitäten konstituieren sich also im Rahmen soziokultureller Praxen und somit auch in einer *amicitia*. Ciceros große Abhandlung über die Freundschaft *Laelius de amicitia* ist trotz seiner starken philosophischen Prägung – gerade auch durch seine Anlehnung an Platon und Aristoteles – nicht nur theoretische Abstraktion eines amikalen Ideals, sondern vielmehr ein Ratgeber für eine praktikable Freundschaft⁴⁹. Eine solche Freundschaft kann daran erkannt werden, dass Gaben und Dienstleistungen in einem reziproken Austauschverhältnis zwischen den Partnern der amikalen Dyade erbracht werden. Für Cicero ist *amicitia* also nicht nur Zuneigung, sondern ebenso Nutzen, was er jedoch auch anmahnt⁵⁰. Wie bereits erwähnt, erachtet Cicero die Tugend als grundlegend für wahre Freundschaft, gleichwohl erhebt er *amicitia* selbst zu einer *virtus*⁵¹. Eine aufrechte Freundschaft, die auch *utilitas* beherbergen kann, wenn denn die Geisteshaltung stimmt, ist gekennzeichnet durch einen loyalen, höflichen und aufrichtigen Umgang, durch gegenseitige Treue und Unterstützung, durch Gemeinsamkeit und gegenseitige Teilhabe sowie durch eine umfassende Gleichheit der beteiligten Partner⁵². Eine grundsätzlich wohlmeinende Gesinnung und ein Interesse am Anderen kennzeichnen also eine *vera amicitia*, wobei in diesem Kontext *officia* und *benevolentia* erbracht werden, ohne dass sie Kritik erfahren. Die *utilitas* in einer Freundschaft wird erst dann missbilligt, wenn der eine *amicus* dem anderen nicht mehr wohlgesonnen erscheint, wenn der eigene Vorteil überwiegt. Dann wandelt sich der *amicus* zum *captator*.

Aus der rekursiven Beobachtung von Identität, Alterität und Alienität heraus ergibt sich ein Level der Normativität, wobei Normen nicht identisch sind mit Ethik. Soziale Normen sind in jeder Interaktion von Menschen anzutreffen und sie sind wichtig für Identitäten bzw. die Bestimmung des Selbst. In diesem Zusammenhang sind zwei Kennzeichen von sozialen Normen wichtig: Einerseits die Verhaltensregelmäßigkeit und andererseits der Vollzug von Sanktionen. Das Eigene, das Selbst wird als

⁴⁹ Vgl. *Lael.* 18; Narducci 1989, 84-94; de Franchis 2008, 43-62; Ganter 2015, 63-68.

⁵⁰ Vgl. *Lael.* 22; 26; 31; 51; *inv.* 2, 166-167; *fin.* 1, 82; *comm. pet.* 26; Burton 2011, 50; Rollinger 2014, 55.

⁵¹ Vgl. *Lael.* 20; 27; 104; Rollinger 2014, 57-66.

⁵² Vgl. *Lael.* 21-22; 27; 40; 45-48; 56-61; 65-66; 74; 90; *off.* 1, 51; Rollinger 2014, 81.

normal postuliert, auf diese Weise überhöht und als konsistent in der Zeit erachtet⁵³.

Die individuelle Identität steht in Zusammenhang und im Wechselverhältnis zu einer kollektiven Identität: «Explizit oder implizit referiert die im Text erdichtete Wahrheit bzw. Wahrscheinlichkeit stets auf eine übergeordnete Bezugsgröße: Auf eine als solche wahrgenommene Wirklichkeit und damit auf historische oder kulturelle Verhältnisse, auf gesellschaftliche, politische und kulturelle Zustände und Entwicklungen»⁵⁴. Der Autor ist also nicht völlig losgelöst vom Kontext seiner kulturellen Umgebung, sondern meist ist dies das Substrat seines Schaffens. Wenn Cicero in den *Paradoxa Stoicorum* den *captator* einführt, dann geschieht das in erster Linie nicht, um auf das Phänomen der Erbschleicherei aufmerksam zu machen, sondern um durch diese literarische Figur einen Gegenpart zu kreieren, einen anti-*amicus*, der dem eigenen *exemplum* und dem im *self-fashioning* geschaffenen Selbstbild gegenübersteht. Auf diese Weise wird auch der ideale *amicus* Cicero, der auf das engste mit der *res publica* verbunden sein will, zu einer literarischen Figur. Sowohl für den idealen *amicus* als auch für den dystopischen *captator* als literarische Figuren gilt, dass sie analog zu einem an «der Wirklichkeit entsprechend entworfenen und imaginierten Anderen [konzipiert und] einer sozialen Gemeinschaft zugeordnet [werden], in der sie sich entweder bereits sozialisiert haben oder sich noch bzw. neu situieren müssen, oder aber der sie konflikthaft [...] gegenüberstehen»⁵⁵.

Ferner kann Ciceros Schreiben als «Auseinandersetzung mit der eigenen durch das Verlassen der Heimat in Frage gestellten [...] Zugehörigkeit sowie ein Weg der Selbstsuche und Identitätsfindung verstanden werden»⁵⁶. Das Gefühl der Heimatlosigkeit bezieht sich dabei nicht ausschließlich auf Ciceros Zeit im Exil, also auf eine räumliche und tatsächliche Heimatlosigkeit, sondern auch auf die Zeit nach seiner Rückkehr während der sich immer mehr verstetigenden Diktatur Caesars und des ersten Triumvirats. Er ist zwar körperlich anwesend, doch bleibt die Empfindung einer Nicht-Zugehörigkeit, denn es herrschen sitten- und gesetzlose Zustände⁵⁷. Trotz seiner Rückkehr aus dem Exil fühlte er sich weiterhin als Heimatloser. In *De re publica* macht Ciceros deutlich, dass

⁵³ Vgl. Lutterer 2004, 32.

⁵⁴ Herrmann 2004, 84.

⁵⁵ Herrmann 2004, 84-85.

⁵⁶ Herrmann 2004, 84.

⁵⁷ Vgl. *par.* 27.

es keine *res publica* gebe, wenn ihr ein ungerechter Tyrann und seine Anhängerschaft vorstehen würden, denn die *res publica* ist für Cicero *res populi*, aber der *populus* selbst ist, falls ungerecht, kein *populus* mehr, und wenn es keinen *populus* mehr gibt, gibt es auch keine Republik mehr, die doch eine *res populi* sein sollte⁵⁸. Nach der stoischen Lehre – wie Cicero sie u.a. in den *Paradoxa Stoicorum* darlegt – gelten alle weisen Männer auch als Bürger, Narren jedoch als Verbannte, denn sie sind Einzelgänger, die ein Leben führen, das sich nicht am Gemeinwohl orientiert, sondern das der Befriedigung ihrer Bedürfnisse, ihrer Gier unterworfen ist⁵⁹. Sie sind *captatores*.

Bibliographie

- Becker-Mohr 2012: A. Becker, J. Mohr, *Alterität, Geschichte und Perspektiven eines Konzepts, Eine Einleitung*, in A. Becker, J. Mohr (Hrsg.), *Alterität als Leitkonzept für historisches Interpretieren*, Deutsche Literatur, Studien und Quellen 8, Berlin 2012, S. 1-58.
- Bowman 1972: P. Bowman, *The Treatment of the Stoic Paradoxes by Cicero, Horace, and Persius*, Chapel Hill 1972.
- Bringmann 1971: K. Bringmann, *Untersuchungen zum späten Cicero*, Göttingen 1971.
- Brunt 1965: P. A. Brunt, *Amicitia in the Late Roman Republic*, «PCPhS» 191, 1965, S. 1-20.
- Burton 2007: P. J. Burton, *Genre and Fact in the Preface to Cicero's De Amicitia*, «Antichthon» 41, 2007, S. 13-32.
- Burton 2011: P. J. Burton, *Friendship and Empire, Roman Diplomacy and Imperialism in the Middle Republic (353-146 BC)*, Cambridge 2011.
- Cecco-Mansilla 2009: E. E. Cecco, A. M. Mansilla, *Una profesión insólita y lucrativa: la captatio testamenti*, «REC» 36, 2009, S. 97-139.
- Champlin 1991: E. Champlin, *Final Judgements, Duty and Emotions in Roman Wills 200 B.C.–A.D. 250*, Berkeley-Los Angeles 1991.
- Colish 1985: M. L. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages I. Stoicism in Classical Latin Literature*, Leiden 1985.
- Damon 1995: C. Damon, *Greek parasites and Roman patronage*, «HSPH» 97, 1995, S. 181-195.

⁵⁸ Vgl. *re p.* 3, 58; *fam.* 6, 15; *Att.* 14, 1; *Phil.* 2, 28; 2, 30; *Q.fr.* 3, 5, 4; *Aug. civ.* 2, 21.

⁵⁹ Vgl. *fam.* 7, 3, 3; 9, 16, 6; 15, 18, 1.

- Damon 1997: C. Damon, *The Mask of the Parasite, A Pathology of Roman Patronage*, Ann Arbor 1997.
- de Franchis 2008: M. de Franchis, *Pratiques romaines de l'amitié*, in P. Galand-Hallyn u. a. (éds.), *La société des amis à Rome et dans la littérature médiévale et humaniste*, Turnhout 2008, S. 32-62.
- de Luce 2009: J. de Luce, *Teaching Cicero's Laelius de amicitia*, «CW» 103, 2009, S. 71-99.
- Derrida 1994: J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris 1994.
- Englert 1990: W. Englert, *Bringing Philosophy to the Light: Cicero's Paradoxa Stoicorum*, «Apeiron» 23, 1990, S. 117-142.
- Faltner 1999: M. Faltner (Hrsg.), *M. Tullius Cicero, Cato der Ältere über das Alter, Laelius über die Freundschaft*, Düsseldorf 1999³.
- Friedländer 1862: L. Friedländer, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von Augustus bis zum Ausgang der Antonine I.*, Leipzig 1862.
- Fürst 1997: A. Fürst, *Freundschaft als Tugend, Über den Verlust der Wirklichkeit im antiken Freundschaftsbegriff*, «Gymnasium» 104, 1997, S. 413-433.
- Fuhrmann 1997: M. Fuhrmann, *Cicero, Die Prozessreden*, Düsseldorf/Zürich 1997.
- Ganter 2015: A. Ganter, *Was die römische Welt zusammenhält: Patron-Klient-Verhältnisse zwischen Cicero und Cyprian*, Berlin 2015.
- Gotter 1996: U. Gotter, *Cicero und die Freundschaft, Die Konstruktion sozialer Normen zwischen römischer Politik und griechischer Philosophie*, in H.-J. Gehrke, A. Möller (Hrsg.), *Vergangenheit und Lebenswelt, Soziale Kommunikation, Traditionsbildung und historisches Bewußtsein*, Tübingen 1996, S. 339-360.
- Greenblatt 1980: S. Greenblatt, *Renaissance self-fashioning. From More to Shakespeare*, Chicago 1980.
- Griffin 1989: M. Griffin, *Philosophy, Politics, and Politicians at Rome*, in M. Griffin, J. Barnes (eds.), *Philosophia togata I, Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford 1989, S. 1-37.
- Grimal 1986: P. Grimal, *Cicéron*, Paris 1986.
- Hartmann 2012: E. Hartmann, *Femmes riches et captateurs d'héritage à Rome durant le Haut-Empire*, «Annales» (HSS) 67, 2012, S. 605-628.
- Heldmann 1976: K. Heldmann, *Ciceros Laelius und die Grenzen der Freundschaft, Zur Interdependenz von Literatur und Politik 44/43 v. Chr.*, «Hermes» 104, 1976, S. 72-103.
- Herrmann 2004: E. Herrmann, *Die Artikulation kollektiver Identität und Alterität im literarischen Diskurs*, in M. Fludernik, H.-J. Gehrke (Hrsg.), *Normen, Ausgrenzungen, Hybridisierungen und Acts of Identity*, Identitäten und Alteritäten 18, Würzburg 2004, S. 83-94.

- Heuberger 1999: V. Heuberger, A. Suppan, E. Vyslonzil (Hrsg.), *Das Bild vom Anderen, Identitäten, Mentalitäten, Mythen und Stereotypen in multiethnischen Regionen Europas*, Frankfurt 1999².
- Kasten 1989: H. Kasten (Hrsg.), *M. Tullius Cicero, Atticus-Briefe*, München-Zürich 1989⁴.
- Köstner 2017: E. Köstner, *Gleichrangigkeit in der Unterordnung? Das Changieren von amicitia und morum similitudo zwischen Privatheit und Öffentlichkeit in einer epistolaren Utopie des jüngeren Plinius* (epist. 7, 20), «Gymnasium» 124, 2017, S. 111-129.
- Köstner 2018: E. Köstner, *Ein gefundenes Fressen: Aufforderung zur Anthropophagie in fiktiven römischen Testamenten als Chiffre einer dystopischen Gesellschaft?*, «Historia» 67, 2018.
- Konstan 2010: D. Konstan, *Are Fellow Citizens Friends? Aristotle versus Cicero on Philia, Amicitia, and social Solidarity*, in R. M. Rosen, I. Sluiter (eds.), *Valuing Others in Classical Antiquity*, Leiden-Boston 2010, S. 233-248.
- Kumaniecki 1957: K. Kumaniecki, *Ciceros Paradoxa Stoicorum und die römische Wirklichkeit*, «Philologus» 101, 1957, S. 113-134.
- Lauer 1999: R. Lauer, *Das Bild vom Anderen*, in Heuberger 1999, S. 45-54.
- Lee 1953: A. G. Lee, *M. Tullii Ciceronis Paradoxa Stoicorum*, London 1953.
- Lutterer 2004: W. Lutterer, *Identitäten, Alteritäten – Normativitäten? Zur möglichen Bedeutung von Normativität für Selbst- und Fremdbilder*, in M. Fludernik, H.-J. Gehrke (Hrsg.), *Normen, Ausgrenzungen, Hybridisierungen und Acts of Identity*, Würzburg 2004, S. 23-43.
- Mansbach 1980: A. R. Mansbach, *Captatio: Myth and Reality*, Diss., Ann Arbor 1982.
- Michel 1968: A. Michel, *Cicéron et les paradoxes stoiciens*, «AAntHung» 16, 1968, S. 223-232.
- Miller 2015: P. A. Miller, *Cicero reads Derrida reading Cicero, A politics and a friendship to come*, in W. H. F. Altman (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Cicero*, Leiden-Boston 2015, S. 175-197.
- Molager 1971: J. Molager, *Cicero, Les paradoxes de Stoiciens*, Paris 1971.
- Montaigne 2007: M. de Montaigne, *Von der Freundschaft*, München 2007⁵.
- Narducci 1989: E. Narducci, *Modelli etici e società. Un'idea di Cicerone*, Pisa 1989.
- Nickel 2004: R. Nickel, *M. Tullius Cicero, De Legibus, Paradoxa Stoicorum – Über die Gesetze, Stoische Paradoxien*, Düsseldorf-Zürich 2004³.
- Nüßlein 1998: T. Nüßlein, *M. Tullius Cicero, Über die Auffindung des Stoffes – De inventione*, Düsseldorf-Zürich 1998.
- Peterson 1920: T. Peterson, *Cicero: A Biography*, Berkeley 1920.
- Philippson 1939: R. Philippson, *M. Tullius Cicero*, in RE 7 A 1, 1939, Sp. 1122-1123.

- Powell 2006: J. G. F. Powell (ed.), *M. Tulli Ciceronis De re publica, De legibus, Cato maior de senectute, Laelius de amicitia*, Oxford 2006.
- Rawson 1983: E. Rawson, *Cicero: A Portrait*, Ithaca 1983.
- Rollinger 2014: C. Rollinger, *Amicitia sanctissime colenda. Freundschaft und soziale Netzwerke in der Späten Republik*, Heidelberg 2014.
- Ronnick 1991: M. V. Ronnick, *Cicero's Paradoxa Stoicorum*, Frankfurt-Bern-New York-Paris 1991.
- Roth 1999: K. Roth, *Bilder in den Köpfen, Stereotypen, Mythen und Identitäten aus ethnologischer Sicht*, in Heuberger 1999, S. 21-43.
- Schmid 1951: D. Schmid, *Der Erbschleicher in der antiken Satire*, Tübingen 1951.
- Shackleton Bailey 1971: D. R. Shackleton Bailey, *Cicero*, London 1971.
- Steinmetz 1989: P. Steinmetz, *Beobachtungen zu Ciceros philosophischem Standpunkt*, in W. W. Fortenbaugh, P. Steinmetz (eds.), *Cicero's Knowledge of the Peripatos*, New Brunswick-London 1989, S. 1-22.
- Tracy 1980: V. A. Tracy, *Aut Captantur aut Captant*, «Latomus» 39, 1980, S. 399-402.
- Verboven 2002: K. Verboven, *The Economy of Friends. Economic Aspects of Amicitia and Patronage in the Late Republic*, Brüssel 2002.
- Verboven 2011: K. Verboven, *Friendship among the Romans*, in M. Peachin (ed.), *The Oxford Handbook of Social Relations in the Roman World*, Oxford 2011, S. 404-421.
- Wallach 1990: B. P. Wallach, *Rhetoric and Paradox: Cicero's Paradoxa Stoicorum IV*, «Hermes» 118, 1990, S. 171-183.
- Webb 1985: M. O. Webb, *Cicero's Paradoxa Stoicorum: A New Translation with Philosophical Commentary*, Texas Tech University 1985.
- Williams 2012: C. A. Williams, *Reading Roman Friendship*, Cambridge 2012.