

EPIKTET

# Was ist wahre Freiheit?

*Scripta Antiquitatis Posterioris  
ad Ethicam REligionemque pertinentia  
XXII*

---

**Mohr Siebeck**

# SAPERE

Scripta Antiquitatis Posterioris  
ad Ethicam Religionemque pertinentia

Schriften der späteren Antike  
zu ethischen und religiösen Fragen

Herausgegeben von

Rainer Hirsch-Luipold, Reinhard Feldmeier  
und Heinz-Günther Nesselrath

unter der Mitarbeit von

Natalia Pedrique, Serena Pirrotta  
und Christian Zgoll

Band XXII





Epiktet

# Was ist wahre Freiheit?

Diatriben IV 1

eingeleitet, übersetzt und  
mit interpretierenden Essays versehen von  
Samuel Vollenweider, Manuel Baumbach,  
Eva Ebel, Maximilian Forschner  
und Thomas Schmeller

Mohr Siebeck

SAPERE wird als Vorhaben der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen im Rahmen des Akademienprogramms von der Bundesrepublik Deutschland und vom Land Niedersachsen gefördert.

e-ISBN PDF 978-3-16-156433-8

ISBN 978-3-16-152366-3

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2013 Mohr Siebeck Tübingen. [www.mohr.de](http://www.mohr.de)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Nils Jäger, Sebastian Klipp, Serena Pirrotta und Janjenka Szillat in der SAPERE-Arbeitsstelle in Göttingen gesetzt, von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

## SAPERE

Griechische und lateinische Texte der späteren Antike (1.–4. Jh. n. Chr.) haben lange Zeit gegenüber den sogenannten ‚klassischen‘ Epochen im Schatten gestanden. Dabei haben die ersten vier nachchristlichen Jahrhunderte im griechischen wie im lateinischen Bereich eine Fülle von Werken zu philosophischen, ethischen und religiösen Fragen hervorgebracht, die sich ihre Aktualität bis heute bewahrt haben. Die – seit Beginn des Jahres 2009 von der Union der deutschen Akademien der Wissenschaften geförderte – Reihe SAPERE (Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam RELigionemque pertinentia, ‚Schriften der späteren Antike zu ethischen und religiösen Fragen‘) hat sich zur Aufgabe gemacht, gerade solche Texte über eine neuartige Verbindung von Edition, Übersetzung und interdisziplinärer Kommentierung in Essayform zu erschließen.

Der Name SAPERE knüpft bewusst an die unterschiedlichen Konnotationen des lateinischen Verbs an. Neben der intellektuellen Dimension (die Kant in der Übersetzung von *sapere aude*, „Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen“, zum Wahlspruch der Aufklärung gemacht hat), soll auch die sinnliche des „Schmeckens“ zu ihrem Recht kommen: Einerseits sollen wichtige Quellentexte für den Diskurs in verschiedenen Disziplinen (Theologie und Religionswissenschaft, Philologie, Philosophie, Geschichte, Archäologie ...) aufbereitet, andererseits aber Leserinnen und Leser auch „auf den Geschmack“ der behandelten Texte gebracht werden. Deshalb wird die sorgfältige wissenschaftliche Untersuchung der Texte, die in den Essays aus unterschiedlichen Fachperspektiven beleuchtet werden, verbunden mit einer sprachlichen Präsentation, welche die geistesgeschichtliche Relevanz im Blick behält und die antiken Autoren zugleich als Gesprächspartner in gegenwärtigen Fragestellungen zur Geltung bringt.



## Vorwort zu diesem Band

Epiktet, der Meister der Lebenskunst, schlägt viele moderne Menschen in seinen Bann, mich selber bereits in der Studentenzeit. So war mir der Vorschlag der Herausgeber von SAPERE hochwillkommen, einen Epiktet-Band in dieser die Disziplinen übergreifenden Reihe zu gestalten. Die Wahl eines geeigneten Textes für diesen *Epictetus sapiens* fiel nicht schwer: Die Unterredung *Über die Freiheit* erlaubt es, einem exemplarischen Epiktet-Text in all seinen Windungen zu folgen und zugleich zahlreiche thematische Felder abzuschreiten. Mir schwebte ein Pendant zu Margarethe Billerbecks Ausgabe der Abhandlung vom Kynismus, *Diss. III 22*, vor. Das ins Leben gerufene Team aus den Bereichen der Klassischen Philologie, der Philosophie und der Theologie traf sich am 9./10. Juni 2011 zusammen mit den Herausgebern von SAPERE in Göttingen zu einem Kolloquium, um die einzelnen Beiträge zu diskutieren und zu integrieren. Wir nahmen in dieser Zeit auch mit Interesse Kenntnis von einem großen Projekt, das in Heidelberg weit gediehen war, nämlich der Kommentierung der Freiheitsdiatribe durch Lothar Willms. Ihm sei an dieser Stelle für sein freundliches Interesse an unserer viel schmaleren Arbeit, gleichsam der *editio minor*, gedankt. Wir konnten den ersten Band dieses monumentalen Kommentars, erschienen Ende 2011, noch ganz einarbeiten; auch der zweite Band, erschienen im Frühling 2012, ließ sich noch berücksichtigen. Besonders gern denke ich an das Zürcher neutestamentliche Forschungsseminar vom Frühjahrssemester 2011 zurück, das sich mit Epiktets Unterredung beschäftigt hat. Konrad Haldimann und Hans-Ulrich Rügger haben in ihren Präsentationen überaus kreative Impulse für die Epiktet-Interpretation beigesteuert. Seine Kulmination erreichte das Seminar an einem sonnigen Nachmittag im Pfarrhaus zu Laufen am Rheinfall, der uns die mächtigen Turbulenzen im Strom des Lebens, mit denen der stoische Weise konfrontiert wird, machtvoll vor Augen stellte.

Unser Dank gilt den Herausgebern von SAPERE, die uns mit vielen aufmerksamen Hinweisen weiter geholfen haben, zumal mit der scharfsichtigen Durchsicht der Anmerkungen durch Herrn Professor H.-G. Nesselrath. Besonderen Dank schulden wir auch den Mitarbeitenden im Bereich der Koordination, Frau Dr. N. Pedrique, Frau Dr. S. Pirrotta, Herrn Dr. A. Villani und Herrn N. Jäger für ihr Engagement zugunsten des vorliegenden Bands.





# Inhaltsverzeichnis

SAPERE . . . . .	V
Vorwort zum Band . . . . .	VII

## A. Einführung

Einführung in die Schrift ( <i>Thomas Schmeller</i> ) . . . . .	3
1. Epiktet – Leben und Werk . . . . .	3
1.1. Warum Epiktet? Beispiele aus der Wirkungsgeschichte . . . . .	3
1.1.1. Walt Whitman . . . . .	3
1.1.2. James Stockdale . . . . .	5
1.1.3. Irvin D. Yalom . . . . .	6
1.2. Leben und Wirken . . . . .	7
1.3. Lehre . . . . .	9
1.4. Überlieferung . . . . .	10
1.4.1. Der Bestand . . . . .	10
1.4.2. Arrian . . . . .	11
1.4.3. Form und Gattung . . . . .	17
1.5. Pragmatik . . . . .	18
2. Einführung zu <i>Diss. IV 1</i> . . . . .	20
2.1. Aufbau und Gedankengang . . . . .	20
2.2. Stil . . . . .	23
Zum Text ( <i>Manuel Baumbach</i> ) . . . . .	25

## B. Text, Übersetzung und Anmerkungen

<i>Diss. IV 1</i> (Text von Manuel Baumbach, Übersetzung von Thomas Schmeller) . . . . .	28
Anmerkungen ( <i>Manuel Baumbach</i> ) . . . . .	64

## C. Essays

Ein ehemaliger Sklave spricht über Sklaverei und Freilassung. Zum sozialgeschichtlichen Hintergrund von Epiktets Diatribe über die Freiheit ( <i>Eva Ebel</i> ) . . . . .	79
1. Die Versklavung . . . . .	80
2. Der Handel mit Sklavinnen und Sklaven . . . . .	83
3. Der Sonderfall: Gemeinschaftlicher Besitz von Sklavinnen und Sklaven . . . . .	84
4. Die Lebens- und Arbeitsbedingungen von Sklavinnen und Sklaven . . . . .	88
5. Sklavenflucht . . . . .	90
6. Feste mit besonderer Bedeutung für Sklavinnen und Sklaven . . . . .	92

7. Die Freilassung . . . . .	93
8. Ausblick: Vom Sklaven zum Sklavenbesitzer? . . . . .	94
<b>Epiktets Theorie der Freiheit im Verhältnis zur klassischen stoischen</b>	
Lehre ( <i>Diss. IV 1</i> ) ( <i>Maximilian Forschner</i> ) . . . . .	97
1. Von der politisch-sozialen zur ethischen Bedeutung von Freiheit . . . . .	97
2. Die Bestimmung des Wollens . . . . .	99
3. Die Rezeption nichtstoischer Begriffe . . . . .	100
4. Zum dialektischen Charakter des Textes . . . . .	102
5. Das Eigene und das Fremde . . . . .	102
6. Der Bereich des Eigenen . . . . .	104
7. Der Begriff der <i>prohairesis</i> . . . . .	106
8. Die Freiheit von Affekten . . . . .	109
9. Philosophie macht frei . . . . .	110
10. Menschliche Freiheit und göttlicher Wille . . . . .	112
11. Freiheit und Determinismus . . . . .	117
<b>Lebenskunst als Gottesdienst. Epiktets Theologie und ihr Verhältnis</b>	
zum Neuen Testament ( <i>Samuel Vollenweider</i> ) . . . . .	119
1. Paulus statt Sokrates. Antike christliche Relektüren der Texte Epiktets . . . . .	120
1.1. Gottesmann und Engel statt Diogenes und Herakles: Die Encheiridion- Version von Ps.-Neilos . . . . .	121
1.2. Der eine Gott statt der vielen Götter: Die Version des <i>Vaticanus Gr. 2231</i> ( <i>Vat.</i> ) . . . . .	122
1.3. Der Heiland und der Heilige Geist anstelle von Zeus und Schicksal: Die <i>Enchiridii Paraphrasis Christiana (Par.)</i> . . . . .	123
2. Der neuzeitliche Epiktet: Nachbar oder Antipode des Christentums? . . . . .	125
2.1. Epiktet reagiert auf das Christentum: Das Dependenzmodell . . . . .	125
2.2. Geläuterte Religion: Bonhöffers vergleichendes Modell . . . . .	126
2.3. Ein Zwischenhalt: Methodische Überlegungen . . . . .	127
2.4. Diskursmodelle . . . . .	129
3. Der göttliche Grund der Freiheit nach <i>Diss. IV 1,85–110</i> . . . . .	131
3.1. Grundlegende Unterscheidungen . . . . .	131
3.2. Das Gleichnis von der Burg und das Basisprinzip (§ 85–90) . . . . .	133
3.3. Das Gleichnis von der sicheren Reisegesellschaft (§ 91–98) . . . . .	136
3.4. Das Gleichnis von der Festversammlung (§ 99–110) . . . . .	137
3.5. Beten mit den Worten des Kleanthes (§ 131) . . . . .	140
4. Vergleichende Perspektiven auf Epiktet und Paulus . . . . .	141
4.1. Eine elementare Unterscheidung . . . . .	142
4.2. Vom Selbst zur Welt . . . . .	146
5. Theismus oder Pantheismus? . . . . .	150
6. Epilog: Von der Aktualität Epiktets . . . . .	152
7. Anhang: Epiktet im <i>Neuen Wettstein</i> . . . . .	154
7.1. Markusevangelium . . . . .	155
7.2. Matthäusevangelium . . . . .	157
7.3. Johannesevangelium . . . . .	158
7.4. Briefe und Apokalypse . . . . .	160
7.5. Bilanz . . . . .	161

## D. Anhang

I. Literaturverzeichnis . . . . .	165
1. Abkürzungen . . . . .	165
2. Ausgaben, Kommentare und Übersetzungen . . . . .	165
3. Sekundärliteratur (und Editionen anderer Autoren) . . . . .	166
II. Indices ( <i>Serena Pirrotta</i> ) . . . . .	169
1. Stellenregister (in Auswahl) . . . . .	169
2. Namens- und Sachregister . . . . .	173
III. Die Autoren dieses Bandes . . . . .	176



## *A. Einführung*



# Einführung in die Schrift

*Thomas Schmeller*

## 1. Epiktet – Leben und Werk<sup>1</sup>

### 1.1. Warum Epiktet? Beispiele aus der Wirkungsgeschichte

Epiktets Werk, besonders das *Encheiridion*, hatte und hat eine reichhaltige Wirkung. Es kann hier nicht um einen Gesamtüberblick gehen.<sup>2</sup> Ich beschränke mich auf drei Beispiele aus dem 19.–21. Jh., die zeigen, dass dieses Werk nicht nur in der Antike und im Mittelalter, sondern nach wie vor die Fähigkeit hat, Menschen unmittelbar anzusprechen. Noch heute erfüllt es seinen ursprünglichen Zweck, Menschen, die (noch) nicht mit Philosophie vertraut sind, zu zeigen, „wie man leben muss“ (*Diss.* III 23,17) und „was das Leben ausmacht“ (*Diss.* I 26,7).

#### 1.1.1. Walt Whitman

Der US-amerikanische Lyriker Walt Whitman (1819–1892) schildert seine Begegnung mit Epiktet als ein Bekehrungserlebnis:

Epictetus is the one of all my old cronies who has lasted to this day [...]. He belongs with the best – the best of great teachers – is a universe in himself. He sets me free in a flood of light – of life, of vista. [...] I do not remember when I first read the book. It was far, far back. [...] It was like being born again.<sup>3</sup>

Mit dieser Beschreibung stellt sich Whitman in die Tradition antiker Berichte von der Bekehrung zur Philosophie,<sup>4</sup> deren Terminologie auch in

---

<sup>1</sup> Einen Überblick über die Forschungsgeschichte zu Epiktet bietet WILLMS 2011/12, I 11–13.

<sup>2</sup> Zur christlichen Rezeption Epiktets vgl. u. im Beitrag von VOLLENWEIDER S. 119–154. Überblicke zur Wirkungsgeschichte bieten CH. GILL / R. HARD (eds.), *The Discourses of Epictetus*, The Everyman Library (London 1995) XXIII f.; HADOT 2000, 153–159; A. A. LONG, „Epictetus as Socratic Mentor“, *PCPhS* 46 (2000) [79–98] 79f.; DERS. 2002, 259–270; SPANNEUT 1962, 616–678.

<sup>3</sup> H. TRAUBEL, *With Walt Whitman in Camden* (New York 1961) II, 71f. (aus einem Gespräch Traubels mit Whitman im Jahr 1888).

<sup>4</sup> Vgl. z.B. Lukian, *Nigr.* 4. Zu solchen Berichten vgl. O. GIGON, „Antike Erzählungen über die Berufung zur Philosophie“, *MH* 3 (1946) 1–21; Ch. SCHÄUBLIN, „Konversionen in antiken Dialogen?“, in: DERS. (Hrsg.), *Catalepton*. FS B. Wyss (Basel 1985) 117–131.



der christlichen Missionssprache nachwirkte.<sup>5</sup> In Whitmans Exemplar des *Encheiridion* ist vermerkt: „From 1881–1888 have had this little vol at hand or in my hand often all these years. Have read it over and over“.<sup>6</sup> Diese Nähe zu Epiktet ist in seinem Werk deutlich erkennbar,<sup>7</sup> etwa in dem Gedicht *A Song of Joys* (1860):

O while I live to be the ruler of life, not a slave,  
To meet life as a powerful conqueror,  
No fumes, no ennui, no more complaints or scornful criticisms,  
To these proud laws of the air, the water and the ground, proving my interior soul  
impregnable,  
And nothing exterior shall ever take command of me.<sup>8</sup>

Die letzten beiden Zeilen mit ihrer Unterscheidung zwischen dem Inneren als dem Bereich der Freiheit und dem Äußeren, gegen dessen Herrschaftsansprüche es sich zu wehren gilt, entsprechen stoischer Ethik. Bei Epiktet finden wir eine ähnliche Unterscheidung (*Diss.* II 5,5; III 15,13). „Das Innere“ entspricht dabei dem, „was bei uns liegt“ (τὰ ἐφ’ ἡμῖν) und – im Gegensatz zu allem Äußeren – wirklich unter der Kontrolle des Menschen steht. Whitmans Formulierung „my interior soul“ könnte einen Einfluss des Paulus verraten, der (offenbar zum ersten Mal in der griechischen Literatur) vom „inneren Menschen“ gesprochen hat (2Kor 4,16). Ein ganz ähnlicher Text von Whitman findet sich in seinem Gedicht *Song of the Open Road*:

Henceforth I ask not good-fortune, I myself am good-fortune,  
Henceforth I whimper no more, postpone no more, need nothing,  
Done with indoor complaints, libraries, querulous criticisms,  
Strong and content I travel the open road.<sup>9</sup>

<sup>5</sup> Vgl. die Zusammenstellung gemeinsamer Termini bei A.J. MALHERBE, *Paul and the Thessalonians. The Philosophic Tradition of Pastoral Care* (Philadelphia 1987) 26 Anm. 89.

<sup>6</sup> Zitiert nach M. KESSLER, „Notes to Accompany Whitman’s Letter of July 28, 1891“, *Walt Whitman Quarterly Review* 11/3 (1994) [137–141] 138.

<sup>7</sup> Vgl. C. E. Pulos, „Whitman and Epictetus: The Stoical Element in *Leaves of Grass*“, *The Journal of English and Germanic Philology* 55/1 (1956) 75–84; G. W. ALLEN, „Walt Whitman and Stoicism“, in: D. J. MACMILLAN (ed.), *The Stoic Strain in American Literature*. FS M. LaFrance (Toronto 1979) [43–60. 203–205] 50–54.

<sup>8</sup> Walt Whitman, *Leaves of Grass: the “Deathbed” edition* (New York 2000) (Online-Ausgabe, Palo Alto 2009), 228. In der Übersetzung von H. REISIGER: „O so lange ich lebe, Herr des Lebens zu sein, nicht Sklave, / Dem Leben zu begegnen als mächtiger Eroberer, / Keine Dünste noch Langeweile, keine Klagen noch hämisches Kritteln mehr; / Diesen stolzen Gesetzen der Luft, des Wassers und der Erde zu zeigen, dass meine innere Seele unerschütterlich ist, / Und dass nichts Äußeres je Gewalt über mich haben soll“ (*Walt Whitmans Werk*. Ausgewählt, übertragen und eingeleitet von Hans Reisiger [Hamburg 1956] 230).

<sup>9</sup> Walt Whitman (vgl. die vorige Anm.) 184. In der Übersetzung von REISIGER (vgl. die vorige Anm.): „Hinfort frage ich nicht nach Glück, ich bin das Glück. / Hinfort wimmere ich nicht mehr, verschiebe nicht mehr, brauche nichts. / Vorbei mit Stubengestöhn, Bücherwälzen, grämlicher Kritik, / stark und zufrieden zieh ich den offenen Weg“ (REISIGER, a.a.O. 206).

Mehrere Elemente erinnern an Epiktet: die Unabhängigkeit von außen („I myself am good-fortune“, „Henceforth I [...] need nothing“), der Verzicht auf Kritik an den Umständen, die Absage an eine folgenlose Intellektualität („Done with [...] libraries, querulous criticisms“) und die Metapher der Reise.

### 1.1.2. James Stockdale

Mein zweites Beispiel ist der Bericht des US-amerikanischen Vizeadmirals James Stockdale, dem Erinnerungen an Epiktet halfen, seine jahrelange nordvietnamesische Kriegsgefangenschaft zu überstehen:

Epictetus said: „Men, the lecture-room of the philosopher is a hospital; students ought not to walk out of it in pleasure, but in pain.“ If Epictetus’s lecture room was a hospital, my prison was a laboratory – a laboratory of human behavior. I chose to test his postulates against the demanding real-life challenges of my laboratory. And as you can tell, I think he passed with flying colors.<sup>10</sup>

Stockdale erzählt, wie sein Flugzeug über Nordvietnam abgeschossen wurde und wie er sich am Fallschirm innerlich auf das, was ihm bevorstand, vorbereitete:

After ejection I had about thirty seconds to make my last statement in freedom before I landed in the main street of a little village right ahead. And so help me, I whispered to myself: „Five years down there, at least. I’m leaving the world of technology and entering the world of Epictetus.“<sup>11</sup>

In dieser „Welt Epiktets“ war es für ihn hilfreich, sich bei Demütigungen und Foltern auf das zu beschränken, was wirklich unter seiner Kontrolle war und von seinen Peinigern nicht erreicht werden konnte, sein inneres Selbst.<sup>12</sup> Auch hier gibt es in der Wirkungsgeschichte Gemeinsamkeiten mit Paulus. Ganz ähnlich, wie Stockdale die befreiende Wirkung Epiktets in einer Situation äußerer Machtlosigkeit erlebte, schildert der deutsche Schriftsteller Horst Bienek (1930–1990) die hilfreiche Erinnerung an

<sup>10</sup> J.B. STOCKDALE, *Courage under Fire: Testing Epictetus’s Doctrines in a Laboratory of Human Behavior*, Hoover Essays 6 (Stanford 1993) 18. Meine Übersetzung: „Epiktet sagte: ‚Männer, der Hörsaal des Philosophen ist ein Krankenhaus; Studenten sollten ihn nicht in vergnügter Stimmung, sondern unter Schmerzen verlassen.‘ Wenn Epiktets Hörsaal ein Krankenhaus war, dann war mein Gefängnis ein Labor – ein Labor des menschlichen Verhaltens. Ich entschloss mich, seine (sc. Epiktets) Postulate an den drängenden Herausforderungen des wirklichen Lebens meines Labors zu testen. (...) Ich meine, er hat die Prüfung glänzend bestanden.“

<sup>11</sup> STOCKDALE, a.a.O. 7. Meine Übersetzung: „Nach der Betätigung des Schleudersitzes hatte ich ungefähr dreißig Sekunden für meine letzte Feststellung in Freiheit, bevor ich in der Hauptstraße eines kleinen Dorfs direkt vor mir landete. (...) Ich flüsterte bei mir: ‚Fünf Jahre da unten, wenn nicht mehr. Ich verlasse gerade die Welt der Technologie und betrete die Welt Epiktets.‘“

<sup>12</sup> Er nennt dieses innere Selbst auch „heart of hearts“ (a.a.O. 9).

einen paulinischen Peristasenkatalog (2Kor 4,8f.<sup>13</sup>) in einem sowjetischen Arbeitslager. In einem Beitrag von 1983 erzählt er, wie er im Lager Workuta einen mitgefängenen Pfarrer den Text zitieren hörte:

Das war meine, das war unsere Hoffnung, die Hoffnung von Tausenden. Sie ist es heute noch für Millionen in aller Welt.<sup>14</sup>

### 1.1.3. Irvin D. Yalom

In seinem 2005 erschienenen Roman „Die Schopenhauer-Kur“ schildert I. D. Yalom die Sitzung einer Therapiegruppe, in der ein Mitglied der Gruppe Epiktets Gleichnis vom Steuermann (*Ench.* 7) zitiert:

Wenn das Schiff auf einer Seereise vor Anker geht und du aussteigst, um frisches Wasser zu holen, dann kannst du unterwegs eine Muschel oder einen kleinen Tintenfisch auflesen, aber deine Aufmerksamkeit muß auf das Schiff gerichtet bleiben, und du mußt es ständig im Auge behalten, der Steuermann könnte ja rufen, und wenn er ruft, dann mußt du alles liegen lassen, damit du nicht gefesselt wie die Schafe auf das Schiff geworfen wirst.

So ist es auch im Leben: Wenn dir statt einer Muschel und eines Tintenfisches eine Frau und ein Kind gegeben sind, so wird dies kein Hindernis sein. Wenn der Steuermann ruft, lauf zum Schiff, laß alles liegen und dreh dich nicht um. Wenn du aber alt geworden bist, dann entferne dich nur nicht zu weit vom Schiff, damit du nicht zurück bleibst, falls du gerufen wirst.<sup>15</sup>

Die übrigen Teilnehmer stehen dem Text zunächst ratlos gegenüber. Er läßt viele Fragen offen: Wer ist der Steuermann? Warum wird ein Passagier, der nicht rechtzeitig zurückkommt, gefesselt auf das Schiff geworfen und was heißt das? Was ist mit dem Rat gemeint, sich im Alter nicht zu weit vom Schiff zu entfernen? Im folgenden Gespräch findet die Gruppe dann aber einen eigenen Zugang. Sie entwickelt eine existentialistische Deutung, die Epiktet in einen neuen, aber nicht unpassenden Gedanken-zusammenhang übersetzt:

Ich glaube (...), es passt besser, wenn Sie sich das Schiff und die Reise nicht als den Tod vorstellen, sondern als das, was man als authentisches Leben bezeichnen könnte. Anders gesagt, leben wir authentischer, wenn wir uns auf die fundamentale Tatsache des bloßen Seins konzentrieren, des Wunders der Existenz an sich. Wenn wir uns auf das ‚Sein‘ konzentrieren, lassen wir uns nicht so sehr von den Zerstreuungen des Lebens ablenken, das heißt, den materiellen Objekten auf der Insel, dass wir die Existenz selbst aus den Augen verlieren.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> „In allem werden wir bedrängt, aber nicht in die Enge getrieben, wir zweifeln, aber verzweifeln nicht, wir werden verfolgt, aber nicht verlassen, wir werden niedergeworfen, aber nicht vernichtet.“

<sup>14</sup> H. BIENEK, „Paulus an die Korinther, an uns und an mich“, *Jahrbuch der deutschen Akademie für Sprache und Dichtung* (2/1983) [108–112] 111.

<sup>15</sup> Übs. v. K. STEINMANN <sup>2</sup>2004.

<sup>16</sup> I. D. YALOM, *Die Schopenhauer-Kur*. Aus dem Amerikanischen von Almuth Carstens (München 2005) 329.

Die Deutung der Schiffsreise als „authentisches Leben“ ist eine sinnvolle Umsetzung des Bilds, auch wenn bei Epiktet der Tod eben doch eine wichtige Rolle spielt.

## 1.2. Leben und Wirken

Der Lebenslauf Epiktets ist in vielen Punkten nur unsicher zu rekonstruieren. Die wichtigsten Quellen sind – neben Epiktets eigenen *Dissertationes* – die *Noctes Atticae* des Aulus Gellius, der Kommentar zum *Encheiridion* von Simplicios (6. Jh.) und die Angaben der Suda.<sup>17</sup> Nicht einmal die Lebensdaten lassen sich aus diesen Quellen zuverlässig erheben. Epiktet<sup>18</sup> muss zwischen 50 und 60 n. Chr. geboren und zwischen 120 und 140 n. Chr. gestorben sein. Er stammte aus Hierapolis in Phrygien, lebte aber längere Zeit als Sklave in Rom. Wie es dazu kam, ist unklar. Sein Besitzer hieß Epaphroditus (vgl. *Diss.* I 19,21). Er wird meistens mit dem bekannten Freigelassenen Neros, der diesen Namen trug, identifiziert.<sup>19</sup> Die Überlieferung, wonach Epiktets lahmes Bein auf Misshandlung durch seinen Besitzer zurückging,<sup>20</sup> steht in einer gewissen Spannung zu der Nachricht, dass Epaphroditus ihm die Möglichkeit des Philosophiestudiums eröffnete, bevor er ihn freiließ (*Diss.* I 9,29).<sup>21</sup> Epiktet scheint in Rom nach einem anfänglichen Versuch, sich auf der Straße an das Volk zu wenden (*Diss.* II 12,25), im Rahmen einer Schule gewirkt zu haben. Als Folge einer der Maßnahmen Domitians gegen die Philosophen musste er zwischen 89 und 95 Rom verlassen. Er ließ sich in Nikopolis, der Hauptstadt der Provinz Epirus, nieder und lehrte dort bis zu seinem Tod Philosophie.<sup>22</sup> Im Alter soll er, Simplicios zufolge,<sup>23</sup> ein Kind adoptiert und zu dessen Versorgung eine (Ehe-)Frau in sein Haus genommen haben. Er erreichte offenbar eine gewisse Berühmtheit, denn unter seinen Hörern waren ranghohe Amtsträger. Sogar Hadrian könnte ihn besucht haben.<sup>24</sup> Nicht lange nach seinem Tod wurde er jedenfalls von Mark Aurel gelesen und geschätzt.<sup>25</sup>

Der schriftliche Niederschlag seiner Lehre war ein Sekundärprodukt, das vor allem auf Arrian zurückging.<sup>26</sup> Epiktet selbst scheint kein schrift-

<sup>17</sup> Diese und weitere Testimonien sind bei SCHENKL <sup>2</sup>1916, III–XV, zusammengestellt.

<sup>18</sup> Zu seinem Namen vgl. im Beitrag von EBEL u. S. 83f.

<sup>19</sup> So noch neuestens THORSTEINSSON 2010, 55. Dass diese Identifikation allerdings keineswegs sicher ist, hat P. R. C. WEAVER, „Epaphroditus, Josephus, and Epictetus“, *CQ* 44 (1994) [468–479] 475–479, gezeigt.

<sup>20</sup> So Kelsos bei Origenes, *Contra Celsum* VII 53. Die Suda erklärt dagegen Epiktets Lahmheit mit Rheumatismus (Test. XXI bei SCHENKL <sup>2</sup>1916).

<sup>21</sup> Vgl. dazu im Beitrag von EBEL u. S. 90.

<sup>22</sup> Zu seiner Lehre vgl. u. Punkt 1.3 (S. 9f.).

<sup>23</sup> Vgl. Test. LII bei SCHENKL <sup>2</sup>1916.

<sup>24</sup> SHA, *Hadr.* 16,10 (Test. XXVII bei SCHENKL <sup>2</sup>1916).

<sup>25</sup> Vgl. M.Aur. 1,7.

<sup>26</sup> Vgl. dazu u. Punkt 1.4 (S. 10–17).

liches Werk hinterlassen zu haben. In Nikopolis betrieb er eine Philosophieschule, deren Struktur sich z.T. noch erkennen lässt.<sup>27</sup> Sein Hörerkreis setzte sich aus regelmäßigen Schülern und gelegentlichen Besuchern zusammen. Die Schüler waren männlich und in der Regel etwa 20 Jahre alt, denn sie werden mehrfach als *véoi* bezeichnet (*Diss.* I 9,18; 30,5; II 17,29; III 21,8 u. ö.). Außerdem spielten die Eltern und Geschwister für sie noch eine erhebliche Rolle (*Diss.* I 26,5–8; III 3,9; 17,8; IV 1,43). Manche von ihnen hatten allerdings vielleicht selbst schon Frauen und Kinder (*Diss.* I 18,11; II 22,4f.; III 17,7). Die meisten gehörten zur gesellschaftlichen Elite. Epiktet redet sie verallgemeinernd mit: „Ihr Reichen“ an (*Diss.* IV 1,144). Gelegentliche Bemerkungen zu ihren Familien (etwa dem zu erwartenden Erbe, *Diss.* II 7,9; III 26,8) und ihrem Lebenswandel (z.B. Ausflüge nach Olympia, *Diss.* I 6,23; IV 4,24; aufwändige Kleidung, IV 9,7) sind klare Hinweise auf einen hohen Sozialstatus. Ihr Ziel bestand wohl nur selten darin, sich zum professionellen Philosophen ausbilden zu lassen und später selbst als Lehrer zu wirken. Sie – oder ihre Eltern – scheinen die Beschäftigung mit der Philosophie eher als nützliche Vorbereitung für eine Karriere in der Verwaltung ihrer jeweiligen Provinzstadt oder auch Roms verstanden zu haben (*Diss.* I 25,26; II 23,38; III 5,4; IV 1,149; IV 4,1). Epiktet war mit diesen Erwartungen offenbar einverstanden. Er versuchte nicht, seine Schüler von solchen Plänen abzubringen, sondern lediglich, deren Bedeutung zu relativieren.

Die zweite Hörergruppe, die gelegentlichen Besucher, gehörte, wenn wir die in den *Dissertationes* erwähnten Personen in den Blick nehmen, ebenfalls zur sozialen Elite. Das ist nicht anders zu erwarten, denn mit Philosophie beschäftigten sich eben in der Regel nur die obersten Schichten. Beispiele für solche Besucher sind ein gewisser Naso, ein reicher Mann mit Beziehungen zum Kaiser (*Diss.* II 14), der Procurator von Epirus (*Diss.* III 4) und ein anonym Verbannter, der nach Rom zurückkehren durfte und später dort einen hohen Verwaltungsposten innehatte (*Diss.* I 10,1–6).<sup>28</sup>

Epiktets Unterricht dürfte sich nicht auf die praktisch-philosophischen Stoffe beschränkt haben, die in den *Dissertationes* behandelt werden. Es scheint stärker theoriehaltige Unterrichtsstunden gegeben zu haben, in denen Schriften von Stoikern und speziell die stoische Logik behandelt wurden. Davon haben wir mehr oder weniger deutliche Nachrichten (*Diss.* I 4,6–9. 28f.; 17,13–16; II 16,34; 21,10f.; III 2,13), aber keine Aufzeichnungen. Diese Inhalte wurden offenbar in einem zweiten Schritt auf die Bedürfnisse der Hörer bezogen. In diesem zweiten Schritt nur einen Anhang zum „eigentlichen“ Unterricht zu sehen,<sup>29</sup> stellt die Dinge allerdings auf den Kopf, denn für Epiktet diente das Philosophiestudium gerade nicht dazu, Chry-

<sup>27</sup> Vgl. dazu BRUNT 1977, 20–23; HOCK 1992, 127–131; LONG 2002, 43f.; NGUYEN 2008, 85–87.

<sup>28</sup> Listen von Besuchern bieten BRUNT 1977, 20f.; HOCK 1992, 129–131; NGUYEN 2008, 87.

<sup>29</sup> So etwa O. HALBAUER, *De diatribis Epicteti* (*Diss.* Leipzig 1911) 50f. 55.

sipp und andere lesen und verstehen zu lernen, sondern mit dem eigenen Leben zurechtzukommen (*Diss.* I 4. 7. 14; 17,17f.; II 16,35–38; 21,8–10; III 2,15).<sup>30</sup> Gerade auf dem zweiten, stärker praxisbezogenen Unterrichtsteil lag in seinem Konzept der Schwerpunkt. Nicht zufällig hat Arrian, soweit wir das erkennen können, nur solche Vorträge und Gespräche überliefert.

### 1.3. Lehre<sup>31</sup>

Völlig unstrittig ist, dass Epiktet sich mit seiner Lehre in der Tradition der sogenannten Alten Stoa, also eines Zenon, Kleanthes und besonders Chrysipp, befindet.<sup>32</sup> Spätere Vertreter und Lehrentwicklungen der Stoa sind kaum im Blick.

Diskutiert wird, ob und wie weit Epiktet vom Kynismus und von Sokrates – dem Sokrates der platonischen Dialoge – beeinflusst ist. Seine Bewunderung für Diogenes ist in vielen Anekdoten erkennbar (z.B. *Diss.* II 3,1; III 24,66–73). Insbesondere der berühmte Text *Diss.* III 22 zeigt, dass Epiktet im Kyniker den gottbegnadeten vollkommenen Weisen sieht, der für die übrigen Menschen die Rolle des „Kundschafters“ übernimmt und herausfindet, was für sie „freundlich und was feindlich ist“ (III 22,24). Der Kyniker ist also ein idealisierter, radikalisiert und äußerst selten anzutreffender Stoiker. Im Kontext seiner Schule stellt Epiktet diesen Mann den Schülern als Beispiel vor Augen, wobei klar ist, dass sie ihn weder nachahmen können noch sollen.<sup>33</sup> Der Kynismus hat eine didaktische Funktion,<sup>34</sup> bestimmt aber Epiktets Lehre nur unwesentlich.

Neben Diogenes gilt Epiktets große Bewunderung Sokrates. Auch von anderen Stoikern wurde Sokrates, auf den die Stoa ja indirekt zurückgeht, als Vorbild gesehen. Neuerdings wird aber manchmal mit einer besonderen Bedeutung der platonischen Dialoge für Epiktet gerechnet: Er habe die dort vorgeführte Methode der sokratischen Wahrheitssuche übernom-

<sup>30</sup> Etwas anders beurteilt FORSCHNER (vgl. u. S. 114) das Anliegen Epiktets.

<sup>31</sup> Hier biete ich keinen Überblick zu den philosophischen Begriffen und Inhalten der *Diss.* (vgl. dazu etwa THORSTEINSSON 2010, 58–70), sondern frage lediglich nach der philosophischen Einordnung der Lehre Epiktets.

<sup>32</sup> Vgl. POHLENZ<sup>3</sup> 2010, I 327f.; SPANNEUT 1962, 603.

<sup>33</sup> Vgl. M. BILLERBECK, „The Ideal Cynic from Epictetus to Julian“, in: R.B. BRANHAM / M.-O. GOULET-CAZÉ (ed.), *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*. Hellenistic Culture and Society 23 (Berkeley 1996) [205–221] 208: „By raising Cynicism to a religious level and to the status of an exceptional existence within the human community, Epictetus (...) relieves the Stoic sage of having to choose whether or not he will play the Dog. It is for Zeus alone to call him to an imitation of Diogenes (...)“.

<sup>34</sup> Für die These, Epiktet sei ursprünglich Kyniker gewesen, habe später aber die Unzulänglichkeit des Kynismus erkannt (so BONHÖFFER 1894, IV; ähnlich R. HIRZEL, *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*. 2 Bde. [Leipzig 1895] II 246 Anm. 1), gibt es keine Hinweise. Sie kann auch seine bleibende Bewunderung für den Kynismus nicht erklären.

men.<sup>35</sup> Diese These hebt einen Bezug hervor, der bisher übersehen oder unterschätzt wurde. Allerdings trifft sie nur auf manche Texte in den *Diss.* zu (z.B. auf I 11<sup>36</sup>). Die sokratische Methode ist nur eine neben anderen, wie Epiktet selbst in *Diss.* III 21,19 ausführt: „So riet er (sc. Gott) dem Sokrates, das Widerlegungsamt (τὴν ἐλεγκτικὴν χῶραν) zu führen; so riet er dem Diogenes, das Königs- und Bestrafungsamt (τὴν βασιλικὴν καὶ ἐπιπληκτικὴν) zu bekleiden; so riet er dem Zeno, das Amt eines Lehrers der Wahrheit (τὴν διδασκαλικὴν καὶ δογματικὴν) zu verwalten“.<sup>37</sup> Epiktet versuchte in seinem Unterricht alle drei Funktionen wahrzunehmen. In den meisten Abschnitten ist seine Argumentationsweise vom platonischen Dialogstil deutlich verschieden und entspricht stärker dem Stil der Diatribe, die die Hörer nicht nur zu überführen („Sokrates“), sondern auch in ihrem Willen zu beeinflussen („Diogenes“) und zu belehren versuchte („Zeno“).<sup>38</sup>

## 1.4. Überlieferung

### 1.4.1. Der Bestand

Alles, was von Epiktet überliefert ist, geht auf Aufzeichnungen anderer zurück. Die Überlieferungslage ist kompliziert.<sup>39</sup> Wie viele verschiedene Aufzeichnungen es gegeben hat und welche Titel sie trugen, lässt sich nicht eindeutig feststellen. Heute haben wir 1. vier Bücher *Διατριβαί*, bzw. *Dissertationes*, 2. das *Ἐγχειρίδιον*, eine knappe Zusammenfassung der Lehre Epiktets, und 3. etwa 100 vor allem von Stobaios überlieferte Fragmente.

Relativ leicht ist das Verhältnis des *Encheiridion* zu den Diatriben zu klären: Simplikios verweist auf einen an Messalinus gerichteten Brief Arrians, in dem dieser sich selbst als den Epitomator zu erkennen gibt.<sup>40</sup> Er habe das *Encheiridion* erstellt, indem er „die geeignetsten Stücke unter den Worten (λόγων) Epiktets aussuchte, die philosophisch am nützlichsten sind und die Seelen am besten zu rühren vermögen“.<sup>41</sup>

<sup>35</sup> So LONG 2002, 68–89.

<sup>36</sup> Vgl. dazu LONG 2002, 77–79.

<sup>37</sup> Übs. v. R. MÜCKE o.J. Vgl. dazu M. SCHOFIELD, „Epictetus on Cynicism“, in: SCALTSAS / MASON 2007 [71–86] 71–75.

<sup>38</sup> Die Verbindung dieser drei Anliegen erkennt auch LONG 2002, 61–64. Er überbetont aber m.E. das sokratische Element.

<sup>39</sup> Vgl. dazu SCHENKL <sup>2</sup>1916, XXXIII–LIV; SPANNEUT 1962, 601–603; SCHMELLER 1987, 161–163.

<sup>40</sup> Test. III bei SCHENKL <sup>2</sup>1916.

<sup>41</sup> Übs. v. SPANNEUT 1962, 601.

Nur zu etwa der Hälfte des *Encheiridion* finden wir Entsprechungen in den vier Büchern *Diatribai*. Das bedeutet, dass Arrians Diatriben<sup>42</sup> offenbar nur zur Hälfte erhalten sind. Damit lässt sich gut die Nachricht des Photios verbinden, der von acht Büchern *Diatribai* spricht. Allerdings unterscheidet er davon zwölf Bücher ὀμίλια Epiktets.<sup>43</sup> Diese Angabe wird meist mit dem Widmungsbrief Arrians zu den Diatriben in Verbindung gebracht, wo er von einer Veröffentlichung seiner privaten Unterrichtsnotizen ohne sein Wissen und Wollen spricht, bevor er selbst sie herausgegeben habe.<sup>44</sup> Diese Notiz könnte bedeuten, dass mehrere Ausgaben im Umlauf waren, die sich im Titel und in der Bucheinteilung unterschieden. Die von Photios genannten Homilien könnten dann mit den Diatriben – sowohl mit denen, die er selbst kannte, als auch mit den Diatriben Arrians – vom enthaltenen Stoff her im Wesentlichen identisch sein.<sup>45</sup>

Auf dieselbe Weise könnte man die Überlieferung erklären, es habe ein weiteres Werk mit dem Titel Ἀπομνημονεύματα gegeben.<sup>46</sup> War auch dieses Werk nur eine der konkurrierenden Ausgaben der Diatriben? Schwierig an dieser Annahme ist, dass der Gattungsbegriff ἀπομνημόνευμα wegen seines biographischen Interesses, das auch die Taten des Betreffenden einbezieht, von der διατριβή deutlich verschieden ist, während διατριβή und ὀμίλια eng verwandt sind. Es könnte also sein, dass es tatsächlich auch ein Ἀπομνημονεύματα betiteltes Werk gegeben hat, von dem wir nur wenige Fragmente besitzen.<sup>47</sup>

#### 1.4.2. Arrian

Mindestens der größte Teil der heutigen Überlieferung geht also auf Arrian zurück, der mit vollem Namen Lucius Flavius Arrianus (geb. 85–90 n. Chr.) hieß. In mancher Hinsicht war er ein typischer Schüler Epiktets: Er stammte aus einer reichen Familie in Nikomedia (Bithynien), verbrachte offenbar zwischen 105 und 130<sup>48</sup> einige Zeit bei Epiktet in Nikopolis und

<sup>42</sup> Es ist unsicher, ob der Titel Διατριβαί, auf Arrian zurückgeht. Er könnte das Werk auch ohne Titel oder unter den Titeln Λόγοι oder Ὑπομνήματα veröffentlicht haben, die in seinem Widmungsbrief gewählt werden. Vgl. dazu LONG 2002, 42.

<sup>43</sup> Bibliothek 58 (17b), 11–20.

<sup>44</sup> Widmungsbrief 4.

<sup>45</sup> Anders v. ARNIM 1907, 128; SCHENKL<sup>2</sup>1916, XLI f. XLVII, die zwei verschiedene Werke annehmen.

<sup>46</sup> Die von Stobaios überlieferten Fragmente XIII, XV und XVI stehen unter dem Lemma Ἐκ τῶν Ἐπικτήτου ἀπομνημονευμάτων.

<sup>47</sup> H. SCHENKL, „Die epiktetischen Fragmente. Eine Untersuchung zur Überlieferungsgeschichte der griechischen Florilegien“, *SAWW.PH* 115 (1888) [443–546] 446f., lässt offen, ob die genannten Fragmente „als Bruchstücke des verlorenen Theiles von Arrian's Werk oder anderer über Epiktet in ähnlicher Weise handelnder Schriften anzusehen“ seien (447).

<sup>48</sup> Der Aufenthalt in Nikopolis lässt sich nur sehr ungenau datieren. Es gibt in Arrians Diatriben einige zeitgeschichtliche Anspielungen (*Diss.* I 16,20; II 6,23; 19,25; 22,22; IV 5,17;



machte dann eine öffentliche Karriere, die ihn unter Hadrian bis zum Konsul und Provinzstatthalter brachte. Daneben war er literarisch produktiv. Sein bekanntestes Werk ist die *Anabasis*, eine Geschichte Alexanders des Großen. Arrian wurde nicht zufällig „der neue Xenophon“ genannt: Er übernahm den bereits von Xenophon verwendeten Werktitel *Anabasis* und führte dessen *Kynegetikos*, ein Buch über die Jagd, in einem eigenen Werk mit demselben Titel fort. Auch stilistisch orientierte er sich an Xenophon. Für unseren Zusammenhang ist das deshalb wichtig, weil Xenophon Erinnerungen an Sokrates, die *Memorabilia*, veröffentlicht hatte. Da Sokrates in Arrians Diatriben eine prominente Rolle spielt, liegt die Annahme nahe, dass Arrian sich auch mit diesem Werk in die Nachfolge Xenophons stellen wollte.

Damit stehen wir bei der Frage nach der Authentizität von Arrians Diatriben.<sup>49</sup> Wie weit lassen sie wirklich den historischen Epiktet als Lehrer zu Wort kommen, wie weit sind sie ein literarisches Werk Arrians, das eigentlich unter dessen Namen zitiert werden müsste?

Die ältere Forschung war bezüglich der Authentizität sehr zuversichtlich. In der Regel nahm man an, Arrian habe auf stenographische Mitschriften des Unterrichts zurückgegriffen und diese so gut wie unverändert herausgegeben.<sup>50</sup>

Damit wären die Diatriben eine außerordentlich zuverlässige Quelle. Diese verbreitete Auffassung wurde 1967 von Th. Wirth in Frage gestellt.<sup>51</sup> Er sieht die Diatriben als eine eigenständige schriftstellerische Leistung Arrians, die unter dessen, nicht unter Epiktets Namen zitiert werden sollte, wie ja auch Xenophons *Memorabilia*, an denen Arrian sich orientiert habe, nicht etwa Sokrates zugeschrieben werden. Arrian entwarf in der Nachfolge Xenophons „Apomnemoneumata, welche das Bild des verehrten Lehrers der Nachwelt erhalten“.<sup>52</sup>

Wirth hat Zustimmung<sup>53</sup> und Ablehnung<sup>54</sup> gefunden. Seine Argumentation stützt sich einerseits auf Arrians Widmungsbrief, andererseits auf

---

III 15,8; IV 8,17), die aber sehr verschieden ausgewertet werden können. Die Annahmen über die Zeit seines Studiums bei Epiktet schwanken zwischen 105–113 (LONG 2002, 38) und den „mittleren Jahren der Regierung Hadrians“ (v. ARNIM 1907, 127).

<sup>49</sup> Vgl. dazu SCHMELLER 1987, 164–166.

<sup>50</sup> Vgl. bes. HARTMANN 1905, 257–259. 271. 274f.; fetner v. ARNIM 1907, 128; GRETENKORD 1981, 22; HIJMANS 1959, 6; POHLENZ<sup>8</sup> 2010, I 288; SCHENKL<sup>2</sup> 1916, LII; SPANNEUT 1962, 600.

<sup>51</sup> WIRTH 1967.

<sup>52</sup> WIRTH 1967, 215.

<sup>53</sup> Vgl. bes. HERSHBELL 1989, 2152f.

<sup>54</sup> Vgl. bes. LONG 2002, 40f.; RADT 1990, 364–368. DOBBIN 1998, XXI–XXIII, akzeptiert zwar die Beobachtungen, mit denen WIRTH die übliche Auffassung zur Autorschaft in Frage stellt, kommt aber zu einer genau entgegengesetzten Folgerung: Nicht Arrian, sondern Epiktet selbst habe die Diatriben geschrieben; der Widmungsbrief Arrians sollte diese Autorschaft verschleiern, um dem Text einen quasi-mündlichen Status zu verleihen.

Beobachtungen zu einzelnen Diatriben. Wir überprüfen die wesentlichen Argumente in dieser Reihenfolge.

Der Brief, den Arrian den Diatriben vorangestellt hat, lautet so:<sup>55</sup>

Arrian grüßt Lucius Gellius. Ich habe weder Epiktets Worte so verfasst, wie man derartiges wohl verfassen könnte, noch habe ich sie selbst veröffentlicht. Ich behaupte auch gar nicht, sie verfasst zu haben. Alles aber, was ich ihn reden hörte, eben dies habe ich, indem ich es wortwörtlich, soweit es möglich war, aufschrieb, mir für später als Erinnerungen an sein Denken und sein freimütiges Reden zu bewahren versucht. Sie (die Aufzeichnungen) sind nun, wie sich erwarten lässt, von der Art, wie wohl jemand geradewegs spontan zu einem anderen spricht, nicht wie jemand sie wohl verfasst, damit manche sie später lesen. In dieser Form sind sie – ich weiß nicht, wie – gegen meinen Willen und ohne mein Wissen unter die Leute geraten. Aber für mich hat es keine große Bedeutung, wenn ich den Eindruck erwecke, nicht fähig zum Verfassen zu sein, auch nicht für Epiktet hat es irgendeine Bedeutung, wenn ihn jemand wegen seiner Worte verachten wird, weil er auch offensichtlich, als er sie sagte, nichts anderes erstrebte, als die Gemüter der Zuhörer zu den besten Dingen zu führen. Wenn nun eben dies diese Worte bewirken, so würden sie, glaube ich, leisten, was die Worte der Philosophen leisten sollen; wenn aber nicht, so sollen die Leser wissen, daß, als er (Epiktet) sie sprach, notwendigerweise demjenigen, der sie hörte, eben dies widerfuhr, was er (Epiktet) wollte [...]. Wenn aber die Worte selbst für sich allein dies nicht bewirken, bin vielleicht ich selbst schuld, vielleicht aber verhält es sich notwendigerweise so. Leb wohl.

Wesentliche Aussagen des Briefs sind: 1. Die Diatriben sind kein wirklich schriftstellerisches Werk, sondern eine weitgehend wörtliche Wiedergabe mündlicher Rede. 2. Sie sind als solche ohne Wissen und Wollen Arrians verbreitet worden. 3. Die mangelnde literarische Qualität ist unerheblich, weil es nur um die ethische Wirkung geht. 4. Diese Wirkung war im mündlichen Vortrag Epiktets unbedingt gegeben. 5. Wenn die schriftliche Fassung nicht dieselbe Wirkung haben sollte, könnte dies ein Fehler Arrians sein oder aber auf den Unterschied zwischen Schriftlichkeit und Mündlichkeit zurückgehen.

Wirth sieht die Aussagen, die sich auf die fehlende literarische Qualität und den geringen Anteil Arrians an der Entstehung des Werks beziehen, als Bescheidenheitstopik, die einer bestimmten literarischen Tradition entspreche (er verweist auf Ovid, *trist.* I 7,19–28, wo Ovid Ähnliches von seinen *Metamorphosen* sagt) und als *captatio benevolentiae* einzustufen sei. In Wirklichkeit müsse man „gerade das Gegenteil von dem, was er (Arrian) ‚bescheiden‘ über seinen Anteil am Entstehen des Werkes aussagt, als zutreffend (...) betrachten“,<sup>56</sup> d.h. „hinter einer absichtlich nichtssagend und unscharf gehaltenen Formulierung verbirgt der Schriftsteller die Tatsache der in Wirklichkeit von ihm allein besorgten Ausgabe“.<sup>57</sup> Die Annahme, Arrian habe eine ohne sein Zutun durch Freunde in Umlauf geratene Aus-

<sup>55</sup> Ich zitiere die Übersetzung von WEHNER 2000, 27f.

<sup>56</sup> WIRTH 1967, 160.

<sup>57</sup> WIRTH 1967, 156.

gabe ersetzen wollen, sei ja auch in sich unwahrscheinlich: „Seine Ausgabe wäre nicht besser geworden als die ihre, denn sie hätten die geliehenen Notizen ebenso wortgetreu edieren können wie Arrian selbst“.<sup>58</sup>

Auch die Aussagen zur Wirkung müssen, so Wirth, in eine literarische Tradition gestellt werden. Sie erinnern an Platons *Symposion* 215b–e und noch deutlicher an Xenophons *Memorabilia* I 2,14, wo jeweils die großartige Wirkung der Worte des Sokrates geschildert wird.

Die hier wie dort geschilderte Fähigkeit des Sokrates wird auch in den Diatriben stark betont (...); es trifft daher sicher zu, daß Arrian sein Zeugnis der Macht von Epiktets Rede nach Platons und Xenophons Vorbild gestaltete und dadurch einen literarischen Anspruch erhob: Er wollte wie die Sokratiker die Äußerungen des Meisters festhalten und weitergeben; sein Werk und sein Verhältnis zu Epiktet sollten auf dem Hintergrund ihrer Werke und ihres Verhältnisses zu Sokrates gesehen werden (...).<sup>59</sup>

Dieser Deutungsversuch ist teilweise überzeugend. Dass Arrian in den Aussagen zur Wirkung der Diatriben Xenophon als Vorbild nahm, ist wegen seiner sonstigen Nähe zu diesem Autor plausibel, zumal Sokrates in den Diatriben eine wichtige Funktion hat. Arrian stilisiert sich also als Schüler Epiktets und damit indirekt – wie Xenophon – als Schüler des Sokrates. Auch die Deutung der Aussagen zur Entstehung des Werks als *captatio benevolentiae* ist sinnvoll. Mit seiner impliziten Entschuldigung für mangelnde literarische Qualität will Arrian die Leser für sich einnehmen.<sup>60</sup>

Nicht nachvollziehbar an Wirths Argumentation ist aber, dass er aus diesen beiden Beobachtungen auf einen literarischen Anspruch des Werks schließt. Das wird dem tatsächlichen Charakter der Diatriben einfach nicht gerecht. Wenn Ovid seine *Metamorphosen* als *adhuc crescens et rude carmen* (*trist.* I 7,22) bezeichnet,<sup>61</sup> ist ein wörtliches Verständnis unwahrscheinlich. Der innere künstlerische Anspruch des Werks erweist die Aussage als weitgehend fiktiv und als Bescheidenheitstopik. Völlig anders liegt der Fall aber bei den Diatriben. Diese machen tatsächlich einen unfertigen Eindruck. So werden z.B. manche Zitate anderer Autoren in den Diatriben nur angedeutet, während sie im *Encheiridion* vollständiger geboten sind (vgl. z.B. *Diss.* II 23,42; III 22,95; IV 1,131 mit *Ench.* 53,1). Am Beginn mancher Diatriben hat sich ein ὄτι erhalten (*Diss.* I 19,1; III 21,1), das als typisches Merkmal von Auszügen und Sammlungen gelten kann. Es wäre also sehr merkwürdig, wenn Arrian in gleicher Weise wie Ovid, Cicero, Hirtius oder Platon<sup>62</sup> für sein Werk einen literarischen Anspruch erheben wollte. Im Unterschied zu den genannten Autoren ist sein Werk *tatsächlich* unliterarisch, die Bescheidenheitstopik also nicht einfach fiktiv.

<sup>58</sup> WIRTH 1967, 154.

<sup>59</sup> WIRTH 1967, 158.

<sup>60</sup> In dieser Hinsicht vergleichbar sind Tacitus, *Agr.* 3; Plinius, *ep.* I 1; Statius, *silv.* (Widmungsbriefe der Bücher I–III).

<sup>61</sup> Darauf verweist WIRTH 1967, 154.

<sup>62</sup> Texte dieser Autoren führt WIRTH 1967, 159f. als Beispiele für Bescheidenheitstopik an.

Nicht überzeugend ist auch die Deutung der Vorabveröffentlichung ohne Arrians Wissen als reine Fiktion. Es gibt Parallelen dazu, in denen von einer eigenmächtigen Veröffentlichung durch Freunde<sup>63</sup> oder über-eifrige Schüler<sup>64</sup> die Rede ist.<sup>65</sup> Insbesondere bei Galen scheint der Fall ganz ähnlich zu liegen wie bei Arrian:<sup>66</sup> Vorlesungsmanuskripte bzw. -nachschriften wurden gegen seinen Willen verbreitet, wodurch er sich gezwungen sah, eine autorisierte Version herauszugeben.<sup>67</sup> Hier kann sicher nicht von einer fiktiven Erzählung die Rede sein, die nur Ausdruck der Bescheidenheit sein soll. Diese Parallele zeigt, dass man Arrians Bemerkung, seine Aufzeichnungen seien gegen seinen Willen und ohne sein Wissen unter die Leute geraten, wörtlich nehmen darf. Hieraus ergibt sich dann auch ein Motiv dafür, die in Umlauf geratene Ausgabe durch eine eigene zu ersetzen, nämlich den Text vor Verfälschung zu schützen.

Eine solche Gefahr der Verfälschung sieht Arrian offenbar auch bei sich selbst und versucht ihr zu begegnen. Es ist ihm wichtig, den möglichst genauen Wortlaut von Epiktets Unterricht festzuhalten, er weiß aber, dass das nicht völlig möglich ist („Alles aber, was ich ihn reden hörte, eben dies habe ich, indem ich es wortwörtlich, *soweit es möglich war*, aufschrieb, mir für später als Erinnerungen an sein Denken und sein freimütiges Reden zu bewahren *versucht*.“) Die Bedeutung der Wörtlichkeit liegt für Arrian darin, dass die Diatriben nur so die gleiche Wirkung erzielen können wie in der Ursprungssituation. Veränderungen im Wortlaut, vielleicht schon die Veränderung durch die Verschriftlichung, gefährden dieses Ziel.

Dazu kommt ein weiterer Einwand. Es ist immer wieder aufgefallen und als Indiz für die Authentizität der Diatriben gewertet worden, dass sie in der Koinē gehalten sind und einen wenig kunstvollen Stil verwenden, während Arrian in seinen übrigen Werken ein typischer Attizist ist.<sup>68</sup> Wie soll man diese Besonderheit mit einem literarischen Anspruch vereinbaren? Wirths Antwort ist, Arrian habe den passenden Gattungsstil gewählt: Die Diatriben musste er im Diatribenstil abfassen, der sich vom Stil einer historischen Abhandlung deutlich unterschied.<sup>69</sup> Diese Erklärung scheidet daran, dass es *den* Diatribenstil, den Wirth unbefangen voraussetzt,

<sup>63</sup> Vgl. Cicero, *Att.* XIII 21a.

<sup>64</sup> Vgl. Quintilian, *inst.* I Prooem. 7.

<sup>65</sup> Vgl. R. J. STARR, „The Circulation of Literary Texts in the Roman World“, *CQ* 37 (1987) [213–223] 218f.

<sup>66</sup> Vgl. dazu RADT 1990, 366; HADOT 2000, 33f; J. MANSFELD, *Prolegomena. Questions to be Settled before the Study of an Author, or a Text*, *PhAnt* 61 (Leiden 1994) 118f.; A.E. HANSON, „Galen: Author and Critic“, in: G.W. MOST (ed.), *Editing Texts – Texte edieren*, *Aporemata* 2 (Göttingen 1998) [22–53] 28–35.

<sup>67</sup> Vgl. Gal., *de anat. administr.* I 1 (KÜHN II 217, 11–17); *de ord. libr. suor.* 51 (MÜLLER II 81, 10–14).

<sup>68</sup> Vgl. z.B. HARTMANN 1905, 259. 275.

<sup>69</sup> Vgl. WIRTH 1967, 214.

einfach nicht gibt. Es gibt lediglich eine Reihe von Stilzügen, die sehr unterschiedlich verwendet und kombiniert werden können. Es ist nicht einmal klar, ob man bei der Diatribe wirklich von einer Gattung sprechen kann. Die Werke, die zu ihr gerechnet werden, weisen jedenfalls sehr unterschiedliche Charakteristika auf.<sup>70</sup> Arrian konnte also nicht einfach zum Diatribenstil greifen, um seinen Erinnerungen an Epiktet die passende Form zu geben. Den großen Abstand zu seinem sonstigen Werk kann man deshalb nicht mit einem vermeintlich zwingenden Gattungsstil erklären. Wenn er frei formuliert hätte, müsste man erwarten, dass er seinen üblichen Stil gebraucht und ihn hier und da mit einigen diatribenartigen Stilzügen durchsetzt hätte. Dass er statt dessen einen ganz anderen Stil an den Tag legt, spricht dafür, dass ihm mehr oder weniger wörtliche Mitschriften vorlagen.<sup>71</sup>

Damit soll nicht behauptet werden, in den Diatriben begegne keinerlei literarische Aktivität Arrians. Bei der Abfolge der einzelnen Texte gibt es Hinweise auf eine ordnende Hand. Natürlich können wir nicht sicher sein, ob diese Hand nicht Epiktet selbst gehörte, weil wir keine Kenntnis seines Curriculumus haben. Aber es gibt Fälle, wo eine nachträgliche Bearbeitung wahrscheinlich ist. Die Diatriben III 6. 11. 14 etwa, die aus verschiedenen Einzelstücken bestehen, können kaum eine Momentaufnahme aus Epiktets Unterricht sein.<sup>72</sup> Die These einer durchgängigen Chronologie der Diatriben<sup>73</sup> ist deshalb kaum haltbar. Eine Spannung zu den Aussagen des Widmungsbriefs kann ich darin aber nicht erkennen, denn Arrian leugnet, wie gesagt, nicht jede Beteiligung an der Niederschrift.<sup>74</sup> Auch auswählende und verknüpfende Eingriffe zugunsten einer klareren Gedankenfolge, wie sie z.B. in III 22 wahrscheinlich begegnen,<sup>75</sup> sind denkbar und m.E. unproblematisch.

Ein echter Widerspruch zu Arrians Aussagen wäre es aber, wenn er wirklich ganze Diatriben selbst verfasst hätte. Wirth schätzt so *Diss.* I 11. 15; III 7. 9; IV 9 ein,<sup>76</sup> weil diese Texte einen Dialog unter vier Augen enthalten, den Arrian nicht mithören konnte. Das ist allerdings nicht die wahrscheinlichste Deutung. Bei *Diss.* I 15 und IV 9 ist ein größeres anwesendes Publikum nicht ausgeschlossen. Bei *Diss.* I 11; III 7 und III 9 dürfte es sich zwar tatsächlich um Wiedergaben von Unterredungen unter vier Augen handeln, aber es besteht natürlich die Möglichkeit, dass Epiktet selbst sei-

<sup>70</sup> Vgl. dazu u. Punkt 1.4.3 (S. 17f.) und SCHMELLER 1987, 39–42. 53f.

<sup>71</sup> Ähnlich WEHNER 2000, 32f., ferner HADOT 2000, 31f; LONG 2002, 40f.; RADT 1990, 365.

<sup>72</sup> Vgl. WIRTH 1967, 152.

<sup>73</sup> So HARTMANN 1905, 259.

<sup>74</sup> Dort heißt es, er habe die Diatriben nicht „so verfasst, wie man derartiges wohl verfassen könnte“, sondern habe das, was er von Epiktet hörte, „wortwörtlich, soweit es möglich war“ niedergeschrieben (Übs. v. WEHNER 2000, 27).

<sup>75</sup> Vgl. BILLERBECK 1978, 5f. Anm. 25.

<sup>76</sup> Vgl. WIRTH 1967, 163–189.

nen Schülern nachträglich von den betreffenden Gesprächen erzählt hat und Arrians Text sich auf diese Wiedergaben bezieht.<sup>77</sup> Wenn die betreffenden Texte so zu verstehen sind, gerät Arrian nicht in den von Wirth postulierten Selbstwiderspruch.

Als Ergebnis halte ich fest, dass Arrians Widmungsbrief am besten nicht gegen den Strich gelesen, sondern als weitgehend reale Schilderung der Veröffentlichungsverhältnisse verstanden wird.<sup>78</sup> Von einer stenographischen Aufzeichnung und einer absolut wortgetreuen Wiedergabe des Unterrichts ist dort nicht die Rede. Die Einschränkungen, die der Brief enthält, lassen Raum für gewisse redaktionelle Eingriffe Arrians im Blick auf Auswahl, Anordnung und Gestaltung.

### 1.4.3. Form und Gattung

Epiktets Werk wird in der Regel zur Diatribe<sup>79</sup> gerechnet. Mit diesem Begriff wird seit dem Ende des 19. Jahrhunderts eine antike Literaturgattung bezeichnet, die konkrete ethische Fragestellungen (z.B. die Bewältigung von Armut, Krankheit oder Alter) behandelt, sich dabei an ein breiteres Publikum wendet und weniger dessen Vernunft als dessen Affekte ansprechen will. Wegen dieser populären Orientierung bedient sie sich eines lebendigen Stils. Ein wesentliches Strukturmerkmal sind Dialogelemente, die in Frage- und Antwortstil, Personifikationen, Apostrophen u.ä. bestehen können. Zu den Dialogelementen gehören auch Einwände von Zwischenrednern, die oft, aber nicht immer fiktiv sind. Der Text enthält viel Redeschmuck, wobei vor allem einfache, wirkungsvolle Tropen und Figuren zum Einsatz kommen (Alliterationen, Anaphern, Paronomasien usw.). Daneben begegnen viele auflockernde Stilmittel wie Beispiele, Anekdoten, Sprichwörter, Zitate u.ä.

Die Frage, ob diese Gattung nicht erst ein modernes Konstrukt ist (sowohl im Blick auf die Bezeichnung wie auf den Gattungscharakter), muss hier nicht diskutiert werden. Dass sich bei Epiktet viele der angeführten Stilelemente finden, ist leicht erkennbar. In der Einleitung zu *Diss.* IV 1 werden unten Beispiele dafür genannt.<sup>80</sup> Es gibt aber auch Unterschiede,<sup>81</sup> wenn wir auf andere Autoren, vor allem auf Bion vom Borysthenes, Teles und Dion Chrysostomos, blicken, die der Diatribe zugerechnet werden. Epiktets Themen sind allgemeiner gehalten. Natürlich spielen Ar-

<sup>77</sup> So WEHNER 2000, 37.

<sup>78</sup> Ähnlich (neben den o. in Anm. 50 genannten Autoren) auch HADOT 2000, 30–35; NGUYEN 2008, 88f.; STADTER 1980, 26–29; (WEHNER 2000, 52f.).

<sup>79</sup> Vgl. dazu SCHMELLER 1987, 1–54; DERS. 2013; S. K. STOWERS, *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*. SBL.DS 57 (Chico 1981) 53–58; WEHNER 2000, 14–16.

<sup>80</sup> Vgl. u. Punkt 2.2 (S. 23f.). Beispiele aus anderen Diatriben Epiktets bieten BLISCHKE 2007, 418–421 und (zur Dialogstruktur) bes. WEHNER 2000, 55–77.

<sup>81</sup> Vgl. dazu LONG 2002, 48f.

mut, Krankheit, Alter, Exil und dergleichen auch bei ihm eine Rolle, aber doch eher als beispielhafte Situationen, in denen sich die philosophische Bildung bewähren soll. Es werden nicht wie bei manchen Autoren philosophische Argumente erörtert, um schwierige Lebensumstände zu bestehen, sondern es werden schwierige Situationen gesucht, um die vorangehende und zugrundeliegende philosophische Unterweisung zu konkretisieren. Das hängt auch mit dem Publikum zusammen, das bei Epiktet nicht eine zufällige Menschenansammlung auf dem Marktplatz ist, sondern eben ein fester Schülerkreis mit gelegentlichen Besuchern. Seine Abhandlungen sind deshalb systematischer und zielen stärker auf rationale Einsicht und Überzeugung, als das etwa bei Bion der Fall ist. Dennoch ist klar: Die Zuordnung des Werks Epiktets zur Diatribe im oben genannten Verständnis – sei es im Sinne eines bestimmten Stils oder einer bestimmten Gattung – ist mit gewissen Einschränkungen zutreffend.

## 1.5. Pragmatik

Epiktets Unterricht war, wie gesagt,<sup>82</sup> wesentlich auf die Persönlichkeitsbildung und Lebensführung seiner Hörer ausgerichtet. Das bedeutet nicht, dass theoretische Stoffe, etwa die stoische Logik oder Theologie, keine Rolle gespielt hätten, denn ohne sie war in seiner Sicht das praktische Ziel nicht zu erreichen (*Diss.* II 14,9–13).<sup>83</sup> Aber sie waren eben nur Mittel, nicht das Ziel selbst. Epiktet verstand sich nicht nur als Lehrer, sondern auch als Erzieher.<sup>84</sup> Dass beides eng miteinander verknüpft ist, ergibt sich schon aus der sokratischen Grundüberzeugung, dass falsches Verhalten auf falsche Vorstellungen zurückgeht. Wer zur richtigen Einsicht geführt wird, wird sein Verhalten an diese Einsicht anpassen. Darin zeigt sich ein großes Zutrauen zu den Kräften der Vernunft: Wissen führt zur Tugend. Deshalb ist ein philosophischer Lehrer jemand, der beibringt, „wie man leben muss“ (*Diss.* III 23,17), der zeigt, „was das Leben ausmacht (τὰ βιωτικά)“ (*Diss.* I 26,7). An einer programmatischen Stelle formuliert Epiktet sein Ziel so:

Ich bin nun euer Lehrer (παιδευτής), und ihr nehmt in meiner Schule Unterricht (παρ' ἐμοὶ παιδεύεσθε). Folgendes habe ich mit euch vor: Ich will euch so machen, dass nichts und niemand euch einschränken, zwingen, hindern kann; dass ihr frei, erfolgreich, glücklich seid; dass ihr in allem, sei es klein oder groß, auf Gott ausgerichtet seid.

<sup>82</sup> Vgl. o. Punkt 1.2 (S. 7–9).

<sup>83</sup> Vgl. BRUNT 1977, 25f.; J. M. COOPER, „The Relevance of Moral Theory to Moral Improvement in Epictetus“, in: SCALTSAS / MASON 2007, 9–19, *passim*.

<sup>84</sup> Vgl. zum Folgenden Th. SCHMELLER, *Schulen im Neuen Testament? Zur Stellung des Urchristentums in der Bildungswelt seiner Zeit*. Mit einem Beitrag von Christian CEBULJ zur johanneischen Schule. HBS 30 (Freiburg i.Br. 2001) 86–90.

Ihr seid hier, um das zu lernen (μαθησόμενοι) und zu üben (μελετήσοντες) (*Diss.* II 19,29).<sup>85</sup>

Der letzte Satz lässt aufhorchen, denn er enthält eine Einschränkung des genannten sokratischen Prinzips. Das Lernen, die Einsicht als solche, ist offenbar doch nicht völlig ausreichend, um zu einer Änderung des Verhaltens zu führen. Die vernünftige Erkenntnis muss auch eingeübt werden, die Seele muss einen gewissen Habitus ausbilden. Dazu entwickelte die Philosophie vor allem im 1./2. Jh. n. Chr. Hilfestellungen, die man als Seelenführung oder Psychagogik bezeichnen kann und die eine Art Mischung aus Seelsorge und Psychotherapie darstellen.<sup>86</sup> Psychagogik lässt sich definieren als „a mature person’s leading of neophytes in an attempt to bring about moral reformation by shaping the neophyte’s view of himself and of the world“.<sup>87</sup> Der Psychagoge muss z.B. die richtige Mischung aus Zuspruch und Tadel finden und sich dabei an der Situation und dem Charakter der Hörer orientieren. Er vergleicht sich gerne mit einem Arzt, der die verschiedenen Krankheiten mit verschiedenen Mitteln, sanfteren und härteren, bekämpft.<sup>88</sup>

Eine verbreitete psychagogische Überzeugung ist, dass philosophische Lehren in wenige Grunddogmen gefasst werden sollen, die von den Schülern auswendig gelernt und immer wieder meditiert werden können.<sup>89</sup> Bei Epiktet ist das vor allem die Unterscheidung zwischen Verfügbarem und Unverfügbarem. Sie wird von ihm in immer neuen Anläufen und mit immer neuen Beispielen vorgetragen, um so eine Internalisierung durch die Schüler zu erreichen. Das Üben ist dabei nicht auf die Situation des Unterrichts beschränkt. Was im Unterricht beginnt, muss außerhalb weitergeführt werden. So legt Epiktet z.B. in III 24 zunächst die richtige Haltung zum Exil dar und schließt dann folgende Ermahnung an:

Diese (Argumente) sollen dir bei Nacht und bei Tag zur Hand sein. Diese (Argumente) sollst du aufschreiben und lesen. Über diese (Argumente) sollst du Gespräche führen, mit dir selbst, mit einem anderen: ‚Kannst du mir dabei helfen?‘, und du sollst dich damit immer wieder an einen anderen wenden (*Diss.* III 24,103).<sup>90</sup>

<sup>85</sup> Vgl. auch *Diss.* I 12,8. 15.

<sup>86</sup> Zur Forschungsgeschichte vgl. WEHNER 2000, 16f.

<sup>87</sup> C. E. GLAD, *Paul and Philodemus. Adaptability in Epicurean and Early Christian Psychagogy*. NTS 81 (Leiden 1995) 2.

<sup>88</sup> Vgl. *Diss.* III 21,20; 23,27. 30; 25,7f. Zum Selbstverständnis von Stoikern und Kynikern als Seelenärzte vgl. A. J. MALHERBE, *Paul and the Popular Philosophers* (Minneapolis 1989) 127–129.

<sup>89</sup> Vgl. schon die *Kyriai Doxai* Epikurs (seine katechismusartig zusammengefassten Hauptlehrsätze), und dort besonders die ersten vier, die von den Epikureern als „vierfaches Heilmittel“ bezeichnet wurden.

<sup>90</sup> Eine überraschend nahe Parallele zu diesem Text ist Dtn 6,6–9.



## 2. Einführung zu *Diss.* IV 1

„In der Gelassenheit liegt die Kraft“, „Arbeiten ohne auszubrennen“, „Vom Umgang mit Misserfolgen“ – diese und ähnliche Maximen und Themen richten sich heute im Internet an Manager in Krisensituationen. Das Besondere daran ist: Solche Veröffentlichungen greifen gerne auf Epiktet zurück („Stressbewältigung vor 2000 Jahren“). Er ist in Managerseminaren inzwischen eine beliebte Quelle. Die Unabhängigkeit, die er lehrte und vorlebte, wirkt anziehend, vielleicht heute mehr denn je, weil der Druck zur Anpassung und zur Leistung ständig steigt. Die Aktualität, die oben dem Werk Epiktets attestiert wurde,<sup>91</sup> gilt in besonderer Weise für die erste Diatribe in Buch IV: „Von der Freiheit“. Sie demonstriert das falsche Verständnis von Freiheit, das Erfolgsmenschen und Menschen am unteren Rand der Gesellschaft gemeinsam ist, und führt von dort in einer lebhaften und anschaulichen Argumentation zu einem neuen Verständnis, das Freiheit als Übereinstimmung mit Gott definiert.

### 2.1. Aufbau und Gedankengang<sup>92</sup>

Die Diatribe beginnt mit einer Definition von Freiheit (§ 1), die offenbar ein allgemeines, kein spezifisch philosophisches Freiheitsverständnis voraussetzt. Es umfasst sowohl die Freiheit *von* wie die Freiheit *zu*. Zentrales Element ist die Möglichkeit, den eigenen Willen zu verwirklichen. Diese Definition wird im Folgenden nicht kritisiert oder abgelehnt, sondern ernst genommen und philosophisch gefüllt. Es geht darum, diese Vorstellung von Freiheit korrekt auf die Realität anzuwenden (vgl. §§ 43–45).

Eine erste und grundsätzliche Überlegung (§§ 2–5) arbeitet den Bezug der Freiheit zu ethischen Werten heraus. Ein schlechter Mensch täuscht sich selbst und würde anders handeln wollen, wenn er eine bessere Einsicht hätte. Freiheit ist also – anders, als man es aus der Ausgangsdefinition herauslesen könnte – nicht Beliebigkeit, sondern an das Richtige und das Gute gebunden.

Nach dieser Einführung wird die Freiheitsthematik in drei Schritten behandelt. Es geht zunächst um die Destruktion einer falschen Freiheitsvorstellung (§§ 6–50). In einem (fiktiven) Gespräch mit einem Konsul und an den Beispielen der Tiere und eines Sklaven weist Epiktet nach, dass vermeintliche Freiheit oft in Wirklichkeit Sklaverei ist. Philosophisch wird das als falsche Anwendung der Vorstellungen erklärt. Was das heißt, wird am Beispiel eines „Freundes des Kaisers“ vorgeführt.

<sup>91</sup> Vgl. o. Punkt 1.1 (S. 3).

<sup>92</sup> Meine Analyse kommt zu deutlich anderen Ergebnissen als die von WILLMS 2011/12, I 9–33. Die wichtigsten Unterschiede werden in den beiden folgenden Anmerkungen begründet.

Nachdem das landläufige Verständnis von Freiheit demontiert ist, bereitet Epiktet in einem zweiten Schritt den Übergang zu einem richtigen Verständnis vor (§§ 51–84). Wenn Freiheit Selbstbestimmung bedeutet, dann ist jede Form von Abhängigkeit Unfreiheit. Die menschliche Abhängigkeit geht aber viel weiter, als das die meisten wahrnehmen. Bei kritischer Betrachtung bleibt eigentlich nur ein Feld übrig, auf dem der Mensch tatsächlich unabhängig sein kann: beim Gebrauch seiner Vorstellungen, also beim Zustimmung und Ablehnen, Begehren und Vermeiden. Am Beispiel des Umgangs mit dem eigenen Körper wird verdeutlicht, was das heißt.<sup>93</sup> Wer nach körperlicher Unversehrtheit strebt, ist unfrei. Freiheit bedingt die Bereitschaft, den Körper als etwas Fremdes preiszugeben. Dieser Rückzug auf das eigene Urteil als das Einzige, was wirklich von außen unabhängig ist und Selbstverfügung erlaubt, führt zu völliger Freiheit von Angst und Begehren.

Der dritte Schritt ist der Nachweis, dass diese Freiheit im Kern nichts anderes ist als die Übereinstimmung mit Gott (§§ 85–110).<sup>94</sup> Die Unabhängigkeit von allem Äußerem ist nur möglich, indem ich „mein Streben Gott zuordne“ (§ 89), also meinen Willen vollständig an seinem ausrichte. Gott ist der einzige zuverlässige „Mitreisende“, an den ich mich zuversichtlich anschließen kann. Was er dem Menschen gibt, darf dieser dankbar gebrauchen, allerdings in dem Bewusstsein, dass der Geber es auch wieder nehmen kann. Das wird mit dem Bild einer Festversammlung verdeutlicht, an der man freudig teilnehmen und die man dankbar verlassen soll.

Mit § 111 beginnt eine Anwendung der Darlegungen zur Freiheit auf die Situation der Schüler. Dabei werden diese zunächst zur Einübung der gewonnenen Einsicht aufgefordert (§§ 111–113). Das erzielbare Ergebnis verdeutlicht Epiktet mit dem Verhalten des Diogenes (§§ 114–117). Missverständnisse werden am Beispiel des Sokrates, des Helvidius und verschiedener Tiere ausgeräumt: Nicht ungerechtes Handeln, sondern ungerechtes Leiden kann Zeichen von Freiheit sein (§§ 118–127).

Nach einem Resümee (§§ 128–131) findet sich ein überraschender Epilog, dessen Funktion im Ganzen nicht ganz klar ist.<sup>95</sup> Es könnte sein, dass

---

<sup>93</sup> Nach WILLMS 2011/12, I 21–23. 31 beginnt mit § 76 ein Teil, der „eine Pädagogik der Freiheit“ (22) bietet: In den §§ 1–75 „geht es um die konzeptuelle Verinnerlichung, danach um die pädagogische“ (ebd.). Es ist zwar richtig, dass in den §§ 76–80 die bis dahin gewonnene Einsicht auf den Bezug zum Körper angewendet wird. Schon die §§ 81–84 bewegen sich aber wieder auf einer konzeptuellen Ebene. Dasselbe gilt von den §§ 85–110, wo ein wichtiger neuer Aspekt der Freiheit, die Übereinstimmung mit Gott, erläutert wird. Es liegt deshalb näher, in den §§ 76–80 nur die eingeschobene Behandlung eines Beispiels, nicht den Beginn eines neuen Teils zu sehen.

<sup>94</sup> Zur Frage einer Zäsur zwischen § 90 und § 91 s. VOLLENWEIDER, u. S. 132 Anm. 47.

<sup>95</sup> WILLMS 2011/12, I 9. 24f nimmt (mit vielen anderen) an, dass mit § 132 ein bis § 169 reichender zweiter Hauptteil beginnt, in dem es um die „Einübung des Erarbeiteten für das Leben“ (WILLMS 25) geht. Diese praktische Orientierung ist aber schon ab § 111 er-

hier der behandelte Stoff direkt auf die Situation der Schüler bezogen werden soll. Epiktet kritisiert eine folgenlose philosophische Bildung, warnt vor den besonderen Versuchungen der Reichen (zu denen seine Schüler ja in der Regel gehörten), stellt erneut Diogenes und Sokrates als Vorbilder vor Augen und schließt mit einem dringlichen Aufruf zu philosophischer Bemühung um die Freiheit.

Der Text lässt sich also folgendermaßen gliedern:

- § 1–5 Einführung
  - § 1 Definition von Freiheit
  - § 2–5 Einsicht und Tugend als Voraussetzungen der Freiheit
  
- § 6–50 Die falsche Freiheit
  - § 6–23 Gespräch mit einem Konsul
    - § 6–10 Äußere Freiheit und innere Unfreiheit
    - § 11–14 Unfreiheit gegenüber dem Kaiser
    - § 15–23 Unfreiheit gegenüber geliebten Menschen
  - § 24–32 Das Beispiel von Tieren
  - § 33–40 Das Beispiel eines Sklaven
  - § 41–50 Begründung dieser Unfreiheit
    - § 41–45a Philosophische Begründung
    - § 45b–50 Das Beispiel des „Freundes des Kaisers“
  
- § 51–84 Von der falschen zur wahren Freiheit
  - § 51–61 Unvereinbarkeit von Freiheit und Abhängigkeit
  - § 62–67 Gebiete der Unfreiheit
  - § 68–75 Das einzige Gebiet der Freiheit
  - § 76–80 Umsetzung dieser Einsicht am Beispiel des Körpers
  - § 81–84 Freiheit von Angst und Begehren als Folgen dieser Einsicht
  
- § 85–110 Die wahre Freiheit als Übereinstimmung mit Gott
  - § 85–88 Freiheit gegenüber Menschen
  - § 89–90 Übereinstimmung mit Gott
  - § 91–98 Gott als verlässlicher Reisebegleiter

---

kennbar. Nicht umsonst überschreibt auch WILLMS (ebd.) die §§ 111–131 mit „Einübung der Freiheit“.

- § 99–110 Gehorsam und Dankbarkeit gegenüber Gott  
(Bild der Festversammlung)
- § 111–177 Anwendung auf die Situation der Schüler
- § 111–113 Einübung der gewonnenen Einsicht
  - § 114–117 Das Vorbild des Diogenes
  - § 118–127 Ausräumung von Missverständnissen
  - § 128–131 Resümee
  - § 132–143 Kritik einer folgenlosen philosophischen Bildung
  - § 144–150 Die Sklaverei reicher Schüler
  - § 151–169 Diogenes und Sokrates als Vorbilder
  - § 170–177 Aufruf zu einer philosophischen Bemühung um Freiheit

## 2.2. Stil

Der Text weist viele Merkmale der Diatribe auf, wie sie oben unter 1.4.3 beschrieben wurden. Der Stil gewinnt durch rhetorische Fragen (10. 17f. 25. 81–84. 103–105. 168. 172), vor allem aber durch eine Fülle von Dialogelementen große Lebendigkeit.<sup>96</sup> Hierher gehören die Abschnitte im Frage- und Antwortstil (2–5. 52–81. 118–122. 132–134) und die Einwände von realen oder fiktiven Zwischenrednern (11. 76. 99f. 107f. 110. 123f. 144f. 151). Sehr wirkungsvoll sind die Apostrophen, bei denen ein fiktiver Dialog mit zwei Freunden des Kaisers (9f. 47–49) und mit Thrasonides, einer Figur aus einer Komödie Menanders (21), entsteht. Am weitesten geht Epiktet in diese Richtung mit der Befragung eines im Käfig gefangenen personifizierten Vogels (28). Lebendigkeit und Anschaulichkeit gewinnt der Text auch durch die vielen Bilder, Beispiele und Zitate. Bildspender sind Pflanzen und Tiere (80. 121. 124. 127), Reisen (91–98. 118f.), Krieg (86–88) und Religion (105–109). Als Beispiele werden besonders Diogenes (152–158) und Sokrates (123. 159–169) herangezogen. Es finden sich aber auch beispielhafte Verweise auf das Verhalten von Tieren (24–32), Sklaven (33–40) und Reichen (45b–50. 145–148). Von Diogenes werden Anekdoten erzählt (114–117). Die Zitate gehen, wie bei einem Stoiker zu erwarten, auf Kleanthes (131. 173), Platon (172) und wieder Diogenes zurück (30f. 156. 158). Auffällig ist aber auch hier die große Bedeutung des Sokrates (41. 163. 166).

Die Verwendung von Redeschmuck ist sehr unterschiedlich ausgeprägt. Es gibt Abschnitte, die darauf beinahe verzichten, in einem nüchternen, lehrhaften Stil gehalten sind und vor allem auf den Logos zielen (1. 41f. 51. 76f. 91f. 120–130). Am anderen Ende der Skala stehen einige weni-

<sup>96</sup> Die Dialogelemente in *Diss.* IV,1 werden von WILLMS 2011/12, I 33–51 ausführlich analysiert.

ge Abschnitte, die stark durch pathetischen Ornatus gekennzeichnet sind und religiösen (89f. 104f.) bzw. protreptischen Charakter haben (170–177). Der größte Teil des Textes liegt zwischen diesen beiden Stilebenen und spricht vor allem das Ethos der Leser an (bes. 2–5. 15–19. 33–40. 43–50. 78–80. 92–97. 99–102. 106–110. 132–143. 151–169).

Diese Beobachtungen zeigen, dass der Text nicht einfach affektorientiert ist. Er unterscheidet sich hier von manchen anderen Texten, die zur Diatribe gezählt werden. Das betrifft bereits die Thematik: Behandelt wird zwar eine ethische Frage, aber kein konkretes ethisches Problem. Die Konkretionen stehen im Dienst eines allgemeineren philosophischen Anliegens. Entsprechend ist auch der Aufbau ausgesprochen durchdacht (vgl. o. 2.1) und nur selten assoziativ. Das Ziel ist offenbar vor allem die Vermittlung einer rationalen Einsicht, die zu einer ethischen Überzeugung werden und so das Verhalten prägen soll.

## Zum Text

*Manuel Baumbach*

In der nachfolgenden Übersicht sind Abweichungen der vorliegenden Ausgabe vom Schenkls Text zusammengestellt.

Stelle	Vorliegende Ausgabe	SchenkI
18/19	εἶπας τινα οἰμώζων καὶ στένων; ἠνέσχου λοιδορούμενος, ἀποκλειόμενος;	εἶπας τινα οἰμώζων καὶ στένων, ἠνέσχου λοιδορούμενος, ἀποκλειόμενος;
22	πάλιν δὲ μικρὰ εὐημερήσας ἐπαίρεται.	πάλιν δὲ μικρὰ εὐημερήσας ἐπαίρεται.
26/27	διεξαγωγὴν ὅσα	διεξαγωγὴν, ὅσα
32	τοῦτ' ἔστιν ἐλευθέρου ἀνδρὸς φωνῆ, σπουδῆ	τοῦτ' ἔστιν ἐλευθέρου ἀνδρὸς φωνῆ σπουδῆ
35/36	ἐμπέπτωκεν εἰς δουλείαν πολὺ τῆς προτέρας χαλεπωτέραν ἢ καὶ εὐπορήσας ἄνθρωπος	ἐμπέπτωκεν εἰς δουλείαν πολὺ τῆς προτέρας χαλεπωτέραν ἢ καὶ εὐπορήσας ἄνθρωπος
42	ταῖς ἐπὶ μέρους	τοῖς ἐπὶ μέρους
43	ἡμεῖς δ' ἄλλοι ἄλλο οἴομεθα.	ἡμεῖς δ' ἄλλοι ἄλλο οἴομεθα.
47	τῆ ψυχῆ	τῆ τύχη
61	"οὗτος δ' ἔχει τῆς μεγίστης ὠφελείας ἐξουσίαν". ἀνάγκη καὶ τὸ γενόμενον ἐξ αὐτῶν ἐπενεχθῆναι κακῶς.	"οὗτος δ' ἔχει [τῆς μεγίστης ὠφελείας· θεῖόν ἐστιν. εἴθ' ὑποτάσσομεν κακῶς, οὗτος δ' ἔχει] τῆς μεγίστης ὠφελείας ἐξουσίαν". ἀνάγκη καὶ τὸ γενόμενον ἐξ αὐτῶν ἐπενεχθῆναι κακῶς.
72	Τὸ δ' ἀφορμῆσαι τίνος;	Τὸ δ' ἀφορμῆσαι τίνος;
75/76	ἔστιν; – Ὑγείας οὖν μὴ ὀρέγωμαι; –	ἔστιν; Ὑγείας οὖν μὴ ὀρέγωμαι; –

77	τρᾶχηλον, <ὄ τι> ἄν θαυμάσης τῶν [τι] μὴ σῶν, ῶ τινι ἄν τῶν ὑπευθύνων καὶ θνητῶν προσπαθῆς. –	τρᾶχηλον, † ἄν θαυμάσης τῶν [τι] μὴ σῶν, ῶ τινι ἄν τῶν ὑπευθύνων καὶ θνητῶν προσπαθῆς. –
84	ἠπειγμένον.	ἠπειγμένον;
94	τῶ δεῖνι, τῶ πλουσίῳ, τῶ ὑπατικῶ;	τῶ δεῖνι, τῶ πλουσίῳ, τῶ ὑπατικῶ.
96	ἀναχωρῆσαι ποῦ ποτε	ἀναχωρῆσαι ποῦ ποτε
101	ἀλλὰ πῶς; – ὡς δέδοται καὶ ἐφ' ὅσον δύναται. – ἀλλ' ὁ δοῦς ἀφαιρεῖται. – τί οὖν ἀντιτείνω;	ἀλλὰ πῶς; ὡς δέδοται καὶ ἐφ' ὅσον δύναται. ἀλλ' ὁ δοῦς ἀφαιρεῖται. τί οὖν ἀντιτείνω;
105/106	ἤκουσας καὶ εἶδες; – οὐ· ἀλλ' ἔτι ἑορτάζειν ἠθέλον.	ἤκουσας καὶ εἶδες; "οὐ· ἀλλ' ἔτι ἑορτάζειν ἠθέλον."
	–	
107	οὐχὶ τοῦ καὶ σὲ πεποικηκός;	οὐχὶ καὶ τοῦ σὲ πεποικηκός;
109	τοὺς ταλαιπῶρους	τοὺς <ἄ>ταλαιπῶρους
115	ἐχρήτο;	ἐχρήτο·
116	δεσπότην;	δεσπότην·
137	οὐτ' ἐκεῖνα, ἀλλ' οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς.	οὐτ' ἐκεῖνα <κακά>, ἀλλ' οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς.
146	– ἀλλὰ Ἀπρυλλά με κεκώλυκεν. –	"ἀλλὰ Ἀπρυλλά με κεκώλυκεν."
149	εἰτά μοι σεμνὸς περιπατεῖς στρατηγῶν, ὑπατεύων, οὐκ οἶδα·	εἰτά μοι σεμνὸς περιπατεῖς στρατηγῶν, ὑπατεύων. οὐκ οἶδα,
152	δουλείας βλάβας	δουλείας [β]λαβάς
167	ἀποθανῶν δ' οὐδενί". εἰ γὰρ ἔδει διὰ τρώγλης ἐκδύντας	ἀποθανῶν δ' οὐδενί", εἰ [γ]ᾶρ ἔδει διὰ τρώγλης ἐκδύντας
173	παράλογα·	παράλογα.
174	τυχοῦσι.	τυχοῦσι·

*B. Text, Übersetzung und Anmerkungen*



Epiktet, *Diss.* IV 1

1 Ἐλεύθερός ἐστιν ὁ ζῶν ὡς βούλεται, ὃν οὐτ' ἀναγκάσαι ἔστιν οὔτε κωλύσαι οὔτε βιάσασθαι, οὐ αἱ ὀρμαὶ ἀνεμπόδιοι, αἱ ὀρέξεις ἐπιτευκτικαί, αἱ ἐκκλίσεις ἀπερίπτωτοι. 2 τίς οὖν θέλει ζῆν ἀμαρτάνων; – Οὐδεὶς. – Τίς θέλει ζῆν ἐξαπατῶμενος, προπίπτων, ἄδικος ὢν, ἀκόλαστος, μεμψίμοιρος, ταπεινός; – Οὐδεὶς. – 3 Οὐδεὶς ἄρα τῶν φαύλων ζῆ ὡς βούλεται· οὐ τοίνυν οὐδ' ἐλεύθερός ἐστιν. 4 τίς δὲ θέλει λυπούμενος ζῆν, φοβούμενος, φθονῶν, ἐλεῶν, ὀρεγόμενος καὶ ἀποτυγχάνων, ἐκκλίτων καὶ περιπίπτων; – Οὐδὲ εἷς. – 5 Ἐχομεν οὖν τινα τῶν φαύλων ἄλπον, ἄφρονον, ἀπερίπτωτον, ἀναπτόευστον; – Οὐδένα. – Οὐκ ἄρα οὐδὲ ἐλεύθερον.

6 Ταῦτα ἂν τις ἀκούσῃ δισύπατος, ἂν μὲν προσθῆς ὅτι "ἀλλὰ σὺ γε σοφός εἶ, οὐδὲν πρὸς σὲ ταῦτα", συγγνώσεται σοι. 7 ἂν δ' αὐτῷ τὰς ἀληθείας εἴπῃς ὅτι "τῶν τρεῖς πεπραμένων οὐδὲν διαφέρεις πρὸς τὸ μὴ καὶ αὐτὸς δούλος εἶναι", τί ἄλλο ἢ πληγὰς σε δεῖ προσδοκᾶν; 8 "πῶς γάρ", φησὶν, "ἐγὼ δούλος εἰμι; ὁ πατήρ ἐλεύθερος, ἡ μήτηρ ἐλευθέρα, οὐ ὦνῃν οὐδεὶς ἔχει ἄλλὰ καὶ συγκλητικός εἰμι καὶ Καίσαρος φίλος καὶ ὑπάτευκα καὶ δούλους πολλοὺς ἔχω." 9 πρῶτον μὲν, ὦ βέλτιστε συγκλητικέ, τάχα σου καὶ ὁ πατήρ τὴν αὐτὴν δουλείαν δούλος ἦν καὶ ἡ μήτηρ καὶ ὁ πάππος καὶ ἐφεξῆς πάντες οἱ πρόγονοι. 10 εἰ δὲ δὴ καὶ τὰ μάλιστα ἦσαν ἐλεύθεροι, τί τοῦτο πρὸς σέ; τί γάρ, εἰ ἐκεῖνοι μὲν γενναῖοι ἦσαν, σὺ δ' ἀγεννής; ἐκεῖνοι μὲν ἄφοβοι, σὺ δὲ δειλός; ἐκεῖνοι μὲν ἐγκρατεῖς, σὺ δ' ἀκόλαστος;

11 Καὶ τί, φησὶ, τοῦτο πρὸς τὸ δοῦλον εἶναι; – Οὐδὲν σοι φαίνεται εἶναι τὸ ἄκοντά τι ποιεῖν, τὸ ἀναγκαζόμενον, τὸ στένοντα πρὸς τὸ δοῦλον εἶναι; – 12 Τοῦτο μὲν ἔστω, φησὶν. ἀλλὰ τίς με δύναται ἀναγκάσαι, εἰ μὴ ὁ πάντων κύριος Καίσαρ; – 13 Οὐκοῦν ἓνα μὲν δεσπότην σαυτοῦ καὶ σὺ αὐτὸς ὡμολόγησας. ὅτι δὲ πάντων, ὡς λέγεις, κοινός ἐστιν, μηδὲν σε τοῦτο παραμυ-

## Über die Freiheit

1 Frei ist, wer lebt, wie er will. Man kann ihn weder zu etwas zwingen noch an etwas hindern noch ihm Gewalt antun. Seinen Bestrebungen steht nichts im Wege, sein Verlangen kommt ans Ziel, die Gegenstände seiner Abneigung kann er vermeiden<sup>1</sup> 2 Wer nun will in Verfehlung leben?<sup>2</sup> – Keiner. – Wer will in Täuschung leben, unbesonnen, ungerecht, hemmungslos, unzufrieden, unterwürfig?<sup>3</sup> – Keiner. – 3 Also lebt kein schlechter Mensch so, wie er will. Demnach ist er auch nicht frei. 4 Und wer will in Kummer leben, in Furcht, Neid, Mitleid, ohne die Gegenstände seines Verlangens zu erreichen, ohne die Gegenstände seiner Abneigung vermeiden zu können? – Kein einziger. – 5 Gibt es nun irgendeinen schlechten Menschen, der ohne Kummer und Furcht ist, der nicht (gegen seinen Willen) in Dinge hineingerät oder sie verfehlt? – Keinen. – Also gibt es (unter den schlechten) auch keinen freien Menschen.

### *Die falsche Freiheit: 6–50*

#### *Gespräch mit einem Konsul: 6–23*

6 Wenn dies einer hört, der zweimal Konsul war,<sup>4</sup> wird er es dir hingehen lassen, wenn du hinzufügst: „Aber du bist ja weise, das betrifft dich überhaupt nicht“.<sup>5</sup> 7 Wenn du ihm aber die Wahrheit sagst: „Du unterscheidest dich überhaupt nicht von Menschen, die dreimal verkauft worden sind, als seist nicht auch du ein Sklave“, was darfst du dann anderes erwarten als Schläge? 8 „Wie denn“, erwidert er, „ich bin ein Sklave? Mein Vater ist frei, meine Mutter ist frei, niemand hat für sie einen Kaufvertrag. Mehr noch: Ich bin Senator und ein Freund des Kaisers,<sup>6</sup> ich bin ehemaliger Konsul und habe viele Sklaven“.<sup>7</sup> 9 Erstens, mein bester Senator,<sup>8</sup> war vielleicht dein Vater Sklave in derselben Sklaverei wie du, ebenso deine Mutter und dein Großvater und der Reihe nach alle deine Vorfahren. 10 Aber auch wenn sie ganz besonders frei waren, was hat das mit dir zu tun? Denn was ist, wenn sie edel<sup>9</sup> waren, du aber niederträchtig bist? Wenn sie furchtlos waren, du aber feige? Wenn sie diszipliniert waren, du aber hemmungslos?

11 Und was, sagt er, hat das mit dem Sklave-Sein zu tun? – Hast du nicht den Eindruck, dass es mit dem Sklave-Sein zu tun hat, wenn man etwas widerwillig, unter Zwang, unter Stöhnen tut? – 12 Das gebe ich zu, sagt er. Aber wer kann mich zwingen außer dem Herrscher über alle,<sup>10</sup> dem Kaiser? – 13 Also hast du selbst zugegeben, dass auch du einen Herrn hast. Dass er der gemeinsame Herr aller ist, wie du sagst, das sollte für dich kein

θείσθω, ἀλλὰ γίγνωσκε, ὅτι ἐκ μεγάλης οἰκίας δούλος εἶ. 14 οὕτως καὶ Νικοπολίται ἐπιβοᾶν εἰώθασιν ἡνὴ τὴν Καίσαρος τύχην, ἐλεύθεροὶ ἔσμεν".

15 Ὅμως δ', ἐάν σοι δοκῆ, τὸν μὲν Καίσαρα πρὸς τὸ παρὸν ἀφῶμεν, ἐκεῖνο δέ μοι εἰπέ· οὐδέποτ' ἠράσθης τινός; οὐ παιδισκαρίου, οὐ παιδαρίου, οὐ δούλου, οὐκ ἐλευθέρου; – 16 Τί οὖν τοῦτο πρὸς τὸ δούλον εἶναι ἢ ἐλεύθερον; – 17 Οὐδέποθ' ὑπὸ τῆς ἐρωμένης ἐπετάγης οὐδὲν ὦν οὐκ ἤθελες; οὐδέποτέ σου τὸ δουλᾶριον ἐκολάκευσας; οὐδέποτ' αὐτοῦ τοὺς πόδας κατεφίλησας; καίτοι τοῦ Καίσαρος ἂν σέ τις ἀναγκάσῃ, ὕβριν αὐτὸ ἡγή καὶ ὑπερβολὴν τυραννίδος. 18 τί οὖν ἄλλο ἐστὶ δουλεία; νυκτός οὐδέποτ' ἀπήλθες, ὅπου οὐκ ἤθελες; ἀνάλωσας, ὅσα οὐκ ἤθελες; εἰπᾶς τινα οἰμώζων καὶ στένων; 19 ἠνέσχου λοιδορούμενος, ἀποκλειόμενος;

ἀλλ' εἰ σὺ αἰσχύνῃ τὰ σαυτοῦ ὁμολογεῖς, ὅρα ἃ λέγει καὶ ποιεῖ ὁ Θρασωνίδης, ὃς τοσαῦτα στρατευσάμενος, ὅσα τάχα οὐδὲ σύ, πρῶτον μὲν ἐξελήλυθε νυκτός, ὅτε ὁ Γέτας οὐ τολμᾷ ἐξελθεῖν, ἀλλ' εἰ προσηναγκάζετο ὑπ' αὐτοῦ, πόλλ' ἂν ἐπικραυγᾶσας καὶ τὴν πικρὰν δουλείαν ἀπολοφυράμενος ἐξῆλθεν. 20 εἶτα, τί λέγει;

παιδισκάριον με,  
φησίν,  
καταδεδούλωκ' εὐτελές,  
ὄν οὐδ' ἐς εἰς τῶν πολεμίων <οὐ>πώποτε.

21 τάλας, ὅς γε καὶ παιδισκαρίου δούλος εἶ καὶ παιδισκαρίου εὐτελοῦς. τί οὖν ἔτι σαυτὸν ἐλεύθερον λέγεις; 22 τί δὲ προφέρεις σου τὰς στρατείας; εἶτα ξίφος αἰτεῖ καὶ πρὸς τὸν ὑπ' εὐνοίας μὴ δίδόντα χαλεπαίνει[ν] καὶ δῶρα τῇ μισούσῃ πέμπει καὶ δεῖται καὶ κλαίει, πάλιν δὲ μικρὰ εὐήμερήσας ἐπαίρεται. 23 πλὴν καὶ τότε πῶς μὴδ' ἐπιθυμεῖν ἢ φοβεῖσθαι <ἀπομαθῶν> οὗτος ἐλευθερίαν <ἂν> εἶχε;

24 Σκέψαι δ' ἐπὶ τῶν ζώων, πῶς χρώμεθα τῇ ἐννοίᾳ τῆς ἐλευθερίας. 25 λέοντας τρέφουσιν ἡμέρους ἐγκλείσαντες καὶ σιτίζουσι καὶ κομίζουσιν ἔνιοι μεθ' αὐτῶν. καὶ τίς ἐρεῖ τοῦτον τὸν λέοντα ἐλεύθερον; οὐχὶ δ' ὅσῳ μαλακώτερον διεξάγει, τοσοῦτ' ἄν δουλικώτερον; τίς δ' ἂν λέων αἰσθησιν καὶ λογισμὸν λαβῶν βούλοιο τούτων τις εἶναι τῶν λεόντων; 26 ἄγε, τὰ δὲ πτη-

Trost sein. Vielmehr solltest du dir klar machen, dass du Sklave in einem großen Hause bist. 14 So schreien auch die Einwohner von Nikopolis<sup>11</sup> regelmäßig: „Beim Glück des Kaisers, wir sind frei!“

15 Aber lassen wir den Kaiser für den Moment aus dem Spiel, wenn es dir recht ist. Beantworte mir folgende Frage: Hast du dich nie in jemanden verliebt? Ein junges Mädchen,<sup>12</sup> einen Jungen, einen Sklaven, einen Freien? – 16 Was hat das denn mit dem Sklave-Sein oder frei-Sein zu tun? – 17 Wurde dir noch nie von deiner Geliebten etwas aufgetragen, was du nicht tun wolltest? Hast du noch nie deinem kleinen Sklävlein<sup>13</sup> geschmeichelt? Hast du noch nie seine Füße geküsst?<sup>14</sup> Aber wenn dich einer zwingen würde, dem Kaiser die Füße zu küssen, würdest du das für Hochmut und unerhörte Tyrannei halten. 18 Was sonst ist denn Sklaverei? Bist du noch nie in der Nacht ausgegangen, wohin du nicht wolltest? Hast mehr ausgegeben, als du wolltest? Hast etwas mit Klagen und Stöhnen gesagt? 19 Beschimpfungen und Zurücksetzungen ertragen?

Aber wenn es dir peinlich ist, so etwas in deinem eigenen Fall zuzugeben, sieh, was Thrasonides<sup>15</sup> sagt und tut, der doch so viele Feldzüge mitgemacht hat, wie vielleicht nicht einmal du: Erstens ging er in der Nacht aus dem Haus, als Getas sich nicht hinauszugehen traute, aber wenn er von ihm dazu gezwungen worden wäre, hätte er nur unter großem Geschrei und mit Klagen über die bittere Sklaverei das Haus verlassen. 20 Weiter: Was sagt er?

Ein junges Mädchen,  
sagt er,

hat mich zum Sklaven gemacht,  
wie es keinem einzigen der Feinde je gelang.<sup>16</sup>

21 Armer Kerl, du bist Sklave eines Mädchens, und noch dazu eines billigen Mädchens. Warum nennst du dich denn noch frei? 22 Warum weist du auf deine Feldzüge hin? Dann verlangt er ein Schwert und ist zornig auf den, der es ihm in guter Absicht nicht gibt, und schickt Geschenke an die, die ihn verabscheut, und weint, dann wieder wird er übermütig, wenn er ein bisschen Erfolg hatte. 23 Aber auch dann: Wie sollte dieser Mensch Freiheit besitzen, solange er nicht gelernt hat, weder zu begehren noch zu fürchten?<sup>17</sup>

*Das Beispiel von Tieren: 24–32*

24 Schau auf die Tiere, wie wir bei ihnen den Begriff Freiheit verwenden. 25 Manche Leute ziehen zahme Löwen im Käfig auf, füttern sie und nehmen sie mit sich. Aber wer wird einen solchen Löwen frei nennen? Lebt er nicht je verzärtelter, desto sklavischer? Welcher Löwe, wenn er Empfindung und Vernunft hätte, wollte einer von diesen Löwen sein? 26 Weiter: Diese Vögel da, wenn sie gefangen und im Käfig aufgezogen werden,

νὰ ταῦτα ὅταν ληφθῆ καὶ ἐγκεκλειμένα τρέφῃται, οἷα πάσχει ζητοῦντα ἐκφυγεῖν; καὶ ἐνὶ γὰρ αὐτῶν λιμῶ διαφθείρεται μᾶλλον ἢ ὑπομένει τὴν τοιαύτην διεξαγωγὴν· 27 ὅσα δ' οὖν διασώζεται, μόγις καὶ χαλεπῶς καὶ φθίνοντα, κὰν ὅλως εὖρη τι παρεωγμένον, ἔξεπήδησεν. οὕτως ὀρέγεται τῆς φυσικῆς ἐλευθερίας καὶ τοῦ αὐτόνομα καὶ ἀκώλυτα εἶναι. 28 καὶ τί σοι κακὸν ἐστὶν ἐνταῦθα; "οἷα λέγεις; πέτεσθαι πέφυκα ὅπου θέλω, ὑπαίθρον διάγειν, ἄδειν ὅταν θέλω· σύ με πάντων τούτων ἀφαιρῆ καὶ λέγεις 'τί σοι κακὸν ἐστίν'"; 29 διὰ τοῦτο ἐκεῖνα μόνον ἐροῦμεν ἐλεύθερα, ὅσα τὴν ἄλωσιν οὐ φέρει, ἀλλ' ἅμα τε ἐάλω καὶ ἀποθανόντα διέφυγεν.

30 οὕτως καὶ Διογένης που λέγει μίαν εἶναι μηχανὴν πρὸς ἐλευθερίαν τὸ εὐκόλως ἀποθνήσκειν, καὶ τῷ Περσῶν βασιλεῖ γράφει ὅτι "τὴν Ἀθηναίων πόλιν καταδουλώσασθαι οὐ δύνασαι· οὐ μᾶλλον", φησὶν, "ἢ τοὺς ἰχθύας". 31 "πῶς; οὐ γὰρ λήψομαι αὐτούς;" "ἂν λάβῃς", φησὶν, "εὐθὺς ἀπολιπόντες σε οἰχθήσονται, καθάπερ οἱ ἰχθύες." καὶ γὰρ ἐκείνων ὃν ἂν λάβῃς, ἀπέθανεν· καὶ οὗτοι ληφθέντες ἐὰν ἀποθνήσκωσιν, τί σοὶ ἐστὶ τῆς παρασκευῆς ὄφελος; 32 τοῦτ' ἐστὶν ἐλευθέρου ἀνδρὸς φωνή, σπουδῆ ἐξητακότος τὸ πρᾶγμα καὶ ὥσπερ εἰκὸς εὐρηκότος. ἂν δ' ἄλλαχού ζητῆς ἢ ὅπου ἐστίν, τί θαυμαστόν, εἰ οὐδέποτε αὐτὸ εὐρίσκεις;

33 Ὁ δούλος εὐθὺς εὐχεται ἀφεθῆναι ἐλεύθερος. διὰ τί; δοκεῖτε, ὅτι τοῖς εἰκοστώναις ἐπιθυμῆι δούναι ἀργύρου; οὐ· ἀλλ' ὅτι φαντάζεται μέχρι νῦν διὰ τὸ μὴ τετυχηκέναι τούτου ἐμποδίζεσθαι καὶ δυσροεῖν. 34 "ἂν ἀφεθῶ", φησὶν, "εὐθὺς πᾶσα εὖροια, οὐδενὸς ἐπιστρέφομαι, πᾶσιν ὡς ἴσος καὶ ὁμοῖος λαλῶ, πορεύομαι ὅπου θέλω, ἔρχομαι ὅθεν θέλω καὶ ὅπου θέλω." 35 εἶτα ἀπηλευθέρωται καὶ εὐθὺς μὲν οὐκ ἔχων, ποιὶ φάγη, ζητεῖ, τίνα κολακεύσῃ, παρὰ τίνι δειπνήσῃ· εἶτα ἡ ἐργάζεται τῷ σώματι καὶ πάσχει τὰ δεινότερα κὰν σχῆ τινα φάτνην, ἐμπέπτωκεν εἰς δουλείαν πολὺ τῆς προτέρας χαλεπωτέραν· 36 ἢ καὶ εὐπορήσας ἀνθρώπος ἀπειροκάλος πεφίληκε παιδισκᾶριον καὶ δυστυχῶν ἀνακλαίεται καὶ τὴν δουλείαν ποθεῖ. 37 "τί γὰρ μοι κακὸν ἦν; ἄλλος μ' ἐνέδυνεν, ἄλλος μ' ὑπέδει, ἄλλος ἔτρεφεν, ἄλλος ἐνοσοκόμει, ὀλίγα αὐτῷ ὑπηρετοῦν. νῦν δὲ τάλας οἷα πάσχω πλείοσι δουλεύων ἀνθ' ἐνός;

welche Leiden nehmen sie auf sich bei ihren Fluchtversuchen! Und manche von ihnen hungern sich lieber zu Tode als ein solches Leben zu ertragen. 27 Soweit sie aber am Leben bleiben – einem kümmerlichen, schlimmen, dahinschwindenden Leben –, fliehen sie, sobald sie nur irgendeine Öffnung finden. So sehr drängt es sie zu der Freiheit, die ihrer Natur entspricht, und zu einem unabhängigen<sup>18</sup> und ungehinderten Leben. 28 „Und warum geht’s dir hier schlecht?“ – „Wie kannst du so etwas sagen? Meine Natur ist es, zu fliegen, wo ich will, unter freiem Himmel zu leben, zu singen, wann ich will. Du nimmst mir all das weg und sagst: ‚Warum geht’s dir hier schlecht?‘“. 29 Deshalb werden wir nur die Lebewesen frei nennen, die es nicht ertragen, gefangen zu werden, sondern der Gefangenschaft durch den Tod entfliehen.

30 So sagt auch Diogenes irgendwo,<sup>19</sup> es gebe *ein* Mittel zur Freiheit: gelassen zu sterben. Und dem Perserkönig<sup>20</sup> schreibt er: „Du kannst die Stadt der Athener nicht unterwerfen, genausowenig wie die Fische“. 31 „Wie, kann ich sie denn nicht gefangen nehmen?“ „Wenn du sie gefangen nimmst“, sagt er, „werden sie dir sofort entwischen und fliehen, wie die Fische. Denn wenn du einen von ihnen gefangen nimmst, stirbt er. So auch die Athener: Wenn du sie gefangen nimmst und sie sterben, was bringt dir dann der Aufwand?“ 32 Das ist die Stimme eines freien Mannes, der die Sache gewissenhaft geprüft und das Richtige gefunden hat. Wenn du sie anderswo suchst, als sie ist, musst du dich dann wundern, wenn du sie nie findest?

#### *Das Beispiel eines Sklaven: 33–40*

33 Der Sklave fleht darum, sofort freigelassen zu werden. Warum? Glaubt ihr vielleicht, weil er den Steuerpächtern Geld geben will?<sup>21</sup> Nein, sondern weil er sich einbildet, dass er bis jetzt behindert werde und keinen Erfolg habe, weil er das nicht erreicht hat. 34 „Wenn ich freigelassen werde“, sagt er, „dann läuft sofort alles reibungslos, ich schere mich um niemanden, mit allen rede ich auf gleicher Augenhöhe, ich gehe dorthin, wohin ich will, ich gehe weg, von wo ich (weggehen) will, und hin, (wo) ich (hingehen) will“. 35 Dann ist er schließlich freigelassen und hat gleich keinen Ort, wo er essen kann, er sucht jemanden, dem er schmeicheln, bei dem er speisen kann. Dann verkauft er entweder seinen Körper<sup>22</sup> und erduldet die schlimmsten Dinge, und wenn er eine Futterkrippe hat, ist er in eine viel schlimmere Sklaverei als die frühere gefallen. 36 Oder es geht ihm gut, aber naiv, wie er ist, liebt er ein Mädchen, hat dabei kein Glück und weint und sehnt sich nach der Sklaverei. 37 „Wieso ging’s mir denn schlecht? Ein anderer gab mir Kleidung, Sandalen, Nahrung, Pflege bei Krankheit, nur kleine Dienste musste ich für ihn tun. Jetzt aber, ich Armer, welche Leiden trage ich, da ich mehreren Herren statt nur einem als Sklave diene?“<sup>23</sup>

38 ὅμως δ' ἐὰν δακτυλίους", φησίν, "λάβω, τότε γ' εὐρούστα διαῶ καὶ εὐδαιμονέστατα". πρῶτον μὲν ἵνα λάβῃ, πάσχει ὧν ἐστὶν ἄξιος· εἶτα λαβὼν πάλιν ταυτά. 39 εἶτά φησιν "ἂν μὲν στρατεύσωμαι, ἀπηλλάγην πάντων τῶν κακῶν". στρατεύεται, πάσχει ὅσα μαστιγίας καὶ οὐδὲν ἥττον δευτέραν αἰτεῖ στρατείαν καὶ τρίτην. 40 εἶθ' ὅταν αὐτὸν τὸν κολοφῶνα ἐπιθῆ καὶ γένηται συγκλητικός, τότε γίνεται δούλος εἰς σύλλογον ἐρχόμενος, τότε τὴν καλλίστην καὶ λιπαρωτάτην δουλείαν δουλεύει.

41 Ἴνα μὴ μωρὸς ᾖ, ἀλλ' ἵνα μάθῃ, ἃ ἔλεγεν ὁ Σωκράτης, τί ἐστὶ τῶν ὄντων ἕκαστον, καὶ μὴ εἰκὴ τὰς προλήψεις ἐφαρμόζηταις ἐπὶ μέρους οὐσίαις. 42 τοῦτο γὰρ ἐστὶ τὸ αἴτιον τοῖς ἀνθρώποις πάντων τῶν κακῶν, τὸ τὰς προλήψεις τὰς κοινὰς μὴ δύνασθαι ἐφαρμόζειν ταῖς ἐπὶ μέρους. 43 ἡμεῖς δ' ἄλλοι ἄλλο οἰόμεθα ὁ μὲν ὅτι νοσεῖ· οὐδαμῶς, ἀλλ' ὅτι τὰς προλήψεις οὐκ ἐφαρμόζει. ὁ δ' ὅτι πτωχὸς ἐστίν, ὁ δ' ὅτι πατέρα χαλεπὸν ἔχει ἢ μητέρα, τῷ δ' ὅτι ὁ Καῖσαρ οὐχ ἰλεῶς ἐστίν. τοῦτο δ' ἐστὶν ἐν καὶ μόνον τὸ τὰς προλήψεις ἐφαρμόζειν μὴ εἰδέναι.

44 ἐπεὶ τίς οὐκ ἔχει κακοῦ πρόληψιν, ὅτι βλαβερόν ἐστίν, ὅτι φευκτόν ἐστίν, ὅτι παντὶ τρόπῳ ἀποικονόμητόν ἐστίν; πρόληψις προλήψει οὐ μάχεται, ἀλλ' ὅταν ἔλθῃ ἐπὶ τὸ ἐφαρμόζειν. 45 τί οὖν τὸ κακόν ἐστὶ τοῦτο καὶ βλαβερόν καὶ φευκτόν; λέγει τὸ Καῖσαρος μὴ εἶναι φίλον· ἀπῆλθεν, ἀπέ[σ]πεσεν τῆς ἐφαρμογῆς, θλίβεται, ζητεῖ τὰ μηδὲν πρὸς τὸ προκειμένον· ὅτι τυχῶν τοῦ φίλος εἶναι Καῖσαρος οὐδὲν ἥττον τοῦ ζητουμένου οὐ τέτευχεν. 46 τί γὰρ ἐστίν, ὃ ζητεῖ πᾶς ἄνθρωπος; εὐσταθῆσαι, εὐδαιμονῆσαι, πάντα ὡς θέλει ποιεῖν, μὴ κωλύεσθαι, μὴ ἀναγκάζεσθαι. ὅταν οὖν γένηται Καῖσαρος φίλος, πέπαυται κωλύόμενος, πέπαυται ἀναγκαζόμενος, εὐσταθεῖ, εὐροεῖ; τίνας πυθόμεθα; τίνα ἔχομεν ἀξιοπιστότερον ἢ αὐτὸν τοῦτον τὸν γεγονότα φίλον; 47 ἐλθὲ εἰς τὸ μέσον καὶ εἰπέ ἡμῖν, πότε ἀταραχότερον ἐκάθευδες, νῦν ἢ πρὶν γενέσθαι φίλος τοῦ Καῖσαρος; εὐθὺς ἀκούεις ὅτι "παῦσαι, τοὺς θεοὺς σοι, ἐμπαίζων μου τῆ ψυχῇ· οὐκ οἶδας, οἷα πάσχω τάλας· οὐδ' ὕπνος ἐπέρχεται μοι, ἀλλ' ἄλλος ἐλθὼν λέγει, ὅτι ἤδη ἐγρηγορεῖ, ἤδη πρόεισιν· εἶτα ταραχαί, εἶτα φροντίδες". 48 ἄγε, ἐδείπνεις δὲ πότε εὐαρεστότερον, νῦν ἢ πρότερον; ἄκουσον αὐτοῦ καὶ περὶ τούτων τί λέγει

38 Aber wenn ich die Ringe<sup>24</sup> bekomme", sagt er, „dann werde ich das erfolgreichste und schönste Leben führen“. Damit er sie bekommt, erduldet er zuerst, was er verdient; wenn er sie dann bekommen hat, widerfährt ihm wieder das gleiche. 39 Dann sagt er: „Wenn ich Kriegsdienst leisten würde, würde ich von allen Übeln befreit“. Er leistet Kriegsdienst, er erduldet, was ein Taugenichts eben erduldet, und nichtsdestotrotz will er einen zweiten und einen dritten Feldzug.<sup>25</sup> 40 Wenn er dann das Tüpfelchen<sup>26</sup> auf das I setzt und Senator wird, dann wird er ein Sklave, wenn er in die Sitzung geht; dann ist er ein Sklave der schönsten und glänzendsten Sklaverei.

*Begründung dieser Unfreiheit: 41–50*

41 Er sollte kein Dummkopf sein, sondern lernen, wie Sokrates zu sagen pflegte, „was jedes einzelne der existierenden Dinge ist“,<sup>27</sup> und sollte seine Vorbegriffe nicht blindlings auf die einzelnen Dinge anwenden.<sup>28</sup> 42 Denn dies ist schuld an allen Übeln der Menschen, dass sie die allgemeinen Vorbegriffe nicht auf die einzelnen Dinge<sup>29</sup> anwenden können. 43 Wir glauben jeder etwas anderes: Der eine glaubt, er sei krank. Weit gefehlt, sondern es ist so, dass er seine Vorbegriffe nicht anwendet. Der andere glaubt, er sei ein Bettler, ein dritter, er habe einen schwierigen Vater oder eine schwierige Mutter, der vierte, der Kaiser sei ihm nicht geneigt. Diese Dinge liegen einzig und allein daran, dass die Menschen ihre Vorbegriffe nicht anzuwenden verstehen.

44 Denn wer hat nicht die folgende Vorstellung von einem Übel: dass es schädlich ist, dass man es fliehen muss, dass man es auf jede Weise loswerden muss? Eine Vorstellung widerspricht an sich nicht der anderen, sondern erst dann, wenn es darum geht, sie anzuwenden. 45 Was also ist dieses schädliche und zu fliehende Übel? (Einer) sagt: kein Freund des Kaisers zu sein.<sup>30</sup> Er hat sich entfernt, er hat die Anwendung verfehlt, er ist in Not, er sucht das, was mit dem vorliegenden Fall nichts zu tun hat. Denn wenn er es erreicht hat, ein Freund des Kaisers zu sein, hat er doch das Gesuchte genauso wenig erreicht. 46 Denn was ist es, das jeder Mensch sucht? Ausgeglichen und glücklich zu sein, alles zu tun, wie man will, nicht gehindert zu werden, nicht gezwungen zu werden. Wenn er also ein Freund des Kaisers wird, wird er dann nicht mehr gehindert, wird er dann nicht mehr gezwungen, ist er dann ausgeglichen und laufen die Dinge gut? Wen wollen wir fragen? Wo haben wir einen glaubwürdigeren Zeugen als den, der ein Freund (des Kaisers) geworden ist? 47 Tritt in die Mitte und sage uns: Wann hast du ruhiger geschlafen, jetzt oder bevor du ein Freund des Kaisers geworden bist? Sofort hörst du: „Hör auf, bei den Göttern, dich über mich lustig zu machen!“<sup>31</sup> Du weißt nicht, was ich Armer erdulde. Keinerlei Schlaf überkommt mich, sondern ein anderer<sup>32</sup> kommt und sagt: Er ist



ὅτι, ἂν μὲν μὴ κληθῆ, ὀδυνᾶται, ἂν δὲ κληθῆ, ὡς δούλος παρὰ κυρίῳ δειπνεῖ μεταξύ προσέχων, μὴ τι μωρὸν εἶπη ἢ ποιήσῃ. καὶ τί δοκεῖς φοβεῖται; μὴ μαστιγωθῆ ὡς δούλος; πόθεν αὐτῷ οὕτως καλῶς; ἀλλ' ὡς πρέπει τηλικούτον ἄνδρα, Καίσαρος φίλον, μὴ ἀπολέσῃ τὸν τράχηλον. 49 ἐλοῦου δὲ πότε ἄταραχώτερον; ἐγυμνάζου δὲ πότε σχολαίτερον; τὸ σύνολον ποῖον μᾶλλον ἤθελες βίον βιοῦν, τὸν νῦν ἢ τὸν τότε; 50 ὁμόσαι δύναμαι, ὅτι οὐδεὶς οὕτως ἐστὶν ἀναίσθητος ἢ ἀναλήθης, μὴ ἀποδύρασθαι τὰς αὐτοῦ συμφορὰς, ὅσω ἂν ἡ φίλτερος.

51 Ὅταν οὖν μήτε οἱ βασιλεῖς λεγόμενοι ζῶσιν ὡς θέλουσι μίθ' οἱ φίλοι τῶν βασιλέων, τίνες ἔτι εἰσὶν ἐλεύθεροι; – Ζήτη καὶ εὐρήσεις. ἔχεις γὰρ ἀφορμὰς παρὰ τῆς φύσεως πρὸς εὐρεσιν τῆς ἀληθείας. εἰ δ' αὐτὸς οὐχ οἶός τε εἰ κατὰ ταύτας ψιλὰς πορευόμενος εὐρεῖν τὸ ἐξῆς, ἄκουσον παρὰ τῶν ἐζητηκότων. 52 τί λέγουσιν; ἀγαθὸν σοι δοκεῖ ἢ ἐλευθερία; – Τὸ μέγιστον. – Δύναται οὖν τις τοῦ μεγίστου ἀγαθοῦ τυγχάνων κακοδαίμωνεῖν ἢ κακῶς πράσσειν; – Οὐ. – Ὅσους οὖν ἂν ἴδης κακοδαίμονοῦντας, δυσροοῦντας, πενθοῦντας, ἀποφαίνου θαρρῶν μὴ εἶναι ἐλευθέρους. – Ἀποφαίνομαι. – 53 Οὐκοῦν ἀπὸ μὲν ὧν καὶ πράσεως καὶ τῆς τοιαύτης ἐν κτήσει κατατάξεως ἤδη ἀποκεχωρήκαμεν. εἰ γὰρ ὀρθῶς ὠμολόγησας ταῦτα, ἂν τε μέγας βασιλεὺς κακοδαίμονῃ, οὐκ ἂν ἐλεύθερος, ἂν τε μικρὸς ἂν θ' ὑπατικός ἂν τε δισύπατος. – Ἔστω.

54 Ἐτι οὖν ἀπόκριναί μοι κάκεινο· δοκεῖ σοι μέγα τι εἶναι καὶ γενναῖον ἢ ἐλευθερία καὶ ἀξιόλογον; – Πῶς γὰρ οὐ; – Ἔστιν οὖν τυγχάνοντά τινος οὕτως μεγάλου καὶ ἀξιολόγου καὶ γενναίου ταπεινὸν εἶναι; – Οὐκ ἔστιν. – 55 Ὅταν οὖν ἴδης τινὰ ὑποπεπτωκότα ἐτέρῳ ἢ κολακεύοντα παρὰ τὸ φαινόμενον αὐτῷ, λέγε καὶ τοῦτον θαρρῶν μὴ εἶναι ἐλεύθερον· καὶ μὴ μόνον, ἂν δειπναρίου ἕνεκα αὐτὸ ποιῆ, ἀλλὰ καὶ ἐπαρχίας ἕνεκα καὶ ὑπατείας. ἀλλ' ἐκείνους μὲν μικροδούλους λέγε τοὺς μικρῶν τιῶν ἕνεκα

schon wach, er geht schon aus. Dann die Aufregungen, dann die Sorgen!“  
 48 Weiter, wann hat dir das Essen besser geschmeckt, jetzt oder früher? Hör ihm zu, was er auch darüber sagt: Wenn er nicht eingeladen wird, ist er gekränkt, wenn er aber eingeladen wird, isst er wie ein Sklave bei seinem Herrn, während er darauf achtet, ob er etwas Dummes sagt oder tut. Und wovor, meinst du, hat er Angst? Dass er geschlagen wird wie ein Sklave? Warum sollte es ihm so gut gehen? Nein, sondern (er hat Angst), dass es ihm, wie es sich für einen so hochstehenden Mann, einen Freund des Kaisers, gehört, an den Kragen geht. 49 Wann hast du ungestörter gebadet? Wann hast du mit mehr Muße Sport getrieben? Auf's Ganze gesehen: Welches Leben wolltest du lieber leben, das jetzige oder das frühere? 50 Ich kann schwören, dass keiner so gefühllos oder so unaufrichtig ist,<sup>33</sup> sein Geschick nicht zu beklagen, je besser er (mit dem Kaiser) befreundet ist.<sup>34</sup>

*Von der falschen zur wahren Freiheit: 51–84*

*Unvereinbarkeit von Freiheit und Abhängigkeit: 51–61*

51 Wenn also weder die sogenannten Könige leben, wie sie wollen, noch die Freunde der Könige, wer ist dann noch frei? – Suche und du wirst finden.<sup>35</sup> Denn du hast von der Natur die Anlagen dazu, die Wahrheit zu finden. Wenn du selbst aber nicht dazu in der Lage bist, nur mit deren Hilfe voranzukommen und das Nächstfolgende zu finden, dann höre es von denen, die (erfolgreich) gesucht haben. 52 Was sagen sie? Hältst du die Freiheit für ein Gut? – Für das größte! – Kann also einer, der das größte Gut erreicht hat, unglücklich oder elend sein? – Nein. – Alle, die du unglücklich, elend, trauernd siehst, erkläre getrost für unfreie Menschen. – Das tue ich. – 53 Wir haben also das Gebiet des Sklavenkaufs und -verkaufs und derartiger Ordnung des Besitzes schon verlassen. Denn wenn du dazu deine Zustimmung mit Recht gegeben hast, dann dürfte ein großer König,<sup>36</sup> wenn er unglücklich ist, nicht frei sein, ebenso wenig ein kleiner (König) oder ein gewesener Konsul oder einer, der zweimal Konsul gewesen ist. – Mag sein. –

54 Beantworte mir nun noch Folgendes: Hältst du die Freiheit für etwas Großes und Edles und Bedeutendes? – Natürlich! – Ist es dann möglich, dass einer, der etwas so Großes und Bedeutendes und Edles erreicht hat, ein Kriecher ist? – Das ist unmöglich. – 55 Wenn du also einen siehst, der gegenüber einem anderen unterwürfig ist oder ihm schmeichelt, obwohl er ganz anders denkt, dann sage getrost, auch dieser ist nicht frei. Und das nicht nur dann, wenn er es wegen einer einfachen Mahlzeit tut, sondern auch, wenn es wegen des Amtes eines Provinzstatthalters oder wegen des

ταῦτα ποιούντας, τούτους δ', ὡς εἰσὶν ἄξιοι, μεγαλοδούλους. – Ἔστω καὶ ταῦτα. –

56 Δοκεῖ δέ σοι ἡ ἐλευθερία αὐτεξουσίον τι εἶναι καὶ αὐτόνομον; – Πῶς γὰρ οὐ; – Ὅντινα οὖν ἐπ' ἄλλῳ κωλύσαι ἔστι καὶ ἀναγκάσαι, θαρρῶν λέγε μὴ εἶναι ἐλεύθερον. 57 καὶ μὴ μοι πάππους αὐτοῦ καὶ προπάππους βλέπε καὶ ὦνὴν ζήτει καὶ προᾶσιν, ἀλλ' ἂν ἀκούσης λέγοντος ἔσωθεν καὶ ἐκ πάθους "κύριε", κἂν δώδεκα ῥάβδοι προάγωσιν, λέγε δούλον· κἂν ἀκούσης λέγοντος "τάλας ἐγώ, οἶα πάσχω", λέγε δούλον· ἂν ἀπλῶς ἀποκλαιόμενον ἴδης, μεμφόμενον, δυσροοῦντα, λέγε δούλον περιπόρφυρον ἔχοντα.

58 ἂν οὖν μὴδὲν τούτων ποιῇ, μήπω εἵπησ ἑλεύθερον, ἀλλὰ τὰ δόγματα αὐτοῦ κατάμαθε, μὴ τι ἀναγκαστά, μὴ τι κωλυτικά, μὴ τι δυσροητικά· κἂν εὗρης τοιοῦτον, λέγε δούλον ἀνοχᾶς ἔχοντα ἐν Σατο[υ]ρναλίοις· λέγε, ὅτι ὁ κύριος αὐτοῦ ἀποδημεῖ· εἴθ' ἤξει καὶ γνώση οἶα πάσχει. – 59 Τίς ἤξει; – Πᾶς ὃς ἂν ἐξουσίαν ἔχη τῶν ὑπ' αὐτοῦ τινος θελομένων πρὸς τὸ περιποιῆσαι ταῦτα ἢ ἀφελέσθαι. – Οὕτως οὖν πολλοὺς κυρίους ἔχομεν; –

Οὕτως. τὰ γὰρ πράγματα προτέρους τούτων κυρίους ἔχομεν· ἐκεῖνα δὲ πολλὰ ἔστιν. διὰ ταῦτα ἀνάγκη καὶ τοὺς τούτων τινὸς ἔχοντας ἐξουσίαν κυρίους εἶναι· 60 ἐπεὶ τοι οὐδεὶς αὐτὸν τὸν Καίσαρα φοβεῖται, ἀλλὰ θάνατον, φυγὴν, ἀφαίρεσιν τῶν ὄντων, φυλακὴν, ἀτιμίαν. οὐδὲ φιλεῖ τις τὸν Καίσαρα, ἂν μὴ τι ἢ πολλοῦ ἄξιος, ἀλλὰ πλοῦτον φιλοῦμεν, δημαρχίαν, στρατηγίαν, ὑπατ<ε>ίαν. ὅταν ταῦτα φιλῶμεν καὶ μισῶμεν καὶ φοβώμεθα, ἀνάγκη τοὺς ἐξουσίαν αὐτῶν ἔχοντας κυρίους ἡμῶν εἶναι. διὰ τοῦτο καὶ ὡς θεοὺς αὐτοὺς προσκυνοῦμεν· 61 ἐννοοῦμεν γὰρ, ὅτι τὸ ἔχον ἐξουσίαν τῆς μεγίστης ὠφελείας θεῖόν ἐστιν, εἴθ' ὑποτάσσομεν κακῶς "οὗτος δ' ἔχει τῆς μεγίστης ὠφελείας ἐξουσίαν". ἀνάγκη καὶ τὸ γενόμενον ἐξ αὐτῶν ἐπενεχθῆναι κακῶς.

62 Τί οὖν ἔστι τὸ ποιῶν ἀκώλυτον τὸν ἄνθρωπον καὶ αὐτεξουσίον; πλοῦτος γὰρ οὐ ποιεῖ οὐδ' ὑπατ<ε>ία οὐδ' ἐπαρχία οὐδὲ βασιλεία, ἀλλὰ δεῖ τι ἄλλο εὖρεθῆναι. 63 τί οὖν ἔστι τὸ ἐν τῷ γράφειν ἀκώλυτον ποιῶν καὶ ἀπαραπόδιστον; – Ἡ ἐπιστήμη τοῦ γράφειν. – Τί δ' ἐν τῷ κιθαρίζειν; – Ἡ ἐπιστήμη τοῦ κιθαρί-

Konsulats ist. Jene, die es wegen kleiner Dinge tun, nenne kleine Sklaven, diese aber, wie sie es verdient haben, große Sklaven. – Auch das mag so sein. –

56 Hältst du die Freiheit für etwas Souveränes und Selbstbestimmtes?<sup>37</sup> – Natürlich. – Dann sage getrost, dass jeder, den ein anderer hindern und zwingen kann,<sup>38</sup> nicht frei ist. 57 Und schau mir nicht auf seine Großväter und Urgroßväter und frage nicht nach Kauf und Verkauf (als Sklave), sondern wenn du hörst, wie er mit Überzeugung und Leidenschaft „Herr“ sagt, dann nenne ihn einen Sklaven, auch wenn ihm zwölf Liktores<sup>39</sup> vorangehen. Und wenn du ihn sagen hörst: „Ich Armer, was ich erdulden muss“, dann nenne ihn einen Sklaven. Grundsätzlich gilt: Wenn du ihn weinen, sich beschweren, im Unglück siehst, dann nenne ihn einen Sklaven mit Purpurstreifen.<sup>40</sup>

58 Wenn er nun nichts davon tut, dann nenne ihn noch nicht frei, sondern bringe erst seine Überzeugungen in Erfahrung, ob sie nicht dem Zwang, der Verhinderung, dem Unglück ausgesetzt sind. Wenn du herausfindest, dass er ein solcher Mensch ist, dann nenne ihn einen Sklaven, der gerade an den Saturnalien<sup>41</sup> eine Pause hat. Sage, sein Herr ist verreist; dann kommt der zurück und du wirst merken, wie es dem Sklaven dann ergeht. – 59 Wer kommt zurück?<sup>42</sup> – Jeder, der über das, was einer will, Macht hat: es ihm zu verschaffen oder wegzunehmen. – So haben wir also viele Herren? –

So ist es. Denn zuerst sind die Umstände unsere Herren, und die sind viele. Deshalb sind notwendigerweise auch die Herren, die Macht über einen dieser Umstände haben. 60 So fürchtet keiner den Kaiser selbst, sondern Tod, Verbannung, Konfiszierung des Vermögens, Haft, Ächtung. Und keiner liebt den Kaiser, wenn er nicht eine besonders wertvolle Person ist, sondern wir lieben den Reichtum,<sup>43</sup> das Amt des Volkstribuns, des Prätors, des Konsuls. Wenn wir diese Dinge lieben, hassen und fürchten, sind die, die darüber Macht haben, notwendigerweise unsere Herren. Deshalb verehren wir sie auch wie Götter. 61 Denn wir setzen (als Obersatz) voraus, dass das, was Macht über den größten Nutzen<sup>44</sup> hat, göttlich ist. Dann stellen wir den falschen Untersatz auf: „Dieser hat Macht über den größten Nutzen“. Notwendig muss das, was daraus folgert wird, falsch sein.

#### *Gebiete der Unfreiheit: 62–67*

62 Was also ist es, das den Menschen ungehindert und selbstverfügend macht? Denn Reichtum tut das nicht, auch nicht das Amt des Konsuls oder des Statthalters oder die Königswürde, sondern wir müssen etwas anderes finden. 63 Was nun ist es, das beim Schreiben ungehindert und souverän macht? – Das Wissen, wie man schreibt. – Was ist es beim Spielen der Zi-

ζειν. – Οὐκοῦν καὶ ἐν τῷ βιοῦν ἢ ἐπιστήμη τοῦ βιοῦν. 64 ὡς μὲν οὖν ἀπλῶς, ἀκήκοας· σκέψαι δ' αὐτὸ καὶ ἐκ τῶν <ἐπι> μέρους. τὸν ἐφιέμενόν τινος τῶν ἐπ' ἄλλοις ὄντων ἐνδέχεται ἀκώλυτον εἶναι; – Οὐ. – Ἐνδέχεται ἀπαραπόδιστον; – Οὐ. – Οὐκοῦν οὐδ' ἐλεύθερον. 65 ὄρα οὖν πότερον οὐδὲν ἔχομεν, ὃ ἐφ' ἡμῖν μόνοις ἐστίν, ἢ πάντα ἢ τὰ μὲν ἐφ' ἡμῖν ἐστίν, τὰ δ' ἐπ' ἄλλοις; – 66 Πῶς λέγεις; – Τὸ σῶμα ὅταν θέλης ὀλόκληρον εἶναι, ἐπὶ σοὶ ἐστίν ἢ οὐ; – Οὐκ ἐπ' ἐμοί. – Ὅταν δ' ὑγιαίνεις; – Οὐδὲ τοῦτο. – Ὅταν δὲ καλὸν εἶναι; – Οὐδὲ τοῦτο. – Ζῆν δὲ καὶ ἀποθανεῖν; – Οὐδὲ τοῦτο. – Οὐκοῦν τὸ μὲν σῶμα ἀλλότριον, ὑπεύθυνον παντὸς τοῦ ἰσχυροτέρου. – Ἔστω. – 67 Τὸν ἀγρὸν δ' ἐπὶ σοὶ ἐστίν ἔχειν, ὅταν θέλης καὶ ἐφ' ὅσον θέλεις καὶ οἷον θέλεις; – Οὐ. – Τὰ δὲ δουλάρια; – Οὐ. – Τὰ δ' ἱμάτια; – Οὐ. – Τὸ δὲ οἰκίδιον; – Οὐ. – Τοὺς δ' ἵππους; – Τοῦτων μὲν οὐδέν. – Ἄν δὲ τὰ τέκνα σου ζῆν θέλης ἐξ ἅπαντος ἢ τὴν γυναῖκα ἢ τὸν ἀδελφὸν ἢ τοὺς φίλους, ἐπὶ σοὶ ἐστίν; – Οὐδὲ ταῦτα.

68 Πότερον οὖν οὐδὲν ἔχεις αὐτεξούσιον, ὃ ἐπὶ μόνῳ ἐστὶ σοί, ἢ ἔχεις τι τοιοῦτον; – Οὐκ οἶδα. – Ὅρα οὖν οὕτως καὶ σκέψαι αὐτό. 69 μὴ τις δύναται σε ποιῆσαι συγκαταθέσθαι τῷ ψεύδει; – Οὐδεὶς. – Οὐκοῦν ἐν μὲν τῷ συγκαταθετικῷ τόπῳ ἀκώλυτος εἶ καὶ ἀνεμπόδιστος. – Ἔστω. – 70 Ἄγε, ὀρμήσαι δέ σε ἐφ' ὃ μὴ θέλεις τις δύναται ἀναγκάσαι; – Δύναται. ὅταν γὰρ μοι θάνατον ἢ δεσμὰ ἀπειλῆ, ἀναγκάζει μ' ὀρμήσαι. – Ἄν οὖν καταφρονῆς τοῦ ἀποθανεῖν καὶ τοῦ δεδέσθαι, ἔτι αὐτοῦ ἐπιστρέφῃ; – Οὐ. – 71 Σὸν οὖν ἐστίν ἔργον τὸ καταφρονεῖν θανάτου ἢ οὐ σόν; – Ἐμόν. – Σὸν ἄρα ἐστὶ καὶ τὸ ὀρμήσαι ἢ οὐ; – Ἔστω ἐμόν. – 72 Τὸ δ' ἀφορμήσαι τινος; σὸν καὶ τοῦτο. –

Τὶ οὖν, ἂν ἐμοῦ ὀρμήσαντος περιπατῆσαι ἐκεῖνός με κωλύσῃ; – Τί σου κωλύσει; μὴ τι τὴν συγκατάθεσιν; – Οὐ. ἀλλὰ τὸ σωματίον. – Ναί, ὡς λίθον. – Ἔστω ἀλλ' οὐκέτι ἐγὼ περιπατῶ. – 73 Τίς δέ σοι εἶπεν "τὸ περιπατῆσαι σὸν ἔργον ἐστίν ἀκώλυτον"; ἐγὼ γὰρ ἐκεῖνο ἔλεγον ἀκώλυτον μόνον τὸ ὀρμήσαι ὅπου δὲ σώματος χρεῖα καὶ τῆς ἐκ τούτου συνεργεσίας, πάλαι ἀκήκοας, ὅτι οὐδὲν ἐστὶ σόν. – Ἔστω καὶ ταῦτα. –

74 Ορέγεσθαι δέ σε οὐ μὴ θέλεις τις ἀναγκάσαι δύναται; – Οὐδεὶς. – Προθέσθαι δ' ἢ ἐπιβαλέσθαι τις ἢ ἀπλῶς χρῆσθαι

ther?<sup>45</sup> – Das Wissen, wie man Zither spielt. – Also ist es auch beim Leben das Wissen, wie man lebt. 64 Wie das also im Allgemeinen ist, hast du gehört. Betrachte es aber auch im Besonderen.<sup>46</sup> Kann es sein, dass jemand, der auf etwas aus ist, über das andere verfügen, ungehindert ist? – Nein. – Kann es sein, dass er souverän ist? – Nein. – Also kann er auch nicht frei sein. 65 Überlege nun: Haben wir nichts, über das wir<sup>47</sup> allein verfügen, oder ist das bei allem so, oder verfügen über das eine wir, über das andere andere? – 66 Wie meinst du das? – Wenn du willst, dass dein Körper ganz unversehrt ist, verfügst du darüber oder nicht? – Ich nicht. – Dass er gesund ist? – Auch nicht. – Dass er schön ist? – Auch nicht. – Dass er lebt und stirbt?<sup>48</sup> – Auch nicht. – Also ist dein Körper etwas, das nicht dir gehört und das von jedem, der stärker ist, abhängig ist. – Mag sein. – 67 Verfügst du darüber, den Acker zu haben, wann und solange und wie du willst? – Nein. – Die Sklävlein?<sup>49</sup> – Nein. – Die Kleidung? – Das Häuschen? – Nein. – Die Pferde? – Nichts davon. – Wenn du aber unbedingt willst, dass deine Kinder oder deine Frau oder dein Bruder oder deine Freunde<sup>50</sup> am Leben bleiben, verfügst du darüber? – Auch das nicht.

*Das einzige Gebiet der Freiheit: 68–75*

68 Hast du also nichts in deiner eigenen Gewalt, worüber allein du verfügst, oder hast du etwas Derartiges? – Ich weiß nicht. – Sieh es doch einmal so und überleg dir das Folgende: 69 Kann dich jemand dazu bringen, einer Lüge zuzustimmen?<sup>51</sup> – Niemand. – Also bist du im Bereich der Zustimmung ungehindert und souverän? – Mag sein. – 70 Weiter: Kann dich jemand zwingen, etwas zu begehren, das du nicht willst? – Ja, kann er. Denn wenn er mir mit Tod oder Fesseln droht, zwingt er mich, es zu begehren. – Wenn du es nun verachtest, getötet<sup>52</sup> und gefesselt zu werden, achtest du dann noch auf ihn? – Nein. – 71 Ist es also deine Sache, den Tod zu verachten, oder nicht? – Ja, es ist meine Sache. – Ist es also deine Sache, zu begehren oder nicht? – Doch, es ist meine Sache. – 72 Und etwas zu vermeiden zu suchen? Auch das ist deine Sache. –

Was nun, wenn ich herumgehen will,<sup>53</sup> und einer hindert mich daran? – Was an dir hindert er? Etwas deine Zustimmung? – Nein, sondern meinen mickrigen Körper. – Ja, wie einen Stein. – Gut, aber ich gehe trotzdem nicht herum. – 73 Und wer hat zu dir gesagt: „Das Herumgehen ist deine ungehinderte Sache“? Denn ich habe nur das eine ungehindert genannt: das Begehren. Wo man aber den Körper und seine Mitarbeit braucht, da – das hast du schon früher gehört<sup>54</sup> – ist es nicht deine Sache. – Auch das mag so sein. –

74 Kann aber einer dich zwingen nach etwas zu streben, das du nicht willst? – Niemand. – Kann er dich zwingen, dir etwas vorzunehmen oder

ταῖς προσπιπτούσαις φαντασίαις; – 75 Οὐδὲ τοῦτο· ἀλλὰ ὀρεγόμενόν με κωλύσει τυχεῖν οὐ ὀρέγομαι. – Ἄν τῶν σῶν τινος ὀρέγη καὶ τῶν ἀκωλύτων, πῶς σε κωλύσει; – Οὐδαμῶς. – Τίς οὖν σοι λέγει, ὅτι ὁ τῶν ἀλλοτρίων ὀρεγόμενος ἀκώλυτός ἐστιν; –

76 Ὑγείας οὖν μὴ ὀρέγομαι; – Μηδαμῶς, μηδ' ἄλλου ἀλλοτρίου μηδενός. 77 ὁ γὰρ οὐκ ἔστιν ἐπὶ σοὶ παρασκευάσαι ἢ τηρῆσαι ὅτε θέλεις, τοῦτο ἀλλότριόν ἐστιν. μακρὰν ἀπ' αὐτοῦ οὐ μόνον τὰς χεῖρας, ἀλλὰ πολὺ πρότερον τὴν ὀρεξιν· εἰ δὲ μὴ, παρέδωκας σαυτὸν δούλον, ὑπέθηκας τὸν τράχηλον, <ὅτι> ἂν θαυμάσης τῶν [τι] μὴ σῶν, ᾧ τινι ἂν τῶν ὑπευθύνων καὶ θνητῶν προσπαθῆς. –

78 Ἡ χεὶρ οὐκ ἔστιν ἐμή; – Μέρος ἐστὶ σόν, φύσει δὲ πηλός, κωλυτόν, ἀναγκαστόν, δούλον παντός τοῦ ἰσχυροτέρου. 79 καὶ τί σοι λέγω χεῖρα; ὅλον τὸ σῶμα οὕτως ἔχει<ν> σε δεῖ ὡς ὄναριον ἐπισεσαγμένον, ἐφ' ὅσον ἂν οἶόν τε ἦ, ἐφ' ὅσον ἂν διδῶται ἂν δ' ἀγγαρ<ε>ία ἢ καὶ στρατιώτης ἐπιλάβηται, ἄφες, μὴ ἀντίτεινε μηδὲ γόγγυζε. εἰ δὲ μὴ, πληγὰς λαβῶν οὐδὲν ἤττον ἀπολεῖς καὶ τὸ ὄναριον. 80 ὅταν δὲ πρὸς τὸ σῶμα οὕτως ἔχειν σε δέη, ὄρα, τί ἀπολείπεται περὶ τὰ ἄλλα, ὅσα τοῦ σώματος ἐνεκα παρασκευάζεται. ὅταν ἐκεῖνο ὄναριον ἦ, τᾶλλα γίνεται χαλινάρια τοῦ ὄναριου, σαγμάτια, ὑποδημάτια, κριθαί, χόρτος. ἄφες κάκεῖνα, ἀπόλυε θᾶττον καὶ εὐκολώτερον ἢ τὸ ὄναριον.

81 Καὶ ταύτην τὴν παρασκευὴν παρασκευασάμενος καὶ τὴν ἄσκησιν ἀσκήσας τὰ ἀλλότρια ἀπὸ τῶν ἰδίων διακρίνειν, τὰ κωλυτὰ ἀπὸ τῶν ἀκωλύτων, ταῦτα πρὸς σαυτὸν ἠγγεῖσθαι, ἐκεῖνα μὴ πρὸς σαυτὸν, ἐνταῦθα ἐπιστροφῶς ἔχει<ν> τὴν ὀρεξιν, ἐνταῦθα τὴν ἐκκλισιν, μὴ τι ἔτι φοβῆ τινα; – Οὐδένα. – 82 Περὶ τίνος γὰρ φοβήσῃ; περὶ τῶν σεαυτοῦ, ὅπου σοὶ ἡ οὐσία τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ κακοῦ; καὶ τίς τούτων ἐξουσίαν ἔχει; τίς ἀφελέσθαι αὐτὰ δύναται, τίς ἐμποδίσει; οὐ μᾶλλον ἢ τὸν θεόν. 83 ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ σώματος καὶ τῆς κτήσεως; ὑπὲρ τῶν ἀλλοτρίων; ὑπὲρ τῶν οὐδὲν πρὸς σέ; καὶ τί ἄλλο ἐξ ἀρχῆς ἐμελέτας ἢ διακρίνειν τὰ σὰ καὶ οὐ σὰ, τὰ ἐπὶ σοὶ καὶ οὐκ ἐπὶ σοί,

etwas zu betreiben oder einfach mit den Vorstellungen,<sup>55</sup> die sich bei dir einstellen, umzugehen? – 75 Auch das nicht. Aber er kann mich daran hindern, das zu bekommen, wonach ich strebe. – Wenn du nun nach etwas strebst, was dein eigenes ist und nicht verhindert werden kann, wie soll er dich dann hindern? – Das geht nicht. – Wer also sagt dir, dass der ungehindert ist, der nach Dingen anderer strebt? –

*Umsetzung dieser Einsicht am Beispiel des Körpers: 76–80*

76 Soll ich nun nicht nach Gesundheit streben?<sup>56</sup> – Bestimmt nicht, und auch nicht nach etwas anderem Fremden. 77 Denn das, was du dir weder verschaffen noch sichern kannst, wenn du es willst, das ist etwas Fremdes. Nicht nur die Hände, sondern vor allem das Begehren (sollst du) fern davon (halten). Anderenfalls hast du dich als Sklave preisgegeben, hast du deinen Nacken dargeboten, wenn du etwas von den Dingen bewunderst, die nicht dir gehören, wenn du an einem der Dinge leidenschaftlich hängst, die von Anderen abhängig und vergänglich sind.<sup>57</sup> –

78 Gehört meine Hand nicht mir? – Sie ist ein Teil von dir, von Natur aus aber ist sie Erde, Hinderung und Zwang ausgesetzt, jedem Stärkeren versklavt. 79 Und was rede ich dir von der Hand? Deinen ganzen Körper musst du so in Besitz haben wie einen gepackten Esel,<sup>58</sup> solange du kannst, solange er dir gegeben ist. Wenn er aber beschlagnahmt wird und ein Soldat zugreift, dann lass ihn gehen, widerstrebe nicht und murre nicht. Andernfalls wirst du den Esel genauso einbüßen, nur mit Schlägen. 80 Wenn du dich zu deinem Körper aber so verhalten musst, dann sieh zu, was übrig bleibt in Hinblick auf das Andere, das man wegen des Körpers beschafft. Wenn er ein Esel ist, sind die anderen Dinge das Zaumzeug des Esels, Sattel, Fußhüllen, Gerste, Heu. Lass es gehen, lass es schneller und williger los als den Esel.

*Freiheit von Angst und Begehren als Folgen dieser Einsicht: 81–84*

81 Und wenn du dir das sorgfältig angeeignet und ausgiebig geübt hast, das Fremde vom Eigenen zu unterscheiden,<sup>59</sup> das, was gehindert, von dem, was nicht gehindert werden kann, Letzteres für etwas zu halten, das mit dir zu tun hat, Ersteres für etwas, das nicht mit dir zu tun hat, hier mit dem Begehren umzugehen, dort mit dem Vermeiden, hast du dann noch Furcht vor jemandem? – Vor niemandem. – 82 Um was solltest du denn Angst haben? Um das, was mit dir zu tun hat, wo für dich das Wesen des Guten und des Schlechten zu finden ist? Wer hat darüber Gewalt? Wer kann es dir wegnehmen, wer kann es behindern? Genausowenig wie jemand Gott<sup>60</sup> (hindern könnte). 83 Aber (du hast Angst) um deinen Körper und deinen Besitz? Um fremde Dinge? Um das, was nichts mit dir zu tun hat? Aber was hast du denn sonst von Anfang an geübt als zu unterscheiden zwischen Deinem und nicht-Deinem, dem, was bei dir liegt, und dem,



τὰ κωλυτὰ καὶ ἀκώλυτα; τίνος δὲ ἔνεκα προσήλθες τοῖς φιλοσόφοις; ἵνα μηδὲν ἦττον ἀτυχήῃς καὶ δυστυχήῃς;

84 οὐκοῦν ἄφοβος μὲν οὕτως ἔσει καὶ ἀτάραχος. λύπη δὲ τί πρὸς σέ; ὧν γὰρ προσδοκωμένων φόβος γίνεται, καὶ λύπη παρόντων. ἐπιθυμήσεις δὲ τίνος ἔτι; τῶν μὲν γὰρ προαιρετικῶν ἅτε καλῶν ὄντων καὶ παρόντων σύμμετρον ἔχεις καὶ καθισταμένην τὴν ὄρεξιν, τῶν δ' ἀπροαιρέτων οὐδενὸς ὀρέγῃ, ἵνα καὶ τόπον σχῆ τὸ ἄλογον ἐκεῖνο καὶ ὠστικόν καὶ παρὰ τὰ μέτρα ἡπειγμένον.

85 Ὅταν οὖν πρὸς τὰ πράγματα οὕτως ἔχῃς, τίς ἔτι ἄνθρωπος δύναται φοβερός εἶναι; τί γὰρ ἔχει ἄνθρωπος ἀνθρώπῳ φοβερόν ἢ ὀφθεις ἢ λαλήσας ἢ ὄλωσ συναναστραφεῖς; οὐ μᾶλλον ἢ ἵππος ἵππῳ ἢ κύων κυνὶ ἢ μέλισσα μελίσῃ. ἀλλὰ τὰ πράγματα ἐκάστῳ φοβερά ἐστίν· ταῦτα δ' ὅταν περιποιεῖν τις δύνηται τινὶ ἢ ἀφελῆσθαι, τότε καὶ αὐτὸς φοβερός γίνεται. 86 πῶς οὖν ἀκρόπολις καταλύεται; οὐ σιδήρῳ οὐδὲ πυρὶ, ἀλλὰ δόγμασιν. ἂν γὰρ τὴν οὖσαν ἐν τῇ πόλει καθέλωμεν, μή τι καὶ τὴν τοῦ πυρρετοῦ, μή τι καὶ τὴν τῶν καλῶν γυναικαριῶν, μή τι ἀπλῶς τὴν ἐν ἡμῖν ἀκρόπολιν καὶ τοὺς ἐν ἡμῖν τυράννους ἀποβεβλήκαμεν, οὐς ἐφ' ἐκάστοις καθ' ἡμέραν ἔχομεν, ποτὲ μὲν τοὺς αὐτούς, ποτὲ δ' ἄλλους; 87 ἀλλ' ἔνθεν ἀρξασθαι δεῖ καὶ ἔνθεν καθελεῖν τὴν ἀκρόπολιν, ἐκβάλλειν τοὺς τυράννους· τὸ σωματίον ἀφείναι, τὰ μέρη αὐτοῦ, τὰς δυνάμεις, τὴν κτῆσιν, τὴν φήμην, ἀρχάς, τιμάς, τέκνα, ἀδελφούς, φίλους, πάντα ταῦτα ἡγήσασθαι ἀλλότρια. 88 κἂν ἔνθεν ἐκβληθῶσιν οἱ τύραννοι, τί ἔτι ἀποτεριχίζω τὴν ἀκρόπολιν ἐμοῦ γε ἔνεκα; ἐστῶσα γὰρ τί μοι ποιεῖ; τί ἔτι ἐκβάλλω τοὺς δορυφόρους; ποῦ γὰρ αὐτῶν αισθάνομαι; ἐπ' ἄλλους ἔχουσιν τὰς ῥάβδους καὶ τοὺς κοντοὺς καὶ τὰς μαχαίρας.

89 ἐγὼ δ' οὐπόποτ' οὔτε θέλων ἐκωλύθην οὔτ' ἠναγκάσθην μὴ θέλων. καὶ πῶς τοῦτο δυνατόν; προσκατατάχά μου τὴν ὀρμὴν τῷ θεῷ. θέλει μ' ἐκεῖνος πυρέσσειν· καγὼ θέλω. θέλει

was nicht bei dir liegt, dem, was gehindert, und dem, was nicht gehindert werden kann? Weshalb hast du dich den Philosophen angeschlossen?<sup>61</sup> Damit du genausoviel Unglück und Misserfolg hast?

84 So wirst du also furchtlos und unerschütterlich sein. Was hat der Kummer mit dir zu tun? Denn was uns Angst macht, solange wir es erwarten, macht uns auch Kummer, wenn es da ist. Was wirst du noch begehren? Denn nach den Dingen, die zum Wählen geeignet sind, weil sie gut sind und zur Verfügung stehen, hast du ein maßvolles und ruhiges Streben, nach den Dingen aber, die nicht zum Wählen geeignet sind, strebst du überhaupt nicht, damit jenes Unvernünftige und Ungestüme und maßlos Andrängende auch einen Platz hat.

*Die wahre Freiheit als Übereinstimmung mit Gott: 85–110*

*Freiheit gegenüber Menschen: 85–88*

85 Wenn du dich also gegenüber den Umständen so verhältst, welcher Mensch kann dir dann noch Angst machen? Denn was hat ein Mensch im Erscheinungsbild, beim Reden oder im Umgang insgesamt an sich, was seinem Mitmenschen Angst machen könnte? Nicht mehr als ein Pferd für ein Pferd oder ein Hund für einen Hund oder eine Biene für eine Biene. Vielmehr sind es die Umstände, die jedem Angst machen. Wenn einer diese Umstände einem anderen verschaffen oder nehmen kann, dann wird auch er selbst furchterregend. 86 Wie wird nun eine Burg zerstört?<sup>62</sup> Nicht durch Schwert und Feuer, sondern durch Überzeugungen. Denn wenn wir die Burg, die es in der Stadt gibt, überwältigen, sind wir damit etwa auch die Burg des Fiebers, die Burg der schönen Mädchen und überhaupt die Burg in uns und die Tyrannen in uns losgeworden, die wir, jeder einzelne, täglich über uns haben, manchmal dieselben, dann wieder andere? 87 Aber da muss man beginnen und die Burg überwältigen, die Tyrannen vertreiben. Den Körper muss man preisgeben, seine Teile, die Kräfte, den Besitz, den Ruf, Ämter, Ehren, Kinder, Geschwister, Freunde, all dies muss man für Fremdes halten.<sup>63</sup> 88 Und wenn da die Tyrannen vertrieben sind, warum sollte ich dann noch um meiner selbst willen die Burg schleifen? Denn was tut sie mir, wenn sie stehen bleibt? Warum sollte ich noch die Burgbesatzung vertreiben? Wo spüre ich sie denn? Für andere haben sie ihre Stöcke, Speere und Schwerter.

*Übereinstimmung mit Gott: 89–90*

89 Ich aber wurde noch nie gehindert, wenn ich etwas wollte, oder gezwungen, wenn ich etwas nicht wollte. Und wie ist das möglich? Ich habe mein Streben Gott anheim gestellt.<sup>64</sup> Er will, dass ich Fieber habe – ich will

ὄρμᾶν ἐπί τι· κἀγὼ θέλω. θέλει ὀρέγεσθαι· κἀγὼ θέλω. θέλει με τυχεῖν τινος· κἀγὼ βούλομαι. οὐ θέλει· οὐ βούλομαι. 90 ἀποθανεῖν οὖν θέλω· στρεβλωθῆναι οὖν θέλω. τίς ἔτι με κωλύσαι δύναται παρὰ τὸ ἔμοι φαινόμενον ἢ ἀναγκάσαι; οὐ μᾶλλον ἢ τὸν Δία.

91 Οὕτως ποιοῦσι καὶ τῶν ὁδοιπόρων οἱ ἀσφαλέστεροι. ἀκήκοεν ὅτι ληστεύεται ἡ ὁδός· μόνος οὐ τολμᾷ καθεῖναι, ἀλλὰ περιεμεινεν συνοδίαν ἢ πρεσβευτοῦ ἢ ταμίου ἢ ἀνθυπάτου καὶ προσκατατάξας ἑαυτὸν παρέρχεται ἀσφαλῶς. 92 οὕτως καὶ ἐν τῷ κόσμῳ ποιεῖ ὁ φρόνιμος. "πολλὰ ληστήρια, τύραννοι, χειμῶνες, ἀπορίαί, ἀποβολαὶ τῶν φιλτάτων. 93 ποῦ τις καταφύγη; πῶς ἀλήστευτος παρέλθῃ; ποῖαν συνοδίαν περιεμείνας ἀσφαλῶς διέλθῃ; 94 τίني προσκατατάξας ἑαυτόν; τῷ δεῖνι, τῷ πλουσίῳ, τῷ ὑπατικῷ; καὶ τί μοι ὄφελος; αὐτὸς ἐκδύεται, οἰμῶζει, πενθεῖ. τί δ', ἂν ὁ συνοδοιπόρος αὐτὸς ἐπ' ἐμὲ στραφεῖς ληστής μου γένηται; 95 τί ποιήσω; φίλος ἔσομαι Καίσαρος· ἐκεῖνον με ὄντα ἑταῖρον οὐδεὶς ἀδικήσει. πρῶτον μὲν, ἵνα γένωμαι, π[ρ]όσσα με δεῖ τλῆναι καὶ παθεῖν, ποσάκις καὶ ὑπὸ πόσων ληστευθῆναι· εἶτα ἐὰν γένωμαι, καὶ οὗτος θνητός ἐστιν. 96 ἂν δ' αὐτὸς ἔκ τινος περιστάσεως ἐχθρός μου γένηται, ἀναχωρήσαι ποῦ ποτε κρεῖσσον; 97 εἰς ἐρημίαν; ἄγε, ἐκεῖ πυρετός οὐκ ἔρχεται; τί οὖν γένηται; οὐκ ἐστὶν εὐρεῖν ἀσφαλῆ σύνοδον, πιστόν, ἰσχυρόν, ἀνεπιβούλευτον;" 98 οὕτως ἐπίστησιν καὶ ἐννοεῖ, ὅτι, ἐὰν τῷ θεῷ προσκατατάξῃ ἑαυτόν, διελεύσεται ἀσφαλῶς.

99 Πῶς λέγεις προσκατατάξαι; – Ἰν', ὁ ἂν ἐκεῖνος θέλῃ, καὶ αὐτὸς θέλῃ καὶ, ὁ ἂν ἐκεῖνος μὴ θέλῃ, τοῦτο μὴδ' αὐτὸς θέλῃ. – 100 Πῶς οὖν τοῦτο γένηται; – Πῶς γὰρ ἄλλως ἢ ἐπισκεψαμένῳ τὰς ὁρμᾶς τοῦ θεοῦ καὶ τὴν διοίκησιν; τί μοι δέδωκεν ἐμὸν καὶ αὐτεξούσιον, τί αὐτῷ κατέλ[ε]ιπεν; τὰ προαιρετικά μοι δέδωκεν, ἐπ' ἐμοὶ πεποίηκεν, ἀνεμπόδιστα, ἀκώλυτα. τὸ σῶμα τὸ πῆλινον πῶς ἐδύνατο ἀκώλυτον ποιῆσαι; ὑπέταξεν οὖν τῇ τῶν ὄλων περιόδῳ, τὴν κτῆσιν, τὰ σκεύη, τὴν οἰκίαν, τὰ τέκνα, τὴν γυναῖκα. 101 τί οὖν θεομαχῶ; τί θέλω τὰ μὴ θελητά, τὰ μὴ

es auch. Er will, dass ich mich auf etwas ausrichte – ich will es auch. Er will, dass ich etwas erstrebe – ich will es auch. Er will, dass ich etwas bekomme – ich will es auch. Er will es nicht – ich will es nicht. 90 So will ich sterben, so will ich gefoltert werden. Wer kann mich noch gegen das, was mir richtig scheint, an etwas hindern oder zu etwas zwingen? Genausowenig wie er Zeus<sup>65</sup> (hindern könnte).

*Gott als verlässlicher Reisebegleiter: 91–98*

91 So machen es auch die Reisenden, die sicher gehen wollen. Einer hat gehört, dass es auf dem Weg Räuber gibt. Allein wagt er sich nicht auf ihn, sondern er wartet auf die Reisegesellschaft eines Gesandten, eines Quätors oder eines Prokonsuls, schließt sich ihr an und zieht sicher weiter. 92 So macht es auch der Kluge in seiner Lebenswelt. „Da sind viele Räuberbanden, Tyrannen, Stürme, ausweglose Situationen, Verluste der am meisten Geliebten. 93 Wohin kann einer da fliehen? Wie kann er weiterziehen, ohne unter die Räuber zu fallen? Auf welche Reisegesellschaft soll er warten, um sicher durchzukommen? 94 Wem soll er sich anschließen? Dem Erstbesten, dem Reichen, dem Prokonsul? Und was habe ich davon? Er wird selbst seiner Kleidung beraubt, stöhnt, trauert. Was, wenn der Mitreisende selbst sich gegen mich wendet und mir zum Räuber wird? 95 Was soll ich tun? Ich werde ein Freund des Kaisers sein; wenn ich sein Vertrauter bin, wird mir keiner mehr Unrecht tun. Zuerst allerdings, was muss ich alles ertragen und erdulden, um (sein Freund) zu werden, wie oft und von wie vielen muss ich mich berauben lassen! Wenn ich es dann bin, ist auch er sterblich. 96 Wenn er aber aufgrund eines ungünstigen Umstands mein Feind wird, wohin soll ich mich dann zurückziehen? 97 In die Wüste? Nun, kommt dort kein Fieber hin? Was soll also geschehen? Kann ich nicht einen Mitreisenden finden, der zuverlässig, treu, stark ist und mir nicht nachstellt?“ 98 So denkt er nach und überlegt, dass er, wenn er sich an Gott anschließt,<sup>66</sup> sicher durchkommt.<sup>67</sup>

*Gehorsam und Dankbarkeit gegenüber Gott: 99–110*

99 Wie meinst du „sich anschließen“? – So, dass er das, was jener will, auch selbst will, und das, was jener nicht will, auch selbst nicht will. – 100 Wie geht denn das? – Wie denn anders als so, dass er auf die Willenskundgebungen und die Verwaltung Gottes schaut? Was hat er mir als meinen Zuständigkeitsbereich gegeben, was hat er sich selbst behalten? Die Willensentscheidungen hat er mir gegeben,<sup>68</sup> hat sie mir so zugeordnet, dass sie weder gestört noch gehindert werden können. Wie hätte er den Leib, der aus Lehm gemacht ist,<sup>69</sup> von Behinderung frei machen können? Dem Kreislauf des Alls hat er also den Besitz, die Gerätschaften, das Haus, die Kinder, die Frau unterworfen. 101 Warum kämpfe ich nun gegen Gott?<sup>70</sup> Warum will ich um jeden Preis das haben, was ich nicht wollen kann, was

δοθέντα μοι ἐξ ἅπαντος ἔχειν; – ἀλλὰ πῶς; – ὡς δέδοται καὶ ἐφ' ὅσον δύναται. – ἀλλ' ὁ δούς ἀφαιρεῖται. – τί οὖν ἀντιτείνω; οὐ λέγω, ὅτι ἡλίθιος ἔσομαι τὸν ἰσχυρότερον βιαζόμενος, ἀλλ' ἔτι πρότερον ἄδικος. 102 πόθεν γὰρ ἔχων αὐτὰ ἦλθον; ὁ πατήρ μου αὐτὰ ἔδωκεν. ἐκείνῳ δὲ τίς; τὸν ἥλιον δὲ τίς πεποίηκε, τοὺς καρπούς δὲ τίς, τὰς δ' ὥρας τίς, τὴν δὲ πρὸς ἀλλήλους συμπλοκὴν καὶ κοινωνίαν τίς;

103 Εἶτα σύμπαντα εἰληφώς παρ' ἄλλου καὶ αὐτὸν σεαυτόν, ἀγανακτεῖς καὶ μέμφη τὸν δόντα, ἂν σοῦ τι ἀφέληται; 104 τίς ὦν καὶ ἐπὶ τί ἐληλυθώς; οὐχὶ ἐκεῖνός σε εἰσήγαγεν; οὐχὶ τὸ φῶς ἐκεῖνός σοι ἔδειξεν; οὐ συνεργούς δέδωκεν; οὐ καὶ αἰσθήσεις; οὐ λόγον; ὡς τίνα δὲ εἰσήγαγεν; οὐχ ὡς θνητόν; οὐχ ὡς μετὰ ὀλίγου σαρκιδίου ζήσοντα ἐπὶ γῆς καὶ θεασόμενον τὴν διοίκησιν αὐτοῦ καὶ συμπομπεύσοντα αὐτῷ καὶ συνεορτάσοντα πρὸς ὀλίγον;

105 οὐ θέλεις οὖν, ἕως δέδοταί σοι, θεασάμενος τὴν πομπὴν καὶ τὴν πανηγυρίαν εἶτα, ὅταν σ' ἐξάγη, πορεύεσθαι προσκυνησας καὶ εὐχαριστήσας ὑπὲρ ὧν ἤκουσας καὶ εἶδες; 106 – οὐ' ἀλλ' ἔτι ἐορτάζειν ἤθελον. – καὶ γὰρ οἱ μύσται μυεῖσθαι, τάχα καὶ οἱ ἐν Ὀλυμπία ἄλλους ἀθλητὰς βλέπειν· ἀλλὰ ἡ πανηγυρίς πέρας ἔχει· ἔξελθε, ἀπαλλάγηθι ὡς εὐχάριστος, ὡς αἰδήμων· δὸς ἄλλοις τόπον· δεῖ γενέσθαι καὶ ἄλλους, καθάπερ καὶ σὺ ἐγένου, καὶ γενομένους ἔχειν χώραν καὶ οἰκήσεις, τὰ ἐπιτήδεια. ἂν δ' οἱ πρόωτοι μὴ ὑπεξάγωσιν, τί ὑπολέγεται; τί ἀπληστος εἶ; τί ἀνίκανος; τί στενοχωρεῖς τὸν κόσμον; – 107 Ναί· ἀλλὰ τὰ τεκνία μετ' ἑμαυτοῦ εἶναι θέλω καὶ τὴν γυναῖκα. – Σὰ γὰρ ἐστίν; οὐχὶ τοῦ δόντος; οὐχὶ τοῦ καὶ σὲ πεποιηκότος; εἶτα οὐκ ἐκστήσει τῶν ἀλλοτριῶν; οὐ παραχωρήσεις τῷ κρείσσονι; –

108 Τί οὖν μ' εἰσήγεν ἐπὶ τούτοις; – Καὶ εἰ μὴ ποιεῖ σοι, ἔξελθε· οὐκ ἔχει χρεῖαν θεατοῦ μεμψιμοίρου. τῶν συνεορτάζοντων δεῖται, τῶν συγχορευόντων, ἵν' ἐπικροτῶσι μᾶλλον, ἐπιθε<ε>ιάζωσιν, ὑμνώσι δὲ τὴν πανηγυρίαν. 109 τοὺς ταιλιπῶρους δὲ καὶ δειλοὺς οὐκ ἀηδῶς ὄψεται ἀπολελειμμένους τῆς πανηγύρεως· οὐδὲ γὰρ παρόντες ὡς ἐν ἐορτῇ διήγον οὐδ' ἐξεπλήρουν τὴν χώραν τὴν πρόπευσαν, ἀλλ' ὠδυνῶντο, ἐμέμφοντο τὸν δαίμονα, τὴν τύχην, τοὺς συνόντας· ἀναίσθητοι καὶ ὦν ἔτυχον καὶ τῶν ἑαυτῶν δυνάμεων, ἅς εἰλήφασιν πρὸς τὰ ἐν-

mir nicht gegeben wurde? – Wie sonst? – So, wie es mir gegeben ist und solange es möglich ist. – Aber der, der es gibt, nimmt es auch wieder.<sup>71</sup> – Warum also lehne ich mich dagegen auf? Ich meine nicht nur, dass ich mich zum Narren mache, wenn ich den Stärkeren zu zwingen (versuche), sondern vor allem, dass ich mich dabei ins Unrecht setze. 102 Denn wie bin ich in diesen Besitz gekommen, als ich (auf die Welt) kam? Mein Vater hat mir die Dinge gegeben.<sup>72</sup> Wer hat sie ihm gegeben? Wer hat die Sonne gemacht, wer die Früchte, wer die Jahreszeiten, wer die gegenseitige Verbindung und Gemeinschaft?

103 Nachdem du alles von einem anderen erhalten hast, auch dich selbst,<sup>73</sup> beschwerst du dich und machst dem Geber Vorwürfe, wenn er dir etwas wegnimmt? 104 Wer bist du und zu welchem Zweck bist du (in die Welt) gekommen? War nicht er es, der dich ins Dasein gebracht hat? Hat nicht er dir das Licht gezeigt?<sup>74</sup> Hat nicht er dir Mitarbeiter gegeben? Nicht auch Sinneswahrnehmungen? Verstand? Als was hat er dich ins Dasein gebracht? Nicht als sterblichen Menschen? Nicht als einen, der mit etwas Fleisch auf der Erde leben, seine Verwaltung betrachten, an seinem Festzug teilnehmen<sup>75</sup> und kurze Zeit mitfeiern soll?

105 Willst du also nicht, solange es dir gegeben ist, dem Festzug und der Festversammlung zusehen und dann, wenn du hinausgeführt wirst, voll Verehrung und Dank für das, was du gehört und gesehen hast, gehen? – 106 Nein, ich wollte noch feiern!<sup>76</sup> – Auch die Mysterien wollen bei der Einweihung bleiben,<sup>77</sup> die Leute in Olympia wollen wahrscheinlich noch andere Athleten sehen. Aber die Festversammlung hat ein Ende. Geh hinaus, mach dich los in Dankbarkeit und Bescheidenheit, gib deinen Platz anderen. Es müssen auch andere geboren werden, wie du geboren worden bist, und dann Land, Wohnung und Nahrung haben. Wenn aber die Früheren nicht abtreten, was bleibt dann noch übrig? Warum bist du unersättlich? Warum kannst du nicht genug kriegen? Warum machst du die Welt eng? – 107 Ja, aber ich will, dass meine Kinder und meine Frau bei mir sind. – Gehören sie denn dir? Nicht dem, der sie dir gegeben hat? Nicht dem, der auch dich gemacht hat? Willst du denn nicht aufgeben, was einem anderen gehört? Willst du dem Stärkeren nicht weichen? –

108 Warum hat er mich mit solchen Vorgaben in die Welt gebracht? – Wenn du nicht zufrieden bist,<sup>78</sup> geh fort. Er braucht keinen lamentierenden Zuschauer. Er braucht Menschen, die mit ihm feiern und tanzen; sie sollen kräftiger applaudieren, verzückt sein, die Festversammlung preisen. 109 Dass arme Tröpfe<sup>79</sup> und Feiglinge um das Fest kommen, wird er nicht ungern sehen. Denn als sie anwesend waren, haben sie sich nicht wie auf einem Fest benommen und haben nicht den ihnen passenden Platz eingenommen, sondern haben gejammert und der Gottheit, dem Schicksal, ihrer Umgebung Vorwürfe gemacht. Sie nahmen das, was sie bekamen,

αντία, μεγαλοψυχίας, γενναιότητος, ἀνδρείας, αὐτῆς τῆς νῦν ζητουμένης ἐλευθερίας. –

110 Ἐπὶ τί οὖν εἴληφα ταῦτα; – Χρησόμενος. – Μέχρι τίνος; – Μέχρις ἂν ὁ χρήσας θέλῃ. – Ἄν οὖν ἀναγκαῖά μοι ᾔ; – Μὴ πρόσπασχε αὐτοῖς καὶ οὐκ ἔσται. σὺ αὐτὰ αὐτῷ μὴ εἴπῃς ἀναγκαῖα καὶ οὐκ ἔστιν.

111 Ταύτην τὴν μελέτην ἔωθεν εἰς ἐσπέραν μελετᾶν ἔδει. ἀπὸ τῶν μικροτάτων, ἀπὸ τῶν εὐεπηρεαστο<τά>των ἀρξάμενος, ἀπὸ χύτρας, ἀπὸ ποτηρίου, εἶθ' οὕτως ἐπὶ χιτωνάριον πρόσελθε, ἐπὶ κυνάριον, ἐπὶ ἰππάριον, ἐπὶ ἀγρίδιον· ἔνθεν ἐπὶ σαυτόν, τὸ σῶμα, τὰ μέρη τοῦ σώματος, τὰ τέκνα, τὴν γυναῖκα, τοὺς ἀδελφούς. 112 πανταχοῦ περιβλέψας ἀπόρριψον ἀπὸ σεαυτοῦ· κάθηρον τὰ δόγματα, μὴ τι προσήρηταιί σοι τῶν οὐ σῶν, μὴ τι συμπέφυκεν, μὴ τι ὀδυνήσει σ' ἀποσπώμενον. 113 καὶ λέγε γυμναζόμενος καθ' ἡμέραν, ὡς ἐκεῖ, μὴ ὅτι φιλοσοφεῖς (ἔστω φορτικὸν τὸ ὄνομα), ἀλλ' ὅτι καρπιστὴν δίδως. τοῦτο γὰρ ἔστιν ἡ ταῖς ἀληθείαις ἐλευθερία.

114 ταύτην ἠλευθερώθη Διογένης παρ' Ἀντισθένου καὶ οὐκέτι ἔφη καταδουλωθῆναι δύνασθαι ὑπ' οὐδενός. 115 διὰ τοῦτο πῶς ἔάλω, πῶς τοῖς πειραταῖς ἐχρήτο; μὴ τι κύριον εἶπέν τινα αὐτῶν; καὶ οὐ λέγω τὸ ὄνομα· οὐ γὰρ τὴν φωνὴν φοβοῦμαι, ἀλλὰ τὸ πάθος, ἀφ' οὗ ἡ φωνὴ ἐκπέμπεται. 116 πῶς ἐπιτιμᾷ αὐτοῖς, ὅτι κακῶς ἔτρεφον τοὺς ἐαλωκότας· πῶς ἐπράθη· μὴ τι κύριον ἐζήτει; ἀλλὰ δούλον. πῶς δὲ πρᾶθεις ἀνεστρέφετο πρὸς τὸν δεσπότην; εὐθύς διελέγετο πρὸς αὐτόν, ὅτι οὐχ οὕτως ἔστολίσθαι δεῖ αὐτόν, οὐχ οὕτως κεκάρθαι, περὶ τῶν νιῶν, πῶς δεῖ αὐτοὺς διάγειν. 117 καὶ τί θαυμαστόν; εἰ γὰρ παιδοτρίβην ἐώνητο, ἐν τοῖς παλαιστοικοῖς ὑπηρέτη ἂν αὐτῷ ἐχρήτο ἢ κυρίω; εἰ δ' ἰατρόν, ὡσαύτως, εἰ δ' ἀρχιτέκτονα. καὶ οὕτως ἐφ' ἐκάστης ὕλης τὸν ἔμπειρον τοῦ ἀπειροῦ κρατεῖν πᾶσα ἀνάγκη.

und ihre eigenen Kräfte nicht wahr, die sie im Hinblick auf Widrigkeiten erhalten hatten.<sup>80</sup> Großmut, vornehme Gesinnung, Tapferkeit, die Freiheit selbst, die von uns gesucht wird. –

110 Wozu habe ich diese Dinge denn erhalten? – Um sie zu gebrauchen. – Wie lange? – Solange der es will, der sie dir geliehen hat. – Wenn sie für mich aber notwendig sind? – Entwickle keine Leidenschaft für sie, und sie werden es nicht sein. Sage nicht zu dir, dass sie für dich notwendig sind, und sie sind es nicht.

*Anwendung auf die Situation der Schüler: 111–177*

*Einübung der gewonnenen Einsicht: 111–113*

111 Diese Übung solltest du von früh bis spät ausführen. Angefangen beim Kleinsten, beim Zerbrechlichsten, einem Tontopf oder einem Trinkgefäß, dann schreite fort zu einem Untergewand, einem Hund, einem Pferd, einem Acker; dann zu dir selbst, deinem Körper, den Teilen deines Körpers, deinen Kindern, deiner Frau, deinen Brüdern. 112 Schau dich überall um und und wirf es von dir. Reinige deine Überzeugungen, ob nicht etwas mit dir verbunden ist, was nicht dein ist, ob nicht etwas (mit dir) verwachsen ist, ob nicht etwas Schmerzen bereiten wird, wenn es dir weggenommen wird. 113 Und wenn du täglich trainierst, dann sage nicht, dass du Philosophie treibst (dieser Ausdruck wäre großtuerisch), sondern dass du deinen Sklavenbefreier<sup>81</sup> präsentierst. Denn das ist in Wahrheit die Freiheit.

*Das Vorbild des Diogenes: 114–117*

114 Zu dieser Freiheit wurde Diogenes von Antisthenes<sup>82</sup> befreit und er sagte, er konnte danach von niemandem mehr versklavt werden. 115 Wie verhielt er sich deshalb bei seiner Gefangennahme, wie ging er mit den Piraten um?<sup>83</sup> Nannte er etwa einen von ihnen seinen Herrn? Und ich meine nicht die Bezeichnung. Denn nicht vor dem Wort habe ich Angst, sondern vor dem falschen Gefühl, durch welches das Wort hervorgebracht wird. 116 Wie las er ihnen die Leviten, weil sie die Gefangenen schlecht ernährten! Wie (verhielt er sich, als) er verkauft wurde! Suchte er da etwa einen Herrn? Nein, sondern einen Sklaven. Wie wandte er sich an seinen Herrn, als er verkauft war? Sofort führte er ein Gespräch mit ihm, er dürfe sich nicht so anziehen, dürfe seine Haare nicht so schneiden lassen, und darüber, wie seine Söhne leben sollten. 117 Und das ist kein Wunder. Denn wenn er einen Lehrer im Ringen gekauft hätte, würde er ihn dann in den Angelegenheiten des Ringkampfes als Diener oder als Herrn beiziehen? Genauso bei einem Arzt oder einem Architekten. Und so ist es in jedem Gebiet unbedingt nötig, dass der Fachmann dem Laien übergeordnet ist.



118 ὅστις οὖν καθόλου τὴν περὶ βίον ἐπιστήμην κέκτηται, τί ἄλλο ἢ τοῦτον εἶναι δεῖ τὸν δεσπότην; τίς γὰρ ἔστιν ἐν νηὶ κύριος; – Ὁ κυβερνήτης. – Διὰ τί; ὅτι ὁ ἀπειθῶν αὐτῶ ζημιούται. – Ἀλλὰ δεῖραί με δύναται. – 119 Μὴ τι οὖν ἀζημίως; – Οὕτως μὲν καγῶ ἔκρινον. – Ἀλλ' ὅτι οὐκ ἀζημίως, διὰ τοῦτο οὐκ ἔξεστιν οὐδενὶ δ' ἀζημίον ἔστι τὸ ποιεῖν τὰ ἄδικα. – 120 Καὶ τίς ἡ ζημία τῶ δήσαντι τὸν αὐτοῦ δούλον, ἣν δοκεῖς; – Τὸ δήσαι· τοῦτο ὁ καὶ σὺ ὁμολογήσεις, ἂν θέλῃς σῶζειν, ὅτι ἄνθρωπος οὐκ ἔστι θηρίον, ἀλλ' ἡμερον ζῶον. 121 ἐπεὶ πότε ἄμπελος πράσσει κακῶς; ὅταν παρὰ τὴν ἑαυτῆς φύσιν πράσσει. πότε ἄλεκτροῦν; ὡσαύτως. 122 οὐκοῦν καὶ ἄνθρωπος. τίς οὖν αὐτοῦ ἡ φύσις; δάκνειν καὶ λακτίζειν καὶ εἰς φυλακὴν βάλλειν καὶ ἀποκεφαλίζειν; οὐ· ἀλλ' εὖ ποιεῖν, συνεργεῖν, ἐπεύχεσθαι. τότε οὖν κακῶς πράσσει, ἂν τε θέλῃς ἂν τε μὴ, ὅταν ἀγνωμονῇ.

123 Ὡστε Σωκράτης οὐκ ἔπραξε κακῶς; – Οὐ, ἀλλ' οἱ δικασταὶ καὶ οἱ κατήγοροι. – Οὐδ' ἐν Ῥώμῃ Ἐλουίδιος; – Οὐ, ἀλλ' ὁ ἀποκτείνας αὐτόν. – 124 Πῶς λέγεις; – Ὡς καὶ σὺ ἀλεκτροῦνα οὐ λέγεις κακῶς πράξει τὸν νικήσαντα καὶ κατακοπέντα, ἀλλὰ τὸν ἀπληγὰ ἥττηθέντα· οὐδὲ κύνα εὐδαιμονίζεις τὸν μῆτε διώκοντα μῆτε πονοῦντα, ἀλλ' ὅταν ἰδρῶντα ἴδῃς, ὅταν ὀδυνώμενον, ὅταν ῥηγνύμενον ὑπὸ τοῦ δρόμου. 125 τί παραδοξολογοῦμεν, εἰ λέγομεν παντὸς κακὸν εἶναι τὸ παρὰ τὴν ἐκείνου φύσιν; τοῦτο παράδοξόν ἔστιν; σὺ γὰρ αὐτὸ ἐπὶ πάντων τῶν ἄλλων οὐ λέγεις; διὰ τί ἐπὶ μόνου οὖν τοῦ ἀνθρώπου ἄλλως φέρῃ; 126 ἀλλ' ὅτι λέγομεν ἡμερον εἶναι τοῦ ἀνθρώπου τὴν φύσιν καὶ φιλάλληλον καὶ πιστήν, τοῦτο παράδοξον οὐκ ἔστιν; – 127 Οὐδὲ τοῦτο. – Πῶς οὖν ἔτι οὐ δερόμενος βλάπτεται ἢ δεσμευόμενος ἢ ἀποκεφαλιζόμενος; οὐχὶ οὕτως μὲν <εἰ> γενναίως πάσχει, καὶ προσκερδαίνων καὶ προσωφελούμενος ἀπέρχεται, ἐκεῖνος δὲ βλαπτόμενός ἐστιν ὁ τὰ οἰκτρότατα πάσχων καὶ αἰσχίστα, ὁ ἀντὶ ἀνθρώπου λύκος γινόμενος ἢ ἔχις ἢ σφήξ;

128 Ἄγε οὖν ἐπέλθωμεν τὰ ὁμολογημένα. ὁ ἀκώλυτος ἄνθρωπος ἐλεύθερος, ᾧ πρόχειρα τὰ πράγματα ὡς βούλεται. ὃν δ' ἔστιν ἢ κωλύσαι ἢ ἀναγκάσαι ἢ ἐμποδίσαι ἢ ἄκοντα εἰς τι ἐμβαλεῖν, δούλος ἔστιν. 129 τίς δ' ἀκώλυτος; ὁ μηδενὸς τῶν ἀλλοτριῶν ἐφίεμενος. τίνα δ' ἀλλότρια; ἃ οὐκ ἔστιν ἐφ' ἡμῖν

*Ausräumung von Missverständnissen: 118–127*

118 Wer also das Wissen vom Leben im Ganzen besitzt, was kommt Anderes in Frage, als dass dieser der Herr sein muss? Denn wer ist der Herr auf einem Schiff? – Der Kapitän.<sup>84</sup> – Warum? Weil jeder, der ihm nicht gehorcht, bestraft wird. – Aber er kann mich verprügeln. – 119 Doch nicht ungestraft? – So würde ich auch denken. – Aber (gerade) weil es nicht ungestraft sein kann, deshalb darf er es nicht; denn niemand darf ungestraft Unrecht tun. – 120 Und welche Strafe stellst du dir für den vor, der seinen Sklaven fesselt? – Das Fesseln. Das wirst auch du zugestehen, wenn gelten soll, dass ein Mensch kein wildes Tier ist, sondern ein zahmes Lebewesen.<sup>85</sup> 121 Denn wann steht es um einen Weinstock schlecht? Wenn es anders um ihn steht, als es seine Natur ist. Wann um einen Hahn? Genauso. 122 Also gilt das auch beim Menschen. Was ist nun seine Natur? Zu beißen, auszuschlagen, ins Gefängnis zu werfen, zu köpfen? Nein, sondern Gutes zu tun, zu helfen, zu beten. Dann geht es ihm also schlecht – ob du willst oder nicht –, wenn er ungerecht handelt.

123 Dann erging es Sokrates also nicht schlecht? – Nein, sondern seinen Richtern und Anklägern.<sup>86</sup> – Auch in Rom Helvidius nicht?<sup>87</sup> – Nein, sondern dem, der ihn getötet hat. – 124 Wie meinst du das? – Du sagst doch auch bei einem Hahn nicht, es gehe ihm schlecht, wenn er gesiegt hat, aber dabei fast gestorben wäre, sondern wenn er ohne jede Wunde verloren hat. Auch einen Hund lobst du nicht, wenn er sich beim Jagen nicht anstrengt, sondern nur, wenn du siehst, wie er schwitzt, Schmerzen hat und vom Laufen (fast) zerbirst. 125 Warum sagen wir etwas Unglaubwürdiges, wenn wir behaupten, dass für jeden das schlecht ist, was gegen seine Natur ist? Ist das unglaubwürdig? Denn sagst du nicht selbst bei allen anderen Wesen dasselbe? Warum bist du dann nur beim Menschen anderer Meinung? 126 Aber dass wir sagen, die Natur des Menschen sei zahm und liebevoll zu den anderen und treu, ist das nicht unglaubwürdig? – 127 Auch das ist es nicht. – Wie kann es dann sein, dass einer, der geschlagen oder gefesselt oder geköpft wird, davon keinen Schaden hat? Ist es nicht so: Wenn er tapfer leidet, geht er mit zusätzlichem Gewinn und Nutzen dahin, der Andere aber ist es, der Schaden erleidet,<sup>88</sup> weil er das Jämmerlichste und Schändlichste erleidet, in dem er aufhört, ein Mensch zu sein, und statt dessen zu einem Wolf oder einer Schlange oder einer Wespe wird?

*Resümee: 128–131*

128 Jetzt wollen wir das durchgehen, worin wir einig sind. Der Mensch, der nicht gehindert wird und dem alles, was er will, zur Hand ist, ist frei. Wer aber gehindert oder gezwungen oder behindert oder gegen seinen Willen in eine Situation hineingeworfen werden kann, der ist ein Sklave. 129 Wer aber ist ungehindert? Der nach keinen fremden Dingen strebt. Was sind

οὐτ' ἔχειν οὔτε μὴ ἔχειν οὔτε ποιά ἔχειν ἢ πῶς ἔχοντα. 130 οὐκοῦν τὸ σῶμα ἀλλότριον, τὰ μέρη αὐτοῦ ἀλλότρια, ἢ κτῆσις ἀλλοτρία. ἂν οὖν τινι τούτων ὡς ἰδίῳ προσπαθῆς, δώσεις δίκας ἅς ἄξιον τὸν τῶν ἀλλοτρίων ἐφιέμενον. 131 αὕτη <ή> ὁδὸς ἐπ' ἐλευθερίαν ἄγει, αὕτη μόνη ἀπαλλαγὴ δουλείας, [μόνη] τὸ δυνηθῆναί ποτ' εἰπεῖν ἐξ ὅλης ψυχῆς τὸ ἄγου δέ μ', ὦ Ζεῦ, καὶ σὺ γ' ἡ Περωμένη, ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰμι διατεταγμένος.

132 Ἀλλὰ τί λέγεις, φιλόσοφε; καλεῖ σε ὁ τύραννος ἐροῦντά τι ὧν οὐ πρόπει σοι. λέγεις ἢ οὐ λέγεις; εἶπέ μοι. – Ἄφες σκέψωμαι. – Νῦν σκέψη; ὅτε δ' ἐν τῇ σχολῇ ἦς, τί ἐσκέπτου; οὐκ ἐμελέτας, τίνα ἐστὶ τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ κακὰ καὶ τίνα οὐδέτερα; – Ἐσκεπτόμην. – 133 Τίνα οὖν ἤρεσκεν ὑμῖν; – Τὰ δίκαια καὶ καλὰ ἀγαθὰ εἶναι, τὰ ἄδικα καὶ αἰσχροῦ κακὰ. – Μῆ τι τὸ ζῆν ἀγαθόν; – Οὐ. – Μῆ τι τὸ ἀποθανεῖν κακόν; – Οὐ. – Μῆ τι φυλακὴ; – Οὐ. – Λόγος δ' ἀγεννῆς καὶ ἄπιστος καὶ φίλου προδοσία καὶ κολακεία τυράννου τί ὑμῖν ἐφαίνετο; – Κακὰ. –

134 Τί οὖν; οὐχὶ σκέπτῃ, οὐχὶ δ' ἔσκεψαι καὶ βεβούλευσαι. ποία γὰρ σκέψις, εἰ καθήκει μοι δυναμένῳ τὰ μέγιστα ἀγαθὰ ἐμαυτῷ περιποιῆσαι, τὰ μέγιστα κακὰ μὴ περιποιῆσαι; καλὴ σκέψις καὶ ἀναγκαία, πολλῆς βουλῆς δεομένη. τί ἡμῖν ἐμπαίζεις, ἄνθρωπε; οὐδέποτε τοιαύτη σκέψις γίνεται. 135 οὐδ' εἰ ταῖς ἀληθείαις κακὰ μὲν ἐφαντάζου τὰ αἰσχροῦ, τὰ δ' ἄλλα οὐδέτερα, ἤλθες ἂν ἐπὶ ταύτην τὴν ἐπίστασιν, οὐδ' ἐγγύς· ἀλλ' αὐτόθεν διακρίνειν εἶχες, ὥσπερ ὄψει τῇ διανοίᾳ. 136 πότε γὰρ σκέπτῃ, εἰ τὰ μέλανα λευκά ἐστιν, εἰ τὰ βαρῆα κοῦφα; οὐχὶ δὲ τοῖς ἐναργῶς φαινομένοις ἐπακολουθεῖς; πῶς οὖν νῦν σκέπτεσθαι λέγεις, <εἰ> τὰ οὐδέτερα τῶν κακῶν φευκτότερα;

137 ἀλλ' οὐκ ἔχεις τὰ δόγματα ταῦτα, ἀλλὰ φαίνεται σοι οὔτε ταῦτα οὐδέτερα, ἀλλὰ τὰ μέγιστα κακὰ, οὐτ' ἐκεῖνα, ἀλλ' οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς. 138 οὕτως γὰρ ἐξ ἀρχῆς εἰθισας σεαυτόν· "ποῦ εἰμι; ἐν σχολῇ. καὶ ἀκούουσί μου τίνες; λέγω μετὰ τῶν φιλοσόφων. ἀλλ' ἐξελήλυθα τῆς σχολῆς· ἄρον ἐκεῖνα τὰ τῶν

fremde Dinge? Solche, über die wir nicht verfügen können: weder (etwas) zu haben noch es nicht zu haben noch Dinge mit bestimmten Eigenschaften zu haben oder in welchem Zustand sie sind. 130 Also ist der Körper etwas Fremdes, seine Teile sind etwas Fremdes, der Besitz ist etwas Fremdes. Wenn du nun einem von diesen Dingen wie etwas Eigenem anhängst, wirst du die Strafe erleiden, die der verdient, der nach fremdem Eigentum strebt. 131 Dieser Weg führt zur Freiheit, dieser Weg ist die einzige Befreiung von der Sklaverei, einmal aus ganzer Seele sagen zu können:

Führe mich, Zeus, und auch du, Schicksal,  
wohin ich von euch gestellt bin.<sup>89</sup>

*Kritik einer folgenlosen philosophischen Bildung: 132–143*

132 Aber was sagst du, Philosoph?<sup>90</sup> Der Tyrann ruft dich: Du sollst etwas dir Unangemessenes sagen. Sagst du es oder sagst du es nicht? Antworte mir! – Lass mich nachdenken. – Jetzt willst du nachdenken? Als du in der Schule warst,<sup>91</sup> worüber hast du da nachgedacht? Hast du dich nicht in den Fragen geübt, was gut und was schlecht und was keines von beiden ist? – Darüber habe ich nachgedacht. – 133 Und wie habt ihr euch entschieden? – Dass das Gerechte und Schöne gut sei, das Ungerechte und Schändliche schlecht. – Ist etwa das Leben ein Gut? – Nein. – Ist etwa das Sterben ein Übel? – Nein. – Etwa das Gefängnis? – Nein. – Ein feiges und treuloses Wort aber, der Verrat eines Freundes, Schmeichelei gegenüber einem Tyrannen – wie habt ihr darüber geurteilt? – Das sind Übel. –

134 Was nun? Du denkst nicht nach, du hast nicht nachgedacht und nicht überlegt. Denn was gibt es darüber nachzudenken, ob ich mir, wenn ich es kann, die größten Güter verschaffen, die größten Übel nicht verschaffen soll? Eine gute und notwendige Überlegung, für die viel Beratung nötig ist! Warum treibst du dein Spiel mit uns, Mensch? Eine solche Überlegung gibt es nicht. 135 Auch wenn du dir wirklich das Schändliche als schlecht, das Andere als weder (gut) noch (schlecht) vorstellen würdest, wärest du nicht zu dieser Überlegung gekommen, nicht einmal in die Nähe davon. Du hättest auf der Stelle intuitiv entscheiden können. 136 Denn wann denkst du nach, ob das Schwarze weiß ist oder das Schwere leicht? Richtest du dich nicht nach dem, was sich deutlich zeigt? Wie kannst du also jetzt sagen, du würdest nachdenken, ob man das, was weder gut noch schlecht ist, eher meiden muss als die schlechten Dinge?

137 Aber du hast diese Überzeugungen nicht, sondern dir erscheinen diese Dinge<sup>92</sup> nicht als indifferent, sondern als die größten Übel, jene dagegen nicht (als Übel), sondern als etwas, was uns nicht betrifft. 138 Denn daran hast du dich von Anfang an gewöhnt: „Wo bin ich? In der Schule. Und wer hört mir zu? Ich spreche mit den Philosophen. Aber (dann) bin

σχολαστικῶν καὶ τῶν μωρῶν." οὕτως καταμαρτυρεῖται φίλος ὑπὸ φιλοσόφου, οὕτως παρασιτεῖ φιλόσοφος, 139 οὕτως ἐπ' ἀργυρίῳ ἐκμισθοῖ ἑαυτόν, οὕτως ἐν συγκλήτῳ τις οὐ λέγει τὰ φαινόμενα· 140 ἔνδοθεν τὸ δόγμα αὐτοῦ βοᾷ, οὐ ψυχρὸν καὶ ταλαίπωρον ὑποληψείδιον ἐκ λόγων εἰκαίων ὡς ἐκ τριχὸς ἤρητημένον, ἀλλὰ ἰσχυρὸν καὶ χρηστικὸν καὶ ὑπὸ τοῦ διὰ τῶν ἔργων γεγυμνάσθαι μεμνημένον. παραφύλαξον σαυτόν, πῶς ἀκούεις – 141 οὐ λέγω, ὅτι τὸ παιδίον σου ἀπέθανεν· πόθεν σοι; ἀλλ' ὅτι σου τὸ ἔλαιον ἐξεχέθη, 142 ὁ οἶνος ἐξεπόθη, ἵνα τις ἐπιστὰς διατεινομένῳ σοι τοῦτ' αὐτὸ μόνον εἴπη "φιλόσοφε, ἄλλα λέγεις ἐν τῇ σχολῇ· τί ἡμᾶς ἐξαπατᾷς; τί σκώληξ ὧν λέγεις, ὅτι ἄνθρωπος εἶ;" 143 ἤθελον ἐπιστήναί τι αὐτῶν συνουσιάζοντι, ἵνα ἴδω, πῶς τείνεται καὶ ποίας φωνὰς ἀφήσιν, εἰ μέμνηται τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ, τῶν λόγων οὐς ἀκούει ἢ λέγει ἢ ἀναγιγνώσκει.

144 Καὶ τί ταῦτα πρὸς ἐλευθερίαν; – Οὐκ ἄλλα μὲν οὖν ἢ ταῦτ', ἄν τε θέλητε ὑμεῖς οἱ πλούσιοι ἄν τε μή. – 145 Καὶ τί[ς] σοι μαρτυρεῖ ταῦτα; – Τί γὰρ ἄλλο ἢ αὐτοὶ ὑμεῖς οἱ τὸν κύριον τὸν μέγαν ἔχοντες καὶ πρὸς τὸ ἐκείνου νεῦμα καὶ κίνημα ζῶντες, κἂν τινα ὑμῶν ἴδη μόνον συνεστραμμένῳ βλέμματι, ἀποψυχόμενοι, τὰς γραίας θεραπεύοντες καὶ τοὺς γέροντας καὶ λέγοντες ὅτι "οὐ δύναμαι τοῦτο ποιῆσαι· οὐκ ἐξεστὶ μοι"; 146 διὰ τί οὐκ ἐξεστὶν σοι; οὐκ ἄρτι ἐμάχου μοι λέγων ἐλεύθερος εἶναι; – ἀλλὰ Ἀπρυλλά με κεκώλυκεν. – Λέγε οὖν τὰς ἀληθείας, δοῦλε, καὶ μὴ δραπέτετέ σου τοὺς κυρίους μηδ' ἀπαρνοῦ μηδὲ τόλμα καρπιστὴν διδόναι τοσοῦτους ἔχων τῆς δουλείας ἐλέγχους.

147 καίτοι τὸν μὲν ὑπ' ἔρωτος ἀναγκαζόμενόν τι ποιεῖν παρὰ τὸ φαινόμενον καὶ ἅμα μὲν ὀρῶντα τὸ ἅμεινον, ἅμα δ' οὐκ ἐξευτονοῦντα ἀκολουθεῖσαι αὐτῷ ἔτι μᾶλλον ἂν τις συγγνώμης ἄξιον ὑπολάβοι, ἅθ' ὑπὸ τινος βιαίου καὶ τρόπον τινὰ θείου κατεσχημένον. 148 σοῦ δὲ τίς ἀνάσχοιτο τῶν γραῶν ἐρῶντος καὶ τῶν γερόντων καὶ ἐκείνας ἀπομύσσοντος καὶ ἀποπλύνοντος καὶ δωροδοκοῦντος καὶ ἅμα μὲν νοσοῦσας θεραπεύοντος ὡς δούλου, ἅμα δ' ἀποθανεῖν εὐχομένου καὶ τοὺς ἰατροῦς

ich von der Schule abgegangen. (Jetzt) nichts wie weg mit dem dummen Schulgerede!“ 139 Auf diese Weise (kommt es dazu, dass) ein Philosoph als Zeuge gegen einen Freund auftritt, dass ein Philosoph schmarotzt, dass er sich für Geld anstellen lässt, dass einer im Senat nicht seine wahre Meinung sagt.<sup>93</sup> 140 Innerlich schreit seine (wahre) Überzeugung, keine unterkühlte und unbedeutende Hypothese, die an beliebigen Überlegungen wie an einem Haar hängt, sondern ein starkes, brauchbares und durch praktische Übung unterwiesenes<sup>94</sup> Urteil. Beobachte dich selbst, wie du Nachrichten aufnimmst – 141 ich meine nicht die Nachricht, dass dein Kind gestorben ist. Wie könntest du damit umgehen? 142 Sondern, dass jemand dein Öl verschüttet oder deinen Wein ausgetrunken hat. (Du benimmst dich so,) dass einer, der dabeisteht, wenn du herumschreist, dir nur Folgendes sagt: „Du Philosoph, in der Schule redest du anders. Warum betrügst du uns? Warum sagst du, du seist ein Mensch, während du (in Wirklichkeit) ein Wurm bist?“ 143 Ich wäre gerne dabei, wenn einer von denen Geschlechtsverkehr hat, um zu sehen, wie er in Erregung gerät, welche Töne er von sich gibt, ob er sich noch an seinen Namen erinnert oder an die Überlegungen, die er hört oder anstellt oder liest.

*Die Sklaverei reicher Schüler: 144–150*

144 Und was hat das mit Freiheit zu tun? – Nichts anderes hat damit zu tun, ob es euch Reichen gefällt oder nicht.<sup>95</sup> – 145 Und was bezeugt dir das?<sup>96</sup> – Was sonst als ihr selbst, die ihr diesen großen Herren habt und euch in der Lebensführung nach jedem Wink und jeder Bewegung von ihm richtet und die ihr, wenn er einen von euch nur mit mürrischem Blick ansieht, in Ohnmacht fällt. Ihr schmeichelt alten Frauen und Männern und sagt: „Ich kann das nicht tun, es ist mir nicht erlaubt“. 146 Warum ist es dir nicht erlaubt? Hast du nicht gerade mit mir gestritten und gesagt, du seist frei? – Aber Aprylla<sup>97</sup> hat es nicht zugelassen. – Sage mir nun die Wahrheit, Sklave, und laufe nicht von deinen Herren weg, leugne auch nicht und wage es nicht, einen Sklavenbefreier anzugeben, da schon soviele Beweise deiner Sklaverei vorliegen.

147 Zwar könnte man das Verhalten von einem, der von der Liebe gezwungen wird, etwas gegen seine Überzeugung zu tun, und der das Besere sieht, ihm aber einfach nicht folgen kann, noch eher für verzeihlich halten, da er ja von etwas Gewaltsamen und in gewisser Weise Göttlichen beherrscht wird. 148 Wer aber könnte ertragen, wie du die alten Frauen und Männer liebst, ihnen die Nase putzt, sie wäschst, ihnen Geschenke machst und sie, wenn sie krank sind, pflegst wie ein Sklave, gleichzeitig aber betest, sie mögen sterben, und die Ärzte befragst, ob sie nicht schon

διακρίνοντος, εἰ ἤδη θανασίμως ἔχουσιν; ἢ πάλιν ὅταν ὑπὲρ τῶν μεγάλων τούτων καὶ σεμνῶν ἀρχῶν καὶ τιμῶν τὰς χεῖρας τῶν ἀλλοτριῶν δούλων καταφιλήσῃ, ἵνα μηδ' ἐλευθέρων δούλος ᾖ; 149 εἶτά μοι σεμνὸς περιπατεῖς στρατηγῶν, ὑπατεύων, οὐκ οἶδα πῶς ἐστρατήγησας, πόθεν τὴν ὑπατ<ε>ίαν ἔλαβες, τίς σοι αὐτὴν ἔδωκεν; 150 ἐγὼ μὲν οὐδὲ ζῆν ἤθελον, εἰ διὰ Φηλικίωνα ἔδει ζῆσαι τῆς ὀφρῦος αὐτοῦ καὶ τοῦ δουλικοῦ φρυάγματος ἀνασχόμενον. οἶδα γάρ, τί ἐστὶ δούλος εὐτυχῶν ὡς δοκεῖ καὶ τετυφ[λ]ωμένους.

151 Σὺ οὖν, φησίν, ἐλεύθερος εἶ; – Θέλω νῆ τοὺς θεοὺς καὶ εὐχομαι, ἀλλ' οὐπῶ δύναμαι ἀντιβλέψαι τοῖς κυρίοις, ἔτι τιμῶ τὸ σωματίον, ὀλόκληρον αὐτὸ ἔχειν ἀντὶ πολλοῦ ποιοῦμαι καίτοι μηδ' ὀλόκληρον ἔχων. 152 ἀλλὰ δύναμαί σοι δεῖξαι ἐλεύθερον, ἵνα μηκέτι ζητῆς τὸ παράδειγμα. Διογένης ἦν ἐλεύθερος. πόθεν τοῦτο; οὐχ ὅτι ἐξ ἐλευθέρων ἦν (οὐ γὰρ ἦν), ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ἦν, ὅτι ἀποβεβλήκει πάσας τὰς τῆς δουλείας βλάβας οὐδ' ἦν, ὅπως τις προσέληθαι πρὸς αὐτὸν οὐδ' ὅθεν λάβηται πρὸς τὸ καταδουλώσασθαι. 153 πάντα εὐλυτα εἶχεν, πάντα μόνον προσηρημένα. εἰ τῆς κτήσεως ἐπελάβου, αὐτὴν ἀφήκεν ἂν σοι μᾶλλον ἢ ἠκολούθησεν δι' αὐτήν· εἰ τοῦ σκέλους, <τὸ σκέλος>· εἰ ὄλου τοῦ σωματίου, ὄλον τὸ σωματίον· οἰκείους, φίλους, πατρίδα ὡσαύτως. ἤδει, πόθεν ἔχει καὶ παρὰ τίνος καὶ ἐπὶ τίσιν λαβῶν. 154 τοὺς μὲν γ' ἀληθ[ε]ρινούς προγόνους, τοὺς θεοὺς, καὶ τὴν τῶ ὄντι πατρίδα οὐδεπώποτ' ἂν ἐγκατέλ[ε]ιπεν οὐδὲ παρεχώρησεν ἄλλω μᾶλλον πείθεσθαι αὐτοῖς καὶ ὑπακούειν οὐδ' ὑπεραπέθανεν ἂν εὐκολώτερον τῆς πατρίδος ἄλλος. 155 οὐ γὰρ ἐζήτει ποτὲ δόξαι τι ποιεῖν ὑπὲρ τῶν ὄλων, ἀλλ' ἐμέμνητο, ὅτι πᾶν τὸ γενόμενον ἐκεῖθ' ἐστιν καὶ ὑπ<ε>ρ ἐκεῖνης πράττεται καὶ ὑπὸ τοῦ διοικούντος αὐτὴν παρεγγυᾶται.

τοιγαροῦν ὄρα, τί λέγει αὐτὸς καὶ γράφει 156 "διὰ τοῦτό σοι", φησίν, "ἔξεστιν, ὦ Διόγενες, καὶ τῶ Περωῶν βασιλεῖ καὶ Ἀρχιδάμῳ τῶ Λακεδαιμονίων ὡς βούλει διαλέγεσθαι". 157 ἀρὰ γ' ὅτι ἐξ ἐλευθέρων ἦν; πάντες γὰρ Ἀθηναῖοι καὶ πάντες Λακεδαιμόνιοι καὶ Κορίνθιοι διὰ τὸ ἐκ δούλων εἶναι οὐκ ἠδύναντο αὐτοῖς ὡς ἠβούλοντο διαλέγεσθαι, 158 ἀλλ' ἐδεδοίκεσαν καὶ ἐθεράπευον; διὰ τί οὖν, φησίν, ἔξεστιν; "ὅτι τὸ σωματίον ἐμὸν οὐχ ἡγοῦμαι, ὅτι οὐδενὸς δέομαι, ὅτι ὁ νόμος μοι πάντα ἐστὶ

am Sterben sind? Oder wenn du dann wieder wegen dieser großen und ehrwürdigen Ämter und Stellen die Hände anderer Sklaven küsst, so dass du Sklave von Leuten bist, die nicht einmal selbst frei sind? 149 Dann stolzierst du mir herum als ehrwürdiger Prätor oder als Konsul, ich weiß es nicht. Wie bist du Prätor geworden, woher hast du das Konsulat bekommen, wer hat es dir gegeben? 150 Ich wollte lieber sterben, als wenn ich in Abhängigkeit von Phelikion<sup>98</sup> leben und seine Augenbraue und seine sklavische Unverschämtheit ertragen müsste. Denn ich weiß, was ein Sklave ist, der, wie er glaubt, Glück hat und dadurch eingebildet geworden ist.

*Diogenes und Sokrates als Vorbilder: 151–169*

151 Und du, sagt einer, bist du frei? – Ich möchte es sein, bei den Göttern, und ich bete darum, aber ich kann meinen Herren noch nicht ins Gesicht sehen, ich achte auf meinen Körper, es ist mir viel wert, dass er unversehrt sei, obwohl er doch keineswegs unversehrt ist.<sup>99</sup> 152 Aber ich kann dir einen zeigen, der frei ist, damit du nicht mehr nach dem Vorbild suchen musst.<sup>100</sup> Diogenes war frei. Wie das? Nicht, weil er von freien Eltern stammte (denn das tat er nicht), sondern weil er selbst frei war, weil er alle Nachteile<sup>101</sup> der Sklaverei abgeworfen hatte und weil keiner an ihn herankommen und ihn versklaven konnte. 153 Alles hatte er nur in losem Besitz, alles war nur angeheftet. Wenn du Hand an seinen Besitz gelegt hättest, hätte er ihn lieber dir überlassen, als um seinetwillen zu folgen.<sup>102</sup> Wenn (du) sein Bein (genommen hättest), dann (hätte er dir) das Bein (überlassen), wenn den ganzen Körper, dann den ganzen Körper, ebenso Verwandte, Freunde, sein Vaterland. Er wusste, woher er sie hatte und von wem und unter welchen Umständen er sie erhalten hatte. 154 Seine wahren Vorfahren, die Götter, und sein wirkliches Vaterland hätte er niemals hinter sich gelassen, und er hätte niemandem zugestanden, ihnen mehr Respekt und Gehorsam zu erweisen (als er selbst), und niemand wäre für sein Vaterland bereitwilliger gestorben.<sup>103</sup> 155 Denn er suchte nicht nach einer Möglichkeit, wie er den Anschein erwecken könnte, etwas für das Ganze zu tun, sondern er behielt im Blick, dass alles, was entsteht, aus diesem (Vaterland) kommt und für dieses (Vaterland) getan wird und von dem, der es leitet, anvertraut wird.

Sieh deshalb, was er selbst sagt und schreibt:<sup>104</sup> 156 „Deshalb ist es dir möglich, Diogenes, dich mit dem Perserkönig und mit Archidamos,<sup>105</sup> dem (König) der Lakedaimonier, so zu unterhalten, wie du es willst“. 157 Etwa, weil er von freien Eltern stammte? Bestand denn der Grund dafür, dass alle Athener und alle Lakedaimonier und Korinther sich nicht, wie sie es wollten, mit ihnen unterhalten konnten, 158 sondern Furcht hatten und ihnen schmeichelten, darin, dass sie von Sklaven stammten? Warum nun, sagt er, kann er es? „Weil ich den Körper nicht für mein Eigentum



καὶ ἄλλο οὐδέν." ταῦτα ἦν τὰ ἐλεύθερον ἐκεῖνον ἐάσαντα.

159 Καὶ ἵνα μὴ δόξης, ὅτι παράδειγμα δείκνυμι ἀνδρὸς ἀπεριστάτου μήτε γυναῖκα ἔχοντος μήτε τέκνα μήτε πατρίδα ἢ φίλους ἢ συγγενεῖς, ὑφ' ὧν κάμπτεσθαι καὶ περισπᾶσθαι ἠδύνατο, λάβε Σωκράτη καὶ θέασαι γυναῖκα καὶ παιδία ἔχοντα, ἀλλὰ ὡς ἀλλότρια[ν], πατρίδα, ἐφ' ὅσον ἔδει καὶ ὡς ἔδει, φίλους, συγγενεῖς, πάντα ταῦτα ὑποτεταχότα τῷ νόμῳ καὶ τῇ πρὸς ἐκεῖνον εὐπειθ<ε>ία. 160 διὰ τοῦτο, στρατεύεσθαι μὲν ὅπότε ἔδει, πρῶτος ἀπήει κάκει ἐκινδύνευσεν ἀφειδέστατα· ἐπὶ Λέοντα δ' ὑπὸ τῶν τυράννων πεμφθεῖς, ὅτι αἰσχροὺς ἠγεῖτο, οὐδ' ἐπεβουλεύσατο εἰδῶς, ὅτι ἀποθανεῖν δεήσει, ἂν οὕτως τύχη. 161 καὶ τί αὐτῷ διέφερον; ἄλλο γάρ τι σώζειν ἠθέλεν· οὐ τὸ σαρκίδιον, ἀλλὰ τὸν πιστόν, τὸν αἰδήμονα. 162 ταῦτα ἀπαρεγχείρητα, ἀνυπότακτα. εἶθ' ὅτ' ἀπολογεῖσθαι ἔδει ὑπὲρ τοῦ ζῆν, μὴ τι ὡς τέκνα ἔχων ἀναστρέφεται, μὴ τι ὡς γυναῖκα; ἀλλ' ὡς μόνος. τί δ', ὅτε πιεῖν ἔδει τὸ φάρμακον, πῶς ἀναστρέφεται; 163 δυνάμενος διασωθῆναι καὶ τοῦ Κρίτωνος αὐτῷ λέγοντος ὅτι "ἔξελθε διὰ τὰ παιδία" τί λέγει; ἔρμαιον ἠγεῖτο αὐτό; πόθεν; ἀλλὰ τὸ εὐσχημον σκοπεῖ, τᾶλλα δ' οὐδ' ὄρα, οὐδ' ἐπιλογίζεται. οὐ γὰρ ἠθέλεν, φησίν, σῶσαι τὸ σῶματιον, ἀλλ' ἐκεῖνο, ὃ τῷ δικαίῳ μὲν αὖξεται καὶ σώζεται, τῷ δ' ἀδίκῳ μειοῦται καὶ ἀπόλλυται.

164 Σωκράτης δ' αἰσχροῦς οὐ σώζεται, ὃ μὴ ἐπιψηφίσας Ἀθηναίων κελεύοντων, ὃ τοὺς τυράννους ὑπεριδῶν, ὃ τοιαῦτα περὶ ἀρετῆς καὶ καλοκάγαθίας διαλεγόμενος· 165 τοῦτον οὐκ ἔστι σῶσαι αἰσχροῦς, ἀλλ' ἀποθνήσκων σώζεται, οὐ φεύγων. καὶ γὰρ ὁ ἀγαθὸς ὑποκριτῆς παυόμενος ὅτε δεῖ σώζεται μᾶλλον ἢ ὑποκρινόμενος παρὰ καιρόν. 166 τί οὖν ποιήσει τὰ παιδία; "εἰ μὲν εἰς Θετταλίαν ἀπήει<ν>, ἐπεμελήθητε αὐτῶν· εἰς Αἴδου δέ μου ἀποδημήσαντος οὐδεὶς ἔσται ὁ ἐπιμελησόμενος;" ὄρα, πῶς ὑποκορίζεται καὶ σκώπτει τὸν θάνατον.

167 εἰ δ' ἐγὼ καὶ σὺ ἦμεν, εὐθύς ἂν καταφιλοσοφήσαντες ὅτι "τοὺς ἀδικοῦντας δεῖ τοῖς ἴσοις ἀμύνεσθαι" καὶ προσθέ<ν>τες ὅτι "ὄφελος ἔσομαι πολλοῖς ἀνθρώποις σωθεῖς, ἀποθανῶν δ' οὐδενί"· εἰ γὰρ ἔδει διὰ τρώγλης ἐκδύντας, ἐξήλθομεν ἂν. 168 καὶ πῶς ἂν ὠφελήσασμέν τινα; ποῦ γὰρ ἂν ἔτι ἕμενον ἐκεῖ-

halte, weil ich nichts brauche, weil mir das Gesetz alles ist und (alles) andere nichts". Diese Dinge waren es, die es ihm ermöglichten, frei zu sein.

159 Und damit du nicht meinst, ich zeigte dir (nur) das Vorbild eines isolierten Mannes, der weder Frauen noch Kinder noch eine Heimat noch Freunde oder Verwandte hatte, von denen er gebeugt und abgelenkt werden konnte, nimm Sokrates und betrachte ihn, der Frau und Kinder hatte, aber wie etwas Fremdes, eine Heimat, (aber nur), solange und sofern es sein musste, Freunde, Verwandte, (aber) der dies alles dem Gesetz und dem Gesetzesgehorsam unterordnete. 160 Deshalb zog er, als er in den Krieg ziehen musste, als erster los und setzte sich im Feld Gefahren aus, ohne sich je zu schonen.<sup>106</sup> Als er aber von den Tyrannen zu Leon<sup>107</sup> geschickt wurde, dachte er nicht einmal daran (zu gehorchen), weil er (den Auftrag) für schändlich hielt, obwohl er wusste, dass es sein Geschick sein könnte zu sterben. 161 Doch was machte ihm das aus? Denn er wollte etwas Anderes retten: Nicht sein bisschen Fleisch, sondern den zuverlässigen Mann, den Mann mit Anstand. 162 Das sind unverfügbare, freie Dinge. Als er sich aber in einem Kapitalprozess verteidigen musste, benahm er sich da etwa wie jemand, der Kinder, der eine Frau hat? (Nein,) sondern wie einer, der allein ist. Was aber, als er das Gift trinken musste, wie benahm er sich da? 163 Als er hätte gerettet werden können und Kriton zu ihm sagte: „Geh deinen Kindern zuliebe!“, was sagte er? Hielt er das für einen Wink des Glücks? Weit gefehlt. Sondern er schaute nur auf das Richtige, das andere sah er nicht einmal und dachte nicht darüber nach. Denn er wolle, so sagte er, nicht seinen unwichtigen Körper retten, sondern das, was durch das Gerechte gefördert und gerettet, durch das Ungerechte aber verringert und vernichtet wird.<sup>108</sup>

164 Sokrates lässt sich nicht unter Schande retten, er, der keine Abstimmung durchführte, obwohl die Athener es befahlen,<sup>109</sup> der die Tyrannen verachtete, der solche Dialoge über die Tugend und die Vortrefflichkeit<sup>110</sup> führte. 165 Dieser Mann lässt sich nicht unter Schande retten, sondern er lässt sich retten, indem er stirbt, nicht indem er flieht. Denn auch der gute Schauspieler rettet sich eher, indem er aufhört, wenn nötig, als zu spielen, wenn es nicht mehr an der Zeit ist. 166 Was werden nun seine Kinder machen? „Wenn ich nach Thessalien fortgegangen wäre, hättet ihr für sie gesorgt. Wenn ich mich aber in den Hades fortbegebe, sollte da keiner für sie sorgen?“<sup>111</sup> Sieh, wie locker er über den Tod spricht und sich über ihn lustig macht.

167 Wenn aber ich und du es gewesen wären, hätten wir sofort philosophisch bewiesen: „Den Ungerechten muss man mit gleichen Mitteln heimzahlen“, wir hätten hinzugefügt: „Wenn ich gerettet werde, bin ich für viele von Nutzen, wenn ich sterbe, für niemand“. Denn wenn man nur durch ein Mauseloch<sup>112</sup> hätte fliehen können, wären wir durchgegangen.

νοι; ἢ οἱ ὄντες ἡμεν ὠφέλιμοι, οὐχὶ πολὺ μᾶλλον ἀποθανόντες ἂν ὅτε ἔδει καὶ ὡς ἔδει ὠφελήσαμεν ἀνθρώπους; 169 καὶ νῦν Σωκράτους ἀποθανόντος οὐθὲν ἦττον ἢ καὶ πλεῖον ὠφέλιμός ἐστιν ἀνθρώποις ἢ μνήμη<η> ὧν ἔτι ζῶν ἔπραξεν ἢ εἶπεν.

170 Ταῦτα μελέτα, ταῦτα τὰ δόγματα, τούτους τοὺς λόγους, εἰς ταῦτα ἀφόρα τὰ παραδείγματα, εἰ θέλεις ἐλευθερὸς εἶναι, εἰ ἐπιθυμεῖς κατ' ἀξίαν τοῦ πράγματος. 171 καὶ τί θαυμαστόν, εἰ τηλικούτο πρᾶγμα τοσούτων καὶ τηλικούτων ὠνῆ; ὑπὲρ τῆς νομιζομένης ἐλευθερίας ταύτης οἱ μὲν ἀπάγχονται, οἱ δὲ κατακρημνίζουσιν αὐτούς, ἔστι δ' ὅτε καὶ πόλεις ὅλαι ἀπώλοντο· 172 ὑπὲρ τῆς ἀληθ[ε]ϊνῆς καὶ ἀνεπιβουλεύτου καὶ ἀσφαλοῦς ἐλευθερίας ἀπαιτοῦντι τῷ θεῷ ἃ δέδωκεν οὐκ ἔκστήσει; οὐχ, ὡς Πλάτων λέγει, μελετήσεις οὐχὶ ἀποθνήσκειν μόνον, ἀλλὰ καὶ στρεβλοῦσθαι καὶ φεύγειν καὶ δέρεσθαι καὶ ἀνθ' ἄπλως ἀποδιδόναι τὰλλότρια; 173 ἔσει τοίνυν δοῦλος ἐν δούλοις, κἂν μυριάκις ὑπατεύσης, κἂν εἰς τὸ παλάτιον ἀναβῆς, οὐδὲν ἦττον· καὶ αἰσθήσει, ὅτι παράδοξα μὲν ἴσως φασὶν οἱ φιλόσοφοι, καθάπερ καὶ ὁ Κλεάνθης ἔλεγεν, οὐ μὴν παράλογα· 174 ἔργω γὰρ εἴση, ὅτι ἀληθῆ ἐστὶ καὶ τούτων τῶν θαυμαζομένων καὶ σπουδαζομένων ὄφελος οὐδὲν ἐστὶ τοῖς τυχοῦσι. τοῖς δὲ μηδέπω τετευχόσι φαντασία γίνεται, ὅτι παραγενομένων αὐτῶν ἅπαντα παρέσται αὐτοῖς τὰ ἀγαθὰ· εἴθ' ὅταν παραγένηται, τὸ καῦμα ἴσον, ὁ ῥιπτασμός ὁ αὐτός, ἢ ἄση, <ῆ> τῶν οὐ παρόντων ἐπιθυμία. 175 οὐ γὰρ ἐκπληρώσει τῶν ἐπιθυμουμένων ἐλευθερία παρασκευάζεται, ἀλλὰ ἀνασκευῆ τῆς ἐπιθυμίας.

176 καὶ ἴν' <ε>ἰδῆς, ὅτι ἀληθῆ ταῦτά ἐστιν, ὡς ἐκείνων ἔνεκα πεπόνηκας, οὕτως καὶ ἐπὶ ταῦτα μετάθες τὸν πόνον· ἀγρύπνησον ἔνεκα τοῦ δόγμα περιποιήσασθαι ἐλευθεροποιόν, 177 θεράπευσον ἀντὶ γέροντος πλουσίου φιλόσοφον, περὶ θύρας ὄφθητ[α]ι τὰς τούτου· οὐκ ἀσχημονήσεις ὄφθεις, οὐκ ἀπελεύση κενὸς οὐδ' ἀκερδῆς, ἂν ὡς δεῖ προσέλθῃς. εἰ δὲ μὴ, πείρασόν γ'· οὐκ ἔστιν αἰσχροῦ ἢ πείρα.

168 Aber wie hätten wir (dadurch) irgendjemandem genützt? Denn wo wären sie geblieben? Oder wenn wir durch unser Leben nützlich waren, hätten wir den Menschen nicht viel mehr dadurch genützt, dass wir zu der Zeit und auf die Weise, wie es sein musste, starben? 169 Und jetzt, da Sokrates tot ist, ist die Erinnerung an das, was er zu Lebzeiten gesagt oder getan hat, für die Menschen nicht von weniger oder sogar von größerem Nutzen.

*Aufruf zu einer philosophischen Bemühung um Freiheit: 170–177*

170 Mit all diesem, diesen Überzeugungen, diesen Überlegungen beschäftige dich, auf diese Vorbilder<sup>113</sup> blicke, wenn du frei sein willst, wenn du diese Sache so, wie sie es verdient, begehrt. 171 Was Wunder, wenn du eine solche Sache mit so großem Aufwand erkaufen musst? Für die angebliche Freiheit hängen sich die einen auf, stürzen sich die anderen in die Tiefe; es ist auch vorgekommen, dass ganze Städte untergegangen sind. 172 Für die wahre, ungefährdete und sichere Freiheit willst du Gott, wenn er es fordert, nicht bereitwillig das überlassen, was er dir gegeben hat? Du willst dich nicht, wie Platon sagt,<sup>114</sup> darin üben, nicht nur zu sterben, sondern auch gefoltert, verbannt, geschlagen zu werden und einfach alles Fremde dahinzugeben? 173 Du wirst also ein Sklave unter Sklaven sein, auch wenn du tausend Mal Konsul bist, und wenn du im Königspalast<sup>115</sup> auftrittst, genauso. Und du wirst merken, dass die Philosophen, wie auch Kleantes sagte,<sup>116</sup> vielleicht Überraschendes, aber nichts Unvernünftiges sagen. 174 Denn du wirst durch Erfahrung lernen, dass es wahr ist und dass diese Dinge, die bewundert und erstrebt werden, für die, die sie erlangen, nicht von Nutzen sind. Bei denen, die sie nie erlangt haben, entsteht das Trugbild, dass ihnen alle Güter bereit stünden, wenn diese Dinge da wären. Wenn sie dann aber da sind, ist das innere Brennen dasselbe, die Unruhe dieselbe, der Überdruß, die<sup>117</sup> Gier nach dem, was nicht da ist. 175 Denn nicht durch die Erfüllung dessen, was man begehrt, verschafft man sich Freiheit, sondern durch die Beseitigung der Begierde.

176 Und damit du einsiehst, dass das wahr ist, verwende die Mühe, die du wegen jener Dinge aufgewendet hast, jetzt auf diese. Bleibe wach, um dir eine Überzeugung, die frei macht, zu verschaffen, 177 kümmere dich statt um einen reichen Alten<sup>118</sup> um einen Philosophen, zeige dich an seiner Tür. Wenn du dich dort zeigst, ist das kein unpassendes Benehmen; du wirst von dort nicht leer und ohne Gewinn weggehen, wenn du so hingekommen bist, wie es sein soll. Andernfalls versuche es wenigstens. Der Versuch ist keine Schande.<sup>119</sup>

## Anmerkungen

- 1 Typischer Beginn einer Diatribe, verstanden als „in zwanglosem, leichtem Gesprächston gehaltene, abgegrenzte Behandlung eines einzelnen philosophischen, meist ethischen Satzes“ (P. WENDLAND, *Philon und die kynisch-stoische Diatribe* [Berlin 1895] 3). Die Diatribe beginnt traditionell *mediis in rebus*; die eingangs gegebene Definition der Freiheit wird in § 56 im Übergang der Argumentation von der falschen zur wahren Freiheit (vgl. zum Aufbau der Diatribe o. S. 20–23 der Einführung) wiederholt. Zum stoisch geprägten Freiheitsbegriff Epiktets, der das Ideal eines vernunftgesteuerten selbstbestimmten und tugendhaften Lebens umfasst, vgl. WILLMS 2011/12, I 95–100 u. II 970–971 und FORSCHNER, in diesem Band S. 97–100; die Wendung *ὡς βούλεται* („wie er will“) ist dabei nicht als Ausdruck für absolute Beliebigkeit oder als Reflex auf politische Freiheit zu lesen, sondern drückt die Handlungsfreiheit des stoischen Weisen als Folge seiner inneren geistigen Freiheit aus.
- 2 ἀμαρτάνειν (irren, verfehlen) kann sowohl kognitiv als auch moralisch konnotiert sein. Die Allgemeinheit der Aussage und die semantische Offenheit eröffnen Raum für die Diatribe, in der – ganz im Sinne einer auf Erkenntnis angelegten Schrift – zunächst der kognitive Aspekt in den Vordergrund gestellt wird, um den innerfiktiven Interlokutor ebenso wie den externen Rezipienten *ex negativo* durch die Erkenntnis des Irrtums zur Einsicht in die Freiheit zu führen. Der theoretisch und unpersönlich gehaltene thematische Einstieg in eine Diatribe ist typisch für Epiktet; ein Einstieg über die Ich-Perspektive findet sich auch in *Diss.* II 13 (*Über die Angst*).
- 3 In der Liste der das Leben beeinflussenden negativen Affekte werden mit Trauer/Kummer (λύπη) und Furcht (φόβος) zwei der vier Hauptaffekte genannt, die die Stoiker für das Pathos verantwortlich machen; ebenfalls kritisch setzt sich der Diatribensprecher später mit den Affekten der (sexuellen) Lust (ἡδονή, vgl. ἐπαίρεται § 22) und der Begierde (ἐπιθυμία, § 23 und § 174) auseinander; zu Epiktets Umgang mit den stoischen Affekten vgl. GRETENKORD 1981, 85–106 und FORSCHNER, u. S. 109f.
- 4 Der im Griechischen nicht für ein administratives Amt gebrauchte, sondern ursprünglich poetisch-religiös (‚höchster, bester‘) verwendete Begriff ὑπάτος etabliert sich im 1. Jahrhundert v. Chr. als *terminus technicus* für den römischen *vir consularis* (vgl. H. J. MASON, *Greek terms for Roman Institutions* [Toronto 1974] 95–96; 165–171). Der zweifache Konsul bleibt anonym; es könnte sich entweder um eine historische Person gehandelt haben, womit der Diatribensprecher einen für seine Zuhörerschaft erkennbaren Verweis auf eine tatsächliche Begegnung geben und so die Lebensnähe der Diatribe unterstreichen würde, oder der zweifache Konsul ist – wie seine folgenden Redepassagen – fingiert zum Zweck der Illustration einer falschen Einstellung gegenüber der Freiheit. Dabei könnte das politisch hohe Amt nicht nur wegen der damit vermeintlich verbundenen größtmöglichen Freiheiten eines mächtigen Bürgers als Beispiel gewählt sein, sondern auch mit Blick auf die Schüler Epiktets, die – wie Arrian – dieses Amt anstreben könnten und vor falschen Vorstellungen gewarnt werden sollen; vgl. hierzu auch die §§ 144–150. In jedem Fall unterstreicht die Anonymität des Doppelkonsuls die Verallgemeinerungsabsicht der Aussagen.
- 5 Der Diatribensprecher erweitert an dieser Stelle den Dialog mit einem ungenannten Interlokutor um einen fiktiven Dialog zwischen einem in der zweiten Person angesprochenen Schüler und dem zweimaligen Konsul. Die Fragen des Schülers sind da-

- her von den Dialogpartien mit den Einwüfen des ungenannten Interlokutors der Diatribe zu unterscheiden, die hier im Text durch Spiegelstriche markiert sind.
- 6 Zunächst als *cognomen* der Julier gebraucht, wird der Begriff *Καίσαρ* seit Claudius zu einem festen Bestandteil des Kaisernamens (J. STROTHMANN, „Kaiser“, *DNP* 6 [Stuttgart / Weimar 1999] 140). Welcher Kaiser hier (sowie in § 12) gemeint ist, lässt sich aufgrund der unsicheren Datierung der Diatribe nicht mehr feststellen, es handelt sich entweder um Domitian (81–96), Nerva (96–98), Trajan (98–117) oder Hadrian (117–138); für Trajan oder Hadrian spräche sowohl die Annahme einer zumindest grob chronologischen Werküberlieferung durch Arrian, nach der die Diatriben des 4. Buches eher ‚spät‘ gehalten wurden (vgl. WEHNER 2000, 45–49), als auch eine mögliche Kritik an Domitian in § 17 (s. *ad loc.*). Geht man weiter davon aus, dass Arrian (geb. ca. 85–90 n. Chr.) die Diatriben als Schüler Epiktets gehört hat, so ist die Regierungszeit des Trajan als wahrscheinlich anzunehmen, vgl. auch LONG 2002, 38, der die Diatriben mit Blick auf Arrians möglichen Aufenthalt in Nikopolis zwischen 105 und 113 datiert. Die problematische Freundschaft zum Kaiser wird ausführlich in §§ 45–50 diskutiert.
  - 7 Mit der entrüsteten Entgegnung inszeniert Epiktet die Haltung seines Gegenübers (und möglicherweise eines Teils seiner Rezipienten), die versuchen, Freiheit an gesellschaftliche bzw. rechtliche Kriterien rückzubinden, und lenkt die Perspektive von der (falschen) äußerlichen auf die wahre innere Freiheit.
  - 8 Hier schaltet sich Epiktet in die Rede des Schülers ein und übernimmt dessen Part als Belehrender und spielt die Rolle von Fragendem und Antwortendem zugleich (vgl. HARTMANN 1905, 260). Damit wird der Konsul zu einem Interlokutor zweiten Grades, der einen vermeintlich wahren Freien repräsentiert, dessen falsche Einstellung exemplarisch verhandelt wird. Der fiktive Dialog mit dem Konsul endet in § 23 und stellt den ersten Schritt in der Auseinandersetzung mit der inneren Unfreiheit eines rechtlich freien Menschen dar, der zunächst mit Tieren (§§ 24–32), dann mit Sklaven (§§ 33–40) verglichen wird.
  - 9 Das verwendete Wort *γενναῖοι* kann im ethischen (‚von edler Gesinnung‘) und im sozialen Sinn (‚von edler Abstammung‘) verwendet werden. [Anm. von SCHMELLER]
  - 10 Dieselbe Junktur (*πάντων κύριος*) findet sich bei Clemens Romanus in den *Homilien* X 14,1. Mit dem folgenden Attribut *δεσπότην* (§ 13) ist keine negative Wertung des Kaisers verbunden; der Begriff wird von Epiktet später nochmals in der rechtsprachlichen Bedeutung des Sklavenbesitzers verwendet, vgl. § 116 und WILLMS 2011/12, II 619–620.
  - 11 Epiktet lehrte in Nikopolis. Die von Oktavian nach dem Sieg bei Actium gegründete Stadt wurde um 100 n. Chr. Provinzhauptstadt von Epirus; Epiktet ist wohl kurz nach der Vertreibung der Philosophen aus Rom durch Domitian (89 n. Chr.) mit seiner Philosophenschule dorthin gezogen, vgl. Gellius, *Noctes Atticae* XV 11,3–5. Zur Diskussion um die Verbindung des Ausrufes mit den ursprünglich von Augustus gestifteten Freiheitsprivilegien der Münzprägung und Steuervorteile bzw. mit deren Wiederherstellung durch Trajan vgl. WILLMS 2011/12, I 144–145.
  - 12 *παιδικάριον* ist Diminutiv von *παιδίσκη* = junges Mädchen. Das Wort gehört zur Komödiensprache Menanders und kommt u.a. im *Misumenos* (frg. 2,1 bei F.H. SANDBACH, *Menandri reliquiae selectae* [Oxford 1972] *Misumeni fragmenta* = frg. 3,1 KÖRTE) vor, einem Stück, auf das der Diatribensprecher in § 20 auch intertextuell direkt verweist.
  - 13 *δουλάριον* ist ein selten verwendetes Wort (nur 24x belegt), das im Unterschied zu *δοῦλος* von Epiktet nur im wörtlichen Sinne und nicht metaphorisch gebraucht wird, vgl. auch § 67. Wie *παιδίσκη* scheint das Wort seinen Ursprung in der Komödie zu haben (erster Beleg bei Aristophanes, *Thesmophoriazusen* 537), wobei ursprünglich wohl nur weibliche Sklaven bezeichnet wurden (vgl. Lukian, *Lexiphanes* 25). An dieser Stelle scheint der Bezug auf einen männlichen Sklaven angezeigt, da in § 17 die in § 15 erwähnten Möglichkeiten der Liebe zu Mädchen und Sklaven durch Beispiele von

- Liebeshandlungen konkretisiert werden, so dass παιδισκάριον durch τῆς ἐρωμένης und δοῦλος durch δουλάριον aufgegriffen wird.
- 14 Form der Ehrerbietung, die an die Proskynese vor dem persischen Großkönig erinnert, die etwa Xenophon in der *Kyropädie* VII 5,32 beschreibt (Κύρου κατεφίλου καὶ χειράς καὶ πόδας). War dieser Gestus im Kontext der Komödie und bei Liebeswerbungen akzeptiert, wurde er im politischen Kontext in Griechenland als Hybris wegen der Vergöttlichung eines Menschen empfunden, worauf Epiktet deutlich verweist (vgl. auch § 60: διὰ τοῦτο καὶ ὡς θεοῦς αὐτοὺς προσκυνοῦμεν). Die versuchte Übernahme dieser persischen Herrschaftsbezeugung im griechischen Kulturraum durch Alexander wird u.a. von Lukian in den *Totengesprächen* satirischer Kritik unterzogen (vgl. *Dial. Mort.* 14). Der Gegensatz zwischen griechischem und persischem ‚Denken‘ in der Diatribe wird wenig später (§§ 30–32) in der Episode von Diogenes und dem Großkönig konkretisiert. Möglicherweise liegt hier ein indirekter Datierungshinweis mit einem *terminus post quem* vor, da es unter Domitian eine solche Ehrerbietung gegeben haben soll (Plinius, *Paneg.* 24), die unter Trajan zurückgenommen wurde (vgl. HARTMANN 1905, 264).
- 15 Figur aus Menanders verlorener Komödie *Misumenos* mit dem sprechenden Namen ‚Der Verwegene‘. Die erhaltenen Fragmente zeigen Thrasonides im Dialog mit seinem Sklaven Getas über seine verzweifelte Liebessituation. Für einen gebildeten Leser der Diatribe reichte die Nennung des Protagonisten aus, um den Verweis auf Menander zu erkennen. Die Reflexion über die unglückliche und versklavende Liebe ist ein typisches Motiv der Neuen Komödie, die häufige Präsenz Menanders in der griechischen Literatur ist stark der Sentenzhaftigkeit seiner Stücke geschuldet.
- 16 Die Konjekturen οὐδὲν εἰς CORAES (dem folgend SCHENKL, OLDFATHER, SOUILHÉ) : οὐδεὶς S sowie <οὐ>πῶποτε MEINEKE (dem folgend SCHENKL, OLDFATHER, SOUILHÉ) : πῶποτε S gehen auf metrische Überlegungen bei der Wiedergabe des Menanderverses zurück (vgl. frg. 2. SANDBACH [s. oben Anm.12]). Zitate aus bekannten literarischen Werken haben in den Diatriben unterschiedliche Funktionen. Sie können dem Redeschmuck dienen, die Gelehrsamkeit des Sprechers demonstrieren oder für eine affirmative oder negative Diskussion des verhandelten Themas eingesetzt werden (vgl. WEHNER 2000, 219–249). An dieser Stelle wird die Haltung des Thrasonides als Negativbeispiel aufgerufen, vgl. das ironisch gebrauchte τάλας im unmittelbaren Anschluss (§ 21) und WILLMS 2011/12, I 162.
- 17 Syntaktisch verderbte Stelle, deren inhaltliche Aussage jedoch gut erkennbar ist. Hier wird der Freiheitsbegriff erneut *ex negativo* definiert und situativ auf die zitierte Menanderstelle bezogen. Text und Übersetzung folgen SCHENKLS Rekonstruktionsvorschlag: τότε πῶς μὴδ' ἐπιθυμῆν ἢ φοβεῖσθαι <ἀπομαθῶν> οὗτος ἐλευθερίαν <ἀν> εἶχε; Dagegen erzeugt die Konjektur von URRÍES Y AZARAS (μὴδ' ἐπιθυμῆν ἢ φοβεῖσθαι τοῦτ' ἐλευθερία – „weder zu begehren noch zu etwas zu fürchten – das ist Freiheit“) eine zu starke Alternative zu der die Diatribe leitenden Freiheitsdefinition (§ 1 und § 56); vgl. zur Diskussion WILLMS 2011/12, I 166–168.
- 18 Das Wort αὐτόνομος wird von Epiktet nur hier und in § 56 verwendet; Autonomie wird seit dem 5. Jh. v. Chr. oft im Zusammenhang mit dem Freiheitsbegriff als Ausdruck der Selbstverwaltung und politischen Eigenständigkeit einer Polis verwendet (vgl. GRETENKORD 1981, 8). Die Verbindung von Autonomie und ‚natürlicher‘ Freiheit (τῆς φυσικῆς ἐλευθερίας) steht bei Epiktet im Zusammenhang mit der Oikeiosislehre der stoischen Ethik, wonach die Natur als normative Kraft verstanden wird, die den von Natur aus freien Wesenheiten zugrunde liegt und mit Hilfe der Vernunft erfahrbar wird (vgl. hierzu T. ENGBERG-PEDERSEN, *The Stoic Theory of Oikeiosis. Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy* [Aarhus 1990]). Zu Epiktets Verbindung von Freiheit und stoischer Oikeiosislehre vgl. WILLMS 2011/12, I 266–270 u. 291–292 und FORSCHNER, u. S. 103f.

- 19 Bekannte historische und mythologische Exempla gehören zum Diatribenstil, illustrieren den vom Sprecher und seinen Rezipienten geteilten Wissensfundus und gehören zum rhetorischen Beglaubigungsapparat. Der Sprecher hat hier möglicherweise auf eine umfangreichere, heute nicht mehr vollständig erhaltene Briefsammlung des Diogenes zurückgegriffen. Der Kyniker Diogenes aus Sinope (4. Jh. v. Chr.) ist Inbegriff der individuellen Freiheit (vgl. auch § 152) und wird in §§ 114–116 ausführlich als Vorbild (παράδειγμα) aufgerufen. Zu Epiktets Einstellung zu den Kynikern vgl. die Diatribe 3.22 und BILLERBECK 1978, 1–9.
- 20 Diogenes könnte diese Äußerung dem Perserkönig Artaxerxes Ochos gegenüber gemacht haben, der 355 v. Chr. mit Krieg gegen Athen gedroht haben soll (vgl. Diodor XVI 22,2 u. 34,1).
- 21 Die Erhebung von Freilassungssteuern war Teil der *manumissio* nach römischem Gesetz und Beginn des freien und mit Steuerpflicht verbundenen Lebens. Zu inschriftlich bezeugten Freilassungsgebühren vgl. H. RÄDLE, *Untersuchung zum griechischen Freilassungswesen* (Bonn 1969) 158–167; zur Höhe der Gebühren siehe K. R. BRADLEY, *Slaves and Masters in the Roman Empire* (Brüssel 1984) 104–108; vgl. auch EBEL, u. S. 93. Eine Freilassungszereemonie von Sklaven wird in *Diss. II* 1,25–28 geschildert.
- 22 Eine aus der klassischen Rhetorik bekannte Bezeichnung für Prostitution, vgl. Demosthenes, 59,20: ... οὔτε χρήμασιν οὔτε σώμασιν οὔτ' ἄλλω οὐδενὶ τῶν ἀπάντων συναλλάμβανον ὑμῖν. Zum sozialgeschichtlichen Hintergrund siehe WILLMS 2011/12, I 198–203.
- 23 Vgl. dazu u. im Beitrag von EBEL S. 84–88.
- 24 Das Tragen eines goldenen Ringes zum Zeichen der Zugehörigkeit zum Stand der *equites* war ein wichtiges Statussymbol in Rom (vgl. Plinius, *NH* XXXIII 8–36).
- 25 Hier könnte, wie OLDFATHER <sup>6</sup>1979 / <sup>5</sup>1978 vermutet (I 302), ein direkter Bezug auf das Munizipalgesetz Caesars vorliegen (*CLL* I<sup>2</sup>, 593 = Dessau, *Inscr. Lat.* 6085, § 89), wonach ein Kandidat für das Senatorenamt in drei Kavallerie- bzw. sechs Infanteriekompanien gedient haben muss; zu den *tres militiae equestres* vgl. MOMMSEN, *Römisches Staatsrecht*, III (Leipzig 1887), 543, n. 2–4; 549, n. 1.
- 26 Die Bedeutungen von ὁ κολοφῶν umfassen ‚Spitze; Gipfel, entscheidender Moment‘; eine volksetymologische Erklärung für letzteres gibt Strabo (XIV 1,28), wo der Kavallerie des antiken Kolophon eine Schlüsselfunktion in Entscheidungsschlachten zugeschrieben wird. Epiktet verwendet das Wort an dieser Stelle ähnlich wie in II 14,19 als Redewendung im Sinne von „ans Ziel kommen, das Höchste erreichen“, vgl. WILLMS 2011/12, I 217–218.
- 27 Wohl ein auf Xenophon, *Memorabilien* IV 6,1 (Σωκράτης γὰρ τοὺς μὲν εἰδότας τί ἕκαστον εἶη τῶν ὄντων ἐνόμιζε καὶ τοῖς ἄλλοις ἂν ἐξηγεῖσθαι δύνασθαι) zurückgehender Ausspruch, der von Epiktet aus der erkenntnistheoretisch-philosophischen Sprachkritik herausgelöst und – vielleicht unter Einfluss des Kynismus (vgl. WILLMS 2011/12, I 222) – in der ethischen Diskussion neu kontextualisiert wird. Die große Bedeutung des richtigen Sprachgebrauchs wird durch das folgende αἴτιον (§ 42) betont, was den ‚Urgrund‘ allen Übels bezeichnet und eine Kausalität zwischen falscher Verwendung der Vorbegriffe und falschen Handlungen postuliert.
- 28 Vgl. dazu u. im Beitrag von FORSCHNER S. 111.
- 29 Das überlieferte ταῖς ist gegen WOLFS Konjektur τοῖς (dem folgend SCHENKL, OLDFATHER, SOUILHÉ, WILLMS) zu halten und bezieht sich zurück auf das vorangehende ταῖς ἐπὶ μέρους οὐσίας.
- 30 Rückgriff auf § 8 (vgl. Anm. 6), mit dem Epiktet vor falschen Vorstellungen beim Streben nach gesellschaftlichem Aufstieg warnt und dabei geschickt die direkte Kritik etwa an der Willkür des Kaisers vermeidet.
- 31 Das überlieferte ψυχῇ ist der beliebten Konjektur τύχη (‚Lage, Stand, Los‘) SCHWEIGHÄUSERS (dem folgend SCHENKL, OLDFATHER, SOUILHÉ, WILLMS) vorzuziehen, da der Kontext nahelegt, dass es beiden Gesprächspartnern (besonders dem bereits resigniert



- scheinenden Kaiserfreund) mehr um die bedauerliche innere Verfassung als um die scheinbar günstige äußere Lage bzw. den sozialen Stand geht.
- 32 ἄλλος S: ἄλλος ἐπὶ ἄλλω erg. von REISKE (dem folgend OLDFATHER); der überlieferte Text ist unverdächtig, zumal das Aufrufen verschiedener Sprechakte durch die Wiederholung des folgenden ἤδη ausgedrückt wird.
- 33 ἀναληθής („unaufrichtig, wahrheitsfern“): später, erst seit Polybios bezeugter, selten verwendeter Begriff (im TLG nur 19x belegt), der vor allem bei Historiographen vorkommt und von Epiktet nur an dieser Stelle gebraucht wird; die Konjekturen ἀνάληγτος susp. Upt. cod.; ἀναλήγης Cor.; ἀναλυθείς ed. Salmant.; ἀναλήγης OLDFATHER sind unnötig.
- 34 Höhepunkt der Kritik am Konsul und an den möglichen gesellschaftlichen und politischen Ambitionen von Epiktets Hörern: Je näher man am Kaiser ist und je höher der soziale Aufstieg gelingt, umso unfreier ist der Mensch.
- 35 Diese Wendung ist zuerst bei Jer (29,13) 36,13 LXX belegt und findet sich prominent in der Bergpredigt (Mt 7,7: ζητεῖτε καὶ εὕρησεται), wobei ein direkter Bezug zwischen Epiktet und christlichen Texten nicht sicher festgestellt werden kann, da es auch in nicht-christlichen Texten seit Platon (*Gorgias* 503d4) ähnliche Junkturen gibt, vgl. hierzu WILLMS 2011/12, I 263–265.
- 36 Seit klassischer Zeit ist μέγας βασιλεύς ein *terminus technicus* für den persischen Großkönig, der bereits im Zusammenhang mit Diogenes in § 30 erwähnt wurde und hier als Inbegriff für die höchste (historisch) denkbare soziale Stufe aufgerufen wird.
- 37 Vgl. zum Begriff αὐτόνομος § 27 und Anm. 18.
- 38 Hier greift Epiktet die eingangs (§ 1) gegebene Definition der Freiheit wieder auf, womit die Erwartung verbunden ist, dass in einem zweiten Argumentationsschritt die bislang dominierende negative Definition von Freiheit durch eine positive abgelöst wird (vgl. oben S. 21f.).
- 39 Die im Text genannten zwölf ῥάβδοι („Stäbe“, *fasces*) waren die Insignien der Amtsgewalt der Liktores = Magistratsdiener. Schon in der römischen Republik standen dem Konsul zwölf und dem Praetor sechs Liktores zur Verfügung, die freie oder freigelassene Bürger sein mussten (vgl. CH. GIZEWSKI, „Lictor“, *DNP* 7 [Stuttgart / Weimar 1999] 180/81).
- 40 περιπόρφυρος (sc. τήβεννος, Toga) ist eine Bezeichnung für die *toga praetexta*, das offizielle Staatsgewand eines römischen Bürgers in der Öffentlichkeit. In *Diss.* I 2,18 wird der Aspekt des Statussymbols einer mit rotem Purpurstreifen versehenen *toga praetexta* diskutiert, die den Senatoren bzw. dem ‚Ritterstand‘ vorbehalten war.
- 41 Das Fest der Saturnalien wurde zu Ehren Saturns im Dezember gefeiert; neben den kultischen Feierlichkeiten gewann das Fest vor allem durch die temporäre Aussetzung der gesellschaftlichen und sozialen Ordnungen an Bedeutung. Es galt als Fest der Sklaven, die an diesen Tagen besondere Freiheiten genossen. Zur literarischen Bedeutung vgl. DÖPP 1993, 145–177. Zur möglichen Anspielung Epiktets auf die Aussetzung körperlicher Strafe siehe EBEL, u. S. 92f.
- 42 Die Frage erweitert den konkret lebensweltlichen Vergleich der Saturnalien auf die allgemeine Beobachtung, dass hinter allen Erwartungen, Begierden und Dingen Mächte oder ‚Herren‘ stehen, die den scheinbar freien und aktiven Umgang zu einem in Wirklichkeit beherrschten machen.
- 43 Typische Form der Verallgemeinerung: Der Sprecher distanziert sich nicht von der Menge, sondern schließt sich rhetorisch mit ein und schafft damit künstliche Nähe statt tatsächlicher Distanz (vgl. E. G. SCHMIDT, „Diatriben und Satire“, *Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock* 15 (1966) [507–519] 511–514).
- 44 Der für die stoische Ethik wichtige soziale Nutzaspekt des menschlichen Handelns wird in Epiktets Diatriben häufig thematisiert (vgl. WILLMS 2011/12, II 950–952), wobei auffällt, dass der Diatribensprecher eine genauere Definition des Nutzens rhetorisch

- geschickt an das Ende der Diatribe mit dem Resumee über die Freiheit verschiebt (vgl. §§ 167–174), um die enge Verbindung beider Konzepte zu betonen.
- 45 Das Kitharaspield ist ein beliebtes Beispiel bei Epiktet (vgl. II 13) und in stoischen Texten, mit dem an das Ideal eines weisen Mannes erinnert wird (vgl. WILLMS 2011/12, I 320). Die Erwähnung des Kitharaspield zusammen mit der Schreibkunst ruft die aus Platons *Protagoras* (325e–326e) bekannte Diskussion um die richtige Erziehung bzw. die Lehrbarkeit von Tugend in Erinnerung, wobei der Diatribensprecher im Unterschied zu Protagoras nicht die ethisch-moralischen Aspekte, sondern den Wert des Wissens (*ἐπιστήμη*) betont, das letztlich für das richtige Leben und das Erlangen von Freiheit entscheidend ist. Dabei scheint wichtig, dass die Vergleiche mit Schreibkunst und Kitharaspield die Erlernbarkeit dieser Künste betonen, sodass auch das Leben als Wissen lehr- und lernbar ist (vgl. § 63 ἡ ἐπιστήμη τοῦ βίου). Entsprechendes gilt für die Freiheit, die durch Exempla und die Argumente der Diatribe gelehrt werden kann. Hier könnte eine poetologische Aussage im Sinne einer Selbstreflexion über das Schreiben der Diatribe vorliegen (vgl. zur Verschriftlichung der Diatriben durch Arrian o. Punkt 1.4 der Einführung [S. 10–17]), wobei der Diatribensprecher die Gelegenheit zur Selbstbestätigung seiner Kunst durch das exemplum des mündlichen Vortrags (= der Diatribe) als Beispiel für rhetorisches Wissen auslöst.
- 46 Die Ergänzung von ἐπί (om. S, add. Sb) ist grammatisch nötig, vgl. dieselbe Wendung in § 42 und § 43.
- 47 Auf Aristoteles zurückgehende, im Zusammenhang mit der Willensfreiheit des Menschen gebrauchte Junktur; zur Diskussion um die Bedeutung von ἐφ' ἡμῖν in der stoischen Orthodoxie vgl. ausführlich WILLMS 2011/12, I 328–337.
- 48 Die Empfehlung der Loslösung vom Körper und Aspekten der Körperlichkeit als wichtige Voraussetzung für die Einsicht in die Freiheit zieht sich leitmotivisch durch die Diatribe, vgl. die Anspielung auf körperliche Liebe (§ 22), die Todesverachtung des Diogenes (§ 30), die Prostitution des Sklaven (§ 35), Schlaf und Essen (§§ 47–48) bis hin zum Wegwerfen des Körpers in §§ 111–112: τὸ σῶμα, τὰ μέρη τοῦ σώματος ... ἀπόρρητον.
- 49 Vgl. § 17 mit Anm. 13. Das Wechselspiel von neutral gebrauchten Begriffen (*ἀγρόν, ἱμάτια, ἵππους*) und Diminutiva (*δουλάκια, οἰκίδιον*) unterstreicht rhetorisch die Intention der Stelle: Der Sprecher listet den durchschnittlichen Besitz seiner Adressaten – bei denen es sich um römische Bürger der Oberschicht zu handeln scheint (vgl. ἱμάτιον als Hinweis auf die Kleidung des freien römischen Bürgers) und die Anrede an die Reichen *ὑμεῖς οἱ πλούσιοι* in § 144) – auf, um sie direkt anzusprechen und für das Argument zu sensibilisieren, verknüpft die Beschreibung jedoch zugleich mit der Abwertung eben dieser Besitztümer durch den Gebrauch von Diminutiva. Mit Sklaven und Pferden wird analeptisch auf die beiden vorangegangenen ausführlich erörterten Exempel der Tiere (§§ 24–32) und Sklaven (§§ 33–40) verwiesen.
- 50 Die Aufzählung endet klimaktisch im zwischenmenschlichen und daher für die stoische Ethik besonders wichtigen Bereich. Die Einsicht in die Vergänglichkeit der den Menschen emotional am nächsten stehenden Personen, verbunden mit der Unmöglichkeit, deren Geschicke zu beeinflussen, bereitet die Aufforderung zur sukzessiven inneren Loslösung von ihnen vor, um die wahre Freiheit zu erreichen. Dass dies eine besondere Schwierigkeit darstellt, wird in der Diatribe dadurch reflektiert, dass der Interlokutor sich lange nicht überzeugt zeigt (vgl. § 107) und vom Diatribensprecher noch zwei weitere Exempla (Diogenes § 153 und Sokrates § 159) zur Überzeugung herangezogen werden müssen.
- 51 Zu Beginn des neuen Argumentationsschrittes (§§ 68–75), der den Fokus von den externen, vom Menschen selbst nicht kontrollierten und beeinflussbaren Dingen auf seinen inneren Bewusstseinszustand lenkt, wird die Frage nach der möglichen Zustimmung zu einer Lüge schnell und einmütig verneint. Da die Lüge argumentativ

- in der Diatribe nicht weiter thematisiert wird, liegt es nahe, sie als Teil der Selbstvergewisserung des Sprechers zu verstehen, der seinem Rezipientenpublikum anhand der Zustimmung (*συγκαταθέσθαι*, § 69) des Interlokutors zu den folgenden Argumenten deren Wahrheitsanspruch besonders deutlich vor Augen stellt. Für eine Selbstreflexion des diatribischen Dialogs spricht auch die unmittelbar anschließende Verwendung von *τόπος* als argumentationslogischem Begriff, vgl. WILLMS 2011/12, I 358.
- 52 Zur Todesverachtung bei Epiktet, die in der stoischen Lehre eine wichtige Voraussetzung für die Erlangung der inneren Freiheit ist (vgl. Seneca, *ep.* 61,2 und Marc Aurel 12,34), und speziell zum Problem des Freitods siehe BONHÖFFER 1894, 29–39 und FORSCHNER, u. S. 115f. In der Diatribe wird die Todesverachtung leitmotivisch immer wieder angesprochen, vgl. § 30, § 133 und § 172.
- 53 *περιπατήσαι* hat eine doppelte Konnotation. Zum einen wird es im Sinne von ‚umhergehen‘ verwendet und verweist auf die Bewegungsfreiheit der Bürger in der Gesellschaft (vgl. § 149). Zum anderen wird der Begriff oft zur Bezeichnung von philosophischer Tätigkeit benutzt, wie sie aus dem aristotelischen Peripatos, der Stoa Poikile und von dem öffentlich herumspazierenden und fragenden Sokrates bekannt ist, der am Schluss der Diatribe auch als Exempel aufgerufen wird (§ 159). Vor diesem Hintergrund könnte der Diatribensprecher indirekt auf mögliche Restriktionen gegen philosophische Meinungsäußerungen verweisen, vgl. auch § 14 mit Anm. 11.
- 54 Rückverweis auf § 66.
- 55 Der „Gebrauch der Vorstellungen“ verweist zugleich auf den Inhalt und den Gebrauch der Seele als Sitz der *φαντασία*. Als *ζῶον χρηστικὸν φαντασίας λογικῶς* (III 1,25) ist der Mensch vom Tier unterschieden und in eigentümlicher Weise autark. Der richtige Gebrauch der (richtigen) Vorstellungen ist dabei das Ziel stoischer Ethik, wie er auch eine Voraussetzung für Epiktets Freiheitsbegriff wird, der auf der Möglichkeit zur Selbstbestimmung basiert, die aus den *φαντασία* gewonnen wird; vgl. zur Stelle ausführlich WILLMS 2011/12, I 374–387 und zum Begriffsfeld *φαντασία* bei Epiktet BONHÖFFER 1894, 267f.
- 56 Der Diatribensprecher greift mit seiner Frage auf die Feststellung aus § 66 zurück, dass der Mensch letztlich keine Macht über seinen Körper hat. Die ausführliche Betrachtung des Körpers (§§ 76–80) könnte der allgemeinen Wertschätzung von Gesundheit auf der Rezipientenseite sowie der Popularität dieses Themas im 2. Jh. n. Chr. im Kult (Asklepios) und in Schriften der Bildungselite (vgl. Aelius Aristides’ *Hieroi Logoi* und Galen) geschuldet sein, gegen die sich der Stoiker wendet, der Gesundheit und Krankheit zu den *ἀδιάφορα* zählt.
- 57 Der überlieferte Text *ἄν S : ἄν τι Sb VBFJ* ist syntaktisch schwer verständlich, die Konjekturen von ELTER *ὁ τι ἄν* ermöglicht eine parallele asyndetische Reihung von zwei Nebensätzen, die die falschen Vorstellungen des Interlokutors deutlich machen.
- 58 Der Vergleich des Körpers mit dem Esel ist singulär, wobei die sprachliche Gestaltung der Passage mit vielen sonst bei Epiktet nicht oder selten gebrauchten Wörtern (vgl. WILLMS 2011/12, I 403–406 zu *ὄναριον, ἐπισεοαγμένον, ἀγγαρεία, γόγγυζε, χαλινάρια, ὑποδημάτια, εὐκολώτερον*) die Gewähltheit des Beispiels unterstreicht. Die argumentative Verwandlung des Menschen bzw. seines Körpers in einen Esel lässt an den im 2. Jh. n. Chr. beliebten und bei Lukian und Apuleius überlieferten Eselsroman denken, aus dessen Tradition der Vergleich stammen könnte. In Apuleius’ *Metamorphosen* (IX 39–41) findet sich eine ähnliche Szene wie die in § 79 angedachte Beschlagnahme des Esels durch einen Soldaten (vgl. hierzu W. FITZGERALD, *Slavery and the Roman Literary Imagination* [Cambridge 2000] 91). Vgl. auch VOLLENWEIDER, u. S. 132.
- 59 Zum Eigenen und Fremden vgl. FORSCHNER, u. S. 102–106.
- 60 Nach dem floskelhaft gebrauchten *τοὺς θεοὺς* („bei den Göttern“, § 47) und dem beiläufigen Hinweis auf zeitgenössische Götterverehrung in § 60 wird hier zum ersten

- Mal in der Diatribe von einer existierenden göttlichen Instanz im Singular gesprochen. Zugrunde liegt das stoische Gottesbild der Übereinstimmung von Natur (φύσις) und Gott (θεός), Ursache (λόγος) und Verstand (νοῦς), das sich mit WILAMOWITZ wie folgt definieren lässt: „Dieser Geist, dieses feurige πνεῦμα ist zugleich λόγος und νοῦς und φύσις, als Urheber, Erhalter und Zerstörer alles Lebens ist es Gott.“ (U.v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Der Glaube der Hellenen*, 2. Bd., [Berlin 1932] 293). Speziell zur Theologie Epiktets vgl. GRETENKORD 1981, 192–237 und VOLLENWEIDER, u. S. 119–162.
- 61 Ironisch-polemische Frage, mit der die fehlende Selbstreflexion der Adressaten bzw. die falsche Erwartungshaltung bei der Beschäftigung mit Philosophie kritisiert wird. Der Diatribensprecher spezifiziert die Philosophen nicht weiter, da es ihm an dieser Stelle nicht um eine spezifische (stoische) Lehre zu gehen scheint, sondern um die richtige Einstellung der Rezipienten der Philosophie gegenüber, wie sie in anderen Diatriben explizit thematisiert wird, vgl. *Diss.* III 23,30; IV 7,32. Zur Fortsetzung der Ironie vgl. §§ 132–143, wo der Diatribensprecher mit seinen Adressaten einen Rollentausch vornimmt und diese als Philosophen scheitern lässt.
- 62 Die „Burg“ (Akropolis), eigentlich Oberstadt und Ort zentraler kultischer (vgl. Athen) und politischer Gebäude, wird hier sowohl konkret als Aufenthalts- und Repräsentationsort eines Tyrannen als auch übertragen als Ort der inneren Beherrschung durch ‚tyrannische‘ Leidenschaften, Begierden oder äußerliche Affektionen wie Krankheiten gesehen, die es zu überwinden gilt. Der wachsenden Allegorisierung der Burg könnte ein auf den Lyriker Alkaios (frg. 112,10 LP) zurückgehendes Sprichwort zugrunde liegen (vgl. OLDFATHER *ad loc.*). Bei Platon erscheint die Akropolis als Seelenburg (*Politeia* 560b7f.); eine ähnliche metaphorische Verbindung mit menschlichen Glücksvorstellungen wie an dieser Stelle findet sich bei dem hellenistischen Epigrammatiker Poseidippos in einem Bittgedicht an Asklepios um Reichtum und Gesundheit (*AB* 101): ταῦτα γὰρ εἶναι / ἢ θεῶν ὑψηλῇ φαίνεται ἀκρόπολις („diese scheinen eine hohe Akropolis für die Gebräuche zu sein“). Vgl. VOLLENWEIDER, u. S. 133 mit Anm. 49.
- 63 In der Rhetorik beliebte asyndetische Reihung, wobei der Diatribensprecher wie in § 67 klimaktisch die Freunde am Schluss nennt. Wie dort handelt es sich bei der Liste ausschließlich um äußere Scheingüter, deren Überwindung ein beständiges Üben im Sinne des Sich-Trennens voraussetzt, vgl. § 111. Im Sinne der dort angedeuteten Pragmatik lässt sich die Reihung von hinten nach vorn lesen: Die Loslösung von den Freunden ist ein möglicher Anfang, wogegen die Loslösung vom eigenen Körper und seinen Teilen sicher die schwierigste (und letzte) Übung darstellt.
- 64 Vgl. § 82 mit Anm. 60 und VOLLENWEIDER, u. S. 133f. mit Anm. 51.
- 65 Zeus ist wie θεός Ausdruck der stoischen Gottesvorstellung und darf nicht als Ausdruck einer spezifischen Verehrung des Gottes Zeus gedeutet werden. Vielmehr bedienen sich die Stoiker der traditionellen Zeusfigur als höchstem Gott rhetorisch als Ausdruck höchster göttlicher Macht; vgl. zu dieser Verwendung G. REYDAMS-SCHILS, „Le sage face à Zeus. Logique, éthique et physique dans le stoïcisme impérial“, *RhM* 110 (2005) 579–596 und den Beginn des Zeushymnos des stoischen Philosophen Kleantes (ca. 330–230 v. Chr.): κύδιστ’ ἀθανάτων, πολύωνυμε, πάγκρατες αἰεὶ, / Ζεῦ, φύσεως ἀρχηγέ, νόμου μέτα πάντα κυβερόνων, / χαιρέ. Vgl. aber VOLLENWEIDER, u. S. 151f.
- 66 Hier und im folgenden Satz ist im Griechischen dasselbe Wort verwendet, das in § 89 mit „anheim stellen“ übersetzt wurde. Diese Übersetzung ist hier nicht möglich, weil das Bild der Reisegemeinschaft nachwirkt. [Anm. von SCHMELLER]
- 67 Der sicherste Reisebegleiter durch das Leben ist Gott, womit der konkrete Vergleich mit einer Reisegesellschaft am Schluss in die beliebte stoische Metapher vom philosophischen Weg zur Gotteserkenntnis (vgl. Seneca, *De vita beata* 20,5) und damit letztlich zur Freiheit überführt wird, vgl. hierzu § 131: „Dieser Weg führt zur Freiheit“ – αὐτή

- <ή> ὁδὸς ἐπὶ ἑλευθερίαν ἄγει. Weiteres bei FORSCHNER (in diesem Band S. 112–114) und VOLLENWEIDER (S. 136f.).
- 68 Die Gabe der Willensfreiheit durch Gott ist zentral für den Freiheitsbegriff der Stoa (zur *prohairesis* vgl. FORSCHNER, in diesem Band S. 106–109), der sich aus der Teilhabe des menschlichen Geistes am göttlichen Pneuma ergibt, und zeigt große Nähe zu frühchristlichen Vorstellungen (vgl. VOLLENWEIDER 1989, 35–37 und unten S. 129–131).
- 69 Die Lehm-Körper-Vorstellung (vgl. VOLLENWEIDER, u. S. 143 Anm. 86) geht wohl auf die hesiodeische *Theogonie* und das im Zusammenhang mit dem Prometheusmythos verwendete Bild der Erschaffung der Pandora aus Erde zurück. Zur christlichen Tradition der Erderschaffung des Menschen vgl. Hiob 10,9; 33,6 LXX; Euseb, *Comm. in Isaiam* I 96,73; Didymus Caecus, *Comm. in Job* 110,29. Bei aller Kritik an der Körperlichkeit scheint πηλός weder an dieser Stelle noch in § 78 vom Diatribensprecher abwertend gebraucht zu sein, sondern dient als Verweis auf die traditionelle Vorstellung der Erschaffung des Menschen aus Erde bzw. Lehm (vgl. dagegen WILLMS 2011/12, I 400, der πηλός mit „Schlamm“ übersetzt).
- 70 Das hybrishafte Verhalten des ‚Kampfes gegen Gott‘ wird als Zuspitzung der Argumentation rhetorisch geschickt nach der Erwähnung der höchsten Gabe durch Gott, der Willensfreiheit § 100, erwähnt, um die Absurdität deutlich hervortreten zu lassen. Letztlich bedeutet ein Kampf gegen Gott auch den Kampf gegen sich selbst bzw. den göttlichen Teil des Menschen. Eine ähnliche Abwertung der Theomachie findet sich in *Diss.* III 24,21–24.
- 71 Vgl. den bekanntesten Ausspruch in Hiob 1,21 LXX: ὁ κύριος ἔδωκεν, ὁ κύριος ἀφείλετο.
- 72 Vgl. zu „meinem Vater“ VOLLENWEIDER, u. S. 138 Anm. 68.
- 73 Zur göttlichen Gabe vgl. VOLLENWEIDER, u. S. 139; 147.
- 74 Vgl. zur Licht-Metaphorik und zur literarisch-philosophischen Tradition der Stelle WILLMS 2011/12, II 545–548. 546: „Hier wird deutlich, dass das Licht ... zwar als eine objektive physikalische Größe zu deuten ist, diese jedoch als Sinnträger für weitere allegorische Bedeutungen fungiert, die den psychagogischen Zwecken des Textes dienen. ... In der Szenerie steht es nämlich für das Leben und allegorisch für das Licht der philosophischen Erkenntnis.“
- 75 Zum Motiv vom Leben als Fest, das bis in § 109 fortwirkt, vgl. Plutarch, *De tranquillitate animi* 20,477 C–F; das Motiv ist zum ersten Mal bei dem Vorsokratiker Demokrit (*DK* 68 B 230) verwendet, vgl. WILLMS 2011/12, II 552.
- 76 Mit dieser Antwort wird eine kurze Reaktion des Interlokutors bei der Beschreibung des Festzugs inszeniert, ehe in § 107 das Wechselgespräch einsetzt, wo mehrfach Einwände gegen die Argumentation des Diatribensprechers erhoben werden. Ein Wechsel der Anredeform an zwei verschiedene Adressaten (vgl. SCHENKLS Text) ist nicht zu erkennen.
- 77 Der Hinweis auf Mysterien (vgl. auch § 140) und auf die olympischen Spiele deutet auf die zeitgenössische Beliebtheit und Bekanntheit dieser beiden Ereignisse hin, zwischen denen keine rituelle Verbindung bestand (die olympischen Spiele standen unter der Schirmherrschaft des olympischen Zeus, wogegen Mysterienkulte verschiedenen Gottheiten gewidmet waren). Der Diatribensprecher scheint weniger an einer spezifischen Kultpraxis interessiert – die Mysterien werden nicht weiter spezifiziert –, sondern macht sich die doppelte Perspektivierung der direkt am Geschehen beteiligten Mysten und der unbeteiligten Zuschauer in Olympia für sein Argument zunutze, um sein Adressatenpublikum möglichst breit anzusprechen. Zur philosophischen Verwendung von Mysterienterminologie seit Platon vgl. C. RIEDWEG, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien* (Berlin 1987).
- 78 Vgl. die Diskussion der Stelle bei WILLMS 2011/12, II 565f, der sich für eine ähnliche Übersetzung entscheidet [Anm. von SCHMELLER].

- 79 ταλαιπώρους S : Die beliebte Konjektur SCHWEIGHÄUSERS (<ᾶ>ταλαιπώρους; ihm folgen SCHENKL, OLDFATHER, SOUILHÉ, NICKEL, URRÍES Y AZARA, WILLMS) ist unnötig; zur Bedeutungsnuance von ταλαιπώρος vgl. auch § 140 und WILLMS 2011/12, II 781–782.
- 80 Zur göttlichen Gabe vgl. VOLLENWEIDER, u. S. 139; 147.
- 81 Das Wort καρπιστής kommt außer bei Epiktet nur einmal als Attribut des Horus vor. In den Diatriben wird es dreimal in der Wendung καρπιστήν διδόναι (III 24,76; IV 1,113. 146) sowie einmal in der Junktur καρπιστήν ἔχειν (IV 7,17) verwendet. Es bezeichnet den Rechtsbeistand des Sklaven bei der Freilassungszeremonie (vgl. zur Diskussion WILLMS 2011/12, II 610–612).
- 82 Antisthenes war der Begründer der kynischen Schule und Lehrer des Diogenes (vgl. Diogenes Laertios VI 21). Eine ganz ähnliche Formulierung findet sich in *Diss.* III 24,67–68: οὕτως ἐλευθερία γίνεται. διὰ τοῦτο ἔλεγεν ὅτι »ἔξ οὐ μ' Ἀντισθένης ἠλευθέρωσεν, οὐκ ἐτί ἐδούλευσα«. πῶς ἠλευθέρωσεν; ἄκουε, τί λέγει: »ἐδίδαξέν με τὰ ἐμὰ καὶ τὰ οὐκ ἐμὰ [...].«
- 83 Vielfach zitierte Episode aus dem Leben des Diogenes, die evtl. auf die Schrift Διογένους πρᾶσις des Kynikers Menipp von Gadara zurückgeht, die wiederum von Lukian in seinem satirischen Dialog *Vitarum auctio* als literarische Folie für die dort beschriebene Versteigerung des Diogenes genutzt wurde (vgl. zu weiteren Stellen OLDFATHER *ad loc.*).
- 84 Der Steuermann ist seit Platons *Phaidros* 247c ein beliebter Vergleich in philosophischen und staats-theoretischen Texten. Neben der Verkörperung von höchstem nautischen und technischen Wissen, das im Sinne einer τέχνη lehr- und lernbar ist, wird dem Steuermann auch in frühen kultbezogenen Texten eine hohe Sensibilität für das Göttliche und damit das richtige Verhalten zugesprochen; vgl. den homerischen Hymnos an Dionysos (Nr. 7), wo der Steuermann die Mannschaft vor einem Vergehen an dem gefangenen Gott Dionysos warnt.
- 85 Der Gedanke ist platonisch, vgl. Platon, *Sophistes*, 222b, *Kriton* 49b, *Staat* 366e u. 367d.
- 86 Der Kontext ruft den von Anytos und Meletos angestregten Prozess gegen Sokrates wegen vermeintlicher Asebie auf, den Platon in der *Apologie* thematisiert und auf den der Diatribensprecher gegen Ende (§ 162) nochmals zurückgreift. Der hier zugrunde liegende Gedanke, dass ein Unrecht dem Täter mehr schadet als dem Opfer ist platonisch, vgl. Platon, *Apologie* 39b–c.
- 87 Ein römischer Senator und Stoiker, der auch in der *Diss.* I 2,19–24 in Auseinandersetzung mit dem Kaiser Vespasian erwähnt und für seine Zivilcourage gelobt wird. Sueton (*Vespasian* 15) berichtet von seiner Verurteilung zum Tod durch Vespasian.
- 88 βλαπτόμενος S (dem folgend SCHENKL, SOUILHÉ); eine Hinzufügung des Artikels [ὁ βλαπτόμενος BLASS (dem folgend OLDFATHER)] ist unnötig, da sich ἐκεῖνος hier nicht mit dem Partizip im Sinne von „jener xy“ verbindet, sondern eine Spezifizierung vornimmt, i.S.v. „jener ist xy, der ...“
- 89 Das Zitat stammt aus dem vierzeiligen, in Arrians *Encheiridion* (§ 53; frg. 2 in J. U. POWELL, *Collectanea Alexandrina* [Oxford 1925] 229; SVF I 527) überlieferten Gebet an Zeus und Pepomene des stoischen Philosophen Kleantes (ca. 330–230 v. Chr.):  
 Ἄγου δέ μ', ὦ Ζεῦ, καὶ σύ γ' ἡ πεπωμένη,  
 ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰμι διατεταγμένος,  
 ὡς ἔψομαί γ' ἄοκνος ἦν δὲ μὴ θέλω  
 κακός γενόμενος, οὐδὲν ἦπτον ἔψομαι.  
 „Ach, Zeus, und du, mein Schicksal, führt mich  
 an den Platz, der mir einst von euch bestimmt wurde.  
 Ich werde folgen ohne Zögern. Wenn ich aber nicht wollte,  
 wäre ich ein feiger Schwächling und müsste euch trotzdem folgen.“  
 (Übers. NICKEL)  
 Arrian erwähnt das Gebet dort als Beispiel für Lebenshilfe, und es wird in den Diatriben mehrfach zitiert, vgl. II 23,42; III 22,95; IV 1,131; IV 4,34 und WEHNER 2000,

- 118–123. Die dichterische Form der Lebenshilfe eignet sich aus mnemotechnischen Gründen gut für den Schul- und Lehrbetrieb; zu Kleantesbezügen in der vorliegenden Diatribe vgl. auch Anm. 65 zu § 90 und § 174 sowie VOLLENWEIDER, u. S. 140f.
- 90 Nachdem der Diatribensprecher seinen Adressaten in § 131 mit dem Anzitiieren des Kleantesgebets an Zeus zusammenfassend an den einzig möglichen Weg zur Freiheit über die Schicksals- bzw. Gottergebenheit der Seele im Sinne der Selbsterkenntnis (ἐξ ὅλης ψυχῆς, § 131) erinnert hat, – wobei die Überführung der rhetorischen Prosa in die Dichtung nicht nur als Geste der Nobilitierung zu verstehen ist, sondern auch als intertextueller Hinweis auf die der Argumentation zugrunde liegende Kleantes-Exegese –, spricht er ihn über den Interlokutor nun als Philosophen an. Dies könnte zunächst positiv als Referenz auf den nun erreichten Erkenntniszustand gelesen werden, entpuppt sich aber als ironische Provokation. Der Adressat wird nun auf Herz und Nieren auf seine Eignung als Philosoph geprüft, WILLMS (2011/12, II 728) spricht zu recht von einem „Verhör des Diatribensprechers mit seinen Adressaten“.
- 91 Der Schulverweis könnte sich allgemein auf die aus Progymnasmata und Rhetorikunterricht bekannten Übungen (Deklamationen, Meletai) beziehen, zu beliebigen Themen spontan und mit wechselnder Perspektive auch und gerade zu ethischen Fragen zu sprechen. Naheliegender scheint mit Blick auf das Folgende (§ 138) jedoch die Annahme, dass der Diatribensprecher von seiner (Epiktets) Philosophenschule spricht, zu deren Schülern der Interlokutor und die Adressatengruppe zählen. Die Kritik an den Schülern und deren falschem Benehmen und Erwartungshaltungen ist vernichtend: Neben dem Vorwurf, nicht richtig nachzudenken (§ 134), der allein den Möchtegern-Philosophen entlarvt, wird die verlogene Lebensweise außerhalb der Philosophenschule kritisiert (§ 142), die in zügellosem Geschlechtsverkehr kulminiert (§ 143). Die Entlarvung des ‚Philosophen‘ (§ 132) und seine ständige Abwertung wird durch die folgenden abwertenden Anreden ἀνθρωπε (§ 134) und δοῦλε (§ 146) rhetorisch unterstrichen; die fiktive Außenperspektive, die in § 142 nochmals den Philosophen anspricht (Φιλόσοφε, ἄλλα λέγεις ἐν τῇ σχολῇ) muss vor diesem Hintergrund höchst ironisch klingen.
- 92 Gemeint sind die in § 131 genannten Begriffe Leben, Sterben, Gefängnis, denen mit ἐκείνα die drei ebenfalls in § 131 genannten ‚Übel‘ des feigen Wortes, des Verrats eines Freundes und der Schmeichelei gegenüber dem Tyrannen entgegengestellt werden (vgl. SCHWEIGHÄUSER *ad loc.*).
- 93 Mögliche Anspielung auf Egnatius Celer, der im Jahr 66 n. Chr. seinen Freund Barea Soranus angeklagt haben soll, vgl. OLDFATHER <sup>6</sup>1979 / <sup>5</sup>1978 (II 292f.) zu den Hinweisen bei Tacitus (*Annalen* XVI 32) und Juvenal 3, 116f.
- 94 Das verwendete Wort μύεω kann sonst auch die Einweihung in Mysterien bezeichnen. [Anm. von SCHMELLER]
- 95 Vgl. zu den Hinweisen auf den Adressatenkreis der Diatriben und der möglichen Schülerschaft Epiktets Anm. 4 (S. 64) und Anm. 49 (S. 69) sowie Punkt 1.2 der Einführung (S. 7–9).
- 96 Die Konjekturen SCHENKLS stellt inhaltliche Kohärenz zur Antwort her, die mit τί einsetzt.
- 97 Die Identität der Person ist nicht klar, da der Name in der überlieferten Literatur sonst nicht belegt ist und die spärlichen inschriftlichen Belege keinen Bezug zur vorliegenden Stelle erkennen lassen (vgl. WILLMS 2011/12, II 818–819); es handelt sich dem Kontext nach wohl um eine reiche ältere Dame (vgl. OLDFATHER <sup>6</sup>1979 / <sup>5</sup>1978, II 294). Wegen der direkten Anrede an den Interlokutor im Vorsatz scheint der Verweis auf Aprylla auch von diesem gesprochen und nicht ein fiktiver Einwand des Sprechers selbst zu sein.
- 98 Angesichts der Häufigkeit als Sklavename (vgl. H. SOLIN, *Die stadtrömischen Sklavennamen* [Stuttgart 1996] 93) könnte Phelikion ein Platzhalter für eine typische Sklaven-

- natur sein, oder es könnte sich im intratextuellen Dialog mit *Diss.* I 19,18–21 konkret um einen Freigelassenen Neros handeln.
- 99 Möglicher Verweis auf die Lahmheit Epiktets. Zur Problematik der historischen Fassbarkeit Epiktets und möglicher autobiographischer Bezüge vgl. die Beiträge von SCHMELLER und EBEL in diesem Band.
- 100 Selbstbeschreibung und rhetorische Selbstbescheidung des Sprechers, der angesichts der selbst nicht erreichten Freiheit auf das Beispiel des Diogenes verweist, um eine Objektivierung seiner Haltung zu erreichen; vgl. auch WEHNER 2000, 224.
- 101 βλάβας *S*: λαβάς corr. *Sb* (dem folgend SCHENKL, OLDFATHER, SOUILHÉ, WILLMS). Beide Begriffe sind im Zusammenhang mit Sklaverei denkbar, für die Überlieferung spricht die Verbindung mit ἀποβάλλειν, die sich nicht für λαβάς findet (vgl. Didymus Caecus, *Commentarii in Zacchariam* V 7,3) und einen häufigeren Bezug zu Ausdrücken der Sklaverei aufweist, vgl. auch die Wendung δουλείας βλαβεράς bei Apollinaris von Laodikeia, *In psalm.* frg. 254,3. Vgl. dagegen WILLMS 2011/12 II, 860.
- 102 Wie in § 147 wird ἀκολουθέω hier im Sinne von ‚folgen, hinterhergehen‘ gebraucht. Dabei besteht eine enge Verbindung zu dem Verhalten von Sklaven (vgl. *LSJ* s. v.), die ‚Folge leisten‘, so dass WILLMS 2011/12 II, 1026 die Stelle mit „... als *dir* deswegen zu folgen“ (m. H.) übersetzt (vgl. auch ebd. 864). Hier scheint die Bedeutung jedoch allgemeiner zu sein: Diogenes verzichtet lieber auf seinen Besitz, als wegen des Besitzes ‚zu folgen‘, d. h. sich wie ein Sklave seines Besitzes zu verhalten.
- 103 Der Diatribensprecher verweist zweimal auf die Heimat des Diogenes, wobei sich ein semantischer Unterschied ergibt: Während τὴν τῷ ὄντι πατρίδα auf das kynische Ideal des Kosmopoliten anspielt, dessen wahre Heimat der gesamte Kosmos ist (vgl. auch Diogenes Laertios VI 63, wo Diogenes als κοσμοπολίτης erscheint), wird an dieser Stelle das rühmreiche Sterben für das Vaterland aufgerufen, das seit der archaischen Lyrik (vgl. Tyrtaios, frg. 10 West) als Topos der Vaterlandsiebe gilt und oft mit spartanischer Tugend verbunden wird. Als geflügeltes Wort ist es aus Horaz’ *Oden* III 2,13 bekannt: *Dulce et decorum est pro patria mori*.
- 104 Es spricht Diogenes, der sich im folgenden, wahrscheinlich aus einem verlorenen Brief stammenden Zitat (vgl. SCHENKL *ad loc.*) selbst anredet. Zum Rückgriff auf die antike Sammlung von Diogenes-Briefen durch den Diatribensprecher als Quelle für das Leben des kynischen Philosophen vgl. auch § 30 mit Anm. 19.
- 105 Der mögliche historische Kontext der Begegnungen mit dem Großkönig (wohl Artaxerxes Ochos wie in § 30) und dem Spartanerkönig Archidamos ist unsicher; Diogenes könnte Archidamos (wohl Archidamos III., der 359–338 v. Chr. regierte) bei seinem Besuch in Sparta (vgl. Diogenes Laertios VI 59) getroffen haben.
- 106 Das Sokratesbild der folgenden Kapitel (bis § 169) ist aus der *Apologie* und dem *Kriton* Platons gewonnen, wobei der Diatribensprecher seine Quellen durch Zitate und Anspielungen ausweist. Das Vorbild (παράδειγμα) Sokrates ist für den Sprecher besonders geeignet, da Sokrates im Unterschied zu Diogenes, der kinderlos war und eines natürlichen Todes gestorben sein soll, ein Gewährsmann sowohl für die von einem Freien mehrfach geforderte und besonders schwierige Loslösung von Frau und Kindern (vgl. § 67 mit Anm. 50) als auch für die Verachtung des Todes sowohl im Kampf für die Heimat als auch beim Vollzug seines Todesurteils (399 v. Chr.) ist.
- 107 Leon aus Salamis, ein Führer der Opposition in Athen, den die dreißig Tyrannen im Jahr 404 v. Chr. hinrichten lassen wollten, vgl. Platon, *Apologie* 32c.
- 108 Paraphrase von Platon, *Kriton*, 47d.
- 109 Der Hinweis bezieht sich auf Sokrates’ Haltung in dem Prozess gegen die acht attischen Strategen nach der für Athen siegreichen Seeschlacht gegen die spartanische Flotte bei den Arginusen im Peloponnesischen Krieg (406 v. Chr.). Die Strategen hatten aufgrund von ungünstigen Wetterbedingungen die Leichen der Schiffbrüchigen nicht bergen lassen und wurden deshalb in einem zweifelhaften Prozess von der Ekklesia zum Tode verurteilt (vgl. Xenophon, *Hellenica* I 6–7), wobei Sokrates in seiner



- Funktion als Prytane sich gegen die öffentliche Meinung stellte und eine Verurteilung aus formalrechtlichen Gründen zu verhindern suchte, vgl. Platon, *Apologie* 32b und Valerius Maximus III 8,3.
- 110 Ethisches Idealbild, das seit Platon mit der Figur des Sokrates und später allgemein für die idealtypische Haltung von sittlich guten Menschen verwendet wurde und in der stoischen Lehre dem *vir bonus* bzw. *perfectus* entspricht; zur Verwendung in den Diatriben Epiktets vgl. WILMS 2011/12, II 936–938.
- 111 Paraphrase der Rede in Plat., *Kriton* 54a, in der Sokrates die Gesetze sprechen und die Absicht Kritons kommentieren lässt, Sokrates zur Flucht nach Thessalien zu überreden: ἀλλὰ δὴ τῶν παιδῶν ἕνεκα βούλει ζῆν, ἵνα αὐτοὺς ἐκθρέψῃς καὶ παιδεύσῃς; τί δέ; εἰς Θετταλίαν αὐτοὺς ἀγαγῶν θρέψῃς τε καὶ παιδεύσεις, ἕνεος ποιήσας, ἵνα καὶ τοῦτο ἀπολαύσωσιν; ἢ τοῦτο μὲν οὐ, αὐτοῦ δὲ τρεφόμενοι σοῦ ζῶντος βέλτιον θρέψονται καὶ παιδεύονται μὴ συνόντος σοῦ αὐτοῖς; οἱ γὰρ ἐπιτηδεῖοι οἱ σοὶ ἐπιμελήσονται αὐτῶν. πότερον ἂν μὲν εἰς Θετταλίαν ἀποδημήσῃς, ἐπιμελήσονται, ἂν δὲ εἰς Αἴδου ἀποδημήσῃς, οὐχὶ ἐπιμελήσονται; εἴπερ γέ τι ὄφελος αὐτῶν (b.) ἐστὶν τῶν σοι φασκόντων ἐπιτηδεῖων εἶναι, οἷσθαί γε χρῆ.
- 112 Wohl aus der Fabel übernommen, frühester Beleg des Wortes τρώγλη („Mauseloch“) in den Fabeln Aesops; eine ähnliche Wendung findet sich bei Babrius, *fab.* 86.
- 113 Gemeint sind die Lehren, Sprüche und Verhaltensweisen der beiden Philosophen Sokrates und Diogenes, die auch in anderen Diatriben als exempla, denen man nachzueifern soll, aufgerufen werden, vgl. IV 9,6; I 19,1 (Sokrates) sowie K. DÖRING, „Sokrates und Epiktet,“ in: Ders., *Studia Platonica* (Amsterdam 1974) 195–226.
- 114 Vgl. Platon, *Staat* 361e und *Phaidon* 64a.
- 115 παλάτιον bedeutet in Verbindung mit εἰς und dem Artikel allgemein ‚Königspalast‘, der in Rom zwar ursprünglich von Augustus auf dem Palatin errichtet wurde, aber später jeden Herrscherpalast bezeichnen kann. Obwohl der Text eine Redensart für sozialen Aufstieg wiederzugeben scheint, ist eine solche nicht bezeugt.
- 116 Zu Kleantes vgl. § 131 mit Anm. 89. Ein ähnlicher Ausspruch ist von Zenon überliefert: Ζήνων ὁ Στωϊκὸς φιλόσοφος λεγόντων τινῶν ὅτι παράδοξα λέγει ἐφη: „ἀλλ’ οὐ παράλογα“ (*Gnomol. Vat.*, ed. STERNBACH, 295).
- 117 WOLFS Zusatz <ή> ist grammatisch notwendig; der Wegfall ist wohl durch Haplographie wegen des vorangehenden ἢ ἄση zu erklären.
- 118 Typischer Vorwurf gegen Schmeichler und Schmarotzer, der u.a. bei Lukian in den *Totengesprächen* (Nr. 15 [5] und 16 [6]) satirisch verarbeitet wird.
- 119 Zum protreptischen Schlussteil der Diatribe mit der wiederholten Betonung des Nutzens allein des Versuchs, sich in der dargelegten Weise um Freiheit zu bemühen vgl. WILMS 2011/12, II 1007–1008, der im Schlusssatz eine sentenzhafte Formulierung vermutet. Die Aufforderung, sich einem Philosophen zuzuwenden und sich an seiner Tür sehen zu lassen (θεράπευσον ἀντὶ γέροντος πλουσίου φιλόσοφον, περὶ θύρας ὄφθητ[α] τὰς τούτου), lässt sich autopoetisch als Werbung des Diatribensprechers um Schüler für seine Philosophenschule verstehen, wobei die Diatribe selbst neben ihrer theoretischen, inhaltlichen Vermittlung von Freiheit diesem konkreten lebensweltlichen Ziel zu dienen scheint. Für die Lektüre in Arrians Verschriftlichung bedeutet das eine Einladung zum Weiterlesen, wobei sich die Diatribe IV 2 (*Über den richtigen sozialen Umgang* – περὶ συμπεριφορᾶς) vielleicht bewusst sehr eng an die vorliegende anschließt, vgl. auch H. SELLE, „Dichtung oder Wahrheit – Der Autor der epiktetischen Predigten“, in: *Philologus* 145 (2001) 269–290.

## *C. Essays*



# Ein ehemaliger Sklave spricht über Sklaverei und Freilassung

Zum sozialgeschichtlichen Hintergrund  
von Epiktets Diatribe über die Freiheit

*Eva Ebel*

In der Diatribe über die Freiheit greift Epiktet zur Verdeutlichung seiner Argumentation immer wieder auf Bilder von innerer und äußerer Freiheit und Unfreiheit zurück. Dabei steht der vermeintliche Freie, der aber innerlich versklavt ist, dem von seinem juristischen Status her unfreien Sklaven gegenüber, der jedoch innerlich frei sein kann. Die Beschreibung der Lebensumstände von Sklavinnen und Sklaven und der metaphorische Gebrauch von Sklaverei durch Epiktet sind aus sozialgeschichtlicher Perspektive von besonderem Interesse, weil hier ein ehemaliger Sklave über Sklaverei und Freilassung spricht.<sup>1</sup> Während es ansonsten zumeist Menschen aus gehobenen gesellschaftlichen Schichten und somit wahrscheinliche Sklavenbesitzer sind, die sich in der antiken Literatur über Sklaven äußern, wird in diesem Fall aus der Innenperspektive auf das Phänomen der Sklaverei geblickt. Die Schriften Epiktets sind somit für heutige Menschen eine der wenigen Möglichkeiten,<sup>2</sup> zumindest eine Ahnung davon zu erhalten, wie Sklaven selbst über ihren Status der Unfreiheit gedacht haben und welche Gedankenmodelle zur Bewältigung dieser Situation entwickelt worden sind.

---

<sup>1</sup> Dieser Aspekt findet sehr unterschiedliche Beachtung: Während MANNING 1989, 1530 und WÖHRLE 2005, 48–50 ihm keine Bedeutung beimessen, erkennt HERSHBELL 2005, 185–188. 204f. darin die Besonderheit der Stellungnahme Epiktets unter den stoischen Aussagen über dieses Thema. Mit einem gewissen Vorbehalt stimmt dieser Einschätzung auch WILLMS 2011/12, I 15 zu: „Mag auch die psychobiographische Aktualität des Themas ‚Freiheit‘ bei Epiktet dahingestellt bleiben, da die antiken Nachrichten über sein Leben und seinen Sklavenstand nicht über den Verdacht erhaben sind, aus den ihm zugeschriebenen Schriften herausgesponnen zu sein, so bleibt doch immerhin die singuläre Überlieferungskonstellation, daß Epiktet innerhalb der großen Gruppe philosophierender Sklaven der Antike nicht nur der einzige ist, unter dessen Namen nicht nur Texte erhalten sind, sondern auch Reflexionen über den ihm zugeschriebenen früheren Personenstand.“

<sup>2</sup> Aufschlussreiche Einblicke in die Selbstwahrnehmung von Sklaven aus nicht-literarischen Quellen ermöglicht F. KUDLIEN, *Sklaven-Mentalität im Spiegel antiker Wahrsageri*. Forschungen zur antiken Sklaverei 23 (Stuttgart 1991).

Vor diesem Hintergrund liegt es nahe, die Ausführungen Epiktets über Sklaverei zu dem, was andere antike Zeugnisse über das Leben von Sklaven berichten, in Bezug zu setzen: Was wird in der Diatribe über die Freiheit von ihm über die Versklavung von Menschen und den Handel mit Sklaven ausgesagt? Welche Aspekte der Lebens- und Arbeitsbedingungen von Sklaven kommen darin zur Sprache? Welche Aussagen finden sich zur Freilassung? Zudem ist es reizvoll, die in der Diatribe anklingenden gesellschaftlichen Verhältnisse im Spiegel derjenigen Biographie Epiktets zu lesen, welche die antiken Quellen entwerfen – selbstverständlich stets unter dem Vorbehalt, dass die dort tradierten Angaben und insbesondere die teilweise drastischen Episoden möglicherweise erst im Nachhinein als Illustration der Lehre Epiktets erdacht worden sind: Welche Hinweise geben die tatsächlichen oder vermeintlichen Erlebnisse Epiktets auf dessen persönliche Erfahrungen als Sklave? Welche Erfahrungen vieler Sklaven seiner Zeit teilt Epiktet unter Umständen? Weiterhin verdient die Wechselbeziehung zwischen Leben und Lehre Epiktets Beachtung: Könnte der eigene Lebensweg vom Sklaven zum Freigelassenen die Auswahl der angesprochenen Themen aus dem weiten Feld der Sklaverei und deren Darstellung innerhalb der Diatribe über die Freiheit beeinflusst haben? Welche Konsequenzen zieht Epiktet aus der in der Antike allgegenwärtigen Sklaverei und aus dem eventuell selbst Erlebten in seinem philosophischen Nachdenken über Freiheit und Unfreiheit, aber auch in seinem alltäglichen Leben? Welche eigene Haltung zur Sklaverei in Theorie und Praxis resultiert vor dem Hintergrund der stoischen Grundhaltung Epiktets aus den persönlichen Erfahrungen als Sklave?

## 1. Die Versklavung

Ein ursprünglich freier antiker Mensch kann auf mehreren Wegen zum Sklaven oder zur Sklavin werden (§ 114. 152: *καταδουλώσασθαι*): In militärischen Auseinandersetzungen unterlegene Soldaten, die in Kriegsgefangenschaft geraten, aber auch Männer, Frauen und Kinder der Zivilbevölkerung einer eingenommenen Stadt oder eines besiegten Staates können im Rahmen einer „Massenversklavung“ als Sklaven und Sklavinnen verkauft werden. Eigens darauf spezialisierte organisierte Banden rauben zu Lande und zu Wasser gezielt Menschen, um sie auf dem Sklavenmarkt zu veräußern. Menschen, die nicht mehr zahlungsfähig sind, begeben sich in die Schuldsklaverei.<sup>3</sup> Von diesen Fällen, in denen ein unfreiwilliger Verlust persönlicher Rechte vorliegt, ist das Schicksal von Sklaven der zweiten

<sup>3</sup> Zu den Wegen in die Sklaverei vgl. die bei ECK / HEINRICHS 1993, 5–25 (Nr. 1–39) zusammengestellten Zeugnisse sowie SCHUMACHER 2001, 25–43; HERRMANN-OTTO 2009, 192–199.

und weiterer Generationen zu unterscheiden: Alle Kinder, die von einer Sklavin geboren werden, haben vom Anbeginn ihres Lebens einen unfreien Status. Unabhängig davon, ob ihr Vater ein Freier oder ein Sklave ist und in welchem rechtlichen Verhältnis er zu ihrer Mutter steht – beispielsweise könnte er der Besitzer der Mutter sein –, sind sie automatisch Sklavinnen und Sklaven.<sup>4</sup>

Epiktet spielt in seiner Diatribe über die Freiheit zweimal auf das Sklavesein durch Geburt an. Dabei nennt er nicht den Fall eines Kindes aus einer „gemischten“ Verbindung, dessen Mutter also Sklavin und dessen Vater frei ist, sondern beschränkt sich auf Kinder, deren Eltern denselben Stand haben: ὁ πατήρ ἐλεύθερος, ἡ μήτηρ ἐλευθέρα – „mein Vater ist frei, meine Mutter ist frei“ (§ 8) sowie einander gegenübergestellt ἐξ ἐλευθέρων εἶναι – „von Freien stammen“ und ἐκ δούλων εἶναι – „von Sklaven stammen“ (§ 157). An einer Stelle wird darüber hinaus die Möglichkeit erwähnt, dass ein Mensch durch Raub zum Sklaven wird: ἀλώναι – „gefangen genommen werden“ (§ 115), wobei hier namentlich Piraten (πειραταί) als auf Menschenhandel spezialisierte Gruppe genannt werden.

Es gibt keine Selbstzeugnisse Epiktets darüber, wie er Sklave geworden ist. Die einzigen Hinweise dazu finden sich erst in einer Inschrift aus Pisidien, die auf das 2. oder 3. Jh. n. Chr. datiert wird<sup>5</sup> und in glühender Verehrung für Epiktet vermutlich von einem Sklaven<sup>6</sup> abgefasst worden ist:

		ἀγαθῆ τύχη
	Vers 1	ἔντυχε, ὦ ξένε, καὶ λήμψη τι χρήσιμον ἐφόδιον, μαθῶν
	Vers 2	ὡς ὁ τοῖς τρόποις ἐλεύθερος μόνος ἐλεύθερος.
	Vers 3	ἄνδρὸς ἐλευθερίας σταθμᾶν ἔχε τὰν φύσιν αὐτάν,
5	Vers 4	αἶ κα τὰν γνώμαν τι ἐλεύθερος ἔνδοθεν εἶη
	Vers 5	ὀρθᾶς ἐκ κραδίας, ἃ γεννικὸν ἀνέρα ποιῆ,
	Vers 6	καὶ ταῦτα κρείνων τὸν ἐλεύθερον οὐ κεν ἀμάρτοις.
	Vers 7	ὄγκον δὲ πρόγονων λήρον καὶ φλήναφον ἀγεῦ.
	Vers 8	οὐ γάρ τοι πρόγονοι τὸν ἐλεύθερον ἄνδρα τίθεντι·
10	Vers 9	εἷς γὰρ Ζεὺς πάντων προπάτωρ, μία δ' ἀνδράσι ρίζα,
	Vers 10	εἷς παλὸς πάντων· ὁ δὲ τὰν φύσιν ἔλλαχεν ἐσθλάν,
	Vers 11	εὐπατρίδας τήνος καὶ ἐλεύθερος ἀτρεκέες ἐντι,
	Vers 12	δούλον δ' οὐκ ὀκνημι λέγην κακὸν οὐδὲ τριδουλον
	Vers 13	ὄς [προγόν]ως ἀύχη, κραδία δὲ οἱ ἔνδον ἀγεννής.

<sup>4</sup> Da durch die Geburt von Sklavenkindern das Vermögen des Besitzers wächst, werden bisweilen Belohnungen für die Geburt von Kindern ausgesetzt (Arbeitserleichterungen oder sogar die Freilassung bei einer bestimmten Kinderzahl), vgl. dazu ausführlich E. HERRMANN-OTTO, *Ex ancilla natus. Untersuchungen zu den „hausgeborenen“ Sklaven und Sklavinnen im Westen des römischen Kaiserreiches*. Forschungen zur antiken Sklaverei 24 (Stuttgart 1994) und kurz HERRMANN-OTTO 2009, 28. 157. 168–174. 192f.

<sup>5</sup> MERKELBACH / STAUBER 2002, 123.

<sup>6</sup> KAIBEL 1888, 545.

- 15      Vers 14      ὦ ξ[ένε, Ἐπ] ἰκτατος δούλας ἀπό ματρὸς ἐτέχθη,  
 Vers 15      αἰε[... ] ἀνθρώπων, σοφία ἔπι κυδα[λί]μα φρήν·  
 Vers 16      ὄν [τί] χρῆ με λέγειν; θ(ε)ῖος γένετ'· αἶθε δὲ καὶ νῦν  
 Vers 17      τοιοῦτός τις ἀνὴρ ὄφελος μέγα καὶ μέγα χάσμα  
 Vers 18      πάντων εὐξαμένων δούλας ἀπό ματρὸς ἐτέχθη.

„Glück auf! Lies, Fremder, dann wirst du eine nützliche Wegzehrung empfangen, indem du lernst, dass allein frei ist, wer im Charakter frei ist.

Als Maßstab darüber, ob ein Mann frei ist, nehme [*sic*] sein eigenes Wesen (seine Natur), [5] ob er in seinem inneren Sinn aus rechtem Herzen frei ist; das macht den Mann frei; und wenn du danach darüber urteilst, ob einer frei ist, dann wirst du nicht fehlen. Das Prahlen über die Vorfahren halte für Geschwätz und Gerede; denn nicht die Vorfahren machen einen Mann zum Freien. [10] Der eine Zeus ist der Vorfahr von allen, eine und dieselbe Wurzel haben alle Männer, aus einem und demselben Lehm sind alle geformt. Derjenige, der ein edles Wesen hat, der ist von Uradel und ist wahrhaft frei; aber ich zögere nicht, denjenigen einen schlechten Sklaven zu nennen, und sogar einen Dreimalssklaven, der sich der Vorfahren rühmt, aber innen in sich ein unedles Herz hat. [15] Fremder, Epiktet wurde von einer Mutter geboren, die Sklavin war, als geringster (?) der Menschen, aber an Weisheit war sein Sinn edel; mit welchem Wort soll ich ihn benennen? Er ist ein göttlicher Mann geworden. Ach würde doch auch jetzt ein solcher Mann, ein großer Nutzen und eine große Freude, auf die Bitten aller hin von einer Mutter geboren, die Sklavin ist.“<sup>7</sup>

Laut dieser Versinschrift<sup>8</sup> war also Epiktets Mutter eine Sklavin (Z. 15: [Ἐπ]ικτατος δούλας ἀπό ματρὸς ἐτέχθη). Selbstverständlich ist es vorstellbar, dass eine solche Herkunft Epiktets nur deshalb in der pisidischen Inschrift festgehalten worden ist, um eine möglichst große Nähe zwischen dem Verfasser und dem Objekt seiner Bewunderung herzustellen (vgl. Z. 18: δούλας ἀπό ματρὸς ἐτέχθη). Für eine auf dem engen Raum einer Inschrift ausgeführte und dennoch überzeugende Argumentation ist es zudem einfacher, klare Gegensätze zu entwerfen: frei von Geburt – Kind einer Sklavin (Z. 15. 18: ἀπό ματρὸς ἐτέχθη), äußerlich frei und innerlich unfrei – äußerlich unfrei und innerlich frei (Z. 3: τοῖς τρόποις ἐλεύθερος, Z. 5f.: αἶ κα τὰν γνῶμαν τι ἐλεύθερος ἐνδοθεν εἴη ὀρθᾶς ἐκ κραδίας), Berufung auf Vorfahren (Z. 7: ὄγκον δὲ πρόγονων, Z. 13: [προγόν]ως αὐχῆ) – Berufung auf das Wesen und die Weisheit (Z. 4: τὰν φύσιν αὐτάν, Z. 11: τὰν φύσιν ἐσθλάν, Z. 16: σοφία ἔπι κυδα[λί]μα φρήν). Andere ebenfalls denkbare Lebenswege Epiktets – beispielsweise eine freie Geburt, dann ei-

<sup>7</sup> Text und Übersetzung nach MERKELBACH / STAUBER 2002, 121–123 (Nr. 18 / 09 / 03); dort auch eine Fotografie der beschädigten Inschrift und ihrer Lage im Gelände sowie ein kurzer Kommentar; vgl. auch die Erläuterungen von KAIBEL 1888, 542–545. Eine Übersetzung bietet auch E. KREBS, *Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert. Ein religions- und dogmengeschichtlicher Beitrag zur Erlösungslehre*. Freiburger theologische Studien 2 (Freiburg 1910) 37f., Anm. 3. Diese wird übernommen von O. SCHMITZ, *Der Freiheitsgedanke bei Epiktet und das Freiheitszeugnis des Paulus. Ein religionsgeschichtlicher Vergleich*. Neutestamentliche Forschungen I/1 (Gütersloh 1923) 29f.

<sup>8</sup> Nach MERKELBACH / STAUBER 2002, 121 bilden „zwei etwas holprige trochäische Tetrameter“ den Anfang der Inschrift, die dann mit Hexametern fortgesetzt wird.

ne überraschende und unverschuldete Versklavung durch Menschenraub o.ä. – würden die Identifikation für den Verfasser der Inschrift möglicherweise erschweren und kompliziertere Erörterungen erfordern.

Trifft aber die Angabe zu, dass Epiktet als Sohn einer Sklavin geboren wurde, wäre es außer aus argumentativen und philosophischen Erwägungen auch aus biographischen Gründen verständlich, dass Epiktet in seinen Erörterungen über die Freiheit nicht ausführlich zu der Zufälligkeit einer Gefangennahme und den daraus folgenden dramatischen Veränderungen durch den Verlust der persönlichen Freiheit Stellung nimmt, sondern vor allem die unveränderbare Tatsache der Geburt durch eine freie oder eine unfreie Mutter als entscheidendes Kriterium für äußere Freiheit oder Sklaverei darstellt.

## 2. Der Handel mit Sklavinnen und Sklaven

Voraussetzung für den Handel mit Sklaven ist, dass diese nicht als Menschen, sondern als „Sachen“ (*res*) angesehen werden, für die keinerlei andere Regelungen gelten als für den Verkauf von anderen Waren.<sup>9</sup> Die Verortung von Sklaven innerhalb der mobilen und immobilen Besitztümer ihrer Herren wird von Epiktet demonstriert, als er die Grenzen der menschlichen Verfügungsgewalt aufzeigen will: Sklaven – als „Sache“ zusätzlich betont durch das diminutive Neutrum τὰ δουλάρια – werden hier hinter dem Acker und vor Kleidung, Häuschen und Pferden eingereiht, bevor dann erst Familie und Freunde genannt werden (§ 67).<sup>10</sup>

Auf dieser Grundlage erwähnt Epiktet als nicht zu diskutierende Tatsache mehrfach den Kauf und Verkauf von Sklaven.<sup>11</sup> Dabei ist besonders aufschlussreich, dass er bei der pointierten Gegenüberstellung von äußerlich und innerlich Freien einen zweimaligen Konsul (δισύπτατος) mit dreimal verkauften Sklaven (τρὶς πεπραμένοι) konfrontiert (§ 6f.). Die bereits zitierte Inschrift aus Pisidien belegt, dass ein mehrfach verkaufter Sklave – dort als „Dreimalsklave“ (Z. 12: τριδουλος) bezeichnet – als fragwürdig gilt, denn was anderes als seine Untauglichkeit, sein Ungehorsam oder ähnliche negative Eigenschaften könnten der Grund für den häufigen Besitzerwechsel sein?

<sup>9</sup> Zum Handel mit Sklaven vgl. die bei ECK / HEINRICHS 1993, 26–63 (Nr. 40–63) und ARZT-GRABNER 2003, 89–96 zusammengestellten Zeugnisse sowie F. KUDLIEN, „Empticius servus. Bemerkungen zum antiken Sklavenmarkt“, *Historia* 35 (1986) 240–256; SCHUMACHER 2001, 44–65.

<sup>10</sup> Vgl. WILLMS 2011/12, I 344: „Ganz aus der psychagogischen Perspektive der Herren werden die Sklaven hier mit einem Diminutiv in einem Atemzug mit und als Besitz abgewertet [...]“

<sup>11</sup> Es finden sich sowohl die Substantive „Kauf“ und „Verkauf“ (§ 8. 53. 57: ὠνή και πρᾶσις; vgl. zu diesem Begriffspaar WILLMS 2011/12, I 131f. 280f.) als auch das Verb „verkaufen“ (§ 7. 116: πιπρασκεῖν).



Eine mögliche Begleiterscheinung des Verkaufs eines Sklaven ist der Namenswechsel der verkauften Person. Eindrucksvoll schildert die Willkürlichkeit dieses Vorgehens Varro, *De lingua Latina* VIII 21:

*Sic tres cum emerunt Ephesi singulos seruos, nonnumquam alius declinat nomen ab eo qui vendit, Artemidorus, atque Artemam appellat, alius a regione quod ibi emit, ab Ion<i>a Ionam, alius quod Ephesi, Ephesium, sic alius ab alia re, ut visum est.*

„Haben beispielsweise drei Leute in Ephesos je einen Sklaven gekauft, so leitet der erste vielleicht den Sklavennamen vom Verkäufer Artemidoros ab und nennt ihn Artemas, der zweite von der Gegend, wo er ihn kaufte, Ion von Ionien, der dritte Ephesios von Ephesus, und so jeder nach einem anderen Kriterium seines Ermessens.“<sup>12</sup>

Eine solche Vollmacht der Sklavenbesitzer kann dramatische Folgen haben: Die betroffenen Menschen verlieren mit ihren ursprünglichen Namen ein wichtiges Element der eigenen Identität. Der Namenswechsel macht es zudem unmöglich, den Lebensweg eines Sklaven nachzuverfolgen, da ein und dieselbe Person sowohl in amtlichen Dokumenten als auch in privaten Schriftstücken bis hin zu einer eventuellen Grabinschrift unter verschiedenen Namen erscheint. Auch diese Praxis lässt erahnen, dass Sklaven von Händlern und Besitzern als „Sachen“ (*res*) und nicht als Menschen mit individuellen Erfahrungen und Bedürfnissen angesehen werden. Sie werden mittels des neuen Namens über den Verkaufsvorgang definiert, wie sich an Epiktet selbst zeigen lässt: Er trägt nicht einen Namen, der aus familiären oder religiösen Gründen für ihn ausgewählt worden ist, innere oder äußere Merkmale und Fähigkeiten zum Ausdruck bringt oder sich auf seine geographische Herkunft bezieht. Sein Name ordnet ihn in die Liste der Besitztümer seines Herrn ein: Ἐπίκτητος bezeichnet den „Hinzuwerbenden“. Falls Epiktet tatsächlich, wie es die oben zitierte pisidische Inschrift überliefert, der Sohn einer Sklavin und damit ein bereits als Sklave geborener Mensch ist, wäre sein Name als Hinweis darauf zu deuten, dass er zumindest einmal in seinem Leben durch Verkauf von einem Besitzer zu einem anderen gelangt ist.

### 3. Der Sonderfall: Gemeinschaftlicher Besitz von Sklavinnen und Sklaven

Bei der Erörterung der Besitz- und Abhängigkeitsverhältnisse, in denen sich Menschen verschiedenen Standes bewegen, wird in der Diatribe über die Freiheit einem Freigelassenen ein geradezu sehnsuchtsvoller Blick zurück in seine Zeit als Sklave unterstellt. Ein vermeintlicher Vorteil des Sklaven gegenüber dem Freien bestehe nämlich darin, dass er nur einem einzigen Herrn verpflichtet sei, während der Freie sich in zahlreichen Abhän-

<sup>12</sup> Text und Übersetzung von Varro, *De lingua Latina* 8,21 nach ECK / HEINRICHS 1993, 43 (Nr. 59).

gigkeiten befinde und somit mehreren Herren dienen müsse:  $\nu\tilde{\nu}\tilde{\nu}$  δὲ  $\tau\acute{\alpha}\lambda\alpha\varsigma$  οἷα  $\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\omega$   $\pi\lambda\acute{\epsilon}\iota\omicron\sigma\iota$   $\delta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\upsilon\omega\tilde{\nu}$   $\tilde{\alpha}\nu\theta'$   $\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ ; – „Jetzt aber, ich Armer, welche Leiden trage ich, da ich mehreren Herren statt nur einem als Sklave diene?“ (§ 37).

Mit dieser Beschreibung der Schwierigkeit, mehreren Herren zugleich gerecht zu werden, steht Epiktet ganz im Einklang mit dem bekannten Jesus-Wort  $\text{Οὐδείς δύναται δύοσι κυρίοις δουλεύειν}$  – „Niemand kann zwei Herren dienen“ (Mt 6,24 par. Lk 16,13). Der fiktiven Aussage aus dem Mund eines ehemaligen Sklaven und der im Neuen Testament beschriebenen Unmöglichkeit zum Trotz müssen sich – zumindest in Einzelfällen – auch Sklaven mit einer Pluralität von Herren auseinandersetzen. Erste Zweifel an der zunächst konstatierten Eindeutigkeit des Besitzes eines Sklaven durch einen einzigen Herrn weckt bereits Epiktet selbst, indem er an anderer Stelle den Plural  $\sigma\upsilon\tilde{\nu}$   $\tau\omicron\upsilon\varsigma$   $\kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omicron\upsilon\varsigma$  – „deinen Herren“ verwendet (§ 146). Explizite Aussagen darüber, dass ein Sklave mehrere Herrinnen und Herren haben kann, finden sich dann in Zeugnissen wie dem folgenden Papyrus aus Oxyrhynchos, der auf das Jahr 186 n. Chr. datiert wird (*POxy* IV 716):<sup>13</sup>

Ἀσκληπιάδῃ τῷ καὶ Σαραπίῳ[νι γυμν]ασιάρχῳ  
[χαίρειν  
παρὰ Ὀρ[ί]ωνος Πανεχώτου τοῦ Δωρῶτος μη-  
τρὸς Ταῦτος καὶ Ἀπολλωνίου Δωρίωνος  
5 τοῦ Ἡράτος μητρὸς Θαήσιος καὶ Ἀβασκάντου  
ἀπελεύθερου Σάμιου Ἡρακλείδου τῶν τριῶν  
ἀπὸ Ὀξυρύγχων πόλεως ἐπιτρόπων ἀφελί-  
κων τέκνων Θεώνος τοῦ καὶ Δι[ον]υσίου  
Εὐδαιμονίδος μητρὸς Σινθεῦτος καὶ Δι-  
10 ονυσίου καὶ Θαήσιος ἀμφοτέρων μητρὸς  
Ταύριος τῶν τριῶν ἀπὸ τῆ]ς αὐτῆς πόλεως.  
ὑπάρχει τοῖς αὐτοῖς ἀφ[ήλ]ιξι τῇ μὲν Εὐδαι-  
μονίδι ἕκτον μέρος τῷ δὲ Διονυσίῳ καὶ  
15 Θαήσει ἡμισυ μέρος τὸ ἐπὶ τὸ αὐτὸ δίμοι[σ]ρον  
μέρος πατρικοῦ αὐτῶν δούλου Σαραπίῳ[νος  
ὡς (ἑτῶν) λ οὐ τὸ λοιπὸν τρίτον ὄν τοῦ ὁμοπα-  
τρίου αὐτῶν ἀδελφοῦ Διογένου]ς ἡλευθέ-  
ρωται ὑπ' αὐτοῦ. ὄθεν ἐπιδίδομεν τὸ βιβλί-  
20 διον ἀξιοῦντες κατὰ τὸ δηλούμενον  
τῶν ἀφελίκων δίμοιρον μέρος τὴν προ-  
κίρυξιν γενέσθαι καὶ τὴν ἀμείνονα  
αἴρεσιν διδόντι παραδοθῆναι. (ἔτους) κζ  
Αὐτοκράτορος Καίσαρος Μάρκου Αὐρηλίου  
25 Κομμόδου Ἀντωνίνου Εὐσεβοῦς Εὐτυχοῦς  
Σεβαστοῦ Ἀρμενικοῦ Μηδικοῦ Παρθικοῦ  
Σαρματικοῦ Γερμανικοῦ Μεγίστου

<sup>13</sup> Weitere Belege bei TAUBENSCHLAG 1930, 148 Anm. 2.

- Βρετανν[ι]κού Θώθ. (von zweiter Hand:) Ὀρίων Πανεχότου ἐπιδέδωκα. (von dritter Hand:) [Ἐ]πολλώνιος[ος Δω]ρίωνος συ[ν-επιδέδωκα. (von vierter Hand:) Ἀβάσκαντο[ς] ἀπελευθερο[ς] Σάμου Ἡρακλείδου συνεπι[δέδ]ωκα. Διο[γ]ένης Θεώνος τοῦ καὶ Διονυσίου ἐγραψα ὑπέ[ρ] αὐτοῦ μὴ εἰδότος γράμματα.<sup>14</sup>

„Den Asklepiades, der auch Sarapion (genannt wird), den Gymnasiarchen, grüßen Horion, (der Sohn) des Panechotes, (des Sohnes) des Doras, (dessen) Mutter Taous (ist), und Apollonios, (der Sohn) des Dorion, [5] (des Sohnes) des Heras, (dessen) Mutter Thaesis (ist), und Abaskantos, der Freigelassene des Samos, (der Sohn) des Herakleides, die drei aus der Stadt Oxyrhynchos, Vormünder der minderjährigen Kinder des Theon, der auch Dionysios (genannt wird), (nämlich) der Eudaimonis, (deren) Mutter Sintheus (ist), und des Dionysios [10] und der Thaesis, (deren) beider Mutter Tauris (ist), alle drei aus derselben Stadt.

Diese Minderjährigen besitzen: Eudaimonis ein Sechstel, Dionysios und Thaesis die Hälfte, zusammen zwei Drittel [15] eines väterlichen Sklaven (namens) Sarapion, ungefähr 30 Jahre alt, dessen übriges Drittel, das ihrem Bruder väterlicherseits (namens) Diogenes gehört, von ihm freigelassen worden ist. Deshalb verfassen wir das Schriftstück, weil wir es für angemessen halten, dass die genannten [20] zwei Drittel der Minderjährigen zur Versteigerung ausgeschrieben und dem, der das höhere Gebot abgibt, übergeben werden.

Im 27. Jahr des Imperator Caesar Marcus Aurelius Commodus Antonius Pius Felix [25] Augustus Armeniacus Medicus Parthicus Sarmaticus Germanicus Maximus Britannicus Toth. (Unterschriften:) Horion, (der Sohn) des Panechotes. Apollonius, (der Sohn) des Dorion. Abaskantos, der Freigelassene [30] des Samos, (der Sohn) des Herakleides, (wobei) Diogenes, (der Sohn) des Theon, der auch Dionysios (genannt wird), für diesen, der die Buchstaben nicht kennt,<sup>15</sup> unterschrieben hat.“

Der Sklave Sarapion gehört also zur Hälfte den minderjährigen Geschwistern Dionysios und Thaesis, zu einem Sechstel deren ebenfalls minderjähriger Halbschwester Eudaimonis und zu einem Drittel einem weiteren Halbbruder namens Diogenes. Da der Letztgenannte Sarapion freigelassen hat,<sup>16</sup> versuchen die Vormünder der drei anderen anteiligen Besitzerinnen und Besitzer des Sklaven nun die verbleibenden zwei Drittel im Rahmen einer öffentlichen Versteigerung zu verkaufen, um Komplikationen aus dem Weg zu gehen. Dieses Vorgehen ist nur allzu verständlich, denn wie kann und darf mit einem zu einem Drittel freien und zu zwei Dritteln unfreien Menschen umgegangen werden? Die Bezeichnung als „väterlicher Sklave“ (Z. 15: πατρικοῦ δούλου) und der gemeinsame Besitz dieses Sklaven durch Verwandte verschiedenen Grades machen es sehr wahrscheinlich, dass es sich hier um eine Erbgemeinschaft handelt, die nach dem Tod des gemeinsamen Vaters neben anderen „Sachen“ (*res*) wie etwa Häu-

<sup>14</sup> Text und Datierung nach GRENPELL / HUNT 1904, 186–188; dort auch eine englische Übersetzung und ein kurzer Kommentar.

<sup>15</sup> Zum Analphabetismus unter Sklaven vgl. VOGT 1973, 135–139.

<sup>16</sup> Zur rechtlichen Problematik von Teilfreilassungen vgl. L. MITTEIS, „Über die Freilassung durch den Teileigentümer eines Sklaven“, *APF* 3 (1906) 252–256; TAUBENSCHLAG 1930, 166f.

sern oder Ländereien auch Sarapion zu unterschiedlichen individuellen Anteilen testamentarisch erhalten hat.<sup>17</sup>

Neben diesem papyrologischen Beleg aus Ägypten lässt sich auch ein literarischer Beleg aus Rom für das Phänomen des anteiligen Besitzes eines Sklaven anbringen: Ciceros Rede *Pro Quinto Roscio comoedo*.<sup>18</sup> Deren Vorgeschichte lässt sich kurz gefasst folgendermaßen darstellen: Der Schauspieler Quintus Roscius Gallus besitzt einen Anteil am Sklaven Panurgus als Gegenleistung für erteilten Schauspielunterricht. Da der wertvolle Sklave aber von einem Flavius ermordet wurde, drohte ein Verlustgeschäft. Um dieses abzuwenden, einigte sich Roscius mit dem Mörder für die begangene „Sachbeschädigung“ auf eine Entschädigung für seinen Anteil an Panurgus. Roscius erhielt ein Grundstück, an dem dann aber auch der Mit-eigner Gaius Fannius Chaerea beteiligt werden wollte. Die erste Hälfte des daraufhin vereinbarten Geldbetrags zahlte Roscius an Fannius, die Zahlung der zweiten Hälfte verweigert er nun jedoch, weshalb Fannius vor Gericht zieht und Roscius für den Prozess, dessen Ausgang nicht überliefert ist, Cicero zu seiner Verteidigung engagiert. Bei diesem gemeinschaftlichen Besitz eines Sklaven handelt es sich eindeutig um eine aus eigenem Antrieb erfolgte und an finanziellem Gewinn orientierte Investition an Geld (Fannius) und Zeit (Roscius) in ein vielversprechendes „Objekt“. Nachdem dieses Geschäft durch das rechtswidrige Einwirken eines Dritten geplatzt ist, werden folgerichtig Schadensersatzforderungen wegen „Sachbeschädigung“ und Vermögensverlust erhoben, die dann wiederum anteilsgemäß unter den beiden Besitzern aufgeteilt werden müssen.

Eine ähnliche Konstellation eines gewinnorientierten gemeinsamen Besitzes findet sich auch im Neuen Testament: Lukas berichtet in Apg 16,16–22 von der Begegnung der Missionare Paulus und Silas mit einer Sklavin in Philippi und führt diese dabei so ein (V. 16):

Ἐγένετο δὲ πορευομένων ἡμῶν εἰς τὴν προσευχὴν παιδίσκινην τινὰ ἔχουσαν πνεῦμα πύθωνα ὑπαντήσαι ἡμῖν, ἣτις ἐργασίαν πολλὴν παρείχεν τοῖς κυρίοις αὐτῆς μαντευομένη.

„Es geschah aber, als wir zur Gebetsstätte gingen, dass uns eine Sklavin begegnete, die einen Geist Python hatte und die ihren Herren viel Verdienst einbrachte, indem sie wahrsagte.“

<sup>17</sup> Zu anteiligen Besitzverhältnissen an Sklaven durch Testamente vgl. TAUBENSCHLAG 1930, 152–154.

<sup>18</sup> Zu dieser Rede vgl. H. H. PFLÜGER, *Ciceros Rede Pro Q. Roscio comoedo. Rechtlich beleuchtet und verwertet* (Leipzig 1904); F. KLINGNER, „Ciceros Rede für den Schauspieler Roscius. Eine Episode in der Entwicklung seiner Kunstprosa“, *SBAW.PH* 4/1953; wieder abgedruckt in: Ders., *Studien zur griechischen und römischen Literatur*, hg. von K. BARTELS. Mit einem Nachwort von E. ZINN (Zürich / Stuttgart 1964) 547–570.

Diese Sklavin, deren Name nicht überliefert ist, hat also ebenfalls „Herren“ im Plural (vgl. V. 19: οἱ κύριοι αὐτῆς), die energisch gegen die christlichen Missionare vorgehen, nachdem Paulus den Wahrsagegeist und damit „ihre Hoffnung auf Gewinn“ (V. 19: ἡ ἐλπὶς τῆς ἐργασίας αὐτῶν) ausgetrieben hat. Ähnlich wie im Fall des Fannius liegt auch hier eine „Sachbeschädigung“ und damit ein finanzieller Verlust für die Herren vor, denn die Sklavin kann ihnen nach dem Verlust ihrer Wahrsagefähigkeit nicht mehr die gewünschten Einnahmen bringen, und bei einem eventuellen Verkauf würde der Preis vermutlich deutlich unter dem möglichen Betrag für eine erfolgreiche Wahrsagerin liegen. Überraschenderweise werden Paulus und Silas jedoch nicht aus diesen Gründen, sondern wegen Unruhestiftung und der Verkündigung unrömischer Sitten angeklagt (V. 20f.).<sup>19</sup>

Auch wenn die drei genannten Beispiele nur ein Hinweis auf seltene Einzelfälle sind, so kommen sie doch immerhin aus drei verschiedenen Regionen und stammen aus drei Jahrhunderten. Zumindest einzelne Sklavinnen und Sklaven würden also die Klage des Freigelassenen νῦν δὲ πάλας οἷά πάσχω πλείοσι δουλεύων ἀνθ' ἐνός; – „Jetzt aber, ich Armer, welche Leiden trage ich, da ich mehreren Herren statt nur einem als Sklave diene?“ in Epiktets Diatribe zurückweisen, denn sie müssen schon als Sklavinnen und Sklaven mehr als nur einem Herrn dienen.

#### 4. Die Lebens- und Arbeitsbedingungen von Sklavinnen und Sklaven

Über die Lebensumstände, die Aufgabenfelder und die Behandlung von antiken Sklavinnen und Sklaven lassen sich kaum generelle Aussagen machen. Zu groß sind die Unterschiede zwischen einem Sklaven, der in einem Bergwerk permanent im Dunkeln, gefesselt und unter extremer Gefährdung für Leib und Leben arbeiten muss, und einem gut ausgebildeten Sklaven, der in einem wohlhabenden Haushalt als Sekretär seines Herrn tätig ist und als ein Individuum geschätzt wird, das nach seinem Tod ein eigenes Grab mit persönlicher Inschrift erhält.<sup>20</sup>

Epiktets Ausführungen lassen vielfach erkennen, dass ein Herr das Verfügungsrecht über den Körper seines Sklaven besitzt und die Anwendung

<sup>19</sup> Zu den sozialgeschichtlichen Hintergründen der Geistaustreibung in Philippi vgl. I. RICHTER REIMER, *Frauen in der Apostelgeschichte des Lukas. Eine feministisch-theologische Exegese* (Gütersloh 1992) 162–201; E. EBEL, „Geschäftsschädigende Intervention. Die Heilung der wahrsagenden Sklavin (Apg 16,16–22)“, in: R. ZIMMERMANN (Hrsg.), *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Band 2: Wunder der Apostel* (Gütersloh 2013, im Druck).

<sup>20</sup> Zu den Arbeitsfeldern und Lebensbedingungen antiker Sklavinnen und Sklaven vgl. die bei ECK / HEINRICH 1993, 51–126 (Nr. 69–178); ARZT-GRABNER 2003, 96–101 zusammengestellten Zeugnisse sowie R. SCHOLL, „Sklaverei in der Arbeitswelt der Antike im Lichte der verschiedenen Quellengattungen“, *Gymnasium* 93 (1986) 476–496 mit Tafel V–XVI; SCHUMACHER 2001, 91–238.

von Gewalt und Zwang zur Normalität im Leben zahlloser Sklavinnen und Sklaven gehört. Unter Verwendung von drei verschiedenen Wortstämmen spricht er von „Schlägen“ (§ 7: πηγαί), dem „Geschlagenwerden wie ein Sklave“ (§ 48: μαστιγωθῆ ὡς δούλος) und von „Verprügeln“ (§ 118: δειραί).

Möglicherweise hat auch Epiktet am eigenen Leib solche Erfahrungen gemacht und sein Leben lang an den Folgen gelitten: Nach *Diss.* I 8,14 (χωλός) und 16,20 (γέρων χωλός) hinkte er, wobei er selbst über den Ursprung dieser Beeinträchtigung keine Angaben macht.<sup>21</sup> In der späteren Literatur werden konkurrierende Erklärungen dieser Lahmheit und abweichende Hinweise auf den Zeitpunkt ihres Eintretens geboten.<sup>22</sup> Simplicios konstatiert ohne eine Angabe von Gründen in seinem Kommentar zu Epiktets *Encheiridion* lediglich, dass es sich um ein Leiden seit der Kindheit handelt: χωλός ἐκ νέας ἡλικίας – „hinkend seit frühem Jugendalter“ (*In Epicteti Enchiridion* 15,54).<sup>23</sup> Laut dem byzantinischen Lexikon *Suda* ist die Behinderung Epiktets eine Folge von Rheuma und damit vermutlich erst im weiteren Verlauf des Lebens aufgetreten (s.v. Ἐπίκτητος): πηρωθεὶς δὲ τὸ σκέλος ὑπὸ ῥεύματος – „am Bein aber gelähmt vom Rheuma“. Keine Krankheit, sondern die Gewalttätigkeit des Sklavenbesitzers macht indes Celsus für das körperliche Leiden Epiktets verantwortlich (Origenes, *Contra Celsum* VII 53):

Ὅς [sc. Ἐπίκτητος] τοῦ δεσπότης στρεβλοῦντος αὐτοῦ τὸ σκέλος ὑπομειδιῶν ἀνεκπλήκτως ἔλεγε: „Κατάσσεις“, καὶ κατάξαντος „Οὐκ ἔλεγον“, εἶπεν, „ὅτι κατάσσεις;“

„Also Epiktet? Als sein Herr sein Bein verdrehte, lächelte er und sagt furchtlos: ‚Du wirst es brechen‘, und als es gebrochen war, sagte er: ‚Habe ich nicht gesagt, dass du es brechen wirst?‘“

Ein solcher Ursprung des Hinkens wäre unter den Rahmenbedingungen der antiken Sklaverei zweifellos denkbar. Ein gewisses Misstrauen gegenüber der Historizität der Ereignisse, wie sie bei Origenes überliefert sind, erwächst jedoch aus dem Umstand, dass die Reaktion des Epiktet beinahe zu gut zu seiner Lehre passt. Im Stile eines Apophthegmas wirkt die Szene wie geschaffen als Exempel, das stoische Prinzipien wie Gelassenheit

<sup>21</sup> In der *Diatribē* über die Freiheit wird das Hinken nicht erwähnt, lediglich der Hinweis auf körperliche Versehrtheit in § 151 könnte eine Anspielung darauf sein: ἔτι τιμῶ τὸ σωματίον, ὀλόκληρον αὐτὸ ἔχειν ἀντὶ πολλοῦ ποιούμεαι καίτοι μηδ' ὀλόκληρον ἔχων – „ich achte auf meinen Körper, es ist mir viel wert, dass er unversehrt sei, obwohl er doch keineswegs unversehrt ist“.

<sup>22</sup> Zum Hinken Epiktets und den differierenden Erklärungen vgl. OLDFATHER 1925 in seiner „Introduction“ ix mit Anm. 5 und WILLMS 2011/12, II 853–855.

<sup>23</sup> Weitere Hinweise auf das Hinken Epiktets ohne eine Angabe zu Grund und Beginn dieser körperlichen Einschränkung finden sich bei Simplicios zudem in *In Epicteti Enchiridion* 15,17: χῶλωσις, ἦν αὐτὸς εἶχεν Ἐπίκτητος – „ein Hinken, das Epiktet selbst hatte“ und 25,41: χωλός – „hinkend“.

und Akzeptanz des persönlichen Schicksals selbst in größter Bedrängnis propagiert.<sup>24</sup>

Aber nicht nur solche negativen Seiten des Sklaveseins kommen in Epiktets Diatribe über die Freiheit und möglicherweise in seiner Biographie zum Ausdruck. Auch die materielle Grundversorgung eines Sklaven durch seinen Herrn wird beschrieben: ἄλλος μ' ἐνέδυνεν, ἄλλος μ' ὑπέδει, ἄλλος ἔτρεφεν, ἄλλος ἐνοσοκόμει – „ein anderer gab mir Kleidung, Sandalen, Nahrung, Pflege bei Krankheit“ (§ 37). Dass dabei die Qualität und die Quantität von Kleidung, Ernährung und medizinischer Versorgung im Belieben des Herrn liegen und dieser zugunsten des ökonomischen Gewinns zumeist nur das Nötigste gewährt, wird ausgeblendet. Die Vergleich *ὡς δοῦλος παρὰ κυρίῳ δειπνεῖ* – „wie ein Sklave isst bei seinem Herrn“ (§ 48) deutet jedoch an, dass beispielsweise durch Auswahl und Menge der Speisen, aber auch die Sitzordnung selbst dann, wenn ein Sklave beste Behandlung erfährt, die hierarchische Beziehung jederzeit spürbar ist.

Ungeachtet der möglichen körperlichen Misshandlung ist Epiktet unter die Sklavinnen und Sklaven zu zählen, denen weit mehr als die zum Überleben notwendige Grundversorgung zuteil geworden ist. Je anspruchsvoller die Aufgaben sind, die von Sklaven übernommen werden sollen, desto wichtiger ist ihre Kenntnis von Kulturtechniken wie Lesen und Schreiben und darüber hinaus die gezielte Schulung ihrer handwerklichen, musischen und administrativen Kompetenzen.<sup>25</sup> Wie auch anderen Sklaven, die im Bereich von Verwaltung und Bildung tätig waren, wurde Epiktet eine hochstehende Ausbildung von seinem Herrn Epaphroditus (*Diss.* I 19,19f., vgl. Suda s.v. Ἐπίκτητος) ermöglicht. Noch als Sklave (*Diss.* I 9,29) konnte er das Studium der Philosophie beim Stoiker Gaius Musonius Rufus<sup>26</sup> beginnen und somit den Grundstein für seine spätere eigene Tätigkeit als philosophischer Lehrer in Rom und Nikopolis legen.

## 5. Sklavenflucht

Harte Arbeit, Erfahrungen von Gewalt und Angst vor Strafen können einen Sklaven dazu bringen, sein Heil in der Flucht zu suchen, auch wenn es ungewiss ist, ob er damit tatsächlich eine Verbesserung der persönlichen

<sup>24</sup> Dennoch bevorzugt OLDFATHER 1925, ix mit Anm. 5 das Zeugnis des Celsus gegenüber dem der *Suda*; zustimmend WILLMS 2011/12, II 854. HERSHBELL 2005, 186 nennt diese Szene „the famous anecdote“.

<sup>25</sup> Zur Bildung von Sklaven vgl. VOGT 1973, 137–142.

<sup>26</sup> Zum Verhältnis zwischen dem Lehrer Musonius und dem Schüler Epiktet vgl. R. LAURENTI, „Musonio, maestro di Epitteto“, *ANRW* II 36.3 (1989) 2105–2146. Differenzen in ihrem Frauenbild versucht G. WÖHRLE, „Wenn Frauen Platons Staat lesen. Oder: Epiktet und Musonius konstruieren Geschlechterrollen“, *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft Neue Folge* 26 (2002) 135–143 herauszuarbeiten.

Lage erreichen kann. Dabei bestehen für den Entlaufenen (δοραπέτης, *fugitivus*) grundsätzlich mehrere Optionen: Er kann sich Räufern anschließen, in einer der größeren Städte untertauchen, ins Ausland flüchten, in einem Gebiet mit großem Mangel an Arbeitskräften unterkommen oder in einem Tempel Asyl suchen und dort auf den Weiterverkauf an einen anderen Herrn drängen.<sup>27</sup>

Ein Fluchtversuch ist allerdings nicht ohne Risiko für den Sklaven: Der Besitzer lässt üblicherweise einen Steckbrief veröffentlichen. Es existieren im Römischen Reich staatliche<sup>28</sup> und private Suchkommandos, die sich auf das Aufspüren von entlaufenen Sklaven spezialisiert haben, um die ausgesetzte Belohnung zu kassieren. Wenn der flüchtige Sklave ergriffen und zu seinem Herrn zurückgebracht wird, drohen ihm schwere Bestrafungen.<sup>29</sup> Um weitere Fluchtversuche zu verhindern, wird ihm häufig ein „F“ für *fugitivus* auf die Stirn gebrannt oder ein festes Halsband mit Angaben zu seinem Besitzer angelegt:

*Asellus servus Praeiecti officialis praefecti annon[ae]s, foras muru exivi, tene me, quia fugi, reduce me ad Flora ad tosores.*

„Asellus, Sklave des Praeiectus, eines Bediensteten im Büro des *praefectus annonae*. Ich bin nach außerhalb der Stadtmauer gegangen, halte mich fest, weil ich entlaufen bin, führe mich zurück zu den Friseuren im Floratempel.“<sup>30</sup>

Trotz solcher eher düsteren Aussichten scheint in misslichen Situationen eine Flucht immer wieder eine attraktive Option zu sein. In Epiktets Diatribe über die Freiheit wird deshalb ein Sklave, der in Bedrängnis gerät, ausdrücklich vor einer Flucht gewarnt: μή δοραπέτευέ σου τοὺς κυρίους – „laufe nicht von deinen Herren weg“ (§ 146).<sup>31</sup> Bezieht man diese Mahnung auf die konkrete Lebenswelt antiker Sklaven, hat sie sowohl aus Sicht der Sklaven als auch der Herren ihre Berechtigung. Ein Sklave könnte eine realistische Einschätzung der Erfolgsaussichten einer solchen Flucht vornehmen und einem anderen Sklaven dazu raten, von Fluchtplänen Abstand zu nehmen. Nimmt man die Perspektive des Herrn eines Sklaven ein, ist eine derartige mit drohendem Unterton vorgebrachte Warnung

<sup>27</sup> Zur Sklavenflucht vgl. die bei ECK / HEINRICHS 1993, 127–131 (Nr. 179–187) zusammengestellten Zeugnisse sowie H. BELLEN, *Studien zur Sklavenflucht im römischen Kaiserreich*, Forschungen zur antiken Sklaverei 4 (Wiesbaden 1971); F. KUDLIEN, „Zur sozialen Situation des flüchtigen Sklaven in der Antike“, *Hermes* 116 (1988) 232–252; SCHUMACHER 2001, 284–288 sowie mit Blick auf den Philemonbrief ARZT-GRABNER 2003, 101–108; DERS., „Onesimus erro. Zur Vorgeschichte des Philemonbriefes“, *ZNW* 95 (2004) 131–143; WILLMS 2011/12, II 821f.

<sup>28</sup> S. R. LLEWELYN, „The Government’s Pursuit of Runaway Slaves“, *NDIEC* 8 (1984–85) 9–46.

<sup>29</sup> Zur Bestrafung durch körperliche Züchtigung vgl. SCHUMACHER 2001, 277f. 283.

<sup>30</sup> *CIL* XV 7174 in der Übersetzung von ECK / HEINRICHS 1993, 130 (Nr. 186).

<sup>31</sup> Zu Aussagen Epiktets über Schicksal und Ängste entlaufener Sklaven in anderen Diatriben vgl. HERSHBELL 2005, 188f.; WILLMS 2011/12, II 821f.



aus ökonomischen Gründen nur allzu verständlich. Für den Besitzer eines Sklaven bedeutet eine solche Flucht nämlich auf jeden Fall einen Vermögensverlust: Gelingt dem Sklaven die Flucht, verliert der Herr seinen Besitz vollständig. Kehrt der Sklave freiwillig oder unfreiwillig zu seinem Herrn zurück, ist er von da an weniger wert, wie in Kaufverträgen der preissteigernde Hinweis, dass ein Sklave gerade kein „Entlaufener“ (*fugitivus*) oder „Herumtreiber“ (*erro*) ist, belegt.<sup>32</sup>

Aber nicht nur vor dem Hintergrund der realen Lebens- und Rechtsverhältnisse antiker Sklaven ist die Warnung vor dem Davonlaufen plausibel: Auf metaphorischer Ebene steht hinter ihr der Gedanke, dass äußere Flucht sowieso nicht in die wirkliche, nämlich die innere Freiheit führt und dass innere Freiheit unabhängig von der individuellen Lebenssituation von jedem Menschen errungen werden kann.

## 6. Feste mit besonderer Bedeutung für Sklavinnen und Sklaven

Gewissermaßen als Fluchtprävention lassen sich vor diesem Hintergrund die Gelegenheiten verstehen, in denen Sklavinnen und Sklaven für kurze Zeit ihre niedrige Stellung und ihre nicht immer angenehmen Lebensbedingungen vergessen können. Von zentraler Bedeutung ist dabei das Saturnalienfest, an dem ein Sklave laut Epiktet einmal Atem holen kann: *δοῦλον ἀνοχὰς ἔχοντα ἐν Σατο[υ]ρναλίῳς* – „einen Sklaven, der an den Saturnalien eine Pause hat“ (§ 58).

Dieses Fest im Monat Dezember, das dem Gott Saturnus gewidmet und wohl ursprünglich im landwirtschaftlichen Kontext angesiedelt ist, gewinnt seine Popularität aus seinen karnevalesken Zügen.<sup>33</sup> In diesen Tagen werden feucht-fröhliche Gelage gefeiert, Geschenke verteilt und vor allem wird zumindest für den äußeren Schein die soziale Hierarchie aufgehoben, so dass Herr und Sklave zwar nicht ihre Rollen tauschen, aber für einmal auf derselben Stufe stehen. Dass aber die Statusunterschiede und das nahe Ende des Festes den Feiernden immer bewusst sind und der Alltag nur allzu schnell wieder einkehrt, illustriert in gewohnt prägnanter Form Martial, der als „the poet of the Saturnalia first and foremost“<sup>34</sup> angesehen werden kann (*Epigrammata* 14,79):

<sup>32</sup> Vgl. die Beispiele bei ECK / HEINRICHS 1993, 30–33 (Nr. 45f.).

<sup>33</sup> Für einen Durchgang durch die einschlägigen Texte (Macrobius, Symphosius, Catull, Statius, Martial, Horaz, Plautus, Seneca, Petron, Apuleius u. a.) vgl. DÖPP 1993, 145–177.

<sup>34</sup> B. W. SWANN, *Martial's Catullus. The Reception of an Epigrammatic Rival*. Spudasmata 54 (Hildesheim / Zürich / New York 1994) 26; zur Bedeutung der Saturnalien für Martial vgl. 23–27.

*Flagra.*

*Ludite lascivi, sed tantum ludite, servi:  
Haec signata mihi quinque diebus erunt.*

„Peitschen.

Treibt euer Spiel, doch nicht mehr, ihr ausgelassenen Sklaven:  
Sie hier werden nur fünf Tage mir entzogen sein.“<sup>35</sup>

Mit Kenntnis dieses Epigramms gewinnt die Aussage Epiktets eine besondere Pointe, kann doch ἀνοχή im Plural auch „Waffenstillstand“ bedeuten und damit hier konkret eine auf das Saturnalienfest befristete Unterbrechung der körperlichen Züchtigung meinen, die unmittelbar nach dem Ende des Festes wieder einsetzen kann.

## 7. Die Freilassung

Die grundsätzliche Aussage ὁ δοῦλος εὐθὺς εὐχεται ἀφεθῆναι ἐλεύθερος – „der Sklave fleht darum, sofort freigelassen zu werden“ (§ 33) spiegelt die Sehnsucht eines jeden Sklaven und einer jeden Sklavin, möglichst umgehend den unfreien Zustand hinter sich zu lassen und frei zu sein. Wie aber ist der Weg in die juristische Freiheit möglich? Der Status einer Sklavin oder eines Sklaven kann verlassen werden, indem entweder die betroffene Person sich selbst freikauf, ihre Freilassung zu Lebzeiten oder testamentarisch vom bisherigen Besitzer verfügt wird oder eine dritte Person die Sklavin oder den Sklavin freikauf.<sup>36</sup> Die juristische Seite dieser Vorgänge bleibt in der Diatribe über die Freiheit weitgehend im Dunkeln, lediglich ein Detail der Formalia, die bei einer Freilassung einzuhalten sind, wird angedeutet, nämlich die Freilassungssteuer: Beim Freikauf sind 5% der festgesetzten Summe als Steuer zu entrichten (*vicesima libertatis*), worauf Epiktet mit Nennung des zuständigen Steuerpächters (εἰκοστώνης) anspielt (§ 33).<sup>37</sup>

Größere Aufmerksamkeit wird der Frage zuteil, durch wen die Freilassung angeregt wird: Epiktet beschreibt den Vorgang des Freiwerdens zweimal in einer Weise, dass nicht klar wird, von wem die Initiative ausgeht: ἀφεθῆναι ἐλεύθερος – „freigelassen werden“ (§ 33), ἀπαλλαγὴ δουλείας – „Befreiung von der Sklaverei“ (§ 131). An zwei anderen Stellen ist hingegen ausdrücklich von einer dritten Person die Rede, die für die Freilassung sorgt, nämlich von einem καρπιστής – einem „Sklavenbefreier“ (§ 113. 146).<sup>38</sup> Unerwähnt bleibt hingegen eine vom Besitzer aus-

<sup>35</sup> Text und Übersetzung von Martial, *Epigrammata* 14,79 mit geringen Veränderungen nach ECK / HINRICHS 1993, 166 (Nr. 242).

<sup>36</sup> Zur Freilassung vgl. die bei ECK / HEINRICHS 1993, 212–239 (Nr. 324–364) zusammengestellten Zeugnisse sowie SCHUMACHER 2001, 291–302.

<sup>37</sup> Zur Freilassungssteuer vgl. SCHUMACHER 2001, 79. 295f.

<sup>38</sup> Zur Funktion des *adsertor* im römischen Recht vgl. WILLMS 2011/12, II 610–612.

gehende Freilassung. Eine solche Entlassung aus dem Sklavenstand kann aus ganz unterschiedlichen politischen, emotionalen und ökonomischen Motiven erfolgen: Ziel des Besitzers kann es sein, mit einem *libertus* seine eigene Klientel zu vergrößern, die besonderen Verdienste eines Sklaven zu würdigen, den Weg zur Legalisierung einer Liebesbeziehung zwischen ihm und einer Sklavin zu öffnen oder aber auch einen altersschwachen und nutzlosen Sklaven loszuwerden, dessen weitere Versorgung wirtschaftlichen Verlust bedeuten würde.

Dass eine Entlassung durch den Besitzer in Epiktets Diatribe über die Freiheit keine Rolle spielt, lässt sich aus dem metaphorischen Gebrauch der Sklaverei in dieser Schrift erklären: Entweder liegt der Schwerpunkt der Argumentation darauf, dass sich die Leserinnen und Leser selbst von den Zwängen und Abhängigkeiten ihres Lebens befreien müssen – mit anderen Worten: dass sie sich selbst freikaufen müssen – oder dass sie angeleitet werden, die Philosophie als Mittel zu einer solchen inneren Freiheit zu entdecken – mit anderen Worten: dass sie selbst daran arbeiten, dass die Philosophie zu ihrer persönlichen Freikäuferin wird (§ 113):

καὶ λέγει γυμναζόμενος καθ' ἡμέραν, ὡς ἐκεῖ, μὴ ὅτι φιλοσοφεῖς (ἔστω φορτικὸν τὸ ὄνομα), ἀλλ' ὅτι καρπιστῆν διδῶς. τοῦτο γὰρ ἔστιν ἡ ταῖς ἀληθείαις ἐλευθερία.

„Und wenn du täglich übst, dann sage nicht, dass du Philosophie treibst (dieser Ausdruck wäre großtuerisch), sondern dass du deinen Sklavenbefreier präsentierst. Denn das ist in Wahrheit die Freiheit.“<sup>39</sup>

Der dritte Weg, eine „Befreiung“, die von den „Herren“, d.h. den Zwängen und Abhängigkeiten selbst ausgeht, ist hingegen für Epiktet auf metaphorischer Ebene schwer denkbar.

Vor diesem Hintergrund wäre es höchst interessant, Genaueres über die Freilassung Epiktets aus dem Sklavenstand zu wissen. Bedauerlicherweise fehlen aber sowohl in den Selbstzeugnissen Epiktets als auch in antiken Fremdzeugnissen Angaben zu deren Zeitpunkt und Umständen.

## 8. Ausblick: Vom Sklaven zum Sklavenbesitzer?

Es verwundert nicht, dass für den ehemaligen Sklaven Epiktet der Begriff „Freiheit“ von zentraler Bedeutung ist und er für dessen Auslotung auf Gegensätze von äußerer und innerer Freiheit und Unfreiheit rekurriert. Er bietet dabei in seiner Diatribe über die Freiheit ein realistisches Bild des Lebens von antiken Sklavinnen und Sklaven, bei dem physische Misshand-

<sup>39</sup> Vgl. NESTLE 1967, 121f.: „Philosophieren heißt für Epiktet ‚die Freilassungszeremonie an sich vollziehen zu lassen.‘“ und WILLMS 2011/2012, II 612: „Konsequenterweise deutet der Sprecher der epiktetischen Diatriben denn auch an der vorliegenden Stelle eine Formale des Freilassungsprozesses im Sinne der inneren, philosophischen Freiheit um, indem er sie für die tägliche psychagogische Übung verwendet.“

lungen durch den Herrn stets präsent sind, allerdings auf Darstellung von besonders brutalen und anstößigen Details verzichtet wird. Mögliche Erklärungen dafür sind sowohl die begrenzten und vielleicht überwiegend positiven eigenen Erfahrungen, aber auch die Zweckdienlichkeit für die Argumentation, in der Epiktet zwischen der Beschreibung realer Verhältnisse und dem metaphorischen Gebrauch der Sklaverei vielfach hin- und herwechselt.

Viele Details des Lebensweges Epiktets liegen vollständig im Dunkeln und das Wenige, das überliefert ist, könnte eine nachträgliche Konstruktion sein. Eines aber lässt sich mit ziemlicher Sicherheit sagen: Aufgrund seiner eigenen Biographie verfügt Epiktet über eine hohe Sensibilität für die Lebenssituation von Sklaven und deren angemessene Behandlung,<sup>40</sup> die eigenen Erfahrungen veranlassen den ehemaligen Sklaven aber nicht, gegen die Sklaverei zu polemisieren, ihre Ungerechtigkeit anzuprangern oder gar ihre Abschaffung zu fordern. Die unhinterfragte Akzeptanz der Institution der Sklaverei<sup>41</sup> geht einher mit einer Betonung der Gleichheit aller Menschen aufgrund der gemeinsamen Abstammung von Zeus und ihrer daraus resultierenden „naturegebenen Brüderschaft“ (*Diss.* I 13,4):

οὐ μεμνήση τί εἶ καὶ τίνων ἄρχεις; ὅτι συγγενῶν, ὅτι ἀδελφῶν φύσει, ὅτι τοῦ Διὸς ἀπογόνων;

„Erinnerst du dich nicht, wer du bist und über wen du herrscht? Dass sie Angehörige sind, dass sie Brüder von Natur aus sind, dass sie von Zeus abstammen?“

Mit dieser Haltung steht Epiktet in Übereinstimmung mit anderen Stoikern, die keine unfreie Herkunft aufweisen.<sup>42</sup> Anstelle von grundsätzlicher Kritik an der äußeren Sklaverei zeigt Epiktet eine philosophische Haltung auf, die einem jeden Menschen ganz unabhängig von seinem äußeren Status eine innere Freiheit ermöglicht (§ 113. 158). Die mit dieser Hochschätzung der Philosophie verbundene Relativierung juristischer Formen der Freiheit und Unfreiheit sowie die Betonung der individuellen Haltung machen eine differenzierte Auseinandersetzung mit einem Gesellschaftsmodell, das vielen Menschen äußere Freiheit abspricht, aus stoischer Sicht geradezu überflüssig.

<sup>40</sup> Vgl. die von HERSHBELL 2005, 188–192 zusammengestellten Belege aus den Diatriben Epiktets, in denen die physische und psychische Notlage von Sklaven zur Sprache kommt.

<sup>41</sup> Vgl. dazu den Befund im Neuen Testament: Nach dem Zeugnis des Phlm schickt Paulus den entlaufenen Sklaven Onesimus zu seinem Herrn Philemon zurück (V. 12) und erbitet dessen Behandlung als „Bruder“ (V. 15f.). In den Haustafeln werden einerseits Sklaven zum Gehorsam gegenüber ihren Herren aufgefordert (Kol 3,22–25; Eph 6,5–8; 1Tim 6,1f.), aber andererseits auch die Herren im selben Atemzug ermahnt, ihre Sklaven maßvoll zu behandeln (Kol 4,1; Eph 6,9).

<sup>42</sup> Vgl. MANNING 1989, 1529–1531; VOLLENWEIDER 1989, 85–87; HERSHBELL 2005, 195–204; WÖHRLE 2005, 37–41. 46–51.

Neben grundsätzlichen Aussagen für oder gegen die Sklaverei im Rahmen der Lehre Epiktets ist nach möglichen Konsequenzen aus den eigenen Erfahrungen als Sklave im persönlichen Lebensstil des Stoikers zu suchen. Konkret steht die Frage im Raum, ob aus dem ehemaligen Sklaven Epiktet nach seiner Freilassung selbst ein Sklavenbesitzer wurde oder er sich bewusst gegen den eigenen Besitz von Sklavinnen und Sklaven entschieden hat. Leider lässt sich wegen fehlender direkter Zeugnisse zu diesem Thema nur darüber spekulieren, ob Epiktet als Freigelassener und Inhaber einer Philosophenschule in Nikopolis selbst Sklaven besessen und wie er sie ggf. behandelt hat. Einerseits spricht der bekanntermaßen bescheidene Lebensstil Epiktets zumindest in Rom<sup>43</sup> gegen den eigenen Besitz von Sklaven, andererseits wäre ein Schulbetrieb in Nikopolis ohne Sklaven nur schwer vorstellbar. Zugespitzt hätte sich dann die Betonung der inneren Freiheit, die für jeden Menschen unabhängig von seinem juristischen Status zu erlangen ist, im Laufe des Lebens für Epiktet von einem Trost für Sklavinnen und Sklaven zu einer Entlastung für Sklavenbesitzer gewandelt, die für die innere Freiheit ihrer Sklavinnen und Sklaven keine Verantwortung tragen – da jedoch weder eigene noch fremde Aussagen über Epiktets Besitz und Behandlung von Slaven vorliegen, ist bei einer solchen Einschätzung große Vorsicht angebracht.

---

<sup>43</sup> Vgl. dazu die Notiz des Simplicios, dass es für Epiktet wegen seines geringen Besitzes nicht nötig war, sein Haus in Rom zu verschließen (*In Epicteti Enchiridion* 15,55–58): τὸ ἐν Ῥώμῃ οἶκημα αὐτοῦ μηδέποτε κλειθροῦ δεηθῆναι, ἅτε μηδὲν ἔνδον ἔχον, εἰ μὴ τὴν στοιβάδα καὶ τὴν ψίαθον ἐφ' ὧν ἐκάθευδε – „sein Haus in Rom hatte niemals einen Riegel nötig, weil es nichts darin hatte außer dem Stroh und der Binsenmatte, auf denen er schlief“.

# Epiktets Theorie der Freiheit im Verhältnis zur klassischen stoischen Lehre (*Diss.* IV 1)

*Maximilian Forschner*

Das erste Wort der zur Rede stehenden Diatribe<sup>1</sup> ist *eleutheros* (*frei*). Es gibt das Thema des längsten inhaltlich geschlossenen Abschnitts der uns von Arrian übermittelten *Diatribai* Epiktets vor. Dieses Thema hat für Epiktets gesamtes Philosophieren zentrale theoretische und praktische Relevanz. „Das Ziel dieses Buches, sollte es ein Publikum finden, das sich nicht mit dem bloßen Hören begnügt, sondern den Worten zu folgen und zu antworten und sie in die Praxis umzusetzen bereit ist, besteht darin, unsere Seele frei zu machen“, so versteht Simplicios in seiner Einleitung zu seinem Kommentar zu Epiktets *Encheiridion* (2a–b) das philosophische Anliegen seines Autors.<sup>2</sup>

## 1. Von der politisch-sozialen zur ethischen Bedeutung von Freiheit

Die Bedeutung des Worts *eleutheros* ist ursprünglich im politisch-sozialen Kontext der altgriechischen Lebenswelt beheimatet: Frei ist, wer im Rahmen einer Polisordnung sich selbst gehört, also nicht Eigentum eines Anderen ist, wer demnach sein Leben im Hausverband nach eigenem Gutdünken führen kann und nicht als „lebendes Werkzeug“ den Willen eines Anderen auszuführen hat.<sup>3</sup> Und frei in einem gesteigerten Sinn ist der Bürger einer Polis, dem die Polisordnung die Möglichkeit einer aktiven Teilhabe an den herrschaftlichen Funktionen und politischen Entscheidungen der Gemeinschaft zuspricht. Doch die politische Organisationsform der selbstständigen griechischen Stadt gehört längst der Vergangenheit an. Epiktets politische Lebenswelt ist das römische Kaiserreich, in dem die griechischen Städte nur noch eine recht bescheidene Form von Selbstverwaltung genießen, und in dem die Person des Kaisers die

---

<sup>1</sup> Für zahlreiche Hinweise danke ich Severin KOSTER und den Kollegen des Erlanger Kolloquiums zur Spätantike Hans-Christof BRENNECKE, Peter PILHOFER und Stephan SCHRÖDER.

<sup>2</sup> I. HADOT, *Simplicius. Commentaire sur le Manuel d'Épictète. Introduction et édition critique du texte grec* (Leiden u.a. 1996).

<sup>3</sup> Zur Thematik der Sklaverei im Zusammenhang mit Epiktets Biographie vgl. den Beitrag von EBEL in diesem Band (S. 79–96).

höchste Macht auf Erden verkörpert. Der Verweis auf den Kaiser spielt denn auch eine bevorzugte Rolle in unserer Diatribe. Ein Freund des Kaisers (Καίσαρος φίλος) zu sein (vgl. *Diss.* IV 1,8; IV 1,45–48; IV 1,95), diese (politisch-gesellschaftliche) Stellung und Ehre eröffnet Handlungsmöglichkeiten, verbürgt (in den Augen der Vielen) Einfluss und Freiheit durch den, der unter Menschen am meisten Macht und Freiheit besitzt und nach Gutdünken Macht und Freiheit gewährt.<sup>4</sup> Die gute Beziehung zu ihm bietet die menschenmögliche Gewähr für den Erwerb, Besitz und Genuss der Güter des Lebens. Der Kaiser ist derjenige, der nach landläufiger Meinung „Macht über den größten Nutzen“ (ἐξουσίαν τῆς μεγίστης ὠφελείας, IV 1,61) hat, und der deshalb eben auch als göttlich verehrt wird.

Epiktet muss an die ursprüngliche politisch-soziale Bedeutung des Wortes *eleutheros* anschließen. Doch schon die ersten programmatischen, in schulmäßiger, logisch prägnanter Reihung vorgetragenen Sätze geben unmissverständlich zu verstehen, dass der Begriff hier ins Anthropologisch-Ethische übertragen und ausgeweitet ist und zur Kennzeichnung der Differenz des weisen (*sophos*) und unweisen bzw. schlechten Menschen (*phaulos*) dienen soll. Die vermeintliche Freiheit, die man durch die Freundschaft mit dem Kaiser zu gewinnen und zu sichern sucht, wird in den unmittelbar folgenden drastischen Fragen und Hinweisen als seelische Sklaverei entlarvt und mit jener wahren Freiheit kontrastiert, die die Liebe zur Weisheit gewährt: Frei zu sein ist für Epiktet eine rein ethische Zielvorstellung. Frei ist der zu nennen, der lebt wie er will, wobei die gesamte Diatribe zur Klärung dessen beizutragen hat, was es für einen Menschen besagt, zu leben wie er will. Ist doch dies, was jemand im Grunde will, keineswegs mit dem gleichzusetzen, wonach jemandem gerade der Sinn steht, was in der Welt zu erreichen jemand de facto gerade bestrebt ist.

In seiner anthropologisch-ethischen Verwendung des Wortes *eleutheros* ist Epiktet ganz der stoischen Tradition verpflichtet. Inwieweit Zenons früher Traktat *Politeia* überhaupt auch politisch gemeint war, sei dahingestellt; sein dominant ethisches Anliegen ist gesichert.<sup>5</sup> Bürger, Freund, Verwandter und Freier in Zenons idealer kynisch-stoischer Tugendgemeinschaft ist nur der geistig-charakterlich Tüchtige und Weise (ἐλευθέρους τοὺς σπουδαίους μόνον, *DL* VII 33 = *SVF* I 222). Dass nur der Weise, Tugendhafte, wahrhaft Gebildete und Vernünftige (ὁ σπουδαῖος, ἀστειός, σοφός, φρόνιμος) frei zu nennen ist, haben dann alle Stoiker und mit der stoischen Philosophie Sympathisierenden bis herauf zu Epiktet mit Nach-

<sup>4</sup> Nach Joh. 19,12 gilt Pilatus als „Freund des Kaisers“ (φίλος τοῦ Καίσαρος). Nach seiner Version der Passionsgeschichte setzen die Juden Pilatus mit der Drohung unter Druck, Stellung und Ehre eines „Freunds des Kaisers“ zu verlieren, falls er Jesus nicht hinrichten lasse. Vgl. dazu P. PILHOFER, *Das Neue Testament und seine Welt* (Tübingen 2010) 57–58.

<sup>5</sup> Vgl. dazu M. SCHOFIELD, *The Stoic Idea of the City* (Cambridge 1991); anders VOGT 2008.

druck betont,<sup>6</sup> und dies offensichtlich umso stärker, je politisch ohnmächtiger der Einzelne im Rahmen des Kaisertums des Imperium Romanum wurde.<sup>7</sup> „(Sie erklären): Nur er (der Weise) sei frei, die Nichtweisen (τοὺς φαύλους) aber Sklaven. Die Freiheit nämlich sei die Macht zur Selbsttätigkeit (αὐτοπραγία), die Sklaverei hingegen die Ohnmacht zur Selbsttätigkeit“ (DL VII 121). Unbelebtes wird durch Anderes bewegt, Pflanzen in Prozessen des Wachstums und Tiere über Wahrnehmung bewegen sich in gewisser Weise selbst. Von Selbsttätigkeit (*autopraxia*) als Form der Selbstbewegung ist im Rahmen der *scala naturae* jedoch nur dort die Rede, wo Vernunft im Spiel ist. Selbsttätigkeit im Vollsinn des Wortes sieht die Stoa offensichtlich nur dort gegeben, wo vollendete Vernunft das Tätigsein bestimmt, wo Vernunft souverän ist und nicht mehr in irgendeiner Hinsicht die Rolle einer „Dienerin der Leidenschaften“ spielt.<sup>8</sup>

## 2. Die Bestimmung des Wollens

„Frei ist der, der lebt, wie er will“ (Diss. IV 1,1). Das klingt damals ebenso wie heute landläufig nach unbeschränkter Macht und könnte die Wunschvorstellung eines vielfach beschränkten, bedrückten und gebundenen Untertanen formulieren, die dieser mit den Willkür-Möglichkeiten eines erfolgreichen Autokraten verbindet. Genau mit solcher Trivial-Vorstellung scheint der erste Satz zu spielen. Doch das unmittelbar folgende konzise Frage- und Antwortspiel entzieht diesem Verständnis abrupt den Boden. Das wesentliche Stichwort ist *hamartia*: ‚Verfehlung‘. Niemand wünscht, sich in seinem Streben und Handeln zu verfehlen, in die Irre zu gehen bezüglich dessen, was für ihn, für sein Leben das Beste ist. Was ein in jeder Hinsicht verfehltes und schlechtes Leben kennzeichnet, formulieren die Prädikate der rhetorischen Frage: Wer will schon unbesonnen, ungerecht, hemmungslos, unzufrieden, unterwürfig sein? Das „Wollen“ (βούλεσθαι) des ersten Satzes ist also nicht einfach mit faktisch-willkürlichem episodischem Auf-etwas-Aussein gleichzusetzen. Was jeder als Ziel im Grunde und vernünftigerweise erstrebt, ist das für ihn objektiv Beste. Worin dieses Beste im Einzelnen besteht und wodurch man es handelnd erreichen kann, darin kann man sich täuschen und verfehlen. Und eine Täuschung und Verfehlung in dieser Hinsicht ist vom sich Täuschenden und Verfehlenden nicht eigentlich gewollt. Das sind die zum Teil noch unausgesprochenen, nicht genuin stoischen, sondern der Herkunft nach sokratisch-platonischen Prämissen der Eingangsargumentation.

<sup>6</sup> Vgl. SVF III 355. 356. 362. 364. 544. 593; I 218. 219.

<sup>7</sup> Vgl. etwa Dion von Prusa, *or.* 14,16 = SVF III 356.

<sup>8</sup> Vgl. Vogt 2008, 186f.



Das „Wollen“ ist also auch und vornehmlich normativ und idealiter zu verstehen: als vollkommen vernünftiges Aussein-auf-etwas. Vernünftig ist das Streben, wenn es das richtige Ziel vor Augen hat und auf die richtigen Mittel gerichtet ist und (eben dadurch) sein Ziel erreicht. Ein derart ideal-vernünftiges Streben schließt ein, dass man die Welt und seine Stellung in ihr im Ganzen ebenso wie in konkreter Handlungssituation richtig interpretiert und an dieser Einsicht seine Wahl der Mittel orientiert. Dieser normative Begriff des Wollens ruht, wie der erste Satz zeigt, auf dem deskriptiven Begriff des Strebens (*hai hormai*) in seiner zweigliedrigen, der appetitiven (*orexis*) und aversiven (*ekklisis*) Gestalt.

Wer lebt, wie er will, verlangt nach dem Richtigen und vermeidet das Falsche, dessen Streben ist (durch und durch) vernünftig. Das ist die erste Prämisse. Und vernünftig ist jenes Streben, dessen Erfüllung jederzeit in der Hand des Strebenden ist. Das ist die zweite Prämisse der gesamten folgenden Argumentation. Ein solches Streben, so die Konklusion aus diesen Prämissen, steht nicht unter Bedrohungen, Behinderungen und Zwängen und erlebt keine Ängste und Verwirrungen, keine Enttäuschung und Frustration. Es macht den derart Strebenden wahrhaft frei und in eins damit wahrhaft glücklich. Freiheit wird so zum höchsten Gut (*Diss. IV 1,52*). Die systematische Verschärfung des sokratisch-platonischen Ansatzes des Begriffs des Wollens in Richtung einer Theorie absoluter mentaler, auch kosmologisch gestützter Freiheit ist stoische, speziell dann epiktetsche Leistung.

### 3. Die Rezeption nichtstoischer Begriffe

Frei ist also der, dessen Streben vernünftig ist. Das Streben eines Subjekts ist vernünftig, wenn es sich an dem ausrichtet, was in seiner Macht steht und was nicht. Wir werden sehen: Epiktet verbindet die Klärung des Begriffs der Freiheit mit einer prägnanten Bestimmung dessen, was „an uns liegt“ (*ta eph' hēmin*) und „durch uns geschieht“ (*ta par' hēmas*).

Vernünftiges Streben trifft bezüglich der (Teil-)Ziele des Lebens und der Mittel des Handelns die richtige Wahl und Entscheidung. Im Wählen von Objekten des Strebens manifestiert sich, welcher Mensch man ist und sein will; im Wählen von Objekten wählt der Mensch sich selbst, seine Form zu leben und damit seine Weise zu sein. Epiktet stellt den Begriff der *prohairesis* („Wahl, Entschluss“) ins Zentrum seiner Freiheitstheorie.

Alles Wählen und Entscheiden basiert auf einer Zustimmung (*synkatathesis*) zu Sachverhalten, sei es, dass wir diese als bestehend oder nicht bestehend, als gut oder schlecht, als nützlich oder schädlich, als erstrebenswert oder meidenswert behaupten. Mit dem Begriff der *prohairesis* geht also der Begriff der *synkatathesis* einher. Und im Begriff der *synkatathesis* drückt sich ein Selbstverhältnis aus, d. h. die Art und Weise, wie der

Mensch mit seinen Vorstellungen umgeht, wie er sich zu ihnen verhält, was er aus ihnen macht, kurz: wie er sie gebraucht. Die Formel vom „Gebrauch unserer Vorstellungen“ (*chrēsis tōn phantasiōn*) wird so zum Schlüsselbegriff epiktetschen Freiheitsverständnisses.

Epiktets von Arrian überlieferte Gedanken bieten keinen Anhalt, ihm irgendwelche Abweichungen vom Hauptstrom stoischer Lehren nachzusagen. Wir haben von ihm bzw. aus der Hand seines Schülers Arrian keine Abhandlung über Logik und Physik. Doch dies besagt nicht, dass er in seiner Schule nicht auch Logik und Physik betrieben hat. Sicher ist, dass er in seiner Schule die Werke der Alten Stoiker interpretierte. Was wir durch Arrian als Epiktets eigene Philosophie besitzen, sind ausschließlich Texte ethischer, genauer: Texte „lebenspädagogischer“ Art. Diese erweisen ihn als orthodoxen Stoiker,<sup>9</sup> doch als einen solchen, der mit verschiedenen philosophischen Traditionen durchaus eigenständig umgeht. Gerade die eben genannte Grundbegrifflichkeit, mit der er die Freiheitsdiskussion führt, zeigt, dass und wie er Begriffe unterschiedlicher, auch nichtstoischer Herkunft aufnimmt und im Rahmen seiner Theorie produktiv einsetzt und verarbeitet. Sein Verständnis des Wollens im Unterschied zum bloßen faktischen Streben, und in dessen Gefolge sein Verständnis von wahrer Macht nimmt eindeutig Gedanken von Platons Dialog *Gorgias* auf.<sup>10</sup> *synkathesis* steht im Zentrum der traditionellen stoischen Handlungstheorie.<sup>11</sup> Die Formeln dessen, „was bei uns liegt“ und „was durch uns geschieht“ ebenso wie der Begriff der *prohairesis* wurden von Aristoteles terminologisiert und sind in der Ethiktradition des Peripatos beheimatet. Der Schlüsselbegriff des „Gebrauchs“ (*chrēsis*) und der mit ihm verbundene Grundsatz („Nichts ist uneingeschränkt gut, was man gut oder schlecht gebrauchen kann“)<sup>12</sup> ist sokratischer Herkunft.

Epiktet nimmt, wie gesagt, diese Begriffe auf und prägt sie um bzw. fügt sie in einen stoisch strukturierten theoretischen Kontext ein, einen Kontext, der in den Diatriben meist vorausgesetzt oder angedeutet und nicht explizit entfaltet wird. Dabei besteht seine Strategie darin, durch die Einverleibung fremder Begrifflichkeit die stoische Orthodoxie eines Zenon und Chrysipp gerade an den Punkten (etwa in der Freiheitslehre) zu stützen, an denen sie unzulänglich oder angreifbar war und von Gegnern angegriffen wurde.<sup>13</sup>

<sup>9</sup> Die Orthodoxie Epiktets haben vor allem die klassischen Arbeiten von BONHÖFFER 1890 und 1894 herausgearbeitet. Auch die neueste Monographie zu unserem Thema von STEPHENS 2007 lässt keinen Zweifel an der Orthodoxie Epiktets.

<sup>10</sup> Platon, *Gorgias* 468b–e; vgl. dazu im Einzelnen LONG 2002, 70–74.

<sup>11</sup> Vgl. hierzu v. a. B. INGWOOD, *Ethics and Human Action in Early Stoicism* (Oxford 1985).

<sup>12</sup> Vgl. Platon, *Euthydemos* 280e–281e5; *Menon* 87e3–88e2.

<sup>13</sup> „He updates traditional Stoicism by co-opting rival theory when it threatened to subvert it“, so meines Erachtens treffend DOBBIN 1998, XVIII.

#### 4. Zum dialektischen Charakter des Textes

Der epiktetsche Text ist dialektisch in verschiedener Hinsicht: Er geht von anschaulichen bis drastischen Beispielen zu abstrakten Grundsätzen und von diesen wieder zu den exemplifizierenden Fällen zurück. Er verbindet philosophisches Argument mit plakativer Rhetorik. Er wechselt zwischen elenktischer, protreptischer und doktrinaler stilistischer Form.<sup>14</sup> Er bedient sich vielfach der dialogischen Anrede, der Struktur von Frage und Antwort, und durchgängig der Perspektive konkret gedachter Personen. Er verweist auf das, was gesagt, mehr noch auf das, was getan wird. Und was er als Ziel bei seinen Adressaten zu vermitteln versucht, ist etwas, was jeder im Grunde möchte, was jeden angeht und brennend interessieren müsste, nämlich nicht weniger als ein wissendes Sich-Verstehen auf das Leben (*ἐπιστήμη τοῦ βιοῦν*, *Diss.* IV 1,63). Für dieses wissende Sich-Verstehen auf das Leben findet er in Zenon und Kleanthes, mehr noch im Protokyniker Diogenes und in Sokrates die markanten Idealtypen seiner Botschaft. Diogenes ist für ihn das Beispiel für jemanden, der wahrhaft frei ist (*Diss.* IV 1,114. 152; vgl. III 24,67); Sokrates gilt ihm als das Paradigma von Weisheit (*Diss.* IV 5,1–4; III 5,14–19).<sup>15</sup> Inhaltlich und methodisch bindet Epiktet wie kein anderer Stoiker sein Philosophieren an das Vorbild des Sokrates an. Bei Diogenes weiß er sich der frühen Stoa verpflichtet, allerdings nicht in den obszönen und bürgerschreckartigen Zügen der Figur, sondern in ihrer existentiell-moralischen Radikalität und Plastizität.

Der Text ist dialektisch darin, dass er auf ein Wissen zielt, das durch provozierendes und unerbittliches Fragen und Gegenfragen vom dunklen ins klare Bewusstsein eines jeden gehoben werden kann. Und er ist dialektisch auch darin, dass er den gelebten Weg zum Ziel für gangbar hält, durch eigene Anstrengung und fremde Hilfe: Erkenntnis und gelebte Erkenntnis der Wahrheit ist möglich; die Natur hat uns die Mittel dazu gegeben; und manche sind den Weg schon erfolgreich gegangen (*Diss.* IV 1,51f.); Diogenes und Sokrates sind die sprechenden und überzeugenden Beispiele dafür.

#### 5. Das Eigene und das Fremde

Epiktets Ontologie erscheint in unserem Text als eine solche in praktischer Perspektive und Absicht. Für ihn gliedert sich all das, was ist (*ta onta*) in solches, was in unserer Hand (*τὰ μὲν ἐφ' ἡμῖν*) und solches, was nicht in unserer Hand ist (*τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν*) (vgl. *Ench.* 1,1). Die Dinge nach dieser Gliederung zu identifizieren und zu unterscheiden ist für Epiktet

<sup>14</sup> Vgl. LONG 2002, 52–66.

<sup>15</sup> Vgl. STEPHENS 2007, 121.

grundlegend für alle sinnvolle Sorge um sich und die Welt. Was in unserer Hand ist, ist identisch mit dem Eigenen (*oikeion*), was nicht in unserer Hand ist, fällt in eins mit dem Fremden (*allogrion*). Alle Freiheit beruht auf der Identifikation mit dem Eigenen und der Konzentration auf das Eigene, alle Unfreiheit und alles Unglück beruht auf dem Umstand, dass man Fremdes für Eigenes hält und sein Herz an vermeintlich Eigenes, in Wahrheit Fremdes hängt.

Als Eigenes identifiziert Epiktet eine einzige Fähigkeit (*dynamis*) und die verschiedenen Leistungen (*erga*) dieser Fähigkeit des Subjekts. Er nennt sie *δύναμις λογική*: ‚Sprachfähigkeit‘ bzw. ‚Vernunft‘ (*Diss.* I 1,4). Sie allein betrachtet und beurteilt sich selbst und alles andere; sie allein bestimmt das Verhältnis des Subjekts zu sich und der Welt. Ihre zentralen Leistungen sind unsere Annahmen (*ὑπόληψις*), unser (durch Gedanken bestimmtes) Verlangen und Fühlen (*ὁρμή*), unser (durch Gedanken bestimmtes) appetitives (*ὄρεξις*) und aversives (*ἔκκλισις*) Bestreben (*Ench.* 1,1). Im Blick auf diese Leistungen lässt es sich als Vermögen kennzeichnen, das die (unwillkürlichen) Vorstellungen „gebraucht“ (*ἡ χρηστικὴ ταῖς φαντασίαις*, *Diss.* I 1,12) oder auch als Vermögen der *prohairesis*, der Wahl (*Diss.* I 1,23), weil es Stellung beziehen kann und bezieht zu Vorstellungen, die beanspruchen, Wahres oder Falsches, Gutes oder Schlechtes, Nützliches oder Schädliches zu repräsentieren.

Mit den Stichworten des Eigenen und Fremden bindet Epiktet seine Theorie der Freiheit an die stoische Oikeiosis-Lehre an.<sup>16</sup> Diese versuchte, über eine Synthese empirischer und apriorischer Argumentation das Ziel des Menschen aus einer Erhebung und Erläuterung der gestuften Entwicklung natürlicher, unpervertierter Neigungen darzutun. Unser ursprüngliches Streben ziele nicht auf (die Erfahrung von) Lust (und die Vermeidung von Schmerz). Das meine fälschlicherweise der epikureische Gegner. Ursprünglich, so die Stoa, ist der Trieb alles Lebendigen nach Selbsterhaltung. Der Primärtrieb und die ersten Neigungen begründen das „erste Zueigene“ (*prōton oikeion*), das eigene Sein und seine integrale Verfassung sowie die naturgemäßen Güter, die dem Bestand und der Entfaltung des eigenen Seins dienen. Mit der Entwicklung zur Mündigkeit erfahre der Mensch seine Vernunft und ihre Aktualisierung in vernünftigen Entscheidungen (und Handlungen) als das ihm wahrhaft Eigene, als das einzige Objekt, das seiner uneingeschränkten Liebe wert ist, in dem das für ihn wahrhaft Gute, Tugend und Glück, beschlossen ist.

Epiktet referiert nicht die gesamte Theorie; er lässt die Stufen der Entwicklung und mit ihnen die Erklärung und Begründung der Stellung der „außermoralischen“ menschlichen Lebensgüter beiseite und konzentriert

<sup>16</sup> Vgl. FORSCHNER 1995, 142–159; DERS., „Oikeiosis. Die stoische Theorie der Selbstaneignung“, in: B. NEYMEYR / J. SCHMITT / B. ZIMMERMANN (Hrsgg.), *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Kunst und Politik*. Bd. I (Berlin / New York 2008) 169–192.

sich allein auf das Ziel, auf das wahrhaft Eigene, die Vernunft und ihre unmittelbaren Leistungen als Quelle der Freiheit und des Glücks.

Freiheit verkörpert und begründet dieses Vermögen in zweifacher, wohl zu unterscheidender Hinsicht. Es ist *seinem Begriffe nach frei*, weil seine Stellungnahmen die je eigenen sind und durch keine externe Macht der Welt erzwungen werden können („die *prohairesis* kann nicht einmal Zeus besiegen“, *Diss.* I 1,23).<sup>17</sup> Und *es macht frei*, wenn sein Gebrauch der Vorstellungen korrekt, wenn seine Stellungnahmen treffend sind. „Wenn Du von dem Deinen nur glaubst, dass es Dir gehört, von dem Fremden aber, wie es der Fall ist, dass es fremdes Gut ist, wird Dich niemals jemand zwingen, niemand Dich behindern, wirst Du niemandem grollen, niemandem Vorwürfe machen, nichts ungern tun, niemanden zum Feind haben, wird niemand Dir schaden, denn nichts Schädliches wird Dich treffen“ (*Ench.* 1,3).

## 6. Der Bereich des Eigenen

Was in unserer Macht steht und durch uns geschieht –, für Aristoteles sind das all jene Dinge, die im Einflussbereich des Menschen liegen, auf die er wirken kann, und die durch die Handlungs- und Gestaltungsfähigkeit des Menschen so sind, wie sie sind. Was in unserer Macht ist und durch uns geschieht, umschreibt den gesamten Verantwortungsbereich des Menschen, bis hin zu dem, was wir hätten tun können und nicht getan haben, und zu dem, was zu tun oder zu unterlassen wir uns unter dem Druck der Umstände „gezwungenermaßen“ bereit finden, ein Verantwortungsbereich, der subjektiv nur durch unverschuldetes Unwissen, objektiv durch unüberwindliche Behinderung und äußere Gewalt eingeschränkt wird.

Nun hat die altstoische Ursachenlehre<sup>18</sup> nicht den „äußeren“ Verantwortungsbereich des Menschen, wie Aristoteles ihn bestimmt, geleugnet. Was in unserer Macht steht und durch uns geschieht –, das ist auch für sie das Wirken eines Menschen in der Welt, das er frei von äußerer Behinderung und Gewalt und auf der Basis einer Zustimmung zu dem von ihm zu erwirkenden Sachverhalt vollzieht. Gleichwohl verlagert die jüngere Stoa bezüglich dessen, was bei uns liegt und durch uns geschieht, den Schwerpunkt ihres Interesses. Die Alte, spätestens die Mittlere Stoa unterscheidet zwischen *telos* und *skopos*, zwischen dem Lebensziel und den welthaften Sachverhalten, die zu erstreben für uns angemessen ist. Das Lebensziel – Tugend und beglückendes tugendhaftes Handeln – ist unbedingt gut und

<sup>17</sup> Vgl. GRAVER 2003, 345–361.

<sup>18</sup> Vgl. St. SCHRÖDER, „Philosophische und medizinische Ursachensystematik und der stoische Determinismus“, *Prometheus* 15 (1989) 209–239; 16 (1990) 5–26. 136–154; M. FREDE, „The original notion of cause“, in: M. SCHOFIELD / M. BURNYEAT / J. BARNES (eds.), *Doubt and Dogmatism* (Oxford 1980) 217–249.

absolut erstrebenswert; und Tugend besteht unter anderem in der festen Disposition zum Einsatz aller Kräfte, um das in der Welt zu erreichen, was (generell oder situativ) für uns passend ist.<sup>19</sup> Doch das tatsächliche Erreichen des welthaft für uns Passenden und Angemessenen hängt nicht allein an uns. An dieses Ziel darf man das Herz nicht absolut hängen; seinem tatsächlichen Erreichen gegenüber gilt es gelassen zu sein; man nimmt es dankbar, wenn es sich bietet, ohne unglücklich zu sein, wenn für uns unkontrollierbare Faktoren sein Erreichen verhindern oder seinen Besitz vernichten.<sup>20</sup>

Das Interesse der Stoa bezüglich der Dinge, die in unserer Hand sind (*ta eph' hēmin*) verengt sich im Verlauf ihrer Schulgeschichte auf die Frage, was ausschließlich und absolut in unserer Hand ist (ὁ ἐφ' ἡμῖν μόνους ἐστίν, *Diss.* IV 1,65). Sie verschärft sich bei Epiktet noch durch die Zentrierung auf die Perspektive des Einzelnen (τὸ ἐπ' ἐμοί, τὸ ἐπὶ σοί, *Diss.* IV 1, 66). Und in dieser Perspektive dominiert der Aspekt der Freiheit (*eleutheria*) im Sinne absoluter Selbstmächtigkeit (*autexousion*) und Selbstgesetzlichkeit (*autonomon*) (*Diss.* IV 1,56), die durch nichts gezwungen oder behindert werden kann. „Was ist es nun, was den Menschen von Behinderung frei (ἀκώλυτον) und selbstmächtig (αὐτεξούσιον) macht?“ (*Diss.* IV 1,62). An diese und nur an diese Frage und ihre Beantwortung wird das Wissen (und Können) um die rechte Lebensführung (ἐν τῷ βιοῦν ἢ ἐπιστήμη τοῦ βιοῦν, *Diss.* IV 1,63) gebunden. Dem methodischen Ausschlussverfahren bei der Beantwortung dieser Frage fallen alle leiblichen und äußeren Güter des Lebens, ja, der Leib und das Leben selbst als etwas „uns Fremdes“ zum Opfer. Man öffnet sich den Möglichkeiten von Behinderung und Zwang, und liefert sich damit den Möglichkeiten seelischer Beeinträchtigung, Bedrückung, Erpressung, Erschütterung und Verwirrung aus, wenn und solange man in seinem Streben diesen Gütern verhaftet ist, und sie als etwas Eigenes betrachtet, dessen Gewinn oder Verlust einen in seinem Sein berührt. Unbehinderbar und unzwingbar ist man nur auf dem Gebiet der Zustimmung und dem, was sich unmittelbar aus den seelischen Akten der Zustimmung und Zustimmungssuspension ergibt (Οὐκοῦν ἐν μὲν τῷ συγκαταθετικῷ τῷ τῷ ἀκώλυτος εἶ καὶ ἀνεμπόδιστος, *Diss.* IV 1,69).

Die Konzentration auf diese Sphäre absoluter Freiheit soll das seelische Glück (*eudaimonia*) sicherstellen. Die *eudaimonia* ist gesichert, wenn die Seele nicht zu erschüttern ist. Die Seele ist nicht zu erschüttern, wenn sie in ihrem Wünschen und Streben auf Ziele setzt, die zu erreichen sie absolut in der Hand hat. Und dies lässt sich nur realisieren, wenn sie sich ganz auf die Qualität des Wünschens und Strebens konzentriert und die seelische Bindung an welthafte Sachverhalte, deren Bestehen kausal nicht nur von der Qualität des Wünschens und Strebens und dem Einsatz unserer Kräfte abhängt, löst.

<sup>19</sup> Vgl. Stobaios, *Ecl.* II 76,13–15: Telosformel des Antipater = LONG / SEDLEY 59 k.

<sup>20</sup> Vgl. Cicero, *De fin.* III 22.

Dies bedeutet in der Tat, wie in der Literatur vielfach betont wird, in gewisser Weise einen Rückzug in die innere Burg der Seele.<sup>21</sup> Die emotionale Bindung an das Leben, an die leiblichen und äußeren Güter ist locker und gelassen und muss im Sinne wahrer Freiheit gelassen sein. Wiederholt ist in unserem Traktat vom „Loslassen“ (*apheinai*) bzw. vom „losen Besitz“ der Dinge einschließlich des eigenen Körpers die Rede (IV 1,79f.; IV 1,153). Aber es bedeutet nicht, wie ein gängiger Fatalismus-Vorwurf gegenüber der Stoa behauptet, eo ipso eine Vernachlässigung welthafter Güter und ein Einfrieren des Engagements in der Welt, einschließlich des Einfrierens des Engagements in sozialen Aufgaben und Beziehungen; und es bedeutet schon gar nicht einen Libertinismus im Umgang mit den welthaftern Gütern.

Gewiss, Epiktet will im Sinne der Seelenruhe auch die Verantwortung des Einzelnen auf das beschränkt sehen, was absolut in seiner Hand ist, auf den Gebrauch der Vorstellungen („Für was haben sie (sc. die Götter) dich verantwortlich (*ὑπεύθυνον*) gemacht? Für das einzige, was in deiner Hand ist, den richtigen Gebrauch der Vorstellungen“ (*Diss.* I 12,34). Wer sich für mehr verantwortlich hält, schafft sich unsinnige Sorgen (ebd. 35). Doch die Art des Gebrauchs der Vorstellungen setzt willentlich Kräfte frei, die in die Welt wirken, und die auf eine bestimmte Weise in die Welt wirken. Im Spiel der Ursachen ist man verantwortlich (*aitios*) für das, allerdings auch nur für das, was man durch sein Wollen selbst getan und zu einem welthaftern Ergebnis beigetragen hat (vgl. *Diss.* III 26,8). Epiktet vertritt einen rein kausalen Begriff der Verantwortung.<sup>22</sup>

## 7. Der Begriff der *prohairesis*

In unserer Hand ist das, wofür wir uns entscheiden, wozu wir uns entschließen (*τὰ προαιρετικά*, *Diss.* IV 1,84. 100). Der Begriff der *prohairesis* spielt in Textfragmenten, die für die Alte und Mittlere Stoa stehen, keine prominente Rolle. Erst Epiktet verleiht ihm im Rahmen seiner Theorie der Freiheit zentrale Bedeutung.<sup>23</sup> In einem Brief Zenons an König Antigonos (*DL* VII 8) taucht *prohairesis* neben *physis* als eine der Ursachen eines edlen Charakters auf. Dem entspricht ein zweiter Beleg bei Aëtius (*SVF* II 966), der Anaxagoras und „den Stoikern“ eine Lehre von 5 möglichen Ursachen für alles Geschehen zuschreibt: *anankē*, *heimarmenē*, *prohairesis*, *tychē* und *to automaton*. Bei Stobaios, *Ecl.* II 87,14 W (= *SVF* III 173) findet sich *prohairesis* im Rahmen eines stoischen Katalogs der Formen praktischen Strebens (*τῆς ... πρακτικῆς ὁρμῆς εἶδη*) und wird dort definitionsartig erklärt als „Wahl

<sup>21</sup> Vgl. HADOT 1997; BRAICOVICH 2010, 204.

<sup>22</sup> Vgl. BRAICOVICH 2010, 217.

<sup>23</sup> Vgl. J.-B. GOURINAT, „La ‚prohairesis‘ chez Épictète : Décision, Volonté, ou ‚Personne Morale‘?“, *Philosophie Antique* 5 (2005): Stoïcisme: physique, éthique, 93–134.

vor der Wahl“ (αἴρεσις πρὸ αἰρέσεως). Gemeint ist damit wohl keine episodische Wahl, sondern eine grundlegende Entscheidung, die Wahl einer Lebensweise, die allen punktuellen Entscheidungen voraufgeht und ihnen Maß und Richtung vorgibt. Neben dieser Bedeutung von Vorwahl bzw. grundlegender Wahl gibt Stobaios allerdings einen Beleg für eine zweite stoische Verwendungsweise von *prohairesis* in *Ecl.* II 7 p. 99,9 W = *SVF* III 567: Der Weise, so heißt es da, sei groß, weil er das, was für ihn gemäß der *prohairesis* da ist und vorliegt, zu erreichen vermag. Hier bezieht sich *prohairesis* in weiter Bedeutung auf alle überlegten und gewollten Bewegungen der Seele. Genau diese weite Bedeutung ist auch für Diogenes von Babylon bezeugt (*SVF* III Diog. 30: αἱ κατὰ προαίρεσιν κινήσεις).

Wir haben also eine engere Verwendung von *prohairesis* im Sinne einer „Wahl vor der Wahl“, die wohl auf Zenon zurückgeht, und eine weite (im Sinne aller gewählten mentalen Akte), die ab Diogenes von Babylon belegt ist. Zudem weist das spärliche Vorkommen des Begriffs in altstoischen Fragmenten auf seine nachgeordnete Rolle im Begriffsnetz der stoischen Philosophie hin.

In der aristotelischen Theorie des Handelns und der Sittlichkeit des Handelns spielt der Begriff dagegen eine zentrale Rolle.<sup>24</sup> Seine Übersetzung macht Probleme und variiert deshalb auch in der Literatur zwischen „Entscheidung“, „Entschluss“, „Wahl“, „Vorwahl“ und „Vorzugswahl“. Dabei verwendet Aristoteles *prohairesis* sowohl im Kontext des Gedankens der Wahl einer Lebensweise als auch im Sinne eines episodisch zu treffenden oder getroffenen Aktes der Präferenz. In beiden Fällen setzt *prohairesis* das Bestehen von Alternativen sowie das Überlegen und Abwägen von Alternativen voraus und setzt dem Prozess der Überlegung durch den Akt bzw. Akte überlegten Strebens ein Ende.

Zwei Kerngedanken des Aristoteles könnten es gewesen sein, die seine Prohairesislehre für Epiktet attraktiv, adaptions- und transformationsfähig gemacht haben. (a) Wer eine Entscheidung getroffen hat, so Aristoteles (*EN* III 5,1113 a4f.), führe den Ursprung der Handlung auf sich selbst, auf das Anleitende (*hēgoumenon*) zurück. Die leitende Instanz (das *hēgemonikon*) des Menschen entscheide, nicht irgendwelche Impulse bzw. Determinanten anderer Seelenkräfte (*EE* II 6). Durch die *prohairesis* mache der Handelnde sich zur ersten Ursache der Handlung.<sup>25</sup> (b) Die Entscheidung, so Aristoteles, sei der Tugend am eigentümlichsten und erlaube mehr noch als die Handlungen Aufschluss über die charakterlichen Tugenden (*EN* III 4,1111b5f. ); aufgrund der *prohairesis* urteilten wir, ein wie beschaffener jemand ist (*EE* II 11,1228a2).<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Vgl. RAPP 1995, 109–133.

<sup>25</sup> Vgl. RAPP 1995, 125.

<sup>26</sup> Vgl. RAPP 1995, 114.



Hier decken sich epiktetsche mit aristotelischen Gedanken. Gleichwohl gilt es, die wesentliche Differenz zwischen dem Konzept von beiden zu beachten: Aristoteles bestimmt *prohairesis* als auf Erwägung beruhendes Streben nach dem, was in unserer Macht steht (EN III 5,1113a10–11: ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν), was ausführbar und für uns relevant ist (EN III 5,1112a30). Für Epiktet hingegen wird *prohairesis* mit ihren mentalen Objekten das einzige, was in unserer Hand ist (Diss. I 22,10: ἐφ' ἡμῖν μὲν προαίρεσις καὶ πάντα τὰ προαιρετικὰ ἔργα); er versteht sie nicht als Wahl bezüglich dessen, was von uns abhängt.

Epiktet verwendet, was Jean-Baptiste Gourinat überzeugend nachgewiesen hat, *prohairesis* in drei verschiedenen Bedeutungen: (a) einmal im Sinne eines episodischen Aktes, d. h. einer punktuellen Entscheidung, (b) dann im Sinne der mit unserer Vernunft verbundenen Fähigkeit, Entscheidungen zu treffen, und (c) schließlich im Sinne einer habitualisierten Grundentscheidung für eine Lebensform, die das ausmacht, was man gemeinhin den „Charakter“ bzw. die „Persönlichkeit“ nennt.

Epiktet unterscheidet seelische Akte (mit ihren Vorstellungen), die von selbst geschehen, von seelischen Akten, die eine Zustimmung (*synkatasēsis*) zu den vorgestellten Sachverhalten implizieren. Letztere sind sämtlich Akte, in denen das Subjekt eine Unterscheidungs- und Entscheidungsleistung erbringt, in denen es urteilend Stellung bezieht zu den vorgestellten Sachverhalten, in denen es, in der Sprache Epiktets gesprochen, von den Vorstellungen (*phantasiai*) einen bestimmten Gebrauch (*chrēsis*) macht, indem es sie bejahend sich aneignet oder verneinend von sich weist oder in (vorläufiger) Urteilsenthaltung (noch) auf prüfende Distanz hält. Epiktet spricht vom „Bereich der Zustimmung“ (ὁ συγκαταθετικὸς τόπος, Diss. I 17,22). Dieser Bereich ist identisch mit dem Bereich der Entscheidung und Wahl (*to prohairetikon*) bzw. der Entscheidungsleistungen (τὰ προαιρετικὰ ἔργα, Diss. I 22,10). Zu den *prohairetika erga* rechnet Epiktet nicht nur alle Akte unseres vernunftbestimmten Strebens (*hormē* bzw. *orexis* und *ekklisis*), das von einer unterscheidenden Überzeugung bezüglich der guten und schlechten Dinge geprägt und geleitet ist (ἡ γνώμη ἢ διακριτικὴ τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν κακῶν, Diss. I 18,6). Zu ihnen gehören auch alle „theoretischen“ Akte, in denen wir etwas für wahr oder falsch halten (vgl. Diss. I 17,22). Und genau in diesem Bereich der theoretischen und praktischen Zustimmung (und Zustimmungsverweigerung) sind wir souverän: „Siehst Du, dass Du in diesem Bereich das Vorgezogene ohne (die Möglichkeit von) Behinderung, Zwang und Beeinträchtigung besitzt?“ (Diss. I 17,23).

Für Epiktet besteht die Substanz des Guten ausschließlich in einer bestimmten Beschaffenheit der *prohairesis* bzw. ihrer Leistungen (Diss. I 29,1); sie und sie allein macht das Gute und Schlechte aus. Alles, was der Disposition der *prohairesis* und ihren Leistungen äußerlich ist (*ta ekstos*), hat le-

diglich als Material zu gelten, in dem das Subjekt sich über seine Fähigkeit der *prohairesis* gut oder schlecht betätigt und durch diese Betätigung sein eigenes Gutes oder Schlechtes hervorbringt (*Diss. I 29,2*).

## 8. Die Freiheit von Affekten

Epiktet interpretiert Freiheit also ganz und gar psychologisch und ethisch. Unfrei ist, wer seine Seele an Dinge hängt, die nicht uneingeschränkt in seiner Hand sind. Die Lösung von diesen Dingen verbürgt Ausgeglichenheit und Glück (*εὐσταθῆσαι, εὐδαιμονῆσαι, Diss. IV 1,46*). Die Lösung ist eine Befreiung von affektiven seelischen Regungen und Zuständen; ihr Ziel ist „ein harmonisches und ruhiges Streben (*σύμμετρον ἔχεις καὶ καθισταμένην τὴν ὄρεξι, Diss. IV 1,84*), das in uneingeschränkter Weise ausschließlich auf das gerichtet ist, was im Bereich souveräner Wahl liegt (*ta prohairesitika*), was gut und gegenwärtig ist (*καλὰ καὶ παρόντα, ebd.*).

Wie die letzte Bemerkung zeigt, identifiziert Epiktet Freiheit nicht einfach mit dem, was uneingeschränkt in unserer Hand ist, mit dem also, was in einem landläufigen Sinn für souverän (*autexousion*) und selbstbestimmt (*autonomon*) (*Diss. IV 1,56*) gehalten werden mag, dem Gebrauch unserer Vorstellungen, sondern mit dem rechten Gebrauch unserer Vorstellungen. Epiktet ist kein Vorläufer moderner libertinäer Selbstverwirklichungsrhetorik. Er hat einen normativ-ethischen Freiheitsbegriff. Der durchweg rechte Gebrauch der Vorstellungen setzt ein „Wissen vom Leben im Ganzen“ voraus (*καθόλου τὴν περὶ βίον ἐπιστήμην, Diss. IV 1,118*). Nur der Weise ist demnach vollkommen frei.<sup>27</sup>

Epiktet folgt der orthodoxen stoischen Theorie der Affekte.<sup>28</sup> Ihre viergliedrige, nach dem Zeitfaktor und dem Gegensatz von Lust und Schmerz strukturierte Systematik (*phobos-epithymia, lypē-hēdonē*) ist in unserem Text vorausgesetzt (vgl. *Diss. IV 1,84*); Furcht (*phobos*), Begierde (*epithymia*) und Schmerz/Kummer (*lypē*) kommen explizit zur Sprache; auf *phobos* und *epithymia* und ihrer Überwindung mit dem Ziel der Seelenruhe liegt das große Gewicht. In seiner Konzentration auf die Überwindung von Furcht und Angst mit dem Ziel der Seelenruhe nähert Epiktet sich pädagogisch der epikureischen Affektenlehre an.

Ein Affekt ist in stoischer Theorie eo ipso etwas Negatives, etwas, was den Menschen verwirrt, versklavt und unglücklich macht. Affekte im eigentlichen Sinn können nur Menschen haben. Denn den Kern eines Affekts macht eine falsche Überzeugung (*dogmata*; vgl. *Diss. IV 1, 58. 86. 112*) aus, ein Fehlurteil bezüglich dessen, was wahrhaft gut und schlecht ist und was

<sup>27</sup> Zum stoischen Ideal des Weisen vgl. VOGT 2008, 111–160.

<sup>28</sup> Vgl. dazu FORSCHNER 1995, 114–141; M. FREDE, „The Stoic Doctrine of the Affections of the Soul“, in: M. SCHOFIELD / G. STRIKER (eds.), *The norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics* (Cambridge 1986) 93–110; LONG 2006, 377–394.

dementsprechend zu erstreben und zu meiden, zu lieben und zu verachten sinnvoll, tunlich und geboten erscheint. Jeder Affekt ist dadurch gekennzeichnet, dass man leidenschaftlich an etwas hängt (*prospathein*), „was von Anderen abhängig und vergänglich ist“ (*Diss. IV 1,77*). Darunter fallen der Körper, seine Teile, die Kräfte, der Besitz, der Ruf, Ämter, Ehrungen, Kinder, Geschwister, Freunde. Von all diesem muss man sich seelisch lösen (*ἀφείναι*, *Diss. IV 1,87*), all dieses gilt es als etwas uns Äußerliches, Nicht-Eigenes, als „Fremdes“ zu betrachten (*ἡγήσασθαι ἀλλότρια*, *Diss. IV 1,87*). Wer an Nicht-Eigenem, an welthaften Dingen und Sachverhalten mit „Herzblut“ hängt, ist eo ipso der Furcht vor ihrem Verlust ausgesetzt, ist über sie hinderbar, beeinträchtigt, erpressbar, ist unausweichlich bedrängenden, beunruhigenden und verwirrenden Sorgen, Irritationen, Bedrängnissen und Zwängen unterworfen. Und er macht sich selbst dabei jenen zum Sklaven, die die Macht über diese Dinge und Sachverhalte besitzen oder zu besitzen scheinen.

Frei wird man nicht durch die möglichst große Erfüllung des Begehrten (*ἐκπληρώσει τῶν ἐπιθυμουμένων*) (wie dies etwa die Figur des Kallikles in Platons *Gorgias* vertritt), sondern durch die Beseitigung der Begierde (*Diss. IV 1,175*). Wer nur nach dem strebt, was absolut in seiner Hand ist (den *prohairesis*), ist frei von möglicher Verwirrung und Erschütterung.

Und die Basisbegierde nach „Fremdem“, auf der alle anderen ruhen, ist die Begierde zu leben. Sokrates, so Epiktet, spricht locker über den Tod (*Diss. IV 1,167*); Diogenes hält alles, auch seinen Körper, sein eigenes Leben, „nur in losem Besitz“ (*εὐλυτα*, *Diss. IV 1,153. 155. 158*). Frei wird man nur dadurch, dass man die Unbedingtheit des Lebenstriebes bricht, dass man das Sterben nicht für ein Übel hält (*Diss. IV 1,133*), dass man den Tod verachtet (*Diss. IV 1,70f.*). Die *ars vivendi* ist an die *ars moriendi* gebunden; und die *ars moriendi* gründet in der Befreiung von der Furcht vor dem Tod. Alle großen hellenistischen Schulen teilen diese Einsicht. Diogenes, das große protokynische Vorbild, soll gesagt haben, „es gebe ein Mittel zur Freiheit: bereitwillig zu sterben“ (*Diss. IV 1,30*).

## 9. Philosophie macht frei

Epiktet zieht, in guter kynischer und stoischer Tradition, den Vergleich zum Tier, spricht in paradox erscheinender Antithese vom depravierenden Aspekt des Lebens gezähmter und verzärtelter Löwen (dem vermeintlich ‚majestätisch-heroischen‘ Tier), und vom unbändigen Verlangen gefangener Vögel (dem luftigen und vermeintlich ‚flatterhaften‘ Tier) nach „natürlicher Freiheit“ (*ἡ φυσικὴ ἐλευθερία*, *Diss. IV 1,27*), die sich lieber zu Tode hungern als ein Leben in Gefangenschaft zu ertragen, einer Gefangenschaft, die ihnen Menschen bereiten.

Der Mensch ist indessen kein Tier, kein bloßes Sinnenwesen. Er ist ein Wesen, das sich über seine Sprachfähigkeit zu sich selbst und zur Welt verhält und das demgemäß über Sätze sein Selbstverhältnis sowie sein Streben und sein Verhalten in der Welt bestimmt. Seine Unfreiheit verdankt sich falschen (eingespielten) Überzeugungen. Die Befreiung erfolgt über die Reinigung der Anschauungen (*Diss.* IV 1,112; vgl. IV 11,6–8). Diese ist Aufgabe und Leistung der Philosophie (*Diss.* IV 1,113–118). Philosophie hat eine therapeutische und emanzipatorische Funktion; sie heilt uns von den Affekten, sie befreit uns von den Fesseln, die uns an „Fremdes“ ketten. Dass wir Sklaven sind, ist in gewisser Weise selbstverschuldet. Denn von Natur haben und hätten wir die Mittel, die Wahrheit zu finden (*Diss.* IV 1,51); und wer dazu von sich aus nicht (mehr) und nicht allein in der Lage ist, kann die Hilfe derer in Anspruch nehmen, die sie (erfolgreich) gesucht haben (ebd. 52).

Jeder Mensch bringt (als Leistung der in ihm tätigen Universalnatur in Verbindung mit „naturgemäßer“ Erfahrung und Erziehung) ein unbestimmt-allgemeines Vorwissen (*prolēpseis*) über das Gute und Schlechte und die entsprechenden praktischen Grundsätze mit: Dass gut ist, was der eigenen Verfassung nützt, und schlecht, was ihr schadet, dass das Gute, weil nützlich, zu suchen und das Übel, weil schädlich, zu meiden ist (vgl. *Diss.* IV 1,41–44). Es scheint Epiktets Leistung gewesen zu sein, epikureische Prolepsislehre, aristotelische Topik und stoische Oikeiosislehre zu verbinden und auf die sittliche Erkenntnis anzuwenden.<sup>29</sup> Nicht auf der Ebene des Grundsätzlichen, sondern bei der Interpretation der Grundsätze im Allgemeinen und im Besonderen (*ἐφαρομόζειν τὰς προλήψεις ταῖς καταλλήλοις οὐσίαις*, *Diss.* II 17, 7; vgl. IV 1,41) gehen die Menschen in die Irre.<sup>30</sup> Es bedarf philosophischer Führung und Klärung, um zu erkennen, dass (glücksverbürgende) Freiheit das höchste Gute ist (*Diss.* IV 1,51–52), dass (nur) das Gerechte und Schöne gut und das Ungerechte und Hässliche schlecht ist (*Diss.* IV 1,133), und dass die uns äußerlichen Dinge für sich betrachtet etwas Gleichgültiges darstellen. Wer dies erfasst hat, dem bereitet die Anwendung des Allgemeinen auf einzelne Fälle keine besonderen Schwierigkeiten, der weiß, dass Krankheit, Armut, weltliche Machtlosigkeit etc. keine Übel darstellen (vgl. *Diss.* IV 1,41–46), und der bedarf keiner Überlegung, um zu wissen, was im konkreten Fall versuchter Erpressung zu Schändlichem durch einen Tyrannen zu tun das Richtige ist (*Diss.* IV 1,132–140).

<sup>29</sup> Vgl. dazu FORSCHNER 1995, 150–159.

<sup>30</sup> Der Gedanke hat sein Vorbild in Platons *Euthyphron* 7b–8e: Die Menschen (und die Götter) streiten nicht über theoretische Wahrheitsfragen, für die es ein objektives Entscheidungsverfahren gibt; sie streiten über Fragen dessen, was wertvoll und geboten ist, doch auch nicht über solche Fragen im Grundsätzlichen, sondern über die Interpretation von Besonderem und Einzelem.

Gleichwohl sichert bloße Belehrung nicht die richtige Praxis und befreit nicht eo ipso von affektiven Einstellungen und Regungen. Es ist altstoische Lehre, dass eine falsche Werteinstellung und ein falsches Werturteil den Kern des Affekts ausmacht und eine Heilung von Affekten nur über eine Korrektur der Meinungen erfolgen kann. Doch es ist ebenso altstoische Lehre, dass im Affekt das falsche Urteil mit einem exzessiven Impuls (ὄρμη πλεονάζουσα)<sup>31</sup> verbunden ist, der nicht durch bloße Belehrung oder theoretische Überlegung allein außer Kraft gesetzt werden kann. Zur Disziplinierung, Kontrolle und Beseitigung des Überschießenden der Affektivität bedarf es nicht zuletzt auch der einübenden und umgewöhnten Praxis (μελέτη, *Diss.* IV 1,111. 113 γυμναζόμενος καθ' ἡμέραν; ὑπὸ τοῦ διὰ τῶν ἔργων γεγυμνάσθαι vgl. IV 1,140–143; III 12,4–5), einer Praxis, die in psychagogischer Ordnung von Geringfügigem schrittweise zu Gewichtigerem übergeht bis hin zur Einstellung gelöster Gelassenheit gegenüber allem „nicht Eigenen“. Wenn Epiktet den seelischen Zustand im Affekt der Liebe (*eros*) in platonischen Begriffen des Zwangs und der Willensschwäche zu beschreiben geneigt scheint (*Diss.* IV 1,147), so heißt dies keineswegs, dass er nach dem Vorbild etwa von Poseidonios den altstoischen psychologischen Monismus verlassen und wieder die platonisch- aristotelische Lehre separater Seelenteile vertreten hätte. Gefühle und Impulse bestimmen unsere Urteile, und aus Urteilen entspringen Gefühle und Impulse. *prohairesis* ist die Quelle unserer Meinungen ebenso wie ihr Resultat.<sup>32</sup> Es bedarf der Übung und Gewöhnung in richtigen Entscheidungen, um die Augen das Rechte sehen zu machen; und es bedarf der offenen Augen, um die rechten Entscheidungen zu treffen. Willensschwäche im strikten Sinn ist für Epiktet nicht möglich. Wer um das Gute für sich weiß, entscheidet sich dafür. All unser Streben wird von dem geleitet, was uns für uns gut erscheint. „Es ist unmöglich, etwas als das (für uns) Zuträgliche zu beurteilen und doch etwas anderes zu erstreben“ (*Diss.* I 18,2).

## 10. Menschliche Freiheit und göttlicher Wille

Frei werden wir nach Epiktet dadurch, dass wir uns von unserer Bindung an „nicht Eigenes“ lösen und alle außermoralischen Güter und Übel als etwas Gleichgültiges (*adiaphoron*) betrachten. Doch dies besagt nicht, dass Epiktet auch die Art des Umgangs mit „Außermoralischem“ für schlechterdings gleichgültig erklärt und einem Libertinismus weltloser Tugend das Wort geredet hätte. Im Gegenteil. „Das Material ist gleichgültig; wie man mit ihm umgeht (der Gebrauch), ist nicht gleichgültig.“ (*Diss.* II 5,1).

<sup>31</sup> Vgl. *DL* VII 110; *SVF* III 377. 378. 384. 412.

<sup>32</sup> Vgl. BRAICOVICH 2010, 210.

Epiktet gesteht zu, dass es schwierig ist, die nötige Sorgfalt des Umgangs mit „nicht Eigenem“ mit einer standfesten Gleichgültigkeit gegenüber seinem Gewinn, Besitz oder Verlust zu verbinden. Doch es ist nicht unmöglich. Wäre es unmöglich, so Epiktet, könnte ein Mensch nicht (frei und) glücklich werden (*Diss.* II 5,9).

Nun finden wir bei Epiktet keine explizite Lehre von den (außermoralischen) Vorzugswerten (*prohēgmena*), d. h. von den Gütern, die es in vernünftigem Gebrauch von Gegebenem in der Welt vorzuziehen und zu verfolgen gilt. Gleichwohl gibt es unmissverständliche Hinweise, dass Epiktet in dieser Frage nicht dem „Abweichler“ Ariston von Chios, sondern der Orthodoxie und insbesondere Chrysipp, Archedem und Antipater gefolgt ist, in deren Lehre vom Gewicht vernünftiger Planung und Wahl von Welthaftem (τὸ ἐκλέξασθαι, *Diss.* II 5,10) und in ihrer Lehre von dem, was normalerweise naturgemäß und zu tun passend ist (καθηκὸν ἄνευ περιστάσεως), und dem, was die Vernunft in außergewöhnlichen Umständen zu wählen empfiehlt oder gebietet (καθηκόντα περιστατικά).<sup>33</sup> In Epiktets eigenen Worten: „Chrysipp sagt treffend: ‚Solange mir das Kommende verborgen ist, werde ich mich stets an das halten, was von Natur aus geeigneter ist zum Erreichen der naturgemäßen Dinge; denn der Gott selbst hat mich so gemacht, dass ich dieses bevorzuge. Wüsste ich dagegen, dass mir jetzt krank zu sein bestimmt ist, würde ich auch danach streben‘“ (*Diss.* II 6,9–10).

Die Verbindung von Engagement und Gelassenheit bezüglich Welthaftem gelingt (und gelingt nur) über eine theologische Interpretation der natürlichen Neigungen und des Weltgeschehens und eine philosophisch-religiöse Überantwortung von Handlungsergebnissen und Widerfahrnissen an die göttliche Weltvernunft. Man müsse genau unterscheiden zwischen dem, was Gott uns zueigen gegeben und was er für sich selbst behalten hat. Wahrhaft zueigen habe er mir nur mein Wählen und dessen intentionalen Objekte (*ta prohairetika*) gegeben (*Diss.* IV 1,100); alles Übrige bleibt ersichtlich in seiner Hand und seinem Ermessen. Der Gott ist darin allemal der Stärkere. Alle Behinderung und aller Zwang würden aufgehoben, wenn man „genau auf den Willen und die Verwaltung Gottes schaut“ (ἐπισκεψαμένῳ τὰς ὁρμὰς τοῦ θεοῦ καὶ τὴν διοίκησιν, *Diss.* IV 1,100), sein „Streben Gott anheimgibt“ (προσκατατάχά μου τὴν ὁρμὴν τῷ θεῷ, *Diss.* IV 1,89), sich in seiner Lebensreise „an Gott anschließt“ (ἐὰν τῷ θεῷ προσκατατάξῃ ἑαυτόν, *Diss.* IV 1,98), das heißt alles Liebe und Teure und vermeintlich Angehörnde, aber „Fremde“ wie das eigene Leben, wie Verwandte, Freunde, Frau und Kinder und allen äußeren Besitz dem Gesetz der göttlichen Weltverwaltung und dem Gehorsam ihm gegenüber unterstellt (πάντα ταῦτα ὑποτεταχότα τῷ νόμῳ καὶ τῇ προῶς

<sup>33</sup> Vgl. *DL* VII, 109 = *SVF* III, 496; *Stob. Ecl.* II, 86, 10 W = *SVF* III, 499; vgl. dazu FORSCHNER 1995, 192–196.

ἐκεῖνον εὐπειθεία, *Diss. IV 1,159*), kurz: alles Schicksalhafte als göttliches Geschick versteht und als solches bejaht.

Wir sind Teil des kosmischen Geschehens, und dieses Geschehen hat eine periodische Struktur des Entstehens und Vergehens, dem auch unser Dasein unterworfen ist (*Diss. IV 1,100*). Wir sind als leibliche Wesen aus grober Materie, aus Lehm (τὸ σῶμα τὸ πύλινον) gemacht und damit eo ipso vielfältiger Behinderung, Beeinträchtigung und Zerstörungsmöglichkeit ausgesetzt (ebd.). Wir werden frei und glücklich, wenn wir uns in all dem, was nicht in unserer Hand ist, ganz dem Gesetz (*nomos*) der göttlichen Vernunft überantworten. Die göttliche Weltverwaltung verbürgt den Sinn des Ganzen. Was uns als bedrückendes oder schreckliches Übel, als bedauerliches Menschenlos oder als schlimmes Schicksal erscheint, hat seinen Sinn und seine Notwendigkeit im Rahmen des Ganzen. Epiktets Freiheitskonzept, die Konzentration auf das, was uneingeschränkt in unserer Hand ist, ist weit entfernt von modernen Vorstellungen der Autonomie des Subjekts. Bei ihm Spannungen oder Vermengungen von „säkularen“ und „theologischen“ Vorstellungen ausmachen zu wollen,<sup>34</sup> scheint mir abwegig zu sein. Sein Begriff der uneingeschränkten Freiheit des Menschen ist nur sinnvoll in Verbindung mit einem uneingeschränkten Vertrauen in die Vernunft göttlicher Weltverwaltung.

Alles, was wir sind und haben, ist uns von Gott gegeben. Und alles, was uns (von Gott) gegeben ist, ist uns, so Epiktet, nicht als definitiver Besitz, sondern zum vorübergehenden Gebrauch, zum freudigen Genuss oder, wenn es uns hart erscheint, zur Bewährung, zur Entfaltung von „Großmut, vornehmer Gesinnung, Tapferkeit“ (*Diss. IV 1,109*) gegeben.<sup>35</sup> Wir sind da (nicht um uns der Welt zu bemächtigen, sondern), um die göttliche Weltverwaltung erkennend zu betrachten. Epiktet vertritt keineswegs ein primär und direkt auf moralische Praxis verpflichtendes Verständnis von Philosophie. Philosophie ist für ihn gewiss in allem auf Selbstbildung und darin auf den Weg zur Freiheit und auf ein freies menschliches Leben bezogen. Doch dies heißt nicht, dass die philosophische Theorie gegenüber der gesellschaftlichen Praxis zurückzustehen hätte oder ganz auf diese funktional bezogen wäre. Eine derartige Verhältnisbestimmung von Theorie und Praxis im Sinne eines Primats der Praxis hat eine grundsätzliche Skepsis bezüglich der Möglichkeiten philosophischer Welterkenntnis zur Voraussetzung, die ein Stoiker nicht teilt. Im Gegenteil: Epiktet nennt die erkennende Betrachtung der göttlichen Weltverwaltung an erster Stelle im Zusammenhang der Frage, als was der Gott uns ins Dasein gebracht hat (*Diss. IV 1,104*). Und auch darin geht er mit den Schulgründern einig, denen die meditative Betrachtung der kosmischen Ordnung grund-

<sup>34</sup> Vgl. STEPHENS 2007, 130f.

<sup>35</sup> Vgl. Lukrez, *De rerum natura* III 971.

legend war für seelische Harmonie.<sup>36</sup> Die Gestirne galten der Stoa als göttliche Entitäten. Die Ordnung der Gestirne und das Gesetz ihrer Bewegung bekundeten für sie am augenfälligsten die Vernunft des Kosmos und seine Struktur als (einzige) wahre Polis.<sup>37</sup> Astronomie ist seelenbildend und ebenso rational wie religiös geprägtes Tun. Aus dieser Theoria ergibt sich die sittliche Einstellung und Praxis. Wir sind da, um für eine kurze Zeit am Festzug des Weltgeschehens teilzunehmen und mitzufeiern (*Diss.* IV 1,104). Dann müssen wir wieder anderen Platz machen, damit auch sie mitfeiern können, damit auch sie „Land, Wohnung und Nahrung haben“ (*Diss.* IV 1,106). Die richtige Einstellung ist Verehrung, Freude und Dankbarkeit über das und für das, was wir sehen können, was uns gegeben und zu tun möglich ist. Wollte man sich dieser begrenzten Stellung und Rolle wegen beklagen und gegen Gott ankämpfen, d. h. sich gegen sein Menschenlos und Schicksal auflehnen, würde man sich zum Narren machen, ins Unrecht setzen, anderen ihren Platz streitig machen und für sich selbst und andere die Feier des Festes stören (*Diss.* IV 1,101–102).<sup>38</sup> Man kommt ins Leben nicht, wenn man selbst es wünscht, sondern wenn das Ganze dieses unser Leben braucht; in diesem Sinn hat man seinen Part zu erfüllen (vgl. *Diss.* III 24,94f.). Die unersättliche Lebensgier der Einzelnen stört die göttliche Ordnung; sie macht, wie Epiktet sagt, „die Welt eng“ (*Diss.* IV 1,106). Der klagend Unzufriedene stört die Feier des Festes. Er sollte gehen (*Diss.* IV 1,108).

Die Metaphorik des Festes macht den Gedanken nahe liegend und plausibel, dass jener hier nichts verloren hat, der nicht mitfeiern möchte. Epiktet scheint ihn zum Suizid aufzufordern. Seine harsche Empfehlung erinnert an Epikur, der den Lebensverächter verächtlich fragt, warum er denn nicht aus dem Leben scheide (*Brief an Menoikeus* DL X 127). Doch die epiktetsche Empfehlung ist eine rhetorische Figur, die dem Klagenden seine Inkonsequenz bewusst machen soll. Der Suizid des Unzufriedenen wäre die Konsequenz eines Menschen, der sich mit seiner Unzufriedenheit sein Unglück selbst bereitet. Die Pointe des epiktetschen Gedankens ist indessen die der aufrüttelnden Mahnung, dass der Gleichgültige oder Jammernende sich selbst um die Möglichkeit des Festes bringt, weil er das Gegebene nicht zu schätzen und die eigenen Kräfte nicht wahrzunehmen vermag (*Diss.* IV 1,109). Die Stoa hat den Suizid nicht tabuisiert, als Selbsttötung im Zustand des Affekts und der Torheit für töricht gehalten, als vernünftigen Schritt des Weisen bzw. des zur Weisheit Schreitenden indessen an strenge Bedingungen (wie unerträglichen Schmerz in unheilbarer Krank-

<sup>36</sup> Vgl. dazu M. FORSCHNER, „Theoria und stoische Tugend. Zenons Erbe in Cicero, *Tusculanae disputationes* V“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 53/2 (1999) 163–187.

<sup>37</sup> Vgl. v. a. VOGT 2008 chap. 3.

<sup>38</sup> Vgl. Horaz, *ep.* II 2,214.



heit oder sich manifest ankündigendem Verlust des Geistes) geknüpft (vgl. SVF III 757–768).<sup>39</sup> Doch davon ist hier nicht die Rede.

Epiktets theologische Sprache klingt theistisch und personalistisch. Man glaubte darin eine Differenz zur Alten Stoa und ihrem naturphilosophischen Pantheismus zu sehen. In der Tat mag die Stoa der Kaiserzeit in der sprachlichen Intonierung hier etwas verändert haben. Jedenfalls bedient Epiktet sich in seiner Beschreibung und Empfehlung des Verhältnisses des Menschen zu Gott einer betont personalen und theistischen Sprache.<sup>40</sup> Doch Keimpe Algra wies überzeugend nach,<sup>41</sup> dass auch die Alte Stoa (insbesondere Kleanthes) sich zum Teil einer personalistisch klingenden Sprache bediente, dass die pädagogische Perspektive der Selbstbildung zur Freiheit, in der Epiktets Theologie durchweg steht, im Unterschied zur naturphilosophischen Perspektive eine theistisch-personalistische Sprache nahe legt, dass indessen alles, was Epiktet über Gott und zum Gottesbezug des Menschen sagt, sich konsistent in den Pantheismus der stoischen Orthodoxie einfügt.<sup>42</sup> Dies gilt auch für unsere Diatribe über die Freiheit.

Die Stoa hat (in ‚produktivem‘ Anschluss an Platons *Timaios*) den Kosmos im Ganzen als ein einziges vernünftiges, periodisch sich entfaltendes und wieder in einen samenartigen Kern sich zurückziehendes göttliches Lebewesen angesehen. Dies eröffnet die systematische Möglichkeit, das göttliche Ganze als Person zu betrachten und sein belebendes, leitendes und gestaltendes Prinzip aus der Perspektive des endlichen Vernunftwesens als göttlichen Vater anzusprechen (*Diss.* IV 1,102).<sup>43</sup> Identität mit und Differenz zum göttlichen Ganzen bestimmen das menschliche Leben. Menschliches Leben erreicht seine Vollendung, wenn das von ihm objektiv Gewollte, das, was es jeweils will, mit dem identisch wird, was Gott will, und wenn die subjektive Art seines Fühlens und Strebens vom kindlichen Vertrauen in die Weisheit und Güte der göttlichen Weltverwaltung getragen wird. Dem emotiven und strebensmäßigen Abbau aller Egozentrik und der Hingabe und Überantwortung aller Regungen des Gemüts an das göttliche Prinzip dient die personale religiöse Sprache der Stoa. Dabei

<sup>39</sup> SVF III 757–768; vgl. dazu FORSCHNER 1995, 193f.

<sup>40</sup> Signifikant ist, dass er den abstrakten Begriff der *heimarmenē* niemals, und den ebenso abstrakten Begriff der *peprōmenē* nur, wenn er Kleanthes zitiert (vgl. *Diss.* IV 1,131), verwendet. Darauf verweist GRETENKORD 1981, 193f., der die persönliche Religiosität im Werk Epiktets nachdrücklich betont. Doch auch er kommt (lange vor ALGRA) zum Ergebnis, dass „sich aber nirgends nachweisen (läßt), daß der Gott, von dem Epiktet in so warmen Worten spricht, nicht zugleich die Physis, der Logos, der Kosmos selbst wäre. Gott löst sich nicht von der Natur, er ist und bleibt mit ihr eins.“ (211).

<sup>41</sup> ALGRA 2007, 32–55; etwas anders VOLLENWEIDER in diesem Band (S. 150–152).

<sup>42</sup> Vgl. dazu FREDE 2005, 213–232.

<sup>43</sup> Und sich selbst, als endliches Vernunftwesen, konsequenterweise, als „Gottes Sohn“ (*Diss.* I 9,6).

ist bei aller Vergleichbarkeit die grundlegende Differenz stoischer Religiosität zur christlichen zu beachten. Es macht einen erheblichen Unterschied, ob man die ontologische Differenz zwischen Schöpfer und Geschaffenen betont und in Glauben, Hoffnung und Liebe auf einen Gott vertraut, mit dem man ‚am Ende der Tage‘ in endgültiger seliger Gemeinschaft leben wird oder ob man sich als integralen, aber vergänglichen Teil Gottes versteht und im Vertrauen auf Gottes Weisheit voll und ganz seine natürliche Partikularität und Endlichkeit bejaht.

## 11. Freiheit und Determinismus

Eine der zentralen Fragen, mit denen sich die Forschung der letzten Jahre befasst, ist die, ob Epiktets Theorie der Freiheit sich in die Lehre eines kausalen Determinismus allen Weltgeschehens fügt, die von Chrysipp entwickelt wurde,<sup>44</sup> oder ob Epiktets Konzept der *prohairesis* den Gedanken einer Entscheidungsfreiheit einschließt, der besagt, dass ein freies Subjekt in der Lage ist, unter denselben (inneren wie äußeren) Umständen auch anders sich zu entscheiden als es tatsächlich sich entscheidet.<sup>45</sup> Nun muss man zugestehen, dass unser Text für sich genommen zu einer begründeten Antwort auf diese Frage nichts hergibt. Einen eindeutigen Beleg für ein diesbezügliches Problembewusstsein haben wir erst beim Aristoteliker Alexander von Aphrodisias in seinen Schriften *De fato* und *Mantissa*.

Für Epiktet sind ausschließlich mentale Akte, näherhin unsere Zustimmungen, Ablehnungen und Zustimmungssuspensionen zu Vorstellungen im eigentlichen Sinn das, was „in unserer Hand ist“, worin wir frei sind. In diesen mentalen Akten der Wahl sind wir unbehindert und ungezwungen; deren Ursprung sind wir jeweils selbst; für sie sind wir verantwortlich; in diesen Akten manifestiert sich unser Charakter. Die Frage, ob dieselbe Person unter denselben (inneren wie äußeren) Umständen sich auch anders entscheiden könnte als sie es tatsächlich tut, stellt er nicht.<sup>46</sup> Die Relevanz der Art der Beantwortung dieser Frage für den Begriff der Verantwortung ist ihm noch kein Problem. Die Entscheidung ergibt sich für ihn aus dem Charakter einer Person und ihren Meinungen. Charakter und Meinungen bedingen sich gegenseitig; beides lässt sich ändern. Die Möglichkeit einer Änderung hängt an Belehrung und (Um)Gewöhnung, aber auch und nicht zuletzt an dem, der sich ändern will. Es deutet alles darauf hin, dass ihm Chrysipps Konzept einer Vereinbarkeit von Freiheit und kausalem Determinismus plausibel war, ja, dass er dieses Konzept mit seiner Lehre vom

<sup>44</sup> Vgl. dazu M. FORSCHNER, „Stoa: Schicksal und Verantwortung“, in: U. AN DER HEIDEN / H. SCHNEIDER (Hrsgg.), *Hat der Mensch einen freien Willen? Die Antworten der großen Philosophen* (Stuttgart 2007) 60–73.

<sup>45</sup> Vgl. BOBZIEN 1998, 330–357. 394–412.

<sup>46</sup> Vgl. BOBZIEN 1998, 403.

„Gebrauch“ unserer Vorstellungen und der Betonung des Begriffs der *pro-hairesis* gerade zu stärken dachte.

# 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 summierende 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“ (ὑποθήκαι), 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 Kleantes (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 ἐκὼν εὐπειθῶς ἔπεται θεῷ, σοφὸς παρ' ἡμῖν καὶ θεῷ δὲ προσφιλέσ· 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 gefesselten 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 Kulturgestalten 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. Εὐχαριστεῖν 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). KSfTh 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); HUTUNEN 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: *HWPPh* 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<sup>2</sup> 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 (2Petr), 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<sup>3</sup> 1971] 159–167. 343f. 1971; W. SCHRAGE, „Die Stellung zur Welt bei Paulus, Epiktet und in der Apokalyptik. 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 seruos*); 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 Kleantes (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 Oikeosislehre vgl. FORSCHNER 1995, 151–156 (προλήψεις als „ein umrisshafter, 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’ ἐπ’ 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 Kleanthes. 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 Kleanthes’ 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 „gehorschen“, „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 ὑπηρεσίαν κατατεταγμένους);

sich um einen gängigen Terminus für die menschlichen Antriebe, also den Bereich der Willensbewegungen, des θέλειν und βούλεσθαι (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 πορος- auch noch jene dynamische Richtungsbestimmung aus, die aus dem Prätext des Kleantes stammt („führe mich [...] dahin“, § 131). προσκατατάσσειν (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 περὶ ὁμῆς ἢ περὶ ἀνθρώπου φύσεως verfasst (Diog. Laert. VII 4 = SVF I 41); vgl. ferner POHLENZ<sup>6</sup> 1991, II 52. 77. 80f. Textintern sind die Bezüge der ὁμῆ auf das θέλειν 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 nichts 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. HUTTONEN 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 Freundes 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 πατριδα 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 εὐφοια.

<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*, zugeordnet (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 *τίς*, 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 (*ἕλεως*)“ (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 Jesugleichnissen 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 Kleantes (§ 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, Peptomene, 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 Freiheitsdiatribe 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 ἀλλοτριῶν 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 τῆ 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 Vergegenwärtigung 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 (ὑπηγεσία, 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 [παράδεδωκέ σοι σεαυτόν] 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 οἷον 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 geradezu 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 entgegensteht.<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 verinnerlichteten 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 (δύστηνά 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 μή) 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 bereift, 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 prädiziert 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 Gewährwerden 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 Frömmigkeitsgeschichte 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; Votiv- 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 erschwänglich 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 Paralleltex-ten aus der griechisch- und lateinischsprachigen Umwelt des Neuen Testa-ments. Seine noch im Prozess befindliche Herausgabe baut auf dem *Novum Testamentum Graecum* auf, das der Basler Pfarrer und Gelehrte J. J. Wett-stein 1751/52 in Amsterdam veröffentlicht hatte.<sup>116</sup> Dieses bietet neben ei-nem Apparat zur neutestamentlichen Textkritik einen zusätzlichen um-fangreichen Apparat mit über 30.000 Parallelstellen aus der griechischen und lateinischen Literatur, den Kirchenvätern und der rabbinischen Über-lieferung. 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 Hellenis-ticum‘ 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 domizilier-ten *Corpus Judaico-Hellenisticum Novi Testamenti*, das den jüdischen Sektor in hellenistisch-römischer Zeit (unter Ausschluss von Qumran und Rabbi-nica) möglichst umfassend erschließen soll, arbeitet ein Team in Halle die literarischen Zeugnisse der gesamten griechisch-römischen Umwelt (un-ter 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> Aus-stehend 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 Paral-lelen 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 katänenartige 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-Diatribe III 22 vielfach breit zitiert wird, „aber verteilt auf 12 verschiedene Stellen“.

<sup>122</sup> Instruktiv 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 Elternerhebung (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 Bezugspfädern. 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 gottesandter 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 ἐν 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 Falschposteln 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 (voûς, 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.

## *D. Anhang*





# Literaturverzeichnis

## 1. Abkürzungen

AB	<i>Posidippi Pellaei quae supersunt omnia</i> , ed. C. AUSTIN / G. BASTIANINI
ANRW	<i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt</i>
CQ	<i>Classical Quarterly</i>
DK	<i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i> , hrsg. von H. DIELS / W. KRANZ
DNP	<i>Der Neue Pauly</i>
EBR	<i>Encyclopedia of the Bible and Its Reception</i>
LP	<i>Poetarum lesbiorum fragmenta</i> , ed. E. LOBEL / D. PAGE
LSJ	<i>A Greek-English Lexicon</i> , ed. H. G. LIDDELL / R. SCOTT / H. S. JONES
MH	<i>Museum Helveticum</i>
NDIEC	<i>New Documents Illustrating Early Christianity</i>
RAC	<i>Reallexikon für Antike und Christentum</i>
RE	<i>Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft</i>
RhM	<i>Rheinisches Museum für Philologie</i>
SAWW.PH	<i>Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien – Philosophisch-Historische Klasse</i>
SBAW.PH	<i>Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften – Philosophisch-Historische Klasse</i>
SVF	<i>Stoicorum veterum fragmenta</i>
ThWNT	<i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i>
ZNW	<i>Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft</i>

## 2. Ausgaben, Kommentare und Übersetzungen

BILLERBECK 1978	Epiktet, <i>Vom Kynismus</i> , hrsg. u. übs. v. M. BILLERBECK. <i>Philosophia antiqua</i> 34 (Leiden 1978)
BOTER 1999	G. BOTER, <i>The Encheiridion of Epictetus and its Three Christian Adaptations</i> . Transmission and critical Editions. PhA 82 (Leiden u.a. 1999)
CAPELLE 1948	W. CAPELLE, <i>Epiktet, Teles und Musonius. Wege zum glückseligen Leben</i> . BAW.GR (Zürich 1948)
CASSANMAGNAGO/ REALE 2009	C. CASSANMAGNAGO / G. REALE (a c. di), <i>Epitteto. Tutte le opere. Testo greco a fronte</i> (Mailand 2009)
DOBBIN 1998	<i>Epictetus, Discourses, Book I</i> . Translated with an Introduction and Commentary by R.F. DOBBIN (Oxford 1998)
HADOT 2000	<i>Arrien, Manuel d'Épictète</i> . Introduction, traduction et notes par P. HADOT. <i>Classiques de la philosophie</i> (Paris 2000)

- NICKEL 1987 R. NICKEL, *Epiktet, Teles und Musonius. Wege zum Glück*. BAW.GR (Zürich 1987)
- OLDFATHER <sup>6</sup>1979 / <sup>5</sup>1978 *Epictetus, The Discourses as Reported by Arrian, the Manual, and Fragments*, with an English Translation by W. A. OLDFATHER. 2 vols. LCL (Cambridge/MA <sup>6</sup>1979 / <sup>5</sup>1978)
- SCHENKL <sup>2</sup>1916 *Epicteti Dissertationes ab Arriani digestae. Accedunt Fragmenta, Enchiridion etc. Editio maior*, ed. H. SCHENKL (Leipzig <sup>2</sup>1916)
- STEINMANN <sup>2</sup>2004 *Epiktet, Handbüchlein der Moral*. Griechisch / Deutsch, übs. u. hrsg. v. K. STEINMANN. Reclams Universal-Bibliothek 8788 (Stuttgart <sup>2</sup>2004)
- WILLMS 2011/12 L. WILLMS, *Epiktets Diatribe Über die Freiheit (4,1). Einleitung, Übersetzung, Kommentar*. WKGLS. Bd. I (Heidelberg 2011), Bd. II (Heidelberg 2012)

### 3. Sekundärliteratur (und Editionen anderer Autoren)

- ALGRA 2007 K. ALGRA, „Epictetus and Stoic Theology“, in: SCALTSAS / MASON 2007, 32–55
- v. ARNIM 1907 H. v. ARNIM, „Epiktetos“, *RE* VI/1 (1907) 126–131
- ARTZ-GRABNER 2003 P. ARTZ-GRABNER, *Philemon*. Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament 1 (Göttingen 2003)
- BETZ 1995 H. D. BETZ, *A Commentary on the Sermon on the Mount, including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3–7:27 and Luke 6:20–49)*. Hermeneia (Minneapolis 1995)
- BLISCHKE 2007 F. BLISCHKE, *Die Begründung und die Durchsetzung der Ethik bei Paulus*. Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 25 (Leipzig 2007)
- BOBZIEN 1998 S. BOBZIEN, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy* (Oxford 1998)
- BONHÖFFER 1890 A. BONHÖFFER, *Epiktet und die Stoa* (Stuttgart 1890, Nachdr. Stuttgart 1968)
- BONHÖFFER 1894 A. BONHÖFFER, *Die Ethik des Stoikers Epiktet* (Stuttgart 1894, Nachdr. Stuttgart 1968)
- BONHÖFFER 1911 A. BONHÖFFER, *Epiktet und das NT* (Gießen 1911)
- BONHÖFFER 1912 A. BONHÖFFER, „Epiktet und das Neue Testament“, *ZNW* 13 (1912) 281–29
- BRAICOVICH 2010 R. S. BRAICOVICH, „Freedom and Determinism in Epictetus' Discourses“, *CQ* 60.1 (2010), 202–220
- BRUNT 1977 P. A. BRUNT, „From Epictetus to Arrian“, *Athenaeum* 55 (1977) 19–48
- BULTMANN 1912 R. BULTMANN, „Das religiöse Moment in der ethischen Unterweisung des Epiktet und das Neue Testament“, *ZNW* 13 (1912) 97–110. 177–191
- DÖPP 1993 S. DÖPP, „Saturnalien und lateinische Literatur,“ in: ders., *Karnevalische Phänomene in antiken und nachantiken Literaturen. Stätten und Formen der Kommunikation im Altertum I*. Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium 13 (Trier 1993) 145–177

- ECK / HEINRICHS 1993 W. ECK / J. HEINRICHS (Hrsg.), *Sklaven und Freigelassene in der Gesellschaft der römischen Kaiserzeit*. TzF 61 (Darmstadt 1993)
- ENGBERG-PEDERSEN 2010 T. ENGBERG-PEDERSEN, *Cosmology and Self in the Apostle Paul. The material Spirit* (Oxford 2010)
- FORSCHNER 1995 M. FORSCHNER, *Die stoische Ethik*. 2. Aufl. (Darmstadt 1995)
- GRAVER 2003 M. GRAVER, „Not even Zeus. A Discussion of A. A. Long, *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*“, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 25 (2003) 345–361
- GRENFELL / HUNT 1904 B. P. GRENFELL / A. S. HUNT (eds.), *The Oxyrhynchus Papyri. Part IV. Edited with Translations and Notes* (London 1904)
- GRETENKORD 1981 J. C. GRETENKORD, *Der Freiheitsbegriff Epiktets* (Bochum 1981)
- HADOT 1996 I. HADOT, (Éd.) *Simplicius. Commentaire sur le Manuel d'Épictète* (Leiden u.a. 1996)
- HADOT 1997 P. HADOT, *Die Innere Burg. Anleitung zu einer Lektüre Marc Aurels* (Frankfurt a.M. 1997 = *La Citadelle intérieure: Introduction aux „Pensées“ de Marc Aurèle*, Paris 1992)
- HARTMANN 1905 K. HARTMANN, „Arrian und Epiktet“, *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum. Geschichte und deutsche Literatur* 15 (1905) 248–275
- HERMANN-OTTO 2009 E. HERMANN-OTTO, *Sklaverei und Freilassung in der griechisch-römischen Welt* (Hildesheim 2009)
- HERSHBELL 1989 J. HERSHBELL, The Stoicism of Epictetus: Twentieth Century Perspectives, *ANRW*, II 36.3 (1989), 2148–2163
- HERSHBELL 2005 J. P. HERSHBELL, „Epictetus: A Freedman on Slavery“, *Ancient Society* 26 (2005) 185–204
- HIJMANS 1959 B. L. HIJMANS, *Askēsis. Notes on Epictetus' Educational System* (Assen 1959)
- HOCK 1992 R. HOCK, „By the gods, it's my one desire to see an actual Stoic': Epictetus' Relations with Students and Visitors in His Personal Network“, *Semeia* 56 (1992) 121–142
- HUTTUNEN 2005 N. HUTTUNEN, „The human Contradiction. Epictetus and Romans 7“, in: A. MUSTAKALLO (ed.), *Lux Humana, Lux Aeterna. Essays on biblical and related Themes in Honour of Lars Aejmelaeus* (Helsinki 2005) 324–333
- JAGU 1946 A. JAGU, *Épictète et Platon. Essai sur les relations du stoïcisme et du platonisme à propos de la morale des Entretiens* (Paris 1946)
- KAIBEL 1888 G. KAIBEL, „Inschriften aus Pisidien“, *Hermes* 23 (1888) 532–545
- KLAUCK 1997 H.-J. KLAUCK, „Wettstein, alt und neu. Zur Neuausgabe eines Standardwerks“, *Biblische Zeitschrift* 41 (1997) 89–95
- KRAUS / NIEBUHR 2003 W. KRAUS / K.-W. NIEBUHR (Hrsgg.), *Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie. Mit einem Anhang zum Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti*. WUNT 162 (Tübingen 2003)
- LONG 2002 A. A. LONG, *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life* (Oxford 2002)
- LONG 2006 A. A. LONG, „Epictetus on understanding and managing emotions“, in: ders., *From Epicurus to Epictetus. Studies in Hellenistic and Roman Philosophy* (Oxford 2006) 377–394

- LONG / SEDLEY 2000 A. A. LONG / D. N. SEDLEY, *Die hellenistischen Philosophen. Texte und Kommentare* (dt. Übs. Stuttgart 2000)
- MANNING 1989 C. E. MANNING, „Stoicism and Slavery in the Roman Empire“, ANRW II 36.3 (1989) 1518–1543
- MERKELBACH / STAUBER 2002 R. MERKELBACH / J. STAUBER (Hrsg.), *Steinepigramme aus dem griechischen Osten. Band 4: Die Südküste Kleinasiens, Syrien und Palaestina* (München / Leipzig 2002)
- NESTLE 1967 D. NESTLE, *Eleutheria. Studien zum Wesen der Freiheit bei den Griechen und im Neuen Testament, I: Die Griechen*. HUTH 6 (Tübingen 1967)
- NGUYEN 2008 V. H. T. NGUYEN, *Christian Identity in Corinth. A Comparative Study of 2 Corinthians, Epictetus and Valerius Maximus*. WUNT 2/243 (Tübingen 2008)
- POHLENZ <sup>8</sup>2010 M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*. 2 Bde. (Göttingen <sup>8</sup>2010 / <sup>5</sup>1980)
- RADT 1990 S. L. RADT, „Zu Epiktets Diatriben“, *Mnemosyne* 43 (1990) 364–373
- RAPP 1995 C. RAPP, „Freiwilligkeit, Entscheidung und Verantwortlichkeit“, in: O. HÖFFE (Hrsg.), *Klassiker Auslegen: Aristoteles, Die Nikomachische Ethik* (Berlin 1995) 109–133
- RASIMUS / ENGBERG-PEDERSEN 2010 T. RASIMUS / T. ENGBERG-PEDERSEN, T. (Hrsgg.), *Stoicism in early Christianity* (Peabody, Mass. 2010)
- SCALTSAS / MASON 2007 TH. SCALTSAS / A. S. MASON (eds.), *The Philosophy of Epictetus* (Oxford 2007)
- SCHMELLER 1987 TH. SCHMELLER, *Paulus und die „Diatribe“. Eine vergleichende Stilinterpretation*. Neutestamentliche Abhandlungen Neue Folge 19 (Münster 1987)
- SCHMELLER 2013 TH. SCHMELLER, „Diatribe. NT“, erscheint in: *EBR* 6 (2013).
- SCHNELLE 2009 U. SCHNELLE, „Paulus und Epiktet – zwei ethische Modelle“, in: F.W. HORN / F. WILHELM (Hrsg.), *Jenseits von Indikativ und Imperativ. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik. Contexts and Norms of New Testament Ethics 1*. WUNT 238 (Tübingen 2009) 137–158
- SCHUMACHER 2001 L. SCHUMACHER, *Sklaverei in der Antike. Alltag und Schicksal der Unfreien* (München 2001)
- SPANNEUT 1962 M. SPANNEUT, „Epiktet“, *RAC* V (1962) 599–681
- SPANNEUT 2007 M. SPANNEUT (Éd.), *Commentaire sur la paraphrase chrétienne du Manuel d'Épictète*. SC 503 (Paris 2007)
- STADTER 1980 PH. A. STADTER, *Arrian of Nicomedia* (Chapel Hill 1980)
- STEINMETZ 1994 P. STEINMETZ, „Die Stoa“, in: H. FLASHAR (Hrsg.), *Die hellenistische Philosophie* (GGPhA 4). Zweiter Halbband (Basel 1994) 491–716
- STEPHENS 2007 W. O. STEPHENS, *Stoic Ethics. Epictetus and Happiness as Freedom* (London / New York 2007)

- STRECKER / SCHNELLE G. STRECKER / U. SCHNELLE (Hrsg.), *Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechenland und Hellenismus*. Bd. II, 1 und 2 (unter Mitarbeit von G. SEELIG): *Texte zur Briefliteratur und zur Johannesapokalypse* (Berlin / New York 1996); Bd. I/2 (unter Mitarbeit von M. LABAHN / M. LANG): *Texte zum Johannesevangelium* (Berlin / New York 2001); Bd. I/1.1 (unter Mitarbeit von M. LABAHN / M. LANG): *Texte zum Markusevangelium* (Berlin / New York 2008); Bd. I/1.2-1 (unter Mitarbeit von M. LANG): *Texte zum Matthäusevangelium (Matthäus 1–10)* (Berlin / New York 2013)
- TAUBENSCHLAG 1930 R. TAUBENSCHLAG, „Das Sklavenrecht im Rechte der Papyri“, *ZSRG.R* 50 (1930) 140–169
- THOM 2005 J. C. THOM, *Cleanthes' Hymn to Zeus*. STAC 33 (Tübingen 2005)
- THORSTEINSSON 2010 R. M. THORSTEINSSON, *Roman Christianity and Roman Stoicism. A Comparative Study of Ancient Morality* (Oxford 2010)
- VOGT 1973 J. VOGT, „Alphabet für Freie und Sklaven. Zum sozialen Aspekt des antiken Elementarunterrichts“, *RhM* 116 (1973) 129–142
- VOGT 2008 K. M. VOGT, *Law, Reason and the Cosmic City. Political Philosophy in the Early Stoa* (Oxford 2008)
- VOLLENWEIDER 1989 S. VOLLENWEIDER, *Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt*. FRLANT 147 (Göttingen 1989)
- VOLLENWEIDER 2012 S. VOLLENWEIDER, „Mitten auf dem Areopag'. Überlegungen zu den Schnittstellen zwischen antiker Philosophie und Neuem Testament“, *Early Christianity* 3 (2012) 296–320
- WEHNER 2000 B. WEHNER, *Die Funktion der Dialogstruktur in Epiktets Diatriben*. Philosophie der Antike 13 (Stuttgart 2000)
- WIRTH 1967 TH. WIRTH, „Arrians Erinnerungen an Epiktet“, *MH* 24 (1967) 149–189. 197–216
- WÖHRLE 2005 G. WÖHRLE, „Der ‚freie‘ Sklave. Antike Sklaverei und das Konzept der ‚inneren‘ Freiheit“, in: E. HERRMANN-OTTO (Hrsg.), *Unfreie Arbeits- und Lebensverhältnisse von der Antike bis in die Gegenwart. Eine Einführung*. Sklaverei – Knechtschaft – Zwangsarbeit 1 (Hildesheim u.a. 2005) 35–55
- WOLTER 2011 M. WOLTER, *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie* (Neukirchen 2011)
- ZAHN <sup>2</sup>1995 TH. ZAHN, *Der Stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum* (Erlangen u.a. <sup>2</sup>1995)



## Stellenregister (in Auswahl)

Alcaeus	<i>Enchiridii Paraphrasis</i>	1,4: 103
frg. 112 LP: 71 <sup>62</sup>	<i>Christiana</i>	1,12: 103
Apuleius	29,1: 123	1,23: 103, 104
<i>Met.</i>	60,1: 123	1,27: 110
IX 39–41: 70 <sup>58</sup>	69: 123	1,30: 110
Aristoteles	70–71: 123	1,51: 111
<i>EE</i>	Epictetus	1,51f.: 102
II 6: 107	<i>Diss. I</i>	1,52: 100
II 11,1228a2: 107	1,23: 133 <sup>48</sup>	1,56: 105, 109
<i>EN</i>	6,40–42: 147 <sup>98</sup>	1,61: 98
III 4,1111b5f.:	9,24: 133 <sup>51</sup>	1,62: 105
107	13,4: 95	1,63: 102, 105
III 5,1112a30:	17,22: 108	1,65: 105
108	17,23: 108	1,66: 105
III 5,1113 a4f.:	17,27f.: 147 <sup>97</sup>	1,69: 105
107	18,2: 112	1,70f.: 110
III 5,1113a10–11:	19,18–21: 75 <sup>98</sup>	1,77: 110
108	22,10: 108	1,84: 109
	29,1: 108	1,87: 110
	29,2: 109	1,89: 113
<i>Biblici Libri</i>	<i>Diss. II</i>	1,98: 113
<i>Vetus Testamentum</i>	5,1: 112	1,100: 113
Hiob 1,21: 72 <sup>71</sup>	5,5: 4	1,101–102: 115
<i>Novum Testamentum</i>	5,9: 113	1,102: 116
Mt 10,28a: 124	6,9–10: 113	1,103: 147
Mk 14,36: 135	8,12: 147	1,104: 114
Joh 19,12: 98	8,23: 147 <sup>97</sup>	1,106: 115
Apg 16,16–22: 87	13: 64 <sup>2</sup>	1,109: 114, 115
Röm	14,9–13: 18	1,113–118: 111
1,16f.: 144	14,23–29: 138	1,118: 109
3,21: 146 <sup>92</sup>	16,28: 142	1,133: 110
3,28: 144	17,22–25: 134	1,159: 114
4,4: 146	19,29: 19	2: 76 <sup>119</sup>
7,15–19: 135	23,36–39: 136	7,5–6: 125
8,18–22: 140	<i>Diss. III</i>	12,34: 106
1Kor	3,10: 147 <sup>97</sup>	<i>Ench.</i>
4,7: 145	15,13: 4	1,1: 103
7,29–31: 149	21,19: 10	1,3: 104
2Kor	22: 9	22: 123
4,7: 144	23,17: 18	31,1: 133 <sup>51</sup>
4,8f.: 6	24,60–73: 142	51,3: 122 <sup>9</sup> , 123
4,16: 4	24,67–68: 73 <sup>82</sup>	53: 123
	24,95–102: 142	53,1: 132
	24,103: 19	
Cicero	<i>Diss. IV</i>	Horaz
<i>Pro Q. Roscio com.</i> :	1,1: 99	<i>carm.</i> III 2,13: 75 <sup>103</sup>
87		



*Inscriptiones*

## CIL

I<sup>2</sup>, 593: 67<sup>96</sup>  
 XV 7174: 91<sup>30</sup>

## Lucianus

*Dial. Mort.* 14: 66<sup>14</sup>

## Marcus Aurelius

VIII 48,3: 133<sup>49</sup>  
 XI 3,2: 125

## Martialis

*ep.* 14,79: 92

## Origenes

*C. Cels.*  
 VI 2: 120<sup>4</sup>  
 VII 53: 89

## Ovidius

*trist.*  
 I 7,19–28: 13  
 I 7,22: 14

## Plato

*Apol.*

28e: 133<sup>51</sup>

*Crit.*

47d: 75<sup>108</sup>  
 54ad: 76<sup>111</sup>

*Euthyphr.* 7b–8e:  
 111<sup>30</sup>

*Gorg.*

468b–e: 101<sup>10</sup>

*Leg.* 12,945a: 133<sup>51</sup>

*Phaedr.* 247c: 73

*Prot.*

325e–326e: 69<sup>45</sup>

*Symp.* 215b–e: 14

## Plutarchus

*De tranq. an.*  
 20,477C–F: 138<sup>70</sup>

## Posidippus

*epigr.* 101 AB: 71<sup>62</sup>

## Simplicius

*In Epict. Ench.*

15,55–58: 96<sup>43</sup>

## Stobaeus

*Ecl.*

II 7 p. 99,9 W.:  
 107

II 87,14 W: 106

## Varro

*De lingua lat.* VIII

21: 84

## Xenophon

*Cyr.* VII 5,32: 66<sup>14</sup>

*Mem.* I 2,14: 14

*Mem.* IV 16,1: 67<sup>27</sup>

## Zeno

*DL* VII 33 = *SVF* I

222: 98

## Namens- und Sachregister

- Aelius Aristides: 152  
Äußeres: 4, 21, 143  
Affekte: 64<sup>3</sup>, 109, 112  
– epikureische Theorie der: 109  
– stoische Theorie der: 109  
Akropolis (Allegorie): 71<sup>62</sup>, 133  
Antipater: 113  
Antisthenes: 73<sup>82</sup>  
Apylla: 74<sup>97</sup>  
Archedem: 113  
Ariston von Chios: 113  
Aristoteles: 101, 104, 107  
Arrian: 7, 10, 11, 13–15, 101, 119  
– Authentizität der Diatriben: 15  
– Nähe zu Xenophon: 12, 14  
– Widmungsbrief: 11–13, 16, 17  
*ars bene vivendi*: 110, 140  
*ars moriendi*: 110  
Artaxerxes Ochos: 67<sup>20</sup>, 75<sup>105</sup>  
Astronomie: 115  
Augustin: 134  
Aussendungsrede: 158
- Begierde: 64<sup>3</sup>, 109, 110  
Bergpredigt: 157, 158, 161  
Bescheidenheitstopik: 13–15  
Bibel: 124, 146  
Biene, Horst: 5  
Bion vom Borysthenes: 17  
Bonhöffer, Adolf: 126, 127  
Bultmann, Rudolf: 127
- Christentum: 120, 125, 136  
Chrysipp: 9, 101, 113, 117
- Determinismus: 117, 134  
Diatriben  
– Dialogelemente: 17, 23  
– Gattung: 15–17  
– Redeschmuck: 17, 23, 66<sup>16</sup>  
– Stil: 15, 23, 67<sup>19</sup>  
– Diminutiva: 69<sup>49</sup>  
Diogenes: 9, 21–23, 67<sup>19</sup>, 69<sup>48</sup>, 73<sup>82</sup>, 73<sup>83</sup>,  
75<sup>100</sup>, 75<sup>103</sup>, 75<sup>104</sup>, 75<sup>105</sup>, 75<sup>106</sup>, 76<sup>113</sup>,  
102, 110, 142, 159, 161  
Dion Chrysostomos: 17
- Domitian: 7, 65<sup>6</sup>, 65<sup>11</sup>, 66<sup>14</sup>
- Eigenes (*oikeion*): 103, 132, 142, 144, 145  
Einsicht: 18–21, 24, 64<sup>2</sup>, 69<sup>48</sup>  
*eleutheros*: 97, 98  
Epaphroditus: 7, 90  
Epiktet  
– Hörerkreis: 8, 18  
– Kritik an den Schülern: 74<sup>91</sup>  
– Lahmheit: 7, 75<sup>99</sup>, 89  
– persönliche Religion: 151, 152, 161  
– Philosophieschule in Nikopolis: 8,  
65<sup>11</sup>, 96  
– Sklaverei: 7, 81, 82, 94, 96  
– Überlieferungslage: 10  
– Unterricht: 8–10, 18  
– Wirkung der Diatriben: 15  
Epikur: 19<sup>89</sup>, 115  
Esel-Gleichnis: 132  
Eudaimonia: 105  
Euripides: 122, 123
- Fest-Metaphorik: 115, 138, 139  
Fleischwerdung: 158  
Freiheit  
– als Sklaverei: 20  
– als Übereinstimmung mit Gott: 20, 21  
– Definition: 20, 64<sup>1</sup>, 68<sup>38</sup>, 131  
– Freiheitsbegriff der Stoa: 72<sup>68</sup>, 98  
Freitod: 70<sup>52</sup>, 115  
Fremdes (*allogtrion*): 103, 112, 132, 142,  
144, 145  
Furcht: 64<sup>3</sup>, 109
- Gattung der Diatribe: 18  
Gebrauch (Begriff): 101, 108  
Gesetze, göttliche: 142, 145, 146  
Gestirne: 115  
Glaube: 145  
Gott: 71<sup>60</sup>, 71<sup>67</sup>, 72<sup>70</sup>, 113, 114, 116, 122,  
124, 133<sup>48</sup>, 137, 142–145, 149, 151  
Gottesbild, stoisches: 71<sup>60</sup>, 71<sup>65</sup>  
Gotteskindschaft: 146, 148, 150, 159
- Hadrian: 65<sup>6</sup>  
*heimarmene*: 116<sup>40</sup>

- Helvidius: 21  
 Herakles: 159, 161  
 Inneres: 4  
 Jesus: 134, 145, 155–161  
 Kaiser: 97, 98  
 Kitharaspil: 69<sup>45</sup>  
 Kleantes: 9, 23, 73<sup>89</sup>, 76<sup>116</sup>, 102, 116, 121  
 – Gebet des: 74<sup>90</sup>, 122, 132, 141  
 – Zeushymnus: 141, 151  
 Kosmos: 115, 116, 137, 139, 140, 149  
 Körper/Körperlichkeit: 21, 69<sup>48</sup>, 72<sup>69</sup>,  
 132, 148, 149  
 Kynismus: 9, 67<sup>27</sup>  
 Lehm-Körper-Vorstellung: 72<sup>69</sup>  
 Lehm-Körper Vorstellung: 114  
 Leon aus Salamis: 75<sup>107</sup>  
 Licht-Metaphorik: 72<sup>74</sup>  
 Liktoren: 68<sup>39</sup>  
 Logos: 128, 132, 134, 147, 150  
 Loslösung: 106, 133, 148  
 – vom Körper: 69<sup>48</sup>  
 – von den Freunden: 71<sup>63</sup>  
 Lust, sexuelle: 64<sup>3</sup>  
 Mantik: 121, 123, 151  
 Marius Victorinus: 134  
 Medea: 135  
 Menipp von Gadara: 73<sup>83</sup>  
 Mönchtum: 125  
 Musonius Rufus: 90, 159  
 Mysterien: 72<sup>77</sup>  
 Mysterienreligionen: 136, 152  
 Mysterienterminologie: 72<sup>77</sup>  
 Natur: 71<sup>60</sup>  
 Neilos von Ankyra: 121  
 Nerva: 65<sup>6</sup>  
 Neues Testament (und Epiktet): 126, 127  
 Nikopolis: 65<sup>11</sup>  
 Oikeiosislehre: 66<sup>18</sup>, 103, 111, 131<sup>43</sup>  
 Paulus: 4, 5, 122, 123, 127, 135, 140, 141,  
 144–148  
*pepromene*: 116<sup>40</sup>  
 Peripatos: 101  
 Peristasen: 123, 124, 134, 141  
 Philosophie  
 – als Lebenskunst: 119, 130  
 – Bekehrung zur: 3  
 – therapeutische und emanzipatorische  
 Funktion: 111, 114  
 – und Religion: 120  
 Pneuma, göttliches: 71<sup>60</sup>, 72<sup>68</sup>, 147  
 Popularphilosophie: 119  
 Poseidonios: 112  
 Progymnasmata: 74<sup>91</sup>  
*prohairesis*: 100, 101, 106, 108, 112, 117,  
 137, 139  
 Prolepsislehre: 111, 131<sup>43</sup>  
 Prometheusmythos: 72<sup>69</sup>  
 Proskynese: 66<sup>14</sup>  
 Psychagogik: 19, 119, 153, 157  
 Rechtfertigungslehre: 144  
 Reisegemeinschaft mit Gott: 21, 71<sup>67</sup>,  
 136, 137  
 Reisegleichnis: 136, 137  
 Ring (als Statussymbol): 67<sup>24</sup>  
 Saturnalia: 68<sup>41</sup>, 92  
 Schmerz/Kummer: 64<sup>3</sup>, 109  
 Schriftlichkeit/Mündlichkeit: 13  
 Seelenführung: *siehe* Psychagogik  
 Seelenruhe: 109  
 Selbstgesetzlichkeit (*autonomon*): 66<sup>18</sup>,  
 105, 109  
 Selbstmächtigkeit (*autexousion*): 105, 109  
 Sklaven  
 – Behandlung von: 88, 89, 95  
 – Flucht: 90, 91  
 – Freilassung: 93  
 – Kauf und Verkauf: 83  
 – Namenwechsel: 84  
 – „Sachbeschädigung“: 87  
 Sklaverei: 75<sup>101</sup>  
 – metaphorischer Gebrauch: 79, 94  
 – Schuldsklaverei: 80  
 – seelische: 98  
 Sokrates: 9, 14, 21, 22, 70<sup>53</sup>, 71<sup>67</sup>, 73<sup>86</sup>,  
 75<sup>106</sup>, 75<sup>109</sup>, 76<sup>110</sup>, 76<sup>111</sup>, 76<sup>113</sup>, 102,  
 110, 121–123, 147, 156–159, 161  
 – sokratische Methode: 10  
 Steuermann-Gleichnis: 6, 73<sup>84</sup>, 124, 153  
 Stockdale, James: 5  
 Stoiker vs. Urchristen: 128, 128<sup>32</sup>  
 Streben (Begriff): 100, 101, 106, 108, 109,  
 133  
 Suizid: *siehe* Freitod  
*synkatathesis*: 100, 101, 108  
 Teles: 17  
*telos* vs. *skopos*: 104

- Theomachie: 72<sup>70</sup>, 139, 142  
 Thrasonides: 66<sup>15</sup>, 66<sup>16</sup>  
 Todesverachtung: 69<sup>48</sup>, 70<sup>52</sup>  
 Trajan: 65<sup>6</sup>  
 Tugend: 18, 104, 105  
 – Lehrbarkeit von: 69<sup>45</sup>  
  
 Übung (*askesis*): 135  
 Ursache: 71<sup>60</sup>  
 Ursachenlehre, altstoische: 104  
  
 Verantwortung: 106  
 Verfehlung: 64<sup>2</sup>, 99  
 Vernunft: 18, 99, 103, 147  
 – göttliche: 113, 114  
 Versklavung: 80  
 Verstand: 71<sup>60</sup>  
 Vespasian: 73<sup>87</sup>  
  
 Vorstellungen: 20, 70<sup>55</sup>, 70<sup>57</sup>, 103, 106,  
 108, 131  
  
 Weg-Metaphorik: *siehe* Reisegleichnis  
 Weltverwaltung, göttliche: 113, 114, 116  
 Wettstein, J. J.: 154  
 Whitman, Walt: 3, 4  
 Willensfreiheit: 72<sup>68</sup>, 72<sup>70</sup>, 134  
 Wollen (Begriff): 100, 101  
  
 Xenophon: 14  
  
 Yalom, I. D.: 6  
  
 Zahn, Theodor: 125  
 Zenon: 9, 76<sup>116</sup>, 98, 101, 102, 134<sup>52</sup>  
 Zeus: 71<sup>65</sup>, 133<sup>48</sup>, 134, 136, 142, 143, 146,  
 150, 152



## Die Autoren dieses Bandes

*Prof. Dr. Manuel Baumbach* ist Professor für Klassische Philologie / Gräzistik an der Ruhr-Universität Bochum. Zu seinen Forschungsfeldern gehören die hellenistische Dichtung, die Literatur der Kaiserzeit (Lukian, Quintus Smyrnaeus, Chariton), das griechische Epigramm und die Forschungs- und Rezeptionsgeschichte der griechisch-römischen Antike. Zur Zeit arbeitet er an Kommentaren zu den *Carmina Anacreontea* und Lukians *Totengesprächen*.

Schriftenauswahl: *Lukian in Deutschland. Eine forschungs- und rezeptionsgeschichtliche Analyse vom Humanismus bis zur Gegenwart* (München 2002); *Fremde Wirklichkeiten. Literarische Phantastik und antike Literatur* (Herausgabe zusammen mit N. Hömke, Heidelberg 2006); *Quintus Smyrnaeus. Transforming Homer in Second Sophistic Epic* (Herausgabe zusammen mit S. Bär, Berlin / New York 2007); *Archaic and Classical Greek Epigram. Contextualisation and Literarisation* (Herausgabe zusammen mit A. Petrovic u. I. Petrovic, Cambridge 2010).

*Prof. Dr. Eva Ebel* ist Professorin für Religionspädagogik am Institut Unterstrass an der Pädagogischen Hochschule Zürich. Ihre Forschungsschwerpunkte im Neuen Testament liegen in den Briefen des Paulus, dem lukanischen Doppelwerk und sozialgeschichtlichen Fragestellungen.

Schriftenauswahl: *Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden. Die Gemeinde von Korinth im Spiegel griechisch-römischer Vereine*. WUNT 2/178 (Tübingen 2004); *Berenike und Lydia. Zwei selbständige Frauen bei Lukas*. Biblische Gestalten 20 (Leipzig 2012).

*Prof. Dr. Maximilian Forschner* ist emeritierter Ordinarius für Philosophie der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg. Seine Forschungsschwerpunkte liegen systematisch auf den Gebieten der Praktischen Philosophie, historisch auf den Gebieten der Philosophie der Antike, des Hochmittelalters und der Europäischen Aufklärung. Zur Zeit arbeitet er an Übersetzung und Kommentar von Platons Dialog *Euthyphron*.

Schriftenauswahl: *Gesetz und Freiheit. Zum Problem der Autonomie bei Immanuel Kant* (München 1974); *Rousseau* (Freiburg i. Br. 1977); *Die stoische Ethik* (Stuttgart 1981, 2. Aufl. Darmstadt 1995); *Mensch und Gesellschaft. Grundbegriffe der Sozialphilosophie* (Darmstadt 1989); *Über das Glück des Menschen* (Darmstadt 1993, 2. Aufl. 1994); *Über das Handeln im Einklang mit der Natur* (Darmstadt 1998); *Thomas von Aquin* (München 2006).

*Prof. Dr. Thomas Schmeller* ist Inhaber des Lehrstuhls für Exegese und Theologie des Neuen Testaments an der Goethe-Universität Frankfurt am Main. Seine Forschungsschwerpunkte liegen vor allem in den Bereichen neutestamentliche Sozialgeschichte, Paulus und griechisch-römischer Kontext des Neuen Testaments. Zur Zeit arbeitet er am zweiten Band eines Kommentars zum 2. Korintherbrief.

Schriftenauswahl: *Paulus und die „Diatriben“*. Eine vergleichende Stilinterpretation (Münster 1987); *Das Recht der Anderen. Befreiungstheologische Lektüre des Neuen Testaments in Lateinamerika* (Münster 1994); *Hierarchie und Egalität. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung paulinischer Gemeinden und griechisch-römischer Vereine* (Stuttgart 1995); *Schulen im Neuen Testament? Zur Stellung des Urchristentums in der Bildungswelt seiner Zeit* (Freiburg i.Br. 2001); *Der zweite Brief an die Korinther. Teilband 1: 2Kor 1,1-7,4* (Neukirchen-Vluyn 2010).

*Prof. Dr. Samuel Vollenweider* ist Professor für Neutestamentliche Wissenschaft an der Universität Zürich. Seine Forschungsschwerpunkte bilden die Paulusbriefe und die Beziehun-

gen zwischen Antike und Christentum in der frühen Kaiserzeit. Zur Zeit arbeitet er u. a. an einem auch die Wirkungsgeschichte einbeziehenden Kommentar zum Philipperbrief.

Schriftenauswahl: *Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene* (Göttingen 1985); *Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt* (Göttingen 1989); *Horizonte neutestamentlicher Christologie. Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie* (Tübingen 2002).