

Die Sextussprüche und ihre Verwandten

*Scripta Antiquitatis Posterioris
ad Ethicam REligionemque pertinentia
XXVI*

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 und Andrea Villani

Band XXVI



Die Sextussprüche und ihre Verwandten

eingeleitet, übersetzt und
mit interpretierenden Essays versehen von

Wilfried Eisele, Yury Arzhanov,
Michael Durst und Thomas Pitour

herausgegeben von

Wilfried Eisele

Mohr Siebeck

SAPERE ist ein Forschungsvorhaben der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen im Rahmen des Akademienprogramms der Union der Deutschen Akademien der Wissenschaften.

e-ISBN PDF 978-3-16-156429-1

ISBN 978-3-16-153657-1

ISSN 1611-5945 (SAPERE. Scripta antiquitatis posterioris ad ethicam religionemque pertinentia)

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

© 2015 Mohr Siebeck Tübingen. 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.

Der Band wurde vonseiten des Herausgebergremiums von Rainer Hirsch-Luipold betreut und von Stefan Eckhard am Seminar für Zeit- und Religionsgeschichte des Neuen Testaments in Münster gesetzt. Druck von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier, gebunden von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier.

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 an 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

Die dem Philosophen Sextus zugeschriebenen Sprüche stellen ein bemerkenswertes Beispiel für eine christlich überarbeitete Spruchsammlung der Kaiserzeit dar, die insbesondere noch deutliche pythagoreische Traditionen erkennen lässt und damit anschaulich zeigt, wie sich pagane und christliche Lebensregeln zu einem neuen Ganzen verbinden können. Damit fügt sich die Sammlung nahtlos in das übergreifende Konzept von SAPERE ein. Ein Überblick über den konzeptionellen Zusammenhang dieses Bandes mag dies in aller Kürze verdeutlichen.

Im einführenden Beitrag „Papst oder Heide?“ versuche ich, die Sextussprüche an der Schwelle zwischen paganer und christlicher Spruchweisheit zu verorten. Schon in der Antike war umstritten, ob sie eher hierhin oder dorthin gehören. Ein kursorischer Aufweis wichtiger Grundgedanken vermittelt einen Eindruck vom Charakter dieses Textes als Sammelbecken unterschiedlichster Traditionen sowohl pagan-philosophischer als auch urchristlicher Art. Die Sextussprüche haben nicht nur die Sammlung des Kleitarchos weitgehend integriert, sondern ihrerseits vor allem im Mönchtum, und hier an erster Stelle bei Evagrius Ponticus, weitergewirkt. Mit dieser Wirkungsgeschichte macht Michael Durst (Kirchengeschichte und Patrologie, Chur) im 6. Kapitel der Einführung vertraut.

Auf Text, Übersetzung und Anmerkungen folgt mein Beitrag „Sextus und seine Verwandten“, der anhand der modernen Editionen mit Fragen der Kompositions- und Textgeschichte der hier vorgelegten Spruchsammlungen vertraut macht. Die offene Form der Spruchsammlung bringt es mit sich, dass gerade diese Texte oft eine komplizierte Überlieferungsgeschichte mit einer Vielzahl unterschiedlicher Textfassungen in mehreren Sprachen hinter sich haben. Darin unterscheiden sie sich ganz wesentlich von in sich geschlossenen Textformen, und diese Eigenart muss stets vor Augen haben, wer sich mit Spruchsammlungen in angemessener Weise beschäftigen will.

Die anschließenden drei Essays weisen drei unterschiedliche Traditionslinien auf, die auf die Sextussprüche zuführen. Wer von

den antiken Lesern Sextus nicht für einen Christen hielt, der sah in ihm einen Pythagoreer. Entsprechend setzt Thomas Pitour (Philosophie, Munderkingen, vormals Tübingen) in „Sextus und die Pythagoreer seiner Zeit“ die Sextussprüche in Beziehung zum zeitgenössischen Pythagoreismus. Wer Sextus und Kleitarchos nebeneinander liest, dem kann nicht entgehen, dass sie zahlreiche Sprüche gemeinsam haben, dass aber Kleitarchos im Unterschied zu Sextus zwar viel vom Weisen, aber nie vom Gläubigen spricht. Diesen literarischen und gedanklichen Zusammenhang beleuchte ich in meinem Essay „Der Weise wird zum Gläubigen“. Wer schließlich Paulus, und hier vor allem die Diskussion um Ehe und Ehelosigkeit in 1 Kor 7, kennt, der mag in etlichen der Sextussprüche einen Widerhall der paulinischen Gedanken finden, der allerdings ganz anders tönt als der pseudopaulinische Epheser- oder Kolosserbrief. Dieser widersprüchlichen Rezeption von 1 Kor 7 widme ich mich als Neutestamentler in „Paulus am Scheideweg von Enthaltbarkeit und Ehe“ und versuche, anhand dieser Beispiele die Sextussprüche innerhalb der christlichen Überlieferung noch klarer zu positionieren.

Die beiden abschließenden Essays untersuchen zwei wichtige Stationen in der Wirkungsgeschichte der ursprünglich auf Griechisch abgefassten Sextussprüche. Yury Arzhanov (Orientalistik, Bochum) untersucht mit „Sextus im Orient“ die mehrschichtige syrische Überlieferung der Sextussprüche, die eigene Textfassungen hervorgebracht hat und aufgrund des hohen Alters ihrer Zeugen von eminenter Bedeutung für die Geschichte des Textes überhaupt ist. Zu guter Letzt vermittelt Michael Durst einen Eindruck vom „Nachwirken der Sextussprüche im Mönchtum: Evagrius Ponticus“. Evagrius, der eine ausgeprägte Vorliebe für kurze Textgattungen hatte, schöpft in den hier vereinigten kurzen Sammlungen in erheblichem Maße aus den Sextussprüchen und wird dadurch zum namhaften Vermittler paganer Spruchweisheit ins frühe christliche Mönchtum hinein.

Die Zusammenarbeit bei der Erarbeitung dieses Bandes war ausgesprochen konstruktiv und fruchtbar. Mein Dank gilt hier in gleicher Weise den Beiträgern und den Herausgebern von SAPE-RE, Rainer Hirsch-Luipold, Reinhard Feldmeier und Heinz-Günther Nesselrath. Hätte ich es gemacht wie seinerzeit mein Lateinlehrer, der das Auffinden eines Fehlers in seinem Tafelanschrieb jedes Mal mit fünfzig Pfennig für den Finder belohnte, ich wäre um einiges ärmer geworden. So viel hilfreiche Gründlichkeit

lässt mich dankbar auf unsere Zusammenarbeit an diesem Band zurückblicken. Er wäre allerdings auch nicht entstanden ohne die verlässliche Koordination durch Natalia Pedrique und die redaktionelle Unterstützung durch Andrea Villani (beide Göttingen) sowie, last not least, die umsichtige und penible Erstellung der Druckvorlage samt den Registern durch Stefan Eckhard, beim Begriffsregister unterstützt durch Julian Voß, hier in Münster. Ihnen allen gilt mein aufrichtiger Dank.

Münster, im August 2014

Wilfried Eisele

Inhaltsverzeichnis

SAPERE	V
Vorwort zu diesem Band (<i>Wilfried Eisele</i>)	VII

A. Einführung

Papst oder Heide? Zum Charakter der Sextussprüche und ihres Verfassers (<i>Wilfried Eisele</i>)	3
1. Verfasserfrage: Heidnischer Pythagoreer oder römischer Bischof?.....	3
2. Leserschaft: Monastisches Milieu	8
3. Grundgedanken und Traditionen.....	10
3.1. Stoisches: Gelassenheit und Sündlosigkeit	11
3.2. Platonisches: Ähnlichkeit mit Gott	13
3.3. Kynisches: Selbstbeherrschung und Enthaltbarkeit	18
3.4. Urchristliches: Weisheit als Glaube	23
<i>Exkurs: Zum Glaubensbegriff</i>	26
3.5. Pythagoreisches: Opferfleisch und Vegetarismus.....	28
3.6. Jesuanisches: Radikalität, nicht Selbstverstümmelung....	32
4. Der Verfasser: Ein Christ	36
5. Quellen: Kleitarchos- und Pythagoreersprüche	37
6. Zur Gattung der <i>sententiae</i> bei Sextus, Evagrius und im frühen Mönchtum (<i>Michael Durst</i>).....	42
6.1. <i>Apophthegmata Patrum</i>	43
6.2. Sentenzen (<i>gnomae</i> , γνῶμαι)	46
6.3. <i>Kephalalaia</i>	49
6.4. Zur Vorliebe des Evagrius für „kurze Gattungen“	51
7. Textänderungen (<i>Wilfried Eisele</i>)	52

B. Texte, Übersetzungen und Anmerkungen

ΣΕΞΤΟΥ ΓΝΩΜΑΙ / Sextussprüche (<i>Sext.</i>) (Übersetzung von <i>Wilfried Eisele</i>)	57
Anhang 1	116

<i>Anhang 2A</i>	129
<i>Anhang 2B</i>	131
<i>Anhang 3</i>	132
EK ΤΩΝ ΚΛΕΙΤΑΡΧΟΥ ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΩΝ ΧΡΕΙΩΝ ΣΥΝΑΓΩΓΗ / Zusammenstellung von praktischen Kleitarchossprüchen (<i>Clit.</i>) (Übersetzung von Wilfried Eisele)	
	136
ΑΙ ΓΝΩΜΑΙ ΤΩΝ ΠΥΘΑΓΟΡΕΙΩΝ / Die Pythagoreersprüche (<i>Pyth.</i>) (Übersetzung von Wilfried Eisele)	
	154
ΕΥΑΓΓΡΙΟΥ ΓΝΩΜΑΙ / Evagriussprüche (<i>Evagr. / Evagr. sent.</i>) (Übersetzung von Wilfried Eisele)	
	177
<i>I</i>	177
<i>II</i>	180
<i>III</i>	183
<i>IV</i>	186
Anmerkungen zu den Texten (<i>Wilfried Eisele</i>).....	
	189
<i>Zu den Sextussprüchen</i>	189
<i>Zu den Kleitarchossprüchen</i>	262
<i>Zu den Pythagoreersprüchen</i>	265
<i>Zu den Evagriussprüchen</i>	274

C. Essays

Sextus und seine Verwandten. Eine Kompositions- und Textgeschichte anhand der Editionen (<i>Wilfried Eisele</i>).....	283
1. Die Sextussprüche	285
1.1. Literarische Gestalt.....	285
1.2. Geschichte der Textzeugen und ihrer Erforschung.....	285
1.3. Kompositions- und Formgeschichte	292
1.4. Identifizierung der Anhänge.....	296
2. Die Kleitarchossprüche	299
3. Die Pythagoreersprüche	304

Sextus und die Pythagoreer seiner Zeit (<i>Thomas Pitour</i>)	307
1. Problemlage	307
2. Kennzeichen des (Neu-)Pythagoreismus	310
3. Pythagoreische Charakteristika in den Sextussprüchen.....	313
3.1. Gott	315
3.2. Die Tugenden.....	318
3.3. Die Vernunft in dir mache zum Gesetz deines Lebens! – Denken als Weg zu Gott?.....	320
4. Schluss	322
Der Weise wird zum Gläubigen. Die Christianisierung der Kleitarchossprüche durch Sextus (<i>Wilfried Eisele</i>)	325
1. Glaube und Weisheit bei Sextus und Kleitarchos	327
1.1. Bedürfnislosigkeit und Gottesbegegnung.....	329
1.2. Weisheit und Wahrheit	332
1.3. Bleibende Weisheit	335
2. Der Glaube in den Sextussprüchen	335
2.1. Der Glaube als Vorzeichen für die ganze Sammlung (<i>Sext.</i> 1–8).....	335
2.2. Glaube und Erwählung.....	337
2.3. Der Gottes würdige Mensch.....	340
2.4. Zusammenfassung	343
Paulus am Scheideweg von Enthaltbarkeit und Ehe. Zur Rezeption von 1 Kor 7 bei Sextus und in den neutestamentlichen Haustafeln (<i>Wilfried Eisele</i>)	347
1. Paulus und Sextus	349
1.1. Abwertung der Ehe im Zeichen der Endzeit (1 Kor 7) ..	349
1.2. Sexuelle Enthaltbarkeit in der Ehe	350
1.3. Ehescheidung.....	356
1.4. Ehelosigkeit als Sorglosigkeit.....	357
1.5. Ehelosigkeit und Gottesgenossenschaft	361
1.6. Zusammenfassung	363
2. Paulus und seine Schüler.....	364
2.1. Option für die Ehe	364
2.2. Christus als Herr und Sklave	367
2.3. Aufwertung der Ehe im Zeichen Christi und der Kirche	370
2.4. Zusammenfassung	374

3. Zweierlei Rezeption	375
Sextus im Orient. Die syrische Überlieferung der Sextussprüche (<i>Yury Arzhanov</i>)	
1. Sextus bei den Syrern	377
2. Die syrischen Sammlungen der Sextussprüche.....	380
2.1. Version Syr. I.....	384
2.2. Version Syr. II	389
3. Zusammenfassung	397
Nachwirken der Sextussprüche im Mönchtum: Evagrius Ponticus (<i>Michael Durst</i>).....	
1. Evagrius Ponticus.....	399
2. Die <i>Sententiae</i> (<i>gnomae</i> , γνῶμαι) des Evagrius	404
2.1. Testimonia	404
2.2. Die Gnomenreihen	407
3. Evagrius und die Sextussprüche (sowie Clitarchus- und Pythagoreersprüche	428
<i>Tabelle I: Benutzung der Sextus-, Clitarchus- und Pythago-</i> <i>reersprüche in den Sentenzen I–III.....</i>	<i>435</i>
<i>Tabelle II: Zitationen der Sentenzen I–IV in den Sacra Parallela,</i> <i>bei Pseudo-Maximus Confessor und bei Antonius Melissa.....</i>	<i>441</i>

D. Anhang

I. Literaturverzeichnis.....	453
1. Abkürzungen	453
2. Ausgaben, Kommentare und Übersetzungen	454
3. Sekundärliteratur	458
II. Indices (<i>Stefan Eckhard</i>)	463
1. Stellenregister (<i>Stefan Eckhard</i>)	463
2. Begriffsregister (<i>Stefan Eckhard / Julian Voß</i>).....	480
3. Sachregister (<i>Wilfried Eisele / Stefan Eckhard</i>).....	485
III. Die Autoren dieses Bandes.....	488

A. Einführung

Papst oder Heide?

Zum Charakter der Sextussprüche und ihres Verfassers

Wilfried Eisele

1. Verfasserfrage: Heidnischer Pythagoreer oder römischer Bischof?

„Ein elender Grunzer, der zur Verleumdung heiliger Männer sein Maul auf-riss und seine Zunge lügen lehrte, hat ein Buch des Pythagoreers Sextus, eines überaus heidnischen Menschen, ins Lateinische übersetzt und gewagt, es in zwei Bände aufzuteilen und unter dem Namen des heiligen Märtyrers Xystus, des Bischofs der Stadt Rom, herauszugeben – [zwei Bände.] in denen sich keine Erwähnung Christi, keine des Heiligen Geistes, keine Gottvaters, keine der Patriarchen und Propheten und Apostel findet; und diesem Buch, das in vielen Gegenden gelesen wird, am meisten aber von denen, die Gelasenheit (ἀπάθειαν) und Sündlosigkeit predigen, gab er in gewohnter Verwegenheit und Verrücktheit den Titel *Der Ring*. Wie also der Herr androht, Jechonias [= Jojachin] wie einen Ring von seiner Hand und seinem Finger abzustreifen, so beschwöre ich den Leser, das gottlose Buch wegzuworfen oder, wenn er denn will, es wie andere Bücher von Philosophen, nicht (aber) wie eine kirchliche Schrift zu lesen.“¹

¹ Soweit nicht anders angegeben, sind alle Übersetzungen meine eigenen; hier von Hier. *comm. in Jer.* IV 41,4f. (CCL 74, 210f. REITER): *Miserabilis Grunnius, qui ad calumniandos sanctos uiros aperuit os suum linguamque suam docuit mendacium, Sexti Pythagorei, hominis gentilissimi, unum librum interpretatus est in Latinum diuisitque eum in duo uolumina et sub nomine sancti martyris Xysti, Romanae urbis episcopi, ausus est edere, in quibus nulla Christi, nulla spiritus sancti, nulla dei patris, nulla patriarcharum et prophetarum et apostolorum fit mentio, et hunc librum solita temeritate et insania ‚Anulum‘ nominauit, qui per multas prouincias legitur, et maxime ab his, qui ἀπάθειαν et inpeccantiam praedicant. Quomodo igitur dominus lechoniam instar anuli de manu sua et digito proiecturum se comminatur, ita lectorem obsecro, ut nefarium librum abiciat legatque, si uoluerit, ut ceteros philosophorum libros, non ut uolumen ecclesiasticum. Den Ausgangspunkt bildet die metaphori-sche Erwähnung eines Rings in einem Gotteswort des Jeremiabuches (Jer 22,24–26), das Hieronymus in seinem Kommentar wie folgt paraphrasiert: „Mag auch so, wie ein Ring nicht abgeht von der Hand dessen, der ihn trägt, und vom Finger nur schwerlich abgleitet, Jechonias an meiner Hand sein, so will ich ihn*

Der Widersacher, der hier vom Kirchenvater Hieronymus (ca. 347–419/20) als „elender Grunzer“ beschimpft wird, ist kein anderer als sein früherer Freund Rufinus von Aquileia (ca. 345–412). Anlass zu dem wütenden Ausfall gab eine Übersetzung der ursprünglich griechisch verfassten Sextussprüche ins Lateinische, die Rufinus im Jahre 400 herausgebracht hatte.² In seinem Vorwort hatte er die Spruchsammlung einer christlichen Leserschaft als Werk des römischen Bischofs Xystus empfohlen:

„Ich weiß, dass so, wie eine Herde der Stimme ihres eigenen Hirten zuläuft, auch der fromme Hörer sich über die Ermahnungen des heimischen Lehrers freut. Weil mich also, mein liebster Sohn Apronianus, meine fromme Tochter und deine Schwester in Christus dazu aufgefordert hatte, ihr etwas in der Art zum Lesen aufzuschreiben, dass sie sich mit dem Verstehen nicht schwertäte und gleichwohl beim Lesen Fortschritte machte, in klarer und hinreichend deutlicher Sprache, habe ich Sextus ins Lateinische übersetzt, der nach der Überlieferung eben jener Sextus ist, welcher bei euch, das heißt in der Stadt Rom, Xystus genannt wird, geschmückt mit dem Ruhm eines Bischofs und Märtyrers. Diesen wird sie also beim Lesen so kurzgefasst finden, dass sie ihn in einzelnen knappen Zeilen enorme Gedanken entfalten sieht, so dicht, dass ein Spruch von einer einzigen Zeile zur Vollendung eines ganzen Lebens ausreichen kann, so mit Händen zu greifen, dass nicht einmal ein (geistig) abwesendes Mädchen sich beim Vorleser (oder der Vorleserin) beklagen kann, es verstehe den Sinn nicht. Das ganze Werk ist nämlich so kurzgefasst,

dennoch abreißen und dem babylonischen König ausliefern, und dort wird er zusammen mit seiner Mutter und all seinen Verbündeten sterben, und künftig wird er das Land Judäa, wonach er sich sehnt, nicht (mehr) sehen“ (Hier. *comm. in Ier.* IV 41,3 [CCL 74, 210 REITER]: *si, quomodo anulus non recedit de manu portantis et de digito difficulter elabitur, sit in manu mea Jechonias, tamen auellam eum et tradam regi Babylonio ibique cum matre et omnibus sociis suis morietur et ultra terram Iudaeam, quam desiderat, non uidebit*). Vgl. Jer 22,24–26 nach dem hebräischen Text: „So wahr ich lebe, Spruch JHWHs: Mag auch Konjahu [= Jojachin], der Sohn Jehojakims [= Jojakims], der König von Juda, ein Ring an meiner rechten Hand sein, so will ich dich von da abreißen. Und ich werde dich in die Hand derer geben, die dir nach dem Leben trachten, und in die Hand derer, vor denen du dich fürchtest, und in die Hand Nebukadrezzars [= Nebukadnezars], des Königs von Babel, und in die Hand der Kasdäer [= Chaldäer]. Und ich werde dich und deine Mutter, die dich gebar, in ein anderes Land werfen, in dem ihr nicht geboren wurdet, und dort werdet ihr sterben.“ Eine lateinische Übersetzung hiervon bietet Hier. *comm. in Ier.* IV 41,1. Jojachin ist der vorletzte König von Juda vor dem Babylonischen Exil (587–538 v. Chr.). Er wird im Jahre 598 v. Chr. nach nur drei Monaten Regierungszeit nach Babylon verschleppt, wo er 37 Jahre später zwar aus dem Kerker, nicht aber aus der Verbannung entlassen wird (vgl. 2 Kön 24,8–17. 27–30).

² Vgl. SKEB 2002, 613.

dass ihrer Hand niemals das ganze Buch entgleiten kann, weil es den vormaligen Platz irgendeines kostbaren Ringes einnimmt. Und tatsächlich scheint es recht, dass sie, die angesichts des Wortes Gottes von irdischen Schmuckstücken angewidert wurde, nun von uns dafür mit Halsketten aus Wort und Weisheit geschmückt wird. Nun also halte man vorderhand das Buch wie einen Ring in den Händen, schon bald aber, wenn es zu einem Schatzhaus avanciert, bewahre man es auf als etwas, das Ermahnungen über das innerste Geheimnis der gesamten Unterweisung in guten Taten liefern wird. Ich habe außerdem noch eine gewisse Auswahl des frommen Vaters für seinen Sohn angefügt, aber als Ganzes kurz, damit das ganze kleine Werk mit Recht entweder auf Griechisch *Ein Handbuch* oder auf Lateinisch *Der Ring* genannt werde.³

Es steht also Wort gegen Wort. Hieronymus wirft Rufinus vor, er habe das Buch eines pythagoreischen Philosophen in betrügerischer Absicht für das Werk eines bedeutenden römischen Bischofs und Märtyrers ausgegeben und ihm dadurch den Anschein gut christlicher Lehre verleihen wollen, obwohl es nichts genuin Christliches enthalte.⁴ In den Handschriften sind sowohl für den Bischof als auch für den Philosophen verschiedene, austauschbare Namensformen überliefert (Sextus, Sixtus, Sistus, Syxtus, Xystus), die zur Unterscheidung beider Personen folglich nicht taugen. Von den römischen Bischöfen dieses Namens kommt nur Sixtus / Xystus II. in Frage, der 257 in sein Amt gewählt wurde und 258

³ Rufin. *praef. in sent. Sext.* (CHADWICK 1959, 9f.): *Scio quia, sicut grex ad vocem proprii pastoris accurrit, ita et religiosus auditor vernaculi doctoris commonitionibus gaudet. quia ergo, karissime fili Aproniane, religiosa filia mea, soror iam in Christo tua, poposcerat me ut ei aliquid quod legeret tale componerem, ubi neque laboraret in intellegendo et tamen proficeret in legendo, aperto et satis plano sermone: Sextum in Latinum verti, quem Sextum ipsum esse tradunt qui apud vos id est in urbe Roma Xystus vocatur, episcopi et martyris gloria decoratus. hunc ergo cum legerit, inveniet tam brevem ut videat singulis versiculis ingentes explicare sensus, tam vehementem ut unius versus sententia ad totius possit perfectionem vitae sufficere, tam manifestum ut ne absens quidem legenti puella expertem se intellectus esse causetur. omne autem opus ita breve est, ut de manu eius nunquam possit recedere totus liber, unius pristini alicuius pretiosi anuli optinens locum. et revera aequum videtur ut, cui pro verbo dei terrena ornamenta sorduerunt, nunc a nobis ad vicem verbi et sapientiae monilibus adornetur. nunc ergo interim habeatur in manibus pro anulo liber, paulo post vero in thesaurum proficiens totius servetur disciplinae bonorum actuum commonitiones de intimo suggesturus arcano. addidi praeterea et electa quaedam religiosi parentis ad filium, sed breve totum, ut merito omne opusculum vel enchiridion si Graece vel anulus si Latine appelletur.*

⁴ Zum ganzen Streit vgl. ANDRESEN 1978, 57–58; CHADWICK 1959, 107–137; FREDE 2000, 880; J. HOLZHAUSEN, „Sextos“, DNP 11 (2001) 492f.; KANY 2002.

während der Christenverfolgung unter Kaiser Valerian (reg. 253–260) das Martyrium erlitt;⁵ seine Verehrung ist schon früh bezeugt, und später hat sein Name sogar Eingang in das Heiligengedenken des römischen Messkanons gefunden. Der gleichnamige Pythagoreer ist gelegentlich mit dem römischen Philosophen Q. Sextius identifiziert worden,⁶ der um die Zeitenwende „eine asketische Form des Stoizismus“⁷ unter Berufung auf Pythagoras vertrat und über seinen Schüler Sotion auch Seneca beeinflusste.⁸ Wie wir noch sehen werden, kann Sixtus II. als möglicher Verfasser bzw. Sammler⁹ der Sextussprüche nicht gänzlich ausgeschlossen werden, während Q. Sextius kaum ernsthaft in Betracht kommt.

⁵ Sixtus I., der in der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts eine führende Position in der römischen Gemeinde innehatte, wurde erst in späterer Zeit als Märtyrer verehrt. Sixtus III. war erst 432–440, d.h. nach dem Tod des Hieronymus, Bischof von Rom. Vgl. CHADWICK 1959, 131–133; S. HEID, „Sixtus II.“, *LThK*³ 9 (2000) 643f.; G. SCHWAIGER, „Sixtus I.“, *LThK*³ 9 (2000) 643; G. SCHWAIGER, „Sixtus III.“, *LThK*³ 9 (2000) 644.

⁶ Vgl. M. OTT, „Charakter und Ursprung der Sprüche des Philosophen Sextius“, *Einladungsschrift zur Feier des Geburtsfestes Seiner Majestät des Königs Wilhelm von Württemberg. Programm des Kgl. Gymnasiums in Rottweil* (Rottweil 1861) 1–71; M. OTT, „Die syrischen ‚Auserlesenen Sprüche des Herrn Xistus Bischofs von Rom‘ – nicht eine Xistusschrift, sondern eine überarbeitete Sextiusschrift“, *Programm des Kgl. Gymnasiums in Rottweil zum Schlusse des Jahres 1862–63* (Rottweil 1863) 1–37; F. DE PAOLO, *Le Sentenze di Sesto* (Mailand 1937); F. DE PAOLO, *Osservazioni alle Sentenze di Sesto* (Rom 1938); J. R. TOBLER, *Annulus Rufini I. Sententiae Sextiae* (Tübingen 1878); dagegen GILDEMEISTER 1873, XXXIV–XXXVI; E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen III/1* (Leipzig 1909), 701–704; CHADWICK 1959, 126–128.

⁷ FREDE 2000, 880.

⁸ Vgl. J. DINGEL, „Sextius [I 1]“, *DNP* 11 (2001) 490f.; FREDE 2000; *Sen. epist.* 59,7; 64,2; 98,13; 108,17–18; *dial.* V 36,1; *nat.* VII 32,2.

⁹ Statt von „Verfasser“ oder „Autor“ sollten wir vielleicht besser von „Sammler“ oder „Kompilator“ reden, um deutlich zu machen, dass die Sextussprüche ihrer Gattung nach Traditionsliteratur darstellen, deren Material aus unterschiedlichen Quellen zusammengefloßen ist. Dies umso mehr, als auf redaktionelle Maßnahmen, die über die Komposition der Sprüche hinausreichten, gattungsgemäß verzichtet wird. Umgekehrt sollte man aber den gestaltenden Anteil des Kompositors letzter Hand an der uns vorliegenden Form der Sammlung nicht unterschätzen. Da es in der offenen Textform ein Leichtes ist, einzelne Sprüche herauszunehmen oder einzufügen oder auch Sprüche umzugruppieren, müssen wir davon ausgehen, dass der letzte „Formgeber“ alles genauso wollte, wie er es hinterlassen hat. Insofern ist die Frage durchaus berechtigt, wer die Sammlung in dieser Gestalt letztlich zu verantworten hat.

Es scheint so, als habe Rufinus wirklich Sixtus II. für den Urheber der von ihm übersetzten Spruchsammlung gehalten. Während Hieronymus ihm in der Verfasserfrage eine mutwillige Täuschung der Leserschaft unterstellt, beruft sich Rufinus auf die ihm vorgegebene Überlieferung, ohne freilich nähere Angaben zu machen. Umgekehrt verrät er ein starkes Interesse an der Verfasserschaft Sixtus' II., die der Schrift ein breites Publikum und ihrem Inhalt freudige Zustimmung verschaffen soll. Es ist also durchaus möglich, dass Rufinus selbst nur aus dem Titel seiner griechischen Vorlage erschlossen hat, es müsse sich bei diesem Sextus um den römischen Bischof handeln.¹⁰ Von den beiden auf uns gekommenen griechischen Handschriften trägt die eine (Y) gar keinen Titel, die andere (Π) Σέξτου γνῶμαι (*Sprüche von Sextus*).¹¹ Rufinus nennt als griechischen Titel ἐγχειρίδιον (latinisiert *enchiridion*), ein

¹⁰ Es wäre nicht das einzige Mal, dass Rufinus von ihm übersetzte Werke falschen Autoren zuschreibt; vgl. SKEB 2002, 613: „Adamantius' *De recta in deum fide* (Adamant.) übersetzte er (398f.) als Werk des Origenes; die *Sexti sententiae* (*sent. Sext.*) hielt er (400) für ein Werk des röm. Bischofs Sixtus II.; seine Übersetzung von Ps.-Clemens, *Ep. ad Iacobum* (*ep. Clement.*) (398) und *Recognitiones* (*Clement.*) (407) geschah in der Meinung, Werke des Clemens v. Rom vor sich zu haben.“ Dagegen sieht es CHADWICK 1959, 130f., als erwiesen an, dass sich Rufinus im Fall der Sextussprüche zu Recht auf eine ihm bekannte Überlieferung beruft. Er verweist auf die syrische Überlieferung der Sextussprüche (älteste Handschriften aus dem 6. Jahrhundert), die Sextus im Titel als „Bischof von Rom“ vorstellt, die *Sacra parallela* des Johannes von Damaskus (geb. um 650), die Sprüche aus unserer Sammlung einem „Römer Zeztus“ zuschreiben, und den *Liber pontificalis*, der den römischen Bischof Xystus einen Griechen und Philosophen nennt. Ob die syrische Zuschreibung ganz unabhängig von Rufinus erfolgte, bleibt allerdings schon aufgrund des zeitlichen Abstands fraglich. Gleiches gilt für die *Sacra parallela*, sofern man ihre Angabe überhaupt für genau genug halten mag, um sie zweifelsfrei auf den römischen Bischof Sixtus II. zu beziehen. Eine von Rufinus unabhängige und hinreichend präzise Information liefert am ehesten noch der *Liber pontificalis*, der mit der zu Grunde liegenden *Catalogus Liberianus* genannten Papstliste des sog. Chronographen ins Jahr 354 zurückreicht (vgl. B. DÜMLER, „Liber pontificalis“, *LACL*³ [2002] 455f.). Dass der *Liber pontificalis* den *Anulus* des Rufinus mit keinem Wort erwähnt, beweist nach Chadwick, dass er dessen Vorwort zu den Sextussprüchen nicht kennt. Allerdings wird auch die Spruchsammlung selbst mit Schweigen übergangen. Einen Beleg dafür, dass sich Rufinus mit seiner Zuschreibung der Sextussprüche an Sixtus II. von Rom zu Recht auf Tradition beruft, liefert der *Liber pontificalis* damit also keineswegs.

¹¹ Zu den Handschriften s.u. meinen Beitrag „Sextus und seine Verwandten“.

Wort, das seiner Grundbedeutung nach alles bezeichnen kann, was man in der Hand hält, speziell aber den Dolch oder das Handbuch. Die spezifische Bedeutungsnuance, auf die es Rufinus ankommt, ist darin aber nicht unbedingt enthalten, nämlich dass der Hand niemals entgleitet, was sie festhält. So scheint bereits bei ihm der lateinische Titel *Anulus (Ring)*, der *enchiridion* nicht übersetzt, aber diesen Aspekt betont, von Jer 22,24–26 inspiriert zu sein. Die Wahl ist freilich nicht sonderlich geglückt, denn das Prophetenwort läuft ja darauf hinaus, dass der Ring (= König Jojachin), der sonst fest an Gottes Hand war, von ihm trotz alledem abgerissen und verworfen wird. Für Hieronymus ist es ein Leichtes, diese offenkundige Intention des Schrifttextes nun seinerseits auf die Sextussprüche anzuwenden, die der christliche Leser ebenso verwerfen oder zumindest nicht als Werk eines anerkannten Kirchenmannes lesen soll. Er wendet sich also nicht in erster Linie gegen den Inhalt des Buches, sondern gegen den Anschein kirchlicher Autorität, den Rufinus ihm verleiht. Ein christlicher Märtyrer ist in seinen Ansichten kaum zu kritisieren, ein heidnischer Philosoph hingegen sehr wohl. Derselben Intuition werden wir bei Hieronymus später noch einmal begegnen. Zuvor müssen wir aber noch ein Blick auf die Leserschaft der Sextussprüche werfen.

2. Leserschaft: Monastisches Milieu

Über die ursprünglichen Adressaten der Sammlung wissen wir nichts. Sichere Anhaltspunkte finden wir wiederum erst bei Rufinus und Hieronymus. Nach eigenen Angaben hat Rufinus seine Übersetzung für eine „fromme Tochter“ angefertigt, die im Vorwort jedoch anonym bleibt. Erwähnt wird nur der Empfänger der Widmung, ein gewisser Apronianus, der zusammen mit seiner Gattin Avita einem Kreis um deren Tante, die römische Adlige Melania die Ältere (342–ca. 410), angehörte. Nach der Auflösung der monastischen Gemeinschaft bei Aquileia, deren Mitglied Rufinus zusammen mit Hieronymus etwa ein Jahr lang gewesen war, hatte Melania Rufinus 373 in den Osten begleitet und in den folgenden Jahren auf dem Ölberg bei Jerusalem ein Frauenkloster gegründet, worauf bald die Gründung eines Männerklosters am selben Ort durch Rufinus gefolgt war. Beide hatten dort gelebt, bis sie gegen Ende des 4. Jahrhunderts in den Westen zurückgekehrt

waren. Wieder in Rom, lernte Melania den Mann ihrer Nichte Avita, besagten Turcius Apronianus, kennen und soll ihn zum Christentum bekehrt haben. Ihm widmete Rufinus im Jahre 400 seine Übersetzung der Sextussprüche. Das alles legt nahe, dass es sich bei der „frommen Tochter“ um Apronianus' Frau Avita handelt.¹²

Darüber hinaus erfahren wir bei Hieronymus, die Schrift werde am meisten von denen gelesen, „die Gelassenheit und Sündlosigkeit“ predigen. Hier bleibt unausgesprochen, wen er genau im Blick hat, aber an anderer Stelle nennt er Ross und Reiter:

„Evagrius aus Iborra in Pontus, der an Jungfrauen schreibt, an Mönche schreibt und an diejenige schreibt, deren Name ‚Schwärze‘ [griech. μελανία; sc. Melania d. Ä.] von der Finsternis der Treulosigkeit zeugt, hat ein Buch mit Sprüchen herausgegeben *Über die Gelassenheit* (περὶ ἀπαθείας), die wir ‚Empfindungslosigkeit‘ oder ‚Ungestörtheit‘ nennen können, wenn (nämlich) das Gemüt niemals durch irgendeinen falschen Gedanken bewegt wird und – um es einfach zu sagen – entweder ein Felsblock oder Gott ist. Seine Bücher lesen im Osten sehr viele eifrig auf Griechisch und in der Übersetzung seines Schülers Rufinus im Westen auf Lateinisch.“¹³

¹² Nach Palladius *Laus.* 54 war Avita eine Nichte Melanias; so auch Chadwick 1959, 117. Im Widerspruch dazu spricht CLARK 1992, 25, von ihr als Melanias Cousine. Zum Ganzen vgl. CLARK 1992, 24f.; C. KRUMEICH, „Melania d. Ä.“, *LThK*³ 7 (1998) 77; C. MORESCHINI / E. NORELLI, *Handbuch der antiken christlichen Literatur* (Darmstadt 2007) 435f.

¹³ Hier. *epist.* 133,3,5 (CSEL 56, 246, 1–9 HILBERG): *Evagrius Ponticus Hiborita, qui scribit ad uirgines, scribit ad monachos, scribit ad eam, cuius nomen nigredinis testatur perfidiae tenebras, edidit librum et sententias περὶ ἀπαθείας, quam nos ‚inpassibilitatem‘ vel ‚inperturbationem‘ possumus dicere, quando numquam animus ulla cogitatione et uitio commouetur et – ut simpliciter dicam – vel saxum vel deus est. huius libros per orientem Graecos et interpretante discipulo eius Rufino Latinos plerique in occidente lectitant.* Irreführend ist die Übersetzung von SCHADE 1937, 204f.: „Evagrius, aus der Landschaft Iberien am Schwarzen Meere gebürtig [...]“ Das Gebiet des Pontus – sei es die Landschaft, sei es die römische Provinz an der Südküste des Schwarzen Meeres – hat sich niemals mit demjenigen der Iberia – ob nun in Spanien oder Ostgeorgien gelegen – überschneiden; vgl. P. BARCELÓ, „Hispania, Iberia I.A–E“, *DNP* 5 (1998) 618–622; J. NIEHOFF, „Pontos [2] III“, *DNP* 10 (2001) 144; E. OLSHAUSEN, „Pontos [2] I–II“, *DNP* 10 (2001) 142–144; A. PLONTKE-LÜNING, „Iberia“ [1], *DNP* 5 (1998) 878f. Daher ist es so gut wie ausgeschlossen, dass Evagrius aus Pontus zugleich ein Iberer war, es sei denn, als Kind iberischer Einwanderer. Viel einfacher versteht man die Angaben jedoch so, und einige Handschriften sprechen mit der Lesart (*H*)*iborita* dafür, dass er aus der Stadt Iborra (dem heutigen Turhal) in Pontus stammte.

3. Grundgedanken und Traditionen

Bevor wir die Hinweise des Hieronymus weiter verfolgen und uns grundlegenden Inhalten der Sextussprüche zuwenden, mag es nützlich sein, die Art und Weise zu erläutern, in der dies geschehen soll. Unser Durchgang in diesem Kapitel verläuft auf vier Ebenen, die hier nicht auseinandergerissen, sondern gleichauf geführt werden sollen, weil sie sich gegenseitig erhellen:

a) Wie eingangs schon geschehen, setzen wir bei der *altkirchlichen Rezeption* und Diskussion der Sextussprüche an.¹⁴ Wenn überhaupt, so lassen sich außerhalb der Sammlung gerade hier nützliche Hinweise auf ihren Verfasser / Kompilator, ihre grundlegenden Inhalte und die darin eingeflossenen Traditionen finden.

b) Mit einiger Treffsicherheit identifizieren die altkirchlichen Autoren wichtige *Grundgedanken* der Sextussprüche, egal ob sie diesen nun beipflichten oder nicht. Das ist bei einer losen Ansammlung von Sprüchen, die eine zusammenhängende Inhaltsangabe und eine erste Orientierung im Text erschweren, keineswegs selbstverständlich. Wir gehen den Hinweisen der Kirchschriftsteller nach, nicht um uns der Mühe zu entheben, selbst zentrale Inhalte der Sextussprüche zu bestimmen. Vielmehr soll die Gefahr gemindert werden, dass wir moderne Wertungen in den Text eintragen und dadurch falsche Schwerpunkte setzen. Die antiken Leserinnen und Leser sind mit dem geistigen Milieu der Sprüche besser vertraut als wir. So machen wir keinen Fehler, wenn wir uns vorderhand ihrer Leitung anvertrauen.

c) In den altkirchlichen Testimonien werden aber nicht nur Grundgedanken der Sextussprüche benannt. Diese bzw. ihr mutmaßlicher Autor werden gelegentlich auch in bestimmte geistesgeschichtliche *Traditionen* eingeordnet. Dieser Bewegung schließen wir uns an, indem wir mit den antiken Rezipienten nicht nur auf die Sextussprüche zu-, sondern auch hinter diese zurückgehen, um nach ideengeschichtlichen Einflüssen auf unseren Text zu fragen. Die Einordnungen, die dabei vorgenommen werden, sind niemals absolut zu verstehen. Die gleichen Ideen finden sich oft in unterschiedlichen Geistesströmungen. Sie erfahren aber nicht überall die gleiche Ausformung und Betonung. Insgesamt wird

¹⁴ Vgl. dazu CHADWICK 1959, 107–137; PEVARELLO 2013, 9–29; WILSON 2012, 7–11.

sich zeigen, dass in die Sextussprüche Gedanken aus verschiedensten Richtungen eingeflossen sind.

d) All das ermöglicht uns wie nebenbei eine besser fundierte Antwort auf die *Verfasserfrage*, als wir sie bisher formulieren konnten. Köpfe und Ideen gehören ja ebenso zusammen wie Ideen und ihre Geschichte. Sind uns die Ideen in ihrem geistesgeschichtlichen Zusammenhang klarer geworden, so zeichnet sich auch ein deutlicheres Bild davon ab, welcher Person wir diese Gedanken zutrauen können.

3.1. Stoisches: Gelassenheit und Sündlosigkeit

Nach dieser notwendigen Zwischenbemerkung nehmen wir den Faden bei Hieronymus wieder auf, der uns mitteilt, das Ideal der Gelassenheit (ἀπάθεια) sei nicht zuletzt von Evagrius Ponticus (ca. 345–399)¹⁵ propagiert worden. Dieser hatte 382/83 in Jerusalem mit Rufinus und Melania Freundschaft geschlossen und lebte danach bis zu seinem Tode als Mönch in Ägypten.¹⁶ Von ihm haben einige Spruchsammlungen die Zeiten überdauert, darunter die hier vorliegende.¹⁷ Auch wenn keine davon in der Textüberlieferung den Titel *Über die Gelassenheit* trägt, sind doch etliche der erhaltenen Sprüche dem Kampf gegen die Leidenschaften (πάθη) mit dem Ziel andauernder Gelassenheit (ἀπάθεια) gewidmet.¹⁸ Dass Evagrius nicht zuletzt als eifriger Leser der Sextussprüche zum Verfechter dieses Ideals wurde,¹⁹ belegen die zahlreichen Übernahmen von Spruchgut aus dieser Quelle. Nicht nur das hat Hieronymus richtig gesehen, sondern auch, dass das Ideal selbst pagan-philosophischen, wenn auch nicht pythagoreischen, son-

¹⁵ Zur Person des Evagrius vgl. in diesem Band: M. DURST, „Nachwirken der Sextussprüche im Mönchtum: Evagrius Ponticus“.

¹⁶ Vgl. JOEST 2012, 19–22.

¹⁷ Für die *Sententiae ad monachos* und die *Sententiae ad virginem* vgl. PG 40, 1277–1286; PL 20, 1181–1186; EISELE 2012; GRESSMANN 1913; JOEST 2012 (dort 273–275 weitere Ausgaben). Für die *Institutio ad monachos* vgl. PG 79, 1235–1240; JOEST 2012 (dort 277 weitere Ausgaben). Für die hier vorliegende Spruchsammlung vgl. ELTER 1892a, LII–LIV; die dortigen Abschnitte II und III (*Evagr.* 25–72) auch in PG 40, 1267–1273. Für den Brief an Melania vgl. BUNGE 1986, 303–328; FRANKENBERG 1912, 612–619.

¹⁸ Vgl. *Evagr.* 10. 54. 77; *Evagr. sent. mon.* 31. 66–68; *sent. virg.* 8. 41. 51.

¹⁹ Vgl. *Sext.* 75a–b. 204–207. 209.

dern kynischen oder noch mehr stoischen Ursprungs ist.²⁰ Allerdings versteht er die stoische Apathie falsch als Gefühllosigkeit und Gleichgültigkeit.²¹ Der stoische Weise ist nicht deshalb apathisch, weil er etwa nichts mehr fühlt, sondern weil er seine Empfindungen vernünftig zu ordnen versteht und dadurch seine Freiheit ihnen gegenüber bewahrt: „Ἀπάθεια meint denn auch nicht Freisein von Lust und Schmerz, sondern Freisein vom Schmerz am Schmerz, Freisein von der Begierde nach Lust etc.“²² Das Freisein von übertriebenen und dadurch unvernünftigen Affekten wird aber zugleich als Freisein zu vernunftgemäßen und daher „guten Leidenschaften“ (εὐπάθειαι) verstanden.²³ Das Ziel ist also keineswegs völlige Leidenschaftslosigkeit:

„Was die Stoiker als A[pathie] im Auge hatten, ist vielmehr nicht nur ein Fehlen der von ihnen als πάθη bezeichneten Gemütsbewegungen, sondern darüber hinaus etwas Positives, nämlich eine *Haltung* (ἔξις), deren Wesen als *Gelassenheit* zu kennzeichnen ist.“²⁴

²⁰ Nach *Diog. Laert.* VI 2 hat Antisthenes das Ideal der ἀπάθεια von Sokrates übernommen, es an Diogenes von Sinope weitergegeben (ebd. VI 15) und so zur Grundlage der kynischen Philosophie gemacht. Zur Entfaltung gelangte es aber erst bei den Stoikern, die der Ansicht waren, „der Weise sei ohne Leidenschaften, weil er nicht auf sie hereinfalle“ (ἀπαθῆ εἶναι τὸν σοφόν, διὰ τὸ ἀνέμπτωτον εἶναι – *Diog. Laert.* VII 117 = SVF III 448). Ähnlich Sen. *epist.* 116,1: „Ob es besser sei, gemäßigte Leidenschaften zu haben oder keine, wird oft gefragt: Die Unseren [d.h. die Stoiker] vertreiben sie, die Peripatetiker mäßigen sie“ (*Vtrum satius sit modicos habere adfectus an nullos, saepe quaesitum est: nostri illos expellunt, Peripatetici temperant*). Ebenso Lact. *inst.* VI 14 = SVF III 444. Vgl. REINER 1971; FORSCHNER 1995, 134–141; STEINMETZ 1994, 545–548. 616–618. 633.

²¹ Gegen dieses Missverständnis wendet sich schon der Stoiker Epiktet im Hinblick auf die Pflichten, die erfüllen muss, wer das griechische Ideal der καλοκάγαθία verwirklichen, d.h. ein in jeder Beziehung ehrenwerter Mann sein will; vgl. Epikt. *diss.* III 2,4: „Ich darf nämlich nicht leidenschaftslos sein wie eine Bildsäule, sondern muss meine Beziehungen pflegen, die natürlichen wie die erworbenen: als Frommer, als Sohn, als Bruder, als Vater, als Mitbürger (οὐ δεῖ γὰρ με εἶναι ἀπαθῆ ὡς ἀνδριάντα, ἀλλὰ τὰς σχέσεις τηροῦντα τὰς φυσικὰς καὶ ἐπιθέτους ὡς εὐσεβῆ, ὡς υἱόν, ὡς ἀδελφόν, ὡς πατέρα, ὡς πολίτην).

²² FORSCHNER 1995, 136.

²³ Vgl. *Diog. Laert.* VII 116; vgl. NICKEL 2008, 947, Anm. 141.

²⁴ REINER 1971, 430f. In diesem Sinne ist ἀπαθής, wer auch negative Erlebnisse wie den Verlust eines Freundes „mit Gleichmut erträgt“ (*aequo animo fert* – Sen. *epist.* 9,5). „Gelassenheit“ scheint mir hierfür das passende Äquivalent im Deutschen zu sein. Entsprechend übersetzt z.B. auch NICKEL 1994, 21. 41, ἀπάθεια bei Epikt. *ench.* 12 mit „Gleichmut“ und in *ench.* 29 mit „innere Ruhe“.

Wer in diesem Sinne gelassen lebt, wird stets in der Lage sein, die richtigen sittlichen Urteile zu fällen und entsprechend moralisch zu handeln. So ergibt sich aus der Gelassenheit die von Hieronymus daneben erwähnte Sündlosigkeit (*inpeccantia*; griech. ἀναμαρτησία),²⁵ die er wohl deswegen ablehnt, weil er ihren Verfechtern unterstellt, sie wollten sie wie die Stoiker aus eigener Kraft erlangen, während nach allgemeiner christlicher Auffassung dazu die Hilfe Gottes nötig ist. Die Auseinandersetzung zeigt, wo die Grenzen verliefen: Ob Apathie und Sündlosigkeit für einen Christen erstrebenswert erschienen oder nicht, entschied sich nicht zuletzt daran, ob man diese Ideale ganz in ihrem – wie auch immer verstandenen – stoischen Sinne nehmen wollte wie Hieronymus, oder ob man sie zwar von dort rezipierte, im Rahmen christlichen Denkens aber auch neu interpretierte wie Evagrius.²⁶ Auf der Grenze liegen die Sextussprüche, welche die pagane Spruchsammlung eines Kleitarchos weitgehend integriert und zugleich mit christlichen Vorzeichen versehen haben, wie im Weiteren noch zu zeigen sein wird.²⁷ Auf diesem Wege fand Spruchgut kynischer, stoischer und pythagoreischer Provenienz Eingang in die christliche Sentenzenliteratur, die vor allem Mönchsliteratur war.

3.2. Platonisches: Ähnlichkeit mit Gott

Es ist genau dieser Vorgang der Aneignung und Transformation, der Hieronymus gegen Rufinus und die übrigen Vertreter dieser Richtung und ihre Werke aufbringt:

„Jene Verwegenheit aber, ja vielmehr seine Verrücktheit, wer könnte sie mit angemessenen Worten ausbreiten? Dass er (nämlich) ein Buch des Pythagore-

„Leidenschaftslosigkeit“ ist hingegen im heutigen Sprachgebrauch fast ausschließlich negativ konnotiert: Sie lässt an jene Taubheit von Gefühl und Willen denken, welche die stoische ἀπάθεια gerade nicht meint.

²⁵ Der Begriff selbst begegnet in unseren Sammlungen nur zweimal, und zwar als Adjektiv „sündlos“ (ἀναμαρτητος); vgl. *Sext.* 8. 46b. Der Gedanke ist gleichwohl auch an anderen Stellen präsent.

²⁶ Vgl. EISELE 2012, 96f., Anm. 31; R. SOMOS, „Origen, Evagrius Ponticus and the Ideal of Impassibility“, in: W. A. BIENERT / U. KÜHNEWEG (Hgg.), *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, BEThL 137 (Leuven 1999) 365–373.

²⁷ S.u. meinen Beitrag „Der Weise wird zum Gläubigen“.

ers Sextus, eines christusfernen und heidnischen Menschen, mit dem veränderten Namen des Xystus, des Märtyrers und Bischofs der römischen Kirche, betitelt hat – [ein Buch,] in dem nach der Lehre der Pythagoreer, die den Menschen Gott gleichstellen und behaupten, er sei von seinem Wesen, viel über Vollkommenheit gesprochen wird – so dass diejenigen, welche den Band des Philosophen nicht kennen, unter dem Namen des Märtyrers aus dem goldenen Becher Babylons trinken.“²⁸

²⁸ Hier. *epist.* 133,3,8 (CSEL 56, 246,20–247,3 HILBERG): *Illam autem temeritatem, immo insaniam eius, quis possit digno explicare sermone, quod librum Sexti Pythagorei, hominis absque Christo atque ethnici, inmutato nomine Xysti, martyris et Romanae ecclesiae episcopi, prae-notavit? in quo iuxta dogma Pythagoricorum, qui hominem exaequant deo et de eius dicunt esse substantia, multa de perfectione dicuntur, ut, qui uolumen philosophi nesciunt, sub martyris nomine bibant de aureo calice Babylonis.* Hieronymus sieht darin keineswegs ein einmaliges Versehen, sondern den systematischen Versuch des Rufinus, unter den Namen angesehener Märtyrer häretisches Gedankengut in die Kirche einzuschleusen; vgl. weiter Hier. *epist.* 133,3,9 (CSEL 56, 247, 7–11 HILBERG): „Er hatte das auch mit dem Namen des heiligen Märtyrers Pamphilus getan, um das erste Buch der sechs Bücher zur Verteidigung des Origenes von Eusebius von Caesarea, der – wie jeder weiß – ein Arianer war, als eines ‚von Pamphilus‘ zu betiteln, auf dass er freilich jene berühmten vier Bände des Origenes *Über die Prinzipien* lateinischen Ohren einflöße“ (*fecerat hoc et in sancti Pamphili martyris nomine, ut librum primum sex librorum defensionis Origenis Eusebii Caesariensis, quem fuisse Arrianum nemo qui nesciat, unum ‚Pamphili‘ prae-notaret, quo scilicet egregia illa quattuor Origenis περὶ ἀρχῶν uolumina Latinis infunderet auribus*). Derselbe Vorwurf auch in Hier. *comm. in Ezech.* VI (zu Ez 18,5–9): „Auch ist es nicht verwunderlich, dass er einen heidnischen Philosophen in einen Märtyrer und Bischof der Stadt Rom verwandelt hat, weil er auch das erste Buch zugunsten des Origenes von Eusebius von Caesarea mit dem Namen des Märtyrers Pamphilus versehen hat, um mit Hilfe eines solchen Lobredners die überaus gottlosen Bücher ‚Über die Prinzipien‘ leichter mit römischen Ohren zu versöhnen“ (CCL 75, 236, 316–320 GLORIE: *Nec mirum si gentilem philosophum in martyrem et romanae urbis episcopum transtulerit, cum Eusebii quoque Caesariensis primum pro Origene librum, Pamphili martyris uocabulo commutarit, ut facilius tali laudatore libros impiissimos Περὶ Ἀρχῶν romanis conciliaret auribus*). Zum Sachverhalt vgl. G. RÖWEKAMP, *Pamphilus von Caesarea. Apologia pro Origene. Apologie für Origenes*, FC 80 (Turnhout 2005) 51–53: „Eusebius schrieb ausdrücklich, er selbst habe das Werk zusammen mit Pamphilus ausgearbeitet. Der Übersetzer Rufin ordnete es (beziehungsweise das erste Buch) in seinem Vorwort allein Pamphilus zu. Hieronymus ging zunächst (im Jahr 393) von zwei Apologien aus, von denen er eine dem Pamphilus, eine dem Eusebius zuschrieb. Als er später (im Jahr 399) das Werk selbst in Augenschein genommen hatte, sah er das ganze sechsbandige Werk als das des Eusebius an und beschuldigte Rufin, das erste fälschlich unter dem Namen des Pamphilus veröffentlicht zu haben. Der Kirchenhistoriker Socrates wusste wieder von der Autorschaft beider, und Photius präzisierete

Hieronymus spielt auf Jer 51,7 an:

„Ein goldener Becher ist Babel [= Babylon] in der Hand JHWHs, welcher [sc. der Becher] die ganze Erde betrunken macht; von seinem Wein haben die Völker getrunken, deshalb sind die Völker verrückt geworden.“²⁹

Vor dem gleichen Schicksal will Hieronymus die potentiellen Leser der Sextussprüche jedenfalls bewahren. Diesmal sind es aber nicht Gelassenheit und Sündlosigkeit, die er als unchristliche Ideale anprangert, sondern das den Pythagoreern zugeschriebene Bestreben, Gott immer ähnlicher zu werden und als Weise schließlich den zweiten Platz direkt nach Gott einzunehmen. Breit bezeugt ist der Gedanke einer Ähnlichwerdung des Menschen mit Gott als Ziel des Philosophierens bei Platon:³⁰

dahingehend, dass die Bücher 1–5 von beiden gemeinsam erarbeitet wurden und Buch 6 von Eusebius nach dem Tod des Pamphilus hinzugefügt wurde. Diese unterschiedlichen Aussagen erklären sich entweder aus der Überlieferungsgeschichte des Buches und / oder aus den späteren Streitigkeiten um Origenes [...].“ Diese betrafen vor allem das Werk des Origenes *Über die Prinzipien* (*De principiis*), das Rufinus ebenfalls ins Lateinische übersetzt, dabei aber auch großzügig jene Passagen, die unter Häresieverdacht standen, der orthodoxen kirchlichen Lehre angepasst hatte. Er sah sich dazu berechtigt, weil er die häresieverdächtigen Stellen selbst für spätere Verfälschungen des vormals durch und durch orthodoxen Buches des Origenes hielt; vgl. CLARK 1992, 164f. Zum Ganzen vgl. auch E. JUNOD, „Controverses autour de l’héritage origénien aux deux extrémités du IV^e siècle. Pamphile et Rufin“, in: W. A. BIENERT / U. KÜHNEWEG (Hgg.), *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, BETHL 137 (Leuven 1999) 215–223.

²⁹ In Jer 51,1–14 wird Babel dafür bestraft, dass es den ersten Jerusalemer Tempel zerstört und die jüdische Oberschicht verschleppt hat. Im Hintergrund steht die Vernichtung des neubabylonischen Reiches durch die Perser, die das Babylonische Exil 538 v. Chr. beendet. In der Johannesoffenbarung wird Babylon (als Chiffre für das kaiserzeitliche Rom) zur großen Widersacherin Gottes, die alle Welt zum Bösen verführt, aber schließlich von Gott besiegt wird; vgl. Offb 14,8: „Gefallen, gefallen ist Babylon, die Große, die vom Wein des Zornes ihrer Unzucht alle Völker betrunken gemacht hat.“ Offb 16,19: „Und an Babylon, die Große, erinnerte man vor Gott, ihr den Becher des Weines der Wut seines Zornes zu geben.“

³⁰ Vgl. TORNAU 2007, 38: „Gottä[hnllichkeit], verstanden als das Wissen vom wahren Sein und das von diesem Wissen gelenkte Handeln, kann somit (wie in der antiken Rezeptionsgeschichte) als Ideal und Endziel (*telos*) des Platonischen Philosophierens gelten.“ Ob und inwieweit Platon selbst mit diesem Gedanken von pythagoreischer Tradition abhängig ist, lässt sich nicht mehr mit Sicherheit entscheiden. „Pythagoras soll Platon in der Naturphilosophie, der Prinzipienlehre und in der Seelenlehre beeinflusst haben [...]. Die Berührungspunkte

„Wegen der Unvermeidlichkeit des Übels in der Erfahrungswelt ist es notwendig, aus dieser zu fliehen; diese Flucht besteht in der ‚Anähnlichung an Gott, soweit dies möglich ist‘ (*homoiôsis theô kata to dynaton*),³¹ Gottä[h]nlichkeit] wiederum besteht im möglichst vollkommenen Besitz von TUGEND im Verbund mit WISSEN.“³²

Von derlei Gedanken sind die hier vorgelegten Spruchsammlungen nun wahrlich voll. An keiner Stelle versteigen sie sich jedoch dazu, den Menschen schlechthin Gott gleichzustellen. Vielmehr wird die Ähnlichkeit mit Gott als Ziel eines guten Lebens ausgegeben, das der Mensch nur erreichen kann, wenn er bestimmte Bedingungen erfüllt. Die Pythagoreersprüche belegen dies verschiedentlich. Als Bedingung werden dort Armut und Bedürfnislosigkeit genannt:

„^a Wirklich Gott ähnlich lebt der Selbstgenügsame und Besitzlose und Philosoph, ^b und für den größten Reichtum hält er, auch aller notwendigen Dinge nicht zu bedürfen. ^c Denn der Zuerwerb von Besitztümern wird der Begierde

betreffen offenbar die Mathematik ebenso wie Pythagoras' Lehre von der Seelenwanderung (Metempsychose) und die von ihm propagierte und praktizierte, nach strengen moralischen und religiösen Regeln ausgerichtete Lebensform“ (M. ERLER, „Kontexte der Philosophie Platons“, in: C. HORN / J. MÜLLER / J. SÖDER [Hgg.], *Platon-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* [Stuttgart 2009] [61–99] 67f.; vgl. RIEDWEG 2007, 152–157). Für uns ist der Gedanke der Gottähnlichkeit des Menschen erst bei Platon wirklich greifbar, und unsere Spruchsammlungen scheinen an diesem Punkt von ihm beeinflusst zu sein. Solange wir aber keine Anhaltspunkte für das Alter des in den Pythagoreersprüchen aufbewahrten Materials haben, kann ein Einfluss in umgekehrter Richtung nicht ausgeschlossen werden.

³¹ Plat. *Th.* 176b: ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν.

³² TORNAU 2007, 38, mit weiteren Verweisen auf Plat. *rep.* 500b–c. 613a–b; *Phaid.* 80d–81d; *Phaidr.* 253a–b; *Tim.* 90c–d. Zur Weiterentwicklung des Gedankens im späteren Platonismus vgl. J. DILLON, „The Hierarchy of Being as Framework for Platonic Ethical Theory“, in: C. PIETSCH (Hg.), *Ethik des Mittelplatonismus. Der platonische Weg zum Glück in Systematik, Entstehung und historischem Kontext*, PhA 32 (Stuttgart 2013) 91–98; I. MÄNNLEIN-ROBERT, „Tugend, Flucht und Ekstase. Zur ὁμοίωσις θεῶ in Kaiserzeit und Spätantike“, in: C. PIETSCH (Hg.), *Ethik des Mittelplatonismus. Der platonische Weg zum Glück in Systematik, Entstehung und historischem Kontext*, PhA 32 (Stuttgart 2013) 99–111. Platon und Origenes vergleicht K. COMOTH, „‘Homoiôsis’ bei Platon und Origenes“, in: W. A. BIENERT / U. KÜHNEWEG (Hgg.), *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, BETHL 137 (Leuven 1999) 69–74.

niemals ein Ende setzen. ^d Für ein gutes Leben aber genügt es, nichts Unrechtes zu tun“ (*Pyth.* 30; vgl. *Sext.* 18. 274b. 294).³³

Das Meiden von Unrecht ist aber nur die eine Seite der Medaille, deren Kehrseite im Tun des Guten besteht. Beide zusammen beschreiben eine weitere Bedingung für die Gottähnlichkeit des Menschen: „Als Gott Ähnliches hat der Mensch das Tun des Guten, wenn er mit dem Tun des Guten keinen kleinlichen Handel betreibt“ (*Pyth.* 43; vgl. *Clit.* 63).

Sind die genannten Bedingungen praktischer Art, so ist eine dritte theoretischer Natur. Denken und Handeln gehören untrennbar zusammen. Im Sinne Gottes handeln kann nur, wer Gott erkannt hat und eines Sinnes mit Gott geworden ist:

„^a Geschenke und Opfergaben ehren Gott nicht, Weihegeschenke schmücken Gott nicht. ^b Aber die gotterfüllte Denkart vereinigt sich mit Gott, wenn sie sich auf Dauer festgesetzt hat. ^c Denn das Ähnliche muss sich zum Ähnlichen aufmachen“ (*Pyth.* 20; vgl. *Sext.* 381).

Derartige Vorstellungen einer Gottähnlichkeit des Menschen mochten christliche Theologen wie Rufinus und Evagrius an das biblische Konzept der Gottebenbildlichkeit des Menschen in Gen 1,26–28 erinnern. Bei näherer Betrachtung wird allerdings klar, dass die Unterschiede weitaus größer sind als die Übereinstimmungen. Zwar wurde im Laufe der Auslegungsgeschichte von Gen 1,26–28 die Gottebenbildlichkeit des Menschen häufig gerade in seinen geistigen und moralischen Vorzügen gesehen.³⁴ Sie entspräche dann in etwa Vorstellungen, welche die Ähnlichkeit des Menschen mit Gott an solche Qualitäten knüpfen, z.B.: „Ein gerechter Mann ist ein Abbild Gottes“ (*Clit.* 9); oder: „Verehere einen weisen Mann wie ein lebendiges Abbild Gottes“ (*Sext.* 190).³⁵ Der

³³ Vgl. PEVARELLO 2013, 105: „On the basis of *Pyth.* 30, it can be inferred that Sextus' source material probably connected the ἀκτῆμοσύνη of the sage with his autarky (αὐτάρκεια) or self-sufficiency. [...] *Pyth.* 30 shows that the source from which Sextus adapted his idea of the ἀκτῆμοσύνη of the wise already considered the autarky of the sage to be an image of God's own autarky and a sign of moral perfection.“ Zur Besitzlosigkeit und Selbstgenügsamkeit des Weisen s.u. Kap. 3.3.

³⁴ Zur vielfältigen Auslegung dieser Stelle und verwandten Vorstellungen im Alten Testament vgl. den nützlichen Überblick bei E. SCHULZ, *Der Mensch als Bild Gottes – der Mensch an der Grenze des Lebens. Ein Leitbild des seelsorglichen Handelns*, EThSt 86 (Leipzig 2005) 3–83.

³⁵ Vgl. auch *Sext.* 44. 148.

ursprüngliche Sinn von Gen 1,26–28 ist aber in einer anderen Richtung zu suchen: „Der Mensch ist Gottes herausgehobenes Geschöpf, weil Gott ihn anreden wird und von ihm die Bewahrung des Gutseins seiner Schöpfung erwartet.“³⁶ Der entscheidende Punkt ist also, dass Gott sich im Menschen ein echtes Gegenüber geschaffen hat, mit dem er in eine dialogische Beziehung von Wort und Antwort, Anspruch und Verantwortung tritt. Selbst der griechische Text der Septuginta interpretiert die Gottebenbildlichkeit des Menschen zwar im Sinne einer platonischen Urbild-Abbild-Relation, lässt die Ähnlichkeit dabei aber nur zwischen dem Menschen und seiner göttlichen Idee, nicht zwischen Mensch und Gott schlechthin bestehen.³⁷ Die Vorbehalte des Hieronymus gegen eine unbesehene Übernahme des *dogma Pythagoricum (sive Platonicum)* durch Christen werden auf diesem Hintergrund verständlich.

3.3. Kynisches: Selbstbeherrschung und Enthaltbarkeit

Seine ganzen Vorbehalte gegen die angeblich christliche Verfasserschaft und wesentliche Inhalte der Sextussprüche hindern Hieronymus freilich nicht, daraus auch einmal zustimmend zu zitieren. Anlass gibt ihm die Nachricht von einem Ehepaar mit seines Erachtens merkwürdigen Gepflogenheiten:

„Es berichtet außerdem Seneca, er habe einen ausgezeichneten Mann gekannt, der sich, bevor er auf die Straße ging, das Busenband seiner Ehefrau um die Brust zu binden pflegte und nicht einmal für eine Sekunde ihre Gegenwart entbehren konnte. Und keinen Trunk nahmen sie, ohne dass ihn abwechselnd Mann und Frau mit ihren Lippen berührten. Andere nicht weniger alberne Dinge taten sie der Reihe nach, in denen sich die ungeahnte Kraft brennender Leidenschaft Bahn brach. Der Ursprung ihrer Liebe war zwar ehrenwert, deren Größe aber schimpflich. Ferner macht es keinen Un-

³⁶ FELDMEIER / SPIECKERMANN 2011, 257. Eine größere Nähe besteht vielleicht zwischen Ps 8,6a: „Du [Gott] hast ihn [den Menschen] nur wenig geringer gemacht als Gott“, und *Sext.* 33–34: „Das Erste ist das Wohltätige, nämlich Gott, das Zweite aber das, was die Wohltaten empfängt, nämlich der Mensch. Lebe daher wie einer, der nach Gott kommt.“

³⁷ Vgl. P. PRESTEL / S. SCHORCH, „Genesis. Das erste Buch Mose“, in: M. KARRER / W. KRAUS (Hgg.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, Bd. 1 (Stuttgart 2011) [145–257] 159.

terschied, inwieweit jemand aus einem ehrenwerten Grunde verrückt ist. Daher sagt auch Xystus in seinen Sprüchen: ‚Ein allzu glühender Liebhaber seiner Ehefrau ist ein Ehebrecher‘ [Sext. 231]. Zu einer fremden Ehefrau ist freilich jede Liebe schändlich, zur eigenen (nur) die übertriebene. Ein weiser Mann muss seine Gattin mit Verstand lieben, nicht mit Leidenschaft. Er soll die Triebe seiner Lust beherrschen und wird sich nicht Hals über Kopf in den Geschlechtsverkehr stürzen. Nichts ist abscheulicher, als seine Ehefrau wie eine Ehebrecherin zu lieben.³⁸

Damit erklärt sich Hieronymus mit einem wichtigen Grundsatz nicht nur der Sextussprüche, sondern aller hier versammelten Spruchcorpora einverstanden: der Forderung der ἐγκράτεια.³⁹ Sie besteht darin, dass der Weise zuallererst sich selbst beherrscht,

³⁸ Hier. *adv. Iovin.* I 49 (PL 23, 293C–294A): *Refert praeterea Seneca cognovisse se quemdam ornatum hominem, qui exiturus in publicum, fascia uxoris pectus colligabat, et ne puncto quidem horae praesentia eius carere poterat; potionemque nullam, nisi alternis tactam labris vir et uxor hauriebant; alia deinceps non minus inepta facientes, in quae improvida vis ardentis affectus erumpebat. Origo quidem amoris honesta erat, sed magnitudo deformis. Nihil autem interest, quam ex honesta causa quis insaniat. Unde et Xystus in sententiis: Adulter est, inquit, in suam uxorem amator ardentior. In aliena quippe uxore omnis amor turpis est, in sua nimius. Sapiens vir iudicio debet amare coniugem, non affectu. Regat impetus voluptatis, nec praeceps feretur in coitum. Nihil est foedius quam uxorem amare quasi adulteram.* Denselben Sextusspruch zieht Hieronymus auch an anderer Stelle noch heran. In seinem Ezechielkommentar erklärt er das Verhalten eines gerechten Mannes, der „sich einer Frau in der Menstruation nicht nähert“ (Ez 18,6), in Unkenntnis der biologischen Zusammenhänge damit, dass in dieser Zeit gezeugte Kinder häufig Fehlbildungen aufwiesen. Deshalb gebe es auch in der Ehe Zeiten sexueller Gemeinschaft bzw. Abstinenz, mithin „eine Zeit zur Umarmung und eine Zeit zum Lösen der Umarmung“ (Koh 3,5). Es folgt nach einem paulinischen (1 Thess 4,4) ein außerbiblisches Beleg (Hier. *comm. in Ezech.* VI zu Ez 18,5–9): „Schön wird in den Sprüchlein des Pythagoreers Sextus gesagt: ‚Ein allzu glühender Liebhaber seiner eigenen Ehefrau ist ein Ehebrecher‘ [Sext. 231]“ (CCL 75, 236, 311f. GLORIE: *Pulchre in Sexti pythagorici sententiolis dicitur: Adulter est uxoris propriae amator ardentior*). In Ez 18,6 selbst ist zuerst von der Frau des Nächsten die Rede, die der Gerechte nicht schändet, dann von der menstruierenden Frau. Im Hebräischen steht beide Male *’iššāh* („Frau“), im lateinischen Text des Hieronymus zuerst *uxor* („Ehefrau“), dann *mulier* („Frau“). In seinem Kommentar setzt Hieronymus beides gleich: *Et ad mulierem sive uxorem menstruatam non accesserit*. Die zitierte Form von Sext. 231 variiert an beiden Stellen leicht. Wieder anders übersetzt Rufinus: „Jeder Lüstling ist ein Ehebrecher, auch seiner eigenen Frau gegenüber“ (*adulter etiam propriae uxoris omnis inpudicus*). Zu diesem Themenkomplex s.u. meinen Beitrag „Paulus am Scheideweg von Enthaltensamkeit und Ehe“.

³⁹ Vgl. Sext. 86a. 239. 253b. 294. 438; *Clit.* 13; *Pyth.* 72. 78. 89; *Evagr.* 74.

dadurch aber auch in die Lage versetzt wird, der Herausforderungen seines Lebens Herr zu werden und so in allen Belangen seine Freiheit und Selbstbestimmung zu wahren. Solchermaßen selbstbeherrscht kann nur leben, wer zur Enthaltbarkeit fähig ist, d.h. sich nicht von seinen Leidenschaften und Begierden fremdbestimmen lässt, sondern um der Freiheit willen zum (wenigstens zeitweiligen) Verzicht auf ephemere Annehmlichkeiten (neben sexueller Gemeinschaft auch Nahrung und Besitz) bereit ist.

Diesen Zusammenhang bringen die Pythagoreersprüche präzise auf den Punkt: „Keiner ist frei, der nicht sich selbst beherrscht. Jedem guten Besitz geht die Mühe (πόνος) der Enthaltbarkeit (κατ' ἐγκράτειαν) voraus“ (*Pyth.* 77f.). Der Gedanke selbst begegnet zuerst bei den Kynikern:⁴⁰

„Man muss hinter den Lustempfindungen her sein, die auf die Mühen folgen, nicht hinter denen, die ihnen vorausgehen,“ soll Antisthenes gesagt und die Lust, die man nicht zu bereuen braucht, als ein Gut bezeichnet haben [...].⁴¹

Er ging sogar noch weiter und betrachtete nicht erst die Lust, sondern auch schon die vorausgehende Mühe als ein Gut

⁴⁰ Wie die Gelassenheit (ἀπάθεια – s.o. 3.1.), so wurde auch die Selbstbeherrschung / Enthaltbarkeit (ἐγκράτεια) zuallererst Sokrates zugeschrieben. Antisthenes zufolge bedarf es zum Glück neben der Tugend allein der „sokratischen Kraft“ (Σωκρατικῆς ἰσχύος – *Diog. Laert.* VI 11). „Mit dieser Kraft meinte Antisthenes offenkundig jenes von den Zeitgenossen bestaute Vermögen, das Sokrates dazu befähigte, allen körperlichen Bedürfnissen gegenüber die grösste Anspruchslosigkeit zu beweisen und von äusserer Anerkennung völlig unabhängig zu sein“ (DÖRING 1998, 276). Auch Xenophon unterstreicht dieses Vermögen (z.B. *Xen. mem.* I 2,1), kann aber die weitgehende Rückprojektion auf Sokrates kaum verbergen; vgl. DÖRING 1998, 192f.: „Dass Xenophon an Sokrates gerade seine penible Frömmigkeit (εὐσέβεια) und seine einzigartige Selbstdisziplin (ἐγκράτεια) hervorhebt, ist bezeichnend; es sind dies die beiden Individualtugenden, denen er selbst, wie alle seine Werke übereinstimmend zeigen, das grösste Gewicht beimass.“ Damit ist klar: Mag es auch Anknüpfungspunkte in der Person des Sokrates gegeben haben, zur grundlegenden Haltung des Weisen wird die ἐγκράτεια erst bei seinen Schülern und am wirkmächtigsten bei denen der kynischen Richtung. H. CHADWICK, „Enkrateia“, *RAC* 5 (1962) 343–365, übergeht die Kyniker ganz und verschweigt damit das kynische Erbe der Stoa (ebd. 344f.) in Fragen der Selbstbeherrschung und Autarkie; zum frühchristlichen Enkratismus bei Sextus gibt er ebd. 356f. einen nützlichen Überblick.

⁴¹ DÖRING 1998, 277, mit Verweis auf *Stob.* III 29,65; Athen. 12,513a = SSR V A 126.127.

(ἀγαθόν),⁴² und empfahl, „sich gezielt Strapazen und Mühen auszusetzen“,⁴³ um weitestgehende Bedürfnislosigkeit in allen Dingen zu erreichen.⁴⁴ Die mühevollen Arbeit (πόνος), verstanden als permanente geistige und körperliche Übung (ἀσκησις),⁴⁵ erfuhr dadurch eine bis dahin nie gekannte Wertschätzung,⁴⁶ die

⁴² Vgl. *Diog. Laert.* VI 2.

⁴³ DÖRING 1998, 276. Sein Schüler übertraf ihn noch darin; vgl. DÖRING 1998, 288: „Waren die durch konsequentes Sichplagen (πόνος) erworbene Bedürfnislosigkeit und die aus ihr resultierende Selbstgenügsamkeit (αὐτάρκεια) für Antisthenes Mittel zum Zweck, nämlich zum Zweck der Verwirklichung des als gut Erkannten im Handeln, so werden sie bei Diogenes mehr oder weniger zum Selbstzweck.“

⁴⁴ Nach *Diog. Laert.* VI 11 war Antisthenes überzeugt, „der Weise sei selbstgenügsam; denn alles, was die anderen hätten, das habe er auch“ (αὐτάρκη τε εἶναι τὸν σοφόν· πάντα γὰρ αὐτοῦ εἶναι τὰ τῶν ἄλλων). Vgl. ausführlich Epikt. *diss.* III 22. Die Autarkie des kynischen Weisen ist wesentlich durch seine Bedürfnislosigkeit bestimmt: Autark ist, wer nichts besitzt und auch nichts braucht (vgl. *Pyth.* 30). Diese Betonung des negativen Aspekts (vgl. H. RABE, „Autarkie, autark“, *HWP* 1 [1971] [685–691] 686) unterscheidet den kynischen vom positiv gefassten stoischen Autarkie-Begriff, der nach Zenon besagt, „dass die Tugend zur Glückseligkeit genügt“ (ὅτι ἡ ἀρετὴ αὐτάρκης πρὸς εὐδαιμονίαν – *SVF* I 187; vgl. C. TORNAU, „Die Tugend ist hinreichend zur Erlangung der Glückseligkeit.“ Die stoische Autarkie-Formel im kaiserzeitlichen Platonismus“, in: C. PIETSCH [Hg.], *Ethik des Mittelplatonismus. Der platonische Weg zum Glück in Systematik, Entstehung und historischem Kontext*, PhA 32 [Stuttgart 2013] 141–158). Wo die Sextussprüche den Begriff positiv bestimmen, tritt an die Stelle der Tugend das platonische Ideal der Gottähnlichkeit des Weisen: „Zur Glückseligkeit genügt Gotteserkenntnis und Ähnlichkeit mit Gott“ (αὐτάρκες πρὸς εὐδαιμονίαν θεοῦ γνῶσις καὶ ὁμοίωμα – *Sext.* 148).

⁴⁵ So Diogenes nach *Diog. Laert.* VI 70f.; *Stob.* III 7,17 = *SSR* V B 291,1–6. 292. Vgl. aber auch *Muson.* 6.

⁴⁶ Zum Stellenwert der Arbeit in der griechisch-römischen Antike vgl. KORFF 1993, 919: „A[rbeit] (πόνος, κόπος, ἐργασία) gilt als die niedrigste Form in der Rangordnung menschl. Tuns u. ist eines freien Mannes unwürdig.“ Ebenso K. H. SCHELKLE, „Arbeit III“, *TRE* 3 (1978) [622–624] 622: „Handarbeit sollte Sklaven und bezahlten Diensten überlassen sein, während dem freien Bürger allein anstanden musische Beschäftigung mit Dichtung und Wissenschaft oder Staatsverwaltung und Politik. Heftige kritische Äußerungen über handwerkliche Arbeit begegnen bei Platon (*leg.* 741 E), Aristoteles (*pol.* 1,5; 3,5), Cicero (*De Officiis* 1,42, 150f).“ Freilich erfolgten solche Wertungen nicht unabhängig von der jeweiligen gesellschaftlichen Stellung; vgl. S. VON REDEN, „Arbeit [2]“, *DNP* 1 (1996) [964–969] 967: „Lohnarbeiter und Handwerker unterlagen der sozialen Geringschätzung durch Autoren aus der Oberschicht. [...] Allerdings wird diese Einschätzung keineswegs von den griech. und röm. Handwerkern selbst geteilt. Auf Weihreliefs, Vasenbildern und Grabreliefs lassen sich Handwerker stolz

in unseren Spruchsammlungen einen breiten Niederschlag gefunden hat, z.B.:

„Nicht aus denen, die in Lust gelebt haben, kommen die Aufstiege zu den Göttern, sondern aus denen, die an den größten Dingen enthaltsam gearbeitet (πεπονηκότων ἐγκρατῶς) und die Widerfahrnisse zu tragen gelernt haben“ (Pyth. 72).

In aller Kürze sagt es ein anderer Spruch, der das kynische Ideal in die zwei Worte fasst: „Selbstgenügsamkeit übe“ (αὐτάρκειαν ἄσκει – Sext. 98 = 334).⁴⁷

Der Einfluss solcher Maximen auf das entstehende christliche Mönchtum ist kaum zu überschätzen, und es kann nicht verwundern, dass sie gerade hier auf besonders fruchtbaren Boden gefallen sind, wo Menschen sich die Einübung von Selbstbeherrschung und Enthaltamsamkeit zur Lebensaufgabe gemacht haben. In der abendländischen Tradition verdichtet sich dieses anhaltende, Leib und Seele umfassende Bemühen im benediktinischen Grundsatz: „Bete und arbeite“ (*ora et labora*).⁴⁸ Was die asketischen Ideale an-

bei ihrer Arbeit in der Werkstatt darstellen, eine Vielzahl von Berufsangaben in röm. Grabinschr. weist in dieselbe Richtung.“ Positiv bewertet wird Arbeit auch dann, wenn sie dazu dient, die Autarkie des eigenen Hauswesens zu gewährleisten (ebd. mit allgemeinem Verweis auf Homer und Hesiod). Das ist insofern bemerkenswert, als auch der Kyniker mittels πόνος und ἄσκησις nach größtmöglicher Autarkie strebt, freilich auf dem umgekehrten Weg, indem er sich der Daseinsvorsorge durch einen eigenen Hausstand als unbedürftig erweist.

⁴⁷ Unter den Stichwörtern πόνος / πονεῖν und ἄσκησις / ἄσκειν vgl. auch Sext. 51. 64. 69. 100. 120. 539. 545. 548. 606; Clit. 5. 20. 47. 100; Pyth. 81. 94. 95. 121; Evagr. 4. 25. IV (1).

⁴⁸ In dieser prägnanten Form findet sich der Grundsatz in der Benediktsregel noch nirgends. Er trifft aber durchaus ein wichtiges Anliegen des Textes; vgl. z.B. *Regula Benedicti* 48,1 (Übers. ÄBTEKONFERENZ 1992): „Müßiggang ist der Seele Feind. Deshalb sollen die Brüder zu bestimmten Zeiten mit Handarbeit, zu bestimmten Stunden mit heiliger Lesung beschäftigt sein“ (*otiositas inimica est animae; et ideo certis temporibus occupari debent fratres in labore manuum, certis iterum horis in lectione divina*). Wo in der frühen Kirche die Arbeit ausdrücklich thematisiert wird, zeigt sich allerdings auch, dass ihr Wert nicht unumstritten war. Schon der Autor des 2. Thessalonicherbriefes muss seine Adressaten eindringlich dazu ermahnen, einer ordentlichen Arbeit nachzugehen (2 Thess 3,6–12). Wenn Augustinus eine eigene Schrift *Über die Arbeit der Mönche* (*De opere monachorum*) verfasst, zeigt das einerseits eine hohe Wertschätzung der Arbeit im Mönchtum, andererseits aber auch das Problem, dass sich mancher ins beschauliche Leben eines Mönches flüchtet, um den Strapazen eines Lebens in

belangt, herrscht dementsprechend Einigkeit zwischen den Mönchen Hieronymus und Rufinus, mögen sie sich sonst auch noch so verfeindet haben.

3.4. Urchristliches: Weisheit als Glaube

Viel schwerer als dieser vereinzelte Konsens wiegt aber das generelle Urteil des Hieronymus, das er an verschiedenen Stellen wiederholt, es handle sich bei den Sextussprüchen um eine durch und durch heidnische Schrift, die vom genuin christlichen Glaubensgut rein gar nichts erkennen lasse. Konkret vermisst Hieronymus, wie wir bereits am Eingangszitat gesehen haben,⁴⁹ in den Sextussprüchen die spezifisch christliche Gottesvorstellung, namentlich den dreieinigen Gott mit Vater, Sohn (Christus) und Heiligem Geist, ferner als Protagonisten der biblischen Heilsgeschichte die Patriarchen,⁵⁰ Propheten⁵¹ und Apostel.⁵² Zu einer anderen und,

der Welt zu entfliehen (vgl. H. GÜLZOW, „Arbeit IV“, *TRE* 3 [1978] [624–626], 625; KORFF 1993, 919).

⁴⁹ Vgl. aber auch Hier. *epist.* 133,3,9: „Schließlich findet sich in demselben Band keine Erwähnung der Propheten, keine der Patriarchen, keine der Apostel, keine Christi, so dass er [sc. Rufinus] folglich behauptet, der Bischof und Märtyrer sei ohne Glauben an Christus gewesen“ (CSEL 56, 247, 3–6 HILBERG: *denique in ipso uolumine nulla prophetarum, nulla patriarcharum, nulla apostolorum, nulla Christi fit mentio, ut episcopum et martyrem sine Christi fide fuisse contendat*). Außerdem Hier. *comm. in Ezech.* VI (zu Ez 18,5–9): „Dieses Buch wollte irgendet jemand [sc. Rufinus] bei der Übersetzung in die lateinische Sprache durch den Namen des Märtyrers Sixtus berühmt machen, wobei er nicht bedachte, dass in dem ganzen Band, den er vergeblich in zwei Teile aufteilte, der Name Christi und der Apostel gänzlich verschwiegen wird“ (CCL 75, 236, 312–316 GLORIE: *quem librum quidam in latinam linguam transferens, martyris Sixti nomine uoluit illustrare, non considerans in toto uolumine, quod in duas partes frustra diuisit, Christi nomen et apostolorum omnino reticeri*).

⁵⁰ Vgl. die sog. Vätergeschichten in Gen 12–36. Außerhalb des Genesisbuches werden meist Abraham, Isaak und Jakob formelhaft als Väter des Volkes Israel genannt; vgl. Ex 3,6.15; Num 32,11; Dtn 1,8; 6,10; 9,5. 27; 2 Kön 13,23 u.ö. Zur Bedeutung der Patriarchentraditionen vgl. B. LANG, „Väter Israels“, *NBL* 3 (2001) 989–993.

⁵¹ Wahrscheinlich denkt er in der christlichen Tradition vor allem an die sog. Buchpropheten, d.h. an die vier großen und zwölf kleinen Propheten, denen im Alten Testament eigene Bücher zugeschrieben werden. Daneben sind aber auch Gestalten wie Elija und Elischa zu erwähnen (vgl. 1 Kön 17–2 Kön 12), die dazu

wie noch zu zeigen sein wird,⁵³ zutreffenderen Einschätzung ist gut anderthalb Jahrhunderte zuvor Origenes (ca. 185–253) gelangt, den Hieronymus zwar als Exegeten schätzte und rezipierte, den er aber in dogmatischen Fragen ablehnte und bekämpfte.⁵⁴ In seiner ersten Homilie zum Buch Ezechiel legt Origenes die Berufungsvision des Propheten (Ez 1) aus, welche dieser unter anderem wie folgt beschreibt:

„Und ich schaute, und siehe, ein Sturmwind kam vom Norden, eine große Wolke und lodernendes Feuer und Glanz um sie herum, und aus seiner Mitte wie das Aussehen von glänzendem Edelmetall, aus der Mitte des Feuers, und aus seiner Mitte die Gestalt von vier Lebewesen“ (V.4–5a), [...] „und die Gestalt der Lebewesen wie glühende Feuerkohlen“ (V.13aα).

Diese überladen und umständlich wirkende Schilderung Ezechiels von der ihm zuteilgewordenen Theophanie nimmt Origenes zum Anlass, auf die Schwierigkeit jeglicher Rede von Gott hinzuweisen:

„Ich gestehe gern den von einem weisen und gläubigen Mann geäußerten Spruch zu, den ich häufig übernehme: ‚Selbst wahr über Gott zu sprechen birgt Gefahr‘ [Sext. 352]. Gefährlich ist nämlich nicht nur, was Falsches über ihn gesagt wird, sondern auch, was wahr ist und (nur) ungeschickt vorgetragen wird, beschwört eine Gefahr für den Sprecher herauf.“⁵⁵

beigetragen haben, dass in der jüdischen Tradition die biblischen Bücher Josua, Richter, Samuel und Könige als „Vordere Propheten“ bezeichnet werden.

⁵² Der Kreis der Apostel ist ursprünglich nicht mit dem Zwölferkreis identisch, den Jesus aus der größeren Schar seiner Jünger eigens auswählte. Sicher ist die Identifizierung beider Gruppen erst in Mt 10,1–4 (wobei Jesus hier nur diese zwölf Jünger hat), Lk 6,12–16 und Apg 1,15–26 zu greifen; in Mk 3,13–19 ist die Textüberlieferung nicht eindeutig. Daneben gab es in der frühen Kirche aber auch noch andere Apostel, z.B. Paulus, der selbst großen Wert darauf legt, Apostel Christi zu heißen, während ihm die Apostelgeschichte diesen Titel (bis auf Apg 14,4. 14) durchgehend vorenthält.

⁵³ S.u. meinen Beitrag „Der Weise wird zum Gläubigen“.

⁵⁴ Die Ablehnung bezog sich vor allem auf das systematische Hauptwerk des Origenes *De principiis*; vgl. CLARK 1992, 121–151; H.-J. VOGT, „Warum wurde Origenes zum Häretiker erklärt? Kirchliche Vergangenheitsbewältigung in der Vergangenheit“, in: H.-J. VOGT, *Origenes als Exeget* (Paderborn 1999) 257–262.

⁵⁵ Orig. *hom. in Ezech. I 11* (SC 352, 80, 24–28 BORRET): *Confiteor libenter a sapiente et fideli viro dictam sententiam, quam saepe suscipio: de Deo et vere dicere periculum est. Neque enim ea tantum periculosa sunt quae falsa de eo dicuntur, sed etiam quae vera sunt et non opportune proferuntur dicenti periculum generant.* Das Zitat von Sext. 352 weicht geringfügig vom lateinischen Text des Rufinus ab (*de deo etiam quae vera sunt dicere periculum est non parvum* = „selbst, was wahr ist, über

Bemerkenswert ist an dieser Stelle, dass Origenes den Verfasser der Sextussprüche einen „weisen und gläubigen Mann“ nennt, wobei dem Ausdruck *sapiens et fidelis vir* der allein erhaltenen lateinischen Übersetzung im Griechischen σοφός καὶ πιστός ἀνὴρ entspräche. Damit ist keineswegs gesagt, dass Origenes den vermeintlichen Urheber der Sammlung aus anderen Zusammenhängen gekannt hätte. Denn zur erwähnten Charakterisierung konnte er ohne Weiteres durch die Lektüre des Textes selbst gelangen. Von den 610 Sprüchen der griechischen Überlieferung enthalten nicht weniger als 56 Lexeme vom σοφ- und 44 solche vom πιστ-Stamm.⁵⁶ Da nur dreimal beide Wortstämme in einem Spruch zusammen vorkommen, ergibt sich eine Gesamtzahl von 97 Sprüchen oder einem knappen Sechstel, die vom Weisen bzw. vom Gläubigen sprechen. Bei diesem Befund liegt es nahe, den Verfasser zumindest als jemanden zu betrachten, der sich selbst um Weisheit und Glauben bemüht, sonst hätte er diesen Themen kaum so viel Platz eingeräumt. Nun ist der Weise die gemeinhin angestrebte Idealfigur sowohl der altorientalischen Weisheitstraditionen als auch einer jeden Philosophie der griechisch-römischen Antike, und seine herausgehobene Position in den Sex-

Gott zu sagen, birgt eine nicht geringe Gefahr“), der das Griechische getreulich wiedergibt (περὶ θεοῦ καὶ τὰληθῆ λέγειν κίνδυνος οὐ μικρός = „sogar die wahren Dinge über Gott zu sagen, birgt eine nicht geringe Gefahr“). Ein weiterer Beleg für *Sext.* 352 bei Origenes findet sich, zusammen mit *Sext.* 22 („wenn du über Gott sprichst, wirst du von Gott gerichtet“), in seinem Kommentar zu Ps 1, von dem nur ein kurzes Stück bei Epiphanius *haer.* LXIV 7,3 erhalten ist; vgl. CHADWICK 1959, 115f. Tatsächlich lässt die Art und Weise der Theophanieschilderung in Ez 1 ein entsprechendes Problembewusstsein erkennen; vgl. M. GREENBERG, *Ezechiel 1–20*, HThKAT (Freiburg i. Br. 2001) 52: „Der häufige Gebrauch von Vergleichen in der Beschreibung verweist auf ein Bemühen um Gewissenhaftigkeit und Exaktheit und zeugt zugleich vom Bewußtsein der visionären Natur des Ereignisses. [...] Dies signalisiert keine Zurückhaltung in bezug auf die Exaktheit der Beschreibung, sondern eine Zurückhaltung hinsichtlich ihrer Identifikation.“

⁵⁶ Für den πιστ-Stamm vgl. *Sext.* 1. 5. 6. 7a. 7b. 8. 36. 49. 166. 169–171b. 188. 189. 196. 209. 212. 220. 223. 234. 235. 239. 241. 243. 247. 256–258. 294. 325. 349. 383. 384. 400. 402. 409. 428. 436a. 438. 441. 513. 587. 588; für den σοφ-Stamm vgl. *Sext.* 18. 24. 53. 143–145. 147. 156. 167. 168. 176. 190. 191. 199. 214. 218. 219. 226. 227. 229. 244–246. 250. 252. 253b. 259. 275. 278. 284. 293. 300–302. 306–311. 319. 322. 363b. 389b. 392. 403. 406. 415b–418. 421. 426.

tussprüchen ist von daher nicht verwunderlich.⁵⁷ Beim Gläubigen verhält es sich anders. Zwar gehört πίστις im Sinne von Treue und Verlässlichkeit natürlich auch zu den Eigenschaften des Weisen. Sie wird aber in diesem Kontext nirgendwo so prominent herausgestellt, wie es in den Sextussprüchen geschieht. Dieser Umstand ist kaum anders zu erklären, als dass dieses Ideal nicht aus der paganen Philosophie oder der altorientalischen Weisheit, sondern aus der genuin christlichen Überlieferung aufgenommen wurde: Hier ist der Glaube als Glaube an Jesus Christus und die darin gründende Heilsgewissheit im gläubigen Vertrauen auf Gott erstmals zur wesentlichen Grundstruktur einer frommen Existenz des Menschen und seiner religiösen Praxis geworden.⁵⁸ Das heißt mit anderen Worten: Die Sextussprüche sind in ihrer vorliegenden Gestalt eine eindeutig christliche Schrift, weil ihr exponierter Glaubensbegriff auf andere Weise schlichtweg unerklärbar bliebe.⁵⁹ Dieser entscheidende Punkt ist Hieronymus entgangen, wurde aber umso klarer von Origenes gesehen.

Exkurs: Zum Glaubensbegriff

Klassisch geworden ist die Unterscheidung zwischen der *fides quae (creditor)* – dem Glaubensinhalt, der geglaubt wird – und der *fides qua (creditor)* – der Glaubenshaltung, durch die geglaubt wird. Das spezifische Zueinander dieser beiden Glaubensaspekte macht den christlichen Glauben aus. Das Neuartige der christlichen Glaubenskonzeption zeigt sich im neutestamentlichen Sprachgebrauch auf zweifache Weise: im spezifischen Syntagma

⁵⁷ Auf die unterschiedlichen Konzeptionen von Weisheit muss hier nicht näher eingegangen werden; vgl. aber J. J. COLLINS, „Weisheit / Weisheitsliteratur III“, *TRE* 35 (2003) 497–508; H. IRSIGLER, „Weisheit (I)“, *NBL* 3 (2001) 1076–1084; M. KÖHLMOS, „Weisheit / Weisheitsliteratur II“, *TRE* 35 (2003) 486–497; K. RUDOLPH, „Weisheit / Weisheitsliteratur I“, *TRE* 35 (2003) 478–486; A. SPEER, „Weisheit“, *HWP* 12 (2004) [371–397] 371–377; H. VON LIPS, „Weisheit / Weisheitsliteratur IV“, *TRE* 35 (2003) 508–515; ZENGER / FRELVE 2012.

⁵⁸ Vgl. G. BARTH, „πίστις / πιστεύω“, *EWNT* 3 (1992) 216–231; R. BULTMANN, „πιστεύω κτλ.“, *ThWNT* 6 (1959) 174–182. 197–230; F. HAHN, *Theologie des Neuen Testaments II. Die Einheit des Neuen Testaments. Thematische Darstellung* (Tübingen 2005) 451–475; D. LÜHRMANN, „Glaube“, *RAC* 11 (1979) 48–122; A. WEISER, „πιστεύω κτλ. B. Der at.liche Begriff“, *ThWNT* 6 (1959) 182–197.

⁵⁹ So jüngst auch PEVARELLO 2013, 12: „If Sextus had been a Pythagorean, it is dubious that Origen would have referred to such a Pythagorean source as *fidelis*.“ Ähnlich CHADWICK 1959, 154f.; WILSON 2012, 24f.

der πίστις εἰς (Χριστόν) = des Glaubens *an* (Christus)⁶⁰ und im absoluten Gebrauch von πίστις / πιστεύειν ohne zugehöriges Objekt, das den inhaltlichen oder relationalen Aspekt des Glaubens zum Ausdruck brächte.⁶¹ Damit soll gar nicht gelehnet werden, dass der christliche πίστις-Begriff Anknüpfungspunkte nicht nur im jüdischen, sondern auch im paganen religiösen, philosophischen und rhetorischen Sprachgebrauch hat. Zu Recht wird in jüngerer Zeit, besonders mit Blick auf Plutarch (v.a. *Plut. am.* 756a–b. 762a), verstärkt darauf hingewiesen.⁶² Das kann jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass erst im Christentum der Glaube zu einem, wenn nicht zu *dem* Zentralbegriff geworden ist, der die fromme Existenz des Menschen als Ganze bezeichnet. Gerade der absolut gebrauchte Glaubensbegriff, der sonst äußerst selten ist, macht dies deutlich. Er begegnet schon neutestamentlich unter anderem dort, wo pagane ethische Normen weitgehend übernommen werden, um diese unter ein christliches Vorzeichen zu stellen. Diese Funktion erfüllt der Glaube beispielsweise im Präskript des Titusbriefes (Tit 1,1–4)⁶³ ebenso wie in der Eröffnungspartie der Sextussprüche (*Sext.* 1–8). Dagegen sind die von BAUER / ALAND 1988, s.v. πιστεύω 2.b., angeführten paganen Belege für absolutes πιστεύω großteils irreführend: In Aischin. *Ctes.* 1 gehört zu πεπιστευκώς das Dativobjekt τοῖς θεοῖς („im Vertrauen auf die Götter“). In *Plut. superst.* 170f hat πιστεύει („er

⁶⁰ Vgl. z.B. Mt 18,6; Joh 1,12; Apg 10,43; Röm 10,14; Gal 2,16; Phil 1,29.

⁶¹ Vgl. z.B. Mk 15,32; Lk 18,8; Joh 1,7; Apg 6,5; Röm 1,17; alle Belege bei BAUER / ALAND 1988, s.v. πιστεύω 2.b. und πίστις 2.d.

⁶² Vgl. F. G. DOWNING, „Ambiguity, Ancient Semantics, and Faith“, *NTS* 56 (2010) 139–162; F. FRAZIER, „Platonisme et *Patrios pistis* dans le discours central (chs 13–20) de l'Érotikos“, in: A. PÉREZ JIMÉNEZ u.a. (Hg.), *Plutarco, Platón y Aristóteles. Actas del V Congreso Internacional de la I.P.S. (Madrid-Cuenca, 4–7 de Mayo de 1999)* (Madrid 1999) 343–355; F. FRAZIER, „Göttlichkeit und Glaube. Persönliche Gottesbeziehung im Spätwerk Plutarchs“, in: R. HIRSCH-LUIPOLD (Hg.), *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder*, *RGVV* 54 (Berlin / New York 2005) 111–137; KINNEAVY 1987; G. VAN KOOTEN, „A Non-Fideistic Interpretation of πίστις in Plutarch's Writings. The Harmony between πίστις and Knowledge“, in: L. ROIG LANZILLOTTA / I. MUÑOZ GALLARTE (eds.), *Plutarch in the Religious and Philosophical Discourse of Late Antiquity*, *SPNP* 14 (Leiden / Boston 2012) 215–233.

⁶³ Vgl. W. EISELE, „Der gemeinsame Glaube der Auserwählten Gottes. Zum Glaubensbegriff der Pastoralbriefe nach Tit 1,1–4“, in: H.-U. WEIDEMANN / W. EISELE (Hgg.), *Ein Meisterschüler. Titus und sein Brief*, *SBS* 214 (Stuttgart 2008) 81–114).

glaubt“) zwar kein Objekt, aus dem Zusammenhang geht es aber klar hervor: θεοὺς εἶναι („dass es Götter gibt“). In Porph. *Marc.* 24 (πιστεῦσαι γὰρ δεῖ ὅτι μόνη σωτηρία ἢ πρὸς τὸν θεὸν ἐπιστροφή = „man muss nämlich glauben, dass / weil die einzige Rettung in der Hinwendung zu Gott besteht“) steht πιστεῦσαι nur dann absolut, wenn man ὅτι mit „weil“⁶⁴ und nicht mit „dass“ übersetzt.⁶⁵ In *Corp. Herm.* I 32 steht πιστεύω καὶ μαρτυρῶ („ich glaube und bezeuge“) zwar ohne grammatisches Objekt, das sachliche folgt aber unmittelbar: „Ich gehe ins Leben und Licht.“ Von den angeblichen Belegen für πιστεύω ohne ausdrückliches Objekt im paganen Schrifttum bleiben somit nur Aristot. *rhet.* II 17,1391b und *Corp. Herm.* IX 10 übrig. Im Gegenzug deuten die durchweg absolut gebrauchten Wörter vom πιστ-Stamm in den Sextussprüchen auf genuin christlichen Sprachgebrauch hin. Was Hieronymus als Indiz für den heidnischen Charakter der Sammlung wertet, dass nämlich der christliche Glaubensinhalt nirgends ausdrücklich zur Sprache kommt, hat folglich mit einer typisch christlichen Verwendung des Glaubensbegriffes zu tun. Ihre Stärke in der Vermittlung zwischen paganer und christlicher Lebenswelt liegt auf der Hand: Dem Nicht-Christen werden nicht sofort schockierende Botschaften wie Tod und Auferstehung Jesu zugemutet, dem Christen aber gleichwohl Signale für eine mögliche christliche Interpretation der zumeist heidnischen Maximen gegeben.

3.5. Pythagoreisches: Opferfleisch und Vegetarismus

Dass umgekehrt ein waschechter Pythagoreer als Urheber der Sextussprüche ausscheidet, wird an einer anderen Stelle deutlich, die Origenes in seiner Auseinandersetzung mit der mittelplatonischen Dämonologie des Kelsos heranzieht.⁶⁶ Anlass ist der christ-

⁶⁴ So auch PÖTSCHER 1969, 29.

⁶⁵ Vgl. K. O'BRIEN WICKER, *Porphyry the Philosopher. To Marcella*, SBL.TT 28 (Atlanta GA 1987) 67: „that“.

⁶⁶ Vgl. Orig. *Cels.* VIII 28–32. Über die Person des Kelsos haben wir keinerlei Nachrichten, über seine Ansichten sind wir nur durch Origenes' Bücher *Contra Celsum* aus der Sicht eines entschiedenen Gegners unterrichtet; vgl. FIEDROWICZ 2011, 13–37. Zur mittelplatonischen Dämonologie vgl. F. E. BRENK, „In the Light of the Moon. Demonology in the Early Imperial Period“, *ANRW* II / 16.3 (1986)

liche Umgang mit dem sog. Götzenopferfleisch. Das fragliche Fleisch stammte von Schlachtopfern in heidnischen Tempeln und wurde entweder bei Opfermahlzeiten direkt verzehrt oder auf dem Fleischmarkt verkauft.⁶⁷ Obwohl Jesus alle Speisen für rein erklärt hatte (Mk 7,1–23 par. Mt 15,1–20), wird im sog. Aposteldekret der Genuss von Götzenopferfleisch untersagt (Apg 15,28f.). Paulus ist zwar der Meinung, dass der Verzehr solchen Fleisches grundsätzlich weder nützt noch schadet, weil es in Wahrheit keinen Gott außer dem Einen gibt. Aber mit Rücksicht auf die angeblich Schwachen in der Gemeinde, denen diese Einsicht offenbar schwerfiel, und angesichts der Tatsache, dass das Fleisch eben doch nichtigen Götzen geopfert worden ist, empfiehlt er gleichwohl Enthaltung (1 Kor 8; 10). Eine Bestätigung der paulinischen Position findet Origenes in den Sextussprüchen:

„Und es ist sicher nicht unpassend, nachdem ich die Stellen [der Schrift] durchgegangen bin, sich an den überaus reizenden Spruch zu erinnern, auf den auch die meisten Christen in den Sextussprüchen aufgeschrieben stoßen und der Folgendes besagt: ‚Der Verzehr aller beseelten Wesen ist zwar weder gut noch schlecht, Enthaltung ist aber vernünftiger.‘ [Sext. 109].“⁶⁸

Hier geht es allerdings nicht nur um Opferfleisch, sondern um Fleischkonsum überhaupt. Deshalb fühlt sich Origenes bemüßigt, die christliche Ablehnung des Götzenopferfleisches vom pythagoreischen Vegetarismus abzugrenzen. Entscheidend ist die Motivation. Nach Paulus schließen sich christliches Herrenmahl und heidnisches Opfermahl aufgrund ihrer inhärenten Ansprüche wechselseitig aus: „Ihr könnt nicht am Tisch des Herrn teilhaben

2068–2145; EISELE 2003, 273–335; G. SOURY, *La démonologie de Plutarque. Essai sur les idées religieuses et les mythes d'un platonicien éclectique*, CEA (Paris 1942).

⁶⁷ Statt des üblichen Begriffs *ιερόθυτον* (Götteropfer) verwendeten Juden dafür *ειδωλόθυτον* (Götzenopfer), eine ebenso abwertende Bezeichnung wie *εἶδωλον* in der Septuaginta für die heidnischen Götterbilder. Entsprechend begegnet *ιερόθυτον* im Neuen Testament nur ein einziges Mal (1 Kor 10,28), gebräuchlich ist *ειδωλόθυτον* (Apg 15,29; 21,25; 1 Kor 8,1. 4. 7. 10; 10,19. 28; Offb 2,14. 20.).

⁶⁸ Orig. *Cels.* VIII 30 (SC 150, 238, 9–13 BORRET): Καὶ οὐκ ἀπίθανόν γε γενόμενόν με κατὰ τοὺς τόπους ὑπομνησθῆναι χαριεστάτης γνώμης, ἢ καὶ οἱ πολλοὶ τῶν Χριστιανῶν ἀναγεγραμμένη ἐν ταῖς Σέξτου γνώμαις ἐντυγχάνουσιν, οὕτως ἐχούση: Ἐμψύχων χρῆσις μὲν ἀδιάφορον, ἀποχὴ δὲ λογιώτερον.

und am Tisch der Dämonen“ (1 Kor 10,21b).⁶⁹ Dagegen hat die vegetarische Lebensweise der Pythagoreer ihren Grund in der Seelenwanderungslehre: Wer an die Reinkarnation menschlicher Seelen in unvernünftigen Tieren glaubt, kann unmöglich deren Fleisch verzehren, ohne Gefahr zu laufen, dass er dabei zum Mörder wird.⁷⁰ Mit dieser rigorosen Haltung hat *Sext.* 109 hinwiederum nichts zu tun; denn hier wird der Fleischkonsum im stoischen Sinne als ein ἀδιάφορον bestimmt, das heißt als ein Verhalten, das moralisch weder gut noch schlecht, sondern indifferent ist. Für einen echten Pythagoreer wäre so etwas undenkbar.⁷¹ Umgekehrt passt es durchaus zu dem, was Seneca aus dem Unterricht seines Lehrers Sotion über den Vegetarismus des römischen Philosophen Q. Sextius berichtet, dessen Motive er deutlich von denen des Pythagoras unterscheidet:

„Da ich dir darzulegen begonnen habe, mit wieviel größerem Schwung ich mich in meiner Jugend der Philosophie genähert habe, als ich jetzt im Alter bei ihr bleibe, schäme ich mich nicht einzugestehen, welche Liebe zu Pythagoras mir Sotion eingepflanzt hat. Er erklärte, weshalb jener sich des Fleischgenusses enthalten habe, weshalb später Sextius. Verschiedene Gründe hatte jeder von beiden, doch jeder eindrucksvolle. Sextius glaubte, für den Menschen gebe es genug Lebensmittel ohne Blut, und Grausamkeit werde zur Gewohnheit, wenn das Zerstückeln dem Genuß dienen solle. Er fügte hinzu, einschränken müsse man die Voraussetzungen zu Völlerei. Er zog den Schluß, mit guter Gesundheit nicht vereinbar seien Lebensmittel, die vielfäl-

⁶⁹ Dagegen erhob Kelsos den Einwand, dass ohnehin die ganze Welt, aufgeteilt in verschiedene Bezirke, von Dämonen im Auftrag der Götter verwaltet werde (vgl. Orig. *Cels.* VIII 31f.). Ihnen entgehen zu wollen, indem man einzelne Bereiche meidet, sei daher ein sinnloses Unterfangen. Dabei bewirkten die Dämonen Gutes und Böses gleichermaßen, sind also keineswegs eindeutig negativ bestimmt, wie es in der christlichen Tradition von Anfang an der Fall war. Dementsprechend gesteht Origenes die Verwaltung der Welt durch Geister durchaus zu, will diese aber nicht als Dämonen verstanden wissen, die er nicht anders als böse denken konnte, sondern als gute Engel. Freilich kennt Origenes mit Ps 78,49 auch böse Engel. Das ändert aber nichts daran, dass Engel für ihn ursprünglich gute Geister sind, Dämonen hingegen böse.

⁷⁰ Vgl. RIEDWEG 2007, 54f. 93–95.

⁷¹ Die entsprechende Maxime aus den sogenannten *Symbola* des Pythagoras ist eindeutig; vgl. Iamb. *protr.* 21 = DK 58 C 6, Nr. 39: „Beseelter Wesen enthalte dich“ (ἐμψύχων ἀπέχου). Entsprechend urteilt auch PEVARELLO 2013, 11: „Since Sextus defines the consumption of meat as essentially indifferent, however, his view clearly differs from that of the Pythagoreans who practised vegetarianism invariably.“ Mit Verweis auf C. H. KAHN, *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History* (Indianapolis / Cambridge 2001) 148f.

tig und unserem Körper fremd. Pythagoras hingegen legte dar, es bestehe Verwandtschaft aller Lebewesen mit allen und ein Austausch der Seelen, weil sie bald in diese, bald in jene Körper eingingen. Keine Seele, wenn du ihm glaubst, vergeht, ist nicht einmal säumig, außer in dem kurzen Augenblick, wo sie in einen anderen Körper eingeht. Sehen werden wir, in welchem Wechsel der Zeiten und wann sie – nach einer Irrfahrt durch viele Behausungen – in einen Menschen zurückkehre: inzwischen verursache sie den Menschen Furcht vor Verbrechen und Vatemord, weil sie unwissentlich an des Vaters Seele geraten könnten und sie mit Messer oder Biß verletzen, wenn in einem Tier irgendeine verwandte Seele sich aufhalte.“⁷²

Daraus lässt sich zweierlei entnehmen: Ein in der Wolle gefärbter Pythagoreer war Sextius mit Sicherheit nicht; gerade deshalb wäre ihm eine Maxime wie *Sext.* 109 aber durchaus zuzutrauen. Denn seine Motive für eine vegetarische Lebensweise sind keineswegs so hart, wie H. Chadwick glauben machen will.⁷³ Im Unterschied zu denen des Pythagoras sind sie nicht geeignet, ein absolutes Verbot des Fleischkonsums zu begründen. Vielmehr lässt sich sein Vegetarismus in stoischen Kategorien als *προσηγμένον* bestimmen, das heißt als eine Sache, die an sich zwar gleichgültig ist (*ἀδιάφορον*), die aber, wenn man vor der Alternative steht, gleichwohl vorzuziehen ist. Dagegen wäre der Vegetarismus des Pythagoras nach stoischen Kategorien ein *κατόρθωμα*, das heißt eine sittlich gute Handlungsweise, die in jedem Fall geboten ist, selbst dann, wenn man Hungers sterben müsste.⁷⁴ Damit soll kei-

⁷² Sen. *epist.* 108,17–19 (Übers. ROSENBAACH 1999): *Quoniam coepi tibi exponere quanto maiore impetu ad philosophiam iuuenis accesserim quam senex pergam, non pudebit fateri quem mihi amorem Pythagorae iniecerit Sotion. Dicebat quare ille animalibus abstinuisset, quare postea Sextius. Dissimilis utrique causa erat, sed utrique magnifica. Hic homini satis alimentorum citra sanguinem esse credebat et crudelitatis consuetudinem fieri ubi in uoluptatem esset adducta laceratio. Adiciebat contrahendam materiam esse luxuriae. Colligebat bonae uoletudini contraria esse alimenta uaria et nostris aliena corporibus. At Pythagoras omnium inter omnia cognationem esse dicebat et animorum commercium in alias atque alias formas transeuntium. Nulla, si illi credas, anima interit, ne cessat quidem nisi tempore exiguo dum in aliud corpus transfunditur. Videbimus per quas temporum uices et quando pererratis pluribus domiciliis in hominem reuertatur: interim sceleris hominibus ac parricidii metum fecit cum possent in parentis animam inscii incurrere et ferro morsuue uiolare si in quo cognatus aliqui spiritus hospitaretur.*

⁷³ Vgl. CHADWICK 1959, 126–128.

⁷⁴ Vgl. FORSCHNER 1995, 183–211; STEINMETZ 1994, 541–549. Allerdings widerstreiten sich auch in der pythagoreischen Überlieferung unbedingter Vegetarismus einerseits und Vorschriften, welches Fleisch verzehrt werden darf und welches nicht, andererseits (vgl. RIEDWEG 2007, 54f. 93–95). Aufschlussreich ist

neswegs gesagt sein, dass die Sextussprüche etwa tatsächlich von Q. Sextius stammten. Wenn überhaupt, so könnten in die uns vorliegende christliche Sammlung von ihm herrührende Sprüche eingegangen sein. Aber um einen solchen Zusammenhang auch nur vage zu vermuten, haben wir keinerlei sicheren Anhaltspunkt. Der für uns greifbare Q. Sextius ist weder zweifelsfrei Pythagoreer, so dass Hieronymus etwa ihn gemeint haben müsste, noch verstand er sich selbst offenbar als Stoiker,⁷⁵ der er als Autor von *Sext.* 109 und Vertreter der von Seneca kolportierten Ansichten aber doch wohl sein sollte. Im Übrigen wird ausgerechnet die Namensform „Sextius“ trotz der zahlreichen Varianten für „Sextus“ in der handschriftlichen Überlieferung nirgends – weder bei Hieronymus noch bei Origenes noch in den Sextussprüchen selbst – mit diesem Spruchcorpus in Verbindung gebracht.

3.6. Jesuanisches: Radikalität, nicht Selbstverstümmelung

Erscheint somit die Zuschreibung der Sextussprüche an Q. Sextius zumindest gewagt, wenn nicht willkürlich, gilt solches nicht in gleichem Maße für eine mögliche Verfasserschaft Sixtus' II. Wie wir schon sahen, hält Origenes den Autor für einen Christen und

vor allem Iamb. *vit. Pyth.* 85 (Übers. VON ALBRECHT 2002): „Nur in diejenigen Lebewesen, die man opfern darf, geht keine Menschenseele ein. Darum soll, wem Fleischnahrung erlaubt ist, nur von opferbaren Tieren essen, sonst aber von keinem Lebewesen“ (εις μόνα τῶν ζώων οὐκ εἰσέρχεται ἀνθρώπου ψυχὴ, οἷς θέμις ἐστὶ τυθῆναι διὰ τοῦτο τῶν θυσίμων χρηρῆ ἐσθίειν μόνον, οἷς ἂν τὸ ἐσθίειν καθήκη, ἄλλου δὲ μηδενὸς ζώου). Dazu treffend RIEDWEG 2007, 94f.: „Der Konflikt zwischen Metempsychoselehre und Opferkult ist damit entschärft und eine Legitimation für die Opferpraxis, die aus der griechischen Religion im Grunde nicht wegzudenken ist, gefunden.“ Im Gegenzug wird umso klarer, welchen Anstoß der von Paulus empfohlene Verzicht gerade auf das Opferfleisch in der paganen Umwelt erregen musste. In Sextius' Begründungen für seinen Fleischverzicht spielt der Opferkult hingegen gar keine Rolle; das heißt, auch unter Berücksichtigung dieser Ausnahme wird aus ihm kein rechter Pythagoreer.

⁷⁵ Vgl. Sen. *epist.* 64,2 (Übers. ROSENBACH 1999): „Gelesen wurde sodann eine Schrift des Quintus Sextius, des Vaters, auf griechisch, eines bedeutenden – wenn du mir etwas glaubst – Mannes und, mag er es bestreiten, Stoikers“ (*lectus est deinde liber Quinti Sextii patris, graecus, magni, si quid mihi credas, uiri et, licet neget, Stoici*).

kennt ihn auch unter dem Namen Sextus. Dazu fügt sich eine letzte Stelle, an der er ihn zitiert, und zwar unter anderem mit einem Spruch, der eine Kenntnis des Matthäusevangeliums voraussetzt. Ausgangspunkt ist für Origenes der *locus classicus* für den „evangelischen Rat“⁷⁶ der Ehelosigkeit, an dem Jesus drei Arten von Eunuchen unterscheidet (Mt 19,12):

„Es gibt nämlich Eunuchen, die aus dem Mutterschoß so geboren worden sind, und es gibt Eunuchen, die von den Menschen kastriert worden sind, und es gibt Eunuchen, die sich selbst kastriert haben um des Himmelreiches willen. Wer es fassen kann, der fasse es!“⁷⁷

In seinem Kommentar zu dieser Stelle unterscheidet Origenes zwischen dem Buchstaben und dem Geist des Gesagten und verlangt zugleich, um die Konsistenz der Aussage zu wahren und willkürliche Auslegungen zu vermeiden, alle drei Arten des Eunuchendaseins auf der gleichen Sinnenebene zu deuten.⁷⁸ Nimmt man die ersten beiden wörtlich, muss demnach auch die dritte so verstanden werden, dass Selbstkastration um des Himmelreiches willen eine reale Möglichkeit frommer Lebenspraxis darstellt. Um anderweitige Belege für eine solche Auffassung ist Origenes nicht verlegen:

„Es sagt aber Sextus in den Sprüchen, einem Buch, das bei vielen als anerkannt geführt wird: ‚Jedes Glied des Leibes, das dich dazu verleitet, unbesonnen zu sein, wirf weg! Es ist nämlich besser, ohne das betreffende Glied besonnen zu leben als mit dem Glied verderblich‘ [Sext. 13]. Und wiederum, nachdem er in demselben Buch fortgefahren ist, gibt er Anlass zum beinahe Gleichen und sagt: ‚Du kannst Menschen sehen, die von ihren Gliedern wel-

⁷⁶ Von „evangelischen Räten“ (außer der Ehelosigkeit auch Armut und Gehorsam) wird im Unterschied zu den Geboten des Evangeliums gesprochen; vgl. K.-H. ZUR MÜHLEN, „Evangelische Räte“, *RGK*² 2 (1999) [1721–1723] 1721.

⁷⁷ Mt 19,12: εἰσὶν γὰρ εὐνοῦχοι οἵτινες ἐκ κοιλίας μητρὸς ἐγεννήθησαν οὕτως, καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνουχίσθησαν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρεῖτω.

⁷⁸ Vgl. Orig. *comm. in Mt.* XV 1–5. Pevarello scheint mir diesbezüglich widersprüchliche Angaben zu machen; vgl. einerseits PEVARELLO 2013, 13: „In Matt 19:12, says Origen, only those who were born eunuchs or were made eunuchs by others, are to be taken in a literal sense, while the eunuchs for the kingdom are eunuchs only in a spiritual sense.“ Andererseits ebd. 66: „Probably the idea that the metaphorical and the literal readings of Matt 19:12 were mutually exclusive was blatantly obvious only to Origen.“ Meines Erachtens wird die erste Deutung Origenes nicht gerecht, die zweite hingegen sehr wohl.

che abhauen und wegwerfen, um den Rest des Leibes gestärkt zu haben; um wie viel besser tut man dies, um besonnen zu sein' [Sext. 273]. Auch Philon sagt aber in seinen vielen Abhandlungen über das Gesetz des Mose, die auch bei verständigen Männern hochgeschätzt sind, in dem Buch, dem er den Titel *Über die Vorliebe des Schlechteren, dem Besseren nachzustellen* gegeben hat: „Sich zu kastrieren ist besser als sich in außergesetzlichen Geschlechtsverkehr hineinzustürzen.“ Aber glauben darf man ihnen nicht, weil sie die Aussageabsicht der heiligen Schriften über diese Dinge nicht herausbekommen haben.“⁷⁹

Origenes zufolge gibt es nämlich Schriftstellen, die einer Selbstkastration im wörtlichen Sinne klar widersprechen.⁸⁰ Ist somit die dritte Art der Eunuchenexistenz nach Mt 19,12 geistlich zu verstehen, so gilt Gleiches auch für die ersten beiden. In allen drei Fällen beruht Enthaltensamkeit nach Origenes auf Selbstbeherrschung und nicht darauf, sich durch Selbstverstümmelung der physischen Möglichkeit zum Beischlaf zu berauben.⁸¹ Trotz seiner

⁷⁹ Orig. *comm. in Mt. XV 3* (GCS 40 = Orig. 10, 354,17–355,9 KLOSTERMANN): Φησὶ δὲ Σέξτος ἐν ταῖς Γνώμαις, βιβλίῳ φερομένῳ παρὰ πολλοῖς ὡς δοκίμῳ „πᾶν μέρος τοῦ σώματος τὸ ἀναπειθόν σε μὴ σωφρονεῖν οἶψον ἄμεινον γὰρ χωρὶς τοῦ μέρους ζῆν σωφρόνως ἢ μετὰ τοῦ μέρους ὀλεθρίως“. καὶ πάλιν προβάς ἐν τῷ αὐτῷ βιβλίῳ ἀφορμὴν διδούς ἐπὶ τὸ παραπλήσιον λέγει „ἀνθρώπους ἴδοις ἂν ὑπὲρ τοῦ τὸ λοιπὸν τοῦ σώματος ἔχειν ἐρωμένον ἀποκόπτοντας αὐτῶν καὶ ῥίπτοντας μέρη πόσω βέλτιον ὑπὲρ τοῦ σωφρονεῖν;“ καὶ Φίλων δέ, ἐν πολλοῖς τῶν εἰς τὸν Μωσέως νόμον συντάξεων αὐτοῦ εὐδοκίμων καὶ παρὰ συνετοῖς ἀνδράσι, φησὶν ἐν βιβλίῳ ᾧ οὕτως ἐπέγραψεν· Περὶ τοῦ τὸ χεῖρον τῷ κρείττονι φιλεῖν ἐπιτίθεσθαι, ὅτι „ἐξευνοῦχισθῆναι μὲν ἄμεινον ἢ πρὸς συνουσίαν ἐκνόμους λυττᾶν“. Ἀλλ' οὐ πιστεύτεον αὐτοῖς μὴ τὸ βούλημα τῶν ἱερῶν γραμμάτων περὶ τούτων ἐξειληφόσιν. Vgl. Philo *det.* 176.

⁸⁰ Vgl. Dtn 25,12f.: „Wenn zwei Männer miteinander raufen, ein Mann mit seinem Bruder, und es kommt die Frau des einen hinzu, um ihren Mann aus der Gewalt dessen zu befreien, der ihn schlägt, und sie streckt ihre Hand aus und ergreift seine Genitalien, dann sollst du ihre Hand abhauen. Dein Auge soll sich nicht erbarmen.“ Die gleiche Strafe müsste nach Origenes denjenigen treffen, der selbst Hand an sich legt, um sich zu kastrieren. Dazu fügt sich die Anweisung in Dtn 23,2: „In die Versammlung JHWHs darf keiner kommen mit zerquetschten Hoden oder abgeschnittenem Penis.“ Im weiteren Sinne gehört nach Origenes auch Lev 19,27 hierher: „Und du sollst den Rand deines Bartes nicht zerstören [d.h. du sollst deinen Bart nicht stutzen].“

⁸¹ Diese Auffassung entspricht ganz dem griechischen Begriff der ἐγκράτεια, der nur unter der Voraussetzung sinnvoll ist, dass ein unbeherrschtes und damit nicht enthaltsames Leben als Möglichkeit weiterhin offen bleibt. So versteht Origenes auch Gal 5,22f., wo Paulus die ἐγκράτεια zu den Früchten des Geistes zählt. Sehr richtig bemerkt H.-J. VOGT, *Origenes. Der Kommentar zum*

Kritik an *Sext.* 13 und 273 gesteht er aber gleichwohl ein, dass die Sextussprüche unter Christen weithin anerkannt sind, das heißt von vielen als gültiger Ausdruck christlicher Lehre akzeptiert werden. Dazu passt, dass *Sext.* 13 unverkennbar von Mt 5,29f. beeinflusst ist, zumal wenn man *Sext.* 12 hinzunimmt: „Nicht das Auge und nicht die Hand noch irgendetwas dergleichen verfehlt sich, sondern derjenige, der Hand und Auge schlecht gebraucht.“ Bei Matthäus heißt es entsprechend:

„Wenn dir aber dein rechtes Auge Ärger erregt, reiß es aus und wirf es weg; es nützt dir nämlich dazu, dass (zwar) eines deiner Glieder verlorengeht, aber nicht dein ganzer Leib in die Hölle geworfen wird. Und wenn dir deine rechte Hand Ärger erregt, hau sie ab und wirf sie weg; es nützt dir nämlich dazu, dass (zwar) eines deiner Glieder verlorengeht, aber nicht dein ganzer Leib in die Hölle wandert.“⁸²

Verschiedentlich wurde vorgeschlagen, „Hand“ in diesem Kontext als euphemistischen Ausdruck für „Penis“ zu lesen.⁸³ Da es in Mt 5,27f. um Ehebruch und das Begehren einer fremden Frau geht, ist ein solches Verständnis nicht ganz abwegig, zumal dadurch der sachliche Zusammenhang mit Mt 19,12 noch verstärkt würde. Andererseits ergibt der Text auch ohne Euphemismus einen guten Sinn, ist doch die Hand derjenige Körperteil, welcher das bestehende Tabu in der verbotenen Berührung gegebenenfalls durchbricht. An Selbstverstümmelung ist jedenfalls nicht gedacht. Das Wegwerfen von Auge und Hand steht vielmehr als hyperbolische Metapher dafür, dass man sich dem Bösen

Evangelium nach Matthäus. Zweiter Teil, BGrL 30 (Stuttgart 1990), 141f., Anm. 7, zu unserer Stelle: „Wenn die Nachricht, die Euseb in seiner *Kirchengeschichte* (VI,8,2) bietet, O[rigenes] selbst habe sich entmannt, der Wahrheit entspreche, hätte O[rigenes] doch wohl hier davon sprechen müssen!“ Dass er es nicht tut und statt dessen ohne Umschweife gegen die Selbstkastration Position bezieht, lässt an der Angabe Eusebs füglich zweifeln.

⁸² Mt 5,29f.: εἰ δὲ ὁ ὀφθαλμὸς σου ὁ δεξιὸς σκανδαλίζει σε, ἔξελε αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· συμφέρει γάρ σοι ἵνα ἀπόληται ἐν τῶν μελῶν σου καὶ μὴ ὅλον τὸ σῶμά σου βληθῆ εἰς γέενναν. καὶ εἰ ἡ δεξιὰ σου χεὶρ σκανδαλίζει σε, ἔκκοψον αὐτήν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· συμφέρει γάρ σοι ἵνα ἀπόληται ἐν τῶν μελῶν σου καὶ μὴ ὅλον τὸ σῶμά σου εἰς γέενναν ἀπέλθῃ. Derselbe Gedanke wiederholt sich in Mt 18,8f. par. Mk 9,43. 45. 47f. mit dem Unterschied, dass hier außer Auge und Hand auch noch der Fuß erwähnt wird, der von manchen ebenso wie die Hand als Euphemismus für die männlichen Genitalien gedeutet wurde.

⁸³ Zur Diskussion vgl. A. Y. COLLINS, *Mark. A Commentary*, Hermeneia (Minneapolis MN 2007), 450–454.

im Ansatz widersetzen soll. Das legt ein metaphorisches Verständnis auch von *Sext.* 13 und, damit verbunden, *Sext.* 273 nahe, die in dieser Frage zweifellos von Matthäusevangelium abhängen. Origenes tut den Sextussprüchen also Unrecht, wenn er ihnen Anstiftung zur Selbstverstümmelung unterstellt.⁸⁴ Dasselbe müsste er dann auch Jesus vorwerfen,⁸⁵ er will ihn aber gerade vor diesem Vorwurf in Schutz nehmen.

4. Der Verfasser: Ein Christ

Kehren wir nach unserem Durchgang durch Grundgedanken und Traditionen der Sextussprüche noch einmal zur Verfasserfrage zurück, so ist festzustellen, dass sich die christliche Prägung der Sammlung zum wiederholten Male gezeigt hat, zuletzt durch den Rückgriff auf das Matthäusevangelium, das zur Zeit des Origenes bereits als unangefochten kanonisch galt.⁸⁶ Diesen Zusammenhang hat Origenes zwar nicht gesehen oder zumindest nicht benannt; gleichwohl hat er die weitgehende Akzeptanz des Buches unter Christen trotz seiner Kritik im Einzelnen niemals in Frage gestellt. Sollte auch er wie Rufinus an Sixtus II. als Autor gedacht haben? Gänzlich ausgeschlossen ist das nicht. Die Datierung spricht jedenfalls nicht dagegen: Sixtus II. ist im Jahr 258 gestorben. Origenes' Bücher *Contra Celsum* sind zwischen 245 und 250, seine Homilien im letzten Drittel seines Lebens in Caesarea, also jedenfalls nach 231/32, entstanden; sein Matthäuskommentar wurde vielleicht schon vorher in Alexandria begonnen.⁸⁷ Wie alt

⁸⁴ Dasselbe gilt dann auch für PEVARELLO 2013, 62–70, der Origenes hierin folgt.

⁸⁵ Mit LUZ 1997, 92. 109–111; LUZ 2002, 348, führe ich sowohl Mt 5,29f. als auch Mt 19,12 sinngemäß auf Jesus selbst zurück, weil beide Stellen zu dem passen, was wir sonst über Jesus wissen: seine Vorliebe für hyperbolisch pointierte Formulierungen, seine eigene ehelose Lebensform und den zumindest zeitweiligen Eheverzicht seines engsten Jüngerkreises. Die Dublette zu Mt 5,29f. in Mt 18,8f. könnte außerdem ein Hinweis auf doppelte Überlieferung sein.

⁸⁶ Vgl. C. MARKSCHIES, „Haupteinleitung“, in: C. MARKSCHIES / J. SCHRÖTER (Hgg.), *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I. Band: Evangelien und Verwandtes* (Tübingen 2012) [1–180] 59–66; ebd. 117–120 Canon Muratori (deutscher Text); *Iren. haer.* III 1,1; 11,8.

⁸⁷ Vgl. C. MARKSCHIES, „Origenes“, *RGG*⁴ 6 (2003) [657–662] 258f.; R. WILLIAMS, „Origenes / Origenismus“, *TRE* 25 (1995) [397–420] 401. FIEDROWICZ 2011,

Sixtus II. geworden ist, wissen wir nicht; aber wenn wir annehmen, dass er bei seinem Tode nicht mehr der Jüngste war, kann er in jungen Jahren durchaus die Sextussprüche zusammengestellt haben, die Origenes dann noch zu seinen Lebzeiten gelesen und rezipiert hätte. Bedenkt man weiterhin, dass die Zuweisung der Sammlung an einen nichtchristlichen Pythagoreer durch Hieronymus aus inhaltlichen Gründen nicht zu halten ist, steht im Streit mit Rufinus nicht mehr Aussage gegen Aussage. Vielmehr muss man sagen: Wenn überhaupt einer Recht hat, dann Rufinus. Seine Angabe wird von Origenes gestützt, wenn auch nicht zweifelsfrei bestätigt. Ob sie am Ende richtig ist, lässt sich nicht mehr mit Sicherheit sagen. Auf jeden Fall haben wir es beim Kompilator der Sextussprüche mit einem Christen zu tun.

5. Quellen: Kleitarchos- und Pythagoreersprüche

Nach diversen Traditionen, die Eingang in die Sextussprüche gefunden haben, sind noch die beiden Quellen kurz zu charakterisieren, aus denen der Sammler der Sentenzen ganz offenbar geschöpft hat.⁸⁸ Mehr als die Hälfte seines Materials hat er aus den Kleitarchosprüchen übernommen.⁸⁹ Zwei von vier bekannten Handschriften dieser Sammlung nennen Kleitarchos im Titel: *Zusammenstellung von praktischen Kleitarchosprüchen* (ἐκ τῶν Κλειτάρχου πραγματικῶν χειρῶν συναγωγή – Λ) bzw. schlicht *Von Kleitarchos* (Κλειτάρχου – Θ).⁹⁰ Wer dieser Kleitarchos gewesen sein soll, wissen wir nicht. Die anderweitig bekannten Träger dieses Namens – ein Tyrann von Eretria (4. Jh. v. Chr.), ein bedeutender Alexanderhistoriker (4. Jh. v. Chr.), ein griechischer Grammatiker und Lexikograph aus Aigina (2./1. Jh. v. Chr.)⁹¹ – kommen

10, datiert *Contra Celsum* zwischen 245 und 248, weil die alexandrinische Christenverfolgung 249 nicht mehr erwähnt werde.

⁸⁸ Dass die hier vorgelegten Spruchsammlungen literarisch zusammenhängen, dokumentieren schon die Ausgaben von ELTER 1892a (Sextus-, Kleitarchos- und Evagriussprüche) und CHADWICK 1959 (Sextus-, Kleitarchos- und Pythagoreersprüche). Vgl. meinen Beitrag „Sextus und seine Verwandten“.

⁸⁹ Vgl. meinen Beitrag „Der Weise wird zum Gläubigen“.

⁹⁰ Vgl. CHADWICK 1959, 73f. In Φ trägt die Sammlung keinen Titel, in Σ nur den allgemeinen „Ermahnungen“ (παραινετικά).

⁹¹ Vgl. BADIAN 1996; BADIAN 1999; J. COBET, „Kleitarchos [1]“, *DNP* 6 (1999) 571; F. MONTANARI, „Kleitarchos [3]“, *DNP* 6 (1999) 571.

allesamt nicht in Betracht. Denn keiner von ihnen ist unseres Wissens als Philosoph oder Verfasser / Sammler von Gnomen hervorgetreten. So bleiben wir auf den Text selbst verwiesen, der gattungsgemäß keinerlei Aufschluss über die Verhältnisse seiner Entstehung gibt. Schon die einleitenden Sprüche lassen freilich erkennen, dass ähnlich wie bei den Sextussprüchen auch hier ganz unterschiedliche Traditionen zusammengefloßen sind. Die ersten beiden Sentenzen knüpfen an die in verschiedenen Sammlungen überlieferten Worte der Sieben Weisen an.⁹² In manchen davon erscheint der Aufruf „folge Gott“ (ἔπου θεῶ – *Clit.* 1) ebenfalls an erster Stelle;⁹³ in anderen nimmt diesen Platz die delphische Maxime „erkenne dich selbst“ (γνώθι σαυτόν – *Clit.* 2) ein.⁹⁴ Andererseits lässt sich *Clit.* 1 auf Pythagoras zurückführen:

„Alles, was sie [sc. die Pythagoreer] über Tun und Lassen bestimmen, zielt auf das Göttliche. Dies ist der Ursprung, die ganze Lebensgestaltung ist darauf ausgerichtet, dass man Gott folge, und dies ist der eigentliche Sinn der pythagoreischen Philosophie.“⁹⁵

⁹² Zu den überlieferten antiken Listen der Sieben Weisen und den einzelnen Persönlichkeiten vgl. J. ENGELS, *Die Sieben Weisen. Leben, Lehren und Legenden* (München 2010) 9–78.

⁹³ So in der Sammlung des Sosiades (4. Jh. v. Chr.) nach *Stob.* III 1,173 und im Papyrus Nr. 2782 der Universität Athen (vgl. ALTHOFF / ZELLER 2006, 63.72).

⁹⁴ So unter den Sprüchen des Chilon in der Sammlung des Demetrios von Phaleron (4. Jh. v. Chr.) nach *Stob.* III 1,172 (vgl. ALTHOFF / ZELLER 2006, 32). In der Sammlung des Sosiades nach *Stob.* III 1,173 steht der Spruch in der Form „kenne dich selbst“ (σαυτόν ἴσθι) an achter Stelle (vgl. vgl. ALTHOFF / ZELLER 2006, 63). *Diog. Laert.* I 40 schreibt ihn Thales zu. Sosiades verzichtet auf die Zuweisung einzelner Sprüche an einzelne Persönlichkeiten aus dem Kreis der Sieben Weisen. Zur Verbindung mit dem Apollonheiligtum in Delphi vgl. M. MAASS, *Das antike Delphi. Orakel, Schätze und Monumente* (Darmstadt 1993) 3: „Die Merksprüche der Weisen hat Pausanias (10,24,1) im Inneren des Tempels gesehen. Ihr Katalog wie auch der der Weisen selbst ist in der Antike sehr variiert worden; die älteste, vermutlich im Tempel angeführte Überlieferung umfaßt von Thales: ‚Erkenne dich selbst!‘, von Solon: ‚Nichts zu sehr!‘, von Chilon: ‚Bürgerschaft, – schon ist Unheil da‘, von Pittakos: ‚Erkenne den passenden Augenblick!‘, von Bias: ‚Die Meisten sind schlecht‘, von Kleobulos: ‚Maß ist das Beste‘ und von Periander: ‚Alles ist Übung.‘“ Dazu auch ALTHOFF / ZELLER 2006, 50f.; B. SNELL, *Leben und Meinungen der Sieben Weisen* (München 1971) 12f.

⁹⁵ Vgl. *Iamb. v. P.* 86 (Übers. VON ALBRECHT 2002, 89): ἅπαντα μέντοι, ὅσα περὶ τοῦ πράττειν ἢ μὴ πράττειν διορίζουσιν, ἐσπόχασται πρὸς τὸ θεῖον, καὶ ἀρχὴ αὐτῆ ἐστὶ, καὶ ὁ βίος ἅπας συντέτακται πρὸς τὸ ἀκολουθεῖν τῷ θεῶ,

Gelegentlich wurde Pythagoras selbst zu den Sieben Weisen gezählt,⁹⁶ und auch wo dies aus historischen Gründen bestritten wurde, konnte die gedankliche Verwandtschaft beider Spruchüberlieferungen gleichwohl Anerkennung finden.⁹⁷ Darüber hinaus zeigen die programmatischen Sprüche *Clit.* 1–11 ein Ineinander von pythagoreischen, kynischen und platonischen Traditionen. Ihnen zufolge bedeutet Gott folgen konkret, so bedürfnislos zu werden wie er. Das ergibt sich aus dem Zusammenhang von *Clit.* 4 und 11: „Gott braucht nichts, der Weise aber nur Gott. [...] Eifere dem nach, der nichts braucht.“ Kann absolute Bedürfnislosigkeit als Ausdruck der kynischen Lebensweise gelten, so begegnet sie hier in einem pythagoreischen Kontext: „Fromm ist nicht, wer viel opfert, sondern wer kein Unrecht tut“ (*Clit.* 6).⁹⁸ Es sieht so aus, als äußerte sich darin der pythagoreische Vorbehalt gegen den allgegenwärtigen Opferkult der traditionellen Religion, der sich aus der Metempsychoselehre und dem damit einhergehenden Vegetarismus der Pythagoreer schlüssig ergibt.⁹⁹ Typisch für die

καὶ ὁ λόγος αὐτὸς ταύτης ἐστὶ τῆς φιλοσοφίας. Von Pythagoras hätte dann Platon die Maxime übernommen; vgl. Plat. *leg.* 636d; Plut. *de sera* 550d.

⁹⁶ Nach *Diog. Laert.* I 42 listet Hermippos von Smyrna (3. Jh. v. Chr.) nicht weniger als siebzehn Personen auf, die in wechselnden Zusammensetzungen zu den Sieben Weisen gezählt wurden, darunter auch Pythagoras. Bis auf Periander, an dessen Stelle Myson steht, bringt Plat. *Prot.* 343a die delphische Liste, die durch Demetrios kanonisch geworden ist. Überhaupt hatten Thales, Solon, Chilon und Pittakos bald ihre festen Plätze unter den Sieben Weisen, während die übrigen drei lange Zeit variabel vergeben wurden. Vgl. J. CHRISTES, „Sieben Weise“, *DNP* 11 (2001) 526.

⁹⁷ Vgl. *Iamb. v. P.* 83 (Übers. VON ALBRECHT 2002, 87): „Diese Weisheit [sc. des Pythagoras] deckt sich mit derjenigen, die man den Sieben Weisen zuschreibt. [...] An Weisheit dieser Art schienen die Sprüche, wie wir sie kennenlernten, sich anzulehnen, denn die Sieben Weisen lebten vor Pythagoras“ (ἐστὶ δ' αὐτῆ ἢ αὐτῆ τῆ τῶν ἑπτὰ σοφιστῶν λεγομένη σοφία. [...] τῆ τοιαύτη γὰρ σοφία μετηκολουθηκέναι ἔοικε τὰ τοιαῦτα ἀκούσματα· πρότεροι γὰρ οὗτοι Πυθαγόρου ἐγένοντο). Historische Gegebenheiten hinderten andere Autoren freilich nicht an der literarischen Fiktion einer Zusammenkunft der Sieben Weisen; vgl. nur Plutarchs Schrift über *Das Gastmahl der Sieben Weisen* (*Septem sapientium convivium*).

⁹⁸ In literarkritischer Hinsicht bilden *Clit.* 1. 4. 6. 11, die in den drei wichtigsten Handschriften Φ, Λ und Σ ausnahmslos enthalten sind, das Grundgerüst von *Clit.* 1–11; vgl. meinen Beitrag „Der Weise wird zum Gläubigen“, Abschnitt 1.1.

⁹⁹ Typisch ist allerdings auch ihr pragmatischer Umgang mit dem Problem: Eine kompromisslose Ablehnung des Opferkultes hätte einen radikalen Bruch

Kyniker ist außerdem der Kosmopolitismus, der die persönliche Anspruchslosigkeit ins Politische wendet, indem er auch noch auf die heimatliche Polis als herkömmlichen Bezugsrahmen bürgerlicher Freiheit verzichtet. Stattdessen ist der Kyniker überall zu Hause: „Halte die Welt für dein Vaterland“ (πατριδα τὸν κόσμον ἡγοῦ – *Clit.* 3).¹⁰⁰ Auch der platonische Gedanke der Ähnlichkeit des Weisen mit Gott fehlt nicht. Er klingt schon im Konzept der Bedürfnislosigkeit an, die erreicht, wer Gott nacheifert. Ausdrücklich formuliert wird er in *Clit.* 9: „Ein gerechter Mann ist ein Abbild Gottes.“ Schon die ersten Sprüche der Kleitarchossammlung decken somit die ganze Breite philosophischer Traditionen ab, die wir auch in den Sextussprüchen identifiziert haben. Im Vergleich der beiden Corpora fällt umso mehr auf, dass genuin Christliches, das Sextus später einbringt, bei Kleitarchos noch fehlt.

Die zweite wichtige Quelle der Sextussprüche, die Pythagoreersprüche, tragen diesen Titel (αἱ γνώμαι τῶν Πυθαγορείων) nur in einer der beiden griechischen Handschriften (D), während sie in der anderen (Π) ebenfalls Sextus zugeschrieben werden: *Sextussprüche in alphabetischer Reihenfolge* (Σέξτου γνώμαι κατὰ στοιχείου), und in der syrischen Version Pythagoras: *Ferner: Aus den Pythagorasprüchen* (ܦܝܬܐܓܘܪܐܝܘܬܐ).¹⁰¹ Die Zuweisung an Sextus ist sicher sekundär, erklärt sie sich doch leicht aus der engen Verwandtschaft mit den Sextussprüchen, die mit knapp der

mit der damaligen Kultur und Gesellschaft bedeutet; daher begnügt man sich damit, seine Bedeutung für ein frommes Leben zu relativieren, und behilft sich mit der Vorstellung, dass menschliche Seelen nicht in Opfertiere eingehen. S.o. den Abschnitt 3.5.

¹⁰⁰ Vgl. M.-O. GOULET-CAZÉ, „Kosmopolitismus“, *DNP* 6 (1999) 778f. Vielleicht geht die Äußerung des Sophisten Hippias, wonach „wir alle Verwandte und Angehörige und Mitbürger sind von Natur aus, nicht aufgrund eines Gesetzes“ (Plat. *Prot.* 337c), bereits in diese Richtung. Deutlich ausgesprochen ist der Gedanke zuerst bei Demokrit: „Einem weisen Mann steht die ganze Erde offen; einer guten Seele Heimat ist nämlich die ganze Welt“ (ἀνδρὶ σοφῶ πάσα γῆ βατή; ψυχῆς γὰρ ἀγαθῆς πατρις ὁ ἔμπας κόσμος – DK 68 B 247). Angeblich war Sokrates der derselben Meinung (vgl. Cic. *Tusc.* V 108). Voll entwickelt und praktisch umgesetzt wird die kosmopolitische Idee freilich erst bei den Kynikern Antisthenes und Krates sowie den Kyrenaikern Aristipp und Theodor (vgl. *Diog. Laert.* II 99; VI 72. 98; Xen. *mem.* II 1,13). Später wird sie von der Stoa übernommen und weiterentwickelt (vgl. Plut. *Alex. fort.* 329a–b; SVF III 333–339; Sen. *vit. beat.* 5; Epikt. *diss.* II 10,3; M. Aur. 4,4; 6,44). Vgl. aber auch Kol 3,11.

¹⁰¹ Vgl. CHADWICK 1959, 84; DE LAGARDE 1858, 195.

Hälfte der Pythagoreersprüche Berührungspunkte aufweisen. Ob die Sammlung nun Pythagoras (ca. 570–480 v. Chr.) oder den späteren Pythagoreern zugewiesen wird, macht keinen großen Unterschied, weil die sogenannten Akusmatiker als diejenigen Pythagoreer, die überhaupt an der Überlieferung solcher Sprüche interessiert waren, stets mit größtem Nachdruck deren Herkunft von Pythagoras behaupteten. Als sogenannte „Hörsprüche“ (ἀκούσματα) beanspruchten die Sentenzen absolute Geltung, weil angeblich immer „er selbst es gesagt hatte“ (αὐτὸς ἔφα).¹⁰² Diese Bedeutung der Autorität führt in der Überlieferung zu einem doppelten Effekt: Einerseits ist damit zu rechnen, dass auch späte Zeugnisse bedeutend älteres Spruchgut aufbewahrt haben, inklusive echter Worte des Pythagoras. Andererseits stand jeder spätere Pythagoreer unter dem Druck, eigene Einsichten als solche des Pythagoras auszugeben, weil sie nur so Gehör fanden und Aussicht auf Verbreitung hatten. Dies hat zur Folge, dass in der Überlieferung authentische Pythagorasworte nur sehr schwer von den Äußerungen späterer Pythagoreer zu unterscheiden sind. Die hier vorgelegten Pythagoreersprüche geben sich freilich schon formal als nachträgliche Bearbeitung von Spruchgut zu erkennen, dessen Alter wir nicht mehr bestimmen können. Es handelt sich um ein Alphabetakrostichon, das die Sprüche in der Reihenfolge der Buchstaben (κατὰ στοιχείον) anordnet, wobei stets mehrere Sprüche nacheinander mit demselben Buchstaben beginnen. Dass es sich dabei um ein sekundäres Ordnungsprinzip handelt, zeigt der Vergleich mit der sonstigen Überlieferung der Hörsprüche,¹⁰³ aber auch die Tatsache, dass das Prinzip in den Pythagoreersprüchen nur durchgehalten werden kann, indem mitunter mehrere kurze Sentenzen zu einer Einheit zusammengefasst werden.

¹⁰² Vgl. C. RIEDWEG, „Pythagoreische Schule“, *DNP* 10 (2001) [656–659] 657f.: „Im Laufe des 5. Jh. [...] kam es offenbar zu einer schulinternen Spaltung zw[ischen] Akusmatikern (*akusmatikoi*), die ängstlich an den Regeln, welche sie vom Meister in Spruchform ‚gehört‘ hatten (*akúsmata*, auch *sýmbola* genannt), festhielten, und den sog. Mathematikern (*mathēmatikoi*), die auf der Grundlage ‚wiss[enschaftlicher]‘ Betätigung (*mathēmata*) den Pythagoreismus erklärten und weiterentwickelten [...]“. Vgl. RIEDWEG 2007, 132. 139–142; Cic. *nat. deor.* I 10; *Diog. Laert.* VIII 46; *Iamb. v. P.* 87–89.

¹⁰³ Vgl. *Diog. Laert.* VIII 34f. (= DK 58 C 3); *Iamb. protr.* 21 (= DK 58 C 6).

6. Zur Gattung der *sententiae* bei Sextus, Evagrius und im frühen Mönchtum (Michael Durst)

In den ersten drei Jahrhunderten der altchristlichen Literaturgeschichte stellen die Sextussprüche ein Unicum dar. In form- und gattungsgeschichtlicher Hinsicht gibt es nichts Vergleichbares, das man ihnen zur Seite stellen könnte. Zwar hat Roland Kany auf eine gewisse Verwandtschaft mit der in Nag Hammadi aufgefundenen Schrift *Die Lehren des Silvanus* (NHC VII, 4)¹⁰⁴ aufmerksam gemacht,¹⁰⁵ welche tatsächlich stark ethisch gefärbtes spruchartiges Material enthält. Doch ist dieses schwer datierbare, wohl im 4. Jahrhundert in Alexandrien entstandene¹⁰⁶ Werk keine Sammlung einzelner Sprüche, mithin der Gattung nach kein Gnomologium, sondern bietet einen zusammenhängenden Text, welcher der Textsorte der Paränese angehört.¹⁰⁷ Größere Verwandtschaft als zu den Sextussprüchen besteht vielmehr zu der Weisheitsliteratur des Alten Testaments. Im Anschluss an Roelof van den Broek¹⁰⁸ charakterisieren Hans-Martin Schenke und Wolf-Peter Funk *Die Lehren des Silvanus* als „eine christianisierte Weisheitslehre des hellenistischen Judentums (vom Typ des biblischen Ecclesiastes)“¹⁰⁹. Mit dieser Abgrenzung ist jedoch zugleich auch die Frage nach den Verbindungslinien zwischen der alttestamentlichen Weisheitsliteratur und den christlichen Gnomologien bzw. Spruchsammlungen gestellt¹¹⁰.

Die Sextussprüche fanden – soweit dies anhand erhaltener Schriften und literarischer Nachrichten über verlorene Werke bekannt und überprüfbar ist – für mehr als 100 Jahre keine Nachahmer. Christliche Gnomologien bzw. Sentenzenliteratur begegnen nach den Sextussprüchen erst wieder am Ende des 4. Jahrhunderts, und zwar im östlichen Mönchtum.

¹⁰⁴ Dt. Übers. SCHENKE / FUNK 2003, 609–624.

¹⁰⁵ Vgl. KANY 2002, 638.

¹⁰⁶ Zu Ort und Zeit der Abfassung vgl. SCHENKE / FUNK 2003, 602–608, hier 604f.

¹⁰⁷ So mit Recht schon ALTANER / STUIBER 1978, 568: „*Die Lehren des Silvanus* stellen eine paränetische Ansprache dar mit Weisheitslehren, gnostischer Anthropologie und Christologie“.

¹⁰⁸ Vgl. VAN DEN BROEK 1996, 262.

¹⁰⁹ SCHENKE / FUNK 2003, 605.

¹¹⁰ Vgl. auch ebd. Anm. 14.

6.1. *Apophthegmata Patrum*

In historischer Reihenfolge sind an erster Stelle die originalsprachlich griechischen *Apophthegmata Patrum* (*Aussprüche der Väter*) zu nennen, die in drei verschiedenen Sammlungen vorliegen:¹¹¹ 1. die alphabetische Sammlung (*Collectio alphabetica, Alphabeticum*),¹¹² 2. die anonyme Sammlung (*Collectio anonyma*)¹¹³ und 3. die systematische Sammlung (*Collectio systematica*).¹¹⁴ Daneben existieren verschiedene griechischsprachige Teilsammlungen bzw. Auszüge aus dem *Alphabeticum* in griechischer Sprache¹¹⁵ und lateinische (Teil-) Übersetzungen¹¹⁶ sowie (Teil-) Übersetzungen oder Fragmente in syrischer, armenischer, koptischer, georgischer, äthiopischer, arabischer, altslawischer und sogdischer Sprache.¹¹⁷ Die *Apophthegmata*, die neben „Worten“ (λόγοι) auch „Taten“ (ἔργα, πράξεις) der Mönchsväter enthalten,¹¹⁸ sind nicht im strikten Sinne *gnomae* (γνώμαι) oder „Sentenzen“, wie man sie heute versteht. Aber in der Spätantike wurden die *Apophthegmata* – wohl deshalb, weil die „Aussprüche“ der Mönchsväter als zentraler Inhalt der *Apophthegmata* betrachtet wurden – als *sententiae* verstanden und bezeichnet. So trägt die durch Martin von Braga (* um 515) angefertigte Teilübersetzung der *Apophthegma-*

¹¹¹ Vgl. CPG 5560–5562.

¹¹² Maßgebliche Ausgabe: PG 65, 71–440; dt. Übers. B. MILLER, *Weisungen der Väter. Apophthegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt*, Sophia 6 (Freiburg i. Br. 1965); E. SCHWEITZER, *Apophthegmata Patrum. Teil I: Das Alphabetikon – Die alphabetisch-anonyme Reihe*, Weisungen der Väter 14 (Beuron 2012). Supplementum und (Teil-)Übersetzungen der nachfolgend genannten und weiterer Sammlungen: E. SCHWEITZER, *Apophthegmata Patrum. Teil II: Die Anonyma (Apophthegmata Patrum außerhalb des Alphabetikons)*, Weisungen der Väter 15 (Beuron 2011); E. SCHWEITZER, *Apophthegmata Patrum. Teil III: Aus frühen Sammlungen*, Weisungen der Väter 16 (Beuron 2013).

¹¹³ Von der *Collectio anonyma* gibt es nur Teileditionen. Auflistung in: CPG 5561. Frz. Übers. L. REGNAULT, *Les sentences des pères du désert. Série des anonymes, traduite et présentée*, SpOr 43 (Sablé-sur-Sarthe [Solesmes] / Bégrolles-en-Mauges 1985); dt. Übers. siehe Anm. 106.

¹¹⁴ Maßgebliche Ausgabe (griech. Text mit frz. Übers.) von J.-C. GUY († 1986): SC 387 (1993); SC 474 (2003); SC 498 (2005).

¹¹⁵ Vgl. CPG 5563–5569.

¹¹⁶ Vgl. CPG 5570–5574.

¹¹⁷ Vgl. CPG 5575–5615.

¹¹⁸ Vgl. BARDENHEWER 1924, 107.

ta den Titel *Sententiae Patrum Aegyptiorum*.¹¹⁹ Daraus erhellt, dass die literarische Gattung *sententiae* in der antiken Wahrnehmung eher weiter gefasst war.

Die Entstehung der Apophthegmata lässt sich idealtypisch auf eine Situation zurückführen, wie sie in manchen der Apophthegmata noch anklingt: Ratsuchende begeben sich zu einem Mönchsvater und bitten ihn um ein Wort („Vater, gib mir / uns ein Wort ...“)¹²⁰ oder stellen ihm eine konkrete Frage oder legen ihm ein Problem vor. Darauf antwortet der Mönchsvater mit einem prägnanten Ausspruch, der eine spirituelle Weisung darstellt und bei dem / den Ratsuchenden eine Erkenntnis oder Einsicht bewirkt. Die Aussprüche der Mönchsväter wurden zunächst mündlich tradiert und schon früh schriftlich aufgezeichnet. Die vorliegenden Sammlungen, welche die Sprüche von Vätern des 4. und 5. Jahrhunderts, beginnend mit Antonius, enthalten, wurden zwar erst am Ende des 5. oder eher Anfang des 6. Jahrhunderts redigiert,¹²¹ doch griff der Redaktor dabei auf ältere Sammlungen zurück und schöpfte daneben auch aus dem Schrifttum der Mönchsväter.¹²² Solche älteren Sammlungen von Apophthegmata der Mönchsväter gehen noch in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts zurück. Evagrius zitiert bereits Aussprüche der Väter und stellt sowohl im *Practicus* als auch im *Gnosticus* je eine kleine Sammlung zusammen.¹²³ Nach Christoph Joest „ist er der erste, bei dem [...] Sammlungen von Apophthegmen begegnen.“¹²⁴ Das unterstreicht seine historische Schlüsselstellung im Hinblick auf die in der Entstehung begriffenen Sammlungen der *Apophthegmata Patrum*. In der alphabetischen Sammlung ist Evagrius selbst mit

¹¹⁹ Vgl. CPG 5572; CPL 1079c.

¹²⁰ Z. B. *Apophth. Antonius* 19 (PG 65, 82B) = coll. syst. 16,1 (SC 474,390 GUY); *Theodorus Phermensis* 3 (PG 65, 188B/C) = coll. syst. 8,9 (SC 387, 404–406 GUY); *Sisoës* 45 (PG 65, 405B) (nicht in der coll. syst. enthalten).

¹²¹ Vgl. BARDENHEWER 1924, 109 (Wende 5./6. Jh.); ALTANER / STUIBER 1978, 239 (Ende 5. Jh.); J. PAULI, „Apophthegmata Patrum“, *LACL*³ (2002) [52f.], 52 (1. Hälfte 6. Jh.). Für die systematische Sammlung schlägt J.-C. GUY (SC 387, 80) eine hypothetische Datierung von 480–490 vor.

¹²² BARDENHEWER 1924, 107f.

¹²³ *Evagr. pract.* 91–99 (SC 171, 692–710 GUILLAUMONT); *gnost.* 44–48 (SC 356, 172–186 GUILLAUMONT). Vgl. ferner *Evagr. (Ps-Nilus) orat.* 106–112 (PG 79, 1189D–1192D), wo Evagrius zwar keine Aussprüche von Vätern, wohl aber Anekdoten über Väter bezüglich des Gebets zusammenstellt. Deutsche Übers.: BAMBERGER 2011, hier 64–66; HOHMANN / SÜSSNER 2004, 287–309.

¹²⁴ JOEST 2012, 27; vgl. auch BUNGE 1986, 83.

sieben Apophthegmata unter seinem Namen vertreten, von denen ihm eines jedoch wohl nicht angehört.¹²⁵ Sie sind größtenteils aus seinen Werken geschöpft.¹²⁶ Aufgrund der lateinischen und orientalischen Übersetzungen können ihm darüber hinaus noch zwei weitere – unter anderen Namen tradierte – Apophthegmata der Sammlung zugewiesen werden.¹²⁷ Hinzu kommen acht Apophthegmata, die unter dem Namen des Nilus überliefert werden und aus seiner Schrift *De oratione* geschöpft sind, welche die neuere Forschung mit guten Gründen dem Evagrius Ponticus zugewiesen hat.¹²⁸ Schließlich finden sich in der systematischen Sammlung weitere acht anonym überlieferte Apophthegmata, die aus Evagrius' Schriften exzerpiert sind und u.a. auf die Apophthegmen-sammlung am Ende des *Practicus* sowie in einem Fall auf die Sentenzen zurückgreifen.¹²⁹

¹²⁵ *Apophth. Evagrius* 1–7 (PG 65, 173A–176A).

¹²⁶ *Apophth. Evagrius* 1 (PG 65, 173A/C) = coll. syst. 3,2 + 3,5 (SC 387, 148–150 + 150–152 GUY) (hier Antonius und Theodor zugeschrieben) = Evagr. *rer. mon. rationes* 9 (PG 40, 1261A/D). – *Apophth. Evagrius* 2 (PG 65, 173D) = coll. syst. 2,14 (SC 387, 132 GUY) (hier Doulas zugeschrieben) = Evagr. *rer. mon. rationes* 8 (PG 40, 1260C). – *Apophth. Evagrius* 3 (PG 65, 173D) = coll. syst. 11,17 (SC 474, 142 GUY) (hier Daniel zugeschrieben) = Evagr. *pract.* 69 (SC 171, 654,1f GUILLAUMONT). – *Apophth. Evagrius* 4 (PG 65, 173D) = coll. syst. 11,18 (SC 474, 144 GUY) (hier Daniel zugeschrieben) = Evagr. *sent. mon.* 54 (TU 39,4, 157 GRESSMANN). – *Apophth. Evagrius* 5 (PG 65, 176A) (nicht in der coll. syst. enthalten); das Apophthegma ist andernorts als Teil eines Apophthegmas des Antonius bezeugt (*Apophth. Antonius* 5a [PG 65, 77A]) und gehört kaum dem Evagrius an. – *Apophth. Evagrius* 6 (PG 65, 176A) = coll. syst. 1,4 = 17,35 (SC 387, 102 = 498, 36 GUY) = Evagr. *pract.* 91 (SC 171, 692,4– 694,1 GUILLAUMONT). – *Apophth. Evagrius* 7 (PG 65, 176A) = coll. syst. 16,3 (latine) (SC 474, 392–394 GUY); dieses Apophthegma ist in den erhaltenen Schriften des Evagrius nicht nachgewiesen, kann ihm aber gleichwohl angehören.

¹²⁷ *Apophth. Arsenius* 5 (PG 65, 88D–89A) = coll. syst. 10,7 (SC 474, 18 GUY cum nota) und *Euprepisus* 7 (PG 65, 172D) = coll. syst. 10,24 (SC 474, 28–30 GUY); vgl. dazu GUILLAUMONT 1962, 165f; GUILLAUMONT 1961, 1732.

¹²⁸ *Apophth. Nilus* 1–8 (PG 65, 395A/C); sie sind nicht in der coll. syst. enthalten. *Nilus* 1 = Evagr. (Ps-Nilus) *orat.* 13 (PG 79, 1169D); *Nilus* 2 = ebd. 14 (PG 79, 1169D); *Nilus* 3 = ebd. 16 (PG 79, 1171A); *Nilus* 4 = ebd. 17 (PG 79, 1171A); *Nilus* 5 = ebd. 19 (PG 79, 1171A/B); *Nilus* 6 = ebd. 20 (PG 79, 1171B); *Nilus* 7 = ebd. 89 (PG 79, 1185D); *Nilus* 8 = ebd. 121 (PG 79, 1193B).

¹²⁹ *Apophth.* coll. syst. 4,14 (SC 387, 192 GUY cum nota) = Evagr. *pract.* 99 (SC 171, 708,1–710,4 GUILLAUMONT). – *Apophth.* coll. syst. 6,6 (SC 387, 318 GUY cum nota) = Evagr. *pract.* 97 (SC 171, 704,1–5 GUILLAUMONT). – *Apophth.* coll. syst. 10,25 (SC 474, 30 GUY cum nota) = Evagr. *pract.* 15 (SC 171, 536,1–538,7 GUIL-

6.2. Sentenzen (*gnomae*, γνῶμαι)

Von den Apophthegmata ist die enger gefasste literarische Gattung der Sentenzen oder Sprüche zu unterscheiden, wie sie durch die Sextussprüche und die übrigen in den vorliegenden Band aufgenommenen Texte repräsentiert wird. Sie werden im Griechischen als γνῶμαι (Singular γνώμη) bezeichnet, während das lateinische Äquivalent *sententiae* lautet. Im literarisch-technischen Sinne meint γνώμη einen „Sinnspruch“, einen „Denkspruch“, eine „Sentenz“, eine „Lebensregel“ oder eine „Maxime“ (durchaus auch im Sinne einer allgemein verbindlichen Handlungsanweisung).¹³⁰ Das allgemeine Bedeutungsspektrum des vom Verb γιγνώσκειν abgeleiteten Substantivs γνώμη ist freilich viel breiter; es reicht von „Erkenntnisvermögen“, „Überlegung“, über „Erkenntnis“, „Einsicht“ und „Meinung“, „Ansicht“, „Gedanke“ bis hin zu „Entschluss“, „Entscheidung“ oder „Urteil“.¹³¹ Von allen diesen Bedeutungen schwingt etwas in dem literarisch-technischen Begriff γνώμη mit. Als markante Aussprüche berühmter Männer wurden solche γνῶμαι teils einzeln überliefert, oft nach Art „geflügelter Worte“. Gern wurden sie aber auch in belehrenden Sammlungen, sogenannten Gnomologien, zusammengestellt.

Im literarisch-technischen und damit im engeren Sinne der literarischen Gattung sind die γνῶμαι von den Apophthegmata klar abzugrenzen:

LAUMONT). – *Apophth.* coll. syst. 10,193 (SC 474, 134 GUY cum nota) = Evagr. *pract.* 91 (SC 171, 692,4–694,1 GUILLAUMONT). – *Apophth.* coll. syst. 10,194 (SC 474, 134 GUY cum nota) = Evagr. *pract.* 95 (SC 171, 700,1–3 GUILLAUMONT). – *Apophth.* coll. syst. 12,4 (SC 474, 210 GUY cum nota) = Evagr. *rer. mon. rationes* 11 (PG 40, 1264B). – *Apophth.* coll. syst. 12,5 (SC 474, 210 GUY) = Evagr. (Ps-Nilus) *tract. ad Eulog. rec.* B 9,9 (SINKEWICZ 2003, 315). – *Apophth.* coll. syst. 15,16 (SC 474, 298 GUY cum nota) = Evagr. *capita paraenetica* (= *sententiae* I) 1 (PG 79, 1249C bzw. LII ELTER).

¹³⁰ Zum literarisch-technischen Terminus γνώμη und seiner Abgrenzung vgl. THÜR 1998, bes. 1108f.; W. SPEYER, „Gnome (γνώμη) Nr. 2“, *KP* 2 (1975) 823–829; K. HORNA / K. VON FRITZ, „Gnomendichtung, Gnomologien“, *PRE.S* 6 (1935) 74–90; O. GIGON / K. RUPPRECHT, „Gnome (γνώμη, sententia)“, *LAW* 1 (1965) 1109f.

¹³¹ Vgl. etwa H. MENGE, *Langenscheidts Großwörterbuch Griechisch–Deutsch. Unter Berücksichtigung der Etymologie* (Berlin u.a. 251984) 149f.; LIDDELL / SCOTT 1996, 354 s. v. γνώμη; G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford 1961) 317f s. v. γνώμη.

a) Während die Aussprüche der Wüstenväter auf eine bestimmte Situation bezogen sind und die Apophthegmata die konkrete Entstehungssituation sowie bisweilen auch die Reaktion der Ratsuchenden mitüberliefern, sind $\gamma\upsilon\omega\mu\alpha\iota$ grundsätzlich nicht situationsbezogen, sondern beanspruchen universale Gültigkeit, unabhängig von Personen und Situationen.

b) Können Apophthegmata, bedingt durch ihre literarische Eigenart, mehrere Sätze umfassen und sogar die Form einer kurzen Erzählung annehmen, so bestehen $\gamma\upsilon\omega\mu\alpha\iota$ in der Regel aus nur einem einzigen kurzen und prägnant formulierten Satz. Maximal kann ein zweiter, ebenfalls kurzer Satz hinzugefügt werden, der eine Begründung enthält.

c) Enthalten Apophthegmata „einen treffend, auch witzig formulierten Ausspruch mit dem Anspruch auf Authentizität hinsichtlich des Sprechers“¹³², der zu einer Einsicht oder Erkenntnis führt, so ist die Erkenntnis oder Einsicht, um die es geht, bei den $\gamma\upsilon\omega\mu\alpha\iota$ unabhängig von Fragen der Authentizität vorausgesetzt und wird apodiktisch mit dem Anspruch auf allgemeine Geltung formuliert.

Im Sinne dieser eng gefassten literarischen Gattung der $\gamma\upsilon\omega\mu\alpha\iota$ stellen die christlich redigierten Sextussprüche das erste christliche Gnomologium dar.¹³³ Danach greift in der christlichen Literaturgeschichte erst wieder Evagrius Ponticus am Ende des 4. Jahrhunderts auf diese literarische Gattung zurück und führt sie erfolgreich in die Mönchsliteratur ein. Die in diesem Band enthaltenen Evagriussprüche, die Sentenzen ($\gamma\upsilon\omega\mu\alpha\iota$) im engen Sinn der Gattung darstellen, belegen dies eindrücklich. Auf sie wird später zurückzukommen sein.¹³⁴

Der literarischen Gattung nach auf das engste mit den $\gamma\upsilon\omega\mu\alpha\iota$ verwandt sind drei weitere zur Spruch- oder Sentenzenliteratur zu rechnende Werke des Evagrius: 1. der *Mönchsspiegel* (*Sententiae*

¹³² THÜR 1998, 1109.

¹³³ O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*. Bd. 2: *Vom Ende des zweiten Jahrhunderts bis zum Beginn des vierten Jahrhunderts* (Freiburg i. Br. 21924), 642f., betrachtet die Sextussprüche freilich trotz ihrer christlichen Bearbeitung als im Grunde „heidnisch“. BARDENHEWER 1923, 97, ordnet den „Sammler der Sextus-Sprüche“ der „außerchristlichen Seite“ zu. Dementsprechend ist Evagrius für ihn „der erste christliche Gnomologe“ (ebd. 97; vgl. auch ebd. 30).

¹³⁴ Vgl. meinen Beitrag „Nachwirken der Sextussprüche im Mönchtum: Evagrius Ponticus“.

ad monachos; handschriftlich überlieferter Titel: Πρὸς τοὺς ἐν κοινοβίοις ἢ συνοδαίαις μοναχοῦς [*An die Mönche in Zönobien oder Gemeinschaften*]); 2. der *Nonnenspiegel* (*Sententiae ad virginem*; handschriftlich bezeugter Titel: Παραίνεσις πρὸς παρθένον [*Ermahnung an eine Jungfrau*]); 3. die *Ermahnung an Mönche* (*Institutio seu Paraenesis ad monachos*; handschriftlich bezeugter Titel: Παραίνεσις πρὸς μοναχοῦς).¹³⁵ Alle drei Werke enthalten Lebensregeln für männliche bzw. weibliche Mönche und bestehen jeweils aus einer Abfolge von Sentenzen in rhythmisierter Sprache, die im Sinne eines Parallelismus membrorum paarweise angeordnet sind. Der strenge Parallelismus membrorum wird jedoch nicht stets konsequent durchgehalten, sondern bisweilen werden die Zweizeiler auf drei, vier oder mehr Zeilen erweitert. Formal handelt es sich nicht um γνῶμαι (im strikten Sinne), auch wenn diese drei Schriften bisweilen zur Gnomeliteratur (in einem weiteren Sinne) gerechnet werden und beispielweise Otto Zöckler die Texte als „Gnomenkettens nach Art salomonischer Dichtung“¹³⁶, „gnomische Dichtung“¹³⁷ oder „Gnomenreihen“¹³⁸ und Otto Bardenhewer sie im Gefolge Zöcklers als „Gnomenkettens“ charakterisiert.¹³⁹ Es handelt sich der Form und der Sache nach vielmehr um Weisheitssprüche oder Spruchweisheit. Das unmittelbare literarische Vorbild ist denn auch nicht so sehr in den antiken Gnomologien zu suchen, wenngleich enge Verwandtschaft zu diesen besteht, sondern in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur, etwa im *Buch der Sprüche* (*Spruchwörter*) oder im *Buch Jesus Sirach*, auf die Evagrius im Übrigen häufig Bezug nimmt und in denen auch der Parallelismus membrorum eine konstitutive Rolle

¹³⁵ Maßgebliche Ausgabe von Mönchs- und Nonnenspiegel (CPG 2435f.): GRESSMANN 1913, 143–165; griechisch-deutsche Ausgabe: JOEST 2012, 170–237 (griech. Text nach Gressmann); deutsche Übers. EISELE 2012. – Maßgebliche Ausgaben der *Ermahnung an Mönche* (Ps.-Nilus, CPG 2454): PG 79,1235–1240 (recensio brevior); MUYLDERMANS 1938, 198–204 (recensio longior); griechisch-deutsche Ausgabe: JOEST 2012, 238–261 (Joest hat für den griechischen Text einige Handschriften kollationiert; eine kritische Ausgabe durch Paul Géhin in den *Sources chrétiennes* ist in Vorbereitung).

¹³⁶ ZÖCKLER 1893, 30.

¹³⁷ Ebd. 46.

¹³⁸ Ebd. 54.

¹³⁹ BARDENHEWER 1923, 30. 96.

spielt.¹⁴⁰ Vielleicht aber haben ihn darüber hinaus auch die „gnomischen“ Gedichte des Gregor von Nazianz¹⁴¹ inspiriert, bei denen es sich ebenfalls nicht um γνῶμαι im strikten Sinne der Gattung handelt. Evagrius selbst nennt seine Ausführungen denn auch nirgendwo γνῶμαι, sondern παροιμίαι¹⁴² („Aussprüche“), λόγοι¹⁴³ („Worte“) oder ῥήματα¹⁴⁴ („Worte“, „Reden“). Zur gleichen Textsorte, die gewissermaßen zwischen den γνῶμαι und den gleich zu nennenden Kephalaia anzusiedeln ist, gehört auch das Werk des Evagrius *Über die acht Gedanken* (*De octo spiritibus malitiae*; Περί τῶν οκτῶ πνευμάτων τῆς πονηρίας).¹⁴⁵

6.3. Kephalaia

Eine weitere Literaturgattung, die im Lateinischen gern als *sententiae* bezeichnet wird¹⁴⁶ und deshalb zur Sentenzenliteratur zu rechnen ist, stellen die „Kephalaia“ (griech. κεφάλαια, lat. auch *capitula* oder *capita*) dar. Es handelt sich um kurze „Kapitel“, die bisweilen nur zwei bis fünf Zeilen umfassen, bisweilen aber auch etwas größeren Umfang annehmen können. Diese Literaturgattung beginnt mit Evagrius und hatte in der Folgezeit im byzantinischen Mönchtum eine glänzende Zukunft.¹⁴⁷ Evagrius gilt mit Recht als Urheber dieser Gattung, insbesondere auch in bezug auf

¹⁴⁰ Vgl. EISELE 2012, 38f.; JOEST 2012, 126; vgl aber schon BARDENHEWER 1923, 96.

¹⁴¹ Z. B. die *Distichae sententiae* (Γνῶμαι δίστιχοι) (Greg. Naz. *carm.* 1,2,31 [PG 37, 910A–915A]); die *Tetrastichae sententiae* (Γνωμολογία τετραστίχος) (Greg. Naz. *carm.* 1,2,33 [PG 37, 927A–945A]); vgl. auch die *Aliae generis sententiae* (Γνωμικὰ δίστιχα) (Ps.-Greg. Naz. *carm.* 1,2,32 [PG 37, 916A–927A]).

¹⁴² Evagr. *sent. mon.* 137 (TU 39,4, 165 bzw. FC 51, 214,30 GRESSMANN).

¹⁴³ Evagr. *sent. virg.* 56 (TU 39,4, 154 bzw. FC 51, 236,5 GRESSMANN).

¹⁴⁴ Evagr. *sent. virg.* 56 (TU 39,4, 154 bzw. FC 51, 236,7 GRESSMANN).

¹⁴⁵ CPG 2451 (Ps.-Nilus). Maßgebliche Ausgabe: PG 79, 1145A–1164D (recensio A, ohne Prolog). Die recensio B ist als Ganze nicht ediert. Dt. Übers. (mit Prolog): BUNGE 2011.

¹⁴⁶ Vgl. etwa die Bezeichnung des *Practicus* und des *Gnosticus* des Evagrius als *sententiae* durch Gennad. *vir. inl.* 11 (TU 14,1, 65,16–25 RICHARDSON).

¹⁴⁷ Vgl. VON IVÁNKA 1954, der auf antike Vorbilder aufmerksam macht, etwa bei Seneca, in den *Selbstbetrachtungen* des Mark Aurel und den *Αφορμαί πρὸς τὰ νοητά* des Porphyrios, einer Sammlung von Sentenzen und Leitsprüchen aus Plotins *Enneaden*.

die Anordnung der Kephalaia in „Zenturien“ (Gruppen zu je 100 Kephalaia), die er selbst in seinen Werken praktizierte.¹⁴⁸

Zur Gattung der Kephalaia – Joseph Muyltermans spricht von „ouvrages gnomiques [...] sous forme de ‚kephalaia‘“¹⁴⁹ – gehören die drei Werke *Practicus*, *Gnosticus* und *Kephalaia gnostica* des Evagrius, die eine Trilogie bilden.¹⁵⁰ Der *Practicus*¹⁵¹, der praktische Anweisungen für den Mönch enthält, besteht aus 100 Kephalaia, also einer Zenturie. Der *Gnosticus*¹⁵², der den Mönch zur spirituellen Kontemplation anleiten will, umfasst 50 Kephalaia, also eine halbe Zenturie. Die *Kephalaia gnostica*¹⁵³ enthalten – obwohl Evagrius selbst sie auf sechs Zenturien beziffert¹⁵⁴ – in Wirklichkeit nur sechs mal 90 Kephalaia. Auch sein Werk *Über das Gebet* (*De oratione*; Περὶ προσευχῆς)¹⁵⁵, das aus 153 „Kapiteln“ (gemäß der Zahl der Fische beim wunderbaren Fischfang nach Joh 21,11) besteht, gehört zu dieser Gattung. Des Weiteren sind dieser Gattung zuzurechnen die *Skemmata* (*Capita cognoscitiva*; Σκέμματα = „Betrachtungen“, „Überlegungen“, „Gedanken“),¹⁵⁶ eine Sammlung von 62 Kapiteln, die früher als Supplementum zu den *Kephalaia gnostica* angesehen wurde, sowie die 33 Kapitel (*Definitiones passionum animae rationalis*; Ὅροι παθῶν ψυχῆς λογικῆς oder

¹⁴⁸ Vgl. ebd. 287. 289; BUNGE 1986, 83; JOEST 2012, 39f.

¹⁴⁹ MUYLDERMANS 1952, 20.

¹⁵⁰ Zur Konzeption als „Trilogie“ vgl. Evagr. *pract.* prol. 9 (SC 171, 492,53–58 GUILLAUMONT).

¹⁵¹ CPG 2430. Maßgebliche Ausgabe (griech. Text mit frz. Übers.) von A. GUILLAUMONT: SC 171 (1971); dt. Übers. (mit Kommentar): BUNGE 2008.

¹⁵² CPG 2431. Maßgebliche Ausgabe der griechischen Fragmente mit frz. Übers. von A. u. C. GUILLAUMONT in SC 356. Syrischer Text mit griechischer Rückübersetzung und eigener Zählung bei FRANKENBERG 1912, 546–553.

¹⁵³ CPG 2432. Die *Kephalaia gnostica* sind vollständig nur in syrischer Sprache überliefert. Maßgebliche Ausgabe (syr. Text mit frz. Übers.) von A. GUILLAUMONT: PO 28,1 (1958). Fragmente des ursprünglichen griechischen Textes bei MUYLDERMANS 1931, 51–57 (im Separatdruck 15–21); MUYLDERMANS 1932, 73f. 85. 89. 93; I. HAUSHERR, „Nouveau fragments grecs d’Évagre le Pontique“, *OCP* 5 (1939) 229–233.

¹⁵⁴ Evagr. *pract.* prol. 9 (SC 171, 492,57f GUILLAUMONT): πεντήκοντα (= *Gnosticus*) δὲ πρὸς τοῖς ἑξακοσίοις τὰ γνωστικά συντετημένως διελόντες.

¹⁵⁵ CPG 2452 (Ps.-Nilus). Maßgebliche Edition: PG 79, 1165A–1200C; kritische Edition des Proemiums mit frz. Übers.: MUYLDERMANS 1952, 41–43. Dt. Übers.: BAMBERGER 2011; HOHMANN / SÜSSNER 2004, 287–309.

¹⁵⁶ CPG 2433 (Ps.-Nilus). Maßgebliche Edition: MUYLDERMANS 1931, 374–380 (im Separatdruck 38–44).

Κεφάλαια λγ' κατ' ἀκολουθίαν),¹⁵⁷ in denen schwierige biblische Ausdrücke allegorisch ausgelegt werden.

6.4. Zur Vorliebe des Evagrius für „kurze Gattungen“

Überblickt man das literarische Werk des Evagrius, den Otto Bardenhewer zutreffend als „ausgesprochenen Mönchsschriftsteller“ charakterisiert hat,¹⁵⁸ so ist eine gewisse Vorliebe für „kurze Gattungen“ festzustellen. Die bevorzugte Wahl „kurzer Gattungen“ dürfte einerseits mit Evagrius' Zielsetzungen, andererseits aber auch mit seinen monastischen Adressaten, ihren Fähigkeiten und Möglichkeiten sowie ihrer Lebens- und Meditationspraxis zusammenhängen.

Evagrius hat gerade seine aus kurzen Texten bestehenden Werke nicht einfach als einen Lesetext konzipiert, sondern als Texte, die abschnittsweise als Gegenstand der Betrachtung und Meditation der Mönche dienen sollten. Mit Recht bemerkt Gabriel Bunge, dass die kurzen Kapitel

„je für sich gelesen und betrachtet werden wollen;“¹⁵⁹ [...] „sie wollen nicht einfach zur Kenntnis genommen werden, man muss sie ‚betrachtend‘ in sich aufnehmen, um jener Wirklichkeiten ansichtig zu werden, von denen sie zeugen.“¹⁶⁰

Die kurzen Texte sind folglich auf die Meditationspraxis der Mönche abgestimmt.¹⁶¹

Die Mönche in der nitrischen Wüste und in den Kellia hatten ihren – wenn auch wegen ihrer monastischen Bedürfnislosigkeit nicht gerade aufwendigen – Lebensunterhalt selbst zu verdienen. Während sie nur ausnahmsweise und saisonal bedingt bei Erntearbeiten halfen, bestand in aller Regel ihre Erwerbstätigkeit im Körbeflechten. Diese mechanische Arbeit erlaubte ihnen gleichzeitig z. B. das Beten von Psalmen, die sie in der Regel auswendig kannten, oder das Meditieren über einen zuvor gelesenen oder

¹⁵⁷ CPG 2442. Maßgebliche Ausgabe: PG 40, 1264D–1268A.

¹⁵⁸ BARDENHEWER 1923, 97.

¹⁵⁹ BUNGE 2011, 14.

¹⁶⁰ Ebd. 18f.

¹⁶¹ Auch JOEST 2012, 41, deutet die Bestimmung der Texte für die Meditation der Mönche an; vgl. VON IVÁNKA 1954, 287, der sie ausdrücklich „Meditationsprüche“ nennt; siehe auch ebd. 289f.

gehörten Text. Auch bei jenen, die ihren Lebensunterhalt – wie Evagrius – durch Kopieren von Texten verdienten, konnte diese Tätigkeit so mechanisch vor sich gehen, dass gleichzeitig Raum für Gebet und Meditation blieb.¹⁶² Es liegt auf der Hand, dass sich für diese Meditationspraxis kürzere Texteinheiten eher eigneten als lange Traktate.

Zu bedenken ist auch das Bildungsniveau der ägyptischen Mönche. Gewiss gab es gebildete Mönche wie Evagrius und die „Langen Brüder“, doch war das eher die Ausnahme. Die meisten stammten vielmehr aus dem ägyptischen Bauernstand und waren entweder Analphabeten oder konnten vielleicht nur mit Mühe lesen. Bei der halbanachoretischen Lebensweise, wie sie in der Nitria und den Kellia praktiziert wurde, konnte aber ein lesekundiger Mönch den Leseunkundigen einen Text vorlesen, den diese dann memorierten und in ihre Meditation mitnahmen. Auch von daher boten sich „kurze Gattungen“ an, was Evagrius' Vorliebe für diese verständlich macht.

7. Textänderungen

	<i>Chadwick</i>	<i>Eisele</i>
<i>Sext.</i> 111	<ἡδονῆ>	<ἐπιθυμία>
<i>Sext.</i> 399	σωφρόνως καὶ καλῶς καὶ δικαίως	σωφρόνως καὶ δικαίως
<i>Clit.</i> 107	ἀ [.....]	ἀ[δελφούς εἶναι]
<i>Clit.</i> 113	ἀμέτροι[ς]	ἀμέτροι[ς ποτοῖς μίαινε]
<i>Clit.</i> 123	δικαίως <πράττειν>	δικαίως
<i>Clit.</i> 124	[.....]	[οὐ παραμένει]
<i>Clit.</i> 127	μεγ[.....]	μεγ[άλην ἄνευ]
<i>Pyth.</i> 36	The Greek is deficient; only the Syriac version (Gildemeister, <i>Hermes IV</i> , 1870, p. 90) preserves a remnant of the lost sen- tence.	(<i>angebliche Lücke in der Textüberlieferung</i>)
<i>Pyth.</i> 44	The MS. is deficient; the	(<i>angebliche Lücke in der</i>

¹⁶² Vgl. dazu BUNGE 1986, 45f.

Pyth. 96 Syriac reads: ‚He offers
sweet incense to God
whose words are full of
goodness.‘ *Textüberlieferung)*

The Greek is deficient,
and the Syriac has only
an unintelligible
fragment. *(angebliche Lücke in der
Textüberlieferung)*

B. Texte, Übersetzungen und Anmerkungen

ΣΕΞΤΟΥ ΓΝΩΜΑΙ

Sextussprüche

- 1
Πιστὸς ἄνθρωπος ἐκλεκτὸς
ἐστὶν ἄνθρωπος. Ein gläubiger Mensch ist ein
ausgewählter Mensch.*
- 2
ἐκλεκτὸς ἄνθρωπος ἄνθρω-
πὸς ἐστὶ θεοῦ. Ein ausgewählter Mensch ist ein
Mensch Gottes.*
- 3
θεοῦ ἄνθρωπος ὁ ἄξιος θεοῦ. Gottes Mensch ist der Gottes
Würdige.
- 4
θεοῦ ἄξιος ὁ μηδὲν ἀνάξιον
θεοῦ πράττων. Gottes würdig ist, wer nichts
Gottes Unwürdiges tut (*Pyth.*
40).*
- 5
ἐπιτηδεύων οὖν πιστὸς εἶναι
μηδὲν ἀνάξιον θεοῦ πράξῃς. Bemühest du dich also darum,
gläubig zu sein, so sollst du
nichts Gottes Unwürdiges tun.
- 6
ὀλιγόπιστος ἐν πίστει ἄπισ-
τος. Ein Kleingläubiger ist im Glau-
ben untreu.*
- 7a
πιστὸς ἐν δοκιμῇ πίστεως
θεὸς ἐν ἀνθρώπου σώματι
[ζῶντι]. Wer treu ist in der Bewährung
des Glaubens, ist ein Gott im
[lebendigen] Leib eines Men-
schen.*
- 7b
ἄπιστος ἐν πίστει νεκρὸς ἄν-
θρωπος ἐν σώματι ζῶντι. Wer untreu ist im Glauben, ist
ein toter Mensch in einem le-
bendigen Leib.

8

πιστὸς ἀληθείᾳ ὁ ἀναμάρτη-
τος.

In Wahrheit gläubig ist der
Sündlose.*

9

μέχρι καὶ τῶν ἐλαχίστων
ἀκριβῶς βίου.

Auch bis in die geringsten Din-
ge hinein lebe gewissenhaft.

10

οὐ γὰρ μικρὸν ἐν βίῳ τὸ παρὰ
μικρόν.

Denn das knapp Verfehlt ist
im Leben nicht wenig (*Clit.* 66).

11

πᾶν ἁμάρτημα ἀσέβημα ἡγοῦ.

Jede Sünde halte für ein Verge-
hen gegen Gott (*Sext.* 297b).*

12

οὐκ ὀφθαλμὸς οὐδὲ χεὶρ
ἀμαρτάνει οὐδέ τι τῶν ὁμοί-
ων, ἀλλ' ὁ κακῶς χρώμενος
χειρὶ καὶ ὀφθαλμῷ.

Nicht das Auge und nicht die
Hand noch irgendetwas der-
gleichen verfehlt sich, sondern
derjenige, der Hand und Auge
schlecht gebraucht.

13

πᾶν μέλος τοῦ σώματος
ἀναπειθόν σε μὴ σωφρονεῖν
ῥῆψον· ἄμεινον γὰρ χωρὶς τοῦ
μέλους ζῆν σωφρόνως ἢ μετὰ
τοῦ μέλους ὀλεθρίως.

Jedes Glied des Leibes, das dich
dazu verleitet, unbesonnen zu
sein, wirf weg! Es ist nämlich
besser, ohne das betreffende
Glied besonnen zu leben als mit
dem Glied verderblich.*

14

ἀθανάτους σοι νόμιζε παρὰ
τῇ κρίσει καὶ τὰς τιμὰς ἔσεσ-
θαι καὶ τὰς τιμωρίας.

Glaube, dass sowohl die Beloh-
nungen als auch die Strafen für
dich im Gericht unsterblich sein
werden (*Pyth.* 6a).*

- 15
 ὅποσα τοῦ κόσμου ἔχεις, κἂν ἀφέληταί σου τις, μὴ ἀγανάκτει.
 Wie viel du auch immer von der Welt besitzt, ärgere dich nicht, auch wenn es dir einer wegnimmt.*
- 16
 σεαυτὸν ἐπιλήψιμον μὴ πάρεχε τῷ κόσμῳ.
 Lass dir von der Welt nichts vorwerfen.
- 17
 χωρὶς τῆς ἐλευθερίας πάντα ἀφαιρουμένῳ σε τῷ πέλας ὑπείκει.
 Außer der Freiheit gib deinem Nächsten in allem nach, wenn er dir etwas wegnimmt (*Pyth.* 97).*
- 18
 σοφὸς ἀκτήμων ὅμοιος θεῷ.
 Ein Weiser ohne Besitz ist Gott ähnlich (*Pyth.* 30^a).*
- 19
 τοῖς κοσμοῖς πράγμασιν εἰς αὐτὰ τὰ ἀναγκαῖα χρῶ.
 Die weltlichen Dinge gebrauche nur zum unmittelbar Notwendigen.
- 20
 τὰ μὲν τοῦ κόσμου τῷ κόσμῳ, τὰ δὲ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ ἀκριβῶς ἀποδίδου.
 Was der Welt gehört, gib gewissenhaft der Welt, was aber Gott gehört, gib Gott gewissenhaft zurück.*
- 21
 τὴν ψυχὴν σου νόμιζε παραθήκην ἔχειν παρὰ θεοῦ.
 Glaube, dass du deine Seele als anvertrautes Gut von Gott hast.*
- 22
 ὅτε λέγεις περὶ θεοῦ, κρίνη ὑπὸ θεοῦ.
 Wenn du über Gott sprichst, wirst du von Gott beurteilt.

23

ἄριστον ἡγοῦ καθαρμὸν τὸ
μηδένα ἀδικεῖν.

Für die beste Reinigung erachte,
niemandem Unrecht zu tun.

24

ψυχὴ καθαίρεται λόγῳ θεοῦ
ὑπὸ σοφοῦ.

Die Seele wird vom Weisen
durch das Wort Gottes gereinigt.

25

ἀναίσθητον οὐσίαν μὴ πεισ-
θῆς εἶναί ποτε θεοῦ.

Lass dich niemals davon über-
zeugen, dass das Wesen Gottes
ohne sinnliche Wahrnehmung
sei.*

26

ὁ θεὸς καθὸ νοῦς ἐστὶν αὐτο-
κίνητος, κατ' αὐτὸ τοῦτο καὶ
ὑφέστηκεν.

Insofern Gott ein selbstbeweg-
ter Geist ist, insofern existiert er
auch (*Sext.* 562).*

27

θεοῦ μέγεθος οὐκ ἂν ἐξ-
εύροις πτεροῖς πετόμενος.

Gottes Größe dürftest du nicht
ausfindig machen, auch wenn
du mit Flügeln fliegst.

28

θεοῦ ὄνομα μὴ ζήτηι, οὐ γὰρ
εὐρήσεις· πᾶν τὸ ὀνομαζό-
μενον ὀνομάζεται ὑπὸ τοῦ
κρείττονος, ἵνα τὸ μὲν καλῆ,
τὸ δὲ ὑπακούη· τίς οὖν ὁ
ὀνομάσας θεόν; θεὸς οὐκ
ὄνομα θεοῦ, ἀλλὰ δόξα περὶ
θεοῦ.

Gottes Namen suche nicht, du
wirst ihn nämlich nicht finden;
alles, was irgendwie genannt
wird, wird vom Überlegenen so
genannt, damit das eine rufe,
das andere aber gehorche. Wer
ist nun der, der ihn „Gott“ ge-
nannt hat? „Gott“ ist kein Na-
me Gottes, sondern eine Vor-
stellung von Gott.*

29

μηθὲν οὖν ἐν θεῷ ὃ μὴ ἔστι
ζήτηι.

Suche also nichts in Gott, was
nicht in ihm ist.*

- 30
 θεός ἀυγή σοφῆ τοῦ ἐναντίου
 ἀνεπίδεκτος. Gott ist ein weises Licht, das
 sein Gegenteil nicht annehmen
 kann.*
- 31
 ὁ θεός ὅσα ἐποίησεν, ὑπέρ
 ἀνθρώπων αὐτὰ ἐποίησεν. Alles, was Gott gemacht hat,
 hat er für die Menschen ge-
 macht.*
- 32
 ἄγγελος ὑπηρέτης θεοῦ πρὸς
 ἄνθρωπον, οὐ γὰρ δὴ πρὸς
 οὐδένα ἄλλον· τιμιώτερον οὖν
 ἄνθρωπος ἀγγέλου παρὰ θεῶ. Ein Engel ist ein Diener Gottes
 für den Menschen, und zwar
 für niemand anderen; demnach
 ist ein Mensch bei Gott wertvol-
 ler als ein Engel.*
- 33
 τὸ μὲν πρῶτον εὐεργετοῦν ὁ
 θεός, τὸ δὲ δεύτερον εὐεργε-
 τούμενον ἄνθρωπος. Das Erste ist das Wohltätige,
 nämlich Gott, das Zweite aber
 das, was die Wohltaten emp-
 fängt, nämlich der Mensch.*
- 34
 βίου τοιγαροῦν ὡς ὢν μετὰ
 θεόν. Lebe daher wie einer, der
 nächst Gott ist.*
- 35
 ἐκλεκτός ὢν ἔχεις τι ἐν τῇ
 συστάσει σου ὅποιον θεός·
 χρῶ οὖν τῇ συστάσει σου ὡς
 ἰερῶ θεοῦ. Da du auserwählt bist, hast du
 etwas in deiner Beschaffenheit,
 das wie Gott ist; gebrauche also
 deine Beschaffenheit wie einen
 Tempel Gottes.*
- 36
 ἐξουσίαν πιστῶ ὁ θεός δίδωσι
 τὴν κατὰ θεόν· καθαρὰν οὖν
 δίδωσι καὶ ἀναμάτητον. Gott gibt dem Gläubigen die
 Vollmacht, die Gott entspricht;
 folglich gibt er sie rein und
 fehlerlos.*

37

αἰδεῖσθω σου τὸν βίον ὁ κόσμος.

Die Welt soll Achtung haben vor deinem Leben.

38

μηδενὶ σεαυτὸν ἐπιλήψιμον δίδου.

Gib dich niemandem gegenüber tadelnswert.

39

κακῶς ζῶντα μετὰ τὴν ἀπαλλαγὴν τοῦ σώματος εὐθύνει κακὸς δαίμων μέχρις οὗ καὶ τὸν ἔσχατον κοδραντήν ἀπολάβη.

Wer schlecht lebt, den bestraft nach der Trennung vom Leib ein böser Dämon, bis er auch den letzten Quadranten erhalten hat.*

40

μακάριος ἀνὴρ, οὗ τῆς ψυχῆς οὐδεὶς ἐπιλήψεται εἰς θεὸν πορευομένης.

Selig der Mann, dessen Seele auf dem Weg zu Gott niemand aufhalten wird (*Sext.* 349. 591).*

41

ὁ ἂν τιμῆσης ὑπὲρ πάντα, ἐκεῖνό σου κυριεύσει.

Was immer dir mehr als alles wert ist, das wird dich beherrschen.

42

τίμα τὸ ἄριστον, ἵνα καὶ ἄρχῃ ὑπὸ τοῦ ἀρίστου.

Schätze das Beste wert, damit du auch vom Besten beherrscht wirst.

43

ἀρχόμενος ὑπὸ τοῦ ἀρίστου αὐτὸς ἄρξεις ὧν ἂν προαιρῇ.

Wenn du vom Besten beherrscht wirst, wirst du selbst beherrschen, was auch immer du willst.

44

τιμὴ μεγίστη θεῶ θεοῦ γνώσις καὶ ὁμοίωμα.

Die größte Ehre, die man Gott erweisen kann, ist Gotteserkenntnis und Ähnlichkeit mit ihm.*

- 45
 ὅμοιον μὲν οὐδὲν θεῶ, προσφιλέστατον δὲ τὸ εἰς δύναμιν ἐξομοιούμενον. Zwar ist Gott nichts ähnlich, aber am engsten befreundet ist mit ihm, was sich ihm nach Kräften ähnlich macht.
- 46a
 ἱερὸν ἅγιον θεοῦ διάνοια εὐσεβοῦς. Ein heiliger Tempel Gottes ist das Denken eines Frommen (*Pyth.* 66^a; *Evagr.* 32–33).*
- 46b
 ἄριστον θυσιαστήριον θεῶ καρδία καθαρὰ καὶ ἀναμάρτητος. Der beste Altar für Gott ist ein reines und sündloses Herz (*Evagr.* 32–33).
- 47
 θυσία θεῶ μόνη καὶ προσήνης ἢ ἀνθρώποις εὐεργεσία διὰ θεόν. Das einzige Opfer, das Gott gefällt, ist Wohltätigkeit den Menschen gegenüber, die um Gottes willen geübt wird (*Clit.* 6; *Evagr.* 5).*
- 48
 ἀνθρώπος κεχαρισμένα θεῶ πράττει ὁ ζῶν εἰς δύναμιν κατὰ θεόν. Taten, die Gott wohlgefallen, vollbringt der Mensch, der nach Kräften im Sinne Gottes lebt.
- 49
 ὁ μὲν θεὸς οὐδενὸς δεῖται, ὁ δὲ πιστὸς μόνου θεοῦ. Gott braucht nichts, der Gläubige aber nur Gott (*Clit.* 4; *Pyth.* 39^a).*
- 50
 ζηλοῖ τὸν οὐδενὸς δεόμενον ὁ τῶν ὀλίγων ἀναγκαίως δεόμενος. Wer wenigstens unbedingt braucht, eifert dem nach, der nichts braucht (*Clit.* 11*).*

51

ἄσκει μέγας μὲν εἶναι παρὰ θεῶν, παρὰ δὲ ἀνθρώποις ἀνεπίφθονος.

Bemühe dich, bei Gott groß zu sein, bei den Menschen aber ohne Tadel (*Clit.* 5).

52

χρηστός ὢν εἰς τοὺς δεομένους μέγας ἂν εἶης παρὰ θεῶν.

Wenn du zu den Bedürftigen gut bist, wirst du bei Gott wohl groß sein.*

53

ἄνδρὸς σοφοῦ ζῶντος μὲν ὀλίγος ὁ λόγος παρὰ ἀνθρώπων, τελευτήσαντος δὲ τὸ κλέος ἄδεται.

Von einem weisen Mann ist, solange er lebt, bei den Menschen wenig die Rede; ist er aber gestorben, so wird sein Ruhm besungen (*Clit.* 137).

54

τὸν χρόνον ὃν ἂν μὴ νοήσης τὸν θεόν, τοῦτον νόμιζέ σοι ἀπολωλέναι.

Die Zeit, in der du nicht an Gott gedacht hast, betrachte für dich als verloren.

55

τὸ μὲν σῶμά σου μόνον ἐπιδημείτω τῇ γῆ, ἡ δὲ ψυχὴ αἰεὶ ἔστω παρὰ θεῶν.

Dein Leib allein soll auf der Erde weilen, die Seele aber soll immer bei Gott sein (*Clit.* 7).*

56

νόει τὰ καλά, ἵνα καὶ πράττης τὰ καλά.

Denke das Gute, damit du auch das Gute tust.

57a

ἔννοια ἀνθρώπου θεὸν οὐ λανθάνει.

Das Denken des Menschen ist Gott nicht verborgen (*Clit.* 8).*

57b

ἔστω σου ἡ διάνοια καθαρὰ κακοῦ παντός.

Dein Denken soll von allem Bösen rein sein.

58

ἄξιός ἐσο τοῦ ἀξιώσαντός σε

Sei dessen würdig, der es für

εἰπεῖν υἷόν καὶ πράττε πάντα ἡσ υἷός θεοῦ. würdig erachtet hat, dich Sohn zu nennen, und handle in allem wie ein Sohn Gottes.*

59
θεὸν πατέρα καλῶν ἐν οἷς πράττεις τούτου μέμνησο. Wenn du Gott Vater nennst, denk daran in dem, was du tust (Sext. 222).*

60
ἀγνὸς ἀνήρ καὶ ἀναμάρτητος ἔξουσίαν ἔχει παρὰ θεῶ ἡσ υἷός θεοῦ. Ein heiliger und fehlerloser Mann hat Macht bei Gott wie ein Sohn Gottes.

61
ἀγαθὴ διάνοια χῶρος θεοῦ. Ein gutes Denken ist ein Aufenthaltsort Gottes.*

62
κακὴ διάνοια χῶρός ἐστιν κακῶν. Ein böses Denken ist ein Aufenthaltsort von Übeln.

63
τὸν ἀδικοῦντα τοῦ ἀδικεῖν ἀπαλλάττων κολάζεις ἂν κατὰ θεόν. Wenn du den, der Unrecht tut, vom Unrecht abbringst, dürftest du ihn im Sinne Gottes züchtigen.

64
ἄσκει μὴ τὸ δοκεῖν ἀλλὰ τὸ εἶναι δίκαιος· τὸ δοκεῖν γὰρ ἕκαστον τοῦ εἶναι ἀφαιρεῖται. Bemühe dich nicht darum, gerecht zu scheinen, sondern es zu sein; das Scheinen nämlich hindert jeden am Sein.

65
τίμα τὸ δίκαιον δι' αὐτό. Achte das Gerechte um seiner selbst willen.

66
οὐκ ἂν λάθοις θεὸν πράττων ἄδικα, οὐδὲ γὰρ διανοοῦμε- Vor Gott wirst du nicht verbergen können, wenn du Unrecht

- 75a
 δεινότατόν ἐστιν πάθεισι δου-
 λεύειν. Äußerst schlimm ist es, Leiden-
 schaften zu frönen (*Clit.* 86;
Pyth. 23*; *Evaogr.* 10. 54).
- 75b
 ὅσα πάθη ψυχῆς, τοσοῦτοι
 δεσπόται. So viele Leidenschaften die
 Seele hat, so viele Herren hat
 sie (*Clit.* 85; *Pyth.* 71; *Evaogr.*
 70*).*
- 76
 φιλοχρηματία φιλοσωματίας
 ἐλεγχος. Habsucht ist ein Beweis für
 übertriebene Liebe zum Leib
 (*Pyth.* 110^c).
- 77
 κτῶ τὰ τῆς ψυχῆς ὡς βέβαια. Erwirb dir die Dinge der Seele
 als festen Besitz.
- 78
 ἀποτάπτου τοῖς τοῦ σώματος,
 ἐφ' ὅσον δυνατός εἶ. Trenne dich von den Dingen
 des Leibes, soweit du kannst.
- 79
 μόνον οικεῖον ἡγοῦ τὸ ἀγα-
 θόν. Als das Einzige, was dich an-
 geht, betrachte das Gute (*Sext.*
 593).
- 80
 ὁποῖος θέλεις εὐχόμενος εἶ-
 ναι, ἀεὶ ἔσο. Wie du sein willst, wenn du
 betest, so sei immer.
- 81
 ὅταν τὰ κάλλιστα τῶν κτη-
 μάτων εὐλόγως εἰς βόρβορον
 ῥίψῃς, τότε καθαρὸς ὦν αἰτοῦ
 τι παρὰ τοῦ θεοῦ. Wenn du die Schönsten deiner
 Besitztümer aus gutem Grund
 in den Dreck geworfen hast,
 dann erbitte, weil du nunmehr
 rein bist, etwas von Gott.*

- 82a
ὁποῖος θέλεις εἶναι παρὰ θεῶ, ἤδη ἔσο. Wie du bei Gott sein willst, so sei bereits jetzt.
- 82b
τῶν τοῦ κόσμου μεταδιδούς καταφρόνει. Verachte die Dinge der Welt, indem du davon abgibst.
- 82c
μέμνησο ὧν μετὰ θεόν. Denk daran, dass du nächst Gott bist.*
- 82d
ψυχὴ ἀνθρώπου θεοσεβοῦς θεός ἐν σώματι. Die Seele eines gottesfürchtigen Menschen ist ein Gott in einem Leib.*
- 82e
μιαίνει τὸν θεὸν ὁ κακῶς νο- Gott befleckt, wer eine schlechte Vorstellung von Gott entwickelt (*Pyth.* 15^a).
- 83
γλῶσσα βλάσφημος διανοίας ἔλεγχος κακῆς. Eine lästerliche Zunge ist der Beweis für ein schlechtes Denken.
- 84
γλῶσσαν εὐφημον κέκτησο, μάλιστα δὲ περὶ θεοῦ. Habe eine Zunge, die andächtig schweigt, und zwar am meisten von Gott.*
- 85
κακῶς μὲν ποιῆσαι θεὸν δυνατὸς οὐδεὶς, ἀσεβέστατος δὲ ὁ βλασφημῶν· δυνατὸς γὰρ ὧν κἂν ἐποίησεν. Zwar kann niemand Gott etwas Böses tun, wer aber Gott lästert, ist überaus frevelhaft; denn wenn er es könnte, hätte er es auch getan.
- 86a
κορηπὶς εὐσεβείας ἐγκράτεια. Das Fundament der Frömmig-

keit ist Enthaltbarkeit (*Clit.* 13).*

86b

τέλος εὐσεβείας φιλία πρὸς θεόν.

Das Ziel der Frömmigkeit ist Freundschaft mit Gott.*

87

χωρῶ τῷ εὐσεβεῖ ὡς σαυτῷ.

Geh mit einem Frommen um wie mit dir selbst.*

88

εὐχου σοι γενέσθαι μὴ ἅ βούλει, ἀλλ' ἅ δεῖ καὶ συμφέρει.

Bitte nicht darum, dass du erhältst, was du willst, sondern was notwendig und nützlich ist (*Clit.* 14).*

89

ὡς θέλεις χρῆσασθαί σοι τοὺς πέλας, καὶ σὺ χωρῶ αὐτοῖς.

Wie du willst, dass deine Nächsten mit dir umgehen, so geh auch du mit ihnen um (*Sext.* 210b; *Evagr.* 3).*

90

ἅ ψέγεις, μηδὲ ποίει.

Was du tadelst, das tu auch nicht.*

91a

μηδεὶς σε πειθέτω ποιεῖν τι παρὰ τὸ βέλτιον.

Niemand soll dich dazu überreden, etwas zu tun wider das jeweils Bessere.

91b

ἅ δέδοται σοι, κἂν ἀφέληται σου τις, μὴ ἀγανάκτει.

Was dir gegeben ist, auch wenn es dir einer wegnimmt, ärgere dich nicht.

92

ἅ δίδωσιν ὁ θεός, οὐδεὶς ἀφαιρεῖται.

Was Gott gibt, nimmt niemand weg (*Clit.* 15).

93

σκέπτου πρὸ τοῦ πράττειν καὶ
ἂ πράττεις ἐξέταζε, ἵνα μηδὲν
ποιῆς ὃ μὴ δεῖ.

Überlege vor dem Handeln und
prüfe, was du tust, damit du
nichts tust, was man nicht soll
(*Clit.* 16).

94

ὁ πράττων οὐκ ἂν θέλοις
εἰδέναι τὸν θεόν, τοῦτο μὴ
πράξεις.

Wenn du etwas tun willst und
dabei nicht wollen kannst, dass
Gott es weiß, dann tu es nicht.*

95a

πρὸ παντὸς οὗ πράττεις νόει
τὸν θεόν.

Vor jeglichem, was du tust,
denk an Gott.

95b

φῶς σου τῶν πράξεων προη-
γείσθω.

Licht soll deinen Taten als Füh-
rer vorangehen.*

96

μεγίστη ἀσέβεια εἰς θεὸν ἀν-
θρώπου κάκωσις.

Der größte Frevel gegen Gott
ist die Misshandlung eines
Menschen.

97

ψυχὴ φωτίζεται ἐννοίᾳ θεοῦ.

Die Seele wird erleuchtet durch
Denken an Gott (*Clit.* 17).*

98

αὐτάρκειαν ἄσκει.

Selbstgenügsamkeit übe (*Sext.*
334)*!

99

τῶν ἀτόπων μὴ ὀρέγου.

Nach den verkehrten Dingen
strebe nicht!

100

τῶν καλῶν ἐκπύνει τὰ αἴτια.

Zu guten Dingen erarbeite dir
die Voraussetzungen!

- 101
τὰ τοῦ σώματος μὴ ἀγάπα. Die Dinge des Leibes liebe nicht!
- 102
ἀκάθαρτον ἄνθρωπον ποιεῖ
πράξις αἰσχροῦ. Schändliches Handeln macht den Menschen unrein.
- 103
καθαίρει ψυχὴν ἀνοήτου δό-
ξης ἔλεγχος. Die Widerlegung einer unver-
nünftigen Meinung reinigt die Seele.
- 104
ὁ θεὸς ἀνθρώπων καλῶν
πράξεων ἡγεμὼν ἐστίν. Gott ist der Anführer der Men-
schen zu guten Taten (*Sext.*
166*).*
- 105
μηδένα ἐχθρὸν ἡγοῦ. Halte niemanden für einen
Feind!
- 106a
ἀγάπα τὸ ὀμόφυλον. Liebe das Verwandte!*
- 106b
ἀγάπα τὸν θεὸν καὶ πρὸ τῆς
ψυχῆς σου. Liebe Gott noch vor deiner
Seele!
- 107
οὐ χαλεπὸν ἁμαρτωλοὺς ἐπὶ
τὸ αὐτὸ γενέσθαι μὴ ἁμαρ-
τάνοντας. Es ist nicht schlimm, wenn
Sünder an einem Ort zusam-
menkommen, solange sie nicht
sündigen.
- 108a
τροφὰὶ πολλαὶ ἀγνεῖαν ἐμ-
ποδίζουσιν. Viele Speisen sind hinderlich
für die Reinheit.

108b

ἀκρασία σιτίων ἀκάθαρτον
ποιεῖ.

Unmäßigkeit bei den Speisen
macht unrein.*

109

ἐμψύχων ἀπάντων χοῆσις μὲν
ἀδιάφορον, ἀποχή δὲ λογικώ-
τερον.

Der Verzehr aller beseelten
Wesen ist zwar weder gut noch
schlecht, Enthaltung ist aber
vernünftiger.*

110

οὐ τὰ εἰσιόντα διὰ τοῦ στόμα-
τος σιτία καὶ ποτὰ μαιίνει τὸν
ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὰ ἀπὸ κα-
κοῦ ἤθους ἐξιόντα.

Nicht die Speisen und Geträn-
ke, die durch den Mund hin-
einkommen, verunreinigen den
Menschen, sondern das, was
aus einem schlechten Charakter
herauskommt.*

111

ὁ ἄν <ἐπιθυμία> ἠττώμενος
σιτίον προσφέρει μαιίνει σε.

Was du als Speise zu dir
nimmst, weil du <der Begierde>
erliegst, das verunreinigt dich.*

112

πλήθει ἀρέσκειν μὴ ἐπιτή-
δευε.

Der Menge zu gefallen, bemühe
dich nicht!*

113

παντὸς οὗ καλῶς πράττεις
αἴτιον ἡγοῦ τὸν θεόν.

Von jeglichem, was du gut
machst, halte Gott für den Ur-
heber (*Clit.* 18).

114

κακῶν θεὸς ἀναίτιος.

Von Übeln ist Gott nicht die
Ursache (*Clit.* 19).*

115

μὴ πλέον κτῶ ὦν τὸ σῶμα
ἐπιζητεῖ.

Erwirb dir nicht mehr, als wo-
nach der Leib verlangt (*Sext.*
602).

- 116
 ψυχὴν χρυσὸς οὐ ρύεται κα- Gold rettet die Seele nicht vor
 κῶν. Bösem.
- 117
 οὐ γέγονας ἐντροφήσων τῇ Du bist nicht geboren worden,
 τοῦ θεοῦ παρασκευῆ. um in dem zu schwelgen, was
 Gott für dich bereitet hat (*Sext.*
 603).
- 118
 κτῶ ἅ μηδεὶς σου ἀφαιρεῖται. Erwirb dir, was niemand dir
 wegnimmt.*
- 119
 φέρε τὰ ἀναγκαῖα ὡς ἀναγ- Ertrage das Notwendige als
 καῖα. Notwendiges.*
- 120
 μεγαλοψυχίαν ἄσκει. Bemühe dich um Seelengröße
 (*Clit.* 20).*
- 121a
 ὧν καταφρονῶν ἐπαινῆ εὐ- Wofür du zurecht gelobt wirst,
 λόγως, τούτων μὴ περιέχου. wenn du es verachtetest, daran
 halte dich nicht!
- 121b
 ἐφ' οἷς εὐλόγως μεγαλοφρο- Worauf du zurecht stolz bist,
 νεῖς, ταῦτα κέκτησο. das habe zum Besitz!
- 122
 εὐχου τῷ θεῷ τὰ ἄξια τοῦ Bitte Gott um Dinge, die Gottes
 θεοῦ. würdig sind.*
- 123
 τὸν ἐν σοὶ λόγον τοῦ βίου σου Die Vernunft in dir mache zum
 νόμον ποίει. Gesetz deines Lebens.
- 124
 αἰτοῦ παρὰ θεοῦ ἅ μὴ λάβοις Erbitte von Gott, was du von

- ἄν παρὰ ἀνθρώπου. einem Menschen nicht bekommen dürftest.*
- 125
ὦν ἡγεμόνες οἱ πόνοι, ταῦτά σοι εὐχου γενέσθαι μετὰ τοὺς πόνους. Was Anstrengungen voraussetzt, das erbitte, dass es dir zuteil werde nach den Anstrengungen (*Clit.* 21).*
- 126
εὐχή ῥαθύμου μάταιος λόγος. Das Gebet eines Leichtsinnigen ist unnützes Gerede.
- 127
ὦν τοῦ σώματος ἀπαλλαγείς οὐ δεήση, καταφρόνει. Was du nach der Trennung vom Leib nicht brauchen wirst, das verachte (*Pyth.* 121^a).*
- 128
ὁ κτησάμενος οὐ καθέξεις, μὴ αἰτοῦ παρὰ θεοῦ. Was du nicht wirst behalten können, nachdem du es dir erworben hast, das erbitte nicht von Gott (*Clit.* 22; *Pyth.* 3^a).*
- 129
ἔθιζε τὴν ψυχὴν σου μετὰ θεὸν ἐφ' ἑαυτῇ μεγαλοφρονεῖν. Gewöhne deine Seele daran, nächst Gott auf sich selbst stolz zu sein.*
- 130
μηθὲν ὦν ἀφαιρήσεται σε κακὸς ἀνὴρ τίμα. Schätze nichts von dem, was ein böser Mann dir wegnehmen wird.
- 131
μόνον ἀγαθὸν ἡγοῦ τὸ πρέπον θεῷ. Halte nur das für gut, was zu Gott passt.
- 132
τὸ ἄξιον θεοῦ καὶ ἀνδρὸς ἀγαθοῦ. Was Gottes würdig ist, ist es auch eines guten Mannes.

- 133
ὁ οὐ συμβάλλεται πρὸς εὐ-
δαιμονίαν θεῶ, οὐδὲ ἀνθρώ-
πῳ.
Was Gott nichts beiträgt zum
Glück, trägt auch dem Men-
schen nichts bei.
- 134
ταῦτα θέλε ἅ θέλοι ἄν και ὁ
θεός.
Wolle nur das, was auch Gott
wollen dürfte.
- 135
υἱὸς θεοῦ ὁ ταῦτα μόνᾳ τιμῶν
ἅ και ὁ θεός.
Ein Sohn Gottes ist, wer allein
die Dinge schätzt, die auch Gott
schätzt.
- 136
ἐφ' ὅσον ποθεῖ τὸ σῶμα, ἢ
ψυχὴ τὸν θεὸν ἀγνοεῖ.
Solange der Leib etwas begehrt,
kennt die Seele Gott nicht.*
- 137
ὄρεξις κτήσεως ἀρχὴ πλεο-
νεξίας.
Streben nach Besitz ist der An-
fang der Habsucht (*Clit.* 23).
- 138
ἐκ φιλαυτίας ἀδικία φύεται.
Aus Selbstsucht erwächst Un-
recht (*Clit.* 24; *Pyth.* 110^d).
- 139a
ὀλίγα πέφυκεν τῇ ψυχῇ τὸ σῶ-
μα ἐνοχλεῖν.
Von Natur aus fällt der Leib
der Seele wenig zur Last.
- 139b
φιληδονία ποιεῖ σῶμα ἀφόρη-
τον.
Vergnügungssucht macht den
Leib unerträglich.*
- 140
πᾶν τὸ πλέον ἀνθρώπῳ πο-
λέμιον.
Alles, was zuviel ist, ist dem
Menschen feind (*Clit.* 143).*
- 141
φιλῶν ἅ μὴ δεῖ οὐ φιλήσεις ἅ
Wenn du liebst, was man nicht

- δεῖ. soll, wirst du nicht lieben, was man soll (*Clit.* 25. 143; *Evagr.* 45).*
- 142
σπουδάζοντά σε περὶ τὰ μὴ καλὰ λήσεται τὰ καλά. Wenn du dich um die un guten Dinge bemühst, werden dir die guten verborgen bleiben (*Clit.* 143).
- 143
σοφοῦ διάνοια ἀεὶ παρὰ θεῶ. Das Denken eines Weisen ist stets bei Gott.*
- 144
σοφοῦ διανοία θεὸς ἐνοικεῖ. Dem Denken eines Weisen wohnt Gott inne.*
- 145
σοφὸς ὀλίγοις γινώσκειται. Ein Weiser wird von wenigen erkannt.
- 146
ἀπλήρωτος ἐπιθυμία, διὰ τοῦτο καὶ ἄπορος. Unersättlich ist die Begierde und deshalb auch unwiderstehlich (*Clit.* 26).*
- 147
τὸ σοφὸν ἀεὶ ἑαυτῷ ὅμοιον. Das Weise bleibt sich immer ähnlich.
- 148
αὐταρκες πρὸς εὐδαιμονίαν θεοῦ γνῶσις καὶ ὁμοίωμα. Zur Glückseligkeit genügt Gotteserkenntnis und Ähnlichkeit mit Gott.*
- 149
κακοὶ κολακευόμενοι κακίους γίνονται. Schlechte, denen geschmeichelt wird, werden noch schlechter (*Clit.* 27).*

- 150
 ἀφόρητον γίνεται κακία
 ἐπαινουμένη. Unerträglich wird Schlechtig-
 keit, wenn sie gelobt wird.
- 151
 ἡ γλῶσσά σου τῷ νοῦ σου
 ἐπέσθω. Deine Zunge soll deinem Ver-
 stand folgen.*
- 152
 αἰρετώτερον λίθον εἰκῆ βάλλ-
 λειν ἢ λόγον. Lieber einen Stein unüberlegt
 schleudern als ein Wort (*Clit.*
 28; *Pyth.* 7; *Evagr.* 2).
- 153
 σκέπτου πρὸ τοῦ λέγειν ἵνα
 μὴ λέγῃς ἃ μὴ δεῖ. Denk vor dem Sprechen nach,
 damit du nicht sagst, was sich
 nicht gehört (*Clit.* 29; *Evagr.* 35;
 IV, [10]).*
- 154
 ῥήματα ἄνευ νοῦ ψόφος. Worte ohne Verstand sind (blo-
 ßes) Geräusch (*Clit.* 30).
- 155
 πολυλογία οὐκ ἐκφεύγει
 ἁμαρτίαν. Geschwätzigkeit entgeht der
 Sünde nicht.*
- 156
 βραχυλογία σοφία παρακο-
 λουθεῖ. Der Kürze im Reden folgt
 Weisheit (*Clit.* 31).
- 157
 μακρολογία σημεῖον ἀμαθί-
 ας. Das Halten langer Reden ist ein
 Zeichen von Unwissenheit
 (*Clit.* 32).
- 158
 τὸ ἀληθὲς ἀγάπα. Liebe das Wahre!

- 159
τῷ ψεύδει χρῶ ὡς φαρμάκῳ. Die Lüge behandle wie ein Gift
(*Clit.* 34).*
- 160
καιρὸς τῶν λόγων σου προη- Der rechte Zeitpunkt soll deine
γείσθω. Worte leiten.
- 161
λέγε ὅτε σιγᾶν οὐ καθήκει. Sprich, wenn es sich nicht ziemt
zu schweigen.*
- 162a
περὶ ὧν οὐκ οἶδας σιώπα. Worüber du nichts weißt, dar-
über schweig (*Clit.* 36).*
- 162b
περὶ ὧν οἶδας, ὅτε δεῖ λέγε. Worüber du etwas weißt, dar-
über sprich dann, wenn es nö-
tig ist (*Clit.* 36).*
- 163a
λόγος παρὰ καιρὸν διανοίας Ein Wort zur unrechten Zeit ist
ἔλεγχος κακῆς. ein Beweis für ein schlechtes
Denken (*Clit.* 37).
- 163b
ὅποτε δεῖ πράττειν, λόγῳ μὴ Wann immer man handeln
χρῶ. muss, gebrauche nicht das
Wort (*Clit.* 35).*
- 164a
ἐν συλλόγῳ πρῶτος λέγειν μὴ In der Versammlung bemühe
ἐπιτήδευε. dich nicht, als Erster zu spre-
chen (*Clit.* 39).*
- 164b
ἡ αὐτὴ ἐπιστήμη ἐστὶ τοῦ Dieselbe Wissenschaft betrifft
λέγειν καὶ τοῦ σιωπᾶν. das Reden und das Schweigen
(*Clit.* 38).*

- 165a
 ἄμεινον ἡττᾶσθαι τᾶληθῆ λέ-
 γοντα τοῦ περιγενέσθαι μετὰ
 ἀπάτης. Besser ist es zu unterliegen,
 weil man das Wahre sagt, als
 sich durchzusetzen mit Betrug.
- 165b
 ὁ νικῶν τῷ ἀπατᾶν νικᾶται ἐν
 ἡθελ. Wer durch das Betrügen siegt,
 wird besiegt im Charakter.
- 165c
 μάρτυρες κακῶν γίνονται
 λόγοι ψευδεῖς. Lügnerische Worte werden
 Zeugen von bösen Dingen.
- 165d
 μεγάλη περίστασις ἢ πρόπει
 ψευδός. Groß ist die Not, in der eine
 Lüge angebracht ist (*Clit.* 40).*
- 165e
 ὅποτε ἁμαρτάνων εἶ τᾶληθῆ
 λέγων, ἀναγκαίως τότε ψευ-
 δῆ λέγων οὐχ ἁμαρτήσεις. Wenn du sündigst, indem du
 das Wahre sagst, dann wirst du
 notwendigerweise nicht sündi-
 gen, wenn du das Falsche
 sagst.*
- 165f
 μηδένα ἀπάτα, μάλιστα τὸν
 συμβουλίας δεόμενον. Betrüge niemanden, am we-
 nigsten denjenigen, der einen
 Ratschlag braucht (*Clit.* 41).
- 165g
 μετὰ πλειόνων λέγων μᾶλ-
 λον ὄψει τὰ συμφέροντα. Wenn du mit mehreren
 sprichst, wirst du eher das
 Nützliche sehen (*Clit.* 39).*
- 166
 πίστις ἀπασῶν καλῶν
 πράξεων ἡγεμὼν ἐστίν. Der Glaube ist der Anführer
 aller guten Taten (*Sext.* 104*).*
- 167
 σοφία ψυχὴν ὀδηγεῖ πρὸς θε-
 ὄν. Die Weisheit führt die Seele auf
 dem Weg zu Gott.

168

οὐδὲν οἰκειότερον σοφία ἀλη-
θείας.

Nichts ist enger verwandt mit
der Weisheit als die Wahrheit
(*Clit.* 42).

169

οὐ δυνατὸν τὴν αὐτὴν φύσιν
πιστὴν τε εἶναι καὶ φιλοψευ-
δῆ.

Es ist nicht möglich, dass die-
selbe Natur gläubig und lügen-
verliebt ist (*Clit.* 43).

170

δειλῆ καὶ ἀνελευθέρω φύσει
πίστις οὐκ ἂν μετείη.

Mit einer feigen und unfreien
Natur dürfte der Glaube wohl
kaum sein.

171a

τὸ λέγειν ἂ δεῖ τοῦ ἀκούειν
πιστὸς ὢν μὴ προτίμα.

Wenn du gläubig bist, dann
schätze das Sagen dessen, was
nötig ist, nicht höher als das
Hören (*Clit.* 44).

171b

ἐν πιστοῖς ὢν μᾶλλον ἄκουε
ἢ περὶ λέγε.

Wenn du unter Gläubigen bist,
dann höre lieber, als dass du
redest.

172

φιλήδονος ἀνὴρ ἄχρηστος ἐν
παντί.

Ein vergnügungssüchtiger
Mann ist unbrauchbar zu allem.

173

ἀνεύθυνος ὢν λόγοις μὴ χρῶ
περὶ θεοῦ.

Wenn du nicht rechenschafts-
pflichtig bist, gebrauche keine
Worte über Gott (*Sext.* 541).*

174

τὰ τῶν ἀγνοούντων ἀμαρτή-
ματα τῶν διδασκάντων αὐτοῦς
ὀνειδίη.

Die Verfehlungen der Unwis-
senden sind eine Schande für
diejenigen, welche sie unter-
richtet haben (*Clit.* 45).*

- 175
νεκροὶ παρὰ θεῶν δι' οὓς τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ λοιδορεῖται. Bei Gott sind diejenigen tot, deretwegen der Name Gottes gelästert wird.*
- 176
σοφὸς ἀνὴρ εὐεργέτης μετὰ θεόν. Der weise Mann ist ein Wohltäter nächst Gott (*Evagr.* 68).*
- 177
τοὺς λόγους σου ὁ βίος βεβαιούτω παρὰ τοῖς ἀκούουσιν. Deine Worte soll dein Leben bekräftigen bei den Zuhörern (*Clit.* 48).*
- 178
ὁ μὴ δεῖ ποιεῖν, μηδ' ὑπονοοῦ ποιεῖν. Was man nicht tun darf, das stelle dir nicht einmal vor zu tun (*Pyth.* 6).*
- 179
ἃ μὴ θέλεις παθεῖν, μηδὲ ποιεῖ. Was du nicht leiden willst, das tu auch nicht.*
- 180
ἃ ποιεῖν αἰσχρόν, καὶ προστάττειν ἐτέρῳ αἰσχρόν. Was zu tun schändlich ist, das ist auch einem anderen zu befehlen schändlich (*Sext.* 549*).
- 181
μέχρι καὶ τοῦ νοῦ καθάρουε τῶν ἁμαρτημάτων. Bis hinein in den Verstand sei rein von Sünden.
- 182
ἄρχων ἀνθρώπων μέμνησο ἄρχεσθαι παρὰ θεοῦ. Wenn du über Menschen herrschst, denk daran, dass du von Gott beherrscht wirst.*
- 183
ὁ κρίνων ἄνθρωπον κρίνεται ὑπὸ τοῦ θεοῦ. Wer einen Menschen richtet, wird von Gott gerichtet.*

- 184
μείζων ὁ κίνδυνος δικαζομέ-
νου δικαστή.
Größer ist die Gefahr für den
Richter als für den, der gerich-
tet wird.
- 185
ἅπανσι μᾶλλον ἢ λόγῳ βλάπτ-
τε ἄνθρωπον.
Mit allem eher als mit einem
Wort schädige einen Menschen.
- 186
δυνατὸν ἀπατῆσαι λόγῳ ἄν-
θρωπον, θεὸν μέντοι ἀδύνα-
τον.
Einen Menschen kann man mit
einem Wort täuschen, Gott
dagegen kann man nicht täu-
schen.
- 187
οὐ χαλεπὸν ἐπίστασθαι καὶ ἐν
λόγῳ νενικῆσθαι.
Es ist nicht schlimm, etwas zu
wissen und dennoch in der
Rede besiegt zu sein.
- 188
κακοδοξίας αἰτιώτατον ἢ ἐν
πίστει φιλοδοξία.
Einen falschen Glauben verur-
sacht am ehesten die Ruhm-
sucht im Glauben.
- 189
τίμα τὸ πιστὸς εἶναι διὰ τοῦ
εἶναι.
Ehre das Gläubigsein da-durch,
dass du es bist.
- 190
σέβου σοφὸν ἄνδρα ὡς εἰκό-
να θεοῦ ζῶσαν.
Verehere einen weisen Mann
wie ein lebendiges Abbild Got-
tes (*Clit.* 9).*
- 191
σοφὸς ἀνὴρ καὶ γυμνὸς ὦν
δοκεῖτω σοὶ σοφὸς εἶναι.
Auch wenn er nackt ist, soll dir
ein weiser Mann weise zu sein
scheinen (*Pyth.* 17).*

- 192
 διὰ τὸ πολλὰ ἔχειν χρήματα <μῆ> τιμήσης μηδένα. Weil er viele Güter hat, sollst du niemanden ehren.
- 193
 χαλεπὸν ἔστιν πλουτοῦντα σωθῆναι. Es ist schwierig, als Reicher gerettet zu werden.*
- 194
 ψέγειν ἄνδρα σοφὸν καὶ θεὸν ἴσον ἀμάρτημα. Einen weisen Mann und Gott zu tadeln ist die gleiche Sünde (*Evagr.* 23).
- 195
 λόγον χειρίζων περὶ θεοῦ παραθήκην σοι δεδόσθαι νόμιζε τὰς ψυχὰς τῶν ἀκουόντων. Wenn du eine Rede über Gott ausarbeitest, dann glaube, dass dir die Seelen der Zuhörer als anvertrautes Gut gegeben sind.*
- 196
 οὐκ ἔστιν βιώναι καλῶς μὴ πεπιστευκότα γνησίως. Es ist unmöglich, gut zu leben, wenn man nicht echt zum Glauben gekommen ist.
- 197
 μόνον τὸ καλὸν ἀγαθὸν ἡγοῦ καὶ καλὸν μόνον τὸ πρότερον θεῶ. Allein das Schöne halte für gut und für schön allein das Gott Angemessene.*
- 198
 ποίει μεγάλα μὴ μεγάλα ὑπισχνούμενος. Tu große Dinge, ohne große Dinge zu versprechen (*Pyth.* 86; *Evagr.* 28).*
- 199
 οὐ γενήσῃ σοφὸς οἰόμενος εἶναι πρὸ τοῦ εἶναι. Du wirst nicht weise werden, wenn du meinst, es zu sein, bevor du es bist (*Evagr.* 29).*

- 200
μεγάλη περίστασις πιστὸν ἄν-
δρα δείκνυσι. Große Not erweist den gläubi-
gen Mann.*
- 201
τέλος ἡγοῦ βίου τὸ ζῆν κατὰ
θεόν. Für das Ziel des Lebens halte
das Gott gemäße Leben.*
- 202
μηδὲν ἡγοῦ κακόν, ὃ μὴ ἐστιν
αἰσχρόν. Nichts halte für schlecht, was
nicht schändlich ist (*Sext.* 475).*
- 203
κόρου πέρας ὕβρις, ὕβρεως δὲ
ὄλεθρος. Das Ende des Sattseins ist
Übermut, des Übermuts aber
Verderben.*
- 204
οὐκ ἀναβήσεται πάθος ἐπὶ
καρδίαν πιστοῦ. In das Herz eines Gläubigen
wird keine Leidenschaft auf-
steigen.*
- 205
πᾶν πάθος ψυχῆς λόγῳ
πολέμιον. Jede Leidenschaft der Seele ist
der Vernunft feind.
- 206
ὃ ἂν πράξης ἐν πάθει ὦν,
μετανοήσεις. Was immer du tust, solange du
in Leidenschaft bist, wirst du
bereuen.
- 207
πάθη νοσημάτων ἀρχαί. Leidenschaften sind die Anfän-
ge von Krankheiten.
- 208a
κακία νόσος ψυχῆς. Schlechtigkeit ist eine Krank-
heit der Seele.

- 208b
 ἀδικία ψυχῆς θάνατος. Ungerechtigkeit ist der Tod der Seele.*
- 209
 τότε δόκει πιστὸς εἶναι, ὅταν τῶν τῆς ψυχῆς παθῶν ἀπαλλαγῆς. Dann lass es dich dünken, dass du gläubig bist, wenn du dich von den Leidenschaften der Seele befreit hast.*
- 210a
 ἀνθρώποις χρῶ τοῖς ἅπασιν ὡς κοινὸς ἀνθρώπων εὐεργέτης. Verkehre mit allen Menschen wie ein allgemeiner Wohltäter der Menschen.*
- 210b
 ὡς θέλεις χρῆσασθαί σοι τοὺς πέλας, καὶ σὺ χρῶ αὐτοῖς. Wie du willst, dass deine Nächsten mit dir umgehen, so geh auch du mit ihnen um (*Sext.* 89*; *Evagr.* 3).
- 211
 ἀνθρώποις κακῶς χρῶμενος σεαυτῷ κακῶς χρήσει. Wenn du mit den Menschen schlecht umgehst, wirst du mit dir selbst schlecht umgehen.
- 212
 οὐδένα κακῶς ποιήσει ὁ πιστός. Der Gläubige wird niemanden schlecht behandeln.
- 213
 εὐχου τοὺς ἐχθροὺς δύνασθαι εὐεργετεῖν. Bete darum, dass du deinen Feinden Gutes tun kannst.*
- 214
 φαύλοις φαίνεται ἄχρηστος σοφὸς ἀνὴρ. Nichtsnutzigen Leuten erscheint ein weiser Mann als unbrauchbar (*Clit.* 64).*

- 215
οὐκ ἄνευ θεοῦ καλῶς ζήσεις. Ohne Gott wirst du nicht gut leben.*
- 216
ὑπὲρ τοῦ κατὰ θεὸν ζῆν πάντα ὑπόμενε. Für ein gottgemäßes Leben ertrage alles.*
- 217
εὐχῆς οὐκ ἀκούει θεὸς τοῦ ἀνθρώπων δεομένων οὐκ ἀκούοντος. Gott erhört das Gebet dessen nicht, der bedürftige Menschen nicht erhört (*Sext.* 584).*
- 218
φιλόσοφος φιλοσόφῳ δῶρον παρὰ θεοῦ. Ein Philosoph ist für einen Philosophen ein Geschenk von Gott.
- 219
τιμῶν φιλόσοφον τιμήσεις σεαυτόν. Wenn du einen Philosophen ehrst, wirst du dich selbst ehren.*
- 220
πιστὸς ὧν ἴσθι. Wisse, dass du ein Gläubiger bist.*
- 221
ὅταν υἷόν σε λέγῃ τις, μέμνησο τίνος σε λέγει υἷόν. Wenn dich einer Sohn nennt, denk daran, wessen Sohn er dich nennt.*
- 222
θεὸν πατέρα καλῶν ἐν οἷς πράττεις τούτου μέμνησο. Wenn du Gott Vater nennst, denk daran in dem, was du tust (*Sext.* 59*).
- 223
τὰ ῥήματά σου [τὰ πιστὰ] πολλῆς εὐσεβείας μεστὰ ἔστω. Deine [gläubigen] Worte sollen voll sein von viel Frömmigkeit.

- 224
 ἐν οἷς πράττεις πρὸ ὀφθαλ- In dem, was du tust, habe Gott
 μῶν ἔχε τὸν θεόν. vor Augen.
- 225
 δεινὸν ἔστιν θεὸν πατέρα Schrecklich ist es, wenn einer,
 ὁμολογοῦντα πρᾶξι τι ἄσ- der Gott als seinen Vater be-
 χημον. kennt, etwas Unanständiges
 tut.
- 226
 σοφὸν ὁ μὴ φιλῶν, οὐδὲ ἑαυ- Wer einen Weisen nicht liebt,
 τόν. liebt auch sich selbst nicht.*
- 227
 μηθὲν ἴδιον κτῆμα νομιζέσθω Nichts soll einem Philosophen
 φιλοσόφῳ. als eigener Besitz gelten (*Sext.*
 594).*
- 228
 ὧν κοινὸς ὁ θεὸς καὶ ταῦτα ὡς Dass diejenigen, welche Gott
 πατήρ, τούτων μὴ κοινὰ εἶναι gemeinsam haben – und zwar
 τὰ κτήματα οὐκ εὐσεβές. als Vater –, ihre Besitztümer
 nicht gemeinsam haben, ist
 nicht fromm.*
- 229
 ἀχαριστεῖ θεῷ ὁ μὴ περὶ πολ- Undankbar Gott gegenüber ist,
 λοῦ ποιούμενος φιλόσοφον. wer einen Philosophen nicht
 hochschätzt.
- 230a
 γάμον γὰρ δίδωσίν σοι Die Ehe abzulehnen, ist dir
 παραιτεῖσθαι ἵνα ζήσης ὡς nämlich gestattet, damit du als
 πάρεδρος θεῷ. Gefährte Gottes lebst.*
- 230b
 γάμει καὶ παιδοποιῶ χαλε- Heirate und zeuge Kinder, vo-
 πὸν εἰδὼς ἐκάτερον· εἰ δὲ κα- rausgesetzt du weißt, dass bei-
 θάπερ εἰδὼς πόλεμον ὅτι des beschwerlich ist; wenn du

- χαλεπὸν ἀνδρίζοιο, καὶ γάμει
καὶ παιδοποιοῦ. aber, gleichsam im Wissen,
dass der Krieg beschwerlich ist,
dich mannhaft zeigen willst,
dann heirate auch und zeuge
Kinder.
- 231
μοιχὸς τῆς ἑαυτοῦ γυναικὸς
πᾶς ὁ ἀκόλαστος. Ein Ehebrecher seiner eigenen
Frau gegenüber ist jeder Zügel-
lose (*Clit.* 71).
- 232
μηδὲν ἔνεκα ψιλῆς ἡδονῆς
ποίει. Tu nichts um der bloßen Lust
willen.
- 233
ἴσθι μοιχὸς εἶναι κἂν νοήσης
μοιχεῦσαι· καὶ περὶ παντὸς
ἁμαρτήματος ὁ αὐτὸς ἔστω
σοι λόγος. Wisse, dass du ein Ehebrecher
bist, wenn du auch nur daran
denkst, Ehebruch zu begehen;
und von jeder Sünde sollst du
denselben Begriff haben (*Sext.*
596).*
- 234
πιστὸν εἰπὼν σεαυτὸν ὁμο-
λόγησας μηδὲ ἁμαρτεῖν θεῶ.
Hast du dich gläubig genannt,
dann hast du damit bekannt,
dass du auch nicht sündigst
gegen Gott.
- 235
πιστῆ γυναικὶ κόσμος σωφρο-
σύνη νομιζέσθω. Als Schmuck einer gläubigen
Frau soll Besonnenheit gelten.
- 236
ἀνὴρ γυναικᾶ ἀποπέμπων
ὁμολογεῖ μηδὲ γυναικὸς ἄρ-
χειν δύνασθαι. Ein Mann, der seine Frau weg-
schickt, gesteht ein, dass er
nicht einmal eine Frau beherr-
schen kann.

- 237
 γυνή σώφρων ἀνδρός εὐ-
 κλεία. Eine besonnene Frau ist der
 Ruhm ihres Mannes.
- 238
 αἰδούμενος γαμετὴν αἰδου-
 μένην ἕξεις. Wenn du vor deiner Frau Ach-
 tung hast, wirst du eine Frau
 haben, die vor dir Achtung hat
 (*Clit.* 72).
- 239
 ὁ τῶν πιστῶν γάμος ἀγῶν
 ἔστω περὶ ἐγκρατείας. Die Ehe der Gläubigen soll ein
 Wettstreit in der Enthaltbarkeit
 sein.*
- 240
 ὡς ἂν γαστρὸς ἄρξης, καὶ
 ἀφροδισίων ἄρξεις. Wie immer du deinen Bauch
 beherrschst, so wirst du auch
 deine Sexualität beherrschen
 (*Clit.* 73).*
- 241
 φυλάττου τὸν παρὰ τῶν ἀπίσ-
 των ἔπαινον. Hüte dich vor dem Lob von
 Ungläubigen (*Sext.* 531. 570).*
- 242
 ἂ προῖκα λαμβάνεις παρὰ
 θεοῦ, καὶ δίδου προῖκα. Was du umsonst von Gott emp-
 fangen hast, das gib auch um-
 sonst.
- 243
 πληθος πιστῶν οὐκ ἂν ἐξεύ-
 ροις· σπάνιον γὰρ τὸ ἀγαθόν. Eine Menge von Gläubigen
 wirst du wohl nicht finden; das
 Gute ist nämlich selten (*Sext.*
 535).*
- 244
 σοφὸν τίμα μετὰ θεόν. Einen Weisen ehre nächst
 Gott.*
- 245
 ἐλεγχόμενος ἵνα γένη σοφός Wenn du widerlegt wirst, um

- χάριν ἴσθι τοῖς ἐλέγχουσιν. weise zu werden, sei denen dankbar, die dich widerlegen.*
- 246
ὁ τὸν σοφὸν οὐ δυνάμενος φέρειν τὸ ἀγαθὸν οὐ δύναται φέρειν.
Wer den Weisen nicht ertragen kann, kann das Gute nicht ertragen.*
- 247
πιστὸς εἶναι θέλων μάλιστα μὲν μὴ ἀμάρτης, εἰ δέ τι, μὴ δισσῶς τὸ αὐτό.
Wenn du gläubig sein willst, so sündige vor allem nicht, wenn aber doch in irgendetwas, so nicht zweimal in derselben Sache.*
- 248
ὁ μὴ ἔστι μάθημα θεοῦ ἄξιον, μὴ μάθης.
Was kein Gottes würdiges Wissen ist, das lerne nicht.*
- 249
πολυμαθία περιεργία ψυχῆς νομιζέσθω.
Vielwisserei soll als Weitschweifigkeit der Seele gelten.*
- 250
ὁ τὰ τοῦ θεοῦ ἀξίως εἰδὼς σοφὸς ἀνὴρ.
Wer die Dinge Gottes in würdiger Weise weiß, ist ein weiser Mann.
- 251
χωρὶς μαθήματος οὐκ ἔση θεοφιλῆς· ἐκείνου περιέχου ὡς ἀναγκαίου.
Ohne Kenntnis wirst du kein Gottgeliebter sein; an jene halte dich wie an etwas Notwendiges.*
- 252
φειδεται χρόνου σοφὸς ἀνὴρ.
Ein weiser Mann geht sparsam um mit der Zeit.*
- 253a
παρρησίαν ἄγε μετὰ αἰδοῦς.
Freimut übe mit Achtung.*

- 253b
 ἔστιν σοφοῦ καὶ ὕπνος ἐγκράτεια.
 Auch der Schlaf eines Weisen ist Enthaltbarkeit.*
- 254
 ἀνιάτω σε μᾶλλον τέκνα κακῶς ζῶντα τοῦ μὴ ζῆν.
 Dass deine Kinder schlecht leben, soll dich mehr kränken, als dass sie nicht leben.*
- 255
 τὸ γὰρ ζῆν μὲν οὐκ ἐφ' ἡμῖν, καλῶς δὲ ζῆν καὶ ἐφ' ἡμῖν.
 Denn das Leben liegt nicht in unserer Hand, aber gut zu leben liegt auch in unserer Hand (*Clit.* 76).*
- 256
 τέκνα μὴ πιστὰ οὐ τέκνα.
 Ungläubige Kinder sind keine Kinder.*
- 257
 πιστὸς ἀνὴρ εὐχαρίστως φέρει τέκνων ἀποβολήν.
 Ein gläubiger Mann erträgt dankbar den Verlust seiner Kinder (*Sext.* 523).*
- 258
 μὴ κρίνης φιλόσοφον ᾧ μὴ πάντα πιστεύεις.
 Halte den nicht für einen Philosophen, dem du nicht alles glaubst.
- 259
 διαβολὰς κατὰ φιλοσόφου μὴ παραδέχου.
 Verleumdungen gegen einen Philosophen billige nicht.*
- 260
 ἐπιτήδευε κοινὸς ἀνθρώποις εὐεργέτης εἶναι.
 Bemühe dich darum, den Menschen ein allgemeiner Wohltäter zu sein.*

261

ἀπευκτὸν ἡγοῦ καὶ τὸ δικαίως
τινὰ κολάζειν.

Für verwünschenswert halte es,
sogar gerechterweise jemanden
zu strafen.

262

μετ' εὐθυμίας εἰ θέλεις ζῆν,
μὴ πολλὰ πράττε· πολυπραγ-
μονῶν γὰρ κακοπραγμονῶν
ἔση.

Wenn du guten Mutes leben
willst, tu nicht viele Dinge;
wenn du vielerlei Dinge treibst,
wirst du nämlich auch Schlech-
tes tun.*

263

ὃ μὴ κατέθου, μηδ' ἀνέλης, οὐ
γὰρ κατὰ τὸν αὐτάρκη
πολιτεύη.

Was du nicht niedergelegt hast,
das sollst du auch nicht aufhe-
ben; denn sonst lebst du nicht
als selbstgenügsamer Bürger.*

264a

ἀφείς ἅ κέκτησαι ἀκολούθει
τῷ ὀρθῷ λόγῳ.

Gib auf, was du dir erworben
hast, und folge der rechten
Vernunft.*

264b

ἐλεύθερος ἔση ἀπὸ πάντων
δουλεύων θεῷ.

Du wirst frei sein von allem,
wenn du Gott dienst.*

265

ἀπαλλάττου τροφῆς ἔτι θέ-
λων.

Hör auf mit dem Essen, solange
du noch mehr willst.

266

τροφῆς παντὶ κοινώνει.

Die Nahrung teile mit jedem.*

267

ὑπὲρ τοῦ πτωχὸν τραφῆναι
καὶ νηστεῦσαι καλόν.

Um den Armen zu speisen, ist
auch Fasten gut.*

268

ποτόν σοι πᾶν ἡδὺ ἔστω.

Jeder Trank soll dir wohl-
schmecken.

- 269
 μέθην δὲ ὁμοίως μανία φυ- Vor Trunkenheit hüte dich
 λάπτου. ebenso wie vor Raserei.
- 270
 ἄνθρωπος γαστρὸς ἡττώμε- Ein Mensch, der seinem Bauch
 νος ὁμοιος θηρίῳ. unterliegt, ist ähnlich einem
 Tier (*Clit.* 95).*
- 271
 οὐδὲν φύεται ἐκ σαρκὸς ἀγα- Nichts Gutes entsteht aus dem
 θόν. Fleisch.*
- 272
 αἰσχροῦς ἡδονῆς τὸ μὲν ἡδὺ Das Angenehme an einer
 ταχέως ἄπεισιν, τὸ δὲ ὄνειδος schändlichen Lust vergeht
 παραμένει. schnell, die Schande aber bleibt.
- 273
 ἀνθρώπους ἴδοις ἂν ὑπὲρ τοῦ Du kannst Menschen sehen, die
 τὸ λοιπὸν τοῦ σώματος ἔχειν von ihren Gliedern welche ab-
 ἐρρωμένον ἀποκόπτοντας hauen und wegwerfen, um den
 ἑαυτῶν καὶ ῥίπτοντας μέλη- Rest des Leibes gestärkt zu ha-
 πόσω βέλτιον ὑπὲρ τοῦ ben; um wie viel besser tut man
 σωφρονεῖν; dies, um besonnen zu sein!*
- 274a
 μεγάλην νόμιζε παιδείαν τὸ Für eine große Bildung halte
 ἄρχειν σώματος· das Beherrschen des Leibes.
- 274b
 οὐ γὰρ παύσει ἐπιθυμίαν κτη- Denn der Erwerb von Vermö-
 μάτων ἢ χρημάτων κτήσις. gen wird die Begierde nach
 Besitztümern nicht beenden
 (*Pyth.* 30c).
- 275
 φιλόσοφον οὐδὲν ἐστὶν ὃ τῆς Es gibt nichts, was einen Philo-
 ἐλευθερίας ἀφαιρεῖται. sophen seiner Freiheit beraubt.

276

ἡδονὰς ἡγοῦ τὰς ἀναγκαίαις
ὡς ἀναγκαίαις.

Die notwendigen Lüste halte
auch für notwendige.*

277

τὰ ἀγαθὰ μὲν ἔχειν πάντες
εὐχονται, κτῶνται δὲ οἱ γνη-
σίως τοῦ θείου λόγου μετ-
έχοντες.

Zwar beten alle darum, die
guten Dinge zu haben; aber nur
die erhalten sie, die an der gött-
lichen Vernunft wirklich Anteil
haben.*

278

φιλόσοφος ὢν σεμνὸς ἔσο
μᾶλλον ἢ φιλοσκώπτης.

Wenn du ein Philosoph bist, sei
lieber ehrbar als scherzhaft.*

279

σπάνιόν σου ἔστω σκῶμμα
καὶ τὸ εὐκαιρόν.

Selten soll dein Scherz sein,
auch der zur rechten Zeit.

280a

ἄμετρος γέλως σημεῖον ἀ-
προσεξίας.

Maßloses Gelächter ist ein Zei-
chen von Unachtsamkeit.*

280b

σεαυτῷ διαχεῖσθαι πέρα τοῦ
μειδιᾶν μὴ ἐπιτρέψης.

Dass du über das Lächeln hin-
aus heiter wirst, lass nicht zu.*

281

σπουδῇ πλείονι ἢ διαχύσει
χρῶ.

Gebrauche mehr Ernst als Hei-
terkeit.*

282

ἀγῶν ὁ βίος ἔστω σοι περὶ τοῦ
σεμνοῦ.

Das Leben soll für dich ein
Wettkampf um das Ehrenwerte
sein (*Sext.* 573).*

- 283
 ἄριστον μὲν τὸ μὴ ἁμαρτεῖν, ἁμαρτάνοντα δὲ γινώσκειν ἄμεινον ἢ ἀγνοεῖν. Am besten ist es zwar, nicht zu sündigen; wenn man aber sündigt, ist es besser, es zu erkennen als es nicht zu wissen (*Sext.* 595; *Pyth.* 84).*
- 284
 ἀλαζῶν φιλόσοφος οὐκ ἔστιν. Ein Prahler ist kein Philosoph.
- 285
 μεγάλην σοφίαν νόμιζε δι' ἧς δυνήσῃ φέρειν ἀγνοούντων ἀπαιδευσίαν. Für große Weisheit halte eine solche, durch welche du die Unbildung von Unwissenden wirst ertragen können (*Pyth.* 64).
- 286
 αἰσχρὸν ἡγοῦ λόγον ἔχων διὰ στόμα ἐπαινείσθαι. Für schändlich halte es, wenn du Vernunft besitzt, des Mundes wegen gelobt zu werden.
- 287
 σοφῶν ψυχαὶ ἀκόρεστοι θεοσεβείας. Die Seelen der Weisen sind in der Gottesverehrung unersättlich.
- 288
 ἀρχόμενος ἀπὸ θεοῦ πράττε ὃ ἂν πράττης. Beginne mit Gott, und dann tu, was immer du tun willst.*
- 289
 συνεχέστερον νόει τὸν θεὸν ἢ ἀνάπνει. Beständiger denke an Gott als dass du atmest.
- 290
 ἅ μαθόντα δεῖ ποιεῖν, ἄνευ τοῦ μαθεῖν μὴ ἐπιχειρεῖ. Was man erst tun soll, nachdem man es gelernt hat, das nimm nicht in die Hand, ohne es gelernt zu haben.*

- 291
σαρκὸς μὴ ἔρα. Das Fleisch liebe nicht.*
- 292
ψυχῆς ἀγαθῆς ἔρα μετὰ θεόν. Eine gute Seele liebe nächst Gott (*Evagr.* 47).*
- 293
οἰκείων ὀργὰς δύνασθαι φέ- Die Zornesausbrüche der An-
ρειν κατὰ φιλόσοφον. gehörigen ertragen können ist
einem Philosophen gemäß
(*Sext.* 493).*
- 294
πιστοῦ πλοῦτος ἐγκράτεια. Des Gläubigen Reichtum ist
Enthaltbarkeit (*Pyth.* 89).*
- 295
ὅπερ μεταδιδούς ἄλλοις αὐ- Was du selbst nicht mehr haben
τὸς οὐχ ἕξεις, μὴ κρίνης ἀγα- wirst, nachdem du es mit ande-
θὸν εἶναι. ren geteilt hast, das halte nicht
dafür, dass es gut ist (*Clit.* 105;
Pyth. 32).*
- 296
οὐδὲν ἀκοινώνητον ἀγαθόν. Nichts, was nicht gemeinsam
ist, ist gut.*
- 297a
μὴ νόμιζε μικρότερον ἀμάρ- Halte eine Sünde nicht für ge-
τημα ἄλλο ἄλλου. ringer als eine andere.*
- 297b
[πᾶν ἀμάρτημα ἀσέβημα ἡ- [Jede Sünde halte für ein Ver-
γοῦ.] gehen gegen Gott (*Sext.* 11*).]
- 298
ὡς ἐπὶ τοῖς κατορθώμασιν τι- Wie du für die rechten Taten
μᾶσθαι θέλεις, καὶ ἐπὶ τοῖς geehrt werden willst, so halte
ἀμαρτήμασιν ψεγόμενος ἀν- es auch aus, dass du für deine
έχου. Sünden getadelt wirst.

299

ὦν τῶν ἐπαίνων καταφρο-
νεῖς, καὶ τῶν ψόγων ὑπερόρα.

Deren Lobsprüche du verach-
test, über deren tadelnde Worte
sieh ebenfalls hinweg (*Clit.* 106;
Pyth. 111^b).*

300

θησαυρὸν κατατίθεσθαι μὲν
οὐ φιλόανθρωπον, ἀναιρεῖσ-
θαι δὲ οὐ κατὰ φιλόσοφον.

Einen Schatz für sich zu hinter-
legen ist nicht menschen-
freundlich, ihn aber wieder an
sich zu nehmen ist einem Philo-
sophen nicht gemäß.*

301

ὅσα πονεῖς διὰ τὸ σῶμα, καὶ
διὰ τὴν ψυχὴν πονέσας σο-
φὸς ἂν εἴης.

Wenn du dich auch um der
Seele willen soviel abgemüht
hast, wie du dich um des Leibes
willen abmühest, dürftest du
weise sein.

302

σοφὸν οὐδέν ἐστιν ὃ βλάπτει.

Weise ist nichts, was schadet.*

303

ὦν ἂν πράττης θεὸν ἐπικα-
λοῦ μάρτυρα.

Für alles, was du tust, rufe Gott
als Zeugen an.

304

ὁ θεὸς ἀνθρώπων βεβαιοῖ
καλὰς πράξεις.

Gott bekräftigt die guten Taten
der Menschen.*

305

κακῶν πράξεων κακὸς δαί-
μων ἡγεμὼν ἐστιν.

Von bösen Taten ist ein böser
Dämon der Anführer (*Pyth.* 49;
Evagr. 30).*

306

οὐκ ἀναγκάσεις σοφὸν πρά-
ξαι ὃ μὴ βούλεται μᾶλλον
ἢ περὶ θεόν.

Du wirst einen Weisen nicht
eher als Gott zwingen können
zu tun, was er nicht will.*

307

σοφὸς ἀνὴρ θεὸν ἀνθρώποις
συνιστᾷ.Ein weiser Mann macht Gott
den Menschen bekannt.*

308

ὁ θεὸς τῶν ἰδίων ἔργων μέ-
γιστον φρονεῖ ἐπὶ σοφῶ.Gott ist von seinen eigenen
Werken am stolzesten auf den
Weisen.

309

οὐδὲν οὕτως ἐλεύθερον μετὰ
θεὸν ὡς σοφὸς ἀνὴρ.Nichts ist nächst Gott so frei
wie ein weiser Mann.*

310

ὅσα θεοῦ κτήματα, καὶ σο-
φοῦ.Wie viele Besitztümer Gott hat,
so viele hat auch der Weise.

311

κοινωνεῖ βασιλείας θεοῦ σο-
φὸς ἀνὴρ.Der weise Mann hat teil am
Reich Gottes.*

312

κακὸς ἀνὴρ πρόνοιαν θεοῦ
εἶναι οὐ θέλει.Ein schlechter Mann will nicht,
dass es die Vorsehung Gottes
gibt.

313

ψυχὴ κακὴ θεὸν φεύγει.

Eine schlechte Seele flieht Gott.

314

πᾶν τὸ φαῦλον θεῷ πολέμι-
ον.

Alles Üble ist Gott feind.

315

τὸ ἐν σοὶ φρονοῦν τοῦτο νό-
μιζε εἶναι ἀνθρώπων.Was in dir denkt, das halte für
den Menschen.*

316

ὅπου σου τὸ φρονοῦν, ἐκεῖ σου
τὸ ἀγαθόν.Wo dein Denken ist, da ist auch
dein Gut.*

- 317
 ἀγαθὸν ἐν σαρκὶ μὴ ἐπιζήτει. Gutes suche nicht im Fleisch.*
- 318
 ὃ μὴ βλάπτει ψυχὴν, οὐδὲ ἄνθρωπον. Was der Seele nicht schadet, schadet auch dem Menschen nicht.*
- 319
 φιλόσοφον ἄνθρωπον ὡς ὑπερηρέτην θεοῦ τίμα μετὰ θεόν. Einen philosophischen Menschen ehre wie einen Diener Gottes nächst Gott (*Clit.* 134; *Pyth.* 105).*
- 320
 τὸ σκῆνωμα τῆς ψυχῆς σου βαρύνεσθαι μὲν ὑπερήφανον, ἀποθέσθαι δὲ πραέως ὅποτε χρὴ δύνασθαι μακάριον. Dich vom Zelt deiner Seele bedrücken zu lassen, ist hochmütig; es aber leicht ablegen zu können, wenn man muss, ist selig.*
- 321
 θανάτου μὲν σαυτῷ παραίτιος μὴ γένη, τῷ δὲ ἀφαιρούμενῳ σε τοῦ σώματος μὴ ἀγανάκτει. Werde nicht zum Mitverursacher deines Todes; dem aber, der dich dem Leib entreißt, sei nicht böse.*
- 322
 σοφὸν ὁ τοῦ σώματος ἀφαιρούμενος τῇ ἑαυτοῦ κακίᾳ εὐεργετεῖ, λύεται γὰρ ὡς ἐκ δεσμῶν. Wer den Weisen dem Leib entreißt, tut ihm in seiner Schlechtigkeit noch etwas Gutes; er (der Weise) wird nämlich wie aus Fesseln befreit.*
- 323
 ἄνθρωπον θανάτου φόβος λυπεῖ ἀπειρία ψυχῆς. Den Menschen betrübt die Angst vor dem Tod aufgrund der Unerfahrenheit der Seele.

324

σίδηρον ἀνδροφόνον ἄριστον
μὲν ἦν μὴ γενέσθαι, γενό-
μενον δὲ σοὶ μὴ νόμιζε εἶναι.

Am besten wäre es, wenn es
das menschenmordende
Schwert gar nicht gäbe; da es
aber nun einmal existiert, glau-
be nicht, dass es für dich da
ist.*

325

οὐδεμία προσποίησις ἐπὶ πο-
λὺν χρόνον λανθάνει, μάλισ-
τα δὲ ἐν πίστει.

Keine Verstellung bleibt lange
Zeit verborgen, am wenigsten
aber im Glauben (*Clit.* 132;
Pyth. 47).*

326a

οἶον ἂν ἦ σου τὸ ἦθος, τοιοῦ-
τος ἔσται σου καὶ ὁ βίος.

Wie immer dein Charakter ist,
so wird auch dein Leben sein.

326b

ἦθος θεοσεβῆς ποιεῖ βίον μα-
κάριον.

Ein gottesfürchtiger Charakter
bewirkt ein glückliches Leben.*

327

ὁ βουλευόμενος κατ' ἄλλου
κακῶς, φθάνει κακῶς πάσ-
χων.

Wer gegen einen anderen Böses
plant, wird zuerst Böses erfah-
ren (*Pyth.* 11^a; *Evagr.* 15*).*

328

μή σε παύση τοῦ εὐεργετεῖν
ἀχάριστος ἄνθρωπος.

Ein undankbarer Mensch soll
dich nicht vom Wohltun ab-
bringen (*Pyth.* 104).*

329

μηθὲν ὧν παραχρηῖμα αἰτού-
μενος δῶς, πλείονος ἄξιον
κρίνης τοῦ λαμβάνοντος.

Nichts von dem, was du au-
genblicklich auf Bitten hin
gibst, halte für mehr wert als
seinen Empfänger.

330

κάλλιστα οὐσία χρήση τοῖς
δεομένοις προθύμως μεταδι-

Am besten wirst du dein Ver-
mögen einsetzen, wenn du es

- δούς. willig mit den Bedürftigen teilst.*
- 331
 ἀδελφὸν ἀγνωμονοῦντα πεῖ-
 θε μὴ ἀγνωμονεῖν καὶ ἀνιά-
 τως ἔχοντα συντήρει. Einen Bruder, der ohne Einsicht handelt, überrede dazu, nicht ohne Einsicht zu handeln; und wenn er unheilbar ist, beschütze ihn.
- 332
 εὐγνωμοσύνη πάντας ἀν-
 θρώπους νικᾶν ἀγωνίζου. Kämpfe darum, in der Einsicht alle Menschen zu übertreffen.
- 333
 νοῦν οὐ πρότερον ἔξεις πρὶν ἢ
 γνῶς οὐκ ἔχων. Verstand wirst du nicht eher haben, als du einsiehst, dass du ihn nicht hast (*Clit.* 109).*
- 334
 αὐτάρκειαν ἄσκει. Selbstgenügsamkeit übe (*Sext.* 98*)!
- 335
 τὰ μέλη τοῦ σώματος τοῖς οὐ
 χρωμένοις φορτία. Die Glieder des Leibes sind denen, die sie nicht gebrauchen, eine Last.
- 336
 ὑπηρετεῖν κρεῖττον ἑτέροις ἢ
 πρὸς ἄλλων ὑπηρετεῖσθαι. Anderen zu dienen ist besser als von anderen bedient zu werden.*
- 337
 ὄν οὐκ ἀπαλλάττει ὁ θεὸς τοῦ
 σώματος μὴ βαρυνέσθω. Wen Gott nicht vom Leib erlöst, der soll nicht missmutig werden.*
- 338
 δόγμα ἀκοινώνητον οὐ μόνον
 ἔχειν ἀλλὰ καὶ ἀκούειν Nicht nur eine eigenbrötleri-
 sche Meinung zu haben, son-

- χαλεπὸν ἤγοῦ.
 dern auch sie zu hören, halte
 für schlimm.*
- 339
 ὁ διδοὺς ὅτιοῦν μετ' ὀνειδούς
 ὑβρίζει.
 Wer irgendetwas mit einem
 Vorwurf gibt, der frevelt.*
- 340
 κηδόμενος ὀρφανῶν πατήρ
 ἔση πλειόνων τέκνων θεοφι-
 λής.
 Wenn du für Waisen sorgst,
 wirst du ein von Gott geliebter
 Vater von noch mehr Kindern
 sein.*
- 341
 ᾧ ἂν ὑπουργήσης ἔνεκα δό-
 ξης, μισθοῦ ὑπουργήσας.
 Wem immer du hilfst um des
 Ruhmes willen, dem hast du
 um Lohn geholfen.*
- 342
 ἐάν τι δῶς ἐπὶ τὸ αὐτὸ
 γνωσθῆναι, οὐκ ἀνθρώπῳ δέ-
 δωκας, ἰδίᾳ δὲ ἡδονῇ.
 Wenn du etwas gibst in der
 Absicht, dass es bekannt wird,
 dann hast du es nicht einem
 Menschen gegeben, sondern
 der eigenen Lust.*
- 343
 ὀργὴν πλήθους μὴ παρόξυνε.
 Den Zorn der Menge reize nicht
 (*Clit.* 110).
- 344
 μάθε τοίνυν τί δεῖ ποιεῖν τὸν
 εὐδαιμονήσοντα.
 Lerne also, was der tun muss,
 der glücklich sein will.*
- 345
 κρεῖττον ἀποθανεῖν λιμῶ ἢ
 διὰ γαστρὸς ἀκρασίαν ψυχὴν
 ἀμαυρῶσαι.
 Besser vor Hunger sterben als
 wegen der Unmäßigkeit des
 Bauches die Seele verdunkeln
 (*Clit.* 114; *Pyth.* 103).*
- 346
 ἐκμαγεῖον τὸ σῶμά σου νόμι-
 Halte deinen Leib für einen

- ζε τῆς ψυχῆς· καθαρὸν οὖν ἄβρδρुक der Seele; bewahre ihn also rein.*
- 347
ὁποῖα δ' ἂν ἐπιτηδεύσῃ ψυχὴ ἔνοικοῦσα τῷ σώματι, τοιαῦτα μαρτύρια ἔχουσα ἄπεισιν ἐπὶ τὴν κρίσιν. Welche Dinge auch immer eine Seele betreibt, solange sie im Leib wohnt, mit solchen Zeugnissen wird sie weggehen zum Gericht.*
- 348
ἀκαθάρτου ψυχῆς ἀκάθαροι δαίμονες ἀντιποιοῦνται. Auf eine unreine Seele erheben unreine Dämonen Anspruch.*
- 349
πιστὴν ψυχὴν καὶ ἀγαθὴν ἐν ὁδῷ θεοῦ κακοὶ δαίμονες οὐκ ἐμποδίζουσιν. Eine gläubige und gute Seele hindern auf dem Weg zu Gott böse Dämonen nicht (*Sext.* 40*. 591).
- 350
λόγου περὶ θεοῦ μὴ παντὶ κοινῶνει. Ein Wort über Gott teile nicht mit jedermann.*
- 351
οὐκ ἀσφαλὲς ἀκούειν περὶ θεοῦ τοῖς ὑπὸ δόξης διεφθαρμένοις. Von Gott zu hören, ist nicht gefahrlos für diejenigen, die vom Ruhm verdorben sind (*Pyth.* 55^a).
- 352
περὶ θεοῦ καὶ τὰ ληθῆ λέγειν κίνδυνος οὐ μικρός. Sogar die wahren Dinge über Gott zu sagen, birgt eine nicht geringe Gefahr.*
- 353
περὶ θεοῦ μηδὲν εἴπῃς μὴ μαθῶν παρὰ θεοῦ. Über Gott sollst du nichts sagen, was du nicht von Gott gelernt hast.*

- 354
ἀθέω δὲ περὶ θεοῦ μηδὲν εἶ-
πησ.
Einem Gottlosen aber sollst du
nichts über Gott sagen.
- 355
περὶ θεοῦ λόγον ἀληθῆ ὡς
θεὸν τίμα.
Ein wahres Wort über Gott ehre
wie Gott.
- 356
μὴ καθαρεύων ἀνοσίων ἔρ-
γων μὴ φθέγγῃ περὶ θεοῦ
λόγον.
Wenn du nicht rein bist von
unheiligen Werken, sollst du
kein Wort über Gott äußern.
- 357
λόγος ἀληθῆς περὶ θεοῦ λό-
γος ἐστὶν θεοῦ.
Ein wahres Wort über Gott ist
ein Wort Gottes.
- 358
πεισθεὶς πρότερον θεοφιλῆς
εἶναι πρὸς οὓς ἂν πεισθῆς
λέγε περὶ θεοῦ.
Erst wenn du überzeugt bist,
dass du gottgeliebt bist, sprich
zu denen, von denen du über-
zeugt bist, dass sie es auch
sind, über Gott.
- 359
τὰ ἔργα σου θεοφιλῆ προη-
γείσθω παντὸς λόγου περὶ
θεοῦ.
Deine gottgefälligen Werke
sollen jedem Wort über Gott
vorausgehen (*Pyth.* 56).
- 360
ἐπὶ πλήθους λέγειν περὶ θεοῦ
μὴ ἐπιτήδευε.
Zur Menge über Gott zu spre-
chen bemühe dich nicht.
- 361
λόγου περὶ θεοῦ φείδου μάλ-
λον ἢ ψυχῆς.
Das Wort über Gott schone
mehr als die Seele.

362

ψυχὴν αἰρετώτερον ἢ λόγον
εἰκὴ προέσθαι περὶ θεοῦ.

Lieber die Seele als ein Wort
über Gott unüberlegt fahrlas-
sen (*Pyth.* 115).*

363a

θεοφιλοῦς ἀνδρὸς σώματος
μὲν ἄρξεις, λόγου δὲ οὐ κυρι-
εὔσεις.

Den Leib eines gottgeliebten
Mannes wirst du zwar beherr-
schen, seiner Vernunft wirst du
jedoch nicht Herr werden.*

363b

σοφοῦ σώματος καὶ λέων ἄρ-
χει, τούτου δὴ μόνου καὶ
τύραννος.

Den Leib eines Weisen be-
herrscht auch ein Löwe und ihn
allein denn auch ein Tyrann.*

364

ὑπὸ τυράννου γινομένης ἀπ-
ειλῆς τίνος εἶ τότε μάλιστα
μέμνησο.

Wird von einem Tyrannen eine
Drohung ausgestoßen, dann
denk ganz besonders daran,
wem du gehörst.*

365

λόγον οἷς οὐ θέμις ὁ λέγων
περὶ θεοῦ προδότης θεοῦ
νομιζέσθω.

Wer ein Wort über Gott zu Leu-
ten spricht, zu denen es nicht
erlaubt ist, soll als Verräter
Gottes gelten.

366

λόγον περὶ θεοῦ σιγᾶν ἄμ-
εινον ἢ προπετῶς διαλέγεσ-
θαι.

Ein Wort über Gott zu ver-
schweigen ist besser als es vor-
eilig zu besprechen.*

367

ὁ λέγων ψευδῆ περὶ θεοῦ
καταψεύδεται θεοῦ.

Wer Falsches über Gott sagt,
verleumdet Gott.

368

ἄνθρωπος μηδὲν ἔχων λέγειν
περὶ θεοῦ ἀληθές ἔρημός
ἐστιν θεοῦ.

Ein Mensch, der nichts Wahres
über Gott zu sagen hat, ist von
Gott verlassen.

369

θεὸν οὐκ ἔστιν γινώσκειν μὴ
σεβόμενον.

Es ist nicht möglich, dass einer
Gott erkennt, der ihn nicht ver-
ehrt.

370

οὐκ ἔστιν ὅπως ἀδικῶν τις
ἄνθρωπον σέβει τὸν θεόν.

Es ist unmöglich, dass jemand,
der einem Menschen Unrecht
tut, Gott verehrt.*

371

κρηπίς θεοσεβείας φιλαν-
θρωπία.

Das Fundament der Gottesver-
ehrung ist Menschenfreund-
lichkeit (*Pyth.* 51).*

372

ὁ προνοῶν ἀνθρώπων εὐχό-
μενός τε ὑπὲρ πάντων οὗτος
ἀληθεία θεοῦ νομιζέσθω.

Wer für die Menschen sorgt
und für alle betet, der soll
wahrhaftig als einer gelten, der
Gott gehört.

373

θεοῦ μὲν ἴδιον τὸ σώζειν οὐς
ἂν προαιρηται.

Gottes eigene Sache ist es, die
zu retten, die er sich auser-
wählt.

374

εὐσεβοῦς δὲ τὸ εὐχεσθαι θεῷ
σώζειν.

Die Sache des Frommen aber,
Gott zu bitten, dass er rettet.*

375

ὅποταν εὐξαμένῳ σοι γένη-
ται ὑπὸ τοῦ θεοῦ, τότε
ἐξουσίαν ἔχειν ἡγοῦ παρὰ
θεῷ.

Wenn immer dir, was du erbe-
ten hast, von Gott gewährt
wird, dann glaube, dass du
Macht hast bei Gott.*

376a

ἄξιος ἄνθρωπος θεοῦ θεὸς ἐν
ἀνθρώποις.

Ein Mensch, der Gottes würdig
ist, ist ein Gott unter Menschen
(*Pyth.* 4).*

376b

θεός καὶ υἱός θεοῦ τὸ μὲν
ἄριστον, τὸ δὲ ἐγγυτάτω τοῦ
ἀρίστου.

Gott und ein Sohn Gottes, das
eine ist das Beste, das andere
dem Besten am nächsten.*

377

ἀκτήμονα κρεῖττον ἢ ἀκοινώ-
νητον εἶναι πολυκτήμονα.

Besser besitzlos sein als vielbe-
güttert und nicht zum Teilen
bereit.*

378

μὴ δίδους δεομένοις δυνατὸς
ὦν οὐ λήψη δεόμενος παρὰ
θεοῦ.

Wenn du den Bedürftigen nicht
gibst, obwohl du könntest,
wirst du auch nicht empfangen,
wenn du Gott bittest (*Pyth.*
70^b).*

379

τροφῆς δεομένῳ μεταδιδόν-
τος ἐξ ὅλης ψυχῆς δόμα μὲν τι
βραχύ, προθυμία δὲ μεγάλη
παρὰ θεῶ.

Wer mit einem, der um Nah-
rung bittet, aus ganzer Seele
teilt, dessen Gabe ist zwar
klein, sein Eifer bei Gott aber
groß.*

380

θεὸν οὐ νομίζοντος ὁ νομί-
ζων καὶ οὐδὲν εἶναι πρὸς αὐ-
τὸν ἡγούμενος οὐχ ἥττον
ἄθεος.

Wer an Gott glaubt und zu-
gleich meint, dass er ihn nichts
angehe, ist nicht weniger gott-
los, als wer nicht an ihn
glaubt.*

381

τιμᾶ θεὸν ἄριστα ὁ τὴν ἑαυ-
τοῦ διάνοιαν ἐξομοίωσας θεῶ
εἰς δύναμιν.

Gott ehrt am besten, wer sein
Denken nach Möglichkeit Gott
ähnlich gemacht hat (*Pyth.*
102^a).*

382

θεός δεῖται μὲν οὐδαμῇ οὐδε-
νός, χαίρει δὲ τοῖς μεταδιδού-

Gott braucht überhaupt nichts;
er freut sich aber über die, wel-

- σι τοῖς δεομένοις. che mit den Bedürftigen teilen
(*Pyth.* 70^{c,d}).*
- 383
πιστῶν ὀλίγοι μὲν ἔστωσαν οἱ
λόγοι, ἔργα δὲ πολλά. Die Worte der Gläubigen sollen
wenige sein, ihre Werke aber
viele (*Sext.* 606; *Evagr.* 4).
- 384
πιστὸς φιλομαθῆς ἐργάτης
ἀληθείας. Ein lernbegieriger Gläubiger ist
ein Täter der Wahrheit.*
- 385
ἀρμόζου πρὸς τὰς περιστά-
σεις ἵνα εὐθυμῆς. Stelle dich auf Nöte ein, damit
du guten Mutes seist (*Clit.* 120).
- 386
μηδένα ἀδικῶν οὐδένα φοβη-
θήση. Wenn du niemandem Unrecht
tust, wirst du niemanden fürch-
ten (*Sext.* 608).
- 387
τύραννος εὐδαιμονίαν οὐκ
ἀφαιρεῖται. Ein Tyrann raubt das Glück
nicht (*Clit.* 121).*
- 388
ὁ δεῖ ποιεῖν, ἐκὼν ποίει. Was man tun muss, das tu
gern.*
- 389a
ὁ μὴ δεῖ ποιεῖν, μηδενὶ τρόπῳ
ποίει. Was man nicht tun darf, das tu
in keiner Weise.
- 389b
πάντα μᾶλλον ἢ τὸ σοφὸς εἶ-
ναι ὑπισχνοῦ. Alles versprich eher als weise
zu sein.*
- 390
οὐ καλῶς πράττεις τὴν αἰτίαν
ἀνάφερε εἰς θεόν. Von dem, was du gut machst,
führe die Ursache auf Gott zu-
rück.

- 391
 οὐδείς σοφὸς ἀνήρ κάτω που βλέπων εἰς γῆν καὶ τραπέζας. Keiner ist ein weiser Mann, der hinabschaut auf Erde und Tische.*
- 392
 τὸν φιλόσοφον οὐ τὸν χρηματισμὸν ἐλευθεροῦν δεῖ, ἀλλὰ τὴν ψυχὴν. Der Philosoph muss nicht die Geschäftigkeit freisetzen, sondern die Seele.
- 393
 ψεύδεσθαι φυλάττου· ἔστιν γὰρ ἀπατᾶν καὶ ἀπατᾶσθαι. Hüte dich vor dem Lügen; es ist nämlich Betrügen und Betrogenwerden.
- 394
 τίς θεὸς γνῶθι· μάθε τὸ νοοῦν ἐν σοί. Wer Gott ist, erkenne; lerne das Denken in dir (*Sext.* 446. 577*; *Pyth.* 9; *Evaagr.* 26).
- 395
 θεοῦ καλὸν ἔργον ἀγαθὸς ἄνθρωπος. Ein schönes Werk Gottes ist ein guter Mensch.
- 396
 ἄθλιοι δι' οὓς ὁ λόγος ἀκούει κακῶς. Erbärmlich sind die, deretwegen die Vernunft in schlechtem Ruf steht.
- 397
 ψυχὴν θάνατος οὐκ ἀπόλλυσιν ἀλλὰ κακὸς βίος. Nicht der Tod richtet die Seele zugrunde, sondern ein schlechtes Leben.
- 398
 πρὸς ὃ γέγονας εἰδῶς γνώση σαυτὸν. Wenn du weißt, wozu du geworden bist, wirst du dich selbst erkennen (*Evaagr.* 58*).

- 399
οὐκ ἔστιν κατὰ θεὸν ζῆν ἄνευ
τοῦ σωφρόνως καὶ δικαίως
πράττειν. Es ist unmöglich, gottgemäß zu
leben, ohne besonnen und ge-
recht zu handeln (*Clit.* 123).*
- 400
ἀνθρώπων ἀπίστων βίος ὄν-
ειδος. Das Leben ungläubiger Men-
schen ist eine Schande (*Pyth.*
35^b).
- 401
μήποτε λάθης σαυτὸν ἀγενεῖ
φύσει μεταδιδούς λόγου θεοῦ. Teile niemals einer unedlen
Natur unbewusst vom Wort
Gottes mit.
- 402
ψυχὴν ἀπὸ γῆς πίστις ἀνάγει
παρὰ θεόν. Der Glaube führt die Seele von
der Erde hinauf zu Gott.
- 403
σοφοῦ ψυχῆς μέγεθος οὐκ ἂν
ἐξεύροις μᾶλλον ἢπερ καὶ
θεοῦ. Die Größe der Seele eines Wei-
sen dürftest du nicht eher fin-
den als auch diejenige Gottes.
- 404
ὅσα δίδωσιν ὁ θεὸς οὐδεὶς ἀφ-
αιρεῖται. Alles, was Gott gibt, nimmt
niemand hinweg.*
- 405
ὁ παρέχει κόσμος βεβαίως οὐ
τηρεῖ. Was die Welt bietet, bewahrt
sie nicht beständig.
- 406
θεία σοφία ἢ τοῦ θεοῦ γνῶ-
σις. Göttliche Weisheit ist die Got-
teserkenntnis.
- 407
ἀκαθάρτῳ ψυχῇ μὴ τόλμα
λέγειν περὶ θεοῦ. Zu einer unreinen Seele wage
nicht über Gott zu sprechen.

- 408
 ἀνδρὸς πείραν πρότερον ἔργων ἢ λόγων ποίει. Die Prüfung eines Mannes führe zuerst in den Werken, dann in den Worten durch.
- 409
 τὰ ὧτά σου μὴ παντὶ πίστευε. Deine Ohren leihe nicht jedem (*Clit.* 126a).
- 410
 οἶεσθαι μὲν περὶ θεοῦ εὐμαρῆς, λέγειν δὲ ἀληθές μόνῳ τῷ δικάϊῳ συγκεχώρηται. Von Gott etwas zu meinen, ist leicht, aber Wahres zu sagen, ist nur dem Gerechten zugestanden.
- 411
 μὴ βασανίσης σου τῇ ψυχῇ τὸ σῶμα μηδὲ τὴν ψυχὴν σου βασανίσης ταῖς τοῦ σώματος ἡδοναῖς. Quäle nicht den Leib mit deiner Seele, und quäle nicht deine Seele mit den Lustbarkeiten deines Leibes.
- 412
 ἔθιζε σεαυτὸν τῷ μὲν σώματι παρέχειν τὰ τοῦ σώματος σωφρόνως, τῇ δὲ ψυχῇ θεοσεβῶς. Gewöhne dich daran, dem Leib die Dinge des Leibes besonnen darzubieten, der Seele aber gottesfürchtig.*
- 413
 τρέφε σου τὴν μὲν ψυχὴν λόγῳ θεῖῳ, τὸ δὲ σῶμα σιτίοις λιτοῖς. Nähre deine Seele mit göttlichem Wort, den Leib aber mit einfachen Speisen.
- 414
 χαίρειν ἔθιζέ σου τὴν ψυχὴν ἐφ' οἷς καλὸν χαίρειν. Gewöhne deine Seele daran, sich zu freuen, worüber es schön ist, sich zu freuen.
- 415a
 ψυχὴ χαίρουσα ἐπὶ μικροῖς ἄτιμος παρὰ θεῶ. Eine Seele, die sich über Belanglosigkeiten freut, ist verachtet bei Gott.

- 415b
σοφοῦ ψυχὴ ἀκούει θεοῦ. Eines Weisen Seele hört auf Gott.
- 416
σοφοῦ ψυχὴ ἀρμόζεται πρὸς θεὸν ὑπὸ θεοῦ. Eines Weisen Seele wird von Gott auf Gott ausgerichtet.
- 417
σοφοῦ ψυχὴ ἀεὶ θεὸν ὁρᾷ. Eines Weisen Seele sieht Gott immer.*
- 418
ψυχὴ σοφοῦ σύνεστιν ἀεὶ θεῶ. Die Seele eines Weisen ist immer mit Gott zusammen.
- 419
καρδία θεοφιλοῦς ἐν χειρὶ θεοῦ ἴδρυται. Das Herz eines Gottgeliebten ruht in Gottes Hand.
- 420
ψυχῆς ἀνοδος πρὸς θεὸν διὰ λόγου θεοῦ. Einer Seele Aufstieg zu Gott geschieht durch das Wort Gottes.
- 421
σοφὸς ἕπεται θεῶ καὶ ὁ θεὸς ψυχῇ σοφοῦ. Ein Weiser folgt Gott und Gott der Seele eines Weisen.
- 422
χαίρει τῷ ἀρχομένῳ τὸ ἄρχον, καὶ ὁ θεὸς οὖν σοφῶ χαίρει. Es freut sich das Herrschende über das Beherrschte, und folglich freut sich Gott über einen Weisen.
- 423
ἀχώριστόν ἐστιν τοῦ ἀρχομένου τὸ ἄρχον, καὶ θεὸς οὖν τοῦ σοφοῦ προνοεῖ καὶ κηδεύεται. Untrennbar ist das Herrschende vom Beherrschten, und folglich sorgt und kümmert sich Gott um den Weisen.

- 424
 ἐπιτροπεύεται σοφὸς ἀνὴρ
 ὑπὸ θεοῦ, διὰ τοῦτο καὶ
 μακάριος. Ein weiser Mann steht unter
 der Vormundschaft Gottes,
 deshalb ist er auch selig (*Clit.*
 135).
- 425
 ψυχὴ σοφοῦ δοκιμάζεται διὰ
 σώματος ὑπὸ θεοῦ. Die Seele des Weisen wird
 durch den Leib von Gott ge-
 prüft.
- 426
 οὐχ ἡ γλῶττα τοῦ σοφοῦ τιμία
 παρὰ θεῶ, ἀλλ' ἡ φρόνησις. Nicht die Zunge des Weisen ist
 kostbar bei Gott, sondern sein
 Verstand (*Pyth.* 14^a).
- 427
 σοφὸς ἀνὴρ καὶ σιγῶν τὸν
 θεὸν τιμᾶ [εἰδῶς διὰ τίνα
 σιγᾶ]. Ein weiser Mann ehrt Gott,
 auch wenn er schweigt, [weil er
 weiß, weshalb er schweigt]
 (*Sext.* 589; *Pyth.* 14^b).*
- 428
 γαστρὸς καὶ τῶν ὑπὸ γασ-
 τέρα [ό] μὴ κρατῶν οὐδεὶς
 πιστός. Keiner ist gläubig, der nicht
 den Bauch und den Unterleib
 beherrscht (*Sext.* 588).*
- 429
 ἄνθρωπος ἀκρατῆς μιαίνει
 τὸν θεόν. Ein unbeherrschter Mensch
 befleckt Gott (*Pyth.* 15^a).
- 430
 ἄνθρωπον θεοῦ γνῶσις βρα-
 χύλογον ποιεῖ. Gotteserkenntnis macht den
 Menschen bündig im Reden
 (*Pyth.* 10^a. 16).
- 431
 πολλοὺς λόγους περὶ θεοῦ
 ἀπειρία ποιεῖ. Unerfahrenheit macht viele
 Worte über Gott.

- 432
θεὸν ἄνθρωπος εἰδὼς οὐ
πολλὰ κομπάζει. Ein Mensch, der Gott kennt,
prahlt nicht viel.
- 433
ἐκλεκτὸς ἄνθρωπος ποιεῖ μὲν
πάντα κατὰ θεόν, εἶναι δὲ οὐχ
ὑπισχνεῖται. Ein auserwählter Mensch tut
zwar alles gottgemäß, es zu
sein, behauptet er aber nicht
(*Evagr.* 72).*
- 434
fidelis homo semper in metu est,
usquequo eat ad deum. Ein gläubiger Mensch ist immer
in Furcht, bis er zu Gott geht.*
- 435
ἄνθρωπος δις ἐμπιπλόμενος
τροφῇ καὶ μηδέποτε μόνος
κοιμώμενος νύκτωρ συνου-
σίας οὐ φεύγει. Ein Mensch, der sich zweimal
mit Nahrung sättigt und sich
nachts niemals allein schlafen
legt, meidet den Geschlechts-
verkehr nicht.*
- 436a
εἰμαρμένη πιστὸν οὐ ποιεῖ. Das Schicksal macht nicht
gläubig.
- 436b
εἰμαρμένη θεοῦ χάριτος οὐκ
ἄρχει· εἰ δὲ μή, καὶ θεοῦ. Das Schicksal herrscht nicht
über Gottes Gnade; wenn aber
doch, dann herrschte es auch
über Gott.*
- 437
graviter accipit libidines corporis
vir fidelis. Lästig sind die Begierden des
Leibes einem gläubigen Mann.
- 438
πιστὸς ἀνὴρ τρέφεται ἐγκρα-
τεία. Ein gläubiger Mann ernährt
sich von Enthaltbarkeit.*
- 439
γνώθι ῥήματα καὶ κτίσματα Erkenne die Worte und Ge-

- θεοῦ καὶ τίμα κατ' ἀξίαν τὸν θεόν. schöpfe Gottes und ehre Gott seiner Würde entsprechend.
- 440
nihil proprium dei ducas quod malum est. Halte nichts für Gott eigen, was schlecht ist.
- 441
ψυχὴ πιστὴ ἀγνή καὶ σοφὴ καὶ προφητικὴ ἀληθείας θεοῦ. Eine gläubige Seele ist rein und weise und eine Prophetin der Wahrheit Gottes (*Evagr.* 69).
- 442
οὐκ ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν οὐκ ἔχων ἐν ἑαυτῷ οἷον ὁ θεὸς θέλει. Du wirst den Herrgott nicht lieben, wenn du dich bei dir nicht so verhältst, wie Gott es will.*
- 443
φίλον ἡγοῦ τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ. Für befreundet halte, was dem Ähnlichen ähnlich ist (*Sext.* 592).*
- 444
οὐκ ἀγαπῶν τὸν θεὸν οὐκ ἔσῃ παρὰ θεῷ. Ohne Gott zu lieben, wirst du nicht bei Gott sein.
- 445
ἔθιζε σεαυτὸν ἀεὶ ἀφορᾶν πρὸς τὸν θεόν. Gewöhne dich daran, stets auf Gott hinzublicken.*
- 446
ὁρῶν τὸν θεὸν ὄψῃ σεαυτόν. Wenn du Gott siehst, wirst du dich selbst sehen (*Sext.* 394. 577*; *Pyth.* 9; *Evagr.* 26).
- 447
ὁρῶν τὸν θεὸν ποιήσεις τὸ ἐν σοὶ φρονεῖν ὅποῖον ὁ θεός. Wenn du Gott siehst, wirst du das Denken in dir wie Gott machen.

448

σέβου τὸ ἐν σοὶ καὶ ταῖς τοῦ
σώματος ἐπιθυμίαις μὴ
καθυβρίσης.

Verehere, was in dir ist, und
misshandle es nicht durch die
Begierden des Leibes.

449

ἀσπίλωτόν σου τὸ σῶμα τήρει
ὡς ἔνδυμα τῆς ψυχῆς παρὰ
θεοῦ, ὡς καὶ τὸν χιτῶνά σου
τηρεῖς ἀσπίλωτον ἔνδυμα
ὄντα τῆς σαρκός.

Bewahre deinen Leib unbe-
fleckt als Kleidung der Seele
von Gott, wie du auch dein
Hemd unbefleckt bewahrst,
weil es die Kleidung des Leibes
ist.*

450

σοφοῦ διάνοια θεοῦ ἔνοπ-
τρον.

Das Denken des Weisen ist ein
Spiegel Gottes.

451

ἀκολάστῳ ψυχῇ μὴ τόλμα
λέγειν περὶ θεοῦ.

Zu einer zügellosen Seele wage
nicht, über Gott zu sprechen.

Anhang 1

Anhang 1

452 (ΠISyr)

Ἀγωνιζόμενος ὑπὲρ οὗ ἀδί-
κως ἔπραξας δις ἀδικήσεις.

Wenn du für das kämpfst, was
du unrecht getan hast, wirst du
doppelt Unrecht tun (*Clit.* 54).*

453 (ΠISyrA)

ἄρχων μὲν ἐπιτήδευε πραῶς
εἶναι, ἀρχόμενος δὲ μεγαλό-
φρων.

Als Herrscher übe dich darin,
milde zu sein, als Beherrscher
aber großmütig (*Clit.* 55).*

454 (ΠYSyrII)

βασιλεῖ συμβούλευε τὰ συμ-
φέροντα τῇ ἀρχῇ.

Einem König rate, was seiner
Herrschaft zuträglich ist (*Clit.*
56).*

455 (ΠISyrA)

βασιλεῖ μὴ ἐπιχείρει συγγί-
νεσθαι μὴ δυνάμενος δυσω-

Versuche nicht, mit dem König
zusammenzukommen, wenn

- πεῖν βασιλέα. du den König nicht durch Bit-
ten erweichen kannst (*Clit.* 57).
- 456 (ΠISyrIA)
βασιλεῖ καλῶς χρώμενος ἄρ- Wenn du mit dem König gut
ξεις βασιλέως. umgehst, wirst du über den
König herrschen.*
- 457 (ΠYA)
βασιλέα φρόνησις οὐ διάδη- Den König macht das Denken,
μα ποιεῖ. nicht das Diadem (*Clit.* 58; *Pyth.*
13^a; *Evagr.* 9).*
- 458 (Y)
νοῦς ἐστι τὸ ἄρχον. Der Verstand ist das Beherr-
schende (*Clit.* 59; *Pyth.* 13^b).*
- 459 (ΠY)
ὁ βασιλεύων ἀνθρώπων κα- Wer über die Menschen als
λῶς βασιλεύεται ὑπὸ θεοῦ. König gut herrscht, wird von
Gott als König beherrscht (*Clit.*
60; *Pyth.* 13^c; *Evagr.* 56*).*
- 460 (ΠY)
βασιλεῖ πιστὸς ὢν βασιλεύς Wenn du dem König treu bist,
ἔση. wirst du König sein.*
- 461 (ΠYSyr)
κυνικοῦ ἀνδρὸς ἄσκησις μὲν Die Askese eines kynischen
ἀγαθή, βίος δὲ οὐ προηγού- Mannes ist zwar gut, seine Le-
μενος. bensführung aber nicht vor-
bildlich.*
- 462 (ΠYSyrI)
κυνικοῦ μὴ τὸ σχῆμα ἀπο- Nicht das Aussehen eines Ky-
δέχου ἀλλὰ τὴν μεγαλοψυχί- nikers nimm an, sondern eifere
αν ζήλου. seiner Seelengröße nach (*Pyth.*
54; *Evagr.* 22).*

- 463 (ΠISyr)
 κυνικός ἀληθῆς βασιλεὺς ἀν-
 ἐπίφθονος. Ein wahrer Kyniker ist ein un-
 bestrittener König.*
- 464 (ΠISyr)
 κυνικός ἀληθῆς τὸν κόσμον
 οἶκον ἡγεῖται. Ein wahrer Kyniker hält die
 Welt für sein Zuhause (*Clit.* 3*.
 33).
- 465 (ΠISyrIIA)
 ᾧ ἂν ἔλη βίῳ πράττε τὰ ἀκό-
 λουθα. Welches Leben auch immer du
 wählst, handle dementspre-
 chend.
- 466 (ΠI)
 πρὸς τὴν ἄκραν εὐδαιμονίαν
 αὐτάρκης ἀρετῆ. Zum höchsten Glück genügt
 die Tugend sich selbst.*
- 467 (ΠYSyrII)
 πλούσιον μόνον νόμιζε τὸν
 σοφόν. Für reich halte allein den Wei-
 sen.
- 468 (ΠYSyrII)
 ὧν ἀρετῆ αἰτία, τούτων οὐδε-
 νὶ φαῦλον πρόσεστιν. Wovon Tugend die Ursache ist,
 davon ist an nichts etwas
 Schlechtes.
- 469 (ΠYSyrII)
 ὧν κακία αἰτία, τούτων καθα-
 ρεύσει σοφὸς ἀνήρ. Wovon Schlechtigkeit die Ursa-
 che ist, davon wird der weise
 Mann rein sein.
- 470 (ΠISyrII)
 τὰ καλὰ ποιεῖν μὲν καλόν,
 ὑπισχνεῖσθαι δὲ αὐθαδές. Das Gute zu tun ist gut, es zu
 versprechen aber anmaßend.*
- 471 (ΠISyr)
 ἃ δεῖ πράττειν ἐν περιστάσει,
 μὴ πράξης προηγουμένως. Was man in der Not tun muss,
 sollst du nicht bevorzugt tun.*

- 472 (ΠΥΣΥΓ)
 ὑπὲρ ὧν θέλεις ζῆν, ὑπὲρ τούτων καὶ ἀπόθανε.
 Wofür du leben willst, dafür stirb auch (*Pyth.* 123).*
- 473 (ΠΥΣΥΓII)
 οὐχ ὁ θάνατος κακόν, ἀλλὰ τὸ μὴ δύνασθαι γενναίως ἀποθανεῖν.
 Nicht der Tod ist schlimm, sondern nicht edel sterben zu können (*Clit.* 62).*
- 474 (ΠΙΣΥΓII)
 μηδὲν τῶν μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀγαθὸν ἡγοῦ.
 Nichts von den Dingen zwischen Tugend und Schlechtigkeit halte für gut.*
- 475 (ΠΙΣΥΓII)
 οὐδὲν κακόν, ὃ μὴ αἰσχρόν.
 Nichts ist schlecht, das nicht schändlich ist (*Sext.* 202*).
- 476 (ΠΥΣΥΓ)
 ὀργὴ λογισμὸν ἐκπλήττει.
 Der Zorn verwirrt die vernünftige Überlegung.
- 477 (ΠΥΣΥΓ)
 ὁ φθονῶν ἑαυτὸν ζημιοῖ.
 Wer neidisch ist, schadet sich selbst (*Evaagr.* 15).
- 478 (ΠΙΣΥΓII)
 ἀνθρώποις χρῶ ὡς κοινωνοῖς καὶ πολίταις θεοῦ.
 Geh mit den Menschen um wie mit Gesellschaftern und Mitbürgern Gottes.*
- 479 (ΠΥΣΥΓII)
 μᾶλλον τοῖς μὴ δυναμένοις σε ἀμείβεσθαι χαρίζου.
 Tu lieber denjenigen einen Gefallen, die es dir nicht vergelten können (*Evaagr.* 40).*
- 480 (ΠΙΣΥΓII)
 οὐδεὶς ἂν γένοιτο εὐλογος, ὅπου λογισμὸς τοῦ ποιῆσαι αἰσχρόν.
 Keiner dürfte wirklich vernünftig werden, wofern die Überlegung der Vernunft ist, Schändliches zu tun.

- 481 (ΠSyr)
 ἀρχὴ πατρίδος ἐπιμελείας
 ἀρίστη ἢ ἑαυτοῦ ἐπιμέλεια. Der beste Anfang der Sorge um
 das Vaterland ist die Sorge um
 sich selbst.*
- 482 (ΠSyr)
 μεγάλως εὐεργετῆι πατρίδα ὁ
 σπουδάσας ἀγαθὸς εἶναι
 πολίτης. Viel Gutes tut dem Vaterland,
 wer sich bemüht, ein guter
 Bürger zu sein (*Pyth.* 61).
- 483 (ΠSyrII)
 ἀναθημάτων ἄριστον ἐν πό-
 λει πολιτῶν ἀνδραγαθία. Von den Weihegeschenken das
 beste in einer Stadt ist die Tap-
 ferkeit ihrer Bürger.
- 484 (ΠSyrII)
 πατρίδος εὐεργέτης ἀνὴρ σο-
 φός. Ein weiser Mann ist ein Wohl-
 täter des Vaterlandes.*
- 485 (ΠSyrII)
 οὐ σῴζεται μέρος ἄνευ τοῦ
 ὅλου. Kein Teil wird gerettet ohne
 das Ganze (*Clit.* 67).*
- 486 (ΠΥ)
 ἄριστα τιμᾶ γονεῖς ὁ μάλιστα
 γονέων ἐπιμελούμενος. Am besten ehrt die Eltern, wer
 sich am meisten um die Eltern
 kümmert.*
- 487 (ΠΥ)
 εὐχάριστος γονεῦσιν ἄνθρω-
 πος θεοφιλῆς. Ein Mensch, der den Eltern
 Dankbarkeit erweist, ist von
 Gott geliebt.
- 488 (ΠΥΑ)
 θεραπεύει θεὸν ὁ θεραπεύων
 γονεῖς. Gott dient, wer seinen Eltern
 dient.*

- 489 (ΠΥ)
 οὐκ ἔστιν εὐσεβέστερον ἀνά-
 λωμα τοῦ εἰς γονεῖς.
 Es gibt keinen frömmeren Auf-
 wand als den für die Eltern
 (*Clit.* 68).*
- 490 (ΠΥΑ)
 ὁποίους ἂν ἀξιοῖς σοι παῖδας
 εἶναι, τοιοῦτος ἔσο τοῖς γο-
 νεῦσι.
 Wie du verlangst, dass deine
 Kinder zu dir sind, so sei zu
 deinen Eltern.
- 491 (Π)
 ἀχάριστος γονεῦσιν ἄνθρω-
 πος ἀσεβῆς.
 Ein Mensch, der seinen Eltern
 undankbar ist, ist gottlos.
- 492 (ΠΥ)
 εὐχῆς οὐκ ἀκούει θεὸς γονέ-
 ων οὐκ ἀκούοντος.
 Gott hört auf das Gebet dessen
 nicht, der nicht auf seine Eltern
 hört.*
- 493 (ΠΥΑ)
 γονέων ὀργὰς φέρειν εὐσε-
 βές.
 Die Zornesausbrüche der Eltern
 zu ertragen ist fromm (*Sext.*
 293*).
- 494 (ΠΥΑ)
 γονέων πείθου μὲν μάλλον τῷ
 πατρὶ, θεράπευε δὲ τὴν μητέ-
 ρα.
 Von den Eltern gehorche dem
 Vater mehr, verehere aber die
 Mutter.
- 495 (ΠΥ)
 γονεῦσιν ἀποπιμπλάσι τὸν
 θυμὸν καλὸν ὑπέικειν.
 Wenn Eltern ihrem Zorn freien
 Lauf lassen, ist es gut, sich
 ihnen unterzuordnen.
- 496 (Υ)
 ἀναγκαιοτάτον τὸ φιλάδελ-
 φον ἡγοῦ.
 Für äußerst notwendig halte,
 was der Bruderliebe dient.
- 497 (ΠΥ)
 αἱ μὲν ἄλλαι φιλῖαι φθο-
 νοῦνται, ἀδελφὸς δὲ ἀδελφὸν
 Die anderen Freundschaften
 werden einem missgönnt; wenn

- εὐθύνεται μὴ φιλῶν. aber ein Bruder seinen Bruder nicht liebt, wird er zurechtgewiesen.
- 498 (ΠΥ)
καλὸν ἀδελφῶ καὶ ζωῆς καὶ θανάτου ἰσομοιεῖν. Schön ist es, mit einem Bruder Leben und Tod gleichermaßen zu teilen (*Pyth.* 53).
- 499 (ΠΥΣΥΓΓ)
οὐδὲν οἰκειότερον σωφροσύνης γάμῳ. Nichts ist der Ehe mehr verwandt als die Besonnenheit.*
- 500 (ΠΥ)
ὄρα τὴν γυναῖκα ὡς μέρος σεαυτοῦ. Betrachte deine Frau als einen Teil deiner selbst.
- 501 (ΠΥ)
αἰδούμενος τὴν γαμετὴν σώζεις [ἀνὴρ]. Wenn du vor deiner Gattin Achtung hast, bewahrst du sie [als ihr Mann].
- 502 (ΠΥ)
ἀνὴρ καὶ γυνὴ ἑνὸς ζώου τελείου μέρη. Mann und Frau sind Teile eines einzigen vollkommenen Lebewesens.
- 503 (ΠΥ)
τιμάτω μὲν ὁ ἀνὴρ τὴν γυναῖκα ὡς προστάτιν, ἡ γυνὴ δὲ τὸν ἄνδρα ὡς κηδεμόνα. Der Mann soll seine Frau wie seine Vorsteherin ehren, die Frau aber ihren Mann wie ihren Beschützer.
- 504 (ΠΥ)
μηδὲν κτήμα ἔστω τοῦ ἀνδρός, ὃ μὴ καὶ τῆς γυναικὸς ἔστιν. Nichts soll Besitz des Mannes sein, was nicht auch der Frau gehört (*Pyth.* 62).

- 505 (ΠΥΣυρI)
 ἀμαρτήματα γυναικῶν ἀν- Die Verfehlungen der Frauen
 δρῶν ἀπαιδευσίαι. sind Mängel der Erziehung
 durch ihre Männer.
- 506 (ΠΥΣυρI)
 ἀνὴρ ἀρχέτω γυναικός, ἀλλὰ Der Mann soll die Frau beherr-
 μὴ τυραννείτω. schen, aber nicht tyrannisieren
 (*Pyth.* 63).
- 507 (ΠΥ)
 ἀνδρὸς ἀκρασία γυναῖκα Die Unmäßigkeit des Mannes
 ἀπόλλυσιν. verdirbt seine Frau.
- 508 (ΠΥΣυρI)
 γυναικὸς ἄρχειν ἰκανὸς ὁ Über seine Frau zu herrschen,
 σώφρων ἀνὴρ. ist der besonnene Mann im-
 stande.
- 509 (Π)
 οἱ δὲ ἡδονὴν παιδοποιούμε- Die aus Lust Kinder zeugen,
 νοι ὑβρίζουσι τὰς παιδο- schänden die Kinderzeugun-
 ποιῆας. gen.*
- 510 (Π)
 λαγνεία κόρου περισσευμα. Wollust ist eines Jünglings
 Überschwang.
- 511 (Π)
 προῖξ πολλὴ τέκνα βελτίονα Viel Mitgift macht die Kinder
 οὐ ποιεῖ. nicht besser (*Clit.* 74).
- 512 (ΠΥΣυρI)
 χαλεπώτερον πλουσιωτέρας Eine Reichere wirst du schwie-
 ἄρξεις. riger beherrschen.
- 513 (ΠΥΣυρI)
 γυνὴ φιλόκοσμος οὐ πιστή. Eine Frau, die den Schmuck
 liebt, ist nicht treu (*Clit.* 75).*

- 514 (ΠΥΣyrI)
 γυνή τὸν ἑαυτῆς ἄνδρα νό- Die Frau soll ihren Mann für
 μων ἠγείσθω τοῦ βίου. das Gesetz ihres Lebens halten.
- 515 (ΠΥΣyrI)
 ὁ ἄνῆρ τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα Der Mann soll seine Frau dazu
 πείθεσθαι αὐτῷ ποιείτω. bringen, ihm zu gehorchen.
- 516 (Π)
 ὁ ἐπιγαμῶν τέκνοις μὴ εὐδο- Wer seinen Kindern eine zweite
 κιμείτω. Frau ins Haus bringt, soll kei-
 nen Beifall finden.
- 517 (ΠΥ)
 ὅταν ἄρκῆ τέκνοις, ἄρκου καὶ Wenn du genug Kinder hast,
 ἀφροδισίοις. habe auch genug vom Liebes-
 genuss.*
- 518 (Π)
 ὠμότατος τεκνοκτόνος ὁ τὰ Der roheste Kindermörder ist,
 μηδὲν ἠδίκηκότα τέκνα ἀναι- wer die Kinder tötet, obwohl
 ρῶν. sie nichts Unrechtes getan ha-
 ben.
- 519 (ΠΥΣyrI)
 τοὺς παῖδας τρέφε ὡς ὑπ- Ernähre deine Kinder als sol-
 ηρέτας θεοῦ ἐσομένους. che, die Gottes Diener sein
 werden.
- 520 (ΠΥΣyrI)
 εὐχου σοὶ μὴ γίνεσθαι τέκνα ἢ Bete darum, lieber keine Kinder
 κακὰ γίνεσθαι. zu bekommen als schlechte zu
 bekommen.*
- 521 (ΠΥΣyrI)
 ὅποια ἂν ἦ σου ἡ γυνή, τοι- Wie auch immer deine Frau
 οὔτος ἔσται σου καὶ ὁ οἶκος. beschaffen ist, so wird auch
 dein Haus bestellt sein.
- 522 (ΠΥΣyrI)
 οὐ σεαυτῷ μόνῳ τέκνα γεν- Da du nicht für dich allein Kin-

- νήσας μέμνησο ὅτι θνητὰ γεν-
νᾶς. der zeugst, denk daran, dass du
sterbliche zeugst.
- 523 (ΠΥΣyrI)
μὴ δυνάμενος φέρειν τέκνων
ἀποβολὴν μὴ παιδοποιῶ. Wenn du den Verlust deiner
Kinder nicht ertragen kannst,
dann zeuge keine Kinder (*Sext.*
257*).
- 524 (ΠΥΣyrI)
φύσις μεγάλη ἐπιμελουμένη
βελτίων γίνεται, ἀμελουμένη
δὲ χείρων. Eine große Natur wird besser,
wenn man sich um sie küm-
mert; wenn man sich aber nicht
um sie kümmert, wird sie
schlechter.
- 525 (ΠΥΣyrI)
μεγάλη φύσις μεγάλης δεῖται
καὶ τῆς ἐπιμελείας. Eine große Natur bedarf auch
großer Fürsorge.
- 526 (ΠΥΣyrI)
μεγάλη φύσις ἢ πρὸς ἀρετὴν
εὖ πεφυκυῖα. Eine große Natur ist die, wel-
che von Natur aus tugendhaft
beschaffen ist.
- 527 (ΠΥΣyrI)
ἢ ἐπ' ἄκρον εὐφυῖα σφαλερά. Die besten Anlagen sind trüge-
risch.
- 528 (ΠΥΣyrI)
ὁ κακῶς εὐφυῖα χρησάμενος
ἀχάριστος τῇ φύσει νομιζέσ-
θω. Wer seine guten Anlagen
schlecht gebraucht, soll als un-
dankbar gegenüber der Natur
gelten (*Clit.* 117)*.
- 529 (ΠΥΣyrI)
ἀσφαλῆς φύσις μεγάλων οὐ-
τε ἀγαθῶν οὔτε κακῶν αἰτία. Eine vorsichtige Natur ist we-
der die Ursache großer Güter
noch großer Übel.

- 530 (ΠISyrI)
χαλεπώτερον σοφιστοῦ εἰς τὸ
διαφθεῖραι νέου ψυχὴν ὄχλος
ἐπαινῶν. Für das Verderben der Seele
eines Jünglings ist eine Menge,
die Lob spricht, schlimmer als
ein Sophist.
- 531 (ΠYA)
φυλάττου φαύλων ἐπαίνους. Hüte dich vor den Lobsprüchen
der Bösen (*Sext.* 241*. 570).
- 532 (Π)
οὐδὲν ὤνιον μέγα ἀνάθημα. Nichts Käufliches ist ein großes
Weihegeschenk.
- 533 (ΠYSyrII)
λόγος ὀρθὸς ὁμοίος θεῶ, διὰ
τοῦτο καὶ ἄπρατος. Die rechte Vernunft ist Gott
ähnlich; deshalb ist sie auch
unverkäuflich.*
- 534 (ΠYSyrII)
ὁ τοῖς πολλοῖς πειρώμενος
ἀρέσκειν πολλοῖς ὁμοίος. Wer versucht, der Masse zu
gefallen, ist der Masse ähnlich
(*Evagr.* 19*).
- 535 (Π)
πληθος φιλοσόφων οὐκ ἂν
ἐξεύροις. Eine Menge von Philosophen
wirst du wohl nicht finden
(*Sext.* 243*).
- 536 (ΠYSyr)
γονέων διδάσκαλοι μείζους
εὐεργέται. Größere Wohltäter als die El-
tern sind die Lehrer (*Clit.* 78)*.
- 537 (ΠYSyrII)
ἐν παντὶ τοῦ δοκεῖν τὸ εἶναι
λυσιτελέστερον. In allem ist das Sein nützlicher
als das Scheinen.
- 538 (ΠISyrII)
ὄν οὐκ οἶδας πῶς ποτ' ἔχει
παιδείας, τοῦτον μήποτε τολ-
μήσης λέγειν εὐδαίμονα. Von wem du nicht weißt, wie
es sich eigentlich mit seiner
Bildung verhält, den sollst du

niemals wagen, glücklich zu nennen (*Clit.* 46).*

539 (ΠISyT)

οὐκ ἔστιν εὐγενῶς φιλοσοφεῖν πόνων μὴ καταφρονήσαντα.

Es ist nicht möglich, dass einer in edler Gesinnung philosophiert, wenn er die Mühen nicht gering geachtet hat (*Clit.* 47).*

540 (ΠYSyT)

παίδευε σαυτόν, εἶτα τοὺς ἄλλους.

Erziehe dich selbst, dann die anderen.*

541 (ΠYSyTA)

ἀνεύθυνος ὦν μὴ ἐπιχειρεῖ νέων ἄρχεῖν.

Wenn du nicht rechenschaftspflichtig bist, versuche nicht, Jünglinge zu beherrschen (*Sext.* 173*).

542 (ΠYSyTIIA)

παιδευτικός ἀνὴρ οὗτος εὐεργέτης μετὰ θεόν.

Ein Erzieher, der ist ein Wohltäter nächst Gott.*

543 (ΠYSyT)

ἐλέγχων σεαυτὸν ὑπ' ἄλλων οὐκ ἐλεγχθήσῃ.

Wenn du dich selbst widerlegst, wirst du nicht von anderen widerlegt werden.*

544 (ΠY)

ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ.

Ein Leben ohne Prüfung ist für den Menschen nicht lebenswert.*

545 (ΠYSyTIIA)

παιδευτικός θέλων εἶναι ἄσκει πρᾶϋτητα.

Wenn du ein Erzieher sein willst, übe Sanftmut (*Pyth.* 81).*

546 (ΠYSyT)

ὁ βίος σου τοῖς παιδευομένοις ὑπόθεσις τῶν λόγων σου

Deine Lebensführung soll für deine Schüler der Ausgangs-

- ἔστω. punkt deiner Lehrvorträge sein
(*Pyth.* 73).*
- 547 (ΠΥΣΥΓΑ)
τῶν δογμάτων σου τὰ ἔργα Deine Werke sollen ein Beweis
ἀπόδειξις ἔστω. für deine Lehren sein (*Clit.* 49).
- 548 (ΠΥΣΥΓ)
πλεονέκτει τῶν ἀρχομένων ἐν Habe mehr in allen Mühen als
ἀπασι τοῖς πόνοις. deine Untergebenen.
- 549 (ΠΥΣΥΓ)
αἰσχροῦν προστάττειν ἅ μὴ Es ist schändlich zu befehlen,
ποιεῖς. was du selbst nicht tust (*Sext.*
180).*
- 550 (ΠΥΣΥΓΑ)
σαυτοῦ μὴ κρατῶν ἄλλων μὴ Wenn du dich selbst nicht be-
θέλε κρατεῖν. herrschst, wolle auch andere
nicht beherrschen (*Pyth.* 93).*
- 551 (ΠΥΣΥΓ)
κάλλιστον ἐφόδιον πρὸς Das beste Reisemittel zur Herr-
ἀρχὴν τὸ ἀρχειν ἑαυτοῦ. schaft ist, sich selbst zu beherr-
schen (*Pyth.* 100).
- 552 (ΠΙΣΥΓ)
ἄρχε ἐκόντων. Herrsche über Freiwillige.
- 553 (ΠΥΣΥΓ)
χαλεπώτερον εὐγενῶν νέων Es ist schwieriger, edle Jünglin-
ἀρχειν ἢ λεόντων. ge zu beherrschen als Löwen
(*Clit.* 51).
- 554 (ΠΥΣΥΓ)
ἐπιστάμενος ἀρχειν καὶ γυμ- Wenn du zu herrschen ver-
νὸς ὦν ἀρξεις. stehst, wirst du auch herrschen,
wenn du nackt bist.
- 555 (ΠΙΣΥΓ)
ἐν παντὶ ἀρχικώτατος ὁ φρο- In allem ist der Verständigste

- νιμώτατος. zum Herrschen am besten geeignet (*Clit.* 52; *Pyth.* 109).
- Anhang 2A* *Anhang 2A*
- 556 (YSyrII)
 ἐν τῷ σοφώτατον ἐν τοῖς οὐσι καὶ ἄριστον· εἷς οὖν καὶ θεός. Eines ist das Weiseste und das Beste in dem, was ist; einer ist also auch Gott.*
- 557 (YSyrII)
 τὸ μοναρχοῦν δεύτερον εἶναι οὐ πέφυκε. Dass es in der Alleinherrschaft keinen Zweiten gibt, liegt in der Natur der Sache.*
- 558 (YSyrII)
 μόνον αὐτῆς μονάδος ἐστὶν ὁ θεός. Allein der Einheit selbst ist Gott angehörig.
- 559 (YSyrII)
 ὁ τοῦ θεοῦ νοῦς αὐτοκίνητος καὶ ἀεικίνητος. Gottes Verstand ist selbstbewegt und bewegt sich immer.*
- 560 (YSyrII)
 θεός ἐστὶν οὐσία ἀίδιος, μακάριος θεός, ἔστι τε πρὸ παντὸς χρόνου καὶ πάσης γενέσεως μακάριον. Gott ist ewiges Sein, der glückselige Gott; er ist vor aller Zeit und aller Schöpfung Glückseligkeit.*
- 561 (YSyrII)
 πηγὴ πάντων καλῶν ὁ θεός ἐστίν. Die Quelle alles Guten ist Gott.*
- 562 (YSyrII)
 ὁ θεός καθὸ νοῦς ἐστὶν αὐτοκίνητος, κατ' αὐτὸ δὴ τοῦτο καὶ ὑφέστηκεν. Insofern Gott ein selbstbewegter Geist ist, insofern existiert er denn auch (*Sext.* 26*).
- 563 (YSyrII)
 ὁ τοῦ θεοῦ νοῦς ὁ πρὸ πάντων σοφός. Gottes Verstand ist der vor allen weise.

564 (YSyrII)

τὸν αἵματος καὶ κνίσσης δεόμενον μὴ τόλμα λέγειν θεόν.

Wer Blut und Fettdampf braucht, den wage nicht Gott zu nennen.*

565 (YSyrII)

θεοῦ γνώμη σώζεται τὰ σύμπαντα, θεοῦ δυνάμει δυνατὰ πάντα.

Durch die Erkenntnis Gottes wird alles erhalten, in der Kraft Gottes ist alles möglich.

566 (YSyrII)

οὐσία θεοῦ δύναμις τῶν ὄντων τοῦ παθεῖν ἀνεπίδεκτος.

Gottes Sein ist die für das Leiden unempfindliche Kraft des Seienden.*

567 (YSyrII)

ἀπειρία θεοῦ πλήθος ἐποίησε θεῶν.

Die Unwissenheit über Gott hat eine Menge von Göttern hervorgebracht.

568 (YSyrII)

βλαξ ἄνθρωπος θεὸν ἀγνοῶν ξύλα καὶ λίθους τιμᾶ.

Ein dummer Mensch ehrt Hölzer und Steine, weil er Gott nicht kennt.*

569 (ΠYSyrII)

ἀδικοῦντα μὲν λαθεῖν δυνατόν, πίστιν δὲ λαβεῖν ὑπὲρ τοῦ λαθεῖν ἀδύνατον.

Dass jemand unbemerkt Unrecht tut, ist möglich; dass er aber eine Gewähr dafür erhält, unbemerkt zu bleiben, ist unmöglich.

570 (YSyrII)

φυλάττου τὸν παρὰ τῶν ἀπίστων ἔπαινον.

Hüte dich vor dem Lob der Ungläubigen (*Sext.* 241*. 531).

571 (YSyrII)

ἐπαινεθέντες πόσοι ἀπώλοντο.

Wie viele sind zugrunde gegangen, nachdem sie gelobt worden waren!

572 (YSyrII)

κρίνε σεαυτὸν ὡς μηδὲν
ἀμαρτεῖν καὶ οὐ μὴ κριθῆς.

Richte dich selbst, so dass du in nichts sündigst, und du wirst gewiss nicht gerichtet werden.*

573 (YSyrII)

ἀγῶν ὁ βίος ἔστω σοι περὶ τοῦ
σεμνοῦ.

Das Leben soll für dich ein Wettkampf um das Ehrenwerte sein (*Sext.* 282*).

574 (YSyrII)

οὐκ ἔστιν ἅμα δουλεύειν
ἡδονῇ καὶ θεῷ.

Es ist nicht möglich, zugleich der Lust und Gott zu dienen (*Clit.* 136; *Pyth.* 110^a)*.

575 (YSyrII)

κατ' ἀξίαν δουλεύων ἄρξεις
τῶν τοῦ θεοῦ.

Wenn du gebührend dienst, wirst du über die herrschen, die Gott angehören.

576 (YSyrII)

ὅποῖον ἂν ἦ σου τὸ ἄρχον,
τοιούτος ἔση.

Wie auch immer das ist, was dich beherrscht, so wirst auch du sein.

577 (YSyrII)

γνώθι θεόν, ἵνα γνῶς καὶ
σεαυτόν.

Erkenne Gott, damit du auch dich selbst erkennst (*Sext.* 394. 446; *Pyth.* 9; *Evagr.* 26)*.

Anhang 2B

Anhang 2B

578 (ΠYSyrIIA)

τιμὴ μεγίστη θεῶ θεοῦ γνῶ-
σις ἐν σιγῇ.

Die größte Ehre für Gott ist Gotteserkenntnis im Schweigen.*

579 (ΠYSyrII)

ὁμοίωσις θεοῦ παντὸς τοῦ-
ναντίου ἀποφυγή.

Ähnlichkeit mit Gott ist Abkehr von allem Entgegengesetzten.

- 580 (YSyrII)
 ἑαυτὸν αἰδοῦ μετὰ θεόν. Hab Achtung vor dir selbst
 nächst Gott.*
- 581 (YSyrII)
 εὐκαίρει τῷ θεῷ. Hab Muße für Gott.
- 582 (YSyrII)
 δικαίου διανοίας θεὸς ἡγε- Der Anführer des Denkens
 μῶν ἔστιν. eines Gerechten ist Gott.*
- 583 (ΠYSyrII)
 τιμῶν τὸν θεὸν τίμα ἅ καὶ ὁ Wenn du Gott ehrst, ehre, was
 θεός. auch Gott ehrt.
- 584 (YSyrII)
 εὐχῆς οὐκ ἀκούει θεὸς σπου- Gott erhört nicht das Gebet von
 δαίως δεομένων οὐκ ἀκούον- einem, der Bedürftige nicht
 τος. ernsthaft erhört (*Sext.* 217*).
- 585 (ΠYSyrII)
 σεαυτῷ δεῖ πίστιν ἐπιφέρειν Nächst Gott muss dir das Wort
 μετὰ θεὸν λόγον θεοῦ. Gottes den Glauben bringen.*
- 586 (ΠΥ)
 ὡς πρόκειται λέγει περὶ θεοῦ. Wie es sich gehört, sprich über
 Gott.
- 587 (YSyrII)
 πιστὸς ἀνὴρ ἐνὶ λατρεύει τῷ Der gläubige Mann dient dem
 ἐπὶ πᾶσι. Einen, der über allem ist.
- Anhang 3* *Anhang 3*
- 588 (Υ)
 γαστροῦ καὶ τῶν ὑπὸ γαστέ- Ohne den Bauch und den Un-
 ρα μὴ κρατῶν οὐδὲ εἷς πισ- terleib zu beherrschen, ist auch
 τός. nicht einer gläubig (*Sext.* 428).

- 589 (Υ)
σοφὸς ἀνήρ καὶ σιγῶν θεὸν
τιμᾶ. Ein weiser Mann ehrt Gott,
auch wenn er schweigt (*Sext.*
427*).
- 590 (Υ)
καθαράν τὴν ψυχὴν ἔχων
ἀνοσιῶν ἔργων λέγε περὶ
θεοῦ καὶ ἄκουε. Wenn du deine Seele von fre-
velhaften Werken rein hältst,
dann sprich und höre von Gott.
- 591 (ΠΥ)
ψυχὴν ἀγαθὴν καὶ πιστὴν ἐν
ἐννοίαις θεοῦ οὔσαν κακοῖ
δαίμονες οὐκ ἐμποδίζουσιν. Eine gute und gläubige Seele,
welche in Gedanken an Gott ist,
hindern böse Dämonen nicht
(*Sext.* 40*. 349)*.
- 592 (Υ)
φίλον ἡγοῦ τὸ ὅμοιον τῷ
ὁμοίῳ. Halte das Ähnliche für be-
freundet mit dem Ähnlichen
(*Sext.* 443*).
- 593 (ΠΥ)
μόνον οικεῖον ἡγοῦ τὸ ἀγα-
θόν. Als das Einzige, was dich an-
geht, betrachte das Gute (*Sext.*
79).
- 594 (ΠΥ)
μηδὲν ἴδιον κτῆμα νομιζέσθω
φιλοσόφου. Nichts soll als eigener Besitz
eines Philosophen gelten (*Sext.*
227*).
- 595 (Υ)
ἄριστον μὲν τὸ μὴ ἁμαρτάν-
ειν, ἁμαρτόντα δὲ ἄμεινον
μηνύειν ἢ κρύπτειν. Am besten ist es, nicht zu sün-
digen; wenn man aber gesün-
digt hat, ist es besser, es einzu-
gestehen als es zu verheimli-
chen (*Sext.* 283*; *Pyth.* 84).

- 596 (Y)
νομιζέσθω σοι ἁμάρτημα εἶ-
ναι καὶ τὸ διανοηθῆναι ἁμαρ-
τεῖν. Auch der Gedanke ans Sündi-
gen soll dir dafür gelten, eine
Sünde zu sein (*Sext.* 233*).
- 597 (Y)
πᾶν ὃ ἂν διανοηθῆς ὥστε ποι-
ῆσαι, πεποίηκας αὐτὸ τῆ ψυ-
χῆ. Alles, was du zu tun beabsich-
tigst, das hast du in der Seele
bereits getan.*
- 598 (Y)
οὐκ ἐκφεύξῃ ἁμαρτίαν ἀνα-
λώμασι. Du wirst der Sünde durch
Aufwendungen nicht entfliehen
(*Sext.* 71b).
- 599 (Y)
πολύθεος ἄνθρωπος ἄθεος. Ein Mensch mit vielen Göttern
ist gottlos.
- 600 (Y)
ὧν ἂν ἐπιθυμήσῃς, τούτων
νόμιζε δοῦλος εἶναι. Was immer du begehrest, dessen
Sklave glaube zu sein (*Clit.* 12).*
- 601 (Y)
αἰσχρὸν νόμιζε τὸ διανοηθῆ-
ναι τὸ αἰσχρὸν. Für schändlich halte das Beab-
sichtigen des Schändlichen.*
- 602 (Y)
μὴ πλείονα κτῶ ὧν τὸ σῶμα
ἐπιζητεῖ. Erwirb dir nicht mehr, als was
der Leib begehrt (*Sext.* 115).
- 603 (Y)
οὐ γέγονας ἐντροφήσων τῆ
τοῦ κόσμου παρασκευῆ. Du bist nicht geboren, um zu
schwelgen in dem, was die
Welt bietet (*Sext.* 117).
- 604 (Y)
ἄνθρωπος δουλεύων ἡδονῇ
δουλεύει κακῷ δαίμονι. Ein Mensch, welcher der Lust
dient, dient einem bösen Dä-
mon.

- 605 (Υ)
κακούς ἀνθρώπους μένει ὀπό- Schlechte Menschen erwartet
σα οὐ προσδοκῆσουσι. alles, worauf sie nicht gefasst
sein werden.
- 606 (ΥΑ)
δικαιοσύνην ἔργῳ μᾶλλον ἢ Gerechtigkeit übe mehr im
λόγῳ ἄσκει. Werk als im Wort (*Sext.* 383;
Evagr. 4).*
- 607 (ΥΑ)
τὰ δίκαια ποίει καὶ πρὸς τοὺς Tu das Gerechte auch denen,
ἀδικεῖν σε πειρωμένους. die dir Unrecht zu tun versu-
chen.
- 608 (Υ)
μηδένα ἀδικῶν οὐδένα φοβη- Wenn du niemandem Unrecht
θήση. tust, wirst du niemanden fürch-
ten (*Sext.* 386).
- 609 (Υ)
ὑπὸ τῶν πλησίον ἀνέχου ψευ- Von den Nächsten ertrage es,
δόμενος. dass du getäuscht wirst.
- 610 (ΠΥ)
σπουδὴ πλειόνων ἐπιμεμφῆς Das Streben nach mehr wird
γίνεται. tadelnswert.

ΕΚ ΤΩΝ ΚΛΕΙΤΑΡΧΟΥ
ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΩΝ
ΧΡΕΙΩΝ ΣΥΝΑΓΩΓΗ

Zusammenstellung von
praktischen
Kleitarchossprüchen

1 (ΛΦΣ)

Ἔπου θεῶ.

Folge Gott.*

2 (ΛΦ)

γνώθι σαυτόν.

Erkenne dich selbst.*

3 (Λ)

πατρίδα τὸν κόσμον ἡγοῦ.

Halte die Welt für dein Vaterland (*Sext.* 464; *Clit.* 33).*

4 (ΛΦΣ)

ὁ μὲν θεὸς οὐδενὸς δεῖται, ὁ δὲ σοφὸς μόνου θεοῦ.

Gott braucht nichts, der Weise aber nur Gott (*Sext.* 49*; *Pyth.* 39a).*

5 (Λ)

ἄσκει μέγας εἶναι παρὰ τῷ θεῷ, παρὰ δὲ ἀνθρώποις ἀνεπίφθοнос.

Bemühe dich, bei Gott groß zu sein, bei den Menschen aber ohne Tadel (*Sext.* 51).

6 (ΛΦΣ)

εὐσεβῆς οὐχ ὁ πολλὰ θύων, ἀλλ' ὁ μηδὲν ἀδικῶν.

Fromm ist nicht, wer viel opfert, sondern wer kein Unrecht tut (*Sext.* 47*; *Evagr.* 5).*

7 (ΦΣ)

ἡ ψυχὴ σου ἀεὶ ἔστω παρὰ θεῶ.

Deine Seele soll immer bei Gott sein (*Sext.* 55*).

8 (ΦΣ)

διάνοια ἀνθρώπου θεὸν οὐ λανθάνει.

Das Denken des Menschen ist Gott nicht verborgen (*Sext.* 57a*).

- 9 (ΦΣ)
 δίκαιος ἀνὴρ εἰκῶν θεοῦ. Ein gerechter Mann ist ein Abbild Gottes (*Sext.* 190*).
- 10 (Λ)
 ἐκ φιληδονίας ἀκολασία φύεται. Aus Vergnügungssucht erwächst Zügellosigkeit (*Sext.* 71b).
- 11 (ΛΦΣ)
 ζήλου τὸν μηδενὸς δεόμενον. Eifere dem nach, der nichts braucht (*Sext.* 50*).*
- 12 (Λ)
 ὧν ἐπιθυμῆι τις δοῦλός ἐστιν. Was einer begehrt, dessen Sklave ist er (*Sext.* 600*).
- 13 (Θ)
 ἐγκράτεια δὲ κρηπίς εὐσεβείας. Enthaltksamkeit aber ist das Fundament der Frömmigkeit (*Sext.* 86a*).
- 14 (Λ)
 εὐχου σοι γενέσθαι μὴ ἅ βούλει ἀλλ' ἅ δεῖ. Bitte nicht darum, dass du erhältst, was du willst, sondern was notwendig ist (*Sext.* 88*).
- 15 (Λ)
 ἅ δίδωσι παιδεία, ταῦτα οὐδεὶς σε ἀφαιρήσεται. Was Bildung gibt, das wird dir niemand wegnehmen (*Sext.* 92).
- 16 (ΦΣ)
 σκέπτου πρὸ τοῦ πράττειν καὶ ἅ πράττεις ἐξέταζε, ἵνα μηδὲν ποιῆς ὃ μὴ δεῖ. Überlege vor dem Handeln und prüfe, was du tust, damit du nichts tust, was man nicht soll (*Sext.* 93).
- 17 (ΦΣ)
 ψυχὴ καθαίρεται ἐννοίᾳ θεοῦ. Die Seele wird gereinigt durch Denken an Gott (*Sext.* 97*).

18 (ΦΣ)

παντός οὐ καλῶς πράττεις
θεὸν ἡγοῦ αἴτιον.Von jeglichem, was du gut
machst, halte Gott für den Ur-
heber (*Sext.* 113).

19 (ΦΣ)

κακῶν θεὸς ἀναίτιος.

Von Übeln ist Gott nicht die
Ursache (*Sext.* 114*).

20 (Φ)

μεγαλοψυχίαν ἄσκει.

Bemühe dich um Seelengröße
(*Sext.* 120*).

21 (Λ)

ὧν ἡγεμόνες οἱ πόνοι, ταῦτα
εὐχου σοι γενέσθαι μετὰ τοὺς
πόνους.Was Anstrengungen voraus-
setzt, das erbitte, dass es dir
zuteil werde nach den Anstren-
gungen (*Sext.* 125*).

22 (Φ)

ὁ κτησάμενος οὐ κατέξει, μὴ
αἰτοῦ παρὰ θεοῦ.Was du nicht wirst behalten
können, nachdem du es dir
erworben hast, das erbitte nicht
von Gott (*Sext.* 128*; *Pyth.* 3^a).

23 (ΛΘ)

ὄρεξις κτήσεως ἀρχὴ πλε-
ονεξίας.Streben nach Besitz ist der An-
fang der Habsucht (*Sext.* 137).

24 (Θ)

ἐκ γὰρ φιλαργυρίας ἀδικία
φύεται.Aus Geldliebe erwächst näm-
lich Unrecht (*Sext.* 138; *Pyth.*
110^d).

25 (ΛΦΣΘ)

φιλῶν ἃ μὴ δεῖ οὐ φιλήσεις ἃ
δεῖ.Wenn du liebst, was man nicht
soll, wirst du nicht lieben, was
man soll (*Sext.* 141; *Clit.* 143;
Evagr. 45).

- 26 (Θ)
 ἀπλήρωτον γὰρ ἡ ἐπιθυμία,
 διὰ τοῦτο καὶ ἄπορον. Etwas Unersättliches ist näm-
 lich die Begierde und deshalb
 auch etwas Unwiderstehliches
 (*Sext.* 146*).
- 27 (Λ)
 κακοὶ κολακευόμενοι κακί-
 ους. Schlechte, denen geschmeichelt
 wird, werden noch schlechter
 (*Sext.* 149*).
- 28 (ΦΣ)
 αἰρετώτερον εἰκῆ λίθον βάλ-
 λειν ἢ λόγον. Lieber einen Stein unüberlegt
 schleudern als ein Wort (*Sext.*
 152; *Pyth.* 7; *Evagr.* 2).
- 29 (ΦΣ)
 σκέπτου πρὸ τοῦ λέγειν ἵνα
 μὴ λέγῃς εἰκῆ. Denk vor dem Sprechen nach,
 damit du nicht unüberlegt
 sprichst (*Sext.* 153*; *Evagr.* 35;
 IV, [10]).
- 30 (ΛΦΣ)
 ῥήματα ἄνευ νοῦ ψόφοι. Worte ohne Verstand sind (blo-
 ße) Geräusche (*Sext.* 154).
- 31 (ΛΦΣ)
 βραχυλογία σοφία παρακο-
 λουθεῖ. Der Kürze im Reden folgt die
 Weisheit (*Sext.* 156).
- 32 (ΛΦΣ)
 μακρολογία σημείον ἀμαθί-
 ας. Das Halten langer Reden ist ein
 Zeichen von Unwissenheit
 (*Sext.* 157).
- 33 (Φ)
 ἀνδρὶ σοφῷ πᾶσα γῆ πατρίς. Für einen weisen Mann ist jedes
 Land sein Vaterland (*Sext.* 464;
Clit. 3*).

34 (ΦΘ)

τῷ ψεύδει ὡς φαρμάκῳ χρῶ.

Die Lüge behandle wie ein Gift
(*Sext.* 159*).

35 (ΦΣ)

ὅποτε δεῖ πράττειν, λόγῳ μὴ
χρῶ.Wann immer man handeln
muss, gebrauche nicht das Wort
(*Sext.* 163b*).*

36 (ΦΣ)

περὶ ὧν οὐκ οἶδας, σιώπα,
περὶ ὧν οἶδας, ὃ δεῖ λέγει.Worüber du nichts weißt, dar-
über schweig; worüber du et-
was weißt, darüber sprich, was
nötig ist (*Sext.* 162a–b*).

37 (ΦΣ)

λόγος παρὰ καιρὸν ἀνοίας
ἔλεγχος.Ein Wort zur unrichten Zeit ist
Beweis von Unverstand (*Sext.*
163a).

38 (ΦΣ)

ἡ αὐτὴ ἐπιστήμη ἐστὶ τοῦ
λέγειν καὶ τοῦ σιωπᾶν.Dieselbe Wissenschaft betrifft
das Reden und das Schweigen
(*Sext.* 164b*).*

39 (ΦΘ)

ἐν συλλόγῳ πρῶτος λέγειν μὴ
ἐπιτήδευε· μετὰ γὰρ πλεί-
ονας λέγων ὄψει μᾶλλον τὰ
συμφέροντα.In der Versammlung bemühe
dich nicht, als Erster zu spre-
chen (*Sext.* 164a*). Wenn du
nämlich nach mehreren
sprichst, wirst du eher das
Nützliche sehen (*Sext.* 165g*).*

40 (ΦΣΘ)

μεγάλῃ περιστάσει πρόπει
ψευδος.In großer Not ist eine Lüge an-
gebracht (*Sext.* 165d*).*

41 (ΦΣ)

μηδένα ἀπάτα, μάλιστα δὲ
τὸν συμβουλίας δεόμενον.Betrüge niemanden, am wenig-
sten aber denjenigen, der einen
Ratschlag braucht (*Sext.* 165f).

- 42 (Φ)
 οὐδὲν οικειότερον σοφία ἢ ἀλήθεια.
 Nichts ist enger verwandt mit der Weisheit als die Wahrheit (*Sext.* 168).
- 43 (ΦΣ)
 οὐ δυνατόν τὴν αὐτὴν φύσιν φιλόσοφόν τε εἶναι καὶ φιλοψευδῆ.
 Es ist nicht möglich, dass dieselbe Natur philosophisch und lügenverliebt ist (*Sext.* 169).
- 44 (Λ)
 τοῦ λέγειν ἅ δεῖ τὸ ἀκούειν προτίμα.
 Schätze das Hören höher als das Sagen dessen, was nötig ist (*Sext.* 171a).
- 45 (Λ)
 τὰ τῶν παιδευομένων ἁμαρτήματα τῶν παιδευόντων ὀνειδή.
 Die Verfehlungen der Zöglinge sind eine Schande für ihre Erzieher (*Sext.* 174*).
- 46 (Φ)
 ὃν οὐκ οἶδας πῶς ποτ' ἔχει παιδείας, τοῦτον μήποτε τολμήσης λέγειν εὐδαίμονα.
 Von wem du nicht weißt, wie es sich eigentlich mit seiner Bildung verhält, den sollst du niemals wagen, glücklich zu nennen (*Sext.* 538*).
- 47 (Φ)
 οὐκ ἔστιν εὐγενῶς φιλοσοφεῖν πόνων καταφρονήσαντα.
 Es ist nicht möglich, dass einer in edler Gesinnung philosophiert, wenn er die Mühen gering geachtet hat (*Sext.* 539*).
- 48 (Φ)
 τοὺς λόγους σου ὁ βίος βεβαιούτω.
 Deine Worte soll dein Leben bekräftigen (*Sext.* 177*).
- 49 (Φ)
 τῶν δογμάτων σου τὰ ἔργα ἀπόδειξις ἔστω.
 Deine Werke sollen ein Beweis für deine Lehren sein (*Sext.* 547).

50 (ΛΦΣΘ)

ἄρχεσθαι μὴ μαθῶν ἄρχειν
μὴ ἐπιχείρει.

Bevor du nicht gelernt hast,
beherrscht zu werden, versuche
nicht zu herrschen.

51 (ΛΦΣ)

χαλεπώτερον εὐγενῶν νέων
ἄρχειν ἢ λεόντων.

Es ist schwieriger, edle Jünglinge
zu beherrschen als Löwen
(*Sext.* 553).

52 (Λ)

ἐν παντὶ ἀρχικώτατος ὁ φορο-
νιμώτατος.

In allem ist der Verständigste
zum Herrschen am besten ge-
eignet (*Sext.* 555; *Pyth.* 109).

53 (ΦΣ)

ἄνθρωπον μὲν ἀπατήσαι
δυνατὸν λόγῳ, θεὸν δὲ ἀδύ-
νατον.

Einen Menschen kann man mit
einem Wort täuschen, Gott aber
kann man nicht täuschen.

54 (ΛΘ)

ἀγωνιζόμενος ὑπὲρ οὗ ἀδί-
κως ἔπραξας, δις ἀδικήσεις.

Wenn du für das kämpfst, was
du unrecht getan hast, wirst du
doppelt Unrecht tun (*Sext.*
452).*

55 (ΛΦΣΘ)

ἄρχων μὲν ἐπιτήδευε προῶς
εἶναι, ἀρχόμενος δὲ μεγαλό-
φρων.

Als Herrscher übe dich darin,
milde zu sein, als Beherrscher
aber großmütig (*Sext.* 453*).

56 (ΦΣ)

βασιλεῖ συμβούλευε τὰ συμ-
φέροντα τῇ ἀρχῇ.

Einem König rate, was seiner
Herrschaft zuträglich ist (*Sext.*
454*).

57 (Λ)

βασιλεῖ μὴ ἐπιχείρει συγ-
γίνεσθαι μὴ δυνάμενος δυ-
σωπεῖν βασιλέα.

Versuche nicht, mit dem König
zusammenzukommen, wenn du
den König nicht durch Bitten
erweichen kannst (*Sext.* 455).

58 (ΦΣΘ)

βασιλέα φρόνησις, οὐ διάδη-
μα ποιεῖ.

Den König macht das Denken,
nicht das Diadem (*Sext.* 457*;
Pyth. 13^a; *Evagr.* 9).

59 (Θ)

νοῦς γάρ ἐστιν ὁ ἄρχων.

Der Verstand ist nämlich der
Herrscher (*Sext.* 458*;
Pyth. 13^b).

60 (ΦΣ)

ὁ βασιλεύων ἀνθρώπων κα-
λῶς βασιλεύεται ὑπὸ τοῦ
θεοῦ.

Wer über die Menschen als
König gut herrscht, wird von
Gott als König beherrscht (*Sext.*
459*;
Pyth. 13^c; *Evagr.* 56*).

61 (Λ)

ὅταν ἐπὶ μικροῖς παύση μέγα
φρονεῖν, τότε ἄρξη μέγα
φρονεῖν.

Wenn du aufhörst, über kleine
Dinge groß zu denken, dann
wirst du anfangen, groß zu
denken.

62 (ΛΦ)

οὐχ ὁ θάνατος κακόν, ἀλλὰ
τὸ μὴ δύνασθαι γενναίως
ἀποθανεῖν.

Nicht der Tod ist schlimm, son-
dern nicht edel sterben zu kön-
nen (*Sext.* 473*).

63 (Φ)

ἄνθρωπος ὅμοιον ἔχει θεῷ τὸ
εὐεργετεῖν.

Der Mensch hat als etwas Gott
Ähnliches die Wohltätigkeit
(*Pyth.* 43).*

64 (Θ)

φαύλοις ἄχρηστος δοκεῖ σο-
φὸς ἀνήρ.

Nichtsnutzigen Leuten er-
scheint ein weiser Mann als
unbrauchbar (*Sext.* 214*).

65 (Λ)

ὑπὲρ πατρίδος ἀποθανεῖν εὐ-
τυχές.

Für das Vaterland zu sterben,
ist ein Glück.*

- 66 (Φ)
οὐ μικρὸν ἐν βίῳ τὸ παρὰ
μικρὸν. Das knapp Verfehlete ist im Le-
ben nicht wenig (*Sext.* 10).
- 67 (Φ)
οὐ σώζεται μέρος ἄνευ τοῦ
όλου. Kein Teil wird gerettet ohne das
Ganze (*Sext.* 485*).
- 68 (Λ)
οὐκ ἔστιν εὐσεβέστερον ἀνά-
λωμα τοῦ εἰς γονεῖς. Es gibt keinen frömmeren Auf-
wand als den für die Eltern
(*Sext.* 489*).
- 69 (Λ)
γάμει δυνατὸς ὧν ἄρχειν. Heirate, wenn du fähig bist zu
herrschen (*Sext.* 236)*.
- 70 (Λ)
ὄρος ἀφροδισίων παιδοποιΐα. Das Ziel des Liebesgenusses ist
die Kinderzeugung (*Sext.* 517*).
- 71 (Λ)
μοιχὸς ἐστὶ τῆς αὐτοῦ γυναι-
κὸς πᾶς ὁ ἀκόλαστος. Ein Ehebrecher seiner eigenen
Frau gegenüber ist jeder Zügel-
lose (*Sext.* 231).
- 72 (Λ)
αἰδούμενος τὴν γυναῖκα αἰ-
δουμένην ἕξεις. Wenn du vor deiner Frau Ach-
tung hast, wirst du eine Frau
haben, die vor dir Achtung hat
(*Sext.* 238).
- 73 (Φ)
ἐφ' ὅσον ἂν γαστρὸς ἄρξης,
καὶ ἀφροδισίων ἄρξεις. Soweit du deinen Bauch be-
herrschst, wirst du auch deine
Sexualität beherrschen (*Sext.*
240*).
- 74 (Θ)
προῖξ πολλὴ τέκνα βελτίονα
οὐ ποιεῖ. Viel Mitgift macht die Kinder
nicht besser (*Sext.* 511).

- 75 (Λ)
 γυνή φιλόκοσμος οὐ πιστή. Eine Frau, die den Schmuck liebt, ist nicht treu (*Sext.* 513*).
- 76 (Λ)
 τέκνα ζῆν μὲν οὐκ ἐφ' ἡμῖν, Ob die Kinder leben, liegt nicht in unserer Hand; ob sie aber gut leben, liegt in unserer Hand (*Sext.* 255*).
- 77 (Λ)
 διδασκάλους τίμα. Ehre deine Lehrer (*Sext.* 244).
- 78 (Λ)
 γονέων διδάσκαλοι μείζους εὐεργέται. Größere Wohltäter als die Eltern sind die Lehrer (*Sext.* 536*).
- 79 (ΛΦΣ)
 φιλοπονία φύσιν διορθοῦται. Fleiß bringt die Natur in Ordnung.*
- 80 (ΛΦΣ)
 ῥαθυμία φύσιν ἀπόλλυσιν. Leichtsinn verdirbt die Natur.
- 81 (Λ)
 ὀψιμαθῆς γίνου ἢ ἀμαθῆς. Lerne noch spät oder bleib unwissend.
- 82 (Λ)
 πᾶν ἀμάρτημα χρόνου ζημία. Jede Verfehlung bedeutet Zeitverlust.
- 83 (Λ)
 φιλοπόνω χρόνος περισσεύει. Der Fleißige hat Zeit im Überfluss (*Evaagr.* 21).
- 84 (Λ)
 τῶν ἐπὶ σχολῆς λόγων ἐν ταῖς περιστάσεσι μέμνησο. In Gefahren denk an die Worte aus Mußestunden.

85 (ΦΣ)

ὅσα πάθη ψυχῆς, τοσοῦτοι
δεσπόται.So viele Leidenschaften die
Seele hat, so viele Herren hat sie
(*Sext.* 75b*; *Pyth.* 71; *Evagr.* 70*).

86 (ΦΣ)

οὐκ ἔστιν ἐλεύθερον εἶναι
κρατούμενον ὑπὸ παθῶν.Es ist nicht möglich, frei zu sein,
solange man von Leidenschaf-
ten beherrscht wird (*Sext.* 75a;
Pyth. 23; *Evagr.* 10. 54).

87 (Φ)

ὑπνον προσίεσο διὰ τὸ ἀναγκ-
αῖον.Lass Schlaf an dich heran, weil
es nötig ist.*

88 (ΦΣΘ)

μὴ ταχέως τοὺς φίλους κτῶ.

Gewinne die Freunde nicht
schnell.

89 (Θ)

οὓς ἂν κτήσῃ φίλους κτῶ.

Welche Leute auch immer du
gewinnst, die gewinne als
Freunde.

90 (Θ)

σεαυτοῦ τὰ ἀτυχήματα τῶν
φίλων ἡγοῦ, τῶν δὲ ιδίων
εὐτυχημάτων κοινώνει τοῖς
φίλοις.Die Unglücksfälle deiner
Freunde betrachte als deine
eigenen, deine eigenen Glücks-
fälle aber teile mit den Freun-
den.*

91 (Θ)

τελευτησάντων τῶν φίλων
θρηνεῖν μὲν οὐκ εὐγενές,
προνοεῖν δὲ τῶν οικείων
ἐπιμελές.Nach dem Tod von Freunden
zu klagen, ist nicht vornehm;
für ihre Angehörigen Sorge zu
tragen aber ist Pflicht.*

92 (ΦΣΘ)

περιστάσεις δοκιμάζουσι φί-
λους.Schwierige Umstände erweisen
Freunde (*Pyth.* 34; *Evagr.* 27).

- 93 (Φ)
πίνε μετὰ τὸ διψῆν. Trink erst, wenn du Durst hast.
- 94 (Φ)
ἔσθιε μετὰ τὸ πεινῆν. Iss erst, wenn du Hunger hast.
- 95 (Φ)
ἄνθρωπος γαστρὸς ἥσων
ὅμοιος θηρίῳ. Ein Mensch, der seinem Bauch
unterliegt, ist ähnlich einem
Tier (*Sext.* 270*).
- 96 (Φ)
μὴ ἐπιτείχιζε τῇ ψυχῇ σου τὸ
σῶμα. Mach deinen Leib nicht zu ei-
nem Bollwerk gegen deine See-
le.
- 97 (Φ)
ὄρος σιτίων ἔστω σοι τὸ μὴ
πεινῆν. Das Maß des Essens soll für
dich sein, nicht zu hungern.
- 98 (ΦΣ)
ἀκρόπολις ἐστι σοφοῦ μεγα-
λοψυχία. Die Burg eines Weisen ist seine
Seelengröße.*
- 99 (ΛΦΣΘ)
ἀρετὴν μὲν ἔχων πάντα ἔξεις,
κακίαν δὲ οὐδὲ σεαυτόν. Wenn du Tugend hast, wirst
du alles haben, wenn aber
Schlechtigkeit, dann nicht ein-
mal dich selbst.
- 100 (Φ)
ἰσχὺν σώματος πόνοι κατα-
ναγκάζουσι σιτίων μᾶλλον. Stärke des Leibes erzwingen
Mühen mehr als Speisen.*
- 101 (ΦΘ)
ἢ ἰσχὺς τοῦ σώματός σου μὴ
γινέσθω τῆς ψυχῆς ἀσθένεια. Die Stärke deines Leibes soll
nicht zur Schwäche der Seele
werden.
- 102 (ΦΣ)
αἰροῦ τῇ ψυχῇ μᾶλλον ἢ τῷ Wähle lieber, mit der Seele als

- σώματι ισχύειν. mit dem Leib stark zu sein
(*Pyth.* 45).
- 103 (ΦΣΘ)
ἰσχύν δὲ ψυχῆς φρόνησιν Für die Stärke der Seele aber
νόμιζε. halte das Denken (*Pyth.* 46).*
- 104 (Φ)
εἷς ἀνὴρ μυρίων περιγίνεται Ein einziger Mann überwindet
τῆ φρονήσει. zehntausend durch das Den-
ken.
- 105 (Φ)
τοῦτο σὸν κτῆμα οὐκ ἔστιν, ὁ Das ist nicht dein Besitz, was
παρόσον μεταδίδως τοῖς ἄλ- du selbst nicht mehr haben
λοις αὐτὸς οὐχ ἕξεις. wirst, sofern du es mit den
anderen teilst (*Sext.* 295*; *Pyth.*
32).
- 106 (ΦΣ)
ὅς ἂν τῶν ἐπαίνων καταφρο- Wer immer die Lobsprüche
νῆ, οὗτος καὶ τῶν ψόγων verachtet, der verachtet auch
καταφρονεῖ. die tadelnden Worte (*Sext.*
299*; *Pyth.* 111^b).
- 107 (Φ)
ἄ[δελφοὺς εἶναι] τοὺς φίλους Halte dafür, dass die Freunde
ἡγοῦ. [Brüder sind].*
- 108 (Φ)
τὰ δίκαια μετὰ πειθοῦς αἰρε- Das Gerechte aus Überzeu-
τώτερον ποιεῖν ἢ μετὰ βίας. gung zu tun, ist vorzüglicher
als unter Zwang.
- 109 (Λ)
οὐ πρότερον γνώση ὃ μὴ οἶσ- Du wirst nicht eher erkennen,
θα, πρὶν ἂν γνώσης οὐκ εἰ- was du nicht weißt, als du
δώς. erkennst, dass du es nicht
weißt (*Sext.* 333*).

- 110 (Φ)
 <όργήν πλήθους> μὴ παρό- < Den Zorn der Menge > reize
 ξυνε. nicht (*Sext.* 343).
- 111 (ΦΣ)
 ἔπαινον πλήθους μὴ θαύ- Das Lob der Menge bewundere
 μαζε ἢ μὴ ἀτίμαζε. oder verachte nicht.*
- 112 (Φ)
 θόρυβον τ[...].μάτων ἤχον. Lärm [...] Getöse.
- 113 (Φ)
 ψυχὴν σιτίοις μὴ ἐπιθολοῦ Die Seele beschmutze nicht mit
 μηδὲ ἀμέτροις ποτοῖς μίαι- Speisen noch [verunreinige sie]
 νε]. mit unmäßigen [Getränken].*
- 114 (ΛΦΘ)
 κρεῖττον ἀποθανεῖν ἢ διὰ Besser sterben als wegen der
 γαστροῦς ἀκρασίαν ψυχὴν Unmäßigkeit des Bauches die
 ἀμαυρῶσαι. Seele verdunkeln (*Sext.* 345*;
Pyth. 103).
- 115 (Λ)
 ἄμεινον εἰδέναι ἀγνοοῦντα Besser ein Unwissender weiß,
 ὅτι ἀγνοεῖ ἢ δοκεῖν μὴ dass er unwissend ist, als dass
 γινώσκοντα γινώσκειν. einer, der nicht erkennt, zu
 erkennen meint.*
- 116 (Λ)
 μέθης καιρὸς οὐδὲ εἷς οὐδενὶ Zur Trunkenheit gibt es für
 ἐπεὶ μηδὲ τοῦ ληρεῖν. niemanden auch nur einen
 einzigen richtigen Zeitpunkt,
 weil es ja auch für die Ge-
 schwätzigkeit keinen gibt.
- 117 (ΛΦ)
 νέος εὐφυέστατος μὴ παιδα- Ein Jüngling mit den besten
 γωγία συζῶν διαφερόντως Anlagen, wenn er keine Erzie-
 γίνεται κακός. hung genießt, wird ganz be-
 sonders schlecht (*Sext.* 528*).

118 (Λ)

ἀνόητος τὴν ἑαυτοῦ δόξαν
προτιμᾷ τοῦ κοινῆ συνοίσον-
τος.

Ein Unverständiger schätzt
seinen eigenen Ruhm höher als
den öffentlichen Nutzen.

119 (Λ)

νέαις ψυχαῖς καὶ ἀπαλαῖς
μεγάλους κινδύνους καὶ πό-
νους μὴ ἐπίβαλλε.

Jungen und zarten Seelen erleg
keine großen Gefahren und
Anstrengungen auf.

120 (Φ)

ἀρμόζου πρὸς τὰς περιστά-
σεις ἵνα εὐθυμῆς.

Stelle dich auf Nöte ein, damit
du guten Mutes seist (*Sext.*
385).

121 (Φ)

περιστάσεις εὐδαιμονίαν οὐ-
δαμῶς ἀφαιροῦνται.

Nöte rauben das Glück kei-
neswegs (*Sext.* 387*).

122 (Λ)

ὅσα δίδωσι τύχη, ταῦτα πε-
ριστάσεις ἀφαιροῦνται.

Was der Zufall gibt, das rau-
ben die Nöte.

123 (ΦΣ)

οὐκ ἔστιν εὐκλεῶς ζῆν ἄνευ
τοῦ σωφρόνως καὶ καλῶς καὶ
δικαίως.

Es ist unmöglich, ruhmvoll zu
leben, ohne besonnen und gut
und gerecht (zu leben) (*Sext.*
399*).*

124 (Φ)

[οὐ παραμένει] βίαιον μάθη-
μα.

Unter Zwang Gelerntes [hält
sich nicht].*

125 (ΦΣ)

ψυχὴ καθαίρεται κακίας ἀπ-
αλλαγῆς.

Die Seele wird gereinigt durch
Trennung von Schlechtigkeit.

126a (Φ)

<τὰ ὠτά σου μὴ> πᾶσιν ὕπ-
εχε.

<Deine Ohren> leihe <nicht>
allen (*Sext.* 409).

- 126b (Φ)
 λόγος γὰρ κακὸς κακῶν ἡγε-
 μών ἐστίν. Denn ein böses Wort ist der
 Anführer der Übel (*Pyth.* 59).*
- 127 (Φ)
 δύναμιν μεγ[άλην ἄνευ] φρο-
 νήσεως οὐκ ἂν εὔροις. Eine [große] Macht [ohne] Ver-
 stand wirst du wohl nicht fin-
 den.*
- 128 (Φ)
 πολλὰ βουλευόμενος ἔπειτα
 πράττε ὡς ἐξουσίαν μὴ ἔχων
 ἐπανορθοῦσθαι τὰ πραχθέν-
 τα. Wenn du viel bei dir überlegst,
 dann handle so, als ob du kei-
 ne Macht hättest, das Getane
 wieder gutzumachen (*Pyth.*
 12).
- 129 (ΛΦ)
 φύσεως ἀντιπραττούσης πάν-
 τα κενά. Gegen den Widerstand der
 Natur ist alles umsonst.
- 130 (Φ)
 τρίχας τὰς τοῦ σώματος μὴ
 δυνάμενος φέρειν πῶς οἴσεις
 πανοπλίαν; Wenn du die Haare deines
 Leibes nicht tragen kannst, wie
 willst du da die volle Rüstung
 tragen?*
- 131 (Φ)
 τρίβων καὶ κόμη καὶ γένειον
 ἀγαθῷ μὲν ἀνδρὶ οικεῖα, κα-
 κῷ δὲ στίγματα. Ein abgetragener Mantel und
 eine Haarmähne und ein Kinn-
 bart sind einem guten Mann
 eigentümlich, einem schlechten
 aber Brandzeichen.*
- 132 (Φ)
 οὐδεμία προσποίησις ἐπὶ πο-
 λὺν χρόνον λανθάνει. Keine Verstellung bleibt lange
 Zeit verborgen (*Sext.* 325*;
Pyth. 47).
- 133 (ΛΦ)
 μαντικὴ ἀνδρὸς σοφοῦ εὐ-
 βουλία. Die Wahrsagekunst eines wei-
 sen Mannes ist seine Klugheit.

134 (Λ)

εὐεργετοῦντά σε ἄνθρωπον
ὡς ὑπηρέτην θεοῦ τίμα μετὰ
θεόν.

Einen Menschen, der dir Gutes
tut, ehre wie einen Diener Got-
tes nächst Gott (*Sext.* 319*;
Pyth. 105).*

135 (ΦΣ)

μακάριος οὗ ὁ θεὸς κηδεμών
ἐστιν.

Selig, wessen Beschützer Gott
ist (*Sext.* 424).

136 (ΛΦΣ)

οὐκ ἔστιν ἅμα δουλεύειν
ἡδονῇ καὶ θεῷ.

Es ist nicht möglich, zugleich
der Lust und Gott zu dienen
(*Sext.* 574*;
Pyth. 110^a).

137 (ΛΦ)

σοφοῦ ζῶντος δόξα μὲν
ὀλίγη, μετὰ δὲ τὴν τελευτὴν
τὸ κλέος ἄδεται.

Die Meinung von einem Wei-
sen ist gering, solange er lebt;
nach seinem Tod aber wird
sein Ruhm besungen (*Sext.* 53).

138 (Θ)

μὴ τὸ ἔχειν ἀρετὴν καλὸν
νόμιζε, ἀλλὰ τὸ ὡς δεῖ καὶ
ὑπέρ ὧν δεῖ.

Nicht den Besitz der Tugend
halte für gut, sondern sie zu
haben, wie man es soll und
wofür man es soll (*Evagr.* 12).*

139 (Θ)

ὡσπερ ὑπὸ τοῦ ἰοῦ τὸν
σίδηρον, οὕτως τοὺς φθονε-
ροὺς ὑπὸ τοῦ ἰδίου ἡθους
κατεσθίεσθαι.

Wie das Schwert vom Rost, so
werden, sagt man, die Neidi-
schen von ihrem eigenen Cha-
rakter aufgefressen.

140 (Θ)

ὀφείλομεν ἑαυτοὺς ἐθίζειν
ἀπὸ ὀλίγων ζῆν, ἵνα μηδὲν
αἰσχροὺς ἔνεκεν χρημάτων
πράττειν μάθωμεν.

Wir müssen uns daran gewöh-
nen, von wenig zu leben, damit
wir lernen, um des Besitzes
willen nichts Schändliches zu
tun.

141 (Θ)

κρείττον ἕνα φίλον ἔχειν
πολλοῦ ἄξιον ἢ πολλοὺς μη-
δενὸς ἀξίους.

Besser einen einzigen Freund
haben, der viel wert ist, als
viele, die nichts wert sind.

142 (Θ)

τῆς ψυχῆς ὡς ἡγεμόνος
ἐπιμελοῦ, τοῦ δὲ σώματος ὡς
στρατιώτου προνόει.

Um die Seele kümmerge dich
wie um einen Feldherrn, für
den Leib aber Sorge wie für
einen Soldaten.

143 (Θ)

πᾶν τὸ πλεῖον ἀνθρώπῳ
πολέμιον. φιλῶν ἅ μὴ δεῖ
[sic!] λήσεταιί σε τὰ καλὰ
σπουδάσοντα περὶ τὰ μὴ
καλά.

Alles, was zuviel ist, ist dem
Menschen feind (*Sext.* 140*).
Wenn du liebst, was man nicht
soll, werden dir die guten Din-
ge verborgen bleiben, während
du dich um die ungu-
ten bemühst (*Sext.* 141*-142; *Clit.* 25;
Evagr. 45).

144 (Θ)

ὁ μὴ θέλεις ἀκούειν μηδὲ
εἶπης· ὁ μὴ θέλεις λέγειν μηδ'
ἄκουε. ὠτων καὶ γλώττης
μέγας ὁ κίνδυνος.

Was du nicht hören willst,
sollst du auch nicht sagen; was
du nicht sagen willst, das höre
auch nicht. Die Gefahr, die von
Ohren und Zunge ausgeht, ist
groß (*Evagr.* 24).*

ΑΙ ΓΝΩΜΑΙ ΤΩΝ
ΠΥΘΑΓΟΡΕΙΩΝ

Die Pythagoreersprüche

1

Ἀνανεούσθω σοι ὁ περὶ τῶν ἀγαθῶν λόγος καθ' ἡμέραν μᾶλλον ἢ τὸ σῶμα τοῖς σιτίοις.

Das Nachdenken über die guten Dinge soll dir täglich mehr erneuert werden als der Leib durch die Speisen.

2

^a ἀπαιδευσία πάντων τῶν παθῶν μήτηρ· ^b πᾶν δὲ πάθος ψυχῆς εἰς σωτηρίαν πολεμιώτατον· ^c τὸ δὲ πεπαιδεῦσθαι οὐκ ἐν πολυμαθείας ἀναλήψει, ἐν ἀπαλλάξει δὲ τῶν φυσικῶν παθῶν θεωρεῖται.

^a Unbildung ist die Mutter aller Leidenschaften. ^b Jede Leidenschaft der Seele aber ist deren Heil ganz und gar feind (*Pyth.* 116). ^c Das Gebildetsein aber wird nicht im Aufnehmen von Vielwisserei, sondern in der Trennung von den natürlichen Leidenschaften geschaut.*

3

^a ἄκτησάμενος οὐ καθέξεις, μὴ αἰτοῦ παρὰ θεοῦ· ^b δῶρον γὰρ θεοῦ πᾶν ἀναφαίρετον· ^c ὥστε οὐ δώσει ὁ μὴ καθέξεις.

^a Was du nicht wirst behalten können, nachdem du es dir erworben hast, das erbitte nicht von Gott (*Sext.* 128*; *Clit.* 22). ^b Jedes Geschenk Gottes ist nämlich unentziehbar. ^c Daher wird er nicht geben, was du nicht wirst behalten können.

4

ἄξιος ἄνθρωπος θεοῦ θεὸς ἂν εἶη ἐν ἀνθρώποις.

Ein Mensch, der Gottes würdig ist, dürfte ein Gott unter Menschen sein (*Sext.* 376a*).

5

ἄγρυπνος ἔσο κατὰ νοῦν· συγγενῆς γὰρ τοῦ ἀληθινοῦ θανάτου ὁ περὶ τὸν νοῦν ὕπνος.

Sei wach im Verstand; der Schlaf, der den Verstand betrifft, ist nämlich mit dem wirklichen Tod verwandt.*

- 6
 ἄ μὴ δεῖ ποιεῖν, μηδὲ ὑπονοοῦ ποιεῖν. Was man nicht tun darf, das stelle dir nicht einmal vor zu tun (*Sext.* 178*).
- 6a
 ἀθανάτους σοι πίστευε παρὰ τῇ κρίσει καὶ τὰς τιμὰς καὶ τὰς τιμωρίας. Glaube, dass sowohl die Belohnungen als auch die Strafen für dich im Gericht unsterblich sein werden (*Sext.* 14*).
- 7
 αἰρετώτερόν σοι ἔστω λίθον εἰκῆ βάλλειν ἢ λόγον ἀργόν. Lieber soll es dir sein, einen Stein unüberlegt zu schleudern als ein schnelles Wort. (*Sext.* 152; *Clit.* 28; *Evagr.* 2).
- 8
 βλάπτει θεὸς οὐ χολωθεῖς, ἀλλ' ἀγνοηθεῖς· ὀργή γὰρ θεοῦ ἀλλότριον· ἐπ' ἀβουλήτῳ γὰρ ἡ ὀργή, θεῶ δὲ οὐδὲν ἀβούλητον. Gott schädigt nicht, wenn er in Zorn geraten, sondern wenn er nicht erkannt worden ist; denn Zorn ist Gott fremd; denn der Zorn gehört zum Unwillkürlichen, bei Gott ist aber nichts unwillkürlich.*
- 9
 βούλει γνωσθῆναι θεοῖς; ἀγνοήθητι μάλιστα ἀνθρώποις. Willst du von Göttern erkannt werden? Lass dich vor allem von Menschen nicht erkennen! (*Sext.* 394. 446. 577*; *Evagr.* 26)
- 10
^a βραχύλογον μάλιστα ἢ θεοῦ γνῶσις ποιεῖ· ^b πολλῶν δὲ λόγων περὶ θεοῦ ἢ πρὸς θεὸν ἀμαθία αἰτία. ^a Die Gotteserkenntnis macht am ehesten bündig im Reden (*Sext.* 430; *Pyth.* 16), ^b die Unwissenheit im Blick auf Gott aber ist die Ursache vieler Worte über Gott.

11

^a βουλευόμενος περὶ ἄλλου κακῶς φθάνεις αὐτὸς πάσχω· ^b καὶ αὐτὸς δὲ μὴ ζῆτει παρὰ κακοῦ παθεῖν καλῶς· ^c οἷον γὰρ τὸ ἦθος ἐκάστου, τοιοῦτος καὶ ὁ βίος καὶ αἱ δόσεις· ^d ψυχὴ γὰρ ἐστὶ ταμεῖον, ἀγαθοῦ μὲν ἀγαθῶν, κακοῦ δὲ κακῶν.

^a Wenn du gegen einen anderen Böses planst, erfährst du vorher von dir selbst Böses (*Sext.* 327*; *Evagr.* 15*). ^b Und du selbst suche aber nicht, von einem Bösen Gutes zu erfahren. ^c Wie nämlich der Charakter jedes Einzelnen ist, so sind auch sein Leben und seine Gaben. ^d Die Seele ist nämlich eine Schatzkammer: des Guten für Gutes, des Bösen aber für Böses (*Pyth.* 117).

12

βουλευσάμενος πολλὰ ἦκε ἐπὶ τὸ λέγειν ἢ πράττειν· οὐ γὰρ ἐξεις ἐξουσίαν ἀνακαλέσασθαι τὰ πραχθέντα ἢ λεχθέντα.

Erst wenn du viel bei dir überlegt hast, komm zum Reden oder Handeln; du wirst nämlich nicht die Macht haben, das Getane oder Gesagte zu widerrufen (*Clit.* 128).

13

^a βασιλέα φρόνησις οὐ διάδημα ποιεῖ· ^b νοῦς γὰρ ἐστὶν ὁ ἄρχων· ^c βασιλεύων γὰρ τις ἀνθρώπων καλῶς, οὗτος ὑπὸ θεοῦ βασιλεύεται.

^a Den König macht das Denken, nicht das Diadem aus (*Sext.* 457*; *Clit.* 58; *Evagr.* 9). ^b Der Verstand ist nämlich der Herrscher (*Sext.* 458*; *Clit.* 59). ^c Wenn nämlich einer über die Menschen als König gut herrscht, wird der von Gott als König beherrscht (*Sext.* 459*; *Clit.* 60; *Evagr.* 56*).

14

^a γλῶττα σοφοῦ οὐ προηγου-
μένως τίμιον παρὰ θεῶ, ἀλλὰ
τὰ ἔργα· ^b σοφὸς γὰρ καὶ
σιγῶν τὸν θεὸν τιμᾶ.

^a Nicht die Zunge des Weisen
ist etwas vorzüglich Kostbares
bei Gott, sondern seine Werke
(*Sext.* 426). ^b Ein Weiser ehrt
nämlich Gott, auch wenn er
schweigt (*Sext.* 427*).

15

^a γλῶτταλος ἄνθρωπος καὶ
ἀμαθὴς εὐχόμενος καὶ θύων
τὸν θεὸν μιαίνει· ^b μόνος οὖν
ἱερεὺς ὁ σοφός, μόνος θεο-
φιλής, μόνος εἰδῶς εὔξασθαι.

^a Ein geschwätziger und unge-
lehrter Mensch befleckt Gott,
wenn er betet und opfert (*Sext.*
82e. 429). ^b Der einzige Priester
ist also der Weise, der einzige
Gottgeliebte, der Einzige, der
zu beten weiß.

16

γνώσις θεοῦ ποιεῖ βραχύλο-
γον.

Gotteserkenntnis macht den
Menschen bündig im Reden
(*Sext.* 430; *Pyth.* 10).

17

γυμνὸς ἀποσταλεῖς σοφὸς
γυμνητεῦων καλέσει τὸν
πέμψαντα· μόνου γὰρ τοῦ μὴ
τοῖς ἀλλοτριῶις πεφορτισμέ-
νου ἐπήκοος ὁ θεός.

Nachdem er nackt ausgeschiedt
worden ist, wird ein Weiser
den, der ihn gesandt hat, auch
nackt anrufen; denn Gott erhört
nur den, der nicht mit fremden
Dingen belastet ist (*Sext.* 191*).

18

γινώσκειν σε χρή, ὡς παν-
τελῶς σπάνιον τὸ φιλοσο-
φοῦντί σοι ἄκρως δυνάμενον
ἦθος συγκραθῆναι.

Du musst erkennen, dass dir
beim Philosophieren ganz sel-
ten die Sinnesart beigemischt
ist, die es bis zum Höchsten
vermag.

19

δῶρον ἄλλο μείζον ἀρετῆς
οὐκ ἔστι παρὰ θεοῦ λαβεῖν.

Ein anderes Geschenk, das grö-
ßer ist als die Tugend, kann
man von Gott nicht bekommen.

20

^a δῶρα καὶ θηηπολῖαι θεὸν οὐ τιμῶσιν, ἀναθήματα θεὸν οὐ κοσμεῖ· ^b ἀλλὰ τὸ ἔνθεον φρόνημα διαρκῶς ἡδρασμένον συνάπτει θεῷ· ^c χωρεῖν γὰρ ἀνάγκη τὸ ὅμοιον πρὸς τὸ ὅμοιον.

^a Geschenke und Opfergaben ehren Gott nicht, Weihegeschenke schmücken Gott nicht. ^b Aber die gotterfüllte Denkart vereinigt sich mit Gott, wenn sie sich auf Dauer festgesetzt hat. ^c Denn das Ähnliche muss sich zum Ähnlichen aufmachen (*Sext.* 381).*

21

δουλεύειν πάθεσι χαλεπώτερον ἢ τυράννοισι.

Es ist schlimmer, Leidenschaften zu dienen als Tyrannen.*

22

διαλέγεσθαι ἄμεινον ἑαυτῷ μᾶλλον ἢ τοῖς πέλας.

Sich mehr mit sich selbst besprechen ist besser als mit den Nächsten.

23

ἐλεύθερον ἀδύνατον εἶναι τὸν πάθεσι δουλεύοντα καὶ ὑπὸ παθῶν κρατούμενον.

Frei kann unmöglich sein, wer Leidenschaften frönt und von Leidenschaften beherrscht wird (*Sext.* 75a; *Clit.* 86; *Evagr.* 10. 54).*

24

ἔρμαιον διανοίας ἐστὶν ἡ προαότης.

Ein unverhoffter Gewinn des Denkens ist die Sanftmut.

25

εἴ τις τὸν θεὸν τιμᾷ ὡς προσδεόμενον, λέληθεν ἑαυτὸν δοξάζων τοῦ θεοῦ εἶναι κρείττονα.

Wenn einer Gott ehrt, als ob er (Gott) es nötig hätte, meint er unbewusst, mächtiger zu sein als Gott.*

26

ἐὰν ἀεὶ μνημονεύης ὅτι, ὅπου δ' ἂν ἡ ψυχὴ σου καὶ τὸ σῶμα

Wenn du immer daran denkst, dass Gott als Aufseher dabei-

σου ἔργον ἐπιτελή, θεὸς παρ-
έστηκεν ἔφορος, ἐν πάσαις
σου ταῖς βουλαῖς καὶ ταῖς
πράξεσιν αἰδεσθήσῃ μὲν τοῦ
θεωροῦ τὸ ἀδιάληστον, ἕξεις
δὲ τὸν θεὸν σύνοικον.

steht, wo immer deine Seele
und dein Leib ein Werk vollendet,
wirst du in allen deinen
Entschlüssen und Handlungen
einerseits vor der Aufmerksamkeit
dieses Zuschauers Achtung haben,
andererseits wirst du Gott als
Hausgenossen haben.*

26a

ἐν νοῖ τὸν θεὸν ἔχων ἀνεπι-
λήστως καὶ πιστεύων ὡς πάντα
ἐφορᾷ, τῇ αἰδοῖ τῇ πρὸς
αὐτὸν ἀνακοπήσει πάσης ἐν
λόγοις καὶ ἔργοις διαμαρτή-
σεως.

Wenn du Gott unvergesslich im
Sinn hast und glaubst, dass er
alles beaufsichtigt, wirst du
durch die Achtung vor ihm an
jeder Verfehlung in Worten
und Werken gehindert werden.

27

ἐφ' ὅσον σεαυτὸν ἀγνοεῖς νό-
μιζε μαίνεσθαι.

Soweit du dich selber nicht
kennst, glaube, dass du rasend
bist.

28

ζητεῖν δεῖ καὶ ἄνδρα καὶ τέκνα
τὰ καὶ μετὰ τὴν ἀπαλλαγὴν
τοῦ βίου τούτου παραμένοντα.

Sowohl der Erwachsene als
auch die Kinder müssen das
suchen, was auch nach der
Trennung von diesem Leben
übrigbleibt.*

29

ζῆν κρεῖττον ἐπὶ στιβάδος
κατακείμενον καὶ θαρρεῖν ἢ
ταράττεσθαι χρυσοῦν ἔχοντα
λίμνην.

Besser leben und dabei getrost
sein, auch wenn man sich nur
auf einen Strohsack bettet, als
einen See von Gold haben und
dabei unruhig sein (*Evagr.* 6;
IV, [6]).

30

^a ζῆ ὡς ἀληθῶς θεῶ ὁμοίως ὁ
αὐτάρκης καὶ ἀκτημῶν καὶ φι-

^a Wirklich Gott ähnlich lebt der
Selbstgenügsame und Besitzlo-

λόσοφος ^b καὶ πλοῦτον ἡγεῖται μέγιστον τὸ μὴ δεῖσθαι τῶν ἀπάντων καὶ ἀναγκαίων· ^c οὐ γὰρ παύσει ποτὲ ἐπιθυμίαν ἢ τῶν κτημάτων ἐπίκτησις· ^d αὐταρκες δὲ πρὸς εὐζωΐαν τὸ μὴδὲν ἀδικεῖν.

se und Philosoph (*Sext.* 18*), ^b und für den größten Reichtum hält er, auch aller notwendigen Dinge nicht zu bedürfen (*Sext.* 294). ^c Denn der Zuerwerb von Besitztümern wird der Begierde niemals ein Ende setzen (*Sext.* 274b). ^d Für ein gutes Leben aber genügt es, nichts Unrechtes zu tun.

31

ἢ τῶν ὄντως ὄντων κτήσις διὰ ῥαστώνης οὐ παραγίνεται.

Der Erwerb der wirklich seienden Dinge stellt sich nicht mit Leichtigkeit ein.*

32

ἡγοῦ μάλιστα ἀγαθὸν εἶναι, ὃ καὶ ἑτέρῳ μεταδιδόμενον σοὶ μᾶλλον αὔξεται.

Glaube, dass im höchsten Maße gut ist, was dir auch dann noch vermehrt wird, wenn es mit einem anderen geteilt wird (*Sext.* 295*; *Clit.* 105).

33

ἡγοῦ μάλιστα φίλους εἶναι τοὺς εἰς σοφίαν σε ὠφελοῦντας.

Glaube, dass diejenigen die besten Freunde sind, die dir zur Weisheit nützen.

34

ἢ τῶν περιστάσεων ἀνάγκη τοὺς μὲν φίλους δοκιμάζει, τοὺς δὲ συγγενεῖς ἐλέγχει.

Der Zwang der schwierigen Umstände erweist die Freunde und stellt die Verwandten auf die Probe (*Clit.* 92; *Evagr.* 27).

35

^a ἡγοῦ παντὸς ἀνοήτου καὶ τὸν ψόγον καὶ τὸν ἔπαινον καταγέλαστον ^b καὶ τῶν ἀμαθῶν ὄνειδος εἶναι τὸν βίον.

^a Glaube, dass sowohl der Tadel als auch das Lob eines jeden Unverständigen lächerlich ^b und dass das Leben der Ungelehrten eine Schande ist (*Sext.* 400).*

- 36
 (angebliche Lücke in der Text-
 überlieferung) (angebliche Lücke in der Text-
 überlieferung)*
- 37
 ἡ κακή κρίσις παντὸς αἰτία
 κακοῦ. Das schlechte Urteil ist die Ur-
 sache für alles Schlechte.*
- 38
 θαυμάζειν οὔτε δύναμιν Man darf weder Macht ohne
 ἀσύνετον χρῆ οὔτε συνέσεως Verstand bewundern noch Ver-
 ἀδυνάτου καταφρονεῖν. stand ohne Macht verachten.*
- 39
^a θεὸς δεῖται οὐδενός· σοφὸς ^a Gott braucht nichts, der Weise
 δὲ μόνου δεῖται θεοῦ· ^b διὸ οὐκ aber braucht nur Gott (*Sext.* 49*;
 ἐπιστρέφεται κὰν ὑπὸ πάντων *Clit.* 4); ^b deshalb kümmert er
 ἀνθρώπων ἀγνοῖται. sich nicht darum, wenn er auch
 von allen Menschen verkannt
 wird (*Pyth.* 92).
- 40
 θεοῦ ἄξιος ἄνθρωπος ὁ θεοῦ Gottes würdig ist der Mensch,
 ἄξια πράττων. der Gottes würdige Dinge tut
 (*Sext.* 4*).
- 41
 θυηπολῖαι ἀφρόνων πυρὸς Die Opfergaben der Toren sind
 τροφή· τὰ δ' ἀναθήματα ἱερο- Nahrung für das Feuer und
 σύλοις χορηγία. ihre Weihegeschenke eine Aus-
 stattung für Tempelräuber.*
- 42
 θέλε τοὺς συνόντας σοι αἰ- Wolle, dass diejenigen, die mit
 δεῖσθαί σε μᾶλλον ἢ φοβεῖσ- dir zusammen sind, mehr Ach-
 θαι· αἰδοῖ μὲν γὰρ πρόσεστι tung als Furcht vor dir haben;
 σέβας, φόβῳ δὲ μῖσος. mit der Achtung ist nämlich
 Verehrung verbunden, mit der
 Furcht aber Hass.*

43

θεῶ ὅμοιον ἔχει ἄνθρωπος τὸ
εὖ ποιεῖν, ἔάν τὸ εὖ ποιεῖν μὴ
κατηλεύη.

Als Gott Ähnliches hat der
Mensch das Tun des Guten,
wenn er mit dem Tun des Gu-
ten keinen kleinlichen Handel
betreibt (*Clit.* 63*).

44

(angebliche Lücke in der Text-
überlieferung)

(angebliche Lücke in der Text-
überlieferung)*

45

ἰσχύειν τῇ ψυχῇ αἰροῦ μάλ-
λον ἢ τῷ σώματι.

Wähle lieber, mit der Seele als
mit dem Leib stark zu sein (*Clit.*
102).

46

ἰσχύς καὶ τεῖχος καὶ ὄπλον
τοῦ σοφοῦ ἢ φρόνησις.

Stärke und Mauer und Waffe
des Weisen ist das Denken
(*Clit.* 103*).

47

ἴσθι ὡς οὐδεμία προσποιήσις
πολλῷ χρόνῳ λανθάνει.

Wisse, dass keine Verstellung
lange Zeit verborgen bleibt
(*Sext.* 325*; *Clit.* 132).

48

ἴσθι ὅτι οὐ μόνον τὸ ἀκόλασ-
τον εἶναι τινα κακόν, ἀλλὰ
καὶ τὸ ἀκολάστοις ἐπιμίγνυσ-
θαι.

Wisse, dass es nicht nur
schlecht ist, wenn einer zügel-
los ist, sondern auch, sich unter
die Zügellosen zu mischen.

49

κακῶν πράξεων κακὸς δαί-
μων ἡγεμῶν.

Von bösen Taten ist ein böser
Dämon der Anführer (*Sext.*
305*; *Evagr.* 30).

50

κενὸς ἐκείνου φιλοσόφου λό-
γος ὑφ' οὗ μηδὲν ἀνθρώπου
πάθος θεραπεύεται ὥσπερ

Umsonst ist jenes Philosophen
Wort, durch das keine Leiden-
schaft des Menschen geheilt

γὰρ ἰατρικῆς μηδὲν ὄφελος μὴ τὰς νόσους ἐκβαλλούσης ἀπὸ τῶν σωμάτων, οὕτως οὐδὲ φιλοσοφίας εἰ μὴ τὸ τῆς ψυχῆς κακὸν ἐκβάλοι. wird; wie nämlich die Medizin keinen Nutzen hat, wenn sie nicht die Krankheiten aus den Leibern vertreibt, so auch die Philosophie, wenn sie nicht das Übel der Seele vertreibt.*

51

κρηπίς εὐσεβείας ἢ φιλανθρωπία σοι νομιζέσθω. Als Fundament der Frömmigkeit soll dir die Menschenliebe gelten (*Sext.* 371*).

52

κακὰ μείζω πάσχει διὰ τὸ συνειδὸς ὁ ἀδικῶν βασανιζόμενος ἢ τῷ σώματι ταῖς πληγαῖς μαστιγούμενος. Wer Unrecht tut, erleidet größere Übel des Gewissens wegen, wenn er davon gequält wird, als am Leib durch die Schläge, wenn er gezeißelt wird.

53

καλὸν ἀδελφῷ καὶ ζωῆς καὶ θανάτου ἰσομοιεῖν. Schön ist es, mit einem Bruder Leben und Tod gleichermaßen zu teilen (*Sext.* 498).

54

κυνικοῦ μὴ τὸ σχῆμα ἀποδέχου ἀλλὰ τὴν μεγαλοψυχίαν ζήλου. Nicht das Aussehen eines Kynikers nimm an, sondern eifere seiner Seelengröße nach (*Sext.* 462*; *Evagr.* 22).

55

^a λόγον περὶ θεοῦ τοῖς ὑπὸ δόξης διεφθαρμένοις λέγειν οὐκ ἀσφαλές· ^b καὶ γὰρ τὰ ἀληθῆ λέγειν ἐπὶ τούτων καὶ τὰ ψευδῆ κίνδυνον φέρει. ^a Ein Wort über Gott zu denjenigen zu sagen, die vom Ruhm verdorben sind, ist nicht gefahrlos (*Sext.* 351); ^b denn sowohl Wahres als auch Falsches in deren Gegenwart zu sagen, bringt Gefahr mit sich (*Sext.* 352*).

56

λόγου τοῦ περὶ θεοῦ προη-
γείσθω τὰ θεοφιλή ἔργα.

Dem Wort über Gott sollen die
gottgefälligen Werke vorausge-
hen (*Sext.* 359).

57

λόγῳ ἡγεμόνι ἐν παντὶ χρώ-
μενος οὐχ ἀμαρτήσεις.

Wenn du die Vernunft als An-
führerin in allem gebrauchst,
wirst du nicht fehlgehen.*

58

λυποῦντα τὸν πλησίον οὐ
ῥάδιον αὐτὸν ἄλυπον εἶναι.

Wer seinen Nächsten betrübt,
kann selbst nicht leicht unbe-
trübt sein.

59

λόγος κακὸς κακῶν ἔργων
ἡγεμών.

Ein böses Wort ist der Anführer
von bösen Werken (*Clit.* 126b*).

60

μάθε δέχεσθαι τὰ παρὰ τῆς
τύχης ἀγαθὰ ἀθοορύβως, καὶ
πεφράχθαι πρὸς τὰ παρ' αὐ-
τῆς κακά· ἐφήμερον γὰρ πᾶν
τὸ τοιοῦτον, ἀγαθόν τε καὶ
κακόν, σοφία δὲ οὐδαμῶς κοι-
νωνεῖ.

Lerne, das Gute vom Schicksal
ruhig anzunehmen und gegen
das Böse von ihm gewappnet
zu sein; vergänglich ist nämlich
alles Derartige, Gutes wie Bö-
ses, mit Weisheit aber hat es
keinesfalls zu tun.*

61

μεγάλως εὐεργετεῖ τὴν πα-
τρίδα ὁ σπουδάσας ἀγαθὸς
εἶναι πολίτης.

Viel Gutes tut dem Vaterland,
wer sich darum bemüht, ein
guter Bürger zu sein (*Sext.* 482).

62

μηδὲν κτῆμα ἰδιόν ἐστιν τοῦ
ἀνδρός, ὃ μὴ καὶ τῆς γυναι-
κός ἐστιν.

Kein Besitz ist dem Mann zu
eigen, der nicht auch der Frau
gehört (*Sext.* 504).

63

μη τυραννείτω ἀλλ' ἀρχέτω ὁ ἀνήρ τῆς γυναικός.

Nicht tyrannisieren, sondern beherrschen soll der Mann die Frau (*Sext.* 506).

64

μεγάλην παιδεῖαν νόμιζε δι' ἧς δυνήσῃ φέρειν ἀπαιδευσίαν.

Für große Bildung halte eine solche, durch welche du Unbildung wirst ertragen können (*Sext.* 285).

65

μήτε τὴν γλῶτταν σου χραίνέτω τις ἀνιαρὸς καὶ βλάσφημος λόγος· μήτε εἰς τὰ ὦτα εἰσίτω ὁ τοιοῦτος· μήτε μὴν ἐθισθῆς τοῖς ἀθέοις καὶ εἰκαίσις θεάμασι καὶ ἀκούσμασι ὁμοίως καὶ τοῖς δημῶδεσιν. [διὸ ἐξοριστέα σοι τὰ τοιαῦτα θεάματα.]

Weder deine Zunge soll irgendein kränkendes oder lästerliches Wort besudeln, noch in deine Ohren soll ein solches dringen, noch sollst du dich an die gottlosen und unüberlegten Schauspiele und Erzählungen und in gleicher Weise an das einfache Volk gewöhnen. [Deshalb musst du derartige Schauspiele verbannen.]*

66

^a νεῶς θεοῦ σοφὸς νοῦς, ^b ὃν οὐκ ἐφειμένως ἀλλ' αἰεὶ χρῆ παρασκευάζειν καὶ κατακοσμεῖν εἰς παραδοχὴν θεοῦ.

^a Ein weiser Verstand ist ein Tempel Gottes (*Sext.* 46a*; *Evagr.* 33), ^b den man nicht nach Verlangen, sondern immer herrichten und ausschmücken muss zum Empfang Gottes.

67

νοῦ σώμα ψυχὴν λογικὴν θετέον ἦν τρέφει ὁ νοῦς τῇ ἀρετῇ, διδάσκαλος αὐτὸς καὶ τροφεὺς καὶ σωτὴρ καὶ φύλαξ γινόμενος, μετὰ σιγῆς φθεγγόμενος καὶ τὴν ἀλήθειαν ἐμφανίζων αὐτῇ.

Zum Leib des Verstandes muss man die vernünftige Seele machen, die der Verstand mit der Tugend nährt, indem er selbst zum Lehrer und Ernährer und Erhalter und Wächter wird, in Stille spricht und ihr die Wahrheit sichtbar macht.*

68

νόμου θείου τὸ φαῦλον ἀνήκοον· διὸ καὶ παρανομεῖ.

Die Schlechtigkeit hört nicht auf das göttliche Gesetz; deshalb handelt sie auch gesetzwidrig.

69

ξένος ἀνὴρ δίκαιος οὐ μόνον πολίτου, ἀλλ' οὐδὲ συγγενούς τι διαφέρει.

Ein fremder Mann, wenn er gerecht ist, unterscheidet sich nicht nur in nichts von einem Mitbürger, sondern auch von einem Verwandten.

70

^a ξένοις μεταδίδου καὶ σοφοῖς ἀνδράσι καγαθοῖς· ^b ὁ γὰρ μὴ μεταδιδούς ἀγαθοῖς δεόμενοις οὐ λήψεται δεόμενος παρὰ θεῶν. ^c ἐπεὶ καὶ λέγεται ὀρθῶς δεῖσθαι μὲν οὐδαμῆ οὐδαμῶς τὸ θεῖον οὐδενός, ^d χαίρειν δὲ τῷ μεταδιδόντι τοῖς δίκαιοις καὶ διὰ θεὸν πενομένοις.

^a Teile mit fremden und weisen und guten Männern. ^b Wer nämlich mit Guten, die bedürftig sind, nicht teilt, wird von den Göttern nichts bekommen, wenn er bedürftig ist (*Sext.* 378*). ^c Denn es wird ja auch richtig gesagt, dass das Göttliche überhaupt gar nichts braucht, ^d sich aber freut über den, der mit den Gerechten und um Gottes willen Armen teilt (*Sext.* 382*).

71

ὅσα πάθη ψυχῆς, τοσοῦτοι καὶ ὤμοι δεσπότες.

So viele Leidenschaften die Seele hat, so viele rohe Herren hat sie auch (*Sext.* 75b*; *Clit.* 85; *Evagr.* 70*).

72

οὐκ ἐκ τῶν δι' ἡδονῆς βεβιωκότων αἱ εἰς θεοὺς ἀναδρομαί, ἀλλ' ἐκ τῶν τὰ μέγιστα πεπονηκότων ἐγκρατῶς καὶ τὰ συμβαίνοντα ἐνεγκεῖν

Nicht aus denen, die in Lust gelebt haben, kommen die Aufstiege zu den Göttern, sondern aus denen, die an den größten Dingen enthaltsam gearbeitet

μεμαθηκότων.

und die Widerfahrnisse zu tragen gelernt haben.*

73

ὁ βίος σου τῶν παιδευομένων
ὑπόθεσις τῶν λόγων ἔστω.

Deine Lebensführung soll für deine Schüler der Ausgangspunkt deiner Lehrvorträge sein (Sext. 546).

74

ὁ ὡς ἀληθῶς [—ῆς MS.]
ἄνθρωπος ἔστιν οὐχ ὁ ἄπτός
καὶ τῇ αἰσθήσει ὑποπτωτός, ὁ
δὲ ἐπὶ πλεῖστον ἀφρονηκῶς
τοῦ σώματος, ὁ ἀχρώματος
καὶ ἀσχημάτιστος καὶ χερσὶ
μὲν οὐδαμῶς ἄπτός, διανοία
δὲ κρατητός.

Der wirkliche Mensch ist nicht der greifbare und sinnfällige, sondern der, welcher sich vom Leib am weitesten entfernt hält, der farblose und gestaltlose und mit den Händen in keiner Weise greifbare, mit dem Denken aber fassbare.*

75

οὐ τὸ μεμνησθαι μόνον ὧν
ἤκουσας αὐταρκεῖς εἶναι νο-
μίζεις δεῖ πρὸς εὐδαιμονίαν,
ἀλλὰ καὶ τὸ ἀνατρέχειν εἰς ἃ
δεῖ δι' ὧν ἤκουσας μελετῶν.

Man darf nicht glauben, dass allein die Erinnerung an das, was du gehört hast, zum Glück ausreichend sei, sondern erst die Wiederholung dessen, was nötig ist, durch die sorgfältige Beschäftigung mit dem, was du gehört hast.*

76

ὄν ἂν μὴ δοκιμάσης φίλον
εἶναι, ἐχθρὸν ποιῆσαι πεφύ-
λαξο.

Von wem auch immer du nicht erwiesen hast, dass er dein Freund ist, den hüte dich, zum Feind zu machen.

77

οὐδεὶς ἐλεύθερος ἑαυτοῦ μὴ
κρατῶν.

Keiner ist frei, der nicht sich selbst beherrscht.*

78

παντός καλοῦ κτήματος πό-

Jedem guten Besitz geht die

- νος προηγείται ὁ κατ' ἐγκρά- Μῦθε der Enthaltſamkeit vor-
 τειαν. aus.*
- 79
 πᾶς ἄνθρωπος τοσούτου Jeder Mensch iſt ſo viel wert,
 ἄξιος, ὅσου ἄξια γινώσκει ἢ wie er Wertvolles erkennt oder
 φρονεῖ. denkt.
- 80
 πέπεισο μὴ εἶναι σὸν κτῆμα ὁ Sei überzeugt, daſſ nicht dein
 μὴ ἐντὸς διανοίας ἔχεις. Beſitz iſt, waſ du nicht inner-
 halb deines Denkens haſt.
- 81
 παιδευτικὸς ἄνθρωπος θέ- Wenn du ein Erzieher ſein
 λων εἶναι ἄσκει πραότητα. willſt, übe Sanftmut (*Sext.*
 545*)!
- 82
^a ποίει ἃ κρίνεις εἶναι καλά, ^a Tu daſſ, worüber du urteiliſt,
 κἂν ποιῶν μέλλης ἀδοξήσειν· daſſ eſ gut ſei, auch wenn du,
^b φαῦλος γὰρ κριτῆς καλοῦ weil du eſ tuſt, in keinem guten
 πράγματος ὄχλος. Ruf ſtehen wiſt. ^b Denn die
 Menge iſt ein ſchlechter Richter
 über eine gute Sache.*
- 83
^a πεῖραν ἀνθρώπου ἐκ τῶν ἔρ- ^a Die Probe eineſ Menſchen
 γων μᾶλλον λάμβανε ἢ ἐκ nimm lieber auſ den Werken
 τῶν λόγων· ^b πολλοὶ γὰρ βίω alſ auſ den Worten. ^b Denn
 μέν ειſι κακοί, λόγῳ δὲ πιθα- viele ſind im Leben zwar
 νώτατοι. ſchlecht, im Wort aber ſehr
 überzeugend.
- 84
 πολλῶ ἄμεινον μὴ ἁμαρτά- Viel beſſer iſt eſ, nicht zu ſün-
 νειν, ἁμαρτάνοντα δὲ ἄμει- digen, wenn man aber ſündigt,
 νον γινώσκειν ἢ ἀγνοεῖν. iſt eſ beſſer, eſ zu erkennen alſ
 eſ nicht zu wiſſen (*Sext.* 283*.
 595).

85

^a παρὰ τῶν ἀδικησάντων σε
μη εἰσπράττου δίκας· ^b τί γὰρ
τοσοῦτον δύναται ἡ μοχθηρία
τῶν ἀνθρώπων πρὸς ἡμᾶς,
ὅσον πρὸς τοὺς ἔχοντας
αὐτήν;

^a Von denen, die dir Unrecht
getan haben, fordere nicht, dass
sie bestraft werden. ^b Denn was
kann uns die Schlechtigkeit der
Menschen so Großes anhaben,
wie sie es denen kann, die sie
haben?*

86

πρᾶττε μεγάλα, μή ὑπ-
ισχνούμενος μεγάλα.

Tu große Dinge, ohne große
Dinge zu versprechen (*Sext.*
198*; *Evagr.* 28)!

87

ρίζωθέντες ἐκ θεῶν καὶ φύν-
τες τῆς ἑαυτῶν ῥίζης ἐχώ-
μεθα· καὶ γὰρ αἱ τῶν ὑδάτων
προχοαὶ καὶ τὰ ἄλλα φυτὰ
ἀποκοπέντα τῆς ἑαυτῶν πη-
γῆς καὶ ῥίζης ἀυαίνεται καὶ
σῆπεται.

Da wir in den Göttern wurzeln
und von ihnen abstammen,
wollen wir uns auch an unsere
Wurzel halten; denn auch die
Wasserströme und die anderen
Pflanzen trocknen aus und
verfaulen, wenn sie von ihrer
Quelle und Wurzel abgeschnit-
ten werden.*

88

ῥώμη ψυχῆς σωφροσύνη· αὐτή
γὰρ ψυχῆς ἀπαθοῦς φῶς
ἐστίν.

Die Stärke der Seele ist Beson-
nenheit; diese ist nämlich das
Licht der leidenschaftslosen
Seele.

89

ῥώμην μεγίστην καὶ πλοῦτον
τὴν ἐγκράτειαν κτῆσαι.

Als größte Stärke und Reich-
tum erwirb dir die Enthalt-
samkeit (*Sext.* 294*).

90

ῥώννουσι μὲν οἶνος τὸν δεσ-
μὸν τῆς ψυχῆς, τὰ ὀστᾶ, τὸ
οἰκειότατον τοῦ σώματος, ψυ-
χῆ δὲ πολεμιώτατος· διὸ καὶ

Der Wein stärkt zwar die Fessel
der Seele, die Knochen, das
Ureigenste des Leibes, der Seele
aber ist er ganz und gar feind

σφαλερόν πίνοντι παντί, ἕξει γὰρ πῦρ ἐπὶ πῦρ καὶ ἀκρασίας ὑπέκκαυμα. (Evangr. 17). Deshalb ist es auch trügerisch für jeden Trinker, denn er wird Feuer über Feuer und Brennstoff für die Unmäßigkeit haben.*

91

ῥαδίως μὴ μακαρίσης ἄνθρωπον σαλεύοντα ἐπὶ φίλοις ἢ τέκνοις ἢ τινι τῶν ἐφήμερον τὴν σωτηρίαν ἔχόντων· ἐπισφαλῆ γὰρ πάντα τὰ τοιαῦτα, τὸ δὲ ἐφ' ἑαυτοῦ ὀχεῖσθαι καὶ τοῦ θεοῦ μόνον βέβαιον.

Einen Menschen, der wegen Freunden oder Kindern oder irgendetwas von den Dingen, die im Blick auf das Heil vergänglich sind, ins Schwanken gerät, preise nicht leicht selig. Denn schwankend sind alle derartigen Dinge, von sich selbst und von Gott getragen zu werden aber allein sicher.*

92

^a σοφὸς ἄνθρωπος καὶ θεὸν σεβόμενος γινώσκεται ὑπὸ τοῦ θεοῦ· ^b διὸ οὐδὲ ἐπιστρέφεται κἂν ὑπὸ πάντων ἀνθρώπων ἀγνοῖται.

^a Ein Mensch, der weise ist und Gott verehrt, wird von Gott anerkannt; ^b deshalb kümmert er sich nicht einmal darum, wenn er auch von allen Menschen verkannt wird (*Pyth.* 39^b).

93

σεαυτοῦ μὴ κρατῶν ἄλλων μὴ θέλε κρατεῖν.

Wenn du dich selbst nicht beherrscht, wolle nicht andere beherrschen (*Sext.* 550*).

94

σοφίαν ἀσκῶν ἐπιστήμην τὴν περὶ θεὸν ἀσκεῖ.

Wer sich in Weisheit übt, übt sich im Wissen über Gott.

95

συνετὸς ἄνθρωπος καὶ θεοφιλής, ὅσα οἱ ἄλλοι μοχθοῦσι τοῦ σώματος ἕνεκα, τσαῦτα σπουδάσει αὐτὸς ὑπὲρ τῆς ψυχῆς πονήσαι.

Ein verständiger und gottgeliebter Mensch wird sich selbst genauso eifrig, wie die anderen sich um des Leibes willen abquälen, darum bemühen, für die Seele zu arbeiten.*

96

(angebliche Lücke in der Textüberlieferung)

*(angebliche Lücke in der Textüberlieferung)**

97

συγγενεῖ καὶ ἄρχοντι καὶ φίλῳ πάντα εἶκε πλήν ἐλευθερίας.

Einem Verwandten und Herrscher und Freund gib in allem nach außer der Freiheit (*Sext.* 17*).

98

σαρκὸς φωνὴ μὴ πεινῆν, μὴ διψῆν, μὴ ὀίγοῦν.

Des Fleisches Stimme ist: nicht hungern, nicht dürsten, nicht frieren.

99

τέκνα μάθε τίκτειν αἰδία, οὐ τὰ γηροβοσκήσοντα τὸ σῶμα, τὰ δὲ τὴν ψυχὴν θρέψοντα τῇ αἰδίῳ τροφῇ.

Lerne, ewige Kinder zu zeugen, nicht solche, die im Alter den Leib ernähren sollen, sondern solche, die die Seele nähren werden mit ewiger Nahrung.*

100

τὸ ἄρχειν ἑαυτοῦ κάλλιστον ἐφόδιον πρὸς ἀρχήν.

Sich selbst zu beherrschen, ist das beste Reisemittel zur Herrschaft (*Sext.* 551).

101

τὰ ἐπίπονα τῶν ἡδέων ἡγοῦ μᾶλλον συντελεῖν εἰς ἀρετὴν.

Glaube, dass die mühsamen Dinge mehr zur Tugend beitragen als die Lüste.*

101a

τὰ γράμματα σιγή ἔστι ζῶσα
τοῖς εἰδόσι, τοῖς δὲ μὴ, τέθνη-
κεν.

Die Buchstaben sind ein leben-
diges Schweigen für die Wis-
senden, für die Unwissenden
aber sind sie tot.*

102

^a τιμήσεις τὸν θεὸν ἄριστα,
ὅταν τῷ θεῷ τὴν διάνοιαν
ὁμοίωσης· ^b ἢ δὲ ὁμοίωσις ἔστι
διὰ μόνης ἀρετῆς· ^c μόνη γὰρ
ἀρετὴ τὴν ψυχὴν ἄνω ἔλκει
πρὸς τὸ συγγενές.

^a Du wirst Gott am besten eh-
ren, wenn du dein Denken Gott
ähnlich machst (*Sext.* 381*). ^b
Die Verähnlichung aber voll-
zieht sich durch die Tugend
allein. ^c Denn die Tugend allein
zieht die Seele nach oben zum
Verwandten.*

103

τεθνάναι πολλῶ κρεῖττον ἢ δι'
ἀκρασίας τὴν ψυχὴν ἀμαυ-
ρῶσαι.

Tot sein ist viel besser, als
durch Unmäßigkeit die Seele zu
verdunkeln (*Sext.* 345*; *Clit.*
114).

104

τοῦ εὐεργετεῖν μὴ ποτέ σε
παύση ἀχάριστος ἄνθρωπος.

Vom Wohltun soll dich ein
undankbarer Mensch niemals
abbringen (*Sext.* 328*).

105

τὸν εὐεργετοῦντά σε εἰς ψυ-
χὴν ὡς ὑπηρέτην θεοῦ μετὰ
θεὸν τίμα.

Wer dir Gutes tut für die Seele,
den ehre als Diener Gottes
nächst Gott (*Sext.* 319*; *Clit.*
134)*.

106

^a ὑπολάμβανε τὸ σῶμα οὕτως
σοι συνηρηθῆσαι, ὡς τοῖς ἐμ-
βρύοις κυοφορουμένοις τὸ χό-
ριον καὶ τῷ σίτῳ βλαστάνοντι
τὴν καλάμην. ὥσπερ οὖν τὸ
χόριον συγγινόμενον οὐκέτι
ζῶου μέρος οὐδὲ τὸ ἄχυρον

^a Nimm an, dass der Leib so an
dir hängt, wie an den Embryo-
nen im Mutterleib die Frucht-
blase und am hervorsprossen-
den Korn der Halm. Wie nun
die Fruchtblase, obwohl sie
hinzukommt, nicht mehr Teil

καὶ ἡ καλάμη τοῦ σίτου (τελειωθέντων γὰρ ῥίπτεται ἐκάτερον), οὕτω καὶ τὸ συναρτώμενον ψυχῇ σπαρείση σῶμα οὐ μέρος ἀνθρώπου· ἀλλ' ἵνα μὲν ἐν γαστρὶ ὑπομένη τὸ βρέφος, προσυφάνθη τὸ χόριον ^b καὶ τὸ αἷμα καὶ τὰ λοιπὰ τῆς ἐν τῷ χορίῳ σηπεδόνης, τὸ δὲ ἐκ τούτων ἐξιὼν κεκαθαρμένον· οὐδ' αὐτὸς οὖν ἕκαστος τὸ μετὰ σώματος ἐν κόσμῳ καὶ ἐπὶ γῆς κυοφορούμενον, τὸ δὲ ἐξιὼν καὶ ἀναχωροῦν ἀπ' αὐτοῦ πρὸς τὸν σπείραντα καὶ καταπέμψαντα πατέρα.

des Lebewesens ist, noch das Stroh und der Halm Teil des Kornes – wenn sie nämlich vollendet sind, wird beides weggeworfen –, so ist auch der Leib, der mit der Seele nach ihrer Aussaat verbunden wird, kein Teil des Menschen. Aber damit das ungeborene Kind im Mutterleib am Leben bleibt, wurde die Fruchtblase hinzugewoben ^b und das Blut und das Übrige des Fruchtwassers in der Fruchtblase; was aber aus diesen hervorgeht, ist gereinigt. Jeder Einzelne ist also selber auch nicht das, was mit dem Leib in der Welt und auf der Erde schwanger getragen wird, sondern das, was aus ihm hervorgeht und zurückkehrt zum Vater, der es ausgesät und herabgesandt hat.*

107

ὑπομίμνησκε σαυτὸν ὅτι πάντες ἄνθρωποι μέγιστον ἀγαθὸν τὴν φρόνησιν εἶναι λέγουσιν, ὀλίγοι δὲ εἰσὶν οἱ τὸ μέγιστον ἀγαθὸν τοῦτο κτήσασθαι εὐτονήσαντες.

Erinnere dich daran, dass alle Menschen sagen, das größte Gut sei das Denken, dass es aber wenige sind, die sich erfolgreich angestrengt haben, sich dieses größte Gut zu erwerben.*

108

ὑπεράνω τῆς σαρκὸς μὴ γενόμενος τὴν ψυχὴν θάψεις ἐν σαρκί.

Wenn du über das Fleisch nicht hinauskommst, wirst du die Seele im Fleisch bestatten.*

109

φρόνιμός τις ὢν ἐν παντὶ ἀρχικώτατος ἔσται.

Wenn einer verständig ist, wird er in allem zum Herrschen bes-

tens geeignet sein (*Sext.* 555; *Clit.* 52).

110

^a φιλήδονον καὶ φιλοσώμα-
τον καὶ φιλόθεον τὸν αὐτὸν
ἀδύνατον εἶναι· ^b ὁ γὰρ φιλή-
δονος καὶ φιλοσώματος· ^c ὁ δὲ
φιλοσώματος καὶ φιλοχρη-
ματος· ^d ὁ δὲ φιλοχρήματος ἐξ
ἀνάγκης καὶ ἄδικος· ^e ὁ δὲ ἄδι-
κος εἰς μὲν θεὸν ἀνόσιος, εἰς
δὲ ἀνθρώπους παράνομος·
^f ὥστε κὰν ἑκατόμβας θύῃ ὁ
τοιούτος, πολὺ μᾶλλον ἀνο-
σιώτερός τέ ἐστι καὶ ἀσεβῆς
καὶ ἄθεος καὶ τῇ προαιρέσει
ιερόσυλος· διὸ καὶ πάντα φι-
λήδονον ὡς ἄθεον καὶ μαρὸν
ἐκτρέπεσθαι χρή.

^a Es ist unmöglich, dass ein und derselbe die Lust und den Leib und Gott liebt (*Sext.* 574*; *Clit.* 136). ^b Wer nämlich die Lust liebt, liebt auch den Leib. ^c Wer aber den Leib liebt, liebt auch den Besitz (*Sext.* 76). ^d Wer aber den Besitz liebt, ist zwangsläufig auch ungerecht (*Sext.* 138; *Clit.* 24). ^e Der Ungerechte aber ist Gott gegenüber frevelhaft und den Menschen gegenüber gesetzlos. ^f Daher ist ein solcher, auch wenn er Hekatomben von Tieren opfert, noch viel frevelhafter und unfrohm und gottlos und seiner Gesinnung nach ein Tempelräuber. Deshalb muss man auch jedem, der die Lust liebt, wie einem Gottlosen und Verruchten aus dem Weg gehen.

111

^a φαῦλος κριτῆς καλοῦ πράγ-
ματος ὄχλος· ^b διόπερ ὧν τῶν
ἐπαίνων καταφρονεῖς καὶ τὸν
ψόγον καταφρονεῖ.

^a Die Menge ist ein schlechter Richter über eine gute Sache. ^b Deshalb verachte auch den Tadel derer, deren Lobsprüche du verachtetest (*Sext.* 299*; *Clit.* 106).

111a

φυγαδευτέον πάση μηχανῇ
καὶ περικοπτέον· ἀπὸ μὲν
σώματος νόσον· ἀπὸ ψυχῆς
ἀμαθίαν· κοιλίας δὲ πολυτέ-
λειαν· πόλεως στάσιν· οἴκου

Mit allen Mitteln muss man verbannen und abschlagen: vom Leib die Krankheit, von der Seele die Unwissenheit, vom Bauch aber die Üppigkeit,

- διχόνοιαν· ὁμοῦ δὲ πάντων ἀμετρίαν. von der Stadt den Aufruhr, vom Haus die Zwietracht, von allen zusammen aber die Maßlosigkeit.*
- 112
 χρῆ καὶ λέγειν καὶ ἀκροᾶσθαι τὸν περὶ θεῶν λόγον ὡς ἐπὶ θεοῦ. Man muss die Rede über die Götter sowohl halten als auch hören wie in Gegenwart Gottes.
- 113
^a χαίρει τοῖς ἐλέγχουσί σε μᾶλλον ἢ τοῖς κολακεύουσιν· ^b ὡς δὲ ἐχθρῶν χεῖρονας ἐκτρέπου τοὺς κολακεύοντας. ^a Freu dich über die, welche dich widerlegen, mehr als über die, welche dir schmeicheln, ^b und wie solchen, die schlimmer sind als Feinde, geh den Schmeichlern aus dem Weg.*
- 114
 χαλεπὸν πολλὰς ὁδοὺς ἅμα τοῦ βίου βαδίζειν. Es ist schwierig, im Leben viele Wege gleichzeitig zu gehen.
- 115
 ψυχὴν νόμιζε αἰρετώτερον εἶναι προέσθαι ἢ λόγον βλάσφημον περὶ θεοῦ. Glaube, dass es besser ist, die Seele fahrenzulassen als ein lästerliches Wort über Gott (*Sext.* 362*).
- 116
 ψυχῆς πᾶν πάθος εἰς σωτηρίαν αὐτῆς πολεμιώτατον. Jede Leidenschaft der Seele ist deren Heil ganz und gar feind (*Pyth.* 2^{b*}).
- 117
 ψυχὴ ταμείον ἐστὶ ἀγαθοῦ μὲν ἀγαθῶν, κακοῦ δὲ κακῶν. Die Seele ist eine Schatzkammer: des Guten für Gutes, des Bösen aber für Böses (*Pyth.* 11^d).
- 118
 ψυχῆς γάμος ὁ πρὸς τὸν νοῦν ἱερός τε ἅμα καὶ ἐν φωτὶ ἀλη- Die Hochzeit der Seele mit dem Verstand ist heilig und wird

θινῶ μυσταγωγούμενος· ὁ δὲ τῶν σωμάτων δι' ἀκαθαρσίας καὶ σκότους. zugleich im wahren Licht gefeiert, die der Leiber aber durch Unreinheit und Finsternis.*

119

ψυχῆς καθαρᾶς τόπον οἰκειότερον θεὸς ἐπὶ γῆς οὐκ ἔχει. Einen passenderen Ort als eine reine Seele hat Gott auf Erden nicht.*

120

ὧν ἡ τύχη κυρία καὶ δοῦναι καὶ ἀφελέσθαι οὐ δεήσει οὐδενός. Wovon das Schicksal Herrin ist, es zu geben und wegzunehmen, davon wirst du nichts brauchen.*

121

^a ὧν τοῦ σώματος ἀπαλλαγείς οὐ δεήσει, ἐκείνων καταφρόνει πάντων· ^b καὶ ὧν ἀπαλλαγείς δεήσει, πρὸς ταῦτά σοι ἀσκουμένῳ τοὺς θεοὺς παρακάλει γενέσθαι συλλήπτορας. ^a Was du nach der Trennung vom Leib nicht brauchen wirst, das verachte alles (*Sext.* 127); ^b und was du nach der Trennung brauchen wirst, dazu rufe dir beim Üben die Götter herbei, damit sie deine Helfer werden.

122

ὧν ἄλλοις πρὸς ὀλίγον ἀγνεύουσι παρήγγελται ἀπέχεσθαι εἰς τὸ ἀνεμπόδιστον τῆς πρὸς θεοὺς ὁμιλίας, τούτων διὰ παντός τοῦ βίου ἀφεκτέον τῷ τοῖς θεοῖς πάντα τὸν ἑαυτοῦβίον ἀνατιθέντι. Was anderen, die sich nur für kurze Zeit heiligen, um des ungehinderten Umgangs mit den Göttern willen verboten ist, dessen muss sich sein ganzes Leben lang enthalten, wer sein ganzes Leben den Göttern weiht.

123

ὧν ἕνεκα ζῆν ἐθέλεις τούτων χάριν καὶ ἀποθανεῖν μὴ κατόκνει. Um wessentwillen du leben willst, um dessentwillen scheue dich auch nicht zu sterben (*Sext.* 472*).

ΕΥΑΓΓΡΙΟΥ ΓΝΩΜΑΙ

Evagriussprüche

I

I.

1

Ἀρχὴ σωτηρίας ἢ ἑαυτοῦ
κατάγνωσις.

Der Anfang der Rettung ist die
Geringschätzung seiner selbst.

2

Βέλτιον λίθον εἰκῆ βαλεῖν ἢ
λόγον.

Besser einen Stein unüberlegt
schleudern als ein Wort (*Sext.*
152; *Clit.* 28; *Pyth.* 7).

3

Γίνου τοῖς πᾶσιν ὡς σὺ θέλεις
τοὺς πάντας.

Erweise dich allen so, wie du
willst, dass alle sich dir erwei-
sen (*Sext.* 89*. 210b).

4

Δικαιοσύνην μᾶλλον ἔργῳ ἢ
λόγῳ ἄσκει.

Gerechtigkeit übe mehr im
Werk als im Wort (*Sext.* 383.
606*).

5

Εὐσεβῆς οὐχ ὁ πολλοὺς ἐλε-
ῶν, ἀλλ' ὁ μηδένα ἀδικῶν.

Fromm ist nicht, wer sich vieler
erbarmt, sondern wer nieman-
dem Unrecht tut (*Sext.* 47*; *Clit.*
6).

6

Ζῆν ἄμεινον ἐπὶ στιβάδος
κατακείμενον καὶ θαρρεῖν ἢ
ταράττεσθαι χρυσῆν ἔχοντα
κλίνην.

Besser leben und dabei getrost
sein, auch wenn man sich nur
auf einen Strohsack bettet, als
ein goldenes Bett haben und
dabei unruhig sein (*Pyth.* 29;
Evagr. IV,[6]).

7

Ἦδὺς ἐκεῖνος φίλων ὁ τὴν
ψυχὴν διατρέφων.

Lieb ist von den Freunden je-
ner, der die Seele gänzlich
nährt.

8

Θεὸν ἔργοις μὲν σέβου, λόγῳ
δὲ ὕμνει, ἐννοίᾳ δὲ τίμα.

Gott verehere mit den Werken
und besinge im Wort und ehre
im Gedanken.

9

Ἱερέα φρόνησις καὶ βίος καὶ
εὐγένεια ποιεῖ.

Einen Priester macht der Ver-
stand und der Lebenswandel
und die edle Gesinnung (*Sext.*
457*; *Clit.* 58; *Pyth.* 13^a).

10

Κάκιστόν ἐστι πάθεισι δου-
λεύειν αἰσχροῖς.

Das größte Übel ist, schändli-
chen Leidenschaften zu frönen
(*Sext.* 75a; *Clit.* 86; *Pyth.* 23*;
Evagr. 54).

11

Λόγῳ μὲν τὴν ἀρετὴν δίδασ-
κε, ἔργῳ δὲ αὐτὴν κήρυσσε.

Mit dem Wort lehre die Tu-
gend, und mit dem Werk ver-
kündige sie.

12

Μὴ τὸ ἔχειν ἀρετὴν καλὸν
εἶναι νόμιζε, ἀλλὰ τὸ ὡς δεῖ.

Meine nicht, dass Tugend zu
haben schön ist, sondern sie zu
haben, wie man es soll (*Clit.*
138*).

13

Νόμον τιμῶν κατὰ νόμον ζή-
σεις.

Wenn du das Gesetz ehrst,
wirst du auch nach dem Gesetz
leben.

- Ἐένος ἐκεῖνος, οὐ̄ ξένα τὰ τοῦ κόσμου.
Ein Fremder (Gastfreund) ist derjenige, dem die Dinge der Welt fremd sind.*
- 15
Ὁ φθονῶν ἑαυτὸν ζημιοῖ· ὁ γὰρ κατ' ἄλλου κακῶς φθεγγόμενος φθάνει πάσχω·ν ὑφ' ἑαυτοῦ κακῶς.
Wer neidisch ist, schadet sich selbst; wer nämlich über einen anderen schlecht redet, erleidet zuerst von sich selber Schlechtes (*Sext.* 327*. 477; *Pyth.* 11a).*
- 16
Πλούσιον μήτε κολάκευε μήτε παρόξυνε.
Einem Reichen schmeichle weder noch erzürne ihn.
- 17
Ῥώννυσι μὲν οἶνος τὸ σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν λόγος θεοῦ.
Es stärkt der Wein den Leib, die Seele aber Gottes Wort (*Pyth.* 90*).
- 18
Σιτίοις χρῶ οὐ̄ τοῖς ἡδέσι·ν, ἀλλὰ τοῖς ὠφελίμοις.
Bediene dich nicht der angenehmen Speisen, sondern der nützlichen.*
- 19
Τοῖς ὄχλοις πειρώμενος ἀρέσκειν τῶν ὄχλων ἔση ὁμοίος.
Wenn du versuchst, den Massen zu gefallen, wirst du den Massen ähnlich sein (*Sext.* 534).*
- 20
Ἵπὲρ πάντα καταχρῶ τῷ σώματι.
Mehr als alles (andere) mach den Leib nieder (*Sext.* 71a).
- 21
Φλόπῳνος ἐκεῖνος, ᾧ χρόνος περισσεύει.
Fleißig ist derjenige, der Zeit im Überfluss hat (*Clit.* 83).
- 22
Χριστιανοῦ ἀνδρὸς μὴ τὸ
Nicht das Aussehen eines

- σχῆμα ἀποδέχου, ἀλλὰ τὸ τῆς ψυχῆς φρόνημα. christlichen Mannes nimm an, sondern die Gesinnung seiner Seele (*Sext.* 462*; *Pyth.* 54).
- 23
Ψέγειν τὸν ἀνεπίληπτον εἰς θεὸν ἁμαρτία. Den Tadellosen zu tadeln ist eine Sünde wider Gott (*Sext.* 194).
- 24
Ὡτων καὶ γλώσσης μέγας ὁ κίνδυνος. Die Gefahr, die von Ohren und Zunge ausgeht, ist groß (*Clit.* 144*).
- II
- II.
- 25
Ἄτοπόν ἐστὶν τὸ διώκοντα τὰς τιμὰς φεύγειν τοὺς πόνους, δι' ὧν αἱ τιμαί. Es ist widersinnig, wenn einer den Ehrungen nachläuft, aber die Mühen meidet, durch die man die Ehrungen erlangt.*
- 26
Βούλει γινῶναι θεόν, προλαβῶν γινῶθι σεαυτόν. Du willst Gott erkennen? Erkenne vorher dich selbst (*Sext.* 394. 446. 577*; *Pyth.* 9)!
- 27
Γνήσιος φίλων ὁ τὰς περιστάσεις κοινούμενος. Ein echter Freund ist, wer die schwierigen Umstände mit einem teilt (*Clit.* 92; *Pyth.* 34).*
- 28
Δεινὸν ἐστὶ μέγα φρονεῖν μικρὰ πράττοντα. Es ist schlimm, groß zu denken, wenn man kleinlich handelt (*Sext.* 198*; *Pyth.* 86).
- 29
Ἐν παντὶ τὸ οἶσθαι εἰς τὸ εἰδέναί ἐμποδίζει. In jeder Hinsicht ist das Meinen hinderlich für das Wissen (*Sext.* 199*).

- 30
 Ζωῆς ἀλόγου δαίμων ἡγε-
 μών.
 Anführer eines unvernünftigen
 Lebens ist ein Dämon (*Sext.*
 305*; *Pyth.* 49).
- 31
 Ἡ τῆς ψυχῆς εὐγένεια ἐκ τῆς
 εὐτονίας ἀναφαίνεται.
 Die edle Gesinnung der Seele
 zeigt sich in ihrer Spannkraft.
- 32
 Θεοσεβῆς ἐκεῖνος ὁ μὴ καθ’
 ἑαυτοῦ φθεγγόμενος.
 Gottesfürchtig ist derjenige, der
 nicht gegen sich selbst spricht
 (*Sext.* 46a–b*).
- 33
 Ἴερὸν θεοῦ ἄνθρωπος ἀνεπί-
 ληπτος.
 Ein tadelloser Mensch ist ein
 Tempel Gottes (*Sext.* 46a–b*;
Pyth. 66^a).
- 34
 Κάκιστον κτῆμα βίος ἀδόκι-
 μος.
 Ein unnützes Leben ist der
 schlechteste Besitz.
- 35
 Λάλει ἃ δεῖ καὶ ὅτε δεῖ καὶ οὐκ
 ἀκούσεις ἃ μὴ δεῖ.
 Rede, was sich gehört und
 wann es sich gehört, und du
 wirst nicht hören, was sich
 nicht gehört (*Sext.* 153*; *Clit.* 29;
Evagr. IV,[10]).
- 36
 Μέγιστον κτῆμα φίλος ἀδιάπ-
 τωτος.
 Ein unfehlbarer Freund ist der
 größte Besitz.
- 37
 Νόσημα ψυχῆς γνώμη φιλό-
 δοξος.
 Eine ruhmstüchtige Meinung ist
 eine Krankheit der Seele.*

38

Ξένος καὶ πένης θεοῦ κολούριον —

Ein Fremder und ein Armer ist Gottes Augensalbe —

39

Ὁ δεχόμενος αὐτὸν ταχέως ἀναβλέψει.

wer ihn aufnimmt, wird schnell wieder sehen.

40

Πάντας μὲν εὐεργετεῖν καλόν, μᾶλλον δὲ τοὺς μὴ δυναμένους ἀμείβεσθαι.

Zwar ist allen Gutes zu tun schön, mehr aber denjenigen, die es nicht vergelten können (*Sext.* 479*).

41

Ῥήτωρ ἐν δικαιοσύνητι ποτήριον ψυχροῦ ὕδατος.

Ein Redner in Gerechtigkeit ist ein Trunk von kühlem Wasser.

42

Σωφροσύνη καὶ πραΰτης ψυχῆς Χερουβίμ.

Besonnenheit und Sanftmut der Seele sind Cherubim.*

43

Τὸ ἔντιμον ἐν γήρᾳ εἶναι ἀπόδειξις τοῦ φιλόπονον πρό γήρως γεγονέναι· τὸ σπουδαῖον ἐν νέῳ ἐχέγγυον τοῦ ἔντιμον ἐν γήρᾳ ἔσσεσθαι.

Im Greisenalter geehrt zu sein ist ein Beweis dafür, dass man vor dem Greisenalter fleißig war; der Eifer in der Jugend ist eine Garantie dafür, dass man im Greisenalter geehrt sein wird.

44

Ὑπερῶον ψυχῆς θεωρία ἀληθής.

Ein Obergemach der Seele ist wahre Schau.*

45

Φιλῶν ἃ μὴ δεῖ οὐ φιλήσεις ἃ δεῖ.

Wenn du liebst, was man nicht soll, wirst du nicht lieben, was man soll (*Sext.* 141*; *Clit.* 25. 143).

- 46
Χρυσὸν κίβδηλον ἄμεινον ἢ
φίλον κεκτήσθαι. Falsches Gold erworben zu
haben ist besser als einen fal-
schen Freund.
- 47
Ψυχὴ καθαρὰ μετὰ θεὸν θεός.
Eine reine Seele ist nächst Gott
ein Gott (*Sext.* 292*).
- 48
ᾠὸ ἀπὸ τῆς φιλαυτίας τῆς πάν-
τα μισούσης. Oh fort von der Selbstliebe, die
alles hasst!*
- III
- III.
- 49
Ἀρχὴ ἀγάπης ὑπόληψις
δόξης. Der Anfang der Liebe ist die
Annahme des Glaubens.
- 50
Καλὸν πλουτεῖν ἐν πραΰτητι
καὶ ἀγάπῃ. Es ist schön, reich zu sein an
Sanftmut und Liebe.
- 51
Λικμήτωρ ἀρετῆς λογισμὸς
ὑπερήφανος. Ein überheblicher Gedanke ist
ein Worfler der Tugend.*
- 52
Λεῖα ὁδὸς ὑπὸ ἐλεημοσύνης
γίνεται. Ein ebener Weg entsteht unter
der Barmherzigkeit.
- 53
Ἄδικος δικαστὴς μεμολυσμέ-
νη συνείδησις. Ein beflecktes Gewissen ist ein
ungerechter Richter.
- 54
Δεινὸν ἐστὶ πάθεισι δουλεύειν
σαρκός. Schlimm ist es, Leidenschaften
des Fleisches zu frönen (*Sext.*
75a; *Clit.* 86; *Pyth.* 23*; *Evagr.*
10).

55

Εἰ θέλεις ἄλυπος εἶναι, θεῶ
ἀρέσκειν σπούδαζε.

Wenn du ohne Kummer sein
willst, bemühe dich, Gott zu
gefallen.*

56

Ὁ καλῶς φροντίζων ἑαυτοῦ
φροντίζεται ὑπὸ θεοῦ.

Wer gut für sich selber sorgt,
für den wird von Gott gesorgt
werden (*Sext.* 459*; *Clit.* 60;
Pyth. 13c).*

57

Σώφρων καρδία λιμὴν θεω-
ρημάτων.

Ein besonnenes Herz ist ein
Hafen für Lehrsätze.

58

Ὅταν θέλης σαυτὸν γνῶναι
τίς εἶ, μὴ συγκρίνης τίς ἦς, ἀλ-
λὰ τί γέγονας ἐξ ἀρχῆς.

Wenn du dich selbst erkennen
willst, wer du bist, vergleiche
nicht, wer du sein sollst, son-
dern was du von Anfang an
geworden bist (*Sext.* 398).*

59

Λάκκος ἄνυδρος φιλόδοξος
ψυχῆ.

Eine ruhsüchtige Seele ist
eine Zisterne ohne Wasser.*

60

Ὑπερήφανος ψυχὴ πανδοχεῖ-
ον ληστῶν, μισεῖ δὲ ἦχον γνώ-
σεως.

Eine überhebliche Seele ist ein
Gasthaus für Räuber, sie hasst
aber das Gerede der Erkennt-
nis.*

61

Ἀληθοῦς ἀνδρὸς πλάνη κακῆ
τὸ μὴ εἰδέναι τὰς Γραφάς.

Für einen wahrhaftigen Mann
ist es eine schlimme Verirrung,
die Schriften nicht zu kennen.*

62

Εἰ φοβῆ τὸν θεόν, ἐκ τῶν
δακρῶν γνῶθι.

Ob du Gott fürchtest, erkenne
an deinen Tränen!*

- 63
 Ἄρηκτον ὄπλον ταπεινοφρο- Demut der Seele ist eine unzer-
 σύνη ψυχῆς. brechliche Waffe.*
- 64
 Δένδρον παραδείσου φιλάρε- Ein Mann, der die Tugend liebt,
 τος ἀνήρ. ist ein Baum vom Paradies.*
- 65
 Ἰησοῦς Χριστὸς ξύλον ἐστὶ Jesus Christus ist der Baum des
 ζωῆς. χρῶ αὐτῷ ὡς δεῖ καὶ οὐ Lebens; bediene dich seiner,
 μὴ ἀποθάνης εἰς τὸν αἰῶνα. wie es sich gehört, und du wirst
 gewiss nicht sterben in Ewig-
 keit.*
- 66
 Εὐεργέτει τοὺς ὄντως πτω- Tu den wirklich Armen Gutes,
 χοὺς καὶ βρώσῃ Χριστόν. und du wirst Christus verzeh-
 ren.*
- 67
 Πρῶμη ἀληθῆς τὸ τοῦ Χριστοῦ Wahre Stärke ist, den Leib
 σῶμα ἐσθίειν. Christi zu essen.
- 68
 Εἰ φιλεῖς τὸν Χριστόν, τὰς ἐν- Wenn du Christus liebst, wirst
 τολὰς αὐτοῦ τηρεῖν οὐκ ἐπι- du nicht vergessen, seine Gebote
 λήση· ἐκεῖθεν γὰρ ἀναφαίνε- zu halten; von daher nämlich
 ται εὐεργέτης μετὰ θεόν. zeigt sich ein Wohltäter nächst
 Gott (*Sext.* 176*).*
- 69
 Ὁ κατὰ θεὸν φίλος ῥέει γάλα Der Freund im Sinne Gottes
 καὶ μέλι τοῖς ἀληθέσι λόγοις, fließt über von Milch und Hon-
 ῥάθυμος δὲ ψυχὴ τοιοῦτον nig in Form von wahren Wor-
 οὐχ ἔξει φίλον. ten, eine leichtfertige Seele aber
 wird einen solchen Freund
 nicht haben (*Sext.* 441).

70

Ὁμὸς δεσπότης φιλήδονος λογισμὸς.

Ein vergnügungssüchtiges Denken ist ein roher Herrscher (*Sext.* 75b*; *Clit.* 85; *Pyth.* 71).*

71

Σιγᾶν τὴν ἀλήθειαν χρυσὸν ἐστι θάπτειν.

Die Wahrheit verschweigen heißt Gold begraben.

72

Ὁ φοβούμενος τὸν θεὸν κατὰ θεὸν πάντα ποιεῖ.

Wer Gott fürchtet, tut alles gottgemäß (*Sext.* 433*).

IV

IV.

(1)

Ἄτοπόν ἐστὶν τὸ διώκοντα τὰς τιμὰς φεύγειν τοὺς πόνοους, δι' ὧν αἱ τιμαί.

Es ist widersinnig, wenn einer den Ehrungen nachläuft, aber die Mühen meidet, durch die man die Ehrungen erlangt (*Evagr.* 25).

(2)

Ἄδικος δικαστὴς μεμολυσμένη συνείδησις.

Ein beflecktes Gewissen ist ein ungerechter Richter (*Evagr.* 53).

(3)

Τὸ ἔντιμον ἐν γῆρα εἶναι ἀπόδειξις τοῦ φιλόπονου πρὸ γῆρας γεγονέναι· τὸ σπουδαῖον ἐν νέῳ ἐχέγγυον τοῦ ἔντιμου ἐν γῆρα ἔσεσθαι.

Im Greisenalter geehrt zu sein ist ein Beweis dafür, dass man vor dem Greisenalter fleißig war; der Eifer in der Jugend ist eine Garantie dafür, dass man im Greisenalter geehrt sein wird (*Evagr.* 43).

73 (4)

Χαλεπὸν διαφυγεῖν τὸν τῆς κενοδοξίας δαίμονα· ὁ γὰρ ποιήσεις καθαιρήσειν αὐτήν, τοῦτο ἀρχὴ σοι κενοδοξίας ἐτέρας γενήσεται.

Es ist schwierig, dem Dämon der eitlen Ruhmsucht zu entkommen; was du nämlich tun wirst, um sie zu besiegen, das wird dir zum Anfang einer

anderen eitlen Ruhmsucht werden.*

74 (5)

Μὴ ἀποδέχου ἐγκράτειαν διωκομένης πραότητος· ὅστις γὰρ βρωμάτων ἢ πομάτων ἀπέχεται, θυμὸν δὲ ἀλόγως κινεῖ, οὗτος ἔοικε ποντοπορούσῃ νηὶ καὶ ἐχούσῃ δαίμονα κυβερνήτην.

Nimm die Enthaltsamkeit nicht an, wenn die Sanftmut vertrieben wird; denn wer sich zwar der Speisen und Getränke enthält, aber unvernünftigerweise Zorn erregt, der gleicht einem Schiff, welches das Meer befährt und einen Dämon zum Steuermann hat.*

(6)

Ζῆν ἄμεινον ἐπὶ στιβάδος κατακείμενον καὶ θαρρεῖν ἢ ταράττεσθαι χρυσῆν ἔχοντα κλίνην.

Besser leben und dabei getrost sein, auch wenn man sich nur auf einen Strohsack bettet, als ein goldenes Bett haben und dabei unruhig sein (*Pyth.* 29; *Evagr.* 6).

75 (7)

Φυτόν μεταφερόμενον συνεχῶς καρπὸν οὐ ποιεῖ.

Eine Pflanze, die ununterbrochen woanders hingetragen wird, trägt keine Frucht.*

76 (8)

Ἀνθεῖ πρὸς ἐπιστήμην ψυχῆ, ὅποτε αἱ τοῦ σώματος ἀκμαὶ χρόνου μήκει μαραίνονται.

Eine Seele steht in der Blüte ihres Wissens, wenn die Blüten des Leibes wegen der Länge der Zeit verwelken.

77 (9)

Ἀγάπη τὰ φλεγμαίνοντα μόρια τοῦ θυμοῦ θεραπεύει.

Liebe heilt die flammenden Glieder der Leidenschaft.

(10)

Λάλει ἃ δεῖ καὶ ὅτε δεῖ καὶ οὐκ ἀκούσεις ἃ μὴ δεῖ.

Rede, was sich gehört und wann es sich gehört, und du wirst nicht hören, was sich

nicht gehört (*Sext.* 153*; *Clit.* 29;
Evagr. 35).

Anmerkungen zu den Texten

Wilfried Eisele

In der Übersetzung sind Sprüche mit Anmerkungen mit Asteriskus (*) am Ende versehen. Begegnet der gleiche Spruch mehrfach, steht die Anmerkung beim ersten Vorkommen, z.B. *Sext.* 120: „Bemühe dich um Seelengröße (*Clit.* 20).“*“ Im Folgenden wird auf diese Anmerkung durch Asteriskus beim Parallelverweis innerhalb der Klammer hingewiesen, z.B. *Clit.* 20: „Bemühe dich um Seelengröße (*Sext.* 120*).“

In den Anmerkungen verweisen Stellenangaben mit Asteriskus auf den betreffenden Spruch samt Anmerkung, z.B. *Sext.* 46a*.

Hinweise auf antike Vergleichstexte, die sich auch bei WILSON 2012 finden, stammen allesamt von dort, ohne dass dies an den einzelnen Stellen gesondert vermerkt wird. Hier beschränke ich mich auf eine knappe Auswahl, einige Ergänzungen und kurze Anmerkungen. Einen Schwerpunkt lege ich dabei auf die biblischen Traditionen, die bei Wilson bisweilen weniger Raum einnehmen.

Zu den Sextussprüchen

- 1 Zur Bedeutung des Glaubens in den Sextussprüchen vgl. die Beiträge „Papst oder Heide?“ (Kap. 3.4) und „Der Weise wird zum Gläubigen“.
- 2 Der „Gottesmann“ (אֱלֹהִים / אֱלֹהִים = [ὁ] ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ LXX) ist im Alten Testament (76 Belege) eine charismatische Persönlichkeit, die im Auftrag Gottes spricht und handelt, z.B. als Prophet, Heiliger, Wundertäter oder Engel (vgl. N. P. BRATSIOTIS, „שׂא“, *ThWAT* 1 [1973] [238–252] 250–252). Namentlich werden als Gottesmänner genannt: Mose (Dtn 33,1 [vgl. Philo *mut.* 25f. 125]; Jos 14,6; Ps 90,1; Esra 3,2; 1 Chr 23,14), Samuel (1 Sam 9,6–10), David (Neh 12,24.36; 2 Chr 8,14), Elija (1 Kön 17,18. 24; 2 Kön 1,9–13), Elischa (2 Kön 4,7–13. 19), Schemaja (1 Kön 12,22; 2 Chr 11,2) und Jigdaja (Jer 35,4). Für die Schriftpropheten wird die Bezeichnung hingegen nicht verwendet. Auch begegnet keine „Gottesfrau“ (אֱלֹהִים), obwohl es Prophetinnen durchaus gibt (z.B. Debora in Ri 4,4). Im Neuen Testament sprechen die Pastoralbriefe den Gemeindeleiter Timotheus als ἄνθρωπος θεοῦ (1 Tim 6,11) bzw. ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος (2 Tim 3,17) an. In der alttestamentlichen Tradition steht auch eine Stelle im Aristeasbrief, die zugleich der asketischen Ausrichtung der Sextussprüche am nächsten kommt; vgl. *Arist* 140f.

- (Übers. N. MEISNER, „Aristeasbrief“, *JSHRZ* II/1 [1973] 35–87): „Daher nennen uns [sc. die Juden] die Oberpriester der Ägypter, die in vieles Einblick haben und vertraut sind mit (solchen) Dingen, ‚Menschen Gottes‘. Diese (Bezeichnung) steht den übrigen nicht zu, es sei denn, jemand verehrt den wahren Gott; sie sind vielmehr Menschen der Speisen, Getränke und Kleidung, denn all ihr Streben richtet sich darauf. Bei uns aber hat dies gar keinen Wert; wir betrachten das ganze Leben lang Gottes Herrschaft.“ Darüber hinaus geht Philo *gig.* 61, wonach Gottes Menschen die wahrnehmbare Welt zugunsten der geistigen restlos übersteigen und hinter sich lassen.
- 4 Das Verhältnis eines rechtschaffenen Menschen zu Gott vergleicht Epiktet mit dem eines Kunstwerkes zum Künstler, der es geschaffen hat (Epikt. *diss.* II 8,18): „Aber wenn du das Standbild (ἄγαλμα) des Pheidias wärest, die Athene oder der Zeus, würdest du sowohl an dich selbst als auch an deinen Künstler (τεχνίτου) denken, und wenn du irgendeine Wahrnehmung hättest, würdest du versuchen, nichts zu tun, was deines Herstellers oder deiner selbst unwürdig wäre (μηδὲν ἀνάξιον ποιεῖν τοῦ κατασκευάσαντος μηδὲ σεαυτοῦ), noch deinen Betrachtern in unziemlicher Gestalt zu erscheinen.“ Gott als Schöpfer der Welt ist auch der Vater aller Menschen, die seine Kinder sind und sich dementsprechend verhalten müssen (vgl. *Sext.* 59*).
- 6 Eine konkordante Wiedergabe aller Vorkommen des πιστ-Stammes ist im Deutschen nicht immer möglich. Deshalb wird ἄπιστος hier mit „untreu“ (statt mit „ungläubig“) übersetzt. Man beachte gleichwohl die Paradoxie der Aussage, die durch die dreimalige Verwendung des gleichen Wortstammes im Griechischen unterstrichen wird. Zum Begriff ὀλιγόπιστος („kleingläubig“) vgl. Mt 6,30 par. Lk 12,28; Mt 8,26; 14,31; 16,8; 17,20 und den Beitrag „Der Weise wird zum Gläubigen“ (Kap. 2.1). Eine sachliche Verbindung besteht außerdem zu *Sext.* 200*.
- 7a Der zweite Teil des Spruches erinnert an Epik. *epist. Men.* 135, wo Epikur die Darlegung wesentlicher Punkte seiner Philosophie mit einer begründeten Mahnung abschließt (Übers. NICKEL 2003, 235): „Darum und um alles andere, was dazugehört, kümmere dich Tag und Nacht, und zwar für dich selbst allein und für den, der dir ähnlich ist, und dann wirst du niemals, weder wenn du wach bist noch wenn du schläfst, in Unruhe geraten, sondern leben wie ein Gott unter Menschen (ζῆση δὲ ὡς θεός ἐν ἀνθρώποις). Denn in nichts mehr gleicht einem vergänglichen Wesen ein Mensch, der umgeben ist von unvergänglichen Gütern.“ Dementsprechend erinnert Epikur in einem Brief an Kolotes daran, wie dieser ihn plötzlich während einer physikalischen Vorlesung kniefällig wie einen Gott verehrte und Epikur die Proskynese erwiderte, offenbar zum Zeichen dafür, dass Kolotes selbst zu einem „Gott unter Menschen“ geworden war, indem er Epikur als solchen erkannt hatte (vgl. das Brieffragment bei Plut. *adv. Colot.* 1117b–c). Vgl. auch *Sext.* 376a.
- 8 Zur Sündlosigkeit vgl. den Beitrag „Papst oder Heide?“ (Kap. 3.1).

- 11 Sünde (ἁμαρτία) wird hier im christlichen Sinne definiert und bildet so den Widerpart zum christlichen Glaubensbegriff in *Sext.* 1–8; vgl. W. KRÖTKE, „Sünde / Schuld und Vergebung I“, *RGG*⁴ 7 (2004) [1887f.] 1888: „Nur sofern ein innerweltl[iches] moralisches Fehlverhalten als Dimension der Abwendung des Menschen von Gott begriffen wird, kann es mit Recht S[ünde] genannt werden. Der Grundakt der S[ünde] ist der Unglaube.“ Besteht wahrer Glaube in der Sündlosigkeit (*Sext.* 8), ist Sünde im Grunde nichts anderes als Unglaube, der sich in mangelnder Ehrfurcht vor Gott und entsprechend frevelhaftem Verhalten (ἀσέβημα) äußert. Dieser Aspekt ist zwar auch sonst im Begriff des ἁμαρτία enthalten, bestimmt ihn aber nicht grundlegend. Vielmehr ist seine Grundbedeutung „midway between ἀδικία and ἀτύχημα“ (LIDDELL / SCOTT 1996, s.v. ἁμαρτία), d.h. in der Mitte zwischen „Unrecht“ und „Unglück“ anzusiedeln, wobei das eine den Anteil menschlichen Fehlverhaltens, das andere den eines ungünstigen, durch die Götter verhängten Schicksals bezeichnet. So kann eine menschliche Verfehlung zur Sünde gegen einen Gott werden, muss es aber nicht. Man kann das rechte Ziel verfehlen (so die Grundbedeutung von griechisch ἀμαρτάνειν in Übereinstimmung mit hebräisch כּוּן), ohne sich notwendig gegen Gott zu vergehen. Wäre dem nicht so, wäre die christliche Definition des Sündenbegriffes in *Sext.* 11 überflüssig (dagegen ebnet WILSON 2012, 51, das christliche Profil des Spruches allzu sehr ein). Sie speist sich aus dem Neuen Testament, wo unterschiedliche Sündenbegriffe des hebräischen Alten Testaments, vermittelt durch die Septuaginta, im Begriff der ἁμαρτία und Wörtern derselben Familie zusammenlaufen.
- 13 Zu *Sext.* 12f. vgl. den Beitrag „Papst oder Heide?“ (Kap. 3.6).
- 14 „Glauben“ (νομίζειν) im Sinne von „dafürhalten“. Dasselbe gilt für πιστεύειν in *Pyth.* 6a.
- 15 Zur Besitzlosigkeit des Weisen in den Sextussprüchen, v.a. in *Sext.* 15–21, vgl. PEVARELLO 2013, 98–132.
- 18 Vgl. *Sext.* 44. 148*. 377*. 381* und den Beitrag „Papst oder Heide?“ (Kap. 3.2).
- 20 Es handelt sich um die Abwandlung eines höchstwahrscheinlich authentischen Jesuswortes: „Was dem Kaiser gehört, gebt dem Kaiser, und was Gott gehört, gebt Gott zurück“ (τὰ Καίσαρος ἀπόδοτε Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ – Mk 12,17; vgl. Mt 22,21; Lk 20,25). Dahinter steht die Vorstellung, dass Gott die ganze Welt gehört, weil er sie erschaffen hat. In besonderer Weise gilt das für die Bodenschätze, und hier vornehmlich für Edelmetalle wie Silber und Gold. Vgl. FÖRSTER 2012, 279f.: „Neben 1 Chr 29,14 verleihen bestimmte prophetische Texte wie Hag 2,8 und Joël 4,5 der Überzeugung bzw. dem eschatologischen Vorbehalt Ausdruck, dass Gott sein von ihm geschaffenes Gold und Silber von den Menschen, und d.h. auch den regierenden Herrschern, einmal wieder zurückverlangen werde: ‚Mein ist das Silber und mein ist das Gold!‘ (Hag 2,8). Die Mächtigen dieser Welt üben ihre Herrschaft also als Statthalter Gottes für eine bestimmte

Zeit aus. Am Ende wird von Gott ihr Mandat wie aller materielle Reichtum wieder eingezogen und mit allem, was dazu gehört, zurückgenommen. Dieser Gedanke verbindet sich mit der eschatologischen Hoffnung einer Völkerwallfahrt zum Zion bzw. endzeitlichen Siegen über die feindlich anstürmenden Heiden im Sinne von Jes 60,1–22 oder Sach 14,14. Im Resultat leiten sich daraus Vorstellungen einer glanzvollen Zukunft der Stadt Jerusalem und des Tempels ab, wo sich alles Gold und Silber sammeln werde und sogar diese Stadt mit Gold, Silber und Edelsteinen übernatürlich ausgestattet werde (Jes 60,17; vgl. 54,11–12). Dies ist eine von vielen Facetten der Prophetie von einer künftigen Völkerwallfahrt.“ Was der Kaiser und was Gott bekommt, sind demnach nicht zwei verschiedene Dinge. Man kann dem Kaiser getrost Steuern bezahlen, weil man Gott dadurch nichts wegnimmt, was ihm zusteht. Denn alles kommt von Gott und kehrt letztlich zu ihm zurück. Diese Position Jesu unterscheidet sich signifikant von jener eines Judas Galiläus, der 6 n. Chr. einen Aufstand gegen die Römer in Judäa anzettelte und damit die Bewegung der Zeloten ins Leben rief; vgl. FÖRSTER 2012, 134: „Der Aufstand des Judas richtete sich nach Josephus [*ant. Iud.* XVIII 4. 23; *bell. Iud.* II 118] vornehmlich gegen den Census der römischen Verwaltung und die mit dieser Maßnahme einhergehende Registrierung bzw. Taxierung der gesamten steuerpflichtigen Bevölkerung. Allein Gott sei als Herrscher anzuerkennen.“ In *Sext.* 20 ist der Kaiser aus Mk 12,17 parr. durch die Welt (κόσμος) ersetzt. Die Struktur der Aussage entspricht gleichwohl dem jesuanischen Spruch. Es geht nicht darum, einen genuin weltlichen Bereich der Wirklichkeit zu etablieren, dem der weise Gläubige neben Gott gerecht zu werden hätte. Auch was er der Welt zurückgibt, gibt er letztlich Gott zurück, von dem auch das Weltliche kommt. Wie das ursprüngliche Jesuswort, ist also auch *Sext.* 20 nicht dualistisch zu verstehen (gegen PEVARELLO 2013, 118f.). Wichtig ist nur, dass der Weise dem Weltlichen keine höhere Bedeutung beimisst, als ihm in Gottes Ordnung der Dinge zukommt. Konkret heißt das im Zusammenhang von *Sext.* 15–20, dass er sich im Gebrauch der weltlichen Güter seine Freiheit bewahrt.

21 „Glauben“ (νομίζεiv) im Sinne von „dafürhalten“. Zum Begriff der παραθήκη („anvertrautes Gut“) vgl. *Sext.* 195*.

26 Der Zusammenhang von *Sext.* 25f. erschließt sich auf dem Hintergrund frühjüdischer Polemik gegen die heidnische Verehrung von Götterbildern, wie sie insbesondere Ps 115,4–7 äußert (Übers. ZENGER 2008, 275, im Original kursiv): „Ihre Götter sind (nur) Silber und Gold, (nur) Machwerk von Menschenhänden. Mund haben sie und reden doch nicht, Augen haben sie und sehen doch nicht, Ohren haben sie und hören doch nicht, Nase haben sie und riechen doch nicht. Ihre Hände – damit tasten sie doch nicht, ihre Füße – damit gehen sie doch nicht, nicht geben sie einen Laut in / mit ihrer Kehle.“ Alle fünf Sinne werden angesprochen. Der Mund wird jedoch nicht mit dem Schmecken, sondern mit dem Sprechen in Verbindung gebracht. Diesen Aspekt

- greift der Hinweis auf die lautlose Kehle am Schluss noch einmal auf und schafft so eine Inklusion. „Das in kolometrischer Hinsicht herausgehobene dritte Kolon in V 7 לא יהגו בגרונם, nicht geben sie einen Laut in ihrer Kehle‘ fasst die Argumentation zusammen und steigert noch: Die Götterbilder haben nicht nur partielle Defizite, ihr Grunddefizit ist, dass in ihnen kein Leben ist. Dass dies die Aussageintention von V 7c ist, bestätigt der götterbildpolemische Abschnitt Ps 135,15–18, der einerseits ein Zitat aus Ps 115,4–8 bietet, dabei aber Ps 115,7c daraufhin verdeutlicht, dass er den Götterbildern רוח ‚Lebenskraft, Lebensgeist‘ abspricht“ (ZENGER 2008, 284f.). Ein solches Wesen „ohne sinnliche Wahrnehmung“ (ἀναίσθητος), das im doppelten Sinne des Wortes weder aktiv etwas wahrnimmt noch passiv wahrgenommen wird, ist Gott nach *Sext.* 25f. jedenfalls nicht. Gewiss kann man Gott nicht einfach sehen und begreifen, denn er ist Geist (νοῦς – vgl. Philo *opif.* 8; Alkinoos *did.* 10,164–166; Joh 1,18; 4,19–24; Apg 17,27). Aber hören kann man ihn nach jüdisch-christlicher Auffassung sehr wohl, weil er nicht stumm bleibt, sondern durch die Propheten und durch seinen Sohn Jesus Christus zu den Menschen spricht (vgl. Hebr 1,1–2). Gerade sprechen und sich selbst bewegen zu können, sind wesentliche Eigenschaften des lebendigen Gottes im Gegensatz zu den heidnischen Götzenbildern, die keine Antwort geben und von ihren Verehrern umhergetragen werden müssen (vgl. Jes 46,7; Jer 10,5). Daran schließt sich in *Sext.* 26 ein platonischer Gedanke an: Selbstbewegt (αὐτοκίνητος) und daher ungeworden und unsterblich ist nach Platon die Seele, die folglich als Prinzip jeder Bewegung und mithin als Ursprung von Leben und Denken (νοῦς) zu gelten hat (vgl. Plat. *Phaidr.* 245c–246a; Tim. 89a; *leg.* 894d–899a; T. S. HOFFMANN, „Selbstbewegung“, *HWP* 9 [1995] [346–350] 347). Ist Gott *per definitionem* ein selbstbewegter Geist, gilt Gleiches auch für ihn, und seine Existenz kann vernünftigerweise nicht bestritten werden, wie es z.B. die Toren in Ps 14,1; 53,2 tun.
- 28 In der alttestamentlichen Erzählung von Jakobs Kampf mit Gott an der Furt des Jabbok (Gen 32,23–33) fragt der Patriarch seinen Widersacher nach dessen Namen, bekommt aber nur die tadelnde Antwort: „Wozu fragst du das, meinen Namen?“ (V.30 LXX: ἵνα τί τοῦτο ἐρωτᾷς τὸ ὄνομά μου;). Jakob erfährt den Namen Gottes nicht und kann ihn daher nicht festhalten. Darin zeigt sich ein Grundzug des biblischen Namensmotivs: „Die Kenntnis eines Namens macht die benannte Größe in einem gewissen Maß verfügbar, gibt Sicherheit im Umgang auch mit gefährlichen, unbekanntem oder geheimnisvollen Mächten“ (SCHROER / ZIMMERMANN 2009, 418). Schon zum Schöpfungsakt gehört das Nennen der Geschöpfe bei ihrem Namen (Gen 1,5. 8. 10), an dem der Mensch hinsichtlich der Tiere von Gott beteiligt wird (Gen 2,19f.). Jesus gibt manchen seiner Jünger anlässlich ihrer Berufung neue Namen (z.B. Simon Petrus), womit er besonderen Anspruch auf sie erhebt und entsprechenden Gehorsam von ihnen verlangt (Mk 3,16f.). Auch der Dämonen bemächtigt er sich, indem er sie nach ihrem Namen fragt (Mk 5,9). Umgekehrt wird der Name Gottes, obwohl er sich selbst als JHWH

- offenbart hat (Ex 3,13–15), für den Menschen zunehmend tabu: „Die besondere Achtung des Namens führt dazu, dass das Missbrauchsverbot im Dekalog erscheint (Ex 20,7; Dtn 5,11; vgl. Lev 24,16). In zwischentestamentlicher Zeit, aber nicht vor dem 3. Jh. v. Chr. [...], wird statt des Gottesnamens *adonaj* [= der Herr] oder *hašēm* [= der Name] gelesen“ (SCHROER / ZIMMERMANN 2009, 419). Entsprechend ist auch „Gott“ kein Eigenname, sondern ein Gattungsbegriff, der statt eines Gottesnamens verwendet wird und mit dem bestimmte Vorstellungen (z.B. Unsterblichkeit) *per definitionem* verbunden sind. Hier berühren sich, unbeschadet der je größeren Unterschiede, biblischer Monotheismus und vergleichbare Ansätze in der griechischen Philosophie, die den höchsten Gott einfach „der Gott“ (ὁ θεός) nennen und ihn von den Göttern der traditionellen Religion mit ihren verschiedenen Eigennamen unterscheiden (vgl. Plat. *rep.* 378e–383c; *Tim.* 29d–42e; Plut. *de E* 393a–c).
- 29 Gemeint sind wohl die anthropomorphen Göttervorstellungen der Mythologie, die den Göttern nicht selten unmoralisches Verhalten andichten. Dagegen richtet sich die Kritik des Xenophanes (DK 21 B 11; Übers. M. L. GEMELLI MARCIANO, *Die Vorsokratiker*. Band 1 [Düsseldorf 2007] 251): „Alles haben Homer und Hesiod den Göttern zugeschoben, was bei den Menschen Schande und Tadel ist, Stehlen und Ehebrechen und einander Betrügen.“ Deshalb lehnt Platon (*rep.* 377b–383c) die Mythen ab: Da der Gott gut sei, könne er auch nur Gutes in der Welt bewirken. Geht es nach Epikur, halten sich die Götter freilich ganz aus den Angelegenheiten der Menschen heraus; „denn Beschäftigungen, Sorgen, Zornausbrüche und Gunsterweise passen nicht zur Glückseligkeit [μακαριότητι], sondern beweisen Schwäche, Angst und Abhängigkeit von der Umgebung“ (Epik. *epist. Her.* 77; Übers. NICKEL 2003, 185). Der Grund liegt im Wesen des Göttlichen; vgl. Epik. *epist. Men.* 123 (Übers. NICKEL 2003, 223): „Zuerst halte die Gottheit [τὸν θεόν] für ein glückseliges Lebewesen [ζῷον μακάριον] in Übereinstimmung mit der allgemein menschlichen Auffassung von der Gottheit, und hänge ihr nichts an, was nicht zu ihrer Unvergänglichkeit passt und ihrer Glückseligkeit nicht entspricht.“ Der Zusammenhang mit *Sext.* 30–33 macht klar, dass *Sext.* 29 – wenn überhaupt – im platonischen und nicht im epikureischen Sinne zu verstehen ist: Gott handelt an den Menschen, er tut ihnen aber nur Gutes und nichts Böses.
- 30 Dass auch der Gott der Bibel engagiert auf der Seite des Guten steht (vgl. vorherige Anm.), erhellt aus der Anspielung auf 1 Joh 1,5: „Gott ist Licht, und Finsternis ist in ihm keine“ (ὁ θεός φῶς ἐστὶν καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἐστὶν οὐδεμία). Nur scheinbar trifft ihn daher die antike Mythenkritik. Zwar bewirkt er in seiner wechselvollen Geschichte mit den Menschen und speziell mit dem Volk Israel nicht nur Licht und Heil, sondern auch Finsternis und Unheil (Jes 45,7). Seiner Liebe steht sein Zorn gegenüber, aber: „Der Gott der Bibel hat keineswegs ‚zwei Seelen in seiner Brust‘. Vielmehr will der Gott, der *’erek ’appayim* (‚langsam zum Zorn‘ [Ex 34,6; Num 14,18; Joël 2,13; Jona 4,2; Nah 1,3; Ps

- 86,15; 103,8; 145,8; Neh 9,17]) ist, in den Eigenschaften erkannt werden, die seinen Unwillen zum Zorn ausdrücken: in seinem Gnädig- und Barmherzigsein sowie in seiner reichen Liebe (*hesed*). Dementsprechend sagt das Neue Testament, dass Gott ein Gott der Liebe ist (2 Kor 13,11), ja dass er Liebe ist (1 Joh 4,8. 16), wohingegen die entgegengesetzte Aussage, dass er ein Gott des Zorns, dass er gar Zorn *sei*, undenkbar ist. Diese klare Asymmetrie zwischen Zorn und Liebe [...] kann man sogar noch schärfer zuspitzen. Gott verbirgt sich und zürnt auf Grund seiner Liebe und um seiner Liebe willen. Mit Nachdruck ist deshalb zu betonen, dass Gottes Zorn als seine Reaktion auf Unrecht und Missachtung (vgl. Röm 1,18) kein göttlicher Affekt ist, nicht eine von Gottes dunklen Seiten, schon gar nicht ein göttlicher Wesenszug“ (FELDMIEIER / SPIECKERMANN 2011, 339f.).
- 31 Beide biblischen Schöpfungserzählungen stellen den Menschen in den Mittelpunkt. In Gen 1,1–4a läuft die Erschaffung der Welt auf den Menschen zu, in Gen 2,4b–24 geht sie von ihm aus. In beiden Fällen wird die übrige Schöpfung dem Menschen zur Nutzung wie zur Pflege überlassen. Eine vergleichbar anthropozentrische Sichtweise findet sich aber auch in der Stoa; vgl. SVF III 371 = Cic. *fin.* III 67 (Übers. NICKEL 2008, Nr. 690): „Sehr schön hat es Chrysipp ausgedrückt: Alle übrigen Dinge seien um der Menschen und der Götter willen entstanden, diese aber um ihrer Gemeinschaft und Verbindung willen, so dass die Menschen die Tiere zu ihrem Nutzen gebrauchen können, ohne Unrecht zu tun.“
- 32 Ps 8,6a spricht zu Gott über den Menschen: „Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als Gott“ (ותחתהו מעט מזלחהו). Entsprechend übersetzen Aquila, Symmachus und Theodotion: καὶ ἐλαττώσεις αὐτὸν βραχὺ / ὀλίγον παρὰ θεόν. Dass der Mensch damit auch über den Engeln stünde, wird nicht gesagt. Umgekehrt hat Ps 8,6a LXX: ἡλάττωσας αὐτὸν βραχὺ τι παρ’ ἀγγέλους, wodurch die Engel ihren Platz zwischen Gott und den Menschen finden. Das ist die übliche Sichtweise; vgl. z.B. Philo *somn.* I 140f. (Übers. M. ADLER, „Über die Träume“, in: L. COHN u.a. [Hg.], *Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 6 [Berlin ²1962] [163–277] 201f.): „Es gibt aber noch andere [sc. Seelen], nämlich die reinsten und besten, die edlere und göttlichere Gesinnungen erlosten, die überhaupt niemals nach etwas Irdischem trachteten, die Statthalter des Weltenlenkers, gleichsam Ohren und Augen des Großkönigs [vgl. Xen. *Kyr.* VIII 2,10], die alles sehen und hören. Diese pflegen die anderen Philosophen Dämonen zu nennen, die heilige Schrift aber, die einen passenderen Ausdruck braucht, Engel (ἄγγελοι). Denn sie verkünden (διαγγέλλουσι) die Befehle des Vaters den Kindern [d.h. Gottes den Menschen] und die Bedürfnisse der Kinder dem Vater [vgl. Plat. *symp.* 202e–203a].“ So fragt auch Hebr 1,14 in Bezug auf die Engel: „Sind sie nicht alle dienende Geister (λειτουργικὰ πνεύματα), zum Dienst ausgesandt (εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα) um (der Menschen) willen, die das Heil erben sollen?“ Der Dienst der Engel kommt zwar den Menschen zugute,

macht sie aber nicht automatisch zu untergeordneten Dienern der Menschen (gegen WILSON 2012, 70f.). Sie sind vielmehr, mit *Sext.* 32 zu sprechen, „Diener Gottes für den Menschen“. Auf derselben Linie liegt die christologische Lektüre von Ps 8,6a LXX in Hebr 2,7: „Du hast ihn [sc. Christus] nur für kurze Zeit (βραχύ τι) geringer gemacht als die Engel“, nämlich für die Zeit seines irdischen Menschenlebens. Seine neuerliche Erhöhung über die Engel durch Tod und Auferstehung ist dann aber nach 1 Kor 6,3 auch das eschatologische Ziel der Gläubigen: „Wisst ihr nicht, dass wir Engel richten werden (οὐκ οἴδατε ὅτι ἀγγέλους κρινοῦμεν)?“ Das ist neu: „Obwohl die Formel ‚Wisst ihr nicht‘ [...] abrufbares Wissen suggeriert [...], ist eine entsprechende jüdische Tradition nicht auszumachen“ (ZELLER 2010, 213). *Sext.* 32 formuliert hingegen genau das: Als alleiniger Nutznießer der Dienste der Engel „ist ein Mensch bei Gott wertvoller als ein Engel“ und steht demnach in der Seinshierarchie auch über ihm. Ein ähnlicher Gedanke begegnet im Koran gleich mehrfach, z.B. Sure 2,34 (Übers. BOBZIN 2010, 13): „Damals, als wir [sc. Gott] zu den Engeln sprachen, ‚Fallt vor Adam nieder!‘ Da fielen alle nieder, außer Iblis, der sich voll Hochmut weigerte und einer von den Undankbaren war.“ Ebenso Sure 7,11f.; 15,26–33; 17,61; 18,50; 20,116; 38,71–76. Vgl. A. T. KHOURY, *Der Koran* (Gütersloh 2004) 62: „Die Niederwerfung vor Adam ist kein Akt der Anbetung, sondern ein Zeichen der Anerkennung seiner Vorzüge und der Ehrerbietung, vielleicht auch der Bereitschaft zum Dienst.“ Außerdem BOBZIN 2010, 791: „Iblis, der Teufel, ursprünglich ein Engel, der auch zur Gruppe der Dschinne [...] zählt, da er aus Feuer erschaffen ist. Er ist – ähnlich wie Satan [...] – bis zum Jüngsten Tag in der Lage, Menschen zu verführen.“

- 33 Man fühlt sich von ferne an die stoischen Prinzipien erinnert; vgl. SVF I 85 = *Diog. Laert.* VII 134 (Übers. NICKEL 2008, Nr. 241): „Sie meinen, es gebe zwei Prinzipien, aus denen alles hervorgeht, das ‚wirkende‘ und das ‚leidende‘ [τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον], d.h. das einer Wirkung ausgesetzte. Das leidende sei eigenschaftslose Substanz, die Materie [τὴν ἀποιον οὐσίαν τὴν ὕλην], das wirkende der Geist in ihr, der Gott [τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θεόν]. Denn dieser sei für alle Zeit in ihr überall anwesend und gestalte jede Einzelheit.“ Dazu FORSCHNER 1995, 25–42. Natürlich hat der Mensch teil am Logos und erweist sich als solcher selbst Dritten gegenüber als Wohltäter (*Sext.* 176; *Clit.* 134; *Pyth.* 105; *Evagr.* 68), aber stets nur an zweiter Stelle „nächst Gott“ (μετὰ θεόν). Denn in seiner geschöpflichen Verfasstheit ist und bleibt der Mensch wesentlich Empfangender (vgl. *Philo opif.* 8–10). Diese mittlere Stellung verweist ihn im Sinne der Prinzipien auf den zweiten Platz nach Gott, der in der Hierarchie der Geschöpfe jedoch dem ersten Platz noch über den Engeln entspricht (vgl. *Sext.* 32). Zur Wohltätigkeit (εὐεργετεῖν) vgl. *Sext.* 176*.
- 34 *Sext.* 34 zieht den moralischen Schluss aus *Sext.* 32.33 und formuliert zugleich den anthropologischen Grundsatz, der die beiden vorausgehenden Sprüche bestimmt und dort hinsichtlich der Engel bzw. der

Prinzipien vorab konkretisiert worden ist. Seinem Wesen nach ist der Mensch der „nächst Gott Seiende“ (ὄν μετὰ θεόν), d.h. er kommt in der Seinshierarchie direkt nach Gott. Als vorrangiger Empfänger der Wohltaten Gottes ist er das nur von ihm abhängige zweite Prinzip der Schöpfung, dem alle übrigen Geschöpfe untergeordnet sind. Diese grundsätzliche Bestimmung der Stellung des Menschen durchzieht die hier vorgelegten Sammlungen und wird mit der Formel μετὰ θεόν in verschiedenen Zusammenhängen immer wieder aufgerufen. Dabei wird der allgemeine Grundsatz (*Sext.* 34. 82c. 129. 580) durch seine Anwendung auf den Weisen oder Philosophen (*Sext.* 176. 244. 309. 319), die gute und reine Seele (*Sext.* 292; *Evagr.* 47), den Erzieher (*Sext.* 542) oder den Wohltäter (*Clit.* 134; *Pyth.* 105; *Evagr.* 68) nicht eingeschränkt, sondern insofern differenziert, als natürlich nur der sittlich gute Mensch für die Wohltaten Gottes wirklich empfänglich ist und diese entsprechend auch weitergeben kann (zu *Sext.* 585 vgl. die Anm. dort). Der Mensch steht somit vor der Aufgabe, seinem eigenen Wesen gerecht zu werden, indem er im praktischen Sinne wird, was er theoretisch schon ist. Weise ist dann, wem das gelingt, und Weisheit ist nichts anderes als gelungenes Menschsein.

35 Vgl. *Sext.* 46a*.

36 Vgl. *Sext.* 375.

39 Vgl. Mt 5,25f.: „Sei deinem Gegner schnell (wieder) Freund, solange du mit ihm auf dem Weg (zum Gericht) bist, damit dich dein Gegner nicht dem Richter ausliefert und der Richter dem Gerichtsdieners und du ins Gefängnis geworfen wirst. Amen, ich sage dir: Du wirst von dort gewiss nicht herauskommen, bis du den letzten Quadranten bezahlt hast.“ Lk 12,58f. hat statt der kleinsten römischen Münze (*quadrans*, gräzisiert κοδράντης) die kleinste griechische (λεπτόν; nach Mk 12,42 entsprechen zwei λεπτά dem Wert eines *quadrans*). Beide Fassungen des weisheitlichen Mahnwortes sind auf das Jüngste Gericht hin durchsichtig; vgl. LUZ 2002, 345f.: „Der ‚Weg‘ – im ursprünglichen Klugheitsrat nur der Weg bis zum Gerichtsort – wird zu derjenigen Zeit, welche dem Menschen vor Gottes endgültigem Gericht noch geschenkt ist. So wird hinter der Oberfläche eines Klugheitsrats die Perspektive des letzten Gerichts sichtbar.“ Nur dafür interessiert sich *Sext.* 39. Die Rolle des Gerichtsdieners (ὕπηρέτης) übernimmt dabei ein böser Dämon (vgl. Plut. *de sera* 566b. 567c). Gott als Richter bleibt unerwähnt, vielleicht um den Anschein zu vermeiden, der strafende Dämon handle als Diener Gottes (so Plut. *def.* 417a–b; vgl. die Anm. zu *Sext.* 32). Genau das stellt *Corp. Herm.* X 21 ausdrücklich fest (Übers. HOLZHAUSEN 1997, 111): „Denn die Seele wird auf folgende Weise bestraft. Es ist nämlich festgesetzt, daß der Geist, wenn er ein Dämon wird, einen feurigen Körper erhält, um damit Gott zu dienen. Und er dringt in eine ganz gottlose Seele ein und mißhandelt sie dann mit den Peitschenhieben ihrer Sünden.“ Dagegen erweckt *Sext.* 39 eher den Anschein, als liefere sich, wer schlecht lebt, selbst der Gewalt böser, d.h. gottwidriger Mächte aus.

- 40 Der Zusammenhang mit *Sext.* 39 und die Parallelen in *Sext.* 349. 591 machen wahrscheinlich, dass auch hier an böse Dämonen als Widersacher der Seele gedacht ist. Nach mittelplatonischer Vorstellung ist der Luftraum zwischen Himmel und Erde von körperlosen und damit unsichtbaren Seelen bewohnt, die nach dem Tod des Menschen den Aufstieg seiner Seele entweder befördern, wenn sie gut sind, oder behindern, wenn sie böse sind. Teilweise werden diese Seelen mit den Engeln bzw. Dämonen identifiziert, die beide sowohl gut als auch böse sein können (vgl. Philo *gig.* 6–18; *somm.* I 134–149; Plut. *fac.* 942d–945d; *gen.* 589f–592e; EISELE 2003, 198–214. 310–328). In den Sextussprüchen werden die Dämonen immer ausdrücklich als böse qualifiziert (*Sext.* 39. 305. 349. 591). Das deutet darauf hin, dass der Begriff δαίμων zwar verstärkt, aber noch nicht eindeutig negativ besetzt war.
- 44 Zur Gottähnlichkeit vgl. *Sext.* 18*. 148* den Beitrag „Papst oder Heide?“ (Kap. 3.2).
- 46a Das Göttliche in der Beschaffenheit des Menschen, das wie ein Tempel Gott beherbergt (*Sext.* 35), ist nichts anderes als sein Denken (διάνοια). Platon nennt den vernünftigen Teil der menschlichen Seele einen Dämon (δαίμων), der im Kopf des Menschen wohnt (*Tim.* 90a). Plutarch identifiziert den menschlichen Geist (νοῦς) mit eben diesem Dämon, siedelt ihn aber außerhalb des leiblich verfassten Menschen an (*fac.* 591d–f; vgl. auch *Sext.* 305*). Davon unterscheidet sich Sextus insofern, als das Denken bei ihm den Ort im Menschen darstellt, an dem Gott wohnen kann, nicht aber das Göttliche selbst. Einig sind sich alle drei darin, dass das Göttliche im geistigen, rationalen Teil des Menschen zu suchen ist. Im Unterschied dazu nennt Paulus den Leib des Einzelnen „Tempel des Heiligen Geistes in euch“ (ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματος – 1 Kor 6,19) und die leiblich verfasste christliche Gemeinde „Tempel Gottes“ (ναὸς θεοῦ), in dem „der Geist Gottes“ (τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ) wohnt (1 Kor 3,16). Vgl. auch *Sext.* 61. 144. 381.
- 47 Vgl. Hos 6,6 LXX: „Barmherzigkeit will ich und nicht (nur) Opfer“ (ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν); zitiert bei Mt 9,13; 12,7. Zur Wohltätigkeit (εὐεργεσία) vgl. *Sext.* 176*.
- 49 Zur Bedürfnislosigkeit des Weisen / Gläubigen vgl. den Beitrag „Papst oder Heide?“ (Kap. 3.3 und 5).
- 52 Vgl. *Sext.* 217*.
- 57a Vgl. *Sext.* 66*.
- 58 Vgl. *Sext.* 59*.
- 59 „Die Anrufung der Gottheit unter dem Vaternamen gehört zu den Urphänomenen der Religionsgeschichte“ (G. SCHRENK, „πατήρ Α“, *ThWNT* 5 [1954] [948–959] 951) und ist als solche allgemein verbreitet. Sie begegnet im paganen Kontext (z.B. Hom. *Il.* I 544; Plat. *rep.* 506e; SVF I 537; Epikt. *diss.* I 9,7) ebenso wie im alttestamentlichen (wenn auch selten; z.B. 2 Sam 7,14; Ps 103,13; Spr 3,12; Sir 23,1–4; 51,10) und frühjüdischen (z.B. 1 QH 9,35f.; Ios. *ant. Iud.* VII 380; Philo *opif.* 89). Der Sprachgebrauch Jesu knüpft daran an und lässt die Vateranrede zur christlichen Gottesbezeichnung schlechthin werden. „Die in grie-

chischen neutestamentlichen Texten erhaltene aramäische Gottesanrede ἄββᾶ (Röm 8,15; Gal 4,6 in offensichtlich liturgisch geprägten Texten; Mk 14,36) zeigt, daß die christlichen Gemeinden in dieser Gottesanrede Jesu etwas Besonderes gesehen haben“ (LUZ 2002, 443). Nicht umsonst eröffnet sie auch das einzige Gebet der Jünger, das auf eine wörtliche Belehrung Jesu zurückgeführt wird und deshalb auch als Herrengebet bezeichnet wird: das Vaterunser (Mt 6,9–13 par. Lk 11,2–4). — Der Anrufung Gottes als Vater entspricht das Selbstverständnis des Menschen als „Sohn Gottes“ (παῖς / υἱός θεοῦ), allerdings findet sich die Bezeichnung nur selten. Selbst dort, wo Gott als Vater aller Menschen gilt und nicht nur Einzelner oder einer Gruppe, bleibt das Sohnesprädikat oft wenigen vorbehalten. Paradigmatisch kommt dies bei Ps.-Plut. *reg. apophth.* 180d zum Ausdruck: „Als er [sc. Alexander d. Gr.] aber vom Propheten Ammons als ‚Sohn des Zeus‘ angesprochen wurde, meinte er: ‚Das ist freilich nicht verwunderlich; denn Zeus ist zwar von Natur aus der Vater aller, sich zu eigen macht er aber (nur) die Besten‘“ (ἐν δὲ Ἀμμωνος ὑπὸ τοῦ προφήτου παῖς Διὸς προσαγορευθεὶς οὐδὲν γε, ἔφη, θαυμαστόν, πάντων μὲν γὰρ ὁ Ζεὺς φύσει πατὴρ ἔστιν, ἑαυτοῦ δὲ ποιεῖται τοὺς ἀρίστους – vgl. Plut. *Alex.* 27,5–11). Der solchermaßen aristokratische Gedanke, der auch in der Bezeichnung des römischen Kaisers als *divi filius* (= θεοῦ υἱός – z.B. BGU II 543,3; PTebt II 382,21; IG 12,3 Nr. 174,2) fortwirkte, konnte außerdem ins Moralische gewendet werden. So heißt es vom kynisch-stoischen Tugendhelden Herakles bei Epikt. *diss.* III 24,16 (Übers. H. SCHMIDT / K. METZLER, *Epiktet. Handbüchlein der Moral und Unterredungen* [Stuttgart 1984] 112): „Er wußte es nicht bloß vom Hörensagen, daß Zeus der Vater aller Menschen ist, er hielt ihn auch für seinen Vater, nannte ihn auch so und tat alles, was er tat, nur ihm Hinblick auf ihn“ (οὐ γὰρ μέχρι λόγου ἡκικόει, ὅτι πατὴρ ἔστιν ὁ Ζεὺς τῶν ἀνθρώπων, ὃς γε καὶ αὐτοῦ πατέρα ᾤετο αὐτὸν καὶ ἐκάλει καὶ πρὸς ἐκεῖνον ἀφορῶν ἔπραττεν ἅ ἔπραττεν). Zwar wird Herakles hier nicht Sohn Gottes genannt, seine besondere Gottesbeziehung wird aber ohne Zweifel so gesehen. Das erhellt eine enge Parallele bei Philon, der das kynisch-stoische Tugendideal des gott- und naturgemäßen Lebens (vgl. *Sext.* 201*) in das jüdische Gesetz hineinliest; vgl. Philo *spec.* I 318: „Das Gesetz bestätigt aber mein Versprechen, indem es feststellt, dass diejenigen, welche das der Natur Wohlgefällige und Schöne tun, Söhne Gottes sind (οἱ τὸ ἀρεστὸν τῇ φύσει δρῶντες καὶ τὸ καλὸν υἱοὶ εἰσι τοῦ θεοῦ); es sagt nämlich: ‚Söhne seid ihr dem Herrn, eurem Gott‘ (υἱοὶ ἐστε κυρίῳ τῷ θεῷ ὑμῶν – Dtn 14,1).“ Im Alten Testament selbst wird dreimal der König (2 Sam 7,14; Ps 2,7; 89,27f.), viel häufiger aber das Volk Israel als Sohn Gottes angesprochen (z.B. Dtn 32,5. 19; Jes 43,6; 45,11; Jer 31,9. 20; Hos 11,1). Grob vereinfacht, kann eine motivgeschichtliche Linie gezogen werden von Israel als Gottes „erstgeborenem Sohn“ (υἱὸς πρωτότοκος – Ex 4,22) über den die Welt durchwaltenden „erstgeborenen göttlichen Logos“ (ὁ πρωτόγονος [...] θεῖος λόγος) bei Philo *somm.* I 215 bis hin zum Logos als dem „Einziggeborenen vom Vater“

(μονογενοῦς παρὰ πατρός) in Joh 1,14. 18, der mit Jesus Christus identifiziert wird (Joh 1,17). Erst durch den Glauben an ihn werden auch die Menschen zu „Kindern Gottes“ (τέκνα / υἱοὶ θεοῦ – Joh 1,12; Röm 8,12–17; Gal 4,4–7; Hebr 2,10–13). „Durch die Bindung an Christus als ihr Herr wird Gott für sie zum Vater, wie das Herrengebet zeigt (Lk 11,2 par. Mt 6,9)“ (FELDMEIERS / SPIECKERMANN 2011, 67). — Auf dem skizzierten Hintergrund erscheint sowohl der kynisch-stoische Weise als auch der Christusgläubige in je besonderer Weise als Sohn Gottes. Diese Metapher erwies sich offenbar als besonders leistungsfähig, als es darum ging, in den Sextussprüchen pagan-philosophische und jüdisch-christliche Traditionen miteinander zu verschmelzen. Zielpunkt ist dabei in jedem Fall die Praxis: Das Verhalten des Weisen oder Gläubigen muss seiner Stellung als Sohn Gottes entsprechen. *Sext.* 58–59 formuliert den Gedanken zweimal ohne sachlichen Unterschied (vgl. auch *Sext.* 4*). Was er für den kynisch-stoischen Weisen bedeutet, haben wir oben an den Beispielen bei Epiktet und Philon gesehen. Im Blick auf den Christusgläubigen kommt ihm die Aufforderung Jesu am nächsten: „Seid also vollkommen (τέλειοι), wie euer himmlischer Vater vollkommen ist“ (Mt 5,48). Er äußert sie im Zusammenhang mit dem Gebot der Feindesliebe: „Ich aber sage euch: Liebt (ἀγαπάτε) eure Feinde und betet für eure Verfolger, damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet“ (Mt 5,44f.). Dabei bezieht sich Mt 5,43 ausdrücklich auf das alttestamentliche Gebot der Nächstenliebe zurück: „Du sollst deinen Nächsten lieben (ἀγαπήσεις) wie dich selbst; ich bin der Herr“ (Lev 19,18 LXX). Auch hier muss das menschliche Verhalten am göttlichen Maß nehmen: „Seid heilig (ἅγιοι), denn ich bin heilig, der Herr, euer Gott“ (Lev 19,2 LXX).

61 Vgl. *Sext.* 46a*.

66 WILSON 2012, 102, verweist auf das „most fundamental of philosophical principles“ nach Epikt. *diss.* II 14,11 (Übers. NICKEL 1994, 103): „Wie die Philosophen sagen, muß man zuerst lernen, daß es einen Gott gibt und daß er für alles vorsorgt und daß es unmöglich ist, vor ihm verborgen zu bleiben [οὐκ ἔστι λαθεῖν αὐτόν] – nicht nur mit dem, was man tut, sondern auch mit dem, was man denkt und beabsichtigt [οὐ μόνον ποιοῦντα, ἀλλ’ οὐδὲ διανοοῦμενον ἢ ἐνθυμούμενον].“ Der gleiche Gedanke ist auch biblisch belegt; vgl. Ps 94,7–11 (Übers. F.-L. HOSSFELD, „Psalm 94“, in: F.-L. HOSSFELD / E. ZENGER, *Psalmen 51–100*, HThKAT [Freiburg i. Br. 2000] [65–658] 650): „Sie [sc. die Frevler] sagten: Nicht sieht es JH, und nicht merkt es der Gott Jakobs. Merkt es euch, ihr Narren im Volk, und ihr Toren – wann werdet ihr klug? Der das Ohr gepflanzt, sollte nicht hören? Der das Auge gebildet, sollte nicht sehen? Der die Völker erzieht, sollte nicht zurechtweisen? Der die Menschen lehrt – JHWH weiß die Gedanken der Menschen, daß sie ein Hauch sind.“ V.11 führt Paulus als Schriftbeleg für seine These an, dass „die Weisheit dieser Welt Torheit bei Gott ist“ (1 Kor 3,19a); der Beweis wird allerdings erst dadurch einschlägig, dass er ein Schlüsselwort im

- Septuagintatext austauscht: „Der Herr kennt die Gedanken der Weisen (σοφῶν statt ἀνθρώπων LXX), dass sie nichtig sind“ (1 Kor 3,20).
- 74 Vgl. *Sext.* 95b*.
- 75b In *Sext.* 68–82b ist eine Reihe thematisch verwandter Sprüche versammelt. Aus ihnen ragen *Sext.* 75a–b als Leitmaximen hervor, die in allen hier vorgelegten Sammlungen wiederkehren. Die Alternative, vor die der Weise bzw. Gläubige gestellt wird, heißt Versklavung durch die Leidenschaften, die aus dem zügellosen Streben nach dem Genuss leiblicher Güter resultiert, oder Freiheit und Selbstbestimmung, die auf Dauer nur um den Preis von Enthaltbarkeit und Selbstgenügsamkeit zu haben sind (so ausdrücklich *Sext.* 98). Diese sind ihrerseits nur zu verwirklichen, wenn der Weise / Gläubige zu einer Haltung der Gelassenheit (ἀπάθεια) gelangt, die damit von grundlegender Bedeutung ist, auch wenn der Begriff als solcher in unseren Sammlungen nicht vorkommt. Zum Ganzen vgl. den Beitrag „Papst oder Heide?“ (Kap. 3.1 und 3.3).
- 81 Einen ähnlichen Gedanken äußert Rufinus in seinem Vorwort zu den Sextussprüchen im Blick auf ihre erste Leserin Avita: „Das ganze Werk ist nämlich so kurzgefasst, dass ihrer Hand niemals das ganze Buch entgleiten kann, weil es den vormaligen Platz irgendeines kostbaren Ringes einnimmt. Und tatsächlich scheint es recht, dass sie, die angesichts des Wortes Gottes von irdischen Schmuckstücken angewidert wurde, nun von uns dafür mit Halsketten aus Wort und Weisheit geschmückt wird.“ Vgl. dazu den Beitrag „Papst oder Heide?“ (Kap. 1–2).
- 82c Vgl. *Sext.* 32–34*.
- 82d Vgl. *Sext.* 7a*.
- 86a Vgl. den Beitrag „Papst oder Heide?“ (Kap. 3.3).
- 86b Vgl. *Sext.* 201*.
- 87 Vgl. *Sext.* 89*.
- 88 Vgl. *Sext.* 374.
- 89 Vgl. *Sext.* 87. 90. Alle drei Sprüche sind Variationen der sog. Goldenen Regel. Sie ist kulturübergreifend so allgemein verbreitet, dass es nicht angeht, hier auch nur die nächstliegenden Parallelen aufzuzählen (vgl. aber A. DIHLE, *Die Goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgäretik*, SAW 7 [Göttingen 1962]; A. DIHLE, „Goldene Regel“, RAC 11 [1981] 930–940; R. HEILIGENTHAL, „Goldene Regel II“, TRE 13 [1984] 573–575; H.-P. MATHYS, „Goldene Regel I“, TRE 13 [1984] 570–573; L. PHILIPPIDIS, *Die „Goldene Regel“ religionsgeschichtlich untersucht* [Diss. Leipzig 1929]). Ihre Bedeutung fasst W. HÄRLE, „Goldene Regel“, RGG⁴ 3 (2000) 1077f., präzise zusammen: „In der Gesch[ichte] der Ethik bedeutet die G[oldene] R[egel] in dreifacher Hinsicht eine Zäsur: 1. Sie überwindet das Talionsprinzip (das Rache und Vergeltung nur begrenzen konnte), indem sie sich an der Unterlassung des Bösen bzw. am Wohl des Menschen orientiert. 2. Sie formuliert ein universalisierbares ethisches Grundprinzip, das die Vielzahl ethischer Ver- und Gebote in einer einzigen Norm zusammenfaßt, die ausnahmslos gültig ist [z.B. Mt 7,12: ‚dies ist nämlich das Gesetz samt den Prophe-

- ten']. 3. Sie tut einen Schritt in Richtung auf ein eigenverantwortetes („autonomes“) Ethos, weil sie nicht bestimmte Handlungen untersagt oder gebietet, sondern (nur) eine Regel an die Hand gibt, anhand derer das ethische Subjekt selbst herauszufinden hat, was zu unterlassen bzw. zu tun ist. – Die negative Form der G[oldenen] R[egel] (Tob 4,15 [„was du hasst, das tu niemandem‘]) ist dabei insofern der positiven (Mt 7,12 [„alles nun, was ihr wollt, dass euch die Menschen tun, so tut auch ihr ihnen‘] par.) unterlegen, als jene nur zur Unterlassung des Bösen anleitet, diese hingegen (auch) zum Tun des Guten. Aber auch in der positiven Form hat die G[oldene] R[egel] Mängel: Sie kann als Appell an den Egoismus (miß)verstanden werden, und sie mißt das Handeln gegenüber anderen am Maßstab der eigenen Wünsche. Das wäre nur dann ein verlässliches Kriterium, wenn die Wünsche aller Menschen gleich wären. Da dies nicht der Fall ist, besitzen andere Normen (z.B. das Liebesgebot) eine größere ethische Leistungsfähigkeit.“
- 90 Vgl. *Sext.* 89*.
- 94 Der Spruch nimmt sich aus wie ein theologisch gewendeter kategorischer Imperativ; vgl. I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Riga 1786) 52 (in: W. WEISCHEDER, *Immanuel Kant. Werke in sechs Bänden*, Bd. 4 [Darmstadt 1998] 51): „h a n d l e n u r n a c h d e r j e n i g e n M a x i m e , d u r c h d i e d u z u g l e i c h w o l l e n k a n n s t , d a ß s i e e i n a l l g e m e i n e s G e s e t z w e r d e.“ Dabei widerspricht die theonome Formulierung des Sextusspruches nur scheinbar der Autonomie des Menschen, wenn man bedenkt, dass sich nach *Sext.* 35. 46a in der Beschaffenheit des Menschen selbst etwas Göttliches befindet. Andererseits ist klar, dass dieses Göttliche nicht einfach mit der Vernunft des Menschen identisch ist. Insofern handelt es sich in *Sext.* 94 eben doch um ein heteronomes, wenn auch internalisiertes Handlungsprinzip.
- 95b Im Rückgriff auf *Sext.* 74 könnte man hier unter Licht das natürliche Licht der Vernunft verstehen. Aristoteles (*an.* III 5, 430a10–25) unterscheidet in der Seele zwischen einem passiven und einem aktiven Verstand: „Der ‚tätige Verstand‘ (νοῦς ποιητικός, intellectus agens), der die mögl. Erkenntnis des ‚leidenden Verstandes‘ (νοῦς παθητικός, intellectus possibilis) in die aktuelle Erkenntnis überführt, wird als eine die mögl. Erkenntnisgegenstände erleuchtende Kraft verstanden. Diese auf die Erkenntnis bezogene anthropolog. Lichtmetapher des L[umen naturale] bezeichnete bis z. Aufklärung die dem Denken v. seinem Wesen her apriorisch zukommende erhellende Spontaneität u. zugleich die Evidenz, mit der die Vernunft die ersten theoret. u. sittl. Prinzipien besitzt. Wie das Licht nach Aristoteles (*an.* II, 7, 418b 10; 419a 11) die formgebende Wirksamkeit des Durchsichtigen ist, die die Farben sichtbar macht, so macht auch die formgebende Aktivität des ‚tätigen Verstandes‘ die mögl. Gegenstände der intellektuellen und sinnl. Erkenntnis erst aktuell erkennbar“ (H. JORISSEN / H. ANZULEWICZ, „Lumen naturale“, *LThK*³ 6 [1997] [1120f.] 1120). Vgl. Philo *post.* 57. Cicero (*Tusc.* III 2) spricht vom „Licht der Natur“ (*naturae lumen*), von dem diese dem

Menschen freilich nur „kleinste Fünkchen“ (*parvulos igniculos*) mitgegeben habe. Unserem Spruch am nächsten kommt *Corp. Herm.* X 21f. (Übers. HOLZHAUSEN 1997, 111): „Wenn der Geist aber in eine fromme Seele kommt, führt er sie zum Licht der Erkenntnis. Eine solche Seele wird nie müde, Gott mit frommen Worten zu preisen <und> allen Menschen in Werk und Wort in allem Gutes zu tun, weil sie ihren Vater nachahmen will. Deshalb, mein Sohn, muß man Gott danken und ihn um den guten Geist bitten.“ Zuvor schon war der Geist mit einem Dämon identifiziert worden, der in menschliche Seelen eindringt, um die gottlosen unter ihnen zur Sünde, die frommen hingegen zum Guten anzutreiben (vgl. auch *Sext.* 305*). Im Unterschied dazu gibt die chiasische Verschränkung von *Sext.* 95b mit *Sext.* 95a zu verstehen, dass hier Gott selbst das Licht ist (vgl. *Sext.* 30), das den Weg des rechtschaffenen Menschen erleuchtet. Bestätigt wird dieses Verständnis durch *Sext.* 46a. 97, wonach Gott das Denken eines frommen Menschen bewohnt und mit seinem Licht erhellt. In diesem Sinne kann *Sext.* 104 dann Gott direkt als „Anführer der Menschen zu guten Taten“ ansprechen.

97 Vgl. *Sext.* 95b*.

98 Vgl. den Beitrag „Papst oder Heide?“ (Kap. 3.3).

104 Vgl. *Sext.* 95b*. 305.

106a WILSON 2012, 141, interpretiert die Zusammenstellung von *Sext.* 106a.b als Variation des neutestamentlichen Doppelgebotes der Gottes- und Nächstenliebe (Mk 12,30f. parr.) und bringt als Beispiel für das „likes-loves-like“-Thema Sir 13,15f.: „Jedes Lebewesen liebt, was ihm ähnlich ist (τὸ ὁμοίον αὐτῶ), und jeder Mensch seinen Nächsten (τὸν πλησίον αὐτοῦ). Jedes Fleisch tut sich seiner Art entsprechend (κατὰ γένος) zusammen, und dem, was ihm ähnlich ist, wird sich der Mann anschließen.“ Beide Hinweise verdecken jedoch mindestens so viel, wie sie erschließen. Denn *Sext.* 106a gehört genauso eng mit dem vorhergehenden wie mit dem nachfolgenden Spruch zusammen und bildet dazwischen eine Art Scharniers, der als Beleg für das sprichwörtliche „Gleich und Gleich gesellt sich gern“ (vgl. schon Aristot. *eth. Nic.* VIII 2,1155a34) nur bedingt tauglich ist. Wäre die liebevolle Gemeinschaft unter Gleichen so selbstverständlich, wie das Sprichwort und Jesus Sirach vorgeben, müsste *Sext.* 106a die Liebe zum Verwandten nicht extra einschärfen. Die Aufforderung zur Nächstenliebe bezieht sich näherhin auf Leute „vom gleichen Stamm“ (τὸ ὁμόφυλον) und entspricht darin ganz dem alttestamentlichen Gebot: „Im AT gilt als N[ächster] (*rea*‘; auch *’ah* ‚Bruder‘) jeder, der demselben Verband (Sippe, Stamm), derselben Ortsgemeinde, aber auch jeder, der dem Volk Israel angehört. In diesem Fall ist Nächstenliebe auch gegenüber dem persönlichen Feind religiöse Pflicht (Lev 19,13–18 Spr 3,27–29 Sir 7,32–35)“ (J. SCHARBERT, „Nächster“, *NBL* 2 [1995] [883f.] 883). Diesen Gedanken greift *Sext.* 105 auf und weitert ihn dahingehend aus, dass jetzt schlechterdings niemand, ob stammverwandt oder nicht, als Feind zu betrachten sei. Von hier aus gewinnt dann auch *Sext.* 106a einen universalen Sinn: Als stammverwandt gilt nicht mehr nur der Stammes-

- 2004, s.v.; vgl. LIDDELL / SCOTT 1996, s.v.: „*enjoyment, pleasure*“), also den tatsächlichen Genuss einer Annehmlichkeit, lateinisch *cupiditas* hingegen – ebenso wie syrisch ܠܫܘܫܝܘܬܐ; – die Begierde und das Verlangen danach (vgl. K. E. GEORGES, *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch*, 2 Bde. [Darmstadt 2013 = Neubearbeitung von Hannover / Leipzig ⁸1913], s.v.; C. BROCKELMANN, *Lexicon Syriacum* [Halle a. d. Saale ²1928], s.v.; PAYNE SMITH 1902, s.v.). Dem entspricht im Griechischen ἐπιθυμία besser. Diese Konjekture wird durch den Zusammenhang und den neutestamentlichen Hintergrund von *Sext.* 108a–111 (vgl. vorherige Anm.) gestützt. Denn die ἐπιθυμία kann nach urchristlicher Auffassung als Inbegriff der in Mt 15,19 par. Mk 7,21f. aufgezählten Laster und damit gewissermaßen als „Wurzelsünde des Menschen“ (M. THEOBALD, *Römerbrief*. Kapitel 1–11, SKK.NT 6/1 [Stuttgart 1992] 208) gelten; vgl. Röm 7,7: „Aber ich hätte die Sünde nicht erkannt, wenn nicht durch das Gesetz. Auch von der Begierde (ἐπιθυμίαν) hätte ich nämlich nichts gewusst, wenn nicht das Gesetz gesagt hätte: Du sollst nicht begehren (οὐκ ἐπιθυμήσεις – Ex 20,17; Dtn 5,21 LXX).“ Außerdem Jak 1,13–15 (dazu A. WYPADLO, „Wir waren Sklaven aller möglichen Begierden und Lüste“ [Tit 3,3]. Überlegungen zur Anthropologie des Titusbriefes im Vergleich mit dem Jakobusbrief“, in: H.-U. WEIDEMANN / W. EISELE [Hgg.], *Ein Meisterschüler. Titus und sein Brief*, SBS 214 [Stuttgart 2008] [115–141] 131). Der Gedanke stammt aus dem hellenistischen Judentum; vgl. Philo *decal.* 173 (Übers. L. TREITEL, „Ueber den Dekalog“, in: L. COHN u.a. [Hg.], *Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 1 [Berlin ²1962] [369–409] 408): „Das fünfte Gebot [der zweiten Tafel, d.h. insgesamt das zehnte] endlich sucht die Quelle alles Unrechts, die unlautere Begierde [τὴν τῶν ἀδικημάτων πηγὴν, ἐπιθυμίαν], zurückzudrängen, von der die gesetzwidrigsten Handlungen ausgehen, gegen Private wie gegen die Gesamtheit, kleine und grosse Vergehen, gegen das Heilige wie gegen das Profane, gegen Leib und Seele wie gegen die sogenannten äusseren Güter. Denn nichts ist geschützt vor der Begierde, wie früher schon gesagt ist; ja, wie eine Flamme am Holz erfasst sie alles, verzehrt es und richtet es zu Grunde.“
- 112 Vgl. Epik. *fr.* 187 (USENER 1887; Übers. NICKEL 2003, 17): „Niemals hatte ich den Wunsch, den Leuten zu gefallen [τοῖς πολλοῖς ἀρέσκειν]. Denn was ihnen gefiel, habe ich nicht gelernt. Was ich aber wusste, lag weit außerhalb ihres Horizonts.“ Hier äußert sich der selbstsichere Philosoph, der sich aus der Öffentlichkeit zurückgezogen hat. Der entgegengesetzte Ratschlag wird mitunter Chilon, einem der Sieben Weisen, zugeschrieben; vgl. F. W. A. MULLACH, *Fragmenta philosophorum Graecorum*, Bd. 1 (Paris 1860) 216: πλήθει ἀρεσκε („der Menge suche zu gefallen“). Er wird kaum als Empfehlung für einen charakterschwachen Menschen gemeint sein, dessen ängstliches Benehmen Epikt. *diss.* III 26,20 eindrücklich schildert: „Du zitterst, liegst wach, berätst dich mit allen, und wenn deine Ratschlüsse nicht allen gefallen wollen (κἂν μὴ πᾶσιν ἀρέσκειν μέλλῃ τὰ βουλευόμενα), meinst du, dich schlecht

- beraten zu haben.“ Eher richtet sich der Rat in pragmatischer Weise an einen Politiker, der – jedenfalls in der Demokratie und abgesehen von seinen persönlichen Überzeugungen – *volens volens* auf die Gunst der Massen angewiesen ist.
- 114 Vgl. Plato *rep.* 379c: „Also, sagte ich, dürfte Gott, weil er ja gut ist, auch nicht von allem die Ursache sein, wie die meisten sagen, sondern von wenigem ist er bei den Menschen die Ursache, am meisten aber unschuldig (ἀναίτιος). Viel weniger ist nämlich bei uns das Gute als das Böse, und für das Gute darf man keinen anderen als Ursache verantwortlich machen, für das Böse aber muss man irgendwelche anderen Ursachen suchen, jedoch nicht Gott.“ Vgl. Plato *Tim.* 29d–30b.
- 118 Von *Sext.* 404 her ist klar, dass es sich hierbei um die Gaben Gottes handelt. Vgl. Mt 6,19–21: „Sammelt euch keine Schätze auf Erden, wo Motte und Wurm sie auffressen (ἀφανίζει) und wo Diebe einbrechen und stehlen (κλέπτουσιν), sondern sammelt euch Schätze im Himmel, wo weder Motte noch Wurm sie auffressen und wo keine Diebe einbrechen und stehlen. Wo nämlich dein Schatz ist, da wird auch dein Herz sein.“ Vgl. Lk 12,33f.
- 119 Vgl. *Sext.* 176*.
- 120 Unter Seelengröße als einer Tugend verstehen die Stoiker „eine bewusste Haltung, die überlegen macht gegenüber den Widerfahrnissen, gleich ob schlimmen oder guten“ (ἐπιστήμην ἕξιν ὑπεράνω ποιούσαν τῶν συμβαινόντων κοινῇ φάυλων τε καὶ σπουδαίων – *Diog. Laert.* VII 93; vgl. SVF III 270). Vgl. Epikt. *diss.* I 6,28f.: „Auf geht’s! Habt ihr nicht Fähigkeiten empfangen, mit denen ihr das ganze Widerfahrnis ertragen werdet? Habt ihr nicht Seelengröße (μεγαλοψυχίαν) empfangen? Habt ihr nicht Tapferkeit (ἀνδρείαν) empfangen? Habt ihr nicht Ausdauer (καρτερίαν) empfangen?“ Auch nach Aristoteles (*eth. Nic.* 1124a) wird, wer Seelengröße besitzt, stets „eine mittlere Haltung bewahren (μετρίως ἕξει), wie immer es sich fügen mag, und weder im Glück übertrieben fröhlich noch im Unglück übertrieben traurig sein.“ Dahinter steckt bei ihm allerdings ein viel umfassenderes Konzept (ebd.): „Es scheint also die Seelengröße gleichsam eine Zierde der Tugenden zu sein (κόσμος τις εἶναι τῶν ἀρετῶν); denn sie macht sie größer und entsteht nicht ohne sie. Deshalb ist es schwierig, in Wahrheit seelengroß zu sein; denn es ist nicht möglich ohne sittliche Vollkommenheit (ἄνευ καλοκάγαθίας).“ Vgl. R. BUBNER, „Kalokagathia I“, *HWP* 4 (1976) 681: „Die K[alokagathia], substantivisch ab XENOPHON gesichert, wird bei ARISTOTELES zum Inbegriff, der alle Tugenden umfaßt, jedoch nicht so sehr ihre Einheit thematisiert, als vielmehr, wie die Megalopsychie (Großmut [...]), jede einzelne Tugend krönt. In der K[alokagathia] ist Tugend vollendet, insofern die als ἀγαθὰ unterschiedenen äußeren Güter (Reichtum, Gesundheit usw.) nur um des Tugendhaften (καλά) willen in Gebrauch sind.“
- 122 Dem widerspricht die neutestamentliche Jesusüberlieferung, wonach man Gott um alles und jedes bitten darf; vgl. Mt 21,22: „Alles, was ihr im Gebet erbittet, werdet ihr als Glaubende empfangen“ (πάντα ὅσα ἂν

- αἰτήσητε ἐν τῇ προσευχῇ πιστεύοντες λήμψεσθε). Ähnlich Mk 11,24; Joh 14,13f.; 15,7; 16,23f. Noch knapper und bedingungsloser formuliert Mt 7,7f. = Lk 11,9f.: „Bittet, und es wird euch gegeben werden (αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν). Sucht, und ihr werdet finden. Klopft an, und es wird euch geöffnet werden. Denn jeder, der bittet, empfängt (πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει), und wer sucht, findet, und wer anklopft, dem wird geöffnet werden.“ Dazu treffend M. THEUNISSEN, „Ο αἰτῶν λαμβάνει. Der Gebetsglaube Jesu und die Zeitlichkeit des Christseins“, in: M. THEUNISSEN, *Negative Theologie der Zeit* (Frankfurt a. M. 1991) [321–377] 329: „Zwar stellt Jesus eine Forderung. Aber er fordert keine Leistung, die uns schwerfallen würde. Wir sollen uns nichts abverlangen, sondern nur *verlangen*. Das Handeln Gottes könnte man insofern einfach nennen, als es keinen Einschränkungen unterliegt. Aus der Unbestimmtheit dessen, was Gott uns gibt, scheint man schließen zu dürfen, daß er gewillt ist, uns *alles* zu geben. Auf ein Gebot, dessen Erfüllung leicht ist, folgt eine Verheißung, die schlechthin unbegrenzt ist – einfacher geht’s nicht.“ Vgl. EISELE 2013, 60–65; für den gegenläufigen Aspekt aber auch *Sext.* 374*.
- 124 Vgl. *Sext.* 374*.
- 125 Vgl. den Beitrag „Papst oder Heide?“ (Kap. 3.3).
- 128 Vgl. *Sext.* 122*.
- 129 Vgl. *Sext.* 32–34*.
- 136 Vgl. *Sext.* 111*.
- 139b Der Leib als solcher wird in *Sext.* 139a kaum negativ qualifiziert. Zwar fällt er der Seele zur Last, aber nur wenig. Was den Leib zur wirklichen Belastung werden lässt, ist die Vergnügungssucht der Seele. Entscheidend ist also das Innere, nicht das Äußere des Menschen (vgl. *Sext.* 110–111*).
- 140 Vgl. die vielfach bezeugte delphische Maxime: „Nichts zu sehr“ (μηδὲν ἄγαν)! Sie wurde einem der Sieben Weisen zugeschrieben, allerdings nicht immer demselben: „Das von Demetrios [bei *Stob.* III 1,172; vgl. *Diog. Laert.* I 63] dem Solon zugesprochene μηδὲν ἄγαν wird in einem Distichon bei *Diog. Laert.* I 41 dem Chilon vindiziert, in Anth. Pal. IX 366 dem Pittakos“ (ALTHOFF / ZELLER 2006, 50; vgl. ebd. 29.51). Ein anderer Spruch aus Delphi, dem Kleobulos zugewiesen, formuliert denselben Gedanken positiv: „Maß ist das Beste“ (μέτρον ἄριστον – *Stob.* III 1,172 = *Diog. Laert.* I 93; vgl. ALTHOFF / ZELLER 2006, 25.51). Zu den Sieben Weisen und ihren delphischen Sprüchen vgl. den Beitrag „Papst oder Heide?“ (Kap. 5).
- 141 Vgl. Mt 6,24: „Niemand kann zwei Herren dienen. Entweder wird er nämlich den einen hassen (μισήσει) und den anderen lieben (ἀγαπήσει), oder er wird sich an den einen halten und den anderen verachten. Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon.“ Vgl. Lk 16,13. Ein ähnliches Ausschließlichkeitsverhältnis, nun aber nicht auf Personen, sondern auf Sachen bezogen, benennt z.B. Plato *rep.* 555c–d: „Ist das nicht etwa völlig klar, dass Reichtum zu hochschätzen (τιμᾶν) und zugleich hinreichend Besonnenheit zu erwerben unter den Bürgern

- unmöglich ist, sondern man zwangsläufig das eine oder das andere vernachlässigt (ἀμελεῖν)?“ Einen fundamentalen Gegensatz formuliert *Corp. Herm.* IV 6 (Übers. HOLZHAUSEN 1997, 50): „Es ist unmöglich, mein Sohn, es mit beidem zu halten, mit dem Sterblichen und mit dem Göttlichen. Es gibt nämlich zweierlei Seiende, Körperliches und Unkörperliches, worin das Sterbliche und Göttliche liegt, und deshalb bleibt dem, der wählen will, nur eins von beiden zu wählen.“
- 144 Vgl. *Sext.* 46a*.
- 146 Vgl. *Sext.* 110–111*.
- 148 Vgl. *Sext.* 18*. 44. 326b*. 381* und den Beitrag „Papst oder Heide?“ (Kap. 3.2).
- 149 Vgl. *Plut. adul.* 57c (Übers. C. WEISE / M. VOGEL [Hgg.], *Plutarch. Moralia*, Bd. 1 [Wiesbaden 2012 = C. N. V. OSIANDER / G. SCHWAB, *Griechische Prosaiker in neuen Übersetzungen*, Stuttgart 1828–1861] 109): „Andere nun machen es wie die Maler, welche das Helle und Glänzende hervorheben, dadurch, daß sie das Schattige und Dunkle daneben setzen; sie tadeln und schmähen das Entgegengesetzte, oder verspotten es und machen es lächerlich, loben aber damit nur im Stillen die Fehler Desjenigen, dem sie schmeicheln, und geben ihnen Nahrung [λανθάνουσι τὰ προσόντα κακὰ τοῖς κολακευομένοις ἐπαινοῦντες καὶ τρέφοντες]. Sie tadeln Nüchternheit als ungebildetes Wesen bei Ausschweifenden, oder bei habstüchtigen und nichtswürdigen Menschen und bei Solchen, die sich durch schlechte und schändliche Handlungen Reichthümer erworben; Genügsamkeit und Gerechtigkeit verschreien sie als Verzagtheit und Schwäche im Handeln.“ Um weitere Beispiele ist Plutarch nicht verlegen.
- 151 Zu *Sext.* 151–173 vgl. ausführlich PEVARELLO 2013, 133–165.
- 153 PEVARELLO 2013, 140, verweist auf 1 Tim 5,13, wo das Verbot, Frauen unter 60 Jahren in die Gemeindefliste der Witwen aufzunehmen, mit den negativen Folgen begründet wird: „Zugleich gewöhnen sie sich aber auch daran, müßig von Haus zu Haus zu gehen, aber nicht nur müßig, sondern auch geschwätzig und neugierig, indem sie reden, was sich nicht gehört (λαλοῦσαι τὰ μὴ δέοντα).“ Die verschiedenen Nuancen der synonymen Ausdrücke τὰ μὴ δέοντα = ἃ μὴ δεῖ lassen sich anhand der unterschiedlichen Übersetzungen von 1 Tim 5,13 verdeutlichen. So übersetzt F. STIER, *Das Neue Testament* (München / Düsseldorf 1989) mit „Ungehörigkeiten“, *Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers* (Stuttgart 1984) wählt den Relativsatz „was nicht sein soll“, die *Zürcher Bibel* 2007 die nominale Wendung „unnützes Zeug“. Was nichts nützt, muss nicht zwangsläufig unangebracht oder verboten sein. Alle drei Aspekte kommen aber in den Syntagmata τὰ μὴ δέοντα = ἃ μὴ δεῖ zusammen. Im Deutschen können sie nicht alle gleichzeitig zum Ausdruck gebracht werden, sie sind aber in jedem Fall mitzuhören.
- 155 Vgl. Spr 10,19 LXX, wo im antithetischen *parallelismus membrorum* zugleich die positive Alternative geboten wird: „Aus Geschwätzigkeit wirst du der Sünde nicht entgehen, wenn du aber sparsam mit den Lippen umgehst, wirst du einsichtig sein.“

- 159 Von bösen Menschen heißt es in Ps 139,4 LXX: „Geschärft haben sie ihre Zunge wie die einer Schlange, Gift von Nattern (ἰὸς ἀσπίδων) war unter ihren Lippen.“ Den zweiten Halbvers, Ps 14,3 und weitere alttestamentliche Stellen hat Paulus in Röm 3,10–18 zu einem Mischzitat verbunden, das von hier aus in die Überlieferung von Ps 13,3 LXX eingewandert ist. Vgl. auch Jak 3,8: „Die Zunge aber kann kein Mensch im Zaum halten, ein haltloses Übel, voll tödlichen Giftes (μεστὴ ἰοῦ θανατοφόρου).“ An keiner dieser Stellen wird das Gift jedoch ausdrücklich zur Metapher für die Lüge. Es steht vielmehr für Fluch (ἀρά / κατάρα) und Bitterkeit (πικρία) in der Rede. Als wohl dosiertes Gift, d.h. als Medikament (φάρμακον) in den Händen des Arztes, wird der Lüge von Platon sogar eine positive Wirkung zugeschrieben: „Allein auch die Wahrheit müssen wir doch gar sehr hoch ansetzen. Denn wenn das nun eben Gesagte richtig und in Wahrheit den Göttern Täuschung unnütz [ἄχρηστον ψευδός], den Menschen aber heilsam ist nach Art der Arznei [ὡς ἐν φαρμάκου εἶδει], so ist doch offenbar, daß wir dergleichen den Ärzten überlassen müssen, andere Unkundige aber sich nicht damit befassen dürfen [ιατροῖς δοτέον, ἰδῶταις δὲ οὐχ ἀπτέον]. [...] Also denen, die in der Stadt regieren, wenn überhaupt irgend jemandem, kann es zukommen, Unwahrheit zu reden [ψεύδεσθαι] der Feinde oder auch der Bürger wegen, zum Nutzen der Stadt [ἐπ’ ὠφελίᾳ τῆς πόλεως]; alle anderen aber dürfen sich hiermit gar nicht befassen“ (Plat. *rep.* 389b, Übers. SCHLEIERMACHER, in: EIGLER 1990).
- 162a Vgl. L. WITTGENSTEIN, *Werkausgabe. Bd. 1: Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914–1916 Philosophische Untersuchungen* (Frankfurt a. M. 1995) 85 (Nr. 7): „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.“ Freilich geht es hier nicht um Moral, sondern um Sprachphilosophie. Gerade der Unterschied macht aber die Eigenheiten deutlich: Wendet sich der antike Spruch gegen ahnungslose Wichtigtuerei, markiert der moderne die Grenzen des Sagbaren und damit die Grenzen individueller Erkenntnis; vgl. ebd. 67 (Nr. 5.6): „Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt.“ — *Sext.* 162a fehlt im ältesten Zeugen, der koptischen Handschrift NHC XII,1. Wahrscheinlich vermisst man den Spruch dort überhaupt nur, weil die restliche Überlieferung ihn bietet (vgl. PLISCH / SCHENKE 2003, 799, Anm. 11). Davon abgesehen, ergibt nämlich auch die direkte Aufeinanderfolge von *Sext.* 161 und 162b im koptischen Text einen guten Sinn; vgl. NHC XII,1,15* 5–8 (WISSE 1990, 302): [ϠΔΧΕ ΜΠ]COTΠ ΕΤΕϠϠΕ ΕΝ[ΕΚΑΡΩΚ ΕΤΒΕ] ΝΕΤΚCΟΟΥΝΕ ΔΕ [ΜΜΟΥ ΜΠCΟ]Π ΕΤΕϠϠΕ ΤΟΤΕ [ϠΔΧΕ] – Übers. PLISCH / SCHENKE 2003, 799: „(161) [Rede], wenn [du] nicht [schweigen] darfst! (162a) [...] (162b) [Über] das hingegen, [was] du weißt, [rede] dann, [wenn] es sein muß!“ Nur zu reden, wenn man keinesfalls schweigen darf, heißt nichts anderes als nur zu reden, wenn es unbedingt sein muss. Der gedankliche Fortschritt besteht also in der zusätzlichen Bedingung, auch dann nur davon zu reden, worüber man Bescheid weiß. Dieser Aspekt wird durch die Einfügung von *Sext.* 162a in der griechischen Überlieferung eigens betont.

Sext. 162b bringt dann nicht Neues mehr, sondern fasst *Sext.* 161–162a nur zusammen. Die lateinische Übersetzung verschiebt den Akzent erneut, indem sie *Sext.* 162a–b durch die Konjunktion *autem* endgültig zu einem antithetischen *parallelismus membrorum* zusammenbindet: *de quibus ignoras tace, de quibus autem certus es loquere opportune* („worüber du nichts weißt, darüber schweig, worüber du aber sicher Bescheid weißt, darüber sprich zur gelegenen Zeit“). Wieder anders liegt der Fall in *Clit.* 35–36, wo vor dem Wissen noch dem Handeln der Vorrang gegenüber dem Reden eingeräumt wird, ein Gedanke, der im griechischen *Sext.* 163b nachgeordnet erscheint, in der lateinischen und syrischen Version hingegen ganz fehlt. Aufs Ganze gesehen hat somit nur die griechische Überlieferung, die wir handschriftlich am spätesten fassen können, den Text von *Clit.* 35–37 in *Sext.* 162a–163b vollständig übernommen, während die älteren koptischen, syrischen und lateinischen Zeugen verschiedentlich Lücken aufweisen. Am leichtesten lässt sich dieser Befund so erklären, dass den Sextussprüchen mit der Zeit weitere Kleitarchossprüche zugewachsen sind, die in den älteren Sextussammlungen noch fehlen. Sollten diese Lücken ihrerseits auf unterschiedliche Fassungen der Kleitarchossprüche zurückgehen, sind diese für uns jedenfalls nicht mehr zu greifen. Denn *Clit.* 35–37 sind ausnahmslos in Φ und Σ enthalten und fehlen ebenso ausnahmslos in Λ und Θ . Zur handschriftlichen Überlieferung vgl. den Beitrag „Sextus und seine Verwandten“.

162b Vgl. *Sext.* 153*.

163b Vgl. *Sext.* 162a*.

164a Um *Sext.* 164a–165g legen sich als Rahmen die beiden Hälften von *Clit.* 39, die dort als Anweisung und Begründung durch die Konjunktion $\gamma\acute{\alpha}\rho$ („denn“ – nur in Θ) miteinander verknüpft sind: Man soll zuerst den anderen zuhören, bevor man selber spricht, weil man so eher in der Lage sein wird, nützlichen Rat zu erteilen, indem man die Erörterungen der Vorredner in die eigenen Überlegungen bereits miteinbezieht. Entsprechend soll man „nämlich *nach* mehreren sprechen“ ($\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \pi\lambda\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu\alpha\varsigma\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega\nu - \mu\epsilon\tau\acute{\alpha}$ mit Akkusativ). Nachdem dieser Zusammenhang durch die Einfügung von sieben weiteren Sprüchen in *Sext.* 164b–165f aufgesprengt worden ist, bekommt auch die zweite Hälfte von *Clit.* 39 in *Sext.* 165g durch eine kleine Umformulierung einen leicht veränderten Sinn: Jetzt ist man gut beraten, wenn man „*mit* mehreren spricht“ ($\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\ \pi\lambda\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu\omega\nu\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega\nu - \mu\epsilon\tau\acute{\alpha}$ mit Genitiv), d.h. auf jeden Fall verschiedene Meinungen einholt. Der Spruch bezieht sich nicht mehr nur auf die Versammlung, sondern auch auf private Unterredungen, die in zeitlichem und räumlichem Abstand zueinander erfolgen können. Trotz des schlechten Erhaltungszustands lässt das koptische Exemplar in *Sext.* 164a–165g (= NHC XII,1,15*,11–27) die gleiche Spruchfolge erkennen, behält aber mit $\mathbf{M\bar{N}\bar{N}C\bar{\Delta}}$ („nach“) den Sinn von $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}$ mit Akkusativ aus *Clit.* 39 in *Sext.* 165g bei. Gleiches gilt für Syr. II mit dem Unterschied, dass hier *Sext.* 165g gänzlich fehlt, weil die beiden Hälften von *Clit.* 39 in *Sext.* 164a zusammengeblieben sind, deren Sinn der Syrer

- verdeutlicht: „Bei der Beratung einer Versammlung von vielen rede nicht zuerst, sondern höre ihre Worte; und nachher gib wie aus einer Gabe Gottes Antwort auf gottesfürchtige Weise (wörtl. in Absicht der Gottesfurcht)“ (Übers. RYSEL 1896, 588; dort als Spruch 164 geführt). Dagegen steht Rufinus mit der lateinischen Textform, die nur *Sext.* 164a und 165a hat, allein. Alle anderen bieten zusätzlich drei Kleitarchosprüche (*Clit.* 38. 40. 41) und vier Sprüche unbekanntes Ursprungs, wodurch in *Sext.* 164a–165g eine kleine Einheit zum Thema Wahrheit und Lüge entsteht. Auch hier, wie in *Sext.* 163a–164b, wird jedoch kein Rezeptionsmuster sichtbar, das sich durch die unterschiedlichen Fassungen der Kleitarchosprüche in den Handschriften ohne Weiteres erklären ließe.
- 165d Der Spruch erlaubt die Lüge als Mittel zur Befreiung eines Menschen aus höchster Not. Darüber hinaus hält Platon die politisch motivierte Lüge zum Zwecke der Volkserziehung für vertretbar (vgl. *Sext.* 159*). Die extreme Gegenposition vertritt in der Neuzeit Immanuel Kant. Aus seiner Sicht kann keine Notlage eine Lüge rechtfertigen; vgl. KANT 1797, 304f. I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Riga 1786) 52 (in: W. WEISCHEDL, 638): „Wahrhaftigkeit in Aussagen, die man nicht umgehen kann, ist formale Pflicht des Menschen gegen jeden, es mag ihm oder einem andern daraus auch noch so großer Nachteil erwachsen; und, ob ich zwar dem, welcher mich ungerechter weise zur Aussage nötigt, nicht Unrecht tue, wenn ich sie verfälsche, so tue ich doch durch eine solche Verfälschung, die darum auch (obzwar nicht im Sinn des Juristen) Lüge genannt werden kann, im wesentlichsten Stücke der Pflicht ü b e r h a u p t Unrecht: d. i. ich mache, so viel an mir ist, daß Aussagen (Deklarationen) überhaupt keinen Glauben finden, mithin auch alle Rechte, die auf Verträgen gegründet werden, wegfallen und ihre Kraft einbüßen; welches ein Unrecht ist, das der Menschheit überhaupt zugefügt wird.“ Dasselbe gilt seines Erachtens erst recht für die politisch motivierte Lüge: „Das Recht muß nie der Politik, wohl aber die Politik jederzeit dem Recht angepaßt werden“ (KANT 1797, 313, in: WEISCHEDL 1998, 642).
- 165e Der Spruch ist geeignet, den vorhergehenden zu konkretisieren: Die Not ist immer dann groß und mithin die Lüge angebracht, wenn die Wahrheit zu sagen einer Sünde gleichkäme. Dass Wahrheit überhaupt Sünde sein kann, scheint der Spruch vorauszusetzen, indem er kein konditionales, sondern ein temporales Satzgefüge (ὅποτε – τότε) bildet. Dann fragt sich nur, in welchem Sinne. Das Beispiel, an dem Kant das (aus seiner Sicht vermeintliche) Recht zu lügen diskutiert (vgl. vorherige Anm.), mag auch hier erhellend sein: Mit Sextus gesprochen, würde ein Mensch wohl sündigen, wenn ein zu Unrecht Verfolgter und mit dem Tode Bedrohter in seinem Hause Zuflucht suchte und er ihn auf Nachfrage der Häscher wahrheitsgemäß anzeigte. Indem er die Wahrheit sagte, brächte er ihn nämlich in Lebensgefahr. Wenn dem so ist, kann umgekehrt die Lüge „er ist nicht hier!“ nach dem logischen Widerspruchsprinzip keine Sünde sein, weil sie ein unschuldiges Leben rettet.

165g Vgl. *Sext.* 164a*.

- 166 Nach Hebr 11,1–12,3 bleibt der Glaube nicht abstrakt, sondern zeigt sich im Blick auf eine „Wolke von Zeugen“ (νέφος μαρτύρων – Hebr 12,1) aus der Geschichte Israels und zuletzt unüberbietbar im Schauen „auf den Anführer und Vollender des Glaubens: Jesus“ (εις τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν Ἰησοῦν – Hebr 12,2).
- 173 Der Spruch wirkt wie die Kehrseite von 1 Petr 3,15: „Haltet aber Christus als Herrn heilig in euren Herzen, stets bereit zur Verteidigung gegenüber jedem, der von euch Rechenschaft verlangt (ἔτοιμοι ἀεὶ πρὸς ἀπολογίαὶν παντὶ τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον) über die Hoffnung in euch.“ Gleichsam im Umkehrschluss aus 1 Petr 3,15 legt *Sext.* 173 fest: Steht der Gläubige nicht unter dem Zwang, Rechenschaft von seinem Glauben zu geben, soll er über Gott lieber kein Wort verlieren. Die Rechenschaftsforderung, die von außen an ihn herangetragen wird, ist ihm also auf der einen Seite Befehl und definiert auf der anderen Seite die engen Grenzen, in denen er überhaupt von Gott reden soll. So soll der Gläubige keineswegs immer und überall von Gott reden. Diese Anweisung überrascht angesichts des missionarischen Sendungsbewusstseins, welches das Christentum von Anfang an geprägt hat (vgl. nur Mt 28,19f.; Lk 10,1–12; Gal 1,15f.). Ihr Anliegen wird aber von *Sext.* 350–362. 365–368 her verständlich, wo die grenzenlose Verkündigung des Evangeliums einer skrupulanten Arkandisziplin gewichen ist, die das Heilige unbedingt schützen will.
- 174 Ob ein Lehrer für die Verfehlungen seiner Schüler zur Rechenschaft gezogen werden kann, wird von den Schülern des Sokrates im Zusammenhang mit dem Prozess, der zu seiner Hinrichtung führte, verschiedentlich diskutiert. In seiner Verteidigungsrede zitiert Sokrates die Anklage: „Sokrates, heißt es, handele rechtswidrig, indem er die jungen Leute verderbe (τούς τε νέους διαφθείροντα) und die vom Staate anerkannten Götter nicht anerkenne, wohl aber andere, neuartige dämonische Wesen“ (Plat. *apol.* 24b–c, Übers. FUHRMANN 1986, 29). Ihr liegt seines Erachtens ein altes Vorurteil zugrunde, das er ebenfalls wie eine förmliche Anklage vorträgt: „Sokrates handelt rechtswidrig und treibt Unfug, indem er erforscht, was unter der Erde und am Himmel ist, die schwächere Rede zur stärkeren macht und auch andere hierin unterweist (ἄλλους ταῦτὰ ταῦτα διδάσκων)“ (Plat. *apol.* 19b, Übers. FUHRMANN 1986, 11). Sokrates bestreitet, jemals Unterricht erteilt zu haben (Plat. *apol.* 19d–20c). Die Vorstellung, dass Lehrer für ihre Schüler haften, ironisiert der platonische Sokrates an anderer Stelle, indem er den Spieß einfach umdreht; vgl. Plat. *Euthyphr.* 5a–b: „So wird es demnach für mich, du bewunderungswürdiger Euthyphron, wohl das Beste sein, daß ich dein Schüler werde und dem Meletos, noch ehe ich mich auf seine Anklage einlasse, eben hierauf Vergleich anbiete und ihm sage: Auch vorher schon hätte ich es mir angelegen sein lassen, das Göttliche zu verstehen, nun aber er behauptete, daß ich auf meine eigne Weise grüble und, Neuerungen in göttlichen Dingen aufbringend, mich schwer versündige, wäre ich eben dein Schüler geworden. Und wenn

du nun, o Meletos, würde ich sagen, zugibst, daß Euthyphron weise ist in diesen Dingen und richtig darüber denkt, so glaube es von mir auch und verklage mich nicht. Wo aber nicht, so melde ihm, meinem Lehrer, die Klage eher an als mir, weil er die alten Leute verdirbt (ὡς τοὺς προεσβυτέρους διαφθείροντι), mich und seinen Vater“ (Übers. Schleiermacher, in: EIGLER 1990). Denselben Gedanken äußert Gorgias, ein Kontrahent des Sokrates, geradeheraus und bleibt in diesem Punkt unwidersprochen: „Noch, beim Zeus, wenn einer, der den Übungsplatz besucht hat und ein tüchtiger Fechter geworden ist, hernach Vater und Mutter schlägt oder sonst einen von Verwandten und Freunden, darf man deshalb nicht die Turnmeister und die Fechtmeister verfolgen und aus den Städten vertreiben. Denn diese haben ihre Kunst mitgeteilt, damit man sich ihrer rechtlich bediene gegen Feinde und Beleidiger zur Verteidigung, nicht zum Angriff, und nur jene kehren es um und bedienen sich der Stärke und der Kunst nicht richtig. Nicht also die Lehrer sind böse noch ist die Kunst hieran schuld und deshalb böse, sondern die, glaube ich, welche sie nicht richtig anwenden (οὐκ οὖν οἱ διδάξαντες πονηροί, οὐδὲ ἡ τέχνη οὔτε αἰτία οὔτε πονηρὰ τούτου ἔνεκά ἐστιν, ἀλλ’ οἱ μὴ χρώμενοι, οἶμαι, ὀρθῶς)“ (Plat. *Gorg.* 456d–457a, Übers. Schleiermacher, in: EIGLER 1990; vgl. Plat. *epist.* VII 341a). Xenophon hingegen anerkennt die Haftung der Lehrer für ihre Schüler, macht aber geltend, dass junge Leute verschiedensten Einflüssen unterliegen: „Und welcher Vater macht, wenn sein Sohn durch den Umgang mit jemandem besonnen wird, aber dann später sich einem anderen zugesellt und sich daraufhin als schlecht erweist, dem ersteren einen Vorwurf daraus; wird er nicht vielmehr dem ersteren umso mehr Lob zollen, je schlechter sich sein Sohn im Umgang mit dem letzteren zeigt?“ (Xen. *mem.* I 2,27, Übers. P. JAERISCH, *Xenophon. Erinnerungen an Sokrates* [München / Zürich 1987] 29). Natürlich hat Sokrates nach Xenophon nur guten Einfluss ausgeübt.

- 175 Vgl. *Sext.* 28*. CHADWICK 1959, 170, verweist auf Röm 2,24. Dieser Bezug wird noch plausibler, wenn man *Sext.* 174–175 zusammennimmt und Röm 2,19–24 gegenüberstellt, wo Paulus exemplarisch einen Juden anspricht: „Und du bist überzeugt, ein Führer von Blinden zu sein, ein Licht für die in der Finsternis, ein Erzieher der Unverständigen, ein Lehrer der Unmündigen (παιδευτήν ἀφρόνων, διδάσκαλον νηπίων), weil du im Gesetz die (sichtbare) Gestalt der Erkenntnis und der Wahrheit hast. Du belehrst also andere und belehrst dich selbst nicht? Du predigst, man solle nicht stehlen, und stiehlest? Du sagst, man solle die Ehe nicht brechen, und brichst die Ehe? Du verabscheust die Götzenbilder und begehst Tempelraub? Du rühmst dich des Gesetzes wegen und verachtest Gott durch die Übertretung des Gesetzes; denn der Name Gottes wird euret wegen gelästert unter den Völkern (τὸ γὰρ ὄνομα τοῦ θεοῦ δι’ ὑμᾶς βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσιν), wie geschrieben steht [Jes 52,5].“ Diebstahl, Ehebruch und Götzenbilder erinnern an die Zehn Gebote (Ex 20,1–17 par. Dtn 5,6–21), wo sich an das Verbot fremder Götter und jeglichen Gottesbildes als zweites Gebot anschließt: „Du

- sollst nicht den Namen des Herrn, deines Gottes, für Nichtiges (auf die Lippen) nehmen (οὐ λήμψη τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ σου ἐπὶ ματαίῳ); denn Gott wird den gewiss nicht für rein erklären, der seinen Namen für Nichtiges (auf die Lippen) nimmt“ (Ex 20,7 = Dtn 5,11 LXX). Später wird die Nennung des Gottesnamens ganz ausgeschlossen und mit der Todesstrafe bewehrt: „Ein Mensch, der einen Gott verflucht, wird eine Sünde auf sich laden. Wer aber den Namen des Herrn nennt, soll des Todes sterben (ἄνθρωπος ὃς ἐὰν καταράσῃται θεόν, ἁμαρτίαν λήμψεται: ὀνομάζων δὲ τὸ ὄνομα κυρίου θανάτῳ θανατούσθω); mit Steinen soll ihn die ganze Gemeinde Israel steinigen“ (Lev 24,15–16 LXX).
- 176 Zum Stichwort „Wohltäter“ (εὐεργέτης) vgl. *Sext.* 210a. 260. 484. 536. 542; *Clit.* 78; *Evagr.* 68; daneben „Wohltätigkeit“ (εὐεργεσία) in *Sext.* 47 und das Verb „Gutes tun“ (εὐεργετέω) in *Sext.* 33. 213. 322. 328. Zum Begriff vgl. G. SCHNEIDER, „εὐεργετέω κτλ.“, *EWNT*² 2 (1992) [191–193] 192: „εὐεργέτης ist im Hellenismus als titulare Prädikation von Herrschern und anderen Prominenten (Philosophen, Erfinder, Ärzte) vielfältig bezeugt (Hdt VIII 85; Xenoph Hist VI 1,4; Plat Gorg 506c [...]). In jüd. Schriften wird dieser Titel gleichfalls gebraucht: [...] 2 Makk 4,2; 3 Makk 3,19; Philo, *Omn. Prob. Liber* 118; Flacc 81 [...]). Häufig ist die doppelte Prädikation σωτήρ καὶ εὐεργέτης: PapLondon (II) 177,24; [...] *ZusEst* 8,12n; Jos Bell III 459.“ Dahinter steckt ein weitreichendes Konzept, das mit einem modernen Begriff als „Euergetismus“ bezeichnet wird; vgl. H.-J. GEHRKE, „Euergetismus“, *DNP* 4 (1998) [228–230] 228f.: „Er bezeichnet ein zentrales Phänomen innerhalb der für die griech.-röm. Zivilisation spezifischen Erwidernsmoral, die in das ethnologisch-sozialanthropologische Konzept des Gabentausches gehört. Im Sinne strikter Reziprozität war jede auf eine Person oder Personengruppe bezogene Handlung, positiv wie negativ, zu vergelten; der Wohltat (εὐεργεσία/*euergesía* bzw. *beneficium*) hatte der Dank (χάρις/*cháris*, εὐχαριστία/*eucharistía* bzw. *gratia*) zu entsprechen, so daß man fest damit rechnen bzw. Erwartungen daran knüpfen konnte. Gesellschaftliche Reputation (τιμή, ‚Ehre‘) hing wesentlich von der Befolgung solcher Regeln ab. So war *euergesía* ein wesentliches Element aller sozialen Beziehungen, vom individuell-intimen Bereich der Freundschaft und Liebe bis hin zu den Relationen zwischen Menschen und Göttern [...]. Deshalb wurde der E[uergetismus] ein entscheidendes Element für die Anerkennung einer sozial herausgehobenen Position, wobei sich Freiwilligkeit und Verpflichtung untrennbar vermischten. Reiche Individuen betätigten sich als Wohltäter und wurden dafür geehrt, die Ehrungen förderten ihre Bereitschaft zu weiteren Wohltaten und waren zugleich ein Grund dafür, daß ein System starker sozialer Hierarchie über Jahrhunderte hinweg wesentlich stabil blieb.“ Zur Position des Weisen „nächst Gott“ vgl. *Sext.* 32–34*.
- 179 Vgl. *Sext.* 89*.
- 182 Koh 5,7 LXX stellt nur allgemein fest, dass es keine absolute Herrschaft gibt: „Ein Hoher steht über einem Hohen, um ihn zu bewachen, und

- (andere) Hohe über ihnen (beiden)“ (ὕψηλός ὑπάνω ὑψηλοῦ φυλάξαι καὶ ὑψηλοὶ ἐπ’ αὐτούς). In 1 Tim 6,15 wird Gott vorgestellt als „der König derer, die Könige sind, und Herr derer, die Herrschaft ausüben“ (ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων καὶ κύριος τῶν κυριευόντων). Vgl. auch *Sext.* 183*.
- 183 Die Parallelstruktur von *Sext.* 182 und 183 weist darauf hin, dass beide Sprüche zusammengehören (vgl. WILSON 2012, 206). Zum einen erscheint das Richten als eine Funktion des Herrschens, zum anderen findet menschliches Herrschen und Richten Maßstab und Orientierung in Gottes Herrschaft und Gericht. Derselbe Zusammenhang begegnet in Kol 3,25–4,1: „Wer nämlich Unrecht tut, wird zurückbekommen, was er unrecht getan hat, und es gibt kein Ansehen der Person (προσωπολημψία). Ihr Herren (οἱ κύριοι), gewährt euren Sklaven, was recht und billig ist, weil ihr wisst, dass auch ihr einen Herrn im Himmel habt (ἔχετε κύριον ἐν οὐρανῷ).“ Eph 6,9 übernimmt den Gedanken: „Und ihr Herren, tut ihnen [sc. den Sklaven] gegenüber das Gleiche, indem ihr das Drohen sein lasst, weil ihr wisst, dass ihr und euer Herr in den Himmeln ist und es bei ihm kein Ansehen der Person gibt.“ Von einer „Aufhebung sozialer Unterschiede“ (K. BERGER, „προσωπολημψία“, *EWNT*² (1992) [433 – 435] 438) kann freilich in dieser Welt keine Rede sein. Die absolute Herrschaft des *pater familias* wird lediglich insofern relativiert, als er von Gott für ihre Ausübung zur Rechenschaft gezogen wird. Sie wird also nur gemildert, und das auch nur dann, wenn der Sklave einen gottesfürchtigen Herrn hat. Tatsächlich aufgehoben werden die sozialen Unterschiede erst in der eschatologischen Zukunft, wenn Herr wie Knecht ohne Ansehen der Person und ihrer Stellung von Gott gerichtet werden. In dieser Welt bleibt das eine Hoffnung der Unterdrückten.
- 190 Vgl. den Beitrag „Papst oder Heide?“ (Kap. 3.2).
- 191 Von Aristipp aus Kyrene, Sokratesschüler und Begründer der kyrenaischen Richtung der Philosophie, überliefert *Diog. Laert.* II 73: „Als er einmal gefragt wurde, worin sich der Weise vom Nichtweisen unterscheidet, sagte er: Schick sie beide nackt zu Unbekannten, und du wirst es wissen (εἰς ἀγνώτας τοὺς δύο γυμνοὺς ἀπόστειλον καὶ εἶση).“ Anschauliche Beispiele liefert Sen. *epist.* 80,9f. (Übers. ROSENBACH 1999): „Willst du ein Pferd kaufen, läßt du die Decke abnehmen, du nimmst die Kleidung ab zum Verkaufe stehenden Sklaven, damit keine körperlichen Fehler verborgen bleiben: einen Menschen schätzt du in seiner Umhüllung ein? Die Sklavenhändler verbergen, was immer es ist, das mißfallen könnte, durch irgendeinen Trick, daher ist den Käufern gerade der Zierat verdächtig: wenn du ein Bein verbunden sähest oder einen Arm, entblößen ließeest du ihn und dir den Körper selbst zeigen. Siehst du jenen König von Skythien oder Sarmatien, mit seinem Diadem geschmückt? Wenn du ihn richtig einschätzen willst und ganz kennen, wie er beschaffen ist, löse die Kopfbinde: viel Schlechtes ist unter ihr verborgen. Was rede ich über andere? Wenn du dich einschätzen willst, entferne Geld, Haus, Rang, von innen betrachte dich selbst: *jetzt* glaubst

du anderen, wie du beschaffen bist.“ Um einen Menschen richtig einzuschätzen, muss nach Platon die Seele nackt, d.h. losgelöst vom Körper, beurteilt werden; vgl. Plat. *Gorg.* 523b–e (Übers. Schleiermacher, in: EIGLER 1971): „Hierüber [sc. Lohn und Strafe] nun waren unter dem Kronos und auch noch später, da schon Zeus die Herrschaft hatte, Lebende der Lebenden Richter und saßen zu Gericht an dem Tage, da jemand sterben sollte. Schlecht wurden daher die Sachen abgeurteilt. [...] Da sprach Zeus: Diesem will ich ein Ende machen. Denn jetzt freilich wird schlecht geurteilt, weil, sagte er, die zur Untersuchung Gezogenen verhüllt [ἀμπεχόμενοι] gerichtet werden, denn sie werden lebend [ζῶντες] gerichtet. Viele nun, sprach er, die eine schlechte Seele haben, sind eingehüllt in schöne Leiber und Verwandtschaften und Reichtümer [...]. Ferner sollen sie gerichtet werden, entblößt von diesem allen [γυμνοὺς κριτέον πάντων τούτων]. Wenn sie tot sind [τεθνεώτας] nämlich, soll man sie richten. Und auch der Richter soll entblößt [γυμνόν] sein, ein Toter [τεθνεώτα], um mit der bloßen Seele die bloße Seele eines jeden anzuschauen [αὐτῇ τῇ ψυχῇ αὐτὴν τὴν ψυχὴν θεωροῦντα], plötzlich, wenn jeder gestorben ist, entblößt [ἐρήμον] von allen Verwandtschaften und nachdem sie allen jenen Schmuck auf der Erde zurückgelassen, damit das Gericht gerecht sei.“

- 193 Der Spruch wirkt wie die Quintessenz von Mt 19,23–26: „Jesus aber sagte zu seinen Jüngern: Amen, ich sage euch: Ein Reicher (πλούσιος) wird (nur) schwerlich in das Himmelreich eingehen. Noch einmal sage ich euch: Es ist leichter, dass ein Kamel durch ein Nadelöhr geht, als dass ein Reicher (πλούσιον) in das Reich Gottes einget. Als aber die Jünger das hörten, erschrakten sie sehr und sagten: Wer kann also (noch) gerettet werden (σωθῆναι)? Jesus aber blickte sie an und sagte zu ihnen: Bei Menschen ist das unmöglich, bei Gott aber ist alles möglich.“ Mk 10,23–27 und Lk 18,24–27 haben statt des ersten πλούσιος die Wendung οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες („die Vermögen haben“).
- 195 Der Spruch lässt sich komplementär zu den Aussagen über die παραθήκη („anvertrautes Gut“) in den Pastoralbriefen verstehen. Beide greifen in einem vergleichbaren Zusammenhang auf dasselbe Rechtsinstitut zurück; vgl. A. WEISER, *Der zweite Brief an Timotheus*, EKK XVI/1 (Düsseldorf u.a. 2003) 125f.: „Sowohl das Verbum παρατίθημι (1 Tim 1,18; 2 Tim 2,2) als auch das Substantiv παραθήκη (attisch: παρακαταθήκη) spielt als Terminus technicus im antiken *Depositarecht* eine große Rolle. Materielles und immaterielles Gut konnte von einem *Deponenten* einem *Depositär* als *Depositum* zur *Verwahrung* anvertraut werden. Erwartet und z.T. auch vertraglich vereinbart wurde dabei, dass das anvertraute Gut bis zur Rückerstattung *unversehrt* bewahrt werden sollte. Auch Rechtsnachfolge war für beide Partner möglich, so dass das *Depositum* sowohl an Nachfolger des *Depositarius* weiterzugeben und von ihnen sorgfältig zu verwalten war als auch, dass Nachfolger des *Deponenten* es zurückfordern konnten. Der Terminus technicus für das *Bewahren* war meist das Verbum φυλάσσω, das auch an allen drei Stellen verwendet ist, an denen in den Past[oralbriefen] παραθήκη vorkommt

- (1 Tim 6,20; 2 Tim 1,12. 14).“ Dort sind es die Worte der gesunden paulinischen Lehre (ὕγιαίνοντες λόγοι / ὕγιαίνουσα διδασκαλία), welche die von Paulus eingesetzten Gemeindeleiter Timotheus und Titus als anvertrautes Gut so bewahren und verkünden sollen, dass die Gemeinde sie ihrerseits annehmen und bewahren und so im Glauben gesunden kann (1 Tim 1,10; 6,3; 2 Tim 1,13; 4,3; Tit 1,9. 13; 2,1). *Sext.* 195 führt diesen Gedanken fort: Insofern die Verkündigung zum Nutzen der Hörer geschieht, sind auch diese dem Prediger als anvertrautes Gut gegeben, das er durch die Worte der gesunden Lehre im Glauben zu bewahren hat. Neu ist dabei nicht die Sache, wohl aber die folgerichtige Übertragung des παραθήκη-Begriffs von der Lehre auf ihre Hörer. Beide sind dem Verkündiger des Wortes Gottes zur Bewahrung anvertraut, und beide wird Gott als ursprünglicher Deponent einst unversehrt von ihm zurückfordern. Mit dieser verantwortungsvollen Aufgabe wird er freilich nicht allein gelassen. Nicht nur das Wort und seine Hörer, sondern vor allem sich selbst, seine Seele und sein Leben (τὴν ψυχὴν), hat der Prediger nach *Sext.* 21 als „anvertrautes Gut von Gott“ (παραθήκην [...] παρὰ θεοῦ), und er ist ihm dafür verantwortlich. Aber Gott selbst wird ihm alle drei Güter bewahren, wenn er nur auf ihn sein Vertrauen setzt (vgl. 2 Tim 2,12).
- 197 Eine Definition des Schönen mit einer Reihe von Beispielen bringt Aristot. *rhet.* I 9, 1366a33–1367a27 (Übers. C. RAPP, *Aristoteles. Rhetorik*, 1. Halbbd. [Berlin 2002]): „Schön ist also das, was aufgrund seiner selbst gewählt wird und dabei lobenswert ist, oder das, was gut und dabei aufgrund des Gutseins angenehm ist [καλὸν μὲν οὖν ἐστὶν ὃ ἂν δι’ αὐτὸ αἰρετὸν ὃν ἐπαινετὸν ἢ, ἢ ὃ ἂν ἀγαθὸν ὃν ἡδὺ ἢ, ὅτι ἀγαθόν]. Wenn also dies das Schöne ist, dann ist notwendigerweise die Tugend [τὴν ἀρετὴν] schön; sie ist nämlich gut und dabei lobenswert. [...] Denn offensichtlich sind die Dinge, die Tugend hervorbringen [τὰ τε ποιητικὰ τῆς ἀρετῆς], notwendigerweise schön – denn sie sind auf Tugend gerichtet – sowie auch die aus Tugend entstehenden Dinge [τὰ ἀπ’ ἀρετῆς γινόμενα]; solche Dinge aber sind die Zeichen der Tugend und ihre Werke. [...] Auch alles das ist schön, wofür Ehre die Belohnung ist [ἐφ’ ὅσοις τὰ ἄθλα τιμῆ], und besonders das, wofür mehr Ehre als Geld die Belohnung ist. Auch alles das, was einer von den wählenswerten Dingen nicht um seines eigenen Vorteils willen tut [ὅσα μὴ αὐτοῦ ἕνεκα πράττει τις]. [...] Auch die Gegenteile von dem, wofür man sich schämt [τὰ ἐναντία ἢ ἐφ’ οἷς αἰσχύνονται]; über die schändlichen Dinge nämlich schämt man sich [τὰ γὰρ αἰσχρὰ αἰσχύνονται], wenn man sie sagt, tut oder beabsichtigt [...]. Auch die Dinge, um die man kämpft, ohne dabei Furcht zu empfinden [περὶ ὧν ἀγωνιῶσι μὴ φοβούμενοι]: dies fühlt man nämlich bei Gütern, die zum Ansehen beitragen [περὶ τῶν πρὸς δόξαν φερόντων ἀγαθῶν]. Auch die Tugenden derer, die von Natur aus rechtschaffener sind [αἱ τῶν φύσει σπουδαιότερων ἀρεταί], und ihre Werke sind schöner, so wie die des Mannes (schöner sind) als die der Frau. [...] Auch die denkwürdigen Dinge [τὰ μνημονευτά], und je denkwürdiger sie sind, umso schöner

- sind sie. [...] Auch Besitztümer, die keinen Ertrag bringen [κτῆματα ἄκαρπα]; denn sie sind eher eines freien Mannes würdig.“ Zur Übersetzung bemerkt C. RAPP, *Aristoteles. Rhetorik*, 2. Halbbd. (Berlin 2002) 394: „Die Begriffe ‚καλόν‘ (schön)‘ und ‚αἰσχρόν‘ (schändlich, hässlich)‘ haben im vorliegenden Kapitel eine Bedeutung, die vorwiegend in ethischen Kontexten geprägt wird. Der für den deutschen Ausdruck ‚schön/hässlich‘ dominierende ästhetische Aspekt ist allerdings auch in dieser Verwendung nicht ganz auszuschließen [...]. Auch weil Aristoteles möglicherweise bei der Definition des Schönen die ästhetische Verwendung mit umfassen möchte [...], wäre eine durchgehende Übersetzung von ‚καλόν‘ mit einem Ausdruck des ethischen Vokabulars wie ‚edel‘, der die ästhetische Verwendung definitiv ausschließen würde, problematisch. Aber auch für die klar ethischen Verwendungen ist ein eigener deutscher Ausdruck schwer zu finden: ‚edel‘ hat unerwünschte Konnotationen, ‚ehrbar/ehrenwert‘ usw. scheint auf ein nur konventionelles Wertesystem Bezug zu nehmen. Die Übersetzung ‚schön‘ scheint gerade noch vertretbar, insofern auch ‚schön‘ im moralisierenden Sinne von ‚aner kennenswert‘ gebraucht werden kann. Der Unterschied von eher ethischem und ästhetischem Gebrauch kann für die korrespondierende negative Eigenschaft durch den Wechsel von ‚schändlich‘ zu ‚hässlich‘ gekennzeichnet werden.“ Gleiches gilt auch für die Übersetzung von *Sext.* 197 und die korrespondierende Aussage in *Sext.* 202. Vgl. außerdem *Sext.* 120*.
- 199 Seit der Antike gilt Sokrates als die Person, die diesen Ratschlag muster-gültig beherzigt hat; vgl. Plat. *apol.* 21b–d (Übers. FUHRMANN 1986): „Ich ging zu einem von denen, die in dem Rufe standen, weise zu sein [...]. Als ich ihn nun prüfte [...], da gewann ich den Eindruck, daß dieser Mann wohl weise zu sein schien [δοκεῖν μὲν εἶναι σοφός] – nach dem Urteil vieler anderer Leute und vor allem nach seinem eigenen –, ohne es indessen wirklich zu sein [εἶναι δ’ οὐ], und ich versuchte ihm klarzumachen, daß er sich zwar einbildete, weise zu sein, daß er es jedoch gar nicht war. [...]; bei mir selbst aber bedachte ich, als ich wegging: ‚Im Vergleich zu diesem Menschen bin ich der Weisere. Denn wahrscheinlich weiß ja keiner von uns beiden etwas Ordentliches und Rechtes; er aber bildet sich ein, etwas zu wissen, obwohl er nichts weiß, während ich, der ich nichts weiß, mir auch nichts zu wissen einbilde [ἀλλ’ οὗτος μὲν οἶεταί τι εἰδέναι οὐκ εἰδώς, ἐγὼ δέ, ὥσπερ οὖν οὐκ οἶδα, οὐδὲ οἶομαι]. Offenbar bin ich im Vergleich zu diesem Mann um eine Kleinigkeit weiser [σοφώτερος], eben darum, daß ich, was ich nicht weiß, auch nicht zu wissen glaube [ὅτι ἄ μὴ οἶδα οὐδὲ οἶομαι εἰδέναι].“ Daraus wurde das geflügelte Wort: „Ich weiß, dass ich nicht weiß“ (οἶδα οὐδὲν εἰδώς), das so freilich nirgends überliefert ist. Vgl. auch *Sext.* 333.
- 200 Griechisch περίστασις bezeichnet allgemein die Umstände, gleich ob gut oder schlecht, besonders aber auch die schwierigen Umstände, Not und Gefahr; vgl. Epikt. *diss.* II 6,16f.: „Von uns aber will keiner, selbst wenn die Notwendigkeit (ἀνάγκη) ruft, ihr leichthin gehorchen,

- sondern unter Klagen und Stöhnen leiden wir, was wir leiden, und nennen es ‚Umstände‘ (περιστάσεις). Was für Umstände, Mensch? Wenn du Umstände nennst, was uns umgibt (τὰ περιεστηκότα), sind alles Umstände; wenn du sie aber wie schwierige Dinge (ὡς δύσκολα) nennst, welche Schwierigkeit (δυσκολίαν) hat der Vorgang, dass Entstandenes zugrunde geht [die Diskussion geht um den Tod]?“ In *Sext.* 200 lässt sich *περίστασις* nur *in malam partem* verstehen, weil die Aussage sonst keinen Sinn ergäbe, oder was wären „große Umstände“? Offenbar handelt es sich um die abgewandelte Form eines Spruches bei Epikt. *diss.* I 24,1: „Die Schwierigkeiten sind es, die die Männer erweisen“ (αἱ περιστάσεις εἰσὶν αἱ τοὺς ἄνδρας δεικνύουσαι). Steht hier die Mannhaftigkeit als solche auf dem Spiel, ist es bei Sextus der Glaube des Mannes. Damit wird ein zentrales Thema des Matthäusevangeliums angesprochen. Wenn große Not den gläubigen Mann erweist, dann im Falle seines Versagens auch den kleingläubigen (ὀλιγόπιστος) und damit letztlich ungläubigen (ἄπιστος – vgl. *Sext.* 6*). So gesehen, bietet die Erzählung von der Seenot der Jünger und dem Seewandel Jesu in Mt 14,22–31 eine passende Negativfolie zu *Sext.* 200, auch wenn der Begriff *περίστασις* im ganzen Neuen Testament nicht vorkommt. Nur bei Matthäus entspinnt sich ein Dialog zwischen Petrus und Jesus (Mt 14,28–31): „Petrus aber antwortete ihm und sagte: Herr, wenn du es bist, befehl, dass ich auf den Wassern zu dir komme. Er aber sagte: Komm! Und nachdem Petrus aus dem Boot gestiegen war, ging er auf den Wassern umher und kam zu Jesus. Als er aber den starken Wind sah, bekam er Angst, und weil er anfang unterzugehen, schrie er und sagte: Herr, rette mich! Sofort aber streckte Jesus seine Hand aus, ergriff ihn und sagte zu ihm: Kleingläubiger, warum hast du gezweifelt (ὀλιγόπιστε, εἰς τί ἐδίστασας)?“ Die gleiche Verbindung von Not und Kleinglaube zeigt sich auch in der anderen Seenotgeschichte in Mt 8,23–27. Umgekehrt sind es nicht zuletzt die Peristasenkataloge bei Paulus, Listen von im Glauben bestandenen Schwierigkeiten des Apostels, „die ihn als wahren ‚Diakon Christi‘ ausweisen“ (M. EBNER, „Peristasenkatalog im Neuen Testament“, *RGG*⁴ 6 [2003] 1115; vgl. 2 Kor 6,4–10; 11,23–29).
- 201 Der Spruch variiert die stoischen Telosformeln, die das Ziel (τέλος) des menschlichen Lebens insgesamt zu bestimmen versuchen; vgl. FORSCHNER 1995, 212: „Die Grundthesen der altstoischen Teloslehre, die von Chrysipp in eine präzise Form gebracht worden sein dürfte, werden von Stobäus [II 71,15 = SVF III 106] in einer summarischen Darstellung wie folgt wiedergegeben: das Telos sei in stoischer Sicht das geglückte Leben (τὸ εὐδαιμονεῖν), und zwar das geglückte Leben im Sinne von Praxis, die um ihrer selbst willen vollzogen und um deretwillen alles andere getan werde. Als nähere Explikation werden dann drei Formeln genannt, die bedeutungsgleich verwendet wurden: das geglückte Leben bestehe in (ὕπαρχειν ἐν) einem Leben gemäß der Tugend (ἐν τῷ κατ’ ἀρετὴν ζῆν), einem Leben in Übereinstimmung (ἐν τῷ ὁμολογουμένως ζῆν), einem Leben gemäß der Natur (ἐν τῷ κατὰ

- φύσιν ζῆν).“ Nicht nur diese Formeln, sondern auch jene vom „Gott gemäßen Leben“ (τὸ ζῆν κατὰ θεόν) sind im Grunde synonym zu verstehen; vgl. FORSCHNER 1995, 215: „Zwar klingt die kurze Zenonische Formel (ὁμολογουμένως ζῆν) für den modernen, an Kant geschulten Leser entschieden anders als die Formel vom Leben in Übereinstimmung mit der Natur. Das mit sich selbst einige Leben, die innere Konsistenz und Harmonie des Handelns scheint ein formales Prinzip zum Telos zu machen. Doch die formalistische Interpretation greift sicher zu kurz. Das Wort ὁμολογία bedeutet nicht nur formale Konsequenz, Widerspruchslosigkeit, Zusammenstimmen von Vielem zur Einheit eines harmonischen Ganzen, sondern auch Übereinstimmung mit dem Logos als göttlichem Prinzip des Kosmos.“ Vgl. auch *Sext.* 86b. 203*. 326b*.
- 202 Vgl. *Sext.* 197*.
- 203 Das griechische πέρας („Ende“, „Grenze“) ist hier gleichbedeutend mit τέλος („Ziel“) in *Sext.* 201 (vgl. Aristot. *metaph.* V 17,1022a6–8). In *Sext.* 86b. 197. 201–203 begegnet somit eine Reihe von Vorstellungen, die in Phil 3,18f. abgewandelt und eng aufeinander bezogen sind, wenn Paulus von „den Feinden des Kreuzes Christi“ (τοὺς ἐχθροὺς τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ) spricht, „deren Ziel Verderben, deren Gott der Bauch ist“ (ὧν τὸ τέλος ἀπώλεια, ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία), um dann festzustellen, dass „ihr Ansehen in ihrer Schande besteht, die sie die irdischen Dinge im Sinn haben“ (ἡ δόξα ἐν τῇ αἰσχύνῃ αὐτῶν, οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες).
- 204 Zum Verständnis der Leidenschaften in *Sext.* 204–207.209 vgl. *Sext.* 75b*.
- 208b Leidenschaften (πάθη) und Krankheiten (νοσήματα) stehen in der ethischen Literatur der Kaiserzeit regelmäßig als Hendiadyoin nebeneinander; vgl. nur Philo *opif.* 150; *Deus* 67; *Abr.* 223; *spec.* I 167. 257; Plut. *aud.* 38c; *tranq.* 468b; *am. prol.* 497d; *quaest. conv.* 731b (vgl. auch 717e). *Sext.* 207 setzt beide nicht gleich, sondern erklärt die Leidenschaften zur Ursache von Krankheiten, wobei an dieser Stelle offen bleibt, ob es sich um leibliche oder seelische Krankheiten oder um beides handelt. *Sext.* 208a definiert hingegen die Schlechtigkeit des Menschen eindeutig und ausschließlich als Krankheit der Seele. Parallel dazu bringt *Sext.* 208b nichts völlig anderes zum Ausdruck, sondern steigert lediglich die Aussage des vorigen Spruches: Wie die Gerechtigkeit gemeinhin als Inbegriff der Tugend gelten konnte, so erscheint hier die Ungerechtigkeit als Inbegriff der Schlechtigkeit, die damit indirekt als tödliche Krankheit qualifiziert wird (vgl. Plat. *rep.* 444d–e; *soph.* 228e; Philo *Cher.* 96; *det.* 123; Plut. *lat. viv.* 1128d). Ein strukturanaloger Gedanke begegnet auch bei Paulus (Röm 6,12–23). Danach ist es die Sünde (ἁμαρτία), die zum Tod führt (V.23); die Sünde aber wird wesentlich als Ungerechtigkeit bestimmt (V.13). Größer sind freilich die Unterschiede: Nach Paulus herrscht die Sünde im Leib (V.12), indem der Mensch seine Glieder als Werkzeuge zur Ungerechtigkeit gebraucht. Der Gerechtigkeit kann er damit nur dienen (V.18), weil er durch Gott von der Sünde befreit und so vom Tod in ein neues Leben gerufen worden ist (V.13). Zum

- Gegenbegriff der Sünde wird die Gnade, die dem Menschen ein Leben in Gerechtigkeit ermöglicht und dadurch ewiges Leben eröffnet (V.23).
- 209 Vgl. *Sext.* 204*.
- 210a Vgl. *Sext.* 176*.
- 213 Der Spruch weitet die allgemeine Maxime von *Sext.* 212 auf den Extremfall aus, in dem der Gläubige sogar seinem Feind noch Gutes tut (vgl. WILSON 2012, 228; zum εὐεργετεῖν *Sext.* 176*). Dahinter steht die jesuanische Forderung der Feindesliebe; vgl. Lk 6,27: „Aber euch, die ihr zuhört, sage ich: Liebt eure Feinde! Tut denen Gutes, die euch hassen! Segnet die, die euch verfluchen! Betet für die, die euch misshandeln!“ (ἀλλὰ ὑμῖν λέγω τοῖς ἀκούουσιν· ἀγαπάτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν, καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς, εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς, προσεύχεσθε περὶ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς). In der Parallele Mt 5,44 fehlt der Hinweis auf das Tun des Guten, um das es in *Sext.* 213 wesentlich geht. Der Gedanke wird allerdings aus Lk 6,27 nicht unverändert übernommen, sondern psychologisch sensibel weiterentwickelt: Der lukanische Jesus fordert einfach kategorisch, für die zu beten und denen Gutes zu tun, die einen hassen, ohne zu fragen, wie ein Mensch das fertigbringen kann; nach Sextus muss man nur (oder zuerst) im Gebet um die eigene Befähigung zur Wohltätigkeit bitten. Das Gebet für den Feind wird dadurch zu einem Gebet für einen selbst, das dem Feind jedoch indirekt zugute kommt, indem es auf die Auflösung der feindseligen Haltung ihm gegenüber abzielt.
- 214 Die scheinbare Unbrauchbarkeit der Philosophen für das Gemeinwesen diskutiert Plat. *rep.* 487a–489d. Ausgangspunkt ist die Frage (487e): „Wie kann es denn also [...] richtig sein zu sagen, daß die Staaten nicht eher des Unheils würden entledigt werden, bis sie von den Philosophen regiert werden, welche wir doch einstimmig als unbrauchbar für sie ansehen (οὓς ἀχρηστους ὁμολογοῦμεν αὐταῖς εἶναι)?“ Als Ergebnis wird schließlich festgehalten (489b): „Und daß er also recht habe zu sagen, daß die ausgezeichnetsten in der Philosophie den Leuten unnütz sind [sc. das zeige]; nur heiße ihn, an dieser Unnützlichkeit denen die Schuld geben, die keinen Gebrauch von jenen Trefflichen machen, nicht aber diesen selbst“ (καὶ ὅτι τοῖνυν τάληθῆ λέγει, ὡς ἀχρηστοὶ τοῖς πολλοῖς οἱ ἐπιεικέστατοι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ· τῆς μέντοι ἀχρηστίας τοὺς μὴ χρωμένους κέλευε αἰτιᾶσθαι, ἀλλὰ μὴ τοὺς ἐπιεικεῖς – Übers. Schleiermacher, in: EIGLER 1990).
- 215 Zum guten und schönen Leben (καλῶς ζῆν) vgl. *Sext.* 197*. Dem Gottesleugner hält Plat. *leg.* 888b entgegen: „[D]as Wichtigste aber, was du jetzt freilich für nichts achttest, ist dies: über die Götter eine richtige Ansicht zu haben und infolgedessen schön zu leben oder im andern Falle nicht“ (μέγιστον δὲ, ὃ νῦν οὐδὲν ἡγήσῃ σὺ, τὸ περὶ τοὺς θεοὺς ὀρθῶς διανοηθέντα ζῆν καλῶς ἢ μὴ – Übers. Schöpsdau / Müller, in: EIGLER 1990). Ein ähnlicher Zusammenhang wird in Ps 52,2 LXX hergestellt: „Es sprach ein Tor in seinem Herzen: Es gibt keinen Gott. Sie gingen zugrunde und wurden zum Abscheu in ihren Gesetzwidrigkeiten; es gibt keinen, der Gutes tut“ (εἶπεν ἄφρων ἐν καρδίᾳ

- αὐτοῦ· οὐκ ἔστιν θεός. διεφθάρησαν καὶ ἐβδελύχθησαν ἐν ἀνομίαις, οὐκ ἔστιν ποιῶν ἀγαθόν). Vgl. auch die Parallele in Ps 13,1 LXX.
- 216 Nach 1 Kor 13,7 ist es die Liebe, die alles erträgt (πάντα ὑπομένει), in 2 Tim 2,10 ist es der Apostel. In Kol 1,9–11 betet der fiktive Absender Paulus für seine Adressaten, „dass sie ein Leben führen, das des Herrn würdig ist“ (περιπατήσαι ἀξίως τοῦ κυρίου), indem sie „in jedem guten Werk Frucht bringen“ (ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ καρποφοροῦντες), um so mit Gottes Hilfe „zu aller Ausdauer und Geduld“ (εἰς πᾶσαν ὑπομονὴν καὶ μακροθυμίαν) zu gelangen.
- 217 Im Grunde handelt es sich um die Anwendung der Goldenen Regel (vgl. *Sext.* 89*) auf die Gottesbeziehung, wenn auch das Verhältnis der Wechselseitigkeit („wie du mir, so ich dir“) nur indirekt gegeben ist: Gott schlägt sich auf die Seite der Bedürftigen, die um etwas bitten (δέομαι im doppelten Sinne), und macht sein eigenes Verhalten von der Reaktion des Gebetenen jenen gegenüber abhängig. Eine ähnliche Konstellation offenbart sich beim Weltgericht nach Mt 25,31–46: Jesus als Menschensohn identifiziert sich nachträglich mit den Bedürftigen aller Art und spricht sein Urteil je nachdem, wie sie ihm in seiner Bedürftigkeit begegnet sind. Vgl. auch *Sext.* 52. 330. 378.
- 219 Vgl. *Sext.* 226*.
- 220 WILSON 2012, 234, verweist auf einen strukturanalogen Spruch der Sieben Weisen in der Sammlung des Sosiades: „Wisse, dass du ein Fremder / Gast bist“ (ξένος ὦν ἴσθι – ALTHOFF / ZELLER 2006, 63, S 12). Aufgrund der allgemeinen Formulierung gibt es nur zwei mögliche Bedeutungen: Entweder der Spruch besagt, dass jeder fast überall ein Fremder ist, außer in seiner Heimat, oder er bestimmt noch grundsätzlicher den Menschen als Fremdling in dieser Welt. Im letzteren Sinne vgl. das 1935 entstandene Kirchenlied von G. THURMAIR, „Wir sind nur Gast auf Erden“, in: DIE (ERZ-)BISCHÖFE DEUTSCHLANDS UND ÖSTERREICHS UND DER BISCHOF VON BOZEN-BRIXEN (Hgg.), *Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch* (Stuttgart 2013) Nr. 505: „Wir sind nur Gast auf Erden / und wandern ohne Ruh / mit mancherlei Beschwerden / der ewigen Heimat zu.“ In beiderlei Bedeutung bringt der Spruch das Gegenteil einer kosmopolitischen Gesinnung, wie sie v.a. Kyniker und Stoiker propagierten, zum Ausdruck (vgl. den Beitrag „Papst oder Heide?“ Kap. 5). So allgemein wie der Spruch der Sieben Weisen kann *Sext.* 220 nicht gemeint sein, weil sich die Sextussprüche überhaupt nur an den Weisen oder Gläubigen und mithin nicht an jeden Menschen richten. Der Spruch kann also nur bedeuten, dass sich der Gläubige seiner herausragenden Stellung als Gläubiger jederzeit bewusst sein soll. Darin liegt Zuspruch und Anspruch zugleich: Der Gläubige ist ein von Gott auserwählter Mensch, er muss sich aber auch dem-entsprechend verhalten (vgl. *Sext.* 1*–5). Der moralische Anspruch wird in *Sext.* 222–225 entfaltet.
- 221 *Sext.* 221–222 nimmt das Spruchpaar *Sext.* 58–59 auf, wobei allerdings nur der zweite Spruch (über den Vater) wörtlich wiederholt, der erste (über den Sohn) hingegen variiert wird. Bei ihrem ersten Vorkommen

- besagen beide Sprüche – einmal aus der Sohnes- und einmal aus der Vaterperspektive – im Grunde dasselbe: Der Weise oder Gläubige muss sich so verhalten, wie es seiner Stellung als Sohn Gottes entspricht. Hier hat *Sext.* 221 hingegen einen anderen Sinn: Es kommt eine dritte Person (außer Gott) ins Spiel, die den Adressaten „Sohn“ nennt und dadurch die Vaterrolle ihm gegenüber beansprucht. In der antiken Spruchweisheit ist diese Person natürlicherweise der leibliche Vater, dann aber auch der Meister oder Lehrer, der sich – oft mit einem Aufruf zum Hören – an seinen Sohn oder Schüler wendet (vgl. nur die häufige Wiederholung der Sohnesanrede in Spr 1,8. 15; 2,1; 3,1. 21; 4,1. 10. 20; 5,1; 6,1. 20; 7,1. 24; 8,32). „Einen Nachhall davon finden wir in der gesamten Mönchsliteratur und so auch bei Evagrius, der den Mönchen mit der Autorität eines Vaters gegenübertritt und sie als seine Söhne anspricht“ (EISELE 2012, 43); vgl. *Evagr. sent. mon.* 73: „Höre, Mönch, die Worte deines Vaters“ (ἄκουε, μοναχέ, λόγους πατρός σου); *sent. mon.* 126: „Nun also, mein Sohn, höre auf mich“ (νῦν οὖν, υἱέ, ἄκουέ μου – Übers. EISELE 2012). Entsprechend eröffnet Benedikt von Nursia den Prolog seiner Klosterregel mit dem Aufruf: „Höre, mein Sohn, auf die Weisung des Meisters, neige das Ohr deines Herzens, nimm den Zuspruch des gütigen Vaters willig an und erfülle ihn durch die Tat“ (*obsculta, o fili, praecepta magistri et inclina aurem cordis tui et admonitionem pii patris libenter excipe et efficaciter comple* – Übers. ÄBTEKONFERENZ 1992). Gegenüber dieser Tradition scheint *Sext.* 221 eine bemerkenswert kritische Position zu beziehen, indem er dem so Angesprochenen einen inneren Vorbehalt nahelegt und ihn daran erinnert, dass er im eigentlichen Sinne nur Gott zum Vater hat und als dessen Sohn zu gelten hat. Damit liegt der Spruch ganz auf der Linie von Mt 23,8–10: „Ihr aber, lasst euch nicht Rabbi nennen; einer ist nämlich euer Lehrer (διδάσκαλος), ihr alle aber seid Brüder. Und euren Vater nennt keinen auf der Erde; einer ist nämlich euer Vater (πατήρ), der himmlische. Und lasst euch nicht Meister nennen, weil euer Lehrmeister (καθηγητής) einer ist, Christus.“
- 226 Der Spruch setzt wie *Sext.* 219 voraus, dass sich der Adressat bei Philosophen und Weisen unter seinesgleichen bewegt. Nur so besteht das wechselseitige Verhältnis der Liebe zu sich selbst und zum anderen, das auch das biblische Gebot der Nächstenliebe als Liebe zum Stammverwandten ursprünglich voraussetzt (vgl. *Sext.* 106a*; Lev 19,18; Mk 12,31 parr.). Als Umkehrschluss aus dem Gebot der Nächstenliebe ergeben sich die Aussagen in *Sext.* 219. 226 gleichwohl nicht, und zwar nicht nur wegen ihrer Beschränkung auf den Philosophen bzw. den Weisen. Eine psychologisierende Deutung des Liebesgebotes nach der Art: „wer den anderen lieben soll, muss zuerst sich selbst lieben“, trifft weder das Anliegen des Gebotes noch das vorausgesetzte Menschenbild. Dass jeder Mensch, ja überhaupt jedes Lebewesen sich selbst liebt, gilt dem antiken Menschen gemeinhin als selbstverständlich (vgl. z.B. *Soph. Oid. K.* 309; *Eur. Med.* 86) und wird nur vereinzelt zum Problem (vgl. *Aristot. eth. Nic.* IX 4, 1166b25–29). Der Begriff der „Selbstliebe“

- (φιλαυτία) ist zwar im Sinne von „Narzissmus“ negativ besetzt. Der Gedanke wird aber in der stoischen Philosophie zentral als „Lehre von der οικειώσις, die besagt, daß die Natur allen Lebewesen einen Trieb zur Selbsterhaltung eingepflanzt, sie mit sich selbst befreundet habe (οικειῶσαι πρὸς ἑαυτὸ [SVF III 43]), daß demnach ihre Grundlage in der S[elbstliebe] („esse a se diligendo“ [SVF III 44]) liege“ (U. DIERSE, „Selbstliebe I“, *HWP* 9 [1995] [465–476] 466). Unmissverständlich formuliert auch Eph 5,29: „Denn niemand hat jemals sein eigenes Fleisch gehasst, sondern er nährt und wärmt es“ (οὐδεὶς γὰρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν ἀλλὰ ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν). Gilt mithin die Selbstliebe als natürlich gesetzt, folgt daraus freilich nicht automatisch die Nächstenliebe. Wenn dem so wäre, erübrigte sich ganze Gebot. Dasselbe gilt dann aber auch für den Umkehrschluss: Wer den anderen nicht liebt, muss deshalb sich selbst noch lange nicht hassen. Die Aussagen in *Sext.* 219. 226 ergeben sich also keineswegs analytisch aus dem Gebot der Nächstenliebe, auch wenn die Philosophen oder Weisen unter sich bleiben.
- 227 Zu den Lehren des Pythagoras zählt *Diog. Laert.* VIII 23 die Anweisung, „man solle nichts für sein Eigentum halten“ (ἰδίον τε μηδὲν ἡγήσθαι).
- 228 Das Ideal der Gütergemeinschaft im Rahmen der antiken Freundschaftsethik (z.B. *Aristot. eth. Nic.* IX 8, 1168b9) führt *Diog. Laert.* VIII 10 auf Pythagoras zurück: „Er sagte auch als Erster, wie Timaios berichtet, dass Freunden alles gemeinsam und Freundschaft Gleichheit sei (κοινὰ τὰ φίλων εἶναι καὶ φιλίαν ἰσότητα).“ Jamblich erwähnt sowohl das Schlagwort (κοινὰ τὰ φίλων – *v. P.* VI 32) als auch seine Umsetzung bei den Pythagoreern: „Das Eigentum vergemeinschafteten sie“ (τάς τε οὐσίας κοινὰς ἔθεντο – *v. P.* VI 30). Auch die Jerusalemer Urgemeinde praktizierte nach *Apg* 2,44f. Gütergemeinschaft: „Alle Gläubigen aber waren beieinander und hatten alles gemeinsam, und ihre Besitztümer und ihr Hab und Gut verkauften sie und verteilten sie unter allen, je nachdem wie einer Bedarf hatte“ (πάντες δὲ οἱ πιστεύοντες ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ εἶχον ἅπαντα κοινὰ καὶ τὰ κτήματα καὶ τὰς ὑπάρξεις ἐπίπρασκον καὶ διεμέριζον αὐτὰ πᾶσιν καθότι ἂν τις χρεῖαν εἶχεν). Ebenso *Apg* 4,32: „Die Menge derer aber, die zum Glauben gekommen waren, war ein Herz und eine Seele, und kein Einziger behauptete, vom Hab und Gut sei irgendetwas sein Eigen, sondern es war ihnen alles gemeinsam“ (τοῦ δὲ πλήθους τῶν πιστευσάντων ἦν καρδιά καὶ ψυχὴ μία, καὶ οὐδὲ εἷς τι τῶν ὑπαρχόντων αὐτῶ ἔλεγεν ἴδιον εἶναι ἀλλ’ ἦν αὐτοῖς ἅπαντα κοινὰ). Nach *Sext.* 219–226 sind die Weisen oder Gläubigen sind in besonderer Weise Söhne Gottes und bilden als solche eine Gemeinschaft, die auf gegenseitiger Achtung und Liebe beruht. Ein konkreter Ausdruck davon ist ihre Gütergemeinschaft. Vgl. auch *Sext.* 377*.
- 230a Zu *Sext.* 230a–240 vgl. den Beitrag „Paulus am Scheideweg von Enthaltensamkeit und Ehe“.
- 239 Vgl. den Beitrag „Papst oder Heide?“ (Kap. 3.3).
- 240 Vgl. *Sext.* 428*.

- 241 Von Antisthenes berichtet *Diog. Laert.* VI 5: „Als er einmal von Bösen (ὑπὸ πονηρῶν) gelobt wurde, sprach er: ‚Ich fürchte, dass ich etwas Schlechtes (κακόν) getan habe.‘“ Außerdem ebd. VI 8: „Als einer zu ihm sagte: ‚Viele loben dich‘, entgegnete er: ‚Was habe ich denn Schlechtes getan?‘“ Vom Spartanerkönig Agesilaos d. Gr. erzählt Plut. *apophth. Lacon.* 208d: „Sooft er aber welche Tadeln oder loben hörte, war er der Meinung, nicht weniger den Charakter der Redner (τοὺς τῶν λεγόντων τρόπους) als das, worüber sie sprachen, kennenlernen zu müssen.“ Grundsätzlicher formuliert Plut. *adul.* 59a: „Einen Menschen aber benebeln und verderben die, welche ihn fälschlich und ungebührend loben“ (ἀνθρώπων δὲ τυφοῦσι καὶ ἀπολλύουσιν οἱ ψευδῶς καὶ παρ’ ἄξιαν ἐπαινοῦντες). Wenn falsches Lob auf fehlender Einsicht beruht, muss man sich vor den Unverständigen hüten; vgl. Epikt. *diss.* I 26,14: „Was trauen wir also, sagte er, einem Verstand, welcher der Beurteilung eines komplizierten Sachverhalts nicht zu folgen vermag, Lob zu, trauen ihm Tadel zu, eine Beurteilung von guten und schlechten Taten?“ (τί οὖν, ἔφη, μὴ δυναμένη διανοία συμπεπλεγμένου ἐπικρίσει παρακολουθεῖν ἐπαινον πιστεύομεν, ψόγον πιστεύομεν, ἐπικρίσιν περὶ τῶν καλῶς ἢ κακῶς γινομένων). Entsprechend sind die Ungläubigen nach *Sext.* 241 grundsätzlich nicht in der Lage, die Taten eines Gläubigen richtig zu beurteilen.
- 244 Der Weise tritt damit an die Stelle, die in vergleichbaren Sprüchen die Eltern einnehmen; vgl. *Men. mon.* 230: „Ehre zuerst Gott, an zweiter Stelle aber die Eltern“ (θεὸν προτίμα, δεύτερον δὲ τοὺς γονεῖς); *Ps.-Phok.* 8: „Zuerst Gott ehren, sodann aber deine Eltern!“ (πρῶτα θεὸν τιμᾶν, μετέπειτα δὲ σεῖο γονηας); *Diog. Laert.* I 60 (Solon zugeschrieben): „Ehre die Götter, hab Ehrfurcht vor deinen Eltern“ (θεοὺς τίμα, γονέας αἰδοῦ). In Sosiades’ Sammlung der Worte der Sieben Weisen stehen an dritter und vierter Stelle zusammen: „Verehere die Götter. Hab Ehrfurcht vor deinen Eltern“ (θεοὺς σέβου. γονεῖς αἰδοῦ); davor stehen die beiden Sprüche: „Folge Gott. Gehorche dem Gesetz“ (ἔπου θεῶ. νόμῳ πείθου); vgl. ALTHOFF / ZELLER 2006, 63, S 1–4. Eine ähnliche Rangfolge zeigt sich in den Zehn Geboten, wo die Einzigkeit Gottes an erster Stelle steht und das Gebot, die Eltern zu ehren, die auf die Menschen bezüglichen Gebote eröffnet (Ex 20,2f. 12 par. Dtn 5,6f. 16). Zur Vaterrolle des Weisen und der Kritik daran vgl. *Sext.* 221. Zur Stellung des Weisen nächst Gott vgl. *Sext.* 32–34*.
- 245 Die Widerlegung (ἐλεγχος) als dialektische Methode zur Aufdeckung von Scheinwissen wurde von Sokrates in die Philosophie eingeführt und begegnet in ihrer Hochform in den sokratischen Dialogen Platons (z.B. *Lach.*, *Charm.*, *Euthyphr.*); vgl. R. GEIGER, „Literarische Aspekte der Schriften Platons“, in: C. HORN / J. MÜLLER / J. SÖDER (Hgg.), *Platon-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* (Stuttgart 2009) [363–386] 366: „Ein *elenchos* ist die in Form von Frage und Antwort durchgeführte Prüfung oder Widerlegung einer Aussage. Für diesen *elenchos* sind vor allem zwei Arten von Fragen wesentlich: Definitionsfragen, die nach dem Muster ‚Was ist x?‘ gestellt werden, und Satzfragen, auf die man mit ‚ja‘

- oder ‚nein‘ antworten kann. [...] Wenn der Gesprächspartner eine Antwort auf die erste Frage gibt und einen Definitionsversuch unternimmt, hat er damit eine These aufgestellt, die von nun an zur Diskussion steht. In der Folge wird der Gesprächsführer seinem Gesprächspartner eine Reihe von Fragen stellen, auf die dieser normalerweise mit ‚ja‘ oder ‚nein‘ antworten kann. Mit den einzelnen Aussagen legt sich der Gesprächspartner auf eine Reihe weiterer Aussagen fest. [...] Nach und nach zeigt sich jedoch, dass, wenn man diese Aussagen zusammennimmt, aus ihnen eine andere Aussage abgeleitet werden kann, die im Widerspruch zur Anfangsbehauptung steht.“ In der viel einfacheren Form der praktischen Zurechtweisung steht ἔλεγχος / ἐλέγχειν für die Tätigkeit Gottes bzw. des Weisen, der seinen Schüler behandelt wie ein Vater seinen Sohn, und begegnet in dieser Bedeutung sehr häufig in der Spruchweisheit (vgl. WILSON 2012, 254). Sachlich am nächsten kommen *Sext.* 245 dabei Spr 9,8 LXX: „Schlechte tadle nicht (μὴ ἔλεγγε κακούς), damit sie dich nicht hassen; tadle einen Weisen (ἔλεγγε σοφόν), und er wird dich lieben“; Spr 15,12 LXX: „Ein Ungebildeter wird die nicht lieben, die ihn tadeln (τοὺς ἐλέγγοντας αὐτόν), mit Weisen aber wird er nicht verkehren“; Spr 28,23 LXX: „Wer eines Menschen Wege tadelt (ὁ ἐλέγγων ἀνθρώπου ὁδοῦς), wird mehr Dank erhalten als ein Schmeichler.“ Dass die väterliche Rolle des Tadlers und Ermahners in den Pastoralbriefen dem Gemeindeleiter zugewiesen wird, ist auf diesem Hintergrund nicht verwunderlich (vgl. 1 Tim 5,20; 2 Tim 4,2; Tit 1,9. 13; 2,15). Das ist aber nicht die einzige Option: In der Gemeinde der Gläubigen wird nach Mt 18,15 jeder darauf verpflichtet, Sünder in den eigenen Reihen im Sinne einer *correctio fraterna* zurechtzuweisen. In der Tradition des prophetischen Mahners steht hingegen die unerschrockene Kritik Johannes‘ des Täufers am Lebenswandel des Herodes Antipas (Lk 3,19f.), die ihn schließlich das Leben kostete (Mk 6,14–29).
- 246 Vgl. *Sext.* 245*.
- 247 Vgl. Men. *mon.* 121: „Zweimal sich verfehlen in derselben Sache ist eines weisen Mannes Sache nicht“ (δὶς ἑξαμαρτεῖν ταὐτὸν οὐκ ἀνδρὸς σοφοῦ); Sir 7,8: „Halte nicht zweimal an einer Sünde fest; denn (schon) bei dem einen Mal wirst du nicht ungestraft bleiben“ (μὴ καταδεσμεύσης δὶς ἁμαρτίαν, ἐν γὰρ τῇ μίᾳ οὐκ ἀθῶος ἔση).
- 248 Vgl. *Sext.* 344*.
- 251 Eine praktische Leitmaxime des Antisthenes überliefert *Diog. Laert.* VI 7: „Als er gefragt wurde, was von den Lerngegenständen am notwendigsten sei, sagte er: ‚Das Schlechte [ringsum wegzunehmen und] zu verlernen““ (ἐρωτηθεὶς τί τῶν μαθημάτων ἀναγκαιοτάτων [τὸ περιαιρεῖν] ἔφη: τὸ ἀπομανθάνειν τὰ κακά). Eher intellektualistisch formuliert Ps.-Pyth. *carm. aur.* 30f.: „Tu aber auch nicht eines, was du nicht verstehst, sondern lass dich belehren, / was notwendig ist, und du wirst hier ein höchst erfreuliches Leben führen“ (πρᾶσσε δὲ μηδὲ ἐν ὧν μὴ ἐπίστασαι, ἀλλὰ διδάσκειν / ὅσα χρεῶν, καὶ τερπνότατον βίον ὧδε διάξεις). Ähnlich Iambl. *v. P.* XVII 79: „So groß und so sehr notwendig [ἀναγκαιοτάτην] war in Pythagoras‘ Augen die Sorgfalt, die man den

- Wissenschaften [μαθημάτων] zuwenden musste, ehe man sich der Philosophie ergab“ (Übers. VON ALBRECHT 2002). Ausführlicher und stärker theoretisch fundiert sind die Einlassungen bei Plat. *leg.* 818c–d: „Ein Mensch jedenfalls ist wohl weit davon entfernt, göttlich zu werden, wenn er weder die Eins noch die Zwei noch die Drei noch ganz allgemein das Gerade oder Ungerade zu begreifen imstande ist und wenn er gar überhaupt nicht zählen kann und Tag und Nacht nicht zu berechnen vermag, sondern mit dem Umlauf des Mondes, der Sonne und der übrigen Gestirne nicht vertraut ist. Daß dies alles nicht notwendige Kenntnisse seien für einen, der auch nur irgendeine der schönsten Wissenschaften verstehen will [ταῦτ' οὖν δὴ πάντα ὡς μὲν οὐκ ἀναγκαῖά ἐστι μαθήματα τῷ μέλλοντι σχεδὸν ὅτιοῦν τῶν καλλίστων μαθημάτων εἰσεσθαι]: ein solcher Gedanke wäre wahrhaftig eine große Torheit. Was aber davon im einzelnen und wieviel und wann gelernt werden muß [μαθητέον] und was mit was zusammen und was von dem anderen getrennt und überhaupt ihren Zusammenhang, das ist es, was man zuerst richtig begreifen muß, um dann unter der Führung dieser Kenntnisse zu den andern fortzuschreiten und sie sich anzueignen [ἐπὶ τᾶλλα ἰόντα τούτων ἡγουμένων τῶν μαθημάτων μανθάνειν]. Denn so hat es die Notwendigkeit durch ein Naturgesetz gefügt [οὕτω γὰρ ἀνάγκη φύσει κατέλιφεν], gegen die, wie wir behaupten, keiner der Götter gegenwärtig ankämpft noch jemals ankämpfen wird“ (Übers. Schöpsdau / Müller, in: EIGLER 1990).
- 252 Vgl. den Spruch der Sieben Weisen: „Geh sparsam um mit der Zeit“ (χρόνου φεῖδου); vgl. ALTHOFF / ZELLER 2006, 65, S 39 (in der Sammlung des Sosiades). 73, Nr. 5 (im Papyrus 2782 der Universität Athen). Nach Iambl. *v. P.* III 13 hat Pythagoras den sparsamen Umgang mit der Zeit bei Thales gelernt. Philo *contempl.* 16 führt eine weitere Sentenz als Begründung an: „Die Sorgen um Vermögen und Besitz brauchen nämlich Zeit, mit der Zeit sparsam umzugehen ist aber gut, weil ja nach dem Arzt Hippokrates ‚das Leben kurz, die Kunst aber langsam‘ ist“ (αἱ γὰρ χρημάτων καὶ κτημάτων ἐπιμέλειαὶ τοὺς χρόνους ἀναλίσκουσι χρόνου δὲ φεῖδεσθαι καλόν, ἐπειδὴ κατὰ τὸν ἰατρὸν Ἴπποκράτην ὁ μὲν βίος βραχύς, ἡ δὲ τέχνη μακρῆ).
- 253a Als wesentliche Voraussetzung der Demokratie ist παρρησία ursprünglich ein politischer Begriff, der aber auch in der antiken Freundschaftsethik eine wichtige Rolle spielt und später vor allem im Kynismus ins Moralische gewendet wird; vgl. SCHLIER 1954, 870f.: „In dem Bezirk des Politischen kann der Begriff παρρησία unter drei Gesichtspunkten verstanden u[nd] so mit drei Bedeutungsunterschieden gebraucht werden, die sich in der späteren Entwicklung mehr oder weniger erhalten haben. a. In παρρησία kann das Moment des ‚R e c h t e s‘, alles zu sagen‘ hervorgehoben werden. [...] b. Es kann aber auch die Tatsache, daß in der παρρησία die Wirklichkeit der Dinge angesprochen wird, betont werden u[nd] παρρησία so in eine enge Beziehung zur W a h r h e i t [...] treten. [...] c. Es kann bei dem Begriff παρρησία der Umstand ins Auge gefaßt sein, daß dem Recht, alles zu sagen, u[nd] der Offenheit, alles sa-

gen zu können, Hindernisse von seiten derer entstehen, denen die παρρησία gilt. Diesen Hindernissen gegenüber erweist sich die παρρησία als *M u t z u r O f f e n h e i t*, als *F r e i m u t*.“ In diesem Sinne wird die παρρησία nicht zuletzt dem Kyniker Diogenes zugeschrieben; vgl. *Diog. Laert.* VI 69: „Als er gefragt wurde, was das Schöne sei bei den Menschen, sagte er: ‚Freimut‘“ (ἐρωτηθεὶς τί κάλλιστον ἐν ἀνθρώποις, ἔφη παρρησία). Daneben heißt es, er habe „nichts der Freiheit vorgezogen“ (μηδὲν ἐλευθερίας προκρίνων – ebd. VI 71). Hier besteht ein enger Zusammenhang: „παρρησία hat der moralisch Freie. Dabei bleibt jeweils noch offen, wer dieser ist. Jedenfalls wird im Munde des von den Leidenschaften beherrschten Menschen die παρρησία zur *Unverschämtheit*. Seine παρρησία ist nichts anderes als λοιδορεῖν *schimpfen*“ (SCHLIER 1954, 872). Ein anschauliches Beispiel dafür liefert Lucian. *Peregr.* 18 (Übers. D. U. HANSEN, „Text und Übersetzung“, in: P. PILHOFER / M. BAUMBACH / J. GERLACH / D. U. HANSEN [Hgg.], *Lukian. Der Tod des Peregrinos. Ein Scharlatan auf dem Scheiterhaufen*, SAPERE 9 [Darmstadt 2005] 15–47): „So vorbereitet segelte er [sc. Peregrinos] von dort nach Italien und gleich, nachdem er von Bord gegangen war, führte er Schmähreden [ἐλοιδορεῖτο] gegen jedermann, am meisten aber gegen den Kaiser, weil er wusste, dass er milde und gutmütig war, so dass er gefahrlos ein solches Wagnis eingehen konnte. Jener nämlich machte sich, wie man sich denken kann, wenig aus den Beleidigungen [βλασφημιῶν], und er hielt es nicht für nötig, jemanden, der sich mit der Philosophie bemäntelte, wegen seiner Reden zu bestrafen, noch dazu einen, der aus dem Schmähen eine Art Handwerk gemacht hatte [τέχνην τινὰ τὸ λοιδορεῖσθαι πεποιημένον]. Unter diesen Umständen wuchs sein Ruhm bei den einfachen Leuten, und er war angesehen für seinen Unsinn [τῆ ἀπονοία], bis der Stadtpräfekt Roms, ein weiser Mann [ἀνὴρ σοφός], ihn, da er es mit dieser Sache übertrieb, hinauswarf mit der Begründung, dass die Stadt einen solchen Philosophen nicht brauche. Aber auch dieses gereichte ihm zum Ruhm, und er war in aller Munde als der Philosoph, der wegen seiner offenen Rede und seiner Freimütigkeit [διὰ τὴν παρρησίαν καὶ τὴν ἄγαν ἐλευθερίαν] verbannt worden war, und er versuchte darin dem Musonios, Dion und Epiktet nahe zu kommen, und wer sonst noch in diese Lage gekommen war.“ Gegen einen solcherart depravierten Freimut wendet sich *Sext.* 253a mit der Forderung nach gleichzeitiger Achtung vor dem anderen.

253b Vgl. den Beitrag „Papst oder Heide?“ (Kap. 3.3).

254 Vgl. *Sext.* 255*.

255 Vor allem anderen steht bei Epikt. *ench.* 1,1 die grundsätzliche Unterscheidung (Übers. NICKEL 1994): „Das eine steht in unserer Macht, das andere nicht [τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν ἐφ’ ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ’ ἡμῖν]. In unserer Macht stehen: Annehmen und Auffassen, Handeln-Wollen, Begehren und Ablehnen [ὑπόληψις, ὄρμη, ὄρεξις, ἐκκλισις] – alles, was wir selbst in Gang setzen und zu verantworten haben [ὅσα ἡμέτερα ἔργα]. Nicht in unserer Macht stehen: unser Körper, unser Besitz, unser gesellschaftliches Ansehen, unsere Stellung [τὸ σῶμα, ἡ κτήσις, δόξαι,

- ἀρχαί] – kurz: alles, was wir selbst nicht in Gang setzen und zu verantworten haben [ῥῶσα οὐχ ἡμέτερα ἔργα].“ Auf das Leben angewandt begegnet sie bei Sen. *epist.* 90,1 (Übers. ROSENBAACH 1999): „Wer kann bezweifeln, mein Lucilius: Der unsterblichen Götter Geschenk ist es, daß wir leben [*quod uiuimus*], der Philosophie, daß wir sittlich leben [*quod bene uiuimus*]?“ Ebenso Sen. *epist.* 93,2. Schon Sokrates bestand darauf, „daß man nämlich nicht das Leben am höchsten achten muß, sondern das gut Leben“ (ὄτι οὐ τὸ ζῆν περι πλείστου ποιητέον, ἀλλὰ τὸ εὖ ζῆν – Plat. *Krit.* 48b, Übers. Schleiermacher, in: EIGLER 1990). Dort geht es freilich immer nur um das eigene Leben, dessen Sittlichkeit allein man wirklich in der Hand hat. Hier in *Sext.* 255 wird der Grundsatz hingegen eingeführt, um den in *Sext.* 254 geforderten Blick auf das Leben der Kinder sachlich zu begründen. Deren Verhalten hat man eigentlich nicht mehr in der Hand, sobald sie erwachsen geworden sind. Man kann sich aber immerhin von ihnen distanzieren, wenn sie missraten sind (*Sext.* 256), und hat insofern seine eigene sittliche Freiheit bewahrt.
- 256 Vgl. *Sext.* 255*.
- 259 Das Beispiel schlechthin für derlei falsche Anschuldigungen ist natürlich Sokrates; vgl. Plat. *apol.* 23a; *rep.* 499e–500a; Xen. *mem.* I 2,31. Eine ähnliche Anweisung bezüglich des geistlichen Vaters gibt Evagr. *sent. mon.* 90 (Übers. EISELE 2012): „Schenk Worten gegen deinen Vater kein Gehör, und weck die Seele dessen, der ihn verachtet, nicht gänzlich auf [μη δῶς ἀκοὴν λόγοις κατὰ πατρός σου καὶ μη διεγείρῃς ψυχὴν ἀτιμάζοντος αὐτόν], damit nicht der Herr über deine Taten zornig wird und deinen Namen aus dem Buch des Lebens streicht.“
- 260 Vgl. *Sext.* 176*.
- 262 Hier geht es nicht um πολυπραγμονεῖν im Sinne der Neugierde, für die schlechte Nachrichten gute Nachrichten sind (wie bei Philo Abr. 21; Plut. *curios.* 515d), sondern um das eigene Handeln, das sich im Vielerlei verzettelt (πολλὰ πράττειν), statt sich auf das Wesentliche zu konzentrieren; vgl. Sir 10,11: „Mein Kind, deine Taten sollen nicht in vielerlei Dingen bestehen. Wenn du dich übernimmst, wirst du nicht ungestraft bleiben, und wenn du (allem) nachläufst, wirst du bestimmt nichts erreichen, und du wirst gewiss nicht davonkommen, indem du dich zerstreust“ (τέκνον, μη περι πολλά ἔστωσαν αἱ πράξεις σου· ἐὰν πληθύνῃς, οὐκ ἀθωωθήσῃ· καὶ ἐὰν διώκῃς, οὐ μη καταλάβῃς· καὶ οὐ μη ἐκφύγῃς διαδόρας).
- 263 Die erste Hälfte des Spruches ist als gesetzliche Vorschrift, die das Eigentum eines Menschen vor fremdem Zugriff schützt, vielfach belegt; vgl. Plat. *leg.* 913c; *Diog. Laert.* I 57 (von Solon): „Was du nicht hingelegt hast, das hebe nicht auf, andernfalls ist die Strafe der Tod (εἰ δὲ μή, θάνατος ἢ ζημία)“; außerdem Ios. *c. Ap.* II 208. 216; Philo *Hypoth.* 7,6. In der Formulierung mit den antonymen Verben κατατίθεσθαι und ἀναίρεισθαι kann sich das Verbot, fremdes Eigentum wegzunehmen, grundsätzlich auf jede bewegliche Habe beziehen; es meint aber speziell die sichere Verwahrung eines Depositums (vgl. *Sext.* 195*) oder die zinsträchtige Anlage eines Vermögens. Die zweite Hälfte des Spruches

- zeigt allerdings, dass es hier nicht um den Schutz von Eigentum geht, sondern darum, dass der Weise sich selbst genügt und daher von anderen gar nichts braucht (vgl. auch *Sext.* 264*. 300*).
- 264a Vgl. die Aufforderung Jesu an einen reichen jungen Mann in Mt 19,21: „Wenn du vollkommen sein willst, geh, verkauf dein Vermögen (πώλησόν σου τὰ ὑπάρχοντα) und gib (den Erlös) den Armen, und du wirst einen Schatz in den Himmeln haben. Dann komm und folge mir nach (ἀκολουθεῖ μοι)“ (par. Mk 10,21; Lk 18,22). Die Person Jesu ist in *Sext.* 264a durch das stoische Konzept der rechten Vernunft (ὀρθὸς λόγος / *recta ratio*) ersetzt, welcher der Weise nun folgen soll. Zu ihrer Bedeutung als rationales Prinzip der Ethik vgl. Cic. *leg.* I 12,33 (= SVF III 317): „Welchen nämlich Vernunft (*ratio*) von Natur aus gegeben ist, denen ist auch die rechte Vernunft (*recta ratio*) gegeben und somit auch das Gesetz (*lex*), das die rechte Vernunft im Ge- und Verbot (*in iubendo et vetando*) ist; wenn (aber) das Gesetz, dann auch das Recht (*ius*). Das Recht ist also allen gegeben.“ Als solche stellt die rechte Vernunft das ursprüngliche Kriterium zur moralischen Bewertung von Leben und Handeln dar; vgl. *Stob.* II 96,18 (= SVF III 501): „Ferner seien aber von den Handlungen (τῶν ἐνεργημάτων), sagen sie, die einen rechte Taten (κατορθώματα), die anderen Verfehlungen (ἀμαρτήματα), wieder andere keines von beiden (οὐδέτερα). Rechte Taten solche: vernünftig sein, besonnen sein, gerecht handeln, froh sein, wohltätig sein, heiter sein, einen vernünftigen Lebenswandel haben, alles, was der rechten Vernunft gemäß getan wird (πάνθ' ὅσα κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττεται). Verfehlungen aber seien das Unvernünftigsein und das ausschweifend Leben und das Unrechtun und das Trübsalblasen und das Sichfürchten und das Stehlen und überhaupt alles, was an der rechten Vernunft vorbei getan wird (καθόλου ὅσα παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττεται). Weder rechte Taten noch Verfehlungen aber solche: sprechen, fragen, antworten, umhergehen, sich in der Fremde aufhalten und was diesen ähnlich ist.“ Darüber hinaus kann aber ein christlicher Leser von Joh 1,14. 17 her, wo Jesus Christus als der fleischgewordene Logos vorgestellt wird, auch *Sext.* 264a durchaus christologisch verstehen. So gesehen, ist der Spruch nach beiden Seiten hin durchlässig formuliert: Wer Jesus nachfolgt, folgt damit auch der rechten Vernunft, und wer der rechten Vernunft folgt, steht damit zugleich in der Nachfolge Jesu. Auf diese Weise eignet er sich bestens zur Vermittlung paganer und christlicher Traditionen.
- 264b Vgl. 1 Petr 2,15f.: „Denn so ist es der Wille Gottes, indem ihr Gutes tut (ἀγαθοποιούντας), die Unwissenheit der unvernünftigen Menschen (ἀφρόνων ἀνθρώπων) zum Schweigen zu bringen, als Freie (ὡς ἐλεύθεροι) und nicht als solche, die die Freiheit als Deckmantel für die Schlechtigkeit benutzen, sondern als Gottes Sklaven (ὡς θεοῦ δούλοι).“ Nicht zuletzt auf diesem Hintergrund schließt der Spruch nahtlos an den vorhergehenden an: Wer der rechten Vernunft gemäß Gutes tut und darin Jesus nachfolgt, widerlegt nicht nur ganz praktisch die Un-

- vernunft der anderen, sondern macht sich zum Sklaven Gottes und erlangt gerade dadurch Freiheit in allen Dingen.
- 266 Vgl. *Sext.* 377*. 379.
- 267 Almosengeben, Beten und Fasten gehören schon in Mt 6,1–18 eng zusammen. Der Spruch verstärkt diesen Zusammenhang, indem er das Almosengeben zum eigentlichen Ziel des Fastens erklärt und der individuellen Enthaltbarkeit dadurch eine soziale Zweckbestimmung gibt.
- 270 Vgl. *Sext.* 428*.
- 271 Vgl. Röm 7,18: „Ich weiß nämlich, dass in mir, das heißt in meinem Fleisch, nichts Gutes wohnt; denn das Wollen liegt bei mir, das Vollbringen des Guten aber nicht“ (οἶδα γὰρ ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν· τὸ γὰρ θέλειν παρὰκείται μοι, τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν οὐ). Dazu K. HAACKER, *Der Brief des Paulus an die Römer*, ThHK 6 (Leipzig 2012) 180: „Paulus bestreitet nicht, daß gute Taten im Menschenleben vorkommen, behauptet aber, daß das Gute in der menschlichen Natur (qua ‚Fleisch‘, also abgesehen von Gottes Beistand) nicht wirklich beheimatet ist, während die Sünde ‚eingefleischt‘ ist, sich habituell auswirkt. V.18b schränkt weiter ein: das Gute zu wollen, steht noch in der Verfügung des Menschen, nicht aber die Ausführung.“
- 273 Vgl. den Beitrag „Papst oder Heide?“ (Kap. 3.6).
- 276 Man könnte hinzufügen: „Und nicht für mehr!“ Von *Sext.* 119 her wird der Sinn klarer: Die notwendigen Lüste sind unvermeidlich und als solche lediglich zu ertragen, nicht zu suchen; sobald sie einem mehr bedeuten, werden sie gefährlich; vgl. *Sen. epist.* 116,3 (Übers. ROSENBACH 1999): „Den Genuß [*uoluptatem*] hat die Natur lebensnotwendigen Vorgängen [*necessariis rebus*] beigemischt, nicht, damit wir sie suchen, sondern damit ihr Hinzutreten die Dinge, ohne die wir nicht leben können, uns willkommener mache: kommt er in eigenem Recht, ist er Ausschweifung [*luxuria*].“ Zu den notwendigen Lüsten gehören vor allem Essen und Trinken; vgl. *Plut. gen. Socr.* 584d–f (Übers. K. ZIEGLER, *Plutarch. Über Gott und Vorsehung. Dämonen und Weissagung. Religionsphilosophische Schriften* [Zürich 1952]): „Es gibt ja noch viele Begierden, die auf vielerlei gerichtet sind [ἐπιθυμῖαι πολλαὶ καὶ πολλῶν], teils solche, die man angeborene nennt und die in unserem Körper entstehen und sich auf die Befriedigung notwendiger Bedürfnisse [πρὸς τὰς ἀναγκαΐας ἡδονάς] richten, teils angenommene, die aus nichtigen Einbildungen entspringen, aber durch Zeit und Gewohnheit infolge schlechter Erziehung eine solche Heftigkeit und Gewalt erlangen, daß sie die Seele oft stärker mit sich reißen und erniedrigen als die notwendigen. Durch Gewöhnung und Übung kann man es schon der Vernunft ermöglichen, den angeborenen Trieben [τῶν ἐμφύτων [...]] παθῶν viel von ihrer Kraft zu nehmen. Die ganze Kraft der Übung aber, mein Freund, muß man gegen die angenommenen und überflüssigen Begierden richten, sie niederkämpfen und ausrotten, indem man sie kraft der Vernunft durch Einschränkung und Unterdrückung bändigt. Denn wenn das Ankämpfen der Vernunft gegen Essen und Trinken [ἡ πρὸς

- τροφὴν καὶ ποτὸν ἀντίβασις τοῦ λογισμοῦ] Hunger und Durst be-
zwingt, so ist es doch wohl noch viel leichter, Habsucht und Ehrbegier
zu bezähmen, so daß sie durch Enthaltung von dem, wonach sie verlan-
gen, und Eindämmung schließlich ganz ausgetilgt werden.“ Ebenso
Plut. *tu. san.* 136f–137a; *esu carn.* 999b. Zu den angeborenen Begierden
gehört natürlich auch der Geschlechtstrieb, den es den Kynikern zufolge
ebenfalls „auf die einfachste Weise zu befriedigen“ gilt (DÖRING 1998,
276; vgl. Xen. *symp.* IV 38). Am radikalsten war nach *Diog. Laert.* VI 69
(ähnlich ebd. 46) Diogenes: „Und da er regelmäßig in aller Öffentlich-
keit masturbierte, pflegte er zu sagen: ‚Wenn man sich doch auch durch
Reiben des Bauches vom Hunger befreien könnte!‘“ Zum Ganzen vgl.
auch Plat. *rep.* 558c–562a.
- 277 Vgl. *Sext.* 264a*.
- 278 Als Vorbild des ehrwürdigen Philosophen, der stets in sich ruht und
niemals laut loslacht (vgl. *Sext.* 180a*), galt Pythagoras; vgl. *Diog. Laert.*
VIII 20: „Er enthielt sich des Hohngelächters und jeder Gefallsucht, wie
etwa Scherzen und ungehobelter Erzählungen“ (ἀπειχετο κατα-
γέλωτος καὶ πάσης ἀρσεσκείας, οἷον σκωμμάτων καὶ διηγημάτων
φορτικῶν). Ähnliches wird vom Mönchsvater Antonius d. Gr. erzählt;
vgl. Athan. *vit. Anton.* 14 (Übers. MERTEL 1917): „Die Verfassung seines
Innern aber war rein; denn weder war er durch den Mißmut grämlich
geworden noch in seiner Freude ausgelassen, auch hatte er nicht zu
kämpfen mit Lachen oder Schüchternheit [...]. Er war vielmehr ganz
Ebenmaß, gleichsam geleitet von seiner Überlegung, und sicher in sei-
ner eigentümlichen Art.“ Gegen Ende des zwölfstufigen Weges der
Demut notiert *Reg. Ben.* 7,59f. (Übers. ÄBTEKONFERENZ 1992): „Die zehnte
Stufe der Demut [*humilitatis gradus*]: Der Mönch ist nicht leicht und
schnell zum Lachen bereit [*non sit facilis ac promptus in risu*], steht doch
geschrieben: ‚Der Tor bricht in schallendes Gelächter aus.‘ [Sir 21,20;
vgl. *Sext.* 280b*] Die elfte Stufe der Demut: Der Mönch spricht, wenn er
redet, ruhig und ohne Gelächter, demütig und mit Würde [*leniter et sine
risu humiliter cum gravitate*] wenige und vernünftige Worte und macht
kein Geschrei, da geschrieben steht: ‚Den Weisen erkennt man an den
wenigen Worten.‘ [vgl. Sir 20,5–8]“
- 280a Vgl. HÜGLI 1980, 1: „PLATON, der γελοῖος als erster in substantivierter
Form verwendet, setzt das L[ächerliche] dem Schlechten (κακόν) und
Unverständigen (ἄφρον) gleich [vgl. Plat. *rep.* 452d–e], betont jedoch
sogleich – und dies wird sich begriffsgeschichtlich als folgenschwer er-
weisen –, daß es gerade in seiner Abartigkeit nur von dem her zu be-
greifen ist, von dem es sich absetzt: dem Ernstesten (τὰ σπουδαῖα) als dem
Guten oder Tüchtigen. Wer ‚nur einigermaßen tugendhaft sich bewäh-
ren‘ und nicht selbst L[ächerliches] tun oder sagen wolle, müsse deshalb
nicht nur das Ernste, sondern auch das L[ächerliche] kennenlernen, wie
es die Komödie mit ihren ‚Nachbildungen häßlicher Gestalten und Ge-
sinnungen‘ und zum Lachen reizender ‚Scherzgebilde‘ in ‚Worten, Ge-
sang und Tanz darstellt‘ [Plat. *leg.* 816d–e; vgl. Aristot. *poet.* 5, 1449a31–
34].“ Auch in der Rhetorik hat das Lächerliche seine Funktion; vgl.

- HÜGLI 1980, 1: „Zu wissen, wie man L[ächerliches] und Lachen hervorruft oder vermeidet, ist nach ARISTOTELES ‚im Kampf der Geister‘ von Nutzen, denn wie Gorgias richtig gesehen habe, müsse man den Ernst des Gegners durch Gelächter zunichtemachen, sein Gelächter durch eifrigen Ernst“ (vgl. Aristot. *rhet.* III 18,1419b2–9).
- 280b Vgl. Sir 21,20: „Ein Tor erhebt im Gelächter seine Stimme, ein geschickter Mann aber wird in seiner Ruhe kaum lächeln“ (μωρὸς ἐν γέλωτι ἀνυψοῖ φωνὴν αὐτοῦ, ἀνὴρ δὲ πανοῦργος μόλις ἤσυχῃ μειδιάσει).
- 281 Vgl. *Sext.* 280a*.
- 282 Vgl. *Sext.* 278*.
- 283 Vgl. Ps 18,13 LXX: „Wer wird seine Fehlritte einsehen? Von denen, die mir verborgen sind, reinige mich!“ (παραπτώματα τίς συνήσει; ἐκ τῶν κρυφίων μου καθάρισόν με); Ps 31,5 LXX: „Meine Sünde erkannte ich (τὴν ἁμαρτίαν μου ἐγνώρισα), und meine Gesetzlosigkeit verbarg ich nicht (τὴν ἀνομίαν μου οὐκ ἐκάλυψα). Ich sprach: Ich will gegen mich meine Gesetzlosigkeit dem Herrn bekennen! Und du hast die Gottlosigkeit meiner Sünde vergeben.“
- 288 Der Spruch erinnert an das geflügelte Wort des Augustinus von der Liebe, das meistens falsch zitiert wird (*ama, et fac quod vis*). Dies gilt umso mehr, wenn man bedenkt, dass nach 1 Joh 4,8.16 Gott selbst die Liebe ist (vgl. *Sext.* 30*). Der richtige Wortlaut steht bei Aug. *in epist. Io. ad Parth.* VII 8: „Ein für alle Mal wird dir also eine kurze Weisung gegeben: Liebe, und was du willst, das tu! Wenn du schweigst, schweige aus Liebe; wenn du laut rufst, rufe aus Liebe! Wenn du strafst, strafe aus Liebe; wenn du schonst, schone aus Liebe! Die innere Wurzel sei Liebe, aus dieser Wurzel kann nichts als Gutes hervorgehen“ (*semel ergo breve praeceptum tibi praecipitur: dilige, et quod vis fac: sive taceas, dilectione taceas; sive clames, dilectione clames; sive emendes, dilectione emendes; sive parcas, dilectione parcas: radix sit intus dilectionis, non potest de ista radice nisi bonum existere*).
- 290 Vgl. *Sext.* 251*.
- 291 Vgl. *Sext.* 292*.
- 292 *Sext.* 291–292 bilden einen antithetischen Parallelismus, der auf dem Hintergrund von Platons Eros-Begriff verständlich wird: Die Liebe (ἔρως) an sich ist weder schön / edel (καλός) noch hässlich / schändlich (αἰσχρός); sie wird das eine oder das andere je nachdem, auf welchen Gegenstand sie sich richtet; vgl. Plat. *symp.* 183d–e (Übers. Schleiermacher, in: EIGLER 1990) „Schändlich nämlich ist es, einem Schlechten und auf schlechte Art gefällig zu werden; schön aber, einem Guten und auf schöne Art [αἰσχρῶς μὲν οὖν ἐστι πονηρῷ τε καὶ πονηρῶς χαρίζεσθαι, καλῶς δὲ χρηστῷ τε καὶ καλῶς]. Und schlecht ist eben jener gemeine Liebhaber, der den Leib mehr liebt als die Seele [ὁ τοῦ σώματος μᾶλλον ἢ τῆς ψυχῆς ἐρῶν]; wie er auch nicht einmal beständig ist, da er ja keinen beständigen Gegenstand liebt. Denn mit der entfliehenden Blüte des Leibes, den er liebte, verschwindet auch er und flattert davon, viele Reden und Versprechungen zuschanden machend. Der Liebhaber eines Gemütes aber, welches gut ist [τοῦ ἡθους, χρηστοῦ

- όντος], bleibt zeitlebens, denn mit dem Bleibenden hat er sich verschmolzen.“ Zur Formel „nächst Gott“ vgl. *Sext.* 32–34*.
- 293 Vgl. *Men. mon.* 60: „Bedächtig im Zorn, werde fähig, ihn zu ertragen“ (βραδύς πρὸς ὀργὴν ἐγκρατῆς φέρειν γενουῦ); ebd. 442: „Den Zorn eines Gefährten und Freundes versuche zu ertragen“ (ὀργὴν ἐταίρου καὶ φίλου περὶ ὧ φέρειν).
- 294 Vgl. den Beitrag „Papst oder Heide?“ (Kap. 3.3).
- 295 Vgl. *Sext.* 377*.
- 296 Vgl. *Sext.* 338.
- 297a Vgl. *Diog. Laert.* VII 120 (Übers. O. APELT / H. G. ZEKL, *Diogenes Laertius. Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, 2 Bde. [Hamburg 2008]): „Was die Verfehlungen [ἀμαρτήματα] anlangt, so sind sie [sc. die Stoiker] der Ansicht, daß alle einander gleich [ἴσα] seien [...]. Denn wenn Wahres von Wahrem sich nicht durch ein Mehr oder Minder unterscheidet, dann auch nicht Falsches von Falschem; so auch nicht Täuschung von Täuschung und Verfehlung von Verfehlung. Denn wer hundert Stadien von Kanobus entfernt ist, der ist nicht in Kanobus, ebensowenig wie der, der nur eine Stadie davon entfernt ist; so ist auch der, welcher mehr, und der, welcher weniger fehlgeht, in gleicher Weise ausgeschlossen von der richtigen Handlungsweise [οὕτω καὶ ὁ πλέον καὶ ὁ ἔλαττον ἀμαρτάνων ἐπίσης οὐκ εἰσὶν ἐν τῷ καθορτοῦν].“ Ebd. 127: „Sie lehren auch, es gebe kein Mittleres zwischen Tugend und Schlechtigkeit [μηδὲν μεταξὺ εἶναι ἀρετῆς καὶ κακίας], während nach den Peripatetikern zwischen Tugend und Schlechtigkeit der allmähliche Fortschritt liegt. Wie nämlich ein Holz entweder gerade oder krumm sein müsse, so, behaupten die Stoiker, müsse man auch entweder gerecht oder ungerecht sein; ein Mehr oder Minder von Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit sei ausgeschlossen [οὔτε δὲ δικαιοτέρον οὔτε ἀδικοτέρον], und ebenso stehe es mit den anderen Tugenden.“ Ebenso *Plut. Stoic. rep.* 1038c; *comm. not.* 1062e–1063c.
- 299 Vgl. *Sext.* 241*.
- 300 Menschenfreundlichkeit (φιλανθρωπία) verwirklicht sich in Wohltätigkeit und Bildung. Ersteres wird hier betont, indem ein philanthropisches Verhalten der menschlichen Tendenz zu Habsucht und Geiz entgegengestellt wird. In diesem Sinne spielt der Begriff zum ersten Mal bei Xenophon (z.B. *mem.* I 2,60; IV 3,7; *Ag.* I 22; *Kyr.* I 2,1) eine zentrale Rolle: „Ph[ilanthropie] ist hier in erster Linie das Merkmal der humanen Gesinnung des Mächtigen und Starken dem Schwachen gegenüber. Wohltätigkeit, Hilfsbereitschaft und Milde sind die Hauptformen, in denen sich diese Gesinnung äußert“ (REHN 1989, 544). Dieser Gedanke hält sich im Grunde über die Jahrhunderte, wird von Plutarch (z.B. *Pelop.* 3,2–4) auf nahezu alle Lebensbereiche ausgedehnt und bekommt bei Themistius (ca. 317–385 n. Chr.) noch einmal eine spezifische Ausprägung: „Gott ‚ist der größte Menschenfreund, weil er das mächtigste aller Wesen ist‘ [Them. or. IX 126c]. An zweiter Stelle steht der von Themistius mit universellem Machtanspruch ausgestattete Kaiser, der das Ziel, Gott ähnlich zu werden (πρὸς θεὸν ἢ ὁμοίως) allein dadurch er-

reichen kann, daß er sich durch menschenfreundliches Verhalten (τὸ εὖ ποιεῖν ἀνθρώπων) hervortut [Them. or. VI 78d–79a]“ (REHN 1989, 546). In den Sextussprüchen zeigt sich eine ähnliche Auffassung, insofern Menschenfreundlichkeit und Wohltätigkeit eng zusammengehören und der weise Mann als Wohltäter die zweite Stelle nach Gott einnimmt (vgl. *Sext.* 176*). Die Alternative, die *Sext.* 300 eröffnet, ergibt sich aus dem antiken Depositarecht bzw. aus dem Bankenwesen (vgl. *Sext.* 195*. 263*): Wer über einen Schatz verfügt, kann ihn irgendwo hinterlegen bzw. um Zinsen anlegen oder, wenn er dies bereits getan hat, kann er ihn wieder an sich nehmen bzw. mit Rendite abheben. Beides schließt der Spruch jedoch aus: Einen Schatz im eigenen Interesse einem anderen zur Verwahrung oder Vermehrung anzuvertrauen, widerspricht der Wohltätigkeit des Menschenfreundes, der seinen Reichtum nicht hortet, sondern an andere austeilte; ihn aber einfach wieder an sich zu nehmen, läuft der Lebensweise des Philosophen zuwider, der ganz ohne Besitz sich selbst genügt (vgl. *Sext.* 18*. 227*. 263*). So bleibt als Ausweg nur, was schon *Sext.* 264a* empfiehlt: allen Besitz aufzugeben und so der rechten Vernunft zu folgen. Bei all dem ist klar, dass sich der Spruch an einen reichen Mann wendet; denn einem anderen stellt sich die Frage gar nicht, was er mit seinen Schätzen anfängt. Es ist daher irreführend, wenn WILSON 2012, 297, übersetzt: „To hoard wealth is not humane, and even to accept it does not befit a philosopher“; und ebenso schon EDWARDS / WILD 1981, 51: „To hoard riches is inhumane, but even to accept riches is contrary to philosophy.“ Es geht hier nicht – wie in der Auseinandersetzung des Sokrates mit den Sophisten (z.B. Plat. *Prot.* 313c–314b) – darum, ob ein Philosoph für seine Dienste oder überhaupt Geld annehmen darf (so aber WILSON 2012, 303). In *Sext.* 300 geht es darum, was ein reicher Mann, der als Philosoph und Menschenfreund leben möchte, mit dem ganzen Besitz tun soll, den er schon hat. Rufinus hat aber dem Spruch bereits einen anderen Sinn gegeben: *thesaurum defodere quidem inhumanum est, inventum autem auferre non est philosophi* („einen Schatz zu vergraben ist menschenunfreundlich, ihn aber, nachdem er gefunden worden ist, mit sich zu nehmen, ist eines Philosophen Sache nicht“). Seine Übersetzung lässt erkennen, dass er ihn auf dem Hintergrund von Mt 13,44 liest: „Das Himmelreich ist gleich einem im Acker vergrabenen Schatz (θεσαυρῶ κεκρυμμένῳ), den ein Mensch, nachdem er ihn gefunden hatte (εὗρών), vergrub (ἐκρύψεν), und in seiner Freude geht er und verkauft alles, was er hat, und kauft jenen Acker.“ Auffällig ist vor allem das hinzugefügte *inventum*, das εὗρών im Gleichnis Jesu entspricht, aber in *Sext.* 300 völlig deplatziert ist. Für κατατίθεσθαι würde man außerdem *deponere* und nicht *defodere* erwarten, das aber das Leitverb κρύπτειν aus dem Gleichnis wiedergibt und anscheinend auch KROLL 1924 („vergraben“) beeinflusst hat. In der lateinischen Version soll der Spruch offenbar einen Erzählzug des Gleichnisses erklären, der immer wieder Anstoß erregt hat: Wenn der Schatz für das Himmelreich steht, wieso gräbt ihn dann der Mann nach seinem Fund wieder ein, anstatt ihn sofort an sich zu nehmen? Mit *Sext.* 300

- konnte Rufinus antworten: Das eine ist zwar auf Anhieb nicht menschenfreundlich, das andere wäre aber einem Freund der Weisheit, welche die Botschaft vom Himmelreich bedeutet, auch nicht angemessen. Was ist dann aber mit dem Ende des Gleichnisses, an dem der Mann den Schatz und damit das Himmelreich doch noch an sich bringt? Dem müsste Rufinus widersprechen, und er könnte es auch, indem er die Erzählung mit Matthäus weiterspinn: Wie Jesus seine Jünger aussendet, um das Himmelreich unter die Leute zu bringen (Mt 10,7), so müsste auch der Mann aus dem Gleichnis im weiteren Verlauf seinen Schatz unter den Leuten verteilen. Der Sinn von *Sext.* 300 hätte sich dadurch radikal verändert: Es ginge nun nicht mehr darum, den verachteten Reichtum loszuwerden, um als Philosoph ein selbstbestimmtes Leben zu führen, sondern darum, sich als wahrer Jünger Christi zu erweisen, indem man vom Schatz des Evangeliums an alle Menschen austeil.
- 302 Vgl. *Sext.* 318*.
- 304 Vgl. *Sext.* 104*. 305*.
- 305 Der Spruch bildet nicht nur die Kehrseite des vorhergehenden, sondern bis in die Formulierung hinein auch diejenige von *Sext.* 104. Zum größeren Zusammenhang vgl. *Sext.* 46a*. 95b*. In *Sext.* 304–305 laufen zwei unterschiedliche Traditionen zusammen, die fortgeschrieben und in ein neues Verhältnis zueinander gesetzt werden. Die eine leitet sich von dem mehrfachen Zeugnis Platons her, wonach Sokrates sich in seinem Handeln von einer positiv verstandenen dämonischen Macht (δαμόνιον) bestimmen ließ, die ihm stets nur von bestimmten Handlungen abgeraten, niemals aber zugeraten habe (vgl. Plat. *apol.* 31c–d; *Euthyphr.* 3b; *Euthyd.* 272e; *rep.* 495c). Diese Notizen geben in späterer Zeit Anlass zu ausführlichen Erörterungen über die Art und Wirkweise dieses Daimonions und entsprechend dämonischer Mächte überhaupt (vgl. Plutarchs *De genio Socratis* und Apuleius' *De deo Socratis*). Die andere Tradition versteht die Dämonen als Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen, die als solche gut oder böse sein können. Zwar begegnen bei Sextus nur böse Dämonen, sie müssen aber immer als solche qualifiziert werden, weil er anscheinend auch andere kennt (vgl. *Sext.* 39. 305. 348. 349. 591. 604; ebenso *Clit.* 49). Bei Evagrius ist das überflüssig geworden, weil er – wie schon das Neue Testament – nur von bösen Dämonen weiß (vgl. *Evagr.* 30. 73. 74). In monotheistischen Diskursen werden nun die Dämonen für das Böse verantwortlich gemacht, um die Theodizeefrage zu lösen. Die Antwort lautet dann, Gott habe die Welt nicht ganz allein geschaffen, sondern andere, weniger vollkommene Wesen wie Dämonen oder Engel daran beteiligt, die für das Böse in der Welt verantwortlich seien (vgl. Plut. *Is.* 360d–361f; Philo *conf.* 168–182). Durch die Verknüpfung beider Traditionen konnte es schließlich zur Vorstellung von *Sext.* 305 kommen, wonach böse Dämonen die Menschen zu bösen Handlungen anstiften.
- 306 Vgl. Epikt. *diss.* II 17,22: „Wolle nichts anderes, als was Gott will. Wer wird dich dann noch hindern, wer zwingen? Dich nicht mehr als Zeus“ (μηδὲν ἄλλο θέλει ἢ ἃ ὁ θεὸς θέλει. καὶ τίς σε κωλύσει, τίς

- ἀναγκάσει; οὐ μᾶλλον ἢ τὸν Δία). Ebd. IV 1,89f. (Übers. NICKEL 1994, 261): „Ich aber wurde nie daran gehindert, etwas zu wollen, oder gezwungen, etwas nicht zu wollen [ἐγὼ δ' οὐπώποτ' οὔτε θέλων ἐκωλύθην οὔτ' ἠναγκάσθην μὴ θέλων]. Und wie ist das möglich? Ich habe all mein Sinnen und Trachten Gott anheimgestellt [προσκατατέταχά μου τὴν ὁρμὴν τῷ θεῷ]. Er will, daß ich Fieber habe. Auch ich will es. Er will, daß ich etwas erstrebe. Auch ich will es. Er will, daß ich mir etwas wünsche. Auch ich will es. Er will, daß ich etwas bekomme. Auch ich will es. Will er es nicht, will ich es auch nicht. Ich bin bereit zu sterben. Ich bin bereit, mich foltern zu lassen. Wer kann mich noch an etwas hindern gegen meine Überzeugung oder zu etwas zwingen? So wenig, wie er Gott zwingen kann [τίς ἔτι με κωλύσαι δύναται παρὰ τὸ ἐμοὶ φαινόμενον ἢ ἀναγκάσει; οὐ μᾶλλον ἢ ἐν τὸν Δία].“ Eine vergleichbare Haltung bescheinigen die Evangelisten Jesus kurz vor seinem Tod beim Gebet im Garten Getsemani; vgl. Mk 14,35f.: „Und nachdem er ein wenig weitergegangen war, fiel er zu Boden und betete, dass, wenn es möglich wäre, die Stunde an ihm vorüberginge, und sprach: ‚Abba, Vater! Alles ist dir möglich. Nimm diesen Kelch von mir! Aber nicht, was ich will, sondern was du‘ (ἀββὰ ὁ πατήρ, πάντα δυνατά σοι παρένεγκε τὸ ποτήριον τοῦτο ἀπ' ἐμοῦ· ἀλλ' οὐ τί ἐγὼ θέλω ἀλλὰ τί σὺ).“ Die Parellelen Mt 26,39 und Lk 22,41f. stimmen im Wesentlichen damit überein. Im Angesicht des Todes löst Jesus existentiell und vorbildlich ein, was er seine Jünger zuvor im Vaterunser zu beten gelehrt hat: „Dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auch auf Erden“ (Mt 6,10 – vgl. EISELE 2013, 53–77). Vgl. außerdem *Sext.* 264b*. 311.
- 307 Nach Epikt. *diss.* III 22,23 muss der wahre Kyniker wissen, „dass er als Bote von Zeus her- und zu den Menschen hingesandt ist, um sie über Güter und Übel zu belehren“ (ὅτι ἀγγελος ἀπὸ τοῦ Διὸς ἀπέσταλται καὶ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν ὑποδείξων αὐτοῖς).
- 309 Vgl. *Sext.* 32–34*.
- 311 Das „Reich Gottes“ ist der Schlüsselbegriff und die Leitmetapher der Verkündigung Jesu nach den synoptischen Evangelien. Dass es in den Sextussprüchen gerade hier und nur hier erwähnt wird, dürfte kaum Zufall sein. In *Sext.* 306 und 311 werden zwei Themen angeschnitten, die in der matthäischen Version des Vaterunsers als zweite und dritte Bitte direkt aufeinander folgen: „Dein Reich komme. Dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auch auf Erden“ (Mt 6,10). Es könnte also durchaus sein, dass durch die Anordnung der Sprüche die christliche Gebetstradition hindurchscheint.
- 315 Vgl. *Sext.* 316*.
- 316 Vgl. Mt 6,21: „Wo nämlich dein Schatz ist, da wird auch dein Herz sein“ (ὅπου γὰρ ἔστιν ὁ θησαυρός σου, ἐκεῖ ἔσται καὶ ἡ καρδιά σου – par. Lk 12,34). Beide Sprüche besagen im Grunde dasselbe, sie drücken sich nur in divergenten kulturellen Kontexten verschieden aus; vgl. C. FREVEL, „Herz“, in: A. BERLEJUNG / C. FREVEL (Hgg.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament* (Darmstadt 2006) [250–252]

- 250f.: „Im Unterschied zu bis heute wirkenden antiken Körperkonzepten, die den Kopf als Zentrum der Person verstehen, ist dem a[lt]o[rientalischen] Menschen eher das H[erz] die Personmitte. [...] Das Neben- und Ineinander von Denken und Fühlen im H[erzen] macht die Besonderheit des Begriffs aus. Man kann treffend vom H[erzen] als dem Personkern oder noch besser dem biogr[aphischen] Kern reden. [...] Das H[erz] ist Sitz des Verstandes, der Vernunft, des Intellektes, des Bewusstseins, des Erkenntnisvermögens, der Einsicht, des Gedächtnisses, des Wissen, des Nachdenkens, des Urteilens und des argumentativen Abwägens.“
- 317 Vgl. *Sext.* 291*.
- 318 Vom Schaden ist auch in *Sext.* 302 die Rede, allerdings so allgemein, dass gegensätzliche Interpretationen möglich sind. Denn es bleibt eine offene Frage, ob nun die Schädlichkeit über die Weisheit oder die Weisheit über die Schädlichkeit einer Sache entscheidet. *Sext.* 318 ist geeignet, diese Unklarheit wenigstens teilweise zu beseitigen. Der Spruch macht deutlich, dass nichts als schädlich (oder umgekehrt als nützlich) anzusehen ist, was die Seele des Menschen nicht berührt, weil der Mensch im Wesentlichen mit seiner Seele identifiziert wird. Alles Leibliche gilt daher als weder nützlich noch schädlich und gehört somit in den Bereich der stoischen ἀδιάφορα, also derjenigen Dinge, die für den Menschen weder gut noch schlecht sind, sondern für ein gutes Leben im Sinne einer eudämonistischen Ethik im Grunde gleichgültig. Mit der Weisheit hat all das nichts zu tun, denn sie ist allein eine Sache der Seele, so dass *Sext.* 302 wie folgt zu präzisieren wäre: „Weise ist nichts, was der Seele schadet.“ Umgekehrt kann, was dem Leib schadet, der Seele durchaus nützlich und insofern ein Ausdruck von Weisheit sein, etwa wenn der Mensch durch körperliche Strafen von der Schlechtigkeit der Seele befreit wird (vgl. *Plat.* *Gorg.* 476a–479e).
- 319 Vgl. *Epikt. diss.* III 22,82 über den Kyniker: „Oder meinst du etwa, er schelte im Übereifer diejenigen, die ihm über den Weg laufen? Als Vater tut er dies, als Bruder und Diener unseres gemeinsamen Vaters Zeus (ὡς πατήρ αὐτὸ ποιεῖ, ὡς ἀδελφός καὶ τοῦ κοινοῦ πατρὸς ὑπηρέτης τοῦ Διός).“ Zur Formel „nächst Gott“ vgl. *Sext.* 32–34*.
- 320 Vgl. *Weish* 9,15: „Denn ein vergänglicher Leib bedrückt die Seele, und es belastet das irdische Zelt einen vielbesorgten Geist“ (φθαρόν γὰρ σῶμα βαρύνει ψυχὴν, καὶ βροίθει τὸ γεῶδες σκῆνος νοῦν πολυφρόντιδα). Ähnlich 2 *Kor* 5,1–4: „Wir wissen nämlich: Wenn unser irdisches Zelthaus (ἢ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκῆνους) abgebrochen wird, haben wir ein Wohnhaus (οἰκοδομήν) von Gott, ein nicht von Hand gemachtes ewiges Haus (οἰκίαν ἀχειροποίητον αἰώνιον) in den Himmeln. Und darum stöhnen wir ja auch, weil wir danach verlangen, mit unserer Behausung (οἰκητήριον) aus dem Himmel bekleidet zu werden, wenn wir nämlich, obgleich entkleidet, durchaus nicht nackt dastehen werden. Und solange wir im Zelt sind, stöhnen wir ja auch wie unter einer schweren Last (βαρούμενοι), weil wir nicht entkleidet (ἐκδύσασθαι), sondern bekleidet (ἐπενδύσασθαι) werden wollen, da-

- mit das Sterbliche vom Leben verschlungen werde.“ Bei Paulus irritiert das Ineinander von Zelt-/Haus- und Gewandmetapher, das sich in *Sext.* 320 insofern spiegelt, als das Verb ἀποτίθημι besser zum Ablegen von Kleidern als zum Abbrechen eines Zeltes passt. Die wechselnden Metaphern kommen freilich darin überein, dass sie verschiedene Hüllen des Menschen bezeichnen, wie es z.B. auch in Lev 13f. der Fall ist, wo neben dem Aussatz der Haut analog auch jener an Kleidern und Häusern behandelt wird. Was alle Hüllen miteinander verbindet, ist ihre Funktion der Abgrenzung des Menschen von seiner Umwelt, die für seine leibliche Identität von zentraler Bedeutung ist. T. SCHMELLER, *Der zweite Brief an die Korinther* (2 Kor 1,1–7,4), EKK VIII/1 (Neukirchen-Vluyn / Ostfildern 2010) 291f., verweist aber auch auf Epikt. *diss.* I 25,20f. (Übers. NICKEL 1994, 307): „Also gehe ich dorthin, wo mich keiner zu wohnen [οἰκεῖν] hindert. Denn jene Wohnung [οἰκησις] steht jedem offen. Und was das letzte Gewand betrifft, das heißt meinen Körper [τὸ τελευταῖον χιτωνάριον, τοῦτ' ἔστι τὸ σωματίον], über den hinaus hat niemand Macht über mich.“ Vgl. auch *Sext.* 321*.
- 321 Schon das zuletzt angeführte Zitat von Epiktet handelt vom Freitod, den die Stoiker (z.B. Sen. *epist.* 70) als *ultima ratio* des Weisen in Erwägung ziehen, um seine Freiheit zu wahren, wenn alle anderen Mittel ausgeschöpft sind. Das wird klar, wenn man einige Zeilen davor hinzunimmt; vgl. Epikt. *diss.* I 25,18f. (Übers. NICKEL 1994, 307): „Hat jemand im Haus Rauch gemacht? Wenn es nicht schlimm ist, werde ich bleiben. Wenn es zuviel wird, gehe ich hinaus. Daran nämlich sollte man sich erinnern und festhalten: ‚Die Tür steht offen [sc. in den Freitod].‘ ‚Du sollst aber nicht in Nikopolis wohnen [wo Epiktet lehrte].‘ Das tue ich nicht. ‚Auch nicht in Athen.‘ Auch nicht in Athen. ‚Auch nicht in Rom.‘ Auch nicht in Rom. ‚Wohne in Gyaros [Kykladeninsel und Bannort der Römer].‘ Gut. Aber in Gyaros zu wohnen scheint mir das Gleiche zu sein wie ein verrauchtes Haus. Also gehe ich dorthin“ usw. Auch *Sext.* 320 kann man in ähnlicher Weise auf den Freitod beziehen, wenn man „ablegen“ (ἀποθέσθαι) nicht im Sinne der Aufgabe des ohnehin Verlorenen (Leib und Leben) in der Stunde des – natürlichen oder gewaltsamen – Todes versteht, sondern als selbstbestimmten Akt des Weisen, der über Zeit und Art seines Abgangs ganz allein entscheidet. Einem solchen Verständnis tritt nun aber *Sext.* 321 unmissverständlich entgegen und kann sich dabei auf unterschiedliche Traditionen berufen. „So verurteilt in der Frühzeit Sokrates den S[ui]zid] mit dem religiösmyth., äußerst einflußreichen Argument, der Mensch stünde in der Verfügung Gottes, dürfe seinen ihm zugewiesenen Posten nicht verlassen u. daher fehle ihm die Berechtigung z[um] S[ui]zid] (vgl. Plat. *Phaid.* 62b–c); Platon erklärt darüber hinaus den S[ui]zid] als ein strafwürdiges Vergehen (vgl. *leg.* IX 873c–d). In Fortführung dieses Arguments begründet Aristoteles das Verbot gg. den S[ui]zid] mit dem sozialeth. Argument, daß der S[ui]zid] ein Akt der Ungerechtigkeit gegenüber der menschl. Gemeinschaft, nicht aber sich selbst gegenüber sei (vgl. EN 1138a4–14), meist aber Ausdr[uck] moral. Unbeherrschtheit

- (vgl. 1166b11ff.)“ (HOLDEREGGER 2000, 1106). Ähnliche Positionen entwickeln sich im frühen Christentum erst mit der Zeit. „Das bibl. Ethos kennt noch keine eindeutige Verurteilung des S[uizids] u. scheint ihn als trag. Lebensschicksal, v.a. als altruistisches Selbstopfer zu tolerieren (vgl. u.a. Ri 16,28ff.; 1 Sam 31,4ff.; 2 Sam 17,23; 1 Kön 16,17f.; 2 Makk 14,37–46; Mt 27,5)“ (HOLDEREGGER 2000, 1107). Clemens von Alexandria verhandelt die Frage im Zusammenhang mit dem Martyrium, ein Kontext, der für *Sext.* 320–321 ebenfalls nicht auszuschließen ist; vgl. Clem. Al. *strom.* IV 4,13,1 (Übers. O. STÄHLIN, *Des Clemens von Alexandria Teppiche wissenschaftlicher Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie [Stromateis]*, Bd. 4 [München 1937]): „Wenn daher der Gnostiker abgerufen wird, so gehorcht er natürlich leicht und gibt dem, der den Leib von ihm fordert, mit Freuden dazu auch die Leiden-schaften hin, indem er sie noch früher als die Leibeshülle ablegt, wobei er den Verursacher, wie ich meine, nicht schmäht, sondern belehrt und davon überzeugt, ‚Aus wie gewaltiger Ehre und welcher Fülle des Glückes‘ [DK 31 B 119], wie Empedokles sagt, er hierher kam, um unter den Sterblichen zu wandeln.“ Allerdings warnt er auch vor allzu großem Martyriumseifer (ebd. IV 4,17,1): „Aber auch wir tadeln die, die sich selbst in den Tod stürzen. Es gibt nämlich manche Leute, die nicht zu uns gehören, sondern nur den gleichen Namen wie wir tragen, die aus Haß gegen den Weltschöpfer sich auszuliefern beeilen, die Unseligen, die den Tod nicht erwarten können.“ Freilich legten die Märtyrer niemals selbst Hand an sich, eine Möglichkeit, die manche Kirchenväter in Verfolgungszeiten diskutierten, „während Augustinus eine solche Handlungsweise mit dem Hinweis auf das bibl. Tötungsverbot scharf verurteilt in Anerkennung der Möglichkeit des S[uizids] auf göttl. Befehl hin (vgl. civ. I, 17–27; lib. arb. 3)“ (HOLDEREGGER 2000, 1107). Damit ist die christliche Position für lange Zeit abgesteckt.
- 322 Zur Wohltätigkeit (εὐεργετεῖν) vgl. *Sext.* 176*.
- 324 Weniger kompromisslos, aber mit der gleichen Tendenz formuliert *Ps.-Phok.* 32–34: „Das Schwert hänge dir nicht um zum Mord (πρὸς φόνον), sondern zur Verteidigung (ἐς ἀμυναν). Wenn du es doch nicht brauchen möchtest (εἴθε δὲ μὴ χρῆζοις), weder gesetzwidrig noch gerechterweise! Wenn du nämlich deinen Feind tötest, befleckst du deine Hand.“
- 325 Ohne den Zusatz „am wenigsten aber im Glauben“, der sich nur bei Sextus findet, ist der Spruch universal anwendbar und hat eine Parallele im deutschen Sprichwort: „Lügen haben kurze Beine.“ Mit dem Zusatz fügt er sich gut in den unmittelbaren Kontext ein, sofern hier die Situation des drohenden Martyriums um des christlichen Glaubens willen vorausgesetzt werden kann (vgl. *Sext.* 321*). Unter dieser Prämisse ist seine Aussage klar: Sein Leben retten zu wollen, indem man den Glauben verleugnet, ist eine Maßnahme, die nur kurzfristig Erfolg haben kann. Daraus folgt, dass man entweder ganz auf die Verstellung verzichten sollte oder im Falle der Verstellung rechtzeitig einen echten Ausweg suchen muss (vgl. auch *Sext.* 165d*). Das Problem wird auch in

- der muslimischen Tradition diskutiert und dort vor allem in der Schia, die aufgrund ihrer Minderheitenposition verstärkt Repressalien ausgesetzt war und deshalb der Erlaubnis, den Glauben zu verbergen (arab. *taqiya*), eine größere Bedeutung beigemessen hat: „Man soll keinen Märtyrertod suchen, der keinen Zweck hat: Die vorrangige Pflicht besteht darin, sich für den Glauben und die Gemeinde zu bewahren“ (J. BOWKER / K.-H. GOLZIO [Hgg.], *Das Oxford-Lexikon der Weltreligionen* [Düsseldorf 1999] 982).
- 326b In der Stoa wird die „Tugend als notwendige und hinreichende Bedingung für Glück charakterisiert (ἀυταρκτής [sic] πρὸς εὐδαιμονίαν)“ (FORSCHNER 1995, 213; vgl. *Diog. Laert.* VII 96f. = SVF III 107). Die Tugend selbst wird als διάθεσις bestimmt und damit als „ein Habitus im Status der Vollkommenheit, der sowohl dem Begriff nach wie in der Wirklichkeit keine Graduierung zulässt“ (FORSCHNER 1995, 174f.; vgl. *Diog. Laert.* VII 89 = SVF III 197; *Plut. virt. mor.* 441c = SVF III 459; *Stob.* II 60,7 = SVF III 262). Als solche bewirkt die Tugend das Glück des Menschen unabhängig von äußeren Gegebenheiten. Ein tugendgemäßes Leben ist aber ein Leben gemäß dem göttlichen Logos (vgl. *Sext.* 201*). Hier berührt sich die stoische Telosformel mit dem platonischen Ideal der größtmöglichen Ähnlichkeit mit Gott (vgl. *Sext.* 148*). Wenn man dies alles voraussetzt, ergibt sich zwingend, dass ein gottesfürchtiger Charakter, der dadurch Gott ähnlich wird, ein glückliches Leben führen muss.
- 327 Der Spruch korrespondiert der Goldenen Regel in ihrer negativen Formulierung (vgl. *Sext.* 89*). Während diese jedoch rein theoretisch die Wechselseitigkeit zum Maßstab des Handelns macht, wird hier konkret vor den bösen Folgen böser Absichten gewarnt. Es geht also weniger um die Einsicht, was zu tun oder zu lassen wäre, sondern um die Motivation, das als böse Erkannte tatsächlich zu unterlassen, weil es ansonsten mit Sicherheit auf einen selbst zurückfällt. Im Deutschen sprichwörtlich geworden ist die Formulierung, die von Ps 7,16; 9,16; 57,7; Koh 10,8 herrührt: „Wer andern eine Grube gräbt, fällt selbst hinein.“ Vgl. aber auch schon Hes. *op.* 264f. (Übers. A. VON SCHIRNDING, *Hesiod. Theogonie. Werke und Tage* [Düsseldorf / Zürich 2002]): „Selbst bereitet sich Schlimmes, wer anderen Schlimmes bereitet, und der schlimme Rat [ἡ δὲ κακὴ βουλή] ist dem, der geraten, am schlimmsten.“
- 328 Zur Wohltätigkeit (εὐεργετεῖν) vgl. *Sext.* 176*.
- 330 Vgl. *Sext.* 217*. 377*.
- 333 Vgl. *Sext.* 199*.
- 336 Im Gegensatz zu den Mächtigen bestimmt Jesus die Rolle seiner Jünger in Mk 10,43–45: „Bei euch aber ist es nicht so, sondern wer immer groß (μέγας) werden will unter euch, wird euer Diener (διάκονος) sein, und wer immer unter euch der Erste (πρῶτος) sein will, wird der Sklave (δοῦλος) aller sein. Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich bedienen zu lassen (διακονηθῆναι), sondern um zu dienen (διακονῆσαι) und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele.“ Ebenso Mt 20,26–28; ähnlich Lk 22,26f.

- 337 Vgl. *Sext.* 320*.
- 338 Vgl. *Sext.* 296.
- 339 Vgl. 2 Kor 9,6: „Jeder [sc. gebe], wie er es sich im Herzen vorgenommen hat, nicht bekümmert oder zwangsweise (μη̄ ἐκ λύπης ἢ ἐξ ἀνάγκης); denn Gott liebt einen fröhlichen Geber.“ Paulus zitiert Spr 22,8a LXX: „Einen fröhlichen und freigebigen Mann segnet Gott.“
- 340 Vgl. Sir 4,10: „Werde für Waisen wie ein Vater und ersetze ihrer Mutter den Mann, und du wirst wie ein Sohn des Höchsten sein, und er wird dich mehr lieben (ἀγαπήσει σε μᾶλλον) als deine Mutter.“ In einer patriarchalen Gesellschaft, in der die entscheidenden sozialen Handlungsfelder Männern vorbehalten sind, bedeutet der Tod des Familienvaters für Frau und Kinder zugleich den Verlust ihrer gesellschaftlichen Stellung. Armut und Wehrlosigkeit sind die üblichen Folgen (z.B. Ps 94,6; Ez 22,7; Mk 12,40), die durch spezielle Schutzbestimmungen für Witwen und Waisen abgemildert werden sollen (z.B. Ex 22,21; Dtn 14,29; 24,17. 19). Gott selbst gilt als „Vater der Waisen“ und „Anwalt der Witwen“ (Ps 68,6; vgl. Dtn 10,18), dem der rechtschaffene Mann nacheifern soll (z.B. Jes 1,17; Jer 22,3)
- 341 Vgl. *Sext.* 342*.
- 342 Zusammen mit *Sext.* 341 verweist der Spruch auf Mt 6,1–4: „Achtet aber darauf, eure Gerechtigkeit (δικαιοσύνην) nicht vor den Menschen zu üben (ποιεῖν), um von ihnen gesehen zu werden (πρὸς τὸ θεαθῆναι αὐτοῖς). Andernfalls habt ihr keinen Lohn (μισθόν) von eurem Vater in den Himmeln zu erwarten. Wenn du also ein Almosen gibst (ποιῆς ἐλεημοσύνην), posaune es nicht vor dir her, wie es die Heuchler in den Synagogen und auf den Gassen tun, um von den Menschen gerühmt zu werden (ὅπως δοξασθῶσιν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων). Amen, ich sage euch: Sie haben ihren Lohn (μισθόν) bereits erhalten. Wenn du aber ein Almosen gibst, soll deine Linke nicht wissen, was deine Rechte tut, damit dein Almosen im Verborgenen sei, und dein Vater, der im Verborgenen sieht, wird es dir vergelten (ἀποδώσει σοι).“ Dürfte man ein semitisches Substrat des Textes voraussetzen, wäre der Übergang von der allgemeinen Anweisung, seine Gerechtigkeit nicht zur Schau zu stellen, zum speziellen Fall des Almosengebens fließend. Denn hebräisch *קָרַן* kann ebenso wie aramäisch *קָרַן* sowohl „Gerechtigkeit“ als auch „Almosen“ bedeuten, wobei Letzteres im Griechischen gewöhnlich mit *ἐλεημοσύνη* übersetzt wird (vgl. GESENIUS¹⁸ s.v.). Das könnte erklären, wieso ausgerechnet das Almosengeben bei der positiven Entfaltung der „größeren Gerechtigkeit“ (Mt 5,20) im Zentrum der Bergpredigt (Mt 5–7) an erster Stelle steht.
- 344 Von *Sext.* 326b* her ist klar, dass zum Glück allein die Tugend notwendig und hinreichend ist und die Gottesfurcht als Gipfel der Tugend anzusehen ist. Sie muss also lernen und in die Tat umsetzen, wer glücklich werden will. Damit hellt sich nachträglich auch auf, worin das Gottes unwürdige Wissen in *Sext.* 248 bestehen könnte, das nicht gelernt zu werden braucht: Es wäre dann alles, was nichts zur Tugend und

- Gottesfurcht und damit auch nichts zum Glück beiträgt. Vgl. auch *Sext.* 290. 353. 384.
- 345 Vgl. *Sext.* 108b*. 428*.
- 346 Nach Plutarch ist der Mensch aus Geist, Seele und Leib zusammengesetzt. Er entsteht, indem sich zuerst der Geist mit der Seele und anschließend die Geistseele mit dem Leib verbindet. Umgekehrt folgt auf den ersten Tod als Trennung der Geistseele vom Leib ein zweiter Tod, in dem sich der Geist von der Seele löst. Entsprechend sind auch die Prägungen; vgl. *Plut. fac.* 944f–945a (Übers. EISELE 2003, 487): „Denn jeder einzelne von uns ist auch nicht Wille noch Furcht noch Begierde wie auch nicht Fleisch noch Feuchtigkeiten, sondern das, wodurch wir planen und denken, und die Seele, die vom Geist geprägt wird, den Körper aber prägt und umfaßt von allen Seiten, prägt sich das Bild ein [ἡ τε ψυχὴ τυπομένη μὲν ὑπὸ τοῦ νοῦ τυποῦσα δὲ τὸ σῶμα καὶ περιπτύσσουσα πανταχόθεν ἐκμάττεται τὸ εἶδος], so daß sie, auch wenn sie lange Zeit von beiden getrennt ist, mit Recht Abbild [εἰδωλον] genannt wird, weil sie die Ähnlichkeit und Prägung bewahrt [διατηροῦσα τὴν ὁμοιότητα καὶ τὸν τύπον].“
- 347 Hier haben wir das Gegenbild zu *Sext.* 346: Die leibliche Existenz prägt die Seele so, dass sie auch nach ihrer Trennung vom Leib noch daran zu erkennen ist; vgl. *Plat. Gorg.* 524d (Übers. Schleiermacher, in: EIGLER 1990): „Sichtbar ist alles an der Seele, wenn sie vom Leibe entkleidet ist, sowohl was ihr von Natur eignete als auch die Veränderungen, welche der Mensch durch sein Bestreben um dies und jenes in der Seele bewirkt hat“ (ἐνδηλα πάντα ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ, ἐπειδὴν γυμνωθῆ τοῦ σώματος, τὰ τε τῆς φύσεως καὶ τὰ παθήματα ἃ διὰ τὴν ἐπιτήδευσιν ἐκάστου πράγματος ἔσχεν ἐν τῇ ψυχῇ ὁ ἄνθρωπος). Dies führt zu der paradoxen Vorstellung, dass die Seelen im Jenseits gleichsam körperliche Eigenschaften haben, z.B. verschiedene Farben und Oberflächen sowie Narben von den Strafmaßnahmen, die sie wegen ihrer Schlechtigkeit schon erdulden mussten; man kann ihnen sogar die Haut abziehen, und sie können in Stücke zerbrechen (vgl. *Plut. de sera* 563f–564a. 565a–d. 566e–567d).
- 348 Vgl. *Sext.* 305*.
- 349 Vgl. *Sext.* 39–40*.
- 350 Vgl. *Sext.* 173*.
- 352 Vgl. den Beitrag „Papst oder Heide?“ (Kap. 3.4).
- 353 Vgl. *Sext.* 248*.
- 363a Ein Beispiel dafür gibt der Märtyrer Eleazar in 4 Makk 6,7 (Übers. KLAUCK 1989): „Als er zu Boden stürzte, weil sein Leib die Schmerzen nicht mehr ertragen konnte, hielt er doch seine Urteilskraft aufrecht und ungebeugt“ (καὶ πίπτων εἰς τὸ ἔδαφος ἀπὸ τοῦ μὴ φέρειν τὸ σῶμα τὰς ἀλγηδόνας ὀρθὸν εἶχεν καὶ ἀκλινῆ τὸν λογισμὸν). Zum stoischen Konzept des ὀρθὸς λόγος vgl. *Sext.* 264a*.
- 363b Man denkt in diesem Zusammenhang unweigerlich an Daniel in der Löwengrube (Dan 6), obzwar der Tyrann und die Löwen in diesem Fall noch nicht einmal seines Leibes habhaft werden konnten. Als

- „Symbolfigur der Weisheit Israels nach dem Exil“ (E. HAAG, „Daniel“, NBL [1991] [383f.] 384) fügt sich Daniel aber gut zum Ideal des Weisen in den Sextussprüchen. Vgl. außerdem Epikt. *diss.* I 29,5–7: „Im Übrigen, wenn der Tyrann droht (ἀπειλή) und mich holen lässt, sage ich: ‚Wem droht er?‘ Wenn er sagt: ‚Ich werde dich fesseln‘, sage ich: ‚Er droht meinen Händen und Füßen.‘ Wenn er sagt: ‚Ich werde dir den Hals abschneiden‘, sage ich: ‚Er droht meinem Hals.‘ Wenn er sagt: ‚Ich werde dich ins Gefängnis werfen‘, [sage ich: ‚Er droht] meinem ganzen bisschen Fleisch (ὄλω τῶ σαρκιδίῳ).‘ Und wenn er mit Verbannung droht, dasselbe. – *Dir* droht er also mit nichts? – Wenn ich die Erfahrung gemacht habe, dass diese Dinge mir nichts bedeuten, mit nichts. Wenn ich aber irgendetwas davon fürchte, droht er *mir*.“ Vgl. auch *Sext.* 387.
- 364 Von „den Drohungen des Tyrannen“ (ταῖς τοῦ τυράννου ἀπειλαῖς) ist z.B. in 4 Makk 7,2 die Rede. Die sieben Brüder, die dort nach Eleazar zu Tode gefoltert werden, geben vorher in 4 Makk 9,7–9 noch zur Antwort (Übers. KLAUCK 1989): „Also dann versuche dein Glück, Tyrann. Auch wenn du unser Leben [τὰς ἡμῶν ψυχὰς] um der Frömmigkeit willen tötest, meine nicht, du würdest *uns* mit der Folterung Schaden zufügen [μὴ νομίσης ἡμᾶς βλάπτειν βασανίζων]. Denn *wir* werden als Ausgleich für das Erdulden des schlimmen Leidens den Siegespreis der Tugend erhalten, und wir werden bei Gott sein [ἐσόμεθα παρὰ θεῶ], um dessentwillen wir ja auch leiden, *du* aber wirst dir als verdiente Strafe für die an uns verübte Greuelthat von der göttlichen Vergeltung ewige Feuersqual einhandeln.“ Mit ψυχή ist hier natürlich das irdische Leben gemeint, weil die Seele unsterblich ist und durch die leibliche Folter eben keinen Schaden nehmen kann (vgl. auch *Sext.* 318*).
- 370 Ursprünglich ist εὐσέβεια der umfassendere Begriff. W. FOERSTER, „σέβομαι κτλ.“, *ThWNT* 7 (1964) [168–195] 176, weist darauf hin, „daß εὐσεβ- die Ehrfurcht vor den Ordnungen ausspricht, auf denen das familiäre, staatliche u[nd] auch das zwischenstaatliche Leben beruht. Das rechte Verhalten (εὖ) zu ihnen ist ein σέβεσθαι, ein achtendes, ehrfürchtig die Verletzung meidendes. Da aber alle diese Ordnungen unter dem Schutz der Götter stehen, ist es verständlich, daß die Begriffe εὐσεβέω, εὐσεβής u[nd] εὐσέβεια sich in zunehmendem Maße auf die Götter beziehen.“ So kommt es zu einer begrifflichen Ausdifferenzierung: „Die Entwicklung geht dahin, daß εὐσέβεια als das rechte Verhalten zu den Göttern von der δικαιοσύνη als dem rechten Verhalten zu dem Nächsten u[nd] der σωφροσύνη bzw ἐγκράτεια als dem zu sich selbst unterschieden wird“ (ebd.). Auf diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass in den Sextussprüchen einmal Selbstbeherrschung / Enthaltbarkeit (ἐγκράτεια – *Sext.* 86a*) und einmal Menschenfreundlichkeit (φιλανθρωπία – *Sext.* 371*) als Fundament der Frömmigkeit / Gottesverehrung (κρηπὶς εὐσεβείας / θεοσεβείας) bezeichnet werden kann. Das eine wie das andere weist den wahrhaft Frommen aus, und wo eines fehlt, da fehlt es auch an Frömmigkeit. Die enge Zusammengehörigkeit aller drei Aspekte eines rechtschaffenen Lebens bringt Tit 2,12 prägnant zum Ausdruck, wo es heißt, die Gnade Gottes erziehe uns

- dazu, dass „wir besonnen und gerecht und fromm leben in dieser Weltzeit“ (σωφρόνως και δικαίως και εὐσεβῶς ζήσωμεν ἐν τῷ νῦν αἰῶνι). Den gleichen Zusammenhang setzt übrigens auch das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe voraus (vgl. *Sext.* 106a*. 226*). Vgl. auch *Sext.* 399.
- 371 Vgl. *Sext.* 86a*. 300*.
- 374 Das ist offenbar die Bitte, die um das Nützliche und Notwendige schlechthin bittet (vgl. *Sext.* 88) und insofern Gottes am würdigsten ist (vgl. *Sext.* 122), weil sie ihn um etwas bittet, was nur er allein geben kann (vgl. *Sext.* 124).
- 375 Vgl. *Sext.* 36. 60; dagegen aber Evagr. *sent. mon.* 62 (Übers. EISELE 2012): „Gib dein Herz nicht dem Stolz hin, und sag nicht vor dem Angesicht Gottes: Ich bin mächtig! [μη δῶς ὑπερηφανία σὴν καρδίαν και μη εἴπης πρὸ προσώπου τοῦ θεοῦ· δυνατός εἰμι], damit nicht der Herr deine Seele im Stich lässt, und böse Dämonen werden sie (dann) erniedrigen.“
- 376a Vgl. *Sext.* 7a*.
- 376b Vgl. *Sext.* 58. 59*.
- 377 Vgl. *Sext.* 18*. 228*. 266. 295. 330. 379.
- 378 Vgl. *Sext.* 217*.
- 379 Vgl. *Sext.* 266.
- 380 Der Vorwurf des Atheismus richtet sich gegen Epikur, der einerseits die Existenz von Göttern keineswegs leugnete; vgl. *Epik. fr.* 358 (USENER 1887; Übers. NICKEL 2003, 57): „Es entspricht nämlich seiner Lehre, dass Götter existierten [*esse deos*], weil es notwendig sei, dass es eine außerordentliche Natur gebe, im Vergleich mit der es nichts Besseres geben könne.“ Andererseits hätten aber die Götter mit den Menschen nichts zu schaffen; vgl. *Epik. fr.* 359 (USENER 1887; Übers. NICKEL 2003, 57): „Epikur stimmt zu und sagt, die Gottheit sei ewig und unvergänglich [*αἰδιον και ἀφθαρτον*], wirke aber nicht als Vorsehung [*μηδενός προνοεῖν*]; und überhaupt gebe es keine Vorsehung und kein Schicksal, sondern alles entstehe von selbst [*και ὅλως πρόνοιαν μη εἶναι μηδὲ εἰμαρμένην, ἀλλὰ πάντα αὐτοματισμῷ γίνεσθαι*]. Die Gottheit sitze in den von Epikur so genannten Zwischenwelten [*ἐν τοῖς μετακοσμίαις*]. Denn er nahm an, dass sich außerhalb des Kosmos ein Wohnort der Gottheit, d.h. die Zwischenwelten, befinde. Die Gottheit empfinde Lust und lebe in Ruhe und in höchster Heiterkeit, und habe weder selbst Schwierigkeiten noch bereite sie solche einem anderen [*και οὔτε αὐτὸν πράγματα ἔχειν οὔτε ἄλλω παρέχειν*].“ Ähnlich *Epik. rat. sent.* 1.
- 381 Vgl. *Sext.* 18*. 44. 46a*. 148* und den Beitrag „Papst oder Heide?“ (Kap. 3.2).
- 382 Vgl. *Sext.* 49*. 377*; *Clit.* 4; *Pyth.* 39^a und den Beitrag „Papst oder Heide?“ (Kap. 3.3 und 5).
- 384 Vgl. *Sext.* 344*.
- 387 Vgl. *Sext.* 363b*. 364*.
- 388 Vgl. *Sext.* 306*.

389b Vgl. *Sext.* 199*.

391 Vgl. Plat. *rep.* 585e–586b (Übers. Schleiermacher, in: EIGLER 1990): „Die also der Einsicht und Tugend bar sind, in Schmausereien aber und dergleichen sich immer pflegen, bewegen sich, wie es uns vorkam, nach unten hin und dann wieder bis zur Mitte und schweben hier zeitlebens, über dieses aber hinaus zu dem wahrhaften Oben haben sie niemals weder hinaufgesehen noch einen Anlauf dorthin genommen [ὑπερβάντες δὲ τοῦτο πρὸς τὸ ἀληθῶς ἄνω οὔτε ἀνέβλεψαν πώποτε οὔτε ἠνέχθησαν] und sind also auch mit Seiendem nie wahrhaft angefüllt worden noch haben sie je eine dauernde und reine Lust geschmeckt; sondern nach Art des Viehes immer auf den Boden sehend und zur Erde und den Tischen gebückt, nähren sie sich und bespringen sich einander auf der Weide [ἀλλὰ βοσκημάτων δίκην κάτω ἀεὶ βλέποντες καὶ κεκυφότες εἰς γῆν καὶ εἰς τραπέζας βόσκονται χορταζόμενοι καὶ ὀχεύοντες]; und wenn sie aus habsüchtiger Begierde nach diesen Dingen ausschlagen und stoßen, so töten sie sich auch untereinander mit eisernen Hörnern und Hufen aus Unersättlichkeit, weil sie nicht mit Seiendem weder ihr Seiendes noch dasjenige, was Empfangenes festhält, angefüllt haben.“

399 Vgl. *Sext.* 370*.

404 Vgl. *Sext.* 118*.

412 Vgl. *Sext.* 370*.

417 Vgl. WILSON 2012, 400: „Verse 417 belongs to a trajectory of religious thought according to which the prospect of seeing God is presented not as an impossibility (as in Exod 33:20; John 1:18; 1 Tim 6:16; etc.) but as an appropriate aspiration of human spirituality (e.g., Pss 11:7 [10:7]; 17:15 [16:15]; Job 19:26; Matt 5:8; Heb 12:14). When the soul of the Sextine sage is said to ‚see‘ God, however, this is not to be construed as part of a cultic (cf. Ps 63:2 [62:3]) or visionary (cf. Philo, *Contempl.* 11–12) or eschatological (cf. Rev 22:4) scenario but represents yet another way of saying that he knows and imitates the divine (vv. 445–447). In this case, comparison can be made with 1 Cor 13:12, where ‚seeing face to face‘ is aligned with ‚knowing fully‘ [...].“

421 Vgl. *Clit.* 1 und den Beitrag „Papst oder Heide?“ (Kap. 5).

428 Vgl. *Sext.* 240. 270. 345*.

433 Vgl. *Sext.* 199*.

434 Vgl. Spr 1,7 LXX: „Der Anfang der Weisheit ist Gottesfurcht (φόβος θεοῦ) und gute Einsicht für alle, die sie üben. Frömmigkeit aber gegenüber Gott (εὐσέβεια δὲ εἰς θεόν) ist der Anfang der Wahrnehmung; Weisheit aber und Erziehung werden die Gottlosen verachten.“ Mit Gottesfurcht „ist freilich ‚keine angstbesetzte Zurückhaltung gegenüber Gott‘ (ZENGER / FREVEL 2012, 407) gemeint, sondern Frömmigkeit (die Septuaginta übersetzt in Spr 1,7 und 11,2 mit *eusebeia*), die sich praktisch im rechten Verhalten Gott und den Menschen gegenüber äußert“; dabei „orientiert sich weisheitliches Denken vornehmlich an der jedem Menschen mit dem Verstand zugänglichen Schöpfungsordnung [...]; Gottesfurcht ist dann nichts anderes als das Grundvertrauen in die von

- Gott gestiftete Ordnung der Welt“ (W. EISELE, „Erziehung“, in: M. FIEGER / J. KRISPENZ / J. LANCKAU [Hgg.], *Wörterbuch alttestamentlicher Motive* [Darmstadt 2013] [117–121] 119f.). Entsprechend geht ein Gottesfürchtiger seinen Weg mit Freude und Zuversicht; vgl. Sir 1,12f.: „Die Furcht des Herrn wird das Herz erquicken und Frohsinn und Freude und ein langes Leben schenken. Dem, der den Herrn fürchtet, wird es gut gehen am Ende, und am Tage seines Todes wird er gepriesen werden“ (φόβος κυρίου τέρωπει καρδίαν καὶ δώσει εὐφροσύνην καὶ χαρὰν καὶ μακροημέρευσιν. τῷ φοβουμένῳ τὸν κύριον εὐ ἔσται ἐπ’ ἐσχάτων, καὶ ἐν ἡμέρᾳ τελευτῆς αὐτοῦ εὐλογηθήσεται). Knapp zusammengefasst heißt es bei Evagr. *sent. mon.* 4 (Übers. EISELE 2012): „Furcht vor dem Herrn wird die Seele bis zum Ende bewahren, gute Enthaltsamkeit aber wird sie kräftigen“ (φόβος κυρίου διατηρήσει ψυχὴν, ἐγκράτεια δὲ ἀγαθὴ ἐνισχύσει αὐτήν).
- 435 Vgl. Plat. *epist.* VII 326b–d (Übers. Kurz, in: EIGLER 1990): „Mit dieser Einstellung kam ich nach Italien und Sizilien, bei meiner ersten Reise. Als ich angekommen war, wollte mir auch das, was sie dort das glückliche Leben [βίος εὐδαιμών] nennen, voll von italischen und syrakusischen Schwelgereien, überhaupt nicht zusagen: zu leben, indem man sich zweimal am Tage vollfüllt und niemals nachts allein schläft, und was sonst die Gewohnheiten sind, die zu einer solchen Lebensweise passen [δὶς τε τῆς ἡμέρας ἐμπιπλάμενον ζῆν καὶ μηδέποτε κοιμώμενον μόνον νύκτωρ, καὶ ὅσα τούτῳ ἐπιτηδεύματα συνέπεται τῷ βίῳ]. Denn aus diesen Sitten zur Vernunft zu kommen gelingt wohl keinem jemals von den Menschen unter der Sonne [...]; und keine Stadt könnte unter diesen Voraussetzungen zur Ruhe kommen (wie auch immer ihre Gesetze sind), wenn die Männer meinen, alles für Maßlosigkeiten aufwenden zu müssen, und weiter annehmen, man müsse möglichst in jeder Hinsicht untätig sein, ausgenommen nur gute Mahlzeiten und Getränke – und wenn man die Genüsse der Liebe verfolgt [ἀργῶν δὲ εἰς ἅπαντα ἡγουμένων αὐ δεῖν γίγνεσθαι πλὴν εἰς εὐωχίας καὶ πότους – καὶ ἀφροδισίων σπουδὰς διαπονουμένους].“
- 436b *Sext.* 436a–b wenden sich gegen die stoische Vorstellung, die das Schicksal als Ordnung der Welt mit Gott gleichsetzt; vgl. SVF I 160 (Übers. NICKEL 2008, Nr. 475): „Zenon bezeichnet den Ordner der Natur aller Dinge und den Baumeister des Universums als ‚Vernunft‘ (λόγος), den er zugleich ‚Schicksal‘, ‚Notwendigkeit der Dinge‘, ‚Gott‘ und ‚Geist des Zeus‘ nennt [*quem et fatum et necessitatem rerum et deum et animum Iovis nuncupat*].“ SVF I 176 (Übers. NICKEL 2008, Nr. 476): „In seiner Schrift ‚Über die Natur‘ bezeichnet der Stoiker Zenon die Heimarmene als die Kraft, die die Materie nach immer denselben Prinzipien und stets auf gleiche Weise bewegt. Es mache auch keinen Unterschied, wenn man diese Kraft ‚Vorsehung‘ und ‚Natur‘ nenne [δύναμιν κινητικὴν τῆς ὕλης κατὰ ταῦτὰ καὶ ὡσαύτως, ἥντινα μὴ διαφέρειν πρόνοιαν καὶ φύσιν καλεῖν].“ SVF I 527 (Übers. NICKEL 2008, Nr. 507): „Ach, Zeus, und du, mein Schicksal, führt mich an den Platz, der mir einst von euch bestimmt wurde. Ich werde folgen, ohne zu zögern. Wenn ich nicht

- wollte, wäre ich ein feiger Schwächling und müsste euch trotzdem folgen“ (ἄγου δέ μ', ὦ Ζεῦ, καὶ σύ γ' ἡ πεπρωμένη, / ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰμι διατεταγμένος, / ὡς ἔψομαί γ' ἄοκνος: ἦν δέ γε μὴ θέλω / κακὸς γενόμενος, οὐδὲν ἤττον ἔψομαι).
- 438 Vgl. den Beitrag „Papst oder Heide?“ (Kap. 3.3).
- 442 Vgl. Dtn 11,1 LXX: „Und du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben (ἀγαπήσεις) und dich an seine Gebote und seine Weisungen und seine Rechtsvorschriften alle Tage halten (φυλάξῃ).“ 1 Joh 4,20f.: „Wenn jemand sagt: ‚Ich liebe Gott‘ (ἀγαπῶ τὸν θεόν), und seinen Bruder hasst, ist er ein Lügner. Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, kann Gott nicht lieben, den er nicht sieht. Und dieses Gebot haben wir von ihm, dass, wer Gott liebt, auch seinen Bruder lieben soll.“
- 443 Schon Platon beruft sich diesbezüglich auf einen alten Spruch; vgl. Plat. *leg.* 716c–d (Übers. Schöpsdau, in: EIGLER 1990): „Welches Tun ist nun dem Gotte lieb und folgt ihm nach [τίς οὖν δὴ πρᾶξις φίλη καὶ ἀκόλουθος θεῶ]? Nur eines, das auch einen einzigen alten Spruch auf seiner Seite hat [ἔνα λόγον ἔχουσα ἀρχαῖον], daß nämlich das Ähnliche dem Ähnlichen, wenn es Maß hält, lieb ist [ὅτι τῶ μὲν ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ὄντι μετρίῳ φίλον ἂν εἴη], das Maßlose aber weder untereinander noch dem Maßvollen. Die Gottheit dürfte nun für uns am ehesten das Maß aller Dinge sein, und dies weit mehr als etwa, wie manche sagen, irgend so ein Mensch [ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα, καὶ πολὺ μᾶλλον ἢ πού τις, ὡς φασιν, ἄνθρωπος]. Wer also einem solchen Wesen lieb und teuer werden will, der muß notwendig, soweit er es vermag, möglichst selber zu einem solchen werden, und so ist nach diesem Grundsatz der Besonnene unter uns dem Gotte lieb, denn er ist ihm ähnlich [ὁ μὲν σώφρων ἡμῶν θεῶ φίλος, ὁμοῖος γάρ]; der Unbesonnene dagegen ist ihm unähnlich und ihm feind und ungerecht und so auch alles übrige nach demselben Grundsatz.“ Platon setzt sich hier vom berühmten Homo-mensura-Satz des Sophisten Protagoras ab; vgl. Sext. *Emp. adv. math.* VII 60: „Aller Dinge Maß ist der Mensch, der Seienden, auf welche Weise sie sind, der nicht Seienden aber, auf welche Weise sie nicht sind“ (πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν – vgl. Plat. *Tht.* 152a sowie zu den Übersetzungs- und Verständnisschwierigkeiten J. B. KERFERD / H. FLASHAR, „Die Sophistik“, *UeberwegAntF* 2/1 (1998) [1–137] 32–37). Zur Ähnlichkeit mit Gott vgl. den Beitrag „Papst oder Heide?“ (Kap. 3.2).
- 445 Vgl. *Sext.* 417*.
- 446 Einen engen Zusammenhang zwischen Gottes- und Selbsterkenntnis sieht Plut. *de E* 393a–b. 494c (Übers. EISELE 2003, 466. 468): „Aber es ist der Gott [ἀλλ' ἔστιν ὁ θεός], wenn man es noch sagen muß, und er ist zu keiner Zeit, sondern in der unbeweglichen und zeitlosen und sich nicht neigenden Ewigkeit, im Vergleich zu der auch nichts früher ist noch später noch zukünftig noch vergangen noch älter noch jünger; sondern da er einer ist, hat er mit dem einen Jetzt das Immer erfüllt [ἀλλ' εἷς ὢν ἐνὶ τῷ νῦν τὸ ἀεὶ πεπλήρωκε], und einzig und allein ist

das gemäß diesem wirklich Seiende, weil es nicht entstanden ist noch sein wird noch begonnen hat noch enden wird. So müssen ihn nun seine Verehrer grüßen und ansprechen: ‚Du bist‘ [εἶ], und beim Zeus, wie manche von den Alten: ‚Du bist eines‘ [εἶ ἔν]. [...] Aber dem ‚Du bist‘ scheint jedenfalls irgendwie das ‚Erkenne dich selbst‘ [γνώθι σαυτόν] gegenüberzuliegen und in gewisser Weise wieder mit ihm zusammenzustimmen; das eine ist nämlich aus Verehrung und Bewunderung dem Gott als Seienden durch alles zugerufen, das andere ist dem Sterblichen eine Erinnerung an seine Natur und Schwachheit.“ Vgl. auch EvThom 3,4 (POxy 654,17–19): „Wenn ihr euch selbst erkennen werdet, werdet ihr wissen, dass ihr Söhne des lebendigen Vaters seid.“ Die Selbsterkenntnis der Gläubigen als Söhne Gottes impliziert die Erkenntnis Gottes als ihres Vaters.

449 Vgl. *Sext.* 320*.

452 Die Verben ἀγωνίζεσθαι und ἀδικεῖν lassen an ein förmliches Gerichtsverfahren denken. Vor Gericht hat jeder Angeklagte das Recht, sich zu verteidigen, unabhängig davon, ob er das ihm zur Last gelegte Unrecht tatsächlich begangen hat oder nicht. Auch wenn die Tatsachen gegen ihn sprechen, kann er trotzdem versuchen, „das schwächere Argument zum stärkeren zu machen“ (τὸν ἥττω δὲ λόγον κρείττω ποιεῖν), wie es der Sophist Protagoras programmatisch formulierte (vgl. Aristot. *rhet.* II 24, 1402a23f). „Im Gerichtswesen konnte sich der agonale Logos der Sophisten die größte Geltung verschaffen. Schon immer hatte das griechische Prozeßwesen eine große Nähe zum Wettkampfprinzip gekennzeichnet. Und nicht ohne Grund bezeichnet das Wort für jede Form des Wettstreits, Agon, auch den Gerichtsprozeß als solchen“ (U. NEUMANN, „Agonistik“, *HWR* 1 [1992] [261–284] 266; zur Formulierung der Anklage mit ἀδικεῖν vgl. *Sext.* 174*). Dahinter steht die ebenfalls Protagoras zugeschriebene Vorstellung, „dass es von jeder Sache zwei einander entgegengesetzte Auffassungen gebe“ (δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις – *Diog. Laert.* IX 51). Wenn dem so ist, lässt sich auch jede Sache mit guten Gründen (λόγοι) verteidigen. Dagegen wendet *Sext.* 452 ein: Was Unrecht ist, muss Unrecht bleiben, und darf nicht dadurch vergrößert werden, dass man es auch noch verteidigt. Vorausgesetzt wird dabei freilich, dass schon man weiß, was Unrecht ist, und dass es hierüber letztlich keine Meinungsverschiedenheiten geben kann. Genau das würden die Sophisten jedoch ihrerseits bestreiten.

453 Vgl. U. KLEIN, „MILDE“, *HWP* 5 (1980) [1391–1393] 1391f.: „Wie die Vielfalt der Bezeichnungen ἐπιείκεια, ἡμερότης, ἡπιότης, πραότης und φιλανθρωπία [vgl. *Sext.* 300*] lehrt, kennt die griechische Geistesgeschichte neben diesen von Fall zu Fall unterschiedlichen Schattierungen keinen eigentlichen Oberbegriff, unter dem die [milde] als Ausdruck einer philosophisch-ethischen Ausfassung eine besondere Bedeutung erlangt hätte. Demgegenüber entwickelt sich im römischen Rechts- und Staatsdenken zunächst wohl unabhängig von griechischen Einflüssen zur Kennzeichnung dessen, daß ein mit Macht Begabter deren Anwen-

derung gegenüber einem Untergebenen einschränkt, der Sammelbegriff der *clementia*, der auch Synonyme wie ‚benignitas‘, ‚humanitas‘, ‚mansuetudo‘ u.a. einschließt und sich auf alle Lebensbereiche erstreckt. Der Nachdruck liegt dabei freilich auf dem Gebiet der politischen Wirksamkeit, in dem die *clementia* als *c. populi Romani* und *c. Caesaris* zum Schlagwort wird. So tritt sie als Personifikation auf, erscheint im Tatenbericht des AUGUSTUS [*res gestae* 34,2] unter den vier Kardinaltugenden, begegnet bis ins späte 3. Jh. als Legende oder Darstellung auf Münzen und stellt in der späteren Kaiserzeit eine gebräuchliche Form von Anrede und Titel dar. Neben dieser mehr politisch-praktischen Ausgestaltung wird die philosophisch-theoretische Seite der *clementia* in einer ihr eigens gewidmeten Schrift von SENECA behandelt. Er faßt darin die *clementia* unter Einbeziehung der stoischen Ethik in erster Linie als Fürstentugend und versteht sie als eine Form oder einen Teil der *temperantia*. Bei ihm findet sich die bis ins Mittelalter gebräuchliche ‚klassische‘ Definition der *clementia* als ‚*temperantia animi [in potestate ulciscendi] vel lenitas superioris adversus inferiorem in constituendis poenis*‘ (Mäßigung der Leidenschaft [in der Macht zu strafen] oder Sanfttheit des Überlegenen gegenüber dem Schwächeren bei der Festsetzung von Strafen [Sen. *clem.* 2,3]).“ Die Großmut (*μεγαλοφροσύνη*) des Untergebenen ist als Haltung der Seelengröße (*μεγαλοψυχία*) zu verstehen (vgl. *Sext.* 120*).

454 Vgl. *Sext.* 458*.

456 Vgl. *Sext.* 458*.

457 Vgl. *Sext.* 458*.

458 Der Spruch formuliert den sachlichen Kern der Reihe *Sext.* 454–463. So wie *im* Menschen aus Leib und Seele und mit seinen unterschiedlichen Seelenkräften der Verstand (*νοῦς*) die Führungsrolle übernimmt (*Sext.* 458), so ist *unter* den Menschen derjenige König, der seinen Verstand in rechter Weise zu gebrauchen versteht und sich mithin durch sein Denken (*φρόνησις*) auszeichnet (*Sext.* 457). Im individuellen wie im sozialen Leben sind also die intellektuellen Fähigkeiten entscheidend. Das heißt im Umkehrschluss, dass Könige, denen ein entsprechendes Denken abgeht, zwar den Titel führen und den Stirnreif (*διάδημα*) tragen, aber in Wahrheit gar keine Könige sind, sondern von anderen beherrscht werden. Diese Konsequenz, die schon *Clit.* 58–59 und *Pyth.* 13^a implizieren, wird erst in *Sext.* 456 ausdrücklich gezogen: Der Weise der Sextussprüche versteht mit dem König umzugehen und sich seiner Person für die eigenen Zwecke zu bedienen (*χρησθαι*). Grundlage dafür ist seine unverbrüchliche Treue zum König (*Sext.* 460), die dessen Herrschaft durch nützliche Ratschläge stützt (*Sext.* 456), dadurch sein Vertrauen gewinnt und ihn dem eigenen Einfluss zugänglich macht. So wird der Weise zum eigentlichen König oder zum König der Könige. *Sext.* 463 bezieht diese Schlussfolgerung speziell auf den Kyniker, dessen Wanderstab schon bei Epiktet zum Zepter wird. Zwar kann *σκήπτρον* beides bedeuten, im Kontext von Epiktet. *diss.* III 22,63, wo *σκήπτρον* neben *βασιλεία* steht, wird es jedoch eindeutig zum königlichen

- chen Würdezeichen. Trotzdem ist nicht jeder Kyniker ausnahmslos ein König, sondern nur der, welcher den Namen wirklich verdient. Wer als Kyniker daherkommt, muss es genauso wenig sein wie der Stirnreifträger ein König. Auch hier entscheidet nicht der äußere Anschein, sondern die innere Haltung (vgl. *Sext.* 462*).
- 459 Der Spruch ist nicht so zu verstehen, als ob die gute Herrschaft über Menschen die Bedingung dafür darstellte, dass ein Mensch von Gott beherrscht wird. Gemeint ist vielmehr, dass an der Herrschspraxis eines Menschen abzulesen ist, ob er selbst von Gott beherrscht wird oder nicht. Ein guter Herrscher lässt sich offenbar selbst von Gott beherrschen, führen und leiten, ein schlechter Herrscher hingegen nicht.
- 460 Vgl. *Sext.* 458*.
- 461 Vgl. *Sext.* 462*.
- 462 Dass es nicht damit getan ist, rein äußerlich wie ein Kyniker daherkommen, betont Epiktet gegenüber einem ohnehin schon bettelarmen Aspiranten und beschreibt nebenbei das typische Erscheinungsbild eines Kynikers seiner Zeit; vgl. Epikt. *diss.* III 22,9–22 (Übers. NICKEL 1994, 203. 205): „So denk auch du über die Angelegenheit sorgfältig nach. Sie ist nicht so, wie du sie dir vorstellst. ‚Einen alten Rock [τροιβώνιον] trage ich schon und werde auch in Zukunft einen besitzen; ich schlafe auch jetzt schon auf einem harten Bett [σκληρώς] und werde dies auch weiterhin tun. Ich werde mir einen Ranzen [πηρίδιον] nehmen und einen Stock [ξύλον], umherziehen und anfangen, die Leute, die mir begegnen, anzubetteln [αἰτεῖν] und auszuschimpfen [λοιδορεῖν]. Und sobald ich jemanden sehe, der sich sorgfältig rasiert und fein frisiert oder in scharlachroten Kleidern einherstolzert, werde ich ihn anherrschen [ἐπιτιμήσω αὐτῶ].‘ Wenn du dir die Sache so vorstellst, dann bist du weit entfernt davon. Laß die Hände davon; es ist nichts für dich. Aber wenn du die richtige Vorstellung und genügend Selbstbewußtsein hast, dann bedenke, auf was für eine große Sache du dich da einläßt.“ Die richtige Vorstellung vom kynischen Leben will die ganze sog. Kynikerdiatribe Epikt. *diss.* III 22 vermitteln. Was sie ausführlich schildert, fasst *Sext.* 462 im Tugendideal der Seelengröße (μεγαλοψυχία) zusammen (vgl. *Sext.* 120*). Dabei wird die äußere Erscheinung gegenüber der inneren Haltung nicht nur abgewertet, sondern gänzlich diskreditiert. Das verdeutlicht *Sext.* 461, wo der Phänotyp des kynischen Lebens in die stoische Kategorie der für das Glück zwar unerheblichen (ἀδιάφορα), aber gleichwohl nicht freiwillig zu wählenden (ἀποπροηγμένα) Güter eingeordnet wird (vgl. STEINMETZ 1994, 543. 546). Das Gute am kynischen Leben ist demnach allein die Askese (ἀσκησις), d.h. die Einübung in eine Bedürfnislosigkeit, die sich an der Tugend allein genug sein lässt (vgl. *Sext.* 466*). Aufgrund der äußeren Ähnlichkeit wurde auch in den frühchristlichen Wandercharismatikern oder Wanderradikalen bisweilen eine Art jüdischer Kyniker gesehen (vgl. z.B. B. LANG, *Jesus der Hund. Leben und Lehre eines jüdischen Kynikers* [München 2010]). Vergleichspunkt ist vor allem die Ausrüstungsregel Jesu für seine Jünger, die in den Aussendungsreden der Evangelien in

unterschiedlichen Fassungen überliefert ist; z.B. Mt 10,9–10a: „Erwerbt euch kein Gold-, Silber- oder Kupfergeld in eure Gürtel, keinen Ranzen auf den Weg, keine zwei Leibröcke, keine Sandalen und keinen Stock“ (μη κτήσησθε χρυσόν μηδὲ ἀργυρον μηδὲ χαλκὸν εἰς τὰς ζώνας ὑμῶν, μη πῆραν εἰς ὁδὸν μηδὲ δύο χιτῶνας μηδὲ ὑποδήματα μηδὲ ῥάβδον – vgl. Mk 6,8f.; Lk 9,3; 10,4). Dagegen wendet M. TIWALD, *Wanderradikalismus. Jesu erste Jünger – ein Anfang und was davon bleibt*, ÖBS 20 (Frankfurt a.M. u.a. 2002) 145 (unter Bezug auf den zitierten Abschnitt bei Epiktet) zu Recht ein, „daß die Kleidung eines Kynikers zwar wirklich den Stellenwert einer Philosophentracht besaß, darüber hinaus aber einfach auch die übliche Kleidung eines armen Bettlers oder Wanderers darstellte.“ Außerdem weist er auf einen entscheidenden Unterschied zum Habit der Kyniker hin (ebd. 146): „Daß diese allgemein verständlichen Zeichen für Armut und Wanderleben von den Wanderradikalen noch einmal unterboten wurden (im Verbot nahezu all dieser Gegenstände!), macht allerdings das Proprium der Wanderradikalen aus, das die Zeichenhaftigkeit ihres Lebens nur noch stärker betonte.“

463 Vgl. *Sext.* 458*.

466 Vgl. *Sext.* 98 und den Beitrag „Papst oder Heide?“ (Kap. 3.3).

470 Vgl. *Sext.* 198.

471 Vgl. *Sext.* 461*.

472 Vgl. Röm 14,7f.: „Denn keiner von uns lebt für sich selbst und keiner stirbt für sich selbst. Denn wenn wir leben, leben wir für den Herrn (τῷ κυρίῳ ζῶμεν), und wenn wir sterben, sterben wir für den Herrn (τῷ κυρίῳ ἀποθνήσκομεν). Ob wir nun leben oder ob wir sterben, wir gehören dem Herrn (τοῦ κυρίου ἐσμέν).“

473 Nach antiker Vorstellung ist ein ehrenvoller Tod einem Leben in Schande auf jeden Fall vorzuziehen; vgl. z.B. Plat. *apol.* 28b–29a (Übers. FUHRMANN 1986): „Da sagt vielleicht manch einer: ‚Schämst du dich nicht [οὐκ αἰσχύνῃ], Sokrates, einer Beschäftigung nachzugehen, die dich jetzt das Leben kosten kann [ἐξ οὗ κινδυνεύεις νυνὶ ἀποθανεῖν]?‘ Dem würde ich dann mit Recht entgegnen: ‚Du sprichst nicht wohl, Mensch, wenn du meinst, es dürfe jemand eine Gefahr auf Leben und Tod in Betracht ziehen, wenn er auch nur einigermaßen etwas wert ist [ῥότου τι καὶ σμικρὸν ὄφελός ἐστιν] – statt allein darauf zu blicken, ob er, sooft er etwas tut, recht oder unrecht daran tut und ob er wie ein anständiger Mann handelt oder wie ein Lump. Nichtswürdig wären ja nach deinem Grundsatz die Halbgötter, die vor Troja gefallen sind, darunter vor allem der Sohn der Thetis [sc. Achilleus; vgl. Hom. *Il.* XVIII 78–126]. Denn er verachtete jede Gefahr, um nur nichts Schändliches auf sich zu nehmen [παρὰ τὸ αἰσχρὸν τι ὑπομείναι], und zwar in dem Maße, daß er, als seine Mutter ihm seine Absicht, Hektor zu töten, sie, die Göttin, mit etwa folgenden Worten, glaube ich, auszureden suchte: ›Kind, wenn du den Tod des Patroklos, deines Gefährten, rächst und Hektor tötest, dann mußt du selber sterben‹ (›alsbald nämlich ist‹, sagte sie wörtlich, ›nach Hektor auch dir das Schicksal besiegelt) – als der das hörte, da achtete er den Tod und die Gefahr für nichts, denn er

fürchtete sich viel mehr davor, als Feigling am Leben zu bleiben [πολὸν δὲ μᾶλλον δείσας τὸ ζῆν κακὸς ὄν] und nicht für die Freunde Rache zu üben, und so sagte er: ›Auf der Stelle will ich sterben, wenn ich den Übeltäter habe büßen lassen, um ja nicht zu aller Gespött hier bei den geschweiften Schiffen zu bleiben, eine unnütze Last der Erde.‹ Meinst du, der hätte sich um Tod und Gefahr gekümmert?‘ Denn so ist’s doch richtig, ihr Männer von Athen: wo einer sich aufstellt, im Glauben, es sei das Beste so, oder wo er von seinen Vorgesetzten aufgestellt wird, dort muß er, meine ich, ausharren und die Gefahr auf sich nehmen, ohne an den Tod zu denken oder an irgend etwas anderes außer der Schande [μηδὲν ὑπολογιζόμενον μήτε θάνατον μήτε ἄλλο μηδὲν πρὸ τοῦ αἰσχροῦ]. Ich hätte mich ja ganz verkehrt verhalten, ihr Männer von Athen, wenn ich zwar damals, als mich die mir von euch zugeleiteten Vorgesetzten aufstellten, bei Potidaia und Amphipolis und Delion, wenn ich damals an der Stelle, wo sie mich aufstellten, ausgeharrt und dem Tod ins Auge geblickt hätte wie mancher andere auch, wenn ich hingegen da, wo der Gott mich aufgestellt hat (wie ich jedenfalls annahm und vermutete: ich solle als Philosoph leben und mich und meine Mitmenschen prüfen) – wenn ich dort aus Furcht vor dem Tode oder irgend etwas anderem den mit zugewiesenen Platz verließ [ἐνταῦθα δὲ φοβηθεὶς ἢ θάνατον ἢ ἄλλ’ ὅτιοῦν πράγμα λίποιμι τὴν τάξιν]. Das wäre schlimm, und dann könnte man mich wahrhaftig mit Recht vor Gericht bringen, weil ich nicht an die Götter glaubte, da ich den Seherspruch nicht befolgte und mich vor dem Tode fürchtete und mich für weise hielt, ohne es zu sein.“ In der jüdisch-christlichen Tradition sind vor allem die Martyriumsberichte zu nennen (z.B. 2 Makk 6–7; Mart. Polyc. 14–15; zum Ganzen vgl. J. W. VAN HENTEN / F. AVEMARIE, *Martyrdom and Noble Death. Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity* [London / New York 2002]). Hierhin gehören auch die Versuche, selbst die „schimpflichste Todesart des Kreuzes“ (*mors turpissima crucis* – Orig. *comm. in Mt. XXVII 22–26*), die Jesus erdulden musste, noch als ehrenvollen Tod in selbstbestimmter Freiheit zu deuten; z.B. Joh 10,17f.: „Deshalb liebt mich [sc. Jesus] der Vater, weil ich mein Leben hingabe, um es wieder zu bekommen (ὅτι ἐγὼ τίθημι τὴν ψυχὴν μου, ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν). Niemand nimmt es mir weg, sondern ich gebe es von mir aus hin (οὐδεὶς αἶρει αὐτήν ἀπ’ ἐμοῦ, ἀλλ’ ἐγὼ τίθημι αὐτήν ἀπ’ ἐμαυτοῦ). Ich habe Vollmacht (ἐξουσίαν), es hinzugeben, und ich habe Vollmacht, es wieder zu bekommen. Diesen Auftrag (ἐντολήν) habe ich von meinem Vater bekommen.“

- 474 Gemeint sind die für ein glückliches Leben gleichgültigen Dinge (ἀδιάφορα); vgl. SVF III 117 = *Diog. Laert.* VII 101f. (Übers. NICKEL 2008, Nr. 548): „Von allem, was es gibt, ist nach Auffassung der Stoiker einiges gut [τὰ μὲν ἀγαθὰ], einiges schlecht [τὰ δὲ κακὰ], einiges keines von beidem [τὰ δὲ οὐδέτερα]. (102) Gut seien die Tugenden Vernunft, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Besonnenheit usw. Schlecht sei das Gegenteil: Unvernunft, Ungerechtigkeit usw. Keines von beidem aber

- sei alles, was weder nützt noch schadet [ὅσα μήτε ὠφελει μήτε βλάπτει], wie z.B. Leben, Gesundheit, Freude, Schönheit, Kraft, Reichtum, Anerkennung, vornehme Herkunft und das Gegenteil: Tod, Krankheit, Leid, Hässlichkeit, Schwäche, Armut, Ruhmlosigkeit, niedere Herkunft und Ähnliches [...]. Das seien nämlich keine Güter [ἀγαθά], sondern ‚indifferente Dinge‘ [ἀδιάφορα], die nur im Einzelfall als ‚bevorzugt‘ [προηγμένα] gelten können.“ Dazu *Diog. Laert.* VII 105 (Übers. NICKEL 2008, Nr. 567): „Von den ‚indifferenten Dingen‘ (*adiáphora*) sind die einen – so sagen die Stoiker – ‚wünschenswerte oder vorzuziehende‘ [προηγμένα], die anderen ‚abzulehnende Dinge‘ [ἀποπροηγμένα]. Die Dinge, die einen Wert (*axía*) haben, sind bevorzugt, nicht bevorzugt sind die Dinge, die keinen Wert haben. Als Wert definieren die Stoiker einerseits einen bestimmten Beitrag zu einem Leben in Übereinstimmung (mit der Natur) [πρὸς τὸν ὁμολογούμενον βίον], wie er mit jedem Gut verknüpft ist [ἥτις ἐστὶ περὶ πᾶν ἀγαθόν], andererseits einen gewissen, aber nur mittelbaren Beitrag oder Nutzen zugunsten eines Lebens in Übereinstimmung mit der Natur [πρὸς τὸν κατὰ φύσιν βίον].“ Zum angemessenen Gebrauch der *Adiaphora* vgl. auch *Sext.* 528*. Ein Beispiel für ein *Adiaphoron* in den *Sextussprüchen* bietet *Sext.* 109*.
- 478 Den Heiden, die durch den Kreuzestod Jesu an den Bundesverheißungen Israels Anteil erhalten haben, wird in Eph 2,19 gesagt: „Ihr seid nun also nicht mehr Fremde und Zugezogene, sondern ihr seid Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes“ (ἄρα οὖν οὐκέτι ἐστὲ ξένοι καὶ πάροικοι ἀλλὰ ἐστὲ συμπολίται τῶν ἁγίων καὶ οἰκίῳ τοῦ θεοῦ).
- 479 Vgl. Lk 6,32–35: „Und wenn ihr die liebt, die euch lieben, welchen Dank habt ihr dafür (ποία ὑμῶν χάρις ἐστίν)? Auch die Sünder lieben nämlich die, die sie [sc. die Sünder] lieben. Und wenn ihr ferner denen Gutes tut, die euch Gutes tun, welchen Dank habt ihr dafür? Auch die Sünder tun dasselbe. Und wenn ihr denen ausleiht, von denen ihr es zurückzubekommen hofft, welchen Dank habt ihr dafür? Auch Sünder leihen Sündern, um das Gleiche wiederzubekommen. Liebt indessen eure Feinde und tut Gutes und leiht aus, auch wenn ihr nichts zurückerhofft, und euer Lohn wird groß sein, und ihr werdet Söhne des Höchsten sein, weil er selbst milde ist zu den Undankbaren und Bösen (ὅτι αὐτὸς χαριστὸς ἐστὶν ἐπὶ τοὺς ἀχαρίστους καὶ πονηροὺς).“ Vgl. auch Mt 5,46f.
- 481 Hier wird keineswegs einem Rückzug aus der Öffentlichkeit im Sinne der epikureischen *Maxime* „Lebe im Verborgenen!“ (λάθε βίωσας) das Wort geredet (vgl. dazu nur *Plut. lat. viv.* 1128a–1130e). Die Rückbesinnung auf sich selbst ist nur der Anfang der Sorge um das Vaterland und zielt im Letzten auch auf sie. Nur ein Mensch, der sich selbst nicht hat verwarhlosen lassen, ist überhaupt in der Lage, dem Vaterland nützliche Dienste zu erweisen. Die folgenden Sprüche verdeutlichen dies: Nur wer beständig an sich arbeitet, um ein guter, tapferer und letztlich weiser Mann zu werden, kann Gutes in Staat und Gesellschaft

- bewirken (*Sext.* 482–484). In diesem Zusammenhang bekommt auch der aus *Clit.* 67 übernommene Spruch *Sext.* 485 einen spezifischen Sinn: Es wäre sinnlos zu meinen, ein Mensch könnte sein privates Glück pflegen, ohne von öffentlichen Belangen tangiert zu werden. Auch wer zurückgezogen lebt, ist immer noch Teil der Gesellschaft und wird zumindest indirekt an ihrem Schicksal teilhaben.
- 484 Vgl. *Sext.* 176*.
- 485 Vgl. *Sext.* 481*.
- 486 Der erste Spruch in der Reihe *Sext.* 486–495 macht klar, dass es hier vorrangig um die Versorgung der alten Eltern geht, deren Fürsorge die erwachsen gewordenen Kinder erwidern sollen, wenn die Eltern nicht mehr selbst für sich sorgen können. Dasselbe gilt auch schon für das vierte der Zehn Gebote (vgl. Ex 20,12 par. Dtn 5,16; M. KÖCKERT, *Die Zehn Gebote* [München 2007] 73–75) und für *Sext.* 492, wenn man beachtet, dass dieser Spruch *Sext.* 217. 584 auf eine konkrete Situation hin abwandelt: Die Bedürftigen, die in ihrer Not erhört werden müssen, sind jetzt die Eltern.
- 488 Zum Verhältnis zwischen Gottesdienst und Dienst an den Eltern vgl. *Sext.* 244*. Während die dort aufgeführten Beispiele alle eine Reihenfolge etablieren, in der zuerst Gott und dann die Eltern kommen, wird hier der Dienst an den Eltern selbst zum Gottesdienst erklärt und dadurch entscheidend aufgewertet. Zu einer Konkurrenz zwischen Gott und den Eltern um die beiden geschuldete tätige Ehrerbietung, wie sie z.B. in Mk 7,9–13 par. Mt 15,4–6 problematisiert wird, kann es demnach nicht mehr kommen. Elterndienst ist Gottesdienst, und wer das eine vernachlässigt, vernachlässigt auch das andere.
- 489 Vgl. *Sext.* 488*.
- 492 Vgl. *Sext.* 486*.
- 499 Zu *Sext.* 499–523 vgl. *Sext.* 230a*–240; *Clit.* 69–73.
- 509 Vgl. *Sext.* 517*; *Clit.* 70.
- 513 In 1 Petr 3,3–6 werden die Ehefrauen angesprochen, „deren Sache nicht der äußerliche Schmuck (ὁ ἕξωθεν [...] κόσμος) sein soll, der im Flechten der Haare und im Umhängen von Goldschmuck oder im Anziehen von Kleidern besteht, sondern der verborgene Mensch des Herzens im Unvergänglichen des sanften und ruhigen Geistes (ὁ κρυπτός τῆς καρδίας ἄνθρωπος ἐν τῷ ἀφθάρτῳ τοῦ πραέως καὶ ἡσυχίου πνεύματος), der vor Gott kostbar ist; denn so haben sich einst auch die heiligen Frauen, die auf Gott hofften, geschmückt, indem sie sich ihren Männern untergeordnet haben (ἐκόσμουν ἑαυτὰς ὑποτασσόμεναι τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν), wie Sarah Abraham gehorchte, indem sie ihn Herr nannte (vgl. Gen 18,12), deren Kindern ihr geworden seid, indem ihr Gutes getan und keine Drohung gefürchtet habt.“
- 517 Vgl. *Sext.* 509 und den Beitrag „Paulus am Scheideweg von Enthaltensamkeit und Ehe“ (Kap. 1.2).
- 520 Vgl. *Sext.* 254*.
- 528 Von den für ein glückliches Leben an sich gleichgültigen Dingen (ἀδιάφορα) sind nach stoischer Lehre gleichwohl diejenigen vorzu-

- ziehen (προηγημένα), die der Natur gemäß (κατὰ φύσιν) sind (vgl. *Sext.* 474*). Wer im Bereich der Adiaphora auf diese Weise richtig handelt, tut das jeweils Zukommende / Angemessene (καθῆκον) oder erfüllt – mit anderen Worten – seine Pflicht (*officium* – vgl. STEINMETZ 1994, 544). Um unangemessene Lebensweise oder versäumte Pflichterfüllung (παρὰ τὸ καθῆκον) geht es in *Sext.* 528. Ein anschauliches Beispiel dafür liefert SVF III 511 (Übers. NICKEL 2008, Nr. 650): „Manche haben nämlich von Natur aus Mut (ἐκ φύσεως θυμοειδεῖς γενόμενοι) und nähren ihn dann ohne Vernunft (ἄνευ τοῦ λόγου); unvernünftig stürmen sie auf das meiste los und handeln genauso wie die Tapferen (ὅμοιοι τοῖς ἀνδρείοις), sodass sie manchmal dasselbe erreichen und z.B. Folterungen ohne weiteres aushalten. Sie tun das aber weder aus demselben Grund, noch tun sie dasselbe wie der Einsichtige, auch nicht, wenn sie ihren Körper vollständig ausliefern.“
- 533 Vgl. *Sext.* 264a*.
- 536 Vgl. *Sext.* 176*.
- 538 Vgl. *Pyth.* 2.
- 539 Vgl. den Beitrag „Papst oder Heide?“ (Kap. 3.3).
- 540 Vgl. Mt 7,3–5: „Was erblickst du den Splitter im Auge deines Bruders, den Balken in deinem Auge aber beachtest du nicht? Oder wie willst du zu deinem Bruder sagen: Lass, ich will den Splitter aus deinem Auge herausziehen – und sieh doch, der Balken in deinem Auge! Du Heuchler, zieh zuerst den Balken aus deinem Auge heraus, und dann magst du zusehen, den Splitter aus dem Auge deines Bruders herausziehen.“
- 542 Vgl. *Sext.* 32–34*. 176*.
- 543 Vgl. *Sext.* 245*. 544*.
- 544 Der Zusammenhang mit dem vorhergehenden Spruch macht klar, dass Prüfung hier nicht – wie in der biblischen Tradition – die Versuchung (πειρασμός) der Erwählten durch Gott meint, in der sich ihre Treue zu ihm allen Widrigkeiten zum Trotz bewähren muss (so paradigmatisch bei Abraham in Gen 22 und Jesus in Mt 4,1–11 par. Lk 4,1–13; vgl. E. AURELIUS, „Versuchung I“, *TRE* 35 [2003] 44–47; M. KLEIN, „Versuchung II“, *TRE* 35 [2003] 47–52). Im Hintergrund steht vielmehr Sokrates, der es als seine gottgegebene Aufgabe ansah, alle Menschen – sich selbst eingeschlossen – zu prüfen (ἐξετάζειν) und ihre falsche Meinungen zu widerlegen (ἐλέγχειν – vgl. Plat. *apol.* 28e; *Sext.* 245*).
- 545 In der Antike wurde grundsätzlich zwischen dem Lehrer (διδάσκαλος), der in der Schule für die Wissensvermittlung zuständig war, und dem Pädagogen (παιδαγωγός), einem Hausklaven, der das Kind auf allen Wegen begleitete, unterschieden. In *Sext.* 536–547 scheint diese Unterscheidung fließend geworden zu sein. Entgegen einem weit verbreiteten Vorurteil wurde der Pädagoge in der Antike „nicht nur als grimmiger Aufpasser von mäßigem Charakter, sondern in vielen Fällen als Erzieher im besten Sinne gesehen [...], den zeit lebens ein inniges Vertrauensverhältnis mit seinem Schützling verband“ (W. EISELE, „Vom ‚Zuchtmeister Gesetz‘ zur ‚erziehenden Gnade‘ [Gal 3,24f.; Tit 2,11f.]. Religiöse

- Erziehung in der Paulustradition“, *BZ NF* 56 [2012] [65–84] 76). Was *Sext.* 545 verlangt, ist also keineswegs außergewöhnlich, wenn auch nicht selbstverständlich. Vergleichbar ist 2 Tim 2,24f.: „Ein Knecht des Herrn aber soll sich nicht streiten (μάχεσθαι), sondern freundlich (ἡπιον) sein zu allen, ein geschickter Lehrer (διδασκτικόν), geduldig im Ertragen des Bösen, während er die Widerspenstigen in Sanftmut erzieht (ἐν πραῦτητι παιδεύοντα τοὺς ἀντιδιατιθεμένους), in der Hoffnung, dass Gott ihnen die Umkehr zur Erkenntnis der Wahrheit eröffnet.“
- 546 Vgl. *Sext.* 177; *Clit.* 48.
- 549 Für sich genommen könnte man den Spruch als Verbot an einen Ganoven lesen, die Drecksarbeit durch andere erledigen zu lassen. Nach *Sext.* 546–548, wo die positive Vorbildfunktion des Lehrers und des Vorgesetzten eingeschränkt wird, ist eine solche Deutung freilich ausgeschlossen. Auch hier ist nichts anderes gemeint, als dass gute Weisungen an andere durch eigene gute Taten beglaubigt und bekräftigt werden müssen. So gesehen hat der Spruch den gleichen Sinn wie *Sext.* 180.
- 550 Zu *Sext.* 550–555 vgl. den Beitrag „Papst oder Heide?“ (Kap. 3.3).
- 556 Vgl. *Plut. de E* 393b (Übers. EISELE 2003, 466): „So müssen ihn [sc. den Gott] nun seine Verehrer grüßen und ansprechen: ‚Du bist‘ [εἶ], und beim Zeus, wie manche von den Alten: ‚Du bist eines‘ [εἶ ἐν]. Nicht vieles ist nämlich das Göttliche [οὐ γὰρ πολλὰ τὸ θεῖόν ἐστιν], wie jeder von uns, die wir aus unzähligen Veränderungen in Erfahrungen entstehen, eine mannigfache und bunt gemischte Versammlung; sondern eines muß das Seiende sein, wie seiend das Eine [ἀλλ’ ἐν εἶναι δεῖ τὸ ὄν, ὥσπερ ὄν τὸ ἐν].“
- 557 Vgl. die zum geflügelten Wort gewordene Werbung des Odysseus für die Sammlung der Griechen unter dem Oberbefehl Agamemnons in *Hom. II.* II 204f.: „Nicht gut ist die Herrschaft vieler; einer soll Herrscher sein, einer König“ (οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἰς κοίρανος ἔστω, εἰς βασιλεύς).
- 559 Vgl. *Sext.* 26*. 562.
- 560 Vgl. *Epik. epist. Men.* 123 (Übers. NICKEL 2003, 223): „Zuerst halte die Gottheit für ein glückseliges Lebewesen [ζῶον ἀφθαρτον και μακάριον] in Übereinstimmung mit der allgemein menschlichen Auffassung von der Gottheit, und hänge ihr nichts an, was nicht zu ihrer Unvergänglichkeit passt und ihrer Glückseligkeit nicht entspricht [μήτε της ἀφθαρείας ἀλλότριον μήτε της μακαριότητος ἀνοικειον]. Nimm dagegen alles über sie an, was dazu dient, ihre mit der Unvergänglichkeit verbundene Glückseligkeit [την μετὰ ἀφθαρείας μακαριότητα] zu bewahren.“
- 561 Das ist die Grundüberzeugung des biblischen wie des platonischen Schöpfungsmythos’. Nachdem die Schöpfungswerke refrainartig als gut qualifiziert worden sind (Gen 1,4. 10. 12. 18. 21. 25), heißt es abschließend in Gen 1,31 LXX: „Und Gott sah alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut“ (και εἶδεν ὁ θεός τὰ πάντα, ὅσα ἐποίησεν, και ἰδοὺ καλὰ λίαν). Die Güte der geschaffenen Welt begründet Platon

- ausdrücklich mit der Güte Gottes; vgl. Plat. *Tim.* 29d–30b (Übers. MÜLLER, in: EIGLER 1990): „Geben wir denn an, aus welchem Grund der Schöpfer das Entstehen und dieses Weltall schuf. Er war gut [ἀγαθὸς ἦν]; in einem Guten wächst nimmer und in keiner Beziehung irgendwelche Mißgunst. Von ihr frei, wollte er, daß alles ihm möglichst ähnlich werde. Wer dies als den hauptsächlichsten Ursprung [ἀρχήν] des Entstehens und der Welt von weisen Männern übernimmt, der tut das wohl mit dem größten Recht. Indem nämlich Gott wollte, daß alles gut und nach Möglichkeit nichts schlecht sei [ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαύρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν], so nahm er also alles, was sichtbar war und keine Ruhe hielt, sondern in ungehöriger und ordnungsloser Bewegung war, und führte es aus der Unordnung zur Ordnung, da ihm dieser Zustand in jeder Beziehung besser [ἀμεινον] schien als jener. Aber dem Besten war es weder noch ist es gestattet, etwas anderes als das Schönste zu tun [θέμις δ' οὐτ' ἦν οὐτ' ἔστιν τῷ ἀρίστῳ δοῦν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον]. Indem er es überdachte, fand er, daß unter dem seiner Natur nach Sichtbaren nichts Vernunftloses als Ganzes je schöner [κάλλιον] sein werde als das mit Vernunft Begabte als Ganzes, daß aber unmöglich ohne Seele etwas der Vernunft teilhaftig werden könne. Von dieser Überlegung bewogen, gestaltete er das Weltall, indem er die Vernunft in der Seele, die Seele aber im Körper schuf, um so das seiner Natur nach schönste und beste Werk zu vollenden [ὅπως ὅτι κάλλιστον εἶη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον ἀπειργασμένον].“ Eine platonische Auslegung der biblischen Schöpfungserzählung bietet Philo *opif.*
- 564 Die Bedürfnislosigkeit Gottes, die *Sext.* 49 allgemein feststellt, wird hier im Blick auf die Tieropfer erneut festgehalten: Ein Gott, der davon abhängig wäre, ist in Wahrheit gar kein Gott. Deshalb stehen die Epikureer dem Opferkult skeptisch gegenüber; vgl. Plut. *suav. viv.* 1102b (Übers. NICKEL 2003, 27): „Und während der Opferzeremonie steht er [sc. der Epikureer] neben dem opfernden Priester wie neben einem Schlachter; nach der Opferzeremonie entfernt er sich mit den Worten Menanders: ‚Ich opferte Göttern, die sich gar nicht um mich kümmern.‘ So nämlich, meint Epikur, müsse man sich verstellen, um die Leute nicht vor den Kopf zu stoßen und ihren Hass zu wecken, indem man das tut, worüber andere sich freuen, auch wenn man es selbst missbilligt.“ Vgl. auch *Sext.* 47*; *Pyth.* 41.
- 566 Ohne dass das Wort als solches fällt, ist hier von der ἀπάθεια Gottes die Rede. Zum Begriff vgl. LÖHR 1997, 145–147: „Aristoteles ist der erste Philosoph der Antike überhaupt, der das Substantiv ‚ἀπάθεια‘ verwendet. ‚Ἀπαθής‘ dient z.B. zur Charakterisierung des aktiven νοῦς [Aristot. *an.* 408b25–29; 430a17–25]. Auch im Zusammenhang der Rede vom unbewegten Beweger [Aristot. *metaph.* 1073a11f.] und in der aristotelischen Behandlung des anaxagoreischen νοῦς taucht ‚ἀπαθής‘ auf [Aristot. *phys.* 256b24–27; *an.* 405b19–21]. Gemeint ist jeweils, daß der unbewegte Beweger bzw. der νοῦς von den physischen Bewegungs- und Veränderungsprozessen der Welt nicht affiziert wird. In der Folgezeit bedeutet ‚ἀπαθής‘ häufig ‚leidenschaftslos‘; in der stoischen Lehre

ist ἀπάθεια in diesem Sinne eine den stoischen Weisen charakterisierende Eigenschaft. Im hellenistischen Platonismus wird ‚ἀπαθής‘ zur Bezeichnung göttlichen Wesens übernommen [z.B. Philo *opif.* 101; Plut. *Is.* 373b; *am.* 765b; *an. procr.* 1026d]; in dieser Zeit wird ‚ἀπαθής‘ ganz allgemein eines der üblicherweise Gott bzw. dem Göttlichen zugeschriebenen Prädikate. Im christlichen Bereich dringt die Lehre von der ἀπάθεια Gottes mit der Übernahme der griechischen Philosophie ein [z.B. Ps.-Clem. *hom.* XIX 14,2], das Adjektiv wird u.a. zu einem Würdeprädikat Gottes [z.B. Justin. *apol.* I 25,2]. Vielfach dient es zur Charakterisierung der Leidensunfähigkeit Gottes im Gegensatz zum Leiden Christi [z.B. Epiph. *haer.* XLII 8,7; vgl. S. SCHURIG, *Die Theologie des Kreuzes beim frühen Cyrill von Alexandria*, STAC 29 (Tübingen 2005) 149–152]. Aus der stoischen Tradition wird die Auffassung übernommen, daß göttliche Menschen ἀπαθείς sind. Ἀπάθεια wird zum moralischen Ideal.“ Allerdings muss zwischen der stoischen ἀπάθεια als Gelassenheit gegenüber körperlichen und seelischen Affekten einerseits und der später Gott zugeschriebenen grundsätzlichen Nichtaffizierbarkeit andererseits unterschieden werden; vgl. LÖHR 1997, 146, Anm. 720: „Die Bemerkung von Lampe [1961], s.v. ἀπαθής, B, p. 171, das Wort bedeute ‚impassible, of the Divinity, to whom this quality had already been ascribed by the Stoics [...]‘ ist verwunderlich, denn bei den Stoiker [sic!] wird das Prädikat der Gottheit gewöhnlich nicht zugeschrieben, und es wäre aufgrund der stoischen Gottesauffassung auch ganz unverständlich, wenn das der Fall wäre, denn Gott als Pneuma ist ein Körper, und zur Körperlichkeit gehört Affizierbarkeit durch Berührung, Farben, etc. Siehe auch das Fazit zur Stoa bei Frohnhofen [1987], 85, wo nur davon gesprochen wird, daß das stoische Göttliche apathisch im Sinne von ‚leidenschaftslos‘ ist.“ In diesem Sinne werden stoische Gelassenheit (ἀπάθεια) und platonische Ähnlichkeit mit Gott (ὁμοίωσις θεῶ), zwei wichtige Ideale der Sextussprüche, in einem Zuge erreicht (vgl. den Beitrag „Papst oder Heide?“ [Kap. 3.1 und 3.2]). *Sext.* 566 geht darüber jedoch entscheidend hinaus, indem Gottes Sein als für jeglichen Affekt grundsätzlich unempfänglich qualifiziert wird; gleichzeitig ist es die Kraft alles Seienden, ohne die nichts bestehen kann. Beide Gedanken verknüpft auch *Corp. Herm.* II 12 (Übers. HOLZHAUSEN 1997): „Es [sc. das Unkörperliche] ist Geist, der sich selbst ganz und gar umfaßt, frei ist von jeglichem Körper, frei von Irrtum und Unbeständigkeit, frei von allem Erleiden [ἀπαθείς], unberührbar, selbst in sich ruhend, fähig, alles aufzunehmen, das Seiende bewahrend; von ihm geht das Gute gleichsam als seine Strahlen aus, (es ist) die Wahrheit, das Urbild des Pneuma (und) das Urbild der Seele.“ Auf die Frage, was Gott sei, heißt es ebd. weiter: „Der, der nicht eins von all dem Genannten ist, sondern vielmehr für all das die Ursache des Seins, ebenso wie für alles und jedes einzelne aller seienden Dinge.“ LÖHR 1997, 147 merkt dazu an: „An unserer Stelle in CH II ist ‚ἀπαθής‘ primär ein göttliches Würdeprädikat, das aus der Tradition, wohl ohne allzu tiefe eigenständige Bedeutung, übernommen worden ist. Wahrscheinlich schwingen die meisten der

- genannten Bedeutungsnuancen mit, primär wird einfach daran gedacht sein, daß der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ durch äußere Einwirkung nicht affizierbar ist.“
- 568 Der Spruch wendet sich gegen die einfältige Gleichsetzung von Göttern mit ihren materialen Repräsentationen. Er steht damit in der Tradition alttestamentlicher Polemik gegen Götterbilder; vgl. C. UEHLINGER, „Götterbild“, *NBL* 1 (1991) [871–892] 891f.: „Da die Auseinandersetzung mit fremden Religionen im AT hauptsächlich über die Ablehnung von deren G[ötterbild]ern geführt wird [...], werden diese zunehmend pejorativ und pauschal im Pl. als ‚Götzen‘ (*‘ašabbīm*), ‚Nichtse‘ (*‘ælilīm*), ‚Scheusale‘ (*‘šiqqušīm*) oder ‚Mistdinger‘ (*‘gillūlīm* [...]) disqualifiziert [...]; bes. Deuterocesaja hebt, Jahwes Nicht-Abbildbarkeit und Unvergleichlichkeit mit seiner alleinigen Göttlichkeit verbindend (→ Monotheismus), detailliert Materialität und Herstellungsprozeß von G[ötterbild]ern hervor, um die Götter der Völker als Menschenwerk und deshalb nichtig zu verspotten (Jes 40,18–20 41,6f 44,6–20; vgl. Jer 10,1–16). [...] Die *frühjüd. Literatur* führt die atl. Linien weiter aus (bes. Weish 13,10–15,19 Bar 6) und integriert flankierend Einsichten der hell. Philosophie, so etwa, wenn Weish 14,15ff mit rationalen Erklärungen seines Ursprungs (Bild eines verstorbenen Kindes, Bedürfnis nach Anschaulichkeit) auch die Beliebtheit des G[ötterbild]-Kults aufzuweisen sucht. [...] Der gr. Standardbegriff für G[ötterbild] $\tau\acute{o}$ [sic] ἄγαλμα kommt in der frühjüd. Lit. äußerst selten vor; ganz fehlt er in der LXX, die nur das disqualifizierende $\tau\acute{o}$ [sic] εἰδωλον ‚Götzenbild‘ kennt. [...] Das NT teilt mit der atl. Tradition [...] die grundsätzlich negative Bewertung von G[ötterbild]ern als menschlichem Machwerk (Apg 17,19).“ Vgl. auch *Sext.* 26*.
- 572 Der Spruch verbindet die delphische Maxime „erkenne dich selbst“ ($\gamma\nu\omega\theta\iota$ σαυτὸν – vgl. *Clit.* 2*) mit der Warnung Jesu, sich nicht zum Richter über andere aufzuwerfen: „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet ($\mu\eta$ κρίνετε, ἵνα $\mu\eta$ κριθῆτε); mit dem Richtspruch, mit dem ihr richtet, werdet ihr gerichtet werden, und mit dem Maß, mit dem ihr messt, werdet ihr gemessen werden“ (Mt 7,1f.; vgl. Lk 6,37f.). Statt des Urteils über andere empfiehlt *Sext.* 572 einen kritischen Umgang mit sich selbst, der durch ungeschminkte Selbsterkenntnis vor Sünden bewahrt und dadurch dem Gericht durch andere und letztlich durch Gott entgeht.
- 574 Vgl. Mt 6,24: „Niemand kann zwei Herren dienen ($\text{o}\ddot{\upsilon}\delta\epsilon\iota\varsigma$ δύνανται δυοὶ κυριοὺς δουλεύειν); er wird nämlich entweder den einen hassen und den anderen lieben, oder er wird sich an den einen halten und den anderen missachten. Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon ($\text{o}\ddot{\upsilon}$ δύνασθε θεῶ δουλεύειν καὶ μαμωνᾶ)“ (par. Lk 16,13). Der hier ins Griechische übernommene aramäische Begriff „Mammon“ „meint das Vermögen, den Besitz und den Gewinn, häufig mit negativem Klang“ (I. BROER, „Mammon“, *NBL* 2 [1995] 701).
- 577 Einen engen Zusammenhang zwischen Gottes- und Selbsterkenntnis sieht Plut. *de E* 393a–b. 494c (Übers. EISELE 2003, 466. 468): „Aber es ist der Gott [ἀλλ’ ἔστιν ὁ θεός], wenn man es noch sagen muß, und er ist

zu keiner Zeit, sondern in der unbeweglichen und zeitlosen und sich nicht neigenden Ewigkeit, im Vergleich zu der auch nichts früher ist noch später noch zukünftig noch vergangen noch älter noch jünger; sondern da er einer ist, hat er mit dem einen Jetzt das Immer erfüllt [ἀλλ' εἰς ὧν ἐνὶ τῷ νῦν τὸ ἀεὶ πεπλήρωκε], und einzig und allein ist das gemäß diesem wirklich Seiende, weil es nicht entstanden ist noch sein wird noch begonnen hat noch enden wird. So müssen ihn nun seine Verehrer grüßen und ansprechen: ‚Du bist‘ [εἶ], und beim Zeus, wie manche von den Alten: ‚Du bist eines‘ [εἶ ἐν]. [...] Aber dem ‚Du bist‘ scheint jedenfalls irgendwie das ‚Erkenne dich selbst‘ [γνώθι σαυτὸν] gegenüberzuliegen und in gewisser Weise wieder mit ihm zusammenzustimmen; das eine ist nämlich aus Verehrung und Bewunderung dem Gott als Seienden durch alles zugerufen, das andere ist dem Sterblichen eine Erinnerung an seine Natur und Schwachheit.“ Vgl. auch EvThom 3,4 (POxy 654,17–19): „Wenn ihr euch selbst erkennen werdet, werdet ihr wissen, dass ihr Söhne des lebendigen Vaters seid.“ Die Selbsterkenntnis der Gläubigen als Söhne Gottes impliziert die Erkenntnis Gottes als ihres Vaters.

- 578 Vgl. R. NEU, „Schweigen I“, *RGG*⁴ 7 (2004) 1061: „Das Judentum kennt die Gottesbegegnung in der Abgeschiedenheit der Wüste. So gibt sich Gott dem Propheten Elia durch eine Offenbarung zu erkennen, die in der Stille hörbar wird (1 Kön 19,12f.). Nach christl. Verständnis ist das Sch[weigen] ein Wesensmerkmal Gottes (Christus ist ‚aus dem Sch[weigen] des Vaters‘ hervorgegangen). Folglich wird der Schweigende Gott ähnlich. In der hell. Mysterienreligion gilt das Sch[weigen] als die intensivste Form des Gebets und des Gottesdienstes. Dieses Verständnis wird von der christl. Mystik aufgegriffen und weitergeführt.“ Die religiös-psychologische Erfahrung des Schweigens wird mannigfaltig philosophisch und theologisch reflektiert; vgl. J. KREUZER, „Schweigen II“, *RGG*⁷ 7 (2004) 1061f.: „Die Rede vom Sch[weigen] (griech. σιγή / sigē, σιωπή / siōpē, lat. silentium) thematisiert die kommunikative Leistung der Sprache. Die ‚Kunst der Seelenleitung durch Worte‘ besteht darin, ‚zu reden und zu schweigen zu wissen‘ (Plato Phaidr. 261a, 276a), Denken ist ein stillschweigendes Gespräch der Seele mit sich selbst (Plato soph. 263e–264a). Daran knüpft Plotin an und spricht von einem ‚schweigenden logos‘ (Enneaden III 8,6,11). Für Augustin wird im Sch[weigen] die Weisheit Gottes berührt, die sich in der stummen Redekunst der Dinge als das ‚beredte Sch[weigen] der Wahrheit‘ zeigt (conf. IX 10,23–26; civ. 11,4; 11,18; De libero arbitrio II 13,35). Für Proklos liegt Sch[weigen] der Sprache zugrunde (De philosophia Chaldaica 4,18; In Parmenidem VII). Daran schließt Dionysius Areopagita an: Die Unsagbarkeit Gottes ist mit Sch[weigen] zu ehren (Dion. Ar. d. n. I 1; I 4; V; myst. I 1).“ Der Theorie des Schweigens entspricht in der christlichen Spiritualität eine konkrete Praxis; vgl. C. E. KUNZ, „Schweigen III“, *LThK*³ 9 (2000) 334: „In der Dimension der Leiblichkeit wird Sch[weigen] konkret im Sitzen (in der Wüste, Zelle od. Einsamkeit) u. in der Distanznahme z. Alltag eingeübt (Meditation); in der Di-

mension des Seelischen (Emotionen) erwächst Sch[weigen] aus dem Umgang mit den Leidenschaften (Askese, Apathie). Sch[weigen] ist eine wachsende Eröffnung u. Bereitung des ganzen Menschen (mit Leib u. Seele) für Gott, sein Wort u. seinen Geist, die im Sch[weigen] des menschl. Geistes gipfelt („Nacktheit“: Ablegung aller Gedanken und Bilder, od. ‚Herzensgebet‘ [...]: Bindung der Gedanken an eine Meditationsformel).“

580 Vgl. *Sext.* 32–34*.

582 Vgl. *Sext.* 104*. 166*. 305*.

585 Vgl. *Sext.* 32–34*. Sonst wird in unseren Spruchsammlungen die Stellung „nächst Gott“ (μετὰ θεόν) immer einem Menschen zugewiesen, hier dem „Wort Gottes“ (λόγον θεοῦ). Wahrscheinlich ist aber neben Gott selbst an eine menschliche Vermittlung des Gotteswortes gedacht, weil ohne sie das Wort Gottes für den Menschen ebenso unverständlich bliebe wie Gott selbst. Sinngemäß ist also zu lesen: „Nächst Gott muss dir die menschliche (prophetische / apostolische?) Verkündigung des Wortes Gottes den Glauben bringen.“ Davon abgesehen, bleibt der Spruch aber immer noch zweideutig, weil im Acl Subjekt und Objekt formal nicht zu unterscheiden sind. Man könnte daher auch übersetzen: „Der Glaube muss dir nächst Gott das Wort Gottes bringen.“ Dass Gott als Größe, mit der man rechnet und umgeht, durch den Glauben ins Leben eines Menschen eintritt, leuchtet ebenso ein wie die umgekehrte Vorstellung, dass Gott selbst den Glauben im Menschen bewirken muss. Das eine ist von der Bekehrung des Menschen, das andere von der Gnade Gottes her gedacht. In gleicher Weise ließe sich auch das Verhältnis von Wort und Glaube insofern umdrehen, als das Wort Gottes als solches erst durch den Glauben erkannt und anerkannt wird. Paulus gibt jedoch eine Richtung vor: „Der Glaube kommt also vom Hören, das Hören aber durch das Wort Christi [v.l. Gottes]“ (ἀρα ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος Χριστοῦ [v.l. θεοῦ] – Röm 10,17). Dieser Hintergrund spricht für die von mir gewählte Übersetzung.

591 Vgl. *Sext.* 39–40*.

597 Vgl. *Sext.* 596.

600 Vgl. *Sext.* 75b. 111*.

601 Vgl. *Sext.* 596–597.

606 Vgl. Jak 2,15f.: „Wenn ein Bruder oder eine Schwester nackt sind und der täglichen Nahrung entbehren, jemand von euch aber zu ihnen sagt: ‚Geht in Frieden, wärmt und sättigt euch!‘, ihr ihnen jedoch das Notwendige für den Leib nicht gebt – was nützt das?“

Zu den Kleitarchosprüchen

1 Vgl. *Sext.* 421. 443* und die Beiträge „Papst oder Heide?“ (Kap. 5) und „Der Weise wird zum Gläubigen“ (Kap. 1.1).

2 Vgl. den Beitrag „Papst oder Heide?“ (Kap. 5).

3 Vgl. den Beitrag „Papst oder Heide?“ (Kap. 5).

4 Vgl. den Beitrag „Der Weise wird zum Gläubigen“ (Kap. 1.1).

6 Vgl. den Beitrag „Der Weise wird zum Gläubigen“ (Kap. 1.1).

- 11 Vgl. den Beitrag „Der Weise wird zum Gläubigen“ (Kap. 1.1).
- 35 CHADWICK 1959, 78, verweist fälschlich auf *Sext.* 163a als Parallele.
- 38 CHADWICK 1959, 78, verweist fälschlich auf *Sext.* 164a als Parallele.
- 39 CHADWICK 1959, 78, verweist fälschlich auf *Sext.* 165b als Parallele.
- 40 CHADWICK 1959, 78, verweist fälschlich auf *Sext.* 165c als Parallele.
- 63 Vgl. *Sext.* 176*.
- 65 Vgl. *Sext.* 473*.
- 69 Zu *Clit.* 69–73 vgl. *Sext.* 230a*–240. 499–523.
- 79 Der Spruch verbindet zwei Grundgedanken der kynisch-stoischen Philosophie: Nach stoischer Auffassung handelt richtig (im Sinne der κατορθώματα = rechte Taten), wer in allem der rechten Vernunft (ὀρθὸς λόγος) folgt (vgl. *Sext.* 264a*); nach kynischer Überzeugung darf, wer möglichst bedürfnislos leben möchte, Arbeit und Mühe (πόνος) nicht nur in Kauf nehmen, sondern muss sie regelrecht suchen (vgl. den Beitrag „Papst oder Heide?“ Kap 3.3). *Clit.* 79 zufolge bringt der Fleißige die Natur in Ordnung. Das heißt nicht, dass er selbst der Natur erst ihre Ordnung gäbe, sondern dass er die rechte Vernunft, welche die Natur (auch seine eigene) immer schon durchwaltet, durch ununterbrochene Bemühung erkennt und auf diesem Wege die bestehende Ordnung der Natur zum Leitfaden seines Handelns macht.
- 87 Mit anderen Worten: Man soll nicht mehr schlafen, als unbedingt notwendig ist. Im Mönchtum betrifft die Askese auch den Schlaf (vgl. *Sext.* 253b); z.B. Evagr. *sent. mon.* 46: „Ein schläfriger Mönch wird in Übel verfallen, wer aber wacht, wird wie ein Spatz sein“ (μοναχὸς ὑπνώδης ἐμπεσεῖται εἰς κακά, ὁ δὲ ἀγρυπνῶν ὡς στρουθίον ἔσται); ebd. 48: „Viel Schlaf macht das Denken zäh, gutes Wachen aber macht es flüssig“ (ὑπνος πολὺς παχύνει διάνοιαν, ἀγρυπνία δὲ ἀγαθὴ λεπτύνει αὐτήν); ebd. 49: „Viel Schlaf führt Versuchungen herbei, wer aber wacht, wird ihnen entgehen“ (ὑπνος πολὺς ἐπάγει πειρασμούς, ὁ δὲ ἀγρυπνῶν ἐκφεύξεται αὐτοῦς – Übers. EISELE 2012). Bei Evagrius mischen sich psychologische und eschatologische Motive in der Mahnung zur Wachsamkeit. Beides findet sich schon im Neuen Testament; vgl. z.B. Mk 14,38: „Wacht und betet, dass ihr nicht in Versuchung geratet (γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε, ἵνα μὴ ἔλθητε εἰς πειρασμόν); der Geist ist zwar willig, aber das Fleisch ist schwach.“ Im Blick auf die Wiederkunft Christi heißt es z.B. in Lk 12,37: „Selig (μακάριοι) jene Knechte, die der Herr bei seiner Ankunft wach (γρηγοροῦντας) finden wird. [...] Und wenn er erst in der zweiten oder dritten Nachtwache kommt und sie so findet, selig sind sie.“ Vgl. auch Röm 13,11f.: „Und das im Wissen um die Zeit (εἰδότες τὸν καιρὸν): Schon ist Stunde, von eurem Schlaf aufzuwachen (ώρα ἤδη ὑμᾶς ἐξ ὕπνου ἐγερθῆναι). Denn jetzt ist das Heil uns näher als zu der Zeit, da wir gläubig geworden sind. Lasst uns also ablegen die Werke der Finsternis, anlegen aber die Waffen des Lichts!“ Ähnlich Eph 5,14: „Wach auf, du Schläfer, und steh auf von den Toten, und Christus wird dir leuchten“ (ἐγείρε, ὁ καθεύδων, καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν, καὶ ἐπιφάσει σοι ὁ Χριστός). Vgl. auch *Pyth.* 5.

- 90 Das Ideal der Gütergemeinschaft, wonach Freunden alles gemeinsam ist (vgl. *Sext.* 228*), wird hier zur Schicksalgemeinschaft ausgeweitet.
- 91 Vgl. *Sext.* 257*; *Pyth.* 91.
- 98 Vgl. *Sext.* 120*.
- 100 Vgl. den Beitrag „Papst oder Heide?“ (Kap. 3.3).
- 103 Vgl. *Sext.* 143*.
- 107 Auf dem Hintergrund von *Sext.* 497 erscheint die Konjektur von BOISSONADE 1829, 133, Anm. 2, durchaus plausibel: Wenn die Freundesliebe beargwöhnt, die Bruderliebe aber gefordert wird, ist es am einfachsten, die Freunde als Brüder zu betrachten, denen man die Liebe schuldig ist.
- 111 Vgl. aber *Clit.* 106.
- 113 Für meine Konjektur spricht nicht nur die allgemeine Zusammengehörigkeit von Speis und Trank, sondern auch, dass beides in *Sext.* 110 tatsächlich zusammensteht, und zwar ebenfalls thematisch mit der Unreinheit verbunden. Dass die beiden Sätze einander inhaltlich widersprechen, spielt dabei keine Rolle. Dieselbe Dialektik prägt auch schon *Sext.* 108a–111, wobei *Sext.* 108a–b mit *Clit.* 113 darin übereinstimmt, dass übermäßiges Essen und Trinken unrein macht. Dazu passt auch *Clit.* 114.
- 115 Vgl. *Sext.* 199*.
- 123 In Σ endet der Spruch mit δικαίως („gerecht“), also mit einer elliptischen Formulierung, in der ζῆν („leben“) aus der ersten Satzhälfte mitzudenken ist. In Φ bricht der Spruch mit δικαίως ab, d.h. es fehlt ein Stück am Schluss. Gegen die Konjektur von ζῆν spricht hier allerdings die Länge der Lücke (vgl. BOISSONADE 1829, 134). Dies spräche zwar dafür, mit CHADWICK 1959, 82, πράττειν („handeln“) aus *Sext.* 399 zu ergänzen. Grundsätzlich ist es aber leichter vorstellbar, dass πράττειν nachträglich aus *Sext.* 399 in *Clit.* 123 eingewandert ist, als dass es in *Clit.* 123 ursprünglich stand und ohne ersichtlichen Grund weggefallen ist. Dies macht die kürzere Lesart als ursprünglichen Text wahrscheinlicher (*lectio brevior potior*).
- 124 Konjektur von BOISSONADE 1829, 134, Anm. 1, nach einem Spruch des heiligen Basilius aus der Spruchsammlung des Georgides (ebd. 13): „Unter Zwang Gelerntes hält sich natürlich nicht“ (βίαιον μάθημα οὐ πεφυκε παραμένειν).
- 126b Der vorherige Spruch legt die Übersetzung „ein böses Wort“ für λόγος κακός an dieser Stelle nahe. Gleichwohl ist mitzuhören, dass es sich hierbei um den Gegenbegriff zum stoischen ὀρθός λόγος („rechte Vernunft“) handelt (vgl. *Sext.* 264a*). Insofern die Vernunft in der platonischen Tradition mit einem Dämon gleichgesetzt werden kann (vgl. *Sext.* 46a*), rückt *Sext.* 126b nahe an *Sext.* 305* heran.
- 127 BOISSONADE 1829, 134, Anm. 3, formuliert vorsichtig: „Videtur suppleendum [anscheinend zu ergänzen], μεγάλην ἀνευ φρονήσεως.“ Das Risiko scheint freilich vertretbar: Das Wortfragment μεγ- lässt sich kaum anders vervollständigen, und vom Gesamtsinn der Sprüche her ist klar, dass Macht positiv mit Verstand assoziiert werden muss. Folg-

- lich kann es ohne Verstand keine wirkliche Macht geben. Diese Auffassung des Spruches wird durch *Pyth.* 38 nachhaltig gestützt.
- 130 Vgl. *Clit.* 131.
- 131 Beschrieben wird einerseits das typische Erscheinungsbild eines Kynikers, der aufgrund seiner Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια) in allem frei ist, und andererseits das eines Sklaven oder Gefangenen, der durch Brandmarkung als Eigentum eines anderen gekennzeichnet wird. Auf diesem Hintergrund wird auch *Clit.* 130 verständlich: Gemeint sind die langen, ungepflegten Haare des Kynikers, dessen Ausrüstung neben einem abgetragenen Mantel aus Stock und Ranzen besteht (vgl. *Sext.* 462*).
- 138 Der Spruch überrascht auf dem Hintergrund der stoischen Überzeugung, die sonst in unseren Sprüchen zum Ausdruck kommt, dass die Tugend allein zum glückseligen Leben ausreicht, weil sie allein uneingeschränkt als ein Gut (ἀγαθόν) betrachtet werden kann (vgl. *Sext.* 466*; 468; 474*; *Clit.* 99). Im Gegensatz dazu wird hier der rechte Gebrauch der Tugend zum Maßstab des Guten gemacht, was sonst nach stoischer Lehre für die ἀδιάρμοστα gilt, die an sich weder gut noch schlecht sind, sondern sich erst durch die Art ihres Gebrauchs als gut oder schlecht erweisen.
- 143 Vgl. *Sext.* 32–34*.
- 144 Die erste Spruchhälfte stellt eine Anwendung der Goldenen Regel (vgl. *Sext.* 89*) auf die Gepflogenheiten der Kommunikation dar.

Zu den Pythagoreersprüchen

- 2 *Pyth.* 2 gehört eng mit *Sext.* 538 = *Clit.* 46 zusammen. Grundvoraussetzung zum Glück (εὐδαιμονία) ist nach stoischer Überzeugung die Gelassenheit (ἀπάθεια) gegenüber den Widerfahrnissen und Leidenschaften (vgl. den Beitrag „Papst oder Heide?“ Kap. 3.1). Wenn nun Unbildung Leidenschaften hervorbringt, dann ist Bildung geeignet, sie zu besiegen und dadurch glücklich zu werden. Dabei ist Bildung nicht mit Vielwisserei zu verwechseln, die *Sext.* 249 negativ als „Weitschweifigkeit der Seele“ (περιεργία ψυχῆς) qualifiziert.
- 5 Vgl. *Clit.* 87* und H. HOMANN, „Schlaf“, *HWP* 8 (1992) [1296–1299] 1296: „In der mythischen Auffassung wird der Sch[laf] nur in Negationen gedacht; im Sch[laf] sind wir ohne Eindrücke der äußeren Sinne, ohne Wissen um Ort und Zeit, ohne Willen [vgl. Hom. *Il.* XIV 352–XV 5]. [...] Der Tod ist durch dieselben Negationen charakterisiert wie der Sch[laf], deshalb gilt in der mythischen Vorstellung der Tod (Thanatos) als der ‚eherne Bruder‘ des Sch[lafes]“ (vgl. Hom. *Il.* XI 241; XIV 231; Hes. *theog.* 211f.).
- 8 Vgl. *Sext.* 29*.
- 20 Vgl. *Sext.* 47*.
- 21 Im Unterschied zu *Pyth.* 23 und seinen Parallelen übersetze ich δουλεύειν hier nicht mit „frönen“, sondern mit „dienen“. Das liegt am deutschen Sprachgebrauch, wo „frönen“ nur im Sinne von „sich einer Neigung, Leidenschaft o.Ä. hingeben“ (M. WERMKE u.a. [Hgg.], *Duden.*

- Bd. 1: Die deutsche Rechtschreibung* [Mannheim u.a. 242006] s.v.), nicht aber für den Dienst an anderen Menschen verwendet wird.
- 23 Vgl. *Pyth.* 21*.
- 25 Vgl. *Sext.* 49*. 382*. 564*.
- 26 Zum Stichwort „Hausgenosse“ (σύννοκος / οἰκεῖος) vgl. *Sext.* 478*.
- 28 Schon die Kinder werden dazu angehalten, sich des ausweichlichen Todes bewusst zu sein (*memento mori*) und die Kunst des Sterbens (*ars moriendi*) einzuüben, getreu dem Motto: Was Hänchen nicht lernt, lernt Hans nimmermehr. Dazu braucht es eine frühzeitige und lebenslange Bildung (vgl. *Sext.* 538; *Clit.* 15; *Pyth.* 2).
- 31 Dazu braucht es unablässige Arbeit und Mühe; vgl. *Sext.* 539*; *Pyth.* 78; *Evagr.* 25 und den Beitrag „Papst oder Heide“? (Kap. 3.3).
- 35 Zu *Pyth.* 35^a vgl. *Sext.* 299*.
- 36 In Unkenntnis der griechischen Fassung der Pythagoreersprüche identifizierte GILDEMEISTER 1870, 90, die Phrase ܘܠܐ ܥܘܠܡܐ ܠܡܘܨܝܐ, im syrischen Text (DE LAGARDE 1858, 197, Z. 14) als „Fragment eines verstümmelten Spruches“, das er bei sich als Nr. 34 führte und ins Lateinische übersetzte: *eorum qui sine doctrina iudices sunt*. Da SCHENKL 1886, 269, und CHADWICK 1959, 87, in den griechischen Handschriften nichts Entsprechendes ausmachen konnten, übernahmen sie Gildemeisters Vorschlag, anscheinend ohne ihn noch einmal am syrischen Text zu überprüfen. So kamen sie zu der Annahme, schon in der griechischen Überlieferung sei hier ein Spruch ausgefallen, der seither unter der Nr. 36 als Lücke geführt wird. Tatsächlich fehlt hier aber gar nichts, wie ein neuerlicher Abgleich mit dem syrischen Text sehr schnell zeigt. Das angebliche Fragment entpuppt sich nämlich als Abschluss von *Pyth.* 35: „Ebenso glaubt von jedem, der kein Verständnis hat, dass sein Lob und sein Tadel Gelächter verdienen, und dass das Leben *derer* eine Schande ist, *die ungelehrt sind in ihren Urteilen*“ (ܘܠܐ ܥܘܠܡܐ ܠܡܘܨܝܐ, ܘܠܥܘܠܡܐ ܠܡܘܨܝܐ – DE LAGARDE 1858, 197, Z. 12–14). Gildemeisters *eorum qui sine doctrina [...] sunt* entspricht offenbar nicht nur ܘܠܐ ܥܘܠܡܐ ܠܡܘܨܝܐ im syrischen, sondern auch τῶν ἀμαθῶν im griechischen Spruch, den er selbst noch mangels griechischer Handschriften aus Demophilus beigebracht hatte. Der einzige Überschuss gegenüber dem griechischen *Pyth.* 35 besteht im letzten Wort (ܘܠܐ), das sich leicht mit dem Vorangehenden verbinden lässt, wenn man es gegen Gildemeister nicht im Sinne von „Richter“ (*iudices*), sondern von „Urteile“ auffasst. Die syrische Wortform lässt beides zu, einen brauchbaren Sinn im Kontext von *Pyth.* 35 ergibt aber nur Letzteres. Daran knüpft *Pyth.* 37 nahtlos an: „Denn ein Urteil, das nicht richtig gefällt worden ist, ist die Ursache für alle Übel“ (ܘܠܐ ܥܘܠܡܐ ܠܡܘܨܝܐ – DE LAGARDE 1858, 197, Z. 14f.). *Pyth.* 37 beginnt mit dem gleichen Wort (ܘܠܐ), mit dem *Pyth.* 35 endet. Dafür gibt es zwei mögliche Erklärungen: Entweder es handelt sich um eine versehentliche Dittographie, dann wäre ܘܠܐ in *Pyth.* 35 zu tilgen; oder es sollte durch die gezielte Einfügung dieses Wortes in *Pyth.* 35 eine Stichwortverbindung zwischen den beiden Sprüchen hergestellt werden, die in der grie-

- chischen Fassung so nicht existiert. In beiden Fällen gibt es zwischen *Pyth.* 35 und 37 keine Lücke, weder im syrischen noch im griechischen Text, den der Syrer exakt wiedergibt. Mit anderen Worten: Der von Gildemeister postulierte und seit SCHENKL 1886 als *Pyth.* 36 gezählte Spruch hat in keiner der uns bekannten Versionen der Pythagoreersprüche jemals gestanden. Man könnte die Nr. 36 also schlichtweg streichen. Nur aus pragmatischen Gründen wird in dieser Ausgabe Schenkl's Zählung der Sprüche, die CHADWICK 1959, 84–94, übernommen hat, gleichwohl beibehalten. Für die entscheidenden Hinweise, die zu dieser Einschätzung geführt haben, danke ich Y. Arzhanov.
- 37 Der Spruch ist Ausdruck einer intellektualistischen Moral. Schon für Sokrates ist die Tugend ein Wissen (vgl. Plat. *Men.* 87c), und wenn es ohne Tugend keine gute Handlung gibt, müssen die schlechten Handlungen auf fehlendem Tugendwissen beruhen (vgl. C. HORN, „Tugend“, in: C. HORN / J. MÜLLER / J. SÖDER [Hgg.], *Platon-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* [Stuttgart 2009] [343–347] 343). *Pyth.* 37 lässt jedoch deutlich eine stoische Position erkennen. In der Stoa sind die Leidenschaften oder Affekte (πάθη) als Krankheiten der Seele für die schlechten Handlungen verantwortlich. Wie sie sich zum sittlichen Urteilsvermögen der Seele verhalten, wird unterschiedlich bewertet; vgl. SVF I 209 (Übers. NICKEL 2008, Nr. 767): „Im ersten Buch ‚Über die Leidenschaften‘ versucht nun Chrysipp zu beweisen, dass die Leidenschaften [τὰ πάθη] gewisse Urteile [κρίσεις τινάς] der vernünftigen Seele sind. Zenon aber glaubte, die Leidenschaften seien nicht die Urteile selbst, sondern ihre Folgeerscheinungen [ἐπιγιννομένας αὐταῖς], d.h. die aufgrund dieser Urteile eintretenden Regungen der Seele, wie Zusammenziehung und Ausweitung, Erhebung und Niedergeschlagenheit.“ Mit Chrysipp hält es anscheinend Sen. *epist.* 75,11 = SVF III 428 (Übers. NICKEL 2008, Nr. 804): „Um eine knappe Definition zu geben: ‚Krankheit (der Seele) ist ein fest sitzendes Fehlurteil [*morbus est iudicium in pravo pertinax*], als ob man heftig begehren müsse, was nicht besonders begehrenswert ist.‘ Oder wenn du es lieber willst, wollen wir es so definieren: ‚Allzu sehr nach etwas trachten [*nimis imminere*], das nicht besonders erstrebenswert oder überhaupt nicht erstrebenswert ist, oder etwas für besonders wertvoll halten [*in magno pretio habere*], was kaum wertvoll oder gar nicht wertvoll ist.‘“ In Zenons Richtung geht Cic. *Tusc.* IV 14 (Übers. NICKEL 2008, Nr. 785): „Aber die Stoiker meinen, dass alle Affekte aufgrund eines Urteils [...] und einer Vorstellung [...] entstehen [*sed omnes perturbationes iudicio censent fieri et opinione*]. Deshalb bieten sie ziemlich knappe Definitionen, damit man nicht nur erkennt, wie fehlerhaft [*viti-osae*] die Affekte sind, sondern auch, wie sie in unserer Macht stehen [*in nostra sint potestate*].“ In jedem Falle gilt: Wer die Krankheiten der Seele heilen und dadurch schlechten Handlungen entgehen will, der muss die in Fehlurteilen bestehenden oder auf Fehlurteilen beruhenden Leidenschaften der Seele vermeiden oder, mit anderen Worten, Gelassenheit (ἀπάθεια) üben (vgl. den Beitrag „Papst oder Heide?“ Kap. 3.1). Vgl. dazu auch *Pyth.* 50*.

MEISTER) weiterhin als fehlend aus. Obwohl er erwägt, dass Spruch A „[v]ielleicht nur Umschreibung von Nr. 40, unter theilweiser Heranziehung von Nr. 23“ (ebd. 269f.) sein könnte, ist ihm offenbar entgangen, dass Spruch A und B zusammen im Syrischen nicht einfach zusätzliches Material bieten, sondern als eine freie Bearbeitung der griechischen Sentenzen *Pyth.* 39–43 an deren Stelle treten. Aber selbst wenn man diesen Zusammenhang bestreiten wollte, bliebe die Anordnung der Sprüche bei Schenkl immer noch willkürlich: Wer sagt denn, dass Spruch A und B *Pyth.* 39–43 einschließen müssen? Zu Recht weist Gildemeister auf die enge Verbindung der beiden syrischen Sprüche hin. Demnach hätten sie, wenn überhaupt, eher zusammen vor oder nach *Pyth.* 39–43 gestanden. CHADWICK 1959, 87f., macht dann die Verwirrung perfekt. Die ihm zugängliche griechische Handschrift Π enthält nun tatsächlich gegenüber D einen zusätzlichen Spruch, den er stillschweigend bei derselben Nr. 38 einordnet, unter der Schenkl den angeblich fehlenden Spruch A nach Gildemeister aus der syrischen Überlieferung angezeigt hatte. Als fehlend markiert Chadwick nur noch *Pyth.* 44 und damit den syrischen Spruch B, den er – wie es scheint – aus Gildemeisters lateinischer Version ins Englische übersetzt: „He offers sweet incense to God whose words are full of goodness.“ Wie soll man diesen Vorgang verstehen? Hätte Chadwick die syrische Version für eine freie Bearbeitung der griechischen Sentenzen *Pyth.* 38–43 gehalten, warum dann nur Spruch A und nicht auch den eng damit verbundenen Spruch B, den er in *Pyth.* 44 für die griechische Seite immer noch vermisst meldet? So hat es den Anschein, als halte er den in Π neu aufgefundenen griechischen Spruch *Pyth.* 38 für ein genaues Äquivalent des syrischen Spruches A, sonst hätte er Letzteren weiterhin als Lücke vor *Pyth.* 38 anzeigen müssen. Dafür sind aber beide Sprüche nach Form und Inhalt zu verschieden. Als Ergebnis bleibt somit festzuhalten: Wie in *Pyth.* 36, so sind auch die angeblichen Lücken in *Pyth.* 38 und 44 eine Erfindung der modernen Textausgaben. Zuerst wurden sie von Schenkl durch eine Fehleinschätzung der syrischen Parallelüberlieferung fälschlich etabliert. Dann hat Chadwick willkürlich die erste Lücke durch den zufällig im Kontext neu aufgetauchten Spruch *Pyth.* 38 aufgefüllt und die zweite mangels weiterer neuer Sprüche stehenlassen. Tatsächlich fehlt in *Pyth.* 44 gar nichts, man könnte die Nummer tilgen. Um weitere Verwirrung zu vermeiden, bleibt sie in dieser Ausgabe gleichwohl stehen. Für die entscheidenden Hinweise auf diesen Sachverhalt habe ich wieder Y. Arzhanov zu danken.

- 50 Philosophie als Seelentherapie begegnet bereits bei Sokrates; vgl. C. HORN, „Moralphilosophie“, in: C. HORN / J. MÜLLER / J. SÖDER (Hgg.), *Platon-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* (Stuttgart 2009) [154–163] 155: „Sokratisch geprägt ist wohl die Vorstellung, Philosophie bestehe in einer rationalen Prüfung der eigenen und fremden Lebensführung ([*Plat.*] *Apol.* 28e); ein ‚ungeprüftes Leben‘ sei ‚für einen Menschen nicht lebenswert‘ (*Apol.* 38a). Philosophie stellt damit eine ‚Fürsorge für die Seele‘ dar (*epimeleia tês psychês*, *Apol.* 29e; vgl. 30b; ähnlich *psychês*

- therapeia*, *Laches* 185e), also den Versuch, eine harmonische Persönlichkeit auszubilden. [...] Eine explizite Behandlung des Selbsterkenntnismotivs findet sich besonders im Augengleichnis des *Alkibiades* I: Dort wird die Selbsterkenntnis mit der platonischen ‚Sorge um sich‘ oder ‚Fürsorge für die eigene Seele‘ identifiziert (129a).“ Die Heilung von den Leidenschaften als Krankheiten der Seele (vgl. *Pyth.* 37*) ist jedoch ein genuin stoisches Anliegen; vgl. SVF III 471 (Übers. NICKEL 2008, Nr. 807): „Es kann nämlich nicht sein, dass es zwar für die Krankheiten des Körpers eine Kunst gibt, die wir Heilkunst nennen, nicht aber für die Krankheiten der Seele, und auch im Einzelnen darf diese in Theorie und Therapie nicht hinter jener zurückbleiben. Wie es aber dem für den Körper zuständigen Arzt zukommt, mit den Leiden, die den Körper betreffen, und mit der für jedes Einzelne passende Therapie vertraut zu sein, wie man es zu sagen pflegt, so ist es auch die Aufgabe des Seelenarztes, mit beidem möglichst gut vertraut zu sein.“ Außerdem SVF III 474 = Orig. *Cels.* I 64 (Übers. NICKEL 2008, Nr. 814): „Auch dies könnte ich meinen Worten noch hinzufügen, dass Chrysipp in seinem ‚Therapeutikos, der sich mit den Leidenschaften befasst‘ [*ἐν τῷ περὶ παθῶν θεράπευτικῷ*] versucht, für die Eindämmung der Leidenschaften der menschlichen Seelen die von den Leidenschaften Befallenen zu behandeln [*θεραπεύειν*], ohne sich daran zu stören, wenn sie abweichende philosophische Meinungen mitbringen [...].“ Vgl. auch Cic. *Tusc.* IV 62 (NICKEL 2008, Nr. 816).
- 57 Vgl. *Sext.* 104*. 166*.
- 60 Vgl. *Sen. epist.* 107,4. 8. 12 (Übers. ROSENBACH 1999): „Ein jeder nähert sich mutiger dem, worauf er sich lange eingestellt hat [*cui se diu composuerat*], und auch bei harten Schicksalsschlägen, wenn er sie vorausgesehen hat, hält er stand [*obstitit*]: wer dagegen nicht vorbereitet ist, fürchtet sich auch vor den belanglosesten Kleinigkeiten. Dafür muß man sorgen, daß uns nichts unvorhergesehen [*inopinatum*] trifft; und weil alles durch seine Neuigkeit belastender ist, wird es das ständige Bewußtsein garantieren, daß du keinem Unglück gegenüberstehst als Neuling. [...] Die Natur aber mäßigt [*temperat*] diese Herrschaft, die du siehst, durch vielerlei Wechsel [*mutationibus*]: auf Nebelwetter folgt heiterer Himmel; aufgewühlt werden Meere, nachdem sie still gelegen haben; es wehen im Wechsel die Winde; auf die Nacht folgt der Tag; ein Teil des Himmels steigt auf, ein Teil geht unter: In den Gegensätzen der Dinge besteht die Ewigkeit. [...] So wollen wir leben, so sprechen: bereit soll uns finden und unverdrossen das Geschick [*fatum*]. Das ist eine große Seele, die sich ihm anheimgibt [*tradidit*]; doch ist dagegen kleinlich und entartet, wer sich widersetzt [*obluctatur*] und über die Weltordnung schlecht denkt und lieber die Götter bessern will als sich selbst.“ Mit Weisheit haben die genannten Dinge deshalb nichts zu tun, weil sie zu den stoischen *Adiaphora* gehören (vgl. *Sext.* 302. 318*. 474*; *Pyth.* 120).
- 65 Der letzte Satz fehlt in II. Zur Bewertung der Mythen vgl. *Sext.* 29*.
- 67 Zur Dreiteilung des Menschen in Leib, Seele und Geist / Verstand (*νοῦς*) vgl. *Sext.* 143*. 346*. Dem kommt Plut. *fac.* 942d–945d am nächs-

- ten, wo die Entstehung des Menschen als sukzessives Eingehen des Geistes in die Seele und der Geistseele in den Leib beschrieben wird. Umgekehrt stirbt der Mensch zwei Tode, indem sich zuerst die Geistseele vom Leib und anschließend der Geist von der Seele löst. Weil sich der Leib zur Seele wie die Seele zum Geist verhält, kann *Pyth.* 67 die Seele metaphorisch als Leib des Geistes bezeichnen. Vgl. *Pyth.* 118*.
- 72 Vgl. *Pyth.* 77–78*.
- 74 Π hat den Spruch nicht, D liest ἀληθής statt ἀληθῶς (CHADWICK 1959, 90).
- 75 Gemeint sind wahrscheinlich die Hörsprüche (ἀκούσματα) des Pythagoras, auf deren wortwörtliche Überlieferung und Wiederholung von den sog. Akusmatikern unter seinen Schülern allergrößten Wert gelegt wurde; vgl. den Beitrag „Papst oder Heide?“ (Kap. 5).
- 77 Vgl. *Pyth.* 78*.
- 78 Vgl. den Beitrag „Papst oder Heide?“ (Kap. 3.3).
- 82 Vgl. nur die Feststellung des Sokrates bezüglich des eigenen philosophischen Lebens und seiner Folgen bei Plat. *apol.* 28a–b (Übers. FUHRMANN 1986): „Doch was ich vorhin sagte, daß ich mir viel Haß zugezogen habe und bei vielen: seid überzeugt, daß das stimmt. Und das ist es auch, was mich zu Fall bringt, wenn überhaupt etwas – nicht Meletos oder Anytos, sondern mein schlechter Ruf [διαβολή] und die vielen Anfeindungen. Denn was schon viele andere tüchtige Männer zu Fall gebracht hat, das wird wohl auch mich zu Fall bringen: es besteht kein Grund, daß ich davon verschont bleibe.“
- 85 Dahinter steht die Überzeugung, die Sokrates in Plat. *Gorg.* 468e–509c nachdrücklich vertritt, dass selbst Unrecht zu tun, für den Menschen schlimmer ist, als Unrecht zu erleiden. Denn erlittenes Unrecht schadet nur dem Leib und den damit verbundenen Dingen, verübtes Unrecht hingegen der eigenen Seele. Den Verzicht auf das eigene Recht propagiert auch die fünfte Antithese der Bergpredigt (Mt 5,38–42): „Ihr habt gehört, dass gesagt worden ist: Auge um Auge und Zahn um Zahn (ὄφθαλμὸν ἀντὶ ὄφθαλμοῦ καὶ ὀδόντα ἀντὶ ὀδόντος). Ich aber sage euch, dem Bösen keinen Widerstand zu leisten (μὴ ἀντιστήναι τῷ πονηρῷ); sondern wer dich auf deine rechte Wange schlägt, dem halte auch die andere hin. Und dem, der dich vor Gericht bringen und dein Hemd wegnehmen will, dem lass auch das Obergewand. Und wer dich eine Meile lang in Beschlag nimmt, mit dem geh zwei. Wer von dir etwas fordert, dem gib, und wer von dir ausleihen will, den weise nicht ab.“ Vgl. par. Lk 6,29f.
- 87 Vgl. den Kommentar von J. JERVELL, *Die Apostelgeschichte*, KEK 3 (Göttingen 1998) 449, zu Apg 17,28: „Lukas verwendet in diesem Zusammenhang popularphilosophische Vorstellungen. Gott ist nicht fern von uns, denn ‚in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir‘. Dies wird nun wieder mit einem stoischen Zitat begründet: ‚Wir sind von seinem Geschlecht‘. Lukas weiss, dass er ‚die Dichter‘ zitiert. Den dreigliedrigen Ausdruck von dem Leben des Menschen kennen wir aus keiner Quelle; er klingt aber stoisch und also pantheistisch: Das Göttliche be-

- bei kann man im höchsten Fall – mit Blick auf Π – von einem kleinen Zusatz im syrischen Text von *Pyth.* 95 sprechen, wahrscheinlich ist nicht einmal das. Denn „arbeiten“ und „kämpfen“ stehen nicht zufällig austauschbar an derselben Stelle. Arbeit im Sinne des ständigen Sichplagens (πονείν) und Übens (ἀσκεῖν), gehört im mönchischen Milieu, in dem unsere Sprüche gelesen wurden, zum sogenannten geistlichen Kampf. Für wichtige Hinweise gilt mein Dank Y. Arzhanov.
- 99 Wahrscheinlich ist bei den „ewigen Kindern“ an die Schüler des Weisen zu denken, deren geistiger Vater er durch sein Vorbild und seine Lehre geworden ist (vgl. *Sext.* 244*).
- 101 Vgl. den Beitrag „Papst oder Heide?“ (Kap. 3.3).
- 101a Nur auf den ersten Blick wirkt der Spruch wie ein Gegenprogramm zu 2 Kor 3,6: „Er [sc. Gott] hat uns befähigt, Diener des neuen Bundes zu sein, nicht des Buchstabens, sondern des Geistes; denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig.“ Gegenüber dem lebendigen Gespräch, das sich im steten Fluss von Wort und Antwort entwickelt, stellt die schriftliche Fixierung zweifelsohne einen Zustand der Erstarrung dar. Lebendig wird das Geschriebene erst wieder, wenn es mit Geist erfüllt wird. Dann ist das Schweigen der Gotteseerkenntnis (vgl. *Sext.* 578*), die sich aus schriftlicher Überlieferung nährt, aber keineswegs eine Friedhofsruhe, sondern Ort der lebendigen Gottesbegegnung für den, der das Geschriebene im Geist zu deuten versteht. Nur für den Unverständigen und Geistlosen bleibt der Buchstabe somit tot.
- 102 Zur Rolle der Tugend vgl. *Sext.* 326b*.
- 105 Vgl. *Sext.* 32–34*.
- 106 Beim Inhalt der Fruchtblase (τὸ χορίον) wird zwischen Blut und dem Übrigen unterschieden. Der Rest (τὰ λοιπά) wird durch den epexegetischen Genitiv τῆς ἐν τῷ χορίῳ σηπεδόνοσ nahe bestimmt. Der Ausdruck σηπεδών bezeichnet eigentlich die Fäulnis, dann aber „überh[aupt] Feuchtigkeit, Nässe, weil aus der Anhäufung verdorbner Säfte und Feuchtigkeiten Fäulnis zu entstehen pflegt“ (PASSOW 2004, s.v. σηπεδών). Dies führt zur sinngemäßen Übersetzung von σηπεδών mit „Fruchtwasser“. Ich verstehe also den Ausdruck „das Blut und das Übrige des Fruchtwassers“ analog zu dem „Blut und Wasser“ (αἷμα καὶ ὕδωρ), das nach Joh 19,34 aus der Seitenwunde Jesu fließt. In beiden Fällen wird aufgrund der Beobachtung, die sich mit bloßem Auge machen lässt, zwischen dem roten Blut und einer wässrigen, durchsichtigen Substanz in Körpersäften unterschieden.
- 107 Vgl. *Sext.* 243. 535.
- 108 Vgl. Plat. *Gorg.* 493a (Übers. DALFEN 2004): „Denn ich habe das auch von einem Weisen gehört, dass wir jetzt tot sind und dass der Körper für uns ein Grab ist [ὡς νῦν ἡμεῖς τέθναμεν, καὶ τὸ μὲν σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα] [...].“ Dazu bemerkt DALFEN 2004, 368f.: „Das Gedankengut scheint orphisch-pythagoreisch zu sein. Der Weise bleibt namenlos: Sokrates beruft sich öfter auf Quellen, die er nicht genau angibt. [...] Die Bezeichnung des Körpers als Grab der Seele ergibt im Griechischen eine Klangfigur: *soma*–*sema*. [...] Der Pythagoreer Philolaos soll gesagt haben:

- „Die alten Theologen und Seher bezeugen, dass wegen bestimmter Strafen die Seele mit dem Körper verbunden und in ihm wie in einem Grab bestattet ist“ (VS [= DK] 44 B 14). Danach hat Philolaos seinerseits die Vorstellung vom Körper als Grab der Seele auf ältere religiöse Quellen zurückgeführt. Philolaos lebte im späten 5. Jh. in Kroton in Süditalien.“
- 111a Zur Maßlosigkeit vgl. *Sext.* 140*.
- 113 Vgl. *Sext.* 149*. 245*
- 118 Was *Pyth.* 67 mit den Begrifflichkeiten einer trichotomischen Anthropologie zum Ausdruck bringt (die vernünftige Seele ist der Leib des Verstandes), wird hier in die Vorstellungswelt der Mysterienkulte übersetzt: In einer „heiligen Hochzeit“ (ἱερός γάμος) heiratet der Verstand die Seele. Die leibliche Hochzeit wird gegenüber dieser heiligen Hochzeit als Kontrastbild abgewertet. Im Gegensatz dazu erfährt die Ehe zwischen Mann und Frau durch ihren Verweischarakter auf die Beziehung zwischen Christus und der Kirche in Eph 5,22–33 eine bis dahin ungekannte theologische Aufwertung (vgl. den Beitrag „Paulus am Scheideweg von Enthaltbarkeit und Ehe“, Kap. 2.3). Grundlegend ist sowohl in *Pyth.* 67. 118 als auch in Eph 5,22–33 der Gedanke der leiblichen Zugehörigkeit: Wie die Seele (ψυχή *femininum*) der Leib des Verstandes (νοῦς *masculinum*) ist, so soll der Mann seine Frau wie seinen eigenen Leib lieben (Eph 5,28f.), und im gleichen Verhältnis steht auch Christus zur Kirche als seiner Braut (Eph 5,29–32).
- 119 Vgl. *Sext.* 46a*.
- 120 Vgl. *Pyth.* 60*.

Zu den Evagriussprüchen

- 14 Vgl. *Sext.* 220*.
- 15 Den Neid (φθόνος) rechnet Evagr. *de vitiis* 1 als neuntes zu den sonst von ihm systematisierten acht Lastern (vgl. *Sext.* 48*; JOEST 2012, 72f.).
- 18 Der Spruch wendet sich letztlich gegen die Fresssucht (γαστρομαρογία), die immer nur auf den Gaumenkitzel aus ist (vgl. *Evagr.* 48*).
- 19 Die Gefallsucht hat ihren Grund in der Ruhmsucht (κενοδοξία – vgl. *Evagr.* 48*). Sowohl der Masse als auch Gott zu gefallen, ist unmöglich (vgl. *Evagr.* 55). Wer der Masse gefallen will, muss ihr ähnlich werden; die Ähnlichkeit mit Gott wird hingegen nur durch den Aufstieg aus der Masse erreicht (vgl. den Beitrag „Papst oder Heide?“ Kap. 3.2).
- 25 Vgl. den Beitrag „Papst oder Heide?“ (Kap. 3.3).
- 27 Vgl. *Sext.* 228*.
- 37 Die Ruhmsucht (φιλοδοξία / κενοδοξία) rechnet Evagrius zu den acht Lastern (vgl. *Evagr.* 48*).
- 42 Vgl. M. GÖRG, „Kerub“, *NBL* 2 (1995), 467f.: „Nach Gen 3,24 sind K[erub]en [= Cherubim] zur Bewachung am Garten Eden postiert worden, nach Ez 28,14. 16 erscheinen K[erub]en als Wächter des Gottesgartens, eine Vorstellung, die am ehesten wohl in Analogie zur apotropäischen Sicherung von Sakralanlagen im A[lt]en O[rient] und in Ägypten zu verstehen ist. Eine umfassendere Symbolik kommt den K[erub]enfiguren zu, die im Innenraum des salomonischen Tempels aufgestellt

- worden sein sollen, und zwar einmal im Allerheiligsten (Debir), wo zwei aus Olivenholz gefertigte und goldüberzogene K[erub]en von je 10 Ellen Höhe ihre Flügel von je 5 Ellen Spannweite so ausbreiten sollen, daß sie sowohl die Seitenwand wie sich gegenseitig berühren, um so als thronbildende Trägerfiguren zu erscheinen, die die Lade schützen (1 Kön 6,23–28 8,6f.; vgl. 2 Chr 3,10–14 5,7f), dann als Schnitzwerk an den Wänden und Türflügeln des Hauptraums (1 Kön 6,29–32. 35), schließlich als Dekoration der Kesselwagen (1 Kön 7,29. 36). [...] Unter dem Eindruck zunehmender Distanz zur urspr. Ikonographie und spätnachexil. Reflexionen zur Engelwelt wird schließlich der Boden bereitet, aus den K[erub]en eine Bezeichnung der Engelfürsten werden zu lassen [...]“ Wohl im letzteren Sinne ist der Ausdruck in *Evagr.* 42 verwendet. Denn wie ein Dämon, der von Evagrius als böser Widerpart zu den guten Engeln begriffen wird, die Seele zu einem unvernünftigen Leben verführt (vgl. *Evagr.* 30), so sind Besonnenheit und Sanftmut engelgleiche Anführer zu einem vernünftigen und mithin guten Leben.
- 44 In Apg 1,13 ist ein Obergemach (ὕπερφόρον) der Ort, an dem sich die Jerusalemer Urgemeinde nach der Himmelfahrt Jesu zum gemeinsamen Gebet versammelt und die Herabkunft des Heiligen Geistes erwartet (vgl. Apg 1,5). Mit dem Obergemach der Seele könnte dementsprechend der Verstand gemeint sein, der im Gebet und mit der Hilfe des Heiligen Geistes zur Schau Gottes gelangt. „Die V[isio] D[ei] (Gotteschau) gehört nach Mt 5,8 zu den Verheißungsgütern; Paulus stellt das endzeitliche Schauen ‚von Angesicht zu Angesicht‘ (1 Kor 13,12) der gegenwärtigen gebrochen-fragmentarischen Wahrnehmung im Glauben (vgl. 2 Kor 5,7) gegenüber“ (B. OBERDORFER, „Visio Dei“, *RGG*⁴ 8 [2005] [1125f.] 1126). „Dabei darf das ‚Schauen‘ nicht als distanzierendes ‚An-sehen‘ verstanden werden, sondern es geht – gemäß dem Axiom der griechisch-platon. Philos. ‚Gleiches wird nur durch Gleiches erkannt bzw. erschaut‘ [z.B. Empedokles nach Aristot. *an.* 404b8ff. = DK 31 B 109] – um die Thematisierung der engsten Weise der Angleichung an Gott u. der Beziehung zu ihm“ (G. GRESHAKE, „Visio beatifica“, *LThK*³ 10 [2001] 810). Zur Ähnlichkeit mit Gott vgl. den Beitrag „Papst oder Heide?“ (Kap. 3.2).
- 48 Vgl. JOEST 2012, 72f.: „Evagrius kommt häufig auf die acht Laster zu sprechen, und abgesehen von einer gelegentlichen Umstellung zweier Begriffe nennt er sie immer in derselben Reihenfolge: Fresssucht (γαστρομαργία), Unzucht (πορνεία), Habsucht (φιλαργυρία), Traurigkeit (λύπη), Zorn (ὄργη), Überdruß (ἀκηδία), Ruhmsucht (κενοδοξία) und Hochmut (ὕπερηφανία). [...] An der Wurzel aller Laster aber liegt die φιλαυτία, die Selbstverfallenheit oder Eigenliebe, aus der letztlich alle anderen folgen. Sie ist das ‚Urlaster‘ auch für die acht Grundanfechtungen.“ Vgl. auch *Evagr.* 51* und *Sext.* 226*.
- 51 Durch das Worfeln des Getreides auf der Tenne wird die Spreu vom Weizen getrennt. Ebenso sorgen Stolz und Überheblichkeit dafür, dass angebliche und falsche Tugenden als solche entlarvt und vom Winde verweht werden. Vgl. *Evagr.* 48* und JOEST 2012, 79: „Der gefährlichste aller Dämonen [= bösen Gedanken / Laster] aber ist [sc. nach Evagrius]

- der des Hochmuts, denn er befällt vorzugsweise die fast Vollkommenen. Er verleitet die Seele ,nämlich dazu, Gott nicht als Helfer anzuerkennen, sondern zu meinen, sie selbst sei die Ursache ihrer guten Taten.' (*Pr[aktikos]* 14) Wenn der Mönch glaubt, er habe die Tugenden dank seiner eigenen Anstrengungen aus eigener Kraft erworben, steht er kurz davor, den tiefsten Fall zu tun [...]. Hochmut ist für Evagrius das Urübel (ἀρχαῖον κακόν), ,das abscheuliche vor dem Herrn, welchem auch Gott widersteht' (*Inst.* 1,5) [...]. Als Heilmittel gilt ,unermessliche Demut' (*Inst.* 1,5), denn ,in den Zelten der Demütigen nächtigt der Herr' (*Mn.* [= *sent. mon.*] 19). Demut erlangt man durch Erinnerung an die früheren Sünden und Schwächen und das ,Erbarmen Christi', dessen Durchhilfe man erfahren hat, der einem ,in der Wüste' zur Seite stand und der ,die Dämonen, die mit den Zähnen wider dich knirschen', entfernt (*Pr[aktikos]* 33)." Vgl. auch *Evagr. sent. mon.* 62 (Übers. EISELE 2012): „Gib dein Herz nicht dem Stolz hin, und sag nicht vor dem Angesicht Gottes: Ich bin mächtig! [μὴ δῶς ὑπερηφάνια σὴν καρδίαν καὶ μὴ εἴπῃς πρὸ προσώπου τοῦ θεοῦ· δυνατός εἰμι], damit nicht der Herr deine Seele im Stich lässt, und böse Dämonen werden sie (dann) erniedrigen [ταπεινώσουσιν αὐτήν]. Dann nämlich werden dich die Feinde durch die Luft hindurch in Schrecken versetzen, und furchtbare Nächte werden dich überkommen.“
- 55 Der Kummer entsteht dadurch, dass man vergeblich versucht, der Masse zu gefallen (vgl. *Evagr.* 19).
- 56 Die Aufforderung zur Selbstsorge und zur Achtsamkeit auf sich selbst meint nicht Egoismus, sondern Sorge für die eigene Seele, die um der Tugend willen notwendig ist und die Laster vertreibt (vgl. *Pyth.* 50*).
- 58 Durch den Zusatz „von Anfang an“ (ἐξ ἀρχῆς) verkehrt der Spruch die Aussage von *Sext.* 398 glatt in ihr Gegenteil. Denn dort geht es darum zu erkennen, was für ein Menschen jemand im Laufe seines Lebens konkret geworden ist, während hier die Eigenart des Menschen von Anfang an, d.h. sein Wesen, das ihn von Geburt an prägt und mit seiner Geschöpflichkeit gegeben ist, angesprochen wird. Muss sich der Mensch nach *Sext.* 398 auch den Fehlentwicklungen seines Lebens stellen, soll er sich nach *Evagr.* 58 gerade nicht mit seinen Defiziten beschäftigen, sondern auf die Integrität seines Anfangs achten, um von dort her seine Würde zu beziehen. Für einen Denker wie Evagrius, dem es darauf ankommt, mit der Bekämpfung der Laster und der Einübung der Tugenden einen Weg zur Vollkommenheit zu beschreiben, ist ein solcher Gedanke durchaus bemerkenswert, denn er fixiert den Menschen nicht auf seine negativen Entwicklungen, sondern auf seine bleibenden positiven Grundlagen.
- 59 Vgl. *Evagr.* 48*.
- 60 Vgl. *Evagr.* 51*.
- 61 Vgl. Hier. *comm. in Is. prol.*: „Ich will nicht zusammen mit den Juden jenes Wort hören: ,Ihr irrt euch, weil ihr die Schriften nicht kennt noch die Macht Gottes' (Mt 22,29). Wenn nämlich nach dem Apostel Paulus ,Christus Gottes Macht' ist ,und Gottes Weisheit' (1 Kor 1,24), dann

- kennt, wer die Schriften nicht kennt, auch Gottes Macht und seine Weisheit nicht: Unkenntnis der Schrift ist Unkenntnis Christi“ (PL 24,17: *Ne illud audiam cum Judaeis: Erratis, nescientes Scripturas, neque virtutem Dei. Si enim iuxta apostolum Paulum Christus Dei virtus est, Deique sapientia; et qui nescit Scripturas, nescit Dei virtutem ejusque sapientiam: ignoratio Scripturarum, ignoratio Christi est*).
- 62 Vgl. *Evagr. sent. mon.* 56 (Übers. EISELE 2012): „Der Geist des Stumpfsinns vertreibt die Tränen, und der Geist der Trübsal reibt das Gebet auf“ (πνεῦμα ἀκηδίας ἀπελαύνει δάκρυα, πνεῦμα δὲ λύπης συντρίβει προσευχήν). Dazu EISELE 2012, 99f.: „In der ganzen spirituellen Tradition gelten Tränen als eine kostbare Gabe; [vgl. *Michael Platig, Art. Tränengabe*, LThK³ 10 (2001), 165] [...]. Sie sind Zeichen der Reue über die eigenen Sünden und die Verderbtheit der Welt, des Mitleids mit dem leidenden Jesus und dem notleidenden Mitmenschen sowie des andächtigen Gebets und der Kontemplation. Stumpfsinn (griech. *akēdia*) und Trübsal (Depression) lassen die Tränen versiegen, und der so versteinerte Mensch hat die Beziehung zu sich, zum Nächsten und zu Gott verloren. Gebet als Dialog zwischen Gott und dem Mensch[en] ist dann nicht mehr möglich. Umgekehrt verwundert es nicht, dass gerade im lebhaften Gebet der Psalmen die Tränen ein häufiges Motiv sind (Ps 6,7; 39,13; 42,4; 80,6; 102,10; 116,8; 126,5f). Zur eindrücklichen Ikone christlichen Betens wird das flehentliche und zugleich gottergebene Gebet Jesu um Rettung im Garten Getsemani (Mt 26,36–46 // Mk 14,32–42 // Lk 22,39–46; vgl. Joh 12,27; Hebr 5,7). Vgl. außerdem Lk 6,21; 19,41; Joh 11,35; Röm 12,15.“ Vgl. auch *Evagr.* 48*.
- 63 Vgl. *Evagr.* 51*; außerdem *Reg. Ben.* 7,5–9 (Übers. ÄBTEKONFERENZ 1992): „Brüder, wenn wir also den höchsten Gipfel der Demut [*humilitatis ... culmen*] erreichen und rasch zu jener Erhöhung im Himmel gelangen wollen, zu der wir durch die Demut in diesem Leben aufsteigen, dann ist durch Taten, die uns nach oben führen, jene Leiter zu errichten, die Jakob im Traum erschienen ist. Auf ihr sah er Engel herab- und hinaufsteigen [vgl. Gen 28,12]. Ganz sicher haben wir dieses Herab- und Hinaufsteigen so zu verstehen: Durch Selbsterhöhung steigen wir hinab und durch Demut hinauf [vgl. Lk 18,14]. Die so errichtete Leiter ist unser irdisches Leben. Der Herr richtet sie zum Himmel auf, wenn unser Herz demütig geworden ist. Als Holme der Leiter bezeichnen wir unseren Leib und unsere Seele. In diese Holme hat Gottes Anruf verschiedene Sprossen der Demut und Zucht [*gradus humilitatis vel disciplinae*] eingefügt, die wir hinaufsteigen sollen.“
- 64 Vgl. Ps 1,1–3 LXX (Übers. in KRAUS / KARRER 2009): „Selig der Mann, der nicht im Rat der Gottlosen wandelte und auf den Weg der Sünder nicht trat und auf den *Sitz der Verdorbenen* sich nicht setzte, sondern am Gesetz des Herrn sein Gefallen (hat) und über seinem Gesetz Tag und Nacht sinnen wird. Und er wird wie *der* Baum sein, der an den Wasserbächen gepflanzt ist, der seine Frucht zu seiner Zeit geben wird und dessen Laub nicht *abfallen* wird [καὶ ἔσται ὡς τὸ ξύλον τὸ πεφυτευμένον παρὰ τὰς διεξόδους τῶν ὑδάτων, ὃ τὸν καρπὸν αὐτοῦ

- δώσει ἐν καιρῷ αὐτοῦ καὶ τὸ φύλλον αὐτοῦ οὐκ ἀπορρησεται]. Und alles, was er tut, wird gelingen.“ Vgl. auch *Evagr.* 65*.
- 65 Der Spruch basiert auf einer christologischen Auslegung von Gen 2,8f. LXX (Übers. in KRAUS / KARRER 2009): „Und Gott der Herr pflanzte einen Gartenpark in *Edem* nach Osten hin und er setzte dorthin den Menschen, den er geformt hatte. Und Gott ließ *noch dazu* aus der Erde jeglichen Baum aufgehen, *prächtig* im Anblick und gut zur Nahrung, und den Baum des Lebens in der Mitte des Gartenparks [καὶ τὸ ξύλον τῆς ζωῆς ἐν μέσῳ τῶ παραδείσῳ], und den Baum des Wissens dessen, was von Gut und Böse *erkennbar* ist.“ Indem der Mensch gegen Gottes Verbot, vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse zu essen, verstößt (Gen 2,17; 3,6), geht er des ewigen Lebens verlustig; vgl. Gen 3,22–24 LXX (Übers. in KRAUS / KARRER 2009): „Und Gott sagte: Siehe, *Adam* ist wie einer von uns geworden darin, Gut und Böse zu erkennen. Und nun, dass er nur nicht *die* Hand ausstrecke und nehme von dem Baum des Lebens und esse! Dann wird er auf ewig leben [καὶ ζῆσεται εἰς τὸν αἰῶνα]! Und Gott der Herr schickte ihn weg aus dem Gartenpark *der Üppigkeit*, um die Erde zu bearbeiten, aus der er genommen worden war. Und er warf *Adam* hinaus und siedelte *ihn gegenüber* dem Gartenpark *der Üppigkeit* an und er stellte die Cherubim und das flammend sich hin und her wendende Schwert auf, um den Weg zum Baum des Lebens zu bewachen.“ In der christlichen Tradition wird dann das Kreuz Christi zum neuen Baum des Lebens; vgl. den Hymnus *Pange, lingua, gloriosi proelium certaminis* von Venantius Fortunatus (Übers. A. STOCK, *Lateinische Hymnen* [Berlin 2012] 147f.): „Trauernd ob des ersten Menschen Überlistung hatte Gott, / als der Biß des Sündenapfels uns gestürzt in Todesnot, / schon den Baum gezeigt, der Sühnung für des Baumes Schulden bot [*ipse lignum tunc notavit, damna ligni ut solveret*]. [...] Treues Holz, vor allen Bäumen einzig du an Ehren reich [*crux fidelis, inter omnes arbor una nobilis*]; / denn an Zweigen, Blüten, Früchten ist im Wald kein Baum dir gleich. / Süßes Holz [*dulce lignum*], o süße Nägel! Süße Last beschweret euch. // Neige, hoher Baum [*arbor alta*], die Äste, deine Fasern beug erschlafft; / deine Härte soll verschwinden, die der Ursprung dir verschafft; / deines hohen Königs Glieder spanne aus auf zartem Schaft.“ Die typologische Auslegung geht aber noch weiter; vgl. M. WOELK, „Lebensbaum III“, *LThK*³ 6 (1996) [724f.] 724: „Im eucharistischen Verständnis (vgl. Offb 2,7) kann der L[ebensbaum] auch mit Christus selbst gleichgesetzt werden.“ Ein Beispiel dafür ist *Evagr.* 65, dessen eucharistischen Sinn die beiden folgenden Sprüche noch vertiefen.
- 66 Der Spruch deutet die Eucharistie als innigste Form der Christusbegegnung nicht im kultischen, sondern im caritativen Sinne, indem er den Sinn des Richterspruches in Mt 25,40 vertieft. Ist die Pointe dort, dass jeder Hilfsbereite in den Notleidenden Christus selbst begegnet, so wird sie hier derart eucharistisch überformt, dass die ursprüngliche Metapher zerbricht. Das Ergebnis ist eine extreme Aussage, die der Christusbegegnung in der Armenfürsorge die gleiche Bedeutung beimisst wie

dem liturgischen Empfang des Leibes Christi in der Eucharistiefeier. Hier wie dort wird Christus im wahrsten Sinne des Wortes verinnerlicht. Vgl. auch Evagr. *sent. mon.* 118–119 (Übers. EISELE 2012): „Das Fleisch Christi sind tätige Tugenden, und wer es isst, wird gelassen werden. Das Blut Christi ist die Schau des Entstandenen, und wer es trinkt, wird von ihm weise gemacht werden“ (σάρκες Χριστοῦ πρακτικαὶ ἀρεταί, ὁ δὲ ἐσθίων αὐτὰς γενήσεται ἀπαθής. αἷμα Χριστοῦ θεωρία τῶν γεγονότων καὶ ὁ πίνων αὐτὸ σοφισθήσεται ὑπ’ αὐτοῦ).

- 68 Vgl. *Sext.* 32–34*.
- 70 Die Vergnügungssucht (φιληδονία) kann als Zusammenfassung der drei leiblichen Laster nach Evagrius, der Fresssucht, Unzucht und Habsucht, gelten (vgl. *Evagr.* 48*).
- 73 Das hat die Ruhmsucht (κενοδοξία) mit dem Stolz gemeinsam (vgl. *Evagr.* 48*. 51*).
- 74 Vgl. Evagr. *sent. mon.* 34 (Übers. EISELE 2012): „Besser ein sanftmütiger Weltlicher als ein hitziger und zorniger Mönch“ (κρείσσων κοσμικός πρᾶϋς μοναχοῦ θυμώδους καὶ ὀργίλου). Zur Enthaltensamkeit vgl. den Beitrag „Papst oder Heide?“ (Kap. 3.3).
- 75 Die Pflanze ist der Mönch, der an dem einmal gewählten Ort seiner Zurückgezogenheit ausharren soll, unabhängig von vorübergehenden Befindlichkeiten; vgl. Evagr. *sent. mon.* 55 (Übers. EISELE 2012): „Wenn der Geist des Stumpfsinns [πνεῦμα ἀκηδίας] dich befällt, verlass dein Haus nicht, und wende dich nicht ab, wenn die Zeit wieder hilfreich ist; wie nämlich, wenn jemand Silber polieren wollte, so wird dein Herz glänzend gemacht werden.“

C. Essays

Sextus und seine Verwandten

Eine Kompositions- und Textgeschichte anhand der Editionen

Wilfried Eisele

Das vorliegende Buch bietet neben den Sprüchen des Sextus auch diejenigen des Kleitarchos und der Pythagoreer sowie eine Spruchsammlung des Evagrius Ponticus in Text und Übersetzung. Die Auswahl ist der ideengeschichtlichen und literarischen Verwandtschaft dieser Texte untereinander geschuldet, die schon H. Chadwick 1959 dazu veranlasst hat, die drei erstgenannten Textcorpora zusammen herauszugeben.¹ Den damit gegebenen traditionsgeschichtlichen Zusammenhang können die interpretierenden Essays in diesem Band schlaglichtartig erweisen. Sie lassen erkennen, dass die Sextussprüche ein wichtiges Bindeglied zwischen paganer und christlicher Sentenzenliteratur darstellen, indem sie die ethischen Maximen heidnischer Popularphilosophie aufnehmen, mit neutestamentlich geprägtem Traditionsgut verbinden und so das Ganze in die christliche, vor allem im Mönchtum gepflegte Sentenzenliteratur hinein vermitteln. Hier kann man vorzüglich studieren, wie das frühe Christentum pagane Lebensweisheit aufnimmt, ohne sich darin zu erschöpfen, und ihr vom Standpunkt des Glaubens aus neue, teils andersartige Plausibilität verleiht.

Diese Bedeutung der Sextussprüche für das global so genannte Verhältnis von Antike und Christentum ließ es als Mangel erscheinen, dass von den betreffenden Texten, wenn überhaupt, keine neueren deutschen Übersetzungen existieren. Zuletzt hat J. Kroll den griechischen Text der Sextussprüche für E. Henneckes *Neutestamentliche Apokryphen*, die 1924 in zweiter Auflage erschienen sind, ins Deutsche übersetzt.² Was den Umfang des Corpus angeht, hat er sich jedoch an der lateinischen Überlieferung

¹ Vgl. CHADWICK 1959.

² Vgl. KROLL 1924.

orientiert, die von insgesamt 610 griechischen Sprüchen nur *Sext.* 1–451 in lateinischer Übersetzung bietet. Außerdem sind die Sextussprüche in den folgenden Auflagen von Hennecke und später W. Schneemelcher – aus nachvollziehbaren Gründen³ – überhaupt nicht mehr berücksichtigt worden. So wird hier zum ersten Mal die vollständige griechische Überlieferung in einer deutschen Übersetzung dargeboten.⁴ Noch mehr gilt das für die Sprüche der Pythagoreer, des Kleitarchos und des Evagrius, die noch nie in deutscher Übersetzung veröffentlicht worden sind. Diesem Mangel abzuhelfen, ist ein wichtiges Anliegen dieses Buches. Die beigegebenen Essays zeigen überdies Verbindungslinien zwischen den verschiedenen Sammlungen auf. Dabei legen sie die gut abgesicherte Textgestalt von Chadwick und Elter zugrunde.⁵ Ein Blick auf die Textgeschichte der einzelnen Corpora anhand der modernen Editionen kann helfen, die Vielschichtigkeit und Verzweigtigkeit der Überlieferung noch klarer ins Bewusstsein zu rücken.⁶ Die kompositionsgeschichtliche Aufarbeitung dieser Texte hat gerade erst begonnen. Was dabei auf dem Spiel steht, mag der folgende Überblick verdeutlichen.

³ Eine solche Auswahl ist im Einzelnen immer angreifbar. Sie geht aber pragmatischerweise von den Textsorten aus, die sich im Kanon des Neuen Testaments finden, und fragt nach ähnlich geformten frühchristlichen Texten, die trotz ihrer vergleichbaren Form und ihres hohen Ansehens in bestimmten Kreisen des frühen Christentums den Sprung in den Kanon letztlich nicht geschafft haben. Unter diesen allgemeinen Gesichtspunkten rücken die Sextussprüche sicher nicht in die engere Wahl einer neutestamentlichen Apokryphensammlung. Gleichwohl bleibt bemerkenswert, dass sich schon das *Decretum Gelasianum* genötigt sah, die Sextussprüche für apokryph zu erklären (vgl. KROLL 1924, 627); nach dem dort vorausgesetzten Verständnis der Kanonfrage konnten sie also nicht einfach stillschweigend übergangen werden.

⁴ Eine deutsche Übersetzung der syrischen Überlieferung findet sich bei RYSEL 1896. 1897; eine solche der koptischen Fragmente bei PLISCH / SCHENKE 2003.

⁵ Für die Pythagoreer-, Kleitachos- und Sextussprüche vgl. CHADWICK 1959; für die Evagriussprüche ELTER 1892a. Die syrische Überlieferung hat eine ganz eigene Gestalt; s.u. den Beitrag von Y. ARZHANOV.

⁶ Auf die Editionen der Evagriussprüche gehe ich hier nicht ein; vgl. dazu den Beitrag von M. DURST.

1. Die Sextussprüche

1.1. Literarische Gestalt

Das spätestens seit der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts n. Chr. mit dem Namen Sextus verbundene Textcorpus gehört, ganz allgemein gesprochen, zur Gattung der „Spruchsammlung“. Ein wesentliches Merkmal dieser Gattung besteht darin, dass sie ihr Material in einer relativ losen, für ständige Erweiterungen, Kürzungen und Neukompositionen offenen Form darbietet. Dieser Zug verstärkt sich noch, wenn die einzelnen Aussprüche ohne jede situative Einbettung begegnen, also nicht die Pointe von Apophthegmata (Chrien) bilden, sondern als Gnomen (Sentenzen) jeweils ganz für sich stehen. Die Sextussprüche sind auch in diesem engeren Sinne wirklich als Spruchsammlung zu bezeichnen, weil sie – etwa im Unterschied zum Thomasevangelium oder zur Logienquelle Q – keinerlei Apophthegmata, ja nicht einmal kurze Sprucheinleitungen enthalten. Diese literarische Form bringt es mit sich, dass der Text selber praktisch keinen Aufschluss über die historischen Umstände seiner Entstehung gibt. Hinzu kommt, dass über den angeblichen Verfasser und – verbunden damit – auch über Ort und Zeit der Entstehung bereits bei den antiken Autoren, welche die Sextussprüche nachweislich kennen und benutzen, gegensätzliche Meinungen existieren. Der Streit darüber entzündet sich freilich nicht an der Form, sondern am Inhalt der gesammelten Sprüche. Die Sammlung enthält einerseits Gedankengut pythagoreischer, platonischer, kynischer und stoischer Prägung, das sie andererseits konsequent mit einem christlichen Glaubensbegriff verbindet.⁷ Diese Verbindung erscheint jedoch so locker und mehrdeutig, dass der christliche Charakter der Schrift schon in ältester Zeit umstritten war.

1.2. Geschichte der Textzeugen und ihrer Erforschung

Die Sextussprüche sind uns in unterschiedlichen Fassungen überliefert, deren Vielgestaltigkeit es beinahe unmöglich erscheinen

⁷ Vgl. den Beitrag von T. PITOUR sowie meine eigenen: „Papst oder Heide?“ sowie „Der Weise wird zum Gläubigen“.

lässt, überhaupt von *den* Sextussprüchen zu reden, ohne gleich dazuzusagen, auf welche Version im Einzelfall Bezug genommen wird. Im Rahmen einer Edition, die vor allem Text und Übersetzung einem breiteren wissenschaftlichen und interessierten Publikum neu erschließen will, kann es zwar keinesfalls darum gehen, die verworrenen Überlieferungsprozesse der Spruchsammlung, die unter dem Namen des Sextus auf uns gekommen ist, umfassend aufzuarbeiten. Gleichwohl sind einige Bemerkungen am Platze, die dem Leser einen Eindruck davon vermitteln, mit was für einer Art von Text er es bei den Sextussprüchen im Allgemeinen und bei der hier vorgelegten Ausgabe im Besonderen zu tun hat. Die Geschichte der Textzeugen und ihrer Erforschung lässt sich am besten anhand der modernen kritischen Ausgaben in der Reihenfolge ihres Erscheinens kurz darstellen.⁸

Ohne Zweifel waren die Sextussprüche ursprünglich griechisch verfasst. Lange Zeit waren aber nur einzelne von ihnen durch Zitate bei anderen Autoren auch auf Griechisch bekannt. So überrascht es nicht, dass die erste kritische Ausgabe, die 1858 von P. de Lagarde veranstaltet wurde,⁹ den syrischen Text aus sieben Handschriften des Britischen Museums bietet.¹⁰ Zwei von ihnen stammen aus der Mitte des 6. Jahrhunderts und gehören damit zu

⁸ Vgl. CHADWICK 1959, 3–8; PEVARELLO 2013, 37–58; WILSON 2012, 4–7.

⁹ Angesichts der Tatsache, dass de Lagardes Pionierarbeit nach wie vor die einzige moderne Ausgabe des syrischen Textes der Sextus- und Pythagoreersprüche darstellt, wirkt seine eigene Befürchtung rührend (bewusstes Understatement einmal ausgeschlossen), schon die schlechte Qualität von Papier und Druckerschwärze verhinderten die Langlebigkeit seines Werkes; vgl. DE LAGARDE 1858, XVIII: „charta enim ad haec Analecta edenda adhibita me invito saeculo undevicesimo medio comparata est: multum erit si viginti annos duraverit, atramentum non patitur, verita ne citius etiam pereat. et nos, ut sumus ingeniosi, ei nomen nostrum ad posterios perferendum commisimus.“

¹⁰ Vgl. DE LAGARDE 1858, III–XI sowie 2–31. Keine der sieben Handschriften bietet den vollständigen syrischen Text; vgl. ebd. III: „ad Xysti sententias edendas adhibui codices septem, nullum autem integrum.“ Dennoch leidet die Einheitlichkeit der syrischen Überlieferung mit ihren drei Teilen keinen Zweifel, weil das Fehlen einzelner Textstücke jeweils auf eine Korruption der handschriftlichen Überlieferung zurückzuführen ist. Nur an einer Stelle ist eine bewusste Veränderung des Textes zu vermuten, die sich in drei Handschriften niedergeschlagen hat (ebd. III): „desunt in hoc codice [A] quae p. 8,23 inde a voce 𐤀𐤃𐤁𐤁 usque ad p. 9,6 𐤀𐤃𐤁𐤁 [DE LAGARDE] leguntur, ut videtur a monacho caelibe consulto omissa (pag. codicis A 26^c, codicis D p. 152^a, codicis E p. 42^c).“

den ältesten Zeugen für die Sextussprüche überhaupt.¹¹ In der syrischen Tradition sind zwei Sammlungen von Sextussprüchen, die unterschiedlichen Übersetzern zuzuordnen sind und ursprünglich voneinander unabhängig waren, zu einem einzigen Corpus aus zwei Teilen fest zusammengefügt worden. Der erste Teil (Syr. I) bietet eine Auswahl von 131 Sprüchen, der zweite Teil (Syr. II) ist bei weitem umfangreicher, weicht aber in der Reihenfolge der gemeinsamen Sprüche erheblich vom ersten ab.¹² Das Ganze wird abgerundet durch einen kurzen Anhang, der vermutlich vom selben Verfasser wie Syr. II stammt.

Die erste kritische Ausgabe des lateinischen Textes, der auf die Übersetzung des griechischen Textes durch Rufinus von Aquileia (R)¹³ aus dem Jahr 400 zurückgeht und *Sext.* 1–451 bietet, besorgte 1873 J. Gildemeister.¹⁴ Er zog dazu 14 Handschriften, die beiden ältesten aus dem 7./8. bzw. 9. Jahrhundert,¹⁵ sowie drei voneinander unabhängige frühe Drucke des in seiner lateinischen Fassung sehr weit verbreiteten Werkes heran.¹⁶ Außerdem bietet er die bis dahin bekannten griechischen Sprüche und eine lateinische Übersetzung des jeweiligen syrischen Textes nach de Lagarde. Dabei fällt auf, dass die Reihenfolge von Syr. I derjenigen von R entspricht und dass beide syrischen Übersetzungen (Syr. I und Syr. II) nicht nur eine Auswahl von Sprüchen aus *Sext.* 1–451 bieten,

¹¹ Vgl. die Liste bei BAUMSTARK 1922, 170, Nr. 6.

¹² Ich behalte die Sigla Syr. I und Syr. II bei, die sich spätestens seit GILDEMEISTER 1873 eingebürgert haben. CHADWICK 1959, 6, benutzt statt dessen x für Syr. I und X für Syr. II.

¹³ Das Kürzel „R“ meint nicht etwa eine Urfassung der lateinischen Übersetzung aus der Hand des Rufinus, sondern bezeichnet die ganze auf Rufinus zurückgehende lateinische Überlieferung, wie sie uns in den vierzehn von Gildemeister verwendeten Handschriften erhalten ist.

¹⁴ Vgl. GILDEMEISTER 1873.

¹⁵ A = Salmasianus, Paris. 10318, 7./8. Jh.; Q = Paris. lat 2676, 9. Jh., foll. 123–126. Sigla nach Gildemeister und Chadwick.

¹⁶ Wie die syrische, so bietet auch die lateinische Überlieferung einen einheitlichen Text. Wo Teile fehlen, ist die handschriftliche Überlieferung korrupt, so in Q, V, L und C (vgl. GILDEMEISTER 1873, XIV–XXIII). Für S, G und J gilt Gildemeisters generelles Urteil (1873, XXII): „Omnino hi tres codices ante oculos ponunt, quomodo post saeculum XI libellus magis magisque depravatus sit.“

sondern darüber hinaus Material, für das es in R keine Parallelen gibt und das Gildemeister verschiedenen Anhängen zuweist.¹⁷

Den griechischen Text der Sextussprüche hat erstmals A. Elter im Jahre 1892 ediert.¹⁸ Er stützte sich dabei auf zwei kurz zuvor entdeckte Handschriften, die bis auf den heutigen Tag die einzigen uns bekannten geblieben sind.¹⁹ Vom sensationellen Fund der einen berichtet er lakonisch: „Die griechischen Sextussprüche fand ich selbst im Codex Vaticanus 742 [Y] am 15. Dezember 1880 auf, am selben Tag, an dem ich zum ersten Mal unter der Führung von Ignatius Guidi jene erhabene Bibliothek betrat.“²⁰ Einige Jahre zuvor, 1876, hatte L. Duchesne die Existenz einer anderen griechischen Rezension im Codex Patmiensis 263 (Π) vermeldet. In seiner Ausgabe benutzte Elter für Π die Abschrift eines Mönchs, die H. Schenkl 1887 erhalten und ihm danach zugeleitet hatte.²¹ Nachdem auf diesem Wege der griechische Text der Sextussprüche bekannt geworden war, konnten erstmals die Übersetzungen im Verhältnis dazu gewürdigt werden. Es stellte sich heraus, dass die griechische Überlieferung mit diversen Anhängen und insgesamt 610 Sentenzen umfangreicher war als die lateinische und die von Gildemeister in der syrischen Überlieferung identifizierten

¹⁷ Gildemeister unterscheidet, außer dem oben genannten kurzen Anhang, innerhalb von Syr. I und Syr. II noch einmal je zwei Anhänge, von denen die ersten beiden in einem engen Wechselverhältnis zueinander stehen; vgl. GILDEMEISTER 1873, XXXVII: „At primae cuiusque in utraque parte appendicis ratio satis singularis est: constant eisdem viginti sententiis eodem ordine positae, duorum interpretum manu Syriace versis, at dispersis inter alias sententias inter se prorsus diversas, quarum interpres alter triginta fere, alter viginti fere [...] addit.“ Entsprechend bietet er den Text seiner beiden ersten Anhänge synoptisch in zwei Spalten und zählt dabei die gemeinsamen Sentenzen mit arabischen Ziffern, die nur bei Syr. II stehenden mit lateinischen und die nur bei Syr. I befindlichen mit griechischen Kleinbuchstaben (vgl. ebd. 77–84).

¹⁸ Vgl. ELTER 1892a, III–XXXVI.

¹⁹ Sigla nach Chadwick: Y (Elter: V) = Vaticanus Graecus 742, 14. Jh., foll. 2–23; Π (Elter: P) = Codex Patmiensis 263, 10. Jh., foll. 213–226.

²⁰ Meine Übersetzung; vgl. ELTER 1892a, III: „Graecas Sexti sententias ipse in codice Vaticano 742 repperi d. XV m. Decembris 1880, eodem die quo primum Ignatio Guidi duce augustam illam bibliothecam ingressus sum.“ Es handelt sich um Y.

²¹ Vgl. ELTER 1892a, III: „tandem Sextum ad Vaticanum exemplum constitui ac prelo parabam, cum insperatum mihi misit Henricus Schenkl Vindobonensis Patmiensis apographon Emilio Reisch intercedente a. 1887 sibi comparatum“; CHADWICK 1959, 3.

Anhänge in ihrer Eigenart im Großen und Ganzen bestätigte. In der Reihenfolge stimmte nur Y mit R überein, während Π in erheblichem Maße von beiden abwich.²² Da sich Rufins Übersetzung insgesamt als sehr textnah und zuverlässig erwies,²³ schloss man daraus, dass die ihm vorliegende ältere griechische Sammlung wohl ebenfalls nur 451 Sprüche in der Reihenfolge von Y umfasst haben dürfte. Außerdem behielt die lateinische Version ihren textkritischen Wert, weil die beiden griechischen Zeugen um etliches jünger sind als die ältesten lateinischen. Deshalb hat Elter seiner Ausgabe des griechischen Textes auch den lateinischen erneut beigegeben. In ihrem hohen Alter liegt nach wie vor auch der Wert der syrischen Übersetzungen. Im Vergleich zum griechischen Text fällt aber auf, dass sie in ihrer Wiedergabe sehr frei sind und die christliche Färbung der Sextussprüche insgesamt verstärken.²⁴ Die Reihenfolge der Sentenzen hat Syr. I mit R und Y gemeinsam, wohingegen Syr. II eine andere Abfolge bietet.²⁵ Elter,

²² Vgl. CHADWICK 1959, 3: „Π's order is 1–235 (with occasional minor omissions): thereafter the first half of 262, the end of 379, 380–405, 236–61, 428–30 (431–43 are omitted), 444–50, 569, 579, 578, 583, 585–6, 591, 593, 594, 610, 452–4, 406–27, 455–88, second half of 262–379, 489–555.“

²³ Vgl. ELTER 1892a, IV: „Rufinus quidem sat religiose rem egit et quasi verbum verbo reddidit.“

²⁴ Die syrische Übersetzung wird durchaus unterschiedlich bewertet. Vgl. GILDEMEISTER 1873, XXXIII: „Linguam quidem Graecam vulgari modo callebant et raro tantum in singulis vocibus (ut κρητίς s. 86) haeserunt, sed percipiendi sententiarum sali et acumini crebro impares se exhibent.“ Anders RYSEL 1895, 626–627: „Dagegen ist es ungenau, wenn Gildemeister meint, dass sie meist den Sinn der ganzen Sprüche, selten jedoch nur ein einzelnes Wort nicht verstanden. Vielmehr zeigt eine Vergleichung mit dem griechischen Originale, dass sie gerade in erster Linie den Sinn einzelner griechischer Wörter nicht erfassten, und dass sie häufig erst infolge davon den Sinn des ganzen Spruches entweder überhaupt nicht verstanden oder ganz irrtümlich auffassten.“ Ähnlich ELTER 1892a, IV: „ita enim vertunt [sc. Syri] [...] ut apicum similitudines tantum sequuntur, saepissime ex verbis aut nihil aut male intellectis mira atque inaudita effingant.“ – Einigkeit herrscht darin, dass Syr. I genauer übersetzt als Syr. II; vgl. GILDEMEISTER 1873, XXXIII: „Aliquanto accuratiorem altero se praebet is, cui primam partem debemus“; ebenso RYSEL 1895, 627.

²⁵ Die Sprüche *Sext.* 36–77 fehlen in Syr. II; im Übrigen vgl. CHADWICK 1959, 6: „Two passages have suffered serious disarrangement and omissions: (a) 231–58 appear in the order 231, 239–43, 253, 254, 256, 234, 240, 243–52, 255, 258, and the remaining sentences of this section do not appear at all; (b) 350–412 has suffered severely, the first five (350–4) being wholly lacking; after 349 appears 356 followed by some foreign matter not from Sextus at all. 355, 359, 364–6,

der selbst des Syrischen nicht kundig war, musste sich allerdings in seiner Bewertung der syrischen Überlieferung ganz auf die lateinische Übersetzung von Gildemeister verlassen, dem seinerseits der griechische Urtext und Hilfsmittel wie der 1879-1901 erschienene *Thesaurus Syriacus* von R. Payne Smith noch nicht zur Verfügung gestanden hatten. Diesem Mangel versuchte alsbald V. Ryssel mit seiner 1895–1897 veröffentlichten Übersetzung der syrischen Sextussprüche ins Deutsche samt Einführung und Anmerkungen abzuhelpen.²⁶

Eine Auswahl von Sextussentenzen sind in einer armenischen Übersetzung von Sprüchen des Evagrius Ponticus enthalten, die 1907 von B. Sargisean herausgegeben wurde.²⁷ Im Jahre 1910 veröffentlichte F. C. Conybeare eine englische Übersetzung dieser armenischen Sextustradition.²⁸ T. Hermann versuchte 1938 nachzuweisen, dass es sich bei den armenischen Sprüchen nicht etwa um eine Übersetzung aus dem Syrischen, sondern aus der griechischen Originalsprache handle.²⁹ Die armenische Überlieferung (A) kennt drei verschiedene Sammlungen,³⁰ von denen die erste (A¹) exakt hundert Sprüche aus *Sext.* 1–451 in der Reihenfolge von Syr. I, R und Y enthält. Die Hundertzahl wird nur durch die zweifache

370–412 (everything else between 350 and 412 being omitted) are inserted in the middle of 483.“ Im Abschnitt *Sext.* 349–483 ergibt sich damit die Reihenfolge: *Sext.* 349. 356, fremdes Material, *Sext.* 413–483 (1. Hälfte). 355. 359. 364–366. 370–412. 483 (2. Hälfte). Vgl. ELTER 1892a, XXVI, zu *Sext.* 413; RYSSEL 1896, 614, Anm. 4 (zu *Sext.* 359). Für Verwirrung sorgt CHADWICK (1959, 4) mit einem Flüchtigkeitsfehler: „359–412 fall in the middle of 413 [sic! – richtig muss es heißen: 483], and 413ff. follow 356“; der Fehler ist offenbar durch Angleichung an das Folgende entstanden.

²⁶ Vgl. RYSSEL 1895. 1896. 1897. Leider ordnet Ryssel die Sprüche der verschiedenen Anhänge weder nach der durch Elter am griechischen Text etablierten Zählung von *Sext.* 452–610 noch nach dem syrischen Original, sondern orientiert sich an Gildemeister, ohne jedoch dessen synoptische Zusammenstellung zu übernehmen. Dadurch ist es mitunter mühsam, einzelne Textstellen in seiner Übersetzung aufzufinden.

²⁷ Vgl. B. SARGISEAN, *Srboy Hörn Ewagri Pontats'woy Vark' ew maten-agrut'iwnk': t'argmenealk' i hunē i hay barbar i hingerod daru* (Venedig 1907) (armenisch).

²⁸ Vgl. F. C. CONYBEARE, *The Ring of Pope Xystus* (London 1910) 131–138.

²⁹ Vgl. T. HERMANN, „Die armenische Überlieferung der Sextussentenzen“, *ZKG* 57 3.F. 8 (1938) 217–226; CHADWICK 1959, 182, führt den Autor in seiner Bibliographie fälschlich als „HERMANN, R.“.

³⁰ Nach Chadwick das Sigel \mathfrak{A} ; zur einfacheren Bezeichnung benutze ich A und für die drei darin enthaltenen Textcorpora A¹, A² und A³.

Aufführung von *Sext.* 153, einmal an seinem Platz und einmal vor *Sext.* 74, erreicht und soll der Form nach wohl die Centurien des Evagrius spiegeln.³¹ Die Auswahl und Reihenfolge der Sprüche liefert ein von R unabhängiges Indiz dafür, dass es wahrscheinlich eine nach Umfang und Anordnung R entsprechende griechische Textfassung gab, die älter als diejenige von Y ist. In davon abweichender Reihenfolge enthält die zweite Sammlung (A²) 25 Sätzen, von denen sich keine in der ersten Sammlung und zwei überhaupt nur bei Kleitarchos finden (*Clit.* 6. 50). Die dritte Sammlung (A³) schließlich bringt 31 Sprüche, die teils in einer der beiden anderen bereits enthalten sind, teils neu dazukommen und noch einmal anders sortiert sind.

Die bis dahin bekannte griechische, lateinische, syrische und armenische Überlieferung der Sextussprüche hat H. Chadwick in seiner kritischen Edition des Textes von 1959 umfassend gewürdigt.³² Wie vor ihm Elter, so druckte auch Chadwick neben dem griechischen Text der 610 Sätzen die lateinische Version des Rufinus mit ihren 451 Sprüchen aufgrund ihres hohen Alters, ihrer breiten Bezeugung und ihrer Zuverlässigkeit wieder ab.

Allerdings war Chadwick entgangen, dass G. Garitte darüber hinaus die Existenz von 22 Sextussprüchen in georgischer Sprache bereits 1956 angezeigt hatte.³³ Chadwicks Edition veranlasste nun Garitte, im selben Jahr 1959 diese georgischen Sprüche zusammen mit einer Übersetzung ins Lateinische und den armenischen Parallelen, ebenfalls in lateinischer Übersetzung, erstmals zu veröffentlichen.³⁴

Unter den 1945 entdeckten Schriften von Nag Hammadi fand sich im schwer beschädigten Codex XII auch eine koptische Fassung (C) der Sextussprüche (NHC XII, 1), von der jedoch nur *Sext.* 158–180 und 307–397, und auch diese oft nur fragmentarisch, erhalten sind. Der textkritische Wert der koptischen Überlieferung ist dennoch sehr hoch zu veranschlagen. Der Codex stammt aus dem 4. Jahrhundert und ist somit unser ältester Zeuge für die Sextussprüche. Außerdem handelt es sich um eine sehr gekonnte

³¹ Vgl. ANDRESEN 1978, 58–59; FITSCHEN 2002, 256.

³² Vgl. CHADWICK 1959, 3–72.

³³ Vgl. G. GARITTE, *Catalogue des manuscrits géorgiens littéraires du Mont Sinai* (Louvain 1956) 121, Nr. 7.

³⁴ Vgl. G. GARITTE, „Vingt-deux ‚Sentences de Sextus‘ en géorgien“, *Muséon* 72 (1959) 355–363.

Übersetzung.³⁵ Die erhaltenen Sentenzen erscheinen in derselben Reihenfolge wie in Syr. I, R, Y und A¹ und liefern damit einen weiteren Beleg für diesen Texttyp. Über den ursprünglichen Umfang von C sind freilich keine sicheren Feststellungen möglich. Die ersten kritischen Ausgaben des koptischen Textes selbst erfolgten erst 1983 durch P.-H. Poirier³⁶ und 1990 durch F. Wisse³⁷.

Zuvor schon, im Jahre 1981, hatte der hohe Textwert des koptischen Zeugen R. A. Edwards und R. A. Wild bewogen, den griechischen Text unter Heranziehung der bis dahin einzig vorhandenen Faksimile-Ausgabe³⁸ der koptischen Version von 1973 erneut kritisch zu edieren.³⁹ Während sie den georgischen Zeugen erneut mit Stillschweigen übergehen, ist ihnen im Übrigen die Vorläufigkeit auch dieser bis heute letzten kritischen Edition durchaus bewusst: „Further work will be necessary in establishing a definitive text of the Sentences because, among other things, numerous Latin manuscripts exist which have never been collated and the Armenian version, although known for a long time, has yet to be properly studied.“⁴⁰

1.3. Kompositions- und Formgeschichte

Überschaut man die nach und nach wiedergewonnene Vielfalt der Überlieferung, so sind in dreierlei Hinsicht Schlussfolgerungen möglich: bezüglich des Umfangs des dargebotenen Materials, bezüglich der Reihenfolge der Darbietung und bezüglich der textlichen Nähe der verschiedenen Versionen zueinander.

Am einfachsten stellt sich der Sachverhalt im Blick auf die Anordnung des Materials dar. Die ältesten Textzeugen, die koptische Handschrift aus dem 4. Jahrhundert (soweit erhalten) und die beiden syrischen aus dem 6. Jahrhundert (was Syr. I betrifft), stimmen in der Reihenfolge der Sentenzen mit der im Jahr 400

³⁵ Vgl. WISSE 1990, 298: „The Coptic translation is a work of considerable skill, being neither too literal nor too free.“

³⁶ Vgl. P.-H. POIRIER, *Les Sentences de Sextus (NH XII,1)*, BCNH.T (Québec 1983) 12–91.

³⁷ Vgl. WISSE 1990.

³⁸ Vgl. J. M. ROBINSON u.a. (eds.), *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Codices XI, XII and XIII* (Leiden 1973).

³⁹ Vgl. EDWARDS / WILD 1981.

⁴⁰ Ebd. 3.

geschaffenen lateinischen Übersetzung des Rufinus, deren ältester Zeuge immerhin ins 7./8. Jahrhundert gehört, dem griechischen Text des Codex Vaticanus (Y) und der ersten armenischen Sammlung (A¹) überein. Folglich ist damit zu rechnen, dass diese Anordnung des Materials der spätestens im 4. Jahrhundert fixen Gestalt der Sammlung entspricht. Da Π und Syr. II über weite Strecken der alten Reihenfolge gehorchen, um dann in bestimmten Abschnitten ohne ersichtlichen Grund davon abzuweichen, liegt die Vermutung nahe, dass diese Abschnitte im Laufe der Überlieferung versehentlich durcheinandergeraten sind.⁴¹

Was das Material selbst anbelangt, enthält R *Sext.* 1–451, und weil sich seine Übersetzung sonst sehr nah am griechischen Text bewegt, geht man gewöhnlich davon aus, dass er die ganze ihm bekannte Sammlung übertragen hat. Einen weiteren und davon unabhängigen Beleg für die Existenz einer griechischen Sammlung dieses Umfangs liefert A¹ dadurch, dass die ausgewählten Sentenzen samt und sonders aus *Sext.* 1–451 stammen. Der Gesamtumfang des koptischen Textes lässt sich nicht mehr rekonstruieren, da Anfang und Ende sowie ein größeres Zwischenstück fehlen und der schlechte Erhaltungszustand des Codex keine Rückschlüsse auf die Anzahl der verlorengegangenen Textseiten erlaubt. Aufgrund ihres ähnlich hohen Alters vermutet Wisse jedoch, dass der koptische Zeuge ursprünglich dieselben 451 Sen-

⁴¹ Vgl. ELTER 1892a, IV: „deinde et Syrorum recensiones et Patmiensis ordinem praebeant maxime lacerum et confusum“; CHADWICK 1959, 3: „Π and Y differ profoundly in their order, and it is evident that the ancestor of Π suffered serious disarrangement, for Y’s order is normally supported by Rufinus and the Syriac versions“. Beide unterscheiden an der Stelle nicht zwischen Syr. I und Syr. II, obwohl Syr. I mit Y in der Reihenfolge gewöhnlich übereinstimmt und nur Syr. II davon gravierend abweicht, wie Chadwick (ebd. 6) selber feststellt. Ein in Π am Beginn von *Sext.* 413 eingefügtes ΑϞϞῆ, das innerhalb des Spruches keinen Sinn ergibt, wird gemeinhin als Indiz dafür gewertet, dass im Archetyp von Π an dieser Stelle die ursprüngliche Ordnung erfolgreich wiederhergestellt wurde (vgl. *Sext.* 406–427 Π), nachdem der mit *Sext.* 413 beginnende Abschnitt an die falsche Stelle gerutscht war, wo er in Syr. II auch nach wie vor steht; vgl. ELTER 1892a, XXVI, zu *Sext.* 413: „quod 413 in P [Π] iusto ordine incipit ΑϞϞῆ τρέφε σου τὴν μὲν ψυχὴν κτλ., iam apparet mirum illud ΑϞϞῆ nil esse nisi signum ordinis restituti in archetypo codicis P [Π], ordinem turbatum secutus est qui primum Syriace vertit: ordine integro x [Syr. I] = V [Y]“; ebenso CHADWICK 1959, 3–4.

tenzen enthielt wie der lateinische Text.⁴² Freilich ist diese Annahme nicht unproblematisch, weil die koptische Version schon im erhaltenen Text in Übereinstimmung mit der griechischen Überlieferung und gegen die lateinische Version zum Teil mehr Material bietet, so in *Sext.* 163–165 und 171.⁴³ Somit ist auch nicht auszuschließen, dass dem koptischen Übersetzer eine griechische Fassung einschließlich eines oder mehrerer Anhänge, wie sie in *Sext.* 452–610 aufbewahrt sind, vorgelegen hat. Auf's Ganze gesehen überwiegen aber in jedem Fall die Gemeinsamkeiten zwischen der griechischen (Y), der lateinischen und der koptischen Überlieferung. Im Blick auf die übrigen Textzeugen ist einerseits zu bemerken, dass zwei von denen, die in der Reihenfolge der Sprüche von Y, R, C, Syr. I und A¹ stark abweichen, nämlich Π und Syr. II, umgekehrt mit der Anzahl ihrer Sentenzen nahe an die umfangreichsten Sammlungen Y und R heranreichen und auch viel Material aus den Anhängen (*Sext.* 452–610) mit Y gemeinsam haben. Dadurch werden Π und Syr. II zu wichtigen Zeugen für viele einzelne Sprüche und Spruchsequenzen, sind aber für die Frage nach der Komposition der Sextussprüche als ganzer kaum zu verwerten. Andererseits bieten Syr. I und A¹, welche die ursprüngliche Reihenfolge bewahrt haben, nur relativ wenig Material, das aber wohl gezielt aus einer umfangreicheren Sammlung ausgewählt und komponiert wurde. Grundsätzlich wäre natürlich auch die umgekehrte Entwicklung von kleineren zu umfangreicheren Sammlungen denkbar. Da Syr. I und A¹ in ihrer Auswahl aber keinen gemeinsamen Texttyp darstellen, ist die hier gegebene Erklärung wahrscheinlicher. Die Hundertzahl der Sprüche in A¹ ist außerdem klar von den Centurien des Evagrius Ponticus beeinflusst und gibt sich dadurch als sekundäre Form zu erkennen. In der syrischen Überlieferung muss das durchweg bezeugte Nebeneinander von Syr. I und Syr. II erklärt werden. Wäre Syr. II durch Erweiterung von Syr. I geschaffen worden, fragte sich, weshalb man Syr. I im selben Überlieferungsstrang weiterhin mitschleppen sollte, nachdem es faktisch in Syr. II aufgegangen war. Umgekehrt kann Syr. I als Vorspann zu Syr. II eine ähnliche Funktion erfüllen wie die Anhänge zu *Sext.* 1–451,

⁴² Vgl. WISSE 1990, 296: „Since C is at least as old as Rufinus's Latin version (R), it is likely that it also lacked the additions.“

⁴³ Darauf weist WISSE 1990, 296 selbst hin: „Rufinus must have had a slightly truncated version, or he omitted some sayings available to him“.

indem es in Kürze die wichtigsten Sentenzen vorwegnimmt, bevor die ganze Sammlung in ihrer verwirrenden Fülle geboten wird.

Schließlich ist noch nach dem Verhältnis im jeweiligen Wortlaut einzelner Sentenzen, die in mehreren der erhaltenen Textversionen verarbeitet sind, zu fragen. Grundsätzlich ist diese Aufgabe in der Einzelanalyse des jeweiligen Materials zu lösen. Doch sind auf der Grundlage einer Vielzahl von Einzelbeobachtungen, die hier weder referiert werden können noch müssen, Grundlinien durchaus erkennbar. Wisse fasst den Stand der Diskussion diesbezüglich gut zusammen: „A. Elter (Gnomica I), the nineteenth-century editor of Sextus, had grouped Π and R over against Y and X [Syr II]. Chadwick agreed but minimized the degree of difference between the two pairs. C stands closest to X [Syr. II] and next to Y, thus adding weight and age to the ,Y X [Syr. II] text‘.“⁴⁴ Auch wenn man mit Chadwick diese Gruppierung der Handschriften nach ihrer textlichen Affinität tatsächlich nicht überbewerten sollte, verkompliziert sich dadurch trotzdem unser traditionsgeschichtliches Problem. Denn es stehen sich just diejenigen Handschriften, die in der Reihenfolge der Sprüche voneinander abweichen, in den Formulierungen einzelner Sentenzen oft am nächsten. So hat R dieselbe Reihenfolge wie Y und C, steht im Wortlaut der einzelnen Sprüche aber häufig Π am nächsten. Ebenso formuliert Syr. II eng am Wortlaut von Y, bietet sein Material aber in anderer Anordnung. Stellt man aber in Rechnung, dass die Reihenfolge in Π und Syr. II wahrscheinlich kein Produkt bewusster Kompositionsarbeit darstellt, relativiert sich der dadurch gegebene Unterschied von Π zu R und von Syr. II zu Y.

Wenn auch die vielfältige Überlieferung der Sextussprüche noch ihrer detaillierten Aufarbeitung harrt und diese hier in kei-

⁴⁴ WISSE 1990, 297; vgl. ELTER 1892a, III: „cum Vaticanus a Rufino saepissime ita discederet ut de Rufini exemplo prorsus desperandum esset, Patmiensis adeo cum Rufiniano congruit ut vel eadem menda Rufinum interpretari videas; Vaticanam autem recensionem Syri secuti sunt, ita ut de Sexti verbis iam sat certo diiudicari possit“; CHADWICK 1959, 4: „Elter is, I think, inclined to exaggerate the degree to which ΠR stand together over against YX [Syr. II]“. Einschränkend bemerkt schon RYSSEL (1895, 620, Anm. 10), „dass nach meiner Ansicht der Text der Syrer an verschiedenen Stellen mit dem cod. Patm. [Π] übereinstimmt, wo Elter Übereinstimmung mit dem cod. Vatic. [Y] annimmt. Vgl. meine Anmerkungen zu Nr. 8. 9. 13. 91. 216. 249. 269? 286. 473“.

ner Weise geleistet werden kann, so treten doch die Grundlinien der Textgeschichte aus dem Gesagten hervor. Folgende Ergebnisse sind daher vorläufig festzuhalten: — 1. In ihrer ältesten uns erreichbaren Gestalt erscheinen die Sextussprüche keineswegs als eine nach Umfang und Anordnung willkürliche Sammlung, sondern als ein für seine Gattung bemerkenswert stabiles Textcorpus von 451 Sentenzen. Der einzige vollständig erhaltene Zeuge dieses frühesten Textstadiums ist R, einen R entsprechenden griechischen Text bietet Y (ohne die Anhänge), Indizien für diese Textform liefern C und A¹. R, C (soweit erhalten) und Y (ohne Anhänge) repräsentieren somit einen einzigen Texttyp. — 2. Davon unterscheiden sich alle übrigen Textzeugen im Umfang oder in der Anordnung des Materials oder in beidem, ohne einen eigenen Texttyp zu bilden. Das macht ihre Abhängigkeit vom Texttyp R/C/Y (ohne Anhänge) wahrscheinlich. — 3. Die älteste Sammlung dieses Typs wurde alsbald durch Anhänge erweitert, die am umfangreichsten in Y, zum Teil aber auch in Π, Syr. II, Syr. I und A belegt sind. — 4. Die umfangreichen Corpora Π und Syr. II bieten fast den gesamten Text der erweiterten Sammlung, scheinen aber hinsichtlich der Reihenfolge ihrer Sprüche in Unordnung geraten zu sein. Die kürzeren Sammlungen, welche die ursprüngliche Reihenfolge bewahrt haben (Syr. I und A¹), geben sich jeweils als sukzessive Auswahl aus einem umfangreicheren Textcorpus, wahrscheinlich aus einer Vorlage des Typs R/C/Y (ohne Anhänge), zu erkennen.⁴⁵

1.4. Die Identifizierung der Anhänge

Die über den lateinischen Text von *Sext.* 1–451 (R) hinausgehenden Sprüche in Syr. I und Syr. II hat erstmals Gildemeister als Anhänge identifiziert. Mit Hilfe der beiden griechischen Zeugen Y und Π, die – oft in Übereinstimmung mit Syr. I und Syr. II – ebenfalls mehr Material bieten als R, konnte Elter sowohl den Umfang als auch den Charakter der Anhänge genauer bestimmen. Da die Sentenzen des Anhangs, die mehrfach bezeugt sind, zumeist auch in derselben Reihenfolge erscheinen, sah er sich berechtigt, aus

⁴⁵ Die Sammlung Syr. I hat zwar auch mit den Anhängen von Y gemeinsames Spruchgut. Hier zeigen sich aber anders geartete Abhängigkeiten, wie wir weiter unten sehen werden.

den vom Umfang her sehr unterschiedlichen Überlieferungen einen gemeinsamen Text zu rekonstruieren und die einzelnen Sprüche durchgehend von *Sext.* 452–610 zu zählen.⁴⁶ Mit diesem Verfahren, das er auch zur Rekonstruktion der Kleitarchosprüche angewandt hat, sind dieselben Probleme wie dort verbunden: Die Eigenarten der verschiedenen Anhänge werden in der Textdarbietung eher verschleiert als sichtbar gemacht, obwohl Elter sie in seiner Einleitung zum Text kurz und präzise umreißt. Aufgrund der unterschiedlichen Bezeugung in den Handschriften lassen sich mit Elter drei Anhänge identifizieren, von denen der zweite noch einmal in zwei Teile zerfällt. Folgende Beobachtungen geben dafür den Ausschlag:

Die Gestalt des ersten Anhangs (App I = *Sext.* 452–555) ergibt sich formal aus der Textform von Π und Syr. I, die beide mit *Sext.* 555 enden.⁴⁷ Bis auf zwei enthält Π alle 104 Sentenzen von App I.⁴⁸ Die Sammlung Syr. I bietet 48 der 104 Sentenzen von App I, was ein gutes Drittel der insgesamt 131 Sentenzen von Syr. I darstellt,⁴⁹ während Syr. I aus den übrigen Anhängen nichts mehr bringt. Ebenfalls eine Anzahl von 48 Sprüchen bietet Syr. II in App I, allerdings auffällig konzentriert auf den Anfang und das Ende des Anhangs, während das Zwischenstück *Sext.* 486–532 komplett fehlt.⁵⁰ Deshalb hat Elter an dieser Stelle eine Textlücke im Arche-

⁴⁶ Vgl. ELTER 1892a, XXXII–XXXVI; ebenso CHADWICK 1959, 64–72.

⁴⁷ Zur Gestalt von App I in Π und Syr. I vgl. ELTER 1892a, XXXI: „differt P [Π], qui usque ad s. 555 omnes descripsit una aut duabus exceptis et nunc in ipsa s. 555 cum [Syr. I] explicit, de reliquis insolito more 10 tantum selegit, easque non post s. 555 collocat, sed inter ipsas illas s. 451 et 452 – nam foliorum transpositione qua P [Π] foede turbatum esse cognovimus, haec loco mota non sunt.“ GILDEMEISTER (1873, XXXVII) hatte in Syr. I, analog zu Syr. II, zwei Anhänge angenommen: „Praeterea in fine partis primae p. 10,12–21 [DE LAGARDE] altera legitur appendix, quam, cum a priore per seriem duodecim Sexti sententiarum supra omissarum separata sit, ab illa prorsus alienam neque etiam Graecae originis esse arbitrator [...]. Eodem modo in fine partis secundae p. 29,15–30,8 [DE LAGARDE] plura exstant.“ Die Zweiteilung des Anhangs in Syr. I wird jedoch durch den Vergleich mit Π hinfällig.

⁴⁸ In Π fehlen *Sext.* 458. 496.

⁴⁹ Im Einzelnen hat Syr. I: *Sext.* 452. 453. 455. 461. 462–464. 471. 472. 476. 477. 481. 482. 499. 505. 506. 508. 512–515. 519–530. 536. 539–541. 543. 546–555.

⁵⁰ Syr. II hat am Anfang *Sext.* 452–455. 461. 463–465. 467–485 und am Ende *Sext.* 533. 534. 536–543. 545–555.

typ von Syr. II vermutet.⁵¹ Mit 71 Sentenzen ist Y nach Π der ausführlichste Zeuge für App I.⁵² Inhaltlich fällt auf, dass in App I kein einziger Spruch aus *Sext.* 1–451 wörtlich wiederkehrt, wenn auch der Aussage nach vergleichbare Sprüche mitunter begegnen. Dafür werden 18 Sentenzen aus Kleitarchos neu aufgenommen und insgesamt Themen angeschnitten, die in *Sext.* 1–451 kaum eine Rolle spielen. Dabei wird in App I das Bestreben sichtbar, das Spruchgut stärker thematisch zu ordnen und durch Schlüsselbegriffe in aufeinander folgenden Sprüchen zu gliedern.⁵³

Die Sprüche des zweiten Anhangs (App II = *Sext.* 556–587) sind durchweg und fast ausschließlich durch Y und Syr. II bezeugt. Das Ende von App II ist mit dem Ende von Syr. II in *Sext.* 587 gegeben. In den Codices werden die beiden Teile *Sext.* 556–577 (App IIa) und *Sext.* 578–587 (App IIb) durch eine äußere Zäsur deutlich voneinander getrennt.⁵⁴ Beide Teile haben jedoch dasselbe Thema: Sie handeln vom Wesen Gottes und vom Gottesverhältnis des Menschen.⁵⁵ Dabei werden fünf Sprüche aus *Sext.* 1–451 und einer aus Kleitarchos aufgegriffen.

⁵¹ Vgl. ELTER 1892a, XXXI: „in s. 555 explicit x [Syr. I] [...], in s. 587 X [Syr. II] cuius tamen magna pars (486–532) lacuna absumpta esse videtur.“

⁵² Y hat *Sext.* 454. 457–462. 467–469. 472. 473. 476. 477. 479. 486–490. 492–508. 512–515. 517. 519–529. 531. 533. 534. 536. 537. 540–555.

⁵³ Vgl. ELTER 1892a, XXXI: „cum Sexti sententiae (1–451 dico) liberiore modo ita se excipiant ut maximam partem posterior quaeque ex antecedenti quasi filum ducat et paulatim res ad alia deflectatur, app. I s. 452–555 ita sunt compositae ut plures eandem rem spectent et tamquam in capita eas describere possis; in quibus sunt sane quae Sexto deesse mireris.“ Die von Elter identifizierten Schlüsselwörter der thematischen Abschnitte hat er jeweils an deren Beginn durch gesperrten Druck markiert, so βασιλεύς (*Sext.* 454), κυνικός (*Sext.* 461), ἀρετή (*Sext.* 468), πατρίς (*Sext.* 481), γονεῖς (*Sext.* 486), φιλάδελφος (*Sext.* 496), γυνή (*Sext.* 500), τέκνον (*Sext.* 516), φύσις μεγάλη (*Sext.* 524), παιδεία (*Sext.* 538), ἄρχειν (*Sext.* 548).

⁵⁴ Vgl. ELTER 1892a, XXXI: „app. II autem iterum bipertita est, nam s. 556–577 in codicibus X (et V [Y]) a s. 578–587 separantur.“

⁵⁵ Vgl. ebd. XXXI: „prorsus aliter [sc. quam in app. I] res se habet in app. II a et b, nam et 556–577 et 578–587 sententiae sunt de deo (exceptis s.569 sqq.).“ Hier hat der Vergleich mit der griechischen Überlieferung in Y Gildemeisters Annahme eines zweigeteilten Anhangs in Syr. II bestätigt; vgl. GILDEMEISTER 1873, XXXVII: „Eodem modo in fine partis secundae p. 29,15–30,8 [DE LAGARDE] plura exstant, quae quidem cum appendici priori nullis verbis interiectis adiuncta essent ad hanc pertinere putares. Sed ab ea quodammodo differunt; sunt enim sententiae continuae de deo uno eoque solo colendo, quas tutius erat appendicis alterius nomine appellare.“

Der dritte Anhang (App III = *Sext.* 588–610) ist durchgehend und bis auf wenige Ausnahmen allein durch Y belegt. Von seinen 23 Gnomen sind 10 wörtliche und drei thematische Wiederaufnahmen aus *Sext.* 1–451. Dies lässt vermuten, dass ein Redaktor Maximien, die ihm besonders wichtig erschienen, am Ende der Sammlung noch einmal in aller Kürze zusammenstellte, um so aus der verwirrenden Vielfalt der Sentenzen eine griffige Quintessenz zu ziehen.

Die übrigen Textbelege in Π und A, soweit sie sich in den Anhängen niedergeschlagen haben, können summarisch behandelt werden. Aus App II und III (*Sext.* 556–610) bringt Π nur eine knappe Auswahl von 10 Sprüchen, allerdings nicht nach *Sext.* 555, sondern zwischen *Sext.* 450 und 452 (451 fehlt).⁵⁶ Dies entsprach wohl kompositorischer Absicht, im Unterschied zu den übrigen Textverschiebungen in Π, aufgrund derer die 10 Sprüche in der heutigen Form von Π keinen ersten Anhang zu *Sext.* 1–451 bilden, sondern sich mitten in diesem Corpus befinden. Aus allen drei Anhängen sind in A nur 18 Gnomen belegt,⁵⁷ wovon 15 aus App I stammen und 16 eine Parallele in Π haben.⁵⁸ Das macht eine Abhängigkeit der armenischen Überlieferung, wenn nicht von Π, so doch von einem Π sehr nahestehenden Zeugen wahrscheinlich.

2. Die Kleitarchossprüche

Überlieferungs- und traditionsgeschichtlich, aber auch in der Geschichte ihrer modernen Ausgaben sind mit den Sextussentenzen drei andere Spruchsammlungen eng verbunden: die Kleitarchossprüche, die Pythagoreersprüche und eine traditionelle Spruchsammlung, die Porphyrius in seinem Brief an Marcella verarbeitet hat.⁵⁹ Von diesen sind die griechischen Sprüche des

⁵⁶ Π hat die Reihenfolge: *Sext.* 444–450. 569. 579. 578. 583. 585. 586. 591. 593. 594. 610. 452–454.

⁵⁷ A hat *Sext.* 453. 455–457. 465. 488. 490. 493. 494. 531. 541. 542. 545. 547. 550. 578. 606. 607.

⁵⁸ *Sext.* 606 und 607 hat A nur mit Y gemeinsam.

⁵⁹ Neben diesen Sammlungen sind einzelne Sprüche auch bei anderen Autoren erhalten; vgl. GILDEMEISTER 1873, XXXVIII–XL. Aus diesen Quellen schöpft Gildemeister, der Π und Y noch nicht kennt, den griechischen Text zu einer erklecklichen Anzahl der von ihm herausgegebenen lateinischen Sextussprüche und fügt ihn diesen direkt bei.

Kleitarchos mit denen des Sextus so nah verwandt, dass man sich vor die Alternative gestellt sieht, das kürzere Corpus des Kleitarchos als eine Epitome der Sextussprüche zu betrachten oder umgekehrt mit einer Verarbeitung der Sentenzen des Kleitarchos als Grundstock für die umfangreicheren Sextussprüche zu rechnen. Elter, der den Text des Kleitarchos zusammen mit den Sextussprüchen zum ersten Mal edierte,⁶⁰ sprach sich für die erstgenannte Möglichkeit aus.⁶¹ Dagegen tendierte Chadwick, der seiner Sextusausgabe ebenfalls die Kleitarchossprüche beifügte,⁶² zur zweiten Möglichkeit, ging aber letztlich nicht von einer direkten Benutzung der uns erhaltenen Kleitarchossprüche durch Sextus aus. Vielmehr hätten die Schöpfer der uns bekannten Kleitarchos- bzw. Sextussprüche unabhängig voneinander auf eine verlorengegangene Sammlung – sei es von Kleitarchos-, sei es von anderen Sprüchen – als gemeinsame Vorlage zurückgegriffen.⁶³ Gegen

⁶⁰ Vgl. ELTER 1892a, XXXVII–XLIII.

⁶¹ Vgl. ELTER 1892a, XXXVII: „intellectum est, ipsum Clitarchum nil aliud esse nisi Sexti epitomen quandam“; ebd. XXXVIII: „quibus rebus iam certissime demonstratur, re vera Clitarchum Sexti sententias legisse, ne quis forte existimet, priorem esse Clitarchum eiusque sententias Sexto pro stamine fuisse cui cetera intexeret“; ebd. XXXIX über Kleitarchos: „ceterum praeter Sextum Pythagorae quoque sententias aut Porphyrio similia consuluit ut nova afferret aut verbis speciem quandam novi ingenii indueret (cf. ad s. 17. 59. 63. 86/5. 102. 114. 126^a. 134).“ Schon GILDEMEISTER (1873, XXXIX) sah in der einzigen ihm bekannten Handschrift Φ , ohne sie Kleitarchos zuordnen zu können, eine Epitome der Sextussprüche: „Sed revera etiamnum exstat Sexti epitome Graeca, etsi eius nomine non insignita, eam addito indice Γνωμαι σοφῶν e cod. Paris. 1630 Boissonadius edidit in *Anecdotorum* t. I p. 127–134.“ Ebenso KROLL 1923, 2062; dagegen K. GASS, *Porphyrius in Epistula ad Marcellam quibus fontibus et quomodo eius usus sit*, Diss. (Bonn 1927) 58.

⁶² Vgl. CHADWICK 1959, 73–83.

⁶³ Vgl. ebd.: „Accordingly, it appears infinitely more probable that the epitomator of Clitarchus drew independently upon the main and primary source laid under tribute by Sextus; or that Clitarchus himself, in unexcerpted form, was the actual source used by Sextus.“ Im Grunde nichts anderes schlägt WILSON 2012, 23f., vor, indem er zwischen Clit.¹ und Clit.² unterscheidet und Clit.¹ als verlorengegangene gemeinsame Vorlage der uns erhaltenen Sprüche von Kleitarchos (= Clit.²) und Sextus postuliert. Soweit ich sehe, betrachtet schon Chadwick die handschriftlich überlieferten Kleitarchossprüche, entsprechend der Überschrift in Λ , als Produkt eines „epitomator of Clitarchus“ (= Clit.²), der sein Material einer umfangreicheren Sammlung von (Kleitarchos-) Sentenzen (= „Clitarchus himself, in unexcerpted form“ = Clit.¹) entnommen habe. Demnach besteht Chadwicks Alternative nicht darin, ob Sextus Clit.²

Elter spricht schon die allgemeine Überlegung, dass ein heidnischer Philosoph des 3. Jahrhunderts wohl kaum eine christliche Spruchsammlung benutzt haben dürfte, um sie für seine Zwecke von allen Spuren des Christlichen zu säubern. Dass er deren christlichen Charakter gegebenenfalls nicht erkannt und seine Eliminierung unbewusst betrieben hätte, ist noch unwahrscheinlicher. Sollte es reiner Zufall sein, dass von den zahlreichen Sprüchen, in denen bei Sextus mit Wörtern vom $\pi\sigma\tau$ -Stamm vom christlichen Glauben die Rede ist, kein einziger bei Kleitarchos steht?⁶⁴ Umgekehrt kann Chadwick darauf hinweisen, dass Sprüche des Kleitarchos im Zuge ihrer Aufnahme in die Sextussammlung verchristlicht wurden,⁶⁵ dass Kleitarchos an vielen Stellen anders formuliert als Sextus und darin mit den beiden paganen Sammlungen der Pythagoreer und des Porphyrius übereinstimmt, und dass Kleitarchos und Porphyrius oft gegen Sextus dieselben Sprüche zusammen gruppieren.⁶⁶

Bevor detaillierte Vergleiche angestellt werden können, ist der Textbefund allerdings in Bezug auf die Kleitarchosprüche selbst zu präzisieren. Auch diese liegen nämlich, ähnlich wie die Sextusprüche, in unterschiedlichen Rezensionen vor, deren wechselseitige Zuordnung jedoch leichter zu durchschauen ist. Bis heute sind vier Handschriften aus dem 10.-15. Jahrhundert bekannt, die auch Elter und Chadwick jeweils schon benutzt haben.⁶⁷ Alle vier sind griechisch abgefasst, unterscheiden sich aber nach Umfang und Anordnung des Materials so stark voneinander, dass beide

benutzt hat oder nicht (so aber WILSON 2012, 20f.), sondern ob Clit.² und Sextus als gemeinsame Vorlage Clit.¹ oder noch eine andere unbekannte Sammlung verwendet haben (so mit DELLING 1961, 209, Anm. 3).

⁶⁴ Vgl. *Sext.* 1. 5–8. 36. 49. 166. 169–171b. 188. 189. 196. 209. 212. 220. 223. 234. 235. 239. 241. 243. 247. 256–258. 294. 325. 349. 383. 384. 400. 402. 409. 428. 436a. 438. 441. 513. 587. 588.

⁶⁵ Vgl. CHADWICK 1959, 157: „There are not a few instances where the text of Clitarchos bears every mark of being the original form which Sextus revised in a Christian direction.“ Als Beispiele führt er *Sext.* 49. 97. 171. 399. 325 an.

⁶⁶ Vgl. CHADWICK 1959, 149–153.

⁶⁷ Sigla nach Chadwick: Φ (Elter: J) = Parisinus gr. 1630, 14. Jh., fol. 186; Λ (Elter: L) = Vaticanus gr. 1144, 15. Jh., fol. 232^v; Σ (Elter: T) = Bodleianus Auct. F. 6. 26, 15. Jh., foll. 183–187; Θ (Elter: C^a) = Parisinus gr. 1168, 13. Jh., fol. 96. ELTER (1892, XXXVII–XXXVIII.XL) subsumiert unter dem Sigel C vier handschriftliche Zeugen, von denen C^a die einzige vollständige Version dieses Texttyps darstellt, während C^b nur die ersten fünf Sprüche von C^a, C^c eine Auswahl von zwölf Sprüchen aus C^a und C^d sogar nur die erste Sentenz von C^a bietet.

Editoren sich bemüßigt sahen, für jeden einzelnen Spruch genau die Handschriften anzugeben, in denen er sich findet. Die umfangreichste Sammlung (Φ) ist ohne Titel und enthält 93 Sprüche, von denen 59 auch bei Sextus stehen. Ein zweites Corpus (Λ) enthält 59 Sentenzen, von denen 22 auch in Φ enthalten sind. Der Titel $\epsilon\kappa\ \tau\omega\nu\ \text{Κλειτάρχου}\ \text{πραγματικῶν}\ \text{χρειῶν}\ \text{συναγωγῆ}$ gibt Λ als eine Auswahl aus einer umfangreicheren Sammlung von Kleitarchosprüchen zu erkennen. In der Reihenfolge der Sprüche stimmen Φ und Λ miteinander überein. Dieser Befund legt die Vermutung nahe, dass beide Renzensionen unabhängig voneinander durch individuelle Auswahl aus einer umfangreicheren Vorlage von Kleitarchosprüchen entstanden sind. Die Handschrift Σ unter dem allgemeinen Titel παραινετικά hat alle ihre 38 Sprüche sowie deren Anordnung mit Φ gemeinsam und ist deshalb am leichtesten als weitere Auswahl aus Φ zu erklären. Schwieriger ist die Textform der Handschrift Θ zu erklären, die unter der Verfasserangabe Κλειτάρχου 23 Sentenzen vereinigt, welche nur zum Teil auch in Φ oder Λ belegt sind und eine von diesen abweichende Reihenfolge einhalten. Der Sammler von Θ kann demnach aus Φ und Λ geschöpft, muss aber jedenfalls auch Sprüche aus deren umfangreicherer Vorlage in irgendeiner Form rezipiert haben.

Angesichts dieses handschriftlichen Befunds muss betont werden, dass es sich bei der Sammlung von 144 Kleitarchosprüchen, die Elter und Chadwick übereinstimmend bieten, um ein Kunstprodukt dieser beiden modernen Textausgaben handelt. Das ist zwar bei jeder kritischen Edition der Fall, aber hier in besonderer Weise. Denn der mutmaßlich ursprüngliche Text der Kleitarchosprüche ist im Unterschied zu demjenigen der Sextussentenzen nicht mehr rekonstruierbar, weil wir kein einziges auch nur annähernd vollständiges Exemplar davon besitzen. Zwar ist die Aufeinanderfolge der Sprüche dadurch einigermaßen gesichert, dass Φ (und davon abhängig Σ) und Λ dort, wo sie gleiches Material haben, es unabhängig voneinander auch in derselben Abfolge präsentieren, während Θ mit seiner Anordnung alleine dasteht. Über dieses gemeinsame Gerüst hinaus lässt sich aber die ursprüngliche Abfolge derjenigen Sprüche, die nur in einer der vier Handschriften belegt sind, aus diesen selbst nicht mehr bestimmen. Da jedoch das gemeinsame Gerüst von Φ , Σ und Λ gewöhnlich durch die Reihenfolge desselben Materials in den Sex-

tussprüchen bestätigt wird, ist Elters Annahme⁶⁸ begründet, dass man auch in der Anordnung derjenigen Sprüche, die in der Kleitarchosüberlieferung nur von Φ , Σ , Λ oder Θ allein, gleichzeitig aber auch in der Sextusüberlieferung bezeugt sind, die Sextussprüche in ihrer ursprünglichen Abfolge zum Leitfaden nehmen darf. Nur unter dieser Voraussetzung nimmt das Corpus der Kleitarchosentenzen die Gestalt an, welche wir in den Ausgaben von Elter und Chadwick finden. Bei ihrer Benutzung muss man sich freilich stets bewusst sein, dass vor Elter kein Leser die Kleitarchosprüche in dieser Form vor sich hatte und wir nicht wissen, wieviel zusätzliches Material die gemeinsame Vorlage von Φ und Λ eventuell noch mit sich führte und an welchen Stellen von Elters rekonstruierter Sammlung dieses gegebenenfalls eingefügt war.⁶⁹ Im Blick auf die Komposition der Kleitarchosprüche sind

⁶⁸ Vgl. ELTER 1892a, XXXVII: „sed postquam intellectum est, ipsum Clitarchum nil aliud esse nisi Sexti epitomen quandam [...], in digerendis singulis sententiis unus optime nobis viam monstrabit ipse Sextus“; ebd. XXXVIII: „quoniam de ordine sententiarum constat et ipsius Sexti epitomen ex parte certe agnovimus, videamus, quali exemplo Clitarchus usus et quo modo in ceteris sententiis colligendis versatus sit, nam nisi his rebus perspectis ne Clitarchum quidem ex diversis syllogis restituere licebit“; ebd. XXXIX: „restitui autem non potuit [sc. Clitarchi sylloga] nisi Sexto in auxilium vocato et Sexti gratia Clitarchum nunc edimus. [...] atque rara fortuna contigit ut in Clitarcho Sexti codicem non solum optimum (nam est ubi unus recta servaverit cf. s. 16. 30. 38. 46) et locupletissimum, sed ordinem quoque investigare liceret non turbatum (ut turbis scaturit P).“ Elters Beobachtungen bezüglich der übereinstimmenden Anordnung des Materials bei Sextus und Kleitarchos bleiben auch dann richtig, wenn man gegen ihn Sextus in Abhängigkeit von Kleitarchos sieht.

⁶⁹ Den praktischen Erfordernissen einer Leseausgabe folgend, übernimmt auch die hiesige Edition Elters Methode; vgl. ELTER 1892a, XXXIX: „longior fui in Clitarchi sylloga describenda, sed restitutam edere malui quam ut solent una recensione proposita ceteris in apparatu constipatis lectorem eludere.“ Eine Rezension als Text einer kritischen Edition zu nehmen und die anderen in den Apparat zu verbannen, wäre im Falle der Kleitarchosprüche tatsächlich ein völlig willkürliches Vorgehen, weil keine Handschrift erkennbar den besten Text bietet. Dennoch soll durch die gemeinsame Darbietung aller vier Rezensionen nicht der Eindruck erweckt werden, als ließe sich durch bloße Addition des Materials der Kern einer gemeinsamen schriftlichen Vorlage wiedergewinnen. Genau genommen darf als ein solcher Kern jedoch nur dasjenige Material postuliert werden, das in gleicher Reihenfolge mindestens zweimal in Φ , Λ und den Sextussprüchen erscheint. Die Herkunft des übrigen Materials muss offenbleiben.

daher alle vier Handschriften als separate Sammlungen zu behandeln, weil uns der Zugang zu ihrer mutmaßlichen umfangreicheren Vorlage weitgehend versperrt bleibt. Die Benutzung derselben Vorlage durch Sextus garantiert zwar deren hohes Alter, wann jedoch die uns erhaltenen Sammlungen von Kleitarchosprüchen unter anderem aus dieser Vorlage entstanden sind, lässt sich nicht mehr sagen, weil alle vier Handschriften aus wesentlich späterer Zeit stammen. Nur unter diesem Vorbehalt lassen sie sich daher für die Frage nach dem Umgang mit derartigen Spruchsammlungen in der Antike überhaupt auswerten.

3. Die Pythagoreersprüche

Wie die beiden Sammlungen von Sextus und Kleitarchos, so weisen auch diejenige der Pythagoreer und die bei Porphyrius erhaltene eine größere Nähe zueinander auf. Wiederum war es de Lagarde, der 1858 als erster eine moderne kritische Ausgabe der Pythagoreersentenzen veranstaltete, indem er zusammen mit den Sextussprüchen den syrischen Text aus einer Londoner Handschrift (L) abdruckte.⁷⁰ Gildemeister gelang es bis 1870, für den größten Teil der syrischen Sentenzen Belege bei griechischen Autoren beizubringen, so dass sich daraus ein griechischer Text der Sammlung weitgehend rekonstruieren ließ; die syrischen Sprüche ohne bekannte griechische Parallele bot er in lateinischer Übersetzung.⁷¹ Durch diese Arbeit angeregt, veröffentlichte Schenkl 1886 den griechischen Text der Pythagoreersprüche aus einer Handschrift der Wiener Hofbibliothek (D).⁷² Der griechische Text desselben Codex Patmiensis (Π), in dem auch die Sextussprüche ent-

⁷⁰ Vgl. DE LAGARDE 1858, 195-201; nach L = Brit. Mus. Add. 14658, 6.-7. Jh., foll. 172B-176B. CHADWICK 1959, 84, führt die Handschrift – wie die ausführlichere syrische Version der Sextussprüche (Syr. II) – unter dem Sigel X, obwohl die beiden syrischen Sammlungen – im Gegensatz zum griechischen Codex Π, der sowohl die Pythagoreer- als auch die Sextussprüche enthält – in unterschiedlichen Codices enthalten sind. Zur Unterscheidung übernehme ich das Sigel L von WÜNSCH 1968, 263, Anm. 5. Eine kleine Auswahl von 12 Sentenzen aus L findet sich als Teil einer größeren Sammlung von Pythagoreersprüchen auch in: cod. Borg. syr. 17, ff. 19^v-38^v; vgl. den Text bei G. LEVI DELLA VIDA, „Sentenze Pitagoriche in versione siriana“, *RSO* 3 (1910) [595-610] 597-599.

⁷¹ Vgl. GILDEMEISTER 1870.

⁷² Vgl. SCHENKL 1886; nach: D = Cod. philos. et philol. 225. chart.

halten sind, hat nach der Kollation durch H. Lloyd-Jones erstmals in Chadwicks Textausgabe von 1959 Eingang gefunden, die daneben den syrischen Text aus London und den griechischen aus Wien berücksichtigt und bis heute die grundlegende Edition darstellt.⁷³ Eine wesentliche Ergänzung hat sie 1968 durch D. Wünschs Kollation einer weiteren syrischen Handschrift vom Sinai (Sin.) erfahren, mit deren Hilfe die Lücke zwischen *Pyth.* 51 und 64 in L geschlossen werden konnte.⁷⁴

Die Pythagoreersprüche sind im Griechischen nach ihren Anfangsbuchstaben alphabetisch geordnet, wobei stets mehrere Sätze hintereinander mit demselben Buchstaben beginnen. Diese kompositorische Besonderheit unterscheidet sie von allen anderen hier besprochenen Sammlungen und lässt vermuten, die Anordnung der Sätze folge rein äußerlichen Gesichtspunkten. Es bedarf allerdings einer differenzierteren Betrachtung, wie schon Chadwick feststellt: „Analysis of the Pythagorean maxims, however, suggests that, ancient as it is, the alphabetical form is not original, but is rather a secondary development from a collection with a much closer resemblance to Sextus or to Porphyry, neither of whom shows any trace of having drawn upon collections with any alphabetical arrangement.“⁷⁵ Hinzu kommt, dass im Text der Pythagoreersprüche oft mehrere Sätze, die jeweils für sich allein stehen könnten, durch Konjunktionen (δέ, γάρ, οὖν, καί, ὥστε, διό, ἀλλά) zu größeren Sinneinheiten zusammengefasst sind, denen Schenkl und nach ihm Chadwick bei der Abgrenzung und Zählung der Texteinheiten jeweils eine einzige Nummer zu-

⁷³ Vgl. CHADWICK 1959, 84-94; danach die Sigla D und Π.

⁷⁴ Vgl. WÜNSCH 1968, 254: „Die beiden griechischen Codices machen die Vermutung von Gildemeister [1870, 81f.], daß vor Spruch 45 [= *Pyth.* 64 CHADWICK] des syrischen Textes [L] ein Stück ausgefallen sei, zur Gewißheit. D hat nämlich zwischen Spruch 44 und 45 [= *Pyth.* 51 und 64 CHADWICK] zwölf Sätze, Π sieben (die alle auch bei D stehen). An keiner anderen Stelle haben die Griechen gegenüber dem Syrer einen solchen Überschuß.“ Einen unverkehrten syrischen Text hat Sin. = Sinai, Katharinenkloster, syrische Handschrift Nr. 16, 7. Jh., foll. 84B–89A. In der Lücke von L bietet Sin. einen Π entsprechenden Text mit sieben Sprüchen (*Pyth.* 52. 55–57. 59. 60 CHADWICK), deren syrische Version WÜNSCH 1968, 255–258, erstmals bietet. Als Grund für den Ausfall benennt er das Homoioteleuton ح الملسحح am Ende von *Pyth.* 51 und am Beginn von *Pyth.* 64.

⁷⁵ CHADWICK 1959, 149; vgl. die Analysen ebd. 149–153.

gewiesen haben.⁷⁶ Dadurch kommt man auf eine Zahl von 123 Aussprüchen, die unterschiedlich lang sind. Die Form des alphabetischen Akrostichons hindert also nicht, dass Sprüche einander nach inhaltlichen Kriterien zugeordnet werden; denn sie entsteht gerade nicht nur durch die Sortierung der Sprüche nach ihren Anfangsbuchstaben, sondern auch durch ihre Verbindung zu mehrgliedrigen Sentenzen, von denen nur das erste Glied dem Formzwang unterliegt. Formale und inhaltliche Kriterien der Komposition schließen sich mithin nicht aus, sondern greifen ineinander.

Die bei Porphyrius erhaltene Spruchsammlung steht den Pythagoreersprüchen am nächsten. Chadwick fasst das Ergebnis, das er an zahlreichen Textbeispielen gewonnen hat, zusammen: „The examples already quoted are sufficient to prove that it is exceptional for Porphyry’s wording to agree with Sextus against the Pythagorean maxims; and that Sextus often has at separate points sayings which occur together, consecutively, in Porphyry and the Pythagorean maxims. This is enough to put it beyond doubt that the source used by Porphyry was not the Christianised text of Sextus as preserved in the two medieval manuscripts of the Greek tradition or as translated by Rufinus not many years after Porphyry’s time.“⁷⁷ Der Vergleich mit Porphyrius bestätigt somit die Beobachtung, dass die singuläre Form des Akrostichons in den Pythagoreersprüchen eine Ordnung des Materials nach inhaltlichen Kriterien nicht ausschließt; sonst könnten beide Sammlungen ihr Material nicht an vielen Stellen in derselben Reihenfolge darbieten.

⁷⁶ Vgl. *Pyth.* 2. 3. 10. 11. 13. 14. 15. 20. 30. 35. 39. 55. 66. 70. 82. 83. 85. 92. 102. 106. 110. 111. 113. 121.

⁷⁷ CHADWICK 1959, 148; vgl. die Beispiele ebd. 146–148.

Sextus und die Pythagoreer seiner Zeit

Thomas Pitour

1. Problemlage

Eine Untersuchung darüber, welche pythagoreische Traditionen in die Sextussprüche eingeflossen sind, sieht sich einer doppelten Problematik ausgesetzt: Zum einen ist die Frage zu stellen – und ihr geht Wilfried Eisele in seinem Beitrag nach – inwiefern es überhaupt eine solche Beeinflussung gibt oder ob nicht in den Sextussprüchen, wie Hieronymus polemisierend behauptet,¹ überhaupt eine pythagoreische Sammlung vorliegt, die an einigen entscheidenden Stellen dann christianisiert wurde, zum anderen muss geklärt werden, und diesem Problem widmet sich Abschnitt 2 des vorliegenden Aufsatzes, was denn überhaupt als typisch pythagoreische Tradition zu gelten hat, zumal sich eine strenge Abtrennung zu stoischen oder neuplatonischen Elementen als undurchführbar erweist.

Zudem wird das, was nicht nur trivialerweise als pythagoreische Charakteristika gelten darf, nicht gefunden: Weder finden wir Zahlenspekulationen bei Sextus, noch finden wir eigenartig anmutende Speisetabus wie das Verbot, Bohnen zu essen,² noch fällt der Name Pythagoras überhaupt.

Dazu gilt für die pythagoreische Philosophie in besonderem Maße das, was für die Philosophie der Antike im Allgemeinen gilt: Sie ist nie nur eine theoretische Wissenschaft, sondern sie will das praktische Leben von einer theoretischen Einsicht heraus prägen und gestalten. Dies gilt auch für den Pythagoreismus, wie er sich bei Porphyrios und Iamblichos von Chalkis findet. Dieses

¹ Vgl. W. EISELE, „Papst oder Heide?“, hier auch der entsprechende Verweis auf Hieronymus (vgl. ebd. 3).

² Vgl. RIEDWEG 2007, 42–60. Die Darstellung Riedwegs orientiert sich an den Überlieferungen, die sich in den Pythagorasviten Iamblichos' und des Porphyrios finden. Der in *Sext.* 108 angedeutete Vegetarismus bildet kein Alleinstellungsmerkmal.

Leben ist durchaus im modernen Sinn ganzheitlich verstanden: So umfassen die Weisungen, die Iamblichos und Porphyrios überlieferten, sowohl individuell-spirituelle Lebensbereiche (Tagesordnung, geistliche Übungen, Ernährung), haben zugleich aber auch gesellschaftliche Auswirkungen auf Familie,³ Staat und Religion mit einer zentralen Stellung des Kults,⁴ wobei Kernstück der Ethik eine Tugendlehre mit einer starken Akzentuierung der Gerechtigkeit⁵ darstellt. Daneben gibt es theoretisch-spekulative Elemente wie die Lehre von der Seelenwanderung, den Kosmos und seine Entstehung usf.

Gerade für pythagoreische und neuplatonische Autoren spielen spezifisch religiöse Inhalte eine zentrale Rolle, so dass man auch von einer philosophischen Religiosität sprechen kann, die keineswegs nur die intellektuelle Bemühung um einen philosophischen Gottesbegriff beinhaltet. Dazu gehören vielmehr eine fast mönchische Lebensweise mit asketischen Elementen,⁶ Gebetszeiten, gemeinsamen Mahlzeiten ebenso wie doktrinäre Bezugnahmen auf Offenbarungen „des Gottes“, der vermittelt eines Offenbarungsmittlers wie Pythagoras göttliche Mysterien offenbart.⁷ Philosophie im platonischen und neuplatonischen Kontext war nie nur Theorie, sondern auch konkrete Lebenspraxis, die gerade auch den Bereich der Spiritualität, des geistlichen Lebens, mitbetraf.

Dabei sind Parallelen zu christlichen Elementen nicht zufällig, sondern gewollt. Auch wenn man nicht so weit gehen muss, literarische Abhängigkeiten zu postulieren oder gar die *v. P.* Iamblichos' beispielsweise gattungsgeschichtlich als Evangelium einzuordnen,⁸ so bleibt doch festzuhalten, dass die Intention von Iamblichos und Porphyrios in der Tat die war, auf das für sie bedrückendste Vordringen des Christentums zu reagieren und im Rückgriff auf ihre je eigenen Überlieferungen diese so neu herauszugeben und zu kommentieren,⁹ dass in der zu beschreiben-

³ *v. P.* 55 (Verbot des Ehebruchs); *v. P.* 175 (Eltern); *v. P.* 209 (Erzeugung von Nachkommenschaft).

⁴ *v. P.* 151.

⁵ *v. P.* 167–175.

⁶ RIEDWEG 2007, 48.

⁷ RIEDWEG 2007, 52.

⁸ Vgl. hierzu DILLON 2002, 295–301.

⁹ Vgl. hierzu W. FAUTH, „Pythagoras, Jesus von Nazareth und der Helios-Apollondes Julianus Apostata: zu einigen Eigentümlichkeiten der spätantiken

den Lebensweise des Pythagoras ein philosophisches Gegenmodell zum christlichen Mönchtum gezeigt wird, das gerade entstand.¹⁰ Philosophisch deshalb, weil trotz aller spirituellen, asketischen und magisch anmutenden Praxis das Erlösungsmodell durch die pythagoreische Lebensform ein Modell der Selbsterlösung darstellt,¹¹ während christliche Soteriologie bei aller Komplexität der Gnadenlehre immer an der Erlösung durch Jesus Christus als einzigem Mittler festgehalten hat.

Bleibt also gleich zu Beginn festzuhalten, dass sich neuphythagoreisch geprägte Autoren durchaus bewusst so präsentierten, dass sie eine Alternative zum christlichen Angebot darstellten. Umgekehrt dürften pythagoreisierende Texte auch von den Christen grundsätzlich als mögliche Anknüpfungspunkte für ihre eigene Lehre wahrgenommen worden sein, zumindest ist das für die Pythagoreersprüche, die Kleitarchossprüche und die Sextussprüche nach dem Befund von Wilfried Eisele anzunehmen.¹²

Neben solchen allgemeinen Erwägungen wollen wir aber prüfen, wie sich diese Wechselwirkung zwischen paganer und christlicher Weisheit,¹³ Ethik und Spiritualität inhaltlich in den Sextussprüchen finden lässt. Gerhard Dellling hat bereits 1961 auf alt- und neutestamentliche Vorbilder einiger Sentenzen hingewiesen und gezeigt, dass eine christliche Umformung zunächst aus dem „Weisen“ den „Gläubigen“ gemacht habe.¹⁴ Dabei fällt auf, dass auch Sextus häufig vom Weisen spricht, wobei wir die inhaltliche Füllung dieses Wortes durch Sextus in 3.3. darlegen werden.

Bevor an einzelnen Sextussprüchen pythagoreische Inhalte namhaft gemacht werden können, ist es zuerst nötig, Charakteristika pythagoreischer Lehrinhalte zu benennen. Dabei wird sich auch zeigen, inwieweit damit auch Alleinstellungsmerkmale gefunden sind, die sich gerade von anderen paganen Traditionen unterscheiden, oder ob in einem breiteren Überlieferungsstrom, zu dem sich dann auch das Christentum zählen konnte, so etwas wie ein „common sense“ bestand, der sich dann sowohl in den

Pythagoras-Aretalogie im Vergleich mit der thaumasiologischen Tradition der Evangelien“, *ZNW* 78 (1987) 26–48.

¹⁰ GEORGE 2002, 303–322.

¹¹ So auch GEORGE 2002, 321.

¹² Vgl. W. EISELE, *Der Weise wird zum Gläubigen*.

¹³ Eine Skizzierung der Entwicklung des Weisheitsbegriffs findet sich bei PITOUR 2012.

¹⁴ DELLING 1961, 209.

pythagoreischen Schriften als auch in den christlichen Schriften niedergeschlagen hat. War es doch seit den ersten christlichen Apologeten immer wieder Anliegen christlicher Autoren, Übereinstimmungen mit antikem Erbe festzuhalten und darauf hinzuweisen, auch wenn ein anderer Strom mit Tertullian oder Tatian eine konfrontative Haltung einnahm und vor allem die Theoriestücke hervorhob, bei denen Dissens mit dem heidnischen Erbe bestand, das ja in sich polyphon war.

Nicht einlassen können wir uns im Rahmen dieses kurzen Überblicks auf Fragen, inwieweit die auf uns gekommenen neupythagoreischen Schriften tatsächlich aus originären Pythagorastraditionen bestanden, oder ob es bei bewussten oder unbewussten Bezugnahmen auf Pythagoras darum ging, vor allem die eigene Lehrmeinung als originär pythagoreisch darzustellen. Im Neuen Testament gibt es ja bezüglich der Pseudepigraphie ähnliche Problemlagen.

2. Kennzeichen des (Neu-)Pythagoreismus¹⁵

Spruchsammlungen pythagoreisch gefärbter Weisheitssprüche finden sich in der Antike vielfach schon vor den uns interessierenden: Nicht zuletzt Aristoteles und seine Schüler setzen sich mit pythagoreischen Traditionen auseinander und sorgen so auch für deren Weitergabe.¹⁶ Eine eigene Sammlung ethischer Maximen liegt mit den *Goldenen Versen* vor, deren Datierung umstritten ist, aber wohl ins 2. vorchristliche Jahrhundert fallen dürfte. Mit dem 3. Jahrhundert nach Christus tritt jedoch bei Iamblichos und Porphyrios ein starkes Interesse auch an der sagenumwobenen Gestalt des Pythagoras auf, das Pythagoras als Typos des Weisen, des Philosophen schlechthin, zu stilisieren trachtet und ihn als philosophischen Heilsbringer bewusst in eine Konkurrenz zur christlichen Soteriologie bringt, die in Jesus von Nazareth den universalen Heilsbringer sieht.

Allerdings muss sogleich festgehalten werden, dass das Heil höchst unterschiedlich vorgestellt wird. Hoffen gläubige Christen auf ein ewiges Leben des verklärten ganzen Menschen mit Leib und Seele, so besteht für den pythagoreischen Philosophen das

¹⁵ Wir orientieren unsere Darstellung an RIEDWEG 2007.

¹⁶ Vgl. Aristoteles, *metaph.* A 6,987a14; *metaph.* M 8,1083b17.

Heil gerade in der Loslösung der unsterblichen Seele vom sie beschwerenden Leib.¹⁷

Jedenfalls stellen die Pythagorasviten des Iamblichos von Chalkis (240–325) oder des Porphyrius von Tyros (234–305) Pythagoras als Mittler zwischen dem Gott und den Menschen dar, dessen körperliche Gestalt ihn wegen seines goldenen Schenkels als Sohn Apollos ausweist (*v. P.* 5; *v. P.* 135), seine Wundertätigkeit lässt an Parallelen in den christlichen Evangelien denken,¹⁸ ausdrücklich wird das Leben des Pythagoras zum Modell eines weisen Lebens, das zum Heil führt. Denen, die ihm nacheifern, wird ausdrücklich von Iamblichos die Möglichkeit der Verähnlichung mit dem Göttlichen in Aussicht gestellt;¹⁹ seine Anhänger bilden eine Art religiöser Gemeinschaft, die sich auf eine asketische Lebensweise verpflichten, einen festen Tagesablauf mit gemeinsamen Elementen wie Gebets- und Essenszeiten kennen sowie sich über die Mysterien ihrer Philosophenreligion austauschen und deren Geheimnis zu erschließen suchen.²⁰

Natürlich bestehen auch grundlegende Differenzen zu christlichen Anschauungen, sobald man auf inhaltliche Aspekte fokussiert. So spielen die Zahlenspekulation der Pythagoreer in den Evangelien und bei den Kirchenvätern nirgends eine Rolle. Die Trinitätstheologie versteht sich dagegen gerade nicht als eine Zahlenmystik, sondern als eine systematische Auswertung historischer Ereignisse, in denen sich Gott gezeigt und offenbart hat.²¹ Die entscheidende Differenz besteht, wie du Toit herausstellt, am zentralen Interesse an der Erlösungsthematik.²² So hat Delling richtig gesehen, dass christlicher Auffassung zufolge dem Menschen in Christus das Heil geschenkt wird, während sich der py-

¹⁷ *v. P.* 70; vgl. auch *v. P.* 63; 68. Ein Motiv, das sich auch durchgehend bei Plutarch findet, vgl. H. GÖRGEMANN (Hg.), *Plutarch, De Iside et Osiride. Plutarch, Drei religionsphilosophische Schriften* (Darmstadt 2009) 28. 79.

¹⁸ *v. P.* 134. Hierzu DU TOIT 2002, der eine literaturtypologische Verwandtschaft sieht, während DILLON 2002 im Johannesevangelium nach Parallelen sucht.

¹⁹ *v. P.* 29; 265.

²⁰ Vgl. *v. P.* 96–99. Dies war Anlass für GEORGE 2002, die *v. P.* des Iamblichos zu vergleichen mit der Vita des Einsiedlers Antonius.

²¹ Das heißt nicht, dass spätere Autoren wie z.B. Nikolaus von Kues durch eine große Nähe zu einer Trinitätsphilosophie zeigen, bei deren Aufweis er sich tatsächlich – fälschlich – auf Pythagoras beruft.

²² DU TOIT 2002, 275–295.

thagoreische Weise das Heil in der Nachahmung des literarischen Ideals des Pythagoras selbst erarbeitet, das als Befreiung des Geistes aus den Fesseln des Leibes vorgestellt wird (vgl. *v. P.* 63–70; 151 u.ö.). Dafür wird vor allem die Mathematik benötigt, die mit Elementen der Astronomie, der Geometrie und der Arithmetik angereichert wird (*v. P.* 158), wobei auch der Musik von Iamblichos, wie zuvor schon von Platon, eine seelenreinigende Wirkung zugeschrieben wird (*v. P.* 64; 68), da die Intervalle mit mathematischen Mitteln, nämlich als harmonische Proportionen, zu beschreiben sind (*v. P.* 115–121). In all dem wirkt sich der Gedanke aus, dass alles dann gut geordnet, heil, ist, wenn es in einem harmonischen Verhältnis zu den Läuften des Kosmos steht, die aufzuhellen die Mathematik sich bemüht, indem sie Zahlen eine bestimmte Bedeutung zuweist.²³

Neben dem Harmoniegedanken, der sich sozusagen als wissenschaftstheoretische Grundlegung durch die verschiedenen Disziplinen als einigendes Band zieht,²⁴ fallen zahlreiche asketische Ratschläge auf, wobei Fleischgenuss teilweise ganz verboten war. Diese Speisetabus waren bisweilen magisch-rituell besetzt.²⁵ Bezüglich des Weingenusses wurde zur Mäßigung aufgerufen, ebenso solle der Weise auf Nebenfrauen ganz verzichten und nach Möglichkeit nur zur Erzeugung von Nachkommen Geschlechtsverkehr mit seiner rechtmäßigen Ehefrau haben.²⁶

Mit der Mäßigung treten die klassischen Kardinaltugenden ins Betrachtungsfeld, denen Iamblichos in *v. P.* eine breite Darstellung widmet. Die Weisheit soll von allen angestrebt werden, diesem Ziel dienen die Frömmigkeit, in der sich Pythagoras in der Darstellung Iamblichos' durch zahlreiche Wunder und Vorhersagen auszeichnet, die Gerechtigkeit, die Besonnenheit und auch die Tapferkeit. Grundzug des Weisen und tugendhaften Menschen ist die Freundschaft, die dieser nicht nur mit anderen Weisen und der Sphäre des Göttlichen, sondern mit jedem Menschen, ja mit jedem belebten Wesen verbindet. Als Handlungsprinzip benennt Iamblichos (*v. P.* 137) mit dem Göttlichen übereinzustimmen. Um

²³ Beispiele bei RIEDWEG 2007, 108–113.

²⁴ *v. P.* 229ff.

²⁵ RIEDWEG 2007, 50.

²⁶ *v. P.* 131f.; *v. P.* 209–213.

das Göttliche richtig zu erkennen, braucht es einen Mittler, der in Pythagoras als Offenbarer²⁷ gefunden ist.

Diese allgemeinen Bestimmungen führen zu einer ganzen Liste von unterschiedlichen, oft auch den kultischen Bereich betreffenden, bisweilen skurril anmutenden Ge- und Verboten, von denen Iamblichos selbst schreibt, sie seien für den Außenstehenden absichtlich dunkel formuliert und unverständlich. Ihr Sinn werde nur dem erschlossen, der sich in der Gemeinschaft anderer Pythagorasjünger in einem weisen Leben über diese Geheimlehre austausche und in die Geheimnisse von einem anderen Weisen eingeführt werde. Hier wird ein stark esoterischer Zug pythagoreischen Lehrens und Lebens deutlich, der sich auch auf die – wohl falsche – Behauptung stützen konnte, Pythagoras habe selbst nichts geschrieben, so dass seine Lehre nur durch seine Schüler authentisch ausgelegt werden könne.

Zu den pythagoreischen Lehrstücken, die im Mittelalter von Autoren wie Wilhelm von Auvergne bekämpft werden, gehört die Lehre von der Seelenwanderung, deren individuelles Weiterleben zum Grundbestand pythagoreischen Lehrens gehörte.²⁸

3. Pythagoreische Charakteristika in den Sextussprüchen

Aus systematischer Perspektive erhellend wäre sicher ein Vergleich des Mittlers und Gottmenschen Pythagoras mit Positionen der Christologie, die allerdings hier nicht zu unternehmen ist, da in den Sextussprüchen der Name Christi so wenig fällt wie der des Pythagoras. Keine Rolle spielen ebenfalls Zahlenspekulationen und mathematische Lehrstücke, so dass wir uns auf ethische Weisungen beschränken können und müssen.

Eine gewisse Schwierigkeit besteht dabei darin, dass charakteristische pythagoreische Lehren keinesfalls spezifisch sind und kein Alleinstellungsmerkmal zu christlichen oder anderen paganen Lehren darstellen. Als typisch empfundene kultische Vorschriften wie das Bohnenverbot tauchen weder in den Sextussprüchen noch in den Pythagoreersprüchen auf.

²⁷ RIEDWEG 2007, 52.

²⁸ Vgl. hierzu PITOUR 2011, 186f. 248–250; vgl. auch W. EISELE, Papst oder Heide?, 29–33.

Schon öfter ist bemerkt worden, dass der Weise durch den Gläubigen ersetzt wurde. Das ist sicher auffällig und wird von Wilfried Eisele zurecht als Indiz christlicher Umformung gewertet.²⁹ Für die syrischen Übersetzungen der Sextussprüche untersucht dies in diesem Band der Beitrag von Yury Arzhanov.³⁰

Zugleich ist auch deutlich zu sehen, dass die pythagoreische Lehre durchaus Mysterien umfasste und auf eine umfassende Spiritualität ausgerichtet war, also die gesamte Lebensführung und kultisch-sakrale Gewohnheiten einschloss, so dass man von einem philosophischen Glauben sprechen kann. Zugleich sei an Platons Epistemologie im Höhlengleichnis erinnert, der im Glauben eine notwendige Stufe beim Aufstieg zur Idee des Guten sieht, die freilich überstiegen wird durch das bei der Schau der Idee des Guten erhaltenen Wissens.

Wenn wir nun diese auf den ersten Blick augenfälligen Parallelen nach ihrem inhaltlichen und sachlichen Fundament befragen, so lassen sich einige Grundlinien pythagoreischer Lehre in neupythagoreischer Fassung festhalten, die wir jetzt in den Sextussprüchen aufsuchen wollen. Hierbei ist vorauszuschicken, dass es natürlich auch innerhalb des pythagoreischen Traditionsstroms unterschiedliche, bisweilen widersprüchliche Weisungen gibt. Die wichtigste ist die Unterscheidung in Mathematiker, die die Lehren in ausführlicher Begründung gelernt und erforscht hatten, während die Akousmatiker lediglich kurze Sinnsprüche, oft auch nur durch mündliche Weitergabe, kannten.

Wir wollen hier vor allem drei Vergleichspunkte anvisieren, an denen sich Unterschiede wie Parallelen ausfindig machen müssten.

Zunächst die Theologie als Lehre von Gott im engeren Sinn (3.1.), sodann die Frage nach dem richtigen Umgang mit den Menschen und den empfohlenen Tugenden (3.2.). Schließlich soll auf die Rolle des Denkens auf dem Weg zu Gott (3.3.) eingegangen werden, um so die Frage zu klären, ob eher der Weisheit der Philosophen oder der christlichen Erlösung die soteriologische Kompetenz zugesprochen wird.

²⁹ Vgl. W. EISELE, „Papst oder Heide?“, 24–29. Einschlägig dazu der Beitrag W. EISELE, „Der Weise wird zum Gläubigen“.

³⁰ Vgl. Y. ARZHANOV, „Sextus im Orient“.

3.1. Gott

Nur in wenigen Sentenzen wird ausdrücklich Gottes Wesen thematisiert: *Sext.* 26–31; *Sext.* 560–563. Dabei ist kein biblischer Bezug festzustellen, vielmehr wird von Gott gesagt, er sei selbstbewegter Geist (*Sext.* 26; App. 2A 562). Dies erinnert an den Gottesbegriff des Aristoteles in *Met.* XII. Diese Grundaussage wird erläutert, indem Gott als seiend beschrieben wird, der Anhang 2A ergänzt dies durch die Kennzeichnung Gottes als Einer (App. 2A 556), als immer sich selbst bewegend (App. 2A 559), als ewig und glücklich (App. 2 A 561), wogegen er in *Sext.* 31 als Schöpfer bezeichnet wird. Damit ist nun ein wichtiges christliches Theologumenon benannt. Es wird nicht näher erörtert, wie sich aristotelischer Gottesbegriff und die Kategorie des Schöpfergottes in Übereinklang bringen lassen könnten.

Ein weiterer Aspekt des Gottesbildes ist in der Kennzeichnung Gottes als Vater zu finden (*Sext.* 58–60; *Sext.* 135; *Sext.* 221f; *Sext.* 225), was ohne Zweifel ein Charakteristikum des Gottesbildes Jesu ist, das er *mutatis mutandis* seinen Jüngern weitergibt.³¹

Ins Auge fällt, dass Sextus den, der gut handelt, als Sohn Gottes beschreibt.³² Hier wird deutlich, dass der Verf. der Sextussprüche keine christologischen Aussagen machen möchte, sondern den Gläubigen, der die Wahrheit tut (*Sext.* 384), ganz allgemein als Sohn Gottes beschreibt. Sextus unternimmt es an keiner Stelle, die Charakterisierung des Pythagoras als Sohn Gottes und Mittler durch eine Christologie aufzugreifen oder kritisch zu sichten. Es darf umgekehrt angenommen werden, dass die Darstellung des Pythagoras durchaus in bewusster Anlehnung und gleichzeitiger Konkurrenz zum christlichen Gedanken einer Erlösung durch den Mittler Christus erfolgte.

Auch eine andere Verbindung zwischen dem Menschen und Gott, die sich vielfach bei neuplatonischen Autoren findet, fehlt bei Sextus. Es ist der Gedanke, dass die menschliche Seele ein Bild Gottes darstellt.³³ Dieser Begriff findet sich, soweit ich sehe, in den Sextussprüchen nur ein einziges Mal: der weise Mann wird als

³¹ Vgl. hierzu Joh 17 mit der Differenzierung von „mein Vater und Euer Vater“ oder auch das Gebet des Vaterunser (Mt 6,6–15).

³² Vgl. *Sext.* 58; *Sext.* 60; *Sext.* 135.

³³ Zur Entwicklung dieses Gedankens vgl. PITOUR 2011, 339–342.

Bild Gottes beschrieben (*Sext.* 190), vom Leib heißt es in *Sext.* 346, er sei ein Abdruck der Seele.

Dagegen stellt Iamblichos in seiner *v. P.* die Gottähnlichkeit der Gestalt des Pythagoras heraus, wobei als Maßstab Apoll dient, als dessen Sohn er gilt (*v. P.* 10). Zudem wird Pythagoras als Zwischenwesen zwischen Gott und Mensch angesehen (*v. P.* 131). Dies zeigt sich v.a. in seiner Frömmigkeit, in der er zahlreiche Wunder wirken kann, als auch in seiner vorbildlichen Ausübung aller Tugenden (*v. P.* 134 u.ö.). Die *v. P.* betont als Ziel des Lebens, dem Gott zu folgen und mit dem göttlichen Willen übereinzustimmen (*v. P.* 137). Um diesen göttlichen Willen zu erkennen, braucht der angehende Philosoph einen Mittler, der selbst in die Mysterien schon eingeführt ist (*v. P.* 138). Als göttlich gilt in jedem Menschen die Seele, die freilich an den Leib gefesselt ist (*v. P.* 151). Pythagoras wird als derjenige vorgestellt, der jegliches Wissen über das Intelligible und die Götter (*v. P.* 157) lehren könne. Diese theologischen Lehren werden jedoch nirgends in der *v. P.* dargestellt. Vielmehr wird deutlich, dass darunter Geheimlehren zu verstehen sind, die als solche nicht schriftlich fixiert wurden, sondern vom philosophischen Lehrer an seine Schüler weitergegeben wurden. Deutlich wird ein klar (neu-)platonischer Grundzug der Lehre: Als wahrhaft seiend gilt das Immaterielle und Ewige. Hier wird Wahrheit und Weisheit gefunden (*v. P.* 159). Eine wahrhaft menschliche Lebensführung kann der haben, der stets an das Göttliche denkt (*v. P.* 175).

In der biblischen Anthropologie stellt Gen 1,26 den Mensch als ganzen als Bild Gottes vor, worauf Origenes die Gottebenbildlichkeit bezieht. Augustinus dagegen findet in *de trinitate* dieses Bild Gottes in dem Teil des Menschen, der den Menschen gegenüber den übrigen Geschöpfen auszeichnet, in seiner *mens*, seinem Geist. Dabei wird Augustinus betonen, dass der menschliche Geist immer Bild Gottes bleibt, auch wenn er dieses Wesen aufgrund von Sünde nicht aktuiert.

Unser Autor macht dagegen die auffällige Bemerkung, dass nicht der Mensch als solcher, sondern nur der Weise Bild Gottes ist (*Sext.* 190). Es fällt auf, dass hier nicht vom Gläubigen die Rede ist und auch nicht vom Menschen allgemein. Daher ist zu fragen, welchen Begriff von weise unser Autor zugrunde legt. Einen wichtigen Hinweis gibt Kleitarchos, der den weisen durch den gerechten Menschen ersetzt (*Clit.* 9), so wie das auch die syrische

Übersetzung hat, wie Arzhanov in seiner Untersuchung in diesem Band aufzeigt.

Hier ergeben sich erstaunliche Einsichten, die eine stark philosophische und damit neupythagoreische Orientierung unserer Sammlung erkennen lassen. So beschreibt er in *Sext.* 61; *Sext.* 143–144 das gute Denken als Aufenthalt Gottes im Menschen. Zum Glück gelangt man durch Gotteserkenntnis und Ähnlichkeit mit Gott (*Sext.* 148). In *Sext.* 167 ist es die Weisheit, die den Menschen zu Gott führt. Eine christliche Prägung dieser Weisheit kann allenfalls dort vermutet werden, wo – wie in *Sext.* 406 – betont wird, dass Weisheit aus Gotteserkenntnis besteht, ja sogar die Unersättlichkeit der Gottesverehrung die wahre Philosophie ausmacht (*Sext.* 287). Solche Weisheit hat aber auch ganz alltägliche, lebenspraktische Folgen und lässt sich durchaus mit dem vergleichen, was landläufig als weise bezeichnet wird: der Philosoph bleibt angesichts des Zorns anderer gleichmütig (*Sext.* 293), er stiehlt nicht (*Sext.* 300), er ist frei gegenüber Prahlerei und Geltungssucht (*Sext.* 301–311). Eher christlichen Hintergrund verrät die Einschätzung, dass die Seele des Weisen durch das Wort Gottes aufsteigt (*Sext.* 420) – also nicht durch Geheimlehren oder Reinigungsriten. Allerdings fällt genau hier auf, dass die Sextussprüche in *Sext.* 415a–425 unentwegt vom Weisen sprechen, der auf Gott hört, der auf Gott ausgerichtet wird – und zwar von Gott selbst, der immer Gott sieht und immer mit ihm zusammen ist. *Sext.* 420 wirkt hier wie eine Einfügung, die eine orthodoxe Interpretation möglich macht. Weise, so schließlich *Sext.* 441, ist die gläubige Seele. Und gutes Leben gelingt nur dem, der zum Glauben gekommen ist (*Sext.* 196). Eine Formulierung mit typisch christlichem Hintergrund verrät *Sext.* 311, wo über den Weisen gesagt wird, dass er am Reich Gottes teilhabe. Und Sextus rät, einen Philosophen gleich zu schätzen wie einen Diener Gottes (*Sext.* 319).

Erstaunlich ist, dass an das, was der Philosoph sagt, *Sext.* 258 zufolge geglaubt wird. Entweder ist hier ein stufenweiser Erkenntnisweg wie in Platons Höhlengleichnis gemeint, bei dem auch zunächst der Unkundige der Autorität des Philosophen glaubt, um dann aber nach entsprechender Einweisung vom Glauben zum Wissen und zur Schau der Ideen selbst zu gelangen, oder aber es ist ein theologischer Glaubensbegriff zugrunde gelegt. Träfe ersteres zu, müssten wir freilich von unserer Eingangsthese abrücken, dass hier eine eindeutig christliche Prägung und Ausrichtung vorliegt. *Sext.* 402 sagt über den Glauben, dass er die

Seele von der Erde zu Gott führe. Demnach dürfte ein christlicher Glaube vorausgesetzt sein, wobei freilich eine genaue Unterscheidung von Glaube und Philosophie unterbleibt.

3.2. Die Tugenden

Die *Vita Pythagorica* des Iamblichos wird nicht müde, den pythagoreischen Philosophen als den tugendhaften Menschen vorzustellen. Dabei nimmt die Schilderung der Kardinaltugenden Gerechtigkeit, Besonnenheit, Wachsamkeit und Tapferkeit breiten Raum ein. Auch die Freundschaft findet als Krönung und Abschluss dieses Tugendkatalogs ihre Darstellung (ab *v. P.* 229), die freilich nicht nur individualethische Implikationen hat, sondern als Freundschaft zwischen Leib–Seele, zwischen Gott–Mensch, zwischen den Menschen eine Art Grundkraft des Kosmos darstellt, was *v. P.* betont, wenn sie schreibt, dass Pythagoras entdeckt habe, dass Freundschaft hier in univoker Weise gebraucht werde.³⁴

All diese Tugenden tauchen auch in den Sextussprüchen auf, nehmen aber keinen vergleichbar breiten Raum ein. Von der Gerechtigkeit wird gesagt, dass sie um ihrer selbst willen gesucht werde (*Sext.* 65). Iamblichos betont im Zusammenhang mit der Gerechtigkeit, dass sie sich gegen jegliche Zuchtlosigkeit richte. Insbesondere führt er (*v. P.* 175) die Achtung der Eltern als Tat der Gerechtigkeit an. Diese letzte Forderung ist auch in einer Ethik christlich-jüdischer Provenienz erwartbar, da sie bereits im alttestamentlichen Dekalog an prominenter Stelle auftaucht. Und in der Tat finden sich bei Sextus eine Reihe von entsprechenden Mahnungen (*Sext.* 486–495), die Eltern zu ehren, ihre Zornesausbrüche zu ertragen, ihnen dankbar zu sein, was Sextus mit der Zusage verbindet, von Gott geliebt zu sein (*Sext.* 487). Sogar wird dem Erhörung seiner Gebete nach Überzeugung des Sextus verweigert, der seine Eltern nicht ehrt (*Sext.* 492). Mehrfach taucht in dieser Spruchreihe (*Sext.* 486–495) die Verbindung von Frömmigkeit und Ehrung der Eltern auf bzw. die Warnung vor Gottlosigkeit bei Nichtbeachtung dieses Gebotes.

In unserem Zusammenhang wird also deutlich, dass Sextus, obwohl er ebenfalls die Tugend der Gerechtigkeit behandelt, die

³⁴ *v. P.* 230.

Mahnung, die Eltern zu ehren, nicht wie Iamblichos hier einordnet, sondern mehrfach einen expliziten Bezug zur Frömmigkeit und Gottesliebe herstellt. Damit bewegt sich Sextus klar auf dem Boden des alttestamentlichen Gebotes. Zugleich wird deutlich, dass gerechtes Handeln zum Wesen des Weisen gehört (*Sext.* 399), ohne dass Sextus in breiter Weise auf die Gerechtigkeit eingeht.³⁵ Hier ist also eine deutliche Akzentverschiebung festzustellen, was für eine Religion, deren Hauptforderung die Liebe (und nicht die Gerechtigkeit) ist, nicht erstaunlich ist.³⁶ So wird deutlich, dass es sich bei den vorliegenden Sprüchen um eine christliche Ethik handelt, die zugleich Elemente zeitgenössischer Philosophie und Ethik aufzugreifen und zu integrieren, aber auch umzuprägen vermochte.

Auch bei der Tugend der Besonnenheit fällt diese Akzentverschiebung auf: So widmet Iamblichos ihr breiten Raum (*v. P.* 187–197), er subsumiert unter ihr auch die asketischen Vorschriften, Schweigegebote (*v. P.* 188) und sogar die Tugend der Tapferkeit (*v. P.* 194). Für Sextus hingegen ist die Besonnenheit Reinheit vor Gott (*Sext.* 67), sie ist Kraft der Seele (*Sext.* 88), sie ist der Ehe verschwistert (*Sext.* 499) und bildet den Schmuck einer gläubigen Frau (*Sext.* 235). Die Pythagoreersprüche verbinden ebenfalls die Enthaltbarkeit und die Besonnenheit (*Pyth.* 7).

Obwohl Sextus öfter zu Enthaltbarkeit aufruft (*Sext.* 86a; *Sext.* 239; *Sext.* 253b; *Sext.* 294; *Sext.* 438; *Sext.* 517), tut er dies doch nicht im Zusammenhang der Besonnenheit. Schweigegebote kennt Sextus wie die pythagoreische Tradition, die dadurch die göttlichen Geheimnisse vor Unkundigen und vor Missverständnissen schützen möchte, ebenfalls in reicher Fülle. Allerdings sind sie hier nicht systematisch der Tugend der Besonnenheit zugeordnet, wie das bei Iamblichos der Fall ist. Sextus mahnt zum Schweigen anstelle der Lüge (*Sext.* 83–85; *Sext.* 151–165g; *Sext.* 169–173). Gotteserkenntnis vollziehe sich im Schweigen (*Sext.* 578; *Sext.* 589–590), und auch Worte über Gott sollen im geschützten Raum geäußert werden (*Sext.* 408–410; *Sext.* 426f.; *Sext.* 460f.; *Sext.* 451).

³⁵ Vgl. *Sext.* 64f.; *Sext.* 208b (Ungerechtigkeit als Tod der Seele).

³⁶ *Sext.* 261 warnt davor, selbst gerechterweise jemanden zu strafen. In *v. P.* 197 wird bei der Behandlung der Tugend der Besonnenheit davor gewarnt, im Zorn zu strafen.

Eine wahrscheinliche Erklärung ist hier, dass es für Sextus um die Frage der Nachfolge Christi ging, wie sie exemplarisch in der Mönchsbewegung dieser Zeit praktiziert wurde. Das Schweigen wurde durch den Rückzug in die Wüste ja erst ermöglicht, zugleich bildeten die Wüstenväter eine Jüngerschaft aus, in der sie ihre geistlichen Einsichten weitergeben konnten. Bei aller Vergleichbarkeit mit einer ähnlichen Schülerschaft bei den Pythagoreern fällt doch auf, dass die Tugenden bei Sextus nicht systembildend wirken, sondern selbstverständliche Eigenschaften des Weisen und des Gläubigen nennen. Dadurch wird, das ist einzuräumen, die Ethik weniger systematisch, sondern noch stärker an einem Jünger-Schüler-Verhältnis orientiert.

Eine eindeutige Anlehnung an Mt 15,11 findet sich in *Sext.* 110. Jesu Wort, nach dem nicht die Speisen den Menschen verunreinigen, sondern die schlechten Gedanken, die aus seinem Innern hervorgehen, wird hier aufgegriffen und auf den schlechten Charakter des Menschen bezogen. Für Sextus ist klar, dass die Affekte durch den Glauben beherrscht werden können (*Sext.* 204).

3.3. Die Vernunft in dir mache zum Gesetz deines Lebens! – Denken als Weg zu Gott?

Sextus fordert dazu auf, die Vernunft zum Gesetz des Lebens zu machen (*Sext.* 123). Diese Mahnung wird eingerahmt durch die doppelte Forderung, von Gott das zu erbitten, was von Menschen nicht zu bekommen ist, nämlich die Dinge, die Gottes würdig sind (*Sext.* 122–124).

Sehen wir diese beiden Punkte zusammen, lässt sich festhalten, dass Sextus der Philosophie sowohl hinsichtlich der Gotteserkenntnis als auch der Einübung in ein tugendhaftes Leben sehr viel zutraut. Klar wird allerdings auch, dass der Gottesbegriff eindeutig christlich gefüllt ist.

Die entscheidende Frage ist nun, inwieweit es der Philosophie nicht nur möglich ist, zu erkennen, wie Gott ist, und zu erkennen, wie tugendhaftes Handeln geht, sondern auch die Mittel zur Umsetzung dieser Erkenntnis in die konkrete Lebenspraxis an die Hand gibt. Es ist die gleiche Frage, die Augustinus nach seiner Bekehrung bewegt, wenn er paradigmatisch in *Confessiones* VII

fragt, ob die Philosophie nicht nur belehren könne, sondern auch die Mittel zur Bekehrung bereithalte.³⁷

Es ist festzuhalten, dass für Sextus im guten Denken Gott wohnt (*Sext.* 61; *Sext.* 143; *Sext.* 144), ja das Denken gottähnlich macht und die Weisheit den Weisen zu Gott führt (*Sext.* 167).

Allerdings müssen wir auch feststellen, dass der Philosophiebegriff von Sextus auf dem Hintergrund des christlichen Glaubens eine spezifisch christliche Umwertung erfährt, die zwar noch nicht zu einem neuen Philosophiebegriff führt, aber doch bereits erste Schritte dahin erkennen lässt:

So wird die Unersättlichkeit in der Verehrung Gottes in *Sext.* 287 als wahre Philosophie bezeichnet, wahre Weisheit besteht in der Sorge um die Seele, der wahre Weise macht Gott und Menschen miteinander bekannt. Der Philosoph führt so zu demselben Gott wie der Glaube (*Sext.* 402), denn der Aufstieg des Weisen geschieht durch das Wort Gottes, das im christlichen Zusammenhang auf dem Hintergrund von Joh 1 ja nie nur das Wort einer bestimmten Lehre meint, sondern immer zuerst den in Jesus inkarnierten göttlichen Logos meint, der die Menschen durch sein Leiden, Sterben und Auferstehen erlöst. Auch der Weise steigt also nur durch diesen Logos auf, oder besser: der Weise zeigt seine Weisheit genau darin, dass er den göttlichen Logos Jesus Christus als Weisheit Gottes erkennt und anerkennt. Denn es ist die gläubige Seele (*Sext.* 441), die wahrhaft weise ist. So erst wird erklärbar, weshalb Sextus das Denken des Weisen als Spiegel Gottes bezeichnen kann (*Sext.* 450), eben weil er den göttlichen Logos empfängt und denkt. Diese starke Interpretation des Wortes wird gestützt in einigen Sprüchen (*Sext.* 350–362). Hier betont Sextus eine Identität zwischen einem Wort über Gott und einem Wort Gottes, das wie Gott selbst geschätzt werden soll (*Sext.* 355; *Sext.* 357).

Allerdings ist hier die Vorstellung des platonischen Intellektualismus greifbar, wonach es nur möglich ist, Gott zu erkennen, wenn er auch verehrt wird (*Sext.* 369). Eine rein intellektuelle Gotteserkenntnis ohne Gottesverehrung ist für Sextus unvorstellbar, was auch für eine entsprechende Ethik gilt: Gottesverehrung und zugleich Unrecht gegenüber Menschen sind für ihn konsequenterweise nicht denkbar (*Sext.* 370), so dass Sextus das Fundament

³⁷ Vgl. hierzu J. BRACHTENDORF, *Augustinus' „Confessiones“* (Darmstadt 2005) 119–154.

der Gottesverehrung in der Menschenliebe findet. Zweifellos ist diese Kombination von Menschenliebe und Gottesfurcht eine Adaption des christlichen Doppelgebots von Gottes- und Nächstenliebe, die hier aber vor dem Hintergrund des platonischen Ineinanders von Erkenntnis und Tun des Guten erscheint. Die Rettung aber, das macht Sextus deutlich, ist Gottes Werk (*Sext.* 374), um die der Fromme ihn bitten muss, auch wenn Sextus Denken als Form der Gottesverehrung kennt (*Sext.* 381). So kann, wer Gott erkannt hat, auch richtig denken lernen (*Sext.* 394). Zugleich ist ein wahrhaft guter Mensch, der gottgemäß lebt, ein schönes Werk Gottes (*Sext.* 395; *Sext.* 399), während ungläubige Menschen ein Leben der Schande führen (*Sext.* 400). So gilt bei aller Sympathie für die Philosophie dann doch, dass es der Glaube ist, der eine Seele von der Erde zu Gott führt (*Sext.* 402), wo auch der Ort der wahrhaft weisen Seelen ist (*Sext.* 403; *Sext.* 441). Unmissverständlich stellt Sextus fest, dass auch die Seele des Weisen von Gott an Gott angepasst und auf ihn ausgerichtet wird (*Sext.* 416). Es ist also nicht das eigene Denken, das den Aufstieg zu Gott bewerkstelligt, sondern es ist Gott, der in der Seele die Möglichkeitsbedingung für die Weisheit schafft, die aus der rechten Gottesverehrung und in den Tugenden geübter Menschenliebe besteht. Dann ist – durch Gottes Hilfe – aber tatsächlich davon zu sprechen, dass der Weise bei Gott wohnt, dass der Weise Gott folgt, aber auch Gott der Seele des Weisen folgt (*Sext.* 421), weil er sich um ihn kümmert (*Sext.* 423).

Es bleibt dabei: Die weise Seele ist auch die gläubige Seele (*Sext.* 441). So ist der Philosoph, der die Seele befreit (*Sext.* 392) zweifellos in der Überzeugung des Sextus der gläubige Weise, der Gott um Erkenntnis und Tugend bittet. Die Erlösungskompetenz ist ganz auf Seiten Gottes, der Gotteserkenntnis und -verehrung gewährt, während weise der ist, der Tugend und Weisheit von Gott erbittet. Der wahre Philosoph wird demnach zum Gläubigen.

4. Schluss

Unbestreitbar greift Sextus bedeutende neupythagoreische Linien auf und passt sie in seine christliche Weltsicht ein. Dabei erfährt das pythagoreische Gottesbild eine christliche Umdeutung, die sich dann auch auf das Philosophieverständnis auswirkt. Tugenden sind jetzt Formen christlicher Nächstenliebe, die wie die Got-

tesliebe Gabe Gottes ist. Dabei erhält sich Sextus eine Hochachtung der Philosophie. Man darf ihm nicht vorwerfen, noch keinen neuen Philosophiebegriff systematisch ausgearbeitet zu haben. Dennoch tritt damit ein Denken zutage, das um Möglichkeiten und Grenzen des Denkens weiß, dessen Erlösung – so wie die Erlösung des moralischen Handelns – nicht wieder selbst durch Denken geschieht, sondern durch Gott und seinen Logos. Sextus hat das, was später die Gnadenlehre wurde, auf frische und ursprüngliche Weise auszudrücken gewusst, ohne es deshalb an sapientialem³⁸ Tiefgang fehlen zu lassen.

³⁸ Vgl. hierzu PITOUR 2012.

Der Weise wird zum Gläubigen

Die Christianisierung der Kleitarchossprüche durch Sextus

Wilfried Eisele

Gut die Hälfte des Materials aus den Kleitarchossprüchen (87 von 145 Sentenzen)¹ findet sich in den Sextussprüchen wieder.² Dieselben Sprüche werden dabei weitgehend auch in derselben Reihenfolge dargeboten. Dieser Befund ist nur so zu erklären, dass eine Sammlung der anderen als schriftliche Vorlage diente. Grundsätzlich ist der Einfluss in beide Richtungen denkbar: Entweder hat Kleitarchos die gemeinsamen Sentenzen aus den Sextussprüchen exzerpiert, oder Sextus hat den größeren Teil der Kleitarchossprüche übernommen und um weiteres Spruchgut, zum Teil aus den Pythagoreersprüchen, angereichert.³ Nun lässt sich zeigen, dass die Sextussprüche ein ausgeprägtes Interesse an der Identifizierung des Weisen mit dem Gläubigen haben und dass der dabei vorausgesetzte Glaubensbegriff im christlichen Sinne verstanden werden will: 44 Sextussprüche enthalten Wörter vom $\pi\iota\sigma\tau$ -Stamm, indes nur ein einziger Kleitarchosspruch;⁴ an

¹ Die Sammlung endet nach der üblichen Zählung mit *Clit.* 144, enthält aber 145 Sentenzen, weil unter *Clit.* 126 zwei Sprüche geführt werden (*Clit.* 126a. b). Bei einzelnen längeren Sprüchen ist die Übereinstimmung nur teilweise gegeben.

² WILSON 2012, 13–18, zählt 66 Kleitarchossprüche mit engen Parallelen in den Sextussprüchen und 14 weitere (in Klammern) mit geringerer Übereinstimmung. Naturgemäß sind die Grenzen fließend, wenn es darum geht, den Grad der Übereinstimmung zwischen zwei Sentenzen festzulegen. Ich bin mit den Verweisen innerhalb meiner Übersetzung großzügig verfahren, um auch weniger eindeutige Fälle wenigstens anzuzeigen und deren Beurteilung den Leserinnen und Lesern anheimzustellen.

³ Vgl. dazu ausführlicher meinen Beitrag „Sextus und seine Verwandten“ (Abschnitt 2.).

⁴ Vgl. *Sext.* 1. 5. 6. 7a. 7b. 8. 36. 49. 166. 169–171b. 188. 189. 196. 209. 212. 220. 223. 234. 235. 239. 241. 243. 247. 256–258. 294. 325. 349. 383. 384. 400. 402. 409. 428. 436a. 438. 441. 513. 587. 588; *Clit.* 75.

etlichen Stellen bei Sextus steht außerdem der Gläubige, wo bei Kleitarchos vom Weisen oder Ähnlichem die Rede ist. Dabei ist es plausibler, dass ein christlicher Sammler die Kleitarchosprüche verarbeitet und zu einem vom christlichen Glaubensbegriff geprägten Corpus umgestaltet hat, als dass ein heidnischer Exzerptor eine christliche Schrift von eben diesem Begriff gereinigt und damit paganisiert hätte. Welches Interesse sollte ein paganer Autor dabei haben? Die Absicht des Christen ist leicht zu erkennen: Es geht ihm darum, die pagane philosophische Tradition in sein Christentum zu integrieren und dieses dadurch in einem heidnischen Umfeld annehmbar zu machen, jene Philosophie aber gleichzeitig in einer Weise umzuformen, dass das Vorzeichen des christlichen Glaubens nunmehr alles andere bestimmt.⁵ Damit ist gegeben, was S. J. Patterson in einem anderen Zusammenhang „a consistent pattern of dependence“⁶ genannt hat. In unserem Fall

⁵ Diese doppelte Absicht erklärt, wie man einerseits mit DELLING 1961 von einer „Hellenisierung des Christentums in den ‚Sprüchen des Sextus‘“ (so die Überschrift) und andererseits von einer Christianisierung der Kleitarchos- (und anderer) Sprüche durch Sextus sprechen kann. Nach CHADWICK 1959, 138, spielt sich beides auf unterschiedlichen Ebenen ab: „On the one hand, in content there is a Christianisation of pagan maxims; on the other hand, in form there is also a ‚paganisation‘ of Christian maxims.“ Doch diese Aufteilung wirkt künstlich; Form und Inhalt lassen sich nicht trennen. Die Einführung des christlichen Glaubensbegriffs in die pagane Spruchüberlieferung hat natürlich auch Rückwirkungen auf diesen Begriff selbst. Es wird nicht nur der Weise zum Gläubigen, sondern auch umgekehrt der Gläubige zum Weisen. Dennoch stehen beide Perspektiven nicht einfach gleichberechtigt nebeneinander. Vielmehr formulieren die einleitenden Sentenzen *Sext.* 1–8 ein klares Programm für die ganze Sammlung (s.u. 2.1.). Darin wird der Gläubige zur Leitfigur für den Weisen erhoben und nicht umgekehrt. Mag auch Paganen in die christliche Glaubensauffassung eingewandert sein, die auf der diachronen Ebene der Textentstehung plausible und auf der synchronen Ebene der Textpragmatik nachweisbare Leitperspektive heißt gleichwohl Christianisierung. Dem stimmt auch Delling 1961, 209, Anm. 1, der Sache nach zu: „Auch wenn hier [*Sext.* 1–5] der eine oder andere nichtchristliche Spruch (Sent. 3f.) verwertet wurde, ist die Absicht des moralisierenden Kettenschlusses deutlich, die Sammlung als christlich zu kennzeichnen.“

⁶ Vgl. PATTERSON 1993, 16: „My assumption is that in order to be convincing, a theory of literary dependence must show not just that two texts share a good deal of material in common, but specifically that 1) between the texts in question there is a consistent pattern of dependence, i.e., that one author can be seen regularly to build upon the text of the other, rather than on yet another, shared

ist das Bemühen um Christianisierung recht oberflächlich ausgefallen, das hat Hieronymus schon richtig gesehen. Gleichzeitig muss man aber mit Origenes anerkennen, dass der Urheber der Sextussprüche sich ohne Zweifel als Christ verstanden hat; anders lässt sich seine gehäufte Rede vom Glauben nicht verstehen.⁷

Den so nur kurz umrissenen Prozess der Aneignung philosophischer Vorgaben durch ihre Einschreibung in den christlichen Glaubensbegriff gilt es im Folgenden eingehender zu beschreiben. Dazu gehen wir in zwei Schritten vor: Zunächst werden die Stellen aus den Sextussprüchen, die vom Weisen oder vom Gläubigen sprechen und zugleich Parallelen in den Kleitarchosprüchen haben, in Wortlaut und Verwendung mit diesen verglichen, um exemplarisch aufzuzeigen, wie Sextus sich die Kleitarchosüberlieferung zunutze gemacht hat. Anschließend wird der Glaubensbegriff der Sextussprüche noch genauer profiliert, indem die einschlägigen Sentenzen dieser Sammlung für sich gelesen und versuchsweise in einen sachlichen Zusammenhang gebracht werden.⁸

1. Glaube und Weisheit bei Sextus und Kleitarchos

Folgende Übersicht zeigt das Sextus und Kleitarchos gemeinsame Spruchgut, das die Weisheit bzw. den Glauben ausdrücklich thematisiert. Fett gedruckt sind die Nummern derjenigen Sentenzen, die bei Sextus ein Wort vom $\pi\iota\sigma\tau$ -Stamm enthalten.

source (oral or written); and that 2) the sequence of individual pericopae in each text is substantially the same.“

⁷ S.o. meinen Beitrag zur Einführung.

⁸ Aufgrund der prinzipiell offenen Textform einer Spruchsammlung lässt sich ein sachlicher Zusammenhang darin verstreuter Sprüche auf der literarischen Ebene in der Regel nur sehr schwer nachweisen. Ob der letzte Bearbeiter des Corpus einen solchen Gesamtzusammenhang überhaupt intendiert hat, muss daher offen bleiben. Kürzere Passagen lassen sich hingegen immer wieder als thematische Zusammenstellungen erkennen, die sicher nicht zufällig erfolgt sind.

<i>Sext.</i>		<i>Clit.</i>	
49	Gott braucht nichts, der <i>Gläubige</i> aber nur Gott.	4	Gott braucht nichts, der <i>Weise</i> aber nur Gott.
53	Von einem weisen Mann ist, solange er lebt, bei den Menschen wenig die Rede; ist er aber gestorben, so wird sein Ruhm besungen.	137	Die Meinung von einem Weisen ist gering, solange er lebt; nach seinem Tod aber wird sein Ruhm besungen.
156	Der Kürze im Reden folgt die Weisheit.	31	Der Kürze im Reden folgt die Weisheit.
168	Nichts ist enger verwandt mit der Weisheit als die Wahrheit.	42	Nichts ist enger verwandt mit der Weisheit als die Wahrheit.
169	Es ist nicht möglich, dass dieselbe Natur <i>gläubig</i> und lügenverliebt ist.	43	Es ist nicht möglich, dass dieselbe Natur <i>philosophisch</i> und lügenverliebt ist.
171a	<i>Wenn du gläubig bist</i> , dann schätze das Sagen dessen, was sein muss, nicht höher als das Hören.	44	Schätze das Hören höher als das Sagen dessen, was sein muss.
190	Verehere einen <i>weisen</i> Mann wie ein lebendiges Abbild Gottes.	9	Ein <i>gerechter</i> Mann ist ein Abbild Gottes.
214	Nichtsnutzigen Leuten erscheint ein weiser Mann als untüchtig.	64	Nichtsnutzigen Leuten erscheint ein weiser Mann als untüchtig.

<i>Sext.</i>		<i>Clit.</i>	
319	Einen <i>philosophischen</i> Menschen ehre wie einen Diener Gottes nächst Gott.	134	Einen Menschen, <i>der dir Gutes tut</i> , ehre wie einen Diener Gottes nächst Gott.
325	Keine Verstellung bleibt lange Zeit verborgen, <i>am wenigsten aber im Glauben.</i>	132	Keine Verstellung bleibt lange Zeit verborgen.
409	Deine Ohren leihe (πίστευε) nicht jedem.	126a	<Deine Ohren> leihe (πίστευε) <nicht> allen.
513	Eine Frau, die den Schmuck liebt, ist nicht treu (πιστή).	75	Eine Frau, die den Schmuck liebt, ist nicht treu (πιστή).

1.1. Bedürfnislosigkeit und Gottesbegegnung

Um die Tragweite der ersten Parallele zwischen *Sext.* 49 und *Clit.* 4 zu ermessen, muss man sich klarmachen, dass *Clit.* 1–11 eine Art Programm der Kleitarchosprüche enthalten, das allerdings im kumulativen Text von H. Chadwick, der unserer Übersetzung zugrunde liegt, nur noch verschwommen erkennbar ist.⁹ Schärfere tritt es vor das geistige Auge, wenn man das Grundgerüst dieses Programms für sich nimmt. Die Textgeschichte macht wahrscheinlich, dass es aus den vier Sätzen besteht, die in den drei

⁹ Im Allgemeinen ist der kumulative Kleitarchostext von ELTER 1892a, XL–XLIII, und CHADWICK 1959, 73–83 (s.o. meinen Beitrag „Sextus und seine Verwandten“), als Grundlage für unseren Vergleich ausreichend, weil es hier vor allem darauf ankommt zu zeigen, wie Sextus seiner Schrift durch die regelmäßige Einbringung des Glaubensmotivs einen christlichen Charakter verleiht. An dieser Stelle ist die textgeschichtliche Differenzierung jedoch aufschlussreich.

wichtigsten Handschriften¹⁰ gleichermaßen enthalten sind. Diese sind:

Clit. 1: „Folge Gott.“

Clit. 4: „Gott braucht nichts, der Weise aber nur Gott.“

Clit. 6: „Fromm ist nicht, wer viel opfert, sondern wer kein Unrecht tut.“

Clit. 11: „Eifere dem nach, der nichts braucht.“

Die erste Maxime ist so allgemein formuliert, dass ihr jeder antike Mensch, der die Existenz eines Gottes voraussetzt, zustimmen konnte. Gerade deshalb verlangt sie aber nach einer Präzisierung, um praktisch umsetzbar zu sein. Diese erfolgt aus dem Gottesbegriff selbst: Wenn Gott wirklich Gott ist, hat sein Sein keine notwendige Voraussetzung, d.h. er bedarf keines anderen außer seiner selbst, um sein Wesen zu verwirklichen.¹¹ Gott zu folgen heißt demnach nichts anderes, als genauso bedürfnislos zu werden wie er, freilich mit dem einen Unterschied, dass selbst der weise Mensch eines immer noch braucht, nämlich Gott selbst. Frömmigkeit ist damit wesentlich Askese und Enthaltensamkeit. Sie wird nicht positiv bestimmt, dafür aber doppelt negativ: Sie äußert sich nicht im Opfertum, der in der gesamten Antike der selbstverständliche Ausdruck einer jeden Gottesverehrung war,¹² aber auch nicht in bestimmten guten Werken, sondern allein schon dadurch, dass man nichts Unrechtes tut. Nun begegnet *Clit.* 4 nicht nur in *Sext.* 49 wieder, es steht dort auch in einem ähnlichen Zusammenhang (*Sext.* 46a–52):

„Ein heiliger Tempel Gottes ist das Denken eines Frommen. Der beste Altar für Gott ist ein reines und sündloses Herz. Das einzige Opfer, das Gott gefällt, ist Wohltätigkeit den Menschen gegenüber, die um Gottes willen geübt wird. Taten, die Gott wohlgefallen, vollbringt der Mensch, der nach Kräften im Sinne Gottes lebt. Gott braucht nichts, der Gläubige aber nur Gott. Wer weniges unbedingt braucht, eifert dem nach, der nichts braucht. Bemühe dich, bei Gott groß zu sein, bei den Menschen aber ohne Tadel. Wenn du zu den Bedürftigen gut bist, wirst du bei Gott wohl groß sein.“

¹⁰ Vgl. die Sigel Φ, Λ, Σ bei CHADWICK 1959, 73f.

¹¹ Hier äußert sich eine Art des philosophischen Monotheismus, welcher die hergebrachten Gottheiten nicht grundsätzlich leugnet, aber den Gottesbegriff im eigentlichen Sinne nur auf den einen Gott anwendet, der gelegentlich mit einer Gottheit des traditionellen Pantheons identifiziert werden kann, so z.B. bei Plut. *de E* 393a–c mit Apollon.

¹² Vgl. nur B. JANOWSKI, „Opfer (I)“, *NBL* 3 (2001) [36–40] 36: „In den traditionellen Religionen ist das [Opfer] die heilige Handlung schlechthin.“

Im Kern der Sache herrscht Einigkeit: Gott und Mensch treffen sich in der größtmöglichen Bedürfnislosigkeit, die Sextus nun nicht mehr dem Weisen, sondern dem Gläubigen zuspricht. Anders als bei Kleitarchos wird der Opferkult aber in seiner Bedeutung nicht einfach abgewertet, sondern geistlich und moralisch umgedeutet: Ein reines Herz und gute Taten ersetzen den kultischen Vollzug des Opfers, und die gute Tat wird positiv bestimmt als Güte gegenüber den Bedürftigen. Zum Teil mag dies der Tatsache geschuldet sein, dass die Christgläubigen im Unterschied zu ihrer paganen Umwelt schlicht keine Tempel hatten, wo sie Opfer hätten darbringen können.¹³ Von einer christologischen Opferdeutung ist aber bei Sextus nichts zu spüren.¹⁴ Eher ähnelt der Gedanke mit seiner ethischen Ausrichtung der jesuanischen Haltung im Anschluss an Hos 6,6: „Barmherzigkeit will ich und nicht ein Schlachtopfer“ (Mt 9,13; 12,7).¹⁵ Darin liegt auch seine Leistungsfähigkeit im Sinne des Sextus: Er ist anschlussfähig sowohl für die pagan-philosophische als auch für die jüdisch-christliche Tradition. In der alleinigen Verwiesenheit auf Gott sind sie sich letztlich einig. Spezifisch christliche Begründungen bleiben hingegen ausgespart.

¹³ Dies hat wohl mit dazu beigetragen, dass der Leib des Gläubigen als Tempel des Heiligen Geistes (1 Kor 6,19) und die christliche Gemeinde als Tempel Gottes (1 Kor 3,16f.) betrachtet wurden.

¹⁴ Vgl. K. BACKHAUS, „Opfer (II)“, *NBL* 3 [2001] [40–43] 41: „Basis und Norm aller christl. O[pfer]theologie wird Jesu Hingabe am Kreuz (vgl. Mk 14,58 par Apg 6,14 Joh 2,19 Mt 12,6). Die Herrenmahl-Paradosis deutet Jesu Tod als heil- und bundstiftendes Sühneopfer (Mk 14,22–25 / Mt 26,26–29 1 Kor 11,23–25 / Lk 22,19f; vgl. Joh 6,51).“ Röm 3,25 und Hebr 9,11–28 deuten Jesu Tod im Rückgriff auf das Sühneopfer des Versöhnungstages (Lev 16,15f.).

¹⁵ In Hos 6,6 macht der zweite Teil „und Gotteserkenntnis mehr als Brandopfer“ im synonymen Parallelismus membrorum klar, dass auch der erste Teil komparativisch aufzufassen ist: „Denn Barmherzigkeit (*hæsæd*) will ich und nicht nur ein Schlachtopfer.“ Für Matthäus ergibt sich derselbe Sinn mit großer Wahrscheinlichkeit aus seiner grundsätzlich positiven Haltung zur Tora einschließlich ihrer kultischen Bestimmungen (Mt 5,18f. 23f.; 23,23–28). Vgl. E. BONS, *Das Buch Hosea*. NSK.AT 23/1 (Stuttgart 1996) 92f.; U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 8–17)*. EKK I/2 (Solothurn u.a. 1996) 44.

1.2. Weisheit und Wahrheit

Mit *Clit.* 42–44 werden in *Sext.* 168–171b drei eng verzahnte Sprüche übernommen und konsequent christlich bearbeitet. *Clit.* 43 folgt logisch aus *Clit.* 42: Wenn Weisheit (σοφία) und Wahrheit untrennbar zusammengehören, kann man nicht zugleich ein Freund der Weisheit (φιλό-σοφος) und ein Freund der Lüge (φιλο-ψευδής) sein. Der begriffliche Zusammenhang ist in *Sext.* 168f. zwar dadurch zerstört, dass „philosophisch“ durch „gläubig“ (πιστός) ersetzt worden ist. Zugleich rückt aber der Gläubige in die angestammte Position des Philosophen ein als jemand, der nach Weisheit und Wahrheit strebt. Denselben Anspruch unterstreicht später in der Sammlung *Sext.* 325, wo die Kurzlebigkeit der Lüge – anders als in *Clit.* 132 – besonders mit einem Leben aus dem Glauben begründet wird. Positiv gewendet heißt das: Wo Glaube ist, da ist Wahrheit und mithin Weisheit.¹⁶ In all dem gibt sich der christliche Glaube nicht so sehr als religiöser Kult denn als Philosophie zu erkennen, freilich in einem antiken Sinne, in dem jede Philosophie letztlich auf eine entsprechende Lebenspra-

¹⁶ Für sich genommen, könnte man *Sext.* 325 auch so verstehen, dass πίστις hier den rhetorischen Beweisgang bezeichnet, mit dem jemand überzeugt werden soll (vgl. C. RAPP, „pistis / Überzeugung“, in: O. HÖFFE (Hg.), *Aristoteles-Lexikon* (Stuttgart 2005) 463–465). Der Spruch würde dann besagen, dass rhetorische Finten, die keine belastbaren Beweise darstellen, im Laufe der Argumentation des Redners früher oder später auffliegen. Das Thema der „Verstellung“ (προσποίησης) gäbe außerdem vor, dass es sich um vorgetäuschte Beweise (πίστεις) handeln müsste, die in der Person des Redners selbst liegen und ihn bei seinem Vortrag (ὑπόκρισις / *actio*) vertrauenswürdiger erscheinen lassen sollen, als er wirklich ist (vgl. Aristot. *rhet.* I 2, 1356a 1–13; Cic. *de orat.* III 214). Dieser rhetorische Begriff der πίστις unterscheidet sich vom christlichen insofern nicht, als beide ein Beziehungsgeschehen beschreiben, in dem es bezüglich einer Botschaft um die Glaubwürdigkeit ihres Senders und das Vertrauen ihres Empfängers geht (vgl. KINNEAVY 1987, 44–53). Auf Ganze der Sextussprüche gesehen, bleibt es dennoch wahrscheinlich, dass der πίστις-Begriff auch in *Sext.* 325 darüber hinaus spezifisch christliche Konnotationen hat, die sich aus seinem sonstigen Gebrauch in der Sammlung ergeben. Ein besonderes Interesse an der Rhetorik, das die Erweiterung von *Clit.* 132 um den Zusatz μάλιστα δὲ ἐν πίστει erklären könnte, ist in der Sammlung sonst nicht zu erkennen, eine Vorliebe für den christlichen Glaubensbegriff (der den rhetorischen miteinschließen kann) hingegen schon.

xis zielt und sich niemals in reiner Theorie erschöpft.¹⁷ Der Gläubige wird nicht dadurch zum Philosophen, dass er zu spekulativen Höhenflügen ansetzt, sondern durch seine Lebensweise, die in vielem – nicht zuletzt in der zuvor besprochenen Bedürfnislosigkeit – mit derjenigen der Philosophen, speziell kynisch-stoischer Provenienz, verwandt ist.

Der Anschluss zum folgenden Spruch ergibt sich bei Kleitarchos auf zwei Ebenen. Zum einen knüpft *Clit.* 44 an eine weit verbreitete soziale Erscheinungsform der Philosophie in der griechisch-römischen Antike an: Der Philosoph trat in der Öffentlichkeit als Weisheitslehrer auf, der seinen Schülern die notwendige Bildung versprach, um im privaten, gesellschaftlichen und politischen Leben zu bestehen.¹⁸ Dabei übernimmt er selbstverständlich die Rolle des Redners, seine Schüler aber die der Hörer. *Clit.* 44 übt deutliche Kritik an diesem Bild des Philosophen: Ihm soll es nicht zuerst darum gehen, selbst zu reden, sondern zuzuhören.¹⁹ Darüber hinaus soll er nur so viel sagen, wie absolut notwendig ist (δεῖ). Diese Höherbewertung des Hörens gegenüber dem Reden ergibt sich zum anderen aus ihrer unterschiedlichen Affinität zur Lüge, deren Freund der Philosoph

¹⁷ P. HADOT, „Philosophie I.E-F“, *HWP* 7 (1989) [592–607] 592f. kennzeichnet die Zeit vom 4. Jh. v. Chr. bis in 2. Jh. n. Chr. als ethische oder pragmatische Phase der antiken Philosophie: „In dieser Periode wird die Ph[ilosophie] aufgefaßt entweder als eine Bildungstechnik (Bildung παιδεία), die den Menschen auf das öffentliche oder private Leben vorbereiten, oder als eine Therapeutik, die den Menschen von seinen Leidenschaften und Ängsten heilen soll, um ihm das Glück zu ermöglichen. Diese Lebenskunst setzt auch eine Kunst des Sprechens (Dialektik oder Rhetorik), einen therapeutischen Gebrauch von Sprache (Kritik, Seelenführung) und in einigen Ph[ilosophie]n den Glauben an bestimmte Lehrmeinungen voraus.“

¹⁸ In der hellenistisch-römischen Zeit kann man mit H.-I. MARROU, *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum* (Freiburg i. Br. 1957) 306f., zwischen philosophischen Schulen (z.B. der platonischen Akademie), einzelnen Lehrern (z.B. Epiktet, ca. 50–125 n. Chr.) und Wanderphilosophen (v.a. den Kynikern) unterscheiden.

¹⁹ Man fühlt sich unweigerlich an das geflügelte Wort erinnert: „Wenn du geschwiegen hättest, wärest Du ein Philosoph geblieben“ (*si tacuisses philosophus mansisses*). Das entsprechende Apophthegma, nicht aber die Sentenz, findet sich bei Boethius *cons.* II 7. Dort ist der Sinn allerdings ein anderer als hier. Bei Boethius – und ähnlich schon in *Spr* 17,28 und *Ijob* 13,5 – geht es darum, dass auch der Dümme noch als Philosoph gelten kann, solange er nur den Mund hält. *Clit.* 44 zielt im Kontext jedoch darauf ab, wie sich ein echter Philosoph verhalten soll.

per definitionem nicht sein kann. Denn kein Mensch – und schon gar kein Philosoph – liebt es, sich Lügen anhören zu müssen, zumindest dann, wenn er sie als Lügen durchschaut. Dagegen ist die Bereitschaft, Lügen zu verbreiten, sofern sie einem nützlich erscheinen, in der Regel stärker ausgeprägt. Zur Vermeidung der Lüge sind also die Zurückhaltung im Reden und die Bereitschaft zuzuhören durchaus probate Mittel. Der so skizzierte Zusammenhang zwischen *Clit.* 44 und 42f. wird in *Sext.* 168f. 171a noch verstärkt, indem sich *Sext.* 171a mit dem Zusatz „wenn du gläubig bist“ (πιστός ὢν) ausdrücklich an den Gläubigen wendet. Veranlasst wurde diese Verdeutlichung wohl durch den Einschub von *Sext.* 170:

„Mit einer feigen und unfreien Natur dürfte der Glaube wohl kaum sein.“

Hier werden Feigheit und Abhängigkeit als mögliche Motivationen der Lüge erkennbar. Beide sind mit dem stillschweigend vorausgesetzten Freimut des Glaubens nicht zu vereinbaren. Zugleich lässt sich erahnen, worin die Lüge nach Sextus in erster Linie besteht, nämlich in der Verleugnung des Glaubens, die das unerschrockene Bekenntnis aus Angst vor negativen Konsequenzen scheut. Wird hier das Außenverhältnis der Gläubigen zu einer nichtchristlichen Umwelt thematisiert, so kehrt *Sext.* 171b – eine Sentenz, die in der lateinischen Version des Rufinus fehlt und dadurch als nachträgliche Einfügung erkennbar ist – das Ganze nach innen und blickt auf den Umgang der Gläubigen miteinander:

„Wenn du unter Gläubigen bist, dann höre lieber, als dass du redest.“

In diesem Zusammenhang bekommen Reden und Schweigen einen völlig anderen Sinn. Es geht nicht mehr darum, lieber den Mund zu halten, als den Glauben aktiv zu verleugnen. Vielmehr wird die Aufmerksamkeit darauf gelenkt, dass man von anderen Gläubigen immer noch etwas lernen kann und daher erst einmal sie ausreden lassen soll, bevor man selbst das Wort ergreift.

Insgesamt sieht man, wie die Sextussprüche nicht nur *Clit.* 42–44 übernommen und dabei die Aussagen über den Weisen auf den Gläubigen übertragen haben. Im Zuge der Weiterverarbeitung dieser Sprüche in *Sext.* 168–171b haben sich auch zweimal der Kontext und infolgedessen der Focus der Aussage verschoben. Es geht jetzt nicht mehr nur um das Verhältnis Wahrheit und Lüge einerseits und Schweigen und Reden andererseits. Dieses

Zueinander wird vielmehr auf dem Hintergrund der christlichen Minderheitensituation und des dadurch erschwerten Bekenntnisses neu reflektiert und später sogar auf den Umgang der Gläubigen untereinander angewandt.

1.3. Bleibende Weisheit

Die übrigen Sentenzen der obigen Übersicht brauchen hier nicht eingehend behandelt zu werden. Bemerkenswert sind aber immerhin zwei Dinge. Zum einen sieht man an *Clit.* 75. 126a, dass auch die Kleitarchosprüche Wörter vom $\pi\iota\sigma\tau$ -Stamm benutzen, allerdings sehr selten und in einer Weise, die nichts mit dem christlichen Glaubensbegriff zu tun hat. In *Sext.* 409. 513 werden diese Sprüche unverändert übernommen, verändern dabei aber gleichwohl ihren Sinn, weil man im christlichen Kontext nun unweigerlich mithört, dass gerade der Gläubige nicht leichtgläubig, die treue Frau hingegen gerade die gläubige ist. Zum anderen sieht man, dass die Sextussprüche nicht nur ihren Glaubensbegriff fest in der neuen Sammlung verankern, sondern hie und da auch die Präsenz des Weisen oder Philosophen gegenüber Kleitarchos noch verstärken, so in *Sext.* 190. 319 gegenüber *Clit.* 9. 134. Der Glaube verdrängt die Weisheit also keineswegs, sondern nimmt sie in sich auf und gleicht sie seinen eigenen Vorstellungen an.

2. Der Glaube in den Sextussprüchen

2.1. Der Glaube als Vorzeichen für die ganze Sammlung (*Sext.* 1–8)

Die offene Form der Gattung „Spruchsammlung“ bringt es mit sich, dass einzelne Textabschnitte selten eindeutig abgrenzbar sind. Dennoch gibt es ausreichend Anhaltspunkte dafür, dass *Sext.* 1–8 im engeren Sinne als programmatische Einleitung der ganzen Sammlung betrachtet werden kann. Der kurze Abschnitt wird als ganzer geprägt und zusammengehalten durch die zehnmahlige Verwendung von Wörtern des $\pi\iota\sigma\tau$ -Stammes. Nirgendwo sonst in den Sextussprüchen treten Wörter dieses Stammes so gehäuft auf, und das nächste Vorkommen ist erst in *Sext.* 36 zu

registrieren. Innerhalb von *Sext.* 1–8 kann man sowohl formal als auch inhaltlich leicht zwei Teile unterscheiden. Das οὖν paræneticum in *Sext.* 5 markiert den Einschnitt zwischen beiden Teilen. Der erste Teil *Sext.* 1–5 wird durch das Adjektiv πιστός gerahmt, während sonst Wörter vom πιστ-Stamm darin fehlen. Die Gnomen in *Sext.* 1–4 stellen Definitionen dar, während *Sext.* 5 die parænetische Konsequenz daraus zieht.²⁰ Als Themenangabe steht πιστός betont am Anfang des ersten Teils. In gleicher Weise wird das Thema des zweiten Teils, der Kleinglaube, durch die betonte Voranstellung des Adjektivs ὀλιγόπιστος in *Sext.* 6 eingeführt.²¹ Das Ende dieses zweiten Teils ist demgegenüber nicht so eindeutig markiert. Es ergibt sich aber deutlich genug aus der vorerst letzten Erwähnung von πιστός in *Sext.* 8, das zusammen mit dem vorangestellten πιστός in *Sext.* 1 die gesamte Einleitung *Sext.* 1–8 rahmt.²² Innerhalb dieser Struktur kommt das πιστός in

²⁰ Der Form nach handelt es sich in *Sext.* 1–5 um eine *gradatio*, in der immer das letzte Glied eines Spruches als erstes Glied des folgenden wieder aufgenommen wird (vgl. H. LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft* [Stuttgart 2008] § 623f.). In der Sache haben wir es mit einem mehrstufigen Syllogismus zu tun, der über einige Mittelglieder zwei Außenglieder gleichsetzt: Wenn a = b und b = c und c = d und d = e ist, dann ist a = e. Der logische Schluss müsste allerdings lauten: Ein gläubiger Mensch tut nichts Gottes Unwürdiges. *Sext.* 5 zieht darüber hinaus den moralischen Schluss: Wenn du ein gläubiger Mensch sein willst, darfst du nichts Gottes Unwürdiges tun.

²¹ Die Nomina ὀλιγόπιστος („kleingläubig“) und ὀλιγοπιστία („Kleinglaube“) sind sonst nur in christlicher Literatur belegt (es gibt aber rabbinische Parallelen; vgl. LUZ 2002, 480). Mt 6,30 par. Lk 12,28 übernehmen den Begriff aus der Logienquelle (vgl. P. HOFFMANN / C. HEIL, *Die Spruchquelle Q. Studienausgabe* [Darmstadt / Leuven 2002]). Nur bei Matthäus kennzeichnet er aber die Jünger Jesu auf der Textebene und damit wohl auch die christliche Gemeinde auf der Adressatenebene grundlegend (Mt 8,26; 14,31; 16,8; 17,20). Da weitere Belege im Neuen Testament fehlen, überdies aber *Sext.* 12f. seine nächste Parallele in Mt 5,29f. hat (s.o. meinen Beitrag zur Einführung), liegt es nahe, für die einleitenden Sätzen der Sextussprüche einen Einfluss speziell des Matthäusevangeliums anzunehmen. Dies sind deutliche Indizien dafür, dass die Sextussprüche tatsächlich als christliche Sammlung gelesen werden wollen; so richtig G. BARTH 1992, „ὀλιγοπιστία / ὀλιγόπιστος“, *EWNT*² 2 (1992) [1237f.] 1237; dagegen BAUER / ALAND 1988, s.v. ὀλιγόπιστος.

²² Außer durch den Glaubensbegriff erzeugen die einleitenden Sprüche der Sammlung (etwa bis *Sext.* 20) auch dadurch eine christliche Atmosphäre, dass sie auf neutestamentliche Motive anspielen, z.B. *Sext.* 12f. auf Mt 5,29f. oder *Sext.* 20 auf Mk 12,17 parr. In einem weiteren Sinne können deshalb auch diese

Sext. 7a zu früh und stört dadurch den klaren Aufbau sowohl des zweiten Teils (*Sext. 6–8*) als auch der Einleitung als ganzer (*Sext. 1–8*). Dieser Eindruck wird durch die lateinische Überlieferung bestätigt, in der *Sext. 7a* fehlt. Folgt man ihr und nimmt *Sext. 7a* aus dem Text heraus, erhält man eine Reihe von Sentenzen, in der immer der nachfolgende Spruch das letzte Stichwort des vorhergehenden aufnimmt, so in *Sext. 1–4* und *6. 7b*. Wo dies nicht der Fall ist, wird eine Zäsur gesetzt: in *Sext. 5* durch die paränetische Schlussfolgerung, in *Sext. 6* durch die neue Themenangabe und in *Sext. 8* durch die zusammenfassende Definition des $\pi\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$. In *Sext. 7a* gibt $\pi\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ hingegen weder das Thema noch die Quintessenz an und durchbricht dadurch die Grundstruktur von *Sext. 1–8*. Daher ist anzunehmen, dass *Sext. 7a* nicht zum ältesten Text gehörte.

2.2. Glaube und Erwählung

Sext. 1 definiert den gläubigen Menschen programmatisch als den auserwählten Menschen. Dieser begegnet in den Sextussprüchen nur noch an zwei weiteren Stellen und auch dort jeweils in engem Bezug zu Aussagen über den Gläubigen. Hier ist zunächst *Sext. 35f.* zu beachten:

„Als Auserwählter hast du etwas in deiner Beschaffenheit wie Gott; gebrauche nun deine Beschaffenheit wie einen Tempel Gottes. Die Gott gemäße Vollmacht gibt Gott dem Gläubigen; rein und fehlerlos gibt er sie also.“

Als erstes fällt auf, dass nicht das erwählende Handeln Gottes thematisiert wird. *Sext. 35* macht keine Erwählungsaussage, sondern eine Aussage über den Erwählten, die sein Wesen und sein Handeln betrifft. Seine Erwählung durch Gott wird dabei als vollendete Tatsache vorausgesetzt. Vorsichtig wird formuliert, der Erwählte habe etwas in seiner Zusammensetzung, das wie Gott sei. Er hat demnach als aus verschiedenen Teilen zusammengesetzt zu gelten, und nur ein bestimmter Teil davon ist Gott ähn-

Sprüche noch zur programmatischen Einleitung gezählt werden; vgl. CHADWICK 1959, 138f.: „It is noteworthy that of the specifically and unambiguously Christian maxims several fall right at the beginning in quick succession (1, 2, 5, 6–8, 13, 15, 16, 19, 20). [...] Probably the compiler’s motive in this grouping at the beginning is to gain the church reader’s confidence.“ Gleichwohl erscheint *Sext. 1–8* dann immer noch als Kern einer weiter gefassten Einleitung.

lich, nicht der ganze Mensch. Dabei folgt das eine aus dem anderen: Da der Auserwählte zusammengesetzt, Gott aber notwendigerweise einfach ist, kann jener nicht ganz wie dieser sein, sondern nur in einem einfachen Teil seiner selbst Ähnlichkeit mit Gott haben. Was nicht zusammengesetzt ist, kann auch nicht zerfallen und vergehen. Das gilt nach gängiger pythagoreisch-platonischer Vorstellung sowohl für Gott als auch für die Seele des Menschen, wodurch beide einander ähnlich sind. Die ethische Konsequenz, die daraus gezogen wird, ist bemerkenswert: Obwohl nur ein Teil des Menschen wie Gott ist, soll der ganze zusammengesetzte Mensch (σύντασις) wie ein Tempel Gottes behandelt werden. In diesem Zusammenhang gewinnt auch die sonst in ihrer allgemeinen Formulierung schwer verständliche Aussage von *Sext.* 36 einen spezifischen Sinn: Unter der Gott gemäßen Vollmacht kann man die Fähigkeit des Gläubigen verstehen, sich selbst seinem gottähnlichen Anteil entsprechend als einen Tempel Gottes zu behandeln. Da auch diese Vollmacht ganz Gott entspricht (τὴν κατὰ θεόν), ist sie rein und fehlerlos wie er, d.h. sie ist wirklich ganz Gott gemäß und kann in ihrer Ausrichtung auf ihn nicht fehlgehen. Dasselbe ist freilich auch schon deshalb der Fall, weil Gott diese Fähigkeit gibt (ὁ θεὸς δίδωσι). So wird in *Sext.* 36 die eigentliche Erwählungsaussage in Bezug auf den Gläubigen nachgeschoben: Die Erwählung geschieht und äußert sich konkret in der Gabe der Vollmacht an den Gläubigen, und diese besteht in seiner Fähigkeit, dem Gott ähnlichen Anteil in sich selbst entsprechend zu handeln. Dazu fügt sich *Sext.* 433f.:

„Ein auserwählter Mensch tut zwar alles gottgemäß, es zu sein, behauptet er aber nicht. Ein gläubiger Mensch ist immer in Furcht, bis er zu Gott geht.“²³

Was *Sext.* 35f. als Aufforderung (χρῶ) und als Gabe Gottes (ὁ θεὸς δίδωσι) formuliert, nämlich dass der Erwählte seiner Ähnlichkeit mit Gott gemäß handelt, das wird in *Sext.* 433 als schlichte Tatsache hingestellt: Der auserwählte Mensch handelt in einer Gott entsprechenden Weise. Auf dem Hintergrund von *Sext.* 35f. muss man sagen: Er kann es, weil er von Gott die Fähigkeit dazu erhalten hat. *Sext.* 433f. spricht nun ein anderes Problem an: Wer im Bewusstsein lebt, von Gott erwählt zu sein und stets in seinem

²³ *Sext.* 434 fehlt in der griechischen Überlieferung. Über die Ursachen kann man nur spekulieren, solange detaillierte Vergleichsstudien zur griechischen und lateinischen Überlieferung fehlen.

Sinne zu handeln, steht immer auch in der Gefahr, hochmütig zu werden. Deshalb zeichnet sich der in Wahrheit Auserwählte und Gläubige durch Demut und Bescheidenheit aus: Er ist sich der permanenten Gefährdung seines gottgemäßen Lebens in dieser Welt bewusst. Deshalb würde er nie von sich behaupten, Gott zu entsprechen – zumindest nicht ganz –, sondern er lebt als gläubiger Mensch ständig in der Angst, seinem eigenen gottgemäßen Wesen und damit Gott selbst untreu zu werden. Diese Angst verliert er erst, wenn er endgültig zu Gott geht, d.h. wenn er stirbt. Eine konkrete Gefahr für die daraus resultierende Bescheidenheit des Gläubigen stellt das unangebrachte Lob von Seiten der Ungläubigen dar. Daher warnt *Sext.* 241:

„Hüte dich vor dem Lob von Ungläubigen.“

Einen Grund für diese Warnung mag man in der lakonischen Auskunft von *Sext.* 400 finden:

„Das Leben ungläubiger Menschen ist eine Schande.“

Wer – wie die Ungläubigen – ein schändliches Leben führt, dessen Lob kann unmöglich etwas austragen für die realistische Selbsteinschätzung des Gläubigen, der um die Gefährdung seines gottgemäßen Lebens weiß. Zwar empfängt er die gottgemäße Vollmacht rein und fehlerlos. Ob er sie jedoch auch dementsprechend gebraucht und dadurch zu einem heiligen und fehlerlosen Mann wird, der ein reines und fehlerloses Herz hat, das ist damit noch nicht gesagt. Ist dem aber so, dann hat er auch bei Gott selbst Einfluss wie ein Sohn Gottes, wovon *Sext.* 46b. 60 zeugt:

„Der beste Altar für Gott ist ein reines und fehlerloses Herz. Ein heiliger und fehlerloser Mann hat Einfluss bei Gott wie ein Sohn Gottes.“

Damit schließt sich ein Kreis: Die Vollmacht, die der Auserwählte und Gläubige als reine und fehlerlose Gabe von Gott bekommen hat, setzt ihn nicht nur in den Stand, mit sich selbst als Tempel Gottes den richtigen Umgang zu pflegen und dadurch heilig und fehlerlos zu werden, sondern sie bringt ihn auch Gott gegenüber in die vertraute Position eines Sohnes zu seinem Vater und garantiert ihm die entsprechende Vollmacht auch Gott selbst gegenüber.

2.3. Der Gottes würdige Mensch

Im Motiv der Gottessohnschaft überschneidet sich der Themenkreis um Glaube und Erwählung mit demjenigen um den gotteswürdigen Menschen und seinen Lebenswandel. Davon handeln *Sext.* 58–60:

„Sei würdig dessen, der es für würdig gehalten hat, dich Sohn zu nennen, und handle in allem wie ein Sohn Gottes. Wenn du Gott Vater nennst, denke daran in dem, was du tust. Ein heiliger und fehlerloser Mann hat Einfluss bei Gott wie ein Sohn Gottes.“

Die Aufforderung, sich Gottes würdig zu erweisen und wie ein Sohn Gottes zu handeln, hat ihren Grund und ihre Berechtigung darin, dass Gott einen Menschen als seinen Sohn anredet. Mithin liegt die Initiative wieder bei Gott. Wenn ein Mensch seinerseits die Sohnesanrede Gottes aufnimmt und mit der Anrede Gottes als Vater erwidert, muss er an diesem intimen Verhältnis zu Gott auch seine Taten messen und messen lassen. Auch als Gottessohn hat er den zu erwartenden Einfluss bei Gott nur unter der Voraussetzung, dass seine Taten seinem besonderen Gottesverhältnis entsprechen. Konkret bedeutet das, dass er alles in dem lebendigen Bewusstsein tut, Sohn Gottes zu sein, und auch in dem beständigen Willen, seinem Vater keine Schande zu bereiten wie die Ungläubigen. Nur als ein solcher heiliger und fehlerloser Mann steht ihm die von Gott verliehene Vollmacht auch bei Gott selbst tatsächlich zu Gebote. Der Einfluss, den ein solcher Mensch bei Gott hat, zeigt sich aber im Gebet, das *Sext.* 122. 124 thematisiert:

„Bitte Gott um die Dinge, die Gottes würdig sind. Erbitte von Gott, was du von einem Menschen wohl nicht bekommen dürftest.“

Selbst ein Gottessohn kann von Gott nicht alles und jedes mit Erfolg erbitten, sondern nur diejenigen Dinge, die Gottes auch würdig sind. Wie der Bittende selbst Gottes würdig sein muss, so auch die Gabe, um die er Gott bittet. Einen Hinweis, worin solche Gaben bestehen, vermag *Sext.* 124 zu geben: Es sind Dinge, die man von einem Menschen schlechterdings nicht bekommt, und zwar wohl nicht deshalb, weil sie einem keiner geben will, sondern weil es Gaben sind, die zu geben das Menschenmögliche übersteigt. Was man also von einem Menschen erbitten und erhalten kann, damit soll man Gott nicht behelligen, sondern ihn nur um die Dinge bitten, die er allein zu geben vermag, weil sie allein

Gottes würdig sind. Etwas anders gelagert ist die Aussage in *Sext.* 131f.:

„Einzig für gut halte, was zu Gott passt. Was Gottes würdig ist, ist es auch eines guten Mannes.“

Was immer ein Mensch erbitten mag, hält er jedenfalls für ein erstrebenswertes Gut. Ob er es nun angemessenerweise von Gott oder von einem Menschen erbittet – wahrhaft gut ist es in jedem Fall nur dann, wenn es etwas ist, das zu Gott passt, d.h. seinem Wesen nicht widerspricht. Denn er ist der Gute schlechthin. Umgekehrt kann das, was Gottes würdig ist, eines guten Mannes nicht unwürdig sein. Das ist wohl von solchen Dingen gesagt, die unter den Menschen gemeinhin nicht als erstrebenswert gelten, aber dennoch mit dem Wesen des guten Gottes im Einklang stehen und daher auch von einem guten Mann nicht verachtet werden dürfen. Dazu mag im Sinne der Sextussprüche z.B. ein Leben in Enthaltensamkeit gehören. Diesem praktischen Wissen um das wahrhaft Gute, das Gottes und des Menschen gleichermaßen würdig ist, entspricht nach *Sext.* 248–251 ein theoretisches Wissen:

„Was kein Wissen ist, das Gottes würdig ist, das lerne nicht. Vielwisserei soll für Kleinlichkeit der Seele gehalten werden. Wer die Dinge Gottes würdigerweise weiß, ist ein weiser Mann. Ohne Wissen wirst du kein Gottgeliebter sein; an jenes halte dich wie an etwas Notwendiges.“

Ein gottgemäßes Leben, das nach den richtigen Gütern strebt, setzt ein entsprechendes Wissen voraus, an dem sich das Handeln orientiert. Vielleicht steckt dahinter auch noch der platonische Gedanke, dass die richtige Erkenntnis notwendigerweise das ihr entsprechende gute Handeln zur Folge hat. Wissen hat jedoch keinen Wert an sich, weshalb es nicht darauf ankommt, möglichst viel Wissen anzuhäufen. Im Gegenteil wird solche Vielwisserei als Zeichen von Kleinlichkeit und übertriebener Sorgfalt gewertet. Entscheidend für den Wert allen Wissens ist die Frage, ob es Gottes würdig ist. Trifft dies nicht zu, braucht man es nicht nur nicht zu wissen, sondern es zu lernen wird ausdrücklich verboten, weil es für schädlich erachtet wird. Alles Wissen, das in einem unmittelbaren Zusammenhang mit Gott steht, ist ohne Zweifel Wissen, das Gottes würdig ist. Aber nicht jeder, der solches Gotteswissen besitzt, wird dadurch schon ein Weiser. An der Art und Weise seines Wissens um die göttlichen Dinge entscheidet sich, ob er wirklich weise ist. Es genügt nicht, dass das Objekt des Wissens per se Gottes würdig ist. Es muss dazuhin in einer Gottes würdi-

gen Weise gewusst werden. Erst dann entfaltet es die Kraft, einen Menschen weise zu machen. Das wird verständlich, wenn man sich klarmacht, dass etwas zu wissen immer auch bedeutet, sich eine Sache anzueignen und sich ihrer insofern zu bemächtigen. Ein solches Wissen ist aber Gott gegenüber ausgeschlossen, wenn Gott wirklich Gott bleiben soll. Ein würdiges Wissen um die Dinge Gottes bleibt sich demnach der Tatsache bewusst, dass man sich Gottes niemals wie eines innerweltlichen Wissensobjekts einfach bemächtigen kann, sondern dass er jedes menschliche Wissen seinem Wesen nach übersteigt. Nur wer die göttlichen Dinge in dieser Weise erkennt und weiß, kann mit Fug und Recht ein Weiser heißen. Nach *Sext.* 82d. 376a–b ist er sogar noch mehr:

„Die Seele eines gottesfürchtigen Menschen ist ein Gott in einem Leib. Ein Mensch, der Gottes würdig ist, ist ein Gott unter Menschen. Gott und der Sohn Gottes, das eine ist das Beste, das andere dem Besten am nächsten.“

Steigerung und Relativierung der Position des gottesfürchtigen Menschen im Verhältnis zu Gott und zu seinen Mitmenschen gehen in diesen Sentenzen Hand in Hand. In *Sext.* 82d heißt es nur von der Seele des gottesfürchtigen Menschen, dass sie ein Gott sei, und zwar in deutlicher Absetzung vom Leib, in dem sie wohnt. *Sext.* 376a bezeichnet dagegen den ganzen gotteswürdigen Menschen unumwunden als einen Gott, der unter Menschen wohnt. Beide Sentenzen haben ihre Pointe im Vergleich des Göttlichen mit dem Menschlichen. Betrachtet man den einzelnen gottesfürchtigen Menschen für sich, dann ist es seine Seele, die göttlich ist im Unterschied zu seinem menschlichen Leib. Schaut man jedoch auf die Menschen im Allgemeinen, dann nimmt sich der ganze gotteswürdige Mensch als ein Gott unter Menschen aus. So wird die Position des Weisen gesteigert, bis er schließlich uneingeschränkt als Gott unter Menschen erscheint. In *Sext.* 376b wird diese Spitzenaussage jedoch sofort wieder relativiert. Gott ist auch der gotteswürdige und gottesfürchtige Weise stets nur im analogen Sinne. Das wird dadurch deutlich, dass er als Sohn Gottes zwar Gott am nächsten ist, aber dennoch deutlich von Gott selbst unterschieden wird. Er ist nicht selbst das Beste, aber dem Besten am nächsten und dadurch gegenüber einfachen Menschen zumindest wie ein Gott. Einerseits wird ihm also nichts von seiner herausragenden göttlichen Stellung unter den Menschen genommen, andererseits wird diese im Verhältnis zu Gott selbst relativiert. Er ist eben nicht einfachhin Gott, sondern ein Sohn Gottes, damit aber

auch das Höchste, was man von einem Menschen überhaupt sagen kann.

2.4. Zusammenfassung

Nachdem wichtige Begriffe und Motive in *Sext.* 1–8 aus dem Zusammenhang der Sextussprüche selbst heraus profiliert werden konnten, ist es möglich, auf dieser Basis zu einem vertieften Verständnis der einleitenden Sentenzen zu gelangen. Mit dem Begriff des Erwähltheits (*ἐκλεκτός*) wird ein besonderes Verhältnis des gläubigen Menschen zu Gott beschrieben. Dieses schlägt sich in seinem Wesen nieder und äußert sich in seinem Handeln, wobei sich beides wechselseitig bedingt. Entscheidendes Kriterium für die Beurteilung der Wesensart und der Handlungsweise eines Menschen ist die Frage danach, ob sie Gottes würdig sind.

Seinem Wesen nach ist der gläubige Mensch als Erwählter Gott ähnlich. Diese Ähnlichkeit kann in metaphysischen und in verwandtschaftlichen Kategorien ausgedrückt werden. Metaphysisch betrachtet gibt es etwas in der Beschaffenheit und Zusammensetzung des erwählten Menschen, das Gott ähnlich ist (*Sext.* 35). Dieses Etwas dürfte am ehesten in seiner Seele, sei es als ganzer oder in einem Teil von ihr, zu suchen sein (*Sext.* 82d). Wird der Begriff der Ähnlichkeit mit der Vorstellung einer persönlichen Verwandtschaft verbunden, so findet diese in der Gottessohnschaft des Erwählten ihren adäquaten Ausdruck (*Sext.* 58). In diesem Sinne ist wohl auch der Begriff *ἄνθρωπος θεοῦ* (*Sext.* 2. 3) zu verstehen: Der Mensch Gottes ist ein Sohn Gottes und insofern ihm ähnlich. Die Ähnlichkeit mit Gott geht so weit, dass der Mensch Gottes unter den Menschen ein Gott ist (*Sext.* 376a). Betrachtet man ihn für sich, muss jedoch weiter differenziert werden: Die Seele des gottesfürchtigen Menschen ist ein Gott in einem Leib (*Sext.* 82d). Ja mehr noch: Wenn gesagt wird, dass der in der Prüfung des Glaubens standhafte Gläubige ein Gott sei „im lebendigen Leib eines Menschen“ (*Sext.* 7a), und wenn ferner die Seele das Prinzip jeder Lebendigkeit ist, dann tritt das göttliche Element zu dem bereits beseelten Leib des Menschen hinzu und kann nicht einfachhin mit der Seele identifiziert werden. Der sekundär eingefügte Spruch *Sext.* 7a formuliert damit nicht nur den Umkehrschluss zu *Sext.* 7b, sondern verleiht der ganzen Aussage unversehens eine völlig andere Sinnspitze. *Sext.* 7b lebt ganz vom Gegensatz

zwischen den biologischen und den soteriologischen Tatsachen: Wer im Glauben untreu ist, der ist als ganzer Mensch – vom Standpunkt des Glaubens aus gesehen – tot, und sei er im vegetativen Sinn auch lebendig. In der genauen Umkehrung dieser Aussage müsste *Sext.* 7a dem in der Prüfung des Glaubens treu Bewährten das Leben versprechen, und koste es den Verlust des biologischen Lebens. Tatsächlich handelt der Spruch aber wieder vom vegetativ lebendigen und damit beseelten Leib und begreift ihn als Wohnung für einen Gott, als welcher der standhafte Gläubige bezeichnet wird. Dadurch wird die theologisch-anthropologische Aussage von *Sext.* 82d einen wesentlichen Schritt weitergeführt: Das göttliche Element im Menschen ist nicht einfach seine Seele, sondern etwas von Leib und Seele Unterschiedenes. Dabei wird eines ganz klar: Bei aller Göttlichkeit, die den gläubigen Menschen gegenüber dem ungläubigen auszeichnet, ist er doch nicht einfach mit Gott identisch, sondern es wohnt das Göttliche in einem lebendigen menschlichen Leib. Im Verhältnis zu Gott ist der Gläubige daher genauer als Sohn Gottes (*Sext.* 376b) oder als Mensch Gottes (*Sext.* 2. 3) zu bezeichnen.

Dem so beschriebenen Wesen des Menschen entspricht sein Handeln, das unter der *Maxime* steht, Gottes würdig und ihm gemäß zu sein (*Sext.* 4. 5. 58. 433). Der gläubige Mensch ratifiziert gleichsam seine wesensmäßige Gottessohnschaft durch ein Leben, das diesem Wesen entspricht. So muss er sich, will er in Wahrheit ein Gläubiger sein, eines gotteswürdigen Lebenswandels befleißigen und kann auch dazu aufgefordert werden (*Sext.* 5. 58). Trotz seiner Erwählung kann er sich seines Heiles zeit seines Lebens niemals ganz sicher sein (*Sext.* 434). Andererseits ist klar, dass der Gläubige zu einem tadellosen Leben niemals allein von sich aus fähig ist, sondern die Vollmacht dazu von Gott geschenkt bekommen muss (*Sext.* 36). So lässt sich der ethische Anspruch, unter dem der Gläubige steht, formal aus seinem besonderen Gottesverhältnis ableiten. Viel schwieriger ist dagegen die Frage zu beantworten, worin dieser besondere ethische Anspruch eigentlich besteht. Denn die grundlegende und immer wiederkehrende Norm, dass alles, was der Gläubige tut, Gottes würdig sein soll, wird an keiner Stelle inhaltlich gefüllt. Mithin bleibt am Ende die Frage bestehen, durch welche konkreten Handlungen das Leben des Gläubigen sich als Gottes würdig erweist. Als möglicher Maßstab dafür böte sich in den Sextussprüchen der Gottesbegriff selbst an, der jedoch ebenfalls an keiner Stelle so erläutert wird,

dass man daraus konkrete Handlungsanweisungen ableiten könnte. Zwar enthalten die Sextussprüche zahlreiche konkrete Maximen, und diese werden durch die einleitenden Sentenzen eindeutig unter das Vorzeichen des christlichen Glaubens gestellt: Der Gläubige ist von Gott erwählt und als solcher Gott ähnlich; er ist ein Mensch Gottes, ein Sohn Gottes, ja ein Gott unter den Menschen. Aber durch das gänzliche Fehlen der Christologie und einer damit verbundenen historisch verorteten Soteriologie bleibt das, was Erwählung und Gottessohnschaft meint bzw. wie es durch das Heilshandeln Gottes zustande kommt, merkwürdig in der Schwebe. Mit anderen Worten: Der christliche Glaube ist das entscheidende Vorzeichen vor allen ethischen Weisungen, aber dieses Vorzeichen ist gegenüber der christologischen Grundbotschaft des Christentums eigentümlich verblasst.

Paulus am Scheideweg von Enthaltensamkeit und Ehe

Zur Rezeption von 1 Kor 7 bei Sextus und in den neutestamentlichen Haustafeln

Wilfried Eisele

„Eine ehelose Existenz war im Judentum in neutestamentlicher Zeit – außer im Fall der Unfruchtbarkeit bzw. Zeugungsunfähigkeit – aufgrund des Mehrun[g]sgebotes von Gen 1,28 als des ersten Schöpfungsgebotes überhaupt, das der gesamten Menschheit galt, völlig undenkbar.“¹

Dieses apodiktische Urteil F. Kleinschmidts überrascht angesichts der Tatsache, dass sowohl Jesus als auch Paulus offenbar ehelos gelebt haben und nichtsdestoweniger Juden waren.² Ehelosigkeit

¹ KLEINSCHMIDT 1998, 145. Sachgemäßer formuliert BALTENSWEILER 1967, 167: „Im Judentum war die Ehelosigkeit verpönt.“ Dasselbe galt jedoch, mit Ausnahmen bei den Kynikern, Epikureern und in Qumran, für die gesamte antike Welt; vgl. MAY 2004, 190: „We might thus suggest a rule: to reject marriage is to reject society as it was generally conceived, and thus to reject the moral and cosmological assumptions of the Graeco-Roman (including the Jewish) world. To renounce marriage is to renounce the world.“

² Die Ehelosigkeit Jesu und eines Teils seiner Jüngerschaft hat ihre Wurzeln im afamiliären Ethos der wandercharismatischen Jesusbewegung, das die ungehinderte Nachfolge Jesu allgemein höher bewertet als die natürlichen und toragemäßen Verpflichtungen des Jüngers gegenüber seinen alten Eltern und heranwachsenden Kindern (vgl. Mt 10,37 par. Lk 14,26; Mk 10,29f. par.); in zugespitzter Form schließt diese Haltung das Verlassen der Ehefrau (Lk 14,26; 18,29) bzw. den Verzicht auf jede Eheschließung (Mt 19,12) mit ein (vgl. nur G. THEISSEN, *Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte* [Gütersloh 2004] 67–70). Bei M. EBNER, *Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge*, SBS 196 (Stuttgart 2004) 149–153, kommt Letzteres zu kurz, indem er die Lösung aus der Ehe „erst Lukas“ (ebd. 149) zuschreibt und das vergleichbare Anliegen des Eheverzichts bei Matthäus mit Schweigen übergeht; beides zusammen weist aber wohl doch auf einen jesuanischen Ursprung hin (vgl. LUZ 1997, 109–111). Zweifelsohne gab es Ehepaare im Kreis der urchristlichen Wandermissionare (vgl. MÜLLER 2009), auch wenn zu fragen bleibt, ob Petrus und seine Frau (1 Kor 9,5), Priszilla und Aquila (Apg 18,2; Röm 16,3f.)

als Lebensform war demnach im Judentum jener Zeit nicht nur denkbar, sondern wurde auch praktiziert; außergewöhnlich und mithin erklärungsbedürftig blieb sie indes allemal.³ Umso erstaunlicher ist es, dass Paulus in 1 Kor 7 seine eigene ehelose Lebensform nicht nur verteidigt, sondern sogar zur Nachahmung empfiehlt. Die so entstandene Alternative bezeugt Jahrhunderte später Augustinus in seinen Bekenntnissen, wo er über die sexuelle Verwirrung seiner Pubertät schreibt:

„Wenn doch jemand für mein Elend ein Maß gefunden, die flüchtigen, stets wechselnden Freuden auf ein Ziel gelenkt, ihrem süßen Genuß Schranken gesetzt hätte! Dann wären die wilden Fluten meines Jünglingsalters vom ehelichen Gestade aufgefangen, hätte es sich, wenn anders es nicht zur Ruhe kommen konnte, begnügt, Kinder zu erzeugen [*fine procreandorum liberorum contenta*], wie dein Gesetz es befiehlt [vgl. Gen 1,28]. [...] Oder ich hätte doch aufmerksamer deiner Stimme gelauscht, die aus Wolkenhöhen spricht: ‚Solche werden leibliche Trübsal haben. Ich verschonte euch aber gern‘ [1 Kor 7,28]; ferner: ‚Es ist dem Menschen gut, dass er kein Weib berühre [*bonum est homini mulierem non tangere*]‘ [1 Kor 7,1]“.⁴

Mit Paulus stand die nachpaulinische Rezeption von 1 Kor 7 gewissermaßen am Scheideweg von Enthaltbarkeit und Ehe. Trotz seiner Empfehlung der eigenen ehelosen und sexuell

sowie Andronikus und Junia (Röm 16,7) überhaupt noch als Wandercharismatiker im ursprünglichen Sinne anzusprechen sind (vgl. T. SCHMELLER, *Brechungen. Urchristliche Wandercharismatiker im Prisma soziologisch orientierter Exegese*, SBS [Stuttgart 1989] 81f. 96–98. 100. 102f.; M. TIWALD, *Wanderradikalismus. Jesu erste Jünger – ein Anfang und was davon bleibt*, ÖBS 20 [Frankfurt a. M. 2002] 29–35. 258–265).

³ Eine mit Gen 1,28 begründete Pflicht zur Heirat ist zwar erst seit rabbinischer Zeit belegt (vgl. nur Bill. 2, 372–373), kann aber nach MERKLEIN 2000, 105, „sachlich auch schon für das *Frühjudentum* vorausgesetzt werden“. In älteren Darstellungen werden die Bewohner von Qumran mit den Schriftrollen vom Toten Meer sowie den Essenerreferaten bei Flavius Josephus, Philon und Plinius d.Ä. in Verbindung gebracht und von da ausgehend als mehrheitlich monastische Gruppe gezeichnet (vgl. nur K. SCHUBERT, „Lebensbild der Gemeinde“, in: J. MAIER / K. SCHUBERT, *Die Qumran-Essener. Texte der Schriftrollen und Lebensbild der Gemeinde* [München 1992] [9–141] 41–49). Diese Zusammenhänge sind zunehmend fraglich geworden. Aber auch ohne dies führt z.B. schon KLEINSCHMIDT 1998, 145–150, die Ehelosigkeit vieler „Qumran-Essener“ schlicht darauf zurück, dass sie nur einmal heiraten durften und die Frauen oft sehr früh starben; eine grundsätzliche Entscheidung zum ehelosen Leben sieht jedenfalls anders aus.

⁴ Aug. *conf.* II 2,3 (Übers. W. THIMME, *Augustinus. Confessiones. Bekenntnisse* [Düsseldorf / Zürich 2004] 59).

enthaltensamen Lebensweise hatte Paulus den anderen Weg der Ehe nicht nur offengelassen, sondern auch die sexuelle Gemeinschaft der beiden Partner als Normalfall des Ehelebens verteidigt. In der Folge wurden seine differenzierten Einlassungen zum Thema jedoch oft einseitig rezipiert. Der folgende Vergleich der Sextussprüche mit den sogenannten Haustafeln der nachpaulinischen Tradition (Kolosser- und Epheserbrief) macht dies besonders deutlich. Im Gegensatz zu den neutestamentlichen Haustafeln tritt das eigene Profil der Sextussprüche in Sachen Enthaltsamkeit und Ehe umso schärfer hervor.

1. Paulus und Sextus⁵

1.1. Abwertung der Ehe im Zeichen der Endzeit (1 Kor 7)

Bei Augustinus ist aus dem Zusammenhang des obigen Zitates klar, dass er die Formulierung „keine Frau berühren“ (*mulierem non tangere*; griech. γυναικὸς μὴ ἅπτεσθαι) als Aufforderung zur Ehelosigkeit versteht. Diese Klarheit lässt Paulus in 1 Kor 7 vermissen. Denn wie die Gliederung des Kapitels zeigt, beschäftigt er sich mit Fragen der Eheführung ebenso wie mit solchen der Ehelosigkeit.⁶ Im unmittelbaren Kontext der V.1–7 kann „keine Frau berühren“ nur heißen, sich innerhalb einer bestehenden Ehe des Geschlechtsverkehrs zu enthalten. Wo aber die Ehe nicht mehr vollzogen werden soll, da liegt es nahe, auch die Möglichkeiten ihrer Scheidung zu erwägen (V.10–16). Die grundsätzlichere Frage, ob man nicht besser von vornherein ehelos bleiben und in diesem Sinne „keine Frau berühren“ soll, wird in V.8–9 nur gestreift, um dann im zweiten Teil des Kapitels erörtert zu werden, ausführlich im Blick auf die Jungfrauen und Unverheiratete überhaupt (V.25–38) und knapper im Blick auf die Witwen (V.39–40). Zwei Exkurse mit Beispielen aus anderen Lebensbereichen lassen die Maßstäbe erkennen, die Paulus an Eheführung wie Ehelosigkeit anlegt. Jeder Mensch soll in dem sozialen und damit auch sexuellen Status verharren, in dem ihn

⁵ Zu diesem Abschnitt vgl. insbesondere PEVARELLO 2013, 60–97, der über weite Strecken zu ähnlichen Ergebnissen kommt.

⁶ Vgl. MERKLEIN 2000, 95–98.

der Ruf zum Christsein erteilte, ob er nun verheiratet war oder nicht (V.17–24). Dabei geht es Paulus nicht um die Zementierung hergebrachter Lebensweisen, sondern um die Einsicht, dass die Gestalt dieser Welt bald vergeht (V.29–31) und Christen sich in der Kürze der verbleibenden Zeit auf das Wesentliche konzentrieren müssen, nämlich ihre Beziehung zum Herrn (V.32–35).

Es ist hier nicht der Ort, die Pragmatik der paulinischen Argumentation, die hinter dieser Gliederung steckt, im Einzelnen nachzuzeichnen. Für einen Vergleich mit den Sextussprüchen genügt es, die beiderseits behandelten Themen mit ihren spezifischen Motiven zu benennen. Denn von einem Text wie den Sextussprüchen, einer losen Sammlung von Sentenzen, ist ohnehin nicht zu erwarten, dass er großflächig bestimmte Argumentationsmuster übernimmt und modifiziert. Vielmehr stehen hier die einzelnen Sprüche für sich, und eine übergreifende Aussageabsicht lässt sich im Text nur schwerlich ausmachen, weil schlicht die syntaktischen Signale dafür fehlen. Bedenkt man außerdem, dass die zweite Hälfte von 1 Kor 7 zum Thema der Ehelosigkeit nichts anderes als eine „Auskoppelung und Vertiefung von VV.8f.“⁷ darstellt, so ergeben sich drei Themen: die sexuelle Enthaltbarkeit in der Ehe, die Ehescheidung und die Ehelosigkeit. Dass dieselben drei Themen bei Sextus in 12 aufeinander folgenden Sprüchen (230a–240) begegnen, ist angesichts der offenen Form der Spruchsammlung bemerkenswert und ein deutlicher Hinweis darauf, dass 1 Kor 7 traditionsgeschichtlich im Hintergrund steht.

1.2. Sexuelle Enthaltbarkeit in der Ehe

Es kann kein Zweifel bestehen, dass Paulus selbst in 1 Kor 7 die Ehelosigkeit favorisiert und dabei seine eigene ehelose Lebensform den Korinthern als Vorbild hinstellt (V.7).⁸ Dasselbe scheint

⁷ So treffend MERKLEIN 2000, 97.

⁸ Vgl. NIEDERWIMMER 1975, 122: „Das vorherrschende Motiv ist zunächst das asketische. [...] Die Ehelosigkeit wird [...] nahegelegt als jene Form christlicher Existenz, in der sich der totale Gehorsam gegenüber dem Kyrios besser verwirklichen lässt.“ So wurde der Text schon von seinen ersten Auslegern (Clemens von Alexandrien, Tertullian, Origenes, Methodius von Olympos) verstanden; vgl. L. VAN DER SYPT, „The Use of 1 Cor 7:36–38 in Early Christian Asceticism“, in: H.-U. WEIDEMANN (ed.), *Asceticism and Exegesis in Early Christianity. The Reception of New Testament Texts in Ancient Ascetic Discourses*, NTOA

er auch bei seinem Gründungsaufenthalt in Korinth bereits getan und dadurch manche Eheleute verunsichert zu haben. Wenn ihnen schon aufgrund des vom Herrn überlieferten Scheidungsverbotes (V.10–11) der Weg zurück in die Ehelosigkeit versperrt war, wollten sie wenigstens innerhalb ihrer bestehenden Ehe sexuelle Enthaltbarkeit üben. Die Empfehlung von V.1, „keine Frau zu berühren“ – bezogen auf den innerehelichen Geschlechtsverkehr –, „dürfte demnach eine Formulierung der Korinther sein, an deren Zustandekommen Paulus aber nicht ganz unschuldig ist“⁹,

101 (Göttingen 2013) 148–160. Dagegen ebnet J. D. GORDON, *Sister or Wife? 1 Corinthians 7 and Cultural Anthropology*, JSNT.SS 149 (Sheffield 1997) 157f., das Profil des paulinischen Gedankengangs allzu sehr ein: „In vv. 1–7, Paul’s argument affirms both marriage and sexual intercourse, singleness and celibacy to be proper to living as ‚no male and female‘. Neither lifestyle *absolutely* excludes the other.“ Ausgewogen urteilt B. S. ROSNER, *Paul, Scripture and Ethics. A Study of 1 Corinthians 5–7*, AGJU 22 (Leiden 1994) 152: „On the question of Paul’s preference for singleness, introduced in 7:7a, it is remarkable that throughout the chapter Paul’s advice is tempered and tentative.“ Ähnlich BLISCHKE 2007, 168: „Die paulinische Präferenz der Ehelosigkeit (7,7a) wird durch die Vorstellung der verschiedenen Gaben Gottes (7,7b) und die Situation der Gemeindeglieder (7,9) eingeschränkt.“ Sie bleibt aber gleichwohl eine Präferenz und ist nicht nur ein passives Einverständnis zu den Wünschen der Korinther, wie BAUMERT 1984, 48–63. 364–410, συγγνώμη und θέλω in V.6f. verstehen will, indem er τούτο auf das Folgende bezieht. Gewöhnlich verweist οὗτος jedoch auf das Vorhergehende, was hier einen guten Sinn ergibt: Obwohl Paulus seine eigene Ehelosigkeit und sexuelle Enthaltbarkeit grundsätzlich empfiehlt, macht er Zugeständnisse an die Eheleute: entweder im Blick auf die Gestaltung des Ehelebens insgesamt (V. 2–5; so z.B. ZELLER 2005, 64f.) oder nur hinsichtlich der zeitweiligen sexuellen Abstinenz (V. 5; so z.B. CLAUDEL 1985, 27f.; J. MOISER, „A Reassessment of Paul’s View of Marriage with Reference to 1 Cor. 7“, JSNT 18 [1983] [103–122] 107). Die zugestandene sexuelle Gemeinschaft der Eheleute hat allerdings eine Kehrseite: Außereheliche Beziehungen, ob hetero- oder homosexuell, werden ausgeschlossen, auch wenn sie sonst gesellschaftlich akzeptiert waren (vgl. C. MAURER, „Ehe und Unzucht nach 1. Korinther 6,12–7,7“, WuD 6 [1959] 159–169).

⁹ MERKLEIN 2000, 101. Zur Diskussion über die Beweggründe sexueller Asketen in Korinth vgl. J. M. GUNDRY-VOLF, „Controlling the Bodies. A Theological Profile of the Corinthian Sexual Ascetics (1 Cor 7)“, in: R. BIERINGER (ed.), *The Corinthian Correspondence*, BETh 125 (Leuven 1996) 519–541. Nach M. Y. MACDONALD, „Women Holy in Body and Spirit. The Social setting of I Corinthians 7“, NTS 36 (1990) 161–181, zeigt Paulus in 1 Kor 7 „a special concern for the behaviour of female members who, in remaining unmarried, strove to be holy in body and spirit“ (161). Skeptisch gegen kynischen Einfluss äußert sich ZELLER 2010, 238: „Denn V.1 richtet sich gegen Geschlechtsverkehr überhaupt,

wie Helmut Merklein treffend bemerkt. Von den Verfechtern innerer Enthaltsamkeit fühlt sich Paulus freilich missverstanden, wie die gegenteilige Anweisung in V.5 zeigt:

„Entzieht euch einander nicht, außer in gegenseitiger Übereinstimmung eine bestimmte Zeit lang, um euch dem Gebet zu widmen und anschließend wieder zusammen zu sein, damit euch nicht der Satan versuche wegen eurer Unbeherrschtheit.“¹⁰

Sexuelle Enthaltsamkeit des Mannes zum Zwecke des Gebets oder des Torastudiums kennt das Judentum auch sonst, mit Einwilligung der Frau sogar für unbegrenzte Zeit.¹¹ Gegenüber dieser androzentrischen Sicht fällt jedoch auf, dass der Verzicht nach Paulus in jedem Fall auf gegenseitiger Übereinstimmung beruhen und zeitlich begrenzt sein muss (ἐκ συμφώνου πρὸς καιρόν).¹²

dem die Kyniker nicht abgeneigt waren, wenn sie auch die ‚autonome‘ Masturbation bevorzugten.“ Ebd., Anm. 24: „Vgl. Pseudo-Diogenes, epist. 44 ‚Auf den zügellosen Verkehr mit Frauen, der viel Zeit beansprucht, musst du ganz verzichten‘, man soll sich stattdessen der eigenen Hand bedienen.“

¹⁰ Im Grundsatz „entzieht euch einander nicht“ ist Paulus nach CLAUDEL 1985, 26f., gar nicht so weit von der Position mancher Korinther entfernt, die sich seines Erachtens in V.1–4 äußert.

¹¹ Im *Testamentum Naphthali* erscheint der Verzicht – wie bei Paulus – zeitlich begrenzt, jedoch – anders als bei Paulus – geboten und ganz vom Mann her formuliert; vgl. *TestNaph* 8,7–8 (übersetzt von J. Becker): „Denn die Gebote des Gesetzes sind zwiefältig und werden nur mit Sachkenntnis erfüllt. Denn es gibt eine Zeit für das Zusammenkommen mit der Frau und eine Zeit der Enthaltsamkeit für sein Gebet.“ Wer die Tora studiert, darf ohne Erlaubnis der Frau 30 Tage und mit ihrer Einwilligung auf unbegrenzte Zeit sexuell enthaltsam leben (vgl. Bill. 3,372; ZELLER 2010, 239, Anm. 33). Grundlegend ist dabei die Vorstellung, dass Geschlechtsverkehr kultisch unrein macht (vgl. Lev 15,16–18; DELLING 1978, 818–820).

¹² BAUMERT 1984 übersetzt πρὸς καιρόν mit „je nach Gelegenheit, gelegentlich“ (27) und bezieht „jeder, wie ihn Gott berufen hat“ (V.17) nicht auf die Lebensform zur Zeit der Berufung (Taufe). So kommt er zu dem Schluss, es könne nach Paulus „sehr wohl sein, daß ein Ehepaar dennoch völlig enthaltsam lebt“ (104). So oder so sind gelegentliche und völlige Enthaltsamkeit aber doch zwei verschiedene Dinge! Freilich war schon in der Alten Kirche die Auslegung von 1 Kor 7,5 umstritten; vgl. D. G. HUNTER, „Asceticism, Priesthood, and Exegesis. 1 Corinthians 7:5 in Jerome and his Contemporaries, in: H.-U. WEIDEMANN (ed.), *Asceticism and Exegesis in Early Christianity. The Reception of New Testament Texts in Ancient Ascetic Discourses*, NTOA 101 (Göttingen 2013) [413–427] (mit Diskussion der einschlägigen Belege) 414: „Both in the writings of Jerome and in those of several of his contemporaries, most notably the bishops of Rome, Damasus and Siricius, we find Paul’s advice being used as an

Als Ziel wird nicht nur das Gebet, sondern auch die anschließende Wiederaufnahme der sexuellen Gemeinschaft angegeben. Diese erscheint freilich nicht als Wert an sich, sondern als legitimes Heilmittel gegen die menschliche Zügellosigkeit (*remedium concupiscentiae*).¹³ So zeigt Paulus einerseits eine realistische Einschätzung der menschlichen Bedürfnisse, lässt aber andererseits eine positive Zweckbestimmung der ehelichen Gemeinschaft vermissen.¹⁴

Dieser Mangel führt dann bei Sextus im Spruch 239 dazu, dass jede Differenzierung verlorengeht und die Ehe zur Arena verkommt, in der die Eheleute einen Wettstreit in der Enthaltsamkeit (ἀγών περι ἐγκρατείας) austragen.¹⁵ Wo Paulus den unterschiedlichen Kräften im Menschen immerhin Tribut zollt, beherrscht bei Sextus der willentliche Vorsatz zur Enthaltsamkeit das ganze Feld. Dass übertriebene Enthaltsamkeit in ihr Gegenteil umschlagen kann und dadurch der Unbeherrschtheit (ἀκρασία)¹⁶

argument for a requirement of permanent sexual abstinence for the higher clergy. [...] But [...] Jerome's approach to the Pauline text was regarded by many of his contemporaries as excessive, even verging on the heretical."

¹³ Wenn KÜLLING 2008, 53, in dieser Sicht der Dinge „faden Moralismus“ erblickt, „der den Wert der Sexualität für das eheliche Leben nicht erfassen kann“, so muss er diesen Vorwurf schon an Paulus selbst und nicht an seine Ausleger richten.

¹⁴ Vgl. W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther (1 Kor 6,1–11,16)*, EKK VII/2 (Solothurn u.a. 1995) 74: „Diese unzuhalteindämmende Funktion ist keine umfassend zu verstehende Zweckbestimmung der Ehe, benennt aber realistisch die Gefahren aller Enthusiasten mit ihrer vermeintlichen Immunität und asketischen Verstiegtheit.“ Vgl. G. THEISSEN, „Eros und Urchristentum“, in: H.-G. POTT (Hg.), *Liebe und Gesellschaft* (München 1997) [9–30] 18–20. Ob Paulus die Ehe gleichermaßen als Charisma betrachtet wie die Ehelosigkeit (so z.B. W. FENSKE, *Die Argumentation des Paulus in ethischen Herausforderungen* [Göttingen 2004] 120), bleibt zumindest fraglich (vgl. ZELLER 2005, 65).

¹⁵ Vgl. G. DELLING, *Paulus' Stellung zu Frau und Ehe*, BWANT 57 (Stuttgart 1931) 86: „Daß bei Paulus in der Tat enkratitische Tendenzen vorliegen, das hat die spätere Zeit sehr deutlich herausgespielt.“

¹⁶ Der Begriff ἀκρασία ist synonym zu ἀκράτεια, dem vom gleichen Stamm gebildeten Antonym von ἐγκράτεια (vgl. BAUER / ALAND 1988, s.v. ἀκρασία). BAUMERT 1984, 21. 31–36, versteht ἀκρασία als Antonym zu κρᾶσις („Vermischung“) und übersetzt entsprechend mit „Enthaltung“ im Sinne sexueller Nichtvermischung. Dadurch will er die Eheleute vor dem pauschalen Vorwurf der Unbeherrschtheit schützen. Tatsächlich ändert sich der Sinn der Aussage aber kaum; denn die Eheleute können auch „infolge ihrer Enthaltung“ vom Satan nur deshalb versucht werden, weil sie offenbar der ἀκρασία im

menschlichen Verlangens erst recht die Bahn freimacht, ist Paulus wohlbewusst, während Sextus im Eifer des Gefechts dafür blind geworden ist. Dieter Zeller geht wohl nicht zu weit, wenn er Paulus die Befürchtung unterstellt, „dass verweigerter Beischlaf den Gatten zur Dirne treiben könnte“¹⁷. In diesem Sinne kann man auch *Sext.* 231 verstehen:

„Ein Ehebrecher seiner eigenen Frau gegenüber ist jeder Zügellose (ἀκόλαστος).“

Der zügellose Mann, der im gemeinsamen Enthaltensamkeitswettbewerb seiner Frau den Lorbeer lassen muss, weicht zur Prostituierten aus und bricht dadurch seine Ehe.¹⁸ Vielleicht unterscheidet die Sextussentenz aber auch in der Ehe zwischen erlaubtem Geschlechtsverkehr zur Kinderzeugung und unerlaubtem zur reinen Lustbefriedigung.¹⁹ Oder sie geht noch weiter und

Sinne einer allgemein menschlichen Willensschwäche und damit Unbeherrschtheit unterliegen. Diese muss keineswegs moralisch negativ beurteilt werden, wie Baumert meint, sondern bezeichnet seit der klassischen Antike (Euripides und Sokrates) die anthropologische Einsicht, dass der Wille des Menschen allein nicht ausreicht, um gute Vorsätze in die Tat umzusetzen, der Sache nach von Paulus eindringlich beschrieben in Röm 7 (vgl. MÜLLER 2009).

¹⁷ ZELLER 2010, 240; vgl. BLISCHKE 2007, 163.

¹⁸ Nach der gängigen alttestamentlichen Vorstellung kann ein Mann seine eigene Ehe gar nicht brechen; schläft er mit der Frau eines anderen Mannes, so bricht er lediglich dessen Ehe, während die Frau ihre eigene Ehe bricht (vgl. Ex 20,17; Lev 20,10; Num 5,11–31; Dtn 22,13–27; dazu E. S. GERSTENBERGER, „Ehebruch“, *NBL* 1 [1991] 479–481). Dagegen sind nach griechisch-römischem Recht Mann und Frau in der Ehe gleichberechtigt. Aus dieser Perspektive bricht nach Mk 10,10–12 auch der Mann seine eigene Ehe, indem er seine Frau aus der Ehe entlässt und eine andere heiratet (vgl. J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus* [Mk 8,27–16,20], *EKK* II/2 [Solothurn u.a. 1994] 74–76). Allerdings spiegelt das mitnichten die allgemeine Praxis wider; vgl. DELLING 1978: „Ohne daß ursprünglich die allgemeine Meinung ernsthaft dagegen steht, wird G[eschlechtsverkehr] vom Manne nicht immer in der Ehe gesucht; daher die angeblich Solonische Weisung, ‚nicht weniger als dreimal monatlich sich der Gattin zu nähern‘ (Plut. am. 23 [769A]).“

¹⁹ So z.B. *Muson.* 12 (Übers. NICKEL 1994, 479): „Es dürfen aber die Menschen, die nicht wollüstig sind, nur den Liebesverkehr in der Ehe, der die Erzeugung von Kindern als Ziel hat, für sittlich erlaubt halten, weil er auch dem Gesetz gemäß ist. Dagegen ist ein Verkehr, der nur den Sinnesgenuß bezweckt, unsittlich und unrecht, auch wenn er in der Ehe erfolgt“ (χωρή δὲ τοὺς μὴ τρυφῶντας ἢ μὴ κακοὺς μόνον μὲν ἀφροδίσια νομίζειν δίκαια τὰ ἐν γάμῳ καὶ ἐπὶ γενέσει παιδῶν συντελούμενα, ὅτι καὶ νόμιμα ἔστιν· τὰ δὲ γε ἡδονὴν θηρώμενα ψιλὴν ἄδικα καὶ παράνομα, καθὼν ἐν γάμῳ ἦ). Ungeachtet aller

kann als früher Beleg der sogenannten „geistlichen Ehe“²⁰ gewertet werden: Wenn Mann und Frau ihre Ehe mit dem Willen zur dauerhaften Enthaltsamkeit geschlossen haben, dann hätte der Mann diese geistliche Ehe schon dadurch gebrochen, dass er den Geschlechtsverkehr mit seiner eigenen Frau suchte.²¹ In jedem Fall geht Sextus über Paulus hinaus, indem er die Enthaltsamkeit innerhalb der Ehe zum allgemeinen Gesetz erhebt und sich auch durch die drohende Gefahr des Ehebruchs, sei es nun im üblichen oder im übertragenen Sinne, nicht davon abbringen lässt. Die

Meinungsunterschiede wird hemmungsloser und häufiger Geschlechtsverkehr – sei es innerhalb oder außerhalb der Ehe, sei es aus gesundheitlichen oder moralischen Gründen – in der griechisch-römischen Antike gemeinhin negativ bewertet; vgl. DELLING 1978, 814–818. So etwas wie den kleinsten gemeinsamen Nenner formuliert vielleicht Plin. *nat.* XXVIII 16,58: „Seine [sc. des Geschlechtsverkehrs] Seltenheit nützt mehr“ (*raritas eius* [sc. *Veneris*] *utilior*).

²⁰ Vgl. A. JENSEN, „Syneisakten“, *LThK*³ 9 (2000) 1175. Man spricht auch vom Syneisaktentum oder den *virgines subintroductae*. Das Phänomen ist erst seit der Mitte des 3. Jahrhunderts belegt, weshalb es zwar für Sextus, aber sicher nicht für Paulus in Frage kommt; vgl. MERKLEIN 2000, 139f., gegen die Syneisaktenthese von J. WEISS, *Der erste Korintherbrief*, KEK 5 (Göttingen 1910) zu V.27–28. Mit Verweis auf Did 11,11 schließt ZELLER 2010, 270f., ein höheres Alter der Institution zumindest nicht ganz aus; vgl. auch ZELLER 2005, 70–75. Ab dem 4. Jahrhundert (z.B. Aphrahat *dem.* 6) sind in der syrischen Kirche die „Söhne (ܘܕܘܢܝܢܝܢ) bzw. Töchter des Bundes (ܘܕܘܢܝܢܝܢܝܢ)“ nachweisbar; vgl. W. CRAMER, „Bundessöhne und -töchter“, in: H. KAUFHOLD (Hg.), *Kleines Lexikon des christlichen Orients* (Wiesbaden 2007) [109f.] 109: „Ihre Lebensform [...] ist von freigewählter Ehelosigkeit (als Jungfräulichkeit oder auch als Verzicht auf eine vorher geschlossene Ehe), häufigem Fasten und ausdauernden Tugendstreben geprägt, scheint jedoch wenig reguliert zu sein.“

²¹ In diese Richtung denkt PEVARELLO 2013, 87: „The decisive difference does not lie in the plain statement of *Sext.* 231, but in Sextus' suppression of *Clit.* 70 [ἵεροσ ἀφοροδισίων παιδοποιῖα = ‚das Ziel des Liebesgenusses ist die Kinderzeugung‘] which gave *Clit.* 71 (= *Sext.* 231) its original meaning“; daraus zieht er ebd. 89 den Schluss: „If, as it seems, Sextus' source material contained a maxim about procreation as the only acceptable boundary of marital sex (cf. *Clit.* 70), Sextus' omission of it strengthens the impression that his positions were more strictly ascetic than those of Clement.“ Vgl. Clem. Al. *strom.* III 58,2 (Übers. O. STÄHLIN, *Des Clemens von Alexandria Teppiche wissenschaftlicher Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie [Stromateis]. Buch I–III*, BKV² 17 [München 1936] 292): „Auch wer zum Zweck der Kindererzeugung geheiratet hat, muß Enthaltsamkeit üben, damit er nicht einmal sein eigenes Weib begehre, das er lieben sollte, indem er mit keuschem und sittsamem Willen Kinder zeugt.“

differenzierte Position des Paulus wird dadurch zugunsten einer einseitig asketischen aufgegeben.

1.3. Ehescheidung

Die Frage der Ehescheidung können wir kürzer abhandeln. Paulus sieht sich hier durch ein Gebot des Herrn gebunden (V.10–11):

„Den Verheirateten aber ordne ich an (nicht ich, sondern der Herr), dass die Frau sich vom Mann nicht trennen soll (χωρισθῆναι) – wenn sie sich aber auch trennt, soll sie unverheiratet bleiben oder sich mit dem Mann versöhnen – und der Mann die Frau nicht entlassen soll (ἀφιέναι).“

Zweierlei ist bemerkenswert: – 1. Paulus geht von der griechisch-römischen Rechtsvorstellung aus, nach der die Trennung sowohl von der Frau als auch vom Mann ausgehen kann, wenn er auch mit χωρισθῆναι und ἀφιέναι zwei unterschiedliche Begriffe dafür verwendet. – 2. Obwohl die in Anspruch genommene Herrenüberlieferung eine Trennung verbietet, trifft Paulus Vorkehrungen für den Fall, dass sie dennoch stattfindet, und sieht vor, dass die Frau dann unverheiratet bleibt, um sich die Option der Versöhnung mit ihrem Mann offenzuhalten. Ob dasselbe auch für den Mann gilt, wird nicht gesagt, darf aber daraus geschlossen werden, dass die Versöhnungsoption ja nur dann erhalten bleibt, wenn beide Partner nicht wieder heiraten. Was je nach Fall geschützt oder zumindest ermöglicht werden soll, ist die Eintracht der Eheleute im gemeinsamen Leben. Etwas ganz anderes steht dagegen in *Sext.* 236 auf dem Spiel:

„Ein Mann, der seine Frau fortschickt (ἀποπέμπειν), gibt zu, dass er nicht einmal eine Frau beherrschen kann.“

An die Stelle der gleichberechtigten Gemeinschaft von Mann und Frau ist hier ein patriarchales – wenn nicht chauvinistisches – Ehebild getreten.²² Der Hintergrund ist jedoch nicht sozialer, sondern asketischer Natur. Der Weise und Gläubige der Sextussprüche strebt nicht nach gesellschaftlicher oder politischer

²² Vgl. den mehrfach belegten Spruch der Sieben Weisen: „Deine Frau beherrsche“ (γυναϊκὸς ἄρχε); vgl. ALTHOFF / ZELLER 2006, 57, Nr. II 3 (auf einer Inschrift aus Miletupolis); 68, S 95 (in der Sammlung des Sosiades); 75 (auf einem Ostrakon aus Narmuthis).

Herrschaft, sondern nach Selbstbeherrschung. In diesem Sinne ist auch *Sext.* 236 zu verstehen: Wer nicht einmal eine Frau beherrschen kann, wie soll der sich selbst beherrschen? Die Ehe dient nicht in erster Linie dem einträchtigen Leben miteinander, sondern ist nur ein weiteres Feld unter anderen, in dem sich der autarke Weise zu bewähren hat.

1.4. Ehelosigkeit als Sorglosigkeit

Haben sich in Fragen der Ehe vor allem Unterschiede zwischen Paulus und Sextus bemerkbar gemacht, so überwiegen in der Frage der Ehelosigkeit die Gemeinsamkeiten. Ehelosigkeit bedeutet für beide eine gewisse Sorglosigkeit in den alltäglichen Dingen. Die Ehe ist als solche kein Übel, aber sie bringt Beschwerden mit sich, die einem Unverheirateten erspart bleiben, so Paulus in V.28:

„Wenn du aber auch heiratest, hast du nicht gesündigt, und wenn die Jungfrau heiratet, hat sie nicht gesündigt; Bedrängnis (θλιψις) für das Fleisch werden solche freilich haben, ich aber schone euch.“

Zu heiraten ist keine Sünde. Was für uns selbstverständlich ist, muss Paulus betonen, weil es in Korinth offenbar Leute gibt, welche die Ehe für so schädlich halten, dass sie selbst bestehende Ehen am liebsten aussetzen möchten; aber auch, weil Paulus so nachdrücklich für die Ehelosigkeit wirbt. Die Ehe bringt dem Fleisch Bedrängnis. Der Ausdruck „Fleisch“ bezieht sich hier weder auf das Sexualleben, noch ist er in Opposition zum Geist zu begreifen. Er bezeichnet vielmehr die leibliche Existenz des Menschen überhaupt²³ und die damit zusammenhängenden Verpflichtungen und Sorgen. Wer heiratet, geht konkrete materielle Verpflichtungen ein, zunächst seinem Partner gegenüber, dann aber vor allem gegenüber den Kindern. Bei der damit verbundenen Verantwortung bleiben die Sorgen nicht aus.²⁴ Das gilt

²³ Die Leiblichkeit als solche wird dabei in keiner Weise abgewertet; vgl. MAY 2004, 257f.: „[T]he suspicion of the body which later so influenced Gnostic and early Christian asceticism is notably absent from Paul’s thought.“

²⁴ Der Gedanke ist aus der hellenistischen Philosophie bekannt; vgl. W. DEMING, *Paul on Marriage and Celibacy. The Hellenistic Background of 1 Corinthians 7*, MSSNTS 83 (Cambridge 1995) 54: „Marriage and all that it implied thus spelled responsibility in the eyes of both Stoics and Cynics, and it is around this realiza-

besonders dann, wenn die großen Umwälzungen der Endzeit unmittelbar bevorstehen. Davon geht Paulus aber aus, und er spielt diese Überzeugung mit dem Begriff der $\theta\lambda\upsilon\psi\iota\varsigma$ ein, der im Urchristentum zum *Terminus technicus* für die bald erwarteten Drangsale der Endzeit geworden war. Ein Eheloser kann all dem gelassener entgegensehen, weil er nur für sich selber sorgen muss.²⁵ Seiner Überzeugung nach schon Paulus die Korinther, indem er ihnen die Sorgen des Ehelebens ersparen will. Aber auch Sextus ermutigt diejenigen, die wissen, was sie tun, nur vordergründig dazu, die Beschwerlichkeiten des Familienlebens als Herausforderung anzunehmen, so *Sext.* 230b:

tion that their discussions on marriage revolve.“ Ebenso O. L. YARBROUGH, *Not Like the Gentiles. Marriage Rules in the Letters of Paul*, SBL.DS 80 (Atlanta 1985) 106. Ein anschauliches Beispiel liefert Epikt. *diss.* III 22,70–75. Von der langen Wirkungsgeschichte dieser Überlegung zeugt u.a. eine Erzählung aus Thomas von Celanos Zweiter Lebensbeschreibung des heiligen Franz von Assisi (Kap. 82). Nachdem dieser eine Versuchung zur Unzucht nicht ohne Weiteres loszuwerden vermochte, heißt es dort weiter (Übers. E. GRAU, *Thomas von Celano. Leben und Wunder des heiligen Franziskus von Assisi* [Werl 1988] 327): „Dann aber nahm er Schnee, bearbeitete ihn mit vollen Händen und formte daraus sieben Klumpen. Diese legte er vor sich hin und begann zu seinem Leib also zu sprechen: ‚Schau her, dieser größere Klumpen da ist dein Weib. Von jenen vieren sind zwei deine Söhne und zwei deine Töchter. Die übrigen sind Knecht und Magd, die du zum Dienst brauchst. Und jetzt beeile dich, alle zu bekleiden, sonst müssen sie vor Kälte sterben. Wenn dir aber die vielfältige Sorge um sie lästig fällt, so sei mit Eifer auf den Dienst des einen Herrn bedacht!‘ Sofort zog der Teufel beschämt ab, und der Heilige kehrte, Gott preisend, in seine Zelle zurück.“ Allerdings lehnt schon *Muson.* 14 solche ehkritischen Erwägungen ab: Die Ehe behindere ein philosophisches Leben keineswegs, sondern sei das Allernatürlichste und deshalb einem Menschen, der naturgemäß leben wolle, vor allem anderen gemäß.

²⁵ Vgl. BALTENSWEILER 1967, 167–174. Allerdings warnt W. WOLBERT, *Ethische Argumentation und Paränese in 1 Kor 7*, *MoThSt.* 5 8 (Düsseldorf 1981) 164, zu Recht davor, die paulinische Option für die Ehelosigkeit *allein* aus seiner Naherwartung zu erklären: „Ehelosigkeit als Ausdruckshandlung braucht dagegen nicht die Naherwartung zu ihrer Rechtfertigung; sie hängt nicht von der Naherwartung ab. Daß es allein darauf ankommt, dem Herrn zu gefallen, gilt zu jeder Zeit.“ Ähnlich MAY 2004, 256f.; beides bringt H. TIEDEMANN, *Die Erfahrung des Fleisches. Paulus und die Last der Lust* (Stuttgart 1998) 114, zusammen. Ausgewogen urteilt BLISCHKE 2007, 167: „Ethisches Handeln ist für Paulus durch die Vorbereitung auf und die Bereitschaft für das Ende der Welt bestimmt, so dass die dialektische Weltsicht des $\acute{\omega}\varsigma\ \mu\acute{\eta}$ ebenso eine präsentisch-eschatologische Überbetonung der Gegenwart wie eine radikal-asketische Weltflucht zugunsten der Ausrichtung auf Christus abwehrt.“

„Heirate und zeuge Kinder, vorausgesetzt du weißt, dass beides beschwerlich ist; wenn du aber, gleichsam im Wissen, dass der Krieg beschwerlich ist, dich mannhaft zeigen willst, dann heirate auch und zeuge Kinder.“

Trotz der zweimaligen Aufforderung zum Heiraten und Kinderzeugen ist die Pragmatik der Aussage doch eindeutig darauf angelegt, die Ehelosigkeit zu propagieren. Ein kategorisches Verbot ist ja oft weniger effektiv als die paradoxe Aufforderung, das Unerwünschte zu tun, verbunden mit einer deutlichen Warnung vor den Folgen. Wer das Heiraten nicht lassen kann, der soll wissen, dass er sich damit den täglichen Familienkrieg einhandelt.²⁶ Die ironische Anspielung auf die Tapferkeit vor dem

²⁶ Vgl. PEVARELLO 2013, 83: „What is remarkable in the *Sentences* [sc. of Sextus] is the way the author expands the sober and pragmatic opening of *Clit.* 69 ‚marry, when you are able to rule‘ into the description of a grim and desolate battlefield.“ Dahinter steht die kynische Diskussion um Ehe und Familie. Hatte Antisthenes den ehelichen Beischlaf noch als unumgänglich akzeptiert, um den Fortbestand der Menschheit zu gewährleisten, lehnte Diogenes die Ehe zugunsten einer grenzenlosen Frauen- und Kindergemeinschaft kategorisch ab (vgl. *Diog. Laert.* VI 11. 72; DÖRING 1998, 290). Sext. 230b vertritt eine mittlere Position, die auf dem Hintergrund von Epiktets Diatribe über den Kynismus verständlich wird; vgl. Epikt. *diss.* III 22,67–69 (Übers. NICKEL 1994, 221): „‚Aber‘, fragt der junge Mann weiter, ‚werden Ehe und Kinder von dem Kyniker um ihrer selbst willen als notwendig akzeptiert?‘ Wenn du mir – so antwortet Epiktet – eine Stadt mit lauter Weisen vorführst, wird dort wohl keiner so leicht darauf verfallen, Kyniker werden zu wollen. Denn warum sollte er ein solches Leben auf sich nehmen? Wenn wir dennoch annehmen, daß er so handelt, wird ihn nichts daran hindern, zu heiraten und Kinder zu bekommen. Denn seine Frau und sein Schwiegervater werden sein wie er, und seine Kinder werden in demselben Geist aufgezogen werden. Da aber die Verhältnisse so sind, wie sie jetzt sind, das heißt wie auf dem Schlachtfeld (ὡς ἐν παρατάξει), ist es da nicht unerlässlich, daß der Kyniker nicht durch andere Geschäfte abgelenkt wird (ἀπερίσπαστον εἶναι), sondern sich ganz dem Gottesdienst widmet, und daß er in der Lage ist, sich unter seine Mitmenschen zu mischen, ohne durch private Pflichten aufgehalten oder durch persönliche Beziehungen gebunden zu sein, bei deren Vernachlässigung er die Rolle des guten und anständigen Mannes nicht mehr spielen könnte und bei deren Berücksichtigung er seine Funktion als Bote, Kundschafter und Herold der Götter verraten würde.“ Epiktet unterscheidet zwei Welten: eine utopische, in der es nur noch Weise oder – was hier gleich viel ist – Kyniker gibt, und unsere reale Welt, die einem Schlachtfeld gleicht. In der Utopie herrscht Frieden, in der Realität hingegen Krieg. Nur im Frieden findet der Kyniker Muße zur Heirat, die ihn ansonsten von seiner Pflicht zum Kriegsdienst abhalten würde. In der realen Welt geht beides nur zusammen, wenn auch seine Frau eine eingefleischte Kynikerin ist, so wie bei Krates und Hipparchia (vgl. Epikt. *diss.* III 22,76; *Diog. Laert.* VI 96f.; DÖRING

Feind verstärkt die Drohkulisse noch.²⁷ Die Botschaft ist unüberhörbar: Der Verheiratete lebt im Krieg, der Ehelose – so muss man schließen – im Frieden. Diese Position trifft sich mit derjenigen des Paulus im Grundmotiv der angestrebten Sorglosigkeit, sie unterscheidet sich aber im Bild von Ehe und Familie, deren Eigenwert Paulus in 1 Kor 7 zwar ebenfalls unterbelichtet, die Sextus aber ausschließlich negativ gewichtet.

1998, 299); dann verwirklichen sie die Utopie im Kleinen. Der Normalfall ist das nicht, was gerade *Sext.* 230b eindrucksvoll belegt. Wäre hier der Krieg gemeint, in den der Kyniker auf dem Schlachtfeld der Welt ohnehin verwickelt ist, so müsste er nicht heiraten, um sich darin mannhaft zu zeigen; im Gegenteil, er müsste ehelos bleiben, um seinen Kriegsdienst ungehindert abzuleisten. Mithin kann es sich in *Sext.* 230b nur um den Krieg handeln, den sich der Weise mit seiner Heirat zusätzlich einhandelt. In der chiasmischen Struktur des Spruches sind die inneren Glieder (χαλεπόν εἰδῶς ἐκότερον – καθάπερ εἰδῶς πόλεμον ὅτι χαλεπόν) synonym zu verstehen: Beides (sc. Heiraten und Kinderzeugen) ist beschwerlich, das muss der Weise wissen; ebenso ist der Krieg beschwerlich, und das weiß der Weise auch. Betrachtet man *Sext.* 230b im Lichte der Erörterungen Epiktets, entsteht in beiden Fällen das Problem nicht durch die Ehe an sich, sondern durch die Mischehe eines Kynikers mit einer Nicht-Kynikerin. Das ist insofern bemerkenswert, als Paulus trotz des grundsätzlichen Scheidungsverbots die Scheidung von Mischehen erlaubt, wenn der/die nichtchristliche Partner/in dies wünscht (1 Kor 7,10–16). Als höheres Gut gilt in diesem Fall die ungestörte Glaubensausübung des christlichen Teils.

²⁷ Auch diesbezüglich ist ein Vergleich mit Epiktets Kyniker-Diatribe aufschlussreich. Nachdem Epiktet die Mühen einer kynischen Lebensweise ausführlich geschildert hat, gibt er seinem Gesprächspartner abschließend zu bedenken, ob der sie wirklich auf sich nehmen will; vgl. Epikt. *diss.* III 22,107–109 (Übers. NICKEL 1994, 233): „Das ist der Kern der Sache, über die du nachdenkst. Wenn es dir also recht ist, dann – in Gottes Namen – schieb deine Entscheidung noch etwas auf und prüfe erst einmal, ob du wirklich das Zeug dazu hast. Denk auch daran, was Hektor zu Andromache sagt: ‚Geh du lieber ins Haus und setz dich ans Spinnrad. Krieg (πόλεμος) ist eine Sache für Männer, für alle und besonders für mich.‘ [Hom. *Il.* VI 492f.] So sehr war er sich seiner Aufgabe bewußt und auch der Schwäche seiner Frau.“ Das ist der antike Normalfall: Mannhaftigkeit und Kriegsdienst bedeuten – zumindest zeitweise – Trennung von der eigenen Frau. Dagegen ist die Häuslichkeit von Ehe und Familie Sache der Frauen. Wer im Krieg mannhaft sein will, zieht sich nicht ins Haus zurück. *Sext.* 230b bringt dennoch beides zusammen, was wohl nur so verstanden werden kann, dass jetzt der Krieg zu Hause gewonnen wird. Wie man es dreht und wendet, ein echter Ansporn, die Herausforderungen des Familienlebens anzunehmen, wird daraus nicht. Im besten Fall ist die Aufforderung dazu ironisch gemeint, im schlechtesten sarkastisch oder – im modernen Wortsinn – zynisch.

1.5. Ehelosigkeit und Gottesgenossenschaft

Einig sind sich beide, wenn es um die positive Zweckbestimmung der Ehelosigkeit geht. Diese erreicht ihr Ziel noch nicht in der Ungebundenheit und Freiheit gegenüber den weltlichen Besorgungen, sondern erst, wenn an deren Stelle eine bewusste und ausdrückliche Bindung an Gott tritt. Der Ehelose soll zum Genossen Gottes werden. Allerdings formuliert Paulus auch hier differenzierter als Sextus. Für Paulus ist selbstverständlich, dass der Mann seiner Frau gefallen will und umgekehrt. Dieses Streben bewertet er auch nicht negativ. Er merkt nur an, dass es in Konkurrenz zu der vom Gläubigen ebenfalls angestrebten Gottgefälligkeit tritt (V.32–34), und fährt dann in V.35 fort:

„Das sage ich aber zu eurem eigenen Nutzen, nicht um euch eine Schlinge überzuwerfen, sondern mit Blick auf das Anständige und die unabgelenkt gute Genossenschaft mit dem Herrn (πρὸς τὸ [...] εὐπάρεδρον τῷ κυρίῳ ἀπερισπάστως).“

Paulus ist sich sehr wohl bewusst, dass auch die Empfehlung der Ehelosigkeit mit zweckfremden Motiven versehen werden kann. Worin diese bestehen könnten, sagt er zwar nicht. Deutlich wird aber immerhin, dass man ihm Eigennutz unterstellen könnte, etwa wenn er die familiär Ungebundenen leichter an sich oder die Gemeinde zu binden hoffte.²⁸ Dann wäre die angepriesene Freiheit der Ehelosen nichts als eine Falle. Dagegen ist die Bindung, zu der sie erklärtermaßen frei werden sollen, „die unabgelenkt gute Genossenschaft mit dem Herrn“. Hier ist die doppelte Qualifizierung zu beachten. Es geht nicht darum, dass nur der Ehelose ein Genosse des Herrn sein könnte, sondern es geht um die gute Genossenschaft (εὐ-πάρεδρον) ohne alle Ablenkung (ἀπερισπάστως), die der Ehelose nach Ansicht des Paulus am leichtesten verwirklichen kann. Das Wort πάρεδρος bezeichnet den Beisitzer, insbesondere bei Gericht und bei Tisch, aber auch Nebengötter von Hauptgottheiten.²⁹ Das Kompositum εὐπάρεδρος ist an unserer Stelle zum ersten Mal überhaupt belegt und im Sinne einer beständigen Genossenschaft zu verstehen, die

²⁸ Der Ausdruck βρόχος stammt aus der Jagd- und Kriegskunst (vgl. BAUER / ALAND 1988, s.v.).

²⁹ Vgl. PASSOW 2004, II s.v.

sich vom Sitzen beim Herrn durch nichts abbringen lässt (ἀπερισπάστως).

Verkörpert wird diese Haltung in Lk 10,38–42 von Maria, die sich im Gegensatz zu ihrer Schwester Martha nicht vom Gespräch mit dem Herrn ablenken lässt (περισπάσθαι).³⁰ Im Zusammenhang mit dem zuletzt angeführten Sextusspruch, der das Familienleben mit Krieg vergleicht, ist eine Stelle bei Epiktet noch aufschlussreicher:

„Aber im gegenwärtigen Zustand [d.h. in der Welt, wie sie nun einmal ist], gleichsam in der Feldschlacht, muss der Kyniker da nicht ohne Ablenkung (ἀπερίσπαστος) sein, ganz dem Dienst Gottes geweiht?“³¹

Hier sind wir dann auch nicht mehr weit von *Sext.* 230a entfernt:

„Die Ehe auszuschlagen, ist dir nämlich gestattet, um als Genosse (πάρεδρος) Gottes zu leben.“

Zwar wird der Verzicht auf die Ehe nicht als Norm aufgestellt, sondern lediglich die Erlaubnis dazu erteilt (δίδωσίν σοι). Das zeigt, dass das eheliche Zusammenleben von Erwachsenen als der gesellschaftliche Normalfall gilt. Gleichzeitig wird aber das Ziel der Ehelosigkeit, die Genossenschaft mit Gott, ohne Einschränkung an diesen Verzicht geknüpft. Ob man auch in der Ehe – vielleicht in vermindertem Maße – als Genosse Gottes leben kann, ist eine Frage, die nicht in den Blick kommt. Bei Paulus konnte man das indirekt erschließen: Wenn der Verheiratete auch nicht ungeteilt die gute Genossenschaft mit Gott pflegen kann, so mit einer gewissen Ablenkung und Unbeständigkeit eben doch.³²

³⁰ Vgl. ZELLER 2010, 266.

³¹ Epikt. *diss.* III 22,67–76 (Ausschnitt); zitiert nach ZELLER 2010, 266, der dazu bemerkt: „Die Kyniker lehnen die Ehe für den Weisen auch deswegen ab, weil sie ihm die Muße für die Philosophie nimmt und Frau und Kind eine Last bedeuten (vgl. Pseudo-Diogenes, epist. 44. 47).“

³² Zum gleichen Ergebnis kommt PEVARELLO 2013, 74: „If *Sext.* 230a is to be seen as an allusion to 1 Cor 7:35 and to the teachings concerning marriage and sexuality in that chapter, a comparison between Paul’s passage and Sextus reveals a stricter leaning towards celibacy in the *Sentences*.“

1.6. Zusammenfassung

a) Für Paulus gibt es – anders als für weite Teile des damaligen Judentums – kein aus Gn 1,28 resultierendes Pflichtgebot zur Eheschließung. Diese Sicht der Dinge teilen die Sextussprüche uneingeschränkt.

b) Umgekehrt lässt Paulus die Institution der Ehe, die den ehelichen Geschlechtsverkehr miteinschließt, grundsätzlich unangetastet. Sexuelle Enthaltbarkeit in der Ehe duldet er nur in einem klar definierten Rahmen. Wo sie geübt wird, dient sie der Freiheit zum Gebet, zielt aber auch auf die volle Wiederaufnahme der ehelichen Beziehung. Dagegen wird die Einübung der Enthaltbarkeit bei Sextus zum eigentlichen Ehezweck. Dass schon Paulus eine positive Zweckbestimmung der Ehe vermissen ließ, wirkt sich hier in fataler Weise aus.

c) Paulus geht es bei der Frage der Ehescheidung um die Eintracht der Eheleute. Dagegen denkt Sextus ganz vom Mann her, der als Weiser und Gläubiger sein ganzes Leben – und damit auch seine Frau, vor allem aber sich selbst – beherrschen muss.

d) Die Ehelosigkeit empfehlen beide als eine Lebensweise, die der materiellen Sorgen eines Familienlebens ledig ist. Paulus denkt dabei allerdings an die unmittelbar bevorstehende Not der Endzeit, welche die Verheirateten seiner Ansicht nach härter treffen wird als die Ehelosen. Hier hat Sextus lediglich die alltäglichen Sorgen des Familienlebens im Blick.

e) Ziel der Ehelosigkeit ist für beide, dass der Gläubige frei wird zu einer beständigen Genossenschaft mit Gott, die Sextus freilich nur dem Ehelosen in Aussicht stellt, während Paulus durchblicken lässt, dass sie in eingeschränktem Maße auch dem Verheirateten möglich ist.

Aufs Ganze gesehen ist aus der kasuistischen Argumentation des Paulus in 1 Kor 7, die Ehe wie Ehelosigkeit grundsätzlich gelten lässt, bei Sextus eine einseitige Wertschätzung der Askese und der Ehelosigkeit geworden. Dazu haben die fehlenden Ansätze einer positiven Ehelehre bei Paulus sicherlich beigetragen. Es zeigt sich aber auch, dass z.B. kynische Ideale des autarken Weisen bei Sextus nur oberflächlich christianisiert worden sind.

2. Paulus und seine Schüler

2.1. Option für die Ehe

Dass Paulus selbst in 1 Kor 7 eine mittlere Position vertritt, die auch für *Sext.* 230a–240 entgegengesetzte Fortschreibungen offen ist, verdeutlicht ein Beispiel aus der Paulusschule. Im Zuge der Wiederaufnahme des deuteropaulinischen Kolosserbriefes verarbeitet der tritopaulinische Epheserbrief auch dessen sogenannte Haustafel (Kol 3,18–4,1; Eph 5,21–6,9), die der literarischen Gattung entsprechend das Verhältnis des Hausvaters zu seiner Frau sowie zu seinen Kindern und Sklaven im Hause regelt. Dabei rezipiert der Epheserbrief paulinisches Gedankengut jedoch nicht nur aus zweiter Hand über den Kolosserbrief, sondern greift auch direkt auf protopaulinische Überlieferungen zurück, allen voran auf den Römer- und den 1. Korintherbrief.³³ Was das Verhältnis zwischen Mann und Frau in der Ehe betrifft, gibt Kol 3,18f. nur zwei kurze Anweisungen, die ohne sachliche Begründung bleiben:

„Ihr Frauen, ordnet euch euren Männern unter (ὕποτάσσεσθε), wie es sich im Herrn (d.h. für Christinnen) gehört! Ihr Männer, liebt (ἀγαπάτε) eure Frauen und zürnt nicht gegen sie!“

Im Unterschied dazu wird in Eph 5,18–22 nicht nur die Unterordnung der Frauen unter die Männer als Spezialfall der allen Christen gebotenen *wechselseitigen* Unterordnung behandelt, sondern diese gleichzeitig als Ausdruck einer nüchternen und maßvollen Lebensweise, die sich vom Geist Gottes leiten lässt, gesehen:

„Und betrinkt euch nicht mit Wein, der ein ausschweifendes Leben mit sich bringt, sondern lasst euch vom Geist erfüllen, (a) indem ihr zueinander in Psalmen, Hymnen und geistlichen Liedern sprecht, (b) indem ihr dem Herrn in eurem Herzen singt und spielt, (c) indem ihr dem Gott und Vater im Namen unseres Herrn Jesus Christus überall für alles Dank sagt, (d) indem ihr euch einander in der Furcht vor Christus unterordnet, und zwar die Frauen ihren Männern wie dem Herrn (ὕποτασσόμενοι ἀλλήλοις ἐν φόβῳ Χριστοῦ, αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν ὡς τῷ κυρίῳ).“³⁴

³³ Vgl. THEOBALD 2008, 411–415.

³⁴ Eine Reihe wichtiger Textzeugen (⋈ A I D) hat in V.22 ein finites Verb, z.B. αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν ὑποτασσέσθωσαν / ὑποτάσσεσθε („die

Zwar wird die Beziehung zwischen Mann und Frau in der Ehe nachfolgend (Eph 5,21–33) so beschrieben, dass sich stets die Frau dem Mann als ihrem Haupt (κεφαλή) unterzuordnen und ihn zu fürchten hat (V.22. 24. 33), während von einer Unterordnung des Mannes unter die Frau keine Rede mehr ist, sondern ausschließlich von seiner Liebe zu ihr (V.25. 28. 33). Verstärkt wird dieses Ungleichgewicht noch dadurch, dass die Liebe des Mannes als Ausdruck seiner natürlichen Selbstliebe gedeutet wird: Sind Mann und Frau in der Ehe „ein Fleisch“ (σὰρξ μία) geworden (V.31; vgl. Gen 2,24), so liebt der Mann in der Person seiner Frau letztlich sich selbst (V.28):³⁵

„So sollen auch die Männer ihre Frauen lieben wie ihre eigenen Leiber. Wer seine Frau liebt, liebt sich selbst.“

Das hebt aber die grundlegende Vorschrift, wonach sich beide einander unterordnen sollen, nicht auf, sondern differenziert lediglich in der Art ihrer Umsetzung zwischen Mann und Frau.³⁶

Frauen sollen sich ihren Männern unterordnen“ bzw. „ihr Frauen, ordnet euch euren Männern unter“). Dadurch entsteht eine Zäsur zwischen V.21 und V.22, welche die Unterordnung der Frauen unter ihre Ehemänner nicht mehr so stark von der wechselseitigen Unterordnung aller untereinander bestimmt sein lässt. Dagegen spricht aber nicht nur der älteste Zeuge (P⁴⁶; ebenso später B), auch der sachliche Zusammenhang ändert sich nicht grundsätzlich (vgl. ÁDNA 1995, 436; FIORE 2003, 589–592). Gegen ROMEROWSKI 2006, 61–66, ist V.21 – allein schon aufgrund des zusammenhängenden Satzes in V.18–22 – durchaus als Übergangsvers und nicht einseitig als Abschluss der vorausgehenden Texteinheit zu betrachten.

³⁵ Ähnlich wird die Zuordnung in *Sext.* 500 bestimmt: „Betrachte deine Frau als einen Teil deiner selbst.“

³⁶ ROMEROWSKI 2006, 38–40, spricht in diesem Zusammenhang von einer „réciprocité lâche“, die sich als „réciprocité de groupes“ manifestiert, indem z.B. „bien des gens tuent un certain nombre de personnes, puis sont tués à leur tour par d'autres“. Übertragen auf Eph 5,21 heißt das für ihn: „Certes, un même individu peut se trouver tour à tour dans les deux rôles: Un individu X peut être soumis à un individu Y, et Y peut avoir lui-même à se soumettre à un individu Z. Mais un individu ne peut pas se trouver dans les deux rôles par rapport à la même personne; le rapport entre deux individus donnés ne s'inverse pas.“ Warum? Zwar kann man Eph 5,21f. im Sinne der skizzierten Gruppenreziprozität verstehen: Alle sollen sich einander unterordnen, näherhin aber die Frauen stets den Männern und, so könnte man z.B. ergänzen, die Kinder stets den Frauen. Zwingend ist das aber nicht, wenn man weniger an starre gesellschaftliche Hierarchien und mehr an das alltägliche Zusammenleben denkt: Da wird einmal die Frau dem Mann und einmal der Mann der Frau

So wird man wohl beides feststellen müssen:³⁷ Einerseits birgt Eph 5,21–33 den Keim einer partnerschaftlichen Beziehung in sich, in der sich Mann und Frau in gegenseitiger Demut begegnen und dem Mann die Liebe zu seiner Frau so natürlich sein soll wie die Liebe zu sich selbst;³⁸ andererseits bleibt die konkrete gesellschaftliche Hierarchie unangetastet, in der die Frau zu ihrem Mann aufblickt und der Mann sich zu einem liebevollen Umgang mit seiner Frau herablässt und ihn nicht zuletzt aus egoistischen Motiven zu pflegen scheint.³⁹

Bedenkt man, wie eindeutig Paulus in 1 Kor 7 – ohne bestehende Ehen anzutasten – der von ihm selbst gelebten Ehelosigkeit den Vorzug gibt, so ist der skizzierte Befund im Kolosser- und Epheserbrief verblüffend: Schon in der zweiten und dritten Generation der Paulusschüler, die ihren Lehrer zum Apostel schlechthin stilisieren,⁴⁰ spielt die von ihm selbst gewählte und anderen empfohlene ehelose Lebensform nicht die geringste Rolle

nachgeben; da gibt es womöglich Bereiche, die mehr vom Mann, und andere, die mehr von der Frau bestimmt werden. „Une exhortation à caractère paradoxal“ ist Eph 5,21f. daher keineswegs, sondern nur ein Ausdruck dessen, dass es verschiedene Situationen im Leben gibt, die unterschiedliche Aktualisierungen ein und derselben Beziehungskonstellation bedingen.

³⁷ Vgl. MEYER 2000, 656–660.

³⁸ Vgl. ÄDNA 1995, 438f.; vielleicht etwas überbetont bei J.-M. CAMBIER, „Doctrine paulienne du mariage chrétien. Étude critique de 1 Co 7 et d’Ep 5,21–33 et essai de leur traduction actuelle“, *EeT* 10 (1979) [13–59] 53: „En effet, la mention de la soumission mutuelle recommandée à tous les fidèles, homme ou femme, donnent aux versets suivants un éclairage qui change du tout au tout la discipline familiale.“

³⁹ So richtig H. LINDNER, „Ihr Frauen! ... – Ihr Männer, ...!“ (Epheser 5)“, *ThBeitr* 28 (1997) [121–126] 125. Diese Tatsache bleibt selbst dann bestehen, wenn man Herrschaft als Dienst der Liebe definiert, wie z.B. D. M. PARK, „The Structure of Authority in Marriage. An Examination of *Hypotasso* and *Kephale* in Ephesians 5:21 – 33“, *EvQ* 59 (1987) [117–124] 122: „Thus, the Apostle equated κεφαλή to ἀγάπη and Christ’s atoning death thereby redefining κεφαλή not structurally with one person dominant over another but christologically in terms of servanthood, sacrifice, and love.“ Dagegen ROMEROWSKI 2006, 44: „Il faut cependant ici maintenir certaines distinctions et se garder de confondre service, mutualité et égalité des rôles.“ Und weiter (45): „Les deux vont servir l’autre, mais cela n’annule pas la différence des rôles. L’un sert comme subordonné, l’autre comme ayant autorité.“

⁴⁰ Dies gilt für den Kolosserbrief mehr als für den Epheserbrief, der die kirchenkonstitutive Funktion der Apostel insgesamt betont (Eph 2,20; 3,5; 4,11; vgl. THEOBALD 2008, 414).

mehr. Diese Entwicklung lässt sich nicht allein dadurch erklären, dass es mit der Verzögerung der Parusie Christi unumgänglich geworden sei, sich in der Welt mit ihren natürlichen und gesellschaftlichen Bindungen niederzulassen. Wäre das die einzig mögliche Konsequenz der enttäuschten Naherwartung, hätte es die Sextussprüche 230a–240 mit ihrer extrem enkratitischen Position im Rückgriff auf 1 Kor 7 niemals geben dürfen. So aber wird deutlich, dass sich die neutestamentlichen Haustafeln mit ihrer Hochschätzung der Ehe nicht allein der Übernahme gesellschaftlich vorherrschender Wertemuster verdanken,⁴¹ sondern ausgehend von dem zwischen Ehe und Ehelosigkeit abwägenden Gedankengang in 1 Kor 7 im Gegensatz zu Paulus eine klare Option für die Ehe treffen und deren Ausgestaltung zunehmend auch theologisch bedenken.⁴²

2.2. Christus als Herr und Sklave

Die Ordnung des Hauses wird in erster Linie christologisch begründet, allerdings mit zwei gegenläufigen Tendenzen: In Bezug auf den Herrn Christus wird die häusliche Hierarchie einerseits legitimiert und befestigt, andererseits aber auch relativiert und dadurch womöglich abgemildert. Schon der Kolosserbrief fordert die Unterordnung der Frau und den Gehorsam der Kinder als das Schickliche und Wohlgefällige „im Herrn“ (ἐν κυρίῳ – Kol 3,18. 20), d.h. als der Christen angemessene Haltung in häuslichen Angelegenheiten. Noch deutlicher wird dies hinsichtlich der Sklaven formuliert (Kol 3,22–24): Indem sie ihren „Herren dem Fleisch nach“ (τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις), d.h. ihren weltlichen Hausherren, gehorchen, dienen sie in Wahrheit „dem Herrn [sc. Christus] und nicht Menschen“ (τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις). Umgekehrt werden die weltlichen Herren bei ihrem Umgang mit den Sklaven daran erinnert, dass auch sie „einen Herrn im

⁴¹ Vorbilder werden vor allem in der antiken ökonomischen Literatur gesehen, ausgehend von Aristoteles *pol.* I 1253b 1–14, der als Erster die häuslichen Beziehungen zwischen Mann und Frau, Herr und Sklave, Vater und Kind als familien- und damit auch gesellschaftskonstitutiv bezeichnet; vgl. nur M. GIELEN, „Haustafel“, *LThK*³ (1995) 1219f.

⁴² Vgl. J. WESSELS, „Ephesians 5:21–33: ‚Wives, be subject to your husbands ... Husbands, love your wives ...‘“, *JTSA* 67 (1989) [67–76] 69–72.

Himmel“ haben (Kol 4,1); mit anderen Worten: Sie sollen ihre Herrschaft so ausüben, wie es einem Jünger Christi entspricht, stets in dem Bewusstsein, dass sie dafür von ihrem Herrn Christus zur Rechenschaft gezogen werden.

Beide Tendenzen finden sich dann gleichermaßen auch im Epheserbrief (5,21–6,9), wobei Letztere sich gleich zu Beginn in einer parenthetischen Klarstellung äußert, die aus der Vergleichsstruktur des Textes⁴³ herausfällt: Mag der Mann auch das Haupt der Frau sein wie Christus das der Kirche,⁴⁴ so gibt es doch nur einen Retter des Leibes sowohl der Frau als auch der Kirche, nämlich Christus: „Er ist der Retter des Leibes“ (Eph 5,23).⁴⁵ Der Mann steht also nicht in jeder Beziehung an der Stelle Christi, sondern „nur“ was die eheliche Gemeinschaft mit seiner Frau

⁴³ S.u. Kapitel 2.3.

⁴⁴ Offenbar knüpft Eph 5,23 an 1 Kor 11,3 an: „Ich will euch aber wissen lassen, dass eines jeden Mannes Haupt Christus ist, das Haupt einer Frau aber der Mann, das Haupt Christi aber Gott.“ Vgl. dazu MEYER 2000, 651. Man beachte jedoch den Unterschied: Obwohl es in 1 Kor 11,3–16 darum geht, wie die Frau in der Gemeinde beten und prophezeien soll, wird hier nicht die Analogie von Mann und Frau zu Christus und Kirche, sondern eine innergemeindliche Hierarchie etabliert, in der die Frau ganz unten steht und deshalb im Gegensatz zum Mann, dem sie leiblich zugehört, nicht unverhüllten Hauptes auftreten darf (gegen KÜLLING 2008, 54–60).

⁴⁵ Sprachlich möglich wäre auch ein Verständnis, welches das Identitätspronomen αὐτός sowohl auf ὁ Χριστός als auch auf ἀνὴρ zurückbezieht: „Er [sc. der Mann bzw. Christus] ist der Retter des Leibes [sc. der Frau bzw. der Kirche].“ Ein Blick auf 1 Kor 7,4 könnte dieses Verständnis nahelegen: „Die Frau verfügt aber nicht über ihren eigenen Leib, sondern der Mann, ebenso verfügt aber auch der Mann nicht über seinen eigenen Leib, sondern die Frau.“ Auch wenn Eph 5,23 nicht reziprok formuliert, könnte doch gemeint sein, dass der Mann so weitgehend über den Leib der Frau verfügt, dass er ihn gar zu retten vermag. Das ist aber durch die Fortsetzung mit adversativem ἀλλὰ („aber“) in V. 24 ausgeschlossen; denn V. 24 sagt aus der Perspektive der Frau bzw. der Kirche das Gleiche wie V.23 aus der Perspektive des Mannes bzw. Christi, mit Ausnahme der Feststellung, dass Christus im Gegensatz zum Mann auch als Retter des Leibes fungiert, dessen Haupt er ist (vgl. LUZ 1998, 172). Treffend kommentiert R. MUERS, „Ephesians 5.21 – 33“, in: A. S. CHAUDHRY / R. MUERS / R. RASHKOVER, „Women Reading exts on Marriage“, *Feminist Theology* 17 (2009) [191–209] 197: „I find this to be disruptive of more than the Christ-husband comparison, and of more than a particular model of ‚being in subjection‘. It is disruptive of whatever and whoever does violence to women’s bodies, takes control of them, claims objectifying possession of them.“

betrifft. Die direkte soteriologische Beziehung eines jeden Menschen zu Christus bleibt davon unberührt.

Es wäre allerdings ein Irrtum, diese Art der christologischen Begründung gesellschaftlicher Verhältnisse für die einzig mögliche im frühen Christentum zu halten. Ein Gegenbeispiel liefert die fragmentarische Haustafel in 1 Petr 2,18–3,7.⁴⁶ Hier steht Christus nicht auf der Seite der Herren, sondern auf jener der Sklaven (1 Petr 2,18–25), die zum Paradigma christlicher Existenz schlechthin werden.⁴⁷ Zwar werden die Sklaven wieder zur Unterordnung aufgefordert, aber nicht etwa deshalb, weil sie in ihren weltlichen Herren letztlich Christus dienen. Vielmehr hat sich Christus in seinem Leiden mit den vielfältigen Leiden der Sklaven solidarisiert, die genau wie er oft ungerechterweise unter schlechten Herren leiden. Der Bezug auf Christus dient hier nicht dazu, bestehende Herrschaftsverhältnisse religiös-hierarchisch zu überhöhen, sondern sie mit Blick auf das Beispiel (ὑπογραμμόν) Christi für die Unterdrückten erträglich zu machen. Diese sind „Gottes Sklaven“ (θεοῦ δοῦλοι), nicht etwa weil sie ihren Herren wie Gott selbst dienen sollen, sondern weil sie sich aufgrund ihrer Gottesfurcht gegenüber den Zwängen dieser Welt frei (ἐλεύθεροι) fühlen dürfen, obwohl sich an ihrem konkreten Sklavendasein dadurch nichts geändert hat (1 Petr 2,16). Dementsprechend werden auch die Frauen nicht aufgefordert, sich ihren Männern „wie dem Herrn [sc. Christus] (ὡς τῷ κυρίῳ)“ unterzuordnen (so Eph 5,22), sondern sie sollen sich in Nachahmung der Patriarchenfrauen – allen voran Sarah – ihren Männern unterordnen, ohne dass darin eine besondere Form des Gehorsams Christus gegenüber zu sehen wäre (1 Petr 3,1–6).

⁴⁶ Sie bleibt insofern fragmentarisch, als sie nur die Sklaven, die Frauen und die Männer (in dieser Reihenfolge) anspricht, nicht aber den Hausvater als Sklavenhalter oder sein Verhältnis zu den Kindern.

⁴⁷ Im 1. Petrusbrief schließt sich an die Haustafel samt ihrem Rahmen (1 Petr 2,11–3,12) ein Abschnitt an, der sich an alle Christen gleichermaßen wendet (1 Petr 3,13–22). Dieser Abschnitt weist eine enge Strukturanalogie zur Sklavenparänese in 1 Petr 2,18–25 auf: In beiden Fällen wird die Lage der Adressaten als eine Situation ungerechten Leidens trotz oder wegen ihres guten, an Gott ausgerichteten Gewissens angesprochen, und in beiden Fällen wird ihnen empfohlen, mit Blick auf das Beispiel Christi unvermeidliche Leiden auszuhalten. Die Analogie weist auf einen inneren Zusammenhang hin: Was der Autor zu den Sklaven sagt, gilt *mutatis mutandis* für alle Christen.

Im Vergleich mit dem 1. Petrusbrief wird deutlich, dass die Haustafeln des Kolosser- und des Epheserbriefes mit ihrer christologischen Begründung der häuslichen Verhältnisse eine zweite klare Option treffen,⁴⁸ und zwar im Sinne einer Hoheitschristologie, welche die häusliche Hierarchie befestigt und sich von der Niedrigkeitschristologie des 1. Petrusbriefes an dieser Stelle deutlich unterscheidet. Ihre Option für die Ehe ist also zugleich eine Option für die patriarchale Gesellschaftsstruktur, die nicht nur aus der Umwelt übernommen, sondern durch ihre christologische Fundierung auch mit einem hohen Verbindlichkeitsgrad versehen wird.⁴⁹

2.3. Aufwertung der Ehe im Zeichen Christi und der Kirche

Sind beide Optionen, die in ihrer zeitbedingten Ausgestaltung einem modernen Verständnis von Partnerschaft und Ehe zuwiderlaufen, klar benannt, können schließlich die Ansätze zu einer positiven Theologie der Ehe in Eph 5,21–33 angemessen gewürdigt werden.⁵⁰ Darin ist die eigentliche Leistung des Pauluschülers an dieser Stelle zu sehen, dass er eine positive Zweckbestimmung der Ehe versucht und dadurch einem Mangel in 1 Kor 7 abhilft, der die paulinische Position für radikalenkrantische Forderungen offen sein ließ.⁵¹ Die grundlegende theologische

⁴⁸ Nur darum geht es mir bei diesem Vergleich, nicht jedoch darum, den 1. Petrusbrief in gleicher Weise wie den Kolosser- und den Epheserbrief als Zeugnis des frühchristlichen Paulinismus zu lesen. Dieses Problem kann hier auf sich beruhen bleiben; vgl. aber die kritische Auseinandersetzung bei J. HERZER, *Petrus oder Paulus? Studien über das Verhältnis des Ersten Petrusbriefes zur paulinischen Tradition*, WUNT 103 (Tübingen 1998).

⁴⁹ Vgl. NIEDERWIMMER 1975, 157: „Insofern die patriarchalischen Vorrechte des Mannes im Urbild Christus wiederkehren, kann man geradezu von einer christologischen Rechtfertigung des Paternalismus sprechen.“

⁵⁰ Vgl. THEOBALD 2000, 175–179.

⁵¹ Ähnlich LUZ 1998, 171: „Der Verfasser beginnt mit der Eheparänese. Warum ist sie so ausführlich? Will der Verfasser betonen, daß die Ehe für ihn kein ‚weltlich Ding‘ sei (F. Mussner)? Aber er ist kein Katholik, der sich gegen ein protestantisches Eheverständnis wehren muß! Wahrscheinlicher ist mir, daß er sich gegen eine asketische Abwertung der Ehe wehren will, die nicht nur in prägnostischen und judenchristlichen Kreisen gerade auch in Kleinasien (1. Tim 4,3; vgl. Mt 19,12), sondern in gewisser Weise auch bei Paulus zu beobachten ist

Bedeutung der Ehe besteht für den Autor des Epheserbriefes in ihrem christologisch-ekklesiologischen Verweischarakter. Danach ist die Ehe zwischen Mann und Frau ein sichtbares Abbild der urbildlichen Beziehung zwischen Christus und der Kirche (ἐκκλησία).⁵² Die Liebe des Mannes zu seiner Frau verweist zeichenhaft auf die Liebe Christi zu seiner Kirche, wie umgekehrt die Unterordnung der Frau unter ihren Mann die Unterordnung der Kirche unter Christus als ihr Haupt widerspiegelt. Der Text bringt den so gefassten Zeichencharakter der Ehe durch einen mehrfachen Vergleich in der strukturierenden Formulierung mit „wie – so“ (ὡς – οὕτως) bzw. einfachem „wie“ (ὡς / καθὼς) zum Ausdruck (Eph 5,23–32):

23a	Denn der Mann ist das Haupt der Frau	→	<i>wie</i> auch Christus das Haupt der Kirche; er ist der Retter des Leibes.	23b–c
24b	<i>so</i> auch die Frauen den Männern in allem.	←	Aber <i>wie</i> sich die Kirche Christus unterordnet,	24a

(vgl. 1. Kor 7,1f.6–8.26.32–38). Jedenfalls stoßen wir im Epheserbrief auf eine Wertung der Ehe, die von derjenigen des Paulus pointiert verschieden ist. Der Verfasser wehrt sich vielleicht unausgesprochen auch gegen Paulus selbst, indem er die Ehe betont in Christus verankert und damit indirekt auch die Grundlage für das spätere katholische, sakramentale Eheverständnis legt.“ Vgl. KLEINSCHMIDT 1998, 85–87.

⁵² Religionsgeschichtliche Parallelen sind der „Ehebund Jahwes mit seinem Volk Israel“ (KLEINSCHMIDT 1998, 82) bei den alttestamentlichen Propheten (Jes 62,5; Ez 16; 23; Hos 1–3), die Syzygie JHWHs mit der Weisheit (Spr 8,22–36; Weish 6,22–9,18) sowie die Feier der heiligen Hochzeit (ιερός γάμος) eines Götterpaares bzw. einer Gottheit mit einem Menschen; vgl. ÄDNA 1995, 439–459; KLEINSCHMIDT 1998, 75–85; MEYER 2000, 652–654; M. THEOBALD, „Heilige Hochzeit. Motive des Mythos im Horizont von Eph 5,21–33“, in: K. KERTELGE (Hg.), *Metaphorik und Mythos im Neuen Testament*, QD 126 (Freiburg i. Br. 1990) 220–254.

25a	Ihr Männer, liebt eure Frauen,	→	<i>wie</i> auch Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat, damit er sie heilige, nachdem er sie gereinigt hat durch das Wasserbad im Wort, ⁵³ damit er selbst sie herrlich neben sich hinstelle, ohne dass sie einen Fleck oder eine Runzel oder etwas dergleichen hätte, sondern damit sie heilig und makellos sei.	25b–27
28	So sollen auch die Männer ihre Frauen lieben wie ihre eigenen Leiber. Wer seine Frau liebt, liebt sich selbst.	←		
29a–b	Niemand hat jemals sein eigenes Fleisch gehasst, sondern er nährt und wärmt es,	→	<i>wie</i> auch Christus die Kirche, weil wir Glieder seines Leibes sind.	29c–30
31	„Deshalb wird der Mensch Vater und Mutter verlassen und seiner Frau anhangen, und die beiden werden ein Fleisch sein“ (Gen 2,24).	→	Dieses Geheimnis ist groß; ich beziehe es aber auf Christus und die Kirche.	32

Der Gedankengang des Abschnitts bewegt sich, wie die Pfeile zeigen, zwischen der ehelichen und der christologisch-ekklesio-

⁵³ Das Wasserbad meint die Taufe, das Wort höchstwahrscheinlich die Taufformel, die dabei gesprochen wird (vgl. LUZ 1998, 172). Das Adverbiale ἐν ὁήματι könnte sich aber auch auf ἀγίαση zurückbeziehen und würde dann die fortwährende Heiligung durch die Verkündigung des Evangeliums meinen (vgl. R. SCHNACKENBURG, *Der Brief an die Epheser*, EKK X [Zürich u.a. 1982] 255). Das Bad der Taufe als Brautbad hat Vorbilder in der kultischen Feier der heiligen Hochzeit von Zeus und Hera (vgl. THEOBALD 2000, 176f.).

logischen Beziehung hin und her, bis er in V.31 neu ansetzt und das bis dahin Gesagte mit einem abschließenden Schriftzitat belegt. Um die Zeichenhaftigkeit der Ehe zu begründen, taugt dieses freilich nur in der allegorischen Auslegung von V.32, deren tieferer Sinn als großes Geheimnis (μυστήριον) eingeführt wird.⁵⁴ Gleichzeitig ist der Begriff μυστήριον geeignet, um die für alle antiken Mysterienkulte grundlegende Beziehung des Mysten zu seiner Gottheit anzudeuten, die sich nach der hier vertretenen christlichen Auffassung jedoch nicht individuell, sondern in der Beziehung Christi zur Kirche verwirklicht.⁵⁵ Die Ehe zwischen Mann und Frau wird dadurch zu einem *locus theologicus* ersten Ranges: Ihr alleiniger Zweck kann weder darin bestehen, der mangelnden Selbstbeherrschung des Menschen in geordneten

⁵⁴ Nach P. POKORNÝ, „Dies Geheimnis ist groß. Eph 5,21–33: Theologische Voraussetzungen und hermeneutische Folgen einer paränetischen Aussage. Ein Beitrag zur Begründung der christlichen Ethik“, *BThZ* 19 (2002) [175–182] 179, spielt „der erste Teil [der Mensch wird Vater und Mutter verlassen] zweifelsohne die entscheidende Rolle in der Darstellung des Geheimnisses“, wofür er sich u.a. auf Theodoret von Cyrus beruft; vgl. Thdt. *epist. Paul.* z.St.: „Denn auch er [Christus] verließ den Vater droben [Gott] und verband sich mit der Kirche“ (PG 82, 549A: Καὶ γὰρ αὐτὸς τὸν ἄνω Πατέρα καταλιπὼν, τῇ Ἐκκλησίᾳ συνήφθη). Dagegen spricht jedoch der ganze Kontext von Eph 5,22–33, in dem es immer nur um die Beziehung Christi zur Kirche geht, die mit derjenigen zwischen Eheleuten verglichen wird. Außerdem könnte man fragen, wer denn dann die Mutter sei, die Christus verlassen hat. In jedem Fall bleibt in dem Zitat aus Gen 2,24 ein Überschuss, der durch die Anwendung in Eph 5,32 nicht ausgewertet wird. So mag eine Anspielung auf den Abstieg des Gottessohnes vorliegen, die aber höchstensfalls eine Nebenrolle spielt.

⁵⁵ Zu Recht pocht MEYER 2000, 654f., mit Verweis auf die anderen Belegstellen innerhalb des Epheserbriefes auf eine konsistente Semantik des Begriffs μυστήριον: „Er ist jeweils ein theologischer Qualifikator für das Erlösungsgeschehen, näher hin bezogen auf die einzigartige Vorgehensweise Gottes dabei: Gott tut seinen Willen den Menschen kund (1,9), er bezieht die Apostel, insbesondere Paulus, aktiv ein in das Offenbarungsgeschehen und die Verkündigung (3,3.4.9). Das ganze Evangelium besteht aus diesem Geheimnis (6,19) der Erlösung, an dem Gott und die Menschen real beteiligt sind.“ Auf diesem Hintergrund deutet sie Eph 5,32 durchaus plausibel: „Die christlichen Ehepaare verkörpern durch ihre Beziehung einen neuen Aspekt zum Dienst im und am mysterion, da sie als lebende Gleichnisse für die Relation von Christus und seiner Kirche dauerhaft und sichtbar fungieren – erreicht wird diese theologische Aussage auf der Basis der prägenden Metaphernfelder.“ Vgl. auch FIORE 2003, 598–600; T. MORITZ, *A Profound Mystery. The Use of the Old Testament in Ephesians*, NT.S 85 (Leiden 1996) 142–146.

Bahnen entgegenzukommen, wie es Paulus in 1 Kor 7,9 nahelegt, noch darin, Kinder zu zeugen und aufzuziehen,⁵⁶ wie *Sext.* 230b insinuiert. Vielmehr ist die eheliche Liebe zwischen Mann und Frau für sich genommen als Zeichen zu verstehen, das auf die liebevolle Beziehung zwischen Christus und der Kirche hinweist. Damit wird der christlichen Ehe eine hohe ekklesiologische Bedeutung zugesprochen, weil in ihr die Liebe Christi auf menschliche Weise erfahrbar wird und zur Darstellung kommt.

2.4. Zusammenfassung

a) Obwohl sich der Kolosser- und der Epheserbrief bewusst in die paulinische Tradition stellen, findet die ehelose Lebensweise des Apostels und seine Werbung dafür bei ihnen keinerlei Widerhall.

b) Die Ehe zwischen Mann und Frau, die bei Paulus kaum mehr als ein Zugeständnis an die menschliche Natur bedeutet, wodurch die sexuelle Unbeherrschtheit der Menschen wenigstens in geordnete Bahnen gelenkt werden soll, bekommt bei seinen Schülern einen eigenen Stellenwert. Sie ist nicht mehr nur der Natur geschuldet, sondern integraler Bestandteil eines christlichen Lebens „im Herrn“ (ἐν κυρίῳ).

c) Haben für Paulus die gesellschaftlichen und familiären Bindungen angesichts des nahen Weltendes ihre Bedeutung verloren, so beobachten wir ein bis zwei Generationen später das Gegenteil: In der sich hinziehenden Zeit wird das Haus mit Mann und Frau, Kindern und Sklaven wieder als Keimzelle nicht nur der Gesellschaft, sondern jetzt auch der Gemeinde wahrgenommen.

d) Gleichzeitig treffen die Haustafeln des Kolosser- und des Epheserbriefes eine Option für die Ehe, die in der paulinischen Tradition von 1 Kor 7 herkommend keineswegs selbstverständlich, geschweige denn zwangsläufig ist. Mit dieser Entscheidung geht – im Vergleich zum 1. Petrusbrief besonders deutlich – die

⁵⁶ Dass darin der eigentliche Zweck der Ehe bestehe, ist schon in der Antike die klassische Lehre; vgl. THEOBALD 2000, 178, Anm. 125, mit Verweis auf *Plat. leg.* 838e; *Philo Abr.* 137; *Flav. Ios. c. Ap.* II 199. Daneben tritt bei *Muson.* 13A als gleichberechtigter Zweck das gemeinsame Leben der Eheleute. Beides zusammen entfaltet in der katholischen Lehrtradition erst das Zweite Vatikanische Konzil, Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* 48–51.

weitreichende Übernahme patriarchaler Gesellschaftsstrukturen einher, die nur geringfügig abgemildert werden und gegenüber der paulinischen Lebensform eher konservativ erscheinen.

e) Einen entscheidenden Schritt über Paulus hinaus geht erst der Epheserbrief, indem er der christlichen Ehe zwischen Mann und Frau eine positive Zweckbestimmung gibt, die in ihrem christologisch-ekklesiologischen Verweischarakter begründet liegt. Als sichtbares Zeichen der Liebe Christi zur Kirche bekommt die Ehe eine genuin theologische Bedeutung, die sie vorher weder bei Paulus noch im Kolosserbrief hatte.

3. Zweierlei Rezeption

Paulus vertritt in 1 Kor 7 bezüglich Ehe, Ehelosigkeit und sexueller Enthaltsamkeit eine differenzierte Position. Zwar favorisiert er seine eigene ehelose Lebensform, weil sie aus seiner Sicht ein sorgloseres Leben und stets gute Genossenschaft mit Gott verspricht. Aber er tastet bestehende Ehen von Christen nicht an und empfiehlt auch sexuelle Enthaltsamkeit in der Ehe nicht. Diese offene Haltung des Paulus bietet Anhaltspunkte für ganz unterschiedliche Rezeptionen, von den wir zwei beleuchtet haben, die gegensätzlicher kaum sein könnten. Dabei wirken beide auf ihre Art gegenüber Paulus einseitig. In der Spruchreihe *Sext.* 230a–240, die sichtbar den gleichen Themenkomplex behandelt wie 1 Kor 7, verkommt die Ehe zu einem Wettstreit in der Enthaltsamkeit, in den, wer Frieden haben will, lieber erst gar nicht eintritt. Im Gegensatz dazu spielt im Kolosser- und Epheserbrief die von Paulus empfohlene Ehelosigkeit überhaupt keine Rolle mehr. Die Ehe als selbstverständliche Institution auch unter Christen wird nicht mehr hinterfragt und bekommt im Epheserbrief sogar eine einmalige Verweisfunktion auf das innige Verhältnis Christi zur Kirche. Beide Rezeptionen sind in verschiedenen Bereichen wirkmächtig geworden: die des Sextus im christlichen Mönchtum und bei seinen Sympathisanten, die des Epheserbriefes in der katholischen Theologie, welche die Ehe unter Christen aufgrund ihres christologisch-ekklesiologischen Verweischarakters als Sakrament betrachtet.⁵⁷ All dies zeigt, in welches weite Feld die

⁵⁷ Vgl. Konzil von Trient, *Doctrina de sacramento matrimonii*, DH 1797–1800; Zweites Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* 48,2.

Sextussprüche mit einem ihrer zentralen Themen, dem der Selbstbeherrschung und Enthaltbarkeit (ἐγκράτεια), ideengeschichtlich einzuordnen sind. Darüber hinaus wird deutlich, welche Vielfalt an Lebensformen samt ihren theologischen Begründungen das Christentum schon in früher Zeit hervorgebracht hat.

Sextus im Orient

Die syrische Überlieferung der Sextussprüche

Yury Arzhanov

Die Sextussentenzen haben eine große Popularität im Christlichen Orient genossen. Wahrscheinlich schon am Ende des 3. Jhs. wurden sie ins Koptische übersetzt. Unabhängig voneinander sind in den folgenden Jahrhunderten Florilegien von unterschiedlichem Umfang in syrischer, armenischer, georgischer und äthiopischer Sprache entstanden. Die syrischen Sammlungen der Sprüche des Sextus, die unter dem Namen des römischen Bischofs Xystus überliefert wurden, nehmen eine Sonderstellung in dem Gesamtbild der Überlieferung ein, sowohl wegen der früheren Entstehungszeit, als auch wegen ihres Umfangs, der die anderen uns überlieferten Versionen übersteigt. Außerdem weisen sie eine große Freiheit im Umgang mit den griechischen Vorlagen auf, welche für die anderen orientalischen Übersetzungen weniger typisch ist und uns einen Einblick in den kulturellen Hintergrund der syrischen Übersetzungen ermöglicht.

1. Sextus bei den Syrem

Der Name des römischen Bischofs Xystus II. (Bischof von 257 bis 258) war den syrischen Christen nicht unbekannt. Seine Autorität zeigt die Tatsache, dass eine (wahrscheinlich relativ spät entstandene) liturgische Anaphora (das eucharistische Hochgebet) mit diesem Namen verbunden und uns in vielen Kopien überliefert wurde.¹ Zwar bekleidete Xystus II. nur sehr kurze Zeit das Amt des römischen Bischofs, trotzdem hat er eine bedeutende Spur in der Kirchengeschichte hinterlassen. Seine Amtszeit fiel in die Pe-

¹ Vgl. BAUMSTARK 1922, 170, besonders Anm. 7. Baumstark datiert die Anaphora auf das 13. Jh. S. auch E. RENAUDOT, *Liturgiarum orientalium collectio*, T. 2 (Paris 1847) 134–145.

riode der Christenverfolgung in Rom unter Kaiser Valerian (253–260), deren Opfer er selbst wurde, und in die Zeit des kirchlichen Streits um Fragen der Taufe. Diese Ereignisse wurden in der *Kirchengeschichte* von Eusebius (ca. 260–340) beschrieben, welche sehr früh ihren Weg in die syrische Literatur gefunden hat.² Die Korrespondenz zwischen dem alexandrinischen Bischof Dionysios und Xystus, die den Fragen der Taufe gewidmet ist, hat Eusebius in großen Abschnitten zitiert. Diese Briefe sind durch Übersetzungen auch den syrischen Christen bekannt geworden. In einer syrischen Handschrift aus dem 8. Jh., welche eine bunte west-syrische („jakobitische“) Sammlung apologetischer Schriften darstellt, sind auch die Briefe von Dionysius an Xystus erhalten sowie ein sonst nicht bekannter Brief von Xystus an den Alexandriner.³

Auf Syrisch ist auch ein apokrypher Brief eines anderen Dionysius, des Areopagiten, erhalten.⁴ Diese Abhandlung beschreibt den Tod der Apostel Petrus und Paulus in Rom und die Verehrung ihrer Leichname durch die römischen Christen. Der Brief berichtet, dass der Leichnam des Apostels Paulus, der den Tod durch Enthauptung erlitten hatte, zuerst ohne Kopf begraben worden ist, welcher erst nach „einer langen Zeit“ durch einen Mann gefunden und dank des „Patriarchen Xystus“ mit dem Körper wiedervereinigt wurde.⁵ Dieser Abschnitt des Briefes fehlt

² Die älteste Handschrift, welche sich in St. Petersburg befindet, ist auf das Jahr 462 datiert, vgl. Н. В. ПИГУЛЕВСКАЯ, *Каталог сирийских рукописей Ленинграда*. Палестинский сборник, Вып. 6 (69) (Москва / Ленинград 1960) 95. Der Text wurde ediert in W. WRIGHT / N. MCLEAN, *The Ecclesiastical History of Eusebius in Syriac Edited from the Manuscripts* (Cambridge 1898). Leider fehlt das Fragment mit der Korrespondenz zwischen Dionysius und Xystus aus dem 7. Buch in den syrischen Hss., welche Wright und McLean als Grundlage für die Edition benutzt haben. Deutsche Übersetzung: E. NESTLE, *Die Kirchengeschichte des Eusebius aus dem Syrischen übersetzt* (Leipzig 1901).

³ Hs. BL 12155. Eine Beschreibung der Hs. findet man in WRIGHT 1872, II, 921–955 [№ dcccclvii]. Der Brief von Xystus befindet sich auf F. 88r–104r.

⁴ *Epistola beati Dionysii ad Timotheum de morte apostolorum Petri et Pauli*, die syrische Version wurde von P. Martin auf Grund der zwei Pariser Handschriften herausgegeben in PITRA 1883, 241–249 (Syr.); 261–271 (Lat.). Der Brief ist auch in lateinischer, armenischer und arabischer Übersetzung erhalten. Die armenische Version wurde ebenfalls durch P. Martin herausgegeben in PITRA 1883, 249–254. Die arabische: W. SCOTT WATSON, „An Arabic Version of the Epistle of Dionysius to Timothy“, *American Journal of Semitic Languages* 16 (1899–1900) 225–241.

⁵ PITRA 1883, 245 (Syr.); 266–267 (Lat.).

in den armenischen und arabischen Übersetzungen,⁶ und er passt auch nicht in den geschichtlichen Rahmen des angeblichen Autors des Briefes, Dionysius Areopagita, der im 1. Jh. gelebt haben soll. Damit ist wahrscheinlich, dass das Vorkommen des „Patriarchen Xystus“ in dem Abschnitt über das Wiederfinden des Hauptes des Apostels dem syrischen Bearbeiter zu verdanken ist, der dadurch den Märtyrertod des Xystus mit dem des Paulus verbunden hat.⁷

Das Erscheinen des Namens Xystus in der Schrift von Dionysius Areopagita ist nicht zufällig. Ein ebenfalls auf Syrisch überlieferter apokrypher Brief von Dionysius Alexandrinus an Xystus II. erwähnt auch Dionysius Areopagita sowie seinen Lehrer Hierotheos.⁸ Diese Erwähnung steht im Mittelpunkt des Schreibens, welches im Allgemeinen den Zweck der „Beglaubigung der areopagitischen Schriften“⁹ zu verfolgen scheint. Sowohl dieses Schreiben als auch der vorher erwähnte Brief bringen die Figuren des angeblichen ersten Bischofs von Athen, Dionysius Areopagita,¹⁰ und des römischen Bischofs Xystus II. zusammen, und sie verweisen dadurch auf die historische Periode, in der das Interesse an den beiden Figuren entstehen konnte.

Das Korpus der mystischen Schriften, welches unter dem Namen von Paulus' Schüler Dionysius bekannt geworden ist, wurde durch den Arzt und Philosophen Sergius (Sargīs) von Rēš 'Aynā († 536) ins Syrische übersetzt.¹¹ Das setzt ein Interesse an diesen

⁶ Vgl. PITRA 1883, 274, Anm. 6.

⁷ In der lateinischen Version kommt an dieser Stelle „Patriarch Fabellius“ vor, s. R. A. LEPSIUS, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, Bd. II/1 (Braunschweig 1887) 229. Wahrscheinlich ist damit Fabianus gemeint, der vor Xystus (in den Jahren 236–250) römischer Bischof war und auch den Märtyrertod erlitten hat.

⁸ PITRA 1883, 172–173. Vgl. W. A. BIENERT, *Dionysius von Alexandrien: Zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert*, PTS 21 (Berlin / New York 1978) 50–51.

⁹ A. VON HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, 1. Teil: Die Überlieferung und der Bestand (Leipzig 1893) 426.

¹⁰ Als solcher zuerst von Eusebius anerkannt (*HE* III 4; IV 23), vgl. B. R. SUCHLA, „Dionysius Areopagita“, in: S. DÖPP / W. GEERLINGS (Hgg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur* (Freiburg u.a. 2¹⁹⁹⁹) 174–176.

¹¹ Vgl. P. SHERWOOD, „Sergius of Reshaina and the Syriac Versions of Pseudo-Denys“, *SE* 4 (1952) 171–184; J.-M. HORNUS, „Le corpus dionysien en syriaque“, *ParOr* 1 (1970) 69–93; G. WIESSNER, *Zur Handschriftenüberlieferung der syrischen Fassung des Corpus Dionysiacum*, NAWG.PH 3 (Göttingen 1972); I. PERCZEL, „Sergius of Reshaina's Syriac Translation of the Dionysian Corpus:

Schriften unter den syrischen Christen am Anfang des 6. Jh. voraus, das auch zur Entstehung des pseudepigraphischen *Buches des heiligen Hierotheos* geführt hat.¹² Dieses Buch des angeblichen Lehrers von Dionysius Areopagita wurde wahrscheinlich in den 520er Jahren verfasst und spiegelt jene zugespitzte Form der Philosophie von Evagrius Ponticus wieder, welche in bestimmten Kreisen des palästinischen Mönchtums verbreitet war.

In diesem historischen Kontext ist auch eine Version der syrischen *Sprüche des Bischofs Xystus* zu verorten, welche an manchen Stellen dem areopagitischen Korpus sehr nahe steht (s.u.). Bemerkenswert ist die Tatsache, dass im Vorwort zu Sergius' Übersetzung des *Corpus Dionysiacum*, welches in der ersten Hälfte des 8. Jh. durch Phokas verfasst wurde, die Echtheit der areopagitischen Schriften mit dem Hinweis auf den oben erwähnten Brief von Dionysius Alexandrinus an den römischen Bischof Xystus verteidigt wird.

2. Die syrischen Sammlungen der Sextussprüche

Zwei syrische Versionen der Sextussentenzen, welche schon im 6. Jh. miteinander in einer Gesamtsammlung vereinigt wurden, sind auf uns gekommen. In ihrer vollständigen Form bestand diese aus drei „Büchern“. Das erste Buch stellt die erste, ziemlich fragmentarische Übersetzung dar, die Bücher II und III umfassen die zweite Übersetzung, welche eine fast vollständige Übertragung der uns bekannten griechischen Sammlung der Sextussprüche in ihrer erweiterten Variante darstellt. Die erweiterte Fassung der Sextussprüche, die neben den 451 Rufin bekannten Sentenzen weitere 160 Sentenzen enthält, liegt den beiden syrischen Versionen zugrunde. Außerdem schließen die beiden Versionen eine Reihe von Sprüchen ein, die wir nicht in den bislang bekannten griechischen Sammlungen finden. Es ist möglich, dass diese Zu-

Some Preliminary Remarks“, in: C. BAFFIONI (ed.), *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardo-antica e medievale: Filologia, storia, dottrina* (Alessandria 2000) 79–94.

¹² F. S. MARSH, *The Book of the Holy Hierotheos ascribed to Stephen Bar-Sudhaile* (Oxford 1927). Vgl. GUILLAUMONT 1962, 302–332; K. PINGGÈRA, *All-Erlösung und All-Einheit: Studien zum „Buch des heiligen Hierotheos“ und seiner Rezeption in der syrisch-orthodoxen Theologie* (Wiesbaden 2002).

sätze von den syrischen Übersetzern stammen, aber es besteht auch die Möglichkeit, dass sie in den uns nicht überlieferten, aber den Syrern bekannten, griechischen Vorlagen der Sentenzen vorkamen.

Die Sextussprüche sind in vielen syrischen Handschriften erhalten, deren älteste aus dem 6. Jh. datiert. Anhand der existierenden Handschriften-Kataloge kann man die folgende (wohl unvollständige, aber trotzdem repräsentative) Liste von Manuskripten zusammenstellen, die chronologisch geordnet ist¹³:

- 6. Jh.: London BL *Add. 12166* (fast vollständiger Text aller drei Bücher); *Add. 12169* (ein großer Abschnitt aus den Büchern 2 und 3); *Add. 17166* (Fragmente des 1. Buches);
- 6.–7. Jh.: Deir al-Suryan *Syr. 29* (alle drei Bücher mit kleinen Lakunen); London BL *Add. 14612* (Ausschnitte aus dem 1. Buch); *Add. 14616* (ein großes Fragment des 1. Buches);
- 7. Jh.: London BL *Add. 12160* (2. Buch); *Add. 17262* (1. Buch);
- 8. Jh.: Birmingham *Mingana Syr. 640* (3. Buch);
- 9. Jh.: London BL *Add. 12167* (Teil des 1. und Teil des 2. Buches); *Add. 14535* (1. Buch); *Add. 14577* (Teil des 1. und Teil des 2. Buches); *Add. 17168* (Teil des 1. und Teil des 2. Buches); *Add. 18817* (1. Buch); *Add. 17218* (Teil des 1. und Teil des 2. Buches); Vatikan *Syr. 623* (Bücher 1 und 2);
- 9.–10. Jh.: Deir al-Suryan *Syr. 16* (Teil des 1. und Teil des 2. Buches);
- 10. Jh.: London BL *Add. 14538* (Teil des 1. Buches);
- 11. Jh.: London BL *Add. 14583* (Teile des 2. und 3. Buches);
- 13. Jh.: Vatikan *Syr. 126* (Fragmente aller drei Bücher).

Einzelne dem Sextus („Xystus“) zugeschriebene Sprüche (von einem bis zu mehreren Dutzend) sind als Bestandteil diverser heterogener Sentenzensammlungen erhalten: London BL *Add. 12163* (10.–11. Jh.); *Add. 14613* (9.–10. Jh.); *Add. 14738* (13.–14. Jh.); *Add. 17173* (7. Jh.); *Add. 17178* (11.–12. Jh.); Berlin *Sachau 165* (14. Jh.); *Sachau 352* (13. Jh.); Paris BnF *Syr. 201* (13. Jh.); Vatikan *Borgia Syr. 39* (17. Jh.); Vatikan *Syr. 504* (19. Jh.); Birmingham

¹³ Ich möchte mich herzlich bei Dr. Grigory Kessel für die Möglichkeit bedanken, Zugang zu einigen dieser Handschriften erhalten zu haben.

Mingana Syr. 49 (17. Jh.); *Mingana Syr.* 410 (14. Jh.); *Mingana Syr.* 566 (17. Jh.); *Mingana Syr.* 604 (20. Jh.).

Der syrische Text der Sextussprüche wurde auf Grundlage der sieben Handschriften der British Library¹⁴ von Paul de Lagarde im Jahr 1858 in dem Sammelband *Analecta Syriaca* herausgegeben.¹⁵ Bis heute bleibt die Edition von de Lagarde die einzige Ausgabe der beiden syrischen Versionen, auf deren Grundlage die lateinische Übersetzung von J. Gildemeister¹⁶ und die deutsche Übersetzung von V. Ryssel¹⁷ angefertigt wurden. Die durch V. Ryssel eingeführte Zitierweise der syrischen Sentenzen auf Grundlage der Ausgabe von de Lagarde wird auch im Folgenden übernommen: die Sentenzen werden mit einer römischen Zahl der ersten oder der zweiten syrischen Version zugeordnet und nach der Seite und Zeile in de Lagardes Edition angeführt.

Das Gesamtbild der erhaltenen Handschriften, welche die Sextussprüche in unterschiedlichem Umfang enthalten, ist sehr bunt. Einige Manuskripte, die in der Edition de Lagardes keine Berücksichtigung fanden, geben ein wichtiges Zeugnis davon, in welcher Form und in welchem Kontext diese Sprüche überliefert wurden. In manchen Fällen treffen wir Sentenzen, die aus den profanen hellenistischen Gnomologien stammen, aber christlich interpretiert werden.¹⁸ Doch spielen die Gnomologien der Spätantike im Vergleich zu den christlichen Quellen eine untergeordnete Rolle im Kontext der Überlieferungsgeschichte der Sextussprüche. Vielmehr wird dieser Kontext durch die asketischen Schriften geprägt, in deren Mittelpunkt die Werke von Evagrius Ponticus stehen. Die asketischen Unterweisungen von Evagrius, welche oft

¹⁴ *BL Add.* 12160, 12166, 12167, 12169, 14616, 14538, 14577.

¹⁵ DE LAGARDE 1858, 2–31.

¹⁶ GILDEMEISTER 1873.

¹⁷ RYSEL 1895–1897.

¹⁸ In einer ziemlich frühen Handschrift, London *BL Add.* 14612 (datierend aus dem 6. oder 7. Jh.), auf F. 82r-v kommt ein Fragment aus dem ersten „Buch“ der Sextussprüche vor, das mit der 14. Sentenz (I 2,20) anfängt und mit der 95. (I 6,27) aufhört. Aber sowohl vor als auch nach diesem Fragment werden jene Sprüche angeführt, welche weder aus den griechischen noch aus den syrischen Versionen bekannt sind. Am Ende der Sammlung kommt eine Sentenz vor, in der ein Mensch, der das Gold liebt, mit einem Hund verglichen wird, welcher vor dem Tor angekettet ist und die anderen Leute anbellt. Dieser Spruch ist jenen Apophthegmata sehr nahe, wo der Kyniker Diogenes (ganz oft „Hund“, κύων, genannt) als Beschützer seiner Freunde vorkommt, indem er die anderen „anbellt“ (vgl. Hs. *Vat. Syr.* 135, f. 100, col. 1).

in Form von Sentenzensammlungen überliefert wurden, kommen in vielen syrischen Handschriften¹⁹ in der Nachbarschaft mit den Sextussprüchen vor, mit welchen sie auch inhaltlich verwandt sind.

Wahrscheinlich als Teil der asketischen Spruchsammlungen von heterogener Herkunft wurden die Sextussprüche Thomas von Margā im 9. Jh. bekannt, der in seinem *Buch der Vorsteher* manche Sprüche von *Mār Ksūstūs* zitiert.²⁰ Die Chronik von Thomas stellt die Geschichte des ostsyrischen Klosters Bēt ‘Ābē dar, das nach der Reform von Abraham von Kaškar in der zweiten Hälfte des 6. Jhs. zum wichtigen intellektuellen Zentrum geworden war, in dem nicht nur die monastisch-asketische Literatur, sondern auch die griechische ethische Philosophie gelesen wurde.²¹ Die hellenistischen Gnomologien wurden in diesen gebildeten monastischen Kreisen als Teil der Sammlungen asketischer Unterweisungen tradiert und oft auch uminterpretiert (so dass Plato im Buch von Thomas zum Anachoreten wird²²).

Ein späteres Zeugnis für die Bekanntschaft mit den Sextussprüchen gibt das im 10. Jh. verfasste *Buch der Lehre* (*Ktābā d-Durrāšā*) des Elias von Anbār. Eine Reihe von Sentenzen, welche in dieses Sammelwerk aufgenommen wurden, weisen eine nahe Verwandtschaft zu den Sextussentenzen auf.²³ Aber in den meisten Fällen finden wir eher eine Ähnlichkeit als eine wörtliche Übereinstimmung.²⁴ Solche Affinität setzt nicht unbedingt die Kenntnis der Sextussprüche voraus, für welche das *Buch der Lehre* nur ein indirektes Zeugnis bildet. Trotzdem bezeugt Elias von Anbār die Popularität der Sammlungen moralischer Unterweisungen unter den gebildeten Syrern des 10. Jhs., von denen die Sextussentenzen einen Teil bildeten. Ein Spruch im *Buch der Lehre* wird einem nicht genannten „göttlichen Mann“ zugeschrieben, und in der Marginalie zu dieser Stelle wird erläutert, dass es sich um „den heiligen

¹⁹ Z.B. die Hss. London *BL Add. 12167, Add. 14616, Add. 17166* (s. WRIGHT 1872, *passim*) u.a.

²⁰ BUDGE 1893, I, 123 (Syr.); II, 262 (Engl.). Vgl. den syrischen Text von II 24,1.

²¹ Zum Schulwesen im Kloster Bēt ‘Ābē vgl. F. JULLIEN, *Le monachisme en Perse: La réforme d’Abraham le Grand, père des moines de l’Orient*, CSCO.Sub. 121 (Leuven 2008) 171–176.

²² Vgl. BUDGE 1893, I, 298 (Syr.); II, 532 (Engl.).

²³ S. in JUCKEL 1996 den Index im Übersetzungsband (CSCO.S 227) 286.

²⁴ Vgl. Elias I. 2. 81 und Sextus I 7,23; Elias I. 2. 85 und Sextus II 11,3; Elias I. 3. 64 und Sextus II 21,27 u.a.

Xystus, den Patriarchen (in anderen Hss.: „den Bischof“) von Rom“ handelt.²⁵ Diese Erklärung macht deutlich, dass entweder der Autor selbst oder seine Leser den römischen Bischof Xystus als Lehrer von Spruchweisheiten gesehen haben.

Der Leserkreis der syrischen Sextussentenzen hat sich im Laufe der Zeit verändert. Das zeigen uns die zwei Versionen dieser Sentenzen, welche schon in der frühen Phase der Überlieferung miteinander verbunden wurden. Aber die meisten uns erhaltenen Zeugen des Textes bestehen in monastischen Anthologien, welche nicht nur auf das Entstehungsmilieu einer der zwei syrischen Versionen, sondern auch auf die Überlieferungsgeschichte dieser Schriften hindeuten. Der Hauptleserkreis der Sextussentenzen war das gebildete Mönchtum, das die griechische Philosophie durch die Tradition der Apophthegmata-Literatur rezipiert und dementsprechend modifiziert hat. Die beiden syrischen Versionen demonstrieren größere oder kleinere Abweichungen von den uns bekannten griechischen Sextussentenzen, welche entweder dem uns nicht bekannten griechischen Original oder der redaktionellen Arbeit der Übersetzer und Überlieferer zu verdanken sind. Aber auch abgesehen von dieser Frage weisen die Abweichungen in vielen Fällen auf gewisse religiöse und kulturelle Tendenzen hin, welche uns den Kontext ihrer Entstehung verraten.

2.1. Version Syr. I

Die erste Version („Syr. I“) bietet eine fragmentarische Übersetzung der Sprüche (insgesamt 188, wenn man der Zählung von V. Ryssel folgt), welche sowohl die Rufin bekannten 451 Sentenzen, als auch zusätzliche Sentenzen umfasst. Die Version Syr. I wird als das „erste Buch“ in denjenigen Handschriften dargestellt, welche nicht nur einzelne Sprüche zitieren, sondern die Sammlung als separates Werk (obwohl meistens in fragmentarischer Form) beinhalten. Die Reihenfolge der Sentenzen (wie man anhand der Edition de Lagardes beurteilen kann) entspricht im Großen und Ganzen der Folge der uns bekannten griechischen Sammlungen. Am Anfang aber kommen einige Sprüche vor, die entweder als eine freie Paraphrase der griechischen Sentenzen oder als eine

²⁵ Elias III. 2. 91, s. JUCKEL 1996 (CSCO.S 227) 285 (Syr.).

Übersetzung einer nicht auf uns gekommenen Vorlage beurteilt werden können.

Für die zweite Interpretation spricht, dass ein großer Teil der Sentenzen in Syr. I eine fast wörtliche Übersetzung der uns bekannten griechischen Sentenzen darstellt. An einigen Stellen treffen wir in der Version Syr. I eine größere Nähe zur griechischen Vorlage als in der Version Syr. II, wo man öfter auf solche Änderungen stößt, welche eine bestimmte Absicht des Übersetzers verraten. Folgendes Beispiel soll dies anschaulich machen.²⁶

Sext. 191 σοφὸς ἀνήρ
καὶ γυμνὸς ὢν
δοκεῖτω σοὶ σοφὸς
εἶναι.

Auch wenn er nackt ist,
soll dir ein weiser
Mann weise zu sein
scheinen.

Syr. I 4,20 ܘܢܝܢܐ ܘܢܝܢܐ
ܐܢ ܡܢ ܕܢܝܢܐ ܢܠܡܥܐ ܕܗ
ܘܢܝܢܐ ܘܢܝܢܐ.

Der weise Mann aber
werde von dir, auch
wenn er nackt ist,
geachtet als ein Weiser.

Syr. II 17,22 ܠܐ ܘܢܝܢܐ ܘܢܝܢܐ
ܕܐܢ ܠܐ ܘܢܝܢܐ
ܘܢܝܢܐ ܘܢܝܢܐ ܘܢܝܢܐ
ܘܢܝܢܐ ܘܢܝܢܐ.

Niemals verachte den
Weisen, auch dann
nicht, wenn er arm ist
in seinem Leben. Denn
die Weisheit des Wei-
sen ist sein Reichtum.

Die Übersetzung von Syr. I steht in diesem Fall dem griechischen Text deutlich näher, die Syr. II dagegen fügt einen Kommentar hinzu, welcher die ideelle anstelle der materiellen Seite des Spruches betont. Dieses und ähnliche Beispiele könnten die Annahme erlauben, dass die Version Syr. I in jenen Fällen, in denen sie vom griechischen Text abweicht, auf einer anderen Vorlage als den uns bekannten griechischen Gnomologien basiert.

Gegen eine solche Hypothese spricht aber die Tatsache, dass einige uns bekannte Fragmente der syrischen Sammlungen der Sextussentenzen am Anfang und am Ende jene Sprüche anführen, welche aus den griechischen Gnomologien nicht bekannt sind und wohl als Produkt der syrischen Verfasser gesehen werden müssen.²⁷ Die erste der zwei oben vorgeschlagenen Hypothesen, welche eine gewisse Freiheit im Umgang mit den griechischen Vorla-

²⁶ Die deutsche Übersetzung der syrischen Sentenzen stammt von V. Ryssel (RYSSEL 1895–1897), dessen Zitierweise der Sentenzen (Nummer der Version + Seite und Zeile, in der die Sentenz anfängt, gemäß der Edition de Lagardes: DE LAGARDE 1858) übernommen wird. Die Version von Ryssel wurde nur an einer Stelle (in der Übersetzung von Syr. II 12,4) verändert, indem das altertümliche Wort „benamsen“ durch „nennen“ ersetzt wurde.

²⁷ Vgl. das oben erwähnte Beispiel mit der Hs. *BL Add. 14612*.

ge voraussetzt, wird auch durch die Tatsache gestützt, dass eine Reihe von Sätzen in Syr. I Modifikationen gegenüber dem griechischen Text aufweist, welche eine bestimmte Absicht des Verfassers erkennen lassen. Ein Beispiel hierfür sind die beiden syrischen Übersetzungen der folgenden Sätze.

Sext. 273 ἀνθρώπους
ἰδοὺς ἂν ὑπὲρ τοῦ τὸ
λοιπὸν τοῦ σώματος
ἔχειν ἐρρωμένον
ἀποκόπτοντας
ἑαυτῶν καὶ ῥίπτοντας
μέλη· πόσω βέλτιον
ὑπὲρ τοῦ σωφρονεῖν;

Du kannst Menschen
sehen, die von ihren
Gliedern welche ab-
hauen und wegwerfen,
um den Rest des Leibes
gestärkt zu haben; um
wie viel besser tut man
dies, um besonnen zu
sein!

Syr. I 5,18 ܘܚܘܘܬܐ ܕܢܘܨܐ
ܢܘܨܐ. ܘܚܘܘܬܐ ܕܢܘܨܐ ܢܘܨܐ
ܘܚܘܘܬܐ ܕܢܘܨܐ ܢܘܨܐ. ܘܚܘܘܬܐ
ܕܢܘܨܐ ܢܘܨܐ. ܘܚܘܘܬܐ ܕܢܘܨܐ
ܢܘܨܐ. ܘܚܘܘܬܐ ܕܢܘܨܐ ܢܘܨܐ.
ܘܚܘܘܬܐ ܕܢܘܨܐ ܢܘܨܐ. ܘܚܘܘܬܐ
ܕܢܘܨܐ ܢܘܨܐ. ܘܚܘܘܬܐ ܕܢܘܨܐ
ܢܘܨܐ.

Viele Kranke habe ich
gesehen, welche, damit
ihr übriger Körper
gesund werde, ihre
siechen Glieder ab-
schnitten und fortge-
worfen haben, dass sie
nicht auch den Ge-
brauch der gesunden
durch die Untätigkeit
jener ins Stocken bräch-
ten; um wie viel nöti-
ger ist es, dass jemand
sich selber des Um-
gangs der losen und
laxen Leute entziehe,
dass er nicht auch die
gesunden Teile seiner
selbst durch die Ge-
wohnheiten jener
schädige.

Syr. II 20,14 ܘܚܘܘܬܐ ܕܢܘܨܐ
ܢܘܨܐ. ܘܚܘܘܬܐ ܕܢܘܨܐ ܢܘܨܐ.
ܘܚܘܘܬܐ ܕܢܘܨܐ ܢܘܨܐ. ܘܚܘܘܬܐ
ܕܢܘܨܐ ܢܘܨܐ.

Anstatt dessen, dass du
besiegt wirst von dei-
ner Begierde und du
gehst hin, schneidest
dein natürliches Glied
ab, so gehe hin, be-
zwing die Begierde
deines Leibes und lasse
dein Glied an seinem
Orte.

Diese Sätze zitiert Origenes in seinem *Kommentar zum Matthäusevangelium* (XV. 3), weil der Aufruf aus Mt. 15,3, der in der Sätze aufgenommen wurde, möglicherweise zu schädlichen Folgerungen in den Kreisen der radikal eingestellten Asketen geführt hat.²⁸ Die Version Syr. II betont die Gefahr solcher radikalen Schlussfolgerungen und empfiehlt ganz im Geiste der monastischen „Praxis“, eher gegen die „Begierde“ zu kämpfen, als seinen

²⁸ S. dazu CHADWICK 1959, 109–112.

Körper zu verletzen. Um diesen Gedanken deutlich zu machen, sah sich der Autor der Version Syr. II gezwungen, die Sentenz fast komplett umzuformulieren. Auch der Übersetzer von Syr. I weicht von der griechischen Vorlage ab, aber in viel geringerem Maße. Er folgt dem griechischen Text ziemlich nah, hält es aber für nötig, das griechische Verb $\sigma\omega\varphi\rho\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$ umzudeuten, indem er es als richtigen Umgang mit den Menschen interpretiert und dadurch von dem Thema der Automutilation ablenkt.²⁹ Dieses Beispiel demonstriert, dass der Verfasser von Syr. I versucht, dem griechischen Text treu zu bleiben und gleichzeitig an einigen wichtigen Stellen kreativ damit umzugehen, um ihn auf bestimmte Weise zu interpretieren.

Dieses Beispiel verdeutlicht auch den Unterschied der zwei syrischen Versionen, nicht nur in der Übersetzungsmethode, sondern auch in den kulturellen Kontexten, in denen sie entstanden sind. Während Syr. II sich an jene Leserschaft richtet, welche sich vollkommen auf ein geistliches Leben konzentriert und ihre körperlichen Bedürfnisse vernachlässigt, spricht Syr. I jene Menschen an, welche ein alltägliches Leben führen und moralische Unterweisungen dabei brauchen, um mit den Anderen gut umzugehen. Aussagekräftig ist die Tatsache, dass eine Reihe der Sprüche, welche dem Verhältnis zwischen Mann und Frau gewidmet sind und in Syr. I aufgenommen wurden, in Syr. II unübersetzt geblieben sind.³⁰ Obwohl die Themen der Ehe und ehelichen Verhältnisse in Syr. II auch gelegentlich vorkommen, scheint der Verfasser dieser Version dazu zu neigen, derartige Themen in den Hintergrund zu schieben. Die Version Syr. I zeigt dagegen Interesse an diesen Seiten des Lebens und verweist dadurch auf die Lebensumstände ihrer Leser, für die die Familienbeziehungen eine wichtige Rolle

²⁹ Die zweite Sentenz von Sextus, die dasselbe Thema betrifft (*Sext.* 13) und von Origenes zitiert wird, kommt in der Version Syr. I gar nicht vor. In Syr. II wurde sie aufgenommen und mit einem Zitat aus dem Evangelium erweitert, so dass es möglich ist, dass der Übersetzer von Syr. II die Sentenz *Sext.* 13 als Paraphrase des biblischen Textes wahrgenommen hat.

³⁰ In dem Block der Sprüche 230–240, die dieses Thema betreffen, fehlen in Syr. II die Sprüche 233. 235–239 (233 und 236 kommen dagegen in Syr. I vor), und in den anderen Sentenzen kommen einige „redaktionelle“ Veränderungen vor. Zum Beispiel wird in *Sext.* 240 der Begriff $\acute{\alpha}\varphi\rho\rho\acute{o}\delta\acute{\iota}\sigma\tau\alpha$, welcher eine sexuelle Bedeutung hat, in Syr. II durch den Ausdruck ܐܘܨܗܘܢܐܝܘܬܐ „Begierde des Bauches“ übersetzt.

in welcher diese Begriffe entweder nah oder austauschbar waren. Das dürfte dasjenige städtische syrisch-sprachige Milieu sein, welches Interesse an der stoischen und pythagoreischen Ethik hatte und für eine Reihe von Übersetzungen der griechischen populärphilosophischen Schriften verantwortlich sein könnte. Ein Beispiel für ein solches Interesse gibt uns die Sammlung in der Hs. London BL *Add. 14658*, die auf dieselbe Zeit datiert wird und uns neben anderen Schriften die syrische Übersetzung der Sprüche des Pythagoras, die (von den griechischen stark abweichenden) syrischen Menander-Sentenzen und die Sprüche der Theano überliefert hat.³¹

Zusammenfassend kann man sagen, dass die Version Syr. I sich von Syr. II durch eine andere Übersetzungsart unterscheidet. Sie steht meistens dem griechischen Text näher und tendiert dazu, die Veränderung der Vorlage eher durch Zusätze als durch Paraphrasen auszudrücken. Die Änderungen des griechischen Textes erlauben die Annahme, dass diese Version einer der hellenisierten syrischen Städte zuzuordnen ist, wo die christlichen Ideale der Askese mit der stoischen und pythagoreischen Ethik verbunden wurden. Da sie ab dem 6. Jh. als eigenständiger Teil der Sammlungen von Sextussprüchen tradiert wurde, liegt die Annahme nahe, dass sie früher als Syr. II und unabhängig davon entstanden ist.

2.2. Version Syr. II

Die zweite syrische Version umfasst das zweite und dritte Buch der „Gesamtausgabe“ der Sextussentenzen. Das dritte Buch schließt die Übersetzung der griechischen Sentenzen 572–587 ein, welche einen Teil der „Anhänge“ bilden. Die meisten Handschriften, in welchen das dritte Buch erhalten ist, überliefern auch grö-

³¹ S. die Beschreibung bei WRIGHT 1872, III, 1154–1160. Vgl. dazu H. HUGONNARD-ROCHE, „Le corpus philosophique syriaque aux VI^e–VII^e siècles“, in: C. D’ANCONA (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists* (Leiden 2007) 279–291; D. KING, „Origenism in Sixth Century Syria: The Case of a Syriac Manuscript of Pagan Philosophy“, in: A. FÜRST (Hg.), *Origenes und sein Erbe in Orient und Okzident* (Münster 2011) 179–212. Die Handschrift könnte entweder in Edessa oder im nahe liegenden Ḥarrān entstanden sein; vgl. D. MILLER, „Sargis of Rešaina: On What the Celestial Bodies Know“, in: R. LAVENANT (ed.), *VI Symposium Syriacum*, OCA 247 (Roma 1994) 221–233.

ßere oder kleinere Fragmente des zweiten Buches,³² was darauf hinweist, dass das dritte Buch nicht als separate Sammlung entstanden ist, sondern im Laufe der Überlieferung von den anderen Sentenzen aus Syr. II abgesondert wurde. Der Grund dafür könnte in einer stilistischen Besonderheit dieses Blocks bestehen. Zwischen die Sentenzen, die eine Übersetzung von *Sext.* 577 und 578 enthalten, wurde eine Reihe von Sprüchen eingeschoben, welche nach dem folgenden, stets gleichlautenden Schema aufgebaut sind: „Wer selbst nicht ..., der kann für die anderen nicht ...“ (diese Sprüche findet man nicht in den griechischen Vorlagen). Diese stilistische Einheit des Fragments könnte den Kopisten veranlasst haben, das dritte Buch abzusondern, und zwar nicht vom Anfang des Einschubs an, sondern ab der Sentenz 572, in welcher dasselbe Schema vorkommt.

Man findet in Syr. II eine Reihe von Sprüchen, die dem griechischen Text sehr nahe stehen, aber im Gegensatz zu Syr. I neigt diese Version stärker zur Paraphrase. Zwar kann man in manchen Fällen eine abweichende griechische Vorlage voraussetzen,³³ aber auch mit dieser Voraussetzung verraten die Unterschiede zu den uns bekannten griechischen Sentenzen die Einstellung des Verfassers der Version Syr. II, die sich von der des Autors von Syr. I unterscheidet.

Diese Differenz lässt sich aber nicht als komplette Unabhängigkeit der zwei Versionen voneinander interpretieren. Manche Sentenzen in Syr. II erlauben die Annahme, dass ihrem Autor der betreffende Spruch in der Version von Syr. I vorlag, wie im folgenden Fall:

<i>Sext.</i> 252 φείδεται χρόνου σοφὸς ἀνὴρ.	Syr. I 5,7 = 10,4 ܘܘܠܐ ܘܘܠܐ ܘܘܠܐ ܘܘܠܐ ܘܘܠܐ ܘܘܠܐ	Syr. II 19,22 ܘܘܠܐ ܘܘܠܐ ܘܘܠܐ ܘܘܠܐ ܘܘܠܐ ܘܘܠܐ
Ein weiser Mann geht sparsam um mit der	Denn der weise Mann verausgibt nicht seine	Der weise Mann schont

³² Die einzige mir bekannte Ausnahme bildet die Hs. *Mingana Syr.* 640 (kopiert gegen 780), die aus einem einzigen Blatt besteht, auf dessen beiden Seiten Sentenzen aus dem dritten Buch vorkommen. Das Ende des vorangestellten Textes gehört wohl zu einem anderen Werk.

³³ V. Ryssel setzt hinter der syrischen Übersetzung von *Sext.* 309 in II 21,30 eine griechische Variante voraus, die von der uns bekannten abweicht. Aber die Übersetzung der zwei nächsten Sentenzen (II 22,1 und 22,2), welche eher als Paraphrase zu verstehen ist, macht die Annahme wahrscheinlich, dass es sich auch hier um eine bewusste Änderung des Originals handelt.

Zeit.	Zeit umsonst.	seine Tage, dass er sie nicht umsonst verausgabte.
-------	---------------	--

Die Übersetzung von Syr. I ändert die Form des Verbes von der positiven zur negativen: „spart“ — „verausgabte nicht“, und Syr. II bietet am Anfang eine Paraphrase des griechischen Ausdrucks φεΐδεταΐ χρόνου als ܩܘܢܘܢܐ ܕܗܘܢܐ „schon seine Tage“, führt aber danach auch die Variante von Syr. I auf. Ähnliche Beispiele findet man mehrmals in der Version Syr. II,³⁴ obwohl sie keine einheitliche Tendenz aufweisen. In vielen Fällen, in welchen eine Sentenz in beiden Versionen vorliegt und die beiden Übersetzungen dem griechischen Text eng folgen, findet man eine unterschiedliche Wortwahl, wie das folgende Beispiel anschaulich macht.

Sext. 543 ἐλέγχων σεαυτὸν ὑπ' ἄλλων οὐκ ἐλεγχθήση.	Syr. I 9,14 ܗܘܢܐ ܕܘܢ ܕܘܢ ܩܘܢܘܢܐ ܕܗܘܢܐ ܕܘܢ ܩܘܢܘܢܐ ܕܗܘܢܐ ܕܘܢ.	Syr. II 28,29 ܩܘܢܘܢܐ ܕܗܘܢܐ ܩܘܢܘܢܐ ܕܗܘܢܐ ܕܘܢ ܩܘܢܘܢܐ ܕܗܘܢܐ ܕܘܢ.
Wenn du dich selbst überführst, wirst du nicht von anderen überführt werden.	Und wenn du dich tadeln wirst, so wirst du nicht von anderen getadelt.	Jeder, der sich selbst tadelt, wird nicht von jemand anderem getadelt.

Die beiden syrischen Versionen bieten ziemlich wörtliche Übersetzungen an. Dabei wird in Syr. I die Partikel ܕ „wenn“ zur Wiedergabe des griechischen Partizips verwendet, während Syr. II den Ausdruck ܩܘܢܘܢܐ ܕܗܘܢܐ „jeder, der“ einführt.³⁵ Dieses und eine Reihe von anderen Beispielen³⁶ weisen darauf hin, dass der Autor der zweiten Version sich nicht als Redaktor der ersten Version gesehen hat, obwohl sie ihm wahrscheinlich bekannt war. Die sprach-

³⁴ Vgl. die Übersetzung von *Sext.* 262 in Syr. I 5,9 und in Syr. II 19,28 (wo ein Zusatz über die „Hoheit und Herrschaft“ vorkommt, dem ein Ausdruck aus Syr. I folgt). Syr. I 5,24 übersetzt *Sext.* 277 ziemlich wörtlich, fügt aber die „Taten“ hinzu, und dieser Zusatz scheint in Syr. II 20,23 noch erweitert worden zu sein. Weitere Beispiele von dieser Art bilden *Sext.* 296 — Syr. I 6,10 — Syr. II 21,16 und *Sext.* 391 — Syr. I 7,17 — Syr. II 27,17.

³⁵ Es gibt auch eine dritte syrische Variante anscheinend derselben griechischen Sentenz, welche in dem dritten „Buch“ vorkommt (II 30,13): ܩܘܢܘܢܐ ܕܗܘܢܐ ܕܘܢ ܩܘܢܘܢܐ ܕܗܘܢܐ ܕܘܢ. Hier wird das griechische Partizip im Syrischen durch eine ebenfalls partizipiale Form, aber die Futur-Form des zweiten Verbs durch den Ausdruck „es ist nicht nötig, dass“ ausgedrückt.

³⁶ Vgl. *Sext.* 159 — Syr. I 3,29 — Syr. II 16,5 und *Sext.* 226 — Syr. I 10,1 — Syr. II 18,25.

Während die griechische Sentenz einräumt, dass einige Gelüste für Menschen „notwendig“ seien, weigert sich Syr. II, diese Frage so zu sehen. Ihr Verfasser verschiebt den Schwerpunkt von dem Ergebnis (ήδονή) auf die Absicht (السَّيِّئِ) und betont dadurch die Notwendigkeit, die „Begierden“ zu beherrschen. Einer ähnlichen Verschiebung der Akzente in Richtung der monastischen Askese begegnet man in der Übersetzung von Sentenz 320.³⁹

Sext. 320 τὸ σκῆνωμα τῆς ψυχῆς
σου βαρύνεσθαι μὲν ὑπερήφανον,
ἀποθέσθαι δὲ πρᾶεως ὅποτε χρῆ
δύνασθαι μακάριον.

Dich vom Zelt deiner Seele bedrücken zu lassen, ist hochmütig; es aber leicht ablegen zu können, wenn man muss, ist selig.

Syr. II 22,10 لا يرفد حده حصلا. وامتن حدة
حزناه وحقنا. ازلنا به وحقنا المفضل مع اذخريه
حقنا. اهل حدها به وبعنا له حصلا.

Nicht schickt es sich für die Seele, dass ihr die Mängel des Leibes wichtig erscheinen; bete aber, dass du schnell erlöst werdest von den Nöten des Leibes; dies ist das Gebet der seligen Seele.

Die Version von Syr. II akzentuiert die gemäßigte Aussage der griechischen Sentenz, welche den Körper der Seele zwar gegenüberstellt, dabei aber vor der „Überhebung“ warnt. Das Bild des Körpers als τὸ σκῆνωμα τῆς ψυχῆς war dem Autor von Syr. II sicherlich vertraut. In der Übersetzung von *Sext.* 346, in welchem τὸ σῶμα als ἐκμαγαεῖον τῆς ψυχῆς „Abdruck der Seele“ charakterisiert wird, steht in Syr. II 23,16: „wisse aber, dass dein Leib das Gewand deiner Seele ist“. Dieses Bild, welches für die syrische Literatur charakteristisch ist,⁴⁰ erlaubt dem Übersetzer, den notwendigen Akzent auf die Seele und ihr vom Körper separates Wesen zu setzen. Solche Akzentuierung stimmt mit der Gesamttendenz von Syr. II überein, die Unsterblichkeit der menschlichen Seele und die Notwendigkeit zu betonen, sich mehr um ihr postmortales Schicksal zu kümmern.⁴¹ Das

³⁹ Vgl. auch die Übersetzung der folgenden Sätzen 321 und 322.

⁴⁰ Vgl. R. MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition* (London / New York 1975); S. P. BROCK, „Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition“, in: M. SCHMIDT / C. F. GEYER (Hgg.), *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter* (Regensburg 1982) 11–38.

⁴¹ S. die Übersetzung der Sentenz 397: ψυχὴν θάνατος οὐκ ἀπόλλυσιν ἀλλὰ κακὸς βίος: „nicht der Tod richtet die Seele zugrunde, sondern ein schlechtes Leben“ — in Syr. II 27,24: „die Seele tötet der Tod nicht, sondern es töten sie die schlechten“.

Thema der „anderen Welt“ nimmt dadurch in Syr. II einen viel wichtigeren Platz ein, als in den griechischen Sentenzen und auch in Syr. I, wie man im folgenden Beispiel sehen kann.

<p><i>Sext.</i> 282 ἀγὼν ὁ βίος ἔστω σοι περὶ τοῦ σεμνοῦ.</p>	<p>Syr. I 10,7 ܘܢܝܢܘܢ ܫܘܒܘ ܘܢܝܢܘܢ ܕܘܢܝܢܘܢ ܕܘܢܝܢܘܢ.</p>	<p>Syr. II 20,30 ܘܢܝܢܘܢ ܘܢܝܢܘܢ ܘܢܝܢܘܢ ܘܢܝܢܘܢ. ܕܘܢܝܢܘܢ ܘܢܝܢܘܢ ܘܢܝܢܘܢ.</p>
<p>Das Leben soll für dich ein Wettkampf um das Ehrenwerte sein.</p>	<p>In deinem ganzen Leben soll dir ein Kampf sein für nützliche Sachen.</p>	<p>Alle Zeit dieser Welt soll dir aber ein Kampf sein für jene keusche Welt, die nicht vergeht.</p>

Während Syr. I das griechische τὸ σεμνόν neutral wiedergibt, interpretiert Syr. II es im religiösen Sinne und richtet die Hoffnung der Hörer auf jene „Welt, die nicht vergeht“. Diese Hoffnung soll gleichzeitig das Dasein eines Menschen verändern. Dieser Gedanke, welcher in den griechischen Sentenzen auch präsent ist, findet eine weitere Entwicklung und Betonung in der Version Syr. II, wie die Übersetzung der folgenden Sentenz⁴² deutlich macht.

<p><i>Sext.</i> 35 ἐκλεκτὸς ὢν ἔχεις τι ἐν τῇ συστάσει σου ὅποιον θεός· ἡρῶ οὖν τῇ συστάσει σου ὡς ἱερῶ θεοῦ.</p>	<p>Syr. II 12,20 ܘܢܝܢܘܢ ܘܢܝܢܘܢ ܘܢܝܢܘܢ ܘܢܝܢܘܢ ܘܢܝܢܘܢ ܘܢܝܢܘܢ ܘܢܝܢܘܢ. ܘܢܝܢܘܢ ܘܢܝܢܘܢ ܘܢܝܢܘܢ ܘܢܝܢܘܢ.</p>
<p>Da du auserwählt bist, hast du etwas in deiner Beschaffenheit, das wie Gott ist; gebrauche also deine Beschaffenheit wie einen Tempel Gottes.</p>	<p>Wenn du der Erwählte Gottes bist, so hast du durch eben diese Erwählung eine gewisse gottähnliche Natur; also bediene dich deines Körpers so wie eines Tempels Gottes.</p>

Das griechische Wort σύστασις, „Struktur, Komposition“, bleibt in der syrischen Version unübersetzt. Dadurch wird die Betonung auf die „gottähnliche Natur“ eines Menschen gelegt, die aber nicht als eine Tatsache, sondern eher als Ziel des menschlichen Daseins wahrgenommen werden kann. Die Idee, dass ein Mensch das Ziel seines Lebens in der Angleichung an Gott hat, welche in den griechischen Sextus-Sentenzen angedeutet wird und in Syr. II eine weitere Entwicklung bekommt, beeinflusst nicht nur das Bild

Taten, welche sie tut, und sie wird aufleben und bestraft“. Vgl. auch die Übersetzung von *Sext.* 283 in Syr. II 21,2.

⁴² Vgl. auch die Übertragung in Syr. II 24,29 von *Sext.* 442, wo der Ausdruck οἶον ὁ θεός θέλει als ܘܢܝܢܘܢ ܕܘܢܝܢܘܢ „etwas Gottähnliches“ wiedergegeben wird.

erscheinen.⁴⁶ Das gibt uns einen chronologischen Anhaltspunkt, mit welchem die zweite syrische Version der Sextussprüche verbunden werden kann. Der Autor von Syr. II war vermutlich mit der Philosophie des *Corpus Dionysiacum* vertraut und hat versucht, einige Elemente dieser Philosophie an den dafür passenden Stellen einzuführen. Die Existenz einiger Pseudepigrapha, welche die Namen des römischen Bischofs Xystus II. und des Dionysius zusammenbringen und dadurch die areopagitischen Schriften auf bestimmte Weise legitimieren (s.o.), weist darauf hin, dass eine solche redaktionelle Arbeit von Syr. II kein Zufall war, sondern den Zweck verfolgte, die Autorität des *Corpus Dionysiacum* in den syrischen monastischen Kreisen zu untermauern.

Auf den Anfang des 6. Jhs. (oder schon auf das 5. Jh.) wird die Abfassung jener syrischen Version der *Kephalaia gnostica* von Evagrius Ponticus datiert, welche die „origenistischen“ Elemente dieser Schrift umdeutet und zum großen Teil verschleiert.⁴⁷ Dieselben monastischen Kreise, welche sich von der radikalen Theologie solcher Autoren wie Stephan Bar Sudaili (der angebliche Autor des *Buches des heiligen Hierotheos*) unterscheiden, sind vermutlich für die Entstehung von Syr. II verantwortlich. Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist, dass der Übersetzer von Syr. II ohne Änderung die griechische Sentenz 14 übernimmt (s. Syr. II 11,13), die die Ewigkeit der Strafen der Sünder betont und dadurch deutlich gegen die Idee von Origenes spricht, dass die Höllenstrafe ein Ende haben soll. Ihre Rezeption in Syr. II zeigt, dass diese Übersetzung in solchen monastischen Kreisen entstanden sein muss, in denen die Ideen von Origenes nur mit Einschränkungen übernommen worden sind.

3. Zusammenfassung

Die zwei syrischen Versionen der Sprüche von Xystus, Bischof von Rom, demonstrieren die Bedeutung und die unterschiedli-

⁴⁶ Die genannten Themen stehen im Zentrum des Werkes von Ps.-Dionysius Areopagita *De divinis nominibus*, das mit dem Überlegung über die „verborgene Gottheit“ (κρυφία θεότης), die „unbegreifbar und unausgesprochen“ (ἀνοησία καὶ ἀνωδυμία) bleibt, anfängt (B. R. SUCHLA (ed.), *Corpus Dionysiacum*, B. I (Berlin / New York 1990), 109).

⁴⁷ Vgl. GUILLAUMONT 1962, 200–231.

chen Formen des asketischen Lebens im syrischen Sprachraum. Da der Verfasser der zweiten Version mit der ersten Version vertraut zu sein scheint, kann man die Entstehungszeit von Syr. I in der Periode vor dem Anfang des 6. Jh. ansetzen. Einige inhaltliche Besonderheiten verbinden Syr. I mit der Kultur der syrischen hellenisierten Städte, in der die christlichen Ideale der Askese mit der stoisch-pythagoreischen Ethik vereinigt wurden. Die zweite Version entstand am Anfang des 6. Jh. in den syrischen monastischen Kreisen, in denen die origenistischen Ideen begrenzten Einfluss ausübten, und diese Kreise sind auch für die weitere Überlieferung der Sextussprüche verantwortlich.

Nachwirken der Sextussprüche im Mönchtum: Evagrius Ponticus

Michael Durst

1. Evagrius Ponticus

Hauptquelle für den Lebenslauf und die Lebensumstände des Evagrius Ponticus¹ ist der ihm gewidmete und gern als *vita* bezeichnete Abschnitt der *Historia Lausiaca* (der auch *Leben der heiligen Väter* oder *Paradies* genannten Mönchsgeschichte) des Palladius von Helenopolis, die dieser 419/20 – zwei Jahrzehnte nach dem Tod des Evagrius – verfasste.² Da Palladius, bevor er im Jahre 400 Bischof von Helenopolis in Bithynien wurde, ca. 388 bis 399 als Mönch in Ägypten lebte und dort etwa zehn Jahre lang Schüler und Vertrauter des Evagrius war – auf dessen Bericht er sich im Übrigen ausdrücklich beruft –, darf er als zuverlässiger Informant gelten. Hinzu treten einige verstreute Nachrichten bei altkirchlichen Autoren, vor allem bei den Kirchenhistorikern Socrates und Sozomenus, sowie einige Referenzen in den Schriften des Evagrius selbst.

Evagrius wurde um 345 in der zur römischen Provinz Pontus gehörenden Stadt Ibora als Sohn eines Chorbischofs (eines dem Stadtbischof untergeordneten Landbischofs) geboren. Über seine

¹ Zu Evagrius Ponticus vgl. GUILLAUMONT 1961; A. U. C. GUILLAUMONT, „Evagrius Ponticus“, *RAC* 6 (1966) 1088–1107; A. GUILLAUMONT, „Evagrius Ponticus“, *TRE* 10 (1982) 565–570; FITSCHEN 2002. Zum Leben des Evagrius vgl. insbesondere ZÖCKLER 1893, 1–17; BUNGE 1986, 17–93; JOEST 2012, 9–61.

² Vgl. K. POLLMANN, „Palladius von Helenopolis“, *LACL*³ (2002) 551f. Maßgebliche Ausgabe der *Historia Lausiaca*: E. C. BUTLER, *The Lausiaca History of Palladius. A critical discussion together with notes on early Egyptian monachism*, 2 Bde., Texts and studies 6,1–2 (Cambridge 1898–1904 bzw. Hildesheim 1967). Der Bericht über Evagrius findet sich *Laus.* 38 (2, 116,6–123,3 BUTLER). Alle anderen Lebensbeschreibungen des Evagrius erweisen sich als „Überarbeitungen und Ausschmückungen“ des Evagrius-Kapitels in der *Historia Lausiaca* ohne eigenständigen Quellenwert: BARDENHEWER 1923, 93 Anm. 4.

Jugendzeit ist praktisch nichts bekannt, doch dass er eine solide literarische Bildung erhielt, steht u.a. aufgrund seiner Schriften³ und seiner durch Palladius bezeugten rhetorischen Fähigkeiten außer Zweifel. Vielleicht reicht die Bekanntschaft des Evagrius mit Basilius dem Großen noch in seine Jugendzeit zurück; denn Annisi, das elterliche Landgut des Basilius, auf dem dieser seit ca. 357 ein monastisch-asketisches Leben führte, bis er um 364 Priester und 370 Bischof von Caesarea in Kappadokien wurde, lag unweit von Ibora. Jedenfalls wurde Evagrius von Basilius zu einem unbekanntem Zeitpunkt in den 370er Jahren zum Lektor der Kirche von Caesarea ordiniert. Hier kam er mit dem Kreis der großen Kappadokier (Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa) in Kontakt, vor allem mit Gregor von Nazianz, der ihn nach Sozomenus zu philosophischen und theologischen Studien anleitete⁴ und den er selbst als seinen theologischen Lehrer im eigentlichen Sinne des Wortes betrachtete⁵ sowie als „Mund Christi“ bezeichnete.⁶ Hier wurde er mit der Theologie des Basilius vertraut, den er hoch verehrte und später „die Säule der Wahrheit“ nannte,⁷ sowie auch mit derjenigen des Origenes. Hier erhielt er also seine theologische Bildung und Prägung, die in seinen späteren Schriften deutlich zutage tritt.

Nach dem Tod des Basilius im Jahre 379 folgte Evagrius Gregor von Nazianz nach Konstantinopel, nachdem dieser dort als Bischof der kleinen nizänischen Gemeinde eingesetzt worden war,

³ Vgl. dazu W. LACKNER, Zur profanen Bildung des Euagrius Pontikos, in: Hans Gerstinger, *Festgabe zum 80. Geburtstag. Arbeiten aus dem Grazer Schülerkreis* (Graz 1966) 17–29.

⁴ Sozom. *hist. eccl.* VI 30,8 (GCS NF 4, 285,14f. bzw. FC 73, 3, 792,20–22 BIDEZ / HANSEN).

⁵ Vgl. *Evagr. pract. epilog.* (SC 171, 712,7f. GUILLAUMONT); vgl. auch *gnost.* 44 (SC 356, 172,1f. GUILLAUMONT) bzw. 146 (552 [syr.] bzw. 553 [retroversio graeca] FRANKENBERG). Der originalsprachlich griechische Text des *Gnosticus* des Evagrius ist nur fragmentarisch erhalten. Edition der Fragmente mit französischer Übersetzung auch der fehlenden Partien von A. u. C. GUILLAUMONT in SC 356. Syrischer Text mit griechischer Rückübersetzung und eigener Zählung bei FRANKENBERG 1912, 546–553.

⁶ *Evagr. epist.* 63 (*epist. fidei*),1,3 = *Basil. epist.* 8,1,18 (1, 23 COURTONNE); dt. Übers. BUNGE 1986, 284.

⁷ *Evagr. gnost.* 45 (SC 356, 178,1 GUILLAUMONT) bzw. 147 (553 FRANKENBERG).

und wurde von Gregor zum Diakon geweiht.⁸ Dort trat er mit rhetorischem Talent für den nizänischen Glauben ein und stand in hohem Ansehen.⁹ Nach Gregors Rückzug aus dem Bischofsamt (381) verblieb Evagrius im Dienst des Nektarius, des Nachfolgers Gregors auf dem Thronos von Konstantinopel. Eine Affäre mit der Ehefrau eines hochgestellten Beamten beendete jedoch die kirchliche Karriere des Evagrius und führte zu seiner *conversio* zum Mönchsleben. Obwohl er sich allem Anschein nach nichts zuschulden kommen ließ, vermochte er doch der Frau, die ihm nachstellte, nicht aus dem Wege zu gehen. Als sich die Angelegenheit zuspitzte – Sozomenus berichtet, dass der eifersüchtige Ehemann ihm sogar nach dem Leben trachtete¹⁰ –, sah sich Evagrius in einem Traum ins Gefängnis geworfen, um vor Gericht gestellt zu werden. Ein Engel riet ihm, sich durch Verlassen Konstantinopels aus seiner misslichen Lage zu befreien, und ließ ihn einen diesbezüglichen Eid auf das Evangelienbuch schwören, bevor er aus dem Traum erwachte. Obwohl im Traum geschworen, fühlte sich Evagrius dennoch an den Eid gebunden und reiste tags darauf per Schiff aus der Stadt ab, um sich dem asketischen Leben zuzuwenden.

Ziel seiner Reise war zunächst Jerusalem, wo er bei Melania der Älteren und Rufin von Aquileia gastliche Aufnahme fand, die im Ölbergkloster ein monastisches Leben führten und mit denen er bis an sein Lebensende in freundschaftlichem und (nicht nur) brieflichem Kontakt verbunden blieb. Der innerlich jedoch unentschlossene und immer noch mit einem weltlichen Leben liebäugelnde Evagrius erkrankte bald an einem rätselhaften Fieber, das sechs Monate dauerte und von den Ärzten nicht geheilt werden konnte. Melania erkannte, dass das Fieber durch seine innere Zerrissenheit, modern gesprochen psychisch bedingt war; sie nahm ihm das Gelöbnis ab, seinem Entschluss zum Mönchsleben treu zu bleiben. Nach seiner bald erfolgten Genesung empfing

⁸ Vgl. *Socr. hist. eccl.* IV 23,34 (GCS NF 1, 252,24f. bzw. SC 505, 90,119f. HANSEN); Sozomenus (*hist. eccl.* VI 30,8 [GCS NF 4, 285,17f. bzw. FC 73, 3, 792, 22–24 BIDEZ / HANSEN]) macht ihn zum „Archidiakon“.

⁹ Vgl. die lobende Erwähnung des Diakons Evagrius bei Greg. Naz. *epist.* 228,2 (GCS 53, 164,18–21 GALLAY) und in dessen Testament Greg. Naz. *test.* (PG 37, 393B).

¹⁰ Sozom. *hist. eccl.* VI 30,9 (GCS NF 4, 285,18–21 bzw. FC 73,3, 792,24–27 BIDEZ / HANSEN). Sozomenus berichtet die Affäre ansonsten nach der *Historia Lausiaca* des Palladius.

Evagrius dann wohl nicht aus Melanias, sondern aus Rufins Hand das Mönchsgewand¹¹ und begab sich (um 383) nach Ägypten, um sein Versprechen einzulösen.

Die ersten zwei Jahre verbrachte Evagrius bei den Mönchen in der nitrischen Wüste,¹² bevor er um 385 in die Kellia überwechselte, einer etwa 13 km weiter südlich gelegenen¹³ Mönchssiedlung, in der die Mönche in einzelnen, in größerem Abstand voneinander gelegenen Zellen ein halbanachoretisches Leben führten, das gegenseitige Besuche, gemeinsame Gottesdienste und Fürsorge für erkrankte Mönche ermöglichte.¹⁴ Seinen Lebensunterhalt verdiente sich Evagrius als Kopist und Kalligraph durch das Abschreiben von Büchern. Er wurde Schüler der beiden Macarii, die als Mönchsautoritäten galten, Macarius' des Jüngeren (oder des Alexandriners, † um 394) und Macarius' des Großen (oder des Ägypters, † um 390),¹⁵ der 60 Jahre lang in der sketischen Wüste lebte und den Evagrius des Öfteren dort besuchte.¹⁶

Enge Beziehungen unterhielt Evagrius seit seiner Ankunft in Ägypten zu Ammonius, einem der wegen ihrer Körpergröße so genannten „Langen Brüder“, die zu den gebildetsten und angesehensten der ägyptischen Mönche gehörten.¹⁷ Wie Melania und Rufin war Ammonius ein begeisterter Leser des Origenes und in

¹¹ Siehe Evagr. *epist.* 22,1 (580 [syr.] bzw. 581 [retroversio graeca] FRANKENBERG), der wohl an Rufin gerichtet ist; dt. Übers.: BUNGE 1986, 234; vgl. dazu auch ebd. 184.

¹² Nach Sozomenus (*hist. eccl.* VI 31,1 [GCS NF 4, 286,5-8 bzw. FC 73,3, 794, 16-20 BIDEZ / HANSEN]) und Rufin (*hist. mon.* XXI 1,2 [PTS 34, 356,6-9 SCHULZ-FLÜGEL]) gab es dort zur Zeit des Evagrius etwa 50 miteinander verbundene Mönchssiedlungen, in denen die Mönche teils in Gruppen, teils allein lebten.

¹³ Sozomenus (*hist. eccl.* VI 31,2 [GCS NF 4, 286,8f. bzw. FC 73, 3, 794,20-22 BIDEZ / HANSEN]) gibt die Entfernung mit 70 Stadien an, Rufin (*hist. mon.* XXII 2,1 [PTS 34, 358,1-3 SCHULZ-FLÜGEL]) mit zehn Meilen.

¹⁴ Vgl. die Schilderung der Kellia bei Sozom. *hist. eccl.* VI 31,2-4 (GCS NF 4, 286,8-21 bzw. FC 73,3, 794,20-796,8 BIDEZ / HANSEN) nach Rufin. *hist. mon.* XXII 2,1-6 (PTS 34, 358,1-359,23 SCHULZ-FLÜGEL); vgl. ferner *hist. mon.* XX 5-8 (120,22-121,47 FESTUGIÈRE).

¹⁵ Socr. *hist. eccl.* IV 23,34 (GCS NF 1, 252,23-253,1 bzw. SC 505, 90,117-122 HANSEN).

¹⁶ Vgl. Evagr. *pract.* 94 (SC 171, 698,1-3 GUILLAUMONT).

¹⁷ Socr. *hist. eccl.* VI 7,11f. (GCS NF 1, 323,3-7 bzw. SC 505, 290,34-39 HANSEN); Sozom. *hist. eccl.* VIII 12,1 (GCS NF 4, 364,18-22 bzw. FC 73,4, 990,24-29 BIDEZ / HANSEN).

dessen Theologie bewandert.¹⁸ Bald sammelte sich um Evagrius und Ammonius ein Kreis origenistisch gesinnter Mönche,¹⁹ der sich durch seine Bildung von den übrigen Mönchen abhob, die zumeist dem bäuerlichen Milieu Ägyptens entstammten. In diesem Kreis und seinem geistigen Milieu, in dem Evagrius eine führende Stellung zukam,²⁰ entwickelte er eine reiche schriftstellerische Tätigkeit. Nahezu alle seine Werke, in denen er u.a. erstmals der später klassisch gewordenen Acht-Laster-Lehre einen literarischen Ausdruck gab, sind dort entstanden.²¹

Im Jahre 398 erkrankte Evagrius schwer, so dass er seine Askese einschränken musste. Nachdem er am Epiphanietag 399 noch an der Eucharistiefeyer teilgenommen und kommuniziert hatte, starb er im Alter von nur 54 Jahren, kurz bevor die origenistischen Streitigkeiten die ägyptische Wüste erreichten. Durch seinen frühzeitigen Tod, der nicht zuletzt Folge übertriebener Askese war, blieb es ihm erspart, die Kehrtwendung des ursprünglich origenesfreundlichen alexandrinischen Patriarchen Theophilus, der sogar geplant hatte, Evagrius zum Bischof von Thmuis zu ernennen,²² zum Origenesgegner zu erleben, welche die Vertreibung der Mönche und die Zerstörung ihrer Zellen zur Folge hatte.

Im ersten Origenistenstreit (393–403) spielte der Name des Evagrius keine Rolle mehr, weil er bereits tot war. Als es aber im Kontext des Zweiten Konzils von Konstantinopel 553 zu einer erneuten Verurteilung des Origenes kam, wurde Evagrius zwar

¹⁸ Pallad. *Laus.* 11 (2, 34,5–9 BUTLER).

¹⁹ Palladius (*Laus.* 24 [2, 77,18–78,1 BUTLER]) bezeichnet die Gruppe als „die um Ammonius und Evagrius“ (οἱ περὶ τὸν Ἀμμώνιον καὶ Εὐάγριον).

²⁰ Das wird deutlich, wenn Palladius (*Laus.* 35 [2, 102,9–11 BUTLER]) im Blick auf die Gruppe von der „Gemeinschaft des Evagrius“ (ἡ συνοδία τοῦ Εὐαγρίου) und der „Genossenschaft des Evagrius“ (ἡ ἔταιρία τοῦ Εὐαγρίου) spricht.

²¹ Einen Überblick über die echten Werke des Evagrius verschafft CPG (Bd. 3) 2430–2462; zweifelhafte und unechte Werke sind ebd. 2465–2482 verzeichnet. Nützliche Zusammenstellung mit Nennung der Ausgaben bei SINKIEWICZ 2003, XII–XIV. Die Werke des Evagrius werden in den oben in Anm. 1 aufgeführten Lexikonartikeln jeweils vorgestellt. Vgl. ferner CHRIST / SCHMID / STÄHLIN 1924, 1388–1392.

²² *Socr. hist. eccl.* IV 23,75 (GCS NF 1, 256,12–14 bzw. SC 505, 98,239–242 HANSEN). Evagrius hat sich der Ernennung zum Bischof durch Flucht nach Palästina entzogen. Evagrius entschuldigt und rechtfertigt sein Verhalten in *epist.* 13 (574 [syr.] bzw. 575 [retroversio graeca] FRANKENBERG); dt. Übers. BUNGE 1986, 225f.

im Konzilsbeschluss nicht namentlich genannt, jedoch im Umfeld und Anschluss an das Konzil in die Verurteilung einbezogen, so dass Evagrius in späteren Quellen als vom Zweiten Konzil von Konstantinopel verurteilt galt,²³ und nachfolgend wurde die Verurteilung mehrfach unter ausdrücklicher Nennung seines Namens erneuert.²⁴ Das hatte die Vernichtung seines Schrifttums im byzantinischen Reich zur Folge, aufgrund derer ein Teil der Werke des Evagrius heute im griechischen Originaltext verloren ist. Großenteils konnten diese Texte jedoch in Form von Übersetzungen in andere Sprachen, vor allem ins Syrische, überdauern. Ein anderer Teil der Werke des Evagrius blieb in der griechischen Originalsprache erhalten, weil man sie unter anderen Namen, hauptsächlich unter demjenigen des Nilus von Ankyra, weiter tradierte. Erst die Forschung des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts hat diese Werke dem Evagrius weitgehend zurückerstattet.

2. Die *Sententiae* (*gnomae*, γνῶμαι) des Evagrius

2.1. Testimonia

Hieronymus († 419/20) und Gennadius von Marseille († 495/505) bezeugen Evagrius als Verfasser von „Sentenzen“. Ob und inwieweit sie jedoch auf die γνῶμαι Bezug nehmen, ist gerade auch angesichts des weiteren Bedeutungsfeldes von *sententia* im Lateinischen²⁵ zu prüfen.

Im pelagianischen Streit hatte Hieronymus die „Häresie des Pythagoras und des Zenon (von Kition)“ von der Apatheia als Wurzel allen Übels ausgemacht, die er bei Origenes und seinen „Schü-

²³ F. DIEKAMP, *Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil* (Münster 1899) 90–96 (Text) und 129–139 (Zusammenfassung); vgl. auch A. GUILLAUMONT, „Èvagre et les anathématismes anti-origénistes de 533“, *StPatr* 3 = TU 78 (1961) 219–226; GUILLAUMONT 1962, 136–140.

²⁴ Z. B. *Conc. Constantinopolitanum III* a. 680/81, terminus (COD 124f); *conc. Quinisextum* a. 691/92, can. 1 (FC 82, 174,10–25 JOANNOU / OHME); *conc. Nicaenum II* a. 787, terminus (COD 135); *conc. Constantinopolitanum IV* a. 869/70, terminus (COD 161).

²⁵ S. dazu oben den Beitrag „Papst oder Heide?“, Kapitel 6.

lern“, darunter auch Evagrius Ponticus, diagnostizierte.²⁶ Auf diesem Hintergrund schreibt er in *epist.* 133 an seinen Briefpartner Ktesiphon:

„Evagrius Ponticus aus Iborra, der an die Jungfrauen schrieb, an die Mönche schrieb, an diejenige schrieb, deren Name die Finsternis schwarzer Untreue bezeugt (= Melania d. Ä.), gab ein Buch und Sentenzen heraus über die Apatheia, die wir ‚Leidenschaftslosigkeit‘ oder ‚Gelassenheit‘ nennen können [...] Seine Bücher lesen sehr viele im Osten auf Griechisch und dank der Übersetzung seines Schülers Rufin im Abendland auf Latein.“²⁷

Leider drückt sich Hieronymus sehr vage aus, so dass nicht mit Sicherheit bestimmt werden kann, welche Werke des Evagrius er im Blick hat. Bei dem Buch – *περὶ ἀπάθειας* (über die Apatheia) ist nicht als Titel aufzufassen – wird man an die *Kephalaia gnostica* denken, in denen *ἀπάθεια* als zentraler Begriff evagrianischer Theologie eine wichtige Rolle spielt, und hinsichtlich der Sentenzen meint Ludwig Schade, es sei „dabei wohl an die eine oder andere von Rufin übersetzte Gnomenreihe zu denken, in denen gelegentlich von der *ἀπάθεια* die Rede ist“.²⁸ So ist es immerhin möglich, dass Hieronymus hier (u.a.) die *γνώμαι* des Evagrius anvisiert; sicher ist das indessen nicht. Und dass Rufin die *γνώμαι* des Evagrius übersetzt hätte, ist dieser Stelle bei der sehr allgemein gehaltenen Ausdrucksweise des Hieronymus nicht zu entnehmen.

Etwas deutlicher drückt sich jedoch Gennadius in seinem Schriftstellerkatalog *De viris illustribus* aus, der den gleichbetitelten Schriftstellerkatalog des Hieronymus fortsetzt. Im Kapitel über Evagrius schreibt er:

„Er verfasste auch für die einfach lebenden Anachoreten ein aus einhundert Sentenzen bestehendes Buch, das nach Kapiteln (= Kephalaia) angeordnet ist,

²⁶ Vgl. Hier. in Hier. 4,2 (CCL 74, 174,2–5 REITER): [...] *cum subito heresis Pythagorae et Zenonis ἀπάθειας et ἀναμαρτησίας, id est „inpassibilitatis“ et „inpeccantiae“, quae olim in Origene et dudum in discipulis eius Grunnio (= Rufino) Evagrioque Pontico et Ioviniano iugulata est, coepit revivescere [...];* vgl. auch *dial. adv. Pelag.* prol. 1,1–25 (CCL 80, 3f MORESCHINI).

²⁷ Hier. *epist.* 133,5f. (CSEL 56, 246,1–9 HILBERG): *Evagrius Ponticus Hiborita, qui scribit ad virgines, scribit ad monachos, scribit ad eam, cuius nomen nigredinis testatur perfidiae tenebras, edidit librum et sententias περὶ ἀπάθειας, quam nos „inpassibilitatem“ vel „inperturbationem“ possumus dicere [...] huius libros per orientem Graecos et interpretante discipulo eius Rufino Latinos plerique in occidente lectitant.*

²⁸ SCHADE 1937, 205 Anm. 4.

und für die gebildeten und gelehrten ein aus fünfzig Sentenzen bestehendes, das ich als erster ins Lateinische übersetzt habe. Denn das erstgenannte, das ehemals übersetzt worden war, habe ich, da ich es entstellt und durch die Zeitläufe in Unordnung gebracht vorfand, teils durch Neuübersetzung, teils durch Berichtigung der wahren Beschaffenheit seines Verfassers zurückgegeben. Er verfasste auch für Zönobiten und in Gemeinschaften Lebende eine dem gemeinsamen Leben angemessene Unterweisung und ein bezüglich Religion und Geschlecht geeignetes Buch an die Gott geweihten Jungfrauen. Er gab auch wenige sehr dunkle und, wie er in diesen selbst sagt, nur für die Herzen der Mönche verständliche kurze Sentenzen heraus; diese habe ich ebenfalls auf Latein herausgegeben.“²⁹

Einigkeit herrscht darüber, dass es sich bei dem aus 100 Sentenzen bestehenden Buch um den *Practicus* und bei dem aus 50 Sentenzen bestehenden um den *Gnosticus* des Evagrius handelt. Doch was ist mit den nach dem Mönchs- und dem Nonnenspiegel erwähnten „wenigen, sehr dunklen *sententio lae*“ gemeint? Auf die *Kephalaia gnostica*, in denen Evagrius nach eigener Aussage manches verhüllt und dunkel dargestellt hat, so dass es nur für diejenigen deutlich ist, die den Weg der Kontemplation gehen,³⁰ kann man diese Notiz kaum beziehen, weil dieses Werk mit seinen sechs mal 90 *Kephalaia* keineswegs nur „wenige“ und durchaus auch nicht nur „kurze“ Sentenzen enthält. Auch auf die übrigen Werke des Evagrius trifft diese Angabe nicht recht zu. Folglich dürfte Gennadius hier die $\gamma\omega\mu\alpha\iota$ des Evagrius gemeint haben, auch wenn die Bemerkung, dass manches nur für die Mönche verständlich sei, sich nicht in den $\gamma\omega\mu\alpha\iota$, sondern im Prolog des *Practicus* findet.³¹ Insbesondere weist aber der Begriff *sententio lae* auf kurze Aussprüche in Form von $\gamma\omega\mu\alpha\iota$ hin. Die lateinische Übersetzung des Gennadius ist nicht erhalten geblieben.³²

²⁹ Gennad. *vir. inl.* 11 (TU 14,1, 65,16–25 RICHARDSON): *Composuit et anachoretis simpliciter viventibus librum "Centum sententiarum" per capitula digestum et eruditus ac studiosis „Quinquaginta sententiarum“, quem ego Latinum primus feci. Nam superiorem olim translatus, quia vitiatum et per tempus confusum vidi, partim reinterpreto, partim emendando auctoris veritati restitui. Composuit et coenobitis et syndotis doctrinam aptam vitae communis et ad virginem deo sacratam libellum competentem religioni et sexui. Edidit et paucas sententio las valde obscuras et, ut ipse in his ait, solis monachorum cordibus cognoscibiles, quas similiter ego Latinas edidi.*

³⁰ Evagr. *pract.* prol. 9 (SC 171, 492,58–494,61 GUILLAUMONT).

³¹ Siehe die vorhergehende Anm. Nach CHRIST / SCHMID / STÄHLIN 1924, 1390, passt die Charakteristik des Gennadius auf keines der erhaltenen Werke des Evagrius, auch nicht auf die Gnomensreihen.

³² Vgl. ebd. sowie BARDENHEWER 1924, 595.

Im Kapitel über Rufin von Aquileia erwähnt Gennadius nach den *Sentenzen des Sixtus* (= Sextus) nochmals die *Sentenzen des Evagrius* unter den Büchern, die Rufin übersetzt und mit Vorworten versehen habe, so dass sie nun auch von den Lateinern gelesen würden.³³ Dass hier die *γνώμαι* des Evagrius eingeschlossen sein könnten, ist aufgrund des vorstehenden Textes auszuschließen, denn Gennadius hätte wohl kaum eine lateinische Übersetzung angefertigt, wenn ihm eine solche aus der Feder des Rufin vorgelegen hätte.

2.2. Die Gnomenreihen

Im Jahre 1892 hat der Bonner Altphilologe Anton Elter (1858–1925) erstmals eine moderne kritische Edition von vier Gnomenreihen (*sent.* I–IV) des Evagrius vorgelegt,³⁴ die in diesem Band abgedruckt sind. Aufgrund der unterschiedlichen handschriftlichen Überlieferungslage wie auch der verschieden gelagerten Echtheitsfrage sind im Folgenden zunächst die Gnomenreihen I–

³³ Gennad. *vir. inl.* 17 (TU 14,1, 67,28–68,6 RICHARDSON): *Rufinus Aquileiensis presbyter non minima pars doctorum ecclesiae, et in transferendo de Graeco in Latinum elegans ingenium habuit; denique maximam partem Graecorum bibliothecae Latinis exhibuit, Basili scilicet Caesariensis Cappadociae episcopi, Gregorii Nazianzeni, eloquentissimi hominis, Clementis Romani „Recognitionum“ libros, Eusebii Caesariensis Palaestinae „Ecclesiasticam historiam“, Sixti Romani „Sententias“, Evagrii „Sententias“, Pamphili martyris „Adversum mathematicos“. Horum omnium quaecumque praemissis prologis a Latinis leguntur, a Rufino interpretata sunt; quae autem sine prologo, ab alio translata sunt, qui prologum facere noluit [...] („Der Presbyter Rufin von Aquileia war kein Geringer unter den Lehrern der Kirche und hatte ein vortreffliches Talent bei der Übersetzung aus dem Griechischen ins Lateinische. Außerdem bot er den Lateinern den größten Teil der Bibliothek der Griechen dar, nämlich [die Werke] des Basilius, des Bischofs von Caesarea in Kappadokien, [die Werke] des Gregor von Nazianz, des höchst beredsamen Mannes, die Bücher der ‚Rekognitionen‘ des [Pseudo-] Klemens von Rom, die ‚Kirchengeschichte‘ des Eusebius von Caesarea in Palästina, die ‚Sentenzen‘ des Sixtus [= Sextus] von Rom, die ‚Sentenzen‘ des Evagrius, [das Werk] ‚Gegen die Mathematiker‘ des Märtyrers Pamphilus. [Die Werke] all dieser werden mit vorangestellten Vorworten von den Lateinern gelesen [und] wurden von Rufin übersetzt; die aber kein Vorwort haben, wurden von einem anderen übersetzt, der kein Vorwort verfassen wollte [...])“.*

³⁴ ELTER 1892a, LII–LIV.

III zu besprechen und erst danach und getrennt von diesen die Gnomenreihe IV.

Die Gnomenreihen I–III sind in der griechischen Handschriftentradition,³⁵ wenn auch nicht generell, so doch vielfach gemeinsam in dieser Reihenfolge überliefert. Das trifft für die beiden von Elter seiner Edition zugrunde gelegten Handschriften, den *Codex Monacensis gr. 498* (10. Jh., fol. 104^r–107^v) und den *Codex Parisinus gr. 913* (12. Jh., fol. 190^r–191^v), ebenso zu³⁶ wie für die beiden Codices vom Athos *Protaton 26* (*Athous 26*) (10./11. Jh., fol. 106^v–108^v)³⁷ und *Laura Γ 93* (333) (11. Jh., fol. 303^r–307^r),³⁸ den *Codex Laurentianus Mediceus gr. plut. 9 cod. 18* (12. Jh., pag. 278–279),³⁹ die Exzerpthandschrift *Codex Vaticanus Barberianus gr. 515* (datiert auf 1244, fol. 82^v–83^v),⁴⁰ die Athos-Handschrift *Dionysios 271* (*Athous 3805*) (13./14. Jh., fol. 284^r–285^v),⁴¹ den *Codex Parisinus gr. 3098* (16.? Jh., fol. 87–88),⁴² den *Codex Vallicellanus gr. 67* (*E 21*) (16. Jh., fol.

³⁵ Die nachfolgenden Angaben über die Handschriften beruhen nicht auf Autopsie, sondern sind den Katalogen und der Literatur entnommen. Im Folgenden werden nur die griechischen Handschriften des 10. bis 17. Jahrhunderts berücksichtigt. Weitere acht Handschriften des 18. Jahrhunderts, die alle nur die erste Gnomenreihe enthalten und für die Textherstellung praktisch bedeutungslos sind, finden sich aufgelistet bei ANASTASIJEWIĆ 1905, 26.

³⁶ Neben der Edition von ELTER (1892a, LI) vgl. zum *Codex Monacensis gr. 498* auch den Katalog HARDT 1812, 189f. (der Katalog übergeht *sent.* II). – Zum *Codex Parisinus gr. 913* vgl. den Katalog OMONT 1886, 173f. (mit der summarischen Angabe *sententiae variae*), sowie MUYLDERMANS 1931, 369–380, hier 371 (im Separatdruck 33–44, hier 35).

³⁷ GUILLAUMONT 1971, 166–175, hier 172, Nrn. 11–13. Unzureichend ist die Beschreibung im Katalog: LAMPROS 1895, 5.

³⁸ GUILLAUMONT 1971, 175–182, hier 181, Nrn. 11–13; unzureichende Angaben im Katalog: SPYRIDON (Mönch) / S. EUSTRATIADES, *Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Laura on Mount Athos. With Notices from other Libraries*, HThS 12 (Cambridge 1925) 46.

³⁹ BANDINI 1764, 421 Nrn. XXI–XXIII.

⁴⁰ GUILLAUMONT 1971, 290–292, hier 292, Nrn. 8–10; MUYLDERMANS 1938, 195; vgl. auch S. DE RICCI, „Liste sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Barberina“, *Revue des Bibliothèques* 17 (1907) [81–125] 118.

⁴¹ LAMPROS 1895, 392 (der Katalog übergeht die zweite Gnomenreihe); vgl. ANASTASIJEWIĆ 1905, 25.

⁴² Zu dieser (früh-)neuzeitlichen Handschrift siehe MUYLDERMANS 1931, 369–372 (im Separatdruck 33–36) sowie den Katalog: H. OMONT, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale, Bd. 3: Ancien fonds grec, belles-lettres. Coislin-supplément. Paris et départements* (Paris 1888) 107 (mit der summarischen Angabe *S. Nili opuscula varia*).

383^v–384^v)⁴³ und die Athos-Handschrift *Panteleimon* 635 (*Athous* 6142) (17. Jh., fol. 31^r–32^v),⁴⁴ die Elter alle nicht kannte. Auch in der syrischen (und der armenischen) Texttradition werden die Gnomologien I–III meist zusammenhängend in dieser Reihenfolge überliefert.⁴⁵ Der (griechische) *Codex Hierosolymitanus Sabaiticus* 157 (11. Jh., fol. 124) enthält Auszüge aus den drei Gnomologien I (Nrn. 1, 12, 14, 18, 24), II (Nrn. 26, 29, 35) und III (Nr. 58), und zwar in der angegebenen Reihenfolge.⁴⁶ Das lässt darauf schließen, dass er aus einer Vorlage schöpft, in der die drei Gnomologien ebenfalls in dieser Reihenfolge nacheinander standen. Im *Codex Parisinus gr. 1055* (13.? Jh., fol. B^r) findet sich eine Sammlung von 14 Exzerpten aus Werken des Evagrius, von denen die Nrn. 5–14 den drei Gnomonenreihen entnommen sind.⁴⁷ Die Reihenfolge der Exzerpte⁴⁸ lässt erkennen, dass in der vom Exzerptor benutzten Vorlage wiederum die Gnomonenreihen I, II und III aufeinander folgten. Ferner enthält auch der *Codex Vaticanus gr. 703* (14. Jh., fol. 259^{r-v}) eine Auswahl von Sentenzen aus den drei Gnomologien,⁴⁹ die auf eine Vorlage weist, in der die Gnomonenreihen in der bekannten Reihenfolge standen. Nur die beiden alphabetakrostischen Gnomonenreihen I und II enthalten der *Codex Monacensis gr.*

⁴³ Rom, Biblioteca Vallicelliana; GUILLAUMONT 1971, 297–300, hier 300, Nrn. 8–10; vgl. E. MARTINI, *Catalogo di manoscritti greci esistenti nelle biblioteche italiane*, Bd. 2 (Mailand 1902 bzw. Rom 1967) 98–108, 101, Nrn. 39–41.

⁴⁴ LAMPROS 1900, 407. Zu dieser Handschrift vgl. auch GUILLAUMONT 1971, 183–186.

⁴⁵ MUYLDERMANS 1952, 33f.; im Einzelnen nennt MUYLDERMANS die syrischen Handschriften *British Museum Additional 14578* (6./7. Jh., fol. 116^{r-v}) (ebd. 8, Nr. 25), *British Museum cod. or. 2312* (15./16. Jh., fol. 169^{r-v}) (ebd. 12, Nr. 24) und den *Codex Vaticanus syr. 126* (v. J. 1288, fol. 248^{r-v}) (ebd. 16, Nr. XX). Zwar führt er an den angegebenen Stellen nur den Titel *Capita paraenetica* von *sent.* I an und verweist auf die *Capita paraenetica* des Nilus in PG 79, 1249, in denen die Gnomonenreihe I des Evagrius an der Spitze steht (Nrn. 1–24), gefolgt von weiteren Sentenzen, doch geht aus seinen Ausführungen (ebd. 33f.) eindeutig hervor, dass alle drei Sentenzenreihen des Evagrius gemeint sind.

⁴⁶ GUILLAUMONT 1971, 252–260, hier 256, Nrn. 4–6.

⁴⁷ MUYLDERMANS 1931, 372 (im Sonderdruck 36); Edition der Sammlung ebd. 382f. (im Sonderdruck 46f.).

⁴⁸ Im Einzelnen: Nr. 5 = *sent.* I,1; Nr. 6 = *sent.* I,8; Nr. 7 = *sent.* III,58; Nr. 8 = *sent.* III,63; Nr. 9 = *sent.* III,64; Nr. 10 = *sent.* III,65; Nr. 11 = *sent.* III,66; Nr. 12 = *sent.* III,67; Nr. 13 = *sent.* III,68, erster Satz; Nr. 14 = *sent.* III,68, zweiter Satz.

⁴⁹ GUILLAUMONT 1971, 294–296, hier 296, Nr. 6 b–d; MUYLDERMANS 1941, 3, Nr. 7 b–d.

551 (15. Jh., fol. 143^r–144^v)⁵⁰ und der *Codex Vaticanus Ottobonianus gr. 25* (datiert auf 1564/65, fol. 234^v–235^r),⁵¹ die Elter beide nicht kannte. Eine Reihe von Handschriften bieten nur die Gnomenreihe I, so die Athos-Handschrift *Koutloumous 11 (Athous 3081)* (11. Jh., pag. 202),⁵² der *Codex Mosquensis gr. 325 (synod. 179)* (12. Jh., fol. 331^v),⁵³ den auch Elter erwähnt,⁵⁴ der *Codex Parisinus gr. 1220* (14. Jh., fol. 271^r)⁵⁵ – Elter hat diese Handschrift erst nach Fertigstellung seiner Edition beigezogen und beschrieben⁵⁶ –, die Athos-Handschrift *Xenodous 36 (Athous 738)* (14. Jh., fol. 236^r)⁵⁷ und der *Codex Vindobonensis suppl. gr. 15* (15. Jh., fol. 20^r)⁵⁸ sowie acht weitere Handschriften des 18. Jh., die Dragutin N. Anastasijewić auflistet.⁵⁹ Schließlich ist noch die Athos-Handschrift *Vatopedi 57* (13./14. Jh., fol. 399^v) aufzuführen, welche die Gnomenreihen I (ohne die Nrn. 20 und 23) und III enthält.⁶⁰ Von diesen letztgenannten Handschriften hat Elter bis auf die zwei erwähnten keine gekannt. Trotz seiner nur rudimentären Kenntnis der Handschriften ist jedoch seine Ausgabe durchaus zuverlässig und gilt allgemein als die maßgebliche.

In den Handschriften begegnen die drei Gnomologien unter verschiedenen Titeln und werden unter dem Namen des Evagri-

⁵⁰ HARDT 1812, 395f; vgl. ANASTASIJEWIĆ 1905, 25.

⁵¹ FERON / BATTAGLINI 1893, 24; vgl. ANASTASIJEWIĆ 1905, 25.

⁵² LAMPROS 1895, 272; vgl. ANASTASIJEWIĆ 1905, 24.

⁵³ ANASTASIJEWIĆ 1905, 25.

⁵⁴ ELTER 1892a, LI.

⁵⁵ GUILLAUMONT 1971, 205–211, hier 208, Nr. 3; MUYLDERMANS 1932, 20–22, hier 21.

⁵⁶ ELTER 1892b, 631.

⁵⁷ LAMPROS 1895, 272; vgl. ANASTASIJEWIĆ 1905, 25.

⁵⁸ ANASTASIJEWIĆ 1905, 25 (er bezeichnet die Handschrift jedoch als *suppl. gr. 12*, was vermutlich eine Verschreibung ist). S. insbesondere den Katalog HUNGER / HANNIK 1994, 31–34, hier 32 unter Nr. 3.

⁵⁹ ANASTASIJEWIĆ 1905, 26 (vgl. auch oben Anm. 35).

⁶⁰ GÉHIN 1994, 121; zum *Codex Vatopedinus 57* vgl. ferner GUILLAUMONT 1971, 218–226, jedoch ohne detaillierte Analyse des Florilegiums fol. 394^v–408^v (ebd. 226; vgl. auch ebd. 218 Anm. 2 den ausdrücklichen Hinweis auf die Lückenhaftigkeit der Angaben). Unzureichend ist auch der Überblick von Peter VAN DEUN, „Un recueil ascétique: *l’Athous Vatopedinus 57*“, *ByZ* 82 (1989) 102–106. In den Details ebenso unzureichend ist ebenfalls der Katalog S. EUSTRATIADES / ARCADIOS (Mönch), *Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Monastery of Vatopedi on Mount Athos* (Cambridge 1924) 17f.

us, des Nilus (von Ankyra) oder anonym überliefert, im Einzelnen:

1. Handschriften mit dem vollständigen Text von *sent.* I–III:

Codex Monacensis gr. 498 (10. Jh., fol. 104^r–107^v):

Titel *sent.* I: Τοῦ αὐτοῦ (sc. Νείλου) γνῶμαι.

Titel *sent.* II: Τοῦ αὐτοῦ (sc. Νείλου) γνῶμαι
κατὰ στοιχεῖον (Hand 1 am Rand).

Titel *sent.* III: fehlt.⁶¹

Athos, Codex Protaton 26 (Athous 26) (10./11. Jh., fol. 106^v–108^v):

Titel *sent.* I: Τοῦ αὐτοῦ (sc. Εὐαγγερίου) γνῶμαι.

Titel *sent.* II: fehlt (Punkte zur Abtrennung von
sent. I).

Titel *sent.* III: Τοῦ αὐτοῦ (sc. Εὐαγγερίου).⁶²

Athos, Codex Laura Γ 93 (333) (11. Jh., fol. 303^r–307^r):

Titel *sent.* I: Τοῦ αὐτοῦ (sc. Εὐαγγερίου); Hand 3 am
Rand: ἀλφάβητον ἀββᾶ Νείλου.

Titel *sent.* II: fehlt (Punkte zur Abtrennung von
sent. I); Hand 3 am Rand: ἔτερον
ἀλφάβητον.

Titel *sent.* III: Τοῦ αὐτοῦ (sc. Εὐαγγερίου).⁶³

Codex Parisinus gr. 913 (12. Jh., fol. 190^r–191^v):

Titel *sent.* I: Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νείλου
γνῶμαι.

Titel *sent.* II: Τοῦ αὐτοῦ (sc. Νείλου) γνῶμαι.

Titel *sent.* III: Τοῦ αὐτοῦ (sc. Νείλου) γνῶμαι.⁶⁴

Codex Laurentianus Mediceus gr. plut. 9 cod. 18 (12. Jh., pag. 278–279):

⁶¹ Angaben nach ELTER 1892a, LIIf., Apparat; vgl. HARDT 1812, 189f. (der *sent.* II übergeht); vgl. auch ANASTASIJEWIĆ 1905, 25, für die Titel von *sent.* I und II.

⁶² Angaben nach GUILLAUMONT 1971, 172, Nrn. 11–13.

⁶³ Angaben nach ebd. 181, Nrn. 11–13.

⁶⁴ Angaben nach ELTER 1892a, LIIf., Apparat; vgl. auch ANASTASIJEWIĆ 1905, 24, für die Titel von *sent.* I und II.

Titel *sent.* I: Τοῦ αὐτοῦ (sc. Νείλου) νουθεσίαι
κατὰ ἀλφάβητον.

Titel *sent.* II: Τοῦ αὐτοῦ (sc. Νείλου) κατὰ
ἀλφάβητον.

Titel *sent.* III: Τοῦ αὐτοῦ (sc. Νείλου) στίχοι
ἕτεροι.⁶⁵

Codex Vaticanus Barberianus gr. 515 (v. J. 1244, fol. 82^v–83^v):

Titel *sent.* I: Τοῦ αὐτοῦ (sc. Εὐαργίου) γνῶμαι.

Titel *sent.* II: fehlt.

Titel *sent.* III: fehlt.⁶⁶

Athos, Codex Dionysios 271 (Athous 3805) (13./14. Jh., fol. 284^r–285^v):

Titel *sent.* I: Τοῦ αὐτοῦ (sc. Νείλου) νουθεσίαι κατὰ
ἀλφάβητον.

Titel *sent.* II: Τοῦ αὐτοῦ (sc. Νείλου) ἕτεραι νουθεσίαι
κατὰ ἀλφάβητον.

Titel *sent.* III: Τοῦ αὐτοῦ (sc. Νείλου) ἕτερα κεφάλαια
κζ'.⁶⁷

Codex Parisinus gr. 3098 (16.? Jh., fol. 87–88):

Titel *sent.* I: –

Titel *sent.* II: –

Titel *sent.* III: –; alle drei Texte werden Nilus zuge-
schrieben.⁶⁸

Codex Vallicellanus gr. 67 (E 21) (16. Jh., fol. 383^v–384^v):

Titel *sent.* I: Τοῦ αὐτοῦ (sc. Νείλου) νουθεσίαι

⁶⁵ Angaben nach BANDINI 1764, 421 Nrn. XXI–XXIII; vgl. auch ANASTASIJEWIĆ 1905, 25, für die Titel von *sent.* I und II.

⁶⁶ Keine Angaben zum Titel bei GUILLAUMONT 1971, 292. MUYLDERMANS 1938, 195, Nr 6 und 217, Nr. 4, teilt den Titel mit, der über die drei Gnomenreihen hinaus für noch weitere Sentenzen als gemeinsamer Titel gilt. Die Sentenzen von *sent.* II und III finden sich dort in anderer Anordnung und miteinander vermischt (ebd. 221). Auflistung von *variae lectiones* bezogen auf die Ausgabe von ELTER (1892a) ebd. 220f.

⁶⁷ Angaben nach LAMPROS 1895, 392 (der den Titel von *sent.* II übergeht) und ANASTASIJEWIĆ 1905, 25 für die Titel von *sent.* I und II.

⁶⁸ Angaben nach MUYLDERMANS 1931, 369–372, hier 371 (im Separatdruck 33–36, hier 35). Leider werden keine Überschriften bzw. Titel mitgeteilt. Vermutlich fehlen sie.

κατὰ ἀλφάβητον.

Titel *sent.* II: Τοῦ αὐτοῦ (sc. Νείλου) κατὰ ἀλφάβητον.

Titel *sent.* III: Τοῦ αὐτοῦ (sc. Νείλου) στίχοι ἕτεροι κζ'.⁶⁹

Athos, Codex Panteleimon 635 (Athous 6142) (17. Jh., fol. 31r–32v):

Titel *sent.* I: Τοῦ αὐτοῦ (sc. Νείλου) γνῶμαι αβ'.

Titel *sent.* II: Τοῦ αὐτοῦ (sc. Νείλου) αβ' ἑτέρα.

Titel *sent.* III: Ἐτεροι γνῶμαι.⁷⁰ Die Texte der Handschrift werden zwar Nilus zugeschrieben, doch vermerkt eine andere Hand auf fol 1r am Rand, dass sie in einer alten Pergamenthandschrift unter dem Namen des Evagrius stehen.⁷¹

2. Handschriften mit dem Text von *sent.* I und II:

Codex Monacensis gr. 551 (15. Jh., fol. 143v–144v):

Titel *sent.* I: Γνῶμαι κατὰ ἀλφάβητον.

Titel *sent.* II: Ὅμοίως τῶν αὐτῶν ἄλλαι γνῶμαι (ohne Autorenangabe).⁷²

Codex Vaticanus Ottobonianus gr. 25 (v. J. 1564/65, fol. 234v–235r):

Titel *sent.* I: Τοῦ αὐτοῦ (sc. Νείλου) νοῦθεσίαι πνευματικάί.

Titel *sent.* II: Ἐτεροι νοῦθεσίαι.⁷³

3. Handschrift mit dem Text von *sent.* I und III:

Athos, Codex Vatopedi 57 (13./14. Jh., fol. 399v):

⁶⁹ Angaben nach GUILLAUMONT 1971, 300, Nrn. 8–10.

⁷⁰ Angaben nach LAMPROS 1900, 407 und für die Titel von *sent.* I und II nach ANASTASIJEWIĆ 1905, 25, der die Angaben von LAMPROS ausdrücklich korrigiert.

⁷¹ Text bei ANASTASIJEWIĆ 1905, 26, und bei GUILLAUMONT 1971, 184.

⁷² Angaben nach HARDT 1812, 395f., und ANASTASIJEWIĆ 1905, 25.

⁷³ Angaben nach FERON / BATTAGLINI 1893, 24; vgl. ANASTASIJEWIĆ 1905, 25, der zum Titel von *sent.* I die Worte κατὰ ἀλφάβητον hinzufügt und abweichend vom Katalog von FERON und BATTAGLINI den Titel von *sent.* II mit Ἐτέρα ἀλφάβητος angibt.

Titel *sent.* I: Τοῦ αὐτοῦ (sc. Εὐαγγερίου).

Titel *sent.* III: fehlt anscheinend.⁷⁴

4. Handschriften mit dem Text von *sent.* I:

Athos, Codex Koutloumous 11 (Athous 3081) (11. Jh., pag. 202):

Titel *sent.* I: fehlt.⁷⁵

Codex Mosquensis gr. 325 (synod. 179) (12. Jh., fol. 331^v):

Titel *sent.* I: Νουθεσίαι κατὰ ἀλφάβητον.

(Unter den Werken des Nilus, jedoch mit der
Notiz von anderer Hand: καὶ ταῦτα ὁμοίως
(sc. Εὐαγγερίου) εὗρον).⁷⁶

Codex Parisinus gr. 1220 (14. Jh., fol. 271^r):

Titel *sent.* I: Τοῦ αὐτοῦ (sc. Εὐαγγερίου) γνῶμαι.⁷⁷

Athos, Codex Xenodous 36 (Athous 738) (14. Jh. fol. 236^r):

Titel *sent.* I: fehlt.⁷⁸

Codex Vindobonensis suppl. gr. 15 (15. Jh., fol. 20^r):

Titel *sent.* I: Κεφάλαια τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νείλου
μοναχοῦ.⁷⁹

5. Handschriften mit Exzerpten aus *sent.* I–III:

Codex Hierosolymitanus Sabaiticus 157 (11. Jh.): Exzerpte aus
sent. I–III:

Titel: keine Einzelüberschriften;⁸⁰ Gesamttitel der Exzerpte
auf fol. 121^v–131^v: Νείλου μοναχοῦ κεφάλαια καὶ
λόγοι διάφοροι.⁸¹

⁷⁴ Angaben erschlossen aus GÉHIN 1994, 121.

⁷⁵ Angabe nach LAMPROS 1895, 272, und ANASTASIJEWIĆ 1905, 24.

⁷⁶ Angaben nach ANASTASIJEWIĆ 1905, 25 und ELTER 1892a, LI.

⁷⁷ Angabe nach GUILLAUMONT 1971, 208 Nr. 3; MUYLDERMANS 1932, 21; EL-
TER 1892b, 631.

⁷⁸ Angabe nach LAMPROS 1895, 64, und ANASTASIJEWIĆ 1905, 25.

⁷⁹ Angabe nach ANASTASIJEWIĆ 1905, 25 (der allerdings die Handschrift ver-
sehenlich als *suppl. gr. 12* angibt), und HUNGER / HANNIK 1994, 32 unter Nr. 3.

⁸⁰ Keine Überschriften aufgeführt bei GUILLAUMONT 1971, 256, Nrn. 4–6.

⁸¹ Angabe nach ebd. 255.

Codex Parisinus gr. 1055 (13.? Jh.): Exzerpte aus *sent.* I–III:

Titel: Ἐκ τῶν κεφάλαιων τοῦ ἀγίου Νεΐλου.⁸²

Codex Vaticanus gr. 703 (14. Jh.): Exzerpte aus *sent.* I–III:

Titel: fehlt.⁸³

Die vorstehende Übersicht über die Titel der drei Gnomologien zeigt, dass der Titel Γνώμαι handschriftlich breit und vor allem auch von alten Handschriften bezeugt ist (*Codex Monacensis 498*, *Athos-Codex Protaton 26*, *Codex Parisinus gr. 913*, *Codex Vaticanus Barberianus gr. 515*, *Athos-Codex Panteleimon 635*, *Codex Monacensis gr. 551*, *Codex Parisinus gr. 1220*). Titel wie Ἀλφάβητον (*Athos-Codex Laura Γ 93*, Hand 3) und Κατὰ ἀλφάβητον (*Codex Vallicellanus 67*) können dagegen – natürlich nur bezogen auf die beiden alphabetakrostichischen Gnomerien I und II – höchstens als sekundäre Ersatztitel aufgrund eines Ausfalls des genuinen Titels verstanden werden oder aber als (möglicherweise sekundäre) Ergänzung des Titels dienen (*Codex Laurentianus Mediceus gr. plut. 9 cod. 18*, *Athos-Codex Dionysios 271*, *Codex Monacensis gr. 551*, *Codex Vallicellanus 67*, *Codex Mosquensis gr. 325*). Gleiches gilt für den Titelzusatz κατὰ στοιχείων (*Codex Monacensis gr. 498*). Στίχοι („Zeilen“, „Verse“) ist als Titel handschriftlich nur schwach belegt (*Codex Laurentianus Mediceus gr. plut. 9 cod. 18*, *Codex Vallicellanus gr. 67*), erweckt den Eindruck eines Verlegenheitstitels und hat daher keinen Anspruch auf Ursprünglichkeit. Der Titel Κεφάλαια begegnet erst in jungen Handschriften (*Athos-Codex Dionysios 271*, *Codex Vindobonensis suppl. gr. 12*; vgl. auch die summarischen Überschriften zu den Exzerpten im *Codex Hierosolymitanus Sabaiticus 157* und im *Codex Parisinus gr. 1055*); der Titel ist sachlich ungenau, da es sich bei den Texten formal nicht um κεφάλαια, sondern um γνώμαι handelt, und jedenfalls sekundär. Immerhin zeigt die Verwendung dieses Titels an, wie nahe sich die Gattungen der κεφάλαια und der γνώμαι stehen. Handschriftlich besser bezeugt ist der Titel Νουθεσία (*Ermahnungen, Warnungen*), der jedoch erst seit dem 12. Jahrhundert und vor allem in jüngeren

⁸² Angabe nach MUYLDERMANS 1931, 372. 382 (im Separatdruck 36. 46).

⁸³ Keine Angabe eines Titels bei GUILLAUMONT 1971, 296 Nr. 6 b–d; MUYLDERMANS 1941, 3, sagt ausdrücklich: „suiuent sans indication d’aucune sorte“.

Handschriften begegnet (*Codex Laurentianus Mediceus gr. plut. 9 cod. 18, Athos-Codex Dionysios 271, Codex Vallicellanus gr. 67, Codex Vaticanus Ottobonianus gr. 25, Codex Mosquensis gr. 325*). Er ist aber sachlich kaum zutreffend, da der Verfasser der Gnomenreihen mit diesen weder „ermahnen“ noch „warnen“ will, und daher kaum ursprünglich. Will man nicht annehmen, dass die Gnomenreihen ursprünglich titellos waren – was grundsätzlich nicht auszuschließen ist und die divergierende Titelgestaltung gut erklären würde –, dann darf man mit gutem Recht Γνώμαι als den ursprünglichen Titel der drei Gnomologien ansehen, der vermutlich noch um die Angabe des Autors ergänzt war, etwa Γνώμαι Εὐαγρίου oder Εὐαγρίου γνώμαι.

Was die Frage der Autorschaft angeht, ist zwar die Handschriftentradition zwischen Evagrius und Nilus geteilt (wenngleich nicht unentschieden); indessen wundert die häufige Zuschreibung an Nilus angesichts der oben erwähnten Überlieferungsproblematik der Evagrius-Werke nicht, zumal diese häufig unter dem Namen des Nilus tradiert wurden, um ihren Fortbestand zu sichern. Anton Elter besteht mit Recht nachdrücklich darauf, dass die Sentenzen in den Gnomologien von Evagrius stammen.⁸⁴ Dafür sprechen in der Tat gewichtige Argumente:

1. Die Überlieferung der Γνώμαι unter dem Namen des Evagrius, insbesondere in den „wichtigen“ „Evagrius“-Handschriften vom Athos, *Protaton 26* und *Laura Γ 93* (sowie in weiteren Textzeugen), hat *a priori* ein gesamthaft höheres Gewicht als die (aufgrund der Verurteilung des Evagrius erklärbar und im Übrigen nicht unerwartete) Zuschreibung an Nilus in anderen Handschriften, für die es Parallelen bei mehreren anderen Werken des Evagrius gibt.

2. Zahlreiche γνώμαι aus den drei Gnomologien werden unter dem Lemma „Evagrius“ in dem Florilegium des Pseudo-Maximus Confessor (*Loci communes*) und in den Johannes von Damaskus zugeschriebenen *Sacra Parallela* zitiert⁸⁵ sowie auch im Florilegium

⁸⁴ ELTER 1892a, XLVII–LI passim.

⁸⁵ Nachweise ebd. LII–LIV im Apparat. Vgl. auch Tabelle II. Für die *Sacra Parallela* ist immer noch die Ausgabe PG 95, 1941–96, 442 maßgeblich. Die Ausgabe der *Loci communes* des Pseudo-Maximus Confessor in PG 91, 721–1018 ist grundsätzlich überholt durch die kritische Ausgabe von IHM (2001). Da die Ausgabe von IHM aber eine komplizierte und teils von PG abweichende Zählung hat und darüber hinaus umfangreicher ist, werden um der besseren Übersichtlichkeit willen im Folgenden beide Ausgaben nebeneinander angegeben.

(*Loci communes*) des Antonius Melissa (11. Jh.).⁸⁶ Dieser Befund unterstreicht klar die Autorschaft des Evagrius.

3. Die γνῶμαι entsprechen insgesamt dem Denken und der Theologie des Evagrius, auch wenn inhaltliche und stilistische Berührungen mit oder Parallelen in den als authentisch geltenden Werken des Evagrius sich eher in Grenzen halten.⁸⁷

4. Dragutin N. Anastasijewić hat beobachtet, dass sich die Anfänge der Sentenzen in den beiden alphabetischen Gnomenreihen I und II vielfach mit den Satzanfängen in den beiden paränetischen Alphabeten des Gregor von Nazianz⁸⁸ berühren, zu denen es auch inhaltliche Entsprechungen gibt, was deren Kenntnis und Benutzung voraussetze.⁸⁹ Diese Anlehnung an Gregor von Nazianz, seinen theologischen Lehrer, ist ebenfalls ein Indiz für die Autorschaft des Evagrius.

Der von Anton Elter mit Recht vehement vertretenen Urheber-schaft des Evagrius bezüglich der γνῶμαι wurde nur von Friedrich Degenhart zugunsten des Nilus widersprochen,⁹⁰ während Karl Heussi die Verfasserfrage offen ließ.⁹¹ Mit gutem Grund hat jedoch die Forschung Evagrius als den Autor der drei Gnomolo-

⁸⁶ Zitiert werden unter dem Lemma „Evagrius“ *sent.* I,3 bei Anton. Melissa *loci comm.* 2,55 (PG 136, 1145A); *sent.* I,11 bei Anton. Melissa *loci comm.* 2,3 (PG 136, 1021C); *sent.* I,17 bei Anton. Melissa *loci comm.* 1,41 (PG 136, 920A); *sent.* II,25 bei Anton. Melissa *loci comm.* 2,4 (PG 136, 1029A); *sent.* II,28–29 + III,51 + III,59–60 (erster Satz) bei Anton. Melissa *loci comm.* 2,74 (PG 136, 1184C); *sent.* II,35 bei Anton. Melissa *loci comm.* 2,70 (PG 136, 1168D); *sent.* III,71 bei Anton. Melissa *loci comm.* 1,21 (PG 136, 844A); ferner *sent.* IV,75 (7) bei Anton. Melissa *loci comm.* 1,18 (PG 136, 832D); *sent.* IV,76 (8) bei Anton. Melissa *loci comm.* 2,17 (PG 136, 1056B).

⁸⁷ Beispiele: vgl. zu *sent.* I,1 und *sent.* III,49 die stilistische Parallele in Evagr. *octo spir. mal.* 1 (1,1) (PG 79, 1145A): Ἀρχὴ καρποφορίας ἄνθος, καὶ ἀρχὴ πρακτικῆς ἐγκράτεια; zu *sent.* 1,2 vgl. Evagr. *octo spir. mal.* 10 (4,15) (PG 79, 1156A): Ὑδωρ ἐτάραξεν ἐμπεισῶν λίθος, καὶ καρδίαν ἀνδρὸς λόγος κακός; zu *sent.* III,55 kann man in einem weiteren Sinn etwa hinzuziehen Evagr. *orat.* 16 (PG 79, 1172A): Προσευχὴ ἐστὶ λύτης καὶ ἀθυμίας ἀλέξιμα, und Evagr. *octo spir. mal.* 12 (5,24) recensio B (J. MUYLDERMANS, „Une nouvelle recension du ‚De octo spiritibus malitiae‘ de S. Nil“, *Muséon* 52 [1939] [235–274] 254, Nr. 5; der Passus fehlt in der recensio A, in: PG 79, 1157C), wonach der Kummer (λύπη) durch Liebe zum Herrn vertrieben wird.

⁸⁸ CPG 3040f.

⁸⁹ ANASTASIJEWIĆ 1905, 30f., mit Belegen.

⁹⁰ DEGENHART 1915, 14.

⁹¹ K. HEUSSI, *Untersuchungen zu Nilus dem Asketen* (Leipzig 1917) 32, Anm. 6.

gien inzwischen allgemein akzeptiert.⁹² Bei den drei Gnomenreihen handelt es sich um folgende Texte:

Sent. I (CPG 2443): In der *Clavis Patrum Graecorum* wird die Gnomenreihe I unter dem Titel *Capita paraenetica* (Κεφάλαια ἢ παραίνησις) geführt, unter dem sie bei Migne (*Patrologia Graeca*) begegnet, der sie unter dem Namen des Nilus nach der *editio princeps* des Jesuiten Jean Fronton le (oder du) Duc (Ducaeus, 1558–1624) aus dem Jahre 1610 abdruckt.⁹³ Dort stehen die 24 γνῶμαι an der Spitze einer umfangreichen Sentenzensammlung des Nilus. Indessen hatte schon Joseph Marie Suarès (Suaresius, 1599–1677) die Gnomenreihe I nicht in seine Ausgabe der Werke des Nilus (1673)⁹⁴ aufgenommen, weil bereits zuvor der Gelehrte Lukas Holste (Holstenius, 1596–1661) diese dem Evagrius zugewiesen hatte.⁹⁵ Was den Titel betrifft, so hat dieser – wie die oben stehende Übersicht zeigt – keine fundierte handschriftliche Grundlage. Bei der Gnomenreihe *sent. I* handelt es sich um eine alphabetakrostichische Zusammenstellung von γνῶμαι, um einen Abecedarius oder ein Alphabeton/Alphabeticum, in dem die einzelnen Sätze jeweils mit den Buchstaben des Alphabets und diesem folgend (anfangend mit Alpha und endend mit Omega) beginnen.⁹⁶ Dadurch ist die Zahl der γνῶμαι von vornherein auf 24 determiniert.

Sent. II (CPG 2444): Die *Clavis Patrum Graecorum* führt die Gnomenreihe II unter dem Titel *Spiritales sententiae per alphabeticum dispositae* (Γνῶμαι κατ' ἀλφάβητον) auf. Der Titel entspricht demjenigen bei Migne (*Patrologia Graeca*), der den Text von *sent. II* und III unter dem Namen des Evagrius nach der Ausgabe des

⁹² Vgl. CPG 2443–2445.

⁹³ PG 79, 1249C–1261C, hier 1249C–1251B, Nrn. 1–24. Der Abdruck erfolgt nach *Auctarii Bibliothecae Patrum & Auctorum Ecclesiasticorum, Tomus Secundus* [...] (Paris 1619) 1168.

⁹⁴ *S[ancti]. P[atris]. N[ostri]. Nili Abbatis tractatus, seu opuscula ex codicibus manuscriptis Vaticanis, Cassinensibus, Barberinis, [et] Altaempsianis evota*. IOSEPHVS MARIA SVARESIVS *Episcopus olim Vasionensis Graece primò edidit, Latine vertit, ac notis illustravit* [...] (Rom 1673).

⁹⁵ Vgl. dazu MUYLDERMANS 1938, 218.

⁹⁶ Vgl. dazu K. THRAEDE, „Abecedarius“, *JbAC* 3 (1960) 159 = *RAC Suppl.* 1 (2001) 11–13; W. SONTHEIMER, „Abecedarii“, *KP* 1 (1965) 8; F. GRAF, „Abecedarius“, *DNP* 1 (1996) 14; J. WERNER, „Akrostichon“, *KP* 1 (1965) 222f.; H. A. GÄRTNER, „Akrostichie“, *DNP* 1 (1996) 411–413; ANASTASIJEWIĆ 1905, 1–4.

Oratorianers Andrea Gallandi (Gallandius, 1709–1779) edierte.⁹⁷ Dieser wiederum entnahm den Text von *sent.* II und III dem Erstdruck in der oben erwähnten Nilus-Ausgabe des Suaresius, nannte aber nicht wie dieser den Nilus als Autor, sondern – der Zuweisung des Holstenius folgend – den Evagrius.⁹⁸ Der Titel bzw. die Titelergänzung ist in jedem Fall sekundär, wie der oben aufgeführte Überblick über die in den Handschriften bezeugten Titel zeigt. Die Nummerierung der Sentenzen erfolgt bei Migne nach Gallandi und zählt 25 Nummern. Die Zahl 25 wird dadurch erreicht, dass *sent.* II,43 (in der Zählung von Elter⁹⁹ = *sent.* II,19 in der Zählung der englischen Übersetzung von Sinkewicz¹⁰⁰) in zwei Nummern aufgespalten wird. Diese Nummerierung ist jedoch mit Sicherheit falsch, denn es handelt sich bei *sent.* II um eine Gnomensammlung, die evidentermaßen als alphabetakrostichische Komposition (Abecedarius) angelegt ist, mithin nicht mehr und nicht weniger als 24 Stichoi bzw. γνῶμαι enthalten kann. Es ist jedoch sicher, dass die Zählung bei Migne (und Gallandi) eine handschriftliche Grundlage hat, was bedeutet, dass die Schreiber nachlässig kopiert haben. Evagrius selbst, der um die Problematik stichometrisch nicht exakter Abschriften wusste und eine Verwilderung seiner sorgfältig nach Absätzen und Stichoi angeordneten Werke befürchtete, hat deshalb nachdrücklich von den Kopisten gefordert, dass sie beim Abschreiben die kolometrische Anordnung der Texte genau einhalten,¹⁰¹ anscheinend jedoch mit geringem Erfolg.

⁹⁷ PG 40, 1268B–1269B. Der Abdruck erfolgt nach: GALLANDI 1770, 573f.

⁹⁸ Vgl. MULYDERMANS 1938, 218f.

⁹⁹ ELTER 1892a, LIII.

¹⁰⁰ SINKEWICZ 2003, 230f.

¹⁰¹ Diese Mahnung an die Kopisten findet sich im *Codex Parisinus gr. 1188* (11. Jh., fol. 130^v) vor c. 1 des *Practicus* (ediert bei MULYDERMANS 1932, 33f., und bei GUILLAUMONT 1971, 147, ferner in: SC 171, 496 [Apparat] GUILLAUMONT) sowie in den syrischen Handschriften *British Museum Additional 14578* (6./7. Jh.), *Or. 2312* (15./16. Jh.) und *Rich. 7190* (13. Jh.) (MULYDERMANS 1952, 63–65): „Ich bitte die Brüder, die das Buch vorfinden und es abschreiben wollen, nicht (ein) Kapitel mit (dem anderen) Kapitel zu verbinden und nicht das Ende des abgeschriebenen Kapitels und den Anfang des zu schreibenden Kapitels in dieselbe Zeile zu setzen, sondern jedes Kapitel mit seinem eigenen Anfang beginnen zu lassen, wie wir diese (Kapitel) selbst durch die Nummerierung eingeteilt haben; denn so bleibt die Anordnung nach Kapiteln erhalten und das Gesagte wird deutlich“ (vgl. auch die dt. Übers. bei JOEST 2012, 28, nach BUNGE 2008, 67).

Sent. III (CPG 2445): In der *Clavis Patrum Graecorum* lautet der Titel der Gnomereihe III *Aliae sententiae*, der demjenigen des Abdrucks von Gallandi bei Migne (*Patrologia Graeca*) entspricht,¹⁰² aber außer im *Codex Laurentianus Mediceus gr. plut. 9 cod. 18* und im recht jungen *Codex Vallicellanus gr. 67* (στίχοι ἔτεροι) – wie die oben stehende Übersicht zeigt – keine handschriftliche Grundlage hat und jedenfalls als sekundär gelten muss. Während Anton Elter in seiner Ausgabe die γνῶμαι der dritten Reihe, die kein Alphabeticum ist, ebenfalls in 24 Nummern (III,49–72) präsentiert,¹⁰³ woraus eine Symmetrie zu den ersten beiden Gnomereihen resultiert, zählt Migne wie die englische Übersetzung von Robert E. Sinkewicz, der sich für seine Nummerierung auf die „übliche“ Anordnung in den Handschriften beruft, 26 Sentenzen.¹⁰⁴ Diese Zahl wird dadurch erreicht, dass die (jeweils sachlich zusammengehörigen und inhaltlich eine Einheit bildenden) Nummern III,68 und III,69 in der Zählung von Elter jeweils in zwei γνῶμαι aufgespalten werden (III,20 und 21; III,22 und 23 bei Sinkewicz) und die nachfolgenden Nummern sich um jeweils zwei erhöhen. Welche Zählung die ursprüngliche ist, lässt sich kaum mehr mit Sicherheit entscheiden, doch spricht die inhaltliche Zusammengehörigkeit der beiden aufgespaltenen Sätze und die zahlenmäßige Entsprechung zu den ersten beiden zumeist mit der dritten gemeinsam überlieferten Gnomereihen eher für Elters Lösung.

Ebenso nachdrücklich wie Anton Elter für die Urheberschaft des Evagrius bezüglich der γνῶμαι eintrat, hielt er die drei vorliegenden Gnomologien jedoch für das Werk eines Exzerptors, für ein Florilegium, das aus einem umfänglicheren Gnomologion des Evagrius geschöpft ist.¹⁰⁵ Geteilt wird Elters Ansicht von Dragutin

¹⁰² PG 40, 1269B–D; Abdruck nach GALLANDI 1770. Der griechische Titel lautet: Τοῦ αὐτοῦ ἔτεροι γνῶμαι.

¹⁰³ ELTER 1892a, LIII–LIV.

¹⁰⁴ SINKEWICZ 2003, 231f.; zu seiner Zählung bemerkt er: „numbering each collection in their usual order of appearance in the manuscripts“ (ebd. 228). Zur Problematik nicht stichoigetruer Überlieferung dieser Texte vgl. jedoch oben bei und mit Anm. 101.

¹⁰⁵ ELTER 1892a, XLVIII: „nam etsi Euagrii sententias esse probavimus, tamen ipsa hac triplici forma eas ab illo editas esse negaverim: florilegia sunt ex Euagrii sententiis excerpta“; vgl. auch die Notiz in CPG 2443 und 2444 unter „genuinitas“.

N. Anastasijewić.¹⁰⁶ Das Hauptargument für die Zuschreibung der Gnomenreihen an einen Kompilator lautet, dass dieser die Anfänge der Gnomen, die in den *Sacra Parallela* teilweise anders lauten, verändert habe, um sie für die alphabetische Abfolge anzupassen.¹⁰⁷ Dies ist jedoch kaum zu beweisen, denn es gibt tatsächlich nur eine einzige Sentenz, die in den drei Gnomenreihen anders beginnt als in den *Sacra Parallela: sent. I,8* (Θεὸν ἔργοις μὲν σέβου [...]; „Gott verehere mit Werken [...]“) lautet in den *Sacra Parallela* und bei dem von ihr abhängigen Pseudo-Maximus Confessor: Τὸν Θεὸν ἔργοις μὲν σέβου [...],¹⁰⁸ und es ist keineswegs sicher, dass nicht der Redaktor der *Sacra Parallela* den Artikel τὸν hinzugefügt hat, so dass in der Gnomenreihe die ursprüngliche kürzere Lesart vorläge.

Ferner weist Elter darauf hin, dass in *sent. II,38* (Ξένος καὶ πένης θεοῦ κολλούριον –; „Ein Fremder und Armer ist Gottes Augensalbe –“) und *sent. II,39* (Ὁ δεχόμενος αὐτὸν ταχέως ἀναβλέψει; „Wer ihn aufnimmt, wird schnell wieder sehen“) zwei zusammengehörige Sätze auf zwei Buchstaben des Alphabets verteilt seien, was auf einen Kompilator schließen lasse, der die Gnomen dem Alphabet habe anpassen müssen.¹⁰⁹ Diese Schlussfolgerung ist jedoch keineswegs zwingend. Wenn die alphabetische Anordnung auf Evagrius selbst zurückgeht, kann man ihm durchaus die Verteilung der beiden Sätze auf zwei Buchstaben des Alphabets zutrauen, was die Annahme eines Kompilators überflüssig macht.

Als weiteren Beleg für das Wirken eines Kompilators führt Elter an, dass zwischen die beiden *Opposita sent. II,34* (Κάκιστον κτῆμα βίος ἀδόκιμος; „Ein unnützes Leben ist der schlechteste Besitz“) und *sent. II,36* (Μέγιστον κτῆμα φίλος ἀδιάπτωτος; „Ein unfehlbarer Freund ist der größte Besitz“) zwecks Einhaltung der alphabetischen Reihenfolge *sent. II,35* (Λάλει ἃ δεῖ καὶ ὅτε δεῖ καὶ οὐκ ἀκούσεις ἃ μὴ δεῖ; „Rede, was sich gehört und wann es sich

¹⁰⁶ ANASTASIJEWIĆ 1905, 29.

¹⁰⁷ ELTER 1892a, L: „nam florilegium certe est, tam diversa sunt et inter se confusa quae in acrostichidis formam coacta videmus, et initia potissimum sententiarum non inventa sed a compilatore deformata sunt“; vgl. auch ANASTASIJEWIĆ 1905, 28f.

¹⁰⁸ *Sacra Par. Δ 3* (PG 95, 1357C); Ps.-Maxim. Conf. *loci comm.* 52 (PG 91, 952D) bzw. 45, 7./52, 7. (768 IHM). Auch ANASTASIJEWIĆ (1905, 29 Anm. 1) nennt nur diesen einen Beleg.

¹⁰⁹ ELTER 1892a, L.

gehört, und du wirst nicht hören, was sich nicht gehört“) eingeschoben ist.¹¹⁰ Auch in diesem Fall ist die Annahme eines Kompilators verzichtbar, wenn man davon ausgeht, dass die alphabetische Anordnung ein Werk des Evagrius ist.

Schließlich verweist Elter auf die Ähnlichkeit der beiden Gnommen *sent.* I,10 (Κάκιστόν ἐστι πάθεισι δουλεύειν αἰσχροῖς; „Das größte Übel ist, schändlichen Leidenschaften zu frönen“) und *sent.* III,54 (Δεινόν ἐστι πάθεισι δουλεύειν σαρκός; „Schlimm ist es, Leidenschaften des Fleisches zu frönen“), was die Arbeitsweise eines Kompilators erkennen lasse.¹¹¹ Tatsächlich erweisen sich die beiden Gnommen als Varianten des Sextusspruchs 75a (δεινότατόν ἐστι πάθεισι δουλεύειν; „Äußerst schlimm ist es, Leidenschaften zu frönen“). Gleichwohl können die beiden Varianten des Sextusspruchs durchaus auf Evagrius selbst zurückgehen und fordern nicht notwendig die Annahme eines weiteren Exzerptors oder Kompilators.

Erweist sich somit Elters These, dass die drei Gnommenreihen in ihrer vorliegenden Form auf einen Exzerptor oder Kompilator zurückgehen, als nur schwach begründet und keineswegs als zwingend, so darf man mit gutem Recht davon ausgehen, dass Evagrius selbst ihr Verfasser ist. Immerhin konnte auch Elter diese Möglichkeit nicht ganz von der Hand weisen.¹¹²

Jedenfalls hat der Redaktor der *Sacra Parallela* aus den drei Gnomologien *sent.* I–III in ihrer vorliegenden Form geschöpft. Das belegen folgende Indizien:

1. In *sent.* I,2 wird ein Sextusspruch übernommen (*Sext.* 152: Αἰετώτερον λίθον εἰκῆ βάλλειν ἢ λόγον; „Lieber einen Stein unüberlegt schleudern als ein Wort“), jedoch tauscht Evagrius das Anfangswort αἰετώτερον („annehmbarer“, „wünschenswerter“) gegen das Wort βέλτιον („besser“) aus. Da ein Sinnunterschied nicht erkennbar ist, dürfte diese Abänderung allein aus dem Grunde erfolgt sein, den Sextusspruch in die Alphabetfolge des Gnomologiums einzupassen. Die *Sacra Parallela* übernehmen den Spruch *sent.* I,2 in der von Evagrius abgeänderten Form,¹¹³ schöp-

¹¹⁰ Ebd.

¹¹¹ Ebd.

¹¹² Ebd.: „[...] nisi forte ipsum Euagrium cum ex Sexti aut Pythagoricorum libris suas sententias decerperit tale artificium secutum esse existimabimus.“

¹¹³ *Sacra Par.* A 19 (PG 95, 1205C) und K 3 (PG 96, 76A).

fen mithin aus dem Abecedarius bzw. setzen diesen und die durch die Alphabetfolge bedingte Abänderung voraus.

2. In *sent.* I,22 wird ebenfalls ein Sextus- bzw. Pythagoreerspruch übernommen (*Sext.* 462 = *Pyth.* 54: Κυνικοῦ μὴ τὸ σχῆμα ἀποδέχου, ἀλλὰ τὴν μεγαλοψυχίαν ζήλου; „Nicht das Aussehen eines Kynikers nimm an, sondern eifere seiner Seelengröße nach“), jedoch in stark veränderter Form: Erstens hat Evagrius das Wort κυνικοῦ durch Χριστιανοῦ ἀνδρός und zweitens die Worte τὴν μεγαλοψυχίαν ζήλου durch τὸ τῆς ψυχῆς φρόνημα ersetzt („Nicht das Aussehen eines christlichen Mannes nimm an, sondern die Gesinnung seiner Seele“). Die *Sacra Parallela* übernehmen den Spruch in der von Evagrius stark veränderten Fassung.¹¹⁴ Zumal die Abänderung des Anfangs wohl nicht ausschließlich inhaltliche Gründe hatte, sondern zugleich mit der Absicht erfolgte, den Spruch in die alphabetische Abfolge der Gnomenreihe einzupassen, ist dies ein weiterer Beleg, dass der Redaktor der *Sacra Parallela* die vorliegende Sammlung benutzt.

3. An verschiedenen Stellen enthalten die *Sacra Parallela* sowie an einer Stelle auch das Florilegium des Antonius Melissa, das dort vermutlich aus den *Sacra Parallela* schöpft, mehrere Sprüche aus den Gnomologien I–III nacheinander, in der Regel ohne Absatz. Dabei folgen sie stets der Reihenfolge der Sprüche in den drei Gnomologien, wobei sie, da die *Sacra Parallela* ja systematisch nach Themen geordnet sind, oft mehrere Sprüche überspringen:

Sacra Par. A 19 (PG 95, 1205D): I,2 + II,35 + III,71.

Sacra Par. E 8 (PG 95, 1473D): II,38 + II,39 + III,52.

Sacra Par. E 17 (PG 95, 1549A): I,9 + I,11.

Sacra Par. K 3 (PG 96, 76A): I,2 + II,35 (mit Absatz; II,35 unter dem Namen Philos)

Sacra Par. Π 21 (PG 96, 289C): II,38 + II,39.

Sacra Par. Υ 11 (PG 96, 381C): II,28 + II,29 + III,51 + III,59 + III,60.
Anton. Melissa *loci comm.* 2, 74 (PG 136, 1184C): II,28 + II,29 + III,51 + III,59 + III,60 (III, 60 nur ὑπερήφανος –

¹¹⁴ *Sacra Par.* X 4 (PG 96, 492B).

ληστῶν).

Sacra Par. Φ 1 (PG 96, 389D): II,38 + II,39.

Sacra Par. Φ 7 (PG 96, 405D): I,7 + II,27 + III,36 + III,69.

Dass die beiden Sprüche *sent.* II,38 und II,39 stets aneinandergehängt werden (*Sacra Par.* E 8, Π 21 und Φ 1), ist nicht verwunderlich, da beide zusammengehören und gemeinsam einen Satz bilden. Dass diese Zitatgruppen aber auch sonst stets der Reihenfolge der drei Sammlungen verpflichtet sind und diese an keiner Stelle umkehren, ist daraus zu erklären, dass der Exzerptor an den jeweiligen Stellen die drei Gnomologien der Reihe nach durchging und die für seine jeweilige Thematik relevanten Sätze heraus schrieb. Das lässt wiederum den Schluss zu, dass er für die γνῶμαι des Evagrius die drei Gnomologien in der vorliegenden Form und Abfolge benutzt hat.

Im Gegensatz zu den Gnomologien I–III gibt sich die Gnomenreihe *sent.* IV sogleich als ein von einem Exzerptor zusammengestelltes Florilegium zu erkennen. Anton Elter hat den Text nach dem *Codex Parisinus gr. 1168* (14./15. Jh, fol. 74^v) ediert,¹¹⁵ welcher der einzige bislang bekannte Textzeuge für dieses Gnomologium ist. Die Überschrift lautet Εὐαγρίου,¹¹⁶ nennt also den Namen des Autors Evagrius im Genitiv. Die Gnomenreihe enthält nur 10 Sentenzen, von denen fünf Dubletten von in den Gnomenreihen I–III vorkommenden Sentenzen darstellen, und zwar IV,(1) = II,25; IV,(2) = III,53; IV,(3) = II,43; IV,(6) = I,6; IV,(10) = II,35. Trotz der verschiedentlich festgestellten Tendenz des Evagrius, einmal gefundene Formulierungen erneut zu verwenden,¹¹⁷ ist ihm eine solche Anhäufung von Dubletten nicht zuzutrauen. Drei weitere Sentenzen sind aus Werken des Evagrius entnommen, und diese begegnen allesamt unter seinem Namen auch im Florilegium des Pseudo-Maximus Confessor sowie teilweise in den *Sacra Parallela* (zwei) und im Florilegium des Antonius Melissa (eine): IV,73 (4)

¹¹⁵ Vgl. ELTER 1892a, XLVIII. Zum *Codex Parisinus gr. 1168* vgl. OMONT 1886, 233.

¹¹⁶ ELTER 1892a, LIV Apparat.

¹¹⁷ Vgl. BUNGE 1986, 167: „Dieser (sc. Evagrius) hatte offenbar die Angewohnheit, einmal gefundene gute Formulierungen und Gedanken oft wörtlich wiederzuverwenden“; GÉHIN 1994, 117: „Évagre a l’habitude de se citer assez littéralement“.

stammt aus dem *Practicus*,¹¹⁸ IV,74 (5) ist eine Passage aus Brief 56,¹¹⁹ und bei IV,75 (7) handelt es sich um einen Satz aus *De octo spiritibus malitiae*.¹²⁰ *Sent.* IV,77 (9) konnte bislang in den Werken des Evagrius nicht nachgewiesen werden, ist aber dem Inhalt nach durchaus „evagrianisch“.¹²¹ Möglicherweise stand der Satz in einer nicht erhaltenen Schrift des Evagrius, zumal ihn die *Sacra Parallela* und das Florilegium des Pseudo-Maximus Confessor unter dem Lemma „Evagrius“ enthalten,¹²² aus denen ihn der Kompilator wohl geschöpft hat. *Sent.* IV,76 (8) ist ein Zitat aus *De somniis* des Philo von Alexandrien.¹²³ Man kann nicht ausschließen, dass dieses Philo-Zitat in einem verlorenen Werk des Evagrius enthalten war; jedenfalls steht es in den *Sacra Parallela* sowie in den Florilegien des Pseudo-Maximus Confessor und des Antonius Melissa unter dem Namen des Evagrius,¹²⁴ aus denen der Kompilator von *sent.* IV die Sentenz vermutlich entnommen hat. Fazit: Die Gnomenreihe IV ist zwar „evagrianisch“, insofern sie (min-

¹¹⁸ Evagr. *pract.* 30,1–3 (SC 171, 570 GUILLAUMONT). Zitiert bei Ps.-Maxim. Conf. *loci comm.* 34 (PG 91, 896C) bzw. 34, 22./17. (671f. IHM).

¹¹⁹ Evagr. *epist.* 56,6 (604 [syr.] bzw. 605 [retroversio graeca] FRANKENBERG); griech. Text bei C. GUILLAUMONT, „Fragments grecs inédits d’Évagre le Pontique“, in: J. DUMMER (Hg.), *Texte und Textkritik. Eine Aufsatzsammlung* = TU 133 (Berlin 1987) 209–221, hier 218f. Zeile 11–13; GÉHIN 1994, 140 Zeile 19–22; dt. Übers. BUNGE 1986, 271f.; vgl. auch Evagr. *malign. cogit.* 13,15–18 (SC 438, 198 GÉHIN / GUILLAUMONT). Zitiert in den *Sacra Par.* II 15 (PG 96, 273B) und gekürzt bei Ps.-Maxim. Conf. *loci comm.* 19 (PG 91, 840A) bzw. 19, 15./17. (467 IHM).

¹²⁰ Evagr. (Ps.-Nilus) *octo spir. mal.* 13 (PG 79, 1160A) bzw. nach der längeren Rezension im *Athos-Codex Laura Γ* 93 gezählt als 6,11 (engl. Übers. SINKEWICZ 2003, 84); vgl. auch Evagr. *inst. mon.* 2,7 (FC 51, 246,9–12 JOST). Zitiert in den *Sacar. Par.* Δ 23 (PG 95, 1404C–D), bei Ps.-Maxim. Conf. *loci comm.* 25 (PG 91, 865C) bzw. 25, 21./19. (569 IHM) und bei Anton. Melissa *loci comm.* 1,18 (PG 136, 832D).

¹²¹ Der Gedanke, dass Liebe die Leidenschaften (und insbesondere den Zorn) auslöscht bzw. zügelt oder vertreibt, begegnet vielfach bei Evagrius: Evagr. (Ps.-Nilus) *tract. ad Eulog.* 21,23 (PG 79, 1124C bzw. SINKEWICZ 2003, 325; engl. Übers. ebd. 49); 30,32 (PG 79, 1136D bzw. SINKEWICZ 2003, 331; engl. Übers. ebd. 57); Evagr. *pract.* 35,1–4 (SC 171, 580 GUILLAUMONT); 38,3–5 (ebd. 586); Evagr. *ad virg.* 41 (TU 39,4, 149 bzw. FC 51, 228,9f GRESSMANN).

¹²² *Sacra Par.* A 18 (PG 95, 1204A); Ps.-Maxim. Conf. *loci comm.* 6 (PG 91, 757C) bzw. 6, 25./32. (117 IHM).

¹²³ Phil. *somn.* 1,2,11 (2, 207,4f. WENDLAND).

¹²⁴ *Sacra Par.* Γ 4 (PG 95, 1308C); Ps.-Maxim. Conf. *loci comm.* 41 (PG 91, 917C) bzw. 70, 18./41, 20. (1027f. IHM); Anton. Melissa *loci comm.* 2,17 (PG 136, 1056B).

destens ganz überwiegend) Sentenzen des Evagrius enthält; sie geht aber in der vorliegenden Zusammenstellung nicht auf Evagrius selbst zurück, sondern stellt ein Florilegium eines anonymen Kompilators dar. Anton Elter meint, die Gnomenreihe IV sei aus den *Sacra Parallela* zusammengestellt worden.¹²⁵ Die *Sacra Parallela* können jedoch nicht die einzige Quelle des Kompilators gewesen sein, da diese *sent.* IV,(3) = II,43 und *sent.* IV,73 (4) nicht enthalten. Vielleicht hat er neben den *Sacra Parallela* auch noch das Florilegium des Pseudo-Maximus Confessor benutzt, in welchem sich diese beiden Sentenzen jedenfalls finden.¹²⁶ Letzte Sicherheit ist in diesem Punkt jedoch nicht zu gewinnen.

Für wen hat der als „ausgesprochener Mönchsschriftsteller“¹²⁷ geltende Evagrius die Gnomenreihen I–III verfasst? Wer sind seine Adressaten? Auf den ersten Blick sind spezielle oder exklusive monastische Bezüge nicht zu erkennen. Gleichwohl meint Dragutin N. Anastasijewić, der nur die beiden Gnomenreihen I und II behandelt hat, die erste richte sich an Mönche, während die zweite, die mehr Rücksicht auf das weltliche Leben nehme, für weltliche Schüler bestimmt sei.¹²⁸ Tatsächlich werden Themen angesprochen, die für die Spiritualität der Mönche eine große Rolle spielen. Aber diese Themen sind keineswegs auf die erste Gnomenreihe beschränkt, sondern verteilen sich auf alle drei Gnomologien. Zu nennen sind etwa: Geringschätzung seiner selbst (I,1), Meiden der Selbstliebe (II,48), Weltentsagung (I,14), Abtötung des Leibes (I,20), Absage an die Leidenschaften (I,10; II,54) und Bändigung von Zunge und Ohren (I,2; I,24; II,35). Mit der Acht-Laster-Lehre berühren sich teilweise Laster bzw. Untugenden wie Neid (I,15), Gaumenlust (I,18), Gefallsucht (I,19), Ruhmsucht (II,37; III,59), Stolz (III,51; III,60) und Vergnügungssucht (III,70). Diesen stehen Tugendliebe (III,64) und das Lehren und Üben der Tugend (I,11; I,12) gegenüber; von den Tugenden werden Liebe (III,49; III,50), Sanftmut (II,42; III,50), Besonnenheit (II,42; III,57), Barmherzigkeit (III,52), Demut (III,63) und Fleiß (I,21) thematisiert. Gleichwohl sind diese Sentenzen nicht nur für Mönche rele-

¹²⁵ ELTER 1892a, XLVIII: „ita igitur res est: collectio Parisiensis [= *sent.* IV] ex ipso Damasceno [= *Sacra Par.*] derivata est [...]“

¹²⁶ S. oben Anm. 86. S. auch Tabelle II.

¹²⁷ BARDENHEWER 1923, 97.

¹²⁸ ANASTASIJEVIĆ 1905, 27f.

vant, sondern sie gelten gesamthaft auch für Weltliche, Weltentsagung und Abtötung des Leibes eingeschlossen.

Auf die Beziehung zu Gott zielen Sentenzen zu Gottes- und Selbsterkenntnis (II,26; III,58), Gottesfurcht (II,32; III,62; III,72), Gottesverehrung in Werken, Wort und Gedanken (I,8), Reinheit der Seele (II,47), Stärkung der Seele durch Gottes Wort (I,17) und Kommunionempfang (III,67) sowie Christus als „Baum des Lebens“ (III,65). Sie gelten für Mönche und Weltliche.

Allgemeine ethische Grundsätze und Weisungen, die ebenfalls für Mönche und Weltliche Geltung haben, kommen in verschiedenen Sentenzen zu Wort: die Goldene Regel (I,3), Gerechtigkeit im Tun (I,4; I,5) und Reden (III,58), Gottgefälligkeit des Lebens (III,55), Leben nach dem Gesetz (I,13), Halten der Gebote (III,68), Umgang mit Fremden und Armen (II,38; II,39; III,66), wahre und falsche Freundschaft (I,27; II,36; II,46; III,69), rechtes Streben nach Ehre (II,25). Wert gelegt wird auf guten Lebenswandel und edle Gesinnung (I,9; I,22; II,31). Das einfache Leben wird bevorzugt (I,6), während ein unvernünftiges (II,30) und unnützes (II,34) Leben abgewertet wird.

Die in den Gnomenreihen angesprochenen Themen sind also nicht nur für Mönche, sondern auch für Weltliche von Bedeutung. Eine Beschränkung des Adressatenkreises auf Mönche lässt sich demnach vom Inhalt her nicht vertreten. Gleichwohl kann man mutmaßen, dass Evagrius bei der Zusammenstellung der Gnomenreihen in erster Linie Mönche im Blick hatte, welche die Sentenzen im Sinne der oben beschriebenen Meditationspraxis¹²⁹ nutzen konnten. Das schließt jedoch nicht aus, dass er zugleich auch deren Benutzung durch eine breitere, nicht-monastische Leserschaft intendierte.

Was die Datierung angeht, so ergeben sich aus den Gnomenreihen selbst keine Anhaltspunkte. Wenn man mit Anastasijewić eine Benutzung der beiden paränetischen Alphabete des Gregor von Nazianz annimmt,¹³⁰ so hat deren (nicht präzise zu datierende) Abfassung (wohl zwischen 383 und 389) als *terminus post quem* zu gelten. Man kann annehmen, dass die Abfassung in die Jahre des Ägyptenaufenthalts des Evagrius zwischen 383/85 und 399 fällt, in denen praktisch sein gesamtes literarisches Werk entstand.

¹²⁹ S.o. den Beitrag „Papst oder Heide?“, Kapitel 6.4.

¹³⁰ S.o. bei und mit Anm. 89.

3. Evagrius und die Sextussprüche (sowie Clitarchus- und Pythagoreersprüche)

Evagrius hat die Sextussprüche – ebenso wie die Clitarchus- und die Pythagoreersprüche – gekannt und bei der Abfassung der Gnomenreihen benutzt, wie die von Anton Elter in seiner Edition und die weiter unten aufgelisteten Nachweise belegen. Henry Chadwick bezeichnet Sextus mit Recht in mancher Hinsicht als einen „direkten Vorläufer“ des Evagrius.¹³¹ Unter Hinweis auf den Tatbestand, dass sich „nicht wenige“ der Sentenzen des Evagrius in den Sextussprüchen oder in ihren neupythagoreischen Quellen finden, kommt er zu dem Schluss, Evagrius habe die Moral(-Lehre) des Sextus innerhalb seiner origenistischen Spiritualität aufgesogen, und auf diese Weise habe Sextus einen indirekten Einfluss ebenso auf das griechische Mönchtum ausgeübt wie auch auf das westliche durch die Übersetzung des Rufin.¹³²

Wann und wie kam Evagrius mit den Sextussprüchen (wie auch mit den Clitarchus- und Pythagoreersprüchen) in Kontakt? Wegen ihrer Popularität ist nicht auszuschließen, dass er sie bereits in seiner Jugendzeit oder später während seines Aufenthaltes im kappadokischen Caesarea und in Konstantinopel kennenlernte. Eine weitere Möglichkeit, auf diese Literatur zu stoßen, bestand in seiner Tätigkeit als Kopist während seines Aufenthaltes als Mönch in Ägypten. Auch durch die Lektüre und das Studium des Origenes könnte er zumindest auf die Sextussprüche aufmerksam geworden sein. Schließlich ist auch an seine freundschaftliche Beziehung zu Rufin von Aquileia zu denken, der die Sextussprüche – wenn auch erst um 400, ein Jahr nach dem Tod des Evagrius¹³³ – ins Lateinische übersetzt hat. Rufin könnte den Evagrius jedenfalls gut auf die Sextussprüche hingewiesen haben, wenn man nicht umgekehrt annehmen will, dass die Bekannt-

¹³¹ CHADWICK 1959, 161f.: „In many respects Sextus is the direct precursor of Evagrius Ponticus [...]“.

¹³² Ebd. 162: „Moreover there are preserved under Evagrius' name aphorisms of which not a few are found in Sextus or in his Neopythagorean sources. Evagrius had absorbed Sextus' morality within his Origenist spirituality, and so Sextus came to exercise an indirect influence upon the piety of Greek monasticism as well as upon that of the West through the version of Rufinus“.

¹³³ „Um 400“ gibt BARDENHEWER 1923, 554, als Datum für die Abfassung der lateinischen Übersetzung der Sextussprüche durch Rufin an.

schaft des Rufin mit den Sextussprüchen auf Evagrius zurückzuführen ist.

Die Benutzung der Sextussprüche (wie auch der Clitarchus- und Pythagoreersprüche) bei der Zusammenstellung der Gnomenreihen durch Evagrius ist als eklektisch und differenziert zu bezeichnen. Das Spektrum reicht von wörtlicher oder nahezu wörtlicher Übernahme von ganzen Sätzen über deren bewusste Verchristlichung bis hin zur Übernahme einzelner ausgewählter Formulierungen oder Bruchstücke, teils in neuer Kombination, oder Anklängen. Im Einzelnen:

1. Wörtliche Übernahmen: *Sent.* I,24 (Ὦτων καὶ γλώσσης μέγας ὁ κίνδυνος; „Die Gefahr, die von Ohren und Zunge ausgeht, ist groß“) ist eine wörtliche Übernahme von *Clit.* 144c. – In *sent.* II,45 (Φιλῶν ἅ μὴ δεῖ οὐ φιλήσεις ἅ δεῖ; „Wenn du liebst, was man nicht soll, wirst du nicht lieben, was man soll“) wird der Spruch *Sext.* 141, der mit dem Spruch *Clit.* 25 identisch ist, wörtlich übernommen. – Zu den wörtlichen Übernahmen darf man auch *sent.* I,4 (Δικαιοσύνην μᾶλλον ἔργῳ ἢ λόγῳ ἄσκει; „Gerechtigkeit übe mehr im Werk als im Wort“) rechnen, wo *Sext.* 606 aufgegriffen wird, wobei die Worte ἔργῳ μᾶλλον umgestellt werden. Dies geht möglicherweise bereits auf die Vorlage des Evagrius zurück, zumal solche Wortinversionen häufig in Handschriften begegnen. Gesamthaft betrachtet halten sich die wortwörtlichen Übernahmen des Evagrius von Sätzen aus den Sextus- oder den Clitarchus- und Pythagoreersprüchen in engen Grenzen. Bei diesen wortgetreuen Übernahmen handelt es sich um ethische Maximen allgemeiner Art.

2. Eine größere Anzahl von Sätzen erweist sich als nur ganz geringfügig veränderte Sextus- bzw. Clitarchus- und Pythagoreersprüche, wobei die Gründe für den Austausch einzelner Worte nicht stets erkennbar sind. In *sent.* I,2 (Βέλτιον λίθον εἰκῆ βάλλειν ἢ λόγον; „Besser einen Stein unüberlegt schleudern als ein Wort“) nimmt Evagrius den Spruch *Sext.* 152 = *Clit.* 28 (vgl. *Pyth.* 7) auf, wobei er das erste Wort αἰρετώτερον („annehmbarer“, „wünschenswerter“) durch βέλτιον („besser“) ersetzt hat, um den Spruch in die Alphabetfolge einzupassen (siehe dazu auch oben). – *Sent.* I,6 (Ζῆν ἄμεινον ἐπὶ στιβάδος κατακείμενον καὶ θαρσεῖν ἢ ταράττεσθαι χρυσοῦν ἔχοντα κλίνην; „Besser leben und dabei getrost sein, auch wenn man sich nur auf einen Strohsack bettet, als ein goldenes Bett haben und dabei durcheinander gebracht werden“) ist der Pythagoreerspruch 29, bei dem

jedoch das Wort κρείττον durch das gleichsinnige ἄμεινον substituiert wurde. – *Sent.* I,10 (Κάκιστόν ἐστι πάθεισι δουλεύειν αἰσχροῖς; „Das größte Übel ist, schändlichen Leidenschaften zu frönen“) und *sent.* III,54 (Δεινόν ἐστι πάθεισι δουλεύειν σαρκός; „Schlimm ist es, Leidenschaften des Fleisches zu frönen“) präsentieren sich jeweils als eine leichte Variante des Sextusspruchs 75a (Δεινότατόν ἐστι πάθεισι δουλεύειν; „Äußerst schlimm ist es, Leidenschaften zu frönen“), wozu man auch noch den Pythagoreerspruch 21 (Δουλεύειν πάθεισι χαλεπώτερον ἢ τυράννοις; „Es ist schlimmer, Leidenschaften zu dienen als Tyrannen“) vergleichen kann. – *Sent.* I,12 (Μὴ τὸ ἔχειν ἀρετὴν καλὸν εἶναι νόμιζε, ἀλλὰ τὸ ὡς δεῖ; „Meine nicht, dass Tugend zu haben schön ist, sondern sie zu haben, wie man es soll“) variiert und verkürzt den Spruch *Clit.* 138 (Μὴ τὸ ἔχειν ἀρετὴν καλὸν νόμιζε, ἀλλὰ τὸ ὡς δεῖ καὶ ὑπὲρ ὧν δεῖ; „Meine nicht, dass Tugend zu haben schön ist, sondern sie zu haben, wie man es soll und wofür man es soll“). – *Sent.* I,19 (Τοῖς ὄχλοις πειρώμενος ἀρέσκειν τῶν ὄχλων ἔση ὁμοιος; „Wenn du versuchst, den Massen zu gefallen, wirst du den Massen ähnlich sein“) variiert den Sextusspruch 534 (Ὁ τοῖς πολλοῖς πειρώμενος ἀρέσκειν πολλοῖς ὁμοιος; „Wer versucht, der Masse zu gefallen, ist der Masse ähnlich“). – *Sent.* I,21 (Φιλόπρονος ἐκεῖνος, ᾧ χρόνος περισσεύει; „Fleißig ist derjenige, der Zeit im Überfluss hat“) ist eine Umformulierung des Clitarchusspruchs 83 (Φιλοπόνῳ χρόνος περισσεύει; „Der Fleißige hat Zeit im Überfluss“).

3. In einigen Fällen wird ein Sextusspruch (bzw. ein Clitarchus- oder Pythagoreerspruch) in teils nur geringfügig veränderter Form übernommen, wobei jedoch die Absicht erkennbar ist, dem Spruch ein christliches Kolorit zu geben bzw. Nichtchristliches zu tilgen. Das trifft für *sent.* I,5 zu (Εὐσεβῆς οὐκ ὁ πολλοὺς ἐλεῶν, ἀλλ' ὁ μηδένα ἀδικῶν; „Fromm ist nicht, wer sich vieler erbarmt, sondern wer niemandem Unrecht tut“), wo der Spruch *Clit.* 6 (Εὐσεβῆς οὐκ ὁ πολλὰ θύων, ἀλλ' ὁ μηδὲν [var. lect. μηδένα] ἀδικῶν; „Fromm ist nicht, wer viel opfert, sondern wer kein [var. lect. niemandem] Unrecht tut“) aufgegriffen, aber der Anfang abgeändert wird, um den heidnischen Opfergedanken zu eliminieren. – In *sent.* I,9 (Ἱερεὶα φρόνησις καὶ βίος καὶ εὐγένεια ποιεῖ; „Einen Priester macht der Verstand und der Lebenswandel und die edle Gesinnung“) greift Evagrius zurück auf den Spruch *Sext.* 457 = *Clit.* 58 = *Pyth.* 13a (Βασιλέα φρόνησις, οὐ διάδημα ποιεῖ; „Einen König macht der Verstand, nicht das Diadem“), formuliert

ihn aber neu und münzt ihn auf den (christlichen) Priester um. – *Sent.* I,17 (Ῥώννουσι μὲν οἶνος τὸ σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν λόγος θεοῦ; „Es stärkt der Wein den Leib, die Seele aber Gottes Wort“) ist offensichtlich dem Pythagoreerspruch 90a (Ῥώννουσι μὲν οἶνος τὸν δεσμὸν τῆς ψυχῆς, τὰ ὀστά, τὸ οἰκειότατον τοῦ σώματος, ψυχῇ δὲ πολεμιώτατος; „Der Wein stärkt zwar die Fessel der Seele, die Knochen, das Ureigenste des Leibes, der Seele aber ist er ganz und gar feind“) verpflichtet, den Evagrius umformuliert und um den christlichen Gedanken bereichert, dass die Seele von Gottes Wort gestärkt wird. Vielleicht hat er sich dabei auch inspirieren lassen von dem Sextusspruch 413 (Τρέφε σου τὴν μὲν ψυχὴν λόγῳ θεῷ, τὸ δὲ σῶμα σιτίοις λιτοῖς; „Nähre deine Seele mit göttlichem Wort, den Leib aber mit einfachen Speisen“).¹³⁴ – *Sent.* I,22 (Χριστιανοῦ ἀνδρὸς μὴ τὸ σχῆμα ἀποδέχου, ἀλλὰ τὸ τῆς ψυχῆς φρόνημα; „Nicht das Aussehen eines christlichen Mannes nimm an, sondern die Gesinnung seiner Seele“) präsentiert sich als christliche Umformulierung des Spruchs *Sext.* 462 = *Pyth.* 54 (Κυνικοῦ μὴ τὸ σχῆμα ἀποδέχου ἀλλὰ τὴν μεγαλοψυχίαν ζήλου; „Nicht das Aussehen eines Kynikers nimm an, sondern eifere seiner Seelengröße nach“); das Ersetzen des Kynikers durch den christlichen Mann ist neben der Absicht, den Spruch auf den Christen zu beziehen, auch der Notwendigkeit geschuldet, ihn in die Abfolge des Alphabets einzupassen (vgl. dazu auch oben). – *Sent.* III,68 (Εἰ φιλεῖς τὸν Χριστόν, τὰς ἐντολάς αὐτοῦ τηρεῖν οὐκ ἐπιλήσῃ· ἐκεῖθεν γὰρ ἀναφαίνεται εὐεργέτης μετὰ θεόν; „Wenn du Christus liebst, wirst du nicht vergessen, seine Gebote zu halten; von daher nämlich zeigt sich ein Wohltäter nächst Gott“) erweist sich als betont christliche Überarbeitung und Erweiterung des Sextusspruchs 176 (Σοφὸς ἀνὴρ εὐεργέτης μετὰ θεόν; „Ein weiser Mann ist ein Wohltäter nächst Gott“), insofern der „weise Mann“ als derjenige präzisiert wird, der Christus liebt und seine Gebote hält. – *Sent.* III,72 (Ὁ φοβούμενος τὸν θεὸν κατὰ θεὸν πάντα ποιεῖ; „Wer Gott fürchtet, tut alles gottgemäß“) ist die christliche Umformulierung des Spruches *Sext.* 433a (Ἐκλεκτὸς ἄνθρωπος ποιεῖ μὲν πάντα κατὰ θεόν [...]; „Ein auserwählter Mensch tut zwar alles gottgemäß [...]).

¹³⁴ SINKEWICZ 2003, 289 Anm. 13, meint: „Here Evagrius has apparently combined two sentences into a single pithy expression“. Jedoch ist *sent.* I,17 nicht einfach eine Kombination der beiden Sprüche *Pyth.* 90a und *Sext.* 413, sondern setzt darüber hinaus durchaus einen eigenen Akzent.

4. Zahlreiche Sentenzen zeigen Kenntnis von Sextus-, Clitarchus- bzw. Pythagoreersprüchen, sind von diesen inspiriert, stellen aber eine selbständige Neuformulierung bzw. Neubearbeitung des Evagrius dar, bei der sich durchaus auch der Akzent oder sogar der Sinn verschieben kann: *Sent.* I,3 (Γίνου τοῖς πᾶσιν ὡς σὺ θέλεις τοὺς πάντας; „Erweise dich allen so, wie du willst, dass sich alle dir erweisen“), eine Fassung der Goldenen Regel, ist vielleicht inspiriert von dem Spruch *Sext.* 89 = 210b (Ὡς θέλεις χρῆσασθαι σοὶ τοὺς πέλας, καὶ σὺ χρῶ αὐτοῖς; „Wie du willst, dass deine Nächsten mit dir umgehen, so geh auch du mit ihnen um“). – Auf *sent.* I,15 (Ὁ φθονῶν ἑαυτὸν ζημιοῖ· ὁ γὰρ κατ’ ἄλλου κακῶς φθειγόμενος φθάνει πάσχων ὑφ’ ἑαυτοῦ κακῶς; „Wer neidisch ist, schadet sich selbst; wer nämlich über einen anderen schlecht redet, erleidet zuerst von sich selber Schlechtes“) haben mehrere Sprüche eingewirkt. Der erste Teil wiederholt wörtlich *Sext.* 477 (ὁ φθονῶν ἑαυτὸν ζημιοῖ). Der zweite Teil benutzt die Sprüche *Sext.* 327 (Ὁ βουλευόμενος κατ’ ἄλλου κακῶς, φθάνει κακῶς πάσχων; „Wer gegen einen anderen Böses plant, wird zuerst Böses erfahren“) und *Pyth.* 11a (Βουλευόμενος περὶ ἄλλου κακῶς φθάνεις αὐτὸς πάσχων ὑπὸ σεαυτοῦ κακῶς; „Wenn du gegen einen anderen Böses planst, erfährst du vorher von dir selbst Böses“). – Für *sent.* I,20 (Ὑπὲρ πάντα καταχρῶ τῷ σώματι; „Mehr als alles [andere] mache den Leib nieder“) ist auf den Sextusspruch 71a (Νίκα τὸ σῶμα ἐν παντί; „Besiege den Leib in allem“) zu verweisen, der Evagrius wohl inspiriert hat. – *Sent.* I,23 (Ψέγειν τὸν ἀνεπίληπτον εἰς θεὸν ἁμαρτία; „Den Tadellosen zu tadeln ist eine Sünde wider Gott“) ist als Umformulierung bzw. Bearbeitung des Sextusspruchs 194 (Ψέγειν ἄνδρα σοφὸν καὶ θεὸν ἴσον ἁμαρτήμα; „Einen weisen Mann und Gott zu tadeln, ist die gleiche Sünde“) anzusprechen. – *Sent.* II,26 (Βούλει γνῶναι θεόν, προλαβὼν γνῶθι σεαυτόν; „Du willst Gott erkennen? Erkenne vorher dich selbst“) ist wohl von zwei Sextussprüchen als Vorlagen inspiriert: *Sext.* 394 (Τίς θεὸς γνῶθιμάθε τὸ νοοῦν ἐν σοί; „Wer Gott ist, erkenne; lerne das Denken in dir“) und *Sext.* 577 (Γνῶθι θεόν, ἵνα γνῶς καὶ σαυτόν; „Erkenne Gott, damit du auch dich selbst erkennst“). – Für *sent.* II,27 (Γνήσιος φίλων ὁ τὰς περιστάσεις κοινούμενος; „Ein echter Freund ist, wer die Notsituationen mit einem teilt“) ist als Hintergrund zu verweisen auf die Sprüche *Clit.* 92 (Περιστάσεις δοκιμάζουσι φίλους; „Notsituationen prüfen die Freunde“) und *Pyth.* 34 (Ἡ τῶν περιστάσεων ἀνάγκη τοὺς μὲν φίλους δοκιμάζει,

τοὺς δὲ συγγενεῖς ἐλέγχει; „Der Zwang der Notsituationen erweist die Freunde und stellt die Verwandten auf die Probe“). – *Sent.* II,30 (Ζωῆς ἀλόγου δαίμων ἡγεμῶν; „Eines unvernünftigen Lebens Anführer ist ein Dämon“) ist vermutlich inspiriert von *Sext.* 305 = *Pyth.* 49 (Κακῶν πράξεων κακὸς δαίμων ἡγεμῶν ἐστιν; „Von bösen Taten ist ein böser Dämon der Anführer“). – Zu *sent.* II,33 (Ἱερὸν θεοῦ ἄνθρωπος ἀνεπίληπτος; „Ein Tempel Gottes ist ein tadelloser Mensch“) kann man den Sextusspruch 46a (Ἱερὸν ἅγιον θεοῦ διάνοια εὐσεβοῦς; „Ein heiliger Tempel Gottes ist das Denken eines Frommen“) stellen, zu dem ferner der Pythagoreerspruch 66a (Νεὼς θεοῦ σοφὸς νοῦς; „Ein Tempel Gottes ist ein weiser Verstand“) zu vergleichen ist. – *Sent.* II,35 (Λάλει ἃ δεῖ καὶ ὅτε δεῖ καὶ οὐκ ἀκούσεις ἃ μὴ δεῖ; „Rede, was sich gehört und wann es sich gehört, und du wirst nicht hören, was sich nicht gehört“) verdankt seine Anregung dem Sextusspruch 153 (Σκέπτου πρὸ τοῦ λέγειν ἵνα μὴ λέγῃς ἃ μὴ δεῖ; „Denk vor dem Sprechen nach, damit du nicht sagst, was sich nicht gehört“), zu dem auch der Spruch *Clit.* 29 (Σκέπτου πρὸ τοῦ λέγειν ἵνα μὴ λέγῃς εἰκῆ; „Denk vor dem Sprechen nach, damit du nicht unüberlegt sprichst“) beizuziehen ist. – Zu *sent.* II,40 (Πάντας μὲν εὐεργετεῖν καλόν, μᾶλλον δὲ τοὺς μὴ δυναμένους ἀμείβεσθαι; „Zwar ist allen Gutes zu tun schön, mehr aber denjenigen, die es nicht vergelten können“) ist zu verweisen auf den Spruch *Sext.* 479 (Μᾶλλον τοῖς μὴ δυναμένοις σε ἀμείβεσθαι χαρίζου; „Tu lieber denjenigen einen Gefallen, die es dir nicht vergelten können“). – *Sent.* II,47 (Ψυχὴ καθαρὰ μετὰ θεὸν θεός; „Eine reine Seele ist nächst Gott ein Gott“) erscheint als eine Bearbeitung des Sextusspruchs 292 (Ψυχῆς ἀγαθῆς ἔρα μετὰ θεόν; „Eine gute Seele liebe nächst Gott“). – *Sent.* III,56 (Ὁ καλῶς φροντίζων ἑαυτοῦ φροντίζεται ὑπὸ θεοῦ; „Wer gut für sich selbst sorgt, für den wird von Gott gesorgt werden“) ist eine Umformulierung des Spruchs *Sext.* 459 = *Clit.* 60 = *Pyth.* 13c (Ὁ βασιλεύων ἀνθρώπων καλῶς βασιλεύεται ὑπὸ θεοῦ; „Wer über die Menschen als König gut herrscht, wird von Gott als König beherrscht“). – *Sent.* III,58 (Ὅταν θέλῃς σαυτὸν γνῶναι τίς εἶ, μὴ συγκρίνης τίς ἦς, ἀλλὰ τί γέγονας ἐξ ἀρχῆς; „Wenn du dich selbst erkennen willst, wer du bist, vergleiche nicht, wer du sein sollst, sondern was du von Anfang an geworden bist“) benutzt den Sextusspruch 398 (Ἰπρὸς ὃ γέγονας εἰδῶς γνῶση σαυτόν; „Wenn du weißt, wozu du geworden bist, wirst du dich selbst erkennen“). – Für *sent.* III,70 (Ὡμὸς δεσπότης φιλήδονος

λογισμός; „Ein vergnügungssüchtiges Denken ist ein roher Herrscher“) kann man entfernt verweisen auf *Sext.* 75b = *Clit.* 85 = *Pyth.* 71 (Ὅσα πάθη ψυχῆς, τοσοῦτοι δεσπότες; „So viele Leidenschaften die Seele hat, so viele Herren hat sie“) sowie auf *Sext.* 72 (Φιληδόνου ὁ θεὸς οὐκ ἀκούει; „Einen Vergnügungssüchtigen hört Gott nicht“).

Der vorstehende Überblick (vgl. auch Tabelle I) zeigt nicht nur, dass Evagrius in den drei Gnomenreihen die Sextus-, Clitarchus- und Pythagoreersprüche benutzt, sondern dass er sie regelrecht ausgebeutet hat. Von den (in der Zählung Elters) 72 Gnomen weisen immerhin 30 Bezüge zu diesen auf. Trotz einiger wörtlicher oder nahezu wörtlicher Übernahmen ganzer Sprüche geht Evagrius auf das Ganze gesehen mit seiner Vorlage durchaus selbstständig und kreativ um. Die eifrige Benutzung der Sextus-, Clitarchus- und Pythagoreersprüche macht jedoch auch deutlich, dass Evagrius mit seinen Gnomenreihen ganz bewusst auf dieses literarische Genus zurückgegriffen hat.

Tabelle I

Benutzung der Sextus-, Clitarchus- und Pythagoreersprüche in den Sentenzen I-III. Zusätzlich notiert werden Zitate der Sprüche bzw. Anklänge an diese in Porphyrius' Schrift *Ad Marcellam* (Porphyrios, *Πρὸς Μαρκέλλαν*. *Griechischer Text*, hrsg., übers., eingeleitet und erklärt von Walter Pötscher [= *Philosophia antiqua* 15] [Leiden 1969]). Bei der MIGNE-Zählung ist die römische Ordnungszahl der drei Sentenzenreihen ergänzt.

Zählung ELTER	Zählung MIGNE	Sextus- sprüche	Clitar- chussprü- che	Pytha- goreer- sprüche	Porphy- rius <i>ad</i> <i>Marc.</i> (6–38 PÖT- SCHER)
I,1	I,1				
I,2	I,2	<i>Sext.</i> 152	Clit. 28	cf. <i>Pyth.</i> 7	cf. <i>Porph.</i> 14 (20,10f. P.)
I,3	I,3	cf. <i>Sext.</i> 89 = <i>Sext.</i> 210b			
I,4	I,4	<i>Sext.</i> 606			
I,5	I,5		cf. <i>Clit.</i> 6		
I,6	I,6			<i>Pyth.</i> 29	cf. <i>Porph.</i> 29 (32,21f. P.)
I,7	I,7				
I,8	I,8				
I,9	I,9	cf. <i>Sext.</i> 457	cf. <i>Clit.</i> 58	cf. <i>Pyth.</i> 13a	

Zählung ELTER	Zählung MIGNE	Sextus- sprüche	Clitar- chussprü- che	Pytha- goreer- sprüche	Porphy- rius <i>ad</i> <i>Marc.</i> (6–38 PÖT- SCHER)
I,10	I,10	cf. <i>Sext.</i> 75a		cf. <i>Pyth.</i> 21	cf. <i>Porph.</i> 34 (38,2f. P.)
I,11	I,11				
I,12	I,12		cf. <i>Clit.</i> 138		
I,13	I,13				
I,14	I,14				
I,15	I,15	cf. <i>Sext.</i> 477 cf. <i>Sext.</i> 327		cf. <i>Pyth.</i> 11a	
I,16	I,16				
I,17	I,17	cf. <i>Sext.</i> 413		cf. <i>Pyth.</i> 90a	
I,18	I,18				
I,19	I,19	cf. <i>Sext.</i> 534			
I,20	I,20	cf. <i>Sext.</i> 71a			
I,21	I,21		cf. <i>Clit.</i> 83		
I,22	I,22	cf. <i>Sext.</i> 462		cf. <i>Pyth.</i> 54	

Zählung ELTER	Zählung MIGNE	Sextus- sprüche	Clitar- chussprü- che	Pytha- goreer- sprüche	Porphy- rius <i>ad</i> <i>Marc.</i> (6–38 PÖT- SCHER)
I,23	I,23	cf. <i>Sext.</i> 194			
I,24	I,24		<i>Clit.</i> 144c		
II,25	II,I				
II,26	II,II	cf. <i>Sext.</i> 394 cf. <i>Sext.</i> 577			
II,27	II,III		cf. <i>Clit.</i> 92	cf. <i>Pyth.</i> 34	
II,28	II,IV				
II,29	II,V				
II,30	II,VI	cf. <i>Sext.</i> 305		cf. <i>Pyth.</i> 49	cf. <i>Porph.</i> 16 (22,6 P.)
II,31	II,VII				
II,32	II,VIII				
II,33	II,IX	cf. <i>Sext.</i> 46a		cf. <i>Pyth.</i> 66a	
II,34	II,X				
II,35	II,XI	cf. <i>Sext.</i> 153	cf. <i>Clit.</i> 29		

Zählung ELTER	Zählung MIGNE	Sextus- sprüche	Clitar- chussprü- che	Pytha- goreer- sprüche	Porphy- rius <i>ad</i> <i>Marc.</i> (6–38 PÖT- SCHER)
II,36	II,XII				
II,37	II,XIII				
II,38	II,XIV				
II,39	II,XV				
II,40	II,XVI	cf. <i>Sext.</i> 479			
II,41	II,XVII				
II,42	II,XVIII				
II,43	II,XIX II,XX				
II,44	II,XXI				
II,45	II,XXII	<i>Sext.</i> 141	<i>Clit.</i> 25		
II,46	II,XXIII				
II,47	II,XXIV	cf. <i>Sext.</i> 292			
II,48	II,XXV				
III,49	III,1				

Zählung ELTER	Zählung MIGNE	Sextus- sprüche	Clitar- chussprü- che	Pytha- goreer- sprüche	Porphy- rius <i>ad</i> <i>Marc.</i> (6–38 PÖT- SCHER)
III,50	III,2				
III,51	III,3				
III,52	III,4				
III,53	III,5				
III,54	III,6	cf. <i>Sext.</i> 75a		cf. <i>Pyth.</i> 21	cf. <i>Porph.</i> 34 (38,2f. P.)
III,55	III,7				
III,56	III,8	cf. <i>Sext.</i> 459	cf. <i>Clit.</i> 60	cf. <i>Pyth.</i> 13c	
III,57	III,9				
III,58	III,10	cf. <i>Sext.</i> 398			
III,59	III,11				
III,60	III,12				
III,61	III,13				
III,62	III,14				

Zählung ELTER	Zählung MIGNE	Sextus- sprüche	Clitar- chussprü- che	Pytha- goreer- sprüche	Porphy- rius <i>ad</i> <i>Marc.</i> (6–38 PÖT- SCHER)
III,63	III,15				
III,64	III,16				
III,65	III,17				
III,66	III,18				
III,67	III,19				
III,68	III,20 III,21	cf. <i>Sext.</i> 176			
III,69	III,22 III,23				
III,70	III,24	cf. <i>Sext.</i> 75b cf. <i>Sext.</i> 72	cf. <i>Clit.</i> 85	cf. <i>Pyth.</i> 71	cf. <i>Porph.</i> 34 (38,4 P.)
III,71	III,25				
III,72	III,26	cf. <i>Sext.</i> 433a			

Tabelle II

Zitationen der Sentenzen I–IV in den *Sacra Parallela*, bei Pseudo-Maximus Confessor und bei Antonius Melissa. Bei der MIGNE-Zählung sind die Ordnungszahlen der Gnomenreihen I–IV ergänzt.

Zählung ELTER	Zählung MIGNE	<i>Sacra Parallela</i> (PG 95, 1941–96, 442)	Pseudo-Maximus Confessor <i>Loci communes</i> (PG 91, 721–1018 bzw. IHM 2001)	Antonius Melissa <i>Loci communes</i> (PG 136, 765–1244)
I,1	I,1	M 3 (PG 96, 141D, 4) ohne Lemma nach Didymus vor Nilus		
I,2	I,2	A 19 (PG 95, 1205C, 8) K 3 (PG 95, 76A, 6)		
I,3	I,3			2,55 (PG 136, 1145A, 14f.)
I,4	I,4			
I,5	I,5			
I,6	I,6	A 37 (PG 95, 1245D, 7f.)	21 (PG 91, 852B, 8–10) bzw. 21, 10.*/11.* (506 IHM)	
I,7	I,7	Φ 7 (PG 96, 405D, 1)		

Zählung ELTER	Zählung MIGNE	<i>Sacra Parallela</i> (PG 95, 1941–96, 442)	Pseudo-Maximus Confessor <i>Loci communes</i> (PG 91, 721–1018 bzw. IHM 2001)	Antonius Melissa <i>Loci communes</i> (PG 136, 765–1244)
I,8	I,8	Δ 3 (PG 95, 1357C, 13f.)	52 (PG 91, 952D, 3f.) bzw. 45, 7./52, 7. (768 IHM) ohne Lemma nach dem „Theologen“	
I,9	I,9	E 17 (PG 95, 1549A, 1) Lemma: Evagrius, andere: Nilus		
I,10	I,10			
I,11	I,11	E 17 (PG 95, 1549A, 2f.) Lemma: Evagrius, andere: Nilus		2,3 (PG 136, 1021C, 5f.)
I,12	I,12			
I,13	I,13			
I,14	I,14			
I,15	I,15			

Zählung ELTER	Zählung MIGNE	<i>Sacra Parallela</i> (PG 95, 1941– 96, 442)	Pseudo- Maximus Confessor <i>Loci communes</i> (PG 91, 721–1018 bzw. IHM 2001)	Antonius Melissa <i>Loci communes</i> (PG 136, 765–1244)
I,16	I,16			
I,17	I,17	O 7 (PG 96, 217B, 6f.)	30 (PG 91, 884C, 2f.) bzw. 30, 11./12. (629 IHM)	1,41 (PG 136, 920A, 12f.)
I,18	I,18	A 26 (PG 95, 1224B, 11f.) Lemma: Nilus, da- nach Lem- ma: Evagri- us		
I,19	I,19			
I,20	I,20			
I,21	I,21			
I,22	I,22	X 4 (PG 96, 429B, 2f.)		
I,23	I,23	O 9 (PG 96, 220B, 7) X 2 (PG 96, 425A, 12) ohne Lem- ma nach Chrysosto- mus		
I,24	I,24			

Zählung ELTER	Zählung MIGNE	<i>Sacra Parallela</i> (PG 95, 1941–96, 442)	Pseudo-Maximus Confessor <i>Loci communes</i> (PG 91, 721–1018 bzw. IHM 2001)	Antonius Melissa <i>Loci communes</i> (PG 136, 765–1244)
II,25	II,I	E 18 (PG 95, 1556C, 3f.) Lemma: <i>eiusdem</i> nach Nilus Φ 5 (PG 96, 401D, 14f.)	32 (PG 91, 889D, 1f.) bzw. 32, 11./11. (650 IHM)	2,4 (PG 136, 1029A, 1f.)
II,26	II,II	Γ 2 (PG 95, 1305B, 1) Lemma: Evagrius nach Klemens	56 (PG 91, 969A, 2) bzw. 49, 12./56, 13. (813f. IHM) Lemma: Klemens	
II,27	II,III	Φ 7 (PG 96, 405D, 2)		
II,28	II,IV	Υ 11 (PG 96, 381C, 10)	34, 23./18. (672 IHM) ohne Lemma nach Evagrius	2,74 (PG 136, 1184C, 7)
II,29	II,V	Υ 11 (PG 96, 381C, 10f.)	34, 24./19. (672 IHM) ohne Lemma nach Evagrius	2,74 (PG 136, 1184C, 9)
II,30	II,VI	A 24 (PG 95, 1217B, 2)		
II,31	II,VII			
II,32	II,VIII			

Zählung ELTER	Zählung MIGNE	<i>Sacra Parallela</i> (PG 95, 1941– 96, 442)	Pseudo- Maximus Confessor <i>Loci communes</i> (PG 91, 721–1018 bzw. IHM 2001)	Antonius Melissa <i>Loci communes</i> (PG 136, 765–1244)
II,33	II,IX			
II,34	II,X			
II,35	II,XI	A 19 (PG 95, 1205C, 8f.) K 3 (PG 96, 76A, 8f.) Lemma: Philo	47 (PG 91, 940B, 10f.) bzw. 30, 13./47, 15. (729f. IHM)	2,70 (PG 136, 1168D, 4f.)
II,36	II,XII	Φ 7 (PG 96, 405D, 2f.)		
II,37	II,XIII			
II,38	II,XIV	E 8 (PG 95, 1473D, 5) Π 21 (PG 96, 289C, 5) Φ 1 (PG 96, 389D, 1)		
II,39	II,XV	E 8 (PG 95, 1473D, 5f.) Π 21 (PG 96, 289C, 5f.) Φ 1 (PG 96, 389D, 1f.)		
II,40	II,XVI			
II,41	II,XVII			

Zählung ELTER	Zählung MIGNE	<i>Sacra Parallela</i> (PG 95, 1941–96, 442)	Pseudo-Maximus Confessor <i>Loci communes</i> (PG 91, 721–1018 bzw. IHM 2001)	Antonius Melissa <i>Loci communes</i> (PG 136, 765–1244)
II,42	II,XVIII			
II,43	II,XIX II,XX		41 (PG 91, 917C, 2–4) bzw. 70, 17./41, 19 (1027 IHM), bei IHM nur erster Satz	
II,44	II,XXI			
II,45	II,XXII			
II,46	II,XXIII			
II,47	II,XXIV			
II,48	II,XXV	Φ 13 (PG 96, 421A, 8)		
III,49	III,1			
III,50	III,2			
III,51	III,3	Y 11 (PG 96, 381C, 11f.)		2,74 (PG 136, 1184C, 11)
III,52	III,4	E 8 (PG 95, 1473D, 6f.)		

Zählung ELTER	Zählung MIGNE	<i>Sacra Parallela</i> (PG 95, 1941– 96, 442)	Pseudo- Maximus Confessor <i>Loci communes</i> (PG 91, 721–1018 bzw. IHM 2001)	Antonius Melissa <i>Loci communes</i> (PG 136, 765–1244)
III,53	III,5	Δ 19 (PG 95, 1400D, 6f.)	5 (PG 91, 752B, 14f.) bzw. 5, 13.*/13.* (96 IHM)	
III,54	III,6			
III,55	III,7			
III,56	III,8	Π 2 (PG 96, 228D, 4f.) ohne Lem- ma nach Greg. Naz.		
III,57	III,9	K 12 (PG 96, 89C, 7)		
III,58	III,10			
III,59	III,11	Y 11 (PG 96, 381C, 12f.)		2,74 (PG 136, 1184C, 12)
III,60	III,12	Y 11 (PG 96, 381C, 13f.)		2,74 (PG 136,1184C, 13) (nur erster Satz)
III,61	III,13			
III,62	III,14			
III,63	III,15			

Zählung ELTER	Zählung MIGNE	<i>Sacra Parallela</i> (PG 95, 1941– 96, 442)	Pseudo- Maximus Confessor <i>Loci communes</i> (PG 91, 721–1018 bzw. IHM 2001)	Antonius Melissa <i>Loci communes</i> (PG 136, 765–1244)
III,64	III,16			
III,65	III,17			
III,66	III,18			
III,67	III,19			
III,68	III,20 III,21			
III,69	III,22 III,23	Φ 7 (PG 96, 405D, 3–5) (nur erster Satz)		
III,70	III,24			
III,71	III,25	A 19 (PG 95, 1205C, 9f.)	35 (PG 91, 900A, 4f.) bzw. 35, 10./10. (680f. IHM)	1,21 (PG 136, 844A, 14)
III,72	III,26	A 4 (PG 95, 1093B, 8f.)		
IV, (1)	–	siehe II,25	siehe II,25	siehe II,25
IV, (2)	–	siehe III,53	siehe III,53	

Zählung ELTER	Zählung MIGNE	<i>Sacra Parallela</i> (PG 95, 1941–96, 442)	Pseudo- Maximus Confessor <i>Loci communes</i> (PG 91, 721–1018 bzw. IHM 2001)	Antonius Melissa <i>Loci communes</i> (PG 136, 765–1244)
IV, (3)	–		siehe II,43	
IV,73 (4)	–		34 (PG 91, 896B, 11–13) bzw. 34, 22./17. (671f. IHM)	
IV,74 (5)	–	Π 15 (PG 96, 273B, 12–15)	19 (PG 91, 840A, 4–6) bzw. 19, 15./17. (467 IHM), erster Satz und Anfang des zweiten fehlen	
IV, (6)	–	siehe I,6	siehe I,6	
IV,75 (7)	–	Δ 23 (PG 95, 1404C, 15 – D, 1)	25 (PG 91, 865C, 12f.) bzw. 25, 21./19. (569 IHM)	1,18 (PG 136, 832D, 4)
IV,76 (8)	–	Γ 4 (PG 95, 1308C, 11f.)	41 (PG 91, 917C, 6f.) bzw. 70, 18./41, 20. (1027f. IHM)	2,17 (PG 136, 1056B, 12f.)
IV,77 (9)	–	A 18 (PG 95, 1204A, 11f.)	6 (PG 91, 757C, 13f.) bzw. 6, 25./32. (117 IHM)	
IV, (10)	–	siehe II,35	siehe II,35	siehe II,35

D. Anhang

Literaturverzeichnis*

* Das Literaturverzeichnis enthält nur solche Titel, die mindestens zweimal in den Beiträgen des Buches vorkommen. Die entsprechenden Anmerkungen im Fließtext geben die Belege als Kurztitel mit Autornamen und Erscheinungsjahr wieder. Bei nur einmaliger Zitation eines Titels wird der Nachweis in der Fußnote vollständig bibliografiert. Sammelbände und Festschriften werden nicht gesondert aufgeführt.

1. Abkürzungen*

* Die Abkürzungen richten sich nach S. M. SCHWERTNER, *IATG*³. *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliografischen Angaben* (Berlin / Boston 2014). Zur besseren Orientierung des Lesers beschränkt sich das Abkürzungsverzeichnis auf die Angaben zu den häufig wiederkehrenden Kommentaren, Lexika und Zeitschriften. Auf das Aufführen der Siglen für die Reihentitel der Monografien wurde daher verzichtet; die Angaben folgen zudem dem *IATG*³, dem sie gegebenenfalls zu entnehmen sind.

<i>ANRW</i>	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt
<i>BThZ</i>	Berliner Theologische Zeitschrift
<i>ByZ</i>	Byzantinische Zeitschrift
<i>DNP</i>	Der neue Pauly
<i>DSp</i>	Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique
<i>EeT</i>	Église et théologie. Paris
<i>EKK</i>	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
<i>EvQ</i>	Evangelical quarterly
<i>EWNT</i>	Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament
<i>HThKAT</i>	Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament
<i>HWP</i>	Historisches Wörterbuch der Philosophie
<i>JSHRZ</i>	Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit
<i>JSNT</i>	Journal for the study of the New Testament
<i>J TSA</i>	Journal of theology for Southern Africa
<i>KEK</i>	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
<i>KP</i>	Der kleine Pauly
<i>LACL</i> ³	Lexikon der antiken christlichen Literatur, 3. Auflage
<i>LThK</i> ³	Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Auflage
<i>NBL</i>	Neues Bibel-Lexikon
<i>NSK.AT</i>	Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament
<i>NTD</i>	Das Neue Testament Deutsch

NTS	New testament studies. London
ÖTK	Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar
PatSor	Patristica Sorbonensia
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RGG ⁴	Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Auflage
RHT	Revue d'histoire des textes
RMP	Rheinisches Museum für Philologie
RRef	Revue réformée
ThBeitr	Theologische Beiträge
ThGl	Theologie und Glaube
TThZ	Trierer Theologische Zeitschrift
ThWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TRE	Theologische Realenzyklopädie
UeberwegAntF	Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike
WSt	Wiener Studien
WuD	Wort und Dienst
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft (und die Kunde der älteren Kirche)
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche
ZWTh	Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie

2. Ausgaben, Kommentare und Übersetzungen

- SALZBURGER ÄBTEKONFERENZ (Hg.), *Die Benediktusregel* (Beuron 1992) (= ÄBTEKONFERENZ 1992)
- J. ALTHOFF / D. ZELLER, *Die Worte der Sieben Weisen*, TzF 89 (Darmstadt 2006) (= ALTHOFF / ZELLER 2006)
- J. E. BAMBERGER, *Evagrius Ponticus. Über das Gebet. Tractatus de oratione*, Quellen der Spiritualität 4 (Münsterschwarzach 2011) (= BAMBERGER 2011)
- O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur. Bd. 3: Das vierte Jahrhundert mit Ausschluß der Schriftsteller syrischer Zunge* (Freiburg i. Br. ²1923) (= BARDENHEWER 1923)
- O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur. Bd. 4: Das fünfte Jahrhundert mit Einschluß der syrischen Literatur des vierten Jahrhunderts* (Freiburg i. Br. ²1924) (= BARDENHEWER 1924)
- A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinischen Texte* (Bonn 1922) (= BAUMSTARK 1922)
- H. BOBZIN, *Der Koran* (München 2010) (= BOBZIN 2010)
- J. F. BOISSONADE, *Anecdota Graeca e codicibus regiis*, Bd. 1 (Paris 1829) (= BOISSONADE 1829)
- A. E. W. BUDGE, *The Book of Governors: the Historia Monastica of Thomas, Bishop of Margâ A. D. 840*, vols. I–II (London 1893) (= BUDGE 1893)
- G. BUNGE, *Evagrius Pontikos. Briefe aus der Wüste*, Sophia 24 (Trier 1986) (= BUNGE 1986)

- G. BUNGE, *Evagrius Pontikos, Der Praktikos (Der Mönch). Hundert Kapitel über das geistliche Leben, Weisungen der Väter 6* (Beuron 2008) (= BUNGE 2008)
- G. BUNGE, *Evagrius Pontikos, Über die acht Gedanken, Weisungen der Väter 3* (Beuron 2011) (= BUNGE 2011)
- H. CHADWICK, *The Sentences of Sextus. A Contribution to the History of Early Christian Ethics*, TaS NS 5 (Cambridge 1959) (= CHADWICK 1959)
- J. DALFEN, *Platon. Gorgias*, in: E. HEITSCH / C. W. MÜLLER (Hgg.), *Platon. Werke. Übersetzung und Kommentar, Bd. VI 3: Gorgias* (Göttingen 2004) (= DALFEN 2004)
- P. DE LAGARDE, *Analecta Syriaca* (Leipzig 1858) (= DE LAGARDE 1858)
- R. A. EDWARDS / R. A. WILD, *The Sentences of Sextus*, SBL.TT 22 = ECLS 5 (Chicago CA 1981) (= EDWARDS / WILD 1981)
- G. EIGLER, *Platon. Werke in acht Bänden* (Darmstadt 1990) (= EIGLER 1990)
- W. EISELE, *Evagrius Ponticus. Worte an die Mönche. Worte an eine Jungfrau, Quellen der Spiritualität 6* (Münsterschwarzach 2012) (= EISELE 2012)
- A. ELTER, *Gnomica I. Sexti Pythagorici Clitarchi Evagrii Pontici sententiae* (Leipzig 1892) (= ELTER 1892a)
- A. ELTER, „Zu den neuen Bruchstücken des Stobäus und den Sprüchen des Euagrius“, *RMP* 47 (1892) 629–634 (= ELTER 1892b)
- M. FIEDROWICZ, „Einleitung“, in: M. FIEDROWICZ / C. BARTHOLD, *Origenes. Contra Celsum. Gegen Celsus*, FC 50/1 (Freiburg i. Br. 2011) (= FIEDROWICZ 2011)
- W. FRANKENBERG, *Euagrius Ponticus*, AGWG.PH NF 13/2 (Berlin 1912) (= FRANKENBERG 1912)
- M. FUHRMANN, *Platon. Apologie des Sokrates* (Stuttgart 1986) (= FUHRMANN 1986)
- Bibliotheca Veterum Patrum Antiquorumque Scriptorum Ecclesiasticorum [...], cura & studio ANDREAE GALLANDII, Presbyteri Congregationis Oratorii*, Bd. 7 (Venedig 1770) (= GALLANDI 1770)
- P. GÉHIN, „Nouveaux fragments grecs des lettres d'Évagre“, *RHT* 24 (1994) 117–147 (= GÉHIN 1994)
- J. GILDEMEISTER, „Pythagorassprüche in syrischer Überlieferung“, *Hermes* 4 (1870) 81–98 (= GILDEMEISTER 1870)
- J. GILDEMEISTER, *Sexti Sententiarum recensione Latinam Graecam Syriacas coniunctim exhibuit* (Bonn 1873) (= GILDEMEISTER 1873)
- H. GRESSMANN, *Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Evagrius Pontikos*, TU 39/4 (Leipzig 1913) 143–165 (= GRESSMANN 1913)
- A. u. C. GUILLAUMONT, *Évagre le Pontique, Traité pratique ou Le moine*, Bd. 1: *Introduction*, SC 170 (Paris 1971) (= GUILLAUMONT 1971)
- G. HOHMANN / D. SÜSSNER, *Philokalie der heiligen Väter der Nüchternheit*, Bd. 1 (Würzburg 2004) (= HOHMANN / SÜSSNER 2004)
- J. HOLZHAUSEN, *Das Corpus Hermeticum Deutsch. Teil 1: Die griechischen Traktate und der lateinische „Asclepius“*, *Clavis Pansophiae* 7/1 (Stuttgart-Bad Cannstatt 1997) (= HOLZHAUSEN 1997)
- S. IHM, *Ps.-Maximus Confessor. Erste kritische Edition einer Redaktion des sacroprofanen Florilegiums „Loci communes“ nebst einer vollständigen Kollation einer*

- zweiten Redaktion und weiterem Material (= Palingenesia 73) (Stuttgart 2001) (= IHM 2001)
- C. JOEST, *Evagrius Ponticus. Ad monachos. Ad virginem. Institutio ad monachos. Der Mönchsspiegel. Der Nonnenspiegel. Ermahnung an Mönche*, FC 51 (Freiburg i. Br. 2012) (= JOEST 2012)
- A. JUCKEL, *Der Ktābā d-Durrāšā (Ktābā d-Ma'wātā) des Elijā von Anbār, Mēmra I–III*, CSCO.S 226–227 (Leuven 1996) (= JUCKEL 1996)
- H.-J. KLAUCK, „A. Makkabäerbuch“, *JSHRZ* III/6 (Gütersloh 1989) 645–763 (= KLAUCK 1989)
- W. KRAUS / M. KARRER (Hgg.), *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung* (Stuttgart 2009) (= KRAUS / KARRER 2009)
- J. KROLL, „Die Sprüche des Sextus“, in: E. HENNECKE (Hg.), *Neutestamentliche Apokryphen* (Tübingen 1924) 625–643 (= KROLL 1924)
- H. G. LIDDELL / R. SCOTT, *A Greek–English Lexicon, Revised and Augmented Throughout by Henry Stuart Jones. With a revised supplement* (Oxford 1996) (= LIDDELL / SCOTT 1996)
- U. LUZ, *Der Brief an die Epheser*, NTD 8/1 (Göttingen 1998) 107–180 (= LUZ 1998)
- U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* (Mt 18–25), EKK I/3 (Zürich u.a. 1997) (= LUZ 1997)
- U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* (Mt 1–7), EKK I/1 (Düsseldorf u.a. 2002) (= LUZ 2002)
- H. MERKLEIN, *Der erste Brief an die Korinther. Kapitel 5,1–11,1*, ÖTK 7/2 (Gütersloh 2000) (= MERKLEIN 2000)
- J. MUYLDERMANS, „Evagriana“, *Muséon* 44 (1931) 37–68. 369–383 (= MUYLDERMANS 1931)
- J. MUYLDERMANS, *À travers la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique. Essai sur les manuscrits grecs conservés à la Bibliothèque Nationale de Paris*, BMus 3 (Paris 1932) (= MUYLDERMANS 1932)
- J. MUYLDERMANS, „Evagriana. Le Vatic. Barb. graecus 515“, *Muséon* 51 (1938) 191–226 (= MUYLDERMANS 1938)
- J. MUYLDERMANS, *Evagriana syriaca. Textes inédits du British Museum et de la Vaticane*, BMus 31 (Löwen 1952) (= MUYLDERMANS 1952)
- R. NICKEL, *Epiktet – Teles – Musonius. Ausgewählte Schriften* (Zürich 1994) (= NICKEL 1994)
- R. NICKEL, *Epikur. Wege zum Glück* (Düsseldorf / Zürich 2003) (= NICKEL 2003)
- R. NICKEL, *Stoa und Stoiker*, Bd. 2 (Düsseldorf 2008) (= NICKEL 2008)
- F. PASSOW, *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, 4 Tlbd. (Darmstadt 2004 = Leipzig 1841–1857) (= PASSOW 2004)
- S. J. PATTERSON, *The Gospel of Thomas and Jesus* (Sonoma 1993) (= PATTERSON 1993)
- J. PAYNE SMITH, *A Compendious Syriac Dictionary* (Oxford 1902) (= PAYNE SMITH 1902)
- J.-B. PITRA, *Analecta sacra spicilegio solismensi parata, t. IV: Patres antenicenae* (Paris 1883) (= PITRA 1883)

- U.-K. PLISCH / H.-M. SCHENKE, „Die Sextussprüche (NHC XII,1)“, in: H.-M. SCHENKE / H.-G. BETHGE / U. U. KAISER (Hgg.), *Nag Hammadi Deutsch. Bd. 2: NHC V,2–XIII,1, BG 1 und 4 (Koptisch-Gnostische Schriften III)*, GCS NF 12 (Berlin / New York 2003) 795–806 (= PLISCH / SCHENKE 2003)
- W. PÖTSCHER, *Porphyrios. Πρὸς Μαρκέλλαν*, PhAnt 15 (Leiden 1969) (= PÖTSCHER 1969)
- M. ROSENBACH, *L. Annaeus Seneca. Philosophische Schriften*, 5 Bde. (Darmstadt 1999) (= ROSENBACH 1999)
- V. RYSSEL, „Die syrische Übersetzung der Sextussentenzen“, *ZWTh* 38 = NF 3 (1895) 617–630 (= RYSSEL 1895)
- V. RYSSEL, „Die syrische Übersetzung der Sextussentenzen“, *ZWTh* 39 = NF 4 (1896) 568–624 (= RYSSEL 1896)
- V. RYSSEL, „Die syrischen Übersetzungen der Sextussentenzen“, *ZWTh* 40 = NF 5 (1897) 131–148 (= RYSSEL 1897)
- L. SCHADE, *Des heiligen Kirchenvaters Eusebius Hieronymus ausgewählte Briefe. Bd. 2, BKV² II 18* (München 1937) (= SCHADE 1937)
- H.-M. SCHENKE / W.-P. FUNK, „Die Lehren des Silvanus“, in: H.-M. SCHENKE / H.-G. BETHGE / U. U. KAISER (Hgg.), *Nag Hammadi Deutsch, 2. Bd.: NHC V,2 – XIII,1, BG 1 und 4 (Koptisch – Gnostische Schriften III)*, GCS NF 12 (Berlin / New York 2003) 601–624 (= SCHENKE / FUNK 2003)
- H. SCHENKL, „Pythagoreersprüche in einer Wiener Handschrift“, *WSt* 8 (1886) 262–281 (= SCHENKL 1886)
- R. E. SINKEWICZ, *Evagrius of Pontus. The Greek Ascetic Corpus. Translation, Introduction and Commentary*, Oxford Early Christian Studies (Oxford 2003) (= SINKEWICZ 2003)
- H. USENER, *Epicurea* (Leipzig 1887) (= USENER 1887)
- M. VON ALBRECHT, „Text und Übersetzung“, in: M. VON ALBRECHT / J. DILLON / M. GEORGE / M. LURJE / D. S. DU TOIT (Hgg.), *Jamblich. Pythagoras. Leben – Lehre – Lebensgestaltung*, SAPERE 4 (Darmstadt 2002) 32–211 (= VON ALBRECHT 2002)
- W. T. WILSON, *The Sentences of Sextus*, Wisdom Literature from the Ancient World 1 (Atlanta GA 2012) (= WILSON 2012)
- F. WISSE, „NHC XII,I: The Sentences of Sextus“, in: C. H. HEDRICK (Hg.), *Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII*, NHS 28 (Leiden u.a. 1990), 295–327 (= WISSE 1990)
- D. WÜNSCH, „Zur syrischen Übersetzung der ‚Pythagorassprüche‘“, in: H. DÖRRIES, *P. de Lagarde und die syrische Kirchengeschichte* (Göttingen 1968) 252–264 (= WÜNSCH 1968)
- D. ZELLER, *Der erste Brief an die Korinther*, KEK 5 (Göttingen 2010) (= ZELLER 2010)
- E. ZENGER, „Psalm 115“, in: F.-L. HOSSFELD / E. ZENGER, *Psalmen 101–150*, HThKAT (Freiburg i. Br. 2008) 275–291 (= ZENGER 2008)
- E. ZENGER / C. FREVEL, „Eigenart und Bedeutung der Weisheit Israels“, in: E. ZENGER / C. FREVEL (Hgg.), *Einleitung in das Alte Testament*, KStTh 1,1 (Stuttgart *2012) 405–413 (= ZENGER / FREVEL 2012)

3. Sekundärliteratur

- J. ÅDNA, „Die eheliche Liebesbeziehung als Analogie zu Christi Beziehung zur Kirche. Eine traditionsgeschichtliche Studie zu Epheser 5,21–33“, *ZThK* 92 (1995) 435–365 (= ÅDNA 1995)
- B. ALTANER / A. STUIBER, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter* (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 81978) (= ALTANER / STUIBER 1978)
- D. N. ANASTASIJEWIĆ, *Die paränetischen Alphabete in der griechischen Literatur* (München 1905) (= ANASTASIJEWIĆ 1905)
- C. ANDRESEN, „Antike und Christentum“, *TRE* 3 (1978) 50–99 (= ANDRESEN 1978)
- E. BADIAN, „Alexanderhistoriker“, *DNP* 1 (1996) 453f. (= BADIAN 1996)
- E. BADIAN, „Kleitarchos [2]“, *DNP* 6 (1999) 571 (= BADIAN 1999)
- H. BALTENSWEILER, *Die Ehe im Neuen Testament. Exegetische Untersuchungen über Ehe, Ehelosigkeit und Ehescheidung*, *AThANT* 52 (Zürich / Stuttgart 1967) (= BALTENSWEILER 1967)
- A.-M. BANDINI, *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae, varia continens opera graecorum Patrum*, Bd. 1 (Florenz 1764) (= BANDINI 1764)
- W. BAUER / K. u. B. ALAND, *Griechisch–Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur* (Berlin / New York 61988) (= BAUER / ALAND 1988)
- F. BLISCHKE, *Die Begründung und die Durchsetzung der Ethik bei Paulus*, *ABG* 25 (Leipzig 2007) (= BLISCHKE 2007)
- W. CHRIST / W. SCHMID / O. STÄHLIN, *Geschichte der griechischen Literatur, Zweiter Teil: Die nachklassische Periode der griechischen Literatur. Zweite Hälfte: Von 100 bis 530 nach Christus*, *HAW* 7,2,2 (München 61924 bzw. 1980) (= CHRIST / SCHMID / STÄHLIN 1924)
- E. A. CLARK, *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate* (Princeton 1992) (= CLARK 1992)
- G. CLAUDEL, „1 Kor 6,12–7,40 neu gelesen“, *TThZ* 94 (1985) 20–36 (= CLAUDEL 1985)
- F. DEGENHART, *Der hl. Nilus Sinaita. Sein Leben und seine Lehre vom Mönchtum*, *BGAM* 6 (Münster 1915) (= DEGENHART 1915)
- G. DELLING, „Zur Hellenisierung des Christentums in den ‚Sprüchen des Sextus‘“, in: *Studien zum Neuen Testament und zur Patristik (FS E. Klostermann)*, *TU* 77 (Berlin 1961) 208–241 (= DELLING 1961)
- G. DELLING, „Geschlechtsverkehr“, *RAC* 10 (1978) 812–829 (= DELLING 1978)
- J. DILLON, „Die ‚Vita Pythagorica‘, ein ‚Evangelium‘?“, in: M. VON ALBRECHT / J. DILLON / M. GEORGE / M. LURJE / D. S. DU TOIT (Hgg.), *Jamblich. Pythagoras. Leben – Lehre – Lebensgestaltung*, *SAPERE* 4 (Darmstadt 2002) 295–301 (= DILLON 2002)
- K. DÖRING, „Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen“, *UeberwegAntF* 2/1 (1998) 139–364 (= DÖRING 1998)
- D. S. DU TOIT, „Heilsbringer im Vergleich. Soteriologische Aspekte im Lukas-evangelium und Jamblichs ‚De vita Pythagorica‘“, in: M. VON ALBRECHT /

- J. DILLON / M. GEORGE / M. LURJE / D. S. DU TOIT (Hgg.), *Jamblich. Pythagoras. Leben – Lehre – Lebensgestaltung*, SAPERE 4 (Darmstadt 2002) 275–294 (= DU TOIT 2002)
- W. EISELE, *Ein unerschütterliches Reich. Die mittelplatonische Umformung des Parusiegedankens im Hebräerbrief*, BZNW 116 (Berlin / New York 2003) (= EISELE 2003)
- W. EISELE, „Und er ist (nicht) erhört worden‘ (Hebr 5,7). Das Vaterunser und seine Bewährung im Getsemani-Gebet Jesu“, in: W. EISELE (Hg.), *Gott bitten? Theologische Zugänge zum Bittgebet*, QD 256 (Freiburg i. Br. 2013) 42–78 (= EISELE 2013)
- R. FELDMEIER / H. SPIECKERMANN, *Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre*, TOBITH 1 (Tübingen 2011) (= FELDMEIER / SPIECKERMANN 2011)
- E. FERON / F. BATTAGLINI, *Codices manuscripti graeci Ottoboniani Bibliothecae Vaticanae* (Rom 1893) (= FERON / BATTAGLINI 1893)
- B. FIORE, „Household Rules at Ephesus. Good News, Bad News, No News“, in: *Early Christianity and Classical Culture, FS A. J. Mahlherbe*, NT.S 110 (Leiden 2003) 589–607 (= FIORE 2003)
- K. FITSCHEN, „Evagrius Ponticus“, in: *LACL*³ (2002) 255–257 (= FITSCHEN 2002)
- M. FORSCHNER, *Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System* (Darmstadt 1995) (= FORSCHNER 1995)
- N. FÖRSTER, *Jesus und die Steuerfrage. Die Zinsgroschenperikope auf dem religiösen und politischen Hintergrund ihrer Zeit. Mit einer Edition von Pseudo-Hieronymus, ‚De haeresibus Judaeorum‘*, WUNT 294 (Tübingen 2012) (= FÖRSTER 2012)
- M. FREDE, „Neupythagoreismus“, *DNP* 8 (2000) 879f. (= FREDE 2000)
- M. GEORGE, „Tugenden im Vergleich. Ihre soteriologische Funktion in Jamblichs ‚Vita Pythagorica‘ und in Athanasios‘ ‚Vita Antonii‘“, in: M. VON ALBRECHT / J. DILLON / M. GEORGE / M. LURJE / D. S. DU TOIT (Hgg.), *Jamblich. Pythagoras. Leben – Lehre – Lebensgestaltung*, SAPERE 4 (Darmstadt 2002) 303–322 (= GEORGE 2002)
- A. u. C. GUILLAUMONT, „Évagre le Pontique“, *DSp* 4 (1961) 1731–1744 (= GUILLAUMONT 1961)
- A. GUILLAUMONT, *Les „Kephalaia Gnostica“ d’Évagre le Pontique et l’histoire de l’origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, *PatSor* 5 (Paris 1962) (= GUILLAUMONT 1962)
- I. HARDT, *Catalogus codicum manuscriptorum Graecorum Bibliothecae Regiae Bavariae, Bd. 5: cod. CCCCLXXII–DLXX* (München 1812) (= HARDT 1812)
- A. HOLDEREGGER, „Suizid III“, *LThK*³ 9 (2000) 1106–1108 (= HOLDEREGGER 2000)
- H. HUNGER / C. HANNIK, *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek, Bd. 4: Supplementum graecum 1–201*, *Museion NF* 4,1,4 (Wien 1994) (= HUNGER / HANNIK 1994)
- A. HÜGLI, „Lächerliche (das)“, *HWP* 5 (1980) 1–8 (= HÜGLI 1980)
- I. KANT, „Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen“, *Berlinische Blätter* 1 (1797) 301–314 (= KANT 1797)
- R. KANY, „Sextus (Sententiae Sexti)“, *LACL*³ (2002) 638f. (= KANY 2002)

- J. L. KINNEAVY, *Greek Rhetorical Origins of Christian Faith. An Inquiry* (New York / Oxford 1987) (= KINNEAVY 1987)
- F. KLEINSCHMIDT, *Ehefragen im Neuen Testament*, ARGU 7 (Frankfurt a. M. 1998) (= KLEINSCHMIDT 1998)
- W. KORFF, „Arbeit II“, *LThK*³ 1 (1993) 918–920 (= KORFF 1993)
- H. KÜLLING, *Ehe und Ehelosigkeit bei Paulus* (Zürich 2008) (= KÜLLING 2008)
- SP. P. LAMPROS, *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*, Bd. 1 (Cambridge 1895) (= LAMPROS 1895)
- SP. P. LAMPROS, *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*, Bd. 2 (Cambridge 1900) (= LAMPROS 1900)
- G. LÖHR, *Verherrlichung Gottes durch Philosophie. Der hermetische Traktat II im Rahmen der antiken Philosophie- und Religionsgeschichte*, WUNT 97 (Tübingen 1997) (= LÖHR 1997)
- A. S. MAY, „The Body for the Lord“. *Sex and Identity in 1 Corinthians 5–7*, JSNT.SS 278 (London / New York 2004) (= MAY 2004)
- A. MEYER, „Biblische Metaphorik – gesellschaftlicher Diskurs. Rezeptionsästhetische Betrachtung über die Wirkung von Metaphern am Beispiel Eph 5,21–33“, *ThGl* 90 (2000) 645–665 (= MEYER 2000)
- J. MÜLLER, *Willensschwäche in Antike und Mittelalter. Eine Problemgeschichte von Sokrates bis Johannes Duns Scotus*, AMP.S 140 (Leuven 2009) (= MÜLLER 2009)
- R. NICKEL, *Stoa und Stoiker*, Bd. 2 (Düsseldorf 2008) (= NICKEL 2008)
- K. NIEDERWIMMER, *Askese und Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens*, FRLANT 113 (Göttingen 1975) (= NIEDERWIMMER 1975)
- H. OMONT, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale*, Bd. 1: *Ancien fonds grec* (Paris 1886) (= OMONT 1886)
- D. PEVARELLO, *The Sentences of Sextus and the Origins of Christian Asceticism [sic!]*, STAC 78 (Tübingen 2013) (= PEVARELLO 2013)
- T. PITOUR, *Wilhelm von Auvergues Psychologie. Von der Rezeption des aristotelischen Hylemorphismus zur Reformulierung der Imago-Dei-Lehre Augustins*, Augustinus. Werk und Wirkung 2 (Paderborn 2011) (= PITOUR 2011)
- T. PITOUR, „Bekehrung zur Weisheit“, in: M. BOLLIG (Hg.), *Christ sein in einer Kirche der Zukunft* (Würzburg 2012) 230–242 (= PITOUR 2012)
- R. REHN, „Philanthropie 1–2“, *HWP* 7 (1989) 543–548 (= REHN 1989)
- H. REINER, „Apathie“, *HWP* 1 (1971) 429–433 (= REINER 1971)
- C. RIEDWEG, *Pythagoras. Leben – Lehre – Nachwirkung. Eine Einführung* (München 2007) (= RIEDWEG 2007)
- S. ROMEROWSKI, „La soumission de l'épouse au mari en Éphésiens 5. Un cas particulier de soumission mutuelle?“, *RRef* 57 (2006) 31–77 (= ROMEROWSKI 2006)
- S. SCHROER / R. ZIMMERMANN, „Namen“, in: F. CRÜSEMANN u.a. (Hg.), *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel* (Gütersloh 2009) 416–420 (= SCHROER / ZIMMERMANN 2009)
- M. SKEB, „Rufin von Aquileia / Concordia“, *LACL*³ (2002) 612–614 (= SKEB 2002)

- P. STEINMETZ, „Die Stoa“, *UeberwegAntF* 4/2 (1994) 491–716 (= STEINMETZ 1994)
- M. THEOBALD, *Mit den Augen des Herzens sehen. Der Epheserbrief als Leitfaden für Spiritualität und Kirche* (Würzburg 2000) (= THEOBALD 2000)
- G. THÜR, „Gnome“, *DNP* 4 (1998) 1108–1116 (= THÜR 1998)
- C. TORNAU, „Ähnlichkeit (homoiotês), ähnlich / unähnlich (homoios / anhomioios), Anähnlichung (homoiôsis)“, in: C. SCHÄFER (Hg.), *Platon-Lexikon. Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition* (Darmstadt 2007) 35–39 (= TORNAU 2007)
- R. VAN DEN BROEK, „The Teachings of Silvanus and the Greek Gnostic Tradition“, in: R. VAN DEN BROEK (ed.), *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*, NHMS 39 (Leiden 1996) 259–283 (= VAN DEN BROEK 1996)
- E. VON IVÁNKA, „Κεφάλαια. Eine byzantinische Literaturform und ihre antiken Wurzeln“, *ByZ* 47 (1954) 285–291 (= VON IVÁNKA 1954)
- W. WRIGHT, *Catalogue of Syriac manuscripts in the British Museum, acquired since the year 1838*, vols. I–III (London 1872) (= WRIGHT 1872)
- D. ZELLER, „Der Vorrang der Ehelosigkeit in 1 Kor 7“, *ZNW* 96 (2005) 61–77 (= ZELLER 2005)
- O. ZÖCKLER, *Evagrius Pontikus. Seine Stellung in der altchristlichen Literatur- und Dogmengeschichte*, *Biblische und kirchenhistorische Studien* 4 (München 1893) (= ZÖCKLER 1893)

Indices

Stellenregister

Altes Testament

Das Buch Genesis (Gen)

1,1–4a: 195
1,4. 10. 12. 18. 21. 25: 257
1,5. 8. 10: 193
1,26: 316
1,26f.: 272
1,28: 347, 348
1,26–28: 17, 18
1,31 LXX: 258
2,8f. LXX: 278
2,17: 278
2,4b–24: 195
2,19f.: 193
2,24: 365, 372, 373
3,6: 246
3,24: 257
3,22–24 LXX: 278
12–36: 23
22: 256
28,12: 277
32,23–33: 193

Das Buch Exodus (Ex)

3,6. 15: 23
3,13–15: 194
4,22: 199
20,1–17: 214
20,2f. 12: 225
20,7: 194, 214
20,12: 255
20,17: 205, 354
22,21: 242
33,20: 246

Das Buch Levitikus (Lev)

13f.: 239
15,16–18: 352
16,15f.: 331
19,2 LXX: 200
19,13–18: 203
19,18 LXX: 200
19,18: 223
19,27: 34
20,10: 354
24,15–16 LXX: 214
24,16: 194

Das Buch Numeri (Num)

5,11–31: 354
14,18: 194
32,11: 23

Das Buch Deuteronomium (Dtn)

1,8: 23
4,7. 30: 272
5,6f. 16: 225
5,6–21: 214
5,11: 194
5,11 LXX: 214
5,16: 255
5,21 LXX: 205
6,10: 23
9,5. 27: 23
10,18: 242
11,1 LXX: 248
14,1: 199
14,29: 242

- 22,13–27: 354
 23,2: 34
 24,17. 19: 242
 25,12f.: 34
 32,5. 19: 199
 33,1: 189
- Das Buch Josua (Jos)*
 14,6: 189
- Das Buch der Richter (Ri)*
 4,4: 189
 16,28ff.: 240
- Das erste Buch Samuel (1 Sam)*
 9,6–10: 189
 31,4ff.: 240
- Das zweite Buch Samuel (2 Sam)*
 7,14: 189
 17,23: 240
- Das erste Buch der Könige (1 Kön)*
 6,23–28: 275
 6,29–32. 35: 275
 7,29. 36: 275
 8,6f.: 275
 12,22: 189
 16,17f.: 240
 17,18. 24: 189
 19,12f.: 261
 1 Kön 17–2 Kön 12: 23
- Das zweite Buch der Könige (2 Kön)*
 1,9–13: 189
 4,7–13: 189
 13,23: 23
 24,8–17. 27–30: 4
- Das erste Buch der Chronik (1 Chr)*
 23,14: 189
 29,14: 191
- Das zweite Buch der Chronik (2 Chr)*
 3,10–14: 275
 5,7f.: 275
- 8,14: 189
 11,2: 189
- Das Buch Esra (Esra)*
 3,2: 189
- Das Buch Nehemia (Neh)*
 9,17: 195
 12,24. 36: 189
- Das Buch Tobit (Tob)*
 4,15: 202
- Das zweite Buch der Makkabäer (2 Makk)*
 4,2: 214
 6–7: 253
 14,37–46: 240
- Das Buch Ijob (Ijob)*
 13,5: 333
 19,26: 246
- Die Psalmen (Ps)*
 1: 25
 1,1–3 LXX: 278
 2,7: 199
 6,7: 277
 7,16: 241
 8,6f.: 272
 8,6a: 18, 195
 8,6a LXX: 195
 9,16: 241
 10,7: 246
 11,7: 246
 13,1 LXX: 222
 13,3 LXX: 209
 14,1: 193
 14,3: 209
 16,15: 246
 17,15: 246
 18,13 LXX: 233
 31,5 LXX: 233
 39,13: 277
 42,4: 277
 52,2 LXX: 221

- 53,2: 193
 57,7: 241
 62,3: 246
 63,2: 246
 68,6: 242
 78,49: 30
 80,6: 277
 86,15: 194
 89,27f.: 199
 90,1: 189
 94,6: 242
 94,7–11: 200
 102,10: 277
 103,8 : 195
 103,13: 198
 115,4–7: 192
 115,7c: 192
 115, 4–8: 192
 116,8: 277
 126f.: 289
 135,15–18, 193
 139: 272
 139,4 LXX: 205
 145,8: 194
- Das Buch der Sprichwörter (Spr)*
- 1,7: 256
 1,7 LXX: 256
 1,8. 15: 223
 2,1: 223
 3,1. 21: 223
 3,12: 198
 3,27–29 : 203
 4,1. 10. 20: 223
 5,1: 223
 6,1. 20: 223
 8,22–36: 372
 9,8 LXX: 226
 10,19 LXX: 208
 11,2: 246
 15,12 LXX: 226
 17,28: 333
 22,8a LXX: 242
 28,23 LXX: 226
- Das Buch Kohelet (Koh)*
- 3,5: 19
- 5,7 LXX: 215
 10,8: 241
- Das Buch der Weisheit (Weish)*
- 6,22–9,18: 371
 9,15: 238
 13,10–15,19: 260
 14,15ff.: 260
- Das Buch Jesus Sirach (Sir)*
- 1,12f.: 247
 4,10: 242
 7,8: 226
 7,32–35: 203
 10,11: 229
 13,15f.: 203
 20,5–8: 232
 21,20: 233
 23,1–4: 198
 51,10 : 198
- Das Buch Jesaja (Jes)*
- 1,17: 242
 40,18–20: 260
 41,6f.: 260
 43,6: 199
 44,6–20: 260
 45,7: 194
 45,11: 199
 46,7: 193
 52,5: 213
 54,11–12: 192
 60,1–22: 192
 60,17: 192
 62,5: 371
- Das Buch Jeremia (Jer)*
- 10,1–16: 260
 10,5 : 193
 22,3: 242
 22,24–26: 3, 4, 8
 31,9. 20: 199
 35,4: 189
 51,1–14: 15
 51,7: 15

<i>Das Buch Baruch (Bar)</i>	6,6 LXX: 189
6: 260	11,1: 199
<i>Das Buch Ezechiel (Ez)</i>	<i>Das Buch Joël (Joël)</i>
1: 24, 25	2,13: 194
16: 371	4,5: 191
16: 371	<i>Das Buch Jona (Jona)</i>
18,5–9: 14, 23	4,2: 194
18,6: 19	<i>Das Buch Nahum (Nah)</i>
22,7: 241	1,3: 194
23: 371	<i>Das Buch Haggai (Hag)</i>
28,14. 16: 274	2,8: 191
<i>Das Buch Daniel (Dan)</i>	<i>Das Buch Sacharja (Sach)</i>
6: 243	14,14: 192
<i>Das Buch Hosea (Hos)</i>	
1–3: 371	
6,6: 331	

Neues Testament

<i>Das Evangelium nach Matthäus (Mt)</i>	6,19–21: 206
4,1–11: 256	6,21: 238
5,8: 246, 276	6,24: 207, 260
5,5–7: 242	6,30: 190
5,18f. 23f.: 331	7,1f.: 260
5,20: 242	7,3–5: 256
5,25f.: 197	7,7f.: 207
5,27f.: 35	7,12: 202
5,29f.: 34, 35, 36, 336	8,23–27: 219
5,38–42: 271	8,26: 190
5,43: 200	9,13: 198, 331
5,44: 221	10,1–4: 24
5,44f.: 200	10,7: 236
5,46f.: 253	10,9–10a: 252
5,48: 200	10,37: 347
6,1–4: 242	12,7: 198, 331
6,1–18: 231	13,44: 236
6,6–15: 315	14,22–31: 219
6,9: 200	14,28–31: 219
6,9–13: 199	14,31: 190, 336
6,10: 237	15,1–20: 29
	15,4–6: 255

- 15,11: 320
 15,11. 17–20: 204
 15,19: 205
 16,8: 190
 17,20: 190
 18,6: 27
 18,8f.: 35, 36
 18,15: 226
 19,12: 32, 33, 34, 35, 347, 370
 19,21: 230
 19,23–26: 216
 20,26–28: 242
 21,22: 207
 22,21: 191
 22,29: 277
 23,8–10: 223
 23,23–28: 331
 25,31–46: 222
 25,40: 279
 26,26–29: 331
 26,36–46: 277
 26,39: 237
 27,5: 240
 28,19f.: 212
- Das Evangelium nach Markus (Mk)*
- 3,13–19: 24
 3,16f.: 193
 5,9: 193
 6,8f.: 252
 6,14–29 : 226
 7,1–23 : 29
 7,9–13 : 254
 7,15. 20–23: 204
 7,21f.: 205
 7,22: 204
 9,43. 45. 47f.: 35
 10,10–12 : 334
 10,21: 230
 10,23–27: 216
 10,29f.: 347
 10,43–45: 242
 11,24: 207
 12,17: 191, 192, 336
 12,30f.: 203
 12,31: 223
 12,40: 242
- 12,42: 197
 14,22–25: 331
 14,32–42: 277
 14,35f.: 237
 14,36: 199
 14,38: 263
 14,58: 331
 15,32: 27
- Das Evangelium nach Lukas (Lk)*
- 3,19f.: 226
 4,1–13: 256
 6,12–16: 24
 6,21: 277
 6,27: 221
 6,29f.: 272
 6,32–35: 254
 6,37f.: 260
 9,3: 252
 10,1–12: 212
 10,4: 253
 10,38–42: 362
 11,2: 204
 11,2–4: 200
 11,9f.: 207
 12,28: 190, 336
 12,33f.: 206
 12,34: 238
 12,37: 265
 12,58f.: 197
 14,26: 347
 16,13: 207, 261
 18,8: 27
 18,14: 278
 18,22: 230
 18,24–27: 216
 19,41: 277
 20,25: 191
 22,19f.: 331
 22,26f.: 242
 22,39–46: 277
 22,41f.: 237
- Das Evangelium nach Johannes (Joh)*
- 1: 321
 1,7: 27
 1,12: 27, 200

- 1,14. 17: 230
 1,14. 18: 200
 1,17: 200
 1,18: 194, 246
 2,19: 331
 4,19–24: 194
 6,51: 331
 10,17f.: 253
 11,35: 277
 12,27: 277
 14,13f.: 207
 15,7: 207
 16,23f.: 207
 17: 315
 19,34: 274
 21,11: 50
- Die Apostelgeschichte (Apg)*
- 1,5: 275
 1,13: 275
 1,15–26: 24
 2,44f.: 224
 4,32: 225
 6,5: 26
 6,14: 331
 10,43: 26
 14,4. 14: 24
 15,28f.: 28
 15,29: 28
 17,19: 260
 17,27: 193
 17,28: 272
 18,2: 347
 21,25: 28
- Der Brief an die Römer (Röm)*
- 1,17: 27
 1,18: 195
 2,19–24: 213
 2,24: 213
 3,10–18: 208
 3,25: 331
 6,12–23: 221
 7: 354
 7,7: 205
 7,18: 231
- 8,12–17: 200
 8,15: 199
 10,14: 26
 10,17: 262
 12,15: 277
 13,11f.: 264
 14,7f.: 252
 16,3f.: 347
 16,7: 348
- Der erste Brief an die Korinther
(1 Kor)*
- 1,24: 277
 3,16: 198
 3,16f.: 331
 3,19a: 200
 3,20: 200
 6,3: 196
 6,19: 198, 331
 7: 2, 7, 346, 348, 349, 350,
 352, 358, 360, 363, 364,
 366, 367, 370, 376
 7,4: 368
 7,5: 352
 7,9: 374
 7,10–16: 360
 7,28: 348
 8,1. 4. 7. 10: 28
 8: 29
 9,5: 347
 10: 29
 10,19. 28: 28
 10,21b: 29
 10,28: 28
 11,3: 370
 11,3–16: 370
 11,23–25: 331
 13,7: 222
 13,12: 275
- Der zweite Brief an die Korinther
(2 Kor)*
- 3,6: 273
 5,1–4: 238
 5,7: 275
 6,4–10: 219

- 9,6: 242
 11,23–29: 219
 13,11: 195
- Der Brief an die Galater (Gal)*
 1,15f.: 212
 2,16: 27
 4,4–7: 200
 4,6: 199
 5,22f.: 34
- Der Brief an die Epheser (Eph)*
 2,19: 254
 2,20: 366
 3,5: 366
 4,11: 366
 5,14: 263
 5,18–22: 364
 5,21–33 : 365, 366, 370
 5,21–6,9: 364
 5,21: 365
 5,21f.: 365
 5,22: 366
 5,22–33: 271, 369
 5,23: 368
 5,23–32: 371
 5,28f.: 274
 5,29: 224
 5,29–32: 274
 5,32: 373
 6,9: 215
- Der Brief an die Philipper (Phil)*
 1,29: 27
 3,18f.: 220
- Der Brief an die Kolosser (Kol)*
 1,9–11: 222
 3,11: 40
 3,18f.: 364
 3,18. 20: 367
 3,18–4,1: 364
 3,22–24: 367
 3,25–4,1: 215
 4,1: 368
- Der erste Brief an die Thessalonicher (1 Thess)*
 4,4: 19
- Der zweite Brief an die Thessalonicher (2 Thess)*
 3,6–12: 22
- Der erste Brief an Timotheus (1 Tim)*
 1,10: 217
 1,18: 216
 5,13: 208
 5,20: 226
 6,3: 217
 6,11: 189
 6,15: 215
 6,16: 246
 6,20: 217
- Der zweite Brief an Timotheus (2 Tim)*
 1,12. 14: 217
 1,13: 217
 2,2: 216
 2,10: 222
 2,12: 227
 2,24f.: 257
 3,17: 189
 4,2: 226
 4,3: 217
- Der Brief an Titus (Tit)*
 1,1–4: 27
 1,9. 13: 217, 226
 2,1: 217
 2,12: 245
 2,15: 226
- Der Brief an die Hebräer (Hebr)*
 1,1–2: 193
 1,14: 195
 2,7: 196
 2,10–13: 200
 5,7: 286, 478
 9,11–28: 331
 11,1–12,3: 212
 12,1: 212

- | | |
|--|---|
| 12,2: 212 | 3,13–22: 369 |
| 12,14: 247 | 3,15: 212 |
| <i>Der Brief des Jakobus (Jak)</i> | <i>Der erste Brief des Johannes (1 Joh)</i> |
| 1,13–15: 205 | 1,5: 194 |
| 2,15f.: 262 | 4,8. 16: 233 |
| 3,8: 209 | 4,18: 268 |
| | 4,20f.: 248 |
| <i>Der erste Brief des Petrus (1 Petr)</i> | <i>Die Offenbarung des Johannes (Offb)</i> |
| 2,11–3,12: 369 | 2,7: 278 |
| 2,15f.: 230 | 2,14. 20: 29 |
| 2,16: 369 | 14,8: 15 |
| 2,18–25: 369 | 16,19 : 15 |
| 2,18–3,7: 369 | 22,4: 246 |
| 3,1–6: 369 | |
| 3,3–6: 255 | |

Apokryphe Schriften

- | | |
|---|---|
| <i>Aristeasbrief (Arist)</i> | <i>Das vierte Buch der Makkabäer (4 Makk)</i> |
| 140f.: 189 | 6,7: 243 |
| <i>Die Zusätze zu Esther (ZusEst)</i> | 7,2: 244 |
| 8,12n: 214 | 9,7–9: 244, 261 |
| <i>Das dritte Buch der Makkabäer (3 Makk)</i> | <i>Die Loblieder (Hodajoth) (1 QH)</i> |
| 3,19: 214 | 9,35f.: 198 |
| | <i>Das Thomasevangelium (EvThom)</i> |
| | 3,4 (POxy 654,17–19): 249 |

Antike Autoren*

*Die Abkürzungen der Werke der antiken Autoren folgen entweder H. CANKIK / H. SCHNEIDER (Hgg.), *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike* (Stuttgart / Weimar 1996ff.) oder den jeweils verwendeten Ausgaben. Letzteres gilt vor allem für die Nachweise der Fragmente der Vorsokratiker; hier wurde nach H. DIELS / W. KRANZ (Hgg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlin 2004ff.) zitiert.

- Aischines
Ctes. 1: 27
Apophth. Theodorus Phermensis
 3: 44
- Alkinoos
did. 10,164–166: 195
 Aratos
Phaenomena 5: 272
- Anthologia Palatina
Anth. Pal. IX 366: 207
 Aristoteles
an.
 404b8ff.
 (= DK 31 B 109): 275
 405b19–21: 258
 408b25–29: 258
 430a17–25 : 258
 II 7,418b10; 419a11: 201
 III 5,430a10–25: 201
eth. Nic.
 1124a: 205
 1138a4–14: 239
 1166b11ff.: 239
 VIII 2,1155a34: 203
 IX 4,1165b25–29: 223
 IX 8,1168b9: 224
metaph.
 1073a11f.: 260
 A 6,987a14: 310
 V 17,1022a6–8: 220
 M 8,1083b17: 310
phys. 256b24–27: 258
poet. 5,1449a31–34: 232
pol.
 I 5: 21
 I 1253b1–14: 367
 III 5: 21
rhet.
 I 2,1356a1–13: 332
 I 9,1366a33–1367a27: 217
 II 17,1391b: 28
 II 24,1402a23f: 249
- Antonius Melissa
loci comm.
 1,18: 417, 449
 1,21: 417, 448
 1,41: 417, 443
 2,3: 417, 442
 2,4: 417, 444
 2,17: 417, 449
 2,55: 417, 441
 2,70: 417, 445
 2,74: 417, 444, 446, 447
- Apophthegmata
Apophth. Antonius 5a: 45
Apophth. Antonius 19: 44
Apophth. Arsenius 5: 45
Apophth. Euprepus 7: 45
Apophth. Nilus 1–8 : 45
Apophth. Nilus
 1: 45
 2: 45
 3: 45
 4: 45
 5: 45
 6: 45
 7: 45
 8: 45
Apophth. Sisoës 45: 44

- III 18,1419b2–9: 233
- Athanasius
vit. Anton. 14: 232
- Athenaeus
Athen. 12,513a: 20
- Augustinus
civ.
11,4: 261
11,8: 261
I 17–27: 240
conf.
II 2,3: 348
IX 10,23–26: 261
de libero arbitrio
II 13,35: 261
III: 240
in epist. Io. ad Parth. VII 8: 233
- Boethius
cons. II 7: 333
- Cicero
fin. III 67: 195
leg. I 12,33: 230
nat. deor. I 10: 41
Tusc.
III 2: 202
IV 14: 267
IV 62: 270
V 108: 40
- Clemens Alexandrinus
strom.
III 58,2: 355
IV 4,13,1: 240
IV 4,17,1: 240
- Corpus Hermeticum
Corp. Herm.
I 32: 28
II 12: 259
IV 6: 208
IX 10: 28
- X 21: 197
X 21f.: 203
- Democritus
DK 68 B 247: 40
- Diogenes Laertius
Diog. Laert.
I 40: 38
I 41: 207
I 42: 38
I 57: 229
I 60: 229
I 63: 207
I 93: 207
II 73: 215
II 99: 40
VI 2: 12, 21
VI 5: 225
VI 7: 226
VI 8: 225
VI 11: 20, 21, 359
VI 11. 72: 359
VI 69: 228, 232
VI 70f.: 21
VI 72. 98: 40
VII 89: 241
VII 93: 206
VII 96f.: 241
VII 101f.: 253
VII 105: 254
VII 116: 12
VII 117: 12
VII 120: 234
VII 134: 196
VIII 10: 224
VIII 20: 232
VIII 23: 224
VIII 34f.
(= DK 58 C 3): 41
VIII 46: 41
IX 51: 249
- Empedokles
DK 31 B 109: 275
DK 31 B 119: 240

Epictetus

diss.

- I 6,28f.: 206
- I 9,7: 198
- I 24,1: 219
- I 25,18f.: 239
- I 25,20f.: 239
- I 26,14: 225
- I 29,5–7: 244
- II 6,16f.: 218
- II 8,18: 190
- II 10,3: 40
- II 14,11: 200
- II 17,22: 236
- III 2,4: 12
- III 22: 21, 237
- III 22,9–22: 251
- III 22,23: 237
- III 22,63: 250
- III 22,67–69: 359
- III 22,67–76: 362
- III 22,70–75: 358
- III 22,76: 359
- III 22,82: 238
- III 22,107–109: 360
- III 24,16: 199
- III 26,20: 205
- IV 1,89: 237

ench.

- 1,1: 228
- 12: 12
- 29: 12

Epicurus

epist. Men.

- 123: 194, 257
- 135: 190

epist. Her. 77: 194

fr. 187: 205

fr. 358: 245

fr. 359: 245

rat. sent. 1: 245

Epiphanius

haer.

- XLII 8,7: 259
- LXIV 7,3: 25

Euripides

Med. 86: 223

Eusebius

HE

- III 4: 379
- IV 23: 379

Evagrius Ponticus

Apophth. Evagrius 1–7: 45

Apophth. Evagrius

- 1: 45
- 2: 45
- 3: 45
- 4: 45
- 5: 45
- 6: 45
- 7: 45

capita paraenetica 1: 46

de vitiis 1: 274

epist.

- 13: 403
- 22,1: 402
- 56,6: 425
- 63,1,3: 400

gnost.

- 44: 401
- 44–48: 44
- 45: 400

inst. mon.

- 1,5: 251
- 2,7: 425

malign. cogit. 13,15–18: 425

octo spir. mal.

- 1: 417
- 10: 417
- 12: 417
- 13: 425

orat.

- 13: 45
- 16: 417
- 106–112: 44

pract.

- prol.* 9: 50, 407
- 15: 45
- 30,1–3: 425
- 35,1–4: 425

- 38,1–5: 425
 69: 45
 91: 45
 91–99: 44
 94: 402
 95: 46
 97: 46
 99: 46
epilog.: 400
rer. mon. rationes
 8: 45
 9: 45
 11: 46
sent. mon.
 4: 247
 19: 276
 31. 66–68: 11
 34: 279
 46: 263
 54: 45
 55: 279
 56: 277
 62: 245, 276
 73: 223
 90: 229
 118–119: 279
 137: 49
sent. virg.
 8. 41. 51: 11
 56: 49
tract. ad Eulog. rec. B 9,9: 46
tract. ad Eulog.
 21,23: 425
 30,32: 425
- Gennadius
vir. inl.
 11: 49
 17: 407
- Gregorius Nazianzienus
carm.
 1,2,31: 49
 1,2,33: 49
epist. 228,2: 401
test.: 401
- Herodotus
Hdt VIII 85: 214
- Hesiodus
Op. 264f.: 241
theog. 211f.: 265
- Hieronymus
adv. Iovin. I 49: 19
comm. in Ezech. VI: 14, 19, 23
comm. in Ier.
 IV 41,1: 4
 IV 41,3: 4
 41,4f.: 3
comm. in Is. prol.: 276
dial. adv. Pelag. prol. 1,1–25: 405
epist.
 133,3,5: 9
 133,3,8: 14
 133,3,9: 14
 133,5f.: 405
in Hier. 4,2: 405
- Homerus
Il.
 I 544: 198
 II 204f.: 275
 VI 492f.: 360
 XI 241: 265
 XIV 231: 265
 XIV 352–XV 5: 265
 XVIII 78–126: 252
- Iamblichus
protr. 21
 (= DK 58 C 6 Nr. 39 bzw.
 DK 58 C 6): 30, 41
v. P.
 III 13: 227
 VI 30: 224
 VI 32: 224
 XVII 79: 226
 5: 311
 10: 316
 29: 311
 55: 308

- 63: 311
63–70: 312
64: 312
68: 311, 312
70: 311
83: 39
86: 38
87–89: 41
96–99: 311
115–121: 312
131: 316
131f.: 312
134: 311
135: 311
137: 312, 316
138: 316
151: 308, 312, 316
157: 316
158: 312
159: 316
167–175: 308
175: 308, 316, 318
187–197: 319
188: 319
194: 319
197: 319
209: 308
209–213: 312
229: 318
229ff.: 312
230: 318
265: 311
- Ioannes Damascenus
Sacra Par.
A 4: 448
A 18: 425, 449
A 19: 422, 423, 425, 441, 445,
448
A 24: 444
A 26: 443
A 37: 441
Γ 2 : 444
Γ 4: 425, 449
Δ 3: 421, 442
Δ 19: 447
Δ 23: 449
- E 8: 423, 424, 445, 446
E 17: 423, 441
E 18: 444
K 3: 423, 441
K 12: 447
M 3: 441
O 7: 443
O 9: 443
Π 2: 4547
Π 15: 425, 449
Π 21: 423, 424, 445
Υ 11: 423, 444, 446, 447
Φ 1: 424, 445
Φ 5: 444
Φ 7: 424, 441, 444, 445, 448
Φ 13: 446
X 2: 443
X 4: 423, 443
9: 268
- Iosephus
ant. Iud.
VII 380: 198
XVIII 4. 23: 192
bell. Iud.
II 118: 192
III 459: 214
c. Ap.
II 199: 374
II 208. 216: 229
- Iustinus Martyr
apol. I 25,2: 259
- Lactantius
inst. VI 14: 12
- Marcus Aurelius Antonius
Augustus
M. Aur.
4,4: 40
6,44: 40
- Martyrium Polycarpi
Mart. Polyc. 14–15: 253

- Menander
mon.
 60: 234
 121: 226
 230: 225
 442: 234
- Musonius
Muson.
 6: 21
 12: 354
 13A: 374
 14: 358
- Origenes
Cels.
 I 64: 270
 VIII 28–32: 28
 VIII 30: 29
 VIII 31f.: 30
comm. in Mt.
 XV 1–5: 33
 XV 3: 34
 XXVII 22–26: 253
hom. in Ezech. I 11: 24
- Palladius
Laus.
 11: 403
 24: 403
 35: 403
 38: 403
 54: 9
- Philo
Abr.
 21: 229
 137: 374
 223: 220
Cher. 96: 220
conf. 168–182: 236
contempl.
 11–12: 246
 16: 227
decal. 173: 205
det. 123: 220
- Deus* 67: 220
Flacc. 81: 214
gig. 6–18: 198
gig. 61: 190
Hypoth. 7,6: 229
mut. 25f. 125: 189
omn. prob. liber 118: 214
opif.
 8: 193
 8–10: 196
 89: 198
 101: 259
 150: 220
post. 57: 202
somm.
 I 134–149: 198
 I 140f.: 195
 I 215: 199
spec.
 I 167. 257: 220
 I 318: 199
- Philolaus
 DK 44 B 14: 274
- Plato
Alk. I 129a: 270
apol.
 19b: 212
 19d–20c: 212
 21b–d: 218
 23a: 229
 24b–c: 212
 28a–b: 271
 28b–29a: 252
 28e: 256
 29e: 269
 30b: 269
 31c–d: 236
 38a: 269
epist.
 VII 326b–d: 247
 VII 341a: 213
Euthyd. 272e: 236
Euthyphr.
 3b: 236

- 5a–b: 212
- Gorg.*
456d–457a: 213
468e–509c: 271
476a–479e: 238
493a: 273
506c: 214
523b–e: 216
524d: 243
- Krit.* 48b: 229
- Lach.* 185e: 270
- leg.*
636d: 39
716c–d: 248
741 E: 21
816d–e: 233
818c–d: 227
838e: 374
IX 873c–d: 239
888b: 221
894d–899a: 193
913c: 229
- Men.* 87c: 267
- Phaidr.*
62b–c: 239
245c–246a: 193
253a–b: 16
261a: 261
276a: 261
- Prot.*
313c–314b: 235
337c: 40
343a: 39
- rep.*
377b–383c: 194
378e–383c: 194
379c: 206
389b: 209
444d–e: 220
452d–e : 232
487a–489d: 221
495c: 236
499e–500a: 229
500b–c: 16
506e: 198
555c–d: 207
558c–562a: 232
- 585e–586b: 246
613a–b: 16
816d–e: 232
- soph.*
228e: 220
263e–264a: 261
- symp.*
183d–e: 233
202e–203a: 195
- Thet.*
152a: 248
176b: 16
- Tim.*
29d–30b: 206, 258
29d–42e: 194
89a: 193
90a: 198
90c–d: 16
- Plinius
nat. XXVIII 16,58: 355
- Plotinus
Enneaden III 8,6,11: 261
- Plutarchus
adul.
57c: 208
59a: 225
adv. Colot. 1117b–c: 190
Alex. 27,5–11: 199
Alex. fort. 329–b: 40
am.
prol. 497d: 220
23 [769 A]: 354
765a–b. 762a: 27
765b: 259
an. procr. 1026d: 259
apophth. Lacon. 208d: 225
aud. 38c: 220
comm. not. 1062e–1063c: 234
curios. 515d: 229
de E
393a–b: 248, 260
393b: 257
393a–c: 194
494c: 248

- de sera*
 550d: 39
 563f–564a: 243
 565a–d: 243
 566b: 197
 566e–567d: 243
 567c: 197
def. 417a–b: 197
esu carn. 999b: 252
fac.
 591d–f: 198
 42d–945d: 198, 271
 944f–945a: 243
gen. 589f–592e: 198
gen. Socr. 584d–f: 231
Is.
 360d–361f: 236
 373b: 259
lat. viv.
 1128a–1130e: 254
 1128d: 220
Pelop. 3,2–4: 234
quaest. conv. 731b: 220
Stoic. rep. 1038c: 234
suav. viv. 1102b: 258
superst. 170f: 27
tranq. 468b: 220
tu. san. 136f–137a: 232
virt. mor. 441c: 241
- Porphyrius
Marc. 24: 28
- Proclus
de philosophia Chaldaica 4,18:
 261
in Parmenidem VII: 259
- Pseudo-Clemens
Hom. XIX 14,2: 267
- [Pseudo-]Dionysius Areopagita
d. n.
 I 1: 261
 I 4: 261
 V: 261
- myst.* I 1: 261
- Pseudo-Maximus Confessor
loci comm.
 5 bzw. 5, 13./13.*: 447
 6 bzw. 6, 25./32.: 426, 449
 19 bzw. 19, 15./17.: 426, 449
 21 bzw. 21, 10./11.*: 441
 25 bzw. 25, 21./19.: 426, 449
 30 bzw. 30, 11./12.: 441
 32 bzw. 32, 11./11.: 448
 34 bzw. 34, 22./17.: 426, 449
 34, 23./18.: 444
 34, 24./19.: 444
 35 bzw. 35, 10./10.: 448
 41 bzw. 70, 18./41, 20.: 446,
 449
 41 bzw. 70, 17./41, 19.: 447
 47 bzw. 30, 13./47, 15.: 445
 52 bzw. 45, 7/52, 7.: 421, 442
 56 bzw. 49, 12./56, 13.: 444
- Pseudo-Phokylides
Ps.-Phok.
 8: 225
 32–34: 240
- Pseudo-Plutarchus
reg. apophth. 180d: 199
- Pseudo-Pythagoras
carm. aur. 30f.: 226
- Regula Benedicti
Reg. Ben.
 7,5–9: 277
 7,59f.: 232
 48,1: 22
- Rufinus
praef. in sent. Sext.: 5
hist. mon.
 XX 5–8: 402
 XXI 1,2: 402
 XXII 2,1: 402
 XXII 2,1–6: 402

- Seneca
clem. 2,3: 250
dial. V 36,1: 6
epist.
 9,5: 12
 59,7: 6
 64,2: 6, 32
 70: 239
 75,11: 267
 80,9f.: 215
 90,1: 229
 93,2: 229
 98,13: 6
 107, 4. 8. 12: 270
 108,17–18: 6
 108, 17–19: 31
 116,1: 12
 116,3: 231
nat. VII 32,2: 6
vit. beat. 5: 40
- Sextus Empiricus
adv. math. VII 60: 248
- Socrates Scholasticus
hist. eccl.
 IV 23,34: 401, 402
 IV 23,75: 403
 VI 7,11f.: 402
- Sophokles
Oid. K. 309: 223
- Sozomenus
hist. eccl.
 VI 30,8: 401, 406
 VI 30,9: 401
 VI 31,1: 402
- VI 31,2: 402
 VI 31,2–4: 402
 VIII 12,1: 402
- Stobaeus
Stob.
 II 60,7: 241
 II 96,18: 230
 III 1,172: 38, 207
 III 1,173: 38
 III 7,17: 20
 III 29,65: 20
- Themistius
or.
 VI 78d–79a: 235
 IX 126c: 234
- Theodoretus Cyrrensis
epist. Paul.: 373
- Xenophanes
 DK 21 B 11: 194
- Xenophon
Ag. I 22: 234
Hist. VI 1,4: 214
Kyr.
 I 2,1: 234
 VIII 2,10: 195
mem.
 I 2,1: 20
 I 2,27: 213
 I 2,31: 229
 I 2,60: 234
 IV 3,7: 234
 II 1,13: 40
symp. IV 38: 232

Begriffsregister

- ἀγαθός: *Sext.* 79, 131, 132, 197, 246, 271, 277, 292, 296, 316, 317, 349, 395, 474, 482, 591, 593; *Pyth.* 32, 60, 61, 117
- ἀγών: *Sext.* 239, 282, 573
- ἀδελφός: *Sext.* 331, 497, 498; *Pyth.* 53
- ἀδικέω: *Sext.* 23, 63, 370, 386, 452, 607, 608, *Clit.* 6, 54; *Pyth.* 30 d, 52; *Evagr.* 5
- ἀκούω: *Sext.* 72, 171, 195, 217, 338, 351, 396, 415b, 492, 584; *Clit.* 44, 144, *Pyth.* 75; *Evagr.* 35, 77 (10)
- ἀλήθεια: *Sext.* 168, 372, 384, 441, *Clit.* 42; *Pyth.* 67; *Evagr.* 71
- ἀληθής: *Sext.* 158, 352, 355, 368, 410; *Pyth.* 5, 30^a, 55b, 74, 118; *Evagr.* 44, 61, 67, 69
- ἀμαρτάνω: *Sext.* 12, 107, 165e, 234, 247, 572, 595, 596; *Pyth.* 57, 84
- ἀμάρτημα: *Sext.* 11, 174, 181, 194, 297, 505, 596; *Clit.* 45, 82
- ἀμαρτία: *Sext.* 155, 597, 598; *Evagr.* 23
- ἀνήρ: *Sext.* 461, 469, 502, 503, 504, 505, 506, 508, 514, 515, 547, 587, 589; *Clit.* 9, 33, 64, 104, 131, 133; *Pyth.* 28, 62, 63, 69, 70^a; *Evagr.* 22, 61, 64
- ἀνθρωπος: *Sext.* 1, 2, 3, 32, 82^d, 102, 478, 487, 491, 544, 568, 599, 604, 605, *Clit.* 5, 8, 53, 60, 63, 95, 134, 143; *Pyth.* 4, 9, 13^c, 15^a, 39^b, 40, 43, 50, 74, 79, 81, 83^a, 85^b, 91, 92^a, 92b, 95, 104, 106^a, 107, 110^f, 33
- ἄξιος: *Sext.* 4, 58, 122, 132, 248, 250, 329, 376; *Clit.* 141; *Pyth.* 4, 40, 79
- ἄπιστος: *Sext.* 6, 7b, 241, 400, 570
- ἀρετή: *Sext.* 466, 468, 474, 526; *Clit.* 99, 138; *Pyth.* 19, 67, 101, 102^b, 102^c; *Evagr.* 11, 12
- ἀρχή: *Sext.* 137, 481, 551; *Clit.* 56; *Pyth.* 100; *Evagr.* 1, 49, 58, 73 (4)
- ἄρχω: *Sext.* 42, 43, 182, 236, 240, 274, 288, 363^a, 422, 423, 436b, 506, 508, 541, 551, 552, 553, 554, 576; *Clit.* 23, 50, 51, 69, 73, *Pyth.* 100
- ἀσκεώ: *Sext.* 51, 64, 69, 98, 120, 334; *Clit.* 5, 20, *Pyth.* 81, 94; *Evagr.* 4, 19
- ἄσκησις: *Sext.* 461, 468, 474
- αὐτάρκεια: *Sext.* 98, 334, 466
- αὐτοκίνητος: *Sext.* 26, 559, 562
- ἀφαιρέω: *Sext.* 15, 17, 64, 91b, 118, 130, 275, 321, 322, 387; *Clit.* 15, 121, 122; *Pyth.* 120
- βασιλεύς: *Sext.* 454, 455, 456, 457, 460; *Clit.* 56, 57, 58, 60; *Pyth.* 13^a
- βίος: *Sext.* 123, 177, 282, 326a. b, 397, 400, 461, 465, 514, 544, 546, 573; *Clit.* 48, 66; *Pyth.* 11^c, 28, 35^b, 73, 83^b, 114, 122; *Evagr.* 9, 34
- βιώω: *Sext.* 9, 34, 196
- βλάπτω: *Sext.* 185, 302, 318; *Pyth.* 8

- γάμος: *Sext.* 230a, 239, 499; *Pyth.* 118
- γαστήρ: *Sext.* 240, 270, 345, 428, 588; *Clit.* 73, 95, 114
- γινώσκω: *Sext.* 283, 333, 342, 369, 394, 398, 439, 577; *Clit.* 2, 109, 115; *Pyth.* 9, 18, 79, 84, 92^a; *Evagr.* 26, 58
- γλώσσα: *Sext.* 83, 84, 151, 426; *Clit.* 144; *Pyth.* 65; *Evagr.* 24
- γνώσις: *Sext.* 44, 148, 406, 430, 578; *Pyth.* 10^a, 16; *Evagr.* 60
- γονεῖς: *Sext.* 486, 487, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 536, *Clit.* 68, 78
- γυνή: *Sext.* 231, 235, 237, 500, 502, 503, 504, 505, 506, 508, 513, 514, 515, 521; *Clit.* 71, 72, 75; *Pyth.* 62, 63
- δαίμων: *Sext.* 39, 305, 348, 349, 591, 604; *Pyth.* 49; *Evagr.* 30, 73 (4), 74 (5)
- δεόμενος: *Sext.* 52, 217, 330, 378, 382, 584; *Clit.* 11; *Pyth.* 70^b
- δεῖ: *Sext.* 88, 93, 141, 153, 163b, 171, 178, 388, 389, 471; *Clit.* 16, 25, 35, 36, 138, 143; *Pyth.* 6, 29, 75; *Evagr.* 12, 45, 35, 77 (10)
- δέομαι: *Sext.* 52, 127, 165f, 217, 330, 378, 382, 525, 564; *Clit.* 41
- διανοέω: *Sext.* 66, 596, 597, 601
- διάνοια: *Sext.* 46a, 57b, 61, 83, 143, 144, 163, 450, 582; *Clit.* 8; *Pyth.* 24, 74, 80, 102^a
- δίδωμι: *Sext.* 91b, 92, 230a, 329, 339, 342, 378, 404; *Clit.* 14
- δίκαιος: *Sext.* 64, 65, 410, 607; *Clit.* 9, 123
- δόξα: *Sext.* 28, 103, 341, 351; *Clit.* 118, 137; *Pyth.* 55a; *Evagr.* 49
- δουλεύω: *Sext.* 75b, 264b, 574, 575, 604; *Clit.* 86, 136; *Pyth.* 21, 23; *Evagr.* 10, 54
- ἐγκράτεια: *Sext.* 86a, 239, 253b, 294, 438; *Clit.* 13; *Pyth.* 78, 88; *Evagr.* 74 (5)
- ἐκλεκτός: *Sext.* 1, 2, 35, 433
- ἐλεγχος: *Sext.* 76, 83, 103, 163a; *Clit.* 37
- ἐπαινέω: *Sext.* 121a, 150, 268, 298; *Clit.* 111
- ἐπιτηδεύω: *Sext.* 5, 112, 164a, 260, 347, 360; *Clit.* 39, 55
- ἔργον: *Sext.* 356, 359, 383, 408, 547; *Clit.* 49; *Pyth.* 14^a, 26, 26a, 56, 59, 83^a; *Evagr.* 4, 8, 11
- εὐδαιμονία: *Sext.* 133, 148, 387, 466, 538; *Clit.* 46, 120, 121
- εὐεργετέω: *Sext.* 33, 213, 322, 328, 482; *Clit.* 134, *Pyth.* 104, 105; *Evagr.* 40, 66
- εὐεργέτης: *Sext.* 176, 210, 260, 484, 536, 542; *Clit.* 78; *Evagr.* 68
- εὐσεβής: *Sext.* 87, 228, 374, *Clit.* 6; *Evagr.* 5
- εὐχομαι: *Sext.* 80, 88, 122, 125, 213, 277, 372, 374, 375, 520; *Clit.* 14, 21; *Pyth.* 15^a, 15^b
- ἔχω: *Sext.* 224, 331, 333, 338, 368, 375, *Clit.* 63, 72, 99, 105, 128, 138; *Pyth.* 26^a, 43, 80, 90, 119; *Evagr.* 12, 69
- ζάω: *Sext.* 201, 215, 216, 254, 255, 262, 399, 472; *Clit.* 76, 140; *Pyth.* 29, 30^a; *Evagr.* 6, 74 (6)
- ἡγεμών: *Sext.* 104, 125, 166, 305; *Clit.* 126b, 142; *Pyth.* 49, 57, 59; *Evagr.* 30
- ἡγέομαι: *Sext.* 105, 113, 131, 201, 202, 261, 276, 286, 297b, 338, 375, 380, 443; *Pyth.* 32, 33, 35^a
- ἡδονή: *Sext.* 70, 232, 272, 276, 342, 411, 604; *Clit.* 136; *Pyth.* 71
- ἦθος: *Sext.* 110, 165b, 326a. b; *Clit.* 139; *Pyth.* 11^c, 18
- ἡττάομαι: *Sext.* 111, 165a, 270

- Θάνατος: *Sext.* 208b, 321, 323, 397, 473, 498, *Clit.* 62; *Pyth.* 5, 53
- Θέλω: *Sext.* 80, 82a, 89, 134, 179, 210b, 262, 298, 312, 442, 472, 545; *Clit.* 144; *Pyth.* 42, 81; *Evagr.* 3, 55
- Θεός: *Sext.* 2, 3, 4, 5, 7a, 18, 26, 27, 28, 30, 36, 45, 49, 58, 59, 72, 82d, 114, 131, 132, 135, 144, 197, 222, 225, 228, 304, 306, 307, 373, 376a. b, 382, 394, 446, 447, 478, 487, 492, 519, 533, 542, 556, 558, 559, 560, 561, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 574, 575, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 589, 591; *Clit.* 1, 4, 5, 7, 8, 9, 17, 18, 19, 22, 53, 60, 63, 134, 135, 136; *Pyth.* 3^a, 3^b, 4, 8, 9, 10^a, 10^b, 13^c, 14^a, 14^b, 15^a, 16, 17, 26, 26^a, 30^a, 43, 55^a, 56, 66^a, 66^b, 68, 70^b, 70^d, 72, 87, 91, 92^a, 94, 102^a, 105, 110^f, 112, 115, 119, 121^b, 122; *Evagr.* 8, 17, 23, 26, 33, 38, 47, 55, 56, 62, 68, 69, 72
- Θεοφιλής: *Sext.* 340, 358, 359, 363a, 419, 487; *Pyth.* 15^b, 19, 20^a, 20^b, 25, 39^a
- καθαρεύω: *Sext.* 181, 356, 469; *Clit.* 17, 125, *Evagr.* 73 (4)
- καθαρός: *Sext.* 36, 57b, 81, 590; *Pyth.* 119; *Evagr.* 47
- κακία: *Sext.* 150, 208, 322, 469, 474; *Clit.* 99, 125; *Pyth.* 52, 60
- κακόν: *Sext.* 114, 116, 475, 27; *Clit.* 62; *Pyth.* 37, 50; *Evagr.* 61
- κακός: *Sext.* 130, 149, 163, 397, 520, 591, 604, 605; *Clit.* 19, 27, 117, 126b; *Pyth.* 37, 48, 49, 59, 83b, 117; *Evagr.* 34
- καλός: *Sext.* 81, 100, 104, 142, 166, 267, 395, 470, 495, 498, 561; *Clit.* 138, 143; *Pyth.* 53, 78, 82^a, 82^b, 111^a; *Evagr.* 12, 40, 50
- καλῶς: *Sext.* 113, 196, 215, 255, 390, 399, 456, 459; *Clit.* 18, 60, 76, 123; *Pyth.* 11, 13; *Evagr.* 55
- καταφρονέω: *Sext.* 82b, 121a, 127, 299; *Clit.* 47, 106; *Pyth.* 111^a
- κοινός: *Sext.* 210, 228, 260; *Clit.* 118
- κοινωνέω: *Sext.* 266, 311, 350; *Clit.* 90
- κόσμος: *Sext.* 15, 16, 19, 20, 37, 82b, 405, 603; *Clit.* 3; *Pyth.* 106^b; *Evagr.* 14
- κρατέω: *Sext.* 70, 428, 550, 588; *Clit.* 22; *Pyth.* 23, 93
- κρίνω: *Sext.* 22, 183, 329, 572
- κτάνομαι: *Sext.* 77, 84, 115, 118, 121b, 128, 264a, 277
- κτῆμα: *Sext.* 81, 227, 228, 310, 504, 594; *Clit.* 23, 105; *Pyth.* 32, 62, 78, 80; *Evagr.* 34, 36
- κυνικός: *Sext.* 461, 462, 463, 464
- λαμβάνω: *Sext.* 124, 242, 329, 378; *Pyth.* 19, 83a
- λέγω: *Sext.* 153, 161, 162b, 164a. b, 165a, 165e, 165g, 171b, 352, 360, 407, 410, 538, 564, 586; *Clit.* 29, 36, 38, 39, 44, 46, 144; *Pyth.* 12, 55^a, 55^b, 70^c, 112
- λόγος: *Sext.* 24, 53, 123, 126, 152, 160, 163a. b, 173; 177, 185, 186, 195, 205, 264a, 277, 350, 355, 356, 357, 363a, 383, 396, 404, 408, 413, 420, 533, 546, 585; *Clit.* 28, 35, 37, 48, 53, 84, 126b; *Pyth.* 1, 7, 10^b, 26^a, 50, 55^a, 56, 57, 59, 65, 73, 83^a, 83^b, 112, 115; *Evagr.* 1, 4, 8, 11, 17, 69
- μακάριος: *Sext.* 40, 320, 326b, 424, 560; *Clit.* 135
- μέγας: *Sext.* 51, 52, 198, 200, 285, 379, 184; *Clit.* 5, 61, 119, 127, 144

- μεταδίδωμι: *Sext.* 82b, 295, 330, 379, 382, 40; *Clit.* 105; *Pyth.* 70^a, 70^d
- μυαίνω: *Sext.* 82e, 111, 429; *Pyth.* 15^a
- μυμνήσκω: *Sext.* 59, 82c, 221, 222, 364
- νέος: *Sext.* 530, 541, 553, 117; *Clit.* 119
- νικάω: *Sext.* 71a, 165b, 187, 332
- νοέω: *Sext.* 56, 82e, 95a, 289, 394
- νομίζω: *Sext.* 21, 54, 195, 249, 274, 285, 297, 315, 324, 365, 372, 380, 467, 528, 594, 596, 600, 601; *Clit.* 103, 138; *Pyth.* 51, 64, 75, 115; *Evagr.* 12
- νοῦς: *Sext.* 26, 151, 154, 181, 333, 458, 559, 563; *Clit.* 59; *Pyth.* 5, 13b, 66^a, 67, 11
- οἶδα: *Sext.* 94, 162, 220, 230b, 245, 398, 432, 538; *Clit.* 36, 46
- ὄνειδος: *Sext.* 174, 272, 339, 400; *Clit.* 45; *Pyth.* 35^b, 52
- ὀράω: *Sext.* 165g, 446, 447
- ὀργή: *Sext.* 293, 343, 476, 493; *Clit.* 110; *Pyth.* 8
- οὐσία: *Sext.* 25, 330, 560, 566
- πάθος: *Sext.* 75, 204, 205, 206, 207, 209; *Clit.* 85, 86; *Pyth.* 2b, 2c, 21, 23, 50, 70, 116; *Evagr.* 10, 54
- παῖς: *Sext.* 509, 519, 523
- παρέχω: *Sext.* 16, 405, 412
- πατήρ: *Sext.* 59, 340, 494, *Pyth.* 106b
- πατρις: *Sext.* 481, 482, 484; *Clit.* 3, 33, 65; *Pyth.* 61
- πιστεύω: *Sext.* 196, 258, 409; *Pyth.* 6a, 26^a
- πίστις: *Sext.* 6, 7a, b, 166, 170, 188, 325, 402, 585
- πιστός: *Sext.* 1, 5, 8, 49, 169, 171, 189, 200, 204, 209, 212, 220, 223, 234, 235, 239, 247, 256, 257, 349, 384, 428, 438, 441, 513, 569, 585, 587, 588, 591; *Clit.* 75
- πληθός: *Sext.* 112, 243, 343, 360; *Clit.* 110, 111
- ποιέω: *Sext.* 90, 91, 178, 179, 180, 198, 212, 229, 232, 290, 344, 388, 389, 408, 430, 431, 433, 436a, 447, 470, 480, 514, 549, 567, 597, 607; *Clit.* 16, 58, 74, 108; *Pyth.* 6, 10^a, 12, 13^a, 16, 43, 76, 82; *Evagr.* 9, 72, 73 (4), 75 (7)
- πολίτης: *Sext.* 263, 478, 482, 483, *Pyth.* 61, 69
- προᾶξις: *Sext.* 95b, 102, 104, 166, 304, 305; *Pyth.* 49
- πρόπτω: *Sext.* 4, 56, 58, 59, 66, 93, 94, 95a, 113, 163b, 206, 222, 224, 225, 262, 288, 303, 306, 390, 399, 465; *Clit.* 16, 18, 35, 128, 140; *Pyth.* 40, 86; *Evagr.* 28
- ρήμα: *Sext.* 154, 223, 439; *Clit.* 30
- ρίπτω: *Sext.* 13, 81, 273
- σάραξ: *Sext.* 271, 291, 317, 449; *Pyth.* 98, 108; *Evagr.* 54
- σέβω: *Sext.* 190, 369, 370, 448; *Evagr.* 8
- σοφία: *Sext.* 156, 167, 168, 406; *Clit.* 31, 42; *Pyth.* 33, 60, 94
- σοφός: *Sext.* 18, 24, 53, 143, 144, 145, 147, 176, 190, 191, 214, 226, 244, 245, 246, 250, 252, 253b, 293, 301, 302, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 322, 363b, 389b, 403, 415b, 416, 417, 418, 421, 426, 441, 467, 469, 589; *Clit.* 4, 33, 64, 137; *Pyth.* 13b, 17; 39^a, 46, 66^a, 70^a, 92^a
- σώζω: *Sext.* 193, 373, 374, 485, 501, 565; *Clit.* 67
- σῶμα: *Sext.* 55, 71a, 78, 101, 115, 127, 136, 139, 273, 274, 286, 301, 321, 322, 335, 337, 346, 347, 363a, b, 411, 412, 425, 448, 449, 602; *Clit.* 96, 100, 101, 102, 130, 142; *Pyth.* 1, 26, 45, 50, 52, 66,

- 74, 90, 95, 99, 106a, 106b, 111a, 118, 121^a; *Evagr.* 17, 20, 67, 76 (8)
- τέκνον: *Sext.* 254, 256, 257, 340, 511, 516, 517, 518, 520, 522, 523; *Clit.* 74, 76; *Pyth.* 28, 91, 99
- τιμᾶω: *Sext.* 41, 42, 65, 135, 189, 192, 219, 244, 298, 319, 355, 381, 439, 503, 583, 589; *Clit.* 77; *Pyth.* 20^a, 25, 102^a; *Evagr.* 8, 13
- τιμῆ: *Sext.* 14, 44, 578; *Pyth.* 6^a; *Evagr.* 25, 72 (1)
- τροφή: *Sext.* 108, 266, 265, 379, *Pyth.* 99
- υῖος: *Sext.* 58, 60, 135, 221, 376b
- φαῦλος: *Sext.* 214, 314, 468, 531; *Clit.* 64; *Pyth.* 82b, 111^a
- φέρω: *Sext.* 119, 246, 285, 293, 523; *Clit.* 130
- φεύγω: *Sext.* 68, 313, 435; *Evagr.* 25
- φιλόσοφος: *Sext.* 218, 219, 227, 229, 258, 259, 275, 278, 284, 294, 300, 319, 392, 535, 594; *Pyth.* 18, 30^a, 50
- φρονέω: *Sext.* 308, 315, 316, 447, *Clit.* 61, 79; *Evagr.* 28
- φυλάττω: *Sext.* 241, 269, 393, 531, 570
- φύσις: *Sext.* 169, 170, 401, 524, 525, 526, 528, 529; *Clit.* 43, 79, 80, 129
- χαίρω: *Sext.* 382, 414, 415, 422, *Pyth.* 70d, 113^a
- χαλεπός: *Sext.* 107, 187, 193, 230b, 338; *Clit.* 51, *Pyth.* 114; *Evagr.* 73 (4)
- χράομαι: *Sext.* 87, 89, 159, 163b, 173, 210a. b, 211, 335; *Clit.* 34, 35
- χρόνος: *Sext.* 54, 325, 560; *Clit.* 82, 83, 132; *Pyth.* 47; *Evagr.* 21, 76 (8)
- ψυχή: *Sext.* 21, 24, 40, 55, 75b, 77, 82d, 97, 103, 106b, 116, 120, 129, 136, 139a, 167, 195, 205, 208a. b, 209, 249, 286, 291, 292, 301, 313, 318, 320, 323, 345, 346, 347, 348, 349, 361, 362, 379, 392, 397, 402, 407, 411, 412, 413, 414, 415a, 416, 417, 418, 420, 421, 425, 441, 449, 451, 462, 530, 590, 111a, 591, 597; *Clit.* 7, 17, 85, 96, 101, 102, 103; 113, 114, 119, 125, 142; *Pyth.* 2^a, 11^d, 26, 45, 50, 66, 71, 88, 89, 95, 99, 102^c, 103, 105, 106^a, 108, 115, 116, 117, 118, 119; *Evagr.* 7, 17, 22, 32, 37, 42, 44, 47, 59, 60, 63, 69, 76 (8)

Sachregister*

* Das Sachregister erschließt die Anmerkungen zu den Texten (S. 189–279). Die Themen der Einführung und der Essays sind dem ausführlichen Inhaltsverzeichnis zu entnehmen (S. XI–XIV).

- Adiaphora (weder gut noch schlecht): 253 (*Sext.* 474*), 255f. (*Sext.* 528*)
- Ähnlichkeit (mit Gott): 248 (*Sext.* 443*), 271f. (*Pyth.* 87*)
- Allwissenheit Gottes: 200f. (*Sext.* 66*)
- Almosen: 242 (*Sext.* 342*)
- Anthropozentrismus: 195 (*Sext.* 31*)
- Anvertrautes Gut: 216f. (*Sext.* 195*)
- Apathie (Nichtaffizierbarkeit, Gelassenheit): 258–260 (*Sext.* 566*)
- Arbeit (Mühe, Fleiß): 263 (*Clit.* 79*)
- Atheismus: 221f. (*Sext.* 215*), 245 (*Sext.* 380*)
- Begierde: 204f. (*Sext.* 111*)
- Bildung: 265. (*Pyth.* 2*)
- Bittgebet: 206f. (*Sext.* 122), 245 (*Sext.* 374*)
- Buchstabe: 273 (*Pyth.* 101a*)
- Cherubim: 274f. (*Evagr.* 42*)
- Dämon: 197f. (*Sext.* 39*, 40*, 46a*), 236 (*Sext.* 305*)
- Demut: 277 (*Evagr.* 63*)
- Dienst: 241 (*Sext.* 336*)
- Ehe (Hochzeit): 274 (*Pyth.* 118*)
- Eigentumsrecht: 229f. (*Sext.* 263*)
- Eltern (ehren): 225 (*Sext.* 244*), 255 (*Sext.* 486*, 488*)
- Engel: 195f. (*Sext.* 32*)
- Eucharistie: 278 (*Evagr.* 66*)
- Existenz Gottes: 192 (*Sext.* 26*)
- Fasten: 231 (*Sext.* 267*)
- Feindesliebe: 221 (*Sext.* 213*), 254 (*Sext.* 479*)
- Freiheit: 230 (*Sext.* 264b*)
- Freimut: 227f. (*Sext.* 253a*)
- Fremdheit: 222 (*Sext.* 220*)
- Frömmigkeit: 244f. (*Sext.* 370*)
- Fruchtblase: 273 (*Pyth.* 106*)
- Gabe: 242 (*Sext.* 339*)
- Gefallsucht: 205f. (*Sext.* 112*), 274 (*Evagr.* 19*)
- Gericht: 197 (*Sext.* 39*), 215 (*Sext.* 183*), 260 (*Sext.* 572*)
- Gerichtsverfahren: 249. (*Sext.* 452*)
- Geschlechtsverkehr: 247. (*Sext.* 435*)
- Geschöpflichkeit: 198 (*Sext.* 58*)
- Geschwätzigkeit: 208f. (*Sext.* 155*)
- Glückseligkeit: 194 (*Sext.* 29*), 241 (*Sext.* 326b*), 242f. (*Sext.* 344*), 257 (*Sext.* 560*)
- Götterbild: 192f. (*Sext.* 26*), 260 (*Sext.* 568*)
- Goldene Regel: 201f. (*Sext.* 89*), 222 (*Sext.* 217*), 241 (*Sext.* 327*), 265 (*Clit.* 144*)

- Gotteserkenntnis: 248f. (*Sext.* 446*), 260 (*Sext.* 577*)
 Gottesfurcht: 246f. (*Sext.* 434*)
 Gotteslästerung: 213 (*Sext.* 175*)
 Gottesmann: 189f. (*Sext.* 2*)
 Güte Gottes: 275f. (*Sext.* 561*)
 Gütergemeinschaft: 224 (*Sext.* 228*), 264 (*Clit.* 90*)
 Gut leben (im moralischen Sinne): 228f. (*Sext.* 255*)

 Hochmut (Stolz): 275f. (*Evagr.* 51*)
 Hörsprüche (Akousmata, Symbola): 271 (*Pyth.* 75*)

 Kalokagathia: 206 (*Sext.* 120*)
 Kategorischer Imperativ: 202 (*Sext.* 94*)
 Kleinglaube: 218f. (*Sext.* 200*)
 König: 250f. (*Sext.* 458*)
 Krankheit: 220f. (*Sext.* 208b*), 267 (*Pyth.* 37*), 269f. (*Pyth.* 50*)
 Kunstwerk: 190 (*Sext.* 4*)
 Kyniker: 251f.–265 (*Sext.* 462*), 273 (*Clit.* 131*)

 Lachen / Gelächter: 232f. (*Sext.* 278*, 280a*, 280b*)
 Lehrer-Schüler-Verhältnis: 212f. (*Sext.* 174*), 256f. (*Sext.* 545*)
 Leib (als Grab der Seele): 273f. (*Pyth.* 108*)
 Leib-Seele-Geist-Trichotomie: 270f. (*Pyth.* 67*), 274 (*Pyth.* 118*)
 Leidenschaften: 201 (*Sext.* 75b*), 220f. (*Sext.* 208b*), 267 (*Pyth.* 37*)
 Licht (der Vernunft / Gottes): 202f. (*Sext.* 95b*)
 Liebe (Gottes-, Selbst-, Nächstenliebe): 194f. (*Sext.* 30*), 203f. (*Sext.* 106a*), 207f. (*Sext.* 141*), 223f. (*Sext.* 226*), 233f. (*Sext.* 288*, 292*), 248 (*Sext.* 442*), 268 (*Pyth.* 42*), 275 (*Evagr.* 48*)
 Lob und Tadel: 225 (*Sext.* 241*)

 Lüge: 209 (*Sext.* 159*), 211f. (*Sext.* 165d*, 165e*)
 Lüste (notwendige): 231f. (*Sext.* 276*)

 Macht: 245 (*Sext.* 375*)
 Menschenfreundlichkeit: 234–236 (*Sext.* 300*)
 Menschliche Stellung nächst Gott: 196f. (*Sext.* 34)
 Milde: 249f. (*Sext.* 453*)
 Monotheismus: 257 (*Sext.* 556*)

 Nachfolge (Jesu / der Vernunft): 230f. (*Sext.* 264a*)
 Nacktheit: 215f. (*Sext.* 191*)
 Name (Gottes): 193f. (*Sext.* 28*)
 Neid: 274 (*Evagr.* 15*)
 Nichtwissen: 218 (*Sext.* 199*)
 Notsituationen: 218f. (*Sext.* 200*)

 Opfer: 258 (*Sext.* 564*), 268 (*Pyth.* 41*)

 Paradiesbaum: 277f. (*Evagr.* 64*, 65*),
 Prägung: 243 (*Sext.* 346*, 347*)
 Prinzipien: 196 (*Sext.* 33*)

 Rechenschaft (über Gott / den Glauben): 212 (*Sext.* 173*)
 Reich Gottes: 237 (*Sext.* 311*)
 Reichtum: 216 (*Sext.* 193*)
 Ruhmsucht: 274 (*Evagr.* 37*), 279 (*Evagr.* 73*)

 Sanftmut: 279 (*Evagr.* 74*)
 Schaden (für Leib oder Seele): 238 (*Sext.* 318*)
 Schatz (im Acker / Depositum): 234–236 (*Sext.* 300*), 237f. (*Sext.* 316)
 Schau Gottes: 246 (*Sext.* 417*), 275 (*Evagr.* 44*)
 Schicksal: 247f. (*Sext.* 436b*), 270 (*Pyth.* 60*)

- Schlaf: 263 (*Clit.* 87*), 265 (*Pyth.* 5*)
- Schmeichelei: 208 (*Sext.* 149*)
- Schmuck: 255 (*Sext.* 513*)
- Schönheit: 217f. (*Sext.* 197*)
- Schriftkenntnis: 276f. (*Evagr.* 61*)
- Schweigen: 261f. (*Sext.* 578*)
- Schwert: 240 (*Sext.* 324*)
- Seelengröße: 206 (*Sext.* 120*)
- Selbsterkenntnis: 260 (*Sext.* 577*)
- Sieben Weise: 207 (*Sext.* 140*)
- Sohn (Gottes): 198–200 (*Sext.* 59*), 222f. (*Sext.* 221*)
- Sparsamkeit (mit der Zeit): 227 (*Sext.* 252*)
- Steuerfrage: 191f. (*Sext.* 20*)
- Sünde: 191 (*Sext.* 11*), 233 (*Sext.* 283*), 234 (*Sext.* 297a*)
- Suizid: 239f. (*Sext.* 321*)
- Tempel: 198 (*Sext.* 46a*)
- Tod (ehrenvoll): 252f. (*Sext.* 473*)
- Tränen: 277 (*Evagr.* 62*)
- Tugend: 241 (*Sext.* 326b*), 242f. (*Sext.* 344*), 267 (*Pyth.* 37*)
- Tyrann: 243 (*Sext.* 363b*, 364*)
- Unrecht (tun / leiden): 271 (*Pyth.* 85*)
- Unreinheit: 204 (*Sext.* 110*), 264 (*Clit.* 113*)
- Ursache: 206 (*Sext.* 114*)
- Vater (Gott): 198–200 (*Sext.* 59*), 222f. (*Sext.* 221*)
- Vaterland: 254f. (*Sext.* 481*)
- Vergnügungssucht: 279 (*Evagr.* 70*)
- Verleumdung: 229 (*Sext.* 259*)
- Verstellung: 240f. (*Sext.* 325*)
- Völlerei: 246 (*Sext.* 391*), 247 (*Sext.* 435*), 264 (*Clit.* 113*), 274 (*Evagr.* 18*)
- Wahrnehmung: 192f. (*Sext.* 26*)
- Waise: 242 (*Sext.* 340*)
- Wanderradikale: 251f. (*Sext.* 462*)
- Wein: 272 (*Pyth.* 90*)
- Widerlegung: 225f. (*Sext.* 245*), 256 (*Sext.* 544*)
- Willensfreiheit: 236f. (*Sext.* 306*)
- Wissen / Kenntnis: 226f. (*Sext.* 251*), 267. (*Pyth.* 37*)
- Wohltätigkeit: 214 (*Sext.* 176*), 234–236 (*Sext.* 300*)
- Wort Gottes: 262 (*Sext.* 585*)
- Zelt (irdische Behausung): 238f. (*Sext.* 320*)
- Zerstreuung: 229 (*Sext.* 262*)
- Ziel des Lebens: 219f. (*Sext.* 201*, 203*)
- Zorn (Gottes): 194f. (*Sext.* 30*), 234 (*Sext.* 293*)
- Zurechtweisung: 225f. (*Sext.* 245*)

Die Autoren dieses Bandes

Dr. Yury Arzhanov arbeitet als wissenschaftlicher Mitarbeiter im Projekt „Glossarium Graeco-Arabicum“ an der Ruhr-Universität-Bochum und unterrichtet syrische Sprache im Institut für Orientalistik der RUB. Seine Forschungsinteressen liegen im Bereich der syrischen Übersetzungen der griechischen philosophischen und wissenschaftlichen Schriften mit Schwerpunkt in der syrischen Rezeption der populären Ethik.

Schriftenauswahl: „Das Florilegium in der Hs. Vat. Sir. 135 und seine griechisch-arabischen Parallelen“, in: M. Tamcke / S. Grebenstein (Hgg.), *Geschichte, Theologie und Kultur des syrischen Christentums* (Wiesbaden 2014) 35–48; „Die Glossen in der Hs. Leyden Or. 583 und die syrische Rezeption der aristotelischen Physik“, in: E. Coda / C. M. Bonadeo (éds.), *De l'Antiquité tardive au Moyen Age* (Paris 2014) 415–463.

Prof. Dr. Michael Durst ist ordentlicher Professor für Kirchengeschichte und Patrologie an der Theologischen Hochschule Chur. Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der lateinischen Großpatristik, vornehmlich Hilarius von Poitiers (Handschriftenforschung, Editionsprojekte), und der frühen Geschichte der Kirche im Gebiet der Schweiz, vor allem des Bistums Chur.

Schriftenauswahl: *Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts* (= Hereditas 1) (Bonn 1987); *Studien zum „Liber de synodis“ des Hilarius von Poitiers, 3 Bde., Habil. masch.* (Bonn 1993); *Geschichte der Kirche im Bistum Chur, Bd. 1: Von den Anfängen bis zum Vertrag von Verdun (843)* (Straßburg 2001); „La Trinité' et ‚Les synodes‘, in: *Dieu Trinité d'hier à demain avec Hilaire de Poitiers. Actes du congrès-colloque du Futuroscope de Poitiers, 15–17 novembre 2002 au Futuroscope*, hg. von D. Bertrand (Paris 2009) 131–151; „Babylon gleich Rom in der jüdischen Apokalyptik und im frühen Christentum. Zur Auslegung von 1 Petr 5,13“, in: S. Heid (Hg.), *Petrus und Paulus in Rom. Eine interdisziplinäre Debatte* (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 2011) 422–443; „Karl der Große und das Bistum Chur“, *Geschichte im Bistum Aachen* 12 (2013/14) (im Druck).

Prof. Dr. Wilfried Eisele ist Professor für Zeit- und Religionsgeschichte des Neuen Testaments an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Seine Forschungsschwerpunkte liegen vornehmlich im Bereich der antiken Spruchüberlieferung (Jesusüberlieferung u.a.), der Topographie paganer Kulte im Heiligen Land sowie der Rhetorik und Theologie bei Flavius Josephus und in der Apostelgeschichte. Zur Zeit

arbeitet er u.a. an einer vergleichenden Kompositions- und Redaktionsgeschichte von paganen, jüdisch-hellenistischen und frühchristlichen Spruchsammlungen (Epikur, Pseudo-Phokylides, Sextus, Logienquelle, Thomas-evangelium).

Schriftenauswahl: *Ein unerschütterliches Reich. Die mittelplatonische Umformung des Parusiegedankens im Hebräerbrief* (Berlin / New York 2003); *Welcher Thomas? Studien zur Text- und Überlieferungsgeschichte des Thomasevangeliums* (Tübingen 2010); „Du bist der Christus‘ (Mt 16,16). Das Bekenntnis von Caesarea Philippi auf dem Hintergrund der lokalen Kulte“, *Theologische Quartalschrift* 190 (2010) 216–237; „David als Zeuge der Auferstehung Jesu. Rhetorik und Schriftgebrauch in der lukanischen Pfingsterzählung“, in: W. Eisele / C. Schaefer / H.-U. Weidemann (Hgg.), *Aneignung durch Transformation. Beiträge zur Analyse von Überlieferungsprozessen im frühen Christentum* (FS M. Theobald) (Freiburg i. Br. 2013) 169–207; „Und er ist (nicht) erhört worden‘ (Hebr 5,7). Das Vaterunser und seine Bewährung im Getsemani-Gebet Jesu“, in: W. Eisele (Hg.), *Gott bitten? Theologische Zugänge zum Bittgebet* (Freiburg i. Br. 2013) 42–78.

Dr. Thomas Pitour ist kath. Pfarrer in Munderkingen (Diözese Rottenburg-Stuttgart). Zuvor war er in Tübingen Assistent am Lehrstuhl für philosophische Grundfragen der Theologie.

Schriftenauswahl: *Wilhelm von Auvergnés Psychologie. Von der Rezeption des aristotelischen Hylemorphismus zur Reformulierung der Imago-Dei-Lehre Augustins* (Paderborn 2011); „Bekehrung zur Weisheit“, in: M. Bollig (Hg.), *Christsein in einer Kirche der Zukunft* (Würzburg 2012).