Benedikt Krämer

„WENN DER STEUERMANN RUFT...“
(EPIKTET, *ENCHEIRIDION* 7)

Epiktets *Encheiridion* ist nicht dafür berüchtigt, seinen Interpreten hartnäckige exegetische Schwierigkeiten zu bereiten. Die eingängige Gedankenführung des für den praktischen Gebrauch aufbereiteten Meditationsbuches ist zwar durchaus voraussetzungsreich. Sie lässt sich bei Bedarf aber zumeist gut mithilfe von Parallelen bzw. Vorbildtexten aus den *Diatriben* oder anderen stoischen Texten erhellen.

Einen Sonderfall stellt in dieser Hinsicht das siebte Kapitel des *Encheiridion* dar.¹ Es enthält einen ausführlichen, partiell undurchsichtigen und in den überlieferten Schriften Epiktets in dieser Form nicht wiederkehrenden Vergleich. Die Deutungsprobleme des Vergleichs, der sich über das gesamte Kapitel erstreckt, dürfen auch unter Einbezug jüngerer Untersuchungen noch nicht als gelöst gelten.² Eine erneute Betrachtung kann dazu beitragen, einige Unklarheiten zu erhellen. Das siebte Kapitel lautet folgendermaßen:³

Καθάπερ ἐν πλῆ τοῦ πλοίου καθορμισθέντος εἰ ἐξέλθοις
ὕδρευσασθαι, ὁδοῦ μὲν πάρεργον καὶ κοχλίδιον ἀναλέξῃ καὶ
βολβάριον, τετάσθαι δὲ δεῖ τὴν διάνοιαν ἐπὶ τὸ πλοῖον καὶ συνεχωῶς
ἐπιστρέφεσθαι μὴ τι ὁ κυβερνήτης καλέσῃ, κἂν καλέσῃ, πάντα

¹ Vgl. zur Singularität des Inhaltes Seddon 2005, 56–57.

² Vgl. zu *Ench.* 7 neben der älteren Untersuchung von Kamlah 1954, 63–84 an erster Stelle die (meistenteils recht allgemein gehaltenen) Kommentare von Hadot 2000, 71–73 und Seddon 2005, 56–58 sowie die differenziertere Kommentierung von Brandt 2015, 91–99 (s. zu Brandts Kommentar allerdings auch Vollenweider in *BMCR* 2016.10.21, der auf die zu stark generalisierende Interpretation gerade des siebten Kapitels hinweist). Eine weitere Untersuchung des Kapitels haben P. und I. Hadot 2005, 427–449 vorgelegt, die neben einer eigenen Analyse vor allem die Kommentierung des Kapitels bei Simplicios in den Blick nehmen. Weitgehend auf Simplicios' Kommentierung beschränkt ist (verständlicherweise) die mit Simplicios' Epiktetrezeption befasste Arbeit Vogels 2013, 169–172. Vgl. zur belletristischen Rezeption von *Encheiridion* 7 Schmeller 2013, 6–7.

³ Die Zeilenzählung entspricht Boters *editio minor* (= Boter 2007).

- 5 ἐκεῖνα ἀφιέναι, ἵνα μὴ δεδεμένος ἐμβληθῆς ὡς τὰ πρόβατα, οὕτω
καὶ ἐν τῷ βίῳ, ἐὰν διδῶται ἀντὶ βολβαρίου καὶ κοχλιδίου γυναικά-
ριον καὶ παιδίον, οὐδὲν κωλύσει· ἐὰν δὲ ὁ κυβερνήτης καλέσῃ,
τρέχε ἐπὶ τὸ πλοῖον ἀφεις ἐκεῖνα ἅπαντα μηδὲ ἐπιστροφόμενος· ἐὰν
δὲ γέρων ᾗς, μηδὲ ἀπαλλαγῆς ποτε τοῦ πλοίου μακράν, μὴ ποτε
10 καλοῦντος ἐλλίπτῃς.

Ebenso wie du auf einer Seefahrt, nachdem das Schiff geankert hat, wenn du ausgestiegen bist, um Wasser zu schöpfen, zwar nebenbei ein Muschelchen und ein Zwiebelchen⁴ aufsammeln wirst, deine Gedanken aber gespannt auf das Schiff richten und dich beständig danach ausrichten musst, ob nicht etwa der Steuermann ruft und du, wenn er dann ruft, alles liegen lassen musst, damit du nicht wie das Kleinvieh gefesselt auf Deck geworfen wirst – so wird im Leben, wenn dir anstelle eines Zwiebelchens und Muschelchens ein Frauchen und ein Kindchen gegeben werden, nichts dich hindern. Wenn aber der Steuermann ruft, so renne zum Schiff, lass all jenes liegen und wende dich nicht zu ihm hin. Wenn du aber ein alter Mann bist, entferne dich niemals weit vom Schiff, damit du, wenn einst der Steuermann ruft, nicht zurückbleibst.

Das Grundgerüst des Kapitels ist ein hypotaktisch formulierter Vergleich (1–7: καθάπερ ... οὕτω). Mit dem auf einer assoziationsreichen Bildebene angesiedelten komplexen Vergleichssatz korrespondiert ein wesentlich kürzerer auf der Sachebene angesiedelter Hauptsatz, der nur für einige Elemente des Vergleichs eine sachliche Entsprechung explizit macht. Anschließend springt Epiktet gedanklich weder auf die Bildebene (7: ἐάν...) und stellt eine neuerliche Überlegung an, für die dann keine sachlichen Entsprechungen mehr genannt werden.

Aus Epiktets erklärendem Satz erhellt (wenig überraschend), dass der Vergleich eine Aussage über das menschliche Leben (6: ἐν τῷ βίῳ) treffen möchte. Ferner werden als Entsprechungen für die bildlichen Vergleichselemente „Zwiebelchen“ und „Muschelchen“ auf der Sachebene Frau und Kind genannt,⁵ die nach epiktetischem Verständnis zu den nicht

⁴ Einen überzeugenden Interpretationsvorschlag zur präzisen botanischen Einordnung des „Zwiebelchens“ (βολβάριον) hat Döring 2018, 144 Anm. 17 unterbreitet. Es handelt sich demnach um eine am Strand wachsende, roh genießbare, süß schmeckende Tulpenzwiebel, wie sie Theophrast in *Hist. plant.* 7, 13, 8 beschreibt. Ein Verweis auf die kurze, flüchtige, mit einer solchen Zwiebel verbundenen Genusserfahrung passt optimal in den gedanklichen Duktus.

⁵ Es ist fraglich, ob Epiktets Ausgestaltung des Vergleichs weitere Übertragungen auf die Sachebene erlaubt. Brandt 2015, 93 erwägt, das mehrfach genannte Schiff als „geordneten Zusammenhang, hier den größtmöglichen Naturzusammenhang des Kosmos“, später noch als eine Art von Naturbewegung zu verstehen. Wie dies

in ‚unserer‘ Verfügungsgewalt stehenden, fremden Dingen (ἀλλότρια) zählen (*Ench.* 1, 5–12, 11. 14) – von ihnen sollte der Stoiker sich bei Bedarf ohne seelische Erschütterung trennen können.⁶ Weitgehend konsensfähig ist auch die Annahme, dass der Steuermann mit Gott bzw. dem göttlichen Prinzip identifiziert werden sollte.⁷ Die Grundstimmung, die der Vergleich transportiert, ist ein Gefühl von Flüchtigkeit und Fremdheit: Es ist evident, dass ein Reisender, der lediglich zur Erneuerung seiner Wasservorräte an Land geht, dort nicht lange verweilen kann und beim Landgang vernünftigerweise immer das ihm vertraute Schiff im Blick behalten wird, das ihn für eine begrenzte Zeit an seinen Aufenthaltsort gebracht hat, und ihn von dort wieder mitnehmen wird.

genau gemeint ist bzw. worauf der Passagier sein Denken in diesem Fall konkret ausrichten soll, wird nicht ganz klar. Simplikios unterscheidet in seinem Kommentar zum *Encheiridion* den Steuermann (= Gott) und das Schiff (= das Schicksal, μοῖρα / εἰμαμένη) als die Instanz, die den Menschen in die Welt bringt (Simpl. *In Epict. Enchir.* S. 254, 30–32 Hadot). Allerdings sollten Gott und Schicksal nach stoischem Verständnis zusammenfallen (*SVF* I 175–176). Schiff und Gott sind demnach in Epiktets Vergleich nicht zu trennen, was auch aus der Tatsache ersichtlich wird, dass Epiktets Worten zufolge der Reisende seine Aufmerksamkeit gleichermaßen auf das Schiff und auf den Ruf des Steuermanns richten sollte (*Enchir.* 7, 3–4). Eine erkennbar platonisierende Überlegung ist Simplikios’ Deutung des (bei Epiktet gar nicht erwähnten) Meeres als Symbols für den ‚Fluss‘ des Werdens und somit für die materielle Welt (Simpl. *In Epict. Enchir.* S. 254, 27–30 Hadot).

⁶ Diminutive wie „Körperchen“ und „Besitzstückchen“ (beide z.B. in *Diss.* 1, 1, 10) sind bei Epiktet oftmals pejorativ gemeint. Der Gebrauch ist allerdings mehrdimensional und zielt neben einer korrekten gütertheoretischen Einordnung der diminuierten Entitäten vor allem auch darauf ab, die Haltung des Adressaten gegenüber den so bezeichneten Gegenständen zu korrigieren. Ob hier, wie Brandt 2015, 97 kommentiert, Frau und Kind durch den Vergleich mit Strandgut pejorativ „herabgesetzt“ werden, ist zweifelhaft. Zum einen sind aus stoischer Sicht andere Menschen als Teilhaber am göttlichen Logos nicht *per se* zu entwerten. Zum anderen ist die Ausbildung familiärer Strukturen naturgemäß. Sie wird von Epiktet keineswegs abgelehnt. Abzulehnen ist lediglich die Ansicht, Frau und Kind stünden in der eigenen Verfügungsgewalt und ihr Verlust sei für den Mann bzw. Vater ein Übel (*Enchir.* 3; *Diss.* 3, 2, 4; 3, 7, 25–26). Vgl. Newman 1989, 1504–1505 Anm. 64, Long 2002, 232. 248–249, Willms 2011, 148–149.

⁷ Vgl. Hadot 2000, 71; Seddon 2005, 57; Brandt 2015, 95. Kamlah 1954, 71–73 erwägt, den Steuermann mit dem Tod zu identifizieren (71) und gelangt dann zu der Ansicht, er bedeute sowohl Tod als auch Gott. Eine zu enge Assoziierung des Steuermanns mit dem Tod ist allerdings fernzuhalten, da er den Passagier Epiktets Vergleich zufolge nicht nur abholt, sondern auch an Land bringt. Es wäre allenfalls möglich, den Tod als eine Funktion Gottes zu verstehen. Doch wie sich zeigen wird, ist ebenfalls fraglich, ob der Vergleich in *Encheiridion* 7 bzw. die Aufforderung zur Abfahrt eindeutig auf diese Funktion festgelegt ist. Als theologisches Bild ist der Steuermann seit Platons *Politikos* (268 d – 274 e; bes. 272 e) etabliert.

Intrikate Probleme bereiten nun die Fragen, welche Bedeutung der Ruf des Steuermanns hat und ob er in den beiden von Epiktet geschilderten Situationen dasselbe bedeutet.

Die Interpretationsprobleme ergeben sich aus der Beobachtung, dass Epiktet zwei unterschiedliche Lebenssituationen beschreibt, auf die der Ruf des Steuermanns bei genauer Betrachtung unterschiedliche Auswirkungen hat. Anhand der zweiten Situationsbeschreibung wird deutlich, dass Epiktet in der ersten Situation wohl einen jüngeren Mann imaginiert. Denn im zweiten Vergleich wird der Reisende ausdrücklich als alter Mann (9: γέρων) vorgestellt. Dem jüngeren Mann wird die Möglichkeit eingeräumt, sich ein Stück vom Schiff zu entfernen. Wenn er den Ruf des Steuermanns hört, muss er sich eilends auf den Weg zum Schiff machen. Ansonsten droht ihm die Konsequenz, dass er wie ein gefesselt Schaf auf Deck geworfen wird (5). Man geht kaum fehl in der Annahme, dass Epiktet mithilfe dieses Tiervergleichs die nezessitierende Kraft des Schicksals verbildlichen möchte. Die Entscheidungsfreiheit des jungen Mannes bezieht sich nicht auf die Frage, ob er weiterreisen will, sondern wie er weiterreisen will: Er kann entweder freiwillig an Bord des Schiffes gehen, oder er wird gezwungen. Der Leser fühlt sich durch die Parallelisierung des unwilligen Menschen mit einem gefesselten Schaf an das berühmte Bild eines an den ‚Schicksalswagen‘ geketteten Hundes (*SVF* II 975)⁸ und an das einprägsame, unter anderem von Seneca aufgenommene Gebet des Kleanthes erinnert, das auf ähnliche Weise zwischen einer notwendigen entweder freiwilligen oder unfreiwilligen Gefolgschaft gegenüber dem Schicksals spricht.⁹

Der Umstand, dass der Schiffsreisende zum Wassers schöpfen (ὕδρευσα-σθαι) an Land geht, deutet darauf hin, dass der Aufenthalt an Land im ersten Vergleich als Zwischenstation einer Reise mit mehreren Etappen vorzustellen ist.¹⁰ Der Ruf des Steuermanns ist demnach das Signal zur Weiterfahrt, dem der ‚Passagier‘ entweder unter freiwilliger Zustimmung oder unter Zwang Folge leisten muss. Das Ablegen des Schiffes bedeutet demnach nicht, wie einige Interpreten annehmen, den Tod, sondern – epiktetisch gesprochen – eine Umsiedelung in veränderte Lebensumstände/Peristasen

⁸ Vgl. ebd. die prägnante Unterscheidung eines freiwilligen Zwangs, dem Schicksal zu folgen, und eines schlechthinnigen Zwangs, dies zu tun (ποιῶν καὶ τὸ αὐτεξούσιον μετὰ τῆς ἀνάγκης ... πάντως ἀναγκασθήσεται).

⁹ Vgl. Brandt 2015, 96. Vgl. *SVF* I 527 zu Kleanthes (ἦν δέ γε μὴ θέλω, κακὸς γενόμενος, οὐδὲν ἤττον ἔψομαι) und Seneca (*ducunt volentem fata, nolentem trahunt*).

¹⁰ Vgl. zum gängigen Motiv des Wasser-Schöpfens bei einer Reise mit mehreren Etappen z.B. Hom. *Od.* 10, 56; Eur. *Cycl.* 87–89; Lucian. *Ver. hist.* 2, 1.

(περιστάσεις).¹¹ Die knappe Bemerkung „es wird dich nichts hindern“ (οὐδὲν κωλύσει) zielt darauf ab, dass keine Veränderung, die seine familiären, mithin äußeren Umstände betrifft, die wahre Freiheit und das Glück des tugendhaften Menschen beschränken kann.¹²

Recht anders stellt sich die Situation dar, nachdem Epiktet von der Sachebene erneut auf die Vergleichsebene wechselt und diesmal seine Empfehlungen für die Situation des alten Mannes formuliert: Von Muscheln, Zwiebeln und Wasserschöpfen ist nun keine Rede mehr. Der Vergleich ist ganz auf die Beziehung des alten Mannes zum Schiff bzw. zum Steuermann fokussiert. Es ist offenbar damit zu rechnen, dass der Aufenthalt an Land nicht mehr lange dauert. Epiktet insistiert darauf, dass der alte Mann sich nicht weit vom Schiff entfernen möge. Denn die Gefahr bestehe, dass er auf den Ruf des Steuermanns hin „zurückbleibe“ (9–10: μή ποτε καλοῦντος ἐλλίπης). Wie ist diese Differenz in den Lebenssituationen des jungen und des alten Mannes einzuordnen? Formuliert Epiktet hier lediglich elliptisch, sodass man dazu angehalten ist, den Vergleich, mit Elementen aus der geschilderten Lebenssituation des jungen Mannes zu supplementieren, wie es in zwei der christlichen Paraphrasen des *Encheiridion* geschieht?¹³ Die Autoren der Paraphrasen greifen den zuvor geäußerten Gedanken der Fesselung auf und rechnen damit, dass der alte Mann ebenso wie sein jüngeres Pendant mit Zwang auf das Schiff befördert wird, wenn er nicht rechtzeitig auf den Ruf des Steuermanns reagiert. Allerdings ist dies ein spekulatives Supplement. Denn Epiktet sagt weder, dass der alte Mann dem Ruf des Steuermanns nicht folgen möchte, noch wird eine gewaltsame Mitnahme angedeutet. Nach Huttunens Ansicht wurde das Interpretament in den christlichen Paraphrasen integriert, da Epiktet mithilfe des neuerlichen Vergleichs eine Aufforderung zum rechtzeitigen Selbstmord formuliere – eine Anweisung, die aus christlicher Sicht nicht zu tolerieren ist. Der alte Mann sei als jemand zu denken, der über seine Zeit hinaus lebe. Nun ist es sicherlich zutreffend, dass die meisten Stoiker und auch Epiktet den Selbstmord nicht ablehnten und in manchen Situationen sogar für geboten hielten. Die Bildsprache des Vergleichs lässt aber vermuten,

¹¹ Ähnlich Brandt 2015, 97–98, die hier keine eindeutige Denotation für den Ruf des Steuermanns annimmt, sondern eine allgemeine Deutung vorschlägt, der zufolge „jedes Ereignis, das das Leben eines Menschen einschneidend verändert“, gemeint sei.

¹² Vgl. grundlegend zur Freiheit des Inneren und zur prinzipiellen Möglichkeit einer Hinderung des Äußeren Epikt. *Enchir.* 1, 4–12.

¹³ Der dort supplementierte Zusatz lautet: ... μή ποτε καλούμενος ἐλλίπης, καὶ δεδεμένος βληθῆς· ὁ γὰρ ἐκὼν μή ἐπόμενος ἄκων ἀνάγκη τοῦτο πείσεται („... damit du nicht auf den Ruf hin zurückbleibst. Denn wer nicht freiwillig folgt, wird dies unfreiwillig unter Zwang erleiden“). Vgl. Boter 1999, 373. 398.

dass hier nicht der verpasste Selbstmord thematisch ist:¹⁴ Der Ruf des Steuermanns verbildlicht ein singuläres Ereignis, von existenzieller Bedeutung; die drohende Abfahrt des Schiffs ist eine Gelegenheit, die, sobald sie einmal verpasst wurde, für immer verloren ist – die Entscheidung zum Selbstmord könnte dagegen, wenn sie einmal versäumt wurde, auch zu einem späteren Zeitpunkt noch getroffen werden.

Auf eine neue Fährte führt eine wichtige, aber nicht ausführlich entwickelte Beobachtung aus Brandts *Encheiridion*-Kommentar. Die Interpretin weist mit Recht darauf hin, dass die Bildebene von stoischen *termini technici* durchzogen sei.¹⁵ Dies ist neben der expliziten Aufschlüsselung von Bildelementen im οὐτω-Satz eine zweite Methode, die Epiktet in *Ench.* 7 verwendet, um interpretatorisch unklare Aspekte des Vergleichs begrifflich einzuholen. So heißt es im Rahmen der ersten Situationsschilderung, es sei für den jungen Mann während seines Landganges notwendig, die Gedanken gespannt auf das Schiff zu richten (3: τετάσθαι ... τὴν διάνοιαν) und sich in Erwartung eines Rufes beständig auf den Steuermann auszurichten (4: ἐπιστρέφεσθαι). Sicherlich nicht zufällig gebraucht Epiktet denselben Terminus auch bei der zweiten Situationsschilderung (8: ἐπιστρεφόμενος). Die systematische Relevanz beider Termini (ἐπιστρέφεσθαι und τείνεσθαι) ist außerordentlich hoch.¹⁶

¹⁴ In jedem Fall dürfte Huttunen zu weit zu gehen, wenn er von einer offensichtlichen Bezugnahme („obvious reference“) auf das Thema Selbstmord spricht (vgl. dens. 2009, 29–30 Anm. 31).

¹⁵ Vgl. Brandt 2015, 94–95.

¹⁶ Vgl. Hadot 1971; zur ἐπιστροφή bei Epiktet Aubin 1963, 59–66. Die Epistrophe ist in Epiktets Ethik mit Brandt 2015, 95 gesagt eine „Aufmerksamkeitsübung“. Sie zielt darauf ab, die Aufmerksamkeit des Lesers von den äußeren Umständen auf das eigene Selbst als den Ort wahrer Freiheit zu lenken. Sie bedeutet also erstens eine Introversion. Das zweite Moment der Epistrophe besteht sodann darin, das eigene Wollen in Einklang mit der Natur / Gott zu bringen. Vgl. *Diss.* 1, 4, 18: ἀποστάς τῶν ἐκτός ἐπὶ τὴν προαίρεσιν ἐπέστραπται τὴν αὐτοῦ, ταύτην ἐξεργάζεσθαι καὶ ἐκπονεῖν, ὥστε σύμφωνον ἀποτελέσαι τῇ φύσει. Bemerkenswert ist Epiktets in *Diss.* 2, 8, 3–5 geäußerte Ansicht, dass eine unaufmerksame (ἀνεπιστρέπτως) menschliche Lebensweise zum Verlust der Vernünftigkeit und Menschlichkeit (ἀπόλεσας τὸν ἄνθρωπον) und zu einer ‚Vertierung‘ führe. Vgl. für die zentrale Rolle einer auf Gott gerichteten Spannung (τόνος, τείνεσθαι) *Diss.* 3, 24, 112–114: „Sucht das Gute nicht im Äußeren, sucht in euch selbst. Wenn ihr das nicht tut, werdet ihr es nicht finden. Er (sc. Gott) schickt mich bald hierhin, bald dorthin, zeigt mich den Menschen als Armen, ohne Amt, als Kranken. Er schickt mich nach Gyara, führt mich ins Gefängnis. Nicht weil er mich hasst. Nicht doch. Wer hasst den besten seiner Diener? Nicht weil er mich vernachlässigt, er, der doch nicht einmal eines der geringsten Dinge vernachlässigt, sondern weil er mich trainiert und mich als Zeugen für die anderen verwendet. Überlege ich in einen solchen Dienst gestellt noch, wo ich bin oder mit wem oder was sie über mich sagen? Richte ich mich nicht ganz gespannt (ὄλος πρὸς τὸν θεὸν τέταμαι) auf Gott und seine Befehle und Vorschriften?“ Vgl. zum physikalischen Hintergrund von Aufmerksamkeitsübungen Hijmans 1959, 68–70.

Im Hintergrund der Überlegungen steht in diesem Fall die stoische Spannungslehre (Lehre des *τόνος*), die als disziplinübergreifendes Theorieelement sowohl in der Physik als auch in der Ethik eine wichtige Rolle spielt. Die Spannungslehre wird bereits in der alten Stoa entwickelt. Sie dient als Erklärungsmuster für die Frage, wie die Einheit und auch die qualitative Bestimmtheit der zahlreichen verschiedenen Körper begründet sei. Träger bzw. Produzent der unifizierenden und zugleich differenzierenden Spannung ist das Pneuma, das – vermöge einer in stoischer Terminologie „pneumatische Spannung“ (*πνευματικός τόνος*) genannten Kraft – sowohl den Kosmos insgesamt als auch dessen einzelne Bestandteile zusammenhält.¹⁷ Die interne Struktur der pneumatischen Spannung besteht wiederum aus zwei gegenläufigen Bewegungen. So berichtet etwa Nemesios von der stoischen Annahme einer „tonischen Bewegung bei den Körpern“ (*τονικήν ... κίνησιν περι τὰ σώματα*): diese sei einerseits nach innen gerichtet und generiere Einheit und Substanz der Körper (*ἀποτελεστικήν ... εἰς τὸ εἶσω ἐνώσεως καὶ οὐσίας*); andererseits strebe sie zur Konstituierung von Größe und qualitativer Bestimmtheit nach außen (*εἰς τὸ ἔξω μεγεθῶν καὶ ποιοτήτων ἀποτελεστικήν*).¹⁸ Unterschiede der pneumatischen Spannung wirken nicht nur auf der Ebene der Spezies differenzbildend,¹⁹ sondern auch auf individueller Ebene sind die graduellen Unterschiede der pneumatischen Spannung ursächlich für die ethische Qualität der Seele.²⁰ Wie Epiktets Ausführungen zeigen, liegt es in der Hand des Menschen, die Spannung seines Seelenpneumas entweder durch die Ausrichtung auf Gott zu erhöhen, oder durch die eine anderwärtige Ausrichtung zu vermindern.²¹ Nach Ansicht des von Epiktet besonders geschätzten Chrysipp (*Diss.* 1, 4, 20–32) ist die Spannkraft des Seelenpneumas sogar entscheidend für die Frage, ob die Seele nach dem Tod weiterlebt.²² Nimmt man die terminologische Ausgestaltung

¹⁷ Vgl. *SVF* II 447–448. Siehe zur ontologischen Bestimmung des *πνευματικός τόνος* als Kraft (*δύναμις*) bzw. Bewegung (*κίνησις*) *SVF* 452.

¹⁸ Vgl. *SVF* II 451; ebenso *SVF* II 452.

¹⁹ Vgl. Forscher 2018, 118 und zum gesamten thematischen Komplex dens. 2018, 117–122.

²⁰ Vgl. Brandt 2015, 94–95.

²¹ Vgl. Brandt 2015, 94–95.

²² Vgl. *SVF* II 811 = Diog. Laert 7, 157. Der kurze Bericht spricht in diesem Zusammenhang von den Seelen der „Weisen“ (*σοφοί*) – also den Seelen mit besonders hoher pneumatischer Spannung – als Fortlebenden und setzt diese Theorie der Ansicht des Kleantes entgegen, wonach „alle Seelen“ den Tod überleben. Eine einheitliche stoische Position zur Frage nach dem Fortbestand der Seele existiert bekanntlich nicht. Die meisten Stoiker mit Ausnahme von Panaitios nahmen allerdings eine temporäre postmortale Existenz der Seele an. Vgl. *SVF* I 146;

und den Wortlaut des Vergleichs ernst, so ist es in der zweiten Situationsschilderung die persönliche Unsterblichkeit des Passagiers, die auf dem Spiel steht.

Ein solcher Gedanke, der stoischem Denken üblicherweise fremd bzw. kein zentrales Anliegen ist,²³ bewegt sich durchaus im Rahmen der epiktetischen Theologie und Psychagogik. Es kann zwar nicht Epiktets Intention gewesen sein, seinen Lesern Hoffnung auf ein wie auch immer geartete zeitlich unbegrenztes, ‚jenseitiges‘ Fortbestehen nach dem Tod zu machen. Die stoische monistisch-korporalistische Philosophie lässt keinen Raum für derartige Überzeugungen. Dem Fortbestehen ist spätestens mit dem Abschluss einer Weltperiode in der Ekpyrosis, über die hinaus nur „Zeus“ persistiert, ein Ende gesetzt (*Diss.* 3, 13, 4–8). Die epiktetische Theologie und Anthropologie bieten aber nichtsdestotrotz ein Fundament für die vorgeschlagene Deutung von *Encheiridion* 7 und für die Hoffnung auf ein diesseitiges postmortales Fortbestehen der Seele. Epiktet betrachtet den Tod einerseits sehr nüchtern als Zerfall eines aus verschiedenen Elementen (στοιχεῖα) konstituierten Kompositums in seine elementaren Bestandteile – alle Elemente kehren dabei in das ihnen Vertraute und Verwandte (εἰς τὰ φίλα καὶ συγγενῆ) zurück: Erde zu Erde, Wasser zu Wasser, Feuer zu Feuer, Pneuma zu Pneuma (*Diss.* 3, 13, 14–15). Allerdings bleibt es Epiktet im Rahmen seiner ‚orthodox‘-monistischen Anthropologie gleichfalls möglich, den Tod platonisierend und dualistisch anmutend als Trennung von Körper und Pneuma zu verstehen (*Diss.* 2, 1, 17: τὸ σωματίον δεῖ χωρισθῆναι τοῦ πνευματίου).²⁴ Epiktet denkt den

SVF II 809–822. Die Möglichkeit eines sempiternen Fortbestehens der Seele – in qualifizierter Form – ergibt sich auch aus der (ebenfalls nicht dem *consensus omnium Stoicorum* entsprechenden) Annahme einer unendlichen Wiederholung des immer gleichen Weltgeschehens – vgl. *SVF* II 596. 625. Vgl. zu den stoischen Überlegungen bezüglich Dauer und ‚Ort‘ des seelischen Fortlebens Hoven 1971, 44–85.

²³ Vgl. etwa die häufige Rede von den Stoikern als „Diesseitsmenschen“ bei Pohlenz 1992, 93. 199. 229 oder auch Dobbin 1998, 72: „There is no transcendence in either a metaphysical or personal sense ... For E[pictetus], fulfilment as a human being comes in the embodied state or not at all“.

²⁴ Vgl. in diesem Sinne (ein wenig überspitzend) Sedley 1993, 326: „the Stoics’ pneumatic soul is capable of very much the same discarnate survival as Plato had defended in the *Phaedo*“. Vgl. auch Jagu 1946, 87–96. Es besteht jedoch kein Grund zu der Annahme, Epiktet importiere substanzdualistische Elemente in seine Ontologie. Die Trennung von „Körper“, also den nichtpneumatischen Anteilen des menschlichen Körpers, und des ebenfalls körperlich verfassten Pneumas bleibt eine Trennung von zwei Körpern. Sie ist keine Trennung einer körperlichen und einer intelligiblen Substanz. Die platonische Definition des Todes als Trennung von Körper und Seele wird bereits vor Epiktet von den Stoikern rezipiert und dabei materialistisch umgebogen. Vgl. *SVF* I 137. 146; *SVF* II 790–792.

Körper in solchen Zusammenhängen gerne als Hülle oder Gewand der Seele (*Diss.* 1, 20, 17–18, 1, 25, 21). Mit dieser quasi-dualistischen Sicht auf Körper und Seele geht oftmals eine deutliche Wertminderung des Körpers und einer Aufwertung der Seele einher.²⁵

Zu den platonisch bzw. sokratisch gefärbten Elementen der epiktetischen Philosophie gehört auch das vielerorts erkennbare personale bzw. quasi-personale Gottesbild. Auch in diesem Punkt entfernt sich Epiktet nach Ansicht der meisten Interpreten, was den dogmatischen Gehalt angeht, wenn überhaupt nur äußerlich von der Theologie der alten Stoa.²⁶ Bemerkenswert sind allenfalls die Häufigkeit und Intensität, mit der Elemente einer persönlichen Religiosität, etwa die Konzeptualisierung der Logosgottheit als „Vater“ (*Diss.* 4, 1, 102) und „Zeus“ (1, 1, 10), in den Vordergrund treten.²⁷ Es lohnt sich, vor dem Hintergrund dieser Eigentümlichkeiten abschließend auf eine (mögliche) vieldiskutierte gedankliche Parallele für den Gedanken der Rückkehr zu Gott in den *Diatriben* hinzuweisen. Der Gedanke taucht in *Diss.* 1, 9 auf. Epiktet behandelt in diesem Lehrgespräch die Verwandtschaft (συγγένεια) des Menschen mit Gott und kommt bei diesem Anlass auch auf den aus dem Bewusstsein dieser Verwandtschaft resultierenden Wunsch nach einer Rückkehr zu Gott zu sprechen (*Diss.* 1, 9, 11: ἀπελθεῖν πρὸς τοὺς συγγενεῖς). Der Körper wird in diesem Zusammenhang – wieder ganz sokratisch – als Fessel (δεσμός) des eigentlichen Selbst gedacht.²⁸ Epiktet weist seinen Gesprächspartner, der die Rückkehr zu Gott offenkundig

²⁵ Vgl. Long 2002, 158–159; Willms 2012, 550–551.

²⁶ Die Schwierigkeiten im Umgang mit der stoischen Theologie rühren, wie Algra 2007, 32–42 erörtert, zu einem nicht unwesentlichen Teil von bestimmten begrifflichen Vorannahmen über stoischen Pantheismus bzw. einer Entgegensetzung von personal geprägtem Theismus und apersonal angelegtem Pantheismus her. Als weltimmanentes, gleichwohl nicht mit der Welt identisches, sondern diese vernunfthaft gestaltendes Prinzip hat der stoische Logos *ab ovo* personale Züge. Vgl. in diesem Sinne z.B. auch Thom 2005, 22. 25–26: „Stoicism was, from the very beginning, not purely pantheistic, but in fact an amalgam of pantheism and theism“. Die stoische Theologie trägt demnach, was die Personalität Gottes betrifft, stets sowohl pantheistische als auch theistische Züge und kann bei verschiedenen Autoren oder aus verschiedenen Perspektiven, die ein einzelner Autor annimmt, zwischen pantheistischen und theistischen Sprechweisen oszillieren.

²⁷ Vgl. Long 2002, 143; Vollenweider 2013, 150–152; vgl. beispielhaft zur Differenz der Gottesbilder Epiktets und Marc Aurels auch Pohlenz 1992, 347–348: „Epiktets Religiosität, der überall die Gegenwart des persönlichen Gottes fühlt, ist ihm [sc. Marc Aurel] freilich fremd, und von Zeus, den dieser ständig im Munde führt, redet er selten. Er glaubt an die stoische Allgottheit“.

²⁸ Vgl. etwa Plat. *Phaed.* 67 c–d, *Phaedr.* 250 c.

übereilen möchte, an, auf ein entsprechendes Zeichen Gottes (ὄταν ἐκεῖνος σημῆνη) und auf die Entbindung von seinem Posten zu warten (*Diss.* 1, 9, 11–17).²⁹ Wie auch immer der dogmatische Gehalt solcher auf die Möglichkeit einer persönlichen Beziehung zum göttlichen Logos hindeutenden Überlegungen einzuschätzen ist, fest steht, dass die gerade skizzierte Passage ebenso wie das Kapitel 7 des *Encheiridion* – und dies dürfte genau Epiktets Interesse entsprechen – psychagogisch äußerst wirksam sind:³⁰ Wer glaubt, auf ein klares und unmissverständliches Zeichen Gottes warten zu müssen, wird den von Epiktet abgelehnten, grundlosen Selbstmord nicht vollziehen. Ebenso wird, wer die in *Encheiridion* 7 gegenübergestellten Möglichkeiten vor Augen hat – zuletzt von Gott verlassen in der Fremde sterben einerseits, eine postmortale Gemeinschaft mit Gott andererseits –, umso stärker auf die Tugend und den Tonos seiner Seele hinwirken.

Die vorliegende Betrachtung hat eine Interpretation angeboten, die sich eng an den Wortlaut von Kapitel 7 des *Encheiridion* hält. Demnach beschreibt Epiktet in der Tat zwei verschiedene Lebenssituationen zweier Menschen (oder desselben Menschen in unterschiedlichen Lebensphasen). Im ersten Fall thematisiert Epiktet die schicksalsbedingte Veränderung der Peristasen, der man entweder freiwillig oder unter Zwang Folge leisten kann. Im zweiten Fall kündigt der Ruf des Steuermanns den bevorstehenden Tod an. Das verbindende Element der Lebensbeschreibungen ist die stoische Spannungslehre. Der tugendhafte Mensch richtet sich in allen Situationen und bei allen Entscheidungen auf Gott aus und erhöht so den Tonos seines seelischen Pneumas. Im zweiten Fall spricht Epiktet aus seiner eigenen persönlichen Religiosität heraus

²⁹ Dobbin 1998, 125–126 spricht sich in der kontroversen Frage, ob Epiktet das Konzept einer Rückkehr zu Gott affirmativ aufgreife, gegen die Ansicht Bonhöffers 1890, 35–36. 52–53. 65–66 aus, der die Überzeugungen Epiktets hier von denen seiner Gesprächspartner strenger unterscheiden möchte. Dagegen spricht allerdings, dass Epiktet, wie Dobbin 1998, 126 geltend macht, zuvor *in propria persona* ganz ähnliche Überzeugungen äußert (*Diss.* 1, 9, 11). Den in *Diss.* 1, 9, 12–17 artikulierten Vorbehalt gegenüber dem Selbstmord ohne ein klares Signal Gottes führt Dobbin 1998, 125 auf Platons *Phaidon* zurück (vgl. ebd. 62 b–c). Vgl. zur Stelle auch Hoven 1971, 135–137, der zur Lösung Bonhöffers tendiert, die Frage aber letztendlich offen lässt.

³⁰ Die inhaltliche Übereinstimmung von *Encheiridion* 7 und Epiktets eigener Religiosität ist kein Beweis, aber zumindest ein Indiz dafür, dass Epiktet selbst den Steuermannvergleich in einer der verlorenen Schriften aus den *Diatriben* entwickelt hat, wie I. und P. Hadot 2005, 427 meinen (natürlich ist auch nicht auszuschließen, dass Arrian die persönliche Religiosität seines Lehrers teilte und den Vergleich selbst entworfen hat).

psychagogisch wirksam die persönliche Religiosität des Lesers an. Wer den seelischen Tonos und die aufmerksame Ausrichtung auf Gott auch im fortgeschrittenen Alter bewahrt, wird den Tod – für eine gewisse Zeit – überdauern und eine Gemeinschaft mit Gott erleben.

Benedikt Krämer
Westfälische Wilhelms-Universität Münster
 benedikt.kraemer@uni-muenster.de

Bibliographie

- K. Algra, „Epictetus and Stoic Theology“, in: Th. Scaltsas, A. Mason (Hgg.), *The Philosophy of Epictetus* (Oxford 2007) 32–55.
- P. Aubin, *Le problème de la « conversion ». Étude sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles* (Paris 1963).
- A. Bonhöffer, *Epiktet und die Stoa. Untersuchungen zur stoischen Philosophie* (Stuttgart 1890).
- G. Boter, *The Encheiridion of Epictetus & its Three Christian Adaptions. Transmission & Critical Editions* (Leiden u.a. 1999).
- G. Boter (Hg.), *Epictetus. Encheiridion* (Berlin 2007).
- U. Brandt, *Kommentar zu Epiktets Encheiridion* (Heidelberg 2015).
- R. Dobbin, *Epictetus. Discourses Book I. Translated with an Introduction and Commentary* (Oxford 1998).
- K. Döring, „Jakob Balde über Epiktet und sein *Encheiridion*“, in: *PhilClass* 13 (2018) 141–150.
- M. Forschner, *Die Philosophie der Stoa. Logik, Physik und Ethik* (Darmstadt 2018).
- I. Hadot, *Simplicius. Commentarie sur le Manuel d'Épictète. Introduction & édition critique du texte grec* (Leiden u.a. 1996).
- I. Hadot, P. Hadot, „La parabole de l'escale dans le manuel d'Épictète et son commentaire par Simplicius“, in: G. Romeyer Dherbey, J.-B. Gourinat (Hgg.), *Les Stoïciens* (Paris 2005) 427–449.
- P. Hadot, „Conversio“, in: J. Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* I (Basel 1971) 1033–1036.
- P. Hadot, *Arrien. Manuel d'Épictète. Introduction, traduction et notes* (Paris 2000).
- B. Hijmans, *ΑΣΚΗΣΙΣ. Notes on Epictetus' Educational System* (Assen 1959).
- R. Hoven, *Stoïcisme et Stoïciens face au problème de l'au delà* (Paris 1971).
- N. Huttunen, *Paul and Epictetus on Law. A Comparison* (London 2009).
- A. Jagu, *Épictète et Platon. Essai sur les relations du Stoïcisme et du Platonisme à propos de la Morale des Entretiens* (Paris 1946).
- W. Kamlah, *Der Ruf des Steuermanns* (Stuttgart 1954).
- A. Long, *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life* (Oxford 2002).
- M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung* (Göttingen 1992).

- R. Newman, „*Cotidie meditare*. Theory and Practice of the *meditatio* in Imperial Stoicism“, *ANRW* II, 36: 3 (Berlin 1989) 1473–1517.
- Th. Schmeller, „Einführung in die Schrift“ in: R. Hirsch-Luipold, R. Feldmeier, H.-G. Nesselrath (Hgg.), *Epiktet. Was ist wahre Freiheit? Diatribe IV 1, eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von S. Vollenweider, M. Baumbach, E. Ebel, M. Forschner und Th. Schmeller* (Tübingen 2013) 3–24.
- K. Seddon, *Epictetus' Handbook and the Tablet of Cebes* (New York 2005).
- D. Sedley, „Chrysippus on Psychophysical Causality“, in: J. Brunschwig, M. Nussbaum (Hgg.), *Passions and Perceptions* (Cambridge 1993) 313–331.
- Ch. Vogel, *Stoische Ethik und platonische Bildung. Simplicios' Kommentar zu Epiktets Handbüchlein der Moral* (Heidelberg 2013).
- S. Vollenweider, „Lebenskunst als Gottesdienst. Epiktets Theologie und ihr Verhältnis zum Neuen Testament“, in: R. Hirsch-Luipold, R. Feldmeier, H.-G. Nesselrath (Hgg.), *Epiktet. Was ist wahre Freiheit? Diatribe IV 1, eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von S. Vollenweider, M. Baumbach, E. Ebel, M. Forschner und Th. Schmeller* (Tübingen 2013) 119–162.
- J. Thom, *Cleanthes' Hymn to Zeus. Text, Translation and Commentary* (Tübingen 2005).
- L. Willms, *Epiktets Diatribe Über die Freiheit (4,1). Einleitung, Übersetzung, Kommentar I–II* (Heidelberg 2011–2012).

Epictetus'/Arrianus' *Encheiridion* is for the most part a lucid and readily understandable text. The precise meaning of c. 7 and its imagery, however, is still a matter of dispute. The present paper offers a reinterpretation of c. 7 which tries to link c. 7 to stoic physics and psychology on the one hand and Epictetus' personal religiosity and his psychagogic style of writing on the other hand.

“Энхиридион” Эпиктета/Арриана представляет собой, по большей части, ясный и легко понимаемый текст. Одно из немногих исключений – гл. 7 с ее трудной для интерпретации образностью, остающейся предметом дискуссий. Автор предлагает пересмотреть интерпретацию этой главы, связав ее как с физическими и психологическими взглядами стоиков, так и с особенностями религиозного мировоззрения Эпиктета и психагогической манеры его рассуждений.