

Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet

(WiBiLex)

Stoa

Petra Gemünden

erstellt: März 2012

Permanenter Link zum Artikel:

<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/53988/>



DEUTSCHE
BIBEL
GESELLSCHAFT

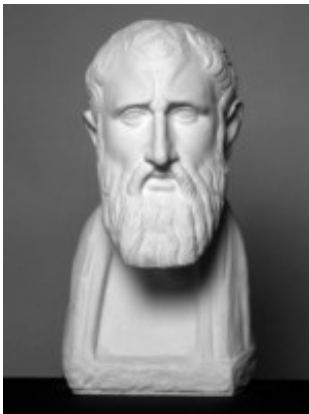
Stoa

Petra Gemünden

Fakultät für Evangelische Theologie, Universität Augsburg

1. Hauptvertreter und Quellenproblematik

Die Bezeichnung „Stoa“ geht auf die „bunte“ (da mit einem Gemälde von Polygnot geschmückte) „Säulenhalle“ (στοὰ ποικιλῆ – *stoa poikilē*) an der Agora in Athen zurück, wo der Gründer der stoischen Schule, Zenon von Kitium (Citium) auf Zypern ab ca. 300 v. Chr. lehrte.



Zenon (geboren 333 / 332 v. Chr.) war um 311 v. Chr. nach Athen gekommen, wo er u.a. bei dem Kyniker Krates (Crates) hörte. Nach Zenons Tod (262 / 261 v. Chr.) übernahm dessen Schüler Kleanthes (Cleanthes) von Assos in Troas (geboren um 310 v. Chr.) die Leitung der Schule. Er hatte sich einst als Wasserschöpfer und Teigknetter das Studium bei Zenon verdient. Auf Kleanthes geht der berühmte Zeushymnus zurück (SVF I,537).

Chrysippos (Chrysipp) von Soloi in Kilikien (281 / 277-208 / 04 v. Chr.), der zunächst Zenons und nach dessen Tod Kleanthes (durchaus eigenständiger) Schüler war, wurde nach Kleanthes Tod (232 / 231 v. Chr.) dessen Nachfolger. Chrysipp systematisierte das stoische Wissen und wurde so gleichsam zum zweiten Begründer der stoischen Schule (Praechter, 413): „Denn wenn nicht Chrysipp gewesen wäre, gäbe es wohl die Stoa nicht“ (SVF II,6 = Diogenes

Laertius VII,183 = Nickel § 95).

Zenon, Kleanthes und Chrysipp werden der alten Stoa zugerechnet. Die jüngere Stoa (bisweilen auch als „mittlere Stoa“ bezeichnet) beginnt mit Panaitios von Rhodos (185 / 180-110 / 09 v. Chr.). Ein wichtiger Vertreter dieser Phase ist Poseidonios aus Apameia in Syrien (135-50 v. Chr.), der schließlich auf Rhodos seine Schule gründete. Sowohl Panaitios als auch Poseidonios und andere Stoiker dieser Phase entfalteten eine große Wirkung auch unter Römern (Cicero, Scipio d. Jüngere, Octavian, etc.) und beförderten so die Entstehung eines römischen Stoizismus.



Gleichwohl sind uns vollständige Schriften stoischer Philosophen der alten und jüngeren („mittleren“) Stoa nicht erhalten, sehr wohl aber zahlreiche Testimonien („Zitate“ und Referate, zusammengestellt in: Nickel, Stoa; zur Problematik der Testimonien vgl. Ders., Bd. II, 997f) – vor allem die alte Stoa betreffend.



Die Quellenlage verbessert sich für die späte Stoa in der Kaiserzeit (ca. 1. Jh. n. Chr. bis Ende des 2. Jh.s n. Chr.), wo sich die Stoa immer größerer Verbreitung erfreute und immer stärker zur Allgemeinphilosophie wurde: Für diesen Zeitabschnitt verfügen wir über authentische und zusammenhängende Quellen u.a. von Epiktet aus Hierapolis in Phrygien (ca. 55-135 n. Chr., zunächst Sklave, dann Freigelassener, Niederschrift seiner Vorträge durch seinen Schüler Arrianos aus Nikomedeia in Bithynien), Lucius Annaeus Seneca (ca. 4 v. Chr. - 65 n. Chr., u.a. Erzieher Neros und zeitweise neben Sextus Afranius Burrus *de facto* mächtigster Mann im Imperium Romanum) und Marc Aurel (Marcus Aurelius, römischer Kaiser 161-180 n. Chr.).

2. Die Lehre

Zenon von Kition hat von → Platons zweitem Nachfolger Xenokrates die Dreiteilung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik übernommen. Sie wurde von den Stoikern (teilweise mit wechselnder Reihenfolge der Teilbereiche der Philosophie, vgl. SVF II,38; II,42-44) breit rezipiert (Diogenes Laertius VII,39). Dabei kam der Ethik – besonders in der späten, kaiserzeitlichen Stoa – eine ganz besondere Bedeutung zu. Die Begriffe Logik, Physik und Ethik haben in unserer Zeit aufgrund einer zunehmenden Ausdifferenzierung einen deutlich engeren Bedeutungsradius als in der Antike: So beinhaltet die antike „Logik“ auch die Erkenntnistheorie und Rhetorik, die antike Physik insgesamt die Naturwissenschaften inklusive Psychologie und Kosmologie wie auch Metaphysik und Theologie, die antike Ethik auch Gesellschafts-, Staats- und Rechtsphilosophie (Hossenfelder 1985, 19). Die Teilbereiche der Philosophie sind nicht zu trennen, sondern stehen „in engster Verbindung“ (Diogenes Laertius VII,40). Das betont die stoische Schule mehr als alle anderen philosophischen Schulen der Antike. Die enge Verbindung wird über den Begriff des → Logos (λόγος) hergestellt, der in allen Teilbereichen bestimmend ist.

2.1. Logik

Die stoische Logik wurde unter Chrysipp, nach Diogenes Laertius (VII,180) dem größten Logiker der Antike, als Aussagenlogik (im Unterschied zur aristotelischen Syllogistik, einer, wie wir heute sagen, Prädikatenlogik) ausgestaltet. Sie umfasst Erkenntnistheorie (die Wissenschaft von der Erkenntnis), Rhetorik (die Wissenschaft vom guten Sprechen in fortlaufender Rede) und Dialektik (die Wissenschaft der richtigen dialogischen Rede im Wechselspiel von Frage und Antwort). Letztere hatte schon Zenon unterschieden (SVF I,75).

Die stoische Erkenntnistheorie

Die Dialektik ist unterteilt in die Lehre vom sprachlichen → Zeichen einerseits und die Lehre vom Bezeichneten (σημαινόμενον – *sēmainomenon*) andererseits (Diogenes Laertius VII,43f.55ff). Erstere ist weiter zu untergliedern in die Lehre von der Verlautbarung – dem τόπος τῆς φωνῆς (*topos tēs phōnēs*) – und von dem Bezeichnenden – dem σημαίνον (*sēmainon*) (Diogenes Laertius VII,55-62). Die Lehre vom sprachlichen Zeichen setzt bei der Stimme (φωνή – *phonē*) an – diese ist „eine Erschütterung der Luft“, also ein akustisches Phänomen. Bei Tieren ist sie durch den Trieb (ὄρμη – *hormē*) hervorgebracht,

bei Menschen durch den Verstand (διάνοια – *dianoia*). Unterschieden werden weiter das bloße Geräusch (ἦχος – *echos*), der artikulierte Laut (λέξις – *lexis*) und das „sinnvolle Lautgebilde“ (Forschner 1998, λόγος – *logos*). Während der Logos immer eine bestimmte Bedeutung hat, kann die Lexis (λέξις) ohne Bedeutung sein (z.B. „Blityri“, Diogenes Laertius VII,57). Vom Logos (λόγος) als sinnvollem Lautgebilde, gegliedert in Name (Eigennamen, z.B. „Diogenes“), Anrede (Substantiv, z.B. „Mensch“), Verb (z.B. „schreibe[n]“), Konjunktion (z.B. καί – „und“), Artikel (ὁ, ἡ, τό – „der, die, das“), wird das Lekton (λεκτόν), d.h. das Ausgesprochene, das Gesagte, das Ausgesagte unterschieden. Es meint die „Bedeutung“ (in etwa im Sinn von „meaning“). Dabei ist das λεκτόν (das Ausgesprochene) „das nach einer gedachten Vorstellung Bestehende“ (Diogenes Laertius VII,63). Lekta sind unkörperlich. Sie existieren, was für das Verständnis der stoischen Logik von grundsätzlicher Bedeutung ist, ausschließlich im menschlichen Verstand (SVF II,166; Diogenes Laertius VII,63; Ricken) und können wahr oder falsch sein. Lekta werden untergliedert in unvollständige und vollständige.

Die stoische Dialektik zielt auf den logischen Schluss (*syllogismos*). Dabei ist im Unterschied zur aristotelischen Syllogistik für die Stoiker das Kriterium der Verbindung, des Zusammenhangs (συνάρτησις – *synartēsis*) zwischen einfachen (ἅπλᾳ – *hapla*) Axiomen („es ist Tag“, „es ist Licht“, vgl. Diogenes Laertius VII,68) in verbundenen Axiomen (οὐχ ἅπλᾳ ἀξιώματα – *ouch hapla axiōmata*) für den Wahrheitsgehalt des Schlusses von Bedeutung, z.B. in der Konditionalaussage (συνημμένον – *synēmmenon*): „Wenn es Tag ist, [so] ist Licht“.

Neben der Konditionalaussage (wenn ... dann)

(1) kennen die Stoiker (Chrysipp, Krinis) nach Diogenes Laertius VII,71f-73 noch weitere Verbindungen in verbundenen Axiomen (οὐχ ἅπλᾳ ἀξιώματα – *ouch hapla axiōmata*):

(2) die assertorische: „Da (ἐπεὶ – *epei*) es Tag ist, ist Licht“,

(3) die konjunktive (miteinander verflochtene): „Es ist *sowohl* Tag, *als auch* Licht“.

(4) die disjunktive: „Es ist *entweder* Tag *oder* Nacht“

(5) die kausale: „*Weil* es Tag ist, ist Licht“.

(6) die ein Mehr oder ein Weniger anzeigende: „Es ist mehr Tag als es Nacht ist“ bzw.: „Es ist weniger Nacht als es Tag ist“.

Chrysipp kennt nach Diogenes Laertius VII,79-81 (vgl. auch Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* VII,242 = Nickel § 206; VII,257 = Nickel §§ 208.914; VII,403; u.ö.) fünf evidente und deshalb „beweisunbedürftige“ Argumente (ἀναπόδεικτοι λόγοι – *anapodeiktio logoi*), die in der Abbildung 4 "der logische Schluss" aufgeführt sind.

Form	Beispiel	Logische Form
1. Implikation	Wenn es regnet, dann ist die Erde nass. Es regnet. Daher ist die Erde nass.	$p \rightarrow q$ p — q
2. Disjunktion	Entweder regnet es oder es regnet nicht. Es regnet nicht. Daher regnet es.	$p \vee q$ $\neg p$ — q
3. Konjunktion	Wenn es regnet und die Erde nass ist, dann ist die Erde nass. Es regnet und die Erde ist nass. Daher ist die Erde nass.	$p \wedge q$ $p \wedge q$ — q
4. Negation	Wenn es regnet, dann ist die Erde nass. Die Erde ist nicht nass. Daher regnet es nicht.	$p \rightarrow q$ $\neg q$ — $\neg p$
5. Widerspruch	Wenn es regnet, dann ist die Erde nass. Es regnet und die Erde ist nicht nass. Daher ist die Erde nass.	$p \rightarrow q$ $p \wedge \neg q$ — q

Zu diesen „beweisunbedürftigen Argumenten“ kommen noch vier Ableitungsregeln (θέματα – *themata*) (vgl. Mignucci, 217-238).

2.2. Physik

Die stoische Physik stellt uns eine Welt vor Augen, die ganz und gar von der Vernunft (dem λόγος – *logos*) bestimmt ist. Sie geht von zwei Prinzipien aus: dem Leidenden (der ὕλη – *hyle* – Materie, Stoff) einerseits und dem Tätigen / Wirkenden (dem λόγος – *logos* – dem Logos, der Vernunft) andererseits (SVF I,85 = Diogenes Laertius VII,134). Materie und Logos sind körperlich vorgestellt, da nach Auffassung der Stoiker nur Körpern die Fähigkeit zukommt, passiv zu leiden und tätig zu wirken (SVF I,90; II,525; vgl. 359). Folglich wirkt ein aktiver Körper (der niemals leidet, d.h. auf den niemals eingewirkt wird) auf einen passiven, unbestimmten Körper (der niemals agiert) und formt diesen: „... die Ursache (*causa*), d.h. die Vernunft (*ratio*) gestaltet die Materie (*materiam format*)“ (Seneca, ep. 65,2). Dabei durchdringt der die Materie (ὕλη - *hyle*) formende und qualifizierende Logos (λόγος – die Vernunft) diese ganz und gar. Vorausgesetzt ist hierbei die Vorstellung, dass Körper sich so vermischen können, dass sie ineinander fließen: Jeder einzelne Körper behält dabei sein eigenes Wesen (wie z.B. der Duft des sich beim Räuchern verteilenden Weihrauchs) und doch durchdringen sie sich gegenseitig so, „dass kein einziger Teil darin übrig bleibt, der nicht mit allem zusammen hängt“ (Chrysipp nach SVF II,473= Nickel § 274). So durchströmt die Seele den ganzen Körper, behält aber in der Durchmischung gleichwohl ihre eigene Existenz (Chrysipp nach SVF II,473 = Nickel § 274) wie auch die Vernunft (Logos) die Materie durchdringt.

Aus der Synthese von Materie (ὕλη – *hyle*) und Vernunft (λόγος – *logos*) entsteht und vergeht in periodischen Zyklen die Welt: Die Materie, die durch die Vernunft eine ursprüngliche Qualifizierung erhalten hat, bildet den unvergänglichen Urkörper: das reine, künstlerische Feuer, die Physis (φύσις – *physis*): die schaffende Natur (Diogenes Laertius VII,156; Pohlenz, I,78; Hossenfelder, *Stoa*, 82). Aus einem Teil des Feuers entsteht die Luft, aus einem Teil der Luft das

Wasser, aus einem Teil des Wassers die Erde. Aus den vier Elementen entstehen sodann „durch Mischung ... Pflanzen, Tiere und andere Arten von Dingen“ (Diogenes Laertius VII,142). Nach Diogenes Laertius VII,136 verwandelt Gott die gesamte Substanz mittels der Luft in Wasser. Als erzeugende Weltvernunft (λόγος σπερματικός – *logos spermatikos*) macht er – analog zum Keim, der im Samen enthalten ist – die Materie (das Wasser) fähig „zu den weiteren schöpferischen Leistungen“ (Diogenes Laertius VII,136). Die Welt, die nur eine ist (Diogenes Laertius VII,143), wird zusammen gehalten durch eine einigende Kraft der körperlichen Substanz (Bréhier, 276). Der *Logos*, bzw. das *Pneuma* (der warme „Hauch“) durchdringt die Welt und ihre Teile, die interdependent sind, sich gegenseitig beeinflussen und durch Harmonie (συμπάθεια – *sympatheia*) bestimmt sind (SVF II,441; SVF II,473 = Nickel § 274; SVF II,475.534; Proclus Diadochus, In Platonis rem publicam commentarii II, S. 258, ed. Kroll; SVF II,1013; Pohlenz, ⁷1992,101f). Die innere Spannung (τόνος – *tonos*) der die Teile der Welt zusammen haltenden Kraft lässt jedoch mit der Zeit nach und das stärkste Element – das Feuer – bekommt das Übergewicht. Die Welt kehrt zurück in den feurigen Urzustand. Auf den Weltbrand (ἐκπύρωσις – *ekpyrōsis*) folgt gesetzmäßig in ewiger Wiederkehr die Wiedernerneuerung (Palingenesie) (Diogenes Laertius VII,134.137; SVF II,299.526.604; L.-S. § 46G; anders später Panaitios, vgl. Philo, Aet 76f = L.-S. § 46P) und Weltentfaltung – ohne irgendwelche Änderungen (vgl. bes. SVF II,624 = Nickel § 288). Die Vernunft (der Logos) ist eine gesetzmäßig wirkende Kraft, die auf ewig an unveränderliche Gesetzmäßigkeiten gebunden ist (Hossenfelder 1985, 86). So kann Zenon die Vernunft (den Logos), den „Ordner der Natur aller Dinge und den Baumeister des Universums“ nicht nur mit dem „Geist des Zeus“ und „Gott“, sondern auch mit der „Notwendigkeit der Dinge“ und dem „Schicksal (*fatum*)“ gleichsetzen (SVF I,160 = Nickel § 475). Das Schicksal (εἰμαρμένη – *heimarmene*) ist also bei den Stoikern – abweichend von einst verbreitetem griechischem Denken – keine irrationelle Kraft, die den Menschen ihr Schicksal zuteilt, sondern wird (im Gefolge von Heraklit) mit der Vernunft (dem Logos) identifiziert: „Die Heimarmene ist das Vernunftgesetz der Welt (εἰμαρμένη ἐστὶν ὁ τοῦ κόσμου λόγος – *heimarmenē estin ho tou kosmou logos*)“ (SVF II,913 = Nickel § 486; Bréhier, 278) und mit dem Kausalitätsbegriff verknüpft (SVF II,917 = Nickel § 481; SVF II,921 = Nickel § 482). Die deterministische Vorstellung, dass sich alles „nach fester Schicksalsordnung (εἰμαρμένη – *heimarmenē*)“ vollzieht (Diogenes Laertius VII,149) stützt einerseits den für die stoische Ethik wichtigen Grundsatz, dass die äußerlichen Dinge unverfügbar seien, andererseits stellt sich so – schon innerhalb des stoischen Systems – das gravierende Problem der → Freiheit des Menschen: Wie kann er, wenn alles durch das Schicksal (εἰμαρμένη –

heimarmenē) determiniert ist, den ethischen Forderungen nachkommen? Chrysipp versuchte das Problem durch eine Ursachenlehre zu lösen, die verschiedene Arten von Ursachen unterscheidet: einerseits die (nur) „den Anstoß zur Entwicklung gebenden Ursachen“ (προκαταρκτικὰ αἴτια – *prokatartika aitia*), andererseits die „aus sich selbst die Wirkung hervorbringenden Ursachen“ (αὐτοτελεῖ – *autotelē*). Erstere sind durch die externe Ursachenreihe des Schicksals (der Heimarmene) gegeben, die eine Vorstellung (φαντασία – *phantasia*) auslöst, den Anstoß zur Handlung. Letztere sind intern – in der Physis des Menschen – zu verorten, an dem allein es liegt, sich zu entscheiden, wie er auf die Vorstellung reagiert – ob er den Anstoß zur Handlung umsetzt oder zurückweist (Plutarch, Stoic. Rep. 47, 1055 F – 1056 A; vgl. auch SVF II,974 = Cic. De fato 41–43 = Nickel § 495, Pohlenz⁶1990, 60f). Folglich weist Chrysipp angesichts schuldhaftem Verhaltens oder einer Schandtats einen Verweis auf die Unausweichlichkeit des Schicksals ab (SVF II,1000 = Nickel § 498).

Die Stoa kann die die Welt gestaltende „Vernunft (Logos)“, „Schicksal (εἰμαρμένη – *heimarmenē*)“, „Geist des Zeus“ und „Gott“ gleichsetzen (SVF I,160 = Nickel § 475, vgl. Diogenes Laertius VII,135f). Gott ist das aktive, vernünftige Prinzip, das die Welt und seine Teile gestaltet und durchdringt (Diogenes Laertius VII,134; SVF II,1027 = L.-S. § 46A = z.T. Nickel § 307), er ist „die Welt selbst und die zentrale Durchdringung ihres Geistes“ (Cicero, De nat. deor. I,39 = L.-S. § 54B = Nickel § 433). Er ist einer und doch werden die vielen Götter des griechischen Pantheons und die Mythen über sie nicht negiert, sondern etymologisch bzw. allegorisch interpretiert: „... entsprechend seinen verschiedenen Kräften [wird Gott, der Schöpfer des Alls] mit vielen Appellativen bezeichnet ... Denn Dia [= Akkusativ von Zeus] nennt man ihn, weil durch (διά – *dia*) ihn alles besteht; von Zen [Zeus] spricht man insofern, als er der Urheber des Lebens (*zen*) ist oder weil er alles Leben (ζῆν – *zen*) durchdringt; Athena heißt er, weil sein leitender Teil sich bis in den Äther erstreckt, Hera wegen dessen Ausdehnung in die Luft (ἄερα – *aera*)...“ (Diogenes Laertius VII,147 Übers. nach L.-S. § 54). So kann die Stoa die Volksfrömmigkeit durch vertiefende Interpretation in ihr philosophisches System integrieren (Pohlenz⁷1992, 97) und trotz Vielheit der Götter am → Monotheismus festhalten. Die Stoiker unterschieden drei Formen der Theologie: die physische (natürliche) der Philosophen, die mythische der Dichter, die gesetzliche (politische) des öffentlichen Kultus (SVF II,1009 = Nickel § 434). Während letztere für den Bestand des Staates und die Moral unentbehrlich sind, kommt der über diesen stehenden physischen Theologie die Aufgabe der Kritik zu (Ricken, 217).

Die Existenz Gottes ist nach stoischer Auffassung wissenschaftlich beweisbar: Unter allen Lebewesen zeichnet sich der Mensch nach den Stoikern in allen Völkern dadurch aus, dass er – aufgrund seiner göttlichen Herkunft – „irgendeine Kenntnis von Gott hat“: „Derjenige [erkennt] Gott, der sich sozusagen erinnert und erkennt, woher er kommt“ (Cicero, *paradoxa Stoic.* I,24, Übers. Nickel). Die Vorstellung, dass Gott existiert, wird also für den Menschen, der „allein das ranghöchste Unterscheidungsmerkmal der Vernunft (ratio) besitzt“ (Cicero, *De nat. deor.* II,16 = L.-S. § 54E = Nickel § 417) als selbstverständlich erachtet und kann auch logisch erschlossen werden. So argumentiert Chrysipp: „Wenn es nämlich ... in der Natur etwas gibt, was der Geist des Menschen, was sein Verstand, was seine Kraft, was das menschliche Können nicht zu bewirken vermag, dann ist das, was es bewirkt, mit Sicherheit besser als der Mensch ... Wie aber könnte man das passender als mit dem Wort ‚Gott‘ bezeichnen?“ (Cicero, *De nat. deor.* II,16 = L.-S. § 54E). Von Kleantes sind vier Gottesbeweise überliefert (Cicero, *De nat. deor.* II; mit Abweichungen bei Sextus Empiricus, *Adv. math.* IX,88ff. = z.T. Nickel § 413, vgl. dazu: Boyancé 1962, 45–71). Der wichtigste ist: die Schönheit der Gestirne und die Ordnung und Gesetzmäßigkeit ihrer Bewegungen.

Da Gott mit dem Logos als Prinzip der Weltgestaltung identifiziert wird, das den Kosmos ganz und gar durchdringt, ist Gott immanent vorgestellt (Pohlenz, 1992, 95; kritisch dazu: Dienstbeck, 274-310). Deshalb wird in Bezug auf die Stoa gern von einem Pantheismus gesprochen. Gleichwohl lassen sich einige Ansätze zur Transzendenz beobachten (Bréhier, 280f): Beim Weltenbrand, wenn die Natur sich auflöst und „die Natur ein wenig stehen bleibt“, kommt „Jupiter ... zur Ruhe ..., seinen Gedanken hingegeben“ (Seneca, *ep.* I,9,16). Im Zeushymnus des Kleantes drückt sich – charakteristisch für die Stoa im Unterschied zu Aristoteles und Platon (Bréhier, 281) – eine persönliche Frömmigkeit aus: Gott wird hier u.a. als Vater angesprochen (SVF I,537 = Nickel § 519).

2.3. Ethik

Die Stoiker versuchen eine Ethik zu entwerfen, die in der Natur des Menschen gründet und im Kosmos verankert ist.

2.3.1. Antrieb zur Selbsterhaltung und Oikeiosis

Die Stoa geht aus vom Antrieb (ὄρμη – *hormē*, impetus, Drang, Diogenes Laertius VII,84 = SVF III,1 = L.-S. § 56A = Nickel § 520), der jedem Lebewesen

(außer den Pflanzen – sie werden nicht zu den ζῷα [zōa] gerechnet) eignet, und sich auf die Selbsterhaltung (τὸ τηρεῖν ἑαυτό – *to tērein eauto*, Chrysipp, Diogenes Laertius VII,85f = SVF III,178 = L.-S. § 57A, die *conservatio sui*) richtet – nicht auf die Lust (gegen Epikur). Das ist darin begründet, dass „die Natur es [sc. das Lebewesen] von Anfang an sich zu eigen machte“ (οἰκειούσης αὐτῷ τῆς φύσεως ἀπ’ ἀρχῆς – *oikeiousēs autō tēs physeōs ap archēs*, Diogenes Laertius VII,85, Übers. K. Hülser in: L.-S. § 57A). Hier begegnet der für die Stoa zentrale Gedanke der Oikeiosis, ein Begriff, der unübersetzbar ist – im Deutschen ist seine Bedeutung nur einzukreisen: Das οἰκεῖον (*oikeion*) kommt von οἶκος (*oikos* – Haus) und meint alles, was zum Haus gehört, und im weiteren Sinn: das Nahestehende, Eigene, Angemessene, das dem, was man ist, Gemäße (Hauskeller 195). Das Gegenteil von Oikeiōsis (οἰκείωσις) ist Allotriōsis (ἀλλοτριώσις), die Zurückweisung, Entfremdung (Diogenes Laertius VII,85). Daher übersetzt man Oikeiosis oft mit „Zueignung“. Da die Natur das Lebewesen „sich selbst zueigen machte“ (οἰκειῶσαι πρὸς ἑαυτό – *oikeiōsai pros heauto*, Diogenes Laertius VII,85, Übers. K. Hülser in: L.-S. § 57A), wehrt es ab, was schädlich ist (was die Selbsterhaltung bedroht) und akzeptiert, was ihm zu eigen ist (was die Selbsterhaltung fördert, Diogenes Laertius VII,85; Cicero, fin III,16f). Der erste Drang eines Lebewesens geht letztlich auf sich selbst als „Zueignungs“-Objekt, also auf die *conservatio sui*. Diese geht über das Einzelwesen hinaus und betrifft die Art – schon bei den Tieren, z.B. den Bienen (Cicero, De nat. deor. II,128f; Cicero, fin III, 63), noch mehr bei den Menschen: „Denn der Sinn für die Gemeinschaft ist ... bei den Menschen nicht so ausgegrenzt wie bei den vernunftlosen Tieren; vielmehr hat uns der Schöpfer gleichermaßen mit einem Gemeinschaftsgefühl gegenüber allen Menschen ausgestattet“ (SVF III,346 = Nickel §§ 553.658). Den Drang zur Selbsterhaltung sehen also die Stoiker in der Natur begründet.

2.3.2. Der stoische Naturbegriff

„Natur“ ist ein Wertbegriff: Die „Natur“ (φύσις – *physis*) – den Begriff können die Stoiker in der → Kosmologie als Wechselbegriff zu „Gott“ gebrauchen – ist das schlechthin Wertvolle. Die Natur und die durch sie geschaffenen guten Strukturen beinhalten und transportieren nach Auffassung der Stoiker Werte oder Normen (das ist auch gegen die Unterminierung objektiver Kriterien für Werte von Seiten der Skeptiker gerichtet, L.-S. § 420), so dass sie auch die Physik als „Tugend“ bezeichnen können (Cicero, fin III,72). Die Stoiker versuchen also, ihre Ethik von der Natur her zu entwickeln. Sie gehen (im Rahmen der Physik) von einer aufsteigenden Stufenordnung der Natur aus, wobei jede höhere Stufe die vorausgegangenen unteren voraussetzt und beinhaltet. Zur *scala naturae*

vgl. Abbildung 5 (SVF II,458–60; Pohlenz, ⁷1992,83).

Diese Stufenordnung der Natur hat Konsequenzen für die Ethik: Während das naturgemäße Leben bei den Tieren ein triebgemäßes Leben ist, ist das naturgemäße Leben für vernunftbegabte Lebewesen ein vernunftgemäßes Leben: *κατὰ φύσιν ζῆν* – *kata physin zēn* (der Natur entsprechend zu leben) bedeutet also für den Menschen: *κατὰ λόγον ζῆν* – *kata logon zēn* (der Vernunft entsprechend zu leben) (Diogenes Laertius VII,85f = L.-S. § 57A). Durch die Stufung ist der Trieb der Vernunft (Logos) klar untergeordnet: der Logos ist Bildner (*τεχνίτης* – *technites*) des Triebes, der



„gleichsam der handlungsinitiatorische Aspekt der Vernunft ist“ (Hauskeller, 202). Einen Widerspruch zwischen Trieb und Vernunft kann es aus stoischer Sicht folglich nicht geben, was in der Antike von verschiedenen philosophischen Schulen heftig am Beispiel der Medea diskutiert wurde (Theißen, 216ff). Widervernünftiges Handeln ist nicht auf die Durchsetzung des Triebes gegenüber der Vernunft (dem Logos), sondern auf ein falsches Verstandesurteil zurückzuführen, auf die „Selbstverkehrung des Logos“ (Forschner, Ethik, 122), die dem Trieb eine falsche Richtung weist.

2.3.3. Das Ziel für die Lebensführung

Nach den Stoikern besteht das Ziel für den Menschen als vernunftbegabtem Wesen (Seneca, ep. 41,8) darin, „übereinstimmend“, „im Einklang“ (wohl: mit dem Logos) zu leben (*ὁμολογουμένως ζῆν* – *homologoumenōs zēn*. SVF III,3 = Nickel § 525). Kleanthes und Chrysipp präzisieren nach Stobaios Zenons „im Einklang leben“ (*ὁμολογουμένως ζῆν* – *homologoumenōs zēn*) durch: „mit der Natur“. Ihre Telosformel lautet: „im Einklang mit der Natur leben (*ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν* – *homologoumenōs tē physei zēn*)“ (SVF III,12). Letztere ist durch Diogenes Laertius und andere auch von Zenon überliefert (SVF I,179 = Nickel § 523; Forschner 1981, 215). Ob sie auf Zenon selbst zurück geht oder eine spätere Ergänzung der Zenonschen Formel im Licht der späteren Entwicklung darstellt, ist umstritten (vgl. Pohlenz ⁶1990, 67; Steinmetz, 542). Ein inhaltlicher Unterschied zwischen beiden wurde in der Antike wohl nicht gesehen, da *ὁμολογία* (*homologia*), *convenientia*, (auch) als „Übereinstimmung mit dem Logos als göttlichem Prinzip des Kosmos“ und als „Übereinstimmung mit der Allnatur“ verstanden wurde (Forschner 1981, 215).

Da die menschliche Natur als Teil der allumfassenden Natur, die menschliche Vernunft als Teil der kosmischen Vernunft (Logos) verstanden wird, bedeutet das Leben im Einklang mit der Natur / Vernunft nach Chrysipp sowohl ein der eigenen Natur / Vernunft wie auch der Natur / Vernunft des Alls entsprechendes Leben. Da letztere mit Zeus, dem Ordner und Leiter aller Dinge, gleichgesetzt werden kann (Diogenes Laertius VII,87), erscheint die stoische Ethik als theologische Vernunftethik (Ricken, 219).

2.3.4. Werte und Adiaphora

Dem Guten, von dem Nutzen ausgeht, stellen die Stoiker das Schlechte entgegen, das Schaden erzeugt (Nickel §§ 539.540.541). Ersteres ist ethisch vorzüglich, letzteres ist ethisch verwerflich. Das Schlechte führt zum Unglück, das Gute führt dagegen zur Eudaimonie, zur Glückseligkeit (SVF III,73 = Nickel § 544). Indifferent für das Glück sind die sogenannten Adiaphora – zu ihnen zählen die Stoiker alles, was „weder nützt noch schadet“, bzw. was man sowohl gut als auch schlecht verwenden kann (SVF III,117; Diogenes Laertius VII,103 = Nickel § 548). Sie sind insofern ἀ-διάφορον, *a-diaphoron*, d.h. nicht different, indifferent. Zu den Adiaphora gehören vermeintliche Glücksgüter wie Leben, Gesundheit, Freude, Reichtum, etc. (SVF III,117 = Diogenes Laertius VII,102f = Nickel § 548). Der stoische Weise ist von ihnen unabhängig (Cicero, fin III,26), denn die Eudaimonie (Glückseligkeit) kann man (gegen Epikur) nicht von äußeren Dingen abhängig machen, die nicht in unserer Hand liegen. Folglich bedeutet „glücklich zu leben ... sittlich (*honeste*) zu leben, und das heißt: mit der Tugend (*cum virtute*) zu leben“ (Cicero, fin III,29). Allein die Ausübung der ethischen Vortrefflichkeit (*Arete* – ἀρετή) führt zur Eudaimonie.

Dreiteilung der Wertelehre		
Gutes (ist vorzuziehen, da es zur Eudaimonie führt)	Schlechtes (ist verwerflich, da es die Eudaimonie verhindert)	Adiaphora/indifferentia (sind indifferent für die Eudaimonie)
τὸ ἀγαθόν to agathon = das Gute	τὸ κακόν to kakon = das Schlechte/Übel	τὸ οὐδέτερον to oudeteron = keines von beiden
bonum	malum	neutrum
Tugend	Untugend, Laster	z. B. Leben, Gesundheit, Freude, Reichtum

Die stoische Wertelehre ist also erstens geprägt von der Dreiteilung, die Abbildung 6 dargestellt ist.

Zweitens werden die Adiaphora nach Zenon noch einmal unterschieden in naturgemäße und naturwidrige Dinge (Güter) und solche, die weder das eine noch das andere sind (L.-S. § 58C).

Naturgemäße Dinge sind zwar nicht „gut“, aber sie haben einen Wert (ἀξίαν ἔχοντα – *axian echonta*), bzw. werden „vorgezogen“, naturwidrige Dinge haben keinen Wert und werden „zurückgestellt“ (SVF III,128 = L.-S. § 58E; SVF III,126f = D.L. VII,105f; SVF III,133; SVF III,118). Zur Darstellung der stoischen Güterlehre in Sen, epist. 66f vgl. Hadot, 118 m. Anm. 96.

Diese zweite Unterscheidung, die in Abbildung 7 noch einmal schematisch dargestellt wird, war innerstoisch jedoch heftig umstritten (Pohlenz ⁷1992,122f).

2.3.5. Die Pflichtenlehre

Verhaltensweisen oder Handlungen eines Lebewesens, die mit der kosmischen Vernunft (Logos) und damit mit der wahren Natur des Handelnden in Einklang sind, nennt die Stoa καθήκοντα (*kathēkonta*), sie „kommen“ einem Wesen „zu“ (Diogenes Laertius VII,107f = L.-S. § 59C). Cicero übersetzt καθήκον (*kathēkon*) mit officium (Cicero, fin III,20), das im Deutschen gewöhnlich mit „Pflicht“ wiedergegeben wird. Zwischen den sittlich guten Handlungen (τέλεια καθήκοντα – *teleia kathēkonta*), die voll und ganz den Anforderungen des Logos entsprechen und den lasterhaften „Fehlhandlungen“ (ἁμαρτήματα – *hamartēmata*) stehen die „mittleren“ Handlungen (μέσα καθήκοντα – *mesa kathēkonta*). [Bitte beachten Sie auch die Abbildung 8.]

Differenzierung der Adaphora (χρησιμότητα)		
Naturnotwendige Güter ἡ ἀνάγκη ta kata physin	Naturnotwendige Güter ἡ ἀνάγκη ta para physin	Güter, die weder naturnotwendig, noch naturnotwendig, sondern gewöhnlich sind ἡ ἀνάγκη ta para physin
Sie sind notwendig ἀναγκαῖα protagmata	Sie sind προσπεποιημένα epitragmata	Sie sind weder notwendig, noch prospeποιημένα
prima bona (erhöhtwertige Güter)	secunda bona (zweihwertige Güter)	media bona (gleichwertige Güter)
a) primäre Güter in Übereinstimmung mit der Natur und „natürlich“ bedingt ἡ ἀνάγκη ta kata physin gute Anlagen Γραμμάτις κτλ.	a) primäre Güter im Gegensatz zur Natur und „unnatürlich“ bedingt ἡ ἀνάγκη ta para physin schlechte Anlagen ἀσθένεια κτλ.	b) B. Ob man einen Finger ausstreckt oder zurückzieht, ob man eine gerade oder ungerade Zahl von Haaren auf dem Kopf hat, etc.
b) sekundäre Güter ἀρετή etc.	b) sekundäre Güter ἀρετή etc.	

Perfecta officia und media officia unterscheiden sich nicht inhaltlich. Entscheidend ist aus stoischer Sicht vielmehr die Gesinnung, das leitende Interesse und das zugrunde liegende Wissen, mit dem etwas vollbracht wird: Die verschiedenen officia „unterscheiden sich ... nicht durch das Was, sondern durch das Wie“ (Pohlenz ⁶1990, 74). Perfecta officia werden gemäß der richtigen Vernunft (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον – *kata ton orthon logon*) getan und das bedeutet: zur rechten Zeit (εὐκαίρως – *eukairōs*), aus vollendeter Vernunft heraus und um des sittlich Guten selbst willen – in Entsprechung zur göttlichen Natur (SVF III,501; Forschner 1998, 183). Nur der Weise ist imstande, diese vollkommene Pflicht zu erfüllen: Seine Handlungen entsprechen voll und ganz dem Logos. Die gemeine Pflicht dagegen kann jeder Mensch erfüllen (Ricken, 223). In der späteren Stoa gewinnen die προκόπτοντες (*prokoptontes*) zunehmend an Bedeutung, d.h. diejenigen, welche im ethischen Bereich Fortschritte machen (Bormann, 188, Z. 24f).

τέλεια καθήκοντα teleia kathēkonta κατορθώματα katorthōmata	μέσα καθήκοντα mesa kathēkonta (Πανάκιος κοινὸν καθήκον – koimon kathēkon)	ἁμαρτήματα hamartēmata
vollendete, richtige Handlungen	mittlere Handlungen (gemeine Handlungen)	lasterhafte Fehlhandlungen
perfecta officia vollkommene Pflichten	media officia mittlere Pflichten (Cic Off I,8: commune officium, gemeine Pflicht)	lasterhafte Fehlhandlungen
entsprechen ganz und gar den Anforderungen des Logos		entsprechen in keiner Weise den Anforderungen des Logos

2.3.6. Affektenlehre

Ein Affekt (πάθος – *pathos*) ist nach altstoischer Auffassung – durch den Einfluss, den äußere Dinge über die Vorstellungsbilder auf den Menschen ausüben und durch den Einfluss der Meinungen „der Vielen“, die z.B. die Lust und Reichtümer loben (SVF III,229), – „pervertierte Vernunft“ (Forschner). Zenon definiert den Affekt als „eine von der Vernunft abgewandte und widernatürliche Bewegung der Seele“ (SVF I,205 = u.a. Diogenes Laertius VII,110; Cicero, Tusc IV,11.47), Chrysipp als irrationale Vernunft (Bréhier, 287). Die Affekte gehen auf falsche Urteile zurück (Zenon) oder sind selbst falsche Urteile (Chrysipp) (L.-S. § 65K). Von den Affekten hat man später so genannte *προπάθειαι* (*propatheia*) unterschieden – unwillkürliche Gefühlsreaktionen als Vorstadien der Affekte. Erst durch das kognitive Urteil, die „Zustimmung“ (*συγκατάληψις* – *synkatalēpsis*, *assensio*), werden die Wahrnehmungen des Bewusstseins (Mühlenberg, 36f), zu Affekten.

Die Stoa unterscheidet vier Hauptaffekte (*pathe*), die als krankhafte Affekte auszurotten sind. Zu ihnen gibt es viele weitere Unterarten (SVF III,397.401.409.414). Von den Affekten unterschieden sind berechnigte Gefühle (*Eupatheia*), die dem Weisen eignen (SVF III,431–442 = z.T. L.-S. § 65F; Inselmann 98-104). Die Abbildung 9 "*pathe - eupatheia*" verdeutlicht diese Unterscheidung.

	affektisch παθος	keine Gefühle παθησιμότητα	keine παθησιμότητα
Wahrnehmungen	Empfangen über ein unangemessenes Gut	Lust αρετή καταβολή	Friede εἰρήνη ἀσφάλεια
	Empfangen über ein angemessenes Gut	Freude χάρη καταβολή	Über Welt zu ἀσφάλεια, ἀσφάλεια καταβολή
Affekte	Empfangen über ein unangemessenes Gut	Begehr ἐπιθυμία καταβολή	Wahrnehmung καταβολή καταβολή
	Empfangen über ein angemessenes Gut	Friede εἰρήνη καταβολή	Wahrnehmung καταβολή καταβολή

Da die Affekte (anders als bei Platon) nicht der leitenden Vernunft (Logos) hierarchisch untergeordnet sind, sondern Pervertierungen der Vernunft (des Logos) darstellen, ist eine konsequente Affektprophylaxe notwendig, es gibt ja nach stoischer Auffassung im Affekt keinen Logos mehr, der diesen bändigen könnte (vgl. Seneca, De ira I,8,2f): Der Stoiker hat sich deshalb erstens mögliche Schicksalsschläge – wie z.B. den Tod eines nahen Angehörigen – immer wieder als etwas Naturgemäßes vor Augen zu führen und sein Leben „nach der Erfahrung vom natürlichen

Geschehen“ einzurichten (Chrysipp; Pohlenz⁷1992,151). Zweitens muss der Stoiker in sich die Erkenntnis festigen, dass es außerhalb der sittlichen Sphäre ein Gut oder Übel gibt. Ziel ist die Vollendung des Logos, die völlige Freiheit von den Affekten (Apathie). Diese so genannte Apathie ist nicht mit Gefühllosigkeit zu verwechseln (Pohlenz I,152). Das Ziel der Ausrottung der Affekte, für das die ältere Stoa plädiert, wird bei Panaitios und Poseidonius, die nicht mehr den Intellektualismus Chrysipps vertreten, dem platonisch-aristotelischen Denken angenähert: Die Affekte sollen nicht extirpiert, sondern von der Vernunft

geleitet werden. Im römischen Stoizismus (vgl. Seneca) kehrt man wieder zur Auffassung der älteren Stoa zurück.

2.3.7. Sozialethik

Die Sozialethik ist nach Cicero (fin III,62-71) in der Natur begründet: Die Natur habe, wie schon unsere Körper zeigen, die Fortpflanzung geplant. Die Natur treibt uns auch an, die Kinder zu lieben. Daraus ergibt sich eine Vertrautheit unter den Menschen: Wir sind durch die Natur zur Vergesellschaftung bestimmt und jeder von uns ist Teil der Welt. „Daraus folgt naturgemäß (*ex quo illud natura consequi*), daß wir den Nutzen aller unserem eigenen Nutzen voranstellen sollen“ (Cicero, fin III,64) ... Der „Tugendhafte, der Weise ... [wird] mehr für das Wohl aller als für dasjenige eines einzelnen oder gar nur das seinige sorgen“ (Cicero, fin III,64, Übers. O. Gigon / L. Straume-Zimmermann).

Die Ausweitung der Individual- zur Sozialethik wird auch bei Hierokles (bei Stobaios, L.-S. § 57G) deutlich, der jeden Menschen von vielen Kreisen umgeben sieht (bitte beachten Sie die Abbildung 10 – Kreise des Hierokles).

Im Zentrum befindet sich der Verstand ($\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha$ – *dianoia*), er wird umgeben vom Körper. Dieser Kreis wird umgeben von einem zweiten Kreis, der den ersten umschließt: Eltern, die Geschwister, die Frau und die Kinder, der nächste Kreis beinhaltet die engeren Verwandten (Onkel, Tanten...), der Kreis danach die weiteren Verwandten, etc. Der äußerste und größte Kreis schließlich umfasst das gesamte Menschengeschlecht. Ziel ist nun, die Distanz der



Beziehung zu jeder Person immer mehr zu reduzieren und so die Kreise zusammen zu ziehen. Das Bild von den Kreisen, zu denen sich der Verstand erweitern kann, exemplifiziert die Stufen der Selbstzueignung (Oikeiosis) – die Selbstaussweitung von kindlicher Selbstzentriertheit zum gesamten Menschengeschlecht. Die Selbstaussweitung macht eine Bewegung hin zum Kosmos deutlich: Die stoische Ethik ist in die Physik und Logik eingebettet.

3. Aspekte der Wirkungsgeschichte

Die Stoiker wurden von Anhängern anderer philosophischer Strömungen (besonders von den Peripatetikern und Epikureern) kritisiert und entwickelten

so ihr Denken weiter. Umgekehrt bekamen auch die Anhänger anderer philosophischer Strömungen Anregungen von den Stoikern (Nickel, Kritik). In hellenistisch-römischer Zeit war die Stoa die einflussreichste philosophische Strömung. Es wundert deshalb nicht, dass sich stoisches Gedankengut – teilweise in charakteristischer Umprägung – sowohl im antiken Judentum, in der Gnosis und im frühen Christentum als auch in späterer Zeit (Colish) findet.

3.1. Antike

3.1.1. Judentum

Schon die → Weisheit Salomos zeigt sich von stoischer Lehre geprägt (Wicke-Reuter). Aristobul (und ihm folgend Philo von Alexandrien, später Origenes u.a.) hat aus der Stoa die → allegorische Methode und die Etymologie als Auslegungsmethode übernommen. Ganz stark zeigt sich → Philo von Alexandrien von der Stoa, bes. von Poseidonios, geprägt, zeigt jedoch von seiner jüdischen Religion herkommend ein eigenes Profil. Der stoische immanente Logos wird zum Mittler zwischen Gott und Welt, das der Natur entsprechende Leben wird als Nachfolge Gottes, konkret: als Befolgung des göttlichen Gesetzes interpretiert, die stoische Affektpsychologie (das breiteste Feld philonischer Stoarezepktion) wird mit der aristotelischen Metriopathie kombiniert, so dass die stoische Apathie über der Metriopathie steht (von Gemünden, 56ff). Auch im rabbinischen Judentum findet sich Stoisches (Bergmann, Kaminka).

3.1.2. Gnosis

Die → Gnosis steht in vehementem Widerspruch zur Stoa (Kraft, Onuki): Die Welt ist für die Gnostiker nicht vom Logos durchwaltet, sondern ein Übel. Sie ist (im syrisch-ägyptischen Typ der Gnosis) Ergebnis einer Abwärtsbewegung, eines Falles – z.B. ist die Sophia nach Auffassung der Valentinianer einem Pathos verfallen, was die stoische Affektenlehre voraussetzt (Pohlenz⁷1992, 381). Stoa und Gnosis können als Reaktion auf die griechisch-römische Globalisierung gedeutet werden: Erstere reagiert darauf mit einem Akkomodationsprogramm, letztere mit einer radikalen Verweigerungstheorie (Kraft, 28).

3.1.3. Frühes Christentum

1) Neues Testament

Bei → Paulus erinnern einige Begriffe und Vorstellungen an die Stoa (Pohlenz; Engberg-Pedersen): so der Physis-Begriff (Röm 1,26; Röm 2,14; 1Kor 11,14), der Gewissens- (Röm 2,15) und der Freiheitsbegriff (Röm 6,12ff, vgl. 2Kor 6,10) und die Vorstellung vom *lex naturalis* (Röm 2,14ff). Nach Apg 17,18 diskutiert der lukanische Paulus auf dem → Areopag mit epikureischen und stoischen Philosophen, wobei deutlich wird, dass die stoischen Philosophen Paulus sehr viel näher stehen als die epikureischen. In seiner → Areopagrede, die in der Diktion z.T. stoisch wirkt, zitiert der lukanische Paulus eine (stark pantheistisch klingende) Formel aus stoischer Tradition (Apg 17,28). Ursprünglich stoische pantheistische Formulierungen klingen auch in Kol 1,16 (vgl. auch Röm 11,36; 1Kor 8,6) an, sind aber vom biblischen Schöpfungsglauben her interpretiert.

Ob sich darüber hinaus direkte oder indirekte Einflüsse von stoischem Gedankengut in den Schriften des Neuen Testaments finden (so z.B. Buch-Hansen für die joh Geistvorstellung), wird kontrovers diskutiert.

2) Alte Kirche

Die stoische Allegorie (SVF II, 1088ff), die schon das alexandrinische Judentum für die Toraauslegung fruchtbar gemacht hatte, wurde auch im Christentum (Origenes, Ambrosius) ein wichtiges exegetisches Verfahren. Auch die Logoslehre wird breit rezipiert (Justin, Klemens von Alexandrien, Origenes, Pohlenz⁷1992, 412. 416. 426). Vor allem aber wurde die christliche Ethik von der stoischen Ethik und Affektenlehre beeinflusst (Stelzenberger; Spanneut; Pohlenz; Mühlberg): Die Natur (Physis) gilt als ethische Norm (Justin, Athenagoras, Tertullian, Ambrosius). Den Affekten und ihrer Therapie widmet man sich mit großer Aufmerksamkeit (Tertullian; Klemens von Alexandrien), die Apathie wird gerade bei den Wüstenvätern (und -müttern) zum Ideal und wandelt sich zu einem Charakteristikum des Mönchtums, wo es nicht mehr die Selbstbehauptung des Logos, sondern die „Lösung aus den Banden des Kosmos“ bezeichnet (Pohlenz⁷1992, 434). Durch römische Quellen, v.a. über Ciceros *De officiis*, rezipieren Laktanz, → Ambrosius (*De officiis ministrorum*) und → Augustin (*De ordine*) kritisch die stoische Pflichtenlehre und adaptieren sie für den christlich-kirchlichen Kontext. Von der großen Nähe, die das antike Christentum insgesamt zur Stoa empfand, zeugt der wahrscheinlich aus dem 4. Jahrhundert stammende, lange für echt gehaltene, aber unechte Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca (Fürst). Auf diesen Briefwechsel gründet Hieronymus Überzeugung, dass die Stoiker mit den christlichen Lehren weitgehend übereinstimmen („Stoici nostro dogmati in plerisque concordant“, PL 24, 147, 159 D, zur christlichen Wertung Senecas vgl. weiter Klauck, 84).

3.2. Nachantike Zeit



Epiktets Handbüchlein (Encheiridion), eine Zusammenfassung stoischer Ethik, wirkte im Mittelalter und der Neuzeit auf indirekte Weise: Als original christliches Werk fungierte das leicht christlich überarbeitete Handbüchlein als Ratgeber für eine christliche Lebensführung und stand in jeder Klosterbibliothek (Klauck, 88). Weiter wirkte stoisches Gedankengut lange Zeit über Boetius' Trost der Philosophie (Boethii Philosophiae Consolationis libri V, um 524), das im Mittelalter mehrfach übersetzt und kommentiert wurde.

Petrarca (1304-1474) griff die stoische Lebensphilosophie in mehreren Büchern auf, die in der Renaissance wieder großen Einfluss erlangen (Meuer). Eine Wiederbelebung der stoischen Philosophie im 16. / 17. Jahrhundert geht v.a. auf den Niederländer J. Lipsius (1547-1606) zurück, der in seinen Schriften bemüht war, die weitgehende Übereinstimmung von stoischer und christlicher Lehre herauszuarbeiten (Blüher, 777). In den Krisen der Barockzeit ist ein breiter Rekurs auf stoisches Gedankengut zu beobachten (Gryphius). Wirkungen zeigt die stoische Philosophie bis in unsere Zeit (Neymeyr / Schmidt / Zimmermann).

Literaturverzeichnis

1. Lexikonartikel

- Bees, R., ⁴2004, *Art. Stoa*, in: Religion in Geschichte und Gegenwart Bd. 7, Tübingen, 1739-1742
- Blüher, K. A., 1984, *Art. Neustoizismus* (frz. néostoïcisme, engl. neo-stoicism), in: Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 6, Basel, 777-779
- Böhling, F., 1998, *Art. Stoa; Stoizismus* (griech. στοά, engl. stoa, stoicism; frz. stoa. stoïcisme; ital. stoa, stoïcismo), II. «Stoisch» in: Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 10, 185-186
- Bormann, K., 2001, *Art. Stoa / Stoizismus / Neustoizismus, I. Stoa / Stoizismus*, in Theologische Realenzyklopädie Bd. 32, Berlin / New York, 179-190
- Forschner, 1998, *Art. Stoa; Stoizismus* (griech. στοά, engl. stoa, stoicism; frz. stoa. stoïcisme; ital. stoa, stoïcismo), II. «Stoisch» in: Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 10, 176-184 (= Forschner, HWPh)
- Kranz, M., Probst, P., 1998, *Art. Sympathie* (griech. συμπάθεια; lat. sympathia, consensus; engl. sympathy, compassion, empathy; frz. sympathie), in: Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 10, 751-756.
- Patzig, G., ³1962, *Art. Stoa*, in: Religion in Geschichte und Gegenwart Bd. 6, Tübingen, 382-386
- Poiss, Th., ³1996, *Art. Stoa*, in: Evangelisches Kirchenlexikon Bd. 4, Göttingen, 498-501
- Strohm, Chr., *Art. Stoa / Stoizismus / Neustoizismus, II Neustoizismus*, in: Theologische Realenzyklopädie Bd. 32, Berlin / New York, 190-193

2. Monographien und Aufsätze

- Arnim, I., 1964 (= 1903-1924), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, collegit, Bd. I-IV, Stuttgart (Leipzig) (= SVF)
- Bergmann, J., 1912, *Die stoische Philosophie und die jüdische*

Frömmigkeit, (FS H. Cohen, Judaica), Berlin, 145-166

- Boethius, 1934, *Boethii Philosophiae Consolationis libri V*, rec. Weinberger, G. (CSEL LXVII), Wien / Leipzig
- Boethius, 1986, *Trost der Philosophie*, übers. und hg. v. K. Büchner, Universal Bibliothek 3154 (2), Stuttgart
- Bonhöffer, A., 1890, *Epictet und die Stoa. Untersuchungen zur stoischen Philosophie*, Stuttgart
- Boyancé, P., 1962, *Les preuves stoïciennes de l'existence des dieux d'après Cicéron*, in: *Hermes* 90, 45-71 (= deutsch: Boyancé, P., 1971, *Die stoischen Gottesbeweise nach Cicero [De natura deorum, Buch II]*, in: K. Büchner [Hg.], *Das neue Cicerobild*, WdF XXVII, Darmstadt, 446-488)
- Bréhier, E.,⁸1967, *Histoire de la Philosophie*, Bd. I / II, Paris, 253ff.348ff.370ff
- Bruns, I. (Hg.), 1892, *Alexandri Aphrodisiensis Praeter Commentaria Scripta Minora*, hg.v. I. Bruns (Supplementum Aristotelicum II), Berlin
- Buch-Hansen, G., 2010, "It is the Spirit that Gives Life": A Stoic Understanding of Pneuma in John's Gospel (BZNV 173), Berlin New York
- Cicero, M.T.,³1987, *Vom rechten Handeln. Lateinisch und Deutsch. Hg. u. übers. v. K. Büchner*, München, Zürich
- Cicero, M.T., 1988, *Über die Ziele des menschlichen Handelns. De finibus bonorum et malorum. Lateinisch und Deutsch. Hg., übers. und erl. v. O. Gigon und L. Straume-Zimmermann*, München, Zürich
- Cicero, M.T.,³1990, *Vom Wesen der Götter. Drei Bücher. Hg., übers. u. erl. v. W. Gerlach, und K. Bayer*, München, Zürich
- Cicero, M.T.,⁶1992, *Gespräche in Tusculum. Tusculanae Disputationes. Lateinisch-deutsch. Hg. u. erl. v. O. Gigon*, Darmstadt
- Cicero, M.T., 1994, *De Legibus. Paradoxa Stoicorum. Über die Gesetze. Stoische Paradoxien. Lateinisch und deutsch. Hg., übers. u. erl. v. R. Nickel*, Zürich
- Colish, M.L., 1985, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, 2 Bde, *Studies in the History of Christian Thought* 34 / 35, Leiden
- Dienstbeck, St., 2015, *Die Theologie der Stoa*, (TBT 173), Berlin / Boston
- Diogenes Laertius, 1972, *Lives of Eminent Philosophers. With an*

English Translation by R. D. Hicks, M. A., In Two Volumes (LCL 184 / 185), Cambridge, London

- Diogenes Laertius, ³1990, Leben und Meinungen berühmter Philosophen, Apelt O. (Übers.), Reich, K. (Hg.), Hamburg
- Ebner, M., 2012, Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt I (GNT. Das Neue Testament Deutsch – Ergänzungsreihe Bd. 1,1), Göttingen, 275-279.286-289
- Engberg-Pedersen, T., 2000, Paul and the Stoics, Louisville, Kentucky
- Engberg-Pedersen, T., 2005, The Relationship with Others: Similarities and Differences Between Paul and Stoicism, ZNW 96, 35-60
- Epiktet, 1992, Handbüchlein der Moral. Griechisch / Deutsch, übers. v. K. Steinmann, Stuttgart
- Forschner, M., 1980, Die pervertierte Vernunft. Zur stoischen Theorie der Affekte, Philosophisches Jahrbuch 87, 258-280
- Forschner, M., 1981, Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System, Stuttgart (= Forschner, Ethik)
- Fürst, A., Fuhrer, Th., Siegert, F., Walter, P. (Hg., übers. u. erl.), 2006, Der apokryphe Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus. Zusammen mit dem Brief des Mordechai an Alexander und dem Brief des Annaeus Seneca über Hochmut und Götterbilder (SAPERE XI), Tübingen
- Gemünden, P. von, 2009, Affekt und Glaube. Studien zur Historischen Psychologie des Frühjudentums und Urchristentums (NTOA / StUNT 73), Göttingen
- Guckes, B. (Hg.), Zur Ethik der älteren Stoa, Göttingen 2004
- Haase, W. (Hg.), 1989, Stoizismus, ANRW II 36,3, Berlin, New York
- Hadot, I., 1969, Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung (QSGP 13), Berlin
- Hauskeller, M., 1997, Geschichte der Ethik. Antike, München
- Hossenfelder, M., 1985, Die Stoa, in: ders., Die Philosophie der Antike. Stoa, Epikureismus und Skepsis, Geschichte der Philosophie III, München, 44-99
- Hossenfelder, M., 1996, Antike Glückslehren. Kynismus und Kyrenaismus, Stoa, Epikureismus und Skepsis. Quellen in deutscher Übersetzung mit Einführungen, Stuttgart
- Hülser, K. (Hg.), 1987, Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker. Neue Sammlung der Texte mit deutscher Übersetzung und Kommentar, 4

Bde, Konstanz

- Inselmann, A., 2012, Die Freude im Lukasevangelium. Ein Beitrag zur psychologischen Exegese (WUNT II/322), Tübingen
- Kaminka, A., 1926, Les rapports entre le rabbinisme et la philosophie stoïcienne, *Revue des études juives* 81, 233-252
- Klauck, H.-J., 1996, Die religiöse Umwelt des Urchristentums 2 – Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis (Studienbücher Theologie Bd. 9), Stuttgart / Berlin / Köln
- Kraft, Dieter, 2000, Stoa und Gnosis – Anpassung und Verweigerung. Typologische Aspekte zweier antiker Ideologien im Zeitalter der griechisch-römischen Globalisierung, *Topos* 15, 11-32
- Long, A.A., Sedley, D.N.,²2005, *The Hellenistic Philosophers*, Bd. I: *Translations of the Principal Sources and Philosophical Commentary*, Cambridge (die Zählung stimmt mit der deutschen Ausgabe überein)
- Long, A.A., Sedley, D.N., 2006, *Der Stoizismus*, in: dies., *Die hellenistischen Philosophen. Texte und Kommentare*, übers. v. K. Hülser, Sonderausgabe, Stuttgart / Weimar (= L.-S.)
- Marc Aurel,²1992, *Wege zu sich selbst*, griech. / dt., hg. und übers. v. R. Nickel, München / Zürich
- Meuer, M., 2008, *Petrarcas Begründung der humanistischen Moralphilosophie: Rezeption und Relativierung der stoischen Tradition*, in: Neymeyr, B. u.a. (Hg.), *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik. Eine Kulturgeschichte von der Antike zur Moderne*, Bd. I, Berlin / New York, 425-452
- Migne, J.-P., 1845, *Patrologiae Cursus Completus, Series latina* I / 24, Paris (= PL)
- Mignucci, M., 1993, *The Stoic Themata*, in: K. Köring / Th. Ebert (Hgg.), *Dialektiker und Stoiker. Zur Logik der Stoa und ihrer Vorläufer* Stuttgart, 217-238
- Mühlenberg, E., 2006, *Altchristliche Lebensführung zwischen Bibel und Tugendlehre. Ethik bei den griechischen Philosophen und den frühen Christen* (AAWG.PH 272), Göttingen
- Neymeyr, B., Schmidt, J., Zimmermann, B. (Hgg.), 2008, *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik. Eine Kulturgeschichte von der Antike zur Moderne* Bd. I / II, Berlin/ New York
- Nickel, R., 2008, *Stoa und die Stoiker*, Bd. I / II, Griechisch – lateinisch –

deutsch. Auswahl der Fragmente und Zeugnisse, Düsseldorf

- Nickel, R. (Hg.), 2014, Antike Kritik an der Stoa. Lateinisch-griechisch-deutsch, ausgew., hg. und übers. (Sammlung Tusculum), Berlin
- Onuki, T., 1989, Gnosis und Stoa (NTOA 9), Freiburg / Göttingen
- Plutarch's Moralia in Seventeen Volumes, XIII, Part II, 1033A – 1086 B, 1976, with an English Translation by H. Cherniss, index compiled by E. O'Neil (LCL 470), Cambridge / London
- Pohlenz, M., 1964, Paulus und die Stoa (Libelli 101), Darmstadt
- Pohlenz, M., ²1964, Stoa und die Stoiker, eingel. und übertr., Zürich
- Pohlenz, M., ⁷1992, (1959 sic! richtig dagegen: 1948), Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, Bd. I, Göttingen
- Pohlenz, M., ⁶1990 (1949), Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, Bd. II Erläuterungen, zur 6. Aufl.: Zitatkorrekturen, bibliographische Nachträge (bis 1979) und ein Stellenregister v. H.-Th. Johann, Göttingen
- Praechter, K. (Hg.), 1967, Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie, Bd. I, Die Philosophie des Altertums, Darmstadt
- Proclus, 1965, Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii, hg.v. G. Kroll, Bd. II, Amsterdam
- Rasimus, T., Engberg-Pedersen, T., Dunderberg, I. (Hgg.), 2010, Stoicism in Early Christianity, Grand Rapids
- Ricken, F., ⁴2007, Philosophie der Antike (Grundkurs Philosophie 6), Stuttgart
- Rist, J.M., 1969, Stoic Philosophy, Cambridge
- Rosenau, H., 2005, Hellenistisch-römische Philosophie I. Stoa, in: J. Zangenberg (Hg.), Neues Testament und Antike Kultur Bd. 3: Weltauffassung – Kult – Ethos, Neukirchen-Vluyn, 1-5
- Rüter, Th., 1949, Die sittliche Forderung der Apatheia in den beiden ersten christlichen Jahrhunderten und bei Klemens von Alexandrien. Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Vollkommenheitsbegriffes (FThSt 63), Freiburg
- Schupp, F., 2003, Die Stoiker, in: ders., Geschichte der Philosophie im Überblick, Bd. 1, 343-358
- Seneca, L. Annaeus, 1987-1989, Philosophische Schriften. Lateinisch und deutsch, Bd. I, ⁴1989; Bd. II, ³1989; Bd. III, ³1989; Bd. IV, ²1987; Bd. V, 1989, Darmstadt

- Sextus Empiricus, 1912-1958, Opera Bd. I-III, hg.v. H. Mutschmann, J. Mau, Leipzig
- Sextus Empiricus, ²1962, Opera Bd. IV (Indices), Hg. v. K. Janáček, Leipzig
- Spanneut, M., 1957, Le Stoïcisme des Pères de l'Eglise. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie, Paris
- Spanneut, M., 1981, Les normes morales du Stoïcisme chez les Pères de l'Eglise (StMOr 19), 153-175
- Steinmetz, P., 1994, Die Stoa, in: Erler, M., Flashar, H., Gawlick, G., Görler, W., Steinmetz, P., Die Hellenistische Philosophie (Die Philosophie der Antike, Bd. 4,2), Basel, §§33-41, 495-716
- Stelzenberger, J., 1933, Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa, München (Nachdr. 1989, Hildesheim u.a.)
- Theißen, G., 1983, Psychologische Aspekte paulinischer Theologie (FRLANT 131), Göttingen
- Thorsteinsson, R.M., 2010, Roman Christianity and Roman Stoicism. A Comparative Study of Ancient Morality, Oxford
- Vollenweider, S., 1989, Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt (FRLANT 147), Göttingen
- Weinkauf, W., 1994, Die Stoa. Kommentierte Werkausgabe, übers. und hg., Bibliothek der Philosophie, Augsburg
- Weinkauf, W., 2001, Die Philosophie der Stoa. Ausgewählte Texte, übers. und hg., Reclams Universal-Bibliothek 18123, Stuttgart
- Wicke-Reuter, U., 2000, Göttliche Providenz und menschliche Verantwortung bei Ben Sira und in der Frühen Stoa (BZAW 298), Berlin, New York

Impressum

Herausgeber:

Alttestamentlicher Teil
Prof. Dr. Michaela Bauks
Prof. Dr. Klaus Koenen

Neutestamentlicher Teil
Prof. Dr. Stefan Alkier

„WiBiLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft
Balingen Straße 31 A
70567 Stuttgart
Deutschland

www.bibelwissenschaft.de