



FORM, INHALT UND FUNKTION DER GEBETE IN EPIKTETS *DIATRIBEN*¹

Katrin Landefeld

Abstract

This article presents the characteristics of the prayers in Epictetus' writings with the help of the analysis of two examples. They will illustrate that the prayers in the Discourses are model prayers. Thus, in addition to the religious meaning of prayers as communication with the deity, they also have a didactic function. With the help of these texts the praying person practices a certain view of the world and his role in it, not through argumentation, but repetition in which he is emotionally involved.

In order to complete this picture of Epictetus' prayers examples of the ancient theory of prayer are presented in comparison: Cleanthes, as a Stoic predecessor of Epictetus, and the church father Clement of Alexandria, as an early Christian writer on whom Epictetus had influence.

Keywords

Prayer, stoicism, philosophy, theology, norms.

Zur Hinführung zum Thema seien einige Punkte zu Epiktets Leben, der Textgattung und seiner Philosophie genannt. Die Lebensdaten Epiktets sind nicht eindeutig bekannt (vgl. zu diesem Abschnitt Spanneut 1962: 599–600). Er hat von ca. 50 bis ca. 125 n.Chr. gelebt. Seine Jugend hat er in Rom verbracht, wo er Schüler des Stoikers Musonius Rufus war.

¹ Dieser Aufsatz ist eine bearbeitete Fassung meines Vortrags bei den Darmstädter Diskussionen 2017. Zudem gibt er einen Einblick in mein Promotionsprojekt. In meiner Dissertation wird es um die Gebetslehre Epiktets gehen. Ziel ist es, die Funktion der Gebete und die inhaltlichen Vorschriften für diese, die sich in seinem Werk finden, herauszuarbeiten und seine Lehre in den Kontext der antiken Diskussion zum Gebet zu stellen.

Epiktet war ein armer Sklave, wurde später allerdings freigelassen. 94 n.Chr. hat er aufgrund von Domitians Verbannung der Philosophen Rom verlassen. Anschließend lebte er in Nikopolis, wo er sich als Lehrer betätigt hat. Sein Schüler Arrian hat nach seinem Tod seinen Unterricht verschriftlicht. Diese Aufzeichnungen sind die uns erhaltenen *Diatriben* und das *Encheiridion* (Handbuch).²

Die Gattung der Diatribe wurde von Bion von Borysthenes begründet, einem Kyniker des 4./3. Jh. v.Chr. (vgl. zu diesem Abschnitt Nickel 1999: 283).³ Im Gegensatz zur philosophischen Lehrschrift handelt es sich bei einer Diatribe um eine Art Gespräch. Man muss sich eine Zuhörerschaft von Schülern oder Besuchern einer philosophischen Schule vorstellen. Es geht um die Anleitung der Seele zu einer moralisch richtigen Lebensweise. Hier wird also Philosophie als Lebenshilfe verstanden. Charakteristisch für die Diatribe sind daher ein dialogartiger Charakter, die Verwendung von Beispielen aus dem Alltagsleben (zur Veranschaulichung), die Verwendung von Fragen und Einwänden, die der Sprecher teilweise selbst aufwirft, eine einfache Ausdrucksweise sowie Wiederholungen und Vergleiche.

Betrachtet man Epiktets philosophisch-theologisches System, stellt man fest, dass er im Großen und Ganzen mit den stoischen Grundannahmen übereinstimmt: Die stoische Theologie ist pantheistisch. Die Stoa geht von einer dem Kosmos immanenten Gottheit aus, die materiell ist und die gesamte Welt durchwaltet (SVF 1, 87; 2, 1051.1168; vgl. Pietsch 2013: 201). Die *ratio* ist das, was den Menschen ausmacht und ihn vom Tier unterscheidet (SVF 3, 343, vgl. Pietsch 2013: 201). Sie allein ist es, die sich ihrer selbst bewusst ist. Deshalb ist der Mensch auch verpflichtet, dieses Bewusstsein zu nutzen und der Vernunft gemäß zu leben. Diese *ratio*, den Logos, hat der Mensch von Gott erhalten. Der Mensch ist sogar ein Teil von Gott selbst (*ἀπόσπασμα*) (s. z.B. Diog. Laert. *Vit. phil.* VII 143). Das Lebensziel ist es letztlich, glücklich zu leben.⁴ Im stoischen Sinne heißt das, tugendhaft zu leben, und das wiederum heißt, sich dem

² Vgl. VON ARNIM 1907: 128. Da es sich um die Lehre Epiktets handelt, wird im Folgenden, wie sonst in der Forschung, von Epiktets *Diatriben* gesprochen.

³ Die Bezeichnung wurde dieser Gattung allerdings erst im 19. Jh. gegeben, s. Stowers 1994: 627.

⁴ Zur Ethik der Stoa s. Pohlenz 1978: 111–158 und zur Ethik der Stoiker im Einzelnen s. Steinmetz 1994.

Lauf der Welt – der von der Gottheit determiniert ist – ohne Klage hinzugeben.⁵ Durch eine „Übereinstimmung mit der göttlichen Planung und mit dem Weltlauf [findet der Mensch] seine eigene Vollendung und damit sein höchstes Glück“ (Pietsch 2013: 201).

Für Epiktet ist die Gegenüberstellung von Eigenem und Fremdem charakteristisch (τὸ ἐφ’ ἡμῖν – τὸ οὐκ ἐφ’ ἡμῖν). Die Unterscheidung dieser beiden Bereiche lässt er seine Schüler immer wieder üben. Auf äußere Geschehnisse hat der Mensch keinen Einfluss, sie sind für ihn indifferent (ἀδιάφορα). Daher darf er sich darum nicht kümmern, sie dürfen ihn nicht betreffen und sie beziehen sich nicht auf sein Glück (Von Arnim 1907: 130). Um dieses zu veranschaulichen, macht Epiktet deutlich, dass es einen nicht betreffen darf, wenn ein Krug zerbricht, aber ebenfalls, wenn ein Angehöriger stirbt (*Ench.* Kap. 3). Nur das, was bei einem selbst liegt, macht einen glücklich, nämlich die eigene Einstellung, die *προαίρεσις*.⁶

Bei Epiktet ist das Besondere, dass er dieses gesamte System meist in der theologischen Formulierung darstellt (Vgl. von Arnim 1907: 131): Sich dem Lauf der Welt hinzugeben heißt für ihn sich Gottes Willen hinzugeben. Letzte Begründung für seine Lehre ist immer Gott als Autorität. Wenn der Mensch sich dem Willen Gottes hingibt und alles Geschehen als gottgegeben anerkennt, wird er nicht unzufrieden sein, sondern glücklich mit der Aufgabe, die Gott ihm gegeben hat. Dieses ist eine religiöse Umformulierung der stoischen Forderung, sich dem Schicksal freiwillig hinzugeben. Epiktet unterscheidet sich von der älteren Stoa dadurch, dass er weniger pantheistische Formulierungen verwendet. Er benutzt viele Metaphern und Vergleiche: Er spricht beispielsweise von Gott als Vater und Schöpfer der Menschen (*Diss.* I, 3; I, 6, 40 und I, 9, 7; s. auch *Diss.* II, 8, 11), oder auch als Trainer, der seine Schützlinge trainiert und durch Aufgaben übt (*Diss.* I, 24, 1–2 und IV, 4, 30). Darüber hinaus vergleicht

⁵ Die Freiheit liegt dabei in der Akzeptanz oder Ablehnung gegenüber diesem Lauf der Welt (zum Problem der Freiheit im stoischen System gibt es viele wissenschaftliche Untersuchungen. Um ein Beispiel zu nennen: Willms; Lothar; 2011. *Epiktets Diatribe Über die Freiheit* (4.1). Einleitung, Übersetzung, Kommentar; Heidelberg; Universitätsverlag Winter). Das Bild, das in diesem Zusammenhang oft benutzt wird, ist das des Hundes, der an einen rollenden Wagen angebunden ist. Er muss in jedem Falle hinterherlaufen. Seine Freiheit besteht darin, freiwillig mitzulaufen oder sich klagend mitschleifen zu lassen. S. SVF 2,975.

⁶ Vgl. zum Verständnis von *προαίρεσις* Pohlenz 1978: 332–334 und Hofmeister Pich 2010.

er ihn auch mit einem König (*Diss.* I, 6, 40) oder einem Heerführer, der seinen Soldaten Befehle gibt, oder einem Kapitän (*Diss.* I, 14, 15 und III, 24, 31–37); ebenfalls trifft man auf einen Vergleich mit einem Reisegefährten (*Diss.* IV, 1, 97–98). Das erweckt den Eindruck eines Gottes, der recht menschlich gezeichnet ist. Allerdings erfahren wir aus den *Diatriben* in Bezug auf die Eigenschaften Gottes, dass er materiell (*S. Diss.* II, 8, 2 und IV, 11, 3), unsterblich (*Diss.* III, 13, 4–8) und allwissend ist, und dass er alles voraussieht und das Leben des Menschen determiniert (*S. Diss.* I, 6; I, 16; I, 12, 1–6; I, 14): es sind Eigenschaften, die mit dem pantheistischen stoischen Gott übereinstimmen. Darüber hinaus wird Gott allerdings auch als sittliches Vorbild dargestellt. Der Mensch soll z.B. allein und unabhängig glücklich sein, ähnlich wie Zeus in der Betrachtung der göttlichen Ordnung (*S. Diss.* II, 14, 11–13 und III, 13, 4–8). Die recht menschliche Darstellung der Gottheit bei Epiktet verdankt sich der didaktischen Ausrichtung des Werks; seiner Lehre liegt aber die Vorstellung einer stoischen, der Welt immanenten Gottheit zu Grunde.

DIE GEBETE EPIKTETS

Epiktet integriert in sein Werk auch Gebete an die Gottheit. An zwei Beispielen soll im Folgenden gezeigt werden, wie die Gebete in Epiktets *Diatriben* eingebettet sind und welcher Inhalt und welche Haltung sie charakterisieren.

Das erste Beispiel findet sich in *Diss.* III, 24, 96–102.

In dieser Diatribe geht es um die angemessene Haltung des Menschen gegenüber Dingen, die nicht in seinem Verfügungsbereich liegen. Epiktet legt zunächst dar, dass der Mensch von Gott zum Glücklichein geschaffen wurde. Hierzu hat Gott ihm die nötigen Hilfsmittel gegeben, sowohl fremde als auch eigene. Diese auseinanderzuhalten und richtig anzuwenden ist die Aufgabe des Menschen. Epiktet bringt hierzu mehrere Beispiele. Über allem steht hierbei die Gottesliebe (*Diss.* III, 24, 60.65). Diese und das Unterscheiden von Eigenem, nämlich dem Gebrauch der Vorstellungen, und von Fremdem, machen frei und unabhängig (Vgl. *Diss.* III, 24, 66–75).

Der Dialog des Philosophen mit seinem Schüler führt zu der Frage Epiktets, warum sein Gesprächspartner hergekommen sei. In einer rhetorischen Frage macht er deutlich, dass der angemessene Grund die Suche nach ebendieser Gemütsruhe und Unabhängigkeit von Äußerem sei (*Diss. III, 24, 79*).

Wie diese zu erreichen ist, erläutert Epiktet dann im folgenden Teil (*Diss. III, 24, 84–94*). Er bietet dafür zwei Übungen an: Erstens solle der Mensch alles lieben im Bewusstsein, dass es etwas Fremdes, also etwas sei, das ihm jederzeit genommen werden könne, und sich dabei dem Vergnügen nie völlig hingeben. Zweitens solle der Mensch sich bei allem auch immer das Entgegengesetzte vorstellen, um auf alles vorbereitet zu sein. Denn alles, was in der Welt geschehe, bis hin zum Tod, seien natürliche Vorgänge.

An dieser Stelle des Kapitels fügt Epiktet zur Verdeutlichung seiner Aussagen ein Gebet ein. Durch folgende Worte leitet er es ein: *διὰ τοῦτο ὁ καλὸς καὶ ἀγαθὸς μεμνημένος, τίς τ' ἐστὶ καὶ πόθεν ἐλήλυθεν καὶ ὑπὸ τίνος γέγονεν, πρὸς μόνῳ τούτῳ ἐστίν, πῶς τὴν αὐτοῦ χώραν ἐκπληρώσῃ εὐτάκτως καὶ εὐπειθῶς τῷ θεῷ.* (*Diss. III, 24, 95*) (Deshalb beschäftigt sich der Edle und Gute, weil er sich sowohl daran erinnert, wer er ist, als auch woher er gekommen ist, als auch von wem er geschaffen wurde, allein mit diesem, wie er seine Stelle [auf der Welt] gut und Gott gehorchend ausfüllen kann). Durch den Ausdruck *διὰ τοῦτο* wird deutlich, dass diese Einleitung ein Fazit zu den bisherigen Ausführungen bildet. Der Gute hat all das, was bisher erläutert wurde, befolgt und ist vollkommen ausgerichtet auf Gott. Die Worte des Gebets unterstreichen diese Geisteshaltung:

‘ἔτι μ' εἶναι θέλεις; ὡς ἐλεύθερος, ὡς γενναῖος, ὡς σὺ ἠθέλησας· σὺ γάρ με ἀκώλυτον ἐποίησας ἐν τοῖς ἔμοις. ἀλλ' οὐκέτι μου χρεῖαν ἔχεις; καλῶς σοι γένοιτο· καὶ μέχρι νῦν διὰ σὲ ἔμενον, δι' ἄλλον οὐδένα, καὶ νῦν σοι πειθόμενος ἀπέρχομαι.’ ‘πῶς ἀπέρχῃ;’ ‘πάλιν ὡς σὺ ἠθέλησας, ὡς ἐλεύθερος, ὡς ὑπηρετήσός, ὡς ἠσθημένος σου τῶν προσταγμάτων καὶ ἀπαγορευμάτων. μέχρι δ' ἂν οὐ διατρίβω ἐν τοῖς σοῖς, τίνα με θέλεις εἶναι; ἄρχοντα ἢ ιδιώτην, βουλευτὴν ἢ δημότην, στρατιώτην ἢ στρατηγόν, παιδευτὴν ἢ οἰκοδεσπότην; ἢ ἂν χώραν καὶ τάξιν ἐγχειρίσῃς, ὡς λέγει ὁ Σωκράτης, μυριάκις ἀποθανοῦμαι πρότερον ἢ ταύτην ἐγκαταλείψω. ποῦ δέ μ' εἶναι θέλεις; ἐν Ῥώμῃ ἢ ἐν Ἀθήναις ἢ ἐν Θήβαις ἢ ἐν Γυάροις; μόνον ἐκεῖ μου μένησο. ἂν μ' ἐκεῖ πέμπῃς, ὅπου κατὰ φύσιν διεξαγωγή οὐκ ἔστιν ἀνθρώπων, οὐ σοὶ ἀπειθῶν ἕξιμι, ἀλλ' ὡς σοῦ μοι

σημαίνοντος τὸ ἀνακλητικόν· οὐκ ἀπολείπω σε· μὴ γένοιτο· ἀλλ' αἰσθάνομαι, ὅτι μου χρεῖαν οὐκ ἔχεις. ἂν δὲ διδῶται κατὰ φύσιν διεξαγωγῇ, οὐ ζητήσω ἄλλον <τόπον> ἢ ἐν ᾧ εἰμί ἢ ἄλλους ἀνθρώπους ἢ μεθ' ὧν εἰμί.' (Diss. III, 24, 96–102)

„Willst du, dass ich noch existiere? Wie ein Freier, wie ein Edler, wie du es gewollt hast; denn du hast mich in meinen Dingen ungehindert geschaffen. Aber du brauchst mich nicht mehr? Gut, das ist in Ordnung so; auch bis jetzt bin ich deinetwegen geblieben, wegen keines anderen, und nun gehe ich dir gehorchend.“ – „Wie gehst du?“ – „Wiederum wie du es gewollt hast, wie ein Freier, wie dein Diener, wie einer, der deine Gebote und Verbote wahrnimmt. Solange ich aber in deinem Eigentum verweile, wer soll ich nach deinem Willen sein? Ein Herrschender oder ein Privatmann, ein Ratsherr oder ein Mann aus dem Volke, ein Soldat oder ein Feldherr? Erzieher oder Hausherr? Welchen Platz und welchen Rang auch immer du mir anweist, ich werde, wie Sokrates sagt, zehntausendmal lieber sterben als diesen zu verlassen. Wo aber willst du, dass ich bin? In Rom oder in Athen oder in Theben oder in Gyara? Denke nur dort an mich.⁷ Wenn du mich dorthin schickst, wo gemäß der Natur der Menschen kein Leben möglich ist, so sterbe ich, nicht weil ich dir nicht gehorche, sondern weil du mir ja das Rückzugssignal zeigst; ich verlasse dich nicht; das soll nicht geschehen; sondern ich nehme wahr, dass du mich nicht mehr brauchst. Wenn aber ein Leben gemäß der Natur gegeben ist, werde ich keinen anderen Ort suchen als den, an dem ich bin, und keine anderen Menschen als die, mit denen ich lebe.“⁸

In diesem Gebet dominieren die Formen der 1. und 2. Person Singular. Dadurch wird die enge Beziehung zwischen Betendem und Gott hervorgehoben. Die 3. Person Singular wird daneben an einigen Stellen für allgemeinere Aussagen oder Umstandsbeschreibungen verwendet (III, 24, 97: καλῶς σοι γένοιτο·; III, 24, 99: ὡς λέγει ὁ Σωκράτης; III, 24, 101: μὴ γένοιτο; III, 24, 102: ἂν δὲ διδῶται κατὰ φύσιν διεξαγωγῇ). Der Betende macht seine völlige Ausrichtung auf Gottes Willen deutlich. Er fragt zunächst, ob Gott wolle, dass er noch existiere, oder ob er ihn nicht mehr brauche. Seine Ergebenheit bringt er dadurch zum Ausdruck, dass er sagt, er sei auch bis jetzt nur um Gottes willen geblieben. Dieses wird durch

⁷ Hier sei nebenbei erwähnt, dass es zu diesem Satz eine Parallele im Neuen Testament gibt: Lk 23,42: καὶ ἔλεγεν, Ἰησοῦ, μὴ σθητί μου ὅταν ἔλθῃς ἐν τῇ βασιλείᾳ σου. s. Wehus 2014: 363.

⁸ Die Übersetzungen in diesem Aufsatz sind eigene Übersetzungen.

die Worte καὶ μέχρι νῦν und durch die Anapher διὰ σὲ ..., δι' ἄλλον οὐδένα betont. Καὶ νῦν leitet dann seine Aussage zur jetzigen Situation ein. Auch jetzt handle er im Gehorsam gegenüber Gott. Die kurze Zwischenfrage 'πῶς ἀπέρχη;' leitet eine Wiederholung des Gesagten ein, die dazu dient, die Aussagen im Gedächtnis zu verfestigen. Der Betende wird sich auch weiterhin an Gottes Gebote und Verbote halten und die Stelle ausfüllen, die dieser ihm anweist. Durch die Beispiele ἀρχοντα ἢ ιδιώτην, βουλευτὴν ἢ δημότην, στρατιώτην ἢ στρατηγόν, παιδευτὴν ἢ οἰκοδεσπότην wird dieser Aspekt veranschaulicht. Das Zitat des Sokrates dient inhaltlich zur Betonung der völligen Hingabe in Gottes Willen und markiert die Relevanz der Aussage.

Durch die Fragen ποῦ δέ μ' εἶναι θέλεις; ἐν Ἰώμῃ ἢ ἐν Ἀθήναις ἢ ἐν Θήβαις ἢ ἐν Γυάροις; wird bezüglich dessen, wie der Mensch den Willen Gottes ausführen soll, der geographische Ort hinzugenommen. Auch den Aufenthaltsort des Menschen bestimmt Gott. Der Betende fügt sich diesem Willen, gleichgültig, ob es sich um beliebte Städte (wie Rom oder Athen) oder um Verbannungsorte (wie Gyara) handelt. Als weiterer Aspekt wird betont, dass der Betende auch die Entscheidung, wann er sterben soll, völlig in die Hand Gottes gibt. Die Worte οὐκ ἀπολείπω σε· μὴ γένοιτο· heben hier noch einmal die Hingabe in Gottes Willen hervor. In den letzten Aussagen des Gebets wird parallel thematisiert, dass der Betende, wo Leben möglich ist, keinen anderen Ort und keine anderen Mitmenschen suchen wird als die, die Gott ihm zugesellt hat.

Derselbe Gedanke der Unterordnung unter den Willen Gottes, was die Lebensdauer angeht, wird hier also zweigeteilt und dadurch noch stärker betont. Viele Aussagen des Gebets beziehen sich auf zukünftige Handlungen und sind jeweils im Futur und im Imperativ formuliert. Mit diesen Ankündigungen verpflichtet sich der Sprecher selbst, zukünftig entsprechend zu handeln und diese Haltung gegenüber Gott im Leben einzunehmen.

Mit folgenden Worten kommentiert Epiktet das Gebet:

ταῦτα νυκτός, ταῦτα ἡμέρας πρόχειρα ἔστω· ταῦτα γράφειν, ταῦτα ἀναγιγνώσκειν· περὶ τούτων τοὺς λόγους ποιείσθαι, αὐτὸν πρὸς αὐτόν, πρὸς ἕτερον 'μή τι ἔχεις μοι πρὸς τοῦτο βοηθηῆσαι;' καὶ πάλιν ἄλλω <προσ> ελθεῖν καὶ ἄλλω. (Diss. III, 24, 103)

Dies soll nachts, dies soll tagsüber zur Hand sein; dies soll man schreiben, dies soll man lesen; über dies soll man reden, selbst zu sich selbst, zu einem anderen: „Kannst du mir etwa dabei helfen?“ und wiederum zu dem einen gehen und zu dem anderen.

Dieser Kommentar kennzeichnet das Gebet als Übungstext (Vgl. auch Wehner 2000: 116 und Hijmans 1959: 82). Mit ταῦτα sind die Aussagen des Gebets gemeint. Diese sollen der Inhalt ständiger Überlegung und Beschäftigung des Menschen sein. Der Aspekt der Wiederholung wird betont durch die Anapher ταῦτα ... ταῦτα ... ταῦτα ... ταῦτα und durch die Aufzählungen νυκτός ... ἡμέρας und γράφειν ... ἀναγιγνώσκειν ... τοὺς λόγους ποιεῖσθαι. Man soll diese Dinge immer parat (πρόχειρα) haben. Dieses wird weiter hervorgehoben durch die Aufforderung, man solle es mit Vielen besprechen. Dieses wird durch die Anapher bzw. Aufzählung πρὸς αὐτόν, πρὸς ἕτερον ... καὶ πάλιν ἄλλω ... καὶ ἄλλω betont.

Nach dem Gebet erläutert Epiktet noch einmal die Folgen dieser Geisteshaltung. Wenn der Mensch sich so verhalte, sei er auf alle Geschehnisse vorbereitet und nehme sie gelassen hin, weil er wisse, dass es so geschehen müsse und er keinen Einfluss darauf habe. Es werden noch einige Aufforderungen hinzugefügt: man soll seine Vorstellungen zügeln, sich durch Werke und richtiges Handeln als Philosoph erweisen und dadurch Gott als Beweis und Zeuge dienen. Am Schluss steht das Fazit, dass der Mensch, wenn er sich so verhalte, unabhängig sei, und die Aufforderung, mit diesem Wissen nicht zu prahlen, sondern sich damit zu begnügen, glücklich zu sein.

Die Analyse dieses Kapitels macht deutlich, dass das hier eingebettete Gebet die zentralen Aussagen bündelt. Die Hingabe an Gott wird hier in verschiedenen Aspekten wiederholt deutlich gemacht. Durch sie erkennt der Betende den Unterschied zwischen Eigenem und Fremdem und wird unabhängig. „Das Gebet ist somit eine Einübung in die für Epiktet typische Grundunterscheidung zwischen den Dingen, die in unserem Machtbereich liegen, und den Dingen, die außerhalb unseres Machtbereiches angesiedelt sind“ (Wehner 2000: 117), und in die Erlangung der Freiheit durch diese Unterscheidung und die Hingabe an Gott. Durch die Gebetsform werden diese Gedanken dem Leser in der Ich-Form eingängig präsentiert. Mit dem Gebet legt Epiktet seinem Leser ein Beispiel der richtigen Lebenshaltung vor, an dem er sich orientieren und das er als Übung

verwenden kann und soll. Anaphern, Wiederholungen und die Verwendung vieler Beispiele bewirken eine bessere Einprägsamkeit (S. auch Wehner 2000: 118). Auch dieses deutet auf ein Beispiel bzw. Übungsgebet hin.⁹ Mit diesem Gebet verpflichtet sich der Sprecher, die angemessene Haltung anzunehmen.

Bei der Analyse und Interpretation dieses Gebets wird deutlich, dass die Beziehung zu Gott ein wichtiger Teil von Epiktets Philosophie ist. Für Epiktets Lehre ist Gott der ständige Bezugspunkt.

Das zweite Beispiel, das hier (in kürzerer Form) vorgestellt werden soll, findet sich in Diatribe III, 5, 7–11:

ἐμοὶ μὲν γὰρ καταληφθῆναι γένοιτο μηδενὸς ἄλλου ἐπιμελουμένῳ ἢ τῆς προαιρέσεως τῆς ἐμῆς, ἴν' ἀπαθῆς, ἴν' ἀκώλυτος, ἴν' ἀνάγκαστος, ἴν' ἐλεύθερος. ταῦτα ἐπιτηδεύων θέλω εὐρεθῆναι, ἴν' εἰπεῖν δύνωμαι τῷ θεῷ μὴ τι παρέβην σου τὰς ἐντολάς; μὴ τι πρὸς ἄλλα ἐχρησάμην ταῖς ἀφορμαῖς ἅς ἔδωκας; μὴ τι ταῖς αἰσθήσεσιν ἄλλως, μὴ τι ταῖς προλήψεσιν; μὴ τί σοί ποτ' ἐνεκάλεσα; μὴ τι ἐμεμψάμην σου τὴν διοίκησιν; ἐνόσησα, ὅτε ἠθέλησας· καὶ οἱ ἄλλοι, ἀλλ' ἐγὼ ἐκὼν. πένης ἐγενόμην σου θέλοντος, ἀλλὰ χαίρων. οὐκ ἤρξα, ὅτι σὺ οὐκ ἠθέλησας· οὐδέ ποτ' ἐπεθύμησα ἀρχῆς. μὴ τί με τούτου ἕνεκα στυγνότερον εἶδες; μὴ οὐ προσῆλθόν σοί ποτε φαιδρῶ τῷ προσώπῳ, ἕτοιμος εἶ τι ἐπιτάσεις, εἶ τι σημαίνεις; νῦν με θέλεις ἀπελθεῖν ἐκ τῆς πανηγύρεως· ἄπειμι, χάριν σοὶ ἔχω πᾶσαν, ὅτι ἠξίωσάς με συμπανηγυρίσαι σοὶ καὶ ἰδεῖν ἔργα τὰ σὰ καὶ τῆ διοικήσει σου συμπαρακολουθῆσαι [σοί]!. ταῦτά με ἐνθυμούμενον, ταῦτα γράφοντα, ταῦτα ἀναγιγνώσκοντα καταλάβοι ὁ θάνατος.

Möge es gewiss nämlich geschehen, dass ich überrascht werde, während ich mich um nichts anderes kümmere als meine Entscheidung, damit sie leidenschaftslos, damit sie ungehindert, damit sie ungezwungen ist. Ich will angegriffen werden, während ich diese Dinge eifrig betreibe, damit ich Gott sagen kann: „Habe ich etwa deine Gebote übertreten? Habe ich etwa die Mittel, die du mir gegeben hast, zu etwas anderem gebraucht? Etwa die Wahrnehmung auf andere Art und Weise, etwa die Entscheidungen? Habe ich dich etwa irgendwann angeklagt? Habe ich etwa deine Verwaltung getadelt? Ich bin krank geworden, wenn du es wolltest; auch die anderen, aber ich freiwillig. Ich bin arm geworden, als du es wolltest, aber während ich mich freute.

⁹ Vgl. auch Vollenweider 2013: 142–143, der dieses Gebet ebenfalls als Übungstext interpretiert. Newman 1989: 1481 gibt dieses Gebet als Beispiel für ein Gebet als Meditation an.

Ich habe kein Amt innegehabt, weil du es nicht wolltest; ich habe niemals ein Amt begehrt. Hast du mich etwa deshalb elender gesehen? Bin ich etwa irgendeinmal nicht mit heiterem Gesicht zur dir gekommen, bereit, wenn du etwas befiehlst, wenn du etwas anzeigst? Nun willst du, dass ich die Festversammlung verlasse; ich gehe, wobei ich dir sehr dankbar bin dafür, dass du mich für würdig erachtetest mit dir zu feiern und deine Werke zu sehen und deiner Verwaltung zu folgen.“ Während ich diese Dinge bedenke, diese Dinge schreibe, diese Dinge lese, möge der Tod mich überraschen.

In diesem Kapitel wendet sich ein Kranker an Epiktet. Er möchte wegen seiner Krankheit nicht mehr zu den Unterredungen kommen, sondern nach Hause reisen. Epiktet fragt ihn, ob er nicht gekommen sei, um seinen Willen zu berichtigen. Und wenn er in Bezug darauf nichts verrichtet habe, sei er sowieso umsonst dagewesen und solle nach Hause reisen. Wenn er aber bewusst mit seinen Ansichten umgehe, warum bringe er dann die Krankheit zur Sprache. Epiktet fügt hinzu, dass Krankheit und Tod den Menschen notwendigerweise bei einer Beschäftigung überraschen und fordert den Kranken auf, zu überlegen, bei welcher er angetroffen werden möchte. Daran schließt sich ein Abschnitt an, in dem Epiktet seine eigene Ansicht dazu darlegt und diese mit einem Gebet veranschaulicht. Auch dieses Gebet wird eingerahmt von einer Einleitung und abschließenden Worten. Diese Einrahmung verdeutlicht, wie auch das vorige Beispiel gezeigt hat, die Einbettung in das Kapitel und die Funktion des Gebets; das Gebet fasst die Kernaussagen zusammen und dient wiederum als Beispiel- bzw. Vorbildgebet und ist als Übungstext zu verstehen. Inhaltlich ist es eine Rechtfertigung gegenüber Gott, dass der Sprecher die angemessene Haltung besitzt und sich über keine äußeren Ereignisse beklagt, sondern sich in den Willen Gottes fügt. Diese Haltung besteht zudem in der Dankbarkeit Gott gegenüber.

Nach der Analyse aller Gebete in Epiktets *Diatriben* zeigt sich, dass seine Gebetstexte eine recht freie Form besitzen. Die Texte folgen eher einem Gedankenfluss, gleichen einer Meditation. Sie enthalten viele Aufzählungen und rhetorische Fragen und sind von einfacher Sprache und kurzen Sätzen geprägt.

Inhaltlich spiegeln die Gebete konsequent die philosophische Haltung Epiktets, denn sie zeigen die für Epiktet charakteristische Unterscheidung von Eigenem und Fremdem. Der Sprecher erinnert sich mit

den Gebeten an die angemessene Lebenshaltung und verpflichtet sich zu dieser. Der Betende akzeptiert die äußeren Geschehnisse als von Gott gewollt und konzentriert sich selbst auf das, was bei ihm liegt, nämlich seine *προαίρεσις*, seine Haltung zu den Dingen. Die Gebete beinhalten Aspekte der Rechtfertigung vor Gott und sind von einer Grundhaltung der Dankbarkeit gegenüber der Gottheit geprägt. Sie machen eine enge Gottesbeziehung deutlich. Eine Form von Bitte darf in einem solchen Gebet enthalten sein, nämlich die Bitte um Beistand dabei, diese richtige Haltung zu erlangen (S. *Diss.* II, 18).

In Bezug auf die Funktion der Gebete in Epiktets Werk lässt sich zusammenfassend sagen, dass die Texte sowohl eine didaktische als auch eine religiöse Funktion besitzen. Zum einen dienen sie als Vorbild- und Übungstexte, die immer zur Hand sein sollen, um sich die korrekte Lebenshaltung anzueignen. Zum anderen dienen sie dazu, den Kontakt zur Gottheit kontinuierlich aufrecht zu erhalten. Der Sprecher rechtfertigt sich gegenüber Gott und zeigt seine Dankbarkeit ihm gegenüber. Alles Geschehen nimmt er als von Gott gewollt an und fügt sich so seinem Willen. Auch Lob und Anbetung Gottes sind Zweck der Gebete.

ANTIKE GEBETSLEHRE

Zu einem Vergleich mit Platon sollen an dieser Stelle lediglich ein paar kurze Hinweise angeführt werden. Zum einen hat Platon das Gebet noch als Bitte definiert (*Euthyphr.* 14 c6, 9 und *leg.* VII 801, a9; und s. auch *Ps.-Plat. def.* 415 b2), aber schon bei ihm gibt es inhaltliche Vorgaben dafür.¹⁰ Bei Epiktet dagegen begegnet man dem Bittgebet, wie oben gezeigt, lediglich in sehr eingeschränkter Form. Zum anderen erhält das Gebet bei Platon einen deutlich ethischen Aspekt (z.B. *leg.* X 887, d5, c1; s. auch *leg.* VII 801), was auch bei Epiktet festgestellt werden kann. Für Platon hat es erzieherischen Charakter, was auch für Epiktet zutrifft. Er betont den didaktischen Aspekt sogar noch deutlicher.

Im Folgenden soll der Fokus auf Kleantes – als dem stoischen Vorgänger Epiktets – und auf einem Ausschnitt der frühchristlichen Gebetslehre – als Beispiel der Nachwirkung der Gebetslehre Epiktets – liegen.

¹⁰ Im *Kritias* wird z.B. das Gebet um Einsicht angeraten, s. *Kritias* 106 b5.

Kleanthes

Zum Thema des Gebets gibt es in der alten Stoa kaum Aussagen. Das kann an der schlechten Überlieferungslage liegen; es ist allerdings doch auffällig, dass in den Stoicorum Veterum Fragmenta die Begriffe εὐχή und προσευχή an keiner Stelle auftauchen. Wahrscheinlicher ist also, dass über das Gebet in der Stoa keine genaueren Ausführungen gemacht wurden. Für diese geringe Beachtung des Gebets in der alten Stoa gibt es mehrere Gründe, die im Charakter der stoischen Philosophie liegen (zum folgenden Abschnitt s. von Fritz 1945: 37). Ein erster Grund ist die stoische Indifferenz gegenüber äußeren Gütern, den ἀδιάφορα. Nach stoischer Lehre darf man um nichts Äußeres beten, da dieses für den Menschen indifferent, also gleichgültig, sein muss. Laut Sokrates darf man noch um bestimmte innere Güter beten, wie z.B. Weisheit, Mäßigung und innere Schönheit (S. Platon, *Phaidr.* 279 b8–c3, vgl. Jackson 1971). Laut stoischer Philosophie sind diese Dinge dagegen vom Menschen selbst zu erreichen. Auch dieser Gebetsinhalt kommt nach Ansicht der Stoa dementsprechend nicht in Frage. Ein weiterer Grund liegt im deterministischen Weltverständnis der Stoa. Da das Geschehen in der Welt durch die göttliche Vorsehung vorherbestimmt und determiniert ist, bleibt für ein Bittgebet in der stoischen Philosophie strenggenommen kein Platz (vgl. Dorival 2016: 36). Denn in einer determinierten Welt um etwas zu bitten ergibt wenig Sinn, da es entweder ohnehin geschieht, wenn es vorherbestimmt ist, oder trotz der Bitte nicht geschieht, wenn es der Vorsehung entgegensteht. Der einzige Inhalt, der für ein stoisches Gebet in Frage kommt, ist daher die reine Anbetung der Gottheit und die Hingabe in seinen Willen.

Dass Gebete trotz dieser Einschränkung auch in der alten Stoa präsent sind, lässt sich aber am Zeushymnus des Kleanthes und seinem sogenannten ‚kleinen Zeushymnus‘ erkennen.¹¹

¹¹ Für meine Arbeit wird Gebet allgemein als Anrede an eine Gottheit verstanden, während Hymnus als Sonderform eines Gebets definiert ist, dessen zentrale Aufgabe das Lob der Gottheit ist. Hymnen sind daher im Kontext der Gebetslehre mitzubetrachten.

Der große Zeushymnus:

- κύδιστ' ἀθανάτων, πολυώνυμε,
 παγκρατὲς αἰεὶ,
 Ζεῦ, φύσεως ἀρχηγέ, νόμου μετὰ πάντα
 κυβερνών,
 χαίρε. σὲ γὰρ πάντεσσι θέμις θνητοῖσι
 προσαυδᾶν·
 ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμὲν † ἤχου μίμημα †
 λαχόντες
 5 μούνοι, ὅσα ζῶει τε καὶ ἔρπει θνήτ' ἐπὶ
 γαῖαν·
 τῷ σὲ καθυμνήσω {τε} καὶ σὸν κράτος
 αἰὲν αἰέσω.
 σοὶ γὰρ πᾶς ὁδε κόσμος ἐλισσόμενος
 περὶ γαῖαν
 πείθεται ἢ κεν ἄγης, καὶ ἐκὼν ὑπὸ σείῳ
 κρατεῖται·
 τοῖον ἔχεις ὑποεργὸν ἀνικήτοις ὑπὸ
 χερσίν
 10 ἀμφήκη πυρόνεντα αἰεζῶντα κεραυνόν·
 τοῦ γὰρ ὑπὸ πληγῆς φύσεως πάντ' ἔργα
 <τελεῖται>

 ᾧ σὺ κατευθύνεις κοινὸν λόγον, ὃς διὰ
 πάντων
 φοιτᾷ μειγνύμενος μεγάλῳ μικροῖς τε
 φάεσσι

 † ὡς τόσος † γεγαῶς ὑπατος βασιλεὺς
 διὰ παντός.
 15 οὐδέ τι γίγνεται ἔργον ἐπὶ χθονὶ σοῦ
 δίχα, δαίμων,
 οὔτε κατ' αἰθέριον θεῖον πόλον οὔτ' ἐνὶ
 πόντῳ
 πλὴν ὅποσα βέζουσι κακοὶ σφετέραισιν
 ἀνοίαις.
 ἀλλὰ σὺ καὶ τὰ περισσὰ ἐπίστασαι ἄρτια
 θεῖναι
 καὶ κοσμεῖν τᾶκοσμα, καὶ οὐ φίλα σοὶ
 φίλα ἐστίν·
 20 ὦδε γὰρ εἰς ἕν πάντα συνήρμοκας, ἐσθλὰ
 κακοῖσιν,
 ὥσθ' ἕνα γίγνεσθαι πάντων λόγον αἰὲν
 ἑόντα.
 ὃν φεύγοντες ἑῶσιν ὅσοι θνητῶν κακοὶ
 εἰσι,
 δύσμοροι, οἳ τ' ἀγαθῶν μὲν αἰεὶ κτήσιν
 ποθέοντες
 οὔτ' ἐσορῶσι θεοῦ κοινὸν νόμον οὔτε
 κλύουσιν,

Höchster der Unsterblichen,
 vielnamiger, ewig allmächtiger, Zeus,
 Herrscher über die Natur, der nach dem
 Gesetz alles beherrscht, sei begrüßt.
 Es ist für alle Sterblichen recht dich
 anzusprechen; denn von deinem
 Geschlecht sind wir, die wir allein das
 Abbild des Klangs
 (5) erreichen von allem Sterblichen, wie
 viel auf der Erde lebt und kriecht; so
 werde ich dich preisen und ewig deine
 Macht besingen. **Denn** dir gehorcht
 dieser ganze Kosmos, der um die Erde
 kreist, wohin du auch führst, und
 freiwillig wird er von dir beherrscht;
 solch einen Diener hast du in deinen
 unbesiegbaren Händen,

(10) den zweischneidigen, feurigen,
 ewigen Blitz;
 denn durch seinen Schlag [werden] alle
 Werke der Natur [vollbracht]. Mit ihm
 lenkst du den Logos des Alls, der durch
alles hindurchdringt, indem er sich
 mit dem großen und mit den kleinen
 Lichtern mischt. So bist du der höchste
 König für immer.

(15) Und es geschieht auch kein Werk
 auf der Erde ohne dich, Gott, weder
 in der himmlischen göttlichen Sphäre
 noch auf dem Meer, außer die Dinge,
 die die schlechten Menschen durch
 ihre Unwissenheit tun. Aber du kannst
 sowohl die ungeraden Dinge gerade
 machen als auch die ungeordneten
 ordnen, dir sind auch die ungeliebten
 Dinge lieb;
 (20) denn so hast du alle Dinge zu
 einem gefügt, die guten mit den
 schlechten, so dass ein einziger ewiger
Logos über allem existiert. Die von
 den Sterblichen, wie viele schlecht
 sind, meiden und lehnen ihn ab,
 unglückliche, die immer den Besitz der
 guten Dinge erstreben, aber weder das
allgemeine Gesetz Gottes ansehen noch
 hören, dem sie

25 ᾧ κεν πειθόμενοι σὺν νῶ βίον ἐσθλὸν
 ἔχοιεν.
 αὐτοὶ δ' αὐθ' ὀρμῶσιν ἀνευ καλοῦ ἄλλος
 ἐπ' ἄλλο·
 οἱ μὲν ὑπὲρ δόξης σπουδῆν δυσέριστον
 ἔχοντες,
 οἱ δ' ἐπὶ κερδοσύνας τετραμμένοι οὐδενὶ
 κόσμῳ,
 ἄλλοι δ' εἰς ἀνεσιν καὶ σώματος ἡδέα
 ἔργα

30 ἐπ' ἄλλοτε δ' ἄλλα φέρονται
 σπεύδοντες μάλα πάμπαν ἐναντία τῶνδε
 γενέσθαι.

ἄλλὰ Ζεῦ πάνδωρε, κελαινεφές,
 ἀρχικέραυνε,
 ἀνθρώπους ῥύου <σύ γ'> ἀπειροσύνης
 ἀπὸ λυγρῆς·
 ἦν σύ, πάτερ, σκέδασον ψυχῆς ἄπο, δὸς
 δε κρήσαι

35 γνῶμης ἢ πίσυνος σὺ δίκης μετὰ πάντα
 κυβερνᾷς·
 ὄφρ' ἂν τιμηθέντες ἀμειβόμεσθ' αὖ σε τιμῇ,
 ὑμνούντες τὰ σά ἔργα διηκεές, ὡς
 ἐπέοικε
 θνητῶν ἐόντ'. ἐπεὶ οὐτε βροτοῖς γέρας
 ἄλλο τι μείζον
 οὐτε θεοῖς ἢ κοινὸν αἰὲ νόμον ἐν δίκῃ
 ὑμνεῖν.

(25) gehorchen müssten, damit sie ein gutes Leben mit Einsicht haben könnten. Sie aber erstreben im Gegenteil ohne das Gute jeder etwas anderes; die einen, indem sie unheiligen Eifer nach Ruhm haben, die anderen, indem sie ohne Ordnung nach Gewinn streben, wieder andere, indem sie nach Genuss und Annehmlichkeiten des Körpers streben,
 (30) ... sie werden von einem zum anderen getrieben, während sie sehr eifrig danach streben, dass ganz das Gegenteil dieser Dinge geschieht. **Aber** alles gewährenden Zeus, umwölkter Herrscher des Blitzes, befreie du die Menschen von ihrer traurigen Unwissenheit; vertreibe du, Vater, diese aus ihrer Seele, gib aber, dass sie die Einsicht erreichen, (35) auf die vertrauend du mit Gerechtigkeit alles lenkst; so dass wir, indem wir dich ehren, auf die Ehre antworten, indem wir deine Werke immerfort preisen, wie es sich für einen Sterblichen geziemt; denn weder für Sterbliche noch für Götter gibt es irgendein anderes größeres Geschenk als das allgemeine Gesetz in Gerechtigkeit zu preisen.

Dieser Text des Kleantes weist die traditionellen Merkmale eines griechischen Hymnus auf – er ist unterteilt in die üblichen drei Hymnenabschnitte *invocatio* (1–6), *pars epica* (7–31) und *preces* (32–39).¹² In der *invocatio* wird Zeus angerufen als der höchste der Götter, der allmächtige Herrscher über die Natur. Zusätzlich wird eine Rechtfertigung dafür angeboten, wieso der Mensch Zeus so anrufen darf: Grund ist die Verwandtschaft des Menschen mit Zeus, die ihn von allen anderen Lebewesen unterscheidet.

Die *pars epica* beschreibt die Herrschaft des Zeus in der Welt. Er ist allmächtig, mit Einschränkung bezüglich der schlechten Taten der

¹² Zum typischen dreiteiligen Hymnenaufbau in Kleantes' Zeushymnus s. Cassidy 1997: 135, Neustadt 1931: 387–388, Thom 2005: 8. Bei der genauen Zuteilung der Verse zu diesen Abschnitten sind die Forscher sich uneinig, ich folge hier Thom 2005.

Menschen, für die der Mensch selbst verantwortlich ist. Zeus kann jedoch den durch sie entstandenen Schaden wieder ausgleichen. Er verbindet alles, Gutes und Schlechtes, zu einem Ganzen, das seine vernünftige Ordnung hat.

In den *preces* wird Zeus gebeten, die Menschen von ihrer Unwissenheit zu befreien und ihnen zu gewähren, zu der Einsicht zu gelangen, mit der er selbst die Welt lenkt. Als Folge könnten dann die Menschen, da sie so von Zeus geehrt wurden, ihn auch ehren und ihn preisen, wie es für einen sterblichen Menschen angemessen ist, da es keine größere Ehre gibt als das Weltgesetz zu preisen.

Die zentrale Aussage ist, dass Zeus die Weltordnung festsetzt, und daran schließt sich die Bitte an, dass die Gottheit es dem Menschen ermöglichen möge, dieser Weltordnung freiwillig zu folgen. Diese Aspekte werden auch im **kleinen Zeushymnus** deutlich:

ἄγου δέ μ', ὦ Ζεῦ, καὶ σύ γ' ἡ
πεπρωμένη,
ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰμι διατεταγμένος,
ὡς ἔψομαι γ' ἄοκνος· ἦν δέ γε μὴ θέλω
κακὸς γενόμενος, οὐδὲν ἦττον ἔψομαι.
(SVF 1,527 = Epict. *Ench.* 53)

Führe mich aber, Zeus, und du gewiss,
Schicksal,/ wohin auch immer ich
durch euch gestellt worden bin,/ damit
ich gewiss ohne Zögern folge; wenn
ich aber nicht will,/ werde ich, indem
ich schlecht werde, nichtsdestoweniger
folgen.

Wir finden bei Kleanthes folgende Lehrmeinungen der Stoa: die Determination des Weltlaufs; die Möglichkeit des Menschen, diesem zuzustimmen oder ihm unfreiwillig zu folgen; eine einzige Gottheit als leitendes Prinzip der Welt; der menschliche Logos, der den Menschen vom Tier unterscheidet, der verwandt ist mit dem göttlichen, der alles durchdringt. Insofern kann Kleanthes' Zeushymnus tatsächlich als „exemplar enim et specimen Stoicarum precationum“ (Beispiel und Muster stoischer Gebete) bezeichnet werden, wie Schmidt es ausdrückt (1907: 25). Kleanthes schließt sich also der Tradition der Hymnendichtung an, verbindet sie jedoch mit philosophischem, genauer stoischem, Inhalt.¹³ Einige Beispiele seien zur

¹³ „... on the whole the poem reflects the work of a competent craftsman. Especially impressive are the well-balanced composition and the way Cleanthes succeeded in combining traditional literary and religious material with philosophical ideas. Some of the more obvious sources he used in the *Hymn* are Homer, Hesiod, Solon, Heraclitus, and Orphic-Pythagorean material.“ (Thom 2005: 9).

Veranschaulichung genannt.¹⁴ Explizit stoisch sind die Begriffe κοινὸν λόγον in Vers 12 und κοινὸν νόμον in den Versen 24 and 39. Hinzu kommt die Charakterisierung des Logos als ‚alles durchdringend‘ (διὰ πάντων φοιτᾶ) in den Versen 12–13. Der Hymnus ist folglich nicht an den Zeus der Tradition gerichtet, sondern an den stoischen Logos, der mit Zeus benannt ist. Der Hymnus an Zeus kann daher zu den philosophischen Hymnen gerechnet werden, die an Personifikationen unpersönlicher Prinzipien oder an traditionelle Gottheiten, die eine Allegorie von Naturprinzipien darstellen, gerichtet sind (Thom 2005: 9).

Interessant ist, dass im Zeushymnus eine Bitte enthalten ist. Wie eben erläutert, ist ein Gebet bzw. vor allem eines, das eine Bitte enthält, für einen stoischen Philosophen ungewöhnlich. Darin, dass Kleantes ein solches vorlegt, unterscheidet er sich folglich von den anderen alten Stoikern. In der Forschung wird über diesen Aspekt viel diskutiert; m.E. muss man sich Glei (1990) anschliessen; die Existenz der Bitte lässt sich erklären durch allegorische Darstellungsweise. Diese Darstellungsweise, wonach Gott dem Menschen helfen kann, hebt hervor, dass der Mensch zwar teilhat am göttlichen Logos, dass dieser aber dennoch über ihm steht (Thom 2005: 27). Die Gottheit als reiner Logos ragt über die menschlichen Grenzen hinaus und verdient gerade deshalb die Verehrung und Anbetung vom Menschen, die im Hymnus beispielhaft dargestellt wird.

Kleantes löst sich folglich inhaltlich nicht von der stoischen Tradition, bringt aber dadurch eine Neuerung, dass er überhaupt an die Gottheit gerichtete Gebete bzw. Hymnen formuliert und damit deutlich macht, dass der stoische Logos verehrt werden kann und sollte, und so die stoische Philosophie in poetische Form kleidet, die in ihrer Wirkung sehr viel intensiver ist als prosaische philosophische Abhandlungen.

Mit der Verwendung von Gebeten in seiner Philosophie und der dadurch intensiveren religiösen Wirkung kann Kleantes als Vorläufer und Wegbereiter Epiktets betrachtet werden.¹⁵ Epiktet nimmt nicht nur das Verständnis, dass eine Form der Bitte im Gebet erlaubt ist, auf – nämlich die Bitte um Hilfe, die angemessene Lebenshaltung zu erreichen

¹⁴ Für weitere Beispiele s. Thom 2005: 20–21.

¹⁵ Vgl.: „Par son sentiment religieux comme par sa poésie, le chant de Cléanthe annonce celui d'Épictète, rossignol et cygne de Dieu (*Entretiens*, I, 16, 20–21).“ (Des Places 1960: 264).

(s. oben) –, sondern zitiert darüber hinaus mehrfach den kleinen Zeushymnus des Kleantes in seinen *Diatriben*. Auch dieser ist als Vorbildgebet in seine Kapitel eingebettet (S. *Diss.* II, 23, 42; III, 22, 95; IV, 1, 131; IV, 4, 34; *Ench.* 53).¹⁶

FRÜHCHRISTLICHE GEBETSLEHRE

Da in der Forschung zu Epiktets *Diatriben* und seinem *Encheiridion* immer wieder auf Parallelen oder Ähnlichkeiten zum Christentum hingewiesen wird und Epiktet offensichtlich Einfluss auf christliche Schriftsteller hatte, soll auch hier darauf kurz eingegangen werden. Schon die Tatsache, dass in einem Werk zu ‚frühchristlichem Gebet und Identitätsbildung‘ ein Aufsatz zu Epiktets Gebeten auftaucht, ist auffällig.¹⁷

Es gibt verschiedene Möglichkeiten, sich mit dem Thema Epiktet und Christentum auseinanderzusetzen.¹⁸ Zum einen kann eine Beeinflussung Epiktets durch das Frühchristentum untersucht werden; zum anderen kann ein reiner Motivvergleich stattfinden; des Weiteren kann der Einfluss Epiktets auf die Kirchenväter in den Blick genommen werden.

In der Forschung ist die Frage diskutiert worden, inwiefern Epiktet die Christen gekannt hat und von ihnen sogar beeinflusst wurde – dies ist eine These Zahns (1894), die jedoch inzwischen widerlegt ist. Epiktet erwähnt die Christen an zwei Stellen seiner *Diatriben* (II, 9, 19–21 und IV, 7, 6), aber ansonsten ist keine genauere Kenntnis festzustellen (s. auch Wehus 2014: 363). Neuerer Forschungskonsens ist, dass keine Beeinflussung Epiktets durch frühchristliche Gemeinden nachweisbar ist.

Zu der zweiten Möglichkeit – einem reinen Vergleich der Motive und Lehren – gibt es in Bezug auf das Gebet bisher keine Untersuchun-

¹⁶ Epiktet zitiert in den *Diatriben* einzelne Verse, der „ganze Vierzeiler ist uns lediglich aus dem 53. Kapitel des *Encheiridion* bekannt“ (Wehner 2000: 118).

¹⁷ Wehus; Glenn; 2014. *Prayer and Identity Formation in the Stoic Philosopher Epictetus; Early Christian Prayer and Identity Formation*; R. Hvalvik und K. O. Sandnes; Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; Bd. 336; Tübingen; Mohr Siebeck; 343–369.

¹⁸ Die Überschneidungspunkte zwischen antiker Philosophie und Frühchristentum bilden ein sehr komplexes Thema, wie u.a. Vollenweider (2012) es in Bezug auf Schnittstellen zwischen antiker Philosophie und Neuem Testament gezeigt hat.

gen¹⁹. Daher wird in meiner Dissertation ein entsprechender Einblick in die frühchristliche Gebetslehre vorgestellt werden. Es kann im Vergleich zu Epiktet untersucht werden, ob und welche Übereinstimmungen in den Motiven und der Lehre hinsichtlich des Gebets vorliegen. Einen kurzen Einblick soll auch dieser Aufsatz geben. Jesus als Bezugspunkt des Christentums, und damit seine Gebetslehre, und die christliche Lehre zu der Zeit, in der auch Epiktet gelehrt hat, sollte in dem Beitrag nicht vernachlässigt werden. Daher wird ein Einblick in Jesu Lehre zum Gebet, wie sie in den Evangelien überliefert wird, gegeben. Als zentrales Gebet wird dabei das Vaterunser betrachtet. So wird ein Vergleich der Lehren ermöglicht.²⁰

Auch die dritte Herangehensweise – die der Untersuchung des Einflusses Epiktets auf frühchristliche Schriftsteller – ist im Bereich des Gebets bisher nicht ausreichend verfolgt worden. Daher erfolgt ein Blick auf die Lehre der Kirchenväter zum Gebet. Bei diesen ist zudem, anders als in den biblischen Schriften, eine erste systematischere Abhandlung des Themas erfolgt.

Zunächst soll ein Blick auf das **Vaterunser** geworfen werden. Es gibt zwei Textfassungen – eine im Matthäus- und eine im Lukasevangelium. Lukas ist im Umfang, Matthäus im Wortlaut ursprünglicher.²¹

¹⁹ Einen Vergleich des paganen und des christlichen Gebets hat Hamman durchgeführt (1980), allerdings wird bei ihm das philosophische Gebet kaum berücksichtigt. Der Einfluss der stoischen Philosophie, insbesondere Epiktets, auf die Gebete des Clemens von Alexandrien bleibt damit unbeachtet. Bonhöffer (1911 und 1912) und Bultmann (1912) beschäftigen sich mit einem Vergleich Epiktets und des Neuen Testaments; zu einem kurzen Überblick zur Diskussion dieser beiden s. Vollenweider 2013: 126–127.

²⁰ Dieser Vergleich ist auch deshalb sinnvoll, da – wie die späteren Ausführungen zeigen werden – Epiktet Einfluss auf die Kirchenväter hatte. Diese stützen sich allerdings auf die neutestamentlichen Texte. Ein Vergleich Epiktets mit den neutestamentlichen Texten kann daher Gründe aufzeigen, warum Epiktet Einfluss auf Kirchenväter haben konnte.

²¹ In meiner Dissertation wird eine ausführliche Interpretation erfolgen.

Matthäus 6,9–13	Lukas 11,2–4
<p>οὕτως οὖν προσεύχεσθε ὑμεῖς·</p> <p>Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς· Ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου· ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου· γεννηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς· Τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δός ἡμῖν σήμερον· καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφίκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν·</p> <p>καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥύσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.</p>	<p>ὅταν προσεύχεσθε, λέγετε·</p> <p>Πάτερ, Ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου· ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου·</p> <p>Τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν· καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν·</p> <p>καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν.</p>
<p>Betet also so:</p> <p>Unser Vater in den Himmeln; dein Name soll geheiligt werden; dein Reich soll kommen; dein Wille soll geschehen, wie im Himmel auch auf der Erde; unser Brot für morgen gib uns heute;</p> <p>und erlass uns unsere Schulden, wie auch wir sie unseren Schuldnern erlassen;</p> <p>und führe uns nicht in Versuchung, sondern bewahre uns vor dem Übel.</p>	<p>Immer wenn ihr betet, sagt:</p> <p>Vater, dein Name soll geheiligt werden; dein Reich soll kommen;</p> <p>unser Brot für morgen gib uns gemäß dem Tag; und vergib uns unsere Sünden, denn auch wir selbst vergeben jedem, der sich an uns versündigt;</p> <p>und führe uns nicht in Versuchung.</p>

Auffallende Motive im Vergleich mit Epiktet sind folgende: Zunächst einmal die Anrede als Vater: Auch der stoische Gott wird bei Epiktet als Vater bezeichnet und als väterlich charakterisiert (*Diss.* III, 24, 3 (väterlich); I, 9, 7 (direkte Bezeichnung als Vater)). Man muss hierbei jedoch beachten, dass bei der stoischen Gottheit eine tatsächliche Verwandtschaft des Menschen mit Gott durch die Teilhabe an seinem Logos angenommen wird. Eine solche Verwandtschaft gibt es dagegen im christlichen Verständnis nicht. Gott hat seinen Sohn Jesus zu den Menschen geschickt und durch

Jesus treten die Menschen in ein Kindschaftsverhältnis zu Gott.²²

Des Weiteren fällt das Motiv der Hingabe in die Herrschaft und den Willen Gottes auf: Wie Epiktet die völlige Hingabe in Gottes Willen lebt und lehrt, so tut dies auch Jesus. Dieses wird im Vaterunser deutlich. „Hier nimmt die Figur der Konformität zwischen göttlichem und menschlichem Willen breiten Raum ein, die für Epiktets Psychagogik so kennzeichnend ist“ (Vollenweider 2013: 157). Die Analyse des Vaterunsers zeigt, dass das Gebet insgesamt nicht auf die Bedürfnisse des Menschen zielt, sondern zur Hinwendung zu Gott und seinem Willen dient. Die Bitte um das tägliche Brot ist in dem Zusammenhang zu verstehen, dass in Mt 6, 33 erklärt wird, dass dem, der die Geisteshaltung von Sanftmut, Barmherzigkeit und Friedfertigkeit annimmt und somit nach dem Reich Gottes strebt, die Dinge zufallen, die er braucht. Bei der richtigen Haltung zum Leben und zu Gott kommt der Mensch mit dem, was er hat, aus. Die Brotbitte bezieht sich also darauf, das zu erhalten, was zum Leben nötig ist, und nicht mehr; d.h. äußere Dinge nicht als wichtiger zu erachten, als sie sind. Diese Ausführungen zeigen folglich eine Nähe zu der von Epiktet geforderten Hingabe in Gottes Willen und zu der Akzeptanz des von Gott gut geordneten Weltlaufs. Dieser Aspekt zeigt sich auch in Jesu Gebet in Gethsemane (Lk 22, 24: *πάτερ, εἰ βούλει παρένεγκε τοῦτο τὸ ποτήριον ἀπ’ ἐμοῦ· πλὴν μὴ τὸ θέλημά μου ἀλλὰ τὸ σὸν γινέσθω*. – Vater, wenn du willst, nimm diesen Kelch von mir; jedoch nicht mein Wille, sondern dein Wille soll geschehen) und in seinen letzten Worten am Kreuz (Lk 23, 46: *πάτερ, εἰς χεῖρας σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμα μου*. – Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist).

Bei dieser Ähnlichkeit des Motivs muss jedoch auch der jeweilige Kontext beachtet werden. Während es für den Stoiker um die bestehende Weltordnung geht, bezieht sich die Verkündigung Jesu auf die kommende Gottesherrschaft (Vgl. Feldmeier 2016: 56).

Das Vaterunser ist außerdem eine Zusammenfassung der Lehre Jesu; schon Tertullian hat es ein ‚breviarium totius Evangelii‘ (Auszug des ganzen Evangeliums) genannt (Tert., *orat.* 1,6). Interessant ist hierfür seine Eingliederung in den Kontext: Der Text des Vaterunsers bildet bei Matthäus den Kerntext in der Bergpredigt. Die Bitten nehmen Aspekte des

²² Gott bleibt also im christlichen Verständnis im Gegensatz zum stoischen ein klares Gegenüber, vgl. Dihle 1999: 29 und Feldmeier 2016: 67.

vorangehenden und des darauffolgenden Textes auf und fassen gleichsam die wichtigsten Punkte zusammen (vgl. Grundmann 1971: 205–206). Dies ist ein Aspekt, den wir ebenso bei Epiktet antreffen. Auch seine Gebete bieten Zusammenfassungen der zentralen Aussagen seiner Lehre. Bei Lukas ist das Vaterunser in eine Art Lehrgespräch eingebettet, in dem das Gebet als Vorbildtext verwendet wird (vgl. Wolter 2016: 128). Auch hier haben wir eine ähnliche Einbindung wie bei Epiktet. Sowohl für Jesus in den Evangelien als auch für Epiktet bieten das Vaterunser bzw. die Gebete positive Beispielgebete, die die Schüler nachsprechen können und sollen.

Schaut man auf die Lehre der Kirchenväter, tritt im Vergleich mit Epiktet besonders Clemens von Alexandrien hervor, da bei ihm der stoische Einfluss sehr deutlich ist.

Clemens zufolge ist idealerweise das ganze Leben als Gebet zu verstehen; in der Gemeinschaft mit Gott ist der Mensch vollkommen und in dieser soll er sich ständig bewegen. Clemens versteht also das Gebet im Ideal als „Lebenszustand“ (Dibelius 1903: 20–21). Dieses erläutert er ausführlich im Kapitel VII seiner *Stromata*. Daneben gibt es bei ihm aber auch das Einzelgebet. Zwischen diesen beiden Formen sieht Clemens nur einen quantitativen, keinen qualitativen Unterschied. Seiner Auffassung nach kann der Lebenszustand des Gebets durch die Wiederholung vieler Einzelgebete erreicht werden (Dibelius 1903: 22). Auch das Bittgebet taucht bei ihm auf, jedoch darf laut Clemens im Gebet nicht um äußere Güter, sondern nur um innere, also die Seele betreffende Güter gebetet werden (Clem. Alex. *Strom.* VII, 7, 38, 4; vgl. auch Clem. Alex. *Strom.* VII, 7, 44, 3). Hiermit bewegt sich Clemens innerhalb der Vorgaben für Gebete, die schon in der antiken Philosophie seit Sokrates und Platon vertreten werden.

Der Einfluss speziell der stoischen Philosophie ist an vielen Stellen seines Werkes erkennbar (vgl. zum Folgenden Wehus 2014: 365–366): Der Fokus der Stoiker liegt auf der *ratio*, der Vernunft. Sie ist es, an der der Mensch sich orientieren muss. Dieser Aspekt lässt sich auch bei Clemens finden. Clemens nennt den wahren Christen einen Gnostiker, also einen, der Wissen hat (Clem. Alex. *Strom.* VII, 1, 1, 1). Wie es der stoischen Philosophie entspricht, ist der Gnostiker autark, besitzt die Fähigkeit sich

selbst glücklich zu machen, und ist zufrieden mit dem, was da ist (Clem. Alex. *Strom.* VII, 7, 44, 4–5), hält die Ordnung der Welt für die beste, so wie sie ist, und ist zufrieden mit allem, was geschieht (Clem. Alex. *Strom.* VII, 7, 45, 4). Insgesamt wird gegenüber Gott eine Haltung der Dankbarkeit, auch im Gebet, verlangt (Clem. Alex. *Strom.* VII, 7, 36, 4; VII, 7, 41, 6; VII, 7, 49, 4), wie wir es auch bei Epiktet sehen.

Es gibt u.a. ein interessantes Beispielgebet, das Clemens anführt:

αὐτὰρ ἐγὼν ἐμὲ λύσομαι τῆς ἐπιθυμίας, φήσει, διὰ τὴν πρὸς σὲ οἰκείωσιν, κύριε. καλὴ γὰρ ἡ κτισθεῖσα δὴ οἰκονομία καὶ πάντα εὖ διοικεῖται, οὐδὲν ἀναίτιως γίνεται, ἐν τοῖς σοῖς εἶναι με δεῖ, παντοκράτορ· κἂν ἐνταῦθα ὦ, παρὰ σοὶ εἰμι· ἀδεῆς δ' εἶναι θέλω, ἵνα σοὶ συνεγγίξω δυνηθῶ, καὶ ὀλίγοις ἀρκεῖσθαι, μελετῶν τὴν σὴν ἐκλογὴν τὴν δικαίαν τῶν καλῶν ἀπὸ τῶν ὁμοίων. (Clem. Alex. *Strom.* IV, 23, 148, 2)

Aber ich werde mich befreien, sagt er, von der Begierde durch meine Annäherung an dich, Herr. Denn schön ist die Ordnung, die du eingerichtet hast und alles ist gut geordnet, nichts geschieht ohne Grund, ich muss mich in deinen Dingen aufhalten, Allesbeherrschender; und wenn ich dort bin, bin ich bei dir; ich will aber bedürfnislos sein, damit ich mich dir annähern kann, und mich mit geringen Dingen begnügen kann, indem ich deine gerechte Unterscheidung übe zwischen den guten Dingen und den ihnen nur ähnlichen.

In diesem Beispielgebet, das Clemens in seinem Werk anführt, sind deutlich philosophische Merkmale erkennbar: das stoische Ideal der Freiheit von Affekten und das in den philosophischen Schulen bekannte Ziel der Annäherung an Gott, sowie die stoische Lehre der Determination und Vorsehung. In diesem Gebet findet sich außerdem keine Bitte; es liest sich eher wie eine Selbstvergewisserung, in der der Sprecher erklärt, dass er sich dem Willen Gottes fügt. Es erinnert dadurch sehr an Epiktets Beispielgebete.

ABSCHLIESSENDE BEMERKUNGEN

Epiktet übernimmt aus der philosophischen Tradition die Ablehnung des Gebetes als Bitte um äußere Güter.²³ Anders als bei Platon tritt der Aspekt der Bitte deutlich in den Hintergrund. Und anders als bei den Neuplatonikern gibt es in Epiktets Gebetslehre kein Verständnis des Gebets als Kontemplation.²⁴ Das Gebet bleibt als gesprochene Anrede an Gott bestehen, bekommt aber den Klang einer Selbstvergewisserung. Es bietet dem Menschen kurze Zusammenfassungen der wichtigsten Ansichten, um ein glückliches Leben zu erlangen. Gott ist hierbei der zentrale Bezugspunkt, an dem der Mensch sich orientieren soll. Auch wenn dieser bei Epiktet, übereinstimmend mit der Lehre der Stoa, der der Welt immanente Logos ist, wird bei Epiktet deutlich, dass es möglich ist, diesen anzubeten. Er nimmt hier Kleanthes' Lehre auf und entwickelt sie in seinem pädagogischen System weiter. Epiktet erweitert im Vergleich mit Kleanthes die Funktion des Gebets um den didaktischen Aspekt. Bei Epiktet sind die Gebete wichtiger Teil der Identitätsbildung. Der didaktische Gesichtspunkt des Gebets ist in der Philosophiegeschichte schon bei Platon vorhanden, somit ist er keine Neuheit bei Epiktet. Dieser erwähnt den erzieherischen Aspekt des Gebets jedoch nicht nur, sondern gibt explizit seine Gebete als Teil der Einübung in die richtige Lebenshaltung vor. Neben der didaktischen Funktion bleibt aber die religiöse Funktion des Gebets erhalten. Das Gebet dient bei Epiktet dazu, den Kontakt zur Gottheit aufrecht zu erhalten, diese zu loben und zu ehren.

Im Vergleich mit der christlichen Gebetslehre ist interessant, dass in der literarischen Einbindung sowohl das Vaterunser als auch die Gebetstexte des Epiktet als Beispiele für angemessene Gebete in den jeweiligen Kontext eingebettet sind; des Weiteren sind es in beiden Fällen Zusammenfassungen der jeweiligen Lehre. Auch in den Motiven gibt es Parallelen: die Hingabe in Gottes Willen, die Anrede Gottes als Vater. Dies mag ein Grund sein, warum Epiktet auf christliche Schriftsteller einen Einfluss hatte: ähnliche Aspekte in der Haltung Gott gegenüber,

²³ Dieses wird in meiner Dissertation näher ausgeführt werden. Für die philosophische Kritik am Gebet vgl. exemplarisch Dorival 2016: 26–32.

²⁴ Auch die Gebetslehre der Neuplatoniker wird in meiner Dissertation näher beleuchtet werden. Zum Gebet im Platonismus sei exemplarisch der Sammelband Dillon – Timotin 2016 genannt.

ähnliche literarische Verwendung, ein in der Darstellung personal gefärbtes Gottesbild. Bei Clemens von Alexandrien ist dieser Einfluss besonders erkennbar, nicht nur in seinen Ausführungen, sondern selbst in den Beispielgebeten, die dieser in seiner Schrift gibt.

Kokkuvõte

Palvete vorm, sisu ja funktsioon Epiktetose diatriibides

Antiikset kultuuri võib mõista kui igas valdkonnas toimuvat alalist võitlust sobivate normide pärast. Sellesse seosesse kuulub ka küsimus õigest palvest. Stoa filosoofias mängis sobiva või õige palve vormi teema olulist rolli. Pidades silmas stoikute käsitlusi kõikvõimsusest, kõiketeadmisesest ja ettenägevusest, kerkis üles küsimus, kas palvet, mille on lausunud lihtsad inimesed, tuleks mõista katsena mõjutada maailma jumalikku korda ning kas see on vajalik ja mõistlik. Ometi on palveid sõnastanud ka stoa filosoofid ise. Käesolevas artiklis käsitletakse stoa filosoofi Epiktetose (sündis 1. sajandi keskel ja suri keiser Antoninus Piuse valitsusajal) sõnastatud palveid, mis leiduvad tema „Diatribides“. Autor on seisukohal, et tegemist on näidispalvetega, mis näitlikustavad stoa filosoofide kohast elustiili. Lisaks religioossele funktsioonile, kommunikatsioonile jumalusega, on neil palvetel veel didaktiline funktsioon. Palvetav isik meenutab oma põhi-veendumusi. Palve abil praktiseeris stoik teatud vaadet maailmale ja oma rollile selles mitte argumentatsiooni, vaid kordamise abil, mis haaras palvetajat emotsionaalselt kaasa. Artiklis analüüsitakse Epiktetose palveid antiikse palveteooria kontekstis, vaadeldes ka tema varasemaid eelkäijaid (nagu Kleanthes (331–232 eKr)) ja näidatakse, et Epiktetos on avaldanud teatud mõju ka varasele kristlusele, mida saab tõestada näiteks Aleksandria Clemensi puhul.

Bibliographie

Primärliteratur (Auswahl)

Epiktet

Epiktet; *Was von ihm erhalten ist*; nach den Aufzeichnungen Arrians; dt.; Neubearb. von J. G. Schulthess, von R. Mücke, 1926; Heidelberg; Winter.

Epictet; *Epiktets philosophische Werke – Epicteteae Philosophiae Monumenta* in 3Bd, gr.; hrsg. von Johannes Schweighäuser; 1977; Hildesheim/New York; Olms.

Epiket; *Epiktets Diatribe Über die Freiheit* (4.1); gr.-dt. Einl., Übers., Komm. von Lothar Willms; 2011; 2Bde, Heidelberg; Winter.

Clemens von Alexandrien

Clement D'Alexandrie, *Les Stromates, Stromate VII*; gr.-frz.; Introduction, Texte Critique, Traduction, et Notes par Alain Le Boulluec; 1997; Sources Chretiennes; Bd. 428; Paris; Ed. du Cerf.

Kleanthes

Zuntz, Günther; 2005; *Griechische philosophische Hymnen*, aus dem Nachlass herausgegeben von Hubert Cancik und Lutz Kappel; Studien und Texte zu Antike und Christentum; Bd. 35; Tübingen; Mohr Siebeck.

Neues Testament

Griechisches Neues Testament – Novum Testamentum Graece; begr. von E. und E. Nestle, hrsg. von B. und K. Aland/ J. Karavidopoulos/ C. M. Martini/ B. M. Metzger, 28. revidierte Auflage hrsg. vom Institut für Neutestamentliche Textforschung unter der Leitung von H. Strutwolf; 2012; Stuttgart; Dt. Bibelges.

Stoische Fragmente

Fragmente der alten Stoiker – Stoicorum Veterum Fragmenta; H. von Arnim; 2004; Vol. I–IV, Ed. stereotypa editionis primae (1902–24); München/Leipzig; Teubner.

Sekundärliteratur

- Bonhöffer, Adolf. 1911. *Epiktet und das NT*. Gießen: Töpelmann.
- Bonhöffer, Adolf. 1912. „Epiktet und das Neue Testament“. *ZNW*, 13: 281–92.
- Bultmann, Rudolf. 1912. „Das religiöse Moment in der ethischen Unterweisung des Epiktet und das Neue Testament“. *ZNTW*, 13: 97–110. 177–191.
- Cassidy, William. 1997. „Cleanthes – Hymn to Zeus“. *Prayer from Alexander to Constantine*, Mark Kiley: 133–138, London/New York: Routledge.
- Des Places, Edouard. 1960. „La priere des philosophes grecs“, *Gregorianum*, 41: 253–272.
- Dibelius, Otto. 1903. *Das Vaterunser, Umriss zu einer Geschichte des Gebets in der alten und mittleren Kirche*. Gießen: Töpelmann.
- Dihle, Albrecht. 1999. „Das Gebet der Philosophen“. *Oratio. Das Gebet in patristischer und reformatorischer Sicht, Festschrift zum 65. Geburtstag von Alfred Schindler*, Emidio Campi, Leif Grane, Adolf Martin Ritter, Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 76: 23–41, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dillon, John/Timotin, Andrei. 2016. *Platonic Theories of Prayer*. Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition Bd. 19, Leiden/Bosten: Brill.
- Dorival, Gilles. 2016. „Modes of Prayer in the Hellenic Tradition“. *Platonic Theories of Prayer*, John Dillon/ Andrei Timotin, Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition Bd. 19: 26–45, Leiden/Bosten: Brill.
- Feldmeier, Reinhard. 2016. „‘Geheiligt werde dein Name‘ Das Herrengebet im Kontext der paganen Gebetsliteratur“. *Das Vaterunser in seinen antiken Kontexten. Zum Gedenken an Eduard Lohse*, Florian Wilk: 25–81, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Glei, Reinhold. 1990. „Der Zeushymnus des Kleantes, Ansätze zu einer philosophischen Theo-Logie“. *Ihr alle aber seid Brüder‘, Festschrift für A. Th. Khoury zum 60. Geburtstag*, L. Hagemann, E. Pulsfort: 577–597, Würzburg/Altenberge: Echter [u.a.].
- Grundmann, Walter. 1971. *Das Evangelium nach Matthäus*. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament Bd 1, Berlin: Evangel. Verlagsanst.

- Hamman, Adalbert. 1980. „La priere chretienne et la priere païenne, formes et differences“, *ANRW II* 23.2: 1190–1247.
- Hijmans, Benjamin Lodewijk. 1959. *ΑΣΚΗΣΙΣ. Notes on Epictetus' educational system*. Assen: Van Gorcum [u.a.].
- Hofmeister Pich, Roberto. 2010. „Προαίρεσις und Freiheit bei Epiktet: Ein Beitrag zur philosophischen Geschichte des Willensbegriffs“. *Wille und Handlung in der Philosophie der Kaiserzeit und Spätantike*, J. Müller und R. Hofmeister Pich, Beiträge zur Altertumskunde Bd. 287: 95–127, Berlin/New York: De Gruyter.
- Jackson, B. Darrell. 1971. „The Prayers of Socrates“, *Phronesis* 16: 14–37.
- Neustadt, Ernst. 1931. „Der Zeushymnos des Kleantes“, *Hermes* 66: 387–401.
- Nickel, Rainer. Lexikon der antiken Literatur 1999: 283–284 und 350, s.v. Diatribai, und Epistulae morales ad Lucilium, Düsseldorf/Zürich: Artemis & Winkler.
- Pietsch, Christian. 2013. „αἰτία ἐλομένου – Menschliches Entscheiden und Handeln zwischen Freiheit und Determination im Platonismus der Kaiserzeit“. *Ethik des antiken Platonismus, Der platonische Weg zum Glück in Systematik, Entstehung und historischem Kontext, Akten der 12. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung vom 15. bis 18. Oktober 2009 in Münster*, Christian Pietsch: 191–218, Stuttgart: Steiner.
- Pohlenz, Max. 1978^s. *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schmidt, Henricus. 1907. *Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus*, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten Bd. 4, Gießen: Töpelmann.
- Spanneut, Michel. *RAC* 5 1962: 599–681, s.v. Epiktet, Stuttgart: Hierse-mann.
- Steinmetz, Peter. 1994. „Die Stoa“; *Die hellenistische Philosophie*, Hellmut Flashar, Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie der Antike Bd. 4/2: 495–716, Basel: Schwabe.
- Stowers, Stanley K. (Übersetzung: Lisa Gondos). *Historisches Wörterbuch der Rhetorik* 2 1994: 627–633, s.v. Diatribe, Tübingen: WBG.
- Thom, Johan C. 2005. *Cleanthes' Hymn to Zeus, Text, Translation and Commentary*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Von Arnim, Hans. *RE XI* 1907: 126–131, s.v. Epictetos (3), Stuttgart: Metzler.

- Vollenweider, Samuel. 2012. „Mitten auf dem Areopag⁴. Überlegungen zu den Schnittstellen zwischen antiker Philosophie und Neuem Testament“, *Early Christianity* 3: 296–320.
- Vollenweider, Samuel. 2013. „Lebenskunst als Gottesdienst. Epiktets Theologie und ihr Verhältnis zum Neuen Testament“. *Epiktet. Was ist wahre Freiheit? Diatribe IV 1, eingel., übers. und mit interpretierenden Essays versehen*, Samuel Vollenweider, Manuel Baumbach, Eva Ebel u.a.; Sapere Bd. 22: 119–162, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Wehner, Barbara. 2000. *Die Funktion der Dialogstruktur in Epiktets Diatriben*. Stuttgart: Steiner.
- Wehus, Glenn. 2014. „Prayer and Identity Formation in the Stoic Philosopher Epictetus“. *Early Christian Prayer and Identity Formation*, Reidar Hvalvik, Karl Olav Sandnes, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament Bd. 336: 343–269, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Wolter, Michael. 2016. „Das Gebet der Jünger. Das Vaterunser im Lukasevangelium (Lk 11,2c–4)“. *Das Vaterunser in seinen antiken Kontexten. Zum Gedenken an Eduard Lohse*, Florian Wilk: 125–142, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Zahn, Theodor. 1894. *Der Stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum, Rede beim Antritt des Prorektorats der Königlich Bayerischen Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen*. Erlangen: Jacob.