

# Lebenskunst als Gottesdienst. Epiktets Theologie und ihr Verhältnis zum Neuen Testament

*Samuel Vollenweider*

Bereits eine schlichte Lektüre der Texte Epiktets rückt diesen mehr als jeden anderen kaiserzeitlichen Philosophen in die Nähe zur urchristlichen Literatur. Dies beginnt mit seiner *Sprache*. Arrian, literarisch selber ein Attizist, hat das Koinegriechisch der von ihm redigierten Lehrvorträge Epiktets getreulich bewahrt. Zumal der Diatribenstil lässt sich in bestimmten Partien der Paulusbriefe wiedererkennen.<sup>1</sup> Weiterhin repräsentiert Epiktet geradezu paradigmatisch die hellenistisch-kaiserzeitliche *Popularphilosophie*, die sich durch ihr besonderes Interesse an einer lebensweltlich handhabbaren Ethik auszeichnet und damit dasselbe Terrain bearbeitet, das auch die Ausbreitung der urchristlichen Religion begünstigt hat. Epiktet bietet eine besonders glaubwürdige und authentische Verkörperung der Philosophie als existentiell realisierter Lebenskunst. Brückenschläge zum Christentum erlaubt sodann der spezifische Typ der hellenistischen *Religiosität*, die zumal bei Epiktet ein streckenweise theistisches Profil vor dem Hintergrund des allgemein-stoischen Pantheismus annimmt. Das Feld der Religion, ihrer Riten, Mythen und Themen, hat seinerseits das besondere Interesse kaiserzeitlicher Philosophen gefunden.<sup>2</sup> Schließlich markiert der Stoiker durch seine Herkunft aus dem Sklavenstand ein soziales Niveau, das sich von den eher elitären Szenen der meisten Philosophenschulen erkennbar unterscheidet und sich wiederum mit dem sozialen Status urchristlicher Lehrer vergleichen lässt. Allerdings gilt dies nur für seine Person; sein Schulbetrieb in Nikopolis scheint sich deutlich an Angehörige der Oberschicht gerichtet zu haben.

Die Frage nach dem Verhältnis Epiktets zum Neuen Testament wurde im 20. Jahrhundert meist aufgrund bestimmter Konzeptualisierungen der neutestamentlichen Theologie und Religion einerseits und der philosophischen Theoriebildung und Psychagogik andererseits aufgeworfen. Wir

---

<sup>1</sup> Zum Problembereich der „Diatriben“ s.o. SCHMELLER, Einleitung, S. 17f.; Ders. 2013.

<sup>2</sup> Vgl. dazu R. HIRSCH-LUIPOLD, „Die religiös-philosophische Literatur der frühen Kaiserzeit und das Neue Testament“, in: R. HIRSCH-LUIPOLD u.a. (Hrsg.), *Religiöse Philosophie und philosophische Religion der frühen Kaiserzeit. Literaturgeschichtliche Perspektiven*. STAC 51 (Tübingen 2009) 117–146; J. C. THOM, „Popular Philosophy in the Hellenistic-Roman World“, *Early Christianity* 3 (2012) 279–295.

werden diese Kontrastmodelle prüfen, stellen ihnen aber einen *rezeptionsgeschichtlichen Zugang* voran, der auf die vorfindliche Wirkungsgeschichte Epiktets im antiken Christentum fokussiert und damit ein bedeutendes Gegengewicht zu den modernen Systemkonstruktionen darstellt. Die Orientierung an der faktischen Rezeptionsgeschichte unseres Philosophen illustriert augenfällig, wie die Verhältnisbestimmungen von Christentum und Stoa bzw. von Theologie und Philosophie ihrerseits erheblichen historischen Wandlungen unterliegen.

Erst in einem nächsten Schritt wenden wir uns *neuzeitlichen* Versuchen zu, die komplexen Wechselwirkungen zwischen Antike und Christentum zu beschreiben. Sie verbinden sich nicht zufällig mit grundlegenden *hermeneutischen* Fragen, insbesondere nach der Relation von Philosophie und Religion oder nach derjenigen von Kultur und Evangelium. Wir beschäftigen uns sodann exemplarisch mit der *theologischen Partie*, die unsere Diatribe über die Freiheit enthält, und fragen dabei nach Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen epiktetischer Philosophie und urchristlicher Theologie. Ein spezieller Blick gilt einem Vergleich zwischen Epiktet und Paulus. Schließlich fragt der letzte Teil nach der *persönlichen Religion* von Epiktet. In einem Anhang wird die Verwertung Epiktets im „Neuen Wettstein“, einer umfassenden Quellentextsammlung zum antiken Hintergrund des Neuen Testaments, dokumentiert.

## 1. Paulus statt Sokrates. Antike christliche Relektüren der Texte Epiktets

Man nimmt durchaus überrascht davon Kenntnis, dass Epiktets Werk in der christlichen Antike zunächst wenig explizite Wirkungen gezeitigt hat.<sup>3</sup> Die anerkennende Äußerung von Origenes, wonach Epiktets Texte auch auf einfache Leute einen positiven Effekt ausübten, bleibt die Ausnahme.<sup>4</sup> Umso interessanter nimmt sich die Rezeption des „ethischen Handbüchleins“ Epiktets, des *Encheiridion*, aus: *Epiktets Text mutiert hier zu einem christlichen Text*; der Name unseres Philosophen geht dabei spurlos unter! Diese Relektüre Epiktets, die zugleich als Usurpation anzusprechen ist, fächert sich auf in drei griechische Fassungen, die allesamt in die Zeit des

<sup>3</sup> Zur Wirkungsgeschichte vgl. bes. das in SPANNEUT 1962 präsentierte Material: 616–628 (nichtchristliche Rezeption); 628–678 (christliche Rezeption). Vgl. ferner das summarische Urteil von SPANNEUT 2007, 19f.: „Épictète semble avoir été reçu très tôt dans le monde chrétien“; „la pénétration d’Épictète dans le monde chrétien, par citation ou allusion, est, dans l’ensemble, assez modeste“.

<sup>4</sup> Orig., *C. Cels.* VI 2 (= Test. 26 SCHENKL): „Man kann jedenfalls wahrnehmen, dass sich Platon nur in den Händen von Leuten findet, die als Gelehrte gelten, während Epiktet auch von gewöhnlichen Leuten bewundert wird, die in sich den Drang fühlen, gefördert zu werden, und den günstigen Einfluss bemerken, den seine Lehren ausüben.“

Übergangs von der Spätantike in die frühbyzantinische Epoche gehören und auf Adressaten im *monastischen* Umfeld zielen.<sup>5</sup> Sie zeigen einerseits, wie nichtchristliche philosophische Texte in erheblichem Umfang an die eigene – hier vor allem monastische – Tradition vermittelt werden können. Andererseits werden bestimmte Bruchlinien erkennbar, wo die christliche Rezeption auf je eigenen Wegen die paganen Überlieferungen und Implikationen zu umschiffen oder zu bewältigen versucht.

### 1.1. Gottesmann und Engel statt Diogenes und Herakles: Die *Encheiridion*-Version von Ps.-Neilos

Der ursprüngliche Text des *Encheiridion* wird in dieser unter dem Namen des Mönchvaters Neilos von Ankyra (um 400) firmierenden Fassung auf weite Strecken hin bewahrt. Es kommt aber zu einigen charakteristischen Variationen.<sup>6</sup>

1. Epiktet spricht in seinem Vergleich des Lebens mit einem Gastmahl, wo es bestimmte Tischregeln zu beachten gibt (vgl. Lk 14,7–14), nicht nur vom kontrollierten Warten auf das einem Zukommende, sondern auch von der gelegentlich noch besseren Option des Verzichts (*Ench.* 15). Wer sich so verhält, wird „nicht nur ein Tischgenosse der Götter sein, sondern auch an ihrer Macht teilhaben. Denn so taten es Diogenes, Herakles und ähnliche Männer, und darum waren sie mit Recht göttlich und wurden mit Recht göttlich genannt.“ Die christliche Version (21 fin.) spricht demgegenüber davon, man werde „nicht nur ein Gottesmann sein, sondern sogar wie ein Engel (τότε οὐ μόνον ἄνθρωπος ἔση θεοῦ, ἀλλὰ καὶ ὡς ἄγγελος)“. Die Terminologie ist biblisch bzw. christlich variiert;<sup>7</sup> der Verweis auf die göttlichen Männer fehlt ganz.

2. Bestimmte Praktiken und Verhaltensregeln werden ausgeblendet, da sie nicht dem christlichen Ethos entsprechen: So fehlen die Abschnitte zur Mantik, zur Sexualität oder zu den öffentlichen Spielen.<sup>8</sup>

3. Interessant sind insbesondere die Umformungen in der Schlusspassage. Die Sätze über Sokrates (*Ench.* 51,3) fehlen (Neilos 71a/71b), ebenso die eher technische Belehrung über die Dreiteilung der Philosophie (*Ench.* 52 – Neilos 71a/71b). Instruktiv ist vor allem das Fehlen der den gesamten Traktat summierenden, aus Zitaten bestehenden Kernsätze (*Ench.* 53,1–3 – Neilos 71b). Eliminiert wird sowohl der Vers des Kleantes, der von Zeus

<sup>5</sup> Die Texte mit Einleitungen bietet BOTER 1999. Zur zeitlichen Ansetzung vgl. 157. 206. 260 Anm. 2.

<sup>6</sup> Vgl. die Zusammenstellung von BOTER 1999, 158–160.

<sup>7</sup> Der ἄνθρωπος θεοῦ ist Standardausdruck der LXX für den „Gottesmann“ (Mose; Propheten). Für „wie ein Engel“ vgl. z.B. Mk 12,25 par.; Apg 6,15; ActPaulThekl 3; von Christus EpApost 14; AscJes 9,30.

<sup>8</sup> Mantik: *Ench.* 32 – Neilos 38c/39; Sexualität: *Ench.* 33,8 – Neilos 45/46; *Ench.* 41 – Neilos 60; Spiele: *Ench.* 33,10 – verkürzt und verboten bei Neilos 47.

und dem personifizierten Schicksal spricht (SVF I 527; vgl. II 975), wie der Vers des Euripides mit dem Wissen um „das Göttliche“ (τὰ θεῖα). Das letzte Sokrateswort wird verkürzt in den Mund derer gelegt, die Paulus imitieren (Ench. 53,4): Aus der sokratisch-epiktetischen Affirmation „Anytos und Meletos können mich zwar töten, aber schaden können sie mir nicht“ wird in der christlichen Version das Folgende:

„Auch Paulus lebte auf diese Weise, indem er auf sich selber achtete und auf nichts anderes als den Logos achtete. Du, auch wenn du noch nicht Paulus bist, solltest leben, als wolltest du Paulus sein: ‚Man kann mich zwar töten, mir aber nicht schaden.‘“<sup>9</sup>

In unserer Version fehlen weitgehend die Namen von griechischen Philosophen und mythologischen Figuren. Die Ausführung über die Frömmigkeit (Ench. 31) bleibt erhalten, aber es wird konsequent vom Plural „Götter“ auf „Gott“ umgestellt.

Es wird deutlich, wie mindestens zwei fundamentale Referenzgrößen ersetzt werden: Für Sokrates und andere Klassiker rückt Paulus ein; polytheistische Aussagen werden monotheistisch umgeschrieben. Auffällig ist aber auch das Fehlen von Bezügen auf die Bibel. Manches bleibt stehen, was moderne Leser als wenig christlich empfinden mögen.<sup>10</sup>

## 1.2. Der eine Gott statt der vielen Götter: Die Version des *Vaticanus Gr. 2231 (Vat.)*

Diese Version des *Encheiridion* bleibt dem Ursprungstext am nächsten;<sup>11</sup> manches bleibt stehen, was bei Ps.-Neilos ausgelassen wird. Anders steht es natürlich um die obligatorische Ersetzung polytheistischer durch monotheistische Terminologie (z.B. Ench. 31 – Vat. 37) und paganer Autoritäten durch christliche.<sup>12</sup> Wir berücksichtigen lediglich den Schlussteil (Ench. 53 – Vat. 73): Im Gebet des Kleantes wird anstelle von Zeus und Schicksal Gott angerufen:

<sup>9</sup> Die Äußerung zu Paulus variiert die epiktetische über Sokrates (Ench. 51,3: „Du aber, auch wenn du noch kein Sokrates bist, solltest so leben, als ob du Sokrates sein wolltest“), die zwischen 71a und b weggelassen wird.

<sup>10</sup> Das summierende Urteil von BOTER 1999, 160, ist zu normativ orientiert: „All in all we may conclude that the attempt to adapt Ench. to orthodox Christian purposes can be regarded as a failure“; ähnlich auch SPANNEUT 1962, 664 („bisweilen überrascht uns seine Duldsamkeit gegenüber dem Text. Er hat den Bann aufrechterhalten, mit welchem die Stoiker das Mitleid belegen“).

<sup>11</sup> BOTER 1999, 259: „the text is even less consistently christianized than *Nil*, not to speak of *Par* [= *Enchiridii Paraphrasis Christiana*, S.V., dazu gleich unten]“; detailliert nachgewiesen 259–262.

<sup>12</sup> Paulus ersetzt Sokrates (Ench. 5,3 – Vat. 7,3), diverse Väter ersetzen Diogenes, Herakles, Sokrates; Salomo ersetzt Chrysipp.

„Führe mich, o Gott und (du) alles durchdringende schöpferische und bewegende Ursache, an den Ort, der mir einst von euch bestimmt wurde ...“<sup>13</sup>

Die Sätze des Euripides und des platonischen Sokrates werden bewahrt, wobei die Götter durch „Gott“ und die bei Platon namentlich genannten Sokratesgegner durch „böse Menschen“ ersetzt werden.

### 1.3. Der Heiland und der Heilige Geist anstelle von Zeus und Schicksal: Die *Enchiridii Paraphrasis Christiana* (Par.)

Diese Version unter dem handschriftlichen Titel „Unterweisungen“ (ὕπο-θηκαι), die zu Unrecht als „Paraphrase“ bezeichnet wird, ist deutlich christlicher gehalten als die beiden anderen. Vor allem finden sich hier nun auch zahlreiche Schriftbezüge, die ein grundlegend verändertes Referenzsystem signalisieren.<sup>14</sup> Wir beschränken uns auf einige wenige Hinweise.

1. Verschiedene Auslassungen oder Veränderungen decken sich mit Ps.-Neilos, so die Umstellung auf den einen Gott oder der Verzicht auf die Belehrung über die Mantik; statt vom Opfern ist vom Almosengeben die Rede.<sup>15</sup> Anders als bei Ps.-Neilos (43) fehlt die Nennung des Schwörens. Anstelle von Sokrates figurieren „Apostel und Märtyrer“ bzw. „der Apostel“.<sup>16</sup> Die Sokrates-Mimesis, die *Ench.* 51,3 empfiehlt, wird in *Par.* 69 auf Paulus übertragen (vgl. Ps.-Neilos 71b), verbunden mit dem Zitat von 2Tim 4,7. Die Adressaten sind nun nicht mehr „Philosophen“, sondern „Anachoreten“ oder „Hesychasten“ (*Ench.* 22; 46 – *Par.* 29,1; 60,1), und aus der „Philosophie“ ist ein „tugendvoller Lebenswandel“ geworden (*Ench.* 22 – *Par.* 29,1).

2. Charakteristisch ist wiederum die Umformung des Schlussteils (*Ench.* 53 – *Par.* 70–71), wo die Hinweise auf antik-pagane Klassikertexte unkenntlich gemacht werden: Das epiktetische generelle „Bereithalten“ wird spezifiziert im Blick auf widrige Umstände („Peristasen“) und Versuchungen. Das Gebet des Kleanthes (*SVF* I 527) lautet nun so:

„Führe uns, o Heiland, du und der Heilige Geist, wo und wie es (euch) recht ist ...“ (*Par.* 70,1f.).

Der euripideische Vers wird elegant transformiert und mit dem ersten Platonzitat verschränkt:

„Wer aber freiwillig und gehorsam Gott folgt, gilt bei uns als weise und bei Gott als befreundet. Wir beten aber darum, dass uns das, was mit Gott befreundet ist, zuteilwerde“

<sup>13</sup> Diese Redefinition des Schicksals ist nicht speziell christlich, sie stammt vielmehr aus dem Encheiridion-Kommentar des Neuplatonikers Simplicios (6. Jh.), 71,11–13 (p. 452 H.; vgl. dens. in *Aristot. phys.* 4,13 [CAG 9, 755:5]).

<sup>14</sup> Detaillierte Nachweise bei BOTER 1999, 206–211.

<sup>15</sup> Mantik: *Ench.* 32 – *Par.* 38, wo dafür mit Bezug auf Mt 6,7f.10 vom Gebet gehandelt wird! – Opfer: *Ench.* 31,5 – *Par.* 37.

<sup>16</sup> *Ench.* 5 – *Par.* 7,2; 60,3 (sc. Paulus).

(70,3f.: ὅστις δὲ ἐκῶν εὐπειθῶς ἔπεται θεῷ, σοφὸς παρ' ἡμῖν καὶ θεῷ δὲ προσφιλῆς· ὁ γὰρ τῷ θεῷ φίλον, τοῦτο ἡμῖν γενέσθαι εὐχόμεθα).

Das zweite Platonzitat über diejenigen, die wohl töten, nicht aber schaden können, wird um einige Peristasen erweitert und gipfelt im Jesuswort Mt 10,28a: „Fürchtet euch nicht vor denen, die den Körper töten, die Seele aber nicht töten können.“

Diese dritte christliche Relektüre des *Encheiridion* geht in einigen Punkten erheblich weiter als die anderen beiden.<sup>17</sup> Dies ändert aber nichts daran, dass der größte Teil des Handbüchleins unter gelegentlichen Adaptationen übernommen wird.

An dieser Stelle weisen wir auf die besonders interessante griechische Kommentierung dieser Paraphrasis hin, die in frühbyzantinischer Zeit entstanden ist.<sup>18</sup> Der anonyme und leider sehr unvollständige Kommentar orientiert sich konsequent am Modell einer „christlichen Philosophie“ (*Praef.* 1; 8). Die Bibel spielt freilich keine formative Rolle. Am stärksten sind die biblischen Bezugnahmen in der Exegese des Gleichnisses vom Steuermann (*Ench.* 7), das in allen drei Versionen ziemlich wortgetreu wiedergegeben wird (Ps.-Neilos 12a/b; *Vat.* 10; *Par.* 10).<sup>19</sup> Die Schifffahrt hat zum Ziel die „allein wahre Heimat“, wo „mit Christus Herkunft und Genossen und das Gemeinwesen der Heiligen“ zu finden sind (*Comm.* 10,6). Hier bezieht sich der Kommentator auf die Gottesstadt des Neuen Testaments.<sup>20</sup>

Wir bilanzieren unsere Exkursion in die Rezeptionsgeschichte des *Encheiridion* Epiktets mit einer schlichten Einsicht: Die Bestimmung von spezifisch Christlichem, das mit stoisch-epiktetischer Philosophie kontrastiert, unterliegt erheblichen historischen Wandlungen. Die christliche Usurpation – am deutlichsten indiziert durch das Ausblenden des ursprünglichen Autors – generiert ein neues Referenzsystem: An die Stelle der Klassiker treten die Schrift und die Väter; die vielen Götter weichen dem einen Gott; bestimmte lebensweltliche Verhältnisse werden vom christlichen Ethos korrigiert. Wir notieren speziell, dass es sich bei unseren Texten hauptsächlich um monastische Relektüren Epiktets handelt,

<sup>17</sup> BOTER 1999, 206: „The author of *Par* shows much more intellectual independence, theological acumen and philosophical insight than his two Christian colleagues“; SPANNEUT 2007, 25: diese Instruktionen christianisieren den Text „en profondeur, plus que les deux autres adaptateurs, avec une note personnelle plus affirmée“.

<sup>18</sup> Ausgabe: SPANNEUT Paris 2007.

<sup>19</sup> *Par.* und *Vat.* fügen dem Epiktet-Text eine Schlusspartie hinzu, die das Bild der gefeselten Schafe im Gleichnis auf den Greis appliziert. Für uns wichtiger ist die nur von *Par.* gebotene Variation dessen, was der Weise zu „lassen“ hat: statt von dem „Frauchen“ und dem Kind bei Epiktet ist hier die Rede von „Brüdern oder Freunden oder Verwandten oder dem Haus“ (10,4) – wahrscheinlich ein Reflex des Nachfolgeworts Mk 10,29; Mt 19,29; Lk 18,29.

<sup>20</sup> Phil 3,20; Eph 2,19 und Hebr 11,14–16 (vgl. 12,22–24).

die den Weisen und Philosophen aktualisierend auf den Mönch, speziell den Anachoreten, beziehen. Die Nähe Epiktets zu kynischem Traditionsgut dürfte die monastische Rezeption noch befördert haben, spannen sich doch einige Brücken von der Askese der Kyniker zum östlichen Mönchtum.

## 2. Der neuzeitliche Epiktet: Nachbar oder Antipode des Christentums?

Unter Absehung von späteren byzantinischen sowie humanistischen und frühneuzeitlichen Rezeptionsspuren springen wir aus der späten Antike direkt in die Moderne. Zur Bestimmung des Verhältnisses von Epiktet und Neuem Testament bieten sich zwei verschiedene Modelle an, die untereinander auch in Wechselwirkung treten können: *Dependenzmodell* und *komparatistisches Modell*. Unser Interesse gilt zunächst dem ersteren, das sich primär mit einem möglichen Einfluss des Frühchristentums auf den hauptsächlich zu Beginn des 2. Jahrhunderts lehrenden Philosophen beschäftigt.

Für jede mögliche Modellbildung ist festzuhalten: Epiktet hat Kenntnis von den Christen: In seinem Lehrgespräch über die Furchtlosigkeit (*Diss.* IV 7,5–6) reiht er die „Galiläer“ unter diejenigen ein, die aufgrund von Wahnsinn, Geistesstörung und Gewohnheit zu einer Furchtlosigkeit finden, die wir heutzutage etwa mit Selbstmordattentätern verbinden. Die christliche Demonstration der Todesverachtung im Amphitheater tadelt auch Marc Aurel (XI 3,2).<sup>21</sup>

### 2.1. Epiktet reagiert auf das Christentum: Das Dependenzmodell

Dieses Modell geht davon aus, dass sich bestimmte Züge in Epiktets Philosophie christlichem Einfluss verdanken, sei es im Modus der Übernahme oder aber der Antireaktion. Exemplarisch für diese heute weitgehend überholte Verhältnisbestimmung steht die Rektoratsrede von Theodor Zahn aus dem Jahr 1894.<sup>22</sup> Der konservative Theologe stellt nicht nur erhebliche Widersprüche im Denken Epiktets fest,<sup>23</sup> sondern rechnet auch mit einem markanten Einfluss christlicher Gedanken, etwa beim Eid, bei

<sup>21</sup> Kaum als Reflex auf das Christentum kommen Epiktets Bemerkungen zur „Taufe“ in *Diss.* II 9,20f. in Betracht: Sie nehmen eher Bezug auf jüdische als auf christliche Täufergruppen; vgl. LONG 2002, 17. 110 Anm. 9.

<sup>22</sup> Nicht zugänglich ist mir das ebenso hier zu klassifizierende Werk des Holländers K. KUIPER, *Epictetus en de Christelijke Moraal* (Amsterdam 1906), das bei BONHÖFFER 1911 eingehend besprochen wird. Kuiper zufolge reagiert Epiktet polemisch auf die christlichen Texte und Theologien; dieser wird also zu einem frühen *auctor adversus Christianos*.

<sup>23</sup> ZAHN 1895, 18f; 23–26.

der Gotteskindschaft, bei Herakles als Heiland oder beim gottgesandten apostelgleichen Kyniker.<sup>24</sup>

## 2.2. Geläuterte Religion: Bonhöffers vergleichendes Modell

Die Monographie *Epiktet und das Neue Testament* von Adolf Bonhöffer aus dem Jahr 1911 markiert das wohl definitive Ende der Dependenzmodelle. In einer detaillierten Auseinandersetzung stellt der Philologe heraus, dass es keine überzeugenden Indizien für eine Abhängigkeit Epiktets vom Neuen Testament gibt – wie auch umgekehrt keine nennenswerten stoischen Einflüsse auf das Urchristentum geltend gemacht werden können. Die bisher in Anspruch genommenen Übereinstimmungen erweisen sich teilweise als konstruiert, teilweise als Resultat von Konvergenzen, die bei näherem Zusehen doch jeweils sehr verschiedene kulturelle Kontexte zum Ausdruck bringen. Bonhöffer arbeitet – wie manche bereits vor ihm – mit einem vergleichenden Modell, das vor allem in seiner „systematischen Vergleichung Epiktets und des Neuen Testaments“ greifbar wird.<sup>25</sup>

Bonhöffer ist sich der Gefahr einer nicht angemessenen Systematisierung bewusst. Während sich die neutestamentliche Theologie erst noch entwickelt, ruht Epiktets Denken zwar „durchweg auf einem ganz genau umrissenen und ins einzelne hinein fest formulierten System, der alten orthodoxen Lehre der Stoa“,<sup>26</sup> wird aber von „seiner eigenen vom stoischen Geist durchdrungenen Persönlichkeit“ formiert und repräsentiert (340). Bonhöffer arbeitet *Analogien wie Kontraste* heraus. Zu den Gemeinsamkeiten zählen die „geläuterte Religiosität“, die Verbindung von Religion und Moral, der Idealismus und sittliche Ernst (341–354), zu den Kontrasten der Gegensatz von Vernunft und Offenbarung oder von Diesseitigkeit und Jenseitigkeit (354–357). Offenkundig wurzelt Bonhöffer in der zeitgenössischen liberalen Theologie, die im späten 19. und frühen 20. Jh. gemeinsam mit den anderen Geisteswissenschaften ein ‚kulturprotestantisches‘ Profil aufweist. Gemessen am liberal-theologischen Jesusbild bleibt für Bonhöffer der epiktetische Theismus defizitär: „Mit dem allem soll aber nun keineswegs gesagt sein, dass die Religiosität Ep.’s der neutestamentlichen vollauf ebenbürtig sei.“ Es „erreicht auch die Frömmigkeit Ep.’s, so echt sie empfunden ist, doch die Höhe der christlichen nicht.“<sup>27</sup> So weht „ein wärmerer Geist der Menschenliebe durch das Neue Testament [...] als selbst durch die Reden eines Ep.“ (382). Kritisiert wird auch die vornehmlich Eliten adressierende Stoa, die „durch ihre historische Gebundenheit an

<sup>24</sup> ZAHN 1895, 28–33. Eine vernichtende Kritik stammt von P. WENDLAND in *ThLZ* 19 (1895) 493–495: Zahn missverstehe Epiktet nicht nur häufig, sondern zeige eine „völlig unzureichende Kenntnis der kynischen und stoischen Literatur“ (495).

<sup>25</sup> BONHÖFFER 1911, 339–390.

<sup>26</sup> Diesen Nachweis lieferte BONHÖFFER bereits 1890 sowie 1894.

<sup>27</sup> BONHÖFFER 1911, 344.

die Lehrformen des aristokratischen Partikularismus gehindert war, ihre universelle Mission zu erfüllen“ (388). Umgekehrt zeigt Epiktet in manchen Lebensbereichen eine natürlichere Einstellung – dies erweisen „ein frisches und gesundes Interesse an dem Weltgeschehen und am Tun und Treiben der Menschheit“, die „Freude an den Werken der Technik und der Kunst“, die Einstellung zu Leiblichkeit und Sexualität (366f.) sowie das „positive Interesse an der Menschheit“ (377). Erstaunlich wenig gewichtet wird die „Diesseitigkeit“ Epiktets, die sich markant mit der Jenseits- und Endzeitbezogenheit des Urchristentums kontrastieren ließe.

Es ist Rudolf Bultmann, der Bonhöffers Verhältnisbestimmung einer fundamentalen Kritik unterzieht.<sup>28</sup> Mit ihm meldet sich bereits jene Generation von Neutestamentlern aus der Religionsgeschichtlichen Schule und der Dialektischen Theologie zu Wort, die mit der liberalen Theologie brechen wird.<sup>29</sup> In einer raschen Replik auf Bultmanns Kritik stellt Bonhöffer seinerseits seine Position noch einmal deutlich heraus. Gegenüber der ziemlich negativen Wahrnehmung Epiktets durch den Theologen gibt er zu bedenken, dass dessen Kritik durchaus und zu noch größeren Teilen just auch das neutestamentliche Christentum träfe.<sup>30</sup>

Bonhöffers Vergleich von Epiktet und Neuem Testament läuft auf die Konstatierung einer grundsätzlichen Verschiedenheit hinaus, die aber Gemeinsamkeiten nicht ausschließt. Auch wenn sich Urchristen und Epiktet auf Augenhöhe treffen, zeichnen sich erstere doch durch ein Mehr an genuiner Religiosität aus. Beide Typisierungen verraten deutlich ihren kulturgeschichtlichen Hintergrund zu Beginn des 20. Jahrhunderts – die Wertschätzung der ‚genialen‘ religiösen ‚Persönlichkeit‘ und des ‚sittlich‘ orientierten Weltverhältnisses.

### 2.3. Ein Zwischenhalt: Methodische Überlegungen

Der Grundansatz von Bonhöffer, von zwei im Ansatz sehr verschiedenen kulturellen Bildungen auszugehen, nämlich der stoischen Philosophie und ihrer besonderen, individuellen Brechung bei Epiktet einerseits, der urchristlichen Religion und ihrer theologischen Reflexion etwa bei Paulus

<sup>28</sup> BULTMANN 1912 (Bonhöffers Buch scheint „sowohl in der Anlage wie in der Erfassung des Problems verfehlt zu sein“, 97).

<sup>29</sup> In Bultmanns Positionsbezug gegen Bonhöffer tritt dies allerdings noch nicht deutlich hervor. So bestimmt er als „Zentralpunkt der Differenz“ zwischen Epiktet und Neuem Testament „ein ganz verschiedenes Individualitätsgefühl [...], ein ganz verschiedenes Persönlichkeitsbewusstsein“ (182; vgl. 186–190). Nicht anders als Bonhöffer steht Bultmann dem Religionsverständnis der liberalen Theologie noch nahe, vgl. seine Bemerkung über den Unterschied zum frostigen Seneca: „Epiktets Frömmigkeit verbreitet eine sonnige Heiterkeit, Wärme und Frieden um sich“ (110). Die Gegensätze werden in der späteren Darstellung „Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen“ (1949) viel schärfer gezeichnet, s. unten bei Anm. 32.

<sup>30</sup> BONHÖFFER 1912, 288f.

andererseits, hat sich als plausibel und wegweisend erwiesen. Wo immer die beiden Kulturgehalten komparatistisch auf einander bezogen werden, orientiert man sich an diesem Basismodell.<sup>31</sup> Die Umbrüche in den Geistes- und Kulturwissenschaften seit der Mitte des 20. Jahrhunderts haben freilich die Koordinaten, entlang denen das Wirklichkeitsverständnis und die Ethik der Stoiker wie der Christen rekonstruiert werden, tiefgreifend verändert. So hat sich auf der Seite der neutestamentlichen Theologie die urchristliche Eschatologie in den Vordergrund geschoben, die die Kontrastierung zur griechisch-hellenistischen Philosophie noch einmal anders konturiert.<sup>32</sup> In jüngerer Zeit hat das Interesse an einem umfassenden ‚Systemvergleich‘ deutlich abgenommen.<sup>33</sup>

<sup>31</sup> Grunddifferenzen bei gleichzeitigen Konvergenzen werden herausgearbeitet etwa bei GRETENKORD 1981, 261–305; H.-J. KLAUCK, „Dankbar leben, dankbar sterben. ΕΥΧΑΡΙΣΤΕΙΝ bei Epiktet“, in: Ders., *Gemeinde, Amt Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven* (Würzburg 1989) 373–390; Ders., *Die religiöse Umwelt des Urchristentums*, Bd. II (Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis). KStTh 9,2 (Stuttgart 1996) 85–88. 92; L. E. GALLOWAY, *Freedom in the Gospel. Paul's exemplum in 1 Cor 9 in conversation with the discourses of Epictetus and Philo* (Leiden u.a. 2004); HUTTUNEN 2005; BLISCHKE 2007, 380f. 408–423; SCHNELLE 2009; WILLMS 2011/12, I 431f. u.ö. Auch die jüngste Gesamtdarstellung von Epiktet liegt auf dieser Linie: LONG 2002, 3 („Epictetus has also been misunderstood because his appeals to theology, which are ubiquitous, have been consciously or unconsciously read in the light of Christianity. In my opinion, Epictetus' deepest ideas are remote from the main Christian message, notwithstanding notable parallels between some things he says and the New Testament“); vgl. 143–147. 176.

<sup>32</sup> Bereits BULTMANN 1912, 185–188 stellt u.a. das Fehlen eines Geschichtsbewusstseins in der Philosophie fest, „Etwas Neues ist nie gekommen“ (185). Auf dieser Linie urteilt er später: „der Stoiker meint, seine Zeitlichkeit eliminieren zu können; seine ‚Entweltlichung‘ ist ‚Entzeitlichung‘“ (1949)<sup>4</sup>1976, 161). Ich selber habe versucht, die Differenz zwischen Stoikern und Urchristen am ineinander verschränkten Verhältnis der drei Zeitmodi herauszuarbeiten und in die Kosmologie zu extrapolieren: Während die Gegenwart in der Perspektive der Christen von der endzeitlichen Zukunft tangiert wird, steht sie bei den Stoikern im Bann der Vergangenheit. Dem sich ewig wiederholenden Kosmos steht die sich vorerst partikular realisierende neue Schöpfung entgegen: VOLLENWEIDER 1989, 44–53. 404f.; vgl. unten S. 149f.

<sup>33</sup> Eine Ausnahme stellt der neuere Versuch von T. ENGBERG-PEDERSEN (*Paul and the Stoics* [Edinburgh 2000]) dar, stoische Philosophie und paulinische Theologie idealtypisch zu vergleichen, statt sich von der Frage nach historischen Beeinflussungen engführen zu lassen. Die Basis dafür stellt ein komplexes theoretisches Modell bereit, das die Wechselwirkung zwischen Individuum, Gemeinschaft und dem Göttlichen bzw. dem Logos beschreibt (33–44). Der Erkenntnisgewinn der Studie reicht genau so weit, wie die Leserschaft bereit ist, diesem Modell Plausibilität zuzuerkennen. – In seinem jüngsten Buch führt ENGBERG-PEDERSEN (2010, 106–138) einen Vergleich speziell zwischen Epiktet und Paulus durch. Er konzentriert sich dabei auf die Gotteserkenntnis und stellt neben Differenzen erhebliche Übereinstimmungen fest. Problematisiert werden die bisher geläufigen Differenzkriterien von *self-sufficiency* (resp. *human agency*) versus *dependence* (resp. *divine agency*), und, damit zusammenhängend, von *philosophy* versus *apocalypticism*. Bezüglich des erstgenannten Duals ist Engberg-Pedersen m.E. im Recht, beim zweitgenannten aber kaum (vgl. die vorherige Anm.). Die Gotteserkenntnis ihrerseits hat bei den beiden Denkern einen derart unterschiedlichen Stellenwert, dass sie schwer vergleichbar ist, zumal sie bei Paulus christolo-

Methodisch gesehen erweist sich das komparatistische Geschäft als überaus komplex. Ich weise auf wenigstens drei Punkte hin, wo ein umsichtiges historisches und hermeneutisches Urteil gefordert ist:

1. Ein Vergleich kommt nur dort angemessen zum Zug, wo beide Seiten in *optimam partem* interpretiert werden, wo also Abstinenz gegenüber vorschnellen Verurteilungen eingeübt wird. Die neutestamentliche Exegese hat während der letzten Jahrzehnte auf einem anderen Feld, nämlich in der Einschätzung des Frühjudentums, geradezu einen Paradigmenwechsel vollzogen: Anstatt das Judentum zur Zeit des Zweiten Tempels als dunkle Folie zu entwerfen, von der sich das entstehende Christentum strahlend abhebt, wird es nun in seinem eigenen Selbstverständnis und unter Verzicht auf Werturteile rekonstruiert. Es legt sich nahe, diesen Typ einer interessierten und aufmerksamen Hermeneutik auch der Wahrnehmung hellenistischer Philosophen zugutekommen zu lassen.

2. Der Versuch, überaus vielfältige geschichtliche Kulturerscheinungen auf basale Figuren hin zu typisieren, muss die Grenzen seiner Reichweite explizit reflektieren und sich mit der dienenden Rolle einer heuristischen Kunst bescheiden. Sowohl die sokratisch modellierten und praktisch ausgerichteten Lehrgespräche Epiktets wie die Briefe und Erzähltexte des Neuen Testaments bleiben widerständig gegenüber aller Systematik.

3. Gerade weil umfassende geisteswissenschaftliche Rekonstruktionen unausweichlich im Kontext ihrer eigenen Zeit stehen, müssen sie konsequent darauf hin befragt werden, ob sie die historischen Phänomene noch angemessen vergegenwärtigen und nicht ungebührlich verzerren. So ist es nicht ratsam, Figuren, die sich erst im Lauf der christlichen Theologiegeschichte herausgebildet haben – beispielsweise die Kontrastierung von Selbsterlösung und Gnade – an philosophische Texte, die in ganz anderen Kontexten zu situieren sind, heranzutragen. Umgekehrt zeigen uns die anfänglich vorgestellten christlichen Rezensionen des *Encheiridion*, dass Grenzziehungen zwischen den beiden Bereichen ihrerseits erheblichen geschichtlichen Variationen unterliegen.

## 2.4. Diskursmodelle

Angeregt von philosophischen Diskurstheorien lassen sich urchristliche und philosophische Texte der frühen Kaiserzeit darauf hin befragen, in-

---

gisch vermittelt ist. Außerdem lädt die Konvergenzformel „*knowledge (of God) as alignment with God*“ nicht primär die Stoiker, sondern vielmehr die Platoniker mit ihrer *ὁμοίωσις θεῷ* zum Gespräch mit Paulus; Epiktet dürfte gerade an diesem Punkt platonische Motive rezipiert haben (vgl. unten Anm. 98), was vielleicht auch für Paulus gilt (so G. H. VAN KOOTEN, *Paul's Anthropology in Context. The Image of God, Assimilation to God, and tripartite Man in Ancient Judaism, ancient Philosophy and Early Christianity*. WUNT 232 [Tübingen 2008]). Auch bei anderen Thesen des Buchs legen sich statt stoischer eher platonische Bezüge nahe, vgl. die Rezension von R. HIRSCH-LUIPOLD, *Early Christianity* 3 (2012) 122–133.

wieweit sie aktuelle ‚Diskurse‘ dokumentieren und ihrerseits bestimmte Positionen beziehen.<sup>34</sup> Sie sind also engagiert in argumentativen Dialogen über die Wahrheit von Behauptungen und die Legitimität von Normen. Das klassische Geschäft von Exegeten und Philologen, die Sortierung von ‚Parallelen‘, stellt einschlägiges Material für die Identifizierung von Themen und für die Rekonstruktion von Rezeptionserwartungen zusammen.<sup>35</sup> Auf dem weltanschaulichen Markt der frühen Kaiserzeit, einer für antike Verhältnisse hochgradig globalisierten Welt, bieten sich sowohl Philosophien wie Religionen als Führerinnen zur Lebenskunst und als Weg zum Glück an.<sup>36</sup> Ihre Diskurse handeln von den fundamentalen Fragen der Lebensorientierung – Schicksal und Freiheit; Leben, Tod und Jenseits – und von den ethischen und praktischen Problemstellungen rund um Ehe, Besitz, Sklaverei, Freundschaft und Alter.<sup>37</sup> Sie lassen sich etwa mit Hilfe von Theorien sozialer oder personaler Identität profilieren.<sup>38</sup>

Es ist attraktiv, Epiktets Lehrgespräch über die Eleutheria in den zeitgenössischen Diskursen über die Freiheit zu verorten,<sup>39</sup> an denen sich auch

<sup>34</sup> Zur Hochkonjunktur des Diskursbegriffs in den letzten Jahrzehnten vgl. die summarischen Bemerkungen von K. GRÜNDER, *Vorbemerkungen*, zu: *HWP* 9 (1995) 84–86.

<sup>35</sup> So spielen Epiktets Texte im *Neuen Wettstein* (STRECKER / SCHNELLE Bd. II [Berlin u.a. 1996]) eine prominente Rolle; s. unten S. 154–162.

<sup>36</sup> Zur Philosophie als *exercice spirituelle* vgl. P. HADOT, *Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit*, dt. Übs. (Frankfurt 2005). Zu den methodischen Problemen bei der Identifizierung von Schnittstellen zwischen antiker Philosophie und Neuem Testament vgl. VOLLENWEIDER 2012, 298–300.

<sup>37</sup> Instruktiv ist in unserem Zusammenhang der jüngst erschienene Sammelband unter dem Titel „Stoicism in early Christianity“ (RASIMUS / ENGBERG-PEDERSEN 2010). Behandelt werden u.a. Fragen der Ethik und des Gesetzes bei Paulus, die Darstellung Jesu als Lehrer bei Mt, der ‚emotionale‘ Jesus in Joh, die Weltbrand-Eschatologie (2Pet), das Thema der Sklaverei und der Willensfreiheit.

<sup>38</sup> So spielt Epiktet bei NGUYEN 2008 eine wichtige Rolle in der Rekonstruktion der Interaktionen zwischen den Korinthern und Paulus. Auch die „Weltdistanz“, die zum Vergleich von Urchristen und Epiktet einlädt (H. BRAUN, „Die Indifferenz gegenüber der Welt bei Paulus und bei Epiktet“, in: *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* [Tübingen 31971] 159–167. 343f. 1971; W. SCHRAGE, „Die Stellung zur Welt bei Paulus, Epiktet und in der Apokalypht. Ein Beitrag zu 1 Kor 7,29–31“, in: Ders., *Kreuzestheologie und Ethik im Neuen Testament. Gesammelte Aufsätze* [Göttingen 2004] 59–86; R. WEBER, „Die Distanz im Verhältnis zur Welt bei Epiktet, Jesus und Paulus“, in: B. KOLLMANN u.a. [Hrsg.], *Antikes Judentum und frühes Christentum*. FS H. Stegemann [Berlin u.a. 1998]), wäre heute auf der Basis von Theorien sozialer Identität zu reformulieren.

<sup>39</sup> Als besonders herausragende Texte der frühen Kaiserzeit sind neben Epiktet, *Diss.* IV 1, und Paulus, Röm 6–8; Gal 4/5; 1Kor 9/10, zu nennen: Dion, *Or.* 14–15; 80; Philon, *Prob.*; verschiedene Texte von Seneca; sodann Cicero, *Parad.* 33–41 (*omnes sapientes liberos esse et stultos omnes servos*); Persius, *Sat.* 5; Ps.-Andron. *Rhod.*, *Pass.* 9,7. Nicht erhaltene Traktate „Über die Freiheit“ oder „Über Knechtschaft (und Freiheit)“ werden u.a. Antisthenes (Diog. Laert. VI 16) und Kleanthes (Diog. Laert. VII 175 = *SVF* I 481) zugeschrieben. Wichtige Quellentexte stellt WILLMS 2011/12, I 63–83. 89 zusammen. Sein Versuch, eine „stoische Urschrift“ namentlich aufgrund von Übereinstimmungen zwischen Epiktet und Philon zu postulieren, ist m.E. wie viele andere literarkritische Modelle, die auf die Quellenkritik des

Exponenten von Partialkulturen wie der jüdischen und der christlichen beteiligten. Zu beachten ist dabei, dass die Freiheitsdiskurse auch implizit oder explizit politische Akzente setzen, etwa im Verhältnis zur imperialen Ideologie.<sup>40</sup> Wir beschäftigen uns im Folgenden exemplarisch mit dem spezifisch theologischen Profil des Freiheitsverständnisses Epiktets. Zugrunde gelegt wird die Annahme, dass sein Verständnis von Freiheit zwar ein deutlich erkennbares individuelles Kolorit aufweist, sich aber grundsätzlich doch in die klassische stoische Konfiguration einzeichnen lässt.<sup>41</sup>

### 3. Der göttliche Grund der Freiheit nach *Diss.* IV 1,85–110

#### 3.1. Grundlegende Unterscheidungen

Epiktet geht in seinem Lehrgespräch von einer weithin konsensfähigen Definition von Freiheit aus: die Freiheit, zu leben, „wie man will“ (§ 1).<sup>42</sup> Die Argumentation steuert über mehrere Gänge auf ein Verständnis von Freiheit zu, das sich für die vom Meister in die Unterredung einbezogenen virtuellen Schüler mit überraschenden Entdeckungen verbindet: Der soziale Status mit all seinen Implikationen trägt nicht nur nichts bei zum Erwerb der Freiheit, sondern entpuppt sich sogar als „schönste und glänzendste Sklaverei“ (§ 40). Dies gilt zumal dort, wo einer nur noch den Kaiser als „Herrn über alle“ über sich weiß (§ 12f.). Zentral für den Befreiungsprozess ist das unablässige Einüben jener kognitiven Operation, welche die allgemeinen Vorstellungen (προλήψεις) mit den konkreten Lebensverhältnissen konfiguriert (ταῖς ἐπὶ μέρους οὐσίαις, § 41f.).<sup>43</sup> „Suche, und du wirst

---

19. Jh. zurückgehen, zum Scheitern verurteilt: Die Parallelen erweisen sich als so partiell, dass sie mit der Annahme von gemeinsamem Traditionsgut ausreichend erklärt werden können. Die methodisch viel anspruchsvollere Hypothese einer gemeinsamen Quelle lässt sich nicht plausibilisieren (vgl. dazu bereits VOLLENWEIDER 1989, 28f.).

<sup>40</sup> Münzen, Inschriften und Literatur belegen die Zugkraft des ideenpolitischen Schlagworts „Freiheit“; so beanspruchte der Prinzipat, die *res publica* und ihre *libertas* wiederhergestellt zu haben.

<sup>41</sup> Vgl. FORSCHNER, o. S. 101. Anders jetzt E. ASMIS, „Choice in Epictetus' Philosophy“, in: A. YARBRO COLLINS / M. M. MITCHELL (Hrsgg.), *Antiquity and Humanity. Essays on ancient Religion and Philosophy presented to Hans Dieter Betz* (Tübingen 2001) 385–412, die Epiktet eine neue Freiheitskonzeption zuschreibt („Epictetus, in sum, offers a new concept of human freedom, according to which the power of choice [sc. *prohairesis*, S.V.] confers on each person the freedom to determine one's own character“, 412).

<sup>42</sup> Diese gängige Formel begegnet z.B. auch bei Paulus: Gal 5,17; Röm 7,15–19.

<sup>43</sup> Zum Verständnis der Prolepsen im Kontext der Oikeiosislehre vgl. FORSCHNER 1995, 151–156 (προλήψεις als „ein unrisshafter, unbestimmter, undifferenzierter Vorgriff“, der von einem bestimmten Begriff bzw. einer Definition zu unterscheiden ist; Epiktet ist „hier wohl altstoischem Gedankengut verpflichtet“, 153). Vgl. FORSCHNER, o. S. 111.

finden!“ (§ 51).<sup>44</sup> Wer nicht von selber dank der dem Logos entsprechenden natürlichen Fähigkeiten zur Wahrheit gelangt, kann sich an bewährten Wahrheitszeugen orientieren (§ 51f.); faktisch ist hier der aktuell Lehrende mindestens mitgemeint. Epiktet steuert die Unterredung, die in diesem Teil (§ 51–75) besonders stark als sokratischer Dialog gestaltet ist,<sup>45</sup> auf seine elementare Formel der Unterscheidung dessen, was „uns zuhänden“ und „uns nicht zuhänden“ ist, zu (§ 65, τὰ μὲν ἐφ’ ἡμῖν ἔστιν, τὰ δ’ ἐπὶ ἄλλοις, vgl. *Diss.* I 1).<sup>46</sup> Am Körper selber wird, geradezu hautnah, der Bereich des Fremden, des ἀλλότριον, erfahrbar (§ 76–80), plastisch verbildlicht im Gleichnis eines bepackten Esels, den man notfalls auch „lassen“ muss, ganz zu schweigen vom Zubehör und Gepäck (§ 79f.).

Bereits in diesem Abschnitt macht sich ein entscheidender Bezugstext, ein Prätext, bemerkbar, der später explizit zu Wort kommen wird: das Gebet des Kleantes. Wird der Esel von anderen requiriert (*angareia*), so gilt: „Lass ihn gehen, widerstrebe nicht und murre nicht – andernfalls wirst du den Esel genauso einbüßen, nur mit Schlägen“. Im „genauso ... nur“ (wörtlich ‚nichtsdestoweniger‘, οὐδὲν ἥττον) spielt Epiktet an auf Kleantes’ Vers „Wenn ich aber nicht (folgen) wollte, wäre ich ein feiger Schwächling und müsste euch nichtsdestoweniger (οὐδὲν ἥττον) folgen“ (*Ench.* 53,1).

Mit der Aufforderung, unablässig die elementare Unterscheidung von „Eigenem“ und „Fremdem“ zu üben (§ 81), die wiederum im Bereich von Körper und Besitz die Freiheit von Angst und Begehren eröffnet, ist die Plattform für die uns interessierende theologische Deutung etabliert.<sup>47</sup>

Bereits § 82 hat vorausweisenden Charakter: Die Bestimmung über das Wesen des Guten und Schlechten fällt in den Bereich des Eigenen. „Wer

<sup>44</sup> Zum Bezug zur Jesustradition (Mt 7,7; usw.) vgl. WILLMS 2011/12, I 263–265 sowie BETZ 1995, 501–504; oben S. 68 Anm. 35; unten S. 158. Die Sentenz ist so weit gestreut, dass sie keine Benutzung des Neuen Testaments durch Epiktet belegt.

<sup>45</sup> Auf das sokratische Design der *Dissertationes* hat besonders LONG 2002, 67–96 u.ö. hingewiesen („Socrates, rather than any Stoic philosopher or even the Cynic Diogenes, is Epictetus’ favoured paradigm, not only as a model for life but also as a practitioner of philosophical conversation“, 4), hier auch verbunden mit Kritik an BONHÖFFER (166f. 176).

<sup>46</sup> Zu Herkunft und Hintergrund der Formel vgl. DOBBIN 1998, 65–68; WILLMS 2011/12, I 328–337.

<sup>47</sup> Die Strukturierung unseres Lehrgesprächs durch das Nacheinander eines ‚profanen‘ bzw. ‚säkularen‘ Teils als Tradition (§ 6–90) und eines ‚theologischen‘ Teils als Interpretation (§ 91–131) durch NESTLE 1967, 125–128. 134 (zustimmend GRETENKORD 1981, 195f.), hat keinen Anhalt am Text (bereits § 89f. stellt eine theologische Klimax dar, die durch die Unterscheidung von „Eigenem“ und „Fremdem“ eng mit der ab § 62 entfalteten Argumentation verbunden ist) und arbeitet mit (redaktionsgeschichtlichen) Kategorien, die sich bei Epiktet nicht bewähren (das richtige Applizieren der allgemeinen Vorstellungen auf die konkreten Lebensumstände in § 41f. ist eine spezifisch epiktetische Konzeption, ohne dass sie deswegen unstoisch wäre; vgl. oben Anm. 43).

kann es dir wegnehmen, wer kann dich behindern? Ebenso wenig kann man Gott behindern.“ Dies wird in § 90 wieder aufgenommen.<sup>48</sup>

### 3.2. Das Gleichnis von der Burg und das Basisprinzip (§ 85–90)

Im Abschnitt § 85–110 arbeitet Epiktet mit drei aufeinander folgenden Gleichnissen, die jeweils fließend in allgemeine Aussagen übergehen: Burg, Reisegesellschaft und Festversammlung. Die Befreiung von der Furcht wird verbildlicht mit der Zerstörung der inneren Burg (Akropolis), dem Sitz der Tyrannen. Die Metapher überrascht zunächst, da man die innere Festung eher als positives Sinnbild für die uneinnehmbare Position des Denkvermögens erwartet hätte.<sup>49</sup> Sie hat hier aber den Charakter der Zwingburg, die man niederreißen oder wenigstens entvölkern soll. Mit dem erneuten „Lassen“ des Körpers und seiner Teile, von Besitz, Ehrungen, Kindern, Geschwistern und Freunden (vgl. § 66f.) wechseln wir wieder auf die Sachebene (die eher an einen defensiven Rückzug denken lässt). Über das Bildelement von den Leibwächtern, die ihren bedrohlichen Charakter verloren haben, fokussiert der Meister nun auf den Willen, der von keinem Zwang mehr behindert wird (§ 88), und damit auf die Leitdefinition am Anfang der Unterweisung (§ 1). Wir stehen vor einem Scharnier der Argumentation, weil nun das theologische Bekenntnis „Ich habe mein Streben Gott anheim gestellt“ eine neue Dimension der wahren Freiheit eröffnet und zur Formulierung des Basisprinzips führt (§ 89–90).<sup>50</sup>

Das Bekenntnis selber verdichtet den stoischen Gedanken der Einfügung in die göttliche Weltordnung.<sup>51</sup> Beim „Streben“ (ὄρμη) handelt es

<sup>48</sup> Dieser Verweis auf Gott unterscheidet sich von *Diss.* I 1,23, wonach Zeus als höchster Repräsentant des „Fremden“ die eigene *prohairesis* nicht bezwingen (νικῆσαι) kann. Dazu GRAVER 2003, 348f.

<sup>49</sup> Prägnant ist vor allem die Äußerung Marc Aurels: „Deshalb ist die von Leidenschaften freie Denkkraft eine feste Burg (ἀκρόπολις ἐστὶν ἡ ἐλευθέρα παθῶν διάνοια); denn nichts Stärkeres hat der Mensch“ (VIII 48,3), als Leitmotiv bei HADOT 1997, 156–184. Vgl. Sen., *Ep.* 82,5. Negativ konnotiert ist die Festung etwa auch bei Philon, *Fug.* 148 („Zwingburg der Lust“), positiv *Abr.* 150 vom Ort der Augen, dem königlichen Sinn, *Spec.* 3,184 vom Kopf, *Spec.* 4,49 von der Seele.

<sup>50</sup> Auffällig ist die perfektische Formulierung des Bekenntnisses, die sich auch im vorangegangenen Satz spiegelt (οὐ πάποτε, mit zwei Verben im Aorist). Spielt Epiktet hier an auf seinen Status als einer von denen, die die Wahrheit gesucht und gefunden haben (§ 51)?

<sup>51</sup> Das Verb προσκατατάσσειν, das bei Epiktet nur in *Diss.* IV 1 begegnet, meint die Einordnung unter eine übergeordnete Größe (vgl. unten § 91. 98) und berührt sich mit κατατάσσειν, das in *Ench.* 31,1 die *eusebeia*, das angemessene Verhalten gegenüber den Göttern, beschreibt und mit „gehörchen“, „sich fügen“ und „freiwillig folgen“ expliziert wird. Besonders prägend ist das Sokrateswort in Platons *Apologie* 28e (τάξις), das *Diss.* I 9,24 unter dem Einfluss von *Leg.* 12,945a (εἰς τάξιν κατατάξῃ) reformuliert wird: „Gott hat uns einen bestimmten Platz und eine bestimmte Lebensform zugewiesen (κατατέταχεν), die wir nicht verlassen sollen“; vgl. III 14,114 (εἰς τοιαύτην ὑπερησῖαν κατατεταγμένος);

sich um einen gängigen Terminus für die menschlichen Antriebe, also den Bereich der Willensbewegungen, des  $\theta\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\nu$  und  $\beta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  (vgl. § 99), die vom Logos geformt werden müssen.<sup>52</sup>

Die folgenden kurzen Sätze in § 89/90 formulieren in äußerster Zuspitzung; die Rhetorik arbeitet mit provokanten Paradoxien. Der Wille Gottes determiniert den Willen des Subjekts nicht nur vollumfänglich, sondern bestimmt auch seine Intentionalität – das Ich „will“ Peristasen wie Fieber, Tod und Folter. Die scheinbare Fremdbestimmung wird schließlich aufgefangen durch die Analogisierung mit Zeus selber (vgl. § 82).<sup>53</sup>

Das Basisprinzip besteht also in der vollständigen Konvergenz des Willens des (menschlichen) Subjekts mit dem Willen Gottes, eine Konvergenz, die im Zeichen der wahren Freiheit steht. Es reflektiert die traditionelle Figur des stoischen Determinismus, der einerseits zwar die Willensfreiheit ganz im Geflecht der kosmischen Kausalketten aufhebt, andererseits aber das Freiheitspathos steigert.<sup>54</sup> Offenkundig spiegelt Epiktet hier absichtsvoll zwei verschiedene Modi von Freiheit ineinander, diejenige des Entscheidens (Freiheit als Immer-auch-anders-Können) und diejenige des Wollens (die in der nachmaligen lateinischen Theologie bei Marius Victorinus und besonders bei Augustin zur Entfaltung der Willensmetaphysik geführt hat).

Die Passage ist so stark von paradoxaler Rhetorik bestimmt, dass man sie nicht vorschnell mit frühchristlichen Texten kontrastieren sollte. Epiktet am nächsten steht die Szene in Getsemane, wo Jesus Gottes Willen

II 1,39; I 13,4 (von einer übergeordneten Stellung). Unsere Formulierung in § 89–99 drückt mit dem zusätzlichen Compositum  $\pi\rho\omicron\varsigma$ - auch noch jene dynamische Richtungsbestimmung aus, die aus dem Prätext des Kleanthes stammt („führe mich [...] dahin“, § 131).  $\pi\rho\omicron\sigma\kappa\alpha\tau\alpha\tau\acute{\alpha}\sigma\sigma\epsilon\iota\nu$  (LSJ 1516a: „subjoin, append; assign; attach“) begegnet nur gelegentlich in der griechischen Literatur (Polyb. III 20,1 [Reden hinzufügen]; Philon, *Op.* 131 [Süßwasser der Erde zuweisen; vgl. 38]; Cornut., *Nat. deor.* 32,3 [Feuchtes in Äther überführen]; OGIS 56,27 [hinzugefügte Priester]). Vgl. WILLMS 2011/12, I 489f.

<sup>52</sup> Zenon hat einen Traktat  $\pi\epsilon\rho\iota$   $\delta\omicron\rho\mu\eta\varsigma$   $\eta$   $\pi\epsilon\rho\iota$   $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon$   $\phi\upsilon\sigma\epsilon\omega\varsigma$  verfasst (Diog. Laert. VII 4 = SVF I 41); vgl. ferner POHLENZ<sup>6</sup> 1991, II 52. 77. 80f. Textintern sind die Bezüge der  $\delta\omicron\rho\mu\eta$  auf das  $\theta\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\nu$  durch den voranstehenden wie den nachfolgenden Satz deutlich.

<sup>53</sup> Für diese Analogie bietet *Diss.* II 17,22–25 eine instruktive Parallele: „Mit einem Wort: Wolle nicht anderes, als was Gott will. Wer wird dich dann noch behindern, wer dich zwingen? Ebenso wenig wie (man) Zeus (zwingen kann)! Wenn du einen solchen Führer hast und mit ihm eines Willens und eines Wunsches bist, was fürchtest du dann noch an Fehlschlägen?“ Epiktet rät auch hier dazu, sich nicht zu binden an Reichtum, Armut, Gesundheit, Ehre, Vater, Heimat, Freunde und Kinder, die alle nicht unserem Verfügungsbereich zugehören.

<sup>54</sup> Zugespitzt bei BRAICOVICH 2010, der Epiktets handlungspsychologisches Freiheitsverständnis konsequent deterministisch deutet. Zur allgemeinen Diskussion des stoischen Determinismus vgl. STEINMETZ 1994, 610–612; B. GUCKES, „Stoische Ethik – eine Einführung“, in: dies. (Hrsg.), *Zur Ethik der älteren Stoa* (Göttingen 2004) [7–29] 12–17; im Zusammenhang mit Epiktet LONG 2002, 220–222 („the autonomous person as someone who voluntarily complies with a predetermined situation“, 222) sowie FORSCHNER, o. S. 117f.

seinem eigenen vorordnet: „Abba, Vater, alles ist dir möglich. Lass diesen Kelch an mir vorübergehen! Doch nicht, was ich will, sondern was du willst“ (Mk 14,36; vgl. Mt 26,39; Lk 22,42).<sup>55</sup> Die nur bei Mk vorkommende Allmachtsformel hält die – nicht realisierte – Möglichkeit offen, dass Jesu eigener Wille, dem Leiden zu entgehen, sich verwirklichen ließe. Der Vers, der in der altkirchlichen Zweinaturenchristologie intensiv debattiert worden ist, scheint es im Kontrast zu Epiktet bei einem ‚produktiven‘ Gegenüber von zwei Willensbewegungen zu belassen – eine Asymmetrie von erheblichem anthropologischem Gewicht. Der Unterschied des Genre will freilich beachtet sein: Während Epiktet in einem argumentativen Text das Resultat einer geradezu lebenslänglich vollzogenen Übung (*askesis*) in präsentischen Paradoxien versprachlicht, markiert die Getsemane-Erzählung der Evangelien eine Station auf dem Passionsweg Jesu, der die vollständige Konvergenz der beiden Willensbewegungen narrativ zur Darstellung bringen wird: Jesus ergibt sich als leidender Gerechter in den Gotteswillen bis zum Tod am Kreuz.

Keine direkte Relevanz für die von uns hier diskutierte Thematik hat die Problematisierung der Einheit des menschlichen Willensbereichs.<sup>56</sup> Sowohl Epiktet (*Diss.* II 17,18f.; II 26,1 u.ö.) wie Paulus (Röm 7,15–19) sprechen vom inneren Zwiespalt des Menschen und orientieren sich dabei an einer in der Antike verbreiteten Figur, die auf die Gestalt der euripideischen Medea zurückführt. Die zugrunde liegenden anthropologischen Konzeptionen sind zwar denkbar verschieden: Dem grundsätzlich monistischen Ansatz Epiktets steht der dualistische des Paulus gegenüber.<sup>57</sup> Es fällt aber auf, dass beide das für die Medea-Rezeption traditionelle Schema des Gegensatzes von Erkennen und Trieb, von Vernunft und Leidenschaft, durch eine weit radikalere Deutung überlagern: Der Zwiespalt im Inneren ist überhaupt nur *retrospektiv* durchschaubar geworden; erst das Ereignis der Befreiung lässt es zur Erkenntnis der Sklaverei kommen. Dabei sprechen beide von der Unfreiheit gut traditionell als dem „Tun, was ich nicht will“.<sup>58</sup>

Freiheit wird präsentiert als Anerkennung dessen, was ohnehin nicht zur Disposition steht und nicht anders sein kann, als es der Fall ist. Das klassische Bild der Stoiker stellt der an einen Wagen festgebundene Hund

<sup>55</sup> Die Übersetzung biblischer Texte richtet sich meistens nach der Zürcher Bibel 2007.

<sup>56</sup> Der optimistischen Anthropologie Epiktets lässt sich dann diejenige des Paulus gegenüberstellen, die zwar nicht pessimistisch ist, aber Sünde nicht im kognitiven Bereich, sondern im Willensbereich platziert; vgl. z.B. SCHNELLE 2009, 156f.

<sup>57</sup> Zum Verhältnis zwischen Epiktet und Röm 7 vgl. HUTTUNEN 2005, ferner VOLLENWEIDER 1989, 350–352.

<sup>58</sup> Vgl. oben bei Anm. 42. Das Versklavtsein wird bei Epiktet deswegen nicht so ausweglos wie bei Paulus wahrgenommen, weil es wesentlich auf falschem Denken beruht.

dar, der entweder aus eigenen Stücken mitgeht oder aber mitgeschleift wird.<sup>59</sup>

### 3.3. Das Gleichnis von der sicheren Reisegesellschaft (§ 91–98)

Das Gleichnis von der Reisegesellschaft changiert zwischen Bildrede und eigentlicher Rede: Mit οὕτως (§ 91) wird das Bild eingeführt, ebenfalls mit οὕτως erfolgt der Wechsel zur Sachebene, nämlich zur kosmischen Position des Verständigen (§ 92. 98), dessen Selbstgespräch wieder auf der Bildebene spielt (§ 92–97). Mit seinen Hinweisen auf hoch gestellte Personen, besonders den Status des Friends des Kaisers, wird Bezug genommen auf frühere Passagen (§ 8–15; 45–50). Das Selbstgespräch endet ironisch in einer Aporie – selbst in der Einöde gibt es keinen Schutz vor negativen Mächten (§ 97). Erst der Anschluss an Gott ermöglicht eine sichere Reise. Die Philosophie spielt hier ihre in hellenistischer und kaiserzeitlicher Zeit zentral gewordene Rolle als Ratgeber für den Umgang mit jederzeit drohenden Kontingenzen und antwortet auf ein Anliegen, das auch die zeitgenössischen Religionen, das Christentum so gut wie Mysterienreligionen und magische Praktiken bearbeiten.

Die traditionelle und überaus reiche Metaphorik des *Wegs* deckt ein breites Spektrum ab. Die hauptsächliche Konnotation, die auch bei Epiktet reichhaltig begegnet, ist diejenige des Zusammenhangs von *Weg* und *Ziel*. So spricht unser Lehrgespräch summierend vom Weg zur wahren Freiheit (§ 131).<sup>60</sup> Das Reisegleichnis in *Diss.* II 23,36–39 rät dazu, Raststätten wieder zu verlassen, um zur Heimatstadt zu gelangen (εἰς τὴν πατρίδα ἐπανελεθῆναι).<sup>61</sup> Auch wo Gott (II 7,10f.) oder der wahre Kyniker (III 22,26) den rechten Weg weisen, ist das Ziel im Blick.<sup>62</sup> Ähnlich steht es mit der christlichen Wegmetaphorik.<sup>63</sup> In unserem Zusammenhang geht es dagegen ausschließlich um das sichere Reisen – in der Sprache heutiger Lebensratgeber: Der Weg ist das Ziel. Für die *Reisegemeinschaft mit Gott* bietet II 17,23 eine bemerkenswerte Parallele, da hier neben der Konvergenz des Wollens auch die Analogie mit Zeus figuriert (§ 22).<sup>64</sup> Das Leben lässt sich generell mit einer Reise vergleichen.<sup>65</sup> III 13,9–11 stellt heraus, dass

<sup>59</sup> Chrysipp (?) SVF II 975; vgl. POHLENZ<sup>8</sup> 2010, I 106; STEINMETZ 1994, 611f.; weiteres bei VOLLENWEIDER 1989, 75f.

<sup>60</sup> Vgl. IV 4,39 vom Weg zur wahren εὐφορία.

<sup>61</sup> Auch hier wird explizit der Bezug zur Freiheit hergestellt (§ 42), verbunden mit dem „mit ganzem Herzen“ zu sprechenden Gebet des Kleantes.

<sup>62</sup> Vgl. ferner I 16,18; II 2,16; II 12,3; III 26,3f; IV 2,4; IV 6,5,9; IV 9,16.

<sup>63</sup> Vgl. den Überblick (auch zur Umwelt) von W. MICHAELIS, Art. ὁδός κτλ., *ThWNT* 5 (1954) 42–118 sowie die bei WILLMS 2011/12, II 709 genannte Literatur.

<sup>64</sup> Vgl. oben Anm. 53.

<sup>65</sup> *Diss.* II 5,10 von der Seereise, wo „einiges an mir liegt, anderes aber nicht“; vgl. ferner II 16,24; I 9,9; II 17,37f; in III 24,93 wird die Abreise mit dem Sterben verglichen.

nur die Philosophie, nicht aber der Kaiser, sicheren Reiseschutz verleihen kann (vgl. § 3). Es gibt durchaus *neutestamentliches* Vergleichsmaterial: Die Nachfolge auf Jesu Weg, wie ihn die Evangelien darstellen, ist transparent für den Lebensweg der Christusgläubigen (Mk 8,27–10,52, besonders 8,34). Dieser ist freilich auch wieder auf ein Ziel hin orientiert, nämlich auf die Passion und das Kreuz. Epiktets göttlicher Reisegesellschaft am nächsten kommen wir mit der Topik des „Mitseins“ Jesu bzw. Gottes mit den Glaubenden (Mt 28,20; vgl. 1,23; 18,20; Joh 14,16f. [vom Geist]), welche die gesamte biblische Tradition des Mitgehens Gottes mit seinem Volk, insbesondere während der Wüstenwanderung, summiert. Obschon der Lebensweg die Stoiker in widrige Umstände und die Christen in das Martyrium führen mag, gibt die Gemeinschaft mit Gott ultimative Sicherheit. Der Vergleich führt uns also wieder in den Bereich der Passionsgeschichte! Während für die Christen der Gottessohn und somit der in diesem präsenten Gott selber den Weg des Leidens geht, sieht sich der Stoiker gewiesen an Vorbilder, die paradigmatisch das Ringen mit den Widrigkeiten des Lebens vor Augen stellen, zumal an Herakles und Sokrates. Zwar ist auch ihr Gott im Kosmos gegenwärtig, aber da er das harmonisch gefügte Ganze repräsentiert, ist er den immer nur einzelne Teile betreffenden Turbulenzen nicht ausgesetzt.

### 3.4. Das Gleichnis von der Festversammlung (§ 99–110)

Das Gleichnis von der Reisegesellschaft endet in einem radikalen Rückzug aus dem Bereich des Ungewissen, der nicht einmal in der Einsamkeit der Einöde haltmacht, sondern gleichsam in die Unweltlichkeit versetzt. Dieser Reduktionsbewegung auf einen einzigen Punkt, der mit Gott identifiziert wird, kommt nun eine *expandierende* Bewegung entgegenzustehen, die in die Weite des Kosmos und die universale Gemeinschaft hinaus weist.

Mit dem erneuten Rückgriff auf das theologische Bekenntnis und das Prinzip von § 89 baut Epiktet sukzessive ein neues Gleichnis auf, das sich mit kosmologischen Deutungen verbindet. Im Fokus stehen nun die Willensbewegungen Gottes und sein ordnendes Wirken im Kosmos. Die Basisunterscheidung von „Eigenem“ und „Anderem“ wird theologisch akzentuiert: Im Bereich des Eigenen figuriert die freie Selbstbestimmung, die *prohairesis*,<sup>66</sup> der Bereich des Anderen wird der Gottheit und ihrem Walten, dem „Kreislauf des Alls“, zugemessen (§ 100): Körper, Besitz sowie Haus, Kinder und Frau (vgl. § 66f.; 87; 107; 111). Alles, wovon sich der Verständige innerlich als dem Bereich des Fremden getrennt hat, kommt ihm nun

<sup>66</sup> Zur *prohairesis* vgl. FORSCHNER, in diesem Band S. 106–109; ferner STEPHENS 2007, 16–25 („Prohairesis as self“) und die Diskussion von ENGBERG-PEDERSEN 2010, 212–214 („true human self“) mit LONG 2002, 28–30. 207–220 („volition“).

wieder zu – im Modus der Gabe.<sup>67</sup> Die geradezu schöpfungstheologischen Fragen von § 102 stellen heraus, dass alles gütige Gabe des Gottes ist<sup>68</sup> – freilich gegeben nur auf Zeit.

Epiktet arbeitet gern mit der Metaphorik der städtischen Götterfeste bzw. der Schau der kosmischen Phänomene.<sup>69</sup> Ihr gesellt sich das gleichfalls traditionelle, auf Pythagoras zurückgehende Bild des Jahrmarkts, der verschiedene Rollenangebote bereithält, zur Seite; den Philosophen ist das schlichte Schauen, die *theoria*, zugebracht (II 14,23–29).<sup>70</sup>

Das Bild vom Kosmos als einem prächtigen Fest mit Versammlung und Umzug (*πανήγυρις, πομπή*), das zur Schau einlädt und alles feierlich zu einem Ganzen zusammenfügt („die gegenseitige Verbindung und Gemeinschaft“, § 102), bringt am pointiertesten das theologische Fundament des epiktetischen Freiheitsverständnisses zum Ausdruck. Die Welt ist die vollkommene Repräsentation der den Kosmos durchwaltenden Gottheit. Ihre Schau ruft nach Verehrung und Dankbarkeit, nach Anbetung und Lobpreis (§ 105f.).<sup>71</sup> In seinem Lehrgespräch über die „Pronoia“ deutet Epiktet sein eigenes Amt als das Singen von Gotteshymnen:<sup>72</sup>

„Denn was kann ich, ein hinkender alter Mann, sonst noch, außer Gott zu preisen? Wenn ich eine Nachtigall wäre, würde ich wie eine Nachtigall, und wenn ich ein Schwan wäre, wie ein Schwan singen. Nun bin ich aber ein vernunftbegabter Mensch. Also muss ich Gott preisen. Das ist meine Aufgabe. Ich erfülle sie und werde meinen Posten nicht verlassen, so lange es mir gegeben ist, und ich fordere euch auf, mit einzustimmen.“

Mit dem Hinweis auf den zugewiesenen Posten (*τάξις*) und die Befristung („so lange es gegeben ist“), schiebt sich freilich bei Epiktet notorisch die Situation des Abschiednehmens in den Vordergrund, wie auch in unserer Passage (IV 1,101; 104–110).<sup>73</sup> Die Konvergenz des göttlichen und des menschlichen Wollens kulminiert im guten, befriedeten Abschiednehmen-

<sup>67</sup> Zur Semantik des Gebens vgl. WILLMS 2011/12, I 528–532.

<sup>68</sup> Es ist nicht ganz klar, ob „mein Vater“ in § 102, der dem Sprechenden all „das“ gegeben hat, den irdischen oder den göttlichen Vater meint. Zwar spricht Epiktet von Gott gern als Vater (*Diss.* I 3; III 11,5 u.ö.). Da aber in § 102 von „meinem Vater“ mehrfach ein *τις*, d.h. der Schöpfer, unterschieden wird, ist eher an den irdischen zu denken (wie in § 8; vgl. § 43); anders WILLMS 2011/12, I 534f.

<sup>69</sup> Vgl. zum Hintergrund H. RAUSCH, *THEORIA. Von ihrer sakralen zur philosophischen Bedeutung*. Humanistische Bibliothek R. 1, 29 (München 1982) und das Material bei VOLLENWEIDER 1989, 37–39. Es fällt auf, dass Epiktet das Teilhaben am kosmischen Fest meist assoziiert mit der Notwendigkeit, auch heiter Abschied nehmen zu können (neben unserer Passage vgl. III 5,10; II 16,32f; III 13,14–16).

<sup>70</sup> Ihren klassischen literarischen Niederschlag hat die Festmetaphorik gefunden im Schlussteil von Plutarchs *De tranquillitate animi* (20,477C–F), hier angereichert mit platonischer Abbildtheorie und Mysterienterminologie.

<sup>71</sup> Vgl. *Diss.* I 6,19–21 (*Über die Vorsehung*); III 26,30.

<sup>72</sup> *Diss.* I 16,20f, Übs. NICKEL 1987.

<sup>73</sup> Zu erinnern ist an den feierlichen Schluss von Mark Aurels Selbstgespräch: „Geh nun heiter weg, denn auch der, der dich entlässt, ist heiter (*ἡλεως*)“ (XII 36,4).

Können vom festlich bewegten Kosmos. Sogar das göttliche Geben steht im Zeichen des Entzugs. Erst wer sich auch in diese Bewegung des Abschiednehmens einzufügen weiß, ist vom Tadeln und Hadern zum Loben und Preisen, von der Theomachie zur Frömmigkeit, gelangt. Entscheidend ist auch hier das Gewährwerden der „eigenen Kräfte“, also des Bereichs des Eigenen (§ 109): In einem Zwischengedanken deutet Epiktet auch die Tugenden, die dem Denkvermögen und der *prohairesis* zugeordnet sind, als gute Gottesgaben – Großmut, vornehme Gesinnung, Tapferkeit und die Freiheit selber (vgl. § 103).

Mit § 110 wendet der Sprecher den Blick wieder zu denjenigen Gaben, die dem Bereich des Anderen, der festlich bewegten Welt, zugehören. Die Befristung gilt dem gelassenen Umgang mit den äußeren Gütern; man soll sich nicht an sie hängen.

Wir wenden uns dem *Neuen Testament* zu. Bilder von der Welt reichen von der geruhsamen agrarischen Welt Galiläas in den Jesusgleichnissen über das schöpfungstheologische Christuslob des Kolosserbriefs (1,15–20) bis zu den katastrophischen Imaginationen der Johannesapokalypse. Es empfiehlt sich, Vergleiche mit urchristlicher Literatur strikt auf bestimmte metaphorische Signaturen zu beschränken. Zum einen ist an die *Festmetaphern* des Neuen Testaments zu erinnern, die allerdings nicht explizit vom Freiheitsthema berührt sind. In ihnen geht es um das kommende Gottesreich, das im Bild des Festmahls oder Hochzeitsfests verbildlicht wird.<sup>74</sup> Selbstverständlich sind bei Juden und Christen nicht die öffentlichen städtischen Feste mit ihren kultischen Performationen im Blick, sondern private Feiern, die im Fall des christlichen Abendmahls rituelle Gestalt annehmen. Die Metaphorik des Festmahls zielt dabei nicht nur auf die Zukunft: In der Mahlgemeinschaft nehmen die Jesusanhänger das Kommen schon ein gutes Stück weit vorweg. Beziehen sie sich damit auf die nahe Zukunft – die zugleich das Ende der Welt mit sich bringt –, so antizipiert der Philosoph das Abschiednehmen im Sterben bereits hier und jetzt in der Übung des „Lassens“, des sich Freimachens von den Relationen, die nicht im eigenen Kompetenzbereich liegen. So steht die christliche Erwartung des Kommenden der stoischen Vorwegnahme des Vergehens gegenüber.

Eigens verwiesen sei auf die endzeitliche „Festversammlung“ (πανήγυρις) von Hebr 12,22f., zu der die Glaubenden bereits in der Gegenwart „hinzugetreten“ sind: Sie hat ihren Ort im himmlischen Jerusalem, der Gottesstadt mit ihrer Bürgerliste, gemeinschaftlich verbunden mit den Engelheeren. Wahrscheinlich haben die Christen in ihren Gottesdiensten die

<sup>74</sup> Jesu Mahlgemeinschaft: Mk 2,15f par. (Zöllnermahl); Mt 11,19 par. (Jesus wird ein Schlemmer und Zecher gescholten); Mt 8,11f par. (Endzeitmahl, vgl. Jes 25,6); Lk 14,13f. – Hochzeitsfest: Mt 22,1–10 par. (Gleichnis vom Hochzeitsmahl); 25,1–13; Mk 2,18–20 par.; Joh 2,1–11; 3,29; Apk 19,9.

Teilhabe an dieser himmlischen Wirklichkeit als schon teilweise gegenwärtig gefeiert.

Zum andern wenden wir uns den *kosmologischen* Aspekten der Freiheit zu, die Paulus in der apokalyptischen Passage Röm 8,18–22 herausarbeitet. Die Schöpfung erscheint im Bild einer Schwangeren, die sich nach dem Offenbarwerden der Gotteskinder sehnt. Brachte die verhängnisvolle Wahlfreiheit des Urmenschen, d.h. Adams (5,12–21), Tod und Leerlauf über die Schöpfung, so streckt sich diese nun seufzend, aber von Hoffnung bewegt, der endzeitlichen „herrlichen Freiheit der Gotteskinder“ entgegen, um in Bälde selber verwandelt zu werden. Der Kontrast zu Epiktets feierlich bewegter Welt, die sich den Freien erschließt, ist denkbar groß. Hier wird der Kosmos zum Ort der Epiphanie der Gottheit, dort transformiert sich die Schöpfung im Umbruch der Äonen. An dem Punkt, wo Paulus die Hoffnung, und damit die nahe zukünftige Vollendung, situiert, steht bei Epiktet das heitere Abschiednehmen, die Antizipation des nahen Endes. Zugespitzt formuliert: Steht die Gegenwart bei Paulus im Zeichen der auf Zukunft hin offenen Hoffnung, so steht sie bei Epiktet im Zeichen des dankenden Abschieds von dem, was immer schon dazu bestimmt ist, Vergangenheit zu werden.

Gleichwohl sollte das beide Freiheitsverkündiger Verbindende nicht übersehen werden: Freiheit hat einen Ort im Weltganzen; die menschliche Freiheit lässt sich geradezu als Resonanz auf den Kosmos bzw. auf die Schöpfung deuten. Damit markieren beide eine tiefe Antithese zum neuzeitlichen Verständnis von menschlicher Freiheit: Dieses begreift Freiheit als Inbegriff der Subjektivität, die der zum Objekt gewordenen Welt gegenübersteht, mehr noch: die sich dieser bemächtigt, um sie zum Gegenstand ihres unumschränkten Gestaltungswillens zu machen. Die in jüngerer Zeit sich ankündigende globale ökologische Krise zeigt die Schattenseiten der subjektivistischen Engführung des Freiheitsverständnisses.

### 3.5. Beten mit den Worten des Kleanthes (§ 131)

Das Lehrgespräch wendet sich mit § 111, der Aufforderung zum täglichen Einüben der *ars bene vivendi* (vgl. § 170), der Applikation der gewonnenen Einsichten auf die Situation der Schüler zu (§ 111–177). In § 128–131 werden die Kerngedanken noch einmal summiert – das angemessene Verständnis der Freiheit als „Tun, was man will“, die Unterscheidung von Eigenem und Fremdem, die Zuordnung von Körper und Besitz zum Bereich des Letzteren. § 131 beschließt diese Zusammenfassung mit feierlichem Ton und zitiert nun explizit die ersten beiden Verse des Prätexts, der die

theologische Passage von Anfang an gesteuert hat: das Gebet des Kleanthes:<sup>75</sup>

„Dieser Weg führt zur Freiheit, er ist die einzige Befreiung von der Sklaverei: einmal aus ganzer Seele dies sagen zu können: *Führe du mich, Zeus, und auch du, Pepromene, / dahin, wo es von euch für mich bestimmt ist.*“

Epiktet nimmt an drei weiteren Stellen seiner Lehrgespräche Bezug auf die Verse des Kleanthes (II 23,42; III 22,95; IV 4,34).<sup>76</sup> Durchweg wird der Text den Schülern als *Reminder* für jedwede Lebenssituation empfohlen. Mit seiner Hilfe lernen sie, den Weg zur Freiheit einzuüben.

#### 4. Vergleichende Perspektiven auf Epiktet und Paulus

Epiktets Diatriben laden nicht nur zu einem Vergleich mit den urchristlichen Texten, die später im Neuen Testament zusammengestellt wurden, im Allgemeinen ein, sondern speziell mit den Briefen des Apostels Paulus. Unter allen Repräsentanten der Frühgeschichte des Christentums ist uns dieser am besten bekannt nicht nur als historische Persönlichkeit, sondern auch als profilierter Theologe und als erfolgreicher Lehrer. Aus diesem Grund konzentrieren sich die meisten komparatistischen Studien auf diese beiden markanten und originellen Gestalten aus der frühen Kaiserzeit, auf ihr Denken und ihr Selbstverständnis, ihre Religiosität und ihre Radikalität. Im Folgenden nehmen wir einige Elemente der Freiheitsdialatribe zum Anlass, die beiden herausragenden Repräsentanten der neustoischen Philosophie einerseits und des Urchristentums andererseits in ein Gespräch zu verwickeln.<sup>77</sup> Dabei sehen wir von einem Systemvergleich ab und begnügen uns mit einigen sich anbietenden Perspektiven. Der Ausgangspunkt bei Epiktet-Texten hat die Konsequenz, dass sich bestimmte paulinische Denkfiguren perspektivische Verzerrungen gefallen lassen müssen – der Verfremdungseffekt offeriert umgekehrt den Vorteil, gut Bekanntes noch einmal anders wahrnehmen zu können.

<sup>75</sup> Zum Stellenwert des Kleanthesgebets (SVF I 527) im Werk Epiktets vgl. NESTLE 1967, 132f; WEHNER 2000, 118–123 und besonders WILLMS 2011/12, II 710–717 (mit breiter Diskussion der Frage, ob das Sprechen des Gebets das Zeichen der Freiheit oder aber der Weg zu ihr sei [so WEHNER 121 Anm. 128]). Die vollständigere Fassung bietet erst *Ench.* 53, hier als ständig griffbereite ‚eiserne Ration‘ am Ende (53,1; der lateinische Text findet sich bei Sen., *Ep.* 107,11). Das Gebet muss klar unterschieden werden vom großen Zeushymnus desselben Verfassers (s. dazu unten Anm. 111).

<sup>76</sup> Vgl. oben S. 132.

<sup>77</sup> Nicht berücksichtigt wird etwa die Analogie zwischen Epiktets Porträtierung des wahren Kynikers als gottgesandtem Boten (III 22,46f; dazu BILLERBECK 1978) und Paulus' Selbstverständnis als Apostel Jesu Christi, die beide auf die Ehe verzichten, den Körper in ihrem Dienst verzehren und von Widrigkeiten (‚Peristasen‘) heimgesucht werden.

## 4.1. Eine elementare Unterscheidung

1. Epiktet fordert in unserer Freiheitsunterredung zu einer elementaren Unterscheidung auf, der in theologischer Sprachregelung geradezu ein ‚soteriologischer‘ Rang zukommt: die Unterscheidung zwischen „Eigenem“ und „Fremdem“.<sup>78</sup> Ihr Stellenwert wird durch die Identifikation mit dem Gesetz Gottes bzw. des Zeus unterstrichen.<sup>79</sup>

„Worin besteht das göttliche Gesetz? Das Eigene wahren, sich ums Fremde nicht abmühen (τὰ ἴδια τηρεῖν, τῶν ἀλλοτρίων μὴ ἀντιποιεῖσθαι), sondern dieses als Gegebenes zu gebrauchen, als nicht Gegebenes aber nicht zu erstreben, und wenn etwas weggenommen wird, es gelassen und umgehend zurückzugeben und zwar sogleich, im Dank für die Zeit, solange es zum Gebrauch war.“ (II 16,28)

Den Philosophen ist geradezu aufgetragen, „Exegeten der göttlichen Gesetze“ zu werden – nicht derer der Gemeinwesen (IV 3,12).<sup>80</sup>

Die Diatribe III 24 über das „Sich nicht in Mitleidenschaft Ziehen-lassen von dem, was nicht in unserer Macht steht“ arbeitet die angemessene Haltung des Philosophen in vielen Aspekten heraus. Diese zielt auf die Einfügung in die umfassende kosmische Ordnung, in der sich das Göttliche manifestiert (II 24,10f.), und kann geradezu als Kennzeichen der Frömmigkeit gelten. Ihr Gegenteil ist die Theomachie, der Widerstreit gegen die Götter (ebd. 21; 24), die mit knechtischem und niedrigem Wesen einhergeht (ebd. 42f.). Wie in der Freiheitsdiatribe (IV 1,154–158; 159–161) rangieren Sokrates und Diogenes als herausragende Repräsentanten dieser Frömmigkeit (III 24,60–73). Insbesondere Diogenes verdichtet in seiner kosmopolitischen Existenz die Korrelation von Freiheit und Gehorsam gegenüber Gott und seinem Gesetz.<sup>81</sup> Die Unterredung lässt diese Einstellung in einem Gebetstext kulminieren, der zugleich als Tag und Nacht zu bedenkender Übungstext für Epiktets Schülerschaft fungiert (ebd. 95–102).<sup>82</sup>

„Willst du, dass ich länger da sei? Ich will bleiben als ein Freier, als ein Edler, wie du es wolltest. Du hast mich ja in meinem Bereich unüberwindlich gemacht. Aber hast du mich jetzt nicht mehr nötig? So soll es gut sein! Bis jetzt bin ich geblieben wegen dir, nicht wegen eines anderen; und jetzt gehe ich dir gehorsam weg. ‚Wie gehst du weg?‘ Wieder so, wie du es wolltest, als ein Freier, als dein Diener, als einer, der deine

<sup>78</sup> Vgl. oben bei Anm. 43.

<sup>79</sup> So vor allem II 16,27f.; III 11,1f. („wie durch das Gesetz verordnete Strafen für die, die sich der göttlichen Verwaltung widersetzen“); IV 7,33–35. Vgl. in unserer Freiheitsdiatribe IV 1,158f. (Diogenes und Sokrates geben dem Gesetz höchste Priorität).

<sup>80</sup> In I 13,5 werden die Gesetze der Toten kontrastiert mit den Gesetzen der Götter. Zur Nomologie Epiktets und v.a. zum Verhältnis von göttlichem Gesetz und positivem Recht vgl. WILLMS 2011/12, II 894–896.

<sup>81</sup> Auf das göttliche Gesetz rekurriert Epiktet auch in anderen, aber verwandten Zusammenhängen: I 26,2 (das „Gesetz des Lebens“ [νόμος βιωτικός] lautet: das, was der Natur entspricht, tun [τὸ ἀκόλουθον τῇ φύσει πράττειν]); I 29,3f. („Wenn du etwas Gutes willst, so nimm es von dir selber“); 13 („Das Stärkere soll dem Schwächeren immer überlegen sein“, hier auf die *prohairesis* bezogen), ähnlich III 17,6.

<sup>82</sup> Vgl. dazu WEHNER 2000, 116–118.

Gebote und Verbote wahrgenommen hat. Solange ich aber hier in deinem Bereich bin, wie willst du mich? [...] Ist mir ein Leben nach der Natur gegeben, so verlange ich keinen anderen Ort als den, wo ich bin, und keine anderen Menschen als die, unter denen ich bin.“

Der Aufruf zur Vergewenwärtigung dieser elementaren Einsicht basiert auf einem kosmologisch-theologischen Prinzip, das im Ansatz narrativ entworfen ist. Ein Fragment Epiktets bietet eine prägnante Zusammenfassung:<sup>83</sup>

„Von allem, was existiert, hat Gott einen Teil in unsere Verfügungsgewalt gegeben, den anderen Teil nicht. In unserer Macht steht das Schönste und Wichtigste, wodurch Gott selbst glücklich ist: der Gebrauch unserer Eindrücke und Vorstellungen. Denn wenn diese Möglichkeit richtig genutzt wird, bedeutet dies Freiheit, Glück, Heiterkeit, Würde, aber auch Recht, Gesetz, Selbstbeherrschung und Tüchtigkeit in jeder Form. Alles andere aber hat Gott nicht in unsere Macht gegeben. Daher ist es notwendig, dass wir in Übereinstimmung mit Gott gelangen und uns, indem wir die Dinge dementsprechend unterscheiden, auf jede nur erdenkliche Weise um die Dinge kümmern, die in unserer Macht stehen, die Dinge aber, die nicht in unserer Macht stehen, dem Kosmos überlassen und freudig übergeben, ob er nun unsere Kinder, unsere Heimat, unseren Körper oder sonst etwas von uns fordert.“

Das Fragment summiert eine Denkfigur, die in *Diss. I 1* breiter ausgeführt wird<sup>84</sup> und für den Redaktor Arrian mit gutem Grund programmatischen Stellenwert besitzt.<sup>85</sup> Ein im Ansatz *mythisches Szenario* wird entworfen: Die Götter, unter ihnen namentlich Zeus, der selber das Wort an Epiktet richtet, geben den Menschen ein Stück von sich selber, „das Stärkste und alles Beherrschende“, nämlich den „richtigen Gebrauch der Vorstellungen und Eindrücke“. Göttliche Macht stößt aber an ihre Grenzen: Der Bereich des Äußeren, „das bisschen Körper und Besitz“, abschätzig als raffiniert vermengter Lehm bezeichnet,<sup>86</sup> zählt nicht zum Bereich dessen, was in eigener Macht steht.<sup>87</sup> Epiktet betont in anderen Zusammenhängen, dass Gott auch in diesem Bereich zur Wirkung kommt, als schicksalsmächtiger

<sup>83</sup> Epiktet, *Frg. 4* (Übs. NICKEL 1987). Dieses bei Stob., *Ecl. II 8,30* erhaltene Stück aus der nicht erhaltenen Schrift „Über die Freundschaft“ soll laut dem Anthologisten ein Stück von Musonius (*Frg. 39* HENSE), dem Lehrer Epiktets, wiedergeben (dasselbe gilt auch von *Frg. 5–8*) – eine Quellenangabe, die angesichts der spezifisch epiktetischen Konzeption starkem Zweifel unterliegt (vgl. auch LONG 2002, 34 Anm. 11).

<sup>84</sup> *Diss. I 1,7–13*. Zur fiktiven Ansprache von Zeus vgl. WEHNER 2000, 127f.

<sup>85</sup> Zur überlegten Komposition Arrians im ersten Buch vgl. PH. DE LACY, „The Logical Structure of the Ethics of Epictetus“, *CP* 38 (1943) 112–125.

<sup>86</sup> Der „Lehm“ (πηλός, vgl. dazu auch oben Anm. 69 S. 72; WILLMS 2011/12, I 401f. 518) haftet an der Menschenschöpfung durch Prometheus (vgl. Callim., *Frg. 192,3*; Luc., *Prom. es 2*; Philostr., *Gymn. 16*; Äsop, *Sent. 27 P*); man sollte also nicht „Kot“ übersetzen (so CAPELLE 1948, 79; NICKEL 1987, 60). Zugleich nimmt Epiktet Bezug auf die Menschenschöpfung des Timaios (41/42).

<sup>87</sup> Der Lehmkörper, die Fremdbestimmung und die Grenzen göttlicher Macht sind uns auch in *Diss. IV 1,100* begegnet.

Geber einer Gabe, die allerdings nur auf Zeit gewährt wird.<sup>88</sup> Insgesamt bestätigt sich, was wir schon in der Freiheitsdiatribe festgestellt haben: Wenn der Mensch die elementare Unterscheidung zwischen „Eigenem“ und „Fremdem“ vollzieht und damit die ihm geschenkte Freiheit aktualisiert, steht er in einem doppelten Gottesbezug: Im „Eigenen“ hat er Teil an der Selbstmächtigkeit Gottes; im „Fremden“ steht er dann in Resonanz mit Gott, wenn er sich rückhaltlos dem kosmischen Walten des Schicksals anheimstellt.

2. Wir wenden uns Paulus zu. Auch er proklamiert eine fundamentale soteriologisch relevante Unterscheidung, nämlich diejenige zwischen Gott und Mensch. Ihren prägnantesten Ausdruck findet diese Unterscheidung in der Überzeugung, dass Gott den Menschen allein aufgrund seines Glaubens gerecht spricht. Es geht also um die paulinische Rechtfertigungslehre,<sup>89</sup> die in der *propositio* des Römerbriefs programmatisch vorgetragen wird (Röm 1,16f.):

„Denn ich schäme mich des Evangeliums nicht; eine Kraft Gottes ist es zur Rettung für jeden, der glaubt, für die Juden zuerst und auch für die Griechen. Gottes Gerechtigkeit nämlich wird in ihm offenbart, aus Glauben zu Glauben, wie geschrieben steht: ‚Der aus Glauben Gerechte aber wird leben‘ (Hab 2,4).“<sup>90</sup>

Paulus bestimmt den Glauben als Antwort auf die Gotteskraft (δύναμις θεοῦ), die das Evangelium ausmacht. Im Glauben partizipieren die Menschen an der Macht Gottes, die in Tod und Auferstehung Christi wirksam ist. Mit dieser Resonanz auf das göttliche Wirken verbindet sich die Absage an das Prinzip, Gerechtigkeit durch das Tun von Gesetzeswerken zu erlangen (Röm 3,28):

„Wir halten fest: Gerecht wird ein Mensch durch den Glauben, unabhängig von den Taten, die das Gesetz fordert.“

Auf diesem Weg gelangt Paulus zur Unterscheidung zweier Gerechtigkeiten, einer „eigenen“, die auf der Basis des Gesetzes zustandekommt, und einer göttlichen, die auf der Basis des Christusglaubens gegeben wird (Röm 10,3–8; Phil 3,9). Auch dort, wo der Apostel nicht in den Figuren von Gerechtigkeit und Rechtfertigung argumentiert, stellt er sein basales Prinzip, alles Gott zuzuschreiben und menschliches Verhalten ausschließlich als Responson auf Gottes Wirken zu pointieren, klar heraus. So sagt er vom Evangelium (2Kor 4,7):

„Wir haben diesen Schatz aber in irdenen Gefäßen, damit die Überfülle der Kraft Gott gehört und nicht von uns stammt (ἵνα ἡ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως ἡ τοῦ θεοῦ καὶ μὴ ἐξ ἡμῶν).“

<sup>88</sup> Vgl. unten bei Anm. 97.

<sup>89</sup> Vgl. dazu die Darstellung bei WOLTER 2011, 342–350.

<sup>90</sup> Der Römerbrief bestimmt in der anschließenden Passage die Ursünde als Verwechslung von Schöpfer und Geschöpf und dementsprechend als Weigerung, Gott die ihm gebührende Ehre zu geben (1,18–23; vgl. 3,23).

Die Unterscheidung zwischen Gott und Mensch wird zugespitzt in den rhetorischen Fragen von 1Kor 4,7:

„Denn wer gibt dir einen Vorzug? Was aber hast du, das du nicht empfangen hättest? Wenn du es aber empfangen hast, was rühmst du dich, als hättest du es nicht empfangen?“

Die Haltung des Glaubens lässt sich als Gewissheit umschreiben: Er besteht sowohl im *Vertrauen* auf Gottes Macht wie im *Wissen* darum, dass Gott seine heilvolle Macht in Jesus Christus offenbart hat.

3. Es liegt auf der Hand, dass Epiktet und Paulus ihre fundamentalen Unterscheidungen – Eigenes und Fremdes bei ersterem, Mensch und Gott bei letzterem – in einer jeweils ganz anderen Konfiguration vollziehen. Gleichwohl gibt es ein paar bemerkenswerte Berührungen, die zugleich die Differenzen deutlicher ins Licht rücken. Drei Momente sind besonders beachtenswert: (1.) Beide Denker fokussieren auf eine Unterscheidung zwischen einem menschlichen und einem göttlichen Bereich. Bei Epiktet wird der Bereich eigener Kompetenz positiv gewürdigt, bei Paulus aber negativ konnotiert („Rühmen“ eigenen Tuns, Festhalten an einer „eigenen Gerechtigkeit“). Für Epiktet ist der Bereich des Eigenen ein *Fenster* für die Präsenz des auch den Kosmos durchwaltenden Gottes, für Paulus stellt er eine *Sackgasse* dar, aus der nur ein im Bereich des „Fremden“ zum Zug kommendes göttliches Wirken befreien kann, nämlich die Erlösung durch Christus (vgl. Röm 7,24–8,2; Phil 3,7–11). Umgekehrt ist der Bereich des „Fremden“ bei Epiktet ambivalent konnotiert – er ist zwar göttlich durchwaltet, führt aber in die Versklavung –, während er bei Paulus ganz im Zeichen Christi und damit des endzeitlichen Lebens steht. (2.) Epiktets Basisüberzeugung verdankt sich zwar einer kognitiven Operation, geht aber mit existentiellen Vollzügen einher – sowohl auf der Ebene der emotionalen Orientierung wie auf derjenigen der praktischen Verhaltensregulierung. Paulus' Glaubensüberzeugung entspringt der umfassenden Erfahrung einer religiösen Wirklichkeit – in seiner eigenen Sichtweise: von „Gottes Gnade“ –, verbindet sich aber mit dem bestimmten Wissen, dass Gott in Jesus Christus handelt. Die Basisüberzeugung, dass Gott in Christus eine neue Schöpfung ins Sein ruft, bestimmt die Identität der Christen als Glaubende (Gal 6,15; 2Kor 5,14–17).<sup>91</sup> Glaube meint zwar nicht einfach ein Fürwahrhalten, beinhaltet aber ein dezidiert kognitives Element, das sich im Lauf der Kirchengeschichte insbesondere in Bekenntnisformulierungen niedergeschlagen hat. (3.) Epiktet und Paulus berufen sich für die Gültigkeit ihrer Überzeugungen beide auf ein göttliches Zeugnis, mehr noch: auf Gottes Gesetz. Bei Epiktet handelt es sich um eine prägnante Metapher, die sich unmittelbar aus der stoischen Physik bzw. Theologie herleitet: Der göttliche Logos-Nomos weist den Menschen in denjenigen

<sup>91</sup> Zum Glauben als „Wirklichkeitsgewissheit“ vgl. WOLTER 2011, 86–96.

Bereich ein, wo er seine Freiheit kraft der Unterscheidung zwischen dem Eigenen und dem Fremden zu aktualisieren hat. Bei Paulus ist der Bezug auf das göttliche Gesetz komplexer, da dieses weitgehend mit einem distinkten literarischen Corpus, der (griechischen) Bibel, insbesondere der Tora, identifiziert wird. Gerade der Römer- und der Galaterbrief zeigen, dass die von Christus her gedeutete Schrift die Rechtfertigungsbotschaft selber bezeugt.<sup>92</sup> Zugleich kann sich der Apostel aber auch auf das (ungeschriebene) Gesetz im Inneren der Menschen, d.h. auch der Heiden, berufen, also einen von Haus aus stoischen Gedanken aufgreifen (Röm 2,14–16; vgl. V. 28f.). (4.) Das paulinische Verständnis des Evangeliums situiert sich in einem prägnanten zeitlichen Schema: „Als sich aber die Zeit erfüllt hatte, sandte Gott seinen Sohn ...“ (Gal 4,4). Die paulinische Theologie weist eine grundlegende narrative Dimension auf, die das frühjüdisch-urchristliche Geschichtsverständnis, insbesondere in seiner apokalyptischen Formation, widerspiegelt. Paulus selber legt den Akzent auf das „Jetzt“ (vgl. Röm 3,21.26), in dem sich Gottes Verheißungen realisieren (vgl. 2Kor 6,2). Das stoische Rahmenwerk, innerhalb dessen sich Epiktet orientiert, ist demgegenüber statisch und stabil konstruiert. Immerhin erzeugt das mythologische Setting, mit dessen Hilfe der Philosoph seine Basisunterscheidung theologisch begründet, ein narratives Element, das den gegenwärtigen Zustand auf eine urzeitliche Setzung durch Gott bzw. Zeus zurückführt. Hält man sich Epiktets eigentümliche ‚persönliche Religion‘ vor Augen, wird man narrative Bezüge dieser Art nicht vorschnell auf unzeitliche physikalisch-kosmologische Gesetzmässigkeiten hin ‚entmythologisieren‘ dürfen.

## 4.2. Vom Selbst zur Welt

Die Basisüberzeugungen unserer beiden Denker lassen sich jeweils in einige interessante Richtungen hinaus extrapolieren:

1. Wir konzentrieren uns zunächst auf die epiktetische Festsetzung eines „eigenen“ Bereichs, der unter keinerlei fremde Bestimmung fällt. An diesem Ort berühren sich Gott und Mensch; das eigene wahre *Selbst* wird als Ausfluss oder Partikel Gottes identifiziert.<sup>93</sup> Der Identifikation von Gott und Selbst gesellen sich Figuren zur Seite, die eher die dichte Relation zwischen beiden thematisieren. So spricht Epiktet dem Selbst die Gotteskindschaft zu und erinnert dabei an die traditionelle Redeweise von Gott als

<sup>92</sup> Vgl. die programmatische Aussage Röm 3,21: „Jetzt aber ist unabhängig vom Gesetz die Gerechtigkeit Gottes erschienen – bezeugt durch das Gesetz und die Propheten –, die Gerechtigkeit Gottes, die durch den Glauben an Jesus Christus für alle da ist, die glauben.“ Als herausragendes Exempel gilt Abraham (Röm 4,1–25; Gal 3,6–18). In der oben zitierten Passage Röm 1,16 fungiert speziell Hab 2,4 als Zeuge des Evangeliums (ebenso Gal 3,11).

<sup>93</sup> Vgl. *Diss.* I 1,10; 17,27 (hier explizit mit der Freiheit korreliert); II 8,10; u.ö.

Vater.<sup>94</sup> Mit der Gottesverwandtschaft, die im Logos festgemacht wird, korrelieren die Teilhabe an der Kosmopolis, die Freiheit und der Dienst am Weltganzen, beispielhaft repräsentiert von Sokrates.<sup>95</sup> *Noblesse oblige*: Der göttliche Status des Selbst schließt ein entsprechendes Ethos mit ein.<sup>96</sup> „Du trägst einen Gott mit dir herum, du Elender, und merkst es nicht!“ (Diss. II 8,12). Zu beachten ist freilich: Gerade Epiktets spezifische Frömmigkeit bringt es mit sich, dass die Identität des kosmischen Pneuma mit der menschlichen Vernunft den *Gabe*-Charakter der letzteren nicht aufhebt. So heißt es in unserer Unterredung (IV 1,103):<sup>97</sup>

„Nachdem du alles von einem anderen erhalten hast, auch dich selbst, beschwerst du dich und machst dem Geber Vorwürfe, wenn er dir etwas wegnimmt?“

Das göttliche Geben zielt dabei auf dreierlei: auf das Wahrnehmen der Selbstverantwortung,<sup>98</sup> auf das Akzeptieren des ständig möglichen Entzugs und vor allem auf Dankbarkeit.

Bei Paulus hat die basale Unterscheidung von Gott und Mensch, die seine Theologie bestimmt, keineswegs die anthropologische Konsequenz, dass den in Christus befreiten Menschen lediglich eine erneuerte Geschöpflichkeit zugeschrieben wird. Die Glaubenden werden vielmehr als Träger des göttlichen Geistes (*Pneuma*) identifiziert; der Geist Gottes nimmt in ihnen Wohnung.<sup>99</sup> Dabei changiert die Beschreibung der Geistteilhabe: Zum einen nimmt der Geist so Wohnung in den Glaubenden, dass er eine fremde Macht bleibt, zum anderen wird der göttliche Geist geradezu zu ihrem eigentlichen Selbst und zum Ursprung ihres Tuns. Er ist dies aber immer nur im Modus der *Gabe*, also aufgrund einer beständi-

<sup>94</sup> Vgl. Diss. I 3,1; 13,3f.; 19,9f.

<sup>95</sup> Diss. I 9,1f. 6. 16 (ὑπηρεσία, 22: Sokrates); 19,9 (Freiheit).

<sup>96</sup> Diss. II 8,11–29; I 12,32–35.

<sup>97</sup> Vgl. II 8,23 („Er hat dich dir selbst übergeben [παρὰδεδωκέ σοι σεαυτὸν] und spricht: ‚Ich hatte keinen treueren als dich‘“); I 17,27f. (τὸ ἴδιον μέρος, ὃ ἡμῖν ἔδωκεν ἀποσπάσας ὁ θεός); III 3,10 (vom „Eigenen“: Zeus „hat es mir ganz anheim gestellt; er hat es mir so gegeben, wie er es selbst hat [ἐπ' ἐμοὶ αὐτὸ ἐποίησεν καὶ ἔδωκεν οἶον εἶχεν αὐτός], nicht zu hindern, nicht zu zwingen, nicht zu hemmen“); vgl. WILLMS 2011/12, II 541 (sowie 598–600 zum Reflexivpronomen 2. Ps. Sing.).

<sup>98</sup> Dies vor allem in I 6,40–42 („er hat alles in unsere Hand gelegt, ohne sich selbst irgendein Recht vorzubehalten, uns zu hindern oder aufzuhalten. Obwohl ihr über diese Möglichkeiten frei und selbstverantwortlich verfügt, nutzt ihr sie nicht und merkt gar nicht, was ihr bekommen habt und wer es euch gegeben hat, sondern ihr sitzt da, klagt und stöhnt“); IV 10,14–17 (in Gebetsform!); 12,11f. „Under this conception of Zeus, Epictetus makes God a paradigm of virtue in a sense that is humanly applicable“, LONG 2002, 172, der darin auch einen Reflex der platonischen Angleichung an Gott erkennt (170f.).

<sup>99</sup> Individuelle Einwohnung des Geistes: Röm 8,9–11.14–16; Gal 4,6; 1Kor 14,14; kollektiv: 1Kor 6,19. Vgl. dazu S. VOLLENWEIDER, „Der Geist Gottes als Selbst der Glaubenden. Überlegungen zu einem ontologischen Problem in der paulinischen Anthropologie“, in: Ders., *Horizonte neutestamentlicher Christologie*. WUNT 144 (Tübingen 2002) 163–192.

gen Relation. Dementsprechend werden die Glaubenden als Gotteskinder adressiert (Röm 8,14–16.29; Gal 4,6).

Das Verhältnis von göttlichem und menschlichem Geist ist demnach sowohl bei Epiktet wie bei Paulus von Relationalität bestimmt. Sie ist aber nur bei letzterem konstitutiv für das anthropologische Gesamtverständnis und verbindet sich mit einer Story, nämlich mit der Sendung Christi und der dieser korrespondierenden Verleihung des Geistes. Die Gotteskindschaft gründet deshalb nicht in der Schöpfung bzw. wie bei den Stoikern in der Natur, sondern in einer Adoption (υιοθεσία, Röm 8,15. 23; Gal 4,5; 2Kor 6,18). Sie erstreckt sich gegenwärtig vorerst auf den „inneren Menschen“ (2Kor 4,16), auf das Selbst, wird in der nahen Vollendung der Schöpfung aber auch den Körper umfassen (Röm 8,23): Dieser wird in einen „pneumatischen Leib“ transformiert (1Kor 15,42–49; vgl. Phil 3,21).

2. Epiktet ortet im Bereich des „Fremden“ das kosmische Wirken Gottes, der alles aufs Beste zusammenfügt.<sup>100</sup> Zugleich handelt es sich aber um denjenigen Bereich, der geradewegs in die Sklaverei führt, wenn der Mensch sich nicht auf sein „Eigenes“ besinnt. Die Ambivalenz, die den Bereich dessen charakterisiert, was nicht unserer eigenen Macht untersteht, begegnet im *Körper* geradezu hautnah. Meist dominiert eine auffällig pejorative Redeweise.<sup>101</sup> Epiktets Verhältnisbestimmung von Geist und Körper nimmt gelegentlich ein dualistisches Profil an, das der im Ansatz monistisch konstruierten stoischen Anthropologie ein Stück weit entgegensetzt.<sup>102</sup>

Der Weisheitslehrer empfiehlt ein radikales inneres Disengagement in Bezug auf die ‚Umwelt‘ – d.h. den gesamten Bereich, der sich vom Körper über den Besitz und die sozialen Netzwerke bis zur Welt als ganzer erstreckt. Zugleich aber erschließt sich dem, der bleibend frei geworden ist, wiederum die Fülle des Weltganzen, das für das kosmische Walten der Gottheit transparent wird. Ganz im Sinn der stoischen Sozialethik erwartet Epiktet von seinen – meist den Eliten entstammenden – Schülern, dass sie die ihnen zugemessenen Positionen im Gemeinwesen auf der Basis der verinnerlichten philosophischen Überzeugungen verantwortlich wahrnehmen.

Auch bei Paulus finden sich zunächst bemerkenswerte Figuren der Distanzierung von der vorfindlichen Welt. Dies gilt einmal für den Bereich

<sup>100</sup> Neben unserer Diatribe (IV 1,99–106) vgl. besonders I 1,7–13; 12,7–10. 15–17; 19,9–13; II 10,3–5; 16,32–47; 17,22–24; *Frg.* 3.

<sup>101</sup> Zur ambivalenten Sicht des Körpers vgl. DOBBIN 1998, 70–72; WILLMS 2011/12, I 342f.; II 550f.

<sup>102</sup> Vgl. neben unserer Unterredung (IV 1,100. 104. 161) z.B. *Diss.* I 1,9–13; 3,3–5 (δυστηνά μου σαρκίδια); 4, 23f; II 19,26 (ἐν τῷ σωματίῳ τούτῳ τῷ νεκρῷ); *Frg.* 23 (Körper als „Sack“); 26. In der Forschung wird die Frage debattiert, ob die Jüngere Stoa unbeschadet ihrer monistischen Systemkonstruktion ein gutes Stück weit von der platonischen Anthropologie beeinflusst wurde; vgl. z.B. JAGU 1946, 88–95. 154f.; LONG 2002, 158. 208.

des Körperlichen. Ähnlich wie Epiktet die ihm überkommene monistische Anthropologie dualistisch variiert, arbeitet der Apostel auf dem jüdischen Fundament einer im Ansatz ganzheitlichen Anthropologie mit dualistischen Figuren teilweise platonischer Provenienz, die eine scharfe Differenz zwischen dem irdisch-fleischlichen Körper und dem geistigen Selbst aufrichten (Röm 7,18. 23f.; 6,12; 8,10. 13; vgl. 1Kor 9,7; 2Kor 4,10. 16).<sup>103</sup> Vor allem aber ruft er in einer berühmten Passage des 1. Korintherbriefs seine Gemeinden in Bezug auf die vielfältigen Umweltbeziehungen zur Haltung eines „als ob nicht“ (ὡς μὴ) auf (1Kor 7,29–31):

„Die Zeit drängt. Darum sollen künftig auch die, die eine Frau haben, sie haben, als hätten sie sie nicht, die weinen, sollen weinen, als weinten sie nicht, die sich freuen, sollen sich freuen, als freuten sie sich nicht, die etwas kaufen, sollen kaufen, als behielten sie es nicht, und die sich die Dinge dieser Welt zunutze machen, sollen sie sich zunutze machen, als nutzten sie sie nicht. Denn die Gestalt dieser Welt vergeht.“

Der Rückgriff des Apostels auf Verhaltens- und Einstellungsregeln, die offenkundig der stoisch-kynischen Ethik entstammen, situiert sich aber in einem eschatologischen Rahmenwerk: „Die Zeit drängt“ (V. 29); „die Gestalt dieser Welt vergeht“ (V. 31). Im Zusammenhang der Gesamtargumentation erfährt diese endzeitliche Motivierung der ethischen Regeln, die bei Paulus auch sonst begegnet (vgl. Röm 13,11–14; 2Kor 5,9f.), ihrerseits eine Rückbindung an seine Christologie (V. 32. 35. 39), d.h. an seine Überzeugung, dass sich mit dem Kommen von Jesus Christus die Zeit „erfüllt“ hat (Gal 4,4). Im Raum der Gemeinde, die den Leib des Christus repräsentiert (1Kor 12,12–27; Röm 12,3–8), kommt es zum selbstlosen Engagement für die Mitmenschen (vgl. Phil 2,1–4). Auch bei Paulus führt die Distanzierung von der vorfindlichen Welt zurück in die Verantwortung für das Gemeinwesen, die von der Liebe (ἀγάπη) getragen ist.

Wir beschließen diesen vergleichenden Teil mit einem Blick auf die Wahrnehmung des *Weltganzen*. Epiktet teilt die stoische Überzeugung, dass der Kosmos in unüberbietbarer Weise aufs Beste gefügt ist, und erkennt darin die Güte des diesen durchwaltenden Gottes.<sup>104</sup> Wer frei geworden ist und zur Gegenwart erwacht, feiert das Leben als ein Fest, das nach Dankbarkeit und Lobpreis ruft. Auch die unablässige Veränderung,

<sup>103</sup> Dabei muss bei Paulus unterschieden werden zwischen der katastrophalen Verfassung des unerlösten Menschen, wo der Körper völlig von der Sünde beherrscht wird (Röm 6,6; 7,24), und der Situation der Glaubenden: Bei diesen ist der Leib zwar der Herrschaft der Sünde entrissen, aber aufgrund seiner ‚sarkischen‘ Natur, d.h. seines biologischen Erbes, sterblich (Röm 6,12; 8,10f.; Phil 3,21) und weiterhin der gefährlichen Macht der alten Weltzeit, namentlich der *Sarx*, ausgesetzt.

<sup>104</sup> Zur stetigen Veränderung, die auch in der Freiheitsdiatribe thematisiert wird (IV 1,106) vgl. II 1,18; III 24,10; auf die Ekpyrosis selber, wo nur noch Zeus mit sich selber zusammen ist, wird angespielt III 13,4–7. Zur stoischen ‚Eschatologie‘ (samt der ‚ewigen Wiederkehr‘) vgl. LONG 2006, 256–282 („the conflagration is providential since, *sub specie aeternitatis*, it preserves the present world by constantly reconstituting it“, 271) und die Texte in LONG / SEDLEY 2000, 327–333; 367–373.

die im Kosmos vor sich geht, und seine zyklische Erneuerung durch den Weltenbrand restituiert seine grundlegende Ordnung und bringt nichts „Neues“.<sup>105</sup> Insofern reproduziert die Gegenwart ein ‚immer schon‘ und steht im Zeichen der Vergangenheit:

„So war, ist und wird die Natur des Kosmos sein, und es ist ausgeschlossen, dass das Geschehene anders geschieht, als es jetzt der Fall ist. An diesem Wandel und an dieser Veränderung nehmen nicht nur der Mensch und die übrigen Lebewesen auf der Erde teil, sondern auch das Göttliche. [...] Wer sich dazu bereitfindet, seine Aufmerksamkeit auf diese Vorgänge zu richten und sich selbst dazu zu bringen, das Notwendige freiwillig zu akzeptieren, der wird ein ganz und gar vernünftiges und harmonisches Leben haben.“ (Frg. 8)<sup>106</sup>

Auch bei Paulus verändert sich für die frei Gewordenen die Wahrnehmung des Kosmos: Im Vertrauen auf Christus wird die Welt, die derzeit noch von widergöttlichen und bedrohlichen Mächten erfüllt ist, zu einem Raum, den die schöpferische Kraft Gottes verheißungsvoll zu verwandeln begonnen hat. Die Zukunft gewinnt damit eine ausgezeichnete Bedeutung; sie wird zur Quelle von Neuem, das bereits die Gegenwart tangiert (vgl. 2Kor 5,17; 6,2). So steht Epiktets heiterem Abschied bei Paulus die Hoffnung (ἐλπίς) gegenüber, die sich der neuen Welt Gottes entgegenstreckt (Röm 8,18–39).<sup>107</sup>

## 5. Theismus oder Pantheismus?

Wir kehren zu Epiktet zurück, um abschließend nach dem *Profil* seines Gottesverständnisses zu fragen. Es ist offenkundig, dass er wie kein anderer Stoiker theistische Vorstellungen dokumentiert.<sup>108</sup> Er ruft das kosmische Prinzip als „Zeus“ an (I 6,37) und prädiert es als „Gott“ und als „Vater“. Auf der anderen Seite teilt er in seinem Werk den überkommenden stoischen Pantheismus, insbesondere die Identifizierung des göttlichen Prinzips, des Logos, mit dem menschlichen Denkvermögen. Dieses ist Reflex der Gotteskindschaft, an der alle Träger des Logos teilhaben.

<sup>105</sup> Der kosmologischen Privilegierung der Gegenwart gegenüber der Zukunft entspricht die Mahnung, die Gegenwart nicht zu verspielen, wenn man sich in Hoffnung und Furcht auf die Zukunft ausrichtet.

<sup>106</sup> Übs. NICKEL 1987. Wie Frg. 4 soll auch dieser Text auf Musonius (Frg. 42 H.) zurückgehen (vgl. oben Anm. 83).

<sup>107</sup> Die Stoiker bringen der Hoffnung erhebliches Misstrauen entgegen, während etwa Plutarch „eine heitere und helle Hoffnung“ in Hinsicht auf die Zukunft zusammen mit der dankbaren Erinnerung an das Vergangene zu loben weiss – so der Schlusssatz in *Tranq.* 20,477F.

<sup>108</sup> Vgl. dazu LONG 2002, 143: „More emphatically than any other Stoic in our record, Epictetus speaks of Zeus or God in terms that treat the world’s divine principle as a person to whom one is actually present and who is equally present to oneself as an integral aspect of one’s mind“; vgl. 147.

Dabei ist zu bedenken: Die überkommene Alternative der Kategorien ‚theistisch‘ versus ‚pantheistisch‘, die sich ihrerseits der jüdisch-christlichen Theologie verdanken, ist nicht in der Lage, den textlichen Befund angemessen wiederzugeben.<sup>109</sup> Dies gilt nicht nur für manche anderen kaiserzeitlichen Schriften, sondern auch für andere religionsgeschichtliche Felder: Im hinduistischen Bereich gehen ‚Theismus‘ und ‚Monismus‘ Hand in Hand, der Amida-Buddhismus korreliert ‚theistische‘ und genuin buddhistische, ‚atheistische‘ Kategorien.

Dem stoischen Changieren zwischen pantheistischen und theistischen Figuren lässt sich eine weitere Beobachtung zuordnen: Die Gebetsform hat in Epiktets Werk einen außerordentlichen Stellenwert.<sup>110</sup> Die Gebete, die den Selbstgesprächen zur Seite treten, zeigen ihrerseits einen ‚meditativen‘ Charakter, da sie zur Übereinstimmung zwischen dem göttlichen Willen und dem Philosophierenden verhelfen. Wo Epiktet Gott zum Menschen sprechen lässt, ruft dieser den Menschen wieder zum Gewahrwerden und Gebrauch der eigenen Kräfte auf.

Die Stoa hat in hohem Ausmaß religiöse Traditionen assimiliert, die von der Mantik bis zur durch Allegorese fruchtbar gemachten Mythologie reichen. Die erhaltenen Texte des Kleanthes, zumal sein großer Zeushymnus, zeigen die Möglichkeit, die pantheistisch-monistische Grundstruktur mit Elementen persönlicher Frömmigkeit zu kombinieren.<sup>111</sup> Trotzdem stellt sich die Frage nach der ‚persönlichen Religion‘ Epiktets. Leider lässt uns die zeitgenössische Religionswissenschaft an diesem Punkt im Stich, da sie die Terminologie von „persönlicher Religion“, *personal religion* u.ä., aufgrund ihrer beschränkten Operabilität weiträumig umgeht.

Üblicherweise wird Epiktets persönliche Religion vor dem Hintergrund der stoischen Religiosität diskutiert. Wir formulieren abschliessend eine andere Hypothese, ohne sie detailliert weiter zu verfolgen, und postulieren eine bestimmte religiöse Haltung und Praxis Epiktets zunächst ganz unabhängig von der philosophischen Schulung.<sup>112</sup> Sie lässt sich zwar bio-

<sup>109</sup> Anders wieder REALE in CASSANMAGNAGO / REALE 2009, 31–36: Er behauptet, im Anschluss an JAGU 1946, eine „nuova concezione di dio e del divino in Epitteto“; Epiktet breche mit dem stoischen Pantheismus zugunsten einer theistischen Scheidung von Gott und Welt. Die scharfe Gegenthese vertritt ALGRA 2007: Der „quasi-theism“ (51) muss pantheistisch dekonstruiert werden (es gibt „no substantial rift between Epictetus and orthodox Stoicism“, 52); der Grund für den Quasitheismus liegt im lebenspraktisch interessierten Schulbetrieb (52–55). Beide Thesen sind m.E. zu einseitig.

<sup>110</sup> Vgl. dazu WEHNER 2000, 106–135. Dass Epiktet die Gebetsverse griffbereit hält, in Analogie zu Selbstermahnungen (ALGRA 2007, 47–52), spricht überhaupt nicht gegen deren Gebetscharakter, wie die Frömmigkeitgeschichte eindrücklich belegt.

<sup>111</sup> Zum Verhältnis von Religion und Philosophie – und damit auch zur Form von Hymnus und Gebet – bei Kleanthes vgl. THOM 2005, 20–27.

<sup>112</sup> Auf religiöse Riten bezieht sich Epiktet beispielsweise in II 18,13 (Dankopfer; vgl. 20.29); III 21,14f. (Reinigungsfunktion von Ritualen); IV 4,47 (Opfer); vgl. ferner LONG 2002, 178f. zu Elementen von „popular religion“.

graphisch nicht verifizieren. Zu vermuten ist aber, dass er wie viele andere Menschen seiner Zeit nicht nur selbstverständlich an den kultischen Performationen des städtischen Lebens teilgenommen, sondern auch ein individuelles religiöses Verhältnis zu einer Gottheit gepflegt hat. Es gibt in der Antike verstreute literarische Hinweise auf solche Phänomene persönlicher Religion. Zu nennen sind insbesondere die hellenistischen Romane, deren Protagonisten mit ihren Schutzgottheiten – natürlich ist hier aus gegebenem Anlass die Liebesgöttin die prominente Adresse! – eine sehr persönliche Beziehung pflegen, sowohl an kultischen Stätten wie in ‚freier‘ Begegnung. Hingewiesen sei insbesondere auf die Isis-Beziehung des Helden in Apuleius' *Metamorphosen* oder an Kallirhoës Begegnungen mit Aphrodite bei Chariton. Natürlich sind die entsprechenden Schilderungen und Reden (v.a. in Gebetsform) fiktiv, aber sie lassen sich grundsätzlich als Reflex wirklicher Sachverhalte deuten. Weit verbreitete Kulte wie derjenige der Isis, aber auch Mysterienreligionen bieten Plattformen für individuelle religiöse Einstellungen und Praktiken. Individuelle persönliche Gebete sind uns aus antiker Zeit m.W. allerdings kaum erhalten, da das schriftliche Medium eher Formulare privilegiert; Motiv- und Grabinschriften hingegen kommen dieser Fragestellung stärker entgegen. Schließlich erinnere ich an Aelius Aristides, dessen eigenartige Beziehung zu Asklepios in seinen *Hieroi Logoi* trotz aller literarischen Überformung ein deutliches Profil aufweist.

Legen wir diese Hypothese zugrunde, dann dürfte es sich bei Epiktet um eine persönliche Beziehung zu Zeus gehandelt haben. Obschon der Göttervater gewiss weniger Anhalt für die Entwicklung einer individuellen Frömmigkeit bietet als andere Götter, könnte die Herkunft Epiktets aus dem Sklavenmilieu hierfür den Ausschlag gegeben haben. Zeus hat insbesondere im römischen Bereich durch die Fusion mit *Iuppiter Liber* eine bestimmte Rolle in der Sklavenreligion gespielt.<sup>113</sup> Ziehen wir dazu Epiktets Freiheitspathos in Betracht, könnte sich seine Religiosität auf den *Zeus Eleutherios* gerichtet haben. Die stoische Philosophie hätte ihm dann die Möglichkeit gegeben, seine Frömmigkeit nicht nur umfassend zu reflektieren, sondern auch in die pantheistische Dimension hinein zu entwickeln.

## 6. Epilog: Von der Aktualität Epiktets

Es leidet keinen Zweifel, dass Epiktet als Meister der Lebenskunst und des Wegs zum Glück auch neuzeitliche Menschen in seinen Bann zu schla-

<sup>113</sup> Vgl. dazu F. BÖMER, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*. Bd 1: *Die wichtigsten Kulte und Religionen in Rom und im lateinischen Westen*. FASK 14/1 (Wiesbaden <sup>2</sup>1981) 110–140.

gen vermag. Ich nenne zum Schluss drei Punkte, wo sich der Philosoph ausgesprochen modern ausnimmt und zugleich quer zu allen neuzeitlichen Selbstverständlichkeiten steht. Zum *ersten* geht es um das *Anerkennen von Grenzen*. Epiktet tritt uns entgegen als ein Lehrer, der dem Menschen enorm viel zutraut, nämlich unumschränkter Meister seines eigenen Lebensentwurfs und Schicksals zu werden. Zugleich markiert er eine scharfe Gegenposition zur Moderne: Weiß diese der menschlichen Handlungskompetenz kaum mehr Schranken zu setzen, so ruft Epiktet dazu auf, sich nicht nur mit den vorhandenen Umständen abzufinden, sondern sich mit ihnen sogar zu befreunden. Dass Freiheit in hohem Ausmaß auch mit Selbstbegrenzung, oder ganz schlicht: mit Maß, zu tun hat, ist eine Erkenntnis, die für antike Menschen leichter erschwinglich war als für heutige Zeitgenossen. Die bedrohliche Entdeckung der Endlichkeit zahlreicher Ressourcen scheint aber einen Gesinnungswandel zu erzwingen. Zum *zweiten* wird man durch Epiktet an die *Macht des menschlichen Denkens* erinnert. Er lässt sich gut als einer der Väter der kognitiven Therapie in Anspruch nehmen. Seine Analysen stellen die fatalen Folgen von Urteilen und Meinungen heraus, die das Erleben und Verhalten von Menschen hintergründig steuern. Der Lebensmeister gibt zu bedenken, dass man die Welt und sich selber durch andere Interpretationen nicht nur anders wahrnehmen, sondern auch verändern kann. Seine Psychagogik setzt auf die Macht des Denkens, Emotionen zu entfesseln und Motivationen auf ein einziges Ziel hin auszurichten. Epiktet stellt eine authentische Verkörperung der alten, heute an Plausibilität verlierenden Einsicht dar, dass Wissen und Bildung mit Persönlichkeitsentwicklung und Sinngebung einhergehen. Der *dritte* Punkt schließlich betrifft den Umgang mit der eigenen *Sterblichkeit* und Endlichkeit. Die Diesseitsbezogenheit Epiktets und seiner stoischen Tradition bildet bereits in der Antike einen Kontrapunkt zur christlichen wie platonischen Ausrichtung auf eine eschatologische bzw. jenseitige Existenz. Eine Religiosität, die nicht auf ein irgendwie geartetes persönliches Weiterleben nach dem Tod setzt, darf bei neuzeitlichen Menschen besonderes Interesse beanspruchen, zumal wenn sie sich mit einer kosmotheistischen Perspektive verbindet. Eine nochmals ganz andere Frage ist die, ob Epiktet auch als Mentor für ein selbstbestimmtes Sterben in Frage kommen kann. Sein Gleichnis vom Steuermann, auf das am Anfang dieses Buchs verwiesen worden ist, mag uns auch hier als ein nachdenklich machendes Schlusswort dienen.<sup>114</sup>

<sup>114</sup> *Ench. 7*, übers. STEINMANN <sup>2</sup>2004; vgl. oben S. 6; 124. Zum Verständnis des Gleichnisses ist die Mahnung von W. KAMLAH, *Der Ruf des Steuermanns. Die religiöse Verlegenheit dieser Zeit und die Philosophie* (Stuttgart 1954) 87, zu bedenken: „Wer also heute Epiktet verstehen will, muss ihn radikaler vernehmend verstehen, als er sich selbst verstand.“

„Wenn der Steuermann ruft, so lass das alles liegen, eile zum Schiff und dreh dich dabei nicht um. Bist du aber alt, so entferne dich niemals mehr weit vom Schiff, damit du nicht etwa ausbleibst, wenn er dich ruft.“

## 7. Anhang: Epiktet im *Neuen Wettstein*<sup>115</sup>

Beim *Neuen Wettstein* handelt es sich um eine Sammlung von Paralleltexten aus der griechisch- und lateinischsprachigen Umwelt des Neuen Testaments. Seine noch im Prozess befindliche Herausgabe baut auf dem *Novum Testamentum Graecum* auf, das der Basler Pfarrer und Gelehrte J. J. Wettstein 1751/52 in Amsterdam veröffentlicht hatte.<sup>116</sup> Dieses bietet neben einem Apparat zur neutestamentlichen Textkritik einen zusätzlichen umfangreichen Apparat mit über 30.000 Parallelstellen aus der griechischen und lateinischen Literatur, den Kirchenvätern und der rabbinischen Überlieferung. Man benützt diese Datenbank noch heute mit großem Gewinn. Im frühen 20. Jahrhundert verfolgte ein Netzwerk von Neutestamentlern das Projekt, weit über Wettsteins Sammlung hinaus ein ‚Corpus Hellenisticum‘ zu schaffen, anfänglich in Leipzig, dann in Halle. Zur Publikation kam es allerdings nicht. Das Ziel wird heute zweigleisig weiterverfolgt.<sup>117</sup> Neben dem überaus ambitionierten Programm des u.a. in Jena domizilierten *Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti*, das den jüdischen Sektor in hellenistisch-römischer Zeit (unter Ausschluss von Qumran und Rabbinica) möglichst umfassend erschließen soll, arbeitet ein Team in Halle die literarischen Zeugnisse der gesamten griechisch-römischen Umwelt (unter Einschluss der jüdisch-hellenistischen Texte) gezielt selektiv auf: Vom *Neuen Wettstein* sind bereits mehrere Bände erschienen, nämlich – in der Reihenfolge des Erscheinens – zur Briefliteratur und Johannesapokalypse (1996), zum Johannesevangelium (2001), zum Markusevangelium (2008) und schließlich zum ersten Teil des Matthäusevangeliums (2013).<sup>118</sup> Ausstehend sind noch die Bände zum zweiten Teil des Matthäusevangeliums, zum Lukasevangelium sowie zur Apostelgeschichte. Der *Neue Wettstein* stellt zu den einzelnen neutestamentlichen Stellen eine Fülle antiker Parallelen in deutscher Übersetzung mit knappen Hinweisen zu Kontext und

<sup>115</sup> Ich danke lic. theol. Matthias MAYWALD für die Sichtung des hier gebotenen Materials und seine inhaltliche Bewertung.

<sup>116</sup> J. J. WETTSTEIN, *Novum Testamentum Graecum* (Amsterdam 1751/52 = Graz 1962). Vgl. dazu G. SEELIG, *Religionsgeschichtliche Methode in Vergangenheit und Gegenwart*. Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 7 (Leipzig 2001).

<sup>117</sup> Zu Geschichte und Stand der Projekte vgl. N. WALTER, „Zur Chronik des Corpus Hellenisticum von den Anfängen bis 1955/58“, in: KRAUS / NIEBUHR 2003, 325–344; K.-W. NIEBUHR, „Das Corpus Hellenisticum. Anmerkungen zur Geschichte eines Problems“, in: KRAUS / NIEBUHR 2003, 361–379 und die entsprechenden Websites.

<sup>118</sup> Vgl. die Angaben im Literaturverzeichnis (s. u. STRECKER / SCHNELLE).

Inhalt bereit, aufbauend auf dem Material des ‚Alten Wettstein‘ und selbstredend ohne jeden Anspruch auf ‚Vollständigkeit‘. Die programmatische Ausscheidung der Wettstein’schen Materialien, die den neutestamentlichen Text „ausschließlich in sprachlicher Hinsicht beleuchten“,<sup>119</sup> ist allerdings methodologisch sehr problematisch und in den neueren Bänden auch viel zurückhaltender vorgenommen worden.<sup>120</sup> Das katenenartige Arrangement ermöglicht der Leserschaft, sich zu jeder Bibelstelle umgehend ein Bild der in Frage kommenden ‚Parallelen‘ zu verschaffen. Der Preis dafür ist freilich die Fragmentierung der Bezugstexte in Einzelbelege.<sup>121</sup> Die damit notwendig verbundene Ausblendung der literarischen Kontexte wird durch erläuternde Hinführungen jeweils ein Stück weit aufgefangen.

Mit rund 250 Treffern sind die von Epiktet überlieferten Texte in den bisher vorliegenden fünf Bänden in ansehnlichem Umfang berücksichtigt.<sup>122</sup> Wir halten uns im Folgenden an die kanonische Reihenfolge der neutestamentlichen Schriften, die auch dem *Neuen Wettstein* zugrunde liegt, wobei Markus als wahrscheinlich ältestes Evangelium vorangestellt wird.<sup>123</sup>

## 7.1. Markusevangelium

Im Markusevangelium (mit insgesamt knapp 40 Belegen) nehmen die Parallelen zwischen dem Auftritt von Jesus samt seinen Nachfolgern und dem des Kynikers bzw. des wahren Philosophen den bedeutsamsten Raum ein. In der Gestalt des heimatlosen Gottesgesandten liegen ja tatsächlich auffällige Berührungspunkte zwischen urchristlichen und kynischen „Wanderradikalen“ vor, die trotz ihrer verschiedenen Milieus – dort das ländliche Palästina, hier die urbanen Zentren des östlichen Mittelmeerraums – in der amerikanischen Forschung sogar zur Hypothese geführt haben, bei der Jesusbewegung habe es sich um galiläisch-jüdische

<sup>119</sup> So das Vorwort zu Bd. II/1, XV.

<sup>120</sup> Zu weiteren Problemen wie der Selektion und der Kriterien, die für die Aufnahme von Material über dasjenige von Wettstein hinaus gelten, vgl. KLAUCK 1997.

<sup>121</sup> Zum zuerst erschienenen Doppelband (II/1 und 2), moniert KLAUCK 1997, 94f., dass Epiktets Kyniker-Diatriben III 22 vielfach breit zitiert wird, „aber verteilt auf 12 verschiedene Stellen“.

<sup>122</sup> Instrukтив ist das Ranking in der Indexierung: Die eben genannte *Diss.* III 22 führt zusammen mit dem *Encheiridion* die Rangliste an (je ca. 26 Referenzen). Schon *secundo loco* steht die Freiheitsdiatribe IV 1 (ca. 19), gefolgt von III 24 („Sich nicht in Mitleidenschaft ziehen lassen von dem, was nicht in unserer Macht steht“, s. dazu oben S. 142) (ca. 15). Bestimmte für das NT wichtige Passagen führen z.B. im Fall von III 24 zu Kumulationen (§ 14–16; 60–66: Herakles, Sokrates, Diogenes).

<sup>123</sup> Im Folgenden gebe ich jeweils meist nur die Seitenzahlen der betreffenden Bände des *Neuen Wettstein* in Klammern wieder.

Kyniker gehandelt.<sup>124</sup> Die Nähe betrifft nicht nur die „nackte“ Lebensweise des Kynikers (9),<sup>125</sup> sondern auch die auf der Beziehung zu Gott beruhende ‚geistliche‘ Verwandtschaft, die die ‚wahren‘ Geschwister verbindet (158).<sup>126</sup> Zurückhaltender wird man urteilen hinsichtlich der Beziehung zwischen dem nahe gekommenen Königreich Gottes und dem Königtum des Kynikers (39). Interessant nehmen sich einige andere Berührungspunkte aus: Sokrates‘ Selbststrettung durch das Sterben in unserer Diatribe (IV 1,163–165) im Verhältnis zu Jesu Weisung zur Rettung des Lebens gerade durch dessen Verlieren (Mk 8,35) (416), die Elternehrung (337), das Kennen der Gebote (496f.), das Fehlen dessen, was zum wahren Leben führt (493f.) und agrarische Metaphern (162; 179). Eher peripher sind wohl die Kontaktflächen zwischen Jesu exklusiver Zuschreibung des Guten an Gott allein und Epiktets Überlegungen zum Guten (504f.) – hier wären Assoziationen mit dem Platonismus verlockender –, zum höchsten Gebot (579f.), zu Tod und Auferstehung (570) und zur Identität Jesu bzw. des Lehrers (392f.). Zum Ruf des Centurio in Mk 15,39 (ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν: „Dieser Mensch war wirklich Gottes Sohn“) bieten sich Referenzen auf die generische Gottessohnschaft des Weisen bzw. des vernünftigen Menschen überhaupt (*Diss.* I 3,1f.; 9,5f.) wie auf Heroen (II 16,44: Herakles) an, die für die doppelbödige Prädikation des markinischen Heiden am Kreuz zu beachten sind (745f.): Das pagane Syntagma „ein Sohn Gottes“ in der erzählten Szene lesen die christlichen Adressaten als das christologische Bekenntnis zu dem „Sohn Gottes“. Einige Punkte betreffen die im Vergleich mit dem markinischen Jesus ‚konservativere‘ Einstellung Epiktets zu überliefertem religiösem Brauchtum (327f.; 552). Hinweise auf bestimmte Metaphern wie Gefäß und Reinigung (330f.) oder Münzen (558) sind wohl hilfreicher als diejenigen zum Nachfolgeruf (51f.), zum Lehrer (55; 57), zur Menschenmenge (64), zur Sündenvergebung (113), zum ‚Verwerfen‘ (394), zum Balsam (663) und zum Dornen- bzw. Rosenkranz (724).

<sup>124</sup> Zur Diskussion vgl. M. EBNER, „Kynische Jesusinterpretation – „disciplinated exaggeration“? Eine Anfrage“, *Biblische Zeitschrift* 40 (1996), 93–100; H. D. BETZ, „Jesus and the Cynics. Survey and Analysis of a Hypothesis“, in: Ders., *Antike und Christentum. Gesammelte Aufsätze* Bd. 4 (Tübingen 1998) 32–56; unkritisch B. LANG, *Jesus der Hund. Leben und Lehre eines jüdischen Kynikers*. Beck’sche Reihe 1957 (München 2010).

<sup>125</sup> *Diss.* III 22,45f. 53f. bzw. Mk 1,4–8 (Johannes der Täufer).

<sup>126</sup> *Diss.* III 22,81f. bzw. Mk 3,31–35. Eine Differenz wird 492 angezeigt zwischen Epiktets abfälliger Bemerkung über Kinder (in derselben Diatribe: 77–79) und Jesu Spruch über das Kind als Glaubensvorbild (Mk 10,13–16).

## 7.2. Matthäusevangelium

Der erste Teilband (Mt 1–10) enthält die für den Vergleich mit Epiktet überaus wichtige *Bergpredigt* (Mt 5–7, mit rund 40 Treffern).<sup>127</sup> Obschon das Matthäusevangelium (im Unterschied zum lukanischen Doppelwerk) nicht mit spezifisch stoischen Theoremen arbeitet, fällt enorm viel Material aus dem viel weiter gespannten Bereich der hellenistischen Ethik an, das im *Neuen Wettstein* nur exemplarisch wiedergegeben werden kann.<sup>128</sup> Epiktets Texte kumulieren sich in drei Bezugsfeldern. Erstens wird der Umgang mit Feinden (Mt 5,44) reichhaltig dokumentiert (499–502): Wer Philosophie treibt – zumal in der Nachfolge der Kyniker –, muss nicht nur mit Beleidigung, Zank und Streit, sondern auch mit Schlägen rechnen.<sup>129</sup> Sokrates' Haltung ist vorbildlich (IV 5,1f.; I 25,31). Mehr noch: Der von Zeus gesandte Kyniker „muss sich prügeln lassen wie ein Esel und, wenn er geprügelt wird, auch noch diejenigen lieben, die ihn prügeln, als ob er ein Vater oder Bruder von allen wäre“; seinen Körper gibt er als das Schwächere hin, während sich sein Inneres nicht tangieren lässt (III 22, 54.100f.). Zum ‚utilitaristischen‘ Umgang mit Bösem (alles wird durch den Zauberstab des Hermes zu etwas Nützlichem) kommt die kognitive Umwertung: Böses entsteht aus Unwissen. Auch wenn wir inhaltlich recht weit von Jesu Aufforderung, ausgerechnet die Feinde zu lieben, entfernt sind, deuten die konvergierenden Handlungsanweisungen doch auf ‚interkulturelle‘ ethische Verständigungspotentiale hin. Ein zweiter Komplex haftet am „*Dein Wille geschehe*“ des Unservaters (Mt 6,10) (605–608). Hier nimmt die Figur der Konformität zwischen göttlichem und menschlichem Willen breiten Raum ein, die für Epiktets Psychagogik so kennzeichnend ist.<sup>130</sup> Die dritte Verdichtung betrifft das *Sorgen* (Mt 6,25–34), in dem der Bergprediger und der Philosoph in größte Nähe zueinander geraten (652–668). Dies gilt nicht nur hinsichtlich der Mahnung, sich der Bewegung des Sorgens für die irdischen Lebensvollzüge zu widersetzen, sondern auch im Blick auf die Begründung: Die Güte des die Schöpfung erfüllenden Gottes lädt ein zur Haltung eines unbegrenzten Vertrauens.<sup>131</sup> Beide Lehrer insistieren auf der umso dringlicheren Sorge um das wirklich Wichtige im Leben – das Reich Gottes bzw. das mit dem Logos verbundene Selbst. Beide Lehrer berücksichtigen auch die dunklen Seiten der Welterfahrung: Jeder Tag hat genug

<sup>127</sup> Der Band war zum Zeitpunkt der Drucklegung erst angekündigt. Ich danke den Herausgebern, Udo SCHNELLE und Manfred LANG, für ihre spontane Bereitschaft, mir die Indices für die Epiktet-Texte zuzustellen. Die Seitenzahl-Angaben sind approximativ.

<sup>128</sup> Für die Bergpredigt bietet der Kommentar von BETZ 1995 eine reichhaltige Fundgrube.

<sup>129</sup> Abgedruckt werden *Diss.* I 25,28–31; III 12,10; III 20,9–12; 22,53–56. 100–102; IV 5 (= „An die Streitsüchtigen und Grimmigen“), 1f. 24; *Ench.* 42.

<sup>130</sup> S. oben S. 134.

<sup>131</sup> An Epiktet-Texten werden abgedruckt neben der zentralen *Diss.* I 16 („Über die Vor-sehung“) 1–8. 15–21: *Diss.* I 9,19f.; II 23,5f.; III 5,7–11; III 13,13f.; III 26,27f.; IV 10,14–16.

an seiner eigenen Plage (Jesus);<sup>132</sup> der Zeitpunkt, vom Leben Abschied zu nehmen, will rechtzeitig erkannt sein (Epiktet). Einen gegenüber Jesus besonderen Akzent setzt Epiktet mit dem Aufruf zum beständigen Dank. Zwischen Bergpredigt und Epiktet-Texten gibt es darüber hinaus zahlreiche Berührungspunkte, die jeweils ganz verschieden zu taxieren sind: der gottgegebene Friede (293f.);<sup>133</sup> das Schwurverbot (444); das Gegenüber von innerer Haltung und äußerer Demonstration (Mt 6,1–6) (549f.; 553) samt dem inneren Kämmerchen (561); die Warnung davor, „zwei Herren zu dienen“ bzw. „zwei Rollen zu spielen“ (646f.); Baumetaphern für die richtige Einstellung (741) (Mt 7,24–27 bzw. *Diss.* II 15,8–10); „Suchen und Finden“ (694);<sup>134</sup> Gott als Vater (598f.).

Neben der Bergpredigt nimmt die *Aussendungsrede* (Mt 10) bedeutsamen Raum ein. Über die zentrale Sendungsmotivik hinaus, wo natürlich Epiktets gottgesandter Kyniker (*Diss.* III 22) ausgiebig zur Sprache kommt (847–849; vgl. 760f.; 172), ist eigens zu verweisen auf die Relativierung, der das Töten des Körpers unterzogen wird (Mt 10,28) (863; 870–873): Furcht ist hier die falsche Haltung, wie Epiktet besonders anhand eines geflügelten Sokratesworts (Plat., *Apol.* 30c/d) herausstreicht (*Ench.* 53,4 u.ö.). Schließlich sei die hübsche Bezugsstelle zum hierarchiebewussten Wort des Hauptmanns von Mt 8,8f. notiert, wo Epiktet das Leben als einen in Rangordnungen eingepassten Kriegsdienst vorstellt (753) (*Diss.* III 24,34–36).

### 7.3. Johannesevangelium

Mit etwa 70 Treffern erweist sich Epiktet auch als ergiebig für das Vierte Evangelium, obschon dieses – trotz neueren Einspruchs<sup>135</sup> – kaum breite Schnittstellen zur stoischen Philosophie anbietet, vom *Logos* des Prologs einmal abgesehen. Zu letzterem wird nur gerade eine Epiktet-Passage aufgeführt, die allerdings die Aussage von der *Fleischwerdung* stärker hervortreten lässt (*Diss.* II 8,1f.) (11; vgl. 57).<sup>136</sup> Wenig überraschend findet sich eine markante Verdichtung der Textbezüge im Feld der Christologie, wo der Philosoph an der Stelle von Jesus, dem Gottessohn, steht. So ist Jesu Weggang als Bedingung für das Kommen des erinnernden „Parakleten“ (16,7; vgl. 14,26) vergleichbar mit dem an Sokrates erkennbaren Gewicht,

<sup>132</sup> Zu Mt 6,34 wird 668 eine sprachlich (nicht inhaltlich) nahe Wendung zitiert (*Diss.* II 19,18f.): „Was verspottest du mich, wo ich schon Übel genug habe (πρὸς τοῖς ἐμοῖς κακοῖς) [...] Mir reichen meine Übel (ἀρκεῖ ἐμοὶ τὰ ἐμὰ κακά).“

<sup>133</sup> *Diss.* III 13,9–15 bietet mit seiner Antithese zwischen kaiserlichem und göttlichem Frieden auch eine wichtige Textstelle zum Verständnis von Joh 14,27 und Phil 4,6!

<sup>134</sup> Dazu oben S. 132 Anm. 44.

<sup>135</sup> Vgl. dazu die Beiträge in RASIMUS / ENGBERG-PEDERSEN 2010, 77–114; dazu kritisch VOLLENWEIDER 2012, 305f.

<sup>136</sup> Dazu kommen zwei spezifisch sprachliche Bezüge zum οὐδὲ ἔν in 1,3 (26f.).

das der Tod eines Menschen dem Gedächtnis seiner Worte und Taten verschafft (*Diss.* IV 1,169) (736). Die innere Macht des Philosophen, sich Gutes oder Böses zuzufügen, korreliert mit der *Exusia* des Sohns, sein Leben einzusetzen und es wieder zu nehmen (Joh 10,18) (541). Wie Jesus (Joh 2,25) kennt auch Musonius, Epiktets Lehrer, das Innere des Menschen (138). Zu Jesu Hingabe des Lebens für die Freunde (Joh 15,13) wird selbstverständlich das Freundschaftsethos, das vom Philosophen vorbildlich gelebt wird, aufgeboten (720; vgl. 590f.: Menschenliebe; 597: Tod für das Vaterland). Darüber hinaus entspricht der „Einziggeborene vom Vater“ (Joh 1,14) dem Herakles Epiktets, der Zeus wirklich für seinen Vater hielt und sich entsprechend verhielt (*Diss.* III 24,14–16) (57; vgl. 742). Bei der johanneischen Prädikation Gottes als Geist (πνεῦμα, Joh 4,24) nimmt man nicht ohne Erstaunen zur Kenntnis, dass Epiktet zwar Gott bzw. das Gute als „Vernunft (νοῦς), Wissen (ἐπιστήμη) und rechten Logos (λόγος ὁρθός) bestimmt (*Diss.* II 8,1f. 9–11), aber keine theologische Pneuma-Passage bietet (231f.). Die Fehlanzeige ist wohl als Indiz dafür zu werten, dass die jüngere Stoa für die Vermittlung zwischen Physik und Theologie bzw. persönlicher Frömmigkeit nicht mit der Pneuma-Terminologie operiert. Diese bietet sich somit kaum als Schnittstelle zur urchristlichen Pneumatologie an.<sup>137</sup>

Die Gotteskindschaft, an der Jesus den Seinen Anteil gibt (Joh 1,12; vgl. 10,34f.), lädt ein zu mehreren Bezugnahmen auf Epiktet, für den die Menschen als Logosträger wesenhaft Söhne Gottes bzw. Zeus' sind (49; 559). Anders als bei Epiktet (694; 742) ist für Joh allerdings Jesus exklusiv der von oben kommende, im Uranfang gezeugte Gottessohn (Joh 1,1; 14,18; 17,1). Diese Basisdifferenz gilt auch für den Leib als Tempel (Joh 2,21) (136). Die Sendungsmotivik, im Vierten Evangelium neben Jesus auch auf Johannes den Täufer bezogen (Joh 1,6f), haftet bei Epiktet am Kyniker-Philosophen, und hier besonders in der Funktion als *Zeuge*, zumal bei Diogenes und Sokrates (37–40; 316; 325f.). Das „Es ist vollbracht!“ legt das Evangelium dem sterbenden Jesus in den Mund (Joh 19,30), während Epiktet den Philosophen allabendlich nach dem vollbrachten Nötigen fragen lässt (829f., unter Berufung auf Pythagoras). Für den Zusammenhang von Wahrheit und Freiheit (Joh 8,31–36) bieten sich zentrale Epiktet-Texte an, darunter natürlich besonders unsere Freiheitsdiatribe (432–434; 446; vgl. 69). Trefflich sind ähnlich formulierte sprachliche Äußerungen: „Ertappt beim Ehebruch“ (411), „Was hat das mit dir und mir zu tun?“ (98), der feststehende Entschluss (Joh 19,22) (821), das „Ausstrecken der Arme“ bei Gekreuzigten (857f.), Jesu „Was kümmert es dich?“ (Joh 21,22) (858f.) und vielleicht auch das „ἐγὼ εἶμι“ (366). Der Stellenwert der Freundschaft mit dem Kaiser (Joh 19,12) (806–808) und die Hirtenmetaphorik mit sehr spe-

<sup>137</sup> Anders ENGBERG-PEDERSEN 2010, 8–74, der Paulus (und Johannes) vor dem Hintergrund der stoischen Pneuma-Lehre interpretiert.

zifischen Einzelmotiven (528f.; 536) runden das Bild ab. Manches ist kaum auszubeuten – ein größerer Kontrast zwischen dem Thomasbekenntnis „Mein Herr und mein Gott!“ (Joh 20,28) und der von Epiktet zitierten gedankenlosen Redensart „Ach, Herr Gott!“ ist kaum denkbar (854); von Jesu Auferstehungs- und Gerichtsansage in Joh 5,28f. führt kein Weg zum „göttlichen Gesetz“ (*Diss.* III 24,42f.) und zur Selbstschädigung in unserer *Diss.* IV 1,119 (311, wo aber wenigstens der Kontrast von diesseitigem und jenseitigem „Gericht“ zu notieren ist). Eine Prise Humor offeriert immerhin das Waschen der Eselshufe (643), das gerade nicht wie Jesu Fußwaschung in Joh 13 mit einer Status-Umkehrung einhergeht.

#### 7.4. Briefe und Apokalypse

Wie zu erwarten bietet die Briefliteratur viele Impacts, darunter gut 70 allein für das *Corpus Paulinum*, das sowohl durch sein urbanes Setting wie durch seine besondere Nähe zur philosophischen Ethik einschlägiges Material für die Komparatistik bereithält. Die Textbezüge ließen sich leicht vervielfachen, zumal der *Neue Wettstein* in diesem ersterschiedenen Band noch nicht seinen optimalen Formstand erreicht hat. Das Spektrum reicht von eigentlichen Anleihen bei der philosophischen Tradition bis zu Gemeinplätzen wie der medizinischen Einschätzung des Weins (930), der Un erfreulichkeit hässlicher Worte (*αἰσχρολογία*, 743) und dem harten Leben der Wettkämpfer (326). Fragen lässt sich, ob der Philosophenmantel (1010f.) zum Verständnis von 2Tim 4,13 beiträgt, oder ob sich die Notiz zur Kastration nicht auf die Verwendung desselben Verbuns (Gal 5,12) beschränkt (569), oder welcher Zusammenhang zwischen der „Last“ von Gal 6,5 und dem zu packenden Henkel von *Ench.* 43 besteht (589).

Der Doppelband identifiziert aber vor allem große und gewichtige Schnittstellen; vieles haben wir oben bereits gestreift: die als Gottesdienst pointierte Sendung des Apostels und diejenige des Kynikers (1f.; 526); beider Ehelosigkeit (291); die (im Kontext ironisierte) Königsherrschaft der Christen (1Kor 4,8) und des Kynikers (266); die Diskrepanzen zwischen Wissen und Tun (85f.) bzw. zwischen Sein und Schein (96f.); die Überwindung des Verfallenseins an die Sünde (137), korreliert mit dem überwundenen Widerspruch zwischen Wollen des Guten und Tun des Schlechten – also dem Konflikt der Medea – (146f.);<sup>138</sup> die Thematik von Freiheit und Sklaverei (281; 296; 322; 566f.; 571f.); das „Bleiben“ am gegebenen Ort (295f.); die Haltung innerer Distanz zu allem Vorfindlichem (297f.; 300);<sup>139</sup> der Weise inmitten von widrigen Umständen (Peristasen) (269; 435f.; 456f.); die platonisierende Befreiung aus den Fesseln des Körpers (443); die Parallele von Falschaposteln und schmarotzenden Scheinphilosophen (498);

<sup>138</sup> Dazu oben S. 135.

<sup>139</sup> Dazu oben S. 132; 148.

die Gefahren der Selbsttäuschung (582f.); die Mahnung, bei sich selber das „Werk“ zu tun (588); die ethische Profilierung der Gotteskindschaft im Blick auf Sklaven (Phlm 16 und *Diss.* I 13,3f.) (1068). Neben dem Philosophen rückt wieder Herakles in die Position ein, die für die Christen Jesus hat, so hinsichtlich seiner selbstgewählten Armut (2Kor 8,9 und *Diss.* III 26,31f.) (469). In der Einschätzung des Gesetzes wird eine deutliche Differenz notiert (540: „Was ist das Gesetz?“, Gal 3,19 und *Diss.* II 16,28). Nur am Rand finden sprachliche Konvergenzen Beachtung, so etwa beim „so bin ich nichts“ von 1Kor 13,2 (371). Eine *Trouvaille* ist die Anekdote zu Empfehlungsbriefen (425). Zur Haustafel von Kol 3,18–4,1 bietet sich die stoische Pflichtenlehre an (755f.).

Für die *Pastoralbriefe* wird verwiesen auf die Mythendeutung (817), den Maßstab der „gesunden“ Anschauung (829f.), das (schwer auszuhaltende) ruhige Leben (845), die innere Schönheit (853), das Lob der Besonnenheit (863) und schließlich auf den Wert des regelkonformen Kämpfens (979). Auch für den *Hebräerbrief* (12,1) wird die agonistische Metaphorik verzeichnet (1211f.); dazu kommt die Tragweite der Frömmigkeit (Hebr 11,6 und *Ench.* 31,1) (1180f.).

Für die *katholischen Briefe* heben wir neben der epidemischen Fehlbarkeit (Jak 3,2) (1294) die „Freundschaft mit Gott“ heraus, die in Jak 2,23 Abraham zugeschrieben wird, bei Epiktet dem Philosophen (1288f.). Ein hübsches Fundstück ist die Dreckliebe des Schweins (2Petr 2,22 und *Diss.* IV 11,28f.) (1417). Schließlich bietet die *Johannesapokalypse* einige wenige Bezüge: das Nein zum halbherzigen Engagement (Apk 3,15) (1497), die Tischgenossenschaft und Mitherrschaft mit den Göttern (1498f.) und der Einsatz des Verstands (νοῦς, Apk 13,18) (1572).

## 7.5. Bilanz

Der großzügig bemessene Einbezug von Texten Epiktets im *Neuen Wettstein* lässt neben eher peripheren Übereinstimmungen in der Diktion, die sich vor allem dem literarischen Koinegriechisch und teilweise dem Diatribenstil verdanken, einige inhaltliche Verdichtungen erkennen. An erster Stelle sind die Analogien zwischen dem Philosophen, insbesondere dem „wahren Kyniker“, und dem Jesus der Evangelien bzw. dem Apostel der Briefe zu nennen. Diese paradigmatische Position wird bei Epiktet gern Diogenes, Sokrates und dem – vergöttlichten – Herakles zugemessen. Im Blick auf die Gotteslehre provoziert Epiktets *personal religion* Brückenschläge zum neutestamentlichen Verständnis Gottes als des Schöpfers, etwa in der Bergpredigt. Die Perspektiven auf die Anthropologie schärfen den Blick für Konvergenzen wie für Kontraste; dies zeigt sich insbesondere im Freiheitsverständnis. Der Bereich der Ethik bietet zahlreiche Schnittstellen, die aber oft nicht auf das Konto spezifisch stoischer Lehrbildung gehen. Im

Gesamten bestätigen der ‚Alte‘ und der *Neue Wettstein*, dass Epiktets Werk einen kaum zu überschätzenden Stellenwert für das kontextsensitive Verständnis des Frühchristentums und seiner Texte hat.