

PS.-PLATON

Über den Tod

*Scripta Antiquitatis Posterioris
ad Ethicam REligionemque pertinentia*

XX

Mohr Siebeck

SAPERE

Scripta Antiquitatis Posterioris
ad Ethicam Religionemque pertinentia

Schriften der späteren Antike
zu ethischen und religiösen Fragen

Herausgegeben von

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

unter der Mitarbeit von

Serena Pirrotta und Christian Zgoll

Band XX



Ps.-Platon

Über den Tod

eingeleitet, übersetzt und
mit interpretierenden Essays versehen von
Irmgard Männlein-Robert, Oliver Schelske,
Michael Erler, Reinhard Feldmeier,
Sven Grosse, Achim Lohmar,
Heinz-Günther Nesselrath und Uta Poplutz

Mohr Siebeck

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

e-ISBN PDF 978-3-16-156435-2

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

© 2012 Mohr Siebeck Tübingen.

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

Das Buch wurde von Nils Jäger, Sebastian Klipp, Serena Pirrotta und Janjenka Szilant in der SAPERE-Arbeitsstelle in Göttingen gesetzt, von Laupp & Göbel in Nehren auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädle in Nehren gebunden.

SAPERE

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

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

Vorwort zu diesem Band

Dieser Band ist das Ergebnis interdisziplinärer Zusammenarbeit, wie man sie sich nur wünschen kann. Nicht nur die SAPERE-Herausgeber, sondern auch die übrigen Essay-Beiträger, die aus der Klassischen Philologie, der Philosophie und der Theologie kommen, haben gemeinsam zur Realisierung dieses *Axiochos*-Projektes beigetragen. Als ich 2009 spontan die Hauptbetreuung dieses Bandes übernahm, musste ich den Verfassern der Essays, die so erfreulich rasch zugesagt hatten, erheblichen Zeitdruck bei der Erarbeitung und Abgabe der Beiträge zumuten. Allen sei daher an dieser Stelle für die gute und unkomplizierte Zusammenarbeit gedankt.

Die Teilnehmer eines *Axiochos*-Intensivseminars meines gräzistischen Forschungskolloquiums, das im Heinrich Fabri Institut Blaubeuren (22.-23.2.2010) stattfand, haben durch ihr nachdrückliches Interesse an diesem Projekt sowie durch ihre klugen Fragen und Anmerkungen zu Text, Übersetzung und Anmerkungen die Arbeiten am *Axiochos* gewinnbringend stimuliert. Im Rahmen eines Forschungskolloquiums in Göttingen zu diesem Band im Mai 2011 erlebte ich die engagiert geführten Diskussionen mit den SAPERE-Herausgebern (Rainer Hirsch-Luipold, Reinhard Feldmeier und Heinz-Günther Nesselrath) und den anderen am Band Beteiligten (Michael Eler, Sven Grosse, Achim Lohmar, Uta Poplutz, Oliver Schelske) über den mitunter problematischen Text als überaus sachlich und konstruktiv.

Dr. Oliver Schelske (Tübingen) hat vor allem die sprachlichen und realienbezogenen Anmerkungen zum *Axiochos*-Text erarbeitet und in allen Bearbeitungs- und Korrekturphasen dieses Bandes unkompliziert mitgeholfen. Die zahlreichen Gespräche mit ihm über den *Axiochos*-Text sowie die Abstimmung unserer Arbeitsergebnisse zu den Anmerkungen waren stets Freude und Gewinn.

Die in unterschiedlichen Stadien der Entstehung und Korrektur involvierten Tübinger Hilfskräfte Benjamin Allgaier, Maren D. Fischer, Gheorge Pascalau und Christine Rüth haben höchst zuverlässig und sorgfältig mitgearbeitet. Um die Vorarbeiten zu einer Konzeption dieses Bandes hat sich Frau Dr. Balbina Bäßler (Göttingen), um die Koordination und Kommunikation Herr Dr. Christian Zgoll (Göttingen) verdient gemacht. Die Korrektur der Essays sowie die Erstellung von Layout und Register hat freundlicherweise Frau Dr. Serena Pirrotta (Göttingen) übernommen.

Allen gebührt mein herzlichster Dank.

Tübingen, im Januar 2012

Irmgard Männlein-Robert

Inhaltsverzeichnis

SAPERE	V
Vorwort zum Band	VII

A. Einführung

Einführung in die Schrift (<i>Irmgard Männlein-Robert</i>)	3
1. ‚Wenn ich einmal soll scheiden‘ – das Thema des <i>Axiochos</i>	3
2. Zur Überlieferung des <i>Axiochos</i> und <i>terminus ante quem</i>	4
3. Zeittypische Eigenheiten und geistiges Milieu des <i>Axiochos</i>	6
3.1. Datierungen	6
3.2. Der <i>Axiochos</i> als pseudo-platonischer Dialog	7
3.3. Zeitgeist: Eklektizismus und Platon-Rezeption	7
4. Sprache, Stil und Milieu	10
5. Gattung, dialogische Form und Struktur des <i>Axiochos</i>	13
5.1. Gattung	13
5.2. Dialogische Form	15
5.3. Struktur	16
6. Der Gobryas-Mythos oder: Der Tod und das Leben	17
6.1. Die Gliederung des Mythos oder: Erzählte Bilder vom Jenseits	19
6.2. Der Raum des Jenseits	20
6.3. Unterweltsgericht und Orte für Fromme und Frevler	21
6.4. Hades und Jenseits im späten Hellenismus	23
6.5. Der ‚gute Daimon‘	27
6.6. Myster in der Unterwelt: Protrepik	29
6.7. Wozu Mythen?	30
7. Das Personal des <i>Axiochos</i>	31
7.1. Randfiguren	31
7.2. Sokrates als Autorität oder: Der beispielhafte Protagonist	31
7.3. <i>Axiochos</i> oder: Der intendierte Adressat	37
8. Die Rezeption des <i>Axiochos</i> : eine Skizze	38
9. Textänderungen	41

B. Text, Übersetzung und Anmerkungen

ΑΞΙΟΧΟΣ (<i>Text und Übersetzung von Irmgard Männlein-Robert</i>)	44
Anmerkungen (<i>Irmgard Männlein-Robert und Oliver Schelske</i>)	60

C. Essays

Zur literarisch-philosophischen Einordnung des Dialogs (<i>Michael Erler</i>)	99
1. Einleitung	99
2. <i>Axiochos</i> als Beispiel literarisch-philosophischer Kontrastimitation	100
2.1. Die Eingangsszene	100
2.2. Der weise Sokrates	102
2.3. Sokrates, der Tröster	105
2.4. Mythos	110
3. Poetologischer Kontext	111
3.1. Kallimachos' <i>Epigramm</i> 23	111
3.2. Kallimachos' literarisches Programm	113
4. ‚ <i>Oppositio in imitando - imitatio cum oppositione</i> ‘	114
Axiochos und das Lob des Todes in griechischer Rhetorik, Philosophie und Dichtung (<i>Heinz-Günther Nesselrath</i>)	117
1. Die wundersame Wandlung des Axiochos: Sophistenrhetorik gegen Platon	117
2. Lob des Todes durch Tadel des Lebens: der Ansatz der Rhetorik (und des Kyrenaikers Hegesias)	118
3. Lob des Todes als Tor zu einem besseren Leben: der Ansatz der platonischen Philosophie	122
4. Lob des Todes? Stimmen aus der griechischen Dichtung	123
5. Und der <i>Axiochos</i> ?	125
‚Denn wie ein feiger Wettkämpfer...‘ – Anmerkungen zur Agonmetaphorik im <i>Axiochos</i> und im Neuen Testament (<i>Uta Poplutz</i>)	127
1. Die Agonmetaphorik des <i>Axiochos</i> im Kontext antiker Philosophie	128
2. Neutestamentliche Aspekte der Agonmetaphorik im Licht des <i>Axiochos</i>	134
2.1. Der Evangelist Lukas	134
2.2. Der Apostel Paulus	136
3. Fazit	139
Göttlicher Geist und Unsterblichkeit der Seele (<i>Reinhard Feldmeier</i>)	141
1. <i>Consolatio mortis</i> ? Die Frage der Gattung	141
2. Sokrates als Seelsorger und der <i>religious turn</i> des Mittleren Platonismus	142
3. Der Argumentationsverlauf	145
4. Gliederung(en)	147
5. Transzendieren und Transzendenzbezug – Göttlicher Geist und menschliche Seele	148
6. Mythos und Moral	150
7. Nochmals: Gattung und Intention	151
8. Synkriseis	151
Sterblichkeit, Annihilation und die Furcht vor dem Tod: Das Problem des <i>Axiochos</i> und die Irrelevanz der epikureischen Thanatologie (<i>Achim Lohmar</i>)	155
1. Hedonismus und Rationalität	158
2. Zwei Arten des Hedonismus	163
3. Annihilation als Problem	172

Die Macht der Bilder an der Schwelle zum Jenseits. Sterbetrost im Dia- log <i>Axiochos</i> , in der Bilder-Ars und bei Martin Luther (<i>Sven Grosse</i>) . . .	183
1. <i>Axiochos</i>	183
2. Die Ars moriendi des Mittelalters und der Reformation	185
3. Die Bilder-Ars	187
4. Luthers <i>Sermon von der Bereitung zum Sterben</i>	190
5. Schlussüberlegungen	195
6. Abbildungen	196

D. Anhang

I. Literaturverzeichnis	209
1. Abkürzungen	209
2. Ausgaben, Kommentare und Übersetzungen	209
3. Sekundärliteratur (und Editionen anderer Autoren)	210
4. Abbildungsnachweis	216
II. Indices (<i>Serena Pirrotta</i>)	216
1. Stellenregister (in Auswahl)	216
2. Namensregister	219
III. Die Autoren dieses Bandes	222

A. Einführung

Einführung in die Schrift

Irmgard Männlein-Robert

1. ‚Wenn ich einmal soll scheiden‘ – das Thema des *Axiochos*

Ein Mann ist todkrank und sieht dem Tod ins Angesicht. Obgleich er sich nach einer kritischen Phase körperlich wieder einigermaßen erholt hat, befällt ihn Angst, große Angst sogar – vor dem Tod. Das Thema des *Axiochos* ist der Tod als unaufhebbares anthropologisches Problem, das von jedem einzelnen bewältigt werden muss. Sokrates, der Philosoph, der eilig zum kranken Axiochos herbeigerufen wird, spendet weniger Trost, vielmehr versucht er in mehreren Anläufen, Axiochos aufzumuntern, ihn angesichts des Todes emotional zu beruhigen, ihm die Aussicht auf ein Leben nach dem Tod zu vermitteln. Es dominieren also eher protreptisch oder paränetisch verwendete Argumente als literarisch etablierte Topoi der Konsolation. Exemplarische Standpunkte und Argumente vor allem zweier, gegensätzlicher philosophischer Schulen, der Epikurs und der Platons, werden hier nacheinander ins Feld geführt. Während die epikureischen, materialistischen Argumente bei Axiochos zu kurz greifen, ihn nicht beruhigen und überzeugen können, gelingt das erst durch die platonische Kernthese vom Fortleben der menschlichen Seele nach dem Tod. Zugleich finden sich etliche Philosopheme oder Formelemente aus anderen philosophischen Schulen (*Haireseis*), etwa der Stoa, der kynischen Lebensphilosophie oder orphisch-pythagoreischen Kreisen. Es handelt sich insgesamt um eine komplexe, eklektizistisch anmutende Gemengelage, deren platonischer Haupttenor jedoch immer vernehmbar bleibt. Nicht nur die These von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele entspricht der platonischen Orthodoxie, nicht nur zahlreiche Anklänge an szenische oder argumentative Passus aus den Dialogen Platons sind erkennbar,¹ auch die Dialoggestaltung lehnt sich in ihrer Struktur, der szenischen Rahmung sowie der Sokratesfigur an die Tradition der sokratischen Dialoge Platons an.

Eine besonders zentrale Rolle spielt dabei der *Phaidon* Platons,² der freilich eher eine Tröstung der Anwesenden als eine des dem Tod ins Angesicht blickenden Sokrates beinhaltet, im Prinzip jedoch dieselbe Thema-

¹ Aufgelistet bei CHEVALIER 1915, 66–70.

² D. TARRANT, „The Pseudo-Platonic Socrates“, *CQ* 32 (1938) [167–173] 167.

tik wie der *Axiochos* verhandelt. Das Thema des *Axiochos* ist zeitlos: Der kranke, im Sterben liegende *Axiochos* ist als Musterbeispiel eines Menschen gezeichnet, der intensiv lebt und sich erst im Angesicht des nahenden Todes mit diesem auseinandersetzt. Zentral ist dabei seine Todesangst, die Sokrates durch verschiedene Argumente auszuräumen sucht. Es geht gar nicht so sehr um das Sterben, den oft schwierigen und schmerzhaften Übergang vom Leben zum Tod, sondern vor allen Dingen um den Tod als solchen und wie man ihn sich vorzustellen hat. Es geht darum, ob man den Zustand des Todes noch wahrnehmen kann oder nicht, es geht um das für Platoniker immer wichtige Seele-Leib-Problem, es geht um den Erweis der Unsterblichkeit der Seele, nachdem der Körper gestorben ist. Der *Axiochos* behandelt damit in Form eines philosophischen, sokratischen Dialogs zentrale anthropologische Fragen, die bis in die Gegenwart diskutiert werden. Ungeachtet der vielfach kritischen Beurteilung seiner philosophischen Argumente und Methoden durch die Jahrhunderte seiner Rezeption vor allem seit der Renaissance ist es zum einen das zeitlose, alle Menschen tangierende Thema des Todes und der Einstellung zu diesem, der Todesfurcht, zum anderen die eigenwillige Komposition und Verschmelzung verschiedener philosophischer, religiöser und literarischer Motive und Topoi und nicht zuletzt seine mitunter frappierende, singuläre Nähe zu Begrifflichkeiten und Anschauungen, wie sie aus der Frühzeit des Christentums sowie aus Plutarch bekannt sind, die eine Auseinandersetzung mit dem *Axiochos* reizvoll machen. Aus gutem Grund wurde der *Axiochos* seit der Renaissance als praktische Hilfe und Anleitung verstanden und als Arsenal wichtiger und bleibender Argumente rezipiert.

2. Zur Überlieferung des *Axiochos* und *terminus ante quem*

Die erste explizite³ antike Erwähnung des *Axiochos* findet sich bei Diogenes Laertios, dessen Datierung nicht gesichert, nach der *communis opinio* jedoch in etwa auf das 2./3. Jh. n. Chr. anzusetzen ist. Diogenes Laertios nennt (III 62) den *Axiochos* in einer Reihe von Werken, die bereits in der Antike als unecht galten. *Axiochos* gehört damit zu den *Spuria*, die seit Karl-Friedrich Herrmann (Bd. VI seiner Platon-Ausgabe 1853) und dann vor allem seit C. W. Müller⁴ als *Appendix Platonica* bezeichnet werden. Wie der Passus bei Diog. Laert. III 57–62 jedoch zeigt, gehören für diesen die *Appendix Platonica* und die Ordnung der Platon-Schriften nach Tetralogien

³ Siehe unten Kapitel 8 zur Rezeption: Dort weitere Belege für implizite Zitate und Anleihen aus dem *Axiochos* vermutlich vor Diogenes Laertios (Clemens von Alexandria und Basileios).

⁴ MÜLLER 1975; v.a. 2005, 1 und 155–174.

(Vierergruppen) zusammen.⁵ Diese Tetralogien-Ordnung wird entweder dem römischen Universalgelehrten Varro (*De lingua Latina* VII 37) oder den Platonikern Derkylides und Thrasyllus, letzterer der Hofastronom des Kaisers Tiberius, zugeschrieben (Albinos, *prol.* 4 Reis). In jedem Fall scheint sich die Tetralogien-Ordnung im 1. Jh. v. Chr. oder wenig nach der Zeitenwende etabliert zu haben. Sie weist die Sinnstruktur eines intendierten Curriculums auf⁶ und deutet durch ihre Nähe zu (neu-)pythagoreischen Zahlenmodellen eine pythagoreische Substruktur für Platons Œuvre an.⁷

Der *Axiochos* schließt sich, zusammen mit anderen pseudo-platonischen Kurzdialogen wie *Sisyphos*, *Demodokos*, *Über das Gerechte*, *Über die Tugend*, *Demodokos II–III–IV*, *Alkyon* und *Eryxias* als Appendix direkt an die neunte Tetralogie an.⁸ Die genannten Schriften sind allesamt recht kurz, der *Axiochos* ist deutlich umfangreicher als die anderen. Sämtlich gehören sie der Gattung nach zu den sokratischen Dialogen (Σωκρατικοὶ λόγοι). Die Schriften der *Appendix* sind in der Überlieferung eng mit den Schriften der Tetralogien-Ordnung verbunden. Zusammen mit diesen waren sie wohl nach und nach in eine in der Akademie erstellte Schulausgabe gelangt, die sich somit bis ins 1. Jahrhundert v. Chr. immer weiter anreicherte und neben echten Platon-Texten auch solche enthielt, die unter seinem Namen verfasst waren. Als diese hellenistische Sammlung vermutlich im 1. Jh. v. Chr. dann nach Tetralogien geordnet wurden, blieben die Restbestände aus der alten Sammlung übrig und wurden in einem Anhang zusammengefasst, den wir heute als *Appendix Platonica* bezeichnen.⁹ Anders als die Schriften, die in die Tetralogien-Ordnung aufgenommen und durch diese Systematik in gewisser Weise als Œuvre geschützt waren, sind die Schriften der *Appendix Platonica* nicht durch ein bestimmtes Ordnungsprinzip in ihrem Bestand gesichert. In den byzantinischen Handschriften gehören sogar nur noch die *Socratica* zur *Appendix* (darunter auch der *Axiochos*).¹⁰ Der *Axiochos* gehört aufgrund sprachlich-stilistischer und inhaltlicher Argumente zu den jüngsten Schriften der *Appendix*.¹¹ Daraus ergeben sich als *terminus ante quem* für diesen Dialog die ersten Jahrzehnte nach der Zeitenwende, wenn tatsächlich erst Thrasyllus für die Tetralogien-Ordnung verantwortlich sein sollte.

⁵ Zum engen Konnex zwischen der Konstituierung der Tetralogien-Ordnung für das Platonische Œuvre und der sog. *Appendix Platonica* siehe MÜLLER 1975, 27–34, v.a. 33f. und MÜLLER 2005, 170–173, v.a. 171.

⁶ M. DUNN, „Iamblichus, Thrasyllus, and the Reading Order of the Platonic Dialogues“, in: R. B. HARRIS (ed.), *The Significance of Neoplatonism. Studies in Neoplatonism: Ancient and Modern* (Norfolk 1976) 59–80.

⁷ MÄNNLEIN-ROBERT 2013, §§ 43 (Derkylides) und 44 (Thrasyllus)

⁸ MÜLLER 1975, 42.

⁹ MÜLLER 2005, 172.

¹⁰ MÜLLER 1975, 32–41.

¹¹ So MÜLLER 1975, 36.

3. Zeittypische Eigenheiten und geistiges Milieu des *Axiochos*

3.1. Datierungen

Die derzeitige *communis opinio* der Gelehrten geht aufgrund inhaltlich-konzeptueller sowie sprachlich-stilistischer Phänomene von einer Abfassung des *Axiochos* in späthellenistischer Zeit, also im 1. Jh. v. Chr., aus und postuliert dabei einen innerakademischen Verfasser.¹² Zuletzt mehren sich die Stimmen, die den *Axiochos* eher der frühen kaiserzeitlichen Literatur zurechnen wollen (s.u.).¹³ Lange dominierte freilich, vor allem in der älteren Forschung, die Suche nach dem Verfasser des *Axiochos*. Eine extreme Position nimmt Buresch ein, der sich auf die bei Diogenes Laertios (II 61) überlieferte Angabe bezieht, der Sokratiker Aischines habe einen (heute nicht mehr erhaltenen) Dialog mit dem Titel *Axiochos* verfasst,¹⁴ und so für die Zuschreibung an Aischines, also eine Datierung ins ausgehende 4. Jh. v. Chr., plädiert.¹⁵ Dieser Position schließt sich auch Immisch an, der eine Entstehung des *Axiochos* wenig nach 306 v. Chr., freilich mit anderen Argumenten, annimmt: Er postuliert eine Auseinandersetzung akademischer Kreise mit Vorläufern Epikurs, wie etwa Nausiphanes, und verortet den *Axiochos* in die Akademie unter Xenokrates' Schüler Polemon.¹⁶ Dagegen legt Wilamowitz¹⁷ in seiner Kritik an der Datierung Immischs zu Recht das Augenmerk auf die im *Axiochos* geschilderte Ephebie (*Ax.* 366e3), die es in dieser Form erst seit dem 3. Jh. v. Chr. gab.¹⁸ Auch das erwähnte Amt des Gymnasiarchen (ebd. 367a1) kann so erst ab dem letzten Drittel des 4. Jh. v. Chr. bestanden haben.¹⁹ Überdies verweist Wilamowitz auf das Argument gegen die Todesfurcht (*Ax.* 369b), das sich unverkennbar an Epikurs Spruch (ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς) anlehnt.²⁰ Es bleibt zu konstatieren, dass der pseudo-platonische *Axiochos* mit guten Gründen (s.u.)

¹² So z.B. MÜLLER 1975, 328 (aufgrund der eklektischen Methode Datierung in nachkarneadische Akademie); ganz ähnlich GÖRLER 1994, 843–845; ebenfalls datieren ins 1. Jh. v. Chr. HEIDEL 1896, 15. 18; CHEVALIER 1915, 9; MEISTER 1915, 9. 106–127; KASSEL 1958, 37 Anm. 5; SOUILHÉ 1930, 135f.; C. DE VOGEL, *Rethinking Plato and Platonism* (Leiden 1986) und ERLER 2005, 81f. Anm. 7; HERSHBELL 1981, 20f. plädiert für 2. oder 1. Jh. v. Chr.

¹³ Zum Beispiel R. HIRSCH-LUIPOLD, „Einleitung“, in: HIRSCH-LUIPOLD 2005, [11–37] 35; Essay von R. FELDMIEIER in diesem Band, S. 141–153.

¹⁴ Vgl. auch die Sammlung der überlieferten Zitate und Testimonien bei GIANNANTONI 1990, 611 A 56.58.

¹⁵ BURESCH 1886, v.a. 9–20; dazu IMMISCH 1896, 4–7.

¹⁶ IMMISCH 1896 passim, v.a. 70f.; ähnlich A. E. TAYLOR, *Plato. The Man and His Work* (London⁶ 1949) 551f.

¹⁷ WILAMOWITZ 1895, 156.

¹⁸ Vgl. Arist. *Ath. pol.* 42.

¹⁹ Siehe Kommentar zur Stelle in den Anm. 56 und 57.

²⁰ Zuerst registriert von P. CORSSSEN, „Cicero's Quelle für Tusc. I“, *RhM* 36 (1881) [506–523] 513; dann auch WILAMOWITZ ebd.; BRINKMANN 1896, 444f.

in späthellenistische Zeit, vermutlich in das erste Jahrhundert v. Chr., zu datieren ist.

3.2. Der *Axiochos* als pseudo-platonischer Dialog

Vor allem seit den Arbeiten C. W. Müllers²¹ kommt es zu einer sachlichen Neubewertung des *Axiochos* wie auch anderer Schriften der *Appendix Platonica*: Schriften, die unter Platons Namen überliefert wurden, von jeher aber nicht als Werke Platons galten, werden jetzt als Dokumente der Rezeption Platons gewürdigt, die sich auch mit nicht-platonischen philosophischen Auffassungen auseinandersetzen. In spielerischer Verwendung von genuin Platonischen Versatzstücken, wie etwa der Figur des Sokrates, der szenischen Einkleidung, der Dialogführung oder der Erzählung eines Mythos, wird ein Dialog ‚à la Platon‘ komponiert, der auf die Interessen, Vorlieben und Bedürfnisse seines zeitgenössischen Publikums abgestimmt ist.²² Was man früher als ‚Fälschung‘ mit dem Prädikat *vóθoς* im Vergleich zum Original als a priori minderwertig klassifizierte, wird mittlerweile in seinem eigenen Wert als literarisch-philosophisches Dokument einer zeitgebundenen Rezeption Platons gewürdigt.²³ Der *Axiochos* darf somit als Dokument einer innerakademischen Platon-Rezeption gelten, das sich mit Philosophemen anderer, zeitgenössisch virulenter philosophischer Richtungen, die konkurrierende Sinnangebote formulieren, auseinandersetzt. Der *Axiochos* ist damit eine innerakademische Reaktion auf den hellenistischen Zeitgeschmack, wie er vor allem seit dem 3. Jh. v. Chr. festzustellen ist. Dabei fokussiert der *Axiochos* eine ganz zentrale und grundlegende Auffassung der Philosophie Platons: die Weiterexistenz der Seele nach dem Tod. Diese bedingt vorab entsprechende Konsequenzen für die aktuelle Lebensführung, beseitigt zugleich aber den Affekt der Todesfurcht. Der *Axiochos* darf somit als Zeugnis einer Antwort aus akademischen Kreisen auf eine an sich zeitlose, allgemein anthropologische Problematik gelten.

3.3. Zeitgeist: Eklektizismus und Platon-Rezeption

Der *Axiochos* integriert nicht-platonische Philosopheme in den eigenen, platonisch dominierten Beweisgang – und das ohne jede Polemik.²⁴ Ebenso finden sich unplatonische Begrifflichkeiten, die offenbar einem besseren Verständnis der Lehren und Vorstellungen Platons dienen. Vor allem die Wendung vom ‚göttlichen Pneuma‘ im *Axiochos*, die den letzten und

²¹ MÜLLER 1975; auch MÜLLER 2005.

²² Zu sokratischen Dialogen als literarische Form v.a. in der popularphilosophischen Literatur seit dem Hellenismus siehe MÜLLER 1975, 18–20 mit Anm. 4; DÖRING 1979, v.a. 5–17.

²³ Siehe dazu TULLI 2005, 255.

²⁴ Vgl. dagegen den Essay von R. FELDMEIER, S. 142–145, der hier Polemik sieht.

schließlich überzeugenden ‚Beweis‘-Gang markiert (Ax. 369e3–372a14, v.a. 370c5), legt zunächst eher stoische Provenienz denn ein genuin platonisches Milieu nahe. Das hier erkennbare Konzept vom ‚göttliche Pneuma‘ konvergiert begrifflich und inhaltlich mit Vorstellungen, wie sie sich bei Philon von Alexandrien, einem jüdischen Platoniker in Alexandria (ca. 15 v. Chr. – 40 n. Chr.), nachweisen lassen. Einschlägige Stellen aus dem Neuen Testament belegen wiederum mit dem Pneuma-Konzept des *Axiochos* verwandte Vorstellungen im frühchristlichen Schrifttum.²⁵

Es sind jedoch nicht zuletzt die im *Axiochos* verwendeten epikureischen Themen und Thesen, die zu Beginn des Gesprächs zum Einsatz kommen, welche auf ein entsprechend interessiertes zeitgenössisches Publikum verweisen, dem Epikur und seine Lehre als attraktiv gelten. Spätestens nachdem Lukrezens werbendes Lehrgedicht über die Philosophie Epikurs (*De rerum natura*) von Cicero 55 v. Chr. postum publiziert worden war, wird man davon ausgehen können, dass zu dieser Zeit in Rom entsprechendes Interesse an Epikurs Philosophie vorhanden war. Die „Anwesenheit Epikurs“²⁶ im *Axiochos* hat seit jeher irritiert. Epikureische Dogmata werden zwar zitiert oder klingen an, sie werden jedoch ohne Beweisführung oder Begründung nur genannt, mitunter verkürzt, so dass sie zwar als prinzipiell bedenkenswert eine Zeitlang das Gespräch zwischen Sokrates und *Axiochos* dominieren, dann aber doch rasch als nicht plausibel, da nicht hilfreich, im Angesicht des Todes verworfen werden. Dennoch tragen solche Philosopheme im *Axiochos* vor allem in der dichten Häufung der ersten Hälfte des Dialogs zu einer Einstimmung und Vorbereitung des *Axiochos* auf die schließlich überzeugende platonische Auffassung bei. Außerplatonische Elemente haben also die Funktion einer *praeparatio philosophica* für den ‚Patienten‘, den moribunden *Axiochos*.

Das Phänomen der Häufung von (verschiedenen) Argumenten, von denen vielleicht nicht jedes einzelne plausibel ist, die jedoch in der Summe doch überzeugend wirken (Epilogismos),²⁷ verstärkt oder erweist sogar die Glaubwürdigkeit der These. Diese Methode wendet bereits der Platonische Sokrates im *Phaidon* an, wenn er mehrere ‚Beweise‘ für die Unsterblichkeit der Seele nacheinander formuliert, sie findet sich jedoch auch bei Epikur und epikureischen Philosophen, wie z.B. Lukrez.²⁸ Generell wird man die Beliebtheit des Epilogismos vor allem seit hellenistischer Zeit mit der zeittypischen Vorliebe für einprägsame Sentenzen, Gnomen

²⁵ Siehe den Kommentar zu Pneuma in Anm. 93, S. 80f.

²⁶ So TULLI 2005, 256. 268.

²⁷ Siehe die Kommentare zu Epilogismos in Anm. 23, S. 65f., und 34, S. 68f.

²⁸ M. ERLER, „Exempla amoris. Der epikureische Epilogismos als philosophischer Hintergrund der Diatribe gegen die Liebe in Lukrez’ *De Rerum Natura*“, in: A. MONET / PH. ROUSSEAU (Éds.), *Le Jardin Romain. Épicureisme et Poésie à Rome. Mélanges offerts à M. Bollack*, (Lille 2003) 147–162.

und Chrien in Verbindung bringen, die in griffiger und prägnanter Kürze philosophische Erkenntnisse formulieren. Solche Sentenzen sind gut lehr- und lernbar, leicht anzuwenden und in beliebige Kontexte einzubauen, da sie als eine Art Ergebnis philosophischen Nachdenkens oder Kommunizierens keinen Beweis- oder Argumentationsgang mitliefern. Eine bemerkenswerte Parallele ergibt sich zwischen dem *Axiochos* und einigen Schriften des Mittelplatonikers Plutarch (1. Jh. n. Chr.), der ebenfalls epikureische Argumente in Form eines Epilogismos formuliert.²⁹

Prinzipiell passt diese bei Platon selbst wurzelnde, dann aber vor allem hellenistische Methode und Beweisform ausgezeichnet zu den Phänomenen, die wir seit dem 1. Jh. v. Chr., vor allem seit der Zeitenwende, registrieren und gemeinhin mit der Platon-Renaissance des sog. ‚Mittelplatonismus‘ beschreiben. Diese Platon-Rezeption wird auch als ‚Schulplatonismus‘ bezeichnet, da nach einer langen Phase des in der Neuen Akademie kultivierten Skeptizismus³⁰ Platons Lehren nun erstmals wieder im Rekurs auf die Schriften und Texte des Meisters selbst unterrichtet werden und zu diesem Zweck in Form von lehr- und lernbaren Hand- und Schulbüchern philologisch aufbereitet werden. Als charakteristisch dürfen die Intention des Bewahrens, des Rekurses auf Platon, auf den ursprünglichen Wortlaut seiner Schriften wie auf seine originalen Lehren selbst sowie die damit verbundene Intention des Kanonisierens und Dogmatisierens gelten. Eine besondere Rolle spielt in diesem Kontext der *Timaios* Platons, der dem zeitgenössischen Interesse an Pythagoreischem durch die Synthese von Psychologie, Physik und Kosmologie besonders entgegenkam.³¹

In diesem geistesgeschichtlichen Kontext ist aller Wahrscheinlichkeit nach auch die abschließende Konfigurierung des *Corpus Platonicum* (in der bekannten Tetralogien-Ordnung) mitsamt den Dialogen der *Appendix Platonica* (s.o.) zu verorten. Vor allem für Schüler und Anfänger konzipierte Sammelwerke bieten in knapper, an Merksätzen³² reicher Form Grund- und Hauptlehren der Platonischen Hairesis, die freilich vielfach mittels stoischer und epikureischer, auch aristotelischer Begriffe, Methoden und Lehren unterstützend erläutert und besser begreiflich gemacht werden sollen.³³ Dasselbe Phänomen ist nun auch für den *Axiochos* festzustellen.

²⁹ ERLER 2012.

³⁰ Z.B. ERLER 2007, 522–524, dort Literaturangaben.

³¹ Cicero widmet in seiner Eröffnung der Übersetzung des *Timaios* dieses (geplante) Werk dem (Neu-)Pythagoreer Nigidius Figulus (Cic. *Tim.* 1).

³² Vor allem das Platonische Telos der ‚Homoíosis Theō‘ gerinnt seit dem Mittelplatonismus zu einer gängigen Formel, siehe MÄNNLEIN-ROBERT 2012c.

³³ Ein gutes Beispiel dafür ist der *Didaskalikos* des Alkinoos, dessen Datierung nicht gesichert ist, meist aber auf das frühe 2. Jh. n. Chr. angesetzt wird; siehe Einleitung von J. WHITTAKER / P. LOUIS, *Alcinoos: Enseignement des doctrines de Platon*. Introduction, texte établi et commentaire par J. Whittaker et traduction par P. Louis (Paris 1990). Zum Eklektizismus dieser Phase des Platonismus siehe z.B. J. DILLON, ‚Orthodoxy‘ and ‚Eclecticism‘:

4. Sprache, Stil und Milieu

Der *Axiochos* weist zahlreiche sprachliche Besonderheiten und Unebenheiten auf: Der Partikelgebrauch ist eigenwillig,³⁴ die Verwendung von Demonstrativpronomina³⁵ und Präpositionen ist uneinheitlich: So findet sich häufig *πρός* mit dem Genitiv beim Passiv statt des klassischen *ὑπό*³⁶ in der Bedeutung ‚von‘. Schwierig ist die Interpretation der Wendung ‚die von dir immer im Munde geführte Weisheit‘ (*τὴν αἰεὶ θουλουμένην πρὸς σοῦ σοφίαν*, *Ax.* 364b4):³⁷ Während an anderen Stellen in diesem Dialog *πρός* mit dem Genitiv beim Passiv an Stelle des klassischen *ὑπό* steht,³⁸ ohne Deutungsprobleme zu verursachen, widerspricht der hier gegebene passive Sinn zumindest der für Platons und Xenophons Sokrates bekannten Bescheidenheit.³⁹ Es mag eine Rolle spielen, dass es sich dabei um Worte des Kleinias handelt, der Sokrates hier möglicherweise Selbstlob unterstellt. Nicht den Regeln der (klassischen) attischen Sprache entspricht die Formulierung ‚zum Schlechten/zum Nachteil‘ (*πρὸς κακοῦ*, *Ax.* 366a), die sich erst seit späthellenistischer Zeit nachweisen lässt.⁴⁰ Typisch hellenistisch ist auch die transitive Verwendung des Perfekts ‚jemanden zu etwas bringen‘ (z.B. *περιέστακα*, *Ax.* 370d).⁴¹ Eher an lateinische als an griechische Wortstellung erinnert die Inversion von ‚damit‘ (*ἵνα*, *Ax.* 364c3).⁴²

Der Text enthält überdies viele ursprünglich poetische Ausdrücke, die in die hellenistische Koiné integriert wurden und vor allem in späthellenistischer Zeit geläufiger geworden sind,⁴³ z.B. das Adjektiv ‚klaglos‘ (vgl. *ἀστενακτί*, *Ax.* 364c2; 370d3), ein bei Aischylos und Aristophanes belegtes,⁴⁴ zunächst seltenes Wort, das sich später einige Male in kaiserzeitli-

Middle Platonists and Neo-Pythagoreans“, in: DILLON / LONG 1988, 103–25; P. DONINI, „The History of the Concept of Eclecticism“, in: DILLON / LONG 1988, 15–33.

³⁴ Der Gebrauch der Partikel ist so vielfach erst seit hellenistischer Zeit gebräuchlich: z.B. *καίτοι γε* (*Ax.* 364b; 368e) und *ἐπεὶ τοί γε* (368d), *ὥς ἄν* mit Partizip (369a) für das ältere *ἄτε* (366a; 371b; 372a), dazu auch BRINKMANN 1896, 452.

³⁵ So finden sich z.B. neben *τοσοῦτον ἀποδέω* (366b; 372a) vor allem Formen von *τοσοῦδε* (365b; 366c; 368b etc.).

³⁶ Zum Beispiel *Ax.* 364b; 365b; 371e.

³⁷ Siehe den Kommentar in Anm. 11, S. 62f.

³⁸ Etwa *Ax.* 365b; 371e.

³⁹ Siehe auch CHEVALIER 1915, 44.

⁴⁰ Zum Beispiel Philodem, *De morte* 24,29 HENRY; Galen VIII p. 570, XI p. 203f. K.; Sext. Emp. VII 12; Al. Aphr. *De anima* p. 93,7 BRUNS; Clem. Al. *Strom.* I 1,18,3. Weitere Belege dafür sowie für *πρὸς κακοῦ* (aus kaiserzeitlicher und patristischer Literatur) bei BRINKMANN 1896, 452f. mit Anm. 5.

⁴¹ Belege vor allem aus der hellenistischen Literatur bei BRINKMANN 1896, 453 Anm. 5.

⁴² Vgl. z.B. mit Cic. *De div.* I 40: *deus ut haberetur*; siehe unten Anm. 15, S. 63f.

⁴³ Ausführlicher dazu ist CHEVALIER 1915, 45.

⁴⁴ Aesch. frg. 307,2 *TrGrF* RADT III; *At. Eccl.* 464.

cher Literatur findet.⁴⁵ In adjektivischer Form (ἀστένακτος) verwenden es vereinzelt Dionys von Halikarnass und Plutarch.⁴⁶ Aber auch der Ausdruck für ‚abtreten/sterben‘ (εἰς τὸ χρεῶν ἀπιέναι, *Ax.* 365b6) ist genuin poetisch, wird beim kaiserzeitlichen Autor Lukian ähnlich wie im *Axiochos* verwendet.⁴⁷ Die Wendungen ‚die Unterirdischen [sc. Götter]‘ (οἱ ὑπένερθεν, *Ax.* 371b3), ‚Riegel‘ (κλειθρον, vgl. 371b5 κλειθροῖς), ‚strotzen‘ (βρύειν, *Ax.* 371c8) sind ebenfalls poetisches Vokabular, das sich in besonderer Häufung im letzten Teil des *Axiochos*, im Gobryas-Mythos, findet.⁴⁸

Einige Begrifflichkeiten verweisen auf bestimmte religiöse Milieus: Etwa auf (neu-)pythagoreisch-orphische Vorstellungen der Seelenwanderung der Begriff *παρεπιδημία* in der Phrase ‚das Leben ist ein Aufenthalt in der Fremde‘ (*παρεπιδημία τίς ἐστὶν ὁ βίος*, *Ax.* 365b4f.), die sich zwar bereits beim hellenistischen Historiographen Polybios, vor allem aber bei (früh-)kaiserzeitlichen Autoren und in der Septuaginta nachweisen lässt.⁴⁹ Besonders ungewöhnlich ist die Wendung ‚ich bin ein neuer Mensch geworden‘ (γέγονα καινός, *Ax.* 370e4): Diese Bedeutung von ‚neu‘ (καινός) im Sinne einer ‚inneren Erneuerung‘ findet sich nur im Neuen Testament,⁵⁰ reflektiert jedoch sicherlich eine Vorstellung, wie sie bereits in orphisch-(neu-)pythagoreischen Kreisen sowie im Kontext mystisch-kathartischer Vorstellungen bekannt war.⁵¹ Etliche Wendungen im *Axiochos* weisen auf eine Geläufigkeit von Begrifflichkeiten, Usancen und Konzepten aus dem Mysterienwesen hin.⁵² Nur dem Anschein nach ist der Begriff des ‚göttlichen Hauches‘ (θεῖον πνεῦμα) stoisch konnotiert (*Ax.* 370c5),⁵³ vielmehr liegt hier ein Synkretismus zwischen stoischen und platonischen Elementen, genauer: die Belegung eines stoisch-medizinischen Terminus (‚Pneu-

⁴⁵ Etwa bei Herodian, *Partitiones* p. 257, 3 und Basileios von Caesarea, *De spiritu sancto*, c. 28, 70, 13.

⁴⁶ Dion. Hal. *Ant. Rom.* V 8,6,7; Plutarch, z.B. *De superstitione* 171C; *Parallela minora* 305E; Ps.-Plut. *Cons. ad Apoll.* 107A.

⁴⁷ Vgl. jedoch bereits Plat. *Apol.* 42a2; Lukian, *Hermot.* 6; *Dialogi mortuorum* 27,9.

⁴⁸ Liste bei CHEVALIER 1915, 62.

⁴⁹ Polybios IV 4,2; X 26,5; Diod. I 83; Plut. *Timoleon* 38; Ders., *Eumenes* 1; Ael. *VH VIII* 7,15 DILTS; Athenaios 196A16; LXX, z.B. Gen 23,4; Ps 39,13; 1 Petr 1,1; 2,11. Siehe unten Anm. 24, S. 66 mit weiteren Verweisen. Umfassend dazu (mit weiteren Belegen) ist FELDMEIER 1992, 23–38.

⁵⁰ LXX, z.B. 2 Cor 5,17; Eph 2,15.

⁵¹ Siehe den Kommentar in Anm. 101, S. 83.

⁵² Siehe z.B. *Ax.* 371d5f. ‚die in Mysterien Eingeweihten‘ (τοῖς μεμνημένοις) und ebd. ‚Ehrensitz‘ (προεδρία) mit Anm. 121; ebd. c6f. ‚Gefilde der Frommen‘ (τῶν εὐσεβῶν χώρον) mit Anm. 117–118; ebd. 371e6 ‚Ort für die Frevler‘ (χώρος ἀσεβῶν) mit Anm. 127; vgl. ebd. 371d6f. ‚die heiligen Riten vollziehen‘ (τὰς ὁσίους ἀγιστείας [...] συντελεῖν) mit Anm. 122; ebd. 371e6 ‚ohne Erfolg/uneingeweiht‘ (ἀτελεῖς) mit Anm. 129; siehe auch CHEVALIER 1915, 62.

⁵³ Siehe den Kommentar in Anm. 93, S. 80f.

ma')⁵⁴ mit einer Platonischen Vorstellung (der vom göttlichen, unsterblichen Seelenteil) vor. Sowohl dieselbe oder sehr ähnliche Junktoren wie θεῖον πνεῦμα als auch dieselbe Vorstellung wie hier im *Axiochos* lassen sich bei Philon von Alexandrien oder im Neuen Testament nachweisen.⁵⁵ Der *Axiochos* ist reich an Ausdrücken, Floskeln und Wendungen aus dem medizinischen und physiologischen Bereich, die oft metaphorisch angewandt sind.⁵⁶ Neben den zahlreichen Eigentümlichkeiten und dem vielfach singular verwendeten Wortmaterial⁵⁷ lässt sich im *Axiochos* eine deutliche Konglomerierung von sprachlich-stilistischen Merkmalen feststellen, die nicht-attischen, mitunter sogar unhellenischen (,barbarischen'), punktuell sogar an das Lateinische erinnernden Wort-, Sprach- und Syntaxgebrauch dokumentieren und darin mit späthellenistischen und frühkaiserzeitlichen Autoren übereinstimmen. Auch an rhetorischen Tropen ist der *Axiochos* reich: Wir finden Antithesen und Schemata Lexeos, die Häufung von Synonymen wie von Gegensätzen (z.B. Ax. 367b. 368d. 369a). Damit freilich weist der *Axiochos* in rhetorisch-stilistischer Hinsicht eine Gemeinsamkeit mit stoisch-kynischen Texten, vor allem der späthellenistischen (kynischen) Diatribe, auf.⁵⁸

Spezifisch philosophische, gar platonische Begrifflichkeiten und Termini, die sich dezidiert nur dieser philosophischen Hairesis zuschreiben ließen, gibt es nicht, sie scheinen sogar bewusst vermieden zu sein. Dagegen finden sich Begrifflichkeiten, die von mehreren philosophischen Schulen, zugleich jedoch auch in außerphilosophischen Kontexten genutzt worden sind. Es handelt sich dabei um nicht-spezifische, einschlägig besetzte Termini, die im *Axiochos* eine aktuelle Umprägung und Umdeutung widerspiegeln.⁵⁹ Platonische Konzepte, wie z.B. die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, werden undifferenziert, ohne Bezugnahme auf die von Platon selbst genannten unterschiedlichen Seelenteile respektive Seelenvermögen oder auf Transzendenz und Weltseele populär paraphrasiert und lediglich wie Phrasen verwendet, ohne dass ein differenzierter Beweis- und Erkenntnisgang formuliert würde. Und dennoch weist der *Axiochos* etliche zitathafte Anleihen bei Platon auf.⁶⁰ Trotz all der genannten Eigen-

⁵⁴ Siehe z.B. Chrysipp bei Plut. *De Stoicorum repugnantiis* 1052 F; Poseid. bei Diog. Laert. VII 157; Galen IV 783.

⁵⁵ Siehe Anm. 93, S. 80f.

⁵⁶ Eine Liste bietet JOYAL 2005, 108 Anm. 37.

⁵⁷ Dazu CHEVALIER 1915, 44–63.

⁵⁸ Siehe den Kommentar in Anm. 50, S. 72.

⁵⁹ Z.B. ‚Hauch‘ [Pneuma] oder ‚Sinne‘ [Haphai]. Siehe dazu die Anm. 93, S. 80f., und 19, S. 64f.

⁶⁰ Z.B. vgl. Ax. 365e: ψυχή, ζῶον ἀθάνατον ἐν θνητῷ καθιεργμένον φρουρίῳ mit Plat. *Phaidros* 245c5: ψυχή πάσα ἀθάνατος und *Phaed.* 82e1–3: τὴν ψυχήν [...] ἀναγκαζομένην δὲ ὥσπερ διὰ εἰργμοῦ. Dazu auch CHEVALIER 1915, 67–70; siehe den Kommentar in Anm. 136, S. 91.

heiten des *Axiochos*-Textes wird dennoch gerade anhand der sprachlich-stilistischen, dramatischen und inhaltlichen Anklänge an Platon das Bemühen deutlich, einen klar an Platon angelehnten sokratischen Dialog, in gleichsam kondensierter, leicht eingängiger und fasslicher Form zu schreiben: Der *Axiochos* ist als ein Dialog ‚à la Platon‘ komponiert, erlaubt sich jedoch sprachliche und konzeptuelle Freiheiten, wie sie sich ein nach den Regeln der Kunst schreibender attizistischer Verfasser im strengen Sinne für seine *Imitatio Platonis* niemals genehmigt hätte. Man wird das Entstehungsmilieu des *Axiochos* daher nicht in die Kreise von Rhetoren, sondern von – innerakademischen oder platonischen – Philosophen verorten müssen. Denn die verschiedenen formalen und inhaltlichen Elemente und Konzepte, die Zeitgenossen attraktiv oder geläufig waren, werden eingesetzt, um die Philosophie Platons zu vermitteln und einen ersten Zugang zu ihr zu eröffnen.

5. Gattung, dialogische Form und Struktur des *Axiochos*

5.1. Gattung

Im *Axiochos* geht es um die Angst vor dem Tod, die Sokrates dem alten und todkranken Axiochos im Gespräch zu nehmen versucht. Diese Schrift gehört damit zur einer Reihe von antiken Schriften, die sich argumentativ, psychologisch und therapeutisch mit der ‚Kunst des Sterbens‘ (*ars moriendi*) beschäftigen.⁶¹ Mit Blick auf den *Axiochos* ist Platons Dialog *Phaidon* zentral, in dem Sokrates, selbst im Angesicht des Todes, die anwesenden Schüler tröstet und darüber aufklärt, wie der Tod tatsächlich sei. Es geht ihm darum, das Sterben und den Gedanken an den Tod einzuüben (*μελέτη θανάτου*).⁶² Basierend auf der Prämisse, die Seele sei unsterblich, der körperliche Tod daher nicht das Ende von allem, sondern lediglich ein Übergang in eine andere, rein seelisch einzunehmende Sphäre, ist der argumentative Ansatz des Sokrates im *Phaidon* durchaus praxisbezogen: Schließlich demonstriert dieser ja gerade selbst im philosophischen Gespräch über Seele und Tod seine gedankliche Einübung des Sterbens und der Gedanken an den Tod und beweist so seine eigene Freiheit von der Todesfurcht.⁶³ Da die Seele unsterblich ist, wird in Platons Darstellung der Tod zum Phänomen des Übergangs in einen erstrebenswerten Zustand der Seele. So verliert der Tod seinen Schrecken und stellt kein Übel mehr

⁶¹ Grundlegend zur geistigen Übung des Sterbens ist HADOT 2005, hier S. 29–37. Zum *Axiochos* in dieser Hinsicht siehe ERLER 2005.

⁶² Vgl. Plat. *Phaidon* 67d4–8.

⁶³ Vgl. auch Platons *Apologia*: Dort beschreibt Sokrates den Tod in den prinzipiell denkbaren Ausformungen. Sterben und Tod gelten entweder als Nichtsein oder als Wechsel und Übersiedlung der Seele ‚von hier nach dort‘ (40c).

dar, bietet vielmehr die Perspektive auf eine andere, bessere, rein seelische Form der Existenz.

Der *Axiochos* stellt sich zwar in die Tradition philosophischer ‚Sterbehilfen‘ und Tröstungsschriften,⁶⁴ bietet jedoch die Besonderheit, dass hier weder der Sterbende andere über den Tod aufklärt (wie im *Phaidon*) noch jemand wegen des Todes eines anderen getröstet werden soll (wie in einschlägigen Konsolationsschriften). Vielmehr zeigt der *Axiochos*, wie sich der Titelheld dieses Dialogs zu Beginn desselben zwar an der Grenze zum Tod befindet und seelisch verzweifelt ist, sich dann jedoch im Gespräch mit dem Philosophen Sokrates zunehmend (seelisch) stabilisiert und am Ende des Dialogs gänzlich aus seinem liminalen Zustand und von seiner Todesfurcht befreit hat, sogar Pläne für die (nahe) Zukunft schmiedet.⁶⁵ Der Effekt der philosophischen, vor allem der platonischen Argumente zum Thema Tod, wie Sokrates sie bietet, ist also paränetisch oder paramythetisch.⁶⁶ *Axiochos* wird durch Sokrates ermahnt und belehrt, er erhält ‚Zuspruch‘ (*παράμυθια*), wodurch sich seine seelische Verfasstheit bessert und er fortan sowohl mit Blick auf die ihm noch verbleibende Lebenszeit als auch mit Blick auf den Zustand seiner Seele nach dem Tod bekehrt ist und entsprechende Konsequenzen ziehen kann.

In Sokrates‘ mehrfachen Anläufen, *Axiochos* von seiner Todesfurcht zu befreien, ist ein paränetischer Eklektizismus⁶⁷ zu erkennen. Das heißt, Sokrates benutzt Argumente verschiedener, nicht nur platonischer Provenienz, um *Axiochos* davon zu überzeugen, dass seine Angst vor dem Tod unbegründet ist. Im Dienste der Aufmunterung, Tröstung und auch Ermahnung werden zu Beginn des Gesprächs noch epikureische Argumente diskutiert, die sich dann jedoch als psychologisch nicht hilfreich für *Axiochos* erweisen. Erst der universal-kosmische Blickpunkt auf das, was die unsterbliche Seele des Menschen auszeichnet, der göttliche Geist im Menschen, vermag *Axiochos* zu überzeugen. Implizit findet hier eine Auseinandersetzung mit der Philosophie Epikurs statt, die im ersten Jahrhundert vor Christus maßgeblich durch die epikureischen Philosophen im römischen Raum, durch Lukrez und Philodem, repräsentiert wurde und in gehobenen Kreisen der römischen Gesellschaft Anhänger hatte. Lukrez und

⁶⁴ Siehe z.B. JOHANN 1968; KASSEL 1958; auch A. STÄHLI, *Antike philosophische Ars moriendi und ihre Gegenwart in der Hospizpraxis* (Münster 2010) und vor allem TULLI 2005.

⁶⁵ Etwa, wenn er Sokrates bittet, am Nachmittag wiederzukommen (*Ax.* 372a14).

⁶⁶ ERLER 2005, auch JOYAL 2005. Siehe auch Anm. 21, S. 65 mit Literaturangaben, vgl. auch Anm. 102, S. 83f.

⁶⁷ Dieser ist in antiken psychisch-therapeutischen Schriften seit dem Hellenismus etabliert, siehe z.B. den ‚*Therapeutikos*‘ des stoischen Philosophen Chrysipp (*SVF* III 474), der sich hier der Lehren unterschiedlicher philosophischer Schulen bedient, ebenso Seneca, der besonders häufig epikureische Lehrmeinungen zitiert, dazu I. HADOT, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung* (Berlin 1969) und HADOT 2005, 192 Anm. 179 mit weiteren Verweisen.

Philodem befassen sich ausführlich mit dem Problem der Todesfurcht und erweisen diese anhand epikureischer Lehrsätze mit dem Tenor, dass ‚der Tod für uns nichts bedeute‘ (Epic. *Rat. sent.* 2; *Ep. Men.* 124–127), als irrelevant.⁶⁸

Während die zeitgenössischen epikureischen Philosophen dem Tod also jegliche Bedeutung für den Menschen absprechen, wird der Tod im *Axiochos* nicht nur als nicht schlimm, sondern sogar als erstrebenswert beschrieben – zumindest für diejenigen, die zu Lebzeiten gerecht und fromm waren.⁶⁹ Philodems Schrift ‚Über den Tod‘ ist allem Anschein nach nicht nur für Epikureer, sondern auch für Anhänger anderer Philosophenschulen und nicht philosophisch Interessierte konzipiert.⁷⁰ Möglicherweise steht die so auffällige Integration und Adaptation epikureischen Gedankengutes im *Axiochos* in einer Art Konkurrenzverhältnis zu Philodems Schrift, die, wie der *Axiochos*, weitere Kreise für die eigene Philosophie werben will.

5.2. Dialogische Form

Der Dialog *Axiochos* hat dihegematische respektive narrative Form. Es handelt sich also um einen Dialog, den Sokrates zu einem unbestimmten Zeitpunkt in der Vergangenheit einmal geführt hat und jetzt (einem unbekanntem Publikum) erzählt. Der rein narrative Eingang geht jedoch rasch (*Ax.* 364c7) in einen (erzählten) dramatischen Dialog des Sokrates zuerst mit Kleinias, dann nur noch mit Axiochos über. Mit seinem narrativen Eingang lehnt sich der *Axiochos* an den Eingang von Platon-Dialogen wie z.B. *Politeia*, *Symposion* oder *Charmides* an. Der Kunstgriff, die Figur des Sokrates als Erzähler auftreten zu lassen, erinnert an Aischines.⁷¹ Der *Axiochos* wird durch szenische Darstellung zu Beginn wie am Ende gerahmt: Zu Beginn (*Ax.* 364a1–365a5) erzählt Sokrates, wie er, offenbar am Morgen (vgl. *Ax.* 372a14),⁷² auf dem Weg zum Kynosarges am Fluss Ilissos entlang läuft, als plötzlich Kleinias, der Sohn des Axiochos, seinen Namen ruft. Vermutlich will Sokrates gerade in das Gymnasion des Kynosarges gehen, um dort nach seiner Gewohnheit mit jungen Männern ins Gespräch zu kommen. Die Szene ist explizit außerhalb des Stadtgebiets von Athen lokalisiert, Sokrates hat den Bereich der Stadtmauer bereits verlassen, lässt

⁶⁸ Lukrez III 830–1094; Philodem, (fragmentarische) Reste aus dem 4. Buch von ‚Über den Tod‘ (Περί θανάτου), ed. HENRY. Ausführlicher zu Philodems Schrift ist ARMSTRONG 2004; siehe jetzt auch ERLER 2011, 137–140.

⁶⁹ Ausführlicher zum Lob des Todes im *Axiochos* siehe den Essay von H.-G. NESSELRATH in diesem Band, S. 118–125.

⁷⁰ ARMSTRONG 2004, 15.

⁷¹ Aischines, *Alkibiades*, frg. 2 DITTMAR = SSR VI A 43. Siehe dazu DÖRING 1998, 203 und ERLER 2007, 71f.

⁷² Siehe Anm. 139, S. 92.

jedoch von seinem Weg ab, geht Kleinias und seinen Freunden entgegen, um dann gleich mit ihnen zum Haus des Axiochos zu eilen, das sicher in der Stadt liegt. Der Weg des Sokrates aus der Stadt hinaus wie zusammen mit den anderen wieder in die Stadt hinein wird ausgesprochen präzise beschrieben (*Ax.* 364a1f.; 364d1–365a1), athenisches Lokalkolorit wird *en détail* beschworen (Kynosarges, Ilissos, Kallirhoe; Itonisches Tor, Amazonenstele).⁷³ Am Ende des Dialogs, nachdem er Axiochos in dessen Haus offensichtlich überzeugt und beruhigt hat, kündigt Sokrates an, seinen am Morgen abgebrochenen Gang aus der Stadt hinaus zum Kynosarges nun zu tun, bevor er am Nachmittag noch einmal nach Axiochos sehen will (*Ax.* 372a15f.). Der *Axiochos* bietet somit hinsichtlich der szenischen Rahmung eine geschlossene Komposition.

5.3. Struktur

Der ganze Dialog gliedert sich, abgesehen von der szenischen Rahmung, im Wesentlichen in zwei Teile:⁷⁴

1. Teil: Die von Sokrates vorgebrachten Argumente haben bei Axiochos keinen Erfolg (*Ax.* 365a6–369e2).
2. Teil: Das von Sokrates vorgebrachte Argument hat bei Axiochos Erfolg (*Ax.* 369e3–372a14).

Bezieht man Rahmung und die einzelnen Argumentationsschritte des Sokrates ein, ergibt sich folgende Binnendifferenzierung:⁷⁵

- I. Szenische Rahmung: Sokrates wird zu Axiochos gebracht (364a1–365a5).
 1. Grundlegung des Gespräches: Der Tod als Problem für Axiochos und erste Ermahnung des Sokrates (365a6–365c7).
 2. Vier Argumentationsversuche des Sokrates:
 - 2.1. Sokrates argumentiert gegen Axiochos' Befürchtung, im Tod noch Sinneswahrnehmung zu haben und die Zersetzung des eigenen Körpers zu spüren. Nach Sokrates befreit sich die unsterbliche Seele beim Tod vom Körper (,wir sind doch Seele'). Axiochos ist nicht überzeugt (365d1–366b1).

⁷³ Siehe die Anmerkungen 1–3, S. 60f.; 9, S. 62; 17–18, S. 64.

⁷⁴ Dazu siehe auch den Essay von R. FELDMAYER in diesem Band, S. 141–153.

⁷⁵ Ähnlich, aber mit anderen Abgrenzungen, vgl. ERLER 2007, 334; auch SOUILHÉ 1930, 117–119.

- 2.2. Sokrates referiert einen Vortrag des Prodikos über die Mühen und Qualen des Lebens: Axiochos stimmt zu – auch wenn das natürlich seine Todesfurcht nicht beseitigt (366b2–369b2).
- 2.3. Sokrates argumentiert in Anlehnung an Prodikos: Der Tod hat keine Auswirkung auf Lebende oder Tote. Axiochos lehnt solch modisches, oberflächliches, rhetorisch frisiertes Gerede ab (369b3–e2).
- 2.4. Sokrates illustriert Axiochos die Unsterblichkeit der menschlichen Seele anhand kultureller Leistungen des Menschen, die nur aufgrund eines göttlichen Elementes in der Seele möglich seien. Der Tod als Befreiung der Seele vom Körper bedeutet für diese erstmals reinen Genuss und heitere Ruhe mit Blick auf Natur und Wahrheit: Axiochos' Todesfurcht ist weg, er ist bekehrt und in euphorischer Stimmung, er sehnt sich jetzt sogar nach dem Tod (369e3–372a14).
 - 2.4.1. Zur Illustration seines letzten – erfolgreichen – Argumentationsversuches erzählt Sokrates unter Berufung auf den Mager Gobryas einen Mythos vom Jenseits mit Seelengericht und eigenen Bereichen für Fromme und Verbrecher: Axiochos wiederholt seine Befreiung von der Todesfurcht und seinen Wunsch zu sterben (371a1–372a14).

II. Szenische Rahmung: Sokrates will jetzt, wie ursprünglich geplant, zum Kynosarges hinausgehen (372a15f.).

6. Der Gobryas-Mythos oder: Der Tod und das Leben

Sokrates lässt auf seinen letzten – geglückten – Versuch, Axiochos von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele zu überzeugen, einen ‚anderen Logos‘ folgen (*Ax.* 371a1).⁷⁶ An keiner Stelle des *Axiochos* wird dieser als ‚Mythos‘ bezeichnet. Für Sokrates ist dieser ‚andere Logos‘ jedoch ein im Vergleich zum vorherigen, in Argumenthäufung geführten Gespräch ein weniger plausibler Logos (*Ax.* 372a4f.).⁷⁷ Er erzählt ihn dennoch, um den soeben bekehrten, nun gestärkten, sich nach dem Tod sehrenden Axiochos in seiner neu gewonnenen Einsicht zu bestätigen. Dieser mythisch drapierte Logos beschreibt freilich dieselbe Einsicht, die Sokrates Axiochos auch vorher zu vermitteln suchte, nämlich, dass der Tod für Menschen, die anständig gelebt haben, nicht zu fürchten sei (*Ax.* 370d7f.). Der mythische Logos, faktisch ein Mythos,⁷⁸ erweist sich damit als ein dem vor-

⁷⁶ Zur Bezeichnung ‚Logos‘ für Mythos bei Platon siehe z.B. Plat. *Gorg.* 523a1f.; vgl. aber auch Plat. *Phaed.* 114d7f. und *Rep.* X 621b8 (Mythos).

⁷⁷ Siehe auch den Kommentar in Anm. 135, S. 91.

⁷⁸ Die Kriterien für einen ‚Mythos‘ bei Platon stellt zusammen G. Most, „Platons exoterische Mythen“, in: M. JANKA / C. SCHÄFER (Hrsgg.), *Platon als Mythologe* (Darmstadt 2002) 7–19.

herigen Argumentationsgang komplementärer Logos, der in Bildern aus poetischen und philosophischen Mythen dieselbe Wahrheit, die Fortdauer der unsterblichen Seele nach dem Tod des Körpers, beschreibt.⁷⁹ Sokrates bezieht sich für den im Folgenden erzählten Mythos auf den Mager Gobryas, der diesen von seinem gleichnamigen Großvater, der ein Zeitgenosse von Xerxes I. war (482 v. Chr.), gehört hat, der ihn wiederum bronzenen Tafeln auf der Insel Delos entnommen hat, die ihrerseits vor Urzeiten aus dem Land der Hyperboreer dorthin verbracht worden waren.⁸⁰ Kurz: Der Mythos stammt aus dem sagenhaften Land der Hyperboreer im hohen Norden, am Rande der Welt, das sich für die Griechen seit jeher der Kontrolle rationalen Augenscheins entzog. Seit Pindar⁸¹ gelten die Hyperboreer den Griechen als seliges, heiteres, unsterbliches Volk am Weltenrand. Besonderes Interesse finden sie wohl aufgrund ihrer engen Verbindung zu Apollon bei den Pythagoreern: Pythagoras selbst soll sich sogar als ‚hyperboreischer Apollon‘ bezeichnet haben.⁸² Vermittelt wird der Mythos an die Griechen (hier Sokrates) durch Gobryas. Dieser ist als Mager dem iranisch-persischen Kulturraum zuzuschreiben, der für die Griechen seit alters v.a. aufgrund seiner religiösen Weisheit berühmt ist.

Die zeitliche wie räumliche Wanderung und Platzierung dieses Mythos konvergiert zum einen mit traditionellen Vorstellungen der Griechen, wonach sowohl die Mager als auch die Hyperboreer in Fragen der Religion, des Umgangs mit Göttern sowie des Jenseits als besonders weise, als Experten in Fragen der Transzendenz gelten, zum anderen konvergiert das mit Zügen, wie sie auch in den Jenseitsmythen Platons festzustellen sind, vor allem dem Er-Mythos der *Politeia*:⁸³ Auch Er gehört dem östlichen Kulturkreis an, er kommt aus Pamphylien (Plat. *Rep.* X 614b4). Die im eschatologischen Gobryas-Mythos identifizierbaren orphisch-pythagoreischen Anklänge⁸⁴ werden bereits im Eingang durch den Verweis auf Herkunft und Überlieferung des Mythos motiviert. Was der jüngere Gobryas Sokrates berichtet, erinnert in der sprachlichen Darbietung des *Axiochos* frappierend an den Er-Mythos: War der Pamphylier Er, wie er berichtet, von den Richtern im Jenseits dazu bestimmt worden, durch seine Rückkehr ins Leben den Menschen ein ‚Bote der jenseitigen Dinge‘ zu sein (Plat. *Rep.* X 614d1f.: ὅτι δέοι αὐτὸν ἄγγελον ἀνθρώποις γενέσθαι τῶν ἐκεῖ), behauptet Sokrates, Gobryas habe ihm die Erzählung übermittelt (*Ax.* 371a1f.:

⁷⁹ Siehe Anm. 102, S. 83f.

⁸⁰ Siehe Anm. 103, S. 84f.

⁸¹ *Ol.* 3,15; *Pyth.* 10,30–44.

⁸² W. BURKERT, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* (Cambridge, Mass. 1972) 91f. 149f.; HERSHBELL 1981, 66 Anm. 61. Siehe unten die Anmerkungen 106–107, S. 85.

⁸³ Siehe Plat. *Rep.* X 614b–621b; vgl. auch *Phaed.* 107c–115a; *Gorg.* 523a–527e; vgl. *Apol.* 40d–41c; STANZEL 2010, 193–215.

⁸⁴ Vgl. z.B. *Ax.* 371c6f.: χῶρος εὐσεβῶν; ebd. c8: πηγαὶ δὲ ὑδάτων καθαρῶν, dazu HERSHBELL 1981, 67 Anm. 69–70; GRAF 1974. Siehe auch unten die Anm. 117–118, S. 87.

λόγον, ὃν ἐμοὶ ἤγγειλε Γωβρύης) und beschreibt damit Gobryas in der gleichen Rolle wie Er, nämlich als einen ‚Boten‘ von Nachrichten über das Jenseits.⁸⁵ Der Jenseitsmythos des *Axiochos* wandert also nicht nur von einer Person zur anderen, sondern auch durch Zeiten und Räume, wie das zuerst der Transfer der Bronzetafeln vom Land der Hyperboreer nach Delos, dann in mündlicher Kunde nach Griechenland beschreibt. Durch seine Provenienz vom fernen Weltrand, als aus dem hohen Norden kommendes Wissen, wird der mythische Logos vom Leben nach dem Tod als externe und damit unabhängige, zuverlässige Bestätigung dessen autorisiert, was der Athener Sokrates zuvor erklärt hatte.

6.1. Die Gliederung des Mythos oder: Erzählte Bilder vom Jenseits

Der erzählte Mythos gliedert sich wie folgt:

I. Rahmen: Herkunft und Überlieferung des Mythos (371a1–6).

1. Lokalisierung des Hades im Kosmos (371a7–b4).
2. Differenzierung der Räume und Bereiche in der Unterwelt:
 - 2.1. Weg zur Toranlage; Flüsse Acheron, Kokytos (371b4–c1).
 - 2.2. Feld der Wahrheit mit Totenrichtern (371c1–c5).
 - 2.3. Menschen mit ‚gutem Daimon‘: Ort der Frommen (371c5–e4).
 - 2.4. Verbrecher werden in Erebos und Chaos gebracht (371e4–372a3).

II. Rahmen: Sokrates verweist erneut auf seine (mündliche) Quelle Gobryas (372a3f.).

Insgesamt nimmt sich der Jenseits-Mythos im *Axiochos* sehr statisch aus: Neben wenigen Verben der Bewegung⁸⁶ dominiert der Eindruck, hier werde nach allen Regeln der (ekphrastischen) Kunst ein Bild in der Abfolge seiner Bildelemente beschrieben, das der Großvater des Gobryas auf den hyperboreischen Tafeln gesehen hat. Die Impression der verschiedenen Sphären und Bereiche erinnert nämlich an Bildbeschreibungen,⁸⁷ obgleich ‚Tafeln‘ (δέλτοι) in der Regel als Medium nur für schriftliche Texte verwendet wurden. Bronze ist als Material für schriftliche Texte seit der archaischen Zeit als angemessenes Medium der Überlieferung für alte heilige Gesetze bekannt.⁸⁸ Doch die plastisch-räumliche, kurze Benennung der Sphären

⁸⁵ Dazu auch I. MÄNNLEIN-ROBERT, „Von Höhlen und Helden. Zur Semantik von Katabasis und Raum in Platons *Politeia*“, *Gymnasium* 119 (2012), im Erscheinen (Kap. „Die Katabasis des Pamphyliers Er“).

⁸⁶ Z.B. *Ax.* 371a7 (die Seele ‚geht‘ in die Unterwelt); ebd. c1. 2f.

⁸⁷ Vgl. auch die *Tabula Cebetis*, dazu HIRSCH-LUIPOLD 2005.

⁸⁸ In der *Melanippe* des Euripides (frg. 506 *TrGF* 5,1 KANNICHT) schreibt Zeus die Vergessen der Menschen auf Deltoi und sorgt so dafür, dass sie nicht vergessen werden, dazu

im Jenseits macht eine Bildbeschreibung zumindest plausibel.⁸⁹ Frappierend sind auch die Übereinstimmungen mit der bei Vergil (*Aen.* VI) erzählten Katabasis des Aeneas, vor allem die Besichtigung des Tartaros (Verg. *Aen.* VI 548–627), die nämlich als Ekphrasis eines Ortsbildes im Jenseits geschildert ist.⁹⁰

6.2. Der Raum des Jenseits

Gobryas erzählt, wie die Seele nach ihrer Trennung vom Körper zu dem ‚verborgenen Ort‘ (εἰς τὸν ἄδηλον [...] τόπον, *Ax.* 371a7) unter der Erde geht. In der kosmischen Lokalisierung dieses Ortes in den unterirdischen Bereich klingen Reminiszenzen zum einen an einen Threnos Pindars, zum anderen an die Beschreibung des Kosmos und seiner Bereiche aus dem Jenseitsmythos des Platonischen *Phaidon* an (*Ax.* 371a8–b4).⁹¹ Platons Schüler Herakleides Pontikos integriert diese Vorstellungen in eine Schrift über den Hades, in der er die Milchstraße als den Weg der Seelen beschreibt und den Hades am Himmel lokalisiert.⁹² Damit stimmen die Angaben aus dem Gobryas-Mythos des *Axiochos* überein, wenn dort (371b1) die Erde als kugelgestaltiger Mittelpunkt des Kosmos beschrieben ist, über dem sich sphärisch der Himmel (‚Palast des Zeus‘) wölbt und unter dem sich mit entsprechender Ausdehnung die Sphäre des Hades (‚Palast des Pluton‘) befindet. Das entspricht im Grunde einer Lokalisierung des Hades am (Süd-)Himmel, zu dem ein Tor unterhalb des östlichen oder unterhalb des westlichen Horizontes hinführte.⁹³ Der Verfasser des *Axiochos* folgt also der in der Akademie nach Platon gepflegten astrologischen Deutung hinsichtlich der Verortung des Hades und kombiniert somit den neuen kosmologisch-wissenschaftlichen Ansatz mit dem alten populären Unterweltsmythos, der wiederum seit Platons großen Jenseitsmythen⁹⁴

F. SOLMSEN, „The Tablets of Zeus“, *CQ* 38 (1944) 27–30; vgl. auch Pollux VIII 128. Zu erinnern ist hier an die orphischen Totenplättchen aus Gold, die einem Verstorbenen den Weg ins Jenseits erleichtern, dort Hilfe und Orientierung geben sollen, dazu HERSHBELL 1981, 65 Anm. 61. Zu bronzenen Deltoi v.a. W. BURKERT, *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, transl. by M. E. Pinder and W. Burkert (Cambridge, Mass. / London 1992) 30 mit Anm. 21.

⁸⁹ Herodot erwähnt (V 49, 1) eine Landkarte auf einer Bronze-Tafel.

⁹⁰ E. NORDEN, *P. Vergilius Maro, Aeneis Buch VI*. Vierte Auflage (Darmstadt 1957) 272–277.

⁹¹ Pind. fr. 129; 130B, dazu DIETERICH 1893, 30f.; vgl. auch unten die Anm. 108–109, S. 85f., und 111, S. 86.

⁹² Diese Schrift Περὶ τῶν ἐν Ἄιδου (WEHRLI VII, Nr. 90–96) wird zitiert von Proklos (*In Rem publicam* II 119 KROLL) und benutzt von Varro (siehe Servius zu *Verg. georg.* I 34); siehe NILSSON 1988, 240f. Herakleides Pontikos: Seelen kommen von Milchstraße/Astralsphäre frg. 97 WEHRLI, dazu KRÄMER 1983, 91.

⁹³ NILSSON 1988, 241.

⁹⁴ *Rep.* X 614b–621b; *Gorg.* 523a–527e; *Phaed.* 107c–115a; vgl. *Apol.* 40d–41c. Siehe ALT 1982; STANZEL 2010; J. DALFEN, „Platons Jenseitsmythen“, in: M. JANKA / C. SCHÄFER (Hrsgg.), *Platon als Mythologe* (Darmstadt 2002) 214–230.

eine eigenwillige Verschmelzung traditioneller Vorstellungselemente, etwa topographischer Details (z.B. Flüsse), mit philosophischen, zunächst orphisch-pythagoreischen Lehren, etwa von Unsterblichkeit und Wanderung der Seele, der Kausalität von moralischer Reinheit und Belohnung (respektive von moralischer Verworfenheit und Bestrafung) vornimmt.

Auch die Topographie der Unterwelt ist im Vergleich zu den platonischen Jenseitsmythen vereinfacht und auf das beschränkt dargestellt, was im situativen Kontext des Gespräches zwischen Sokrates und Axiochos von Bedeutung ist: Der Weg zum Haus des Pluton wird durch eine Toranlage abgegrenzt.⁹⁵ Dahinter führt der Weg zunächst zum Fluss Acheron. Überquert man diesen und den Fluss Kokytos, gelangt man zur ‚Ebene der Wahrheit‘, wo Minos und Rhadamanthys Gericht halten. Der ‚Ort der Frommen‘ zeichnet sich durch gemäßigtes Klima, vegetative Fülle, synästhetisch beschriebene sinnliche und intellektuelle Genüsse und Festesfreude aus. Der ‚Ort für die Frevler‘, als Dunkel und Chaos beschrieben, liegt noch jenseits des Tartaros, in Erebos und Chaos (*Ax.* 371e5). Dort sind die mythischen Büßer, wie z.B. die Danaiden, Tantalos, Tityos und Sisyphos, in ihren unaufhörlichen Strafen und Qualen situiert.

Der Gobryas-Mythos des *Axiochos* lehnt sich zwar an die Platonischen Jenseitsmythen an, ist diesen hinsichtlich philosophischer Komplexität und hermeneutischer Tiefe jedoch nicht vergleichbar, richtet er sich doch offensichtlich an ein Publikum, das mit platonischen Vorstellungen und Lehren erst grundlegend vertraut gemacht werden muss. Vermutlich daher verzichtet man hier auf entsprechende Differenzierungen.⁹⁶ Vor dem Hintergrund des späten 1. Jh. v. Chr. als vermutlich anzunehmender Abfassungszeit des *Axiochos* erscheint es als überaus bemerkenswert, dass im Gobryas-Mythos die religiöse Dimension der Philosophie Platons so großes Gewicht erhält. Diese Beobachtung konvergiert mit entsprechenden Tendenzen und Interessen im zeitgenössischen, sich gerade neu formierenden, an (neu-)pythagoreischen Elementen reichen Mittelplatonismus,⁹⁷ so dass auch die religiöse Tendenz im Gobryas-Mythos durchaus auf das neue Interesse an Platon und Pythagoras zurückgeführt werden kann.

6.3. Unterweltsgericht und Orte für Fromme und Frevler

Auch wenn sich in Homers *Ilias* erste Hinweise auf ein Totengericht im Jenseits finden⁹⁸ und in die *Nekyia* der *Odysee* ein vermutlich nicht home-

⁹⁵ Tore am Horizont finden sich bereits bei Homer, *Odysee* XXIV 12.

⁹⁶ Siehe auch unten Kapitel 7.3.

⁹⁷ Vgl. z.B. das große Interesse der Platoniker am *Timaios* Platons und an der Figur des Demiurgen, an der Platonischen Telos-Lehre von der ‚Angleichung an Gott‘ sowie die Diuinisierung Platons selbst.

⁹⁸ Z.B. Hom. *Il.* III 278f.; XIX 259f.

rischer, aber doch recht früher Passus eingeschoben ist, in dem von einem Totengericht und ewigen Büßern im Hades die Rede ist,⁹⁹ gewinnt die Vorstellung vom Totengericht und die von der Kausalität von Lohn und Strafe im Jenseits, entsprechend dem im Diesseits geführten Leben, zumindest für uns erst seit Pindar an Konturen.¹⁰⁰ Die Vorstellung vom Totengericht basiert vermutlich auf dem maßgeblich durch orphische Kreise propagierten Glauben an ein Fortleben der Seele im Jenseits.¹⁰¹ Die von Orphikern wie Pythagoreern vertretene, von Platon adaptierte Lehre von der Seelenwanderung klingt im *Axiochos* jedoch nicht an. In Platons Er-Mythos werden die Namen der Jenseitsrichter nicht genannt (*Rep.* X 614c4–d2). Im *Gorgias* nennt Sokrates Minos, Rhadamanthys und Aiakos (*Gorg.* 523e8–a1), auch hier gibt es zwei Bereiche im Jenseits: die Inseln der Seligen für die Gerechten und den Tartaros für die Verbrecher. In der *Apologie* (41a2–4) erwartet Sokrates nach dem Tod Minos, Rhadamanthys, Aiakos, Triptolemos und andere ehemals gerechte Halbgötter als Richter. Im *Phaidon* wird das Gericht nur vage angedeutet, Richter gar nicht explizit genannt (*Phaed.* 113d).¹⁰²

Während in den Jenseitsmythen Platons, in denen von einem Unterweltsgericht die Rede ist, der Hauptakzent nicht auf Belohnung und Bestrafung der Seelen liegt, sondern vielmehr deren künftiges Schicksal – zunächst im Jenseits, dann im neuen körperlichen Leben – im Vordergrund steht, begnügt sich der *Axiochos*-Mythos mit der kurzen, aber plastischen Schilderung der jenseitigen Bereiche und der dortigen Beschäftigung für die Seelen der Guten und der Schlechten. In Anlehnung an Platon bzw. dessen Adaptation orphischer Vorstellungen beschreibt also auch der *Axiochos* das jenseitige Schicksal des einzelnen Menschen in räumlichen Kategorien. Die jenseitige, für fromme Menschen reservierte Sphäre, der im *Axiochos* genannte ‚Ort der Frommen‘ (371c), wird bei Diodor, also ebenfalls im 1. Jh. v. Chr., explizit mit der Vorstellungswelt der orphischen Eschatologie in Verbindung gebracht, und bei Strabon, einem Zeitgenossen Diodors, wird der ‚Ort der Frommen‘ mit dem ‚elysischen Gefilde‘ identifiziert.¹⁰³ Dem ‚Ort der Frommen‘ und deren angenehmer Lebensweise im Mythos des *Axiochos* entspricht genau – mythisch-bildhaft – die Beschreibung des Sokrates vom Zustand der entkörpernten, in aller Ruhe phi-

⁹⁹ Hom. *Od.* XI 568–616.

¹⁰⁰ Z.B. Pindars Ode auf Theron (*Ol.* 2,57–80); Pindar frg. 133 BERGK⁴ = 133 SNELL-MAEHLER.

¹⁰¹ NILSSON 1967, 688–696.

¹⁰² Herakleides Pontikos, ein Schüler Platons, der eine Schrift über den Hades verfasste (bei Procl. *In Rem publicam* II 119, 21–27 KROLL), hat allem Anschein nach ein Totengericht nicht erwähnt, siehe NILSSON 1988, 240f.

¹⁰³ Diodor (I 96, 4f.). Zu Wiesen im Jenseits des *Axiochos*, im Bereich des ‚Ortes der Frommen‘, siehe *Ax.* 371c8f.; Strabon III 2, 13. Sehr ähnlich ist Ps.-Plut. *Cons. ad Apoll.* 35, 120B–C, ausführlich siehe HEININGER 2000, 146f. 154.

losophierenden Seele, wie er sie kurz vor dem Mythos gegeben hatte (*Ax.* 370c6–d6; s.u.). Im *Axiochos* ist an keiner Stelle die Rede von einer künftigen Wiedergeburt oder Einkörperung der Seele. Vielmehr scheint die vorher von Sokrates forcierte, von Axiochos schließlich akzeptierte Unsterblichkeit der menschlichen Seele ihren Sinn darin zu haben, dass der Seele nach ihrer Trennung vom Körper Angenehmes und Qualvolles widerfahren kann – und zwar in alle Ewigkeit. Die damit eröffnete mythische Perspektive auf das Totengericht sowie auf die beiden so konträr gezeichneten Bereiche des Jenseits, auf den so angenehm geschilderten ‚Ort der Frommen‘ und den fürchterlichen ‚Ort für die Frevler‘, soll natürlich den Menschen zu Lebzeiten motivieren, ein gutes Leben zu führen, sich um das Gutsein seiner Seele zu kümmern.

6.4. Hades und Jenseits im späten Hellenismus

Philosophisch gefärbte Vorstellungen vom Jenseits finden sich auch in nicht-philosophischer Literatur im Hellenismus. Während sich das Motiv des Totengerichts in (vor-)hellenistischer Zeit vorwiegend in philosophischen oder rhetorischen (Kon-)Texten findet,¹⁰⁴ ist der unspezifische, generelle Glaube an Unterwelt und Hades, Pluton und Persephone volkstümlich und weit verbreitet.¹⁰⁵ Poetische Reflexe etwa auf Platons Hadesbilder lassen sich sogar in der hellenistischen Dichtung erkennen, etwa wenn sich der alexandrinische *poeta doctus* Kallimachos (3. Jh. v. Chr.) in einem Grabepigramm (*Epigr.* 13 Pfeiffer = *AP* VII 524) über (philosophische) Hadesvorstellungen lustig macht¹⁰⁶ oder in einem Spottepigramm (*Epigr.* 23 Pf.) den spontanen Selbstmord des Kleombrotos als Fehllektüre des Platonischen *Phaidon* schildert.¹⁰⁷ Es ist nicht zuletzt der seiner Provenienz nach wohl orphische ‚Ort der Frommen‘ (*Ax.* 371c),¹⁰⁸ der in einem raffinierten Grabepigramm ebenfalls des Kallimachos zum ersten Mal mit Bezug auf das Jenseits in der griechischen Literatur anklingt.¹⁰⁹ Vor allem jedoch in

¹⁰⁴ Skeptisch ist NILSSON 1988, 231–233. Siehe jedoch bereits Isokrates in seinem *Panathenaios* (205,7f.) und Demosthenes in seiner ‚Kranzrede‘ (*De corona* 127), die beide auf die drei Unterweltsrichter Aiakos, Rhadamanthys und Minos anspielen, vgl. auch Ps.-Demosth. *Erotikos* 30,4: Aiakos und Rhadamanthys.

¹⁰⁵ HEININGER 2000, 151f.

¹⁰⁶ P. FERRARI, *Callimaco, Epigrammi*. Traduzione di G. Zanetto, Introduzione e commento di P. Ferrari (Milano 1992) 111; D. MEYER, *Inszeniertes Lesevergnügen. Das inschriftliche Epigramm und seine Rezeption bei Kallimachos* (Stuttgart 2005) 211–213.

¹⁰⁷ Dazu WHITE 1994; siehe die Essays von H.-G. NESSELRATH, S. 123–125, und M. ERLER, S. 111f.

¹⁰⁸ L. SANDERS, *L'hellénisme de Saint Clément de Rome et le paulinisme* (Leuven 1943) 104.

¹⁰⁹ Callim. *Epigr.* 10,4 PFEIFFER (= *AP* VII 520,4): ἐν εὐσεβέων. Der εὐσεβῶν χώρος ist zunächst ein Gebiet bei Katane/Catania auf Sizilien, wo der Legende nach ein junger Mann seinen alten Vater bei einem Ausbruch des Ätna aus der glühenden Lava gerettet haben soll (erster Beleg ist Lykurg, *Oratio in Leocratem* 95f.).

inschriftlichen, vielfach ägyptischen Grabepigrammen vom 3. Jh. v. Chr. bis in die Kaiserzeit hinein finden sich zahlreiche Belege für populäre Hadesvorstellungen, die das mythische Unterweltpersonal ebenso kennen wie eine bestimmte Sphäre im Jenseits als Aufenthaltsbereich für besonders gute Menschen als ‚Ort für die Frommen‘ benennen.¹¹⁰ Im *Axiuchos* dient dieser Bereich als Sphäre ewiger Annehmlichkeit und Freude, die mit Topoi unterschiedlichster Herkunft, etwa klimatischen und kulinarischen Genüssen eines ‚Schlaraffenlandes‘, beschrieben wird.¹¹¹

Auch kritische Passagen beim römischen Dichter und Epikureer Lukrez legen die weite Akzeptanz des Unterweltglaubens in der ersten Hälfte des 1. Jh. v. Chr. im römischen Reich nahe.¹¹² Dieser bekämpft in seinem Lehrgedicht *Von der Natur* (*De rerum natura*) die Ängste der Menschen vor Göttern und Tod mit Argumenten und Methoden aus der Philosophie Epikurs. Dabei wendet er sich radikal gegen Ansichten, die im Volksglauben der Griechen und Römer wurzeln und eine lange mythische Tradition haben. In diesem Kontext widerspricht er dem landläufigen Glauben an einen ‚Hades‘ als Ort der Toten.¹¹³ Basierend auf der atomistischen Lehre Epikurs legt Lukrez dar, dass der Mensch beim Tod (mitsamt seiner materiellen Seele) in seine atomaren Einzelteile zerfällt, aus denen sich neue Dinge und Wesen bilden. Das Totenreich und alle weiteren damit verbundenen, seien es mythisch geprägte volkstümliche, seien es durch Platon geformten philosophisch-religiöse Vorstellungen, darunter auch das Totengericht, sind demnach obsolet. Vielmehr finden sich, so Lukrez, all die Schrecken, welche die Menschen seit jeher mit der Unterwelt konnotieren, im menschlichen Leben selbst.¹¹⁴ Erst die Philosophie Epikurs mache den Menschen von solchen unnötigen Ängsten vor dem Tod frei.

¹¹⁰ Ausführlicher dazu R. LATTIMORE, *Themes in Greek and Latin Epitaphs* (Urbana 1962) 88 mit Anm., der dort zahlreiche zeitgenössische Belege für den volkstümlichen Glauben an Hades und Pluton etc. bietet. Reiche inschriftliche hellenistische Belege für den Volksglauben an Hades und Unterwelt sowie für den $\chi\acute{\omega}\rho\omicron\varsigma$ $\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\beta\acute{\omega}\nu$ nennt HEININGER 2000, 146–153 mit Anm., verwiesen sei hier nur z.B. auf SB I 2048 (aus dem 2. Jh. v. Chr., Alexandria): Πτολεμαίε χρηστόε, χαίρε, καὶ εὐσεβῶν ἴκοιο χῶρον.

¹¹¹ Ausführlich und mit Belegen dazu siehe GRAF 1974, 98–103.

¹¹² Das dürfte für gebildete aristokratische Kreise gelten, zu denen auch Lukrezens Adressat Memmius gehört, aber auch für weitere Kreise im Volk.

¹¹³ Lucr. III 966: ‚Niemand fällt der Tiefe oder dem schwarzen Tartaros anheim‘ (*nec quisquam in barathrum nec Tartara deditur atra*).

¹¹⁴ Lucr. III 978f.: ‚Und ohne Zweifel haben wir das, was angeblich im tiefen Acheron liegen soll, alles schon im Leben‘ (*atque ea nimirum, quaecumque Acherunte profundo / prodita sunt esse, in vita sunt omnia nobis*). Er erklärt die überlieferten Qualen der mythischen Unterweltsbüßer Tantalus, Tityos, Sisyphos und der Danaiden allegorisch mit Bezug auf aktuelle Schwierigkeiten der Menschen und deutet Kerberos, Furien und Tartaros als furchterregende Schreckgespenster (III 980–1022). Hier werde schließlich, so Lukrez (ebd. 1023), das Leben dummer Menschen ‚acherusisch‘, kurz: zur Hölle.

Im Unterschied zur gänzlichen Leugnung von Hades und Jenseits bei Epikureern wie Lukrez und Philodem¹¹⁵ formuliert deren Zeitgenosse Cicero (in den Jahren zwischen 54 und 52 v. Chr.), sympathisierend mit den Lehren der Akademie Platons und in kritischer Auseinandersetzung mit dem Epikureer Kolotes,¹¹⁶ in seinem *Traum des Scipio* (*Somnium Scipionis*) einen visionären kosmologischen Entwurf. In diesem greift er die Vorstellung von einem im Himmel lokalisierten Jenseits oder Hades auf, die bereits Platons Schüler Herakleides Pontikos beschrieben hatte (s.o.). Im *Traum des Scipio* gelangen verdiente unsterbliche Seelen nach ihrer Trennung vom Körper auf einer Straße zum Tor des Himmels und von dort in eine beglückende Sphäre im Jenseits, im Himmel.¹¹⁷

Dagegen wird der augusteische Dichter Vergil in seiner *Aeneis* die Katabasis des Protagonisten wieder in eine mythische Unterwelt verlagern, die jedoch ein außergewöhnlich komplexes Konstrukt aus Elementen verschiedener mythisch-poetischer wie philosophischer Hades- und Jenseitsvorstellungen ist. So erscheint Minos dort als Vorsitzender eines Richterorgans über die fälschlich zum Tod Verurteilten (Verg. *Aen.* VI 430–432) und Rhadamanthys fungiert als Richter im Tartaros, einem separaten Bereich in der Unterwelt, für die ewigen Büßer, den die Sibylle Aeneas aus gewisser Distanz gleichsam ekphrastisch schildert (ebd. 562–624, v.a. 566). Die ungebrochene Wirkung vor allem der dunklen und schlimmen Aspekte des populären Hadesglaubens wird noch in den kritischen Worten des stoischen Philosophen Seneca d.J. erkennbar, wenn er die poetischen Hadesbilder als nichtig beschreibt, um Marcia hinsichtlich des Todes zu beruhigen.¹¹⁸

Allein der Mittelplatoniker Plutarch wird wieder eschatologische Mythen in Anlehnung an Platon und die platonische Tradition verfassen, stellt damit jedoch eine singuläre Erscheinung unter den kaiserzeitlichen Platonikern dar.¹¹⁹ Vor allem im Jenseitsmythos seines Dialog *De sera numinis vindicta* (§§ 22–33, 563B–568A) beschreibt der Mythos, der vielfach an Platons Er-Mythos erinnert, die jenseitige Vollendung der Gerechtigkeit und Theodizee.¹²⁰ In *De genio Socratis* lässt Plutarch den Pythagoreer Simmias

¹¹⁵ Siehe z.B. Philod. *Epigr.* 3 SIDER = AP IX 570, dazu I. MÄNNLEIN-ROBERT, *Stimme, Schrift und Bild. Zum Verhältnis der Künste in der hellenistischen Dichtung*, Bibliothek der Klassischen Altertumswissenschaft, N.F. 2. Reihe, Bd. 119 (Heidelberg 2007) 256.

¹¹⁶ Dieser hatte Platons Er-Mythos und die dortigen Jenseitsbilder massiv kritisiert, dazu ERLER 1994, 239.

¹¹⁷ Siehe vor allem Cic. *Somnium Scipionis* 15f. (der heilige Bezirk, die Milchstraße, als Ort für die Seelen der Gerechten und Frommen); 24; 26–29. Die Vorstellung vom Ort der Seligen am Himmel findet sich sogar in Inschriften: HEININGER 2000, 152 mit Anm. 49 verweist auf IG XII 8, Nr. 609, Z. 3f. (aus Thasos).

¹¹⁸ Seneca, *Consolatio ad Marciam* 19,4: *Cogita nullis defunctum malis adfici*.

¹¹⁹ Dazu WIENER 2004.

¹²⁰ Hier hat der frühere Taugenichts Thespesios aus Soloi im Zustand des Scheintodes eine Vision aus der Himmelperspektive, in der er verschiedene Formen von Vergeltung

einen eschatologischen Mythos erzählen (§§ 21–26, 589F–594E),¹²¹ einen als Seelenreise geschilderten Jenseitsmythos bietet er in seiner Schrift *De facie lunae* (§§ 26–30, 940F–945D).¹²² In allen Fällen basiert hier der Einblick in das Leben der Seele nach dem Tod auf der ekstatischen Nahtoderfahrung eines Einzelnen, der berichtet, was er gesehen hat. Anklänge an den Er-Mythos Platons sind unverkennbar, doch beweisen die Jenseitsmythen Plutarchs großes Interesse nicht nur an metaphysischer Psychologie, sondern vor allem an Kosmologie, Astrologie und Dämonologie. Vor allem der mythisch anmutende Schlusspassus von Plutarchs antiepileptischer Schrift *De latenter vivendo* (§ 7, 1130C–E) konvergiert eng mit einzelnen Facetten, wie sie im *Axiochos* greifbar sind: So wird in beiden Schriften der überaus angenehme $\chi\acute{\omega}\rho\omicron\varsigma \epsilon\upsilon\sigma\epsilon\beta\acute{\omega}\nu$ genannt (ebd. 1130C, vgl. *Ax.* 371c6f.),¹²³ an dessen Schilderung sich die drastische Ausmalung eines jenseitigen Strafortes anschließt (Plut. *De latenter vivendo* 7, 1130C–D; vgl. *Ax.* 371e4–372a3).

Mit Blick auf all die mythischen Jenseitsschilderungen Plutarchs zeichnet sich ab, dass im akademisch-platonischen Kontext des späten Hellenismus offenbar allein der Mythos des *Axiochos* das etablierte mythische Jenseitspersonal und Elemente der konventionellen Hades-Topographie sowie philosophisch überformte, letztlich religiöse Vorstellungen, wie etwa die vom Unterweltsgericht oder die von getrennten Bereichen für Fromme und Frevler, aufweist. Der Gobryas-Mythos kombiniert also auf eigenwillige Weise Elemente der mythisch-volkstümlichen mit der platonischen Tradition von Jenseitsentwürfen und bietet ein einfaches, ruhiges und klares Bild von den Möglichkeiten der unsterblichen Seele nach ihrer Befreiung vom Körper. Deutlich zeigt sich hier das Bemühen, Komplexität zu reduzieren und das unterirdische Jenseits des Volksglaubens mit der platonischen Lehre von Unsterblichkeit und Fortleben der Seelen – in Freuden oder Qualen – zu verbinden. Eng verbunden ist damit ein moralischer Appell an Menschen wie *Axiochos*, die sich bislang nicht näher mit (platonischer) Philosophie beschäftigt haben.

für die Seelen im Jenseits sieht: Die im Leben Gerechten werden belohnt, die im Leben Ungerechten werden bestraft und gequält. Als Thespesios wieder erwacht, ändert er sein Leben grundlegend und wird ein frommer, redlicher Mensch.

¹²¹ Simmias bezieht sich auf einen gewissen Timarchos, der von einer ekstatischen Nahtoderfahrung berichtet: Während seine Seele eine umfassende kosmische Vision hatte, konnte sie von oben die strukturelle Verbindung von Seele und Kosmos erkennen und unterschiedliche Seelenschicksale sehen.

¹²² Der von Sulla erzählte Mythos in *De facie lunae* (§§ 26–30, 940F–945D) fokussiert vor allem die platonische Seelenlehre, Dämonologie und Kosmologie.

¹²³ Bemerkenswert ist die Verwendung des $\chi\acute{\omega}\rho\omicron\varsigma \epsilon\upsilon\sigma\epsilon\beta\acute{\omega}\nu$ im 1. Clemensbrief (1 Clem 50, 41f. M.), der wohl in größter zeitlicher Nähe zu Plutarch steht, dazu umfassend HEININGER 2000.

6.5. Der ‚gute Daimon‘

In den jenseitigen ‚Gefilden der Frommen‘ des Gobryas-Mythos wohnen all diejenigen, die im Leben ein ‚guter Daimon‘ (δαίμων ἀγαθός) inspirierte (Ax. 371c6). Worin diese Inspiration besteht, wird im Mythos nicht ausgeführt. Die Wahl des Begriffes (ebd. ἐπέπνευσεν) zeigt jedoch eine direkte Verbindungslinie zum ‚göttlichen Pneuma‘ auf, das Sokrates dem Axiochos kurz zuvor als positiven, göttlichen Antrieb des Menschen zur kulturellen Tätigkeiten und zur Naturbetrachtung beschrieben hatte (Ax. 370c5: τι θεῖον ὄντως ἐνήν πνεῦμα τῆ ψυχῆ). Hier hatte Sokrates diese Überzeugung dem Axiochos mittels bekannter, plausibler Beispiele¹²⁴ mitgeteilt und damit Axiochos erstmals überzeugt. Seine Darstellung eines göttlichen Stimulus im Menschen, des ‚göttlichen Pneuma‘, ist hier noch abstrakt und philosophisch wie auch seine unmittelbar folgende Beschreibung vom genussreichen und ruhigen Leben der Seele nach dem Tod des Körpers (Ax. 370c6–d6).¹²⁵ Im Gobryas-Mythos beschreibt Sokrates wenig später genau dasselbe Phänomen, allerdings drückt er sich jetzt wesentlich konkreter und bildlicher aus, knüpft gezielt an volkstümliche religiöse Vorstellungen an: So entspricht der ‚gute Daimon‘ des Mythos ziemlich genau dem ‚göttlichen Pneuma‘ und das Bild von der entkörpernten, in größter Ruhe philosophierenden Seele dem Bild vom ‚Ort der Frommen‘ im Mythos. Die inhaltliche oder besser: konzeptuelle Korrespondenz des ‚göttlichen Pneumas‘ mit dem ‚guten Daimon‘ des Gobryas-Mythos erinnert frappierend an einen Passus aus dem *Timaios* Platons, in dem davon die Rede ist, dass der Demiurg der menschlichen Seele etwas Göttliches, einen Daimon, mitgegeben hat, der nicht als Geleiter des Menschen, sondern als göttlicher, den Gestirnen verwandter überirdischer Teil der menschlichen Seele aufzufassen ist (*Tim.* 90a1–7; c4f.).¹²⁶ Und dennoch darf die im Mythos des *Axiochos* anklingende Vorstellung vom ‚guten Daimon‘ als Anspielung auf den seit alters im griechischen Kulturraum verwurzelten Glauben an ‚Daimones‘ gelten,¹²⁷ wie er sich z.B. auch in Platons Er-

¹²⁴ Z.B. Zähmen von Tieren, Seefahrt, Zivilisierung, Astronomie, Kalendarik etc. (Ax. 370b2–c6), siehe auch die Anm. 90–92, S. 80.

¹²⁵ Dort ist (ebd.) von ‚reinstem Genuss‘, dem Freisein von Schmerzen, Mühe, Klage und Alter ebenso die Rede wie von ungetrübter Ruhe, von stiller Betrachtung der Natur sowie von wahrhaftigem Philosophieren. Zur Konvergenz dieser Schilderung mit dem ‚Ort der Frommen‘ im Gobryas-Mythos siehe Kapitel 6.3. und 6.4.

¹²⁶ ALT 2005, 36 und 38, wo sie auf Plut. *De genio Socratis* 591D–E verweist.

¹²⁷ Dämonen und Götter (δαίμονες – θεοί) sind in der archaischen Literatur, z.B. bei Homer, nicht immer klar voneinander zu unterscheiden. Generell ist die Rede von einem ‚Daimon‘, wenn eine göttliche, nicht immer gleich identifizierbare Macht ins menschliche Leben eingreift, von einem ‚Gott‘, wenn das göttliche Wirken einem bestimmten, in der Regel kultisch verehrten Gott zugeschrieben werden kann. Erhellend dazu ist P. STEINMETZ, *Theophrast, Charaktere. Band 2: Kommentar und Übersetzung*. Das Wort der Antike 7 (München 1962) 180–187.

Mythos findet. Dort sucht sich jede Seele im Jenseits ihren persönlichen Schutzgott zugleich mit einem Lebensmodell selbst aus.¹²⁸ Dieser Daimon fungiert dann als Beschützer und Vollstrecker des individuell gewählten Lebens, für das man also auch selbst verantwortlich ist.¹²⁹ Gab es zwar bereits bei Hesiod auf der Erde lebende, unsichtbare ‚Dämonen‘, die als Beschützer (φύλακες), vielleicht auch Überwacher der Menschen agieren,¹³⁰ so beschreibt als erster der Philosoph Platon die Rolle von – guten – Dämonen als Mittlerwesen zwischen Göttern und Menschen genauer.¹³¹ Seine Schüler und Nachfolger Xenokrates und Philippos von Opus werden in der Folgezeit eine ausdifferenzierte Dämonenlehre formulieren.¹³²

Dass der Daimon als eine Art geistiger Führer, den jeder einzelne Mensch hat und den auch Platon in seinem Er-Mythos agieren lässt, eine volkstümliche Vorstellung widerspiegelt, belegt ein erhaltenes Fragment des hellenistischen Komödiendichters Menander, in dem ein Sprecher darlegt, dass ‚jedem Menschen ein guter Daimon zur Seite steht, der als Führer durch die Mysterien des Lebens dient‘.¹³³ Einen ganz ähnlicher Glaube an einen (guten) Daimon, der nahe an die Vorstellung vom persönlichen Schutzengel herankommt, findet sich bei späthellenistischen Autoren wie Diodor und vor allem Philon von Alexandria.¹³⁴ Und nicht zuletzt gehört auch das sogenannte ‚Daimonion‘ des Sokrates, das sich gerade in der frühen Kaiserzeit unter Platonikern besonderen Interesses erfreute,¹³⁵ in den Kontext volkstümlichen Dämonenglaubens, den auch der Verfasser des *Axiochos* im Gobryas-Mythos anklingen lässt. Wenn gute Menschen zu Lebzeiten einen solchen – guten – Daimon haben, zeichnet sich damit ab, dass jeder Mensch sein späteres, jenseitiges Schicksal selbst in der Hand hat. Daraus wiederum resultiert ein moralischer Appell an jeden Hörer dieses Mythos, sich mit Blick auf das Jenseits bereits zu Lebzeiten um gutes Leben und gute Werke zu bemühen. Im Falle des *Axiochos*, dem Sokrates diesen Mythos des Gobryas erzählt, changiert die Bedeutung des

¹²⁸ Plat. *Rep.* X 617e4f.: αἰτία ἐλομένου, θεὸς ἀναίτιος.

¹²⁹ Plat. *Rep.* X 620d8–e1: ἐκείνην δ' ἐκάστω ὄν εἴλετο δαίμονα, τοῦτον φύλακα συμπέμπειν τοῦ βίου καὶ ἀποπληρωτὴν τῶν αἰρεθέντων; auch Plat. *Phaed.* 107d–108c.

¹³⁰ Hes. *Erg.* 122–126. Die Zuschreibung des Passus ebd. 124f. (Überwachung der Sterblichen und ihrer gerechten und ungerechten Taten durch die Daimones) an Hesiod ist umstritten.

¹³¹ Siehe DILLON 2004, 123–128, besonders 124: Im Jenseits-Mythos des *Phaidon* geleitet ein Daimon jede Seele zum Totengericht.

¹³² Ausführlicher dazu DILLON 2004, 128–133.

¹³³ Menander, frg. 500,1–3 K.-A.: ἀπαντι δαίμων ἀνδρὶ συμπαρίσταται / εὐθὺς γενομένῳ μυσταγωγὸς τοῦ βίου / ἀγαθός.

¹³⁴ Z.B. Diod. IV 51,2–3 VOGEL. Siehe vor allem Philon, *De gigantibus* 6–9 und *De somniis* I 135–141, dazu ausführlicher DILLON 2004, 134–137.

¹³⁵ Die Platoniker Plutarch, Apuleius und Maximus Tyrius verfassen monographische Schriften/Reden über das Daimonion des Sokrates, aber auch im *Didaskalikos* des Alkinoos (c. 15,1f.) wird das Daimonion des Sokrates erörtert. Ausführlicher dazu ist DONINI 2004.

‚guten Daimons‘ zwischen dem göttlichen Element in der menschlichen Seele, wie es im *Timaios* geschildert war, und dem im Volksglauben wurzelnden, platonisch überformten, aber doch eher konkret verstandenen Schutzgott. Im *Axiochos*-Mythos kommt eine gleichsam moralische Bestätigung hinzu, da Axiochos als eleusinischer Myste beste Aussichten auf ein gutes Fortleben seiner Seele nach dem Tod haben darf.

6.6. Mysten in der Unterwelt: Protreptik

Explizit werden von denen, die in die paradisisch beschriebenen Gefilde der Frommen gelangen, im *Axiochos*-Mythos nur diejenigen genannt, die in die (sc. Eleusinischen) Mysterien eingeweiht sind. Sie erhalten einen Ehrensitz (*Prohedria*) und dürfen ihre heiligen Riten weiter vollziehen (*Ax.* 371d5–7).¹³⁶ Die besondere Bedeutung der Mysterienweihe erhellt dadurch, dass auch die mythischen Unterweltsbezwinger Herakles und Dionysos den Mut für ihren Gang in die Unterwelt von der Eleusinischen Göttin erhalten hätten (*Ax.* 371d5–e4). Hier wird die klare Akzentuierung von Mysten als den Menschen deutlich, deren Leben nach dem Tod privilegiert sein wird. Und eben an dieser Stelle des *Gobryas*-Mythos unterbricht Sokrates seine Erzählung und wendet sich an sein Gegenüber Axiochos, macht ihm seine familiär bedingt privilegierte Stellung als eleusinischer Myste klar (*Ax.* 371d7–e1). Der ausgedehnte Verweis auf die privilegierten Mysten steht also in direktem Bezug zum Adressaten Axiochos, darf aber darüber hinaus nicht zuletzt auch als Ermahnung zu einer solchen religiös motivierten Lebensführung gelten. Eine Darstellung des ‚Ortes der Frommen‘ mitsamt der Sonderrolle der Mysten im Jenseits muss daher als protreptisches Element nicht nur für Axiochos, sondern auch für das intendierte Publikum des ganzen Dialogs verstanden werden.

Die zahlreichen Anklänge an die Philosophie Epikurs im *Axiochos*, die sich im Verlauf des Gespräches freilich als nicht hilfreich erweisen, zeigen, dass das Publikum epikureische Lehrsprüche kennt und hier die Wirkungslosigkeit derselben erkennen soll. Nicht zuletzt der Jenseitsmythos des *Axiochos* zielt darauf ab, (epikureische) Kritiker solcher Mythen eines Besseren zu belehren.¹³⁷ Das Publikum soll aus dieser Schilderung eben-

¹³⁶ Zur jenseitigen Ehrenstellung von Mysten siehe auch *IG* XII 1, Nr. 141, Z. 5f., wo ein Myste aufgrund seines großen Glaubens zum Vorsteher der Eingeweihten im Jenseits wird (μυστικῶν τε ἐπιστάτην ἔταξαν αὐτὸν πίστεως πάσης χά[οιν]), dazu HEININGER 2000, 153 mit Anm. 56. Siehe auch die Kommentare zur o.g. *Axiochos*-Stelle in Anm. 121–125, S. 88f.

¹³⁷ In kritischer Auseinandersetzung mit dem Epikureer Kolotes, einem Kritiker etwa des Platonischen Er-Mythos, führt Plutarch (*Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* 1105B) an, dass doch einige Kerberos oder das durchlöchernte Fass im Hades fürchten und daher an Wirkung und Effekt von Reinigungen und Weihungen glaubten und auf Spiel und Tanz im Jenseits hofften.

so wie aus der grausigen ewigen Bestrafung im Erebos Konsequenzen für das eigene Leben – und zwar noch zu Lebzeiten – ziehen. Damit klingen sehr deutlich Worte des Sokrates aus dem Platonischen *Gorgias* an, der den Nutzen der Bestraften im Tartaros für diejenigen, die solche Paradeigmata ‚sehen‘, formuliert (*Gorg.* 525c4–7: ἄλλοι δὲ ὀνίνανται οἱ τούτους ὀρώντες [...] ἀτεχνῶς παραδείγματα ἀνηρημένους ἐκεῖ ἐν Αἴδου ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ).¹³⁸

Im Unterschied zu Axiochos' anfänglicher Furcht, der Tod lasse ihn spüren, wie sein Körper von Maden zerfressen werde und verfallende (*Ax.* 365c5–7), erscheint der abschließende Mythos als dezidiertes Gegenbild einer solchen, auf falschen Prämissen basierenden Todesfurcht: Allein die Seele lebt weiter, der materielle Körper spielt überhaupt keine Rolle mehr, verfügt demgemäß nicht mehr über sinnliche Wahrnehmung. Was jetzt zählt, sind die bisherige Lebensführung und die Taten zu Lebzeiten: Jetzt ist der Mensch ganz Seele, wie Sokrates bereits früher im Gespräch gesagt, Axiochos ihm aber noch nicht geglaubt hatte (*Ax.* 365e6: ἡμεῖς μὲν γὰρ ἐσμεν ψυχῆ).

6.7. Wozu Mythen?

Insgesamt erscheint das Jenseits, in das nach Gobryas-Sokrates die Seele nach ihrer Befreiung vom Körper eintritt, als Gegenwelt zur Lebenswelt, und zwar in extremer Form mit vor allem zwei konträren Bereichen und Lebensformen, die sehr drastisch angenehme bzw. schmerzliche Zustands- oder Lebensweisen bieten (Gefilde der Frommen – Gefilde der Übeltäter). Der religiöse Gehalt des Mythos zeichnet sich anhand der orphischen, (neu-)pythagoreischen und mystischen Elemente inhaltlicher wie sprachlicher Art deutlich ab. Topoi der Unterwelt, wie sie seit Homers *Nekyia* (*Od.* XI) und nicht zuletzt seit Platons Jenseitsmythen bekannt und etabliert waren, sind hier in sehr knapper und verdichteter Form überaus plastisch beschrieben. Wenn jedoch der Sokrates des *Axiochos*-Dialogs sich nach der Erzählung des Mythos erneut auf seine Quelle Gobryas beruft und seine Zweifel am Mythos explizit nennt (*Ax.* 372a4f.: ἐγὼ γὰρ λόγῳ ἀνθελκόμενος), macht er deutlich, dass ein solcher Mythos ihn nicht zu überzeugen vermag. Er bedient sich jedoch dessen Bildlichkeit und Plastizität, um jemandem wie Axiochos die Unsterblichkeit der Seele zu illustrieren: Dies ist das zentrale Anliegen von Sokrates' unterschiedlichen Logoi (vgl. *Ax.* 371a1). Mit seiner erklärten Distanzierung vom Gobryas-Mythos bezieht der Sokrates des *Axiochos* eine geradezu konträre Position zum Sokrates im Platonischen *Gorgias*: Denn der (*Gorg.* 526d3f.) bekräftigt im An-

¹³⁸ Ganz ähnlich zieht Sokrates nach dem Er-Mythos in der *Politeia* (*Rep.* X 621 c–d) eine Fazit-ähnliche Konsequenz aus dem Jenseitsbericht des Er.

schluss an seine Erzählung des Mythos, dass ihn dieser überzeugt habe (ebd.: ἐγὼ μὲν οὖν, ὧ Καλλίκλεις, ὑπὸ τε τούτων τῶν λόγων πέπεισμαι).

Damit wird deutlich, dass der Sokrates des *Axiochos* den Gobryas-Mythos zwar als eine Art der Darstellung betrachtet, mit der man das Fortleben der Seele nach dem Tod des Körpers mitteilen kann, die einem Publikum wie Axiochos gegenüber angemessen und legitim ist, die jedoch für einen echten Philosophen nicht befriedigend sein kann. Mit dem Erzählen dieses Mythos löst Sokrates im *Axiochos* eine Erwartung ein, wie man sie gemeinhin mit dem Platonischen Sokrates verbindet, noch dazu, wenn er über den Tod des Menschen und die Unsterblichkeit der Seele handelt. Bezeichnend sind Sokrates' Worte im Anschluß (*Ax.* 372a7f.), wenn er zusammenfasst, dass Axiochos nach einem frommen Leben nun entweder ‚unten‘ (also in dem im Unterweltsmythos geschilderten ‚Ort der Frommen‘) oder eben ‚oben‘ (also im Himmel, wie der Philosoph Sokrates glaubt)¹³⁹ glücklich sein werde. In diesem Mythos klingen etliche verbreitete, traditionelle Vorstellungen vom Hades an, die im *Axiochos* jedoch in platonischem Sinne überformt werden.

7. Das Personal des *Axiochos*

7.1. Randfiguren

Alle *dramatis personae*, die im *Axiochos* begegnen, sind entweder aus den Schriften Platons oder externen Zeugnissen bekannt.¹⁴⁰ Als fiktives dramatisches Datum ergibt sich daher die Zeitspanne zwischen der Hinrichtung der Generäle nach dem Arginusenprozess 406 und dem Tod des Charmides 403 v. Chr.¹⁴¹ Während Axiochos' Sohn Kleinias zu Beginn das einleitende Gespräch mit Sokrates führt, ihn auf den Zustand seines Vaters vorbereitet, ist er während des Gesprächs zwischen Sokrates und Axiochos offenbar stumm anwesend (ab *Ax.* 364d1), während seine Begleiter Damon und Charmides von Anfang an nur als ‚stumme Personen‘ (*mutae personae*) dabei sind.

7.2. Sokrates als Autorität oder: Der beispielhafte Protagonist

Der *Axiochos* gehört zu den ‚Sokratischen Dialogen‘ (Σωκρατικοὶ λόγοι). Indem der *Axiochos* in Form und Personal auf den *Sokratikos Logos* v.a. der frühen und mittleren Platon-Dialoge zurückgreift, entsteht durch die

¹³⁹ Vgl. auch *Ax.* 372a11, als Axiochos die philosophische Beschreibung des seligen Zustands der Seele im Jenseits, die Sokrates unmittelbar vor dem Mythos geboten hatte, nun im Rückblick als ‚himmlischen‘ Logos bezeichnet.

¹⁴⁰ Siehe die Anmerkungen 6–8, S. 61f., und 12, S. 63.

¹⁴¹ Siehe Anm. 8, S. 62 und 77, S. 78.

hier agierende Sokrates-Figur sowie die von Sokrates verwendete Sprache und Stilistik, Methodik und Dogmatik eine eigentümliche, anachronistische Spannung. Die Figur des Sokrates ist singular gestaltet, sie weist deutliche Übereinstimmungen mit der literarischen Sokrates-Gestalt aus den Dialogen Platons auf, weicht jedoch in einigen markanten Aspekten von dieser ab.

Typisch für den Sokrates, wie ihn Platon inszeniert, ist auch im *Axiochos* der Ort, dem Sokrates zu Beginn des Textes zustrebt: das Gymnasion des Kynosarges außerhalb des Stadtgebietes von Athen. Sokrates hält sich gern und oft in Gymnasien (allerdings meist im Stadtgebiet) auf,¹⁴² kommt dort mit jungen Männern ins Gespräch. Sokrates wird von seinem eingeschlagenen Weg abgebracht, als Kleinias und seine Freunde ihn rufen und über Axiochos' schlechten Zustand in Kenntnis setzen. Er kehrt um und geht mit ihnen in die Stadt zurück. In genauer Umkehrung entspricht das dem Eingang der *Politeia* Platons, als Sokrates vom Piräus in die Stadt Athen zurückgehen will und durch Zurufe von hinten ebenfalls davon abgebracht wird, umkehrt und mit den anderen geht (*Rep.* I 327b–328b).

Untypisch ist jedoch der Umstand, dass Kleinias und seine Freunde Sokrates offenbar suchen und, als sie ihn endlich sehen, sogar impulsiv ‚schreien‘ – was in keinem Platonischen Dialog der Fall ist (vgl. *Ax.* 364a2: βωῶντός του "Σώκρατες, Σώκρατες").¹⁴³ Sokrates soll dem todkranken Axiochos beistehen, wie er das bereits öfter getan habe (*Ax.* 364c1f.). Sokrates ist also als erfolgreicher Aufmunterer und Ermahner bekannt und geschätzt. Er genießt im *Axiochos* Autorität wegen seiner Sophia, er genießt entsprechende Wertschätzung. Entgegen dieser Wahrnehmung des Sokrates als σοφὸς ἀνὴρ¹⁴⁴ durch andere, hier Kleinias, unterstreicht der Sokrates des *Axiochos*-Dialogs, er sei ein ‚pragmatischer Zetetiker‘ (ζητητικός εἰμι τῶν πραγμάτων, *Ax.* 366b6f.).¹⁴⁵ Er suche und untersuche, während alle anderen ihn für einen Sachverständigen hielten. Sein selbstkritisches, bescheidenes Selbstverständnis entspricht also durchaus dem des Platonischen Sokrates (z.B. Plat. *Apol.* 19b4–e1).

Die Wertschätzung als Autorität in Sophia, die er im Dialog bei seinem Zeitgenossen genießt, entspricht genau der Einschätzung des Sokrates in der philosophiehistorischen Tradition, kurz: der Wahrnehmung des Sokrates als vorbildhaften Weisen, zu dem der historische Sokrates im Laufe der Zeit geworden war. Das entspricht nicht mehr dem Sokrates der Platonischen oder auch der Xenophontischen Schriften, sondern vielmehr dem

¹⁴² Gern im Lykeion, z.B. *Euthyd.* 271a1; *Euthyphr.* 2a1–3; *Symp.* 223d10–12, dazu JOYAL 2005, 99 mit Anm. 11.

¹⁴³ Zur Aufregung und impulsiven Emotion des schreienden Kleinias (vgl. auch die vokative Anrede an Sokrates ohne das konventionelle ὦ) siehe JOYAL 2005, 100.

¹⁴⁴ So JOYAL 2005, 97–117, v.a. 110.

¹⁴⁵ Zu Sokrates' Wendung ζητητικός εἰμι siehe TULLI 2005, 260.

Bild des Sokrates, das vor allem die Stoiker (von Zenon an) in hellenistischer Zeit modellierten.¹⁴⁶ Der Sokrates des *Axiochos* wird zwar in Anlehnung an den Platonischen Sokrates konzipiert, er hat jedoch als ‚Weiser‘ zumindest im Verständnis seiner Außenwelt eine stoische Prägung. Wenn der stoisch gezeichnete Sokrates des *Axiochos* bereits gegen Ende seines Prodikos-Referates, vor allem jedoch bei seinem anschließenden letzten Beweisgang (370b–d) stilistische Charakteristika zeigt, wie sie aus der kynischen Diatribe vor allem seit Teles oder Bion von Borysthenes bekannt sind, dann konvergieren hier in der Konzeption der Sokratesfigur stoische mit kynischen Elementen.¹⁴⁷ Im *Axiochos* soll nun Sokrates, so Kleinias im Eingang (*Ax.* 364b–c), bewirken, dass sich Axiochos klaglos seinem Schicksal fügt, ohne Angst dem Tod ins Auge sieht. Sokrates wird also in einer Grenzsituation an ein Sterbebett gerufen und soll den Todkranken trösten und ermuntern (παρηγορεῖν, vgl. ebd. 364c1f.). Derartige Expertise in Sachen ‚Sterbehilfe‘ für andere ist für Sokrates in der bekannten Literatur sonst nicht überliefert: Im *Phaidon* (vgl. auch *Kriton*) Platons wird Sokrates selbst als exemplarischer, freilich vorbildlicher Mensch im Angesicht des nahen Todes dargestellt, hier muss er seine Sophia im aktuellen ‚Kairos‘ beweisen (*Ax.* 364b3). Sokrates schlüpft damit im *Axiochos* in die Rolle eines Arztes, der zu einem Moribunden gerufen wird: Sokrates wird zum Seelenarzt, ganz in dem Sinne, wie der Platonische Sokrates von der ‚Sorge um die Seele‘, freilich um die ‚eigene Seele‘, gesprochen hatte (vgl. Plat. *Apol.* 29d2–30b4: ψυχῆς ἐπιμελεῖσθα).¹⁴⁸

Dieser Tenor wird durch das sprachliche Kolorit zahlreicher medizinisch-physiologischer Begrifflichkeiten und Termini verstärkt.¹⁴⁹ Ungewöhnlich ist überdies, dass der Sokrates des *Axiochos* freimütig Argumente anführt, die Themen und Grundthesen Epikurs widerspiegeln. Das überrascht zunächst, da Epikur und seine Anhänger Sokrates bekanntlich mit scharfer Kritik bedacht haben.¹⁵⁰ Die Art und Weise, wie Sokrates mit Axiochos spricht, ist ungewöhnlich: Es handelt sich hier nicht um ein dialektisches Gespräch unter Führung des Sokrates oder um differenzierte Beweisführung, sondern ein autoritativer Sokrates versucht, in mehreren Anläufen, den ungläubigen Axiochos zu überzeugen. Seine Argumente sind nicht das Ergebnis eines prüfenden Gesprächs oder einer diskursiven Er-

¹⁴⁶ Dazu DÖRING 1979, 5–7.

¹⁴⁷ Zu Teles siehe HENSE 1909, 49–51 (auch SCHMELLER 1987); JOYAL 2005, 111.

¹⁴⁸ Vgl. auch das Selbstverständnis des Sokrates im *Gorgias* Platons als ‚Hilfe zur Selbsthilfe‘, wie er sie im Anschluss an den Jenseitsmythos formuliert: Plat. *Gorg.* 526e1–5: παρακαλῶ δὲ καὶ τοὺς ἄλλους πάντας ἀνθρώπους, καθ’ ὅσον δύναμαι, καὶ δὴ καὶ σὲ ἀντιπαρακαλῶ ἐπὶ τοῦτον τὸν βίον [...] καὶ ὀνειδίζω σοὶ ὅτι οὐχ οἷός τ’ ἔση σαυτῷ βοηθῆσαι, ὅταν ἡ δίκη σοὶ ἦ.

¹⁴⁹ Dazu JOYAL 2005, 105–108; allgemein ERLER 2007, 519.

¹⁵⁰ Z.B. Cic. *Brut.* 292; Plut. *adv. Col.* c. 16–19, 1116E–1118B. Siehe dazu auch DÖRING 1998, 169.

örterung, sondern muten eher wie eingängige Schlagworte und leicht verständliche Phrasen an und reflektieren mitunter sogar Gnomen, Sentenzen und Maximen, wie sie seit den hellenistischen Philosophenschulen der Stoa und Epikurs zum alltäglichen Gebrauch eingesetzt werden. Zu sehen ist im *Axiochos* also eher ein dozierender als ein diskursiv vorgehender Sokrates. Abgesehen davon, dass ein solcher (methodischer) Anachronismus ein starkes Argument für eine Datierung des *Axiochos* nach dem 3. Jh. v. Chr. ist, ist das Faktum der Übernahme und Integration epikureischer Argumente durch Sokrates im Gespräch mit Axiochos bemerkenswert.¹⁵¹

Überraschend und ganz im Widerspruch zum konventionellen, durch die Sokratischen Dialoge des 4. Jh.s v. Chr. geprägten Sokrates-Bild ist das Interesse des Sokrates im *Axiochos* an kosmischen und Naturphänomenen (*Ax.* 370b2–d6): Bereits in der antiken Philosophiegeschichte gilt Sokrates als der Philosoph, der sich als erster dezidiert und ausschließlich dem Menschen und allen ihn betreffenden ethisch-sittlich-moralischen Fragen und Problemen zugewandt hat.¹⁵² Wenn Sokrates im *Axiochos* die Beobachtung und Betrachtung der Natur und der Sterne in den höchsten Tönen preist und würdigt, sie sogar in allerengsten Zusammenhang mit der jenseitigen Schau der Wahrheit stellt (*Ax.* 370d), zeigt das einen Sokrates, dessen primäres Anliegen ganz offensichtlich nicht mehr Fragen der Ethik und der praktischen Lebensführung sind. Vielmehr wird hier ein Sokrates erkennbar, dessen Interesse auf dem Übergang vom diesseitigen zum jenseitigen Leben liegt, der die Bewegung und Ordnung im Kosmos als maßgebliches Orientierungsmodell für den Menschen annimmt. Damit steht dieser Sokrates in neupythagoreischer Tradition, wie sie seit dem späten Hellenismus an verschiedenen Orten des Imperium Romanum, in Rom ebenso wie in Alexandria,¹⁵³ zu neuen Ehren kam. Da Cicero in den *Tusculanen* (V 10, vgl. *De rep.* 1,15), wohl in Anlehnung an Panaitios,¹⁵⁴ den denkwürdigen Satz prägt, ‚Sokrates habe als erster die Philosophie vom Himmel herabgeholt und in die Städte gebracht‘ (*Socrates autem primus philosophiam devocavit e caelo et in urbibus conlocavit*), wird die Konzeption einer geradezu neupythagoreisch anmutenden Sokrates-Figur wie im *Axiochos*, die Naturphänomene,¹⁵⁵ Astronomie und Kosmologisches als Bil-

¹⁵¹ Vgl. z.B. das Verhältnis von sinnlicher Wahrnehmung und Tod: *Ax.* 365c1–366b4; *Ax.* 369e3–370b1, dazu ERLER 1994, 332f.

¹⁵² DÖRING 1998, 157–166.

¹⁵³ Siehe MÄNNLEIN-ROBERT 2013.

¹⁵⁴ Siehe M. POHLENZ, „Panaitios“, *RE* XVIII,3 (1949) [418–440] 427f.; Ders., *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*. Bd. 1 (Göttingen ⁴1970) 194f.; Ders., *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*. Bd. 2 (Göttingen ⁴1972) 10. 98.

¹⁵⁵ Auch der pythagoreisierende Platoniker Eudoros verfasst eine Schrift über den Nil und bezeugt damit sein Interesse für Naturphänomene (Strab. XVII 1,5 c. 790 = fr. 13 MAZZARELLI).

der ewiger Ordnung im beständigen Wechsel¹⁵⁶ einer Argumentation über die Unsterblichkeit der Seele einschreibt, eher in die Zeit nach Cicero anzusetzen sein.¹⁵⁷ Freilich ist bereits Cicero selbst mit seiner lateinischen Übersetzung des Platonischen *Timaios* (wohl in den 40er Jahren des 1. Jh. v. Chr.)¹⁵⁸ ein sehr früher Zeuge für das neue philosophisch motivierte Interesse an Physik, Kosmologie und Astronomie Platons. Die Verbindung von beidem, ein an Natur interessierter Sokrates, ist bei Cicero noch nicht ersichtlich. Im *Axiochos* erweist sich also ein platonisch gezeichneter Sokrates als praktischer Philosoph stoisch-kynischer Prägung, der das für Platoniker wie Neupythagoreer des 1. Jh. v. Chr. zeittypische Interesse an Kosmos und Natur zeigt und sich zum Erweis der Platonischen Kernthese von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele Argumente verschiedener Provenienz bedient.¹⁵⁹

Im Unterschied zur Sokrates-Literatur des 4. Jh. v. Chr. äußert sich die religiöse Dimension des sokratischen Philosophierens im *Axiochos* (noch) nicht mit Bezug auf das Daimonion, die göttliche Stimme, die Sokrates punktuell von geplanten Dingen abrät,¹⁶⁰ sondern im Kontext seiner Darstellung von Natur, Kosmos und Sternen.¹⁶¹ Die Orientierung des Sokrates an der – göttlichen – Natur spielt im *Axiochos* die Rolle, die sonst für den Platonischen Sokrates der Gott spielt, als dessen Medium sich Sokrates versteht, in dessen Dienst er ‚Hebammendienste‘ zu leisten behauptet.¹⁶² Die Konzeption sokratischer Religiosität im *Axiochos* ist außerordentlich eigenwillig, auch wenn man die Skepsis des Sokrates hinsichtlich des Gobryas-Mythos bedenkt, von dem er selbst sich ausdrücklich distanziert (*Ax.* 371a1f. und v.a. ebd. 372a4f.: ἐγὼ γὰρ λόγῳ ἀνθελκόμενος τοῦτο μόνον ἐμπέδως οἶδα). Das erinnert an die Kritik des Epikureers Kolotes, der Platons Mythen als irrational und damit unnütz verwirft.¹⁶³

¹⁵⁶ Zu überlegen wäre, ob hier die Vorstellung der sich stets wandelnden Physis im Kosmos eine Metamorphosenvorstellung andeutet, wie sie der Verfasser des pseudo-platonischen Dialogs *Alkyon* (Ps.-Plat. *Alkyon* 112, 6) und Pythagoras in den *Metamorphosen* Ovids eindrücklich formulieren (*Met.* XV 186–199; 252f.), siehe auch MÜLLER 1975, 314 mit Anm. 2.

¹⁵⁷ Siehe hier v.a. die bei Varro erhaltenen Zeugnisse, dazu GÖRLER 1994, 975.

¹⁵⁸ So M. SCHANZ / C. HOSIUS, *Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian*. 1. Teil: *Die römische Literatur in der Zeit der Republik*, Handb. d. Altertumswiss. 8,1 (München⁴ 1927; ND 1959) 509.

¹⁵⁹ Siehe dazu auch die Beiträge von M. ERLER, S. 100–111, und R. FELDMEIER, S. 142–145, in diesem Band.

¹⁶⁰ Siehe oben Kapitel 6.4.

¹⁶¹ Das Interesse am Daimonion des Sokrates war vor dem Hintergrund des zeitgenössischen Interesses an Dämonen vor allem in der Kaiserzeit en vogue (Plut. *De genio Socratis*; Apuleius, *De deo Socratis*; Max. Tyr. 8-9), siehe auch DÖRING 1998, 160f.; v.a. DÖRING 1979, 10–12.

¹⁶² Zum Beispiel Plat. *Apol.* 30a5–7; *Theaet.* 150c7f: vgl. d8–e1. DÖRING 1998, 161.

¹⁶³ Zu einer entsprechenden Schrift des Kolotes (mit unsicherem Titel) siehe ERLER 1994, 239; auch ERLER 2007, 90.

Der Sokrates des *Axiochos* favorisiert deutlich einen sachlichen, argumentativen Logos, den Mythos erzählt er Axiochos, weil er ihn in seiner neu gewonnenen Einsicht bestärken, das prinzipiell Verständene bildhaft illustrieren kann.¹⁶⁴ Die Zurückhaltung des Sokrates gegenüber Mythen erscheint in der genannten Passage des *Axiochos* singular, verweist jedoch auf eine bestimmte (wohl zeittypische) Einstellung zum Mythos in Kreisen der Akademiker oder Platoniker. Allein im pseudo-platonischen Dialog *Alkyon*, ebenfalls in der *Appendix Platonica* überliefert, finden wir eine zumindest punktuell vergleichbare Kombination von Skepsis und Naturmystik bei Sokrates.¹⁶⁵ Allerdings ist der Sokrates im *Axiochos*-Dialog kein in der Weise skeptischer, aporetischer Sokrates (vgl. die Frühdialoge Platons), wie ihn die Akademie seit Arkesilaos aus Pitane (316–244 v. Chr.) und dann v.a. die Neue Akademie (v.a. 2. Jh. v. Chr.) propagierte und favorisierte.¹⁶⁶ Cicero merkt im Proömium von *De natura deorum* (I 6) aus dem Jahr 44 v. Chr. an, dass der Skeptizismus der Neuen Akademie eigentlich weitgehend überholt sei. Philosophiegeschichtlich wird in der Regel mit Antiochos von Askalon (gest. 69 v. Chr.) eine markante Neuorientierung der Akademie beschrieben, in der nun die Orthodoxie der Lehren Platons zentral wird, eklektische Züge (meist stoische) freilich erkennbar bleiben.¹⁶⁷ Man wird sich die Konzeption des Sokrates im *Axiochos* vor einem entsprechenden zeitgenössischen Hintergrund vorstellen dürfen. Denn der Sokrates des *Axiochos* ist eine Autorität, die in einer extremen Lebenslage – im Angesicht des Todes – herbeigerufen wird, von der man sich Trost und Erklärung verspricht.¹⁶⁸ Sokrates ist einer, der Wissen hat, dessen Sophia berühmt ist. Sokrates wird dieser Erwartungshaltung auch gerecht, wenn er die Bedenken des Axiochos ausräumt, ihm kurz und bündig, in knappen dogmatisch anmutenden Lehrsätzen, verschiedene Lösungsansätze (darunter auch epikureische) anbietet, um ihn schlussendlich dann mit einem zentralen Platonischen Argument zu überzeugen. Freilich scheint der Sokrates des *Axiochos* nicht einer vom Mythos geprägten, traditionellen Religiosität anzuhängen, sondern vielmehr das Phäno-

¹⁶⁴ Anders ist bei Platon der Mythos nur eine andere Art, die Wahrheit darzustellen (z.B. *Politikos* 268d), dazu ERLER 2007, 91.

¹⁶⁵ MÜLLER 1975, 281. 302.

¹⁶⁶ Zu den Phasen der Akademischen Schule siehe ERLER 2007, 522–524.

¹⁶⁷ Einschlägig sind GÖRLER 1994, 938–967; DILLON 1977; H. DÖRRIE, „Der Platonismus in der Kultur- und Geistesgeschichte der frühen Kaiserzeit“, in: Ders., *Platonica Minora* (München 1976) 166–210; MÄNNLEIN-ROBERT 2013.

¹⁶⁸ Ein ebenfalls autoritativ gezeichneter Sokrates spielt im pseudo-platonischen Dialog *Anterastai* eine wichtige Rolle, siehe I. MÄNNLEIN-ROBERT, „Zur literarischen Inszenierung eines Philosophiekonzeptes in den pseudo-platonischen *Anterastai*“, in: DÖRING / ERLER / SCHORN (Stuttgart 2005) 119–133.

men der Transzendenz argumentativ, auch unter Zuhilfenahme ‚externer‘ Argumente,¹⁶⁹ beweisen zu wollen.

7.3. Axiochos oder: Der intendierte Adressat

Axiochos ist zum einen als individueller Zuhörer oder Patient des Sokrates, zum anderen jedoch als exemplarischer Adressat für die Argumente des Sokrates inszeniert. Als individueller Zug darf die Anspielung auf die enge Verbindung des Axiochos mit der Familie der athenischen Eumolpiden und deren engen Bezug zu den Mysterien von Eleusis gelten, ebenso die historische Verwicklung des Axiochos in den Mysterienskandal von 415 v. Chr.¹⁷⁰ Axiochos erscheint damit als Angehöriger einer namhaften athenischen Familie mit engstem Kontakt zum lokalen Mysterienwesen, zugleich als wenig religiöser Repräsentant dieser Familie und vielmehr Mitglied der zeitgenössischen athenischen ‚jeunesse dorée‘ (wie auch Alkibiades). Nicht selten wird Axiochos vom Verfasser des Dialogs Komödien-vokabular in den Mund gelegt, so dass doch manche seiner Äußerungen und Verhaltensweisen in komischem Licht erscheinen und eine Ironisierung dieser Figur zumindest punktuell nahe legen.¹⁷¹ Axiochos war nie ein Philosoph, er will keine logischen Beweisketten, sondern angesichts seiner konkreten und kreatürlichen Todesangst Argumente, ‚die die Seele erreichen‘.¹⁷² Axiochos, der ehemals lebenslustige, politisch aktive Mann ist zu Beginn des Dialogs dem Tod nahe, den er nun fürchtet. Damit freilich ist Axiochos als ganz normaler Mensch in einer menschlichen Grundsituation geschildert und damit gewinnen nun seine Befürchtungen und Ängste über den konkreten Kontext hinaus exemplarischen Status.

Die Überzeugung des Axiochos durch Sokrates hat im dialogisch-dramatischen, situativen Kontext den Zweck seiner ‚Bekehrung‘ respektive Einsicht. Diese hilft also konkret der Person Axiochos in der aktuellen Situation. Darüber hinaus hat Sokrates‘ Argumentation jedoch auch einen protreptischen Zug mit Blick auf weitere Rezipienten des Dialogs: Anhand seines ‚Beweises‘ der Unsterblichkeit der Seele, weshalb der Tod nicht zu fürchten sei, sowie vor allem anhand des abschließenden eschatologischen Mythos werden nämlich bereits ethische und sittliche Konsequenzen deutlich, welche die Rezipienten des Dialogs für sich, ihre Lebensführung und ihre eigene Vorbereitung auf den Tod bereits zu Lebzeiten ziehen können.

¹⁶⁹ Siehe oben Kap. 3.3.

¹⁷⁰ Siehe Anm. 12, S. 63.

¹⁷¹ Siehe den Essay von H.-G. NESSELRATH in diesem Band, S. 117–126.

¹⁷² Das ist ein wichtiger Punkt auch für Seneca, *Ep.* 82; ebenso Kephalos in Plat. *Rep.* I 330d4–331b7, JOYAL 2005, 113 Anm. 56: Kephalos kann Vorbild für die Axiochos-Figur gewesen sein. Dazu M. NUSSBAUM, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics* (Princeton 1994) 195–201 und T. STORK, *Nil igitur mors est ad nos. Der Schlussteil des dritten Lukrezbuches und sein Verhältnis zur Konsolationsliteratur* (Bonn 1970) 51–55.

Es werden also, über den sterbenskranken Axiochos hinaus, weitere Rezipientenkreise adressiert, für die noch zu Lebzeiten die Möglichkeit besteht, das eigene Verhalten in ethischer Hinsicht zu verbessern, so dass sich die von Sokrates beschriebenen metaphysischen Zustände für die vom Körper gelöste Seele in einem positiven Sinne einstellen könnten. Wenn Sokrates eine Beruhigung des Axiochos zuerst mit epikureischen Phrasen und Allgemeinplätzen versucht und offenbar den Eindruck hat, diese könnten auf Axiochos Eindruck machen, erlaubt dies eine etwas differenziertere Spekulation bezüglich des zeitgenössisch intendierten Publikums dieses platonisierenden Dialogs: Es geht dabei um Menschen wie Axiochos, stets auf das Leben konzentriert und im Angesicht des Todes überfordert, mit gewissem Interesse und (zeittypisch-modischer?) Aufgeschlossenheit gegenüber epikureischen Gedanken. Diese werden jedoch hier ganz exemplarisch in ihrer psychologischen und therapeutischen Wirkungslosigkeit ‚im Ernstfall‘ vorgeführt.¹⁷³ Stattdessen ist es ein genuin platonisches Argument, das (freilich zeittypisch drapiert) letztlich Eindruck macht und überzeugt, letztlich ist es ein platonisch anmutender Mythos, der dem rationalen philosophischen Argument eine wirkungsvolle religiöse, sogar metaphysische Dimension verleiht. Möglicherweise darf man beim intendierten Publikum an entsprechend epikureisch interessierte Kreise (ehemals) politisch Aktiver der ausgehenden Republik respektive des frühen Prinzipats denken, die der Verfasser des *Axiochos* für die platonische Philosophie zu werben suchte.

8. Die Rezeption des *Axiochos*: eine Skizze

Die ersten Spuren der Rezeption¹⁷⁴ des *Axiochos* finden sich zunächst im 2. und im frühen 3. Jahrhundert n. Chr., etwa wenn Clemens von Alexandria einen Passus (367c) aus dem *Axiochos* unter dem Namen Platons zitiert¹⁷⁵ oder Basileios von Caesarea¹⁷⁶ auffallend ähnliche Wendungen verwendet, wie sie im *Axiochos* vorkommen. Wohl im frühen 3. Jahrhundert rechnet dann Diogenes Laertios diesen Dialog zwar zum *Corpus Platonicum*, dort aber zu den unechten Schriften.¹⁷⁷ Im spätantiken *Anthologium* des Iohannes von Stoboi, genannt Stobaios (im frühen 5. Jahrhundert), beweisen zahlreiche Zitate aus dem *Axiochos* dessen Kenntnis und Nutzen. Sto-

¹⁷³ Siehe auch WARREN 2004, 213–215.

¹⁷⁴ Zur Überlieferung ist knapp HERSHBELL 1981, 7f., ausführlicher und mit Dokumenten CHEVALIER 1915, 116–130.

¹⁷⁵ Clem. Al. *Strom.* VI, 2, 17 vol. 2, 436 STÄHLIN.

¹⁷⁶ Zum Beispiel vgl. Basil. vol. III 581 C 5 MIGNÉ: οὐ τὸ ὀρώμενον ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος mit Ax. 365e: τὸ ὑπολειφθὲν σῶμα [...] οὐκ ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος oder Basil. vol. III 341 B 14f.: στέρησις γὰρ ἀγαθοῦ ἐστὶ τὸ κακόν mit Ax. 369e: τῆ στερήσει τῶν ἀγαθῶν ἀντεισάγων κακῶν αἰσθησιν.

¹⁷⁷ Diog. Laert. III 62; siehe oben Kapitel 2.

baios nennt die Schriften der *Appendix* ‚platonisch‘, d.h. er rechnet sie allesamt dem gesamten *Corpus Platonicum* (bestehend aus den Schriften der Tetralogien-Ordnung und denen der *Appendix*) zu.¹⁷⁸

Die älteste Handschrift, die den *Axiochos* überliefert, ist der Codex Parisinus 1807 aus dem 9. Jh. n. Chr. (Hs. A).¹⁷⁹ Byzantinische Gelehrte wie Methodius, Thomas Magister,¹⁸⁰ Theophylaktos Simokattes, Nikephoros Basilakes oder Nikephoros Gregoras kennen und zitieren den *Axiochos*.¹⁸¹ Im 12. Jahrhundert erwähnt der byzantinische Gelehrte Theodoros Prodromos in der Schrift ‚Amarantos oder über die Greisenliebe‘ kritisch die Figur des Axiochos im gleichnamigen Dialog, den er Platon zuschreibt, und zitiert aus diesem Text.¹⁸² Das byzantinische *Fragmentum Marcianum* eines ‚Philosophen Philippos‘ imitiert den Eingang des *Axiochos* fast wörtlich.¹⁸³

Vor allem jedoch zur Zeit der Renaissance erfährt der *Axiochos* begeisterte Wertschätzung: Cencio de‘ Rustici (1390 – etwa 1445), ein Kollege Leonardo Brunis in der Papstkanzlei und Mitglied eines bedeutenden Humanisten-Kreises, widmet dem Kardinal Giordano Orsini (wohl 1438) eine lateinische Übersetzung des *Axiochos*. Diese Schrift mit dem Titel ‚*Plato, de morte contemnenda*‘ galt Cencio als Dialog Platons. Sie war als Tröstung und Medizin gegen Todesfurcht bekannt und geschätzt und wurde sein berühmtestes Werk.¹⁸⁴ Marsilio Ficino übersetzt (nach Cencio, Rinuccio, Cassarino) 1477 den *Axiochos* ins Lateinische. In den erhaltenen Handschriften dieser Übersetzung Ficanos sowie in der Editio Aldina von 1498 (*Omnis Platonis Opera*) trägt der Dialog jedoch nicht den Titel *Axiochos*, sondern Περὶ θανάτου als Haupttitel. Marsilio Ficino selbst schreibt den *Axiochos* dem Platon-Schüler Xenokrates zu (*Xenocrates, de morte contemnenda*),¹⁸⁵ allem Anschein nach aufgrund einer Notiz bei Diogenes (Diog. Laert. IV 12), der für Xenokrates einen entsprechenden Werktitel Περὶ

¹⁷⁸ Stobaios zitiert folgende Passagen aus dem *Axiochos*: 365b (= Stob. IV 52, 54 HENSE); 365e–366b (= IV 53, 38); 366d–368d (= IV 34, 75); 369b (IV 52b, 55); dazu auch ERLER 2007, 27 und R. M. PICCIONE, „Gli Pseudoplatonica nella tradizione dei florilegi“, in: DÖRING / ERLER / SCHORN 2005, 185–212, v.a. 202f. u. 209f.

¹⁷⁹ SOUILHÉ 1930, 136.

¹⁸⁰ Thomas Magister p. 70, 10 und 115, 6 RITSCHL.

¹⁸¹ Ausführlicher und mit Belegen dazu BRINKMANN, v.a. 442; siehe auch IMMISCH 1896, 2f.

¹⁸² Text mit italienischer Übersetzung und Kommentar bei T. MIGLIORINI, „Teodoro Prodromo, Amaranto“, *MEG* 7 (2007) 183–247, *Axiochos*-Zitate ebd. 190 und 199, Kommentar ebd. 226. Belege bei BRINKMANN 1896, 442f.; siehe auch HERSHBELL 1981, 7.

¹⁸³ Publiziert von HERCHER in: *Hermes* 3 (1869) 382–388; siehe auch BRINKMANN 1896, 442f.

¹⁸⁴ Ausführlicher dazu mit weiteren Textbelegen CHEVALIER 1915, 117–123; HANKINS 1990, I 81–84; ERLER 2005, 81.

¹⁸⁵ Zur Frage, ob erst Ficino diese Zuschreibung vornimmt, oder ob sie bereits älter ist, siehe CARLINI 1999, v.a. 12–18, und CARLINI 2005, 32f.

θανάτου überliefert.¹⁸⁶ Der junge Ficino fertigt nun seinen lateinischen *Axiochos* auf Bitte von Cosimo de' Medici an, der auf dem Sterbebett eben darum gebeten hat (*breve quidem hoc, sed pretiosissimum opusculum*).¹⁸⁷ Im Autograph Ficanos findet sich eine Randnotiz, die sogar die (bestätigende) Reaktion Cosimos auf die Passage über das Alter (Ax. 367a–b) festhält: *hic exclamat Cosimus: o quam vera sententia* (Par. suppl. Gr. 212, f. 208v).¹⁸⁸ Denselben Tenor hat die epigrammatische erste *Praefatio*, die von Jacobus Canter 1506 (Deventer) seiner *Axiochos*-Ausgabe vorangestellt wurde.¹⁸⁹ Tragisch wirkte sich die Beschäftigung und Übersetzung des *Axiochos* für den französischen Humanisten Etienne Dolet aus: Da im *Axiochos* zunächst auch gegen die Unsterblichkeit der Seele argumentiert wird, unterstellte ihm 1544 die Theologische Fakultät in Paris, er leugne diese. Mehrfach der Ketzerei wegen der Publikation vermeintlich atheistischer Schriften (darunter auch des *Axiochos*) angeklagt, wurde er 1546 auf der Place Maubert in Paris als Atheist auf dem Scheiterhaufen verbrannt.¹⁹⁰

Der *Axiochos* wurde in der Renaissance und bis ins 16. Jahrhundert hinein in viele Sprachen übersetzt (Französisch, Italienisch, Lateinisch, Spanisch).¹⁹¹ Die Verfasserfrage war zu dieser Zeit nicht zentral, vielmehr interessierten die philosophischen Argumente sowie die sprachliche Form dieses eigenwilligen Textes. Vom 16. bis ins 18. Jahrhundert schwankten die Einschätzungen des *Axiochos* beträchtlich zwischen Kritik an mangelndem philosophischem und argumentativem Tiefgang (z.B. Montaigne) auf der einen und lobender Bewunderung von rhetorischem Schliff, antiker Bildung und gelungener Komposition auf der anderen Seite (z.B. Fabricius, Boeckh, Welcker, Boissonade, Chaignet). Vor allem seit dem 19. Jahrhundert mehrten sich jedoch die kritischen Stimmen, die auf der Mediokrität dieses Textes insistierten.¹⁹² Die Beurteilung dieses Dialogs hängt seit jeher maßgeblich von den zeitgenössischen Interessen und Vorlieben sowie den aktuellen Diskussionen der Gelehrten ab.

¹⁸⁶ Diese Zuschreibung an Xenokrates haben offenbar nur Guillaume Postel und Johannes Dugo übernommen. Siehe HANKINS 1990, 307 mit Anm. 104; zum mutmaßlichen Hintergrund dieser Zuschreibung an Xenokrates durch Ficino siehe IMMISCH 1896, 2–4.

¹⁸⁷ Das Zitat stammt aus dem Widmungsbrief Ficanos an den Sohn des Verstorbenen, Pedro de' Medici: *M. Ficini Opera*, Basel 1561, II, 1965; abgedruckt auch bei CHEVALIER 1915, 124. Zur Rekonstruktion der lateinischen *Axiochos*-Übersetzung des Ficino siehe S. GENTILE / S. NICCOLI / P. VITI (edd.), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone: mostra di manoscritti stampati e documenti 17 maggio-16 giugno 1984* (Firenze 1984) 62f.

¹⁸⁸ CARLINI 2005, 32; HANKINS 1990; CARLINI 1999.

¹⁸⁹ *Infracto ut possis animo contemnere mortem / Ad nomen cuius vulgus inane tremit / Divini Socratis verba haec lege quis morientem / Axiochum monuit: ilico tutus eris*, Text bei CHEVALIER 1915, 125; ausführlicher HANKINS 1990, I 267f.

¹⁹⁰ CHEVALIER 1915, 128.

¹⁹¹ Siehe CHEVALIER 1915, 2–8.

¹⁹² Z.B. Susemihl, Heinze, Rohde, Immisch, Wilamowitz, Couvreur, Meiners, Hermann. Ausführlicher dazu siehe CHEVALIER 1915, 129f.

Die Pluralität möglicher Deutungen dieses wohl singulären pseudo-platonischen Dialogs bildet sich auch in den Essays dieses SAPERE-Bandes ab: Hier werden Zweifel an der Ernsthaftigkeit des Dialogs ebenso formuliert¹⁹³ wie dessen konträre Platon-Imitatio in ihrer Eigengesetzlichkeit gewürdigt,¹⁹⁴ die philosophische¹⁹⁵ und die religiöse¹⁹⁶ Dimension (und Seriosität) des *Axiochos* betont und die Autorität des *Axiochos* mit Blick auf seine frühneuzeitliche Rezeption¹⁹⁷ erhellt.

9. Textänderungen

	Burnet	IMR
365a7f.	ἄρρατον	ἄρρητον
365b6	ἀπιέναι; τὸ	ἀπιέναι, τὸ
366b6	σὺ δὲ	σύ γε
367a2	μειρακίσκου	μειρακίου
367d8	μὲν <γάρ> τί	μὲν τί
369c5f.	ὄντων	ὄντων νῦν
370a1	τὸ στερόμενον	τὸν στερόμενον
370d2	κεῖσε	ἐκεῖσε

¹⁹³ Essay von H.-G. NESSELRATH.

¹⁹⁴ Essay von M. ERLER.

¹⁹⁵ Essay von A. LOHMAR.

¹⁹⁶ Siehe die Essays von U. POPLUTZ und R. FELDMEIER.

¹⁹⁷ Siehe Essay von S. GROSSE.

B. Text, Übersetzung und Anmerkungen

ΑΞΙΟΧΟΣ

{ΣΩ.} Ἐξιόντι μοι ἐς Κυνόσαργες καὶ γενομένῳ μοι κατὰ τὸν Ἰλισὸν διῆξε φωνὴ βοῶντός του, „Σώκρατες, Σώκρατες.“ ὡς δὲ ἐπιστραφεὶς περιεσκόπουν ὀπόθεν εἶη, Κλεινίαν ὁρῶ τὸν Ἀξιόχου θέοντα ἐπὶ Καλλιρρόην μετὰ Δάμωνος τοῦ μουσικοῦ καὶ Χαρμίδου τοῦ Γλαύκωνος· ἦσθη δὲ αὐτῷ ὁ μὲν διδάσκαλος τῶν κατὰ μουσικὴν, ὁ δ' ἐξ ἑταιρείας ἐραστῆς ἅμα καὶ ἐρώμενος. ἐδόκει οὖν μοι ἀφεμένῳ τῆς εὐθὺ ὁδοῦ ἀπαντᾶν αὐτοῖς, ὅπως ῥᾶστα ὁμοῦ γενοίμεθα. δεδακρυμένος δὲ ὁ Κλεινίας, „Σώκρατες,“ ἔφη, „νῦν ὁ καιρὸς ἐνδείξασθαι τὴν αἰεὶ θρυλουμένην πρὸς σοῦ σοφίαν· ὁ γὰρ πατὴρ ἐκ τινος ὥρας αἰφνιδίου ἀδυνάτως ἔχει καὶ πρὸς τῷ τέλει τοῦ βίου ἐστίν, ἀνιαρῶς τε φέρει τὴν τελευτήν, καίτοι γε τὸν πρόσθεν χρόνον διαχλευάζων τοὺς μορμολυττομένους πρὸ θάνατον καὶ πράως ἐπιτωθάζων. ἀφικόμενος οὖν παρηγόρησον αὐτὸν ὡς εἴωθας, ὅπως ἀστενακτῆ ἐς τὸ χρεῶν ἦη, καὶ μοι σὺν τοῖς λοιποῖς ἵνα καὶ τοῦτο εὐεβηθῆ.“ „Ἄλλ' οὐκ ἀτυχήσεις μου, ὦ Κλεινία, οὐδενὸς τῶν μετρίων, καὶ ταῦτα ἐφ' ὅσια παρακαλῶν. ἐπειγόμεθα δ' οὖν· εἰ γὰρ οὕτως ἔχει, ὠκύτητος δεῖ.“

{ΚΛ.} Ὅφθέντος σου μόνον, ὦ Σώκρατες, ῥαῖσει καὶ γὰρ ἤδη πολλάκις αὐτῷ γέγονεν συμπτώματος ἀνασφῆλαι.

{ΣΩ.} Ὡς δὲ θᾶπτον τὴν παρὰ τὸ τεῖχος ἤειπεν ταῖς Ἰωνίαις – πλησίον γὰρ ὤκει τῶν πυλῶν πρὸς τὴν Ἀμαζονίδι στήλῃ – καταλαμβάνομεν αὐτὸν ἤδη μὲν συνειλεγμένον τὰς ἀφᾶς καὶ τῷ σώματι ῥωμαλέον, ἀσθενῆ δὲ τὴν ψυχὴν, πάνυ ἐνδεᾶ παραμυθίας, πολλάκις δὲ ἀναφερόμενον καὶ στεναγμοὺς ἰέντα σὺν δακρυόις καὶ κροτήσεσι χειρῶν. κατιδὼν δὲ αὐτόν, „Ἀξίοχε, τί ταῦτα;“ ἔφην· „ποῦ τὰ πρόσθεν αὐχῆματα καὶ αἰ συνεχεῖς εὐλογίαι τῶν ἀρετῶν καὶ τὸ ἄρρητον ἐν σοὶ θάρσος; ὡς γὰρ ἀγωνιστῆς δειλός, ἐν τοῖς γυμνασίοις γενναῖος φαινόμενος, ὑπολέλοιπας ἐν τοῖς ἄθλοις. οὐκ ἐπιλογιῆ τὴν φύσιν περιεσκεμμένως, ἀνὴρ τοσούδε τῷ χρόνῳ καὶ κατήκοος λόγων, καὶ εἰ μὴδὲν ἕτερον, Ἀθηναῖος, ὅτι, τὸ κοινὸν δὴ τοῦτο καὶ πρὸς ἀπάντων θρυλούμενον, παρεπιδημία τίς ἐστίν ὁ βίος, καὶ ὅτι δεῖ ἐπεικῶς διαγαγόντας εὐθύμως μόνον οὐχὶ παιανίζοντας εἰς τὸ χρεῶν ἀπιέ-

[364a] Sokrates: Als ich zum Kynosarges¹ hinausging² und gerade am Ilissos³ war, drang plötzlich die Stimme eines Mannes zu mir durch, der „Sokrates, Sokrates“ rief.⁴ Als ich mich umdrehte⁵ und Ausschau hielt, woher sie käme, sehe ich Kleinias,⁶ den Sohn des Axiochos, der zusammen mit dem Musiker Damon⁷ und Charmides,⁸ dem Sohn des Glaukon, zur Kallirhoequelle⁹ läuft. Der erstere war sein Musiklehrer, der andere sein Liebhaber aus der Hetairie¹⁰ und zugleich auch sein Geliebter. [364b] Ich beschloss also, meinen Weg geradeaus nicht fortzusetzen und ihnen entgegenzugehen, damit wir so leicht wie möglich zusammenkämen. Tränenüberströmt sagt Kleinias: „Lieber Sokrates, jetzt ist die Gelegenheit, die von dir¹¹ immer im Munde geführte Weisheit unter Beweis zu stellen. Denn mein Vater¹² hat einen plötzlichen Schwächeanfall¹³ erlitten und steht am Ende seines Lebens, und dabei erträgt er sein Sterben elend, obwohl er doch früher diejenigen auslachte, die den Tod wie ein Schreckgespenst¹⁴ fürchten, und sie milde verspottete. [364c] Komm' also mit und rede ihm zu, wie du es gewöhnlich tust, damit er sich klaglos in das Notwendige fügt, und damit auch das von mir zusammen mit den übrigen [sc. Pflichten]¹⁵ in frommer Weise erledigt wird.“ „Mein lieber Kleinias, du wirst von mir alles erhalten, was rechtes Maß hat, zumal du mich hier zu heiligen Pflichten aufforderst. Nun wollen wir uns aber beeilen! Denn wenn es so steht, müssen wir schnell sein.“

Kleinias: „Wenn er dich nur sieht, lieber Sokrates, wird es leichter; denn es ist ihm schon oft gelungen,¹⁶ sich von einer Krankheit wieder zu erholen.“

[364d] Sokrates: Nachdem wir ziemlich schnell den Weg entlang der Mauer zum Itonischen Tor¹⁷ gegangen waren – [365a] er wohnte nämlich in der Nähe des Tores bei der Amazonenstele¹⁸ – treffen wir ihn an, als er seine Sinne¹⁹ wieder beisammen hat und körperlich wieder bei Kräften, in seiner Seele aber schwach ist,²⁰ ganz bedürftig eines Zuspruchs²¹ oft auffährt und unter Tränen und Händezusammenschlagen Seufzer entsendet. Während ich auf ihn herabblickte, sagte ich: „Axiochos, was ist denn das? Wo sind deine selbstbewussten Sprüche von früher und die beständigen Lobreden auf die Tugenden und der unbeschreibliche Mut in dir? Denn wie ein feiger Wettkämpfer, der sich im Training tüchtig zeigt, wirst du im Wettkampf den Erwartungen nicht gerecht.“ [365b] Willst du, als so alter Mann und einer, der auf Argumente (λόγοι)²³ hört, und wenn sonst nichts, als Mann aus Athen, dir denn nicht mit Blick auf das Natürliche überlegen, dass – wie es doch allgemein von allen im Munde geführt heißt – das Leben ein Aufenthalt in der Fremde ist,²⁴ und dass wir, nachdem wir

ναι, τὸ δὲ οὕτως μαλακῶς καὶ δυσάποσπαστως ἔχειν νηπίου δίκην οὐ περὶ φρονούσαν ἡλικίαν ἔχειν;“

{ΑΞ.} Ἀληθῆ ταῦτα, ὦ Σώκρατες, καὶ ὀρθῶς μοι φαίνη 365c
λέγων· ἄλλ’ οὐκ οἶδα ὅπως παρ’ αὐτό μοι τὸ δεινὸν γενομέ-
νω οἱ μὲν καρτεροὶ καὶ περιττοὶ λόγοι ὑπεκπνέουσιν λελη-
θότως καὶ ἀτιμάζονται, ἀντίσχει δὲ δέος τι, ποικίλως περι-
αμύττον τὸν νοῦν, εἰ στερήσομαι τοῦδε τοῦ φωτὸς καὶ τῶν
ἀγαθῶν, αἰδῆς δὲ καὶ ἄπυστος ὅποιόποτε κείσομαι σηπόμε-
νος, εἰς εὐλὰς καὶ κνώδαλα μεταβάλλων.

{ΣΩ.} Συνάπτεις γάρ, ὦ Ἀξίοχε, παρὰ τὴν ἀνεπιστάσιαν 365d
ἀνεπιλογίστως τῇ ἀναισθησίᾳ αἰσθησιν, καὶ σεαυτῷ ὑπεν-
αντία καὶ ποιεῖς καὶ λέγεις, οὐκ ἐπιλογιζόμενος ὅτι ἅμα μὲν
ὀδύρη τὴν ἀναισθησίαν, ἅμα δὲ ἀλγείς ἐπὶ σήψεσι καὶ στε-
ρήσει τῶν ἡδέων, ὥσπερ εἰς ἕτερον ζῆν ἀποθανούμενος,
ἄλλ’ οὐκ εἰς παντελῆ μεταβαλὼν ἀναισθησίαν καὶ τὴν αὐ-
τὴν τῇ πρὸ τῆς γενέσεως. ὡς οὖν ἐπὶ τῆς Δράκοντος ἢ Κλει-
σθένους πολιτείας οὐδὲν περὶ σὲ κακὸν ἦν – ἀρχὴν γάρ οὐκ 365e
ἦς, περὶ ὃν ἂν ἦν – οὕτως οὐδὲ μετὰ τὴν τελευταίαν γενήσεται
σὺ γὰρ οὐκ ἔση περὶ ὃν ἔσται. πάντα τοιγαροῦν τὸν τοιόνδε
φλύαρον ἀποσκέδασαι, τοῦτο ἐννοήσας, ὅτι τῆς συγκρίσε-
ως ἅπαξ διαλυθείσης καὶ τῆς ψυχῆς εἰς τὸν οἰκειὸν ἰδρυθεί-
σης τόπον, τὸ ὑπολειφθὲν σῶμα, γεῶδες ὃν καὶ ἄλογον, οὐκ
ἔστιν ὁ ἄνθρωπος. ἡμεῖς μὲν γάρ ἐσμεν ψυχὴ, ζῶν ἀθάνα-
τον ἐν θνητῷ καθειργμένον φρουρίῳ· τὸ δὲ σκῆνος τουτὶ 366a
πρὸς κακοῦ περιήρμοσεν ἢ φύσις, ᾧ τὰ μὲν ἡδόντα ἀμυχι-
αῖα καὶ πτηνὰ καὶ εἰς πλείους ὀδύνας ἀνακεκραμένα, τὰ δὲ
ἀλγεινὰ ἀκραιφνῆ καὶ πολυχρόνια καὶ τῶν ἡδόντων ἄμοι-
ρα· νόσους δὲ καὶ φλεγμονὰς τῶν αἰσθητηρίων, ἔτι δὲ τὰς
ἐντὸς κακότητος, οἷς ἀναγκαστῶς, ἄτε παρεσπαρμένη τοῖς
πόροις, ἢ ψυχὴ συναλοῦσα τὸν οὐράνιον ποθεῖ καὶ σύμ-
φυλον αἰθέρα, καὶ διψᾷ, τῆς ἐκείσε διαίτης καὶ χορείας ὀρι-
γνωμένη. ὥστε ἢ τοῦ ζῆν ἀπαλλαγὴ κακοῦ τινός ἐστιν εἰς 366b
ἀγαθὸν μεταβολή.

{ΑΞ.} Κακὸν οὖν, ὦ Σώκρατες, ἡγούμενος τὸ ζῆν πῶς ἐν
αὐτῷ μένεις; καὶ ταῦτα φροντιστῆς ὢν καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς τοὺς
πολλοὺς τῷ νῷ διαφέρων;

anständig gelebt haben, beinahe den Paian anstimmend²⁵ abtreten²⁶ sollen und dass es nichts mehr mit der Vernunft des Alters zu tun hat, wenn man sich so weichlich und klammernd wie ein kleines Kind benimmt?“²⁷

[365c] Axiochos: „Das ist wahr, lieber Sokrates, und du sagst mir das offensichtlich zu recht; aber ich weiß nicht, wie mir, der ich in eben diese schreckliche Situation gekommen bin, die starken und herausragenden Argumente unbemerkt mit meinem Atem²⁸ allmählich entweichen und an Ansehen verlieren, eine Furcht mich packt, die meinen Verstand in vielfältiger Weise rundum piesackt, dass ich künftig dieses Lichts hier und der Güter beraubt sein werde, ungesehen und verschollen²⁹ wo auch immer verfaulend daliegen werde und mich dabei in Maden und Insekten verwandle.“

[365d] Sokrates: „Du verbindest nämlich, lieber Axiochos, aufgrund deiner Unachtsamkeit³⁰ unüberlegt sinnliche Wahrnehmung³¹ mit fehlender sinnlicher Wahrnehmung und machst und redest Dinge, die mit dir selbst im Widerspruch stehen. Dabei bedenkst du nicht, dass du einerseits [zugleich] das Fehlen der sinnlichen Wahrnehmung beklagst, andererseits zugleich leidest am Verfaulen und am Beraubtsein von Angenehmem, wie wenn du für ein anderes Leben sterben würdest, aber dich nicht zur völligen Empfindungslosigkeit verändertest, und zwar derselben wie vor deiner Geburt. Da es also zur Zeit der Verfassung des Drakon³² oder des Kleisthenes³³ für dich nichts Schlechtes gab – denn es gab dich ja gar nicht, dich, [365e] auf den es sich beziehen würde –, so wird es das auch nicht nach dem Tod geben; denn es wird dich nicht geben, den es hätte betreffen können. Verwirf daher all solches Gerede und behalte dabei im Kopf, dass, wenn sich die Verbindung einmal aufgelöst hat und die Seele den ihr eigenen Wohnort bezogen hat, der zurückgelassene Körper, der ja erdhaft und ohne Vernunft ist, nicht der Mensch ist. Wir sind nämlich Seele,³⁴ ein unsterbliches Lebewesen eingeschlossen im sterblichen Gefängnis;³⁵ [366a] diese Hülle³⁶ hier hat die Natur zu unserem Nachteil rings um uns herum gelegt,³⁷ für die angenehme Dinge oberflächlich und flüchtig und mit reichlich Schmerzen durchmischt, die schmerzhaften Dinge aber unvermischt und langdauernd und ohne Angenehmes sind; mit Blick auf Krankheiten und Entzündungen der Sinneswerkzeuge, überdies noch mit Blick auf die inneren Übel, mit denen die Seele, da sie ja den Poren beigemischt ist,³⁸ gezwungenermaßen mitleidet, ersehnt sie den himmlischen und ihr verwandten aitherischen Ort³⁹ und dürstet⁴⁰ danach im Begehren nach der Lebensweise und dem Tanz dort. Daher ist [366b] das Fortgehen⁴¹ vom Leben eine Veränderung⁴² von einem Übel zu etwas Gutem hin.“

Axiochos: „Wenn du also, lieber Sokrates, das Leben für etwas Schlechtes hältst, wieso bleibst du in ihm? Denn du bist doch ein tiefer Denker⁴³ dieser Dinge und bist uns Vielen an Verstand weit überlegen.“

{ΣΩ.} Αξίοχε, σύ γε οὐκ ἔτυμά μοι μαρτυρεῖς, οἶει δὲ καθάπερ Ἀθηναίων ἢ πληθὺς, ἐπειδὴ ζητητικός εἰμι τῶν πραγμάτων, ἐπιστήμονά του εἶναί με. ἐγὼ δὲ εὐξαιίμην ἂν τὰ κοινὰ ταῦτα εἰδέναι τοσοῦτον ἀποδέω τῶν περιττῶν. καὶ ταῦτα δὲ ἂ λέγω, Προδίκου ἐστὶν τοῦ σοφοῦ ἀπηχήματα, τὰ μὲν διμοίρου ἐωνημένα, τὰ δὲ δυοῖν δραγμαῖν, τὰ δὲ τετραδράχμου. προῖκα γὰρ ἀνὴρ οὗτος οὐδένα διδάσκει, διὰ παντὸς δὲ ἔθος ἐστὶν αὐτῷ φωνεῖν τὸ Ἐπιχάρμειον, „ἀ δὲ χεῖρ τὰν χεῖρα νίξει“ δός τι, καὶ λάβε τι. καὶ πρῶην γοῦν παρὰ Καλλίᾳ τῷ Ἴππονίκου ποιούμενος ἐπίδειξιν τοσάδε τοῦ ζῆν κατεῖπεν, ὥστε ἔγωγε μὲν παρὰ ἀκαρῆ διέγραψα τὸν βίον, καὶ ἐξ ἐκείνου θανατᾶ μου ἢ ψυχῆ, Αξίοχε.

{ΑΞ.} Τίνα δὲ ἦν τὰ λεχθέντα;

{ΣΩ.} Φράσαιμι ἂν σοι ταῦτα ἂ μνημονεύσω. ἔφη γάρ, „Τί μέρος τῆς ἡλικίας ἄμοιρον τῶν ἀνιαρῶν; οὐ κατὰ μὲν τὴν πρώτην γένεσιν τὸ νήπιον κλάει, τοῦ ζῆν ἀπὸ λύπης ἀρχόμενον; οὐ λείπεται γοῦν οὐδεμιᾶς ἀλγηδόνος, ἀλλ' ἢ δι' ἔνδειαν ἢ περιψυγμὸν ἢ θάλπος ἢ πληγὴν ὀδυνάται, λαλήσαι μὲν οὐπω δυνάμενον ἂ πάσχει, κλαυθμουρίζομενον δὲ καὶ ταύτην τῆς δυσαρεστήσεως μίαν ἔχον φωνήν. „ὅπταν δὲ εἰς τὴν ἑπταετίαν ἀφίκηται πολλοὺς πόνους διαντλήσαν, ἐπέστησαν παιδαγωγοὶ καὶ γραμματισταὶ καὶ παιδοτρίβιαι τυραννοῦντες· αὐξανομένου δὲ κριτικοί, γεωμέτραι, τακτικοί, πολὺ πλῆθος δεσποτῶν. „ἐπειδὴν δὲ εἰς τοὺς ἐφήβους ἐγγραφῆ, κοσμητῆς καὶ φόβος χειρῶν, ἔπειτα Λύκειον καὶ Ἀκαδημία καὶ γυμνασιαρχία καὶ ῥάβδοι καὶ κακῶν ἀμετρίαι· καὶ πᾶς ὁ τοῦ μειρακίου πόνος ἐστὶν ὑπὸ σωφρονιστᾶς καὶ τὴν ἐπὶ τοὺς νέους αἴρεσιν τῆς ἐξ Ἀρείου πάγου βουλῆς. „ἐπειδὴν δὲ ἀπολυθῆ τούτων, φροντίδες ἀντικρυς ὑπέδυσαν καὶ διαλογισμοὶ τίνα τὴν τοῦ βίου ὁδὸν ἐνστήσονται, καὶ τοῖς ὕστερον χαλεποῖς ἐφάνη τὰ πρῶτα παιδικὰ καὶ νηπίων ὡς ἀληθῶς φόβητρα· στρατεῖαί τε γὰρ καὶ τραύματα καὶ συνεχεῖς ἀγῶνες. „εἶτα λαθὸν ὑπήλθεν τὸ γῆρας, εἰς ὃ πᾶν συρρεῖ τὸ τῆς φύσεως ἐπίκηρον καὶ δυσαλθές. κἂν μὴ τις θάττον ὡς χρέος ἀποδιδῶ τὸ ζῆν, ὡς ὀβολοστάτις ἢ φύσις ἐπιστᾶσα ἐνεχυράζει τοῦ μὲν ὄψιν, τοῦ δὲ ἀκοήν, πολλάκις δὲ ἄμφω. κἂν ἐπιμείνη τις, παρέλυσεν, ἐλωβήσατο, παρήρθρωσεν. ἄλλοι πολυγῆρος ἀκμάζουσιν, καὶ τῷ νῶ δις παῖδες οἱ γέροντες γίνονται. „καὶ τοῦτο καὶ οἱ θεοὶ τῶν ἀνθρωπείων ἐπιστήμονες, καὶ οὐς ἂν περὶ πλείστου ποιῶνται,

Sokrates: „Lieber Axiochos, du machst keine wahren Angaben über mich, du glaubst wie die Menge der Athener, dass ich, da ich immer alles hinterfrage,⁴⁴ Wissen über etwas habe. Ich aber wünschte mir, (nur) diese allgemeinen Dinge zu wissen; soweit bin ich vom Außergewöhnlichen entfernt. [366c] Und das, was ich sage, ist nur ein Nachhall⁴⁵ des weisen Prodikos,⁴⁶ das eine für eine halbe Drachme, das andere für zwei, wieder etwas anderes für vier Drachmen gekauft.⁴⁷ Denn umsonst unterrichtet dieser Mann niemanden, bei allem hatte er die Gewohnheit, den Spruch Epicharms zu zitieren: ‚Die eine Hand wäscht die andere‘,⁴⁸ gib etwas, und du bekommst etwas dafür. Neulich hat er jedenfalls bei Kallias,⁴⁹ dem Sohn des Hipponios, eine prächtige Rede gehalten⁵⁰ und dabei so viele Dinge gegen das Leben vorgebracht, dass ich um ein Haar mein Leben ausgelöscht hätte und seither, Axiochos, meine Seele den Tod ersehnt.“

Axiochos: „Was hat er denn gesagt?“

[366d] Sokrates: „Ich kann dir das berichten, woran ich mich erinnern werde. Er sagte nämlich:⁵¹ Welcher Teil des Lebens ist frei von beschwerlichen Dingen? Weint denn nicht das kleine Kind sofort bei seiner Geburt und beginnt so sein Leben mit Trauer?⁵² Es hat freilich keinen Mangel an irgendeinem Schmerz, denn entweder wegen eines Bedürfnisses oder Kälte oder Wärme oder eines Schlags empfindet es Schmerz, und weil es noch nicht sagen kann, was es bedrückt, erhebt es im weinerlichen Wimmern diese eine Stimme der Unzufriedenheit. Wenn es aber in das Alter von sieben Jahren kommt,⁵³ nachdem es schon viele Mühen ausgeschöpft hat, [366e] treten Erzieher, Grammatiklehrer und Sportlehrer als gewalttätige Herrscher an es heran. Wenn es wächst, kommen noch Literatur-, Geometrie- und militärische Lehrer, eine große Menge an Herrschern, dazu. Wenn er dann bei den Epheben⁵⁴ eingeschrieben wird, kommen der Direktor und die Furcht vor seinen Händen dazu, dann Lykeion⁵⁵ und Akademie⁵⁶ [367a] und das Büro des Gymnasiarchen⁵⁷ und Stockschläge und maßlose Übel; und jede Mühe des jungen Mannes erfolgt unter Zuchtmeistern und unter der für die Jungen getroffenen (Aus-)Wahl des Rates vom Areopag.⁵⁸ Nachdem er dann von diesen befreit ist, beschleichen ihn gleich Sorgen und Überlegungen, auf welchen Weg⁵⁹ des Lebens er sich begeben soll, und im Vergleich zu den späteren Qualen erscheinen die ersten als albern und wahrlich die von kleinen Kindern, da sie wahrhaft Angst einflößen: denn es handelt sich um Feldzüge und Verwundungen und andauernde Kämpfe. [367b] Dann schleicht unbemerkt das Alter heran, in dem alles Vergängliche und schwer Heilbare⁶⁰ unserer Natur zusammenströmt. Und wenn man nicht, wie eine Schuld, sein Leben recht schnell zurückgibt, nimmt die Natur, drohend wie ein Wucherer,⁶¹ ein Pfand, vom einen Sehkraft, vom anderen Hörvermögen, oft aber beides. Und wenn ei-

θᾶπτον ἀπαλλάττουσι τοῦ ζῆν. Ἀγαμήδης γοῦν καὶ Τροφώ-
 νιος οἱ δειμάμενοι τὸ Πυθοῖ τοῦ θεοῦ τέμενος, εὐξάμενοι τὸ
 κράτιστον αὐτοῖς γενέσθαι, κοιμηθέντες οὐκέτ' ἀνέστησαν·
 οἳ τε τῆς Ἀργείας Ἥρας ἱερείας υἱεῖς, ὁμοίως εὐξαμένης αὐ-
 τοῖς τῆς μητρὸς γενέσθαι τι τῆς εὐσεβείας παρὰ τῆς Ἥρας
 γέρας, ἐπειδὴ τοῦ ζεύγους ὑστερήσαντος ὑποδύντες αὐτοὶ
 διήνεγκαν αὐτὴν εἰς τὸν νεών, μετὰ τὴν εὐχὴν νυκτὶ μετήλ-
 λαξαν. „μακρὸν ἂν εἶη διεξιέναι τὰ τῶν ποιητῶν, οἳ στόμα- 367d
 σιν θειοτέροις τὰ περὶ τὸν βίον θεσπιωδοῦσιν, ὡς κατοδύ-
 ρονται τὸ ζῆν· ἑνὸς δὲ μόνου μνησθήσομαι τοῦ ἀξιολογω-
 τάτου, λέγοντος –

ὥς γὰρ ἐπεκλώσαντο θεοὶ δειλοῖσι βροτοῖσιν,
 ζῶειν ἀχνυμένοις,
 καὶ –

οὐ μὲν τί ποτ' ἐστὶν οἰζυρώτερον ἀνδρὸς
 πάντων ὅσα τε γαῖαν ἐπιπνεῖει τε καὶ ἔρπει. 367e
 τὸν δ' Ἀμφιάραον τί φησιν; – 368a
 τὸν πέρι κῆρι φίλει Ζεὺς τ' αἰγίοχος καὶ Ἀπόλλων
 παντοίῃ φιλότητι οὐδ' ἴκετο γήραος οὐδόν.
 ὁ δὲ κελεύων –
 τὸν φύντα θρηνεῖν εἰς ὅσ' ἔρχεται κακά,

τί σοι φαίνεται; ἀλλὰ παύομαι, μὴ ποτε παρὰ τὴν ὑπό-
 σχεσιν μηκύνω καὶ ἑτέρων μιμησκόμενος. „ποιᾶν δέ τις
 ἐλόμενος ἐπιτήδευσιν ἢ τέχνην οὐ μέμψεται καὶ τοῖς πα-
 ροῦσι χαλεπανεῖ; τὰς χειρωνακτικὰς ἐπέλθωμεν καὶ βα- 368b
 ναύσους, πονουμένων ἐκ νυκτὸς εἰς νύκτα, καὶ μόλις πορι-
 ζομένων τὰπιτήδεια, κατοδυρομένων τε αὐτῶν καὶ πᾶσαν
 ἀγρυπνίαν ἀναπιμπλάντων ὀλοφυρμοῦ καὶ δακρῶν; ἀλ-
 λά τὸν πλωτικὸν καταλεξώμεθα, περαιούμενον διὰ τοσῶν-
 δε κινδύνων καὶ μήτε, ὡς ἀπεφήνατο Βίας, ἐν τοῖς τεθνη-
 κόσιν ὄντα μήτε ἐν τοῖς βιοῦσιν; ὁ γὰρ ἐπίγειος ἄνθρωπος
 ὡς ἀμφίβιος αὐτὸν εἰς τὸ πέλαγος ἔρριψεν, ἐπὶ τῇ τύχῃ γε-
 νόμενος πᾶς. ἀλλ' ἢ γεωργία γλυκὴ; δῆλον· ἀλλ' οὐχ ὄλον, 368c

ner noch länger bleibt, lähmt, verstümmelt, verrenkt sie ihn. Andere sind auch im hohen Alter blühend, doch im Verstand werden die Alten doppelt Kinder. Und so befreien die Götter, Kenner der menschlichen Leiden, [367c] ziemlich schnell gerade diejenigen vom Leben, die sie am höchsten schätzen. Jedenfalls fielen Agamedes und Trophonios,⁶² die Erbauer des Tempels zu Delphi,⁶³ nach dem Gebet, ihnen möge das Beste widerfahren, in tiefen Schlaf und standen nicht mehr auf; und ähnlich die Söhne der argivischen Herapriesterin.⁶⁴ Nachdem ihre Mutter ähnlich gebetet hatte, dass ihnen von Hera ein Geschenk für ihre Frömmigkeit zuteil werde – als sich deren Gespann verspätete, waren sie nämlich selbst ins Geschirr geschlüpft und hatten sie [sc. ihre Mutter, die Herapriesterin] zum Tempel gezogen –, verschieden sie nach dem Gebet in der Nacht. [367d] Es führte zu weit, die Verse der Dichter der Reihe nach aufzuzählen, die mit göttlicheren Mündern alles, was mit dem Leben zu tun hat, inspiriert besingen, wie sie das Leben grundsätzlich beklagen; ich will mir nur einen Dichter, den bemerkenswertesten, in Erinnerung rufen, der sagt:⁶⁵

Denn so spannen die Götter den unseligen Menschen zu, unter Mühen zu leben,

[Hom. Il. XXIV 525f.]

und

[367e] *Nichts ist beklagenswerter von allem, was auf der Erde atmet und kriecht, als der Mensch.*

[Hom. Il. XVI 446f.]

[368a] Was sagt er über Amphiaraios? –

Den lieben über die Maßen in ihrem Herzen der Aigishalter Zeus und Apollon in vielerlei Hinsicht: und auch zur Schwelle des Alters kam er nicht.

[Hom. Od. 15, 245f.]

Der aber befiehlt –

Den (Neu-)Geborenen weinend zu beklagen, da er auf so viele Übel treffen wird.

[Eur. Kresph., fr. 449,2 TrGF Kannicht],

was meinst du über ihn? Doch ich höre lieber auf,⁶⁶ um die Rede nicht entgegen meinem Vorhaben in die Länge zu ziehen und noch andere Beispiele in Erinnerung zu rufen. Aber welche Beschäftigung oder Kunstfertigkeit⁶⁷ wird man nicht wählen und dann kritisieren und über die gegenwärtige Situation ungehalten sein? [368b] Sollen wir uns an die handarbeitenden Berufe und Handwerker wenden – sie mühen sich von einer Nacht zur nächsten ab und erarbeiten sich nur mit Mühe das zum Leben Notwendige, und sie beklagen sich selbst und füllen die ganze Zeit, in der sie nicht schlafen, mit Jammern und Tränen aus? Sollen wir uns etwa den Seemann aussuchen, der durch so große Gefahren über das Meer fährt und, wie Bias⁶⁸ pointiert sagt, weder unter den Toten noch unter den Lebenden ist? Denn der auf der Erde lebende Mensch wirft sich, wie eine Amphi-

ὡς φασιν, ἔλκος, ἀεὶ λύπης πρόφασιν εὐρισκόμενον; κλᾶ-
 ον νυνὶ μὲν αὐχμόν, νυνὶ δὲ ἐπομβρίας, νυνὶ δὲ ἐπίκαυσιν,
 νυνὶ δὲ ἐρυσίβην, νυνὶ δὲ θάλπος ἄκαιρον ἢ κρύος; „ἀλλ' ἢ
 πολυτίμητος πολιτεία – πολλά γὰρ ὑπερβαίνω – διὰ πόσων
 ἐλαύνεται δεινῶν, τὴν μὲν χαρὰν ἔχουσα φλεγμονῆς δίκην
 παλλομένην καὶ σφυγματώδη, τὴν δὲ ἀπότευξιν ἀλγεινὴν 368d
 καὶ θανάτων μυρίων χεῖρω; τίς γὰρ ἂν εὐδαιμονήσειε πρὸς
 ὄχλον ζῶν, εἰ ποππυσθεῖη καὶ κροτηθεῖη δήμου παίγνιον
 ἐκβαλλόμενον, συριττόμενον, ζημιούμενον, θνησκον, ἐλε-
 ούμενον; ἐπεὶ τοί γε, Ἀξίοχε πολιτικέ, ποῦ τέθνηκε Μιλτιά-
 δης; ποῦ δὲ Θεμιστοκλῆς; ποῦ δ' Ἐφιάλτης; ποῦ δὲ πρῶφην οἱ
 δέκα στρατηγοί, ὅτ' ἐγὼ μὲν οὐκ ἐπηρόμην τὴν γνώμην; –
 οὐ γὰρ ἐφαίνετό μοι σεμνὸν μαινομένῳ δήμῳ συνεξάρχειν·
 οἱ δὲ περὶ Θηραμένην καὶ Καλλίξενον τῇ ὑστεραία προέ- 368e
 δρους ἐγκαθέτους ὑφέντες κατεχειροτόνησαν τῶν ἀνδρῶν
 ἄκριτον θάνατον. καίτοι γε σὺ μόνος αὐτοῖς ἤμυνες καὶ Εὐ- 369a
 ρυπτόλεμος, τρισμυρίων ἐκκλησιαζόντων.“

{ΑΞ.} Ἦστιν ταῦτα, ὦ Σώκρατες· καὶ ἔγωγε ἐξ ἐκείνου
 ἄλις ἔσχον τοῦ βήματος καὶ χαλεπώτερον οὐδὲν ἐφάνη μοι
 πολιτείας. δηλὸν δὲ τοῖς ἐν τῷ ἔργῳ γενομένοις. σὺ μὲν γὰρ
 οὕτω λαλεῖς ὡς ἐξ ἀπόπτου θεώμενος, ἡμεῖς δ' ἴσμεν ἀκρι-
 βέστερον οἱ διὰ πείρας ἰόντες. δήμος γὰρ, ὦ φίλε Σώκρατες,
 ἀχάριστον, ἀψίκορον, ὠμόν, βάσκανον, ἀπαίδευτον, ὡς ἂν
 συνηρατισμένον ἐκ συγκλύδων ὄχλου καὶ βιαίων φλυάρων.
 ὁ δὲ τούτῳ προσεταιριζόμενος ἀθλιώτερος μακροῦ. 369b

{ΣΩ.} Ὅποτε οὖν, ὦ Ἀξίοχε, τὴν ἐλευθεριωτάτην ἐπιστή-
 μην τίθεσαι τῶν λοιπῶν ἀπευκταϊοτάτην, τί τὰς λοιπὰς ἐπι-
 τηδεύσεις ἐννοήσομεν; οὐ φευκτάς; ἤκουσα δὲ ποτε καὶ τοῦ
 Προδίκου λέγοντος ὅτι ὁ θάνατος οὔτε περὶ τοὺς ζῶντας
 ἐστὶν οὔτε περὶ τοὺς μετηλλαχότας.

{ΑΞ.} Πῶς φῆς, ὦ Σώκρατες;

{ΣΩ.} Ὅτι περὶ μὲν τοὺς ζῶντας οὐκ ἔστιν, οἱ δὲ ἀποθα-
 νόντες οὐκ εἰσὶν. ὥστε οὔτε περὶ σὲ νῦν ἐστὶν – οὐ γὰρ τέ- 369c
 θνηκας – οὔτε εἴ τι πάθοις, ἔσται περὶ σέ· σὺ γὰρ οὐκ ἔση.
 μάταιος οὖν ἢ λύπη, περὶ τοῦ μήτε ὄντος μήτε ἐσομένου πε-
 ρὶ Ἀξίοχον Ἀξίοχον οἰόμεσθαι, καὶ ὅμοιον ὡς εἰ (369c5) περὶ
 τῆς Σκύλλης ἢ τοῦ Κενταύρου τις οἰόμεσθαι, τῶν μήτε ὄντων

bie,⁶⁹ ins Meer, und dabei ist er ganz dem Zufall unterstellt. [368c] Ist die Landwirtschaft etwa angenehm? Natürlich, aber ist sie denn nicht, wie es heißt, ganz und gar eine Wunde, die sich immer einen (neuen) Vorwand für Schmerz sucht? Weinen sie nicht bald über Dürre, bald über zuviel Regen, bald über Mehltau, dann über Brand, bald wieder über unzeitige Hitze oder Kälte?⁷⁰ Die vielgeschätzte Politik etwa – denn vieles überspringe ich –⁷¹ durch wie viele fürchterliche Situationen wird sie getrieben, und das teils mit Freude nach der hüpfenden und zuckenden Art des Fiebers, [368d] teils aber mit einem schmerzlichen Fehler und schlimmer als 1000 Tode?⁷² Denn wer wird denn glücklich dabei sein, für die Menge zu leben, wenn er als Spielzeug⁷³ des Volkes angeschmatzt⁷⁴ und beklatscht und dann hinausgeworfen, ausgepiffen, bestraft, getötet und schließlich bemitleidet wird? Wo starb dir denn, lieber Axiochos, Mann der Politik,⁷⁵ Miltiades? Wo Themistokles? Wo Ephialtes?⁷⁶ Wo starben vor kurzem die Zehn Strategen, als ich nicht nach der Meinung des Volkes fragte?⁷⁷ – Denn es erschien mir unwürdig, zusammen mit einem wahnsinnigen Volk Herrschaftsgeschäfte auszuüben; [368e] Theramenes und Kallixenes aber ließen am folgenden Tag, nachdem sie die Vorsitzenden im Prytanenausschuss bestochen hatten, die Männer [sc. die Zehn Strategen] ohne Prozess zum Tode verurteilen. [369a] Gleichwohl unterstütztest nur du sie und Euryp-temos, obwohl 30.000 Menschen an der Versammlung teilnahmen.“

Axiochos: „So ist es, lieber Sokrates; doch ich hatte seitdem genug von der Rednerbühne und nichts erschien mir schwieriger als Politik zu sein. Das ist klar für diejenigen, die tatsächlich involviert sind. Denn du redest so wie einer, der aus Entfernung beobachtet, wir aber, die wir eigene Erfahrungen machen, wissen es genauer. Das Volk ist nämlich, mein lieber Sokrates, undankbar, schnell übersättigt, brutal, hämisch, ungebildet, gleichsam zufällig zusammengewürfelt aus Mob und gewalttätigen Schwätzern. [369b] Wer aber sich mit ihm einlässt, ist bei weitem unglücklicher.“

Sokrates: „Da du also, lieber Axiochos, die Freien am meisten geziemen- de Beschäftigung [sc. die Politik] als die ansiehst, die am meisten von allen übrigen zu verabscheuen ist, wozu sollen wir uns dann über die übrigen Beschäftigungen Gedanken machen? Sollten wir sie nicht vermeiden?⁷⁸ Ich hörte aber einmal auch den berühmten Prodikos sagen, dass der Tod weder etwas mit den Lebenden noch mit den Toten zu tun habe.“⁷⁹

Axiochos: „Wie meinst du das, lieber Sokrates?“

Sokrates: „Dass er einerseits mit den Lebenden nichts zu tun hat, andererseits die Toten nicht mehr existieren. [369c] Daher hat er weder jetzt mit dir zu tun – denn du bist nicht tot – noch wird er mit dir zu tun haben, wenn dir etwas passiert; denn dann wirst du nicht mehr da sein. Vergeblich ist also der Schmerz, dass Axiochos über etwas klagt, das weder jetzt noch künftig mit Axiochos zu tun hat, und es ist ähnlich wie wenn einer über

νῦν περὶ σέ μήτε ὕστερον μετὰ τὴν τελευταίαν ἐσομένων. τὸ γὰρ φοβερὸν τοῖς οὐσίην ἐστὶν· τοῖς δ' οὐκ οὐσὶν πῶς ἂν εἴη;

(369d1) {ΑΞ.} Σὺ μὲν ἐκ τῆς ἐπιπολαζούσης τὰ νῦν λεσχηνείας τὰ σοφὰ ταῦτα προήρηκας· ἐκείθεν γὰρ ἐστὶν ἢ δεῖ ἢ φλυαρολογία πρὸς τὰ μειράκια διακεκοσμημένη· ἐμὲ δὲ ἢ στέρησις τῶν ἀγαθῶν τοῦ ζῆν λυπεῖ, κἂν πιθανωτέρους τούτων λόγους ἀρτικροτήσης, ὧ Σώκρατες. οὐκ ἐπαῖει γὰρ ὁ νοῦς ἀποπλανώμενος εἰς εὐπειρίας λόγων, οὐδὲ ἄπτεται ταῦτα τῆς ὁμοχροίας, ἀλλ' εἰς μὲν πομπὴν καὶ ῥημάτων ἀγλαϊσμόν ἀνυτεῖ, τῆς δὲ ἀληθείας ἀποδεῖ. τὰ δὲ παθήματα σοφισμάτων οὐκ ἀνέχεται, μόνοις δὲ ἀρκεῖται τοῖς δυναμένοις καθικέσθαι τῆς ψυχῆς. 369e

{ΣΩ.} Συνάπτεις γὰρ, ὦ Ἀξίοχε, ἀνεπιλογίστως, τῇ στερηθεῖ τῶν ἀγαθῶν ἀντεισάγων κακῶν αἴσθησιν, ἐκλαθόμενος ὅτι τέθηκας. λυπεῖ γὰρ τὸν στερόμενον τῶν ἀγαθῶν ἢ ἀντιπάθεια τῶν κακῶν, ὁ δ' οὐκ ὦν οὐδὲ τῆς στερησεως ἀντιλαμβάνεται. πῶς οὖν ἐπὶ τῷ μὴ παρέξοντι γνώσιν τῶν λυπησόντων γένοιτ' ἂν ἢ λύπη; ἀρχὴν γὰρ, ὦ Ἀξίοχε, μὴ συνυποτιθέμενος ἀμῶς γέ πως μίαν αἴσθησιν, κατὰ τὸ ἀνεπιστήμον, οὐκ ἂν ποτε πτυρείης τὸν θάνατον. νῦν δὲ περιτρέπεις σεαυτόν, δειματούμενος στερησεσθαι τῆς ψυχῆς, τῇ δὲ στερηθεῖ περιτιθεῖς ψυχὴν, καὶ ταρβεῖς μὲν τὸ μὴ αἰσθήσεσθαι, καταλήψεσθαι δὲ οἶει τὴν οὐκ ἐσομένην αἴσθησιν αἰσθήσει· πρὸς τῷ πολλοῦς καὶ καλοῦς εἶναι λόγους περὶ τῆς ἀθανασίας τῆς ψυχῆς. οὐ γὰρ δὴ θνητὴ γε φύσις τοσόνδε ἂν ἤρατο μεγεθουργίας, ὥστε καταφρονῆσαι μὲν ὑπερβαλλόντων θηρίων βίας, διαπεραιώσασθαι δὲ πελάγη, δειμασθαι δὲ ἄσπη, καταστήσασθαι δὲ πολιτείας, ἀναβλέψαι δὲ εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἰδεῖν περιφορὰς ἀστρων καὶ δρόμους ἡλίου τε καὶ σελήνης, ἀνατολάς τε καὶ δύσεις, ἐκλείψεις τε καὶ ταχείας ἀποκαταστάσεις, ἰσημερίας τε καὶ τροπὰς διττάς, καὶ Πλειάδων χειμῶνας, καὶ θέρους ἀνέμους τε καὶ καταφορὰς ὄμβρων, καὶ πρηστήρων ἐξαισίους συρμούς, καὶ τὰ τοῦ κόσμου παθήματα παραπήξασθαι πρὸς τὸν αἰῶνα, εἰ μή τι θεῖον ὄντως ἐνήν πνεῦμα τῇ ψυχῇ, δι' οὗ τὴν τῶν τηλικῶνδε περινοῖαν καὶ γνώσιν ἔσχεν. ὥστε οὐκ εἰς θάνατον ἀλλ' εἰς ἀθανασίαν μεταβάλλεις, ὦ Ἀξίοχε, οὐδὲ ἀφαιρέσιν ἕξις τῶν ἀγαθῶν ἀλλ' εἰλικρινεστέραν τὴν ἀπόλαυσιν, οὐδὲ μεμειγμένας θνητῷ σώματι τὰς ἡδονὰς ἀλλ' ἀκράτους 370a

370b
370c
370d

die Skylla⁸⁰ oder den Kentauren⁸¹ klagte, obwohl sie weder jetzt mit dir zu tun haben, noch dies später nach deinem Tod der Fall sein wird. Denn das Furchterregende gibt es [nur] für diejenigen, die sind; wie könnte es denn sein für die, die nicht [mehr] sind?“

[369d] Axiochos: „Diese Weisheiten hast du aus dem jetzt gerade aktuellen⁸² Gerede entnommen; denn von daher kommt dieses für junge Leute aufgeputzte Geschwätz;⁸³ mir aber macht der Verlust der Güter des Lebens Kummer, selbst wenn du noch überzeugendere Worte aufbietest als diese, lieber Sokrates. Mein Verstand hört nämlich nicht, wenn er zu schönen Reden abschweift, und nicht einmal an die Oberfläche⁸⁴ dringen diese Argumente, sondern sie führen [nur] zu festlichem Gepränge und Glanz der Worte, sind aber der Wahrheit fern. [369e] Mein Leid erträgt keine schlaunen Überlegungen, es helfen allein die Argumente, die die Seele erreichen können.“⁸⁵

Sokrates: „Mit dem Verlust der Güter nämlich, lieber Axiochos, verbindest du unüberlegt⁸⁶ die Wahrnehmung von Übeln, die du einführst, ohne zu bemerken, dass du [dann schon] tot bist. [370a] Denn den der Güter Beraubten betrübt stattdessen das Erleiden der Übel, wer aber nicht existiert, bemerkt auch nicht deren Verlust. Wie könnte es dann also Kummer um das geben, was die Kenntnis der Dinge, die Kummer verursachen, gar nicht ermöglicht? Wenn du nämlich nicht von vornherein, lieber Axiochos, irrigerweise irgendwie nur eine einzige [Art der] Wahrnehmung⁸⁷ annehmen würdest, dürftest du niemals vor dem Tod erschrecken. Jetzt aber drehst du dich um dich selbst aus Furcht darüber, dass du künftig der Seele beraubt wirst; dem Beraubtwerden aber schreibst du eine Seele zu und fürchtest, künftig keine Sinneswahrnehmung [mehr] zu haben, glaubst aber, die Sinneswahrnehmung, die es nicht mehr geben wird, durch sinnliche Wahrnehmung zu erfassen. [370b]⁸⁸ Dazu kommen noch die vielen schönen Reden über die Unsterblichkeit der Seele. Denn eine sterbliche Natur⁸⁹ würde ja doch nicht so sehr die Ausführung großer Werke unternehmen, dass sie auf wilde Tiere, überlegen an Kraft, herabblickt, das Meer befährt, Städte baut, Verfassungen einsetzt, zum Himmel hinaufsieht⁹⁰ und den Umlauf der Sterne und die Bahnen der Sonne und des Mondes betrachtet, ihre Auf- und Untergänge, ihr Abnehmen und schnelles Zunehmen, [370c] ihre Tag- und Nachtgleichen und zweimaligen Wendungen,⁹¹ und die Winterstürme der Pleiaden, und die Winde des Sommers und die Regengüsse, und das plötzliche Aufziehen von Gewittern und dass sie die Vorkommnisse des Kosmos für die Ewigkeit kalendarisch registriert,⁹² wenn nicht wirklich ein göttlicher Hauch⁹³ in der Seele wäre, durch den sie die Gabe, all dies zu erfassen und zu erkennen, bekäme. Denn du wandelst dich nicht zum Tod, sondern zur Unsterblichkeit

ἀπασῶν ἀλγηδόνων. ἐκεῖσε γὰρ ἀφίξη μονωθεὶς ἐκ τῆσδε τῆς εἰρκτῆς, ἔνθα ἄπονα πάντα καὶ ἀστένακτα καὶ ἀγήρατα, γαληνὸς δέ τις καὶ κακῶν ἄπονος βίος, ἀσαλεύτῳ ἠσυχία εὐδιαζόμενος, καὶ περιαθρῶν τὴν φύσιν, φιλοσοφῶν οὐ πρὸς ὄχλον καὶ θέατρον ἀλλὰ πρὸς ἀμφιθαλῆ τὴν ἀλήθειαν.

{ΑΞ.} Εἰς τούναντίον με τῷ λόγῳ περιέστακας· οὐκέτι γὰρ μοι θανάτου δέος ἔνεστιν, ἀλλ' ἤδη καὶ πόθος – ἵνα 370e
τι καγῶ μιμησάμενος τοὺς ῥήτορας περιττὸν εἶπω – καὶ πάλαι μετεωρολογῶ καὶ δίειμι τὸν αἰδίων καὶ θεῖον δρόμον, ἔκ τε τῆς ἀσθενείας ἐμαυτὸν συνείλεγμα καὶ γέγονα καινός.

{ΣΩ.} Εἰ δὲ καὶ ἕτερον βούλει λόγον, ὃν ἐμοὶ ἠγγειλε 371a
Γωβρύης, ἀνὴρ μάγος· ἔφη κατὰ τὴν Ξέρξου διάβασιν τὸν πάππον αὐτοῦ καὶ ὁμώνυμον, πεμφθέντα εἰς Δῆλον, ὅπως τηρήσειε τὴν νῆσον ἄσυλον ἐν ἧ οἱ δύο θεοὶ ἐγένοντο, ἔκ τινων χαλκῶν δέλτων, ἃς ἐξ Ὑπερβορέων ἐκόμισαν Ὡπίς τε καὶ Ἐκαέργη, ἐκμεμαθηκέναι μετὰ τὴν τοῦ σώματος λύσιν τὴν ψυχὴν εἰς τὸν ἄδηλον χωρεῖν τόπον, κατὰ τὴν ὑπόγειον οἴκησιν, ἐν ἧ βασιλεία Πλούτωνος οὐχ ἤττω τῆς τοῦ Διὸς αὐλῆς, ἅτε τῆς μὲν γῆς ἐχούσης τὰ μέσα τοῦ κόσμου, τοῦ 371b
δὲ πόλου ὄντος σφαιροειδοῦς, οὐ τὸ μὲν ἕτερον ἡμισφαίριον θεοὶ ἔλαχον οἱ οὐράνιοι, τὸ δὲ ἕτερον οἱ ὑπένερθεν, οἱ μὲν ἀδελφοὶ ὄντες, οἱ δὲ ἀδελφῶν παῖδες. τὰ δὲ πρότυπα τῆς εἰς Πλούτωνος ὁδοῦ σιδηροῖς κλείθροις καὶ κλεισὶν ὠχύρωται. ταῦτα δὲ ἀνοίξαντα ποταμὸς Ἀχέρων ἐκδέχεται, μεθ' 371c
ὃν Κωκυτός, οὗς χρῆ πορθμεύσαντας ἀχθῆναι ἐπὶ Μίνῳ καὶ Ραδάμανθυν, ὃ κλήζεται πεδίον ἀληθείας. ἐνταυθοῖ καθέζονται δικασταὶ ἀνακρίνοντες τῶν ἀφικνουμένων ἕκαστον, τίνα βίον βεβίωκε καὶ τίσιν ἐπιτηδεύμασιν ἐνφάκισθη τῷ σώματι. ψεύσασθαι μὲν οὖν ἀμήχανον.

ὅσοις μὲν οὖν ἐν τῷ ζῆν δαίμων ἀγαθὸς ἐπέπνευσεν, εἰς τὸν τῶν εὐσεβῶν χώρον οἰκίζονται, ἔνθα ἄφθονοι μὲν ὥραι παγκάρπου γονῆς βρούουσιν, πηγαὶ δὲ ὑδάτων καθαρῶν ῥέουσιν, παντοῖοι δὲ λειμῶνες ἀνθεσι ποικίλοις ἐαριζόμενοι,

hin, mein lieber Axiochos, und du wirst auch keinen Verlust deiner Güter haben, sondern sie leichter genießen können, und dabei werden auch Vergnügungen nicht mehr mit dem sterblichen Körper verbunden, [370d] sondern ohne jeden Schmerz sein. Dorthin nämlich wirst du gelangen, nachdem du aus diesem Gefängnis⁹⁴ hier befreit⁹⁵ worden bist, wo alles ohne Mühen, ohne Seufzen und ohne Alter ist, wohl aber Ruhe⁹⁶ und ein Leben frei von mühseligem Übel, das still in ungerührter Ruhe ist und rings die Natur betrachtet, nicht mit Blick auf Menge und Theater, sondern mit Blick auf die Wahrheit, die üppig blühende, philosophiert.⁹⁷

Axiochos: „Du hast mich durch deine Rede zur gegenteiligen Ansicht gebracht: Denn in mir ist nämlich keine Furcht mehr vor dem Tod, sondern sogar schon Sehnsucht danach [370e] – damit auch ich in Nachahmung der Rhetoren einmal etwas Außerordentliches⁹⁸ sage –, und schon längst rede ich von den Dingen am Himmel und bespreche ihren ewigen und göttlichen Lauf,⁹⁹ und von meiner Schwäche¹⁰⁰ habe ich mich erholt und bin ein neuer Mensch¹⁰¹ geworden.“

[371a] Sokrates: „Aber wenn du noch eine andere Rede¹⁰² willst, habe ich für dich die, die mir Gobryas,¹⁰³ ein Weiser berichtet hat: Er erzählte, dass zur Zeit, als Xerxes¹⁰⁴ übersetzte, sein Großvater, der auch den gleichen Namen hatte wie er, nach Delos¹⁰⁵ gesandt wurde, um die Insel, auf der die beiden Gottheiten geboren wurden, sicher zu bewahren, und dort anhand bestimmter Bronzetafeln, welche Opis und Hekaerge¹⁰⁶ von den Hyperboreern¹⁰⁷ mitgebracht hatten, gründlich gelernt habe, dass die Seele nach ihrer Loslösung vom Körper zu einem verborgenen Ort gehe, in die unterirdische Behausung,¹⁰⁸ in welcher der Königspalast Plutons nicht kleiner ist als der Palast des Zeus,¹⁰⁹ [371b] da die Erde ja die Mitte des Kosmos ist und das Himmelsgewölbe von der Gestalt einer Kugel¹¹⁰ ist, deren eine Hälfte die Götter im Himmel erlosten,¹¹¹ die andere aber die Götter der Unterwelt, die einen sind Brüder, die anderen aber die Söhne der Brüder. Die Toranlage zu Beginn des Weges zum Haus des Pluton ist mit eisernen Riegeln und Schlössern befestigt. Den, der sie geöffnet hat, nimmt der Fluss Acheron auf,¹¹² [371c] danach der Kokytos,¹¹³ man muss sie überqueren und sich zu Minos¹¹⁴ und Rhadamanthys¹¹⁵ führen lassen. Dieser Ort heißt ‚Feld der Wahrheit‘. Eben da sitzen die Richter und befragen jeden einzelnen der Ankömmlinge, was er für ein Leben geführt hat und mit welchen Beschäftigungen er in seinem Körper wohnte. Lügen ist allerdings unmöglich.“

All diejenigen also, die in ihrem Leben ein guter Daimon inspiriert hat,¹¹⁶ lassen sich beim Ort der Frommen¹¹⁷ nieder, wo Jahreszeiten im Überfluss von fruchtreichen Ernten aller Art strotzen, Quellen mit reinen Wassern fließen, verschiedene Wiesen in bunter Frühblumenblüte ste-

διατριβαὶ δὲ φιλοσόφων καὶ θέατρα ποιητῶν καὶ κύκλιοι 371d
 χοροὶ καὶ μουσικὰ ἀκουσμάτα, συμπόσιά τε εὐμελῆ καὶ εἰ-
 λαπίναὶ αὐτοχορήγητοι, καὶ ἀκήρατος ἀλυπία καὶ ἡδεῖα δί-
 αιτα· οὔτε γὰρ χεῖμα σφοδρὸν οὔτε θάλλπος ἐγγίγνεται, ἀλλ'
 εὐκρατος ἤη χεῖται ἀπαλαῖς ἡλίου ἀκτίσιν ἀνακρονάμε-
 νος. ἐνταῦθα τοῖς μεμνημένοις ἐστὶν τις προεδρία· καὶ τὰς
 ὀσίους ἀγιστείας κάκεισε συντελοῦσιν. πῶς οὖν οὐ σοὶ πρῶ-
 τῷ μέτεστι τῆς τιμῆς, ὄντι γεννήτη τῶν θεῶν; καὶ τοὺς πε- 371e
 ρὶ Ἡρακλέα τε καὶ Διόνυσον κατιόντας εἰς Αἴδου πρότερον
 λόγος ἐνθάδε μνηθῆναι, καὶ τὸ θάρσος τῆς ἐκεισε πορεί-
 ας παρὰ τῆς Ἐλευσινίας ἐναύσασθαι. ὅσοις δὲ τὸ ζῆν διὰ
 κακουργημάτων ἤλαθῃ, ἄγονται πρὸς Ἐρινύων ἐπ' ἔρεβος
 καὶ χάος διὰ Ταρτάρου, ἐνθα χῶρος ἀσεβῶν καὶ Δαναΐδων
 ὑδρεῖαι ἀτελεῖς καὶ Ταντάλου δίψος καὶ Τιτυοῦ σπλάγχνα
 αἰωνίως ἐσθιόμενα καὶ γεννώμενα καὶ Σισύφου πέτρος ἀν- 372a
 ἤνυτος, οὐ τὰ τέρατα αὐθις ἄρχει πόνων. ἐνθα θηρσὶν πε-
 ριλιχμώμενοι καὶ λαμπάσιν ἐπιμόνωσιν πυρούμενοι Ποινῶν
 καὶ πᾶσαν αἰκίαν αἰκίζόμενοι ἀϊδίους τιμωρίας τρῶχονται.

ταῦτα μὲν ἐγὼ ἤκουσα παρὰ Γωβρόνου, σὺ δ' ἂν ἐπικρίνει-
 ας, Ἀξίοχε. ἐγὼ γὰρ λόγῳ ἀνθελκόμενος τοῦτο μόνον ἐμ-
 πέδως οἶδα, ὅτι ψυχὴ ἅπασα ἀθάνατος, ἢ δὲ ἐκ τοῦδε τοῦ
 χωρίου μετασταθεῖσα καὶ ἄλυτος. ὥστε ἢ κάτω ἢ ἄνω εὐ-
 δαιμονεῖν σε δεῖ, Ἀξίοχε, βεβιωκότα εὐσεβῶς.

{ΑΞ.} Αἰσχύνομαί σοί τι εἰπεῖν, ὦ Σώκρατες· τοσοῦτον
 γὰρ ἀποδέω τοῦ δεδοικέναι τὸν θάνατον, ὥστε ἤδη καὶ ἔρω-
 τα αὐτοῦ ἔχειν. οὕτως με καὶ οὗτος ὁ λόγος, ὡς καὶ ὁ οὐρά-
 νιος, πέπεικε, καὶ ἤδη περιφρονῶ τοῦ ζῆν, ἅτε εἰς ἀμείνω
 οἶκον μεταστησόμενος. νυνὶ δὲ ἡρέμα κατ' ἐμαυτὸν ἀναρι-
 θμήσομαι τὰ λεχθέντα. ἐκ μεσημβρίας δὲ παρέσθη μοι, ὦ Σώ-
 κρατες.

{ΣΩ.} Ποιήσω ὡς λέγεις, καὶ γὰρ ἐπ' ἀνέμι ἐς Κυνόσαρ-
 γες, ἐς περιπατον, ὁπόθεν δεῦρο μετεκλήθη.

hen,¹¹⁸ wo es Unterhaltungen mit Philosophen [371d] und öffentliche Darbietungen von Dichtern und Kreistänze und Konzerte gibt, wohltonende Symposien und Festgelage, die sich von selbst finanzieren,¹¹⁹ und ungeprübte Kummerlosigkeit und angenehmes Leben.¹²⁰ Denn es gibt dort weder heftige Kälte noch Hitze, sondern wohltemperierte Luft verströmt sich vermischt mit zarten Sonnenstrahlen. Da gibt es einen Ehrensitz für diejenigen, die in Mysterien eingeweiht sind;¹²¹ sie vollziehen nämlich auch dort¹²² ihre heiligen Riten. Wie sollte denn also nicht dir als erstem Anteil an dieser Ehre sein, der du ein Verwandter der Götter bist?¹²³ [371e] Und es heißt, Herakles und Dionysos¹²⁴ seien, als sie in den Hades hinabstiegen, zuerst hier in die Mysterien eingeweiht worden und hätten ihren Mut für ihre Reise dorthin von der eleusinischen Göttin¹²⁵ her entfacht. All die aber, die ihr Leben mit Übeltaten verbracht haben, werden von Erinyen¹²⁶ durch den Tartaros¹²⁷ in Dunkel und Chaos geführt, wo der Ort für die Frevler ist und die Danaiden¹²⁸ ohne Erfolg¹²⁹ Wasser schöpfen und Tantalos¹³⁰ Durst hat und auf ewig die Eingeweide des Tityos¹³¹ gefressen werden und nachwachsen und wo Sisyphos¹³² vergeblich seinen Stein wälzt, dessen Ende der Mühen zugleich wieder ihr Anfang ist. [372a] Indem sie dort von wilden Tieren ringsum beleckt und dauernd mit Fackeln der Rachegeister¹³³ gebrannt und auf jede nur denkbare Weise misshandelt werden, werden sie in ewigen Strafen aufgerieben.

Das hörte nun ich von Gobryas, du aber, Axiochos, kannst dir deine Meinung dazu bilden.¹³⁴ Ich nämlich weiß, vom Verstand in die andere Richtung gezogen,¹³⁵ nur dieses ganz sicher, dass jede Seele unsterblich ist,¹³⁶ dass sie, nachdem sie diesen Raum hier verlassen hat, sogar frei von Schmerz ist. Deshalb bist du, Axiochos, notwendig unten oder oben glücklich, nachdem du fromm gelebt hast.“

Axiochos: „Ich schäme mich, mein lieber Sokrates, dir etwas zu sagen: denn ich bin soweit davon entfernt, mich vor dem Tod zu fürchten, dass ich sogar schon Verlangen nach ihm habe. So hat mich auch diese Rede, wie bereits schon die über den Himmel,¹³⁷ überzeugt, und schon verachte ich das Leben, da ich in ein besseres Haus umziehen werde. Jetzt aber will ich in aller Ruhe ganz für mich das Gesagte nochmals erwägen.¹³⁸ Nach dem Mittag¹³⁹ aber sollst du mir wieder Gesellschaft leisten, mein lieber Sokrates.“

Sokrates: „Ich werde es machen, wie du sagst, und ich will jetzt wieder zum Kynosarges zum Spaziergang gehen, von woher ich hierher weggerufen wurde.“¹⁴⁰

Anmerkungen

- 1 Das Kynosarges-Heiligtum liegt südlich von Athen und jenseits des Il(l)issos (s. Karte auf S. 95 und Anm. 3). Weder seine Lokalisierung noch die Frage, ob Heiligtum und Gymnasion identisch sind, ist bislang endgültig geklärt (M.-F. BILLOT, „Antisthène et le Cynosarges dans l’Athènes des V^e et IV^e siècles“, in: M.-O. GOULET-CAZÉ, / R. GOULET [Hrsgg.], *Le cynisme ancien et ses prolongements. Actes du Colloque international du CNRS* [Paris, 22–25 juillet 1991] [Paris 1993] 69–116 und BILLOT 1994, 917–966; ebd. Übersicht über die bisherigen Forschungspositionen 955–964; umfassend zur Topographie JUDEICH 1931, 422–425; siehe außerdem TRAVLOS 1971, v.a. 340f., sowie H. R. GOETTE / J. HAMMERSTAEDT, *Das antike Athen. Ein literarischer Stadtführer* [München 2004] 218f.). Zum ersten Mal erwähnt wird der Kynosarges bei Herodot (Hdt. VI 116). Zu Beginn des 4. Jh.s v. Chr. lehrte dort Antisthenes, Schüler des Sokrates und Begründer der kynischen ‚Schule‘, und zwar im Gymnasion, das zum Kynosarges-Heiligtum gehörte (Diog. Laert. VI 13; Suda s.v. Ἀντισθένης (Alpha Nr. 2723) p. 243 ADLER I = SSR II, V A 22,1–3; 23,3f.). Im Jahr 200 v. Chr. wurde das Gelände des Kynosarges von Philipp V. verwüstet (Diod. XXVIII 7; Liv. XXXI 24,17; Herakleides Kritikos frg. 1 PFISTER = GGM I 98), aber wieder hergerichtet. Im *Corpus Platonicum* wird der Kynosarges nur im *Axiochos* erwähnt. Er wird hier am Anfang des Dialogs wie erneut gegen Ende (*Ax.* 372a15) als eigentliches Ziel des spazierenghenden Sokrates genannt. Aufgrund seines Gymnasions bildet der Kynosarges einen prinzipiell gut geeigneten räumlichen Rahmen für Sokrates’ Suche nach geeigneten Gesprächspartnern (JOYAL 2005, 99). Gleichzeitig erlaubt seine Erwähnung die Assoziation mit dem Sokrater Antisthenes und der kynischen Schule. Gleich im Eingang deutet sich so die doxographische Vielschichtigkeit des *Axiochos* an, die sich im folgenden auch im Aufbieten von Argumenten heterogener schulischer Provenienz durch Sokrates äußert (z.B. IMMISCH 1896, 7; HERSHBELL 1981, 14–18; ERLER 2005, 82; dazu siehe die Einleitung, Kapitel 3.3. und den Essay von M. ERLER in diesem Band). Ob vor diesem Hintergrund die am Ende des Dialogs (372a15f.) gewählte Formulierung ‚ἐς περίπατον‘ neben der wörtlichen Dimension des ‚Spaziergangs‘ auch den Peripatos als philosophische Schule meint, ist nicht klar. Die von Aristoteles gegründete Schule des Peripatos (seit Theophrast findet sich für das Lykeion auch diese Bezeichnung) lag zumindest auf dem Gebiet des Lykeion (Park mit Gymnasion), im Süden der Stadt. Peripatos und Kynosarges liegen also in derselben Richtung, im Süden Athens, beide außerhalb der Stadtmauern. In jedem Fall dienen beide Ortsangaben als räumliche Bezugs- und Ziel-Punkte des Sokrates in der szenischen Rahmenhandlung. Als philosophische Richtungen bzw. Haireseis spielen sie im Dialog selbst dagegen keine Rolle.
- 2 Sokrates hat den Bereich der Stadtmauern Athens verlassen („als ich hinausging“, ἐξίόντι μοι), er befindet sich bereits am Fluß Ilissos (s. Anm. 3). Der Auftakt des Dialogs wird somit klar als ‚außerhalb der Stadtmauern‘ (ἐξω τείχους) lokalisiert, wie das auch in einigen Dialogen Platons der Fall ist, z.B. im *Phaidros* (227a; 230d), im *Lysis* (203a) oder im *Parmenides* (127c). Vergleichbar ist auch der Eingang der *Politeia*, wenn Sokrates dort aus der Stadt Athen zum Piräus ‚hinabgeht‘ (*Rep.* I 327a: κατέβην). Für die Lokalisierung des Hauses des Axiochos und den Ort des eigentlichen Dialogs siehe Anm. 3 und 17. Die Rahmenhandlungen der (echten) platonischen Dialoge stehen mit dem zentralen Anliegen des jeweiligen Dialogs in direkter Beziehung (so bereits Procl. *In Alc.* 18,15–19,12 SEGONDS; allgemein dazu F. MUTHMANN, *Untersuchungen zur*

- „Einkleidung“ einiger Platonischer Dialoge [Bonn 1961]; zum *Phaidros* MÄNNLEIN-ROBERT 2012b). Das zeigt sich auch im *Axiochos*: Wenn Sokrates die Stadtgrenze verlässt, ergibt sich mit dieser raumsymbolischen, v.a. an den *Phaidros* erinnernden ‚Schwellenüberschreitung‘ ein Kontrast zwischen dem Philosophieren in der Stadt und dem außerhalb der Stadt. Zur Bedeutung des gewählten Gesprächsortes platonischer Dialoge siehe D. MÜLLER, „Raum und Gespräch: Ortssymbolik in den Dialogen Platons“, *Hermes* 116 (1988) [387–409] 393: „Philosophisches Denken entfaltet sich anscheinend besser έξω τείχους ‚außerhalb der Mauer‘ [...]“ Siehe auch die folgende Anm.
- 3 Das Flüsschen Ilissos (JUDEICH 1931, 48: „... der eigentliche Stadtfluß von Athen...“) fließt in antiker Zeit aus Nordosten vom Hymettos kommend im Süden am eigentlichen athenischen Stadtgebiet, außerhalb der Mauern, vorbei (Hdt. VII 189, 3; Strab. IX 1, 24). Zusammen mit der Angabe, dass Sokrates auf dem Weg zum jenseits des Ilissos gelegenen Kynosarges ist, lässt sich als Ort des Dialogauftaktes das Gebiet südlich des Olympieions im Südosten Athens festmachen (ERLER 2007, 333). Innerhalb des platonischen Œuvres findet der Ilissos Erwähnung im *Kritias* (112a), wo er als natürliche Grenze der in Urzeiten großflächigen Akropolis bezeichnet wird, sowie im *Phaidros* (229a–b), wo die Platane, in deren Schatten sich Sokrates und Phaidros unterhalten, als am Ufer des Ilissos stehend genannt ist. Mit dem Ilissos wird der erotische Kontext des *Phaidros* evoziert, wie die Erwähnung des Charmides (siehe Anm. 8) als „Liebhaber und Geliebter“ des Kleinias beweist (364a6f.: ἐραστής ἄμα καὶ ἐρώμενος; siehe Anm. 10). Zugleich hat der Ilissos auch hier (wie in *Kritias* und *Phaidros*, dazu MÄNNLEIN-ROBERT 2012b, v.a. 1–3) eine raumsymbolische Grenzfunktion: Sokrates hat zu Beginn des *Axiochos* die Grenze der Stadtmauer zwar bereits verlassen, den Ilissos aber noch nicht überschritten. Im Folgenden geht er mit Axiochos’ Sohn Kleinias und den anderen zurück Richtung Stadt (zur Lage des Hauses des Axiochos siehe Anm. 17). Diese Bewegung korrespondiert mit dem Zustand des Axiochos, der sich zu Beginn an der Schwelle des Todes befindet, diese jedoch nicht überschreitet, sondern am Ende des Dialogs ins Leben zurückfindet.
- 4 Sokrates wird hier von anderen (auf-)gesucht und in einer Notlage – der Vater des Kleinias, Axiochos, liegt im Sterben – um Hilfe gebeten. Dies ist ungewöhnlich, da Platon in seinen Dialogen Sokrates in der Regel zufällig auf seinen späteren Gesprächspartner treffen lässt (z.B. *Apol.* 29d; 30a). Im *Axiochos* wird der Grund, warum Kleinias Sokrates sucht, explizit genannt: Letzterer gilt als hilfreiche Autorität in solchen Angelegenheiten (vgl. ‚wie du es gewöhnlich tust‘, ὡς εἰωθαὶ *Ax.* 364c2), seine Weisheit ist bekannt (vgl. 364b4; siehe auch Anm. 11). Deshalb sucht Kleinias nach ihm. Zur eigenwilligen Konzeption dieser autoritativen Sokratesfigur siehe die Einleitung in diesem Band, Kapitel 7.2.
- 5 Sokrates dreht sich um (ἐπιστραφεῖς) und wird wenig später einen anderen Weg wieder in die Stadt hineingehen, als er es ursprünglich vorhatte. Dieses Motiv des von seinem eigentlichen Weg ab- und zu Menschen hingebachten Sokrates findet sich z.B. auch im Eingang von Platons *Politeia* (*Rep.* I 327b6: μετεστράφη).
- 6 Der hier genannte Kleinias ist derselbe Kleinias, der in Platons *Euthydemos* am Dialog teilnimmt (*Euthyd.* 271a–282d). Zu Kleinias und zu anderen gleichnamigen Personen in Platondialogen siehe NAILS 2002, 100f., graphische Übersicht (Stammbaum) ebd. 12; für Kleinias siehe außerdem DAVIES 1971, 16f. Auch Xenophon erwähnt ihn (*Symp.* 4,12–25; *Mem.* I 3, 8. 10). Zum Zeitpunkt des Dialoggeschehens im *Axiochos* ist Kleinias als etwa 18 bis 20 Jahre alt zu denken (JOYAL 2005, 99).
- 7 Bei Kleinias’ Begleiter Damon handelt es sich um den berühmten Musiktheoretiker des 5. Jh.s (Plut. *Perikles* 4, 153). Er soll Lehrer des Sokrates (Diog. Laert. II 19) sowie Schüler des Sophisten Prodikos gewesen sein (Plat. *Lach.* 197d). Letzteren wird Sokrates später im Dialog ausführlich zitieren (366c; 369b). Zum fiktiven Zeitpunkt des Dialogs (siehe Anm. 8) ist Damon etwa 80 Jahre alt. Ob damit ein Anachronismus als Fiktionalitätssignal für die Rezipienten des Dialogs intendiert ist, ob Damons hohes

- Alter als ‚Ergänzung‘ zum jugendlichen Alter des Kleinias (siehe Anm. 6) und zum Mannesalter des Charmides (siehe Anm. 8) gedacht ist oder ob das (nur zu rekonstruierende) Alter Damons überhaupt von Bedeutung ist (JOYAL 2005, 99), muss offen bleiben. Wie Charmides und Axiochos wird auch Damon bei Andokides im Rahmen des Mysterienfrevels aus dem Jahr 415 v. Chr. erwähnt (siehe Anm. 12), dem letzten sicher bezeugten Lebensdatum (D. DELATTRE, „Damon d’Athènes“, in: R. GOULET (Hrsg.), *Dictionnaire des philosophes antiques* II [1994] [600–607] 604).
- 8 Der entsprechende platonische Dialog ist nach dem hier genannten Charmides, einem Onkel Platons, benannt. Sein Vater Glaukon ist der Großvater Platons, d.h. Vater seiner Mutter Periktione. Er ist somit nicht identisch mit Platons Bruder Glaukon (vgl. *Politeia* oder *Parmenides*). Als Sohn des Glaukon wird Charmides bei Platon auch in anderen Dialogen bezeichnet (*Symp.* 222b; *Prot.* 315a; *Ps.-Plat. Thg.* 128d; vgl. auch *Xen. Mem.* III 6,1; 7,1; *Diog. Laert.* III 1; *Procl. In Plat. Tim.* 25F). Als einer der Dreißig, der im Piräus wirkte, wurde er im Jahr 403 v. Chr. umgebracht (*Xen. Hell.* IV 4, 19). Das ist der entscheidende *terminus ante quem* für die intern-fiktive Datierung des Dialogs. Für den rekonstruierten *terminus post quem* (406 v. Chr.) siehe Anm. 77.
- 9 Die Kallirhoe-Quelle befindet sich im Gebiet des Ilissos im Südosten Athens und ist heute fast versiegt (JUDEICH 1931, 193–202; TRAVLOS 1971, v.a. 204). Sie wird in den echten Schriften Platons nicht erwähnt und scheint auch außerhalb des *Corpus Platonicum* nicht mit philosophisch relevanten Assoziationen konnotiert zu sein. Im Mythos ist Kallirhoe eine der Töchter des Okeanos (Hes. *Theog.* 288; 351; 979–983), gehört auch zum Kreis der von Hades geraubten Persephone (*Hom. h.* 2,419). Möglicherweise ist eben das der Grund dafür, dass gerade diese Quelle im szenischen Eingang des *Axiochos*, der von Sterben und Tod handelt, genannt wird: Kleinias und seine Begleiter sind gerade außerhalb der Athenischen Stadtmauern auf dem Weg zur Kallirhoe, als sie auf den gesuchten Sokrates stoßen.
- 10 Unter ‚Hetairie‘ versteht man zunächst eine politische Interessengemeinschaft oder einen ‚Club‘. Vor allem in Athen organisierten sich im 5. Jh. v. Chr. oligarchische Akteure in Hetairien (*Thuc.* III 82; VIII 54). Die hier erwähnte Personenkonstellation, die Hetairie zwischen Charmides, dem Platon-Onkel (Anm. 8), und Kleinias (Anm. 6), legt eine politische Konnotation nahe. Die Mehrzahl der bei Platon genannten Hetairien sind ebenfalls politische Interessenverbände (*Rep.* II 365d; 494e; *Leg.* IX 856b; *Tht.* 173d). Dagegen werden im *Siebten Brief* Platons (328d; 333e) weniger politische Implikationen als vielmehr Zusammenhalt und Freundschaft in einer Hetairie benannt (siehe auch *def.* 413c). Für den *Axiochos* ist eine erotische Dimension zwischen Kleinias und Charmides klar benannt (*Ax.* 364a6f.: ἐραστής ἄμα καὶ ἐρώμενος).
- 11 Bei der Formulierung τὴν αἰεὶ θουλουμένην πρὸς σοῦ σοφίαν handelt es sich um eine eigenwillige Phrase (siehe die Einleitung in diesem Band, Kapitel 4). Sie ist für das Verständnis der Konzeption der Sokratesfigur im *Axiochos* von Bedeutung. Diskutiert wird v.a. die Bedeutung von πρὸς mit dem Genitiv: Wird die erwähnte Sophía dem Sokrates von anderen zugesprochen oder schreibt er sie sich selbst zu? In Anlehnung an den Platonischen Sokrates, der um sein ‚Nichtwissen‘ weiß (*Apol.* 21d), und mit Blick darauf, dass Sokrates sich auch im *Axiochos* explizit als ‚Suchenden‘ beschreibt (366b: ζητητικός εἰμι), wurde für diese Stelle eine Fremdzuschreibung der Sophía an Sokrates postuliert (z.B. HERSHBELL 1981, 54: „... which does not mean ‚the wisdom of which you boast‘ ... but something like ‚the wisdom attributed to you‘.“). Dagegen beweist die parallele Konstruktion von 365b3f. (τὸ κοινὸν δὴ τοῦτο καὶ πρὸς ἀπάντων θουλούμενον), dass πρὸς σοῦ θουλουμένην auch in 364b4 so zu verstehen ist, dass Sokrates das gedachte Subjekt zu θουλείσθαι darstellt. Auf die für den *Axiochos* typische (nachklassische) Verwendung der Präposition πρὸς im Sinne von ὑπό in Kombination mit einem Genitiv verweist bereits BRINKMANN 1896, 453. Es handelt sich bei der Formulierung τὴν αἰεὶ θουλουμένην πρὸς σοῦ σοφίαν um Worte des Kleinias, also um eine dialoginterne Außenwahrnehmung des Sokrates (hierzu ausführlich Joy-

- AL 2005, 101–104; CHEVALIER 1915, 44). Die Unterscheidung des Selbstverständnisses des Sokrates (als Suchender) und des Images, das man ihm zuschreibt, durchzieht das ganze Gespräch zwischen Sokrates und Axiochos, der (wie sein Sohn Kleinias) Sokrates als autoritativ Wissenden ansieht (366b). Siehe dazu auch die Einleitung in diesem Band, Kapitel 7.2.
- 12 Der Vater des Kleinias ist Axiochos (DAVIES 1971, S. 16f.; siehe Anm. 6), der gleichzeitig Onkel des Alkibiades ist (z.B. Plat. *Euthyd.* 275a). Anzunehmen ist seine Zuordnung zur Familie der Eumolpiden (so zumindest H. SWOBODA, „Kleinias“, *RE* XI,1 [1921] [615–617] 615), also der Priesterfamilie, die seit Urzeiten im erblichen Besitz der Priesterämter im Kult von Eleusis war (zur Bedeutung der Eumolpiden für die Organisation der Eleusinischen Mysterien siehe K. CLINTON, *The sacred officials of the eleusinian mysteries* [Philadelphia 1974] und Ders., *Myth and cult: The iconography of the Eleusinian Mysteries*. The Martin P. Nilsson lectures on Greek religion, delivered 19–21 November 1990 at the Swedish Institute at Athens [Stockholm 1992]). Zusammen mit Alkibiades wurde Axiochos im Jahr 415 v. Chr. wegen Mysterienfrevels im Hause des Charmides (in der Nähe des Olympieions) angeklagt und floh daraufhin aus Athen (Andokides, *De myst.* 1,16). Neben solcher Missachtung religiöser Tabus ist Axiochos auch aufgrund verschiedener Liebesabenteuer aus der Literatur bekannt. Entsprechende Angaben finden sich bei Athenaios (XII 534F–535A [=III p. 179 KAIBEL = fr. 8 CAREY; = fr. 4 THALHEIM]; XIII 574E [III p. 267 KAIBEL]), die wiederum auf einer (weitgehend verlorenen und nur bei Athenaios greifbaren) Rede des Lysias gegen Alkibiades beruhen (zum Problem des Adressaten dieser Rede siehe C. CAREY (ed.), *Lysiae orationes cum fragmentis* [Oxford 2007] 314). Dem Sokratischer Aischines wird überdies ein (jetzt größtenteils verlorener) Dialog mit dem Titel *Axiochos* zugeschrieben (Diog. Laert. II 61; hierzu siehe auch Anm. 1 Ende; für die Sammlung der überlieferten Zitate und Testimonien siehe GIANNANTONI 1990, 611 A 56.58). Das Image des Axiochos als eines sinnenfrohen und eher unreligiösen Lebemanns geht also bis ins 5. bzw. (frühe) 4. Jh. v. Chr. zurück. Die Figur des Axiochos im vorliegenden Dialog, hier als dem Tode nah beschrieben, weist eben die tradierten Züge eines lebenslustigen Axiochos auf. Und auch die *dramatis personae* des Dialogauftaktes (Damon, Charmides) sowie die Lokalisierung südlich vom Olympieion (siehe Anm. 3) sind weitgehend identisch mit den Angaben des Andokides über den Mysterienfrevel (siehe oben sowie Anm. 7). Axiochos hat 407/6 v. Chr. ein Gesetz vorgeschlagen (*IG* I³ 101, 48), zur politischen Betätigung des Axiochos siehe Anm. 75 und 77.
- 13 Siehe Anm. 20.
- 14 Mit der intransitiven Verwendung von μορμολύττομαι im Sinne von ‚sich fürchten‘ weicht der Verfasser des *Axiochos* vom üblichen transitiven Gebrauch ‚jemanden erschrecken‘ ab (z.B. Plat. *Crit.* 46c; Xen. *Symp.* 4,27). Für die Verwendung der ‚Gespenster-Metapher‘ in einem entsprechenden Kontext vgl. Plat. *Phaed.* 77e (den Tod fürchten wie die Schreckgespenster, δεδιέναι τὸν θάνατον ὡσπερ τὰ μορμολύκεια).
- 15 Vermutlich wird mit der Wendung ‚zusammen mit den übrigen‘ (σὺν τοῖς λοιποῖς) auf die Erfüllung religiöser Pflichten angespielt. Das legt v.a. der (unmittelbare) begriffliche Kontext (vgl. ‚damit das in frommer Weise erledigt wird‘, εὐσεβῆθῃ) nahe. Sokrates selbst bezeichnet im folgenden Satz die Bitte des Kleinias an ihn, dem kranken Vater zu helfen, als ‚Aufforderung zu heiligen Pflichten‘ (ἐφ’ ὅσια παρακαλῶν). Er gibt dieser Bitte damit eine eindeutig religiöse Note. Die passivische Verwendung von εὐσεβέω (εὐσεβῆθῃ) ist ungewöhnlich: Sie macht deutlich, dass es nicht so sehr um die Erfüllung einer religiösen Pflicht des Sohnes gegenüber dem sterbenden Vater (im Sinne einer ‚aktiven‘ *pietas*) geht, sondern vielmehr darum, dass Kleinias ganz auf Sokrates hofft (zum Sokratesbild des *Axiochos* siehe Anm. 11 sowie Einleitung, Kapitel 7.2). Eine ausgeprägte religiöse Dimension des sokratischen Handelns bzw. Argumentierens im weiteren Verlauf des Dialogs sieht auch JOYAL 2005, 112. Kleini-

- as verspricht sich wenig später (364c7) einen Genesungseffekt seines Vaters bereits beim bloßen Anblick des Sokrates (ὀφθέντος σου μόνον), was seine ungeheure Erwartungshaltung gegenüber dem ‚Helfer‘ Sokrates ebenso wie seine Oberflächlichkeit beweist. Die Inversion von ‚damit‘ (ἵνα, hier: καὶ μοι ... ἵνα καὶ τοῦτο εὐσεβήθῃ) erinnert an das Lateinische, z.B. Cicero, *De div.* I 40 (*deus ut habetur*). Dazu CHEVALIER 1915, 45f.
- 16 Sokrates hat offenbar bereits mehrfach in schwierigen (ähnlichen) Situationen geholfen, wie die Bemerkungen des Kleinias 364c2 (ὡς εἴωθα) und hier (364c7f.: καὶ γὰρ ἦδη πολλάκις) nahelegen.
- 17 Das Itonische Tor wird im *Corpus Platonicum* sonst nicht erwähnt, seine genaue Verortung ist, ebenso wie die des Kynosarges (s.o. Anm. 1), unsicher (siehe A. ADLER „Itonia“, *RE IX*, 2 (1916) [2374–2376] 2376; außerdem JUDEICH 1931, 141 Anm. 2). Nach Pausanias (I 1, 5) handelt es sich um eines der beiden südlichen Stadttore. Sowohl JUDEICH (a.a.O.) als auch A. MILCHDÖRFER, „Diomeia“, *RE V*, 1 (1903) 830f. rekonstruieren den Weg des Sokrates zu Beginn des *Axiochos*. Vgl. JUDEICH a.a.O.: „Sokrates verlässt die Stadt durch das Diomeische Tor, um das davor gelegene Kynosargesgymnasium aufzusuchen. Als er am Illos ist, wird er von rückwärts angerufen und erblickt Kleinias, Damon und Charmides auf dem Wege zur Kallirrhoe. Er stößt zu ihnen; alle vier gehen an der Mauer entlang bis zum itonischen Tor, bei dem innerhalb der Stadt Kleinias' Vater Axiochos wohnt.“
- 18 Die erwähnte ‚Amazonenstele‘ ist eine der Amazonenfürstin Antiope gewidmete Grabstele (Plut. *Thest.* 27,6 [= Kleidemos bei JACOBY *FGrH* 323 F 18]; Pausanias I 2, 1; für weitere Literatur siehe J. TOEPFFER, „Amazones“, *RE I*, 2 [1894] [1754–1771] 1763f.). Auch ihre genaue Lokalisierung ist, wie die von Kynosarges und Itonischem Tor (siehe Anm. 17), nicht bekannt. Für die Verortung des szenischen Rahmengeschehens siehe Anm. 1, 3 und 17.
- 19 Der Plural τὰς ἀφάς bezeichnet offenbar den ‚Tastsinn‘ des Axiochos, d.h. dessen körperliche Wahrnehmungsfähigkeit. Entsprechender Wortgebrauch (im Singular; hierzu CHEVALIER 1915, 46: „Le sens du toucher‘: Pluriel étrange“) findet sich Plat. *Rep.* VII 523e; Arist. *Eth. Nic.* III, X 10 (13 [1118b1]); Ders. *An.* II, 11 (424a12). Hiermit ist der Auftakt für die Verwendung einer ganzen Reihe von medizinischen Termini im *Axiochos* gemacht. Für eine Übersicht über die entsprechenden Ausdrücke siehe JOYAL 2005, 108 Anm. 37; allgemeiner CHEVALIER 1915, 64, der auf die Relevanz medizinischer Literatur in spätalexandrinischer und römischer Zeit verweist (zur Datierung des *Axiochos* siehe Einleitung, Kapitel 3.1). Allerdings spielen bereits bei Platon und auch Xenophon medizinische Termini und Metaphern eine wichtige Rolle (V. LANGHOLF, „Nachrichten bei Platon über die Kommunikation zwischen Ärzten und Patienten“, in: R. WITTERN / P. PELLEGRIN [Hrsgg.], *Hippokratische Medizin und antike Philosophie*. Verhandlungen des VIII. Internationalen Hippokrates-Kolloquiums in Kloster Banz/Staffelstein vom 23. bis 28. September 1993 [Hildesheim 1996] 113–142). Mit der Erwähnung des ‚Tastsinns‘ des Axiochos, der beim Eintreffen des Sokrates als bereits wiederhergestellt bezeichnet wird, wird die Erkrankung des Axiochos nicht präzisiert: Worauf es ankommt, ist vielmehr die Diskrepanz zwischen mittlerweile wieder erreichter körperlicher Stärke (τῷ σώματι ὀμαλέον; mit der Erwähnung der ἀφή wird deshalb soviel wie ‚seine Sinne beieinander haben‘ gemeint sein) und dem Andauern eines Zustands seelischer Schwäche (ἀσθενῆ δὲ τὴν ψυχὴν; siehe Anm. 20). Der angedeutete Verweis auf den ‚Tastsinn‘ (τὰς ἀφάς) weist auf einen für den weiteren Gesprächsverlauf zwischen Sokrates und Axiochos wesentlichen Punkt voraus: Denn die Frage, ob die Wahrnehmung des Menschen körperlicher oder seelischer Natur sei, wird sich als zentral erweisen. Diese Problematik klingt auch im Platonischen *Phaidon*, in vergleichbarem Kontext, an (*Phaed.* 78e–79d). Die Wiederherstellung der körperlichen Funktionstüchtigkeit bringt also nicht notwendigerweise eine ‚innere‘, seelische Beruhigung mit sich (vgl. πολλάκις δὲ ἀναφερόμενον). Dass

- sich für Axiochos in der Vergangenheit solche Schwächezustände bereits wiederholten, wird aus Kleinias' Bemerkung deutlich (*Ax.* 364c8: ἤδη πολλαίκις αὐτῷ γέγονεν συμπτώματος ἀνασφῆλαι). Deutlich wird aber auch, dass körperliche Erholung allein weder ausreichend noch von Dauer ist und dass zudem (körperliche) Genesung schnell wieder in Krankheit umschlagen kann. Implizit werden also materialistische Lösungsansätze von Anfang an als problematisch und defizitär kenntlich.
- 20 Es geht jetzt vor allem um die seelische Schwäche des Axiochos. Wie der Epikureer Philodem aus Gadara (1. Jh. v. Chr.; HENRY 2009, XIII f.) in seiner (fragmentarisch erhaltenen) Schrift Περὶ θανάτου beschreibt, ist Todesfurcht allen Menschen gemeinsam, alle sind in dieser Hinsicht grundsätzlich schwach. Der zentrale Begriff ist hier ἀσθένεια (Philodem a.a.O., col. 37, 30f.: ἡμῶν οὕτως ἀσθενῶν ὄντων). Etliche der im Folgenden im *Axiochos* genutzten epikureischen Argumente finden sich auch in der genannten Schrift Philodems; zu dieser siehe ERLER 1994, 332f.
- 21 Paramythía bedeutet u.a. zunächst ‚Zuspruch‘ (Plat. *Rep.* V 450d9; Philodem, *De ira* col. XXXI [p. 88] INDELLI), auch ‚Tröstung‘ (*LSJ* s.v.). Paramythia ist im *Axiochos* zugleich ein zentrales Motiv (siehe ERLER 2005, 82f. und *passim*; ERLER 2007, 334) und relevanter als die Zuordnung zur Konsolationsliteratur, wie sie seit BURESCH 1886 immer wieder vorgenommen wird (zuletzt TULLI 2005, etwa 258; zur Konsolationsliteratur allgemein siehe W. KIERDORF, *Laudatio Funebris. Interpretationen und Untersuchungen zur Entwicklung der römischen Leichenrede*. Beitr. z. Klass. Phil. 106 [Meisenheim am Glan 1980]; siehe außerdem JOHANN 1968 mit teilweisen Bezügen zum *Axiochos*). In den Rahmen der Konsolationsliteratur ordnet den *Axiochos* auch KIERDORF 1999, 710 ein, verbunden mit der problematischen Bemerkung, der Verfasser desselben kombiniere – entgegen der Tradition des Konsolation – keine (!) Argumente unterschiedlicher (sc. philosophischer) Herkunft. Kritisch in Bezug auf die Zugehörigkeit des *Axiochos* zur Gattung der *consolatio* ist bereits IMMISCH 1896, 7–10. Ausgangspunkt im *Axiochos* ist nicht die Tröstung nach eingetretenem Unglück, vielmehr geht es um Ermahnung und Ermunterung zur richtigen Einschätzung und somit Besserung der aktuellen Situation.
- 22 Mit der Metapher des Wettkampfes werden Strapazen durch die Aussicht auf den Sieg gerechtfertigt, sie dient gewöhnlich der Motivation in der Phase der Vorbereitung (Paulus, Phil 1,27–30; 1 Kor 9,24–27; POPLUTZ 2004, siehe auch den Essay von U. POPLUTZ in diesem Band). Hier kritisiert Sokrates Axiochos für sein Versagen in dem Moment, in dem es gilt, das im Training gezeigte Können anzuwenden (ERLER 2005, 83). Daraus ergibt sich der Eindruck, Axiochos habe bereits sicher geglaubte Erkenntnisse und Überzeugungen doch nicht verinnerlicht, sondern diese nur zur Schau getragen (vgl. 364b: früher habe er diejenigen verlacht, die sich vor dem Tod fürchteten). Siehe ausführlich ERLER 2005 über die Notwendigkeit von „Argumenten, die die Seele erreichen“, wie sie Axiochos nach zwei gescheiterten Argumentationsanläufen des Sokrates (365d–369e) verlangt; siehe auch die folgende Anm.
- 23 Eine vernünftige, auf Argumenten (λόγων, vgl. 365b1–2: ἐπιλογιῆ) beruhende Annäherung an die Frage nach der Todesfurcht traut Sokrates dem Axiochos in diesem frühen Stadium des Gesprächs noch zu, 365d spricht er sie ihm jedoch ab (vgl. ἀνεπιλογίστως; 369e3). Axiochos legt dann nämlich ἀνεπιστάσια (365d1), ‚Gedankenlosigkeit‘, an den Tag, mit der Sokrates nun fertig werden muss. In diesem Kontext hat ἐπιλογίζεσθαι (365b1–2: ἐπιλογιῆ) eine gewisse Signalwirkung: Im Rahmen der epikureischen Lehre bezeichnet es die systematische Reflexion über das eigene menschliche Vermögen (zum Epilogismos siehe M. SCHOFIELD, „Epilogismos. An Appraisal“, in: M. FREDE / G. STRIKER [eds.], *Rationality in Greek Thought* [Oxford 1996] 221–237; ERLER 2012) und wirkt so möglichen Ängsten über das Leben bzw. die Ewigkeit entgegen, vgl. *Epic. Rat. Sent.* 20. Für weitere potentiell epikureisch konnotierte Begriffe in der näheren Umgebung der Textstelle siehe IMMISCH 1896, 25–29. Die Argumentation des Sokrates im ersten Teil des Gesprächs hat somit deutliche epikureische

- Anklänge (ERLER 2005, 83 Anm. 15). Siehe auch den Essay von A. LOHMAR in diesem Band.
- 24 Der Begriff *παρεπιδημία* (‚Aufenthalt in der Fremde‘) ist zuerst bei Polybios (z.B. IV 4,2; X 26,5 u.ö.), seit dem 1. vorchristlichen Jahrhundert verstärkt bezeugt (v.a. z.B. Di-
od. I 83; Dionys. Hal. *Ant. Rom.* XII 9,2; CHEVALIER 1915, 47). Auch die *Septuaginta* (und
später das Neue Testament) kennt den Ausdruck (Gn 23,4; zudem Hebr 11,13: *ξένοι
καὶ παρεπιδήμοι εἰσὶν ἐπὶ τῆς γῆς* u.ö.; zur Bedeutung des *παρεπιδημιος*-Begriffes
für das Selbstverständnis der frühen Christen siehe FELDMIEIER 1992, 23–28). Häufig
verwenden ihn Plutarch (*Symp.* IV 2,3 [665B]; *De Her. mal.* 41 [871F] u.ö.), Origenes
(*Comm. in ep. ad Rom.* 52,28 RAMBOTHAMA) und einige Kirchenväter (etwa Clem. Al.
Strom. III 11, 75; IV 26, 165; VII 12, 77 u.ö.; Basilius *ep.* 267, 13f. COURTONNE; Greg.
Naz. *or.* 43, 49,3 BOULENGER; Athan. *Expos. in Psalmos* 27, 489, 31f.). Der Begriff der
παρεπιδημία und sein ihm benachbartes Wortfeld bezeichnet immer eine zeitlich be-
grenzte Fremdheit im Gegensatz zu einer unaufhebbaren, vollkommenen Fremdheit
(im Sinne von *βάρβαρος*‘ u.ä.), darüber hinaus vor allem einen Zustand der ‚inneren
Fremde‘ (hierzu siehe FELDMIEIER 1992, 1 Anm. 5; 21; 24–26). Die zugrunde liegen-
de Vorstellung vom Leben als einem zeitlich begrenzten Aufenthalt im Diesseits ist
freilich alt und geht wohl auf Orphiker und Pythagoreer zurück, wie ein Beleg für
den Pythagoreer Hipparchos zeigt (bei Stob. IV 44,81 [= DIELS VS I² 449]: *ὡς πρὸς
τὸν ἔμπαντα αἰῶνα ἐξετάζοντι βραχυτάτων ἔχοντες οἱ ἄνθρωποι τὸν τὰς ζωᾶς
χρόνον, κάλλιστον ἐν τῷ βίῳ οἴονεϊ τινα παρεπιδημίαν ποιησοῦνται ἐπ’ εὐθυμία
καταβίωσαντες*). Auch bei Platon finden sich entsprechende Formulierungen (vgl.
Th. 173e: im übertragenen Sinne vom Körper: *ἐπιδημει; εἰσεπιδημήσαντα*, *Leg.* XII
952d) und dieselbe Vorstellung eines zeitlich begrenzten ‚Aufenthaltes‘ der Seele im
Diesseits (z.B. *Phaedr.* 250a6–d, dort Kontrastierung von ‚hier‘ und ‚dort‘; außerdem
Phaed. 70a–d: mit Bezug auf den Kreislauf der Seele; siehe auch Er-Mythos *Rep.* X
613e5–621b7). Wie die Belege aus *Septuaginta* und Neuem Testament zeigen, ist mit
παρεπιδημία also nicht notwendig die Vorstellung der Seelenwanderung verbunden.
Diese wird auch im *Axiochos* nicht thematisiert; siehe den Essay von R. FELDMIEIER in
diesem Band.
- 25 Mit *παιανίζειν* wird entweder, in einem spezielleren Sinne, das Anstimmen eines
Kultgesanges für den Gott Apollon oder, in einem allgemeineren Sinne, eines Sieges-
liedes bezeichnet. Siehe L. KÄPPEL, *Paian, Studien zur Geschichte einer Gattung* (Berlin
1992) v.a. 42–65. Auffällig ist die hier überlieferte Schreibung *παιανίζω* statt des im
Attischen und Ionischen üblichen *παιωνίζω*: Die Schreibung mit *-ανίζω* begegnet
auch in Xenophons *Symposion* 2,1 sowie bei Polybios III 43,8 (siehe LSJ s.v. *παιωνίζω*).
Die Verwendung von *παιανίζειν* oder verwandten Ausdrücken im Angesicht des To-
des findet sich sowohl bei Platon (*Kritias* 108c; hierzu siehe ausführlich H.-G. NESSEL-
RATH, *Platon, Werke. Übersetzung und Kommentar*, Bd. 8, 4: *Kritias*. Übers. und Kom-
mentar von Heinz-Günther Nesselrath (Göttingen 2006) 107–109, der sowohl auf die
Symbolik eines Paian-Anrufes wie auf das Problem der Schreibung eingeht [ad *Kri-
tias* 108c3]) als auch in den *Sprüchen* Epikurs (vgl. *SV* 47: *... ἄπιμεν ἐκ τοῦ ζῆν μετὰ
καλοῦ παιῶνος ἐπιφωνοῦντες ὡς εὐ ἡμῖν βεβίωται*). Zu epikureischen Sentenzen
und Auffassungen im *Axiochos* siehe IMMISCH 1896, v.a. 23–57, der davon ausgeht,
dass der Verfasser des *Axiochos* seinen Sokrates bis 369d in „epikureischer Maske“
argumentieren lässt (a.a.O., S. 40). Zum Nebeneinander von epikureischen und aka-
demischen Auffassungen im *Axiochos* siehe die Einleitung in diesem Band, Kapitel
3.3.
- 26 Die Wendung *εἰς τὸ χρεῶν ἀπιέναι* erinnert an Sokrates‘ letzte Worte in der *Apologie*
(42a2: *ἦδη ὧρα ἀπιέναι*).
- 27 Wer durch „Affekte verstört“ ist (ERLER 2005, *passim*, v.a. 82), benimmt sich wie ein
Kind (*νηπίου δίκην*). Im *Phaidon* Platons werden Simmias und Kebes wegen ihrer
Furchtsamkeit von Sokrates als ‚Kinder‘ bezeichnet (*Phaed.* 77d–e; zum Motiv siehe

- auch M. ERLER, „Das Bild vom ‚Kind im Menschen‘ bei Platon und der Adressat von Lukrez’ *De Rerum Natura*“, *CERC* 33 [2003] 107–116; außerdem M. ERLER, „Physics and Therapy. Meditative Elements in Lucretius’ *De rerum natura*“, in: K. A. ALGRA / M. H. KOENEN / P. H. SCHRIVERS [eds.], *Lucretius and his Intellectual Background. Proceedings of the colloquium held in Amsterdam, 26-28 June 1996*. Verhandlungen / Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde. Nieuwe reeks 172 [Amsterdam 1997] 79–92 sowie M. ERLER, „Epikureismus als Orakelphilosophie. Orakel und Mantik in der hellenistischen Philosophie“, in: M. WITTE / J. F. DIEHL [Hrsgg.], *Orakel und Gebete*. Forschungen zum Alten Testament, 2. Reihe 38 [Tübingen 2009] 53–66). Auch dort ist vom Tod als einem ‚Gespenst‘ die Rede, vor dem man sich fürchtet (siehe *Ax.* 364b7, Anm. 14); ERLER 2005, 90.
- 28 Zu Pneuma im *Axiochos* siehe ausführlich Anm. 93.
- 29 Der überlieferte Terminus ἀδής (‚ungesehen‘) umfasst prinzipiell aktives und passives Unvermögen des Sehens, hier ist jedoch vermutlich die passive Bedeutung gemeint. Generell bedeutet ἀδής selbst unsichtbar (Hes. *Scut.* 477; Plat. *Phaed.* 80d; Plut. *De E* 21, 394A); im Hades ist nichts zu sehen (Plat. *Crat.* 403a), dort kann man auch selbst nicht gesehen werden (Plat. *Gorg.* 493b4f.); Hades ist selbst blind (so *LSJ* s.v., *IG* IV 2, 121f. nr. 20). Möglicherweise schwingt in ἀπυστος (hier wohl ebenfalls passivisch, ‚verschollen‘), aufgrund der Etymologie (von πυνθάνεσθαι) auch der Verlust des Hörsinnes mit. Das würde zu *Axiochos*’ Furcht vor dem Verlust der (körperlichen) Wahrnehmung passen (siehe Anm. 19). Sowohl ἀδής wie ἀπυστος offenbaren die zutiefst griechische Sorge des *Axiochos* um das eigene Fortleben im Gedächtnis der Nachwelt, wie sie bereits die homerischen Helden artikulieren (zum archaischen Prinzip der κλέα ἀνδρῶν siehe v.a. G. NAGY, *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry* [Baltimore 1979]; außerdem weiterhin ROHDE 1898, I 66f.; II 205; vgl. ROHDE 1898, II 393–396 für die Spätantike). Hier wird deutlich, dass *Axiochos* als typischer Zeitgenosse traditionellen, volkstümlichen Vorstellungen (des Mythos wie der Dichtung) anhängt. Als später im Dialog Sokrates als Argumente des Sophisten Prodikos Zitate aus Homer und Euripides auflistet, um den Tod als erstrebenswert darzustellen (367d–368a), stellt *Axiochos* selbst derartige literarische Paradeigmata in Frage. Sie beseitigen seine Todesfurcht nicht, haben also im Ernstfall keine Wirkung auf ihn.
- 30 Der Terminus ἀνεπιστασία ist äußerst selten und begegnet sonst fast ausschließlich (siehe aber auch Philodem, *De ira*, col. XIII [p. 72] INDELLI) bei Johannes Philoponus (*In Aristotelis analytica posteriora commentaria* 13.3 p. 25.180.285) und Simplicios (*In Caelo* 163, 35 u.ö.). Im vorliegenden Fall markiert er den Gegensatz zu ἐπιλογίζεσθαι (siehe Anm. 23). Sinngemäß beschreibt dasselbe Phänomen jedoch bereits Cicero, *Tusc.* I 24; V 3,13.
- 31 Mit Aisthesis (sinnlicher Wahrnehmung) klingt ein Thema an, das im zweiten Anlauf der Argumentation des Sokrates (ab 369e) eine wichtige Rolle spielen wird (siehe die Gliederung in der Einleitung dieses Bandes, Kapitel 5.3.). Sokrates konfrontiert *Axiochos* mit seiner Furcht vor dem Verlust der sinnlichen Wahrnehmung und körperlicher Verwesung. Er folgt damit einer Argumentation, die sich bereits bei Platon findet (*Gorg.* 524b), die aber auch als epikureisches Argumentationsmuster gilt (IMMISCH 1896, 26): Demnach bedeute Auflösung Tod und gehe mit Empfindungslosigkeit einher, sei folglich nicht zu fürchten (*Epic. Ep. Men.* 124–127; *Epic. Rat. sent.* 2: ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς: τὸ γὰρ διαλυθὲν ἀναίσθητεῖ, τὸ δ’ ἀναίσθητοῦν οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς) – eine Argumentation, die auch Cicero so präsentiert (*Tusc.* I 90), siehe TULLI 2005, 256. 266; D. J. FURLEY, „Nothing to us?“, in: M. SCHOFIELD / G. STRIKER (eds.), *The Norms of Nature* (Cambridge / Paris 1986) 75–91. In Übereinstimmung mit einer solchen Argumentation formuliert Sokrates im folgenden (mit Bezug auf die körperliche Wahrnehmung): σὺ γὰρ οὐκ ἔση περι ὄν ἔσται (sc. ἡ αἰσθησις; 365e2). Denkbar wäre, dass der Verfasser des *Axiochos* hier auf einen zeitgenössischen, in-

- terschulischen Diskurs über die Wahrnehmung anspielt. Auch in Philodems Schrift Περὶ θανάτου spielt dieses Thema eine maßgebliche Rolle (HENRY 2009, XVIII; vgl. Philodem, *De morte*, col. 1,8 HENRY: στέρησιν τῶν ἀγαθῶν; außerdem col. 1,21; 2,10). In jedem Fall dient Sokrates das Thema ‚Aisthesis‘ dazu, sich der komplexeren Frage nach der Unsterblichkeit der Seele gleichsam propädeutisch zu nähern (*Ax.* 365 und 369 ist jeweils zuerst von Aisthesis die Rede, bevor Sokrates auf die Unsterblichkeit der Seele zu sprechen kommt). Dazu passt, dass Sokrates im *Axiochos* ohne Rücksicht auf zwingende Kohärenz seiner Argumente diese vor allem mit Blick darauf wählt, wie sie auf Axiochos wirken können, er seine Argumente also *ad hominem* einsetzt (ERLER 2005, 85f.). Siehe dazu auch den Essay von A. LOHMAR in diesem Band.
- 32 Drakon ist ein berühmter athenischer Gesetzgeber (um 620 v. Chr.); für seine exzeptionelle Bedeutung für die Herausbildung einer frühen athenischen Verfassung siehe etwa Arist. *Ath. Pol.* 4; außerdem BLEICKEN 1994, 21.184–187; K.-W. WELWEI, *Athen. Vom neolithischen Siedlungsplatz zur archaischen Großpolis* (Darmstadt 1992) 138–146; M. GAGARIN, *Early Greek Law* (Berkeley 1986). Er wird im *Corpus Platonicum* sonst nicht erwähnt. Zusammen mit Kleisthenes (siehe folgende Anm.) verkörpert er in etwa (Kleisthenes lebt ca. 100 Jahre später als Drakon) eine in ‚grauer Vorzeit‘ liegende Vergangenheit. Sokrates will Axiochos davon überzeugen, dass er sich vor Unheil nach seinem Tod ebensowenig fürchten müsse wie vor Unheil in einem präexistenten Leben. Schließlich sei ihm zur Zeit des Drakon und des Kleisthenes, also vor seiner Geburt, auch nichts Unangenehmes widerfahren. Auf eine analoge Argumentation mit historischen Bezugspunkten bei Philodem (*De morte* col. 24,3–5 HENRY mit Bezug auf Phoroneus) sowie bei Lukrez (III 830–869 u.a. mit Bezug auf die Punier) verweist IMMISCH 1896, 30.
- 33 Kleisthenes von Athen ist ein berühmter athenischer Politiker (siehe etwa BLEICKEN 1994; C. MEIER, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen* [München 1980] und Ders., *Athen. Ein Neubeginn der Weltgeschichte* [Berlin 1993]; C. HIGNETT, *A History of the Athenian Constitution* [Oxford 1952]). Er reformierte im Jahr 508 v. Chr. die athenische Staatsverfassung und führte eine demokratische Ordnung ein, die damals noch Isonomie hieß (Arist. *Ath. Pol.* 20–22 u.ö.; zum Begriff Isonomie siehe BLEICKEN 1994, 56f.; frühe Belege bei Alkmaion, fr. B 4 DK; Herodot III 80. 142; V 37; Thuc. IV 78).
- 34 Ἡμεῖς μὲν γὰρ ἔσμεν ψυχῆ (*Ax.* 365e6): Bereits hier, also sehr früh im Dialog (siehe weiter unten Anm. 136 zu *Ax.* 370c5), bringt Sokrates einen (bei Platon selbst nicht immer so extrem formulierten) Grundsatz platonischer Anthropologie ein, der weniger bei Platon, als vielmehr ausgehend vom ps.-plat. *Alkibiades I* 129e–130e (... ὅτι ἡ ψυχὴ ἔστιν ἀνθρώπος: ‚der Mensch ist mit seiner Seele identisch‘) diskutiert wird (siehe J. MÜLLER, „Anthropologie“, in: HORN / MÜLLER / SÖDER 2009, [191–199] 191). Ein solcher einseitiger Grundsatz wird jedoch der tatsächlich vorhandenen Komplexität des Verhältnisses von Seele und Körper sowie der Mehrteiligkeit der menschlichen Seele, von der nur der vernunfthafte Teil unsterblich ist, im *Œuvre* Platons nicht gerecht (siehe z.B. *Rep.* X 608c–612a, dazu T. A. SZLEZÁK, „Unsterblichkeit und Trichotomie der Seele im zehnten Buch der *Politeia*“, *Phronesis* 21 [1976] 31–58). Im *Axiochos* erfolgt der Wechsel von einer überwiegend epikureisch geprägten Argumentation (siehe Anm. 31) zu einer platonischen, welche eine unsterbliche Seele postuliert, unerwartet. Konträr dazu ist Epikur, *Ep. Her.* 63: ἡ ψυχὴ σώμᾳ ἔστι (...). IMMISCH 1896, 37–57 und 95f. hält daher den Text des *Axiochos* für korrupt und setzt die Passage 365e2–366a8 (πάντα τοιγαροῦν – ὀργισμένη) nach 369e2 (im Anschluss an καθυέσθαι τῆς ψυχῆς), um einen rein epikureisch argumentierenden ersten Teil von einem platonisch argumentierenden zweiten Teil (eben nach 369e) zu trennen, siehe Anm. 37. Der Sokrates des *Axiochos* führt im folgenden die Aussage, der Mensch sei Seele, weiter aus. Er präsentiert sie seinem Gesprächspartner Axiochos als dessen eigene Erfahrung bzw. Produkt eigenen Denkens (*Ax.* 365e3: τοῦτο ἐννοήσας; siehe auch Anm. 35–37) und erinnert so – trotz der z.T. gegensätzlichen inhaltlichen Perspektive – an

- das v.a. aus epikureischen Kontexten bekannte Verfahren des Epilogismos (Ph. DE LACY „Epicurean ΕΠΙΛΟΓΙΣΜΟΣ“, *AJPh* 79 [1958] [179–183] 182f.; G. ARRIGHETTI „Sull' valore di ΕΠΙΛΟΓΙΣΜΟΣ ΕΠΙΛΟΓΙΣΜΟΣ ΕΠΙΛΟΓΙΣΜΟΣ nel sistema epicureo“, *La parola del passato* 7 (1952) 119–144; W. KULLMANN, „Zu den historischen Voraussetzungen der Beweismethoden des Lukrez“, *RhM* 123 (1980) 97–125 (ND in C. J. CLASSEN [Hrsg.], *Probleme der Lukrezforschung* [Hildesheim / Zürich / New York 1986] 189–217; ERLER 2012, 6–9; vgl. auch Anm. 23). Dieses sieht vor, den jeweils Angesprochenen zum Nach- bzw. Umdenken zu veranlassen. Der Epilogismos ist eine Methode, die mit serieller Argumenthäufung operiert, wobei die Argumente verschiedener Provenienz sein können. Dass dieses Verfahren trotz seiner epikureischen Provenienz auch von Platonikern angewendet werden konnte, hierzu siehe ERLER 2012, 8f.
- 35 In den echten platonischen Dialogen findet sich auch das Bild der Seele im Körper als in einem sterblichen Gefängnis (vgl. *Phaed.* 62b4: ὡς ἐν τιμῇ φρουρᾷ ἐσμὲν οἱ ἄνθρωποι; *Gorg.* 493a3; *Phaedr.* 250c5f.). Im *Kratylos* (400c) wird die mögliche orphische Herkunft der Soma-Sema-Vorstellung angeführt (οἱ ἀμφὶ Ὀρφεία), siehe ALT 1982, 280 und DE VOGEL 1981, 78–95; Sokrates scheint damit im *Axiochos* schlagwortartig platonische Vorstellungen zu bestätigen und vereinfacht und zugespitzt zu präsentieren.
- 36 Der Terminus τὸ σκῆνος (eigentlich ‚Zelt‘) ist ungewöhnlich: Er findet sich selten (zuerst bei Demokrit fr. 68 B 37, 57, 187, 223, 270 DK), dann v.a. in medizinischen (Hippocr. *De corde* 7; *De anatome* 1) und neupythagoreischen Kontexten zur metaphorischen Bezeichnung der ‚Behausung‘ der Seele (Timaios Lokros p. 218,9; 220,17.26; 223,8; 225,1 MARG). Besonders beliebt ist der Begriff in den pseudopythagoreischen Schriften, siehe H. THESLEFF, *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*. Acta Academiae Aboensis, Humaniora XXIV 3 (Abo 1961), Index s.v. σκῆνος. Zur Prägung des Begriffs σκάνος in mystischen oder pythagoreischen Kontexten sowie der Bezeichnung des vorübergehenden Charakters dieser Behausung siehe M. BALTES *Timaios Lokros. Über die Natur des Kosmos und der Seele*. Philosophia antiqua XXI (Leiden 1972) 150f. mit weiterer Literatur und Belegen. Auch in frühchristlichen Kontexten begegnet er immer wieder in der Bedeutung als Behausung der Seele (u.a. Paulus 2 Kor 5,1,4; Clem. Al. *Strom.* 4,25; Eus. *Dem. Ev.* 6,15 [über den Körper Christi]); siehe auch CHEVALIER 1915, 49.
- 37 Ist die Übersetzung von πρὸς κακοῦ auch schwierig, so zeichnet sich doch eine negative Sicht ab, die sich in den platonischen Dialogen so nicht nachweisen lässt (vgl. DE VOGEL 1981, 88f., Zitat S. 89 mit Bezug auf 366a: „Here too we have a noticeable hardening of Plato's views, [...] second, in that our condition of being bound in a body is said to result from a misfortune [sc. πρὸς κακοῦ]. This was certainly not what Plato said, nor does it render his evaluation of the „imprisonment“ correctly. He saw in this rather a means of „salvation“, that is, he understood the challenge of life in a positive sense, as a task given to a man by a divine order, not at all as a misfortune, springing from evil“). Der Sokrates des *Axiochos* hat also das bekannte Bild vom Menschen als Seele, gefangen in einem sterblichen Körper, aufgegriffen, aber im Detail abgewandelt. CHEVALIER 1915, 49 verweist auf die häufige Wendung πρὸς κακοῦ im Sinne von ‚zum Schlechten/zum Nachteil‘ bei Autoren wie zum Beispiel Galen (z.B. *De const. artis medicae ad Patrophilum* 1 p. 231,13) und Clemens von Alexandrien (*Protr.* 10,100,2; *Strom.* I 1 §18,3). Dieselbe Junktur findet sich auch bei Philodem in dessen Schrift Περὶ θανάτου (col. 24,29; 35,7f. HENRY). Die Nennung des von außen, zum Nachteil für den Menschen hinzugefügten Übels ist dabei präzise auf den Kontext der sokratischen Argumentation abgestimmt: Wenn im Umfeld der Stelle von den lang andauernden Schmerzen und kurz währenden Freuden des Körpers die Rede ist, so ist damit das Problem des Weltbildes und Selbstverständnisses eines Mannes wie Axiochos benannt, der nur von körperlicher Wahrnehmung ausgeht und die Unsterblichkeit der Seele (und ihrer wahren Wahrnehmungsfähigkeit) verkennt. Die gut

platonische Auffassung von der Unsterblichkeit der Seele bleibt gültig, so dass die von IMMISCH (siehe Anm. 34) vorgeschlagene Textumstellung unnötig ist. Axiochos ist zwar zu diesem Zeitpunkt des Gesprächs noch nicht von Sokrates' Argumenten überzeugt, am Ende jedoch wird Sokrates mit seiner Rede von der Unsterblichkeit der Seele doch noch Erfolg haben (ab 369e). Voraussetzung dafür ist aber nicht etwa ein neues Postulat, sondern vielmehr eine neue Art der Argumentation durch Sokrates sowie eine neue Verständnisfähigkeit des Axiochos.

- 38 Für die Vorstellung, dass die (materielle) Seele in den Körper ‚eingestreut‘ ist (παροεσπαρμένη), vgl. v.a. Epic. *Ep. Her.* 63: ... ὅτι ἡ ψυχὴ σώμα ἐστὶ λεπτομερές, παρ' ὅλον τὸ ἄθροισμα παροεσπαρμένον (...); vgl. ferner Epic. *Ep. Pyth.* 107. Aus einem epikureischen Kontext stammt auch die entsprechende Verwendung bei Metrodorus von Lampsakos (fr. 7 KÖRTE): οἴονται δὲ περὶ γαστέρα τὰγαθὸν εἶναι καὶ τοὺς ἄλλους πόρους τῆς σαρκὸς ἅπαντας, δι' ὧν ἡδονὴ καὶ μὴ ἀλγηδὼν ἐπισέρχεται; Lukrez III 580–588 (Seele verlässt durch Poren den sterbenden Körper); Philodem, *De morte*, col. 8,13–20; 37,27–40 HENRY (siehe auch HENRY 2009, XIX); Lact. *De opif.* 16, siehe CHEVALIER 1915, 18f. Die terminologische Verwendung von πόρος im Sinne einer Hautöffnung findet sich zudem bei Platon (*Menon* 76c) oder etwa Timaios von Lokroi (219,18 MARG = 100e HERMANN). Für eben diese Verwendung in medizinischen Kontexten siehe etwa *Corpus Hippocraticum* (*De flat.* 10,21), wobei hier auch von den ‚Poren‘ der Seele die Rede ist (*De diaeta* 35,29f.: ὅκως αἱ διέξοδοι κενώνται τοῦ ὕγρου καὶ μὴ φράσσωνται οἱ πόροι τῆς ψυχῆς) bzw. davon, dass das ‚Pneuma‘ durch ‚Poren‘ in den Körper gelange (*De diaeta* 36,12f.: ὡσαύτως δὲ καὶ τῆς φωνῆς ὁκοίη τις ἂν ἔη, οἱ πόροι αἴτιοι τοῦ πνεύματος; *De flatibus* 8,24f.: τοῦ δὲ πνεύματος προσπίπτοντος πρὸς τοὺς πόρους τοῦ σώματος, οἱ ἰδρωτὲς γίνονται); zu diesen medizinischen Schriften siehe ausführlicher C. OSER-GROTE, „Medizinische Schriftsteller“, in: H. FLASCHER (Hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Ueberweg. Völlig neu bearbeitete Ausgabe. Die Philosophie der Antike 2/1: Sophistik – Sokrates – Sokratik – Mathematik – Medizin* (Basel 1998) [457–485] 469f. 473f.
- 39 Die Vorstellung, nach der die Seele nach dem Tod des Menschen in den Äther einget, ist sowohl in poetischen (z.B. bei Eur. *Hel.* 1014–16: ὁ νοῦς τῶν κατθανόντων ζῆ μὲν οὐ, γνώμην δ' ἔχει ἀθάνατον εἰς ἀθάνατον αἰθέρ' ἐμπεσών; vgl. auch die Inschrift für die Gefallenen bei Poteidaia [nach 431 v. Chr.]; *IG I 442* [1873]: αἰθὴρ μὲμψυχὰς ὑπέδῆξατο [sic!] auf einem Stein, der ursprünglich im Gebiet der Akademie aufgestellt war) wie in philosophischen Texten belegt. Der platonische Tenor der Stelle (siehe Anm. 35) legt zunächst die Assoziation an den ‚himmlischen und der Seele verwandten aitherischen Ort‘ des großen Mythos im Platonischen *Phaidros* nahe (247c: τὸν ὑπερουράνιον τόπον), wo die Vorstellung eines außerweltlichen Aufenthaltes der göttlichen und einiger menschlicher Seelen entworfen wird. Im *Axiochos* (366a8: διψᾷ τῆς ἐκεῖσε διαίτης καὶ χορείας ὀργιγνώμην) ist diese Vorstellung zudem mit der vom ‚Tanz der Sterne‘ aus dem *Timaios* (40c) verbunden (zum Phänomen des Tanzes bei Platon siehe auch D. O'MEARA, „Religion und Musik als politische Erziehung in Platons Spätwerk“, in: KOCH / MÄNNLEIN-ROBERT / WEIDTMANN 2012). In der älteren Forschungsliteratur wurde v.a. die Nennung des Äthers mit einem postulierten stoischen Hintergrund des Dialogs *Axiochos* in Verbindung gebracht, z.B. von CHEVALIER 1915, 50. Als Belege für eine solche Deutung werden Poseidonios bei Sext. *Emp. Adv. Phys.* I 73; Cic. *Tusc.* I 42; Tert. *De Anima* 54 und M. Aur. IV 21 angeführt. Abgesehen davon, dass der ‚Tanz der Sterne‘ gut platonisch ist, legt auch der Schlussmythos des *Phaidon* eine platonische Auffassung von Äther im *Axiochos* nahe: Dort wird der Aither als besonders reine ‚Luft der Seele‘ bezeichnet (*Phaed.* 111a–b), also in engsten Zusammenhang mit der vom Körper befreiten Seele gerückt. Im *Axiochos* ist dieser Passus hier der erste, der die platonische Zuordnung der Seele zur Himmelsphäre andeutet, siehe auch *Ax.* 370d mit Anm. 93 und ebd. 372a11 mit Anm. 137.

- 40 Das Bild vom Dürsten der Seele nach dem Himmel und transzendenten Gefilden erinnert an die Worte des Sokrates in Platons *Politeia*: dort ‚Dürsten der Seele‘ (*Rep.* IV 439a9). Vgl. auch Ps 42,3: ‚Meine Seele dürstet nach Gott‘.
- 41 Die Umschreibung ‚Weggehen‘ (*ἀπαλλαγῆ*) für ‚Sterben‘ (im Sinne eines Verlassens des Körpers durch die Seele) ist bei Platon gut bezeugt, siehe z.B. *Phaed.* 64c; 70a u.ö., ähnlich aber auch *Apol.* 39d; 41a u.ö.
- 42 Mit dieser (positiven) Auffassung von *μεταβολή* als Veränderung zum Besseren hin (da sich die Seele vom Körper befreie) formuliert Sokrates das genaue Gegenteil dessen, was Axiochos zuvor als Gegenstand seiner Furcht beschrieben hatte, nämlich, dass er sich dann, wenn er tot sei, in Maden und Insekten verwandle (*Ax.* 365c6f: *εἰς εὐλάς καὶ κνώδαλα μεταβάλλων*). Sokrates greift also einen von Axiochos verwendeten Begriff auf und verwendet ihn konträr zu diesem. Platon verwendet verwandte Begriffe meist für den politischen Umschlag, z.B. *Rep.* VIII 547c5; 550d3. Sokrates argumentiert von der Seele, Axiochos vom Körper her.
- 43 Ironisch bezeichnet Axiochos Sokrates hier als Intellektuellen (*φροντιστής*). In den *Wolken* des Aristophanes wird Sokrates ebenfalls als *φροντιστής* verspottet (*Nub.* 266; vgl. 414). Siehe auch (allerdings wohl unironisch) Xen. *Symp.* 6,6 und Plat. *Apol.* 18b.
- 44 Zu *ζητητικός* siehe Anm. 11.
- 45 Der Begriff *ἀπήχημα*, *ἀπηχήματα* ist nur im *Axiochos* sowie in kaiserzeitlicher und spätantiker Literatur belegt: im Pl. z.B. Gregor v. Nyssa, *De officio hominis* p. 172,44; Procl. *Theol. Plat.* I p. 125,6; im Sg. z.B. M. Aur. V 33,2; Eus. *Comment. in Ps.* vol. 23, p. 1288,12.
- 46 Prodikos, einer der bedeutendsten Sophisten in der zweiten Hälfte des 5. Jhs. v. Chr. (siehe immer noch WELCKER 1845), wird in den Dialogen Platons immer wieder erwähnt, häufig mit ironischem Unterton (*Charm.* 163d; *Men.* 75e; *Prot.* 341a [als ‚Lehrer‘ des Sokrates; hierzu mit weiteren Belegen WELCKER 1845, 401–403]; *Crat.* 384b). Seine berühmte Erzählung von Herakles am Scheideweg ist bei Xenophon (*Mem.* II 21–34) überliefert. Zur Frage der ‚Authentizität‘ und Funktionalisierung der sokratischen Prodikos-Erzählung bei Xenophon sowie zur Parallelisierung von Prodikos und Sokrates siehe TORDESILLAS 2008 *passim*, v.a. 106f. Prodikos ist im Platonischen *Protagoras* sogar Teilnehmer am Dialog. Nach Platonischem Zeugnis beschäftigte sich Prodikos vor allem mit Problemen der Synonymik und Semantik (*Prot.* 337a–c; *Euthyd.* 277e), bekannt sind aber auch andere Werke des Prodikos wie die ‚Horai‘ (fr. 84 B 1–2 DK; hierzu siehe ebenfalls TORDESILLAS 2008, 100f.) sowie ‚Über die Natur‘ bzw. ‚Über die Natur des Menschen‘ (fr. 84 B 3–4 DK). Darüber hinaus ist die Existenz weiterer Werke des Prodikos bezeugt, ohne dass diese im einzelnen namentlich bekannt wären (fr. 84 B 5–9 DK). Prodikos verlangt Geld für seinen Unterricht – Sokrates gibt im *Axiochos* an, für diesen (wenig) bezahlt zu haben. Auch im *Kratylos* (384c1) will der – Platonische – Sokrates ebenfalls einen (eher preiswerten) Vortrag des Prodikos für eine Drachme gehört haben. Mit diesen Preisangaben wird die folgende, auf Prodikos‘ Argumenten beruhende Rede des Sokrates im *Axiochos* implizit als ‚billig‘, als Massenware und damit als nicht überzeugend charakterisiert. Axiochos wird sich von diesen Argumenten auch nicht beeindrucken lassen.
- 47 Die Drachme ist nach dem Obolos die kleinste Münze der antiken griechischen Währung. Die hier in Drachmen angegebenen Preise für die ‚Weisheiten‘ des Sophisten Prodikos werden somit als billig (im umfassenden Sinne) beschrieben. Axiochos reagiert auf die Prodikos-Argumente, die Sokrates referiert, auch entsprechend (*Ax.* 369d1f.: *σὺ μὲν ἐκ τῆς ἐπιτολαζούσης τὰ νῦν λεσχηνείας τὰ σοφὰ ταῦτα προήρηκας ... φλυαρολογία*). Dass der Vorwurf, für Geld zu lehren, einer der wesentlichsten ist, die etwa Platon ihm – im Unterschied zu anderen Sophisten – macht, dazu siehe WELCKER 1845, 408.
- 48 Epicharm (6./5. Jh. v. Chr.) gilt als einer der ersten Komödiendichter, so Aristoteles, *Poet.* 3 (1448a), siehe A. C. CASSTO, „Two studies on Epicharmus and his influence“,

- HSPh* 89 (1985) [37–51] 37. Der Historiker Alkimos aus Sizilien bemühte sich im 4. Jh. v. Chr. um den Nachweis, dass Platon zu Teilen inhaltlich von Epicharm abhängig sei (Diog. Laert. III 9). Die Erwähnungen bei Platon beziehen sich meist auf Epicharm als Komödiendichter (*Th.* 152e; vgl. aber *Gorg.* 505e). Das Epicharm-Zitat aus dem *Axiochos* findet sich in lateinischer Form bei Seneca (*Apocol.* 9) und Petron (45,13) in der Formulierung ‚manus manum lavat‘.
- 49 Der hier erwähnte Kallias ist der Gastgeber der versammelten Sophisten in Platons Dialog *Protagoras*. Er stammt aus reichem Hause; sein gleichnamiger Großvater gilt in Athen als der reichste Mann seiner Zeit (Plut. *Aristeides* 25,6; *Lys. or.* 19,48). Der hier genannte Kallias wird durch die Heirat seiner Mutter zum Stiefsohn des Perikles und durch die seiner Schwester zum Schwager des Alkibiades. Zu seiner Person vgl. außerdem Xen. *Symp.* 2,2; 4,2 u.ö.; Xen. *Hell.* VI 3,2–6; Plut. *Pericl.* 24,8. In der Komödie wird er immer wieder als Verschwender verspottet (etwa Ar. *Eccl.* 810; *Av.* 283f.).
- 50 Die Wendung ἐπίδειξις ποιῆσθαι beschreibt eine ‚Konzertrede‘, wie sie Sophisten des 5. Jh.s, aber auch der kaiserzeitlichen Zweiten Sophistik zu halten pflegten; zur epideiktischen Rede dieser Art siehe S. MATUSCHEK, Artikel ‚epideiktische Beredsamkeit‘, *HWRh* II (1994) 1258–1267, außerdem T. ZINSMAYER, „Epideiktik zwischen Affirmation und Artistik. Die antike Theorie der feiernden Rede im historischen Aufriß“, in: www.uni-tuebingen.de/fileadmin/Uni_Tuebingen/.../Epideiktik.pdf; dieselbe Wendung von Sokrates für den Sophisten Gorgias in Platons *Gorgias* 447c3f.; vgl. auch Aeschin. *or.* 1,47 (ἐπίδειξις ποιούμενος). Auffällig sind in der folgenden, von Sokrates vorgetragenen vermeintlichen Prodikos-Rede stilistische und kompositorische Eigenheiten, wie sie v.a. aus der kynischen Diatribe, etwa eines Bion von Borysthenes, bekannt sind (z.B. *Apophthegmata*, Anekdoten, Dichterzitate, Vergleiche und gehäufte rhetorische Fragen, Umgangssprache). Siehe HENSE 1909, S. XX; H. v. MÜLLER, *De teletis elocutione* (Freiburg 1891) 65; CHEVALIER 1915, 64f. und ausführlich vor allem SCHMELLER 1987, mit Bezug auf den *Axiochos* differenziert JOYAL 2005, 111f.
- 51 Der genaue Umfang der Werke des Prodikos wie mehrerer Titel lässt sich zwar nicht mehr sicher bestimmen (siehe Anm. 46), der vorliegende Passus scheint aber ‚à la Prodikos‘ komponiert zu sein: Eventuell klingen Prodikos’ Ὁραὶ an, in denen die Parabel von Herakles am Scheideweg enthalten war (so zumindest Schol. ad Ar. *Nub.* 361a [= 84 B 1 DK]; weniger bestimmt Xen. *Mem.* II 1,21: Προδίκος δὲ ὁ σοφὸς ἐν τῷ συγγράμματι τῷ περὶ Ἡρακλέους). Zur Rekonstruktion der *Horai* und möglichen Bezugnahmen auf sie in sokratischen Kontexten siehe TORDESILLAS 2008, 100f. Für die Erwähnung der Landwirtschaft bei Prodikos im Kontext sich entwickelnder Kultur-entstehungslehren siehe UTZINGER 2003, 142 mit weiterer Literatur: Dies macht allerdings die Annahme einer direkten Vorlage der *Horai* für den *Axiochos* unwahrscheinlich, da die Plagen der Landwirtschaft noch ausführlich geschildert werden (siehe 368c1–5); zur Diskussion siehe KERFERD / FLASHAR 1998, 60. An dieser Stelle sei hingewiesen auf den kulturpessimistischen Charakter dieser Rede: Der Mensch ist von Geburt an bis zum Tod den Qualen und Strapazen seiner Lebensform und Kultur unterworfen; zur Diskussion der Ethik des Prodikos siehe H. GOMPERZ, *Sophistik und Rhetorik. Das Bildungsideal des eu legein in seinem Verhältnis zur Philosophie des V. Jahrhunderts* (Leipzig / Berlin 1912; ND Darmstadt 1965) 105–110; W. NESTLE, „Die Horen des Prodikos“, *Hermes* 71 (1936) 151–170 [ND in W. NESTLE, *Griechische Studien* (Stuttgart 1948), ND Aalen 1968, 403–429] 166f.; KERFERD / FLASHAR 1998, 63; Cicero (*Tusc.* I 116) erwähnt ein ‚Lob des Todes‘ des Alkidamas, siehe TULLI 2005, 263 mit Anm. 30 sowie zur positiven, von Sokrates selbst formulierten Gegenansicht Anm. 79.
- 52 Das erinnert nicht nur an die Schmerzen, die jedes Kind erleiden muss, wie sie im *Kresphontes* des Euripides beschrieben sind (*TrGF* [5,1] frg. 449 KANNICHT), sondern auch an Lukrezens Schilderung des *puer indigus omni vitali auxilio* (V 195–234, hier: 222–224), dazu TULLI 2005, 262f.

- 53 Die Untergliederung in Lebensalter, so wie Sokrates sie hier für Prodikos referiert, ist folgende: 1. bis 7. Lebensjahr (*Ax.* 366d1–7), 7. bis wahrscheinlich 18./19. Lebensjahr (Schulausbildung: *Ax.* 366d7–e3), 18. bis ca. 20. Lebensjahr (Epebenzeit: *Ax.* 366e3–367a3), ab 21 Erwachsenenalter (*Ax.* 367a4–b1), dann Alter (*Ax.* 367b1–368a7). Das Phänomen, das gesamte Leben in verschiedene Lebensabschnitte zu unterteilen, ist seit Solon (fr. 27 WEST) bezeugt. Als das vorherrschende Moment der gesamten Jugend(-zeit) wird in der *Axiuchos*-Passage ein Gefühl der Angst vor körperlicher Züchtigung beschrieben, die in der antiken Erziehung üblich war. So wird z.B. bei Herodas (*Mim.* 3, 88) beschrieben, wie eine Mutter ihren ungehorsamen Sohn vom Lehrer verprügeln lässt, „bis die Sonne untergeht“; dazu G. ZANKER, *Herodas, Mimiamb.* Ed. with a transl., introd. and commentary by Graham Zanker (Oxford 2009) 79 mit weiteren Beispielen; vgl. auch Plat. *Rep.* VIII 536e1–4 und Plut. *De lib. ed.* 13 D 1–4.
- 54 Unter Ephebie versteht man eine etwa zweijährige militärische Ausbildungszeit. In Athen ist die Ephebie eventuell bereits seit dem 5. Jh. v. Chr. etabliert (zum Beginn der attischen Ephebie siehe MARROU 1957, 62f. mit Anm. 1). Inschriftlich ist sie aber erst seit dem 4. Jh. v. Chr. für Attika belegt (seit 334/333 v. Chr. IG II² 1156. 1189; inhaltlich Arist. *Ath. pol.* 42) und ist wohl bis in das 4. Jh. n. Chr. üblich (Phylen-Inschriften, z.B. IG II² 478 für das Jahr 307/8 n. Chr.). Die Ephebenzeit mündet in Athen in die Aufnahme der Epheben (deren Zahl über die Jahre stark variierte) unter die ἀῤῥοεῖς, d.h. die Vollbürger (H. H. SCHMITT, „Ephebe“, H. H. SCHMITT / E. VOGT (Hrsgg.), *Kleines Lexikon Hellenismus* (Wiesbaden 2003) [157–159] 158; der genaue Zeitpunkt dieser Aufnahme ist allerdings nicht unumstritten, dazu L. A. BURCKHARDT, *Bürger und Soldaten. Aspekte der politischen und militärischen Rolle athenischer Bürger im Kriegswesen des 4. Jahrhunderts v. Chr.* Historia ES 101 [Stuttgart 1996] v.a. 53–63, der davon ausgeht, dass der Ephebendienst bereits von Vollbürgern geleistet wurde [S. 54]. Hierfür spricht, dass offensichtlich nicht alle Männer eines Jahrgangs Ephebendienst ableisten). Für die Entwicklung der athenischen Ephebie in Hellenismus und Kaiserzeit, die sich von einer vorwiegend militärischen zur umfassenden Bildungseinrichtung entwickelte, siehe NILSSON 1955, 21–29; außerdem C. PELEKIDIS, *Histoire de l'éphébie attique. Des origines à 31 avant Jésus-Christ* (Paris 1962); ferner NILSSON 1961, II 65–67. So, wie die Ephebie im *Axiuchos* beschrieben ist, ist sie anachronistisch, da der fingierte Rahmen des Dialogs das ausgehende 5. Jh. v. Chr. ist. Die straffe militärisch-kasernierte Organisation, die im *Axiuchos* beschrieben wird, ist ebenso wie der Areopag (in der geschilderten Rolle) nämlich erst seit der Neuorganisation durch Lykurg (d.h. seit den 330er Jahren v. Chr.) institutionalisiert, dazu SOUILHÉ 1930, 126f.; J. OBER, „The Debate over Civic Education in Classical Athens“, in: Y. L. Too (ed.), *Education in Greek and Roman Antiquity* (Leiden / Boston / Köln 2001) 175–207.
- 55 Beim Lykeion handelt es sich um das südöstlich des Diochares-Tores in Athen gelegene Gymnasium (so zuerst bei Xen. *Hell.* I 1,33; siehe auch Strab. IX 1,24; Herakleides Kritikos fr. I 1 PFISTER [= GGM I 98]). Sokrates soll dort regelmäßig aufgehalten haben (Plat. *Euthyphr.* 2a; *Symp.* 223d). Das Lykeion wird im 4. Jh. v. Chr. zum Zentrum des von Aristoteles begründeten Peripatos. Für eine anschauliche Darstellung der Geschichte des Peripatos sowie der Problematik seiner Bezeichnung siehe F. WEHRLI, „Der Peripatos bis zum Beginn der römischen Kaiserzeit“, in: H. FLASHAR (Hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Ueberweg. Völlig neu bearbeitete Ausgabe. Die Philosophie der Antike 3: Ältere Akademie – Aristoteles – Peripatos* (Basel / Stuttgart 1983) [459–599] 462–464; zur Geschichte des Peripatos siehe immer noch K. O. BRINK, „Peripatos“, *RE Suppl.* VII (1940) 899–949; P. LYNCH, *Aristotle's school. A study of a Greek educational institution* (Berkeley 1972).
- 56 Wie Kynosarges (364a1) und Lykeion (siehe vorige Anm.) ist die Akademie zunächst ebenfalls ein athenisches Gymnasium (zu den drei ‚klassischen‘ Gymnasien Athens siehe PRISTER 1951, 109f.). Ihr Gelände, ursprünglich dem Heros Akademos heilig, liegt im Gegensatz zu den beiden anderen im Nordwesten der Stadt, etwa 1,5 km

- vom Dipylontor entfernt (vgl. Diog. Laert. III 7; Cic. *De fin.* V 1; zur Geschichte der älteren Akademie siehe KRÄMER 1983, 4–7 mit weiterer Literatur). Nach der Gründung der philosophischen Schule durch Platon wird die dann sogenannte ‚Akademie‘ lange das namengebende Zentrum dieser philosophischen Hairesis (seit 387/6 v. Chr. bis ins 1. Jh. v. Chr.; zur letzten skeptizistischen Phase der Akademie siehe U. GOTTER, „Der Platonismus Ciceros und die Krise der römischen Republik“, in: B. FUNCK (Hrsg.), *Beiträge zur Erforschung von Akkulturation und politischer Ordnung in den Staaten des hellenistischen Zeitalters*. Akten des Internationalen Hellenismus-Kolloquiums, 9.–14. März 1994 in Berlin (Tübingen 1996) 545–549; ähnlich bereits O. GIGON, „Zur Geschichte der sogenannten neuen Akademie“, *MH* 1 (1944) [47–64] 47f.; siehe auch B. WYSS, *Akademie, Akademiker und Skeptiker. Studien zur Rezeption der Akademie in der lateinischen und griechischen Literatur des zweiten Jahrhunderts nach Christus* (Fribourg 2008) v.a. 192–204; zur wechselvollen Geschichte der Akademie und des platonischen Lehrbetriebs generell siehe J. GLUCKER, *Antiochus and the late Academy*. Hypomnemata 56 (Göttingen 1978); A. CAMERON, „The last days of the Academy at Athens“, *PCPhS* 195 (n. s. 15) (1969) 7–29; R. THIEL, *Simplikios und das Ende der neuplatonischen Schule in Athen* (Stuttgart 1999); J. DILLON, „The Religion of the last Hellenes“, in: J. SCHEID (éd.), *Rites et Croyances dans les religions du monde romain*. Entretiens Fondation Hardt Bd. LIII [Vandœuvres 2007] 117–138). Zum fingierten Zeitpunkt des Dialogs (d.h. zwischen 406 und 403 v. Chr., siehe Anm. 8 und 77) sind weder Akademie noch Lykeion einschlägig bekannte Philosophenschulen. Beide sind als Gymnasien Orte sportlicher Betätigung und gleichzeitig beliebte soziale Treffpunkte (siehe etwa *Lys.* 204a mit Bezug auf die Palaistra: ἡ δὲ διατριβὴ τὰ πολλὰ ἐν λόγοις). Der Kontext ihrer Nennung im *Axiochos*, direkt nach der Erwähnung der Ephebenausbildung, deutet allerdings an, dass Akademie und Lykeion eng mit den Strapazen und Unannehmlichkeiten der Ephebie (siehe Anm. 54) verbunden werden: der Furcht vor dem Gymnasiarchen, vor Stockschlägen und maßlosen Übeln (καὶ γυμνασιαρχία καὶ ῥάβδοι καὶ κακῶν ἀμετρία). Damit zeichnet sich ein sehr negatives und damit von den platonischen Dialogen abweichendes Bild schulischen Drills ab (siehe Anm. 53). In einem inschriftlichen Dekret aus dem Jahr 121 v. Chr. (*IG* II² 1006, 20) werden Epheben dafür gelobt, u.a. in Lykeion und Akademie den dort lehrenden Philosophen eifrig zugehört zu haben. Beide Orte spielen also in späthellenistischer Zeit eine wichtige Rolle für die – philosophische – Ausbildung von Epheben (MARROU 1957, v.a. 158–160; NILSSON 1955, v.a. 26).
- 57 Der Gymnasiarch ist der Aufseher über ein Gymnasium. Mit der Ordnungsfunktion, wie hier im *Axiochos* beschrieben, wird man nicht mehr eine Liturgie, sondern ein Amt voraussetzen müssen. Dieses Amt ist erst zwischen 338/7 und 318 v. Chr. eingeführt worden, dazu J. OEHLER, „Γυμνασιαρχος“, *RE* VII,2 (1912) 1969–2004 und K. DÖRING, „Die Prodikos-Episode im pseudoplatonischen *Eryxias*“, in: DÖRING / ERLER / SCHORN 2005, [69–79] 76 mit Anm. 16.
- 58 Der *Axiochos* spielt im ausgehenden 5. Jh. v. Chr. (siehe Anm. 8). In dieser Zeit ist der Areopag (noch) fast ausschließlich für Fälle sogenannter ‚Blutgerichtsbarkeit‘ zuständig (T. THALHEIM, *Lehrbuch der Griechischen Rechtsaltertümer* (Freiburg ⁴1895) 631; BLEICKEN 1994, v.a. 43–45). Erst in den Jahrzehnten und Jahrhunderten nach dem Ende der radikalen Demokratie im Jahr 404/3 v. Chr. gewinnt der Areopag wieder größere Machtfülle. Cicero wird den Stoiker Balbus sogar sagen lassen, Athen werde durch den Areopag geleitet (*De nat. deor.* II 74). Vor allem in Fragen der Jugend- und Ephebenerziehung hat der Areopag spätestens seit späthellenistischer Zeit wichtige Befugnisse (vgl. etwa Plut. *Cicero* 24: Der Areopag erlässt auf Bitten Ciceros einen Beschluss, den Peripatetiker Kratippos zu veranlassen, zum Zwecke der Erziehung der Jugend in der Stadt zu bleiben). Ein solcher Hintergrund erleichtert das Verständnis von Sokrates’ Formulierung einer ‚Auswahl der Jugend‘ (τὴν ἐπὶ τοὺς νέους αἰρεῖσιν) durch den Areopag. Eventuell verweist diese nur auf späthellenistische/spätrepublikanische

- Gegebenheiten passende Wendung auf einen entsprechend zeitgenössischen Verfasser des *Axiochos*.
- 59 Im Zentrum steht die Frage, wohin sich der junge Mensch in seinem Leben nach der (mühevollen) Ausbildung denn wenden solle (367a5: τίνα τὴν τοῦ βίου ὁδὸν ἐνοστήσουνται). Dieses Motiv ist vermutlich aus Prodikos' eigener Erzählung von Herakles am Scheideweg entlehnt (Xen. *Mem.* II 21–34; dazu s.o. Anm. 51). Auf den didaktisch-sophistischen Charakter der Prodikos-Erzählung weist auch P. Joos, *Tyche, Physis, Techne. Studien zur Thematik frühgriechischer Lebensbetrachtung* (Zürich 1955) 59 hin.
- 60 Der Sokrates des *Axiochos* kommt bei der Wiedergabe von Prodikos' Argumenten nun auf Alter und Tod zu sprechen. Der Terminus τὸ τῆς φύσεως ἐπίκτηρον (367b2) ist keine philosophische Diktion, sondern begegnet vor allem in naturwissenschaftlichen oder medizinischen Kontexten (dazu siehe Anm. 19), z.B. Hippokrates, *De morb. sacr.* 104; Aristoteles, *De gen. an.* III 2 (753a7); Ps.-Aristoteles, *De mun.* 2 (392a34); Philodem, *De morte* 38,27f. HENRY. Seit Homer und Hesiod (dazu JOHANN 1968, 100f.) finden sich in der griechischen Literatur Klagen über das Leben und v.a. das Alter, siehe etwa Mimnermos fr. 6 WEST = 11 GP (ἐξηκονταέτη μοῖρα κίχῃ θανάτου); Solon fr. 20 WEST = 26 GP (ὄγδοκονταέτη μοῖρα κίχῃ θανάτου); siehe außerdem M. THEUNISSEN, *Pindar. Menschenlos und Wende der Zeit* (München³2008) 138–151; H. BRANDT, *Wird auch silbern mein Haar. Eine Geschichte des Alters in der Antike* (München 2002); A. GUTSFELD / W. SCHMITZ (Hrsgg.), *Altersbilder in der Antike. Am schlimmen Rand des Lebens? Super alta perennis. Studien zur Wirkung der Klassischen Antike* Bd. 8 (Göttingen / Bonn 2009), darin E. BALTRUSCH, „An den Rand gedrängt – Altersbilder im Klassischen Athen“, 57–86, der vor allem den Umgang mit Alter und Alten im Athen des 5. Jh.s untersucht. Zur Schilderung der Jugend- und Altersplagen in kynischen Kontexten siehe z.B. Krates von Theben (bei Stob. *Flor.* IV 34,72), Bion von Borysthenes (etwa bei Diog. Laert. IV 48 [= frg. 62 KINDSTRAND]; *Gnom. Vat.* 163: ὁ αὐτὸς ἔφη τὸ γῆρας λείψανον εἶναι τοῦ βίου [= fr. 64 KINDSTRAND]), dazu FEDDERSEN 1895, 13–15; außerdem HERSHBELL 1981, 16f. Eine solche Argumentation, das Leben sei so schlecht, dass der Tod zumindest nicht schlimmer sein könne (siehe auch Anm. 29 und 65), verfehlt bei *Axiochos* ihren Zweck. Die lange Prodikos-Rede des Sokrates bleibt ergebnislos. Konventionelle Trostmuster, wie die *deploratio vitae* (dazu KASSEL 1958), versagen also im Ernstfall.
- 61 Der Wucherer bzw. Geldleiher (367b3f.: ὡς ὀβολοστάτις ἢ φύσις ἐπιστάσα) begegnet vor allem in der Komödie (z.B. Ar. *Nub.* 1155; Antiphanes fr. 166 K.-A. II) und bei attischen Rednern (z.B. Hypereides, fr. 154). Der Ausdruck ist sonst nicht für das *Corpus Platonicum* bezeugt. Dass Prodikos sich u.a. mit Lexik und Synonymik beschäftigte (siehe Anm. 46) – und ihm der Verfasser des *Axiochos* den Ausdruck durch Sokrates vor dem erwähnten Belegkontext passend in den Mund legt –, belegen Werktitel oder Nachrichten, wie sie vor allem durch Platon bezeugt sind (*Crat.* 384b; *Prot.* 337a–c; 340a–b; *Men.* 75e; *Euthyd.* 277e4; *Lach.* 197d; *Charm.* 163a–d); siehe auch Markellinos, *Vita Thuc.* 36 (Erwähnung der ‚Akribologia‘ des Prodikos als des Lehrers des Thukydides); Gellius XV 20,4 (Prodikos als Rhetor). Die Verwendung des ‚Schulden‘-Motivs im Kontext des Todes ist gleichzeitig eine Variante des umfassenden Trost- und Ermutigungs-Topos, „dass alle Menschen sterben müssen“. Sie findet ihrerseits besonderen Anklang in der Komödie (hierzu WANKEL 1983, 147–149 mit weiteren Stellen).
- 62 Die Brüder Agamedes und Trophonios gelten als die Architekten des ersten Apollontempels in Delphi (*Hom. h.* 3,295–297; Pind. fr. 2f. u. a.). Im Prodikos-Referat des Sokrates erinnert ihr glücklicher, da früher Tod an die unmittelbar folgende Kleobis-und-Biton-Geschichte. In beiden Fällen wird ein früher Tod als größtmögliche Belohnung beschrieben (vgl. etwa Menander Δις ἔξαπατῶν fr. 125 KOCK/fr. 111 THIERFELDER-KÖRTE/fr. 4 SANDBACH: ὄν οἱ θεοὶ φιλοῦσιν, ἀποθνήσκει νέος; Plautus, *Bacchides* IV

- 7,18f.: *quem di diligunt, adolescens moritur*; siehe Anm. 60, 64 und 65). Dass beide Brüderpaare auch in der Konsolationsliteratur häufig nebeneinander erwähnt werden (siehe etwa Plut. *Cons. ad Apoll.* 108E–109B), geht vermutlich auf Krantors Schrift Περὶ Πένθους zurück (JOHANN 1968, 100–109, v.a. 102). Die Aufzählung der mythischen Exempla von Agamedes und Trophonios wie Kleobis und Biton kann als Beweis dafür dienen, dass der Verfasser des *Axiochos* mit Konsolationstopoi und -literatur vertraut ist (siehe auch Anm. 65).
- 63 ‚Pytho‘ ist der alte Name für Delphi: Hom. *Il.* II 519; *Od.* VIII 80; Hes. *Theog.* 499; Theogn. I 807; *Hom. h. Ap.* 363; 369; 372f.; *Call. h. Ap.* 100.
- 64 Kleobis und Biton, die ihre Mutter, eine Herapriesterin von Argos, anstelle eines Gespanns selbst im Wagen zum Tempel zogen, wurden von der Gottheit mit einem sanften Tod im Schlaf belohnt, so Hdt. I 31. Für weitere Belege im Rahmen der Konsolationsliteratur siehe auch Anm. 62 [JOHANN].
- 65 Diese Zitate aus der Dichtung sind im Platonischen Œuvre nicht belegt. Sie dokumentieren die Klage über die Mühen des menschlichen Lebens, die durch den Tod beseitigt werden. Der Kontext des ersten Zitats (*Il.* XXIV 525f.) ist die Klage des Achilles über das menschliche Schicksal gegenüber Priamos. Im zweiten Zitat (*Il.* XVII 446f.) klagt Zeus über das Schicksal der Menschen, als er die trauernden Pferde des Achill nach dem Tod des Patroklos sieht. Das dritte Zitat (*Od.* XV 245f.) bezieht sich auf Theoklymenos, der sich blutschuldbeladen (*Od.* XV 224: ἀνδρα κατακτάς) zum Schiff des Telemach rettet. Das letzte Zitat (*TrGF* [5,1] Eur. fr. 449 KANNICHT) stammt aus dem nur fragmentarisch überlieferten *Kresphontes* des Euripides (in lateinischer Übersetzung bei Cic. *Tusc.* I 48). Cicero gibt (ebd.) den wichtigen Hinweis, dass sich in Krantors Περὶ Πένθους etwas Ähnliches (*simile quiddam*) gefunden habe. Wie bereits für die Trophonios-und-Agamedes-Geschichte (siehe Anm. 62) ist daher auch hier Kenntnis der Schrift Krantors oder entsprechender antiker konsolatorischer Literatur anzunehmen.
- 66 Mit παύομαι (368a6) verweist Sokrates nicht etwa auf das Ende seines Prodikos-Referates, sondern nur auf den Abbruch des poetisch untermalten Lamentos über das Alter. Wilamowitz kritisiert diesen Einschnitt, bezeichnet den Verfasser des *Axiochos* daher als „erbärmlichen Skribenten“ (WILAMOWITZ 1895, 151). Das Ende des Prodikos-Referates wird vielmehr bei 369b7 anzusetzen sein, s.u. Anm. 78.
- 67 Ab jetzt (*Ax.* 368a8) folgen exemplarische Nennungen menschlicher Berufe, die allesamt in ihren negativen Auswirkungen auf den Menschen selbst beschrieben sind.
- 68 Bias (6. Jh. v. Chr.) gehört neben Thales, Pittakos und Solon zum ‚Kern‘ der Sieben Weisen und stellt offensichtlich – aus der Sicht des Prodikos (vgl. Plat. *Prot.* 343a) – eine maßgebliche Autorität für lebensweltlichen Fragen dar. In gewisser Hinsicht dürfen Bias und die alten Weisen als Vorläufer der Sophisten gelten (Plat. *Hipp. mai.* 281c–d). Für die hier angeführte Bias-Sentenz siehe Diog. Laert. I 86. Wie die zuvor zitierte poetischen Belege gegen das Leben und für den Tod (siehe Anm. 65) wird auch Bias‘ Weisheit von Axiochos nicht als hilfreich anerkannt.
- 69 Die Formulierung ὡς ἀμφίβιος beschreibt ein Lebewesen, das auf dem Lande wie im Wasser lebt. Der Begriff ist im platonischen Corpus sonst nicht bezeugt. Er findet sich vielfach bei Aristoteles in einschlägigen zoologischen Kontexten (fr. VII 279 ROSE; VII 281 [vom Nilpferd, Krokodil usw.]; VII 320 [von einer Wassereidechse]). Theophrast verwendet ihn in Bezug auf Pflanzen (*HP* I 4,3). Als philosophische Metapher (für die Seele) verwendet ihn Plotin (*Enn.* IV 8,4). Im Kontext hier im *Axiochos* wird der Mensch, der Seefahrt betreibt, mit einer Amphibie verglichen: Dem Vergleich liegt der Wechsel vom Land zum Meer sowie die Anpassung des Menschen an seine jeweilige Umgebung zugrunde. Zur Skepsis der (frühen) Griechen gegenüber der Seefahrt siehe A. LESKY, *Thalatta. Der Weg der Griechen zum Meer* (Wien 1947) 1–37; zu den Gefahren der Seefahrt O. HÖCKMANN, *Antike Seefahrt* (München 1985) v.a. 88–95.

- 70 Die mit der Landwirtschaft verbundenen Probleme sind hier als wetterbedingt beschrieben: Neben Dürre, Regen, Hitze und Kälte werden auch Mehltau und Getreidebrand (eigentlich Pilze) hierzu gerechnet. Wetter- und Naturphänomene müssen Epikur zufolge (*Ep. Her.* 37; *Rat. sent.* 11–13) erforscht werden, um dem Menschen die Angst davor zu nehmen und sie als Grund menschlicher Unsicherheit auszuräumen. Wie in den Epikureischen Lehrsätzen (*Rat. sent.*) auf die Bedeutung der Naturforschung (*Rat. sent.* 11–13) die Warnung vor der Menge folgt (*Rat. sent.* 14), so lässt sich dieselbe Themenfolge im Passus 368c–369a des *Axiochos* beobachten.
- 71 Sokrates überspringt hier in seinem Referat der Prodikos-Rede offenbar weitere negativ dargestellte Berufe in Form einer *praeteritio* und konzentriert sich im Folgenden auf den des Politikers.
- 72 Die ausgesprochen negative Beurteilung politischer Tätigkeit, wie sie Sokrates für Prodikos wiedergibt, nimmt von all den anderen genannten Berufen den meisten Raum ein (*Ax.* 368c5–369b5). Zum einen spiegelt sich hier die negative Einstellung des Sophisten Prodikos zur Politik, zum anderen spielen deutlich persönliche Erfahrungen des (historischen) Sokrates mit hinein, die das Prodikos-Referat sogar überlagern; zu Sokrates' politischer Aktivität siehe Xenophon, v.a. *Hell.* I 7,15; Val. Max. *Mem.* III 8, Ext. § 3; zu seinem ambivalentem Verhältnis zur Politik vgl. auch Xen. *Mem.* I 2,24–48 (Sokrates' Verhältnis zu Kritias und Alkibiades); zu seinem Engagement für die Polis Athen, das nicht immer opportun schien (Arginusenprozess; unter den ‚Dreißig‘), siehe DÖRING 1998, 149f. Das negative Zerrbild politischer Betätigung mit all seinen schlimmen Konsequenzen für den Politik Treibenden konvergieren mit den Vorbehalten Epikurs gegen politisches Engagement, siehe etwa Epic. *Gnom. Vat.* 58: ἐκλυτέον ἑαυτοῦς ἐκ τοῦ περὶ ἐγκύκλια καὶ πολιτικὰ δεσμοτηρίου; ähnlich *Rat. sent.* 14: ... εὐλικρινεστάτη γίνεται ἢ ἐκ τῆς ἡσυχίας καὶ ἐκχωρήσεως τῶν πολλῶν ἀσφάλεια. Von Plutarch wird dieser epikureische Vorbehalt später in die griffige Formel des λάθε βιώσας gebracht (Plutarch, *De latenter vivendo* c. 4 [1128c9] u.ö.; hierzu siehe auch R. FELDMEIER, „Der Mensch als Wesen der Öffentlichkeit. Die menschliche Daseins- und Handlungsorientierung nach *De latenter vivendo*“, in: BERNER 2000, 79–98; U. BERNER „Plutarch und Epikur“, in: BERNER 2000 [117–139] v.a. 120–122).
- 73 Das Bedeutungsspektrum des Terminus παύγων ist weit, meist wird er jedoch in erotischen (z.B. Plut. *Ant.* 59, 8 [943E]; Ar. *Eccl.* 922 im Sinne von ‚Liebling‘), literarischen (etwa Polybios XVI 21, 12; AP VI 322 im Sinne von ‚literarischer Spielerei‘) oder sportlich-athletischen (etwa Platon, *Leges* VII 796b im Sinne von ‚Wettkampf‘) Kontexten verwendet. Im *Axiochos* beschreibt er den Zustand der Machtlosigkeit bzw. der Fremdbestimmtheit des politischen Akteurs als eines ‚Spielballs‘ der Menge (siehe die folgende Anm.).
- 74 Der Begriff πομπύζω (368 d 3 πομπυσεῖν) ist im *Corpus Platonicum* sonst nicht bezeugt. Er bedeutet ‚(an-)schmatzen‘ im Sinne von Zustimmung und Beifall (vgl. Philodem, *Acad. Ind.* p. 14 M. und Plut. *De laude ipsius* 545C), dazu M. KORENJAK, *Publikum und Redner: ihre Interaktion in der sophistischen Rhetorik der Kaiserzeit* (München 2000) 82. Ursprünglich war πομπύζω kultischer Usus zum Ausdruck von Wertschätzung und Anerkennung; siehe z.B. Plin. *NH* 28, 5, 25 und *PGM* VII 767f., dazu W. M. BRASHEAR, „The Greek Magical Papyri: An Introduction and Survey. Annotated Bibliography (1928–1944)“, in: *ANRW* II 18, 5 (1995) [3381–3684] 3431.
- 75 Wenn Sokrates Axiochos hier als ‚Mann der Politik‘ apostrophiert, spielt er auf dessen politische Betätigung im Zusammenhang mit dem Arginusenprozess an; siehe auch Anm. 12 und 77
- 76 Die großen athenischen Politiker Miltiades, Themistokles und Ephialtes sind in historischer Abfolge genannt: Miltiades ist Feldherr 490 v. Chr. bei Marathon, Themistokles 480 v. Chr. bei Salamis, Ephialtes entscheidend bei der Durchsetzung der Demokratie und der Schwächung des Areopags 462 v. Chr. Die Nennung dieser Politiker ist exemplarisch: Alle drei machten sich um Athen verdient und alle drei starben in

- Unfrieden mit Athen: Miltiades im Gefängnis, Themistokles im Exil, Ephialtes wurde dort sogar ermordet (zu Miltiades siehe Hdt. VI 136; zu Themistokles Thuc. I 138; Diod. XI 58; Plut. *Them.* 32; Nepos, *Them.* 10,3; zu Ephialtes siehe Arist. *Ath. Pol.* 25,4; Plut. *Pericl.* 10).
- 77 Im Jahr 406 v. Chr. besiegten die Athener Sparta in der Seeschlacht bei den Arginusen, einer kleinen Inselgruppe bei Lesbos. Aufgrund eines Unwetters konnten die athenischen Schiffbrüchigen und Toten nicht geborgen werden. Die siegreichen athenischen Strategen wurden daher in Athen wegen unterlassener Hilfeleistung angeklagt und zum Tode verurteilt, siehe v.a. Xen. *Mem.* I 7,15 (aber auch *Hell.* I 7; Val. Max. III 8, Ext. 2f.). Während bei Xenophon (ebd.) die Rede von sechs angeklagten Strategen ist, lehnt sich der Autor des *Axiochos* deutlich an die *Apologie* Platons an, in der zehn Strategen genannt werden (*Apol.* 32b: ... ὅτε ὑμεῖς τοὺς δέκα στρατηγούς τοὺς οὐκ ἀνελομένους τοὺς ἐκ τῆς ναυμαχίας ἐβουλεύσασθε ἀθρόους κρίνειν, παρ᾽ ἀνόμῳς ...), siehe dazu auch TULLI 2005, 259 Anm. 16. Sokrates, damals Prytane, weigerte sich, die Abstimmung durchzuführen, da zuvor wichtige Punkte der Verfahrensordnung außer Kraft gesetzt worden waren (Verkürzung der Redezeit der Angeklagten, keine gesonderten Verfahren für jeden einzelnen Angeklagten u.a.). Die Ankläger der Strategen, allen voran die hier im *Axiochos* genannten Theramenes und Kallixenos, setzten sich jedoch durch. Sokrates erhält Unterstützung durch den auch hier im *Axiochos* erwähnten Euryptolemos und andere, die bei Xenophon ungenannt bleiben (Xen. *Hell.* I 7, 12: ἄλλοι τινές). Ausschließlich hier im *Axiochos* findet sich die Nachricht, Axiochos habe Sokrates in diesem Prozess unterstützt. Ungeachtet der (fraglichen) Historizität dieser Aussage stellt der Verfasser des *Axiochos* so eine besondere Nähe zwischen Sokrates und Axiochos in einer besonders spannungsvollen historischen Situation her. Für die psychagogische Wirkung, die Sokrates damit erzielt, siehe Einleitung, Kapitel 7.3.
- 78 Etwa an dieser Stelle (369b7) endet das Referat der kulturkritischen Prodikos-Rede, das Sokrates seit 366d1 vorgetragen und in dessen Argumentation er sich (im Passus über die Politik) zunehmend mehr selbst involviert und auch echauffiert hat.
- 79 Hier nimmt Sokrates das Argumentationsmuster (Epikur, *Rat. sent.* 2: ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς) vom Beginn seiner Unterredung mit Axiochos wieder auf (vgl. 365d), präzisiert es jetzt aber als griffige Formel. Diese ist de facto epikureisch und kann somit als ein weiterer anachronistischer Beleg für die Fiktionalität des gesamten Dialogs gesehen werden.
- 80 Die einzige Erwähnung der Skylla im *Corpus Platonicum* (7. Brief 345e) bezieht sich auf die metonymische Gleichsetzung von Skylla mit der Meerenge von Messina. Im vorliegenden Kontext ist aber vor allem auf das Bedrohungsszenario der mythisch-homerischen Skylla (*Od.* XII 430) angespielt, die man, da unreal und reines Hirngespinnst, nicht fürchten müsse. Zur ‚natürlichen‘ Erklärung der Skylla siehe Palaiphatos § 20.
- 81 Wie Skylla (siehe vorige Anm.) dient auch der Kentaur als Exemplum für eine blanke Erfindung des Mythos; siehe bereits Plat. *Phaedr.* 229d, wo dieselbe Entmythologisierung von Kentauren und ähnlichen Fabelwesen erfolgt; siehe auch Palaiphatos § 1.
- 82 ἐπιπολάζω (369d1) bedeutet ‚an der Oberfläche schwimmen‘, ‚oben auf sein‘ und damit in einem übertragenen Sinne auch ‚in Mode sein‘. Für einen solchen metaphorischen Gebrauch in philosophischen Kontexten vgl. Xen. *Lac. pol.* 3,2; Aristoteles, *Eth. Nic.* 1095 a 30. Damit beschreibt Axiochos die bisherigen Argumentationsversuche des Sokrates als oberflächlich und gar nicht hilfreich und leitet damit (369d–e2) den argumentativen Wendepunkt des Dialogs ein (siehe Anm. 84 und 86).
- 83 Φλυαρολογία ist ein Hapax legomenon (statt des üblichen φλυαρία), allein die Verbalform φλυαρολογεῖν ist belegt (vgl. Theodoros Studitis [8./9. Jh.], *Sermones Catechesos Magnae* 96 [p. 88, 20] COZZA-LUZI: φλυαρολογῶ). Mit διακεκοσμένη spielt Axiochos auf den rhetorischen Schmuck der Prodikosrede an (z.B. die vielen strukturbil-

- denden Anaphern, etwa 368b4f. das wiederholte ἀλλά, 368d5f. das wiederholte ποῦ etc.).
- 84 Wie bereits ἐπιπολάζειν (siehe Anm. 82) beschreibt auch ὀμοχοροία die Oberfläche (hier der Haut). Dieser Begriff ist im Platonischen Werk sonst nicht belegt. In ganz ähnlicher Bedeutung ὀμοχοροία bereits bei Herodot (I 74,5); daneben wird der Begriff in medizinischen Kontexten verwendet, z.B. Hippokrates, *De capitis vulneribus* I 24; *De fracturis* 2,6 (zu medizinischen Termini im *Axiochos* siehe Anm. 19).
- 85 Axiochos, der zu Beginn des Gesprächs mit Sokrates allein Wahrnehmung sinnlicher Art hatte gelten lassen (365a2; 365c6), klagt nun von Sokrates tiefer gehende, weiter reichende Argumente ein, die anders als das sophistische Wortgeklingel eben „die Seele erreichen können“: μόνους δὲ ἀρκείται τοῖς δυναμένους καθικέσθαι τῆς ψυχῆς); zum Ausdruck ἄπτεται siehe Plat. *Phaed.* 65b: ἡ ψυχὴ τῆς ἀληθείας ἄπτεται; dazu ERLER 2005, 85.
- 86 Mit der Formulierung συνάπτεις γὰρ ... ἀνεπιλογίστως (369e3) eröffnet Sokrates den zweiten, deutlich kürzeren Teil des Dialogs (siehe auch Einleitung, Kapitel 5.3.). Dass es sich dabei um einen entscheidenden Wendepunkt des Dialogs handelt, wird durch die exakte Wiederholung der sokratischen Formulierung von 365d1f. (συνάπτεις γὰρ ... ἀνεπιλογίστως) markiert (anders IMMISCH 1896, 33f. v.a. 40 und 89, der den Passus hier für die Doublette von 365d hält). Durch den formelhaften Neuansatz wird jedoch deutlich, dass Sokrates im folgenden an einen Kritikpunkt anknüpft, den er bereits zu Beginn bemängelt hatte: die unlogische Kombination von Furcht vor dem Verlust der Wahrnehmung und der Furcht vor dieser Wahrnehmung (370a5f.: κατὰ τὸ ἀνεπιστήμον; 365d1: παρὰ τὴν ἀνεπιστάσιαν; siehe die folgende Anm.). Allerdings hat sich die Disposition des Axiochos im Verlauf des Gesprächs – wie an der unterschiedlichen Reaktion auf die Ausführungen des Sokrates in 369d–e2 und 370d7–e4 deutlich wird – geändert, und auch Sokrates wird seine Argumentationsstrategie ändern, s.u.
- 87 Aisthesis spielte bereits im ersten Argumentationsgang des Sokrates (ab 365d) eine wichtige Rolle (siehe Anm. 31). Hier mündet die Analyse des Sokrates in die Diagnose, das Anerkennen ausschließlich körperlicher Wahrnehmung (*Ax.* 370a5: μίαν αἴσθησιν) statt körperlicher und seelischer stelle das Grundproblem des Axiochos dar und bedinge seine Todesfurcht (370a4–6: ἀρχὴν γὰρ, ὃ Ἄξιόχε, μὴ συνυποτιθέμενος ἀμῶς γέ πως μίαν αἴσθησιν, κατὰ τὸ ἀνεπιστήμον, οὐκ ἂν ποτε πτυοεῖς τὸν θάνατον).
- 88 BURESCH 1886, 14 und IMMISCH 1896, 39 postulieren hier eine Lücke im Text, ebenso WILAMOWITZ 1895, 980f./152f. Dagegen sprechen sich sicher zu Recht FEDDERSEN 1895, 8f. und BRINKMANN 1886, 447–450 aus: Hier beginnt Sokrates mit einer neuen Form der Argumentation seiner Auffassung, die Seele des Menschen sei unsterblich; jetzt auch ERLER 2005, 85 mit Anm. 25.
- 89 Es folgt ein Katalog menschlicher Leistungen und Naturphänome, den Sokrates zum Beleg der Unsterblichkeit der Seele anführt (370b–c). Wurde die Natur, φύσις (370b2), zuvor als ‚Geldleiher‘ und ‚Wucherer‘ des Lebens bezeichnet (367b3), wird sie jetzt als unsterbliche Natur verstanden und exemplifiziert. War Natur zuvor Sinnbild der Bedrohung für das menschliche Leben, der man passiv ausgeliefert ist, so ist jetzt die menschliche unsterbliche Seele gemeint. Evident wird hier eine dem jeweiligen Kontext angepasste Funktionalisierung des Begriffes ‚Physis‘, der schließlich in gut platonischer Tradition die (unsterbliche) Seele als eigentliche Natur des Menschen beschreibt. An dieser Stelle des *Axiochos* zeichnet sich sehr deutlich das Hauptcharakteristikum platonischer Anthropologie ab, mit dem Sokrates nun argumentiert. Zum platonischen Physis- bzw. Anthropologie-Verständnis siehe zusammenfassend C. PIETSCH, „Physis“, in: C. SCHÄFER (Hrsg.), *Platon-Lexikon* (Darmstadt 2007) [224–228] v.a. 225f. Die kulturellen und wissenschaftlichen (auf Beobachtung von bzw. Interesse an Naturphänomenen basierende Erkenntnis) Leistungen des Menschen, die hier

- genannt sind (Zähmen wilder Tiere, Schifffahrt, Städtebau, Einrichtung von Verfassungen, Naturbeobachtung, Zeitmessung), gehören zu den etablierten *Topoi* griechischer Kulturentstehungslehren, die v.a. durch die Sophisten propagiert wurden. Sie sind Belege für das kreative, kulturschaffende Wirken des Menschen, das auf Vernunft und Sprache beruht (Logos); auf ganz ähnliche Passus bei Cicero (*Tusc.* I 12f.; *De rep.* VI 25f.; *De sen.* 21,78; *De nat. deor.* II 6. 18), Manilius (IV 886–910; vgl. II 106–126), Porphyrios (erh. bei Eus. *Pr. Ev.* XI 28, p. 556bf.) und vor allem bei Philon von Alexandria (*Quod det. potiori insid.* XXIV §§ 86–90 [p. 208f. M.]) weist bereits BRINKMANN 1896, 449f. hin. Die von Sokrates als Belege für die unsterbliche Seele des Menschen genannten Kulturleistungen bilden ziemlich genaue Kontrapunkte zu den negativen Dingen, die Prodikos (im Referat des Sokrates) als besonders eindrückliche Beispiele für die Schattenseiten des menschlichen Lebens anführte (*Ax.* v.a. 368a7–369b5), siehe Anm. 70.
- 90 Das Hinaufblicken zum Himmel (hier *Ax.* 370b5: ἀναβλέψαι) und die damit verbundene Weite des Blickes und des Denkens gelten bereits Platon als spezifisch menschlich, Plat. *Crat.* 399c; *Tim.* 91d–e; dazu L. BRISSON „Den Kosmos betrachten, um richtig zu leben: Timaios“, in: T. KOBUSCH / B. MOJSISCH, *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen* (Darmstadt 1996) 229–248; M. LANDMANN u.a., *De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens* (Freiburg / München 1962) 56. Zum Ziel des menschlichen Lebens, der ‚Homoiosis Theó‘, die nicht zu trennen ist von der Betrachtung des ‚Himmels‘, siehe auch R. BEES, „Deines Geschlechts sind wir...‘. Zu Kleantes’ Zeushymnos, v. 4“, *Eikasmos* XXI (2010) [147–173] 166.
- 91 Die astronomischen Details erinnern an Epikurs Brief an Pythokles (84–116), der Lebensangst beseitigen soll, siehe ERLER 1994, 144f.
- 92 Im *Axiochos* zeigt Sokrates eine positive Einstellung gegenüber Naturbetrachtung und insbesondere der Astronomie (370b5–c4). Das widerspricht der ablehnenden Haltung des platonischen (v.a. *Apol.* 19c–d) wie des xenophontischen Sokrates (*Xen. Mem.* I 1,11–13; siehe auch W. MESCH, „Naturphilosophie“, in: HORN / MÜLLER / SÖDER 2009 [217–225] 217f.) und ist vermutlich auf die eigenwillige, sicher zeitbedingte Konzeption der Sokrates-Figur in diesem Dialog zurückzuführen (siehe Einleitung, Kapitel 7.2.). Dagegen scheint die positive Betonung der Zeitmessung anhand planetarischer Umläufe auf den *Timaios* Platons zurückzugreifen (*Tim.* 37d; 38c; dazu R. D. MOHR, *The Platonic Cosmology* [Leiden 1985], 54). Zur Bewunderung der Astronomie siehe auch Cicero (*De rep.* I 14,22) und Plinius (*NH* II 26 [24] § 95); BRINKMANN 1896, 450.
- 93 Das ‚göttliche Pneuma‘ (370c5) ist hier beschrieben als etwas, das ‚der Seele innewohnt‘ (θεῖον ὄντως ἐνὴν πνεῦμα τῇ ψυχῇ), als Voraussetzung für die zuvor aufgezählten Kulturleistungen des Menschen (siehe Anm. 89). Es ist also erst eigentlich das θεῖον πνεῦμα, das den Menschen zu dem macht, was er aufgrund seines Logos ist; siehe Anm. 70 sowie HERSHBELL 1981, 6. In jedem Fall geht es um eine besondere – göttliche, unsterbliche – Qualität der menschlichen Seele (siehe Anm. 87; auch Plutarch, *De sera* 17 (560B) [θεῖον]), die (geistiges) Erfassen und Erkenntnis erst eigentlich ermöglicht. Inhaltlich bezieht sich das hier genannte θεῖον πνεῦμα auf die Vernunft im Menschen, die Platon im *Timaios* als ἐν ἡμῖν θεῖον beschreibt (90c7f.). Dieses göttliche Element der menschlichen Seele wird dort (ebd. und *Tim.* 90a1–7) als deren Geleiter und Daimon bezeichnet (zur Korrespondenz mit dem ‚guten Daimon‘ aus dem Gobryas-Mythos siehe Anm. 116 und die Einleitung in diesem Band, Kapitel 6.5.). Was den Menschen eigentlich ausmacht, ist der vernünftige und einzig unsterbliche Seelenteil, der den eigentlichen, den ‚inneren Menschen‘ (so in Plat. *Rep.* IX 589a–b) ausmacht. Bereits zu Beginn des Gesprächs (*Ax.* 365e6; siehe oben Anm. 34) hatte Sokrates für *Axiochos* den platonischen anthropologischen Grundsatz ‚Wir sind ganz Seele‘ plakativ und extrem zugespitzt. Im vorliegenden Passus rekurriert er auf diesen Gedanken, komponiert jedoch seinen Argumentationsgang anders. Was hier (*Ax.* 370c5) auffällig ist, ist der neuartige begriffliche Gebrauch von Pneuma, der

sich in den übrigen Schriften des Platonischen Corpus nicht, wohl aber im Neuen Testament (z.B. Mt 3,11; Act 2,4; Luc 4,33; Paulus Gal. 5,16; Rom 8,10; 1 Cor 15,44) nachweisen lässt (CHEVALIER 1915, S. 57: „Le terme πνεῦμα, inconnu de Platon dans ce sens...“; vgl. aber Plat. *Phaed.* 770a: ὡσπερ πνεῦμα; 77e2 ἐν μεγάλῳ τινὶ πνεύματι ἀποθυήσκων): Pneuma ist im *Axiochos* klar als nicht-materielles ‚Element‘ resp. Instanz in der Seele des Menschen bezeichnet, das/die ihn zu Kulturleistungen befähigt, das göttlich ist, den Menschen damit der animalischen Sphäre enthebt und der göttlichen annähert. Pneuma ist somit als kreatives, göttliches Prinzip übereinstimmend mit dem o.g. vernünftigen Seelenteil in der Seele des Menschen beschrieben. Der Terminus Pneuma ist kein genuin platonischer, er wird erst in der griechischen (Fach-)Literatur vor allem durch die Stoa zu einem zentralen philosophischen Begriff (als schöpferisch-feurige Substanz der immanenten Gottheit wie der individuellen Seele; da feurig, stofflich zu denken). Varro formuliert in Anlehnung an die Stoa (erh. bei Lact. *De opif.* 17,5): „Die Seele ist Luft, die durch den Mund eingeatmet, in der Lunge erwärmt, im Herzen auf die rechte Temperatur gebracht und dann im ganzen Körper verteilt wird“, dazu GÖRLER 1994, 975 (zur Adaptation der Aer-Lehre des Diogenes von Apollonia bei den Stoikern siehe auch HEIDEL 1896, 16 Anm. 4). Der Begriff ‚Pneuma‘ findet sich von jeher in der medizinischen Fachliteratur, vor allem seit dem Hellenismus (Erasistratos, dann auch Galen, umfassend G. VERBEKE, *L'Evolution de la doctrine du Pneuma* [Louvain / Paris 1945] 247). Eine gewisse Übereinstimmung mit der immateriellen Pneuma-Auffassung, wie sie hier im *Axiochos* erscheint, bietet zuerst das späthellenistische, wohl um die Zeitenwende verfasste ‚Buch der Weisheit‘ (*Sapientia*), das Pneuma erstmals nicht mehr stofflich versteht (dazu P. HEINISCH, *Das Buch der Weisheit, übersetzt und erklärt von Paul Heinisch*. Exegetisches Handbuch zum Alten Testament 24 [Münster 1912] 152–158). Deutliche Übereinstimmung mit dem *Axiochos* findet sich dagegen bei Philon von Alexandria, der Pneuma einmal als unstofflichen und unsterblichen Seelenteil (*Leg. Alleg.* I 37), aber auch als Voraussetzung für prophetische Erkenntnis bestimmt (*Fug.* 186; *V. Mos.* II 40; *Gig.* 24). Die letztgenannte Vorstellung formuliert auch der Mittelplatoniker Plutarch (*De def. orac.* 40,432d). Ausführlicher siehe G. VERBEKE, „Geist“, in: *HWdPh* 3 (1974) 158–162. Die inhaltlich-konzeptuellen Übereinstimmungen zwischen dem Pneuma-Begriff, wie er im *Axiochos* und in den genannten, um die Zeitenwende bzw. im 1. Jh. n. Chr. entstandenen Texten erscheint, verweisen auf den philosophischen historischen Kontext des sich neu konstituierenden Mittleren Platonismus. Darauf verweist auch die in der Konzeption vom ‚göttlichen Pneuma‘, das den Menschen ‚gottgleich‘ macht, liegende Vorstellung der ‚Homoiosis Theō‘. Hier wird möglicherweise der Übergang vom stoizierenden Telos des Akademikers Antiochos von Askalon (ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν), der unter ‚Natur‘ bereits eine übergeordnete All-Natur, einen göttlichen Logos, versteht (GÖRLER 1994, 955f.), zu Telosvorstellungen deutlich, wie sie vor allem im Mittelplatonismus geprägt werden: Diese beschreiben mit der ὁμοίωσις θεῶ die Hinwendung zum Geistigen, Unsterblichen, Transzendenten als ‚Angleichung an Gott‘; GÖRLER 1994, 525; DILLON 1977, 44. 122. 192, siehe auch HERSHBELL 1981, 18; JOYAL 2005, 109 mit Anm. 42 und MÄNNLEIN-ROBERT 2012c. Im situativen Kontext des Gesprächs zwischen Sokrates und Axiochos erweist sich die Wahl des Begriffes ‚Pneuma‘ durch Sokrates als raffiniert, denn der dem Leben und den Sinnen so verhaftete Axiochos kennt sicher den alltagssprachlichen Gebrauch dieses Wortes (‚Luft/Atem‘, siehe z.B. *Ax.* 365c3: λόγοι ὑπεκπνεύουσιν). Sokrates benutzt also einen dem Axiochos wohlbekannten Begriff, verbindet ihn aber mit einem grundlegend anderen, hier grundsätzlich platonischen Konzept.

- 94 Zum Bild des Körper-Gefängnisses siehe v.a. Anm. 35. Als Sokrates dieses Bild zum ersten Mal im Verlauf des Gesprächs erwähnt (365e6–366b1), ist es eingebettet in eine Argumentation, die Axiochos noch nicht nachvollziehen konnte, siehe Anm. 37. Im Kontext von *Ax.* 365ef. lag der Akzent auf dem Körper, hier nun liegt er auf der Seele.

- 95 Die Vorstellung einer ‚Befreiung‘ der Seele vom Körper durch den Tod ist gut platonisch, s.o. Anm. 35, auch wenn die Terminologie anders ist (ἀπαλλαγῆ, χωρισμός, φυγή o.ä.). Hier platziert Sokrates das Bild der befreiten Seele in einem durchweg positiven Kontext: Die Seele löst sich beim Tod des Körpers aus einem Zustand des ständigen ‚Vermischt-Seins‘ mit Schmerzen (s.u.). Der Seele ist erst dann gesteigerte Wahrheitserkenntnis mitsamt den damit verbundenen Freuden möglich (vgl. Plat. *Phaed.* 68a: ἄσμενοι). Dieser Passus basiert v.a. auf Plat. *Phaed.* 66d. Die Auffassung einer Mischung von Körper und Seele vertritt auch Epikur, allerdings so, dass sich mit dem Tod Körper und Seele, die beide materiell sind, auflösen und vergehen, also auch die Seele keinerlei Erkenntnis- oder Wahrnehmungsfähigkeit mehr hat (*Ep. Her.* 65: καὶ μὴν καὶ λυομένου τοῦ ὅλου ἀθροίσματος ἡ ψυχὴ διασπείρεται καὶ οὐκέτι ἔχει τὰς αὐτὰς δυνάμεις οὐδὲ κινεῖται, ὥστε οὐδ’ αἴσθησιν κέκτηται). Dagegen stellt Sokrates dem Axiochos eben diese Trennung und Lösung der (unsterblichen) Seele vom Körper mit Blick auf das erhoffte Freisein von Schmerzen und überhaupt ein ruhiges Leben – ohne Körper – in Aussicht. Hier zeichnet sich ein konträrer Entwurf zum ruhigen und glücklichen Leben ab, das Epikur vertritt. Die stille und ruhige, durch nichts gestörte ewige Betrachtung der Wahrheit als angestrebtes Ziel ist gut platonisch: Sie beschreibt prägnant und ein wenig popularisiert – denn die Aneignung von Tugenden etc. fehlt – das Telos platonischen Philosophierens.
- 96 Γαλήνη spielt bei Epikur eine erhebliche Rolle und ist dort einschlägiger Terminus für die als Telos angestrebte völlige Ruhe der Seele (natürlich zu Lebzeiten), siehe z.B. Epikur, *Ep. Her.* 83,13: πρὸς γαληνισμὸν ποιοῦνται; die Meeresmetaphorik wird in epikureischen Kontexten auch für die Bezeichnung des Gegenteils von Lust verwendet, siehe Epikur, *Ep. Men.* 128 (χειμῶν); Plutarch, *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* 4 (1087E; vgl. auch Plutarch, *Adversus Colotem* 27 [1122E] = fr. 411 USENER).
- 97 MEISTER 1915, 79f. bringt die hier wohl personifiziert zu denkende Aletheia in Verbindung mit orphischen Vorstellungen.
- 98 Der Verfasser des Dialogs legt Axiochos den v.a. rhetorisch konnotierten Terminus ‚etwas Außerordentliches sagen‘ (370e2: περιττόν εἶπω) in den Mund. Axiochos ist von Sokrates‘ Worten mitgerissen, er schwingt sich zu ungeahnten rhetorischen Höhen auf. Damit schließt sich insofern eine wortmotivische Klammer, als Axiochos hier nicht nur seine neue Zuversicht, sondern sogar Sehnsucht (Pothos) nach dem Tod formuliert. Noch zu Beginn des Gesprächs (365c3) hat er beklagt, dass ihm die ‚herausragenden Argumente‘ im Angesicht des Todes verloren gegangen seien. Gegenüber der anfänglichen Furcht vor dem Tod erscheint seine neue Sehnsucht nach diesem als pointiertes Gegenstück dazu, als Clou nach Rhetorenart.
- 99 Die Formulierung καὶ πάλα μετεωρολογῶ καὶ διέμι τὸν αἰδίων καὶ θεῖον δρόμον (370e2f.) ist sicherlich dem neuen hochehrhabenen, rhetorischen Ton des jetzt überzeugten Axiochos zuzuschreiben. Der ‚geheilte Patient‘ erlebt einen seelischen Aufschwung, der eigenen Überzeugung nach wandelt er bereits in göttlichen Regionen. Die Verwendung von μετεωρολογῶ erfolgt im *Corpus Platonicum* jedoch stets mit einem kritischen oder skeptischen Unterton, z.B. *Phaedr.* 270a; *Tim.* 91d; *Crat.* 396c. 401b. 404c. *Rep.* 299b. Stets ironisch ist der Kontext von μετεωρολογῶ überdies vor allem in der Alten Komödie, etwa den *Vögeln* des Aristophanes (z.B. *Av.* 818), den *Wolken* (*Nub.* 264. 266. 333. 360) oder dem *Frieden* (*Pax* 80. 92. 152). Siehe hierzu bereits CHEVALIER 1915, 59 (mit Verweis auf WELCKER 1845, 516). Das in der älteren Literatur gegen den überlieferten Text favorisierte μετεωροπολῶ bietet keinen besseren Sinn; vgl. BRINKMANN 1896, 454f. Der erhabene Ton des von Sokrates überzeugten, bekehrten Axiochos erscheint vor diesem Hintergrund fast karikiert. Zu diskutieren wäre, ob allein die Persönlichkeit des Axiochos damit in komischem Licht gezeichnet ist oder auch der zuletzt unternommene Argumentationsanlauf des Sokrates. Zu eventuellen ironischen Untertönen siehe den Essay von H.-G. NESSELRATH in diesem Band.

- 100 Siehe oben Anm. 20: Axiochos hat sich von seiner Schwäche erholt. Der vor allem seelisch kranke Axiochos ist, wie er selbst sagt, durch den Zuspruch des Sokrates genesen und erstarkt. Damit hat Sokrates das hier auch vom Epikureer Philodem in seiner Schrift Περὶ θανάτου intendierte Ziel erreicht, die als ‚Schwäche‘ bezeichnete Todesfurcht zu überwinden (ERLER 1994, 332f.) – freilich gelingt dies letztlich mit einem platonischen Argument.
- 101 Mit der ungewöhnlichen Wendung γέγονα καινός (370e4) beschreibt Axiochos seine Genesung oder Bekehrung durch Sokrates gleichsam als Erneuerung seiner selbst. Die Wendung erinnert zwar an die symbolische Erneuerung des Menschen durch Mysterien- oder orphische Kulte, aber auch an die neue Existenz, die ein frisch Bekehrter beim Eintritt in eine religiöse oder philosophische Gemeinschaft beginnt (oft mit neuem Namen; zu Namensänderungen z.B. im Plotinkreis siehe L. BRISSON, „Amélius: Sa vie, son œuvre, sa doctrine, son style“, in: ANRW II 36, 2 [Berlin 1987] [793–860] 797 Anm. 5.). Dieser Ausdruck einer ‚spirituellen Erneuerung‘ ist vor dem 1. Jh. v. Chr. nicht bekannt, siehe JOYAL 2005, 107 mit Anm. 33. Vor allem aber die Nähe zu Formulierungen und Vorstellungen aus dem Neuen Testament wird in der Forschungsliteratur bemerkt (CHEVALIER 1915, 60 : „C’est seulement dans le NT qu’on trouve le terme καινός pris dans l’acception que lui donne l’Axiochos, bien que l’idée même du “renouvellement intérieur” (par les purifications) soit une idée familière à l’Orphisme et aux mystères“). Freilich lassen sich vergleichbare Formulierungen (vor allem καινοποιέω „neu machen“) auch bei anderen (spät-)hellenistischen Autoren finden, z.B. bei Polybios (etwa III 70,11 [Hoffnung neu beleben], XXI 10,10 [Krieg erneut beginnen], IX 2,4 [die sich stetig erneuernde Geschichte] u.ö.); vgl. auch Flavius Josephus (AJ VII 362,3 [im Sinne eines politischen Umsturzes]; XX 217,1 [Erneuerung der zum Kult gehörenden Kleidervorschriften]), Diodor (XVI 75,2; XVI 80, 1 [jeweils im Sinne der erneuten Aufnahme der Schlacht/des Kampfes]; XXX 8,1 [ständig wiederholte Wohltaten]; XXXI 10 2 [zur Bezeichnung der Unberechenbarkeit des Schicksals]) und Xenophon (Cyr. VIII 8,16 [im Kontext innovativer Speisezubereitung]); siehe ferner auch beim Komiker Stephanos (5./4. Jh. v. Chr.) den Passus καινόν τι τοῦτο γέγονε νῦν ποτήριον (fr. 1 K.-A. VII).
- 102 Sokrates lässt einen Jenseitsmythos folgen (ausführlich dazu siehe die Einleitung in diesem Band, Kapitel 6). Dieser wird hier als ἔτερος λόγος eingeführt, als eine Form der Rede, die von der vorherigen des Sokrates abweicht. Dieser Logos beschreibt jedoch dieselbe Wahrheit, die Sokrates zuvor Axiochos zu vermitteln versucht hat, nun im Gewand des Mythos: Man muss den Tod nicht fürchten (370d7f.). Der Mythos – als ‚anderer‘, als komplementärer Logos – bietet am Ende des Gesprächs zwischen Sokrates und Axiochos zu einem Zeitpunkt, als Axiochos gerade von Sokrates‘ (letzten) Argumenten überzeugt ist, einen neuen, andersartigen Zugang zur selben Wahrheit. Der Mythos hat daher dasselbe psychagogische Moment wie die Jenseitsmythen Platons (dazu zuletzt STANZEL 2010, 195. 197). Es ist eben die psychagogische Funktion dieses Jenseitsmythos, die ihn als besonders wichtig im Kontext der Gesamtkonzeption des *Axiochos* erweist. Durch den ‚Mythos‘ festigt Sokrates das, was er im argumentierenden Gespräch bei Axiochos, dem anfänglich ängstlichen Szeptiker, erreicht hat (vgl. die Paramythia-Funktion des ganzen Dialogs, dazu Anm. 21). Axiochos wurde eingangs von Sokrates als Mann bezeichnet, der auf ‚Logoi‘ höre (365b3: κατήκοος λόγων, siehe Anm. 23). Über die psychagogische, affirmative Funktion hinaus enthält der Schlussmythos des *Axiochos* jedoch einen weiteren wichtigen Aspekt, wenn er die Bedeutung eines integren Lebenswandels herausstellt (siehe HERSHBELL 1981, 2). Dieser Gesichtspunkt war im bisherigen Gespräch mit Axiochos unberücksichtigt geblieben. Das Totengericht als notwendiger Garant für Gerechtigkeit – nach dem Tod wie davor – wird bereits im *Phaidon* Platons explizit als Begründung für den Vortrag des Jenseitsmythos genannt (*Phaed.* 107c4–d5). Daraus resultiert notwendig die Frage nach dem Lebenswandel, die auch im Mythos des *Axiochos* anklingt, siehe dazu *Ax.*

371c4 mit den Anmerkungen 116 und 121. Mit diesem Jenseitsmythos will der Verfasser des *Axiochos* diesen Dialog deutlich in die Tradition der großen Platon-Dialoge *Politeia* (X 614a–621b), *Phaidon* (107d–114c) und *Gorgias* (523a–527e) stellen. Im gesamten pseudo-platonischen Werk findet sich kein solcher Jenseitsmythos. Allein der Mittelplatoniker Plutarch verfasst mythische (Schluss-)Logoi in Anlehnung an Platon (*De sera numinis vindicta*; *De facie in orbe lunae*; *De genio Socratis*; vgl. auch das Ende von *De latenter vivendo*), stellt damit jedoch eine singuläre Erscheinung unter den kaiserzeitlichen Platonikern dar (dazu WIENER 2004). Die Schilderung des jenseitigen Lebens im *Axiochos* nimmt wichtige Züge, Elemente und Topoi aus den platonischen Jenseitsmythen auf (siehe auch die folgenden Anm.n), erschöpft sich aber nicht in einer gelungenen Synthese authentischen Materials (zu den Quellen des Mythos im *Axiochos* siehe die Übersichten bei HERSHBELL 1981, 3f. und v.a. CHEVALIER 1915, 86–106). Vielmehr finden sich hier Konsequenzen ausgestaltet, die in Platonischen Dialogen nur angedeutet werden: So dürfte etwa die Unmöglichkeit, vor dem Unterweltsgericht zu lügen (*Ax.* 371c5), sich an die Erwähnung der Unbestechlichkeit der Richter des Totengerichts im Jenseitsmythos des *Gorgias* (*Gorg.* 523b6–524a) anschließen oder die Bemerkung des Sokrates in Platons *Apologie* (41b), er hoffe, im Jenseits ununterbrochen philosophieren zu können, im *Axiochos* zu den erhofften ‚Unterhaltungen mit Philosophen‘ geführt haben (371c9). Ohne jeden Anhaltspunkt in den Jenseitsmythen Platons sind hingegen einige im *Axiochos* genannte, im Jenseits verortete Figuren wie Erinyen, Poinai und Danaiden, die natürlich aus der griechischen Dichtung bekannt sind (z.B. *Hom. Od.* XV 234; XX 78 u.ö. [Erinyes]; *Aesch. Eum.* 321f. [Poinē]; die Unterscheidung von Erinyen und Poinai erfolgt erst seit hellenistischer Zeit, siehe W. H. ROSCHER, „Poinē“, in: *Ders., Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie* III 2 [Leipzig 1908] [2602–2604] 2603, siehe auch die Anm. 133; Danaiden [Aesch. *Danaiden*; für die Fragmente siehe *TrGF* III, fr. 43–46 RADT]), ebenso öffentliche Theater- und Konzertaufführungen (371d1f.) sowie der Vollzug von Mysterien-Riten im Jenseits (371d5–7), siehe die Anm. 121, 124, 125, 126, 128 und 133. Neben traditionellen, seit den Epen Homers (v.a. der *Odyssee* XI und XXIV) etablierten Standards (z.B. Asphodeloswiese, Unterweltsrichter etc.) scheinen überdies etliche populäre Elysiums- oder Paradiesvorstellungen in den *Axiochos*-Mythos eingeflossen zu sein, die seit der archaischen griechischen Literatur (Hes. *Op.* 109–125; v.a. ebd. 225–237) bekannt, seit dem 5. und v.a. 4. Jh. jedoch vorwiegend in der griechischen Komödie virulent sind. Siehe auch Anm. 119 und 122. Somit erweist sich der Mythos des *Axiochos* als eigenwillige, kondensierte Mischung genuin platonischer Jenseitstopoi, platonisierender Bilder und populärer Jenseitsvorstellungen.

- 103 Sokrates' Quelle für den folgenden Jenseitsmythos ist angeblich der Mager Gobryas. Sokrates beruft sich auf diesen. Gobryas jedoch kennt den Mythos von seinem Großvater, der ihn wiederum auf Bronzetafeln fand (371a1–372a8). Die mehrfache narrative Schachtelung beim Verweis auf die Referenz eines Mythos findet sich auch in echten Dialogen Platons (z.B. Atlantis-Mythos im *Kritias* und *Timaios*, vgl. aber auch Einleitung zum *Symposion* etc.). Der Gewährsmann des Sokrates Gobryas ist als Mag(i)er bezeichnet und entstammt somit dem iranisch-persischen Kulturbereich. Weitere Träger des Namens, die nicht immer sicher voneinander zu trennen sind, werden etwa genannt bei Herodot in VII 72,2 u.ö.; Xenophon, *An.* I 7,12; *Cyr.* IV 6 (*passim*); V 1,22; V 2 (*passim*) u.ö.; für eine ausführliche Übersicht siehe auch A. VON GUTSCHMIDT, *Kleine Schriften* III (Leipzig 1892) 1–4. Die Mag(i)er (μάγοι) sind eine Priesterkaste, die in späteren Quellen mit der Weisheit des Zoroaster (Zarathustra) in Verbindung gebracht wird (W. BURKERT, *Die Griechen und der Orient* [München²2004] 107–133 mit Anm. 154–159; zum Interesse der Griechen, bes. der Platoniker, an den Lehren der Magoi und Zoroasters siehe A. MOMIGLIANO, *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization* [Cambridge 1975] 142–149). Ob der im *Axiochos* genannte Großvater des Gobryas mit dem bei Herodot und Xenophon (v.a. in der *Kyropaidie*, s.o.) genann-

- ten persischen General Gobryas identisch ist, lässt sich kaum entscheiden. Diogenes Laertios nennt (I 2) in der Reihe der Diadochen ‚barbarischer Weisheit‘ des Zoroaster auch einen Träger des Namens Gobryas, der hier historisch in die Zeit zwischen der Überquerung des Hellespontos durch Xerxes und die Eroberung des persischen Reiches durch Alexander d.Gr. eingeordnet wird. Das konvergiert mit der im *Axiochos* (371a2) gegebenen Datierung des gleichnamigen Großvaters des Gobryas. Ob Diogenes diesen Gobryas aus dem Kontext des *Axiochos* kennt oder nicht, sei dahingestellt. In jedem Fall ist der Jenseitsmythos des *Axiochos* als vom nördlichen Weltrand kommend und von einem persischen Weisen aus dem Osten überliefert beschrieben und wird mit der Aura ferner, östlicher religiöser Weisheit versehen, dazu I. MÄNNLEIN-ROBERT, „Griechische Philosophen in Indien? Reisewege zur Weisheit“, *Gymnasium* 116 (2009) [331–357] 334; siehe auch die Einleitung, Kapitel 6.
- 104 Im Zug der Perserkriege des frühen 5. Jh.s v. Chr. überbrückt Xerxes I. von Persien 482 v. Chr. den Hellespont und führt das riesige Heer der Perser nach Griechenland (Hdt. VII, v.a. Kap. 41–57).
- 105 Von Delos ist im platonischen Werk nur im *Kriton* (43c) und im *Phaidon* die Rede (58a–b): Dort ist Delos jeweils als Ziel des athenischen Staatsschiffs genannt, während dessen Abwesenheit aus kultischen Gründen keine Todesurteile vollstreckt werden dürfen. In beiden Platon-Dialogen steht der drohende, nahe Tod des Sokrates im Hintergrund. Mit den beiden Göttern, die auf Delos geboren wurden (371a4: ἐν ἧ οἱ δύο θεοὶ ἐγένοντο), sind Apollon und Artemis gemeint.
- 106 Hekaerge und Opis werden im *Corpus Platonicum* sonst nicht erwähnt. Herodot (Hdt. IV 32–35) nennt ‚Arge‘ (so bei ihm Hekaerge, die so erst bei Kallimachos bezeichnet wird, h. in *Delum* 292) zusammen mit Opis im Kontext seiner Ausführungen zu den Hyperboreern (zu den Hyperboreern bei Herodot allgemein siehe R. BICHLER, *Herodots Welt. Der Aufbau der Historie am Bild fremder Länder und Völker, ihrer Zivilisation und ihrer Geschichte* [Berlin 2000] 35–37). Beide sind dort beschrieben als göttliche Jungfrauen, die in unbestimmter Vorzeit zusammen mit anderen Jungfrauen (Hyperoche und Laodike) mit Opfern nach Delos gekommen seien (vgl. auch Pausanias V 7, 8). Seither schickten die Hyperboreer ihre Gaben nicht mehr persönlich, sondern von Volk zu Volk nach Delos (H. VON GEISAU, „Hyperboreioi“, *KIP* 2 [1979] 1274f.). Die Insel Delos steht somit in engem kultisch-religiösem Bezug zum Land der Hyperboreer.
- 107 Die Hyperboreer werden in der griechischen Literatur zum ersten Mal bei Hesiod erwähnt (Hes. *cat.* fr. 150,21 M.-W.), ausführlicher berichtet später v.a. Herodot über sie (Hdt. IV 32–35). Sie sind ein sagenumwobenes, mythisches Volk, das im hohen Norden (‚jenseits des Boreas‘), ganz am Weltrand lokalisiert wird und v.a. in Mythographie und Philosophie phantastisch beschrieben wurde. Vor allem Pindar (*Ol.* 3,15; v.a. *Pyth.* 10,30–44) prägt durch seine Darstellung das Bild von den Hyperboreern als frommem, glückseligem, heiterem, stets ohne Trauer lebendem, unsterblichem Volk. Leto soll mit Eileithyia, einer Geburtsgöttin, von dort nach Delos gekommen sein (Hdt. IV 32–35, v.a. 35), wo sie Apollon und Artemis zur Welt brachte. Ihnen folgten Arge (später Hekaerge) und Opis, siehe die vorherige Anm. Die einzige, überdies beiläufige Erwähnung der Hyperboreer bei Platon findet sich im *Charmides* (158b), wo vom Wundermann Abaris, dem Hyperboreer, die Rede ist. Die (fiktive) Zuschreibung der Jenseitsschilderungen an die Hyperboreer im *Axiochos* hängt sicherlich damit zusammen, dass man in der griechischen Literatur und Kultur seit geraumer Zeit Gerechtigkeit und Glückseligkeit in besonderem Maße mit diesen assoziierte (CHEVALIER 1896, 87). Sie sind als gleichsam autoritative Quelle für eine Jenseitsschilderung besonders gut geeignet.
- 108 Hier wird die Vorstellung deutlich, nach welcher der Aufenthaltsort der Seelen nach dem Tod ‚unter der Erde‘ (κατὰ τὴν ὑπὸ γαίῃ οἰκίησιν) sei. Zum hier erwähnten, zuerst bei Pindar belegten (Pind. fr. 129. 130B, dazu DIETERICH 1893, 30), im Volksglauben der Griechen jedoch verbreiteten ‚unterirdischen Aufenthaltsort‘ der Seelen (im Un-

- terschied zur philosophischen Lokalisierung des Jenseits am Himmel, vgl. auch Ax. 366a6f.) siehe NILSSON 1961, II 240–242; die Einleitung in diesem Band, Kapitel 6.2. und 6.4., und Anm. 109 und 110.
- 109 Mit der Analogie hinsichtlich der Größe der Herrschaftsbereiche von Zeus und Pluton (SOULHÉ 1930, 147: „non moins vaste que la demeure de Zeus“) sind gleiche Macht und Geltung derselben verbunden. Das heißt, mit der himmlischen Sphäre korrespondiert ein entsprechend großes und mächtiges Jenseits – die Erde liegt in der Mitte zwischen beiden. Die Unterwelt im engeren Sinne, als Ort der Toten, liegt somit unter der Erde (κατὰ τὴν ὑπόγειον οἰκησιν). Damit weicht der Mythos im *Axiochos* von der Konzeption der platonischen Jenseitsmythen insofern ab, als dort i.d.R. keine konkrete räumliche Verortung von Unterwelt und Jenseits erfolgt (vgl. die wenig spezifische Schilderung im *Phaidon* von den ‚unterirdischen Behausungen‘, welche die Menschen irrtümlich bereits für die Erde hielten [*Phaed.* 109c3–110a7]), obwohl diese nach griechischer Vorstellung seit Homers *Odyssee* (v.a. XI 36–332 und XXIII 252 [κατέβην δόμον Ἄϊδος εἰσω]; vgl. etwa XI 57 [ἦλθεε ὑπὸ ζόφον ἠερόεντα], 93 [λιπὼν φάος ἠελίοιο], 155 [ἦλθεε ὑπὸ ζόφον ἠερόεντα]) als durch eine Katabasis erreichbar und damit als unterirdisch verstanden werden. Erste Ausdifferenzierungen verschiedener Sphären der Unterwelt finden sich bereits bei Homers *Ilias* (VIII 13f.) und Hesiod (*Theog.* 720), dem zufolge der Tartaros eben so weit unter der Erde gelegen ist wie der Himmel über dieser. Für Bezugspunkte zu anderen Jenseits- und Unterweltsberichten sowie möglichen Quellen siehe HERSHBELL 1981, 3f. und CHEVALIER 1896, 86–106.
- 110 Die Konzeption des Kosmos als eines kugelförmigen Baus, in dessen Mitte die Erde liegt, umgeben von Himmel wie Unterwelt in gleichem Maße, erinnert an die Entwürfe aus Platons *Phaidon* und *Timaios*. Mit dem Bild, das Sokrates im *Phaidon* zu Beginn seines Schlussmythos von der ‚wahren Erde‘ entwirft (*Phaed.* 108e–109d: ἐν μέσῳ τῷ οὐρανῷ περιφερῆς οὖσα [sc. ἡ γῆ]), stimmt der Passus hier insofern überein, als auch dort von der Erde die Rede ist, die sich in der Mitte befindet. Mit dem *Timaios* (62d–63a) ergeben sich Überschneidungen insofern, als dort der Himmel als kugelgestaltig bezeichnet wird (οὐρανοῦ σφαιροειδοῦς ὄντος). Terminologisch weicht allerdings die Bezeichnung des Himmels als πῶλος im *Axiochos* von der im *Timaios* ab: Dort ist neben Himmel auch von Kosmos und All die Rede, πῶλος dagegen bezeichnet die Weltachse (*Tim.* 40b). Im Schlussmythos des *Axiochos* kommt es darauf an, lediglich in Anlehnung an Platon eine räumliche Konzeption der Welt und der Unterwelt zu entwerfen. Diese ist nicht in strengem Sinne an den entsprechenden Konzeptionen Platons ausgerichtet, soll aber an diese erinnern. Siehe die Einleitung in diesem Band, Kapitel 6.2.
- 111 Die Vorstellung, Zeus und seine Brüder Poseidon und Pluton hätten um die Aufteilung der Herrschaftsbereiche der Welt gelost, ist seit Homers *Ilias* bekannt (XV 187–193; siehe auch Call. *h. in Iupp.* 60–67). Die hier im *Axiochos* angedeutete Aufteilung der oberen Sphäre an die Götterbrüder des Himmels sowie an die der Unterwelt, welche die Söhne dieser Brüder seien, ist ungewöhnlich. Das Bild des Losens hingegen greift Platon selbst immer wieder auf, vor allem in Passagen mit mythischem Bezug bzw. in einem Mythos selbst, z.B. *Tim.* 23d (im Bericht Solons); *Rep.* X 620d (Er-Mythos).
- 112 Bereits in der *Odyssee* Homers (*Od.* X 513) ist der Acheron einer der Unterweltsflüsse (siehe auch die folgende Anm.). Er ist bei Platon z.B. im *Phaidon* im Rahmen des Mythos von der wahren Erde erwähnt; in deren Inneren befinden sich die Unterweltsflüsse, die in einem als Tartaros bezeichneten Erdspalt zusammenströmen (*Phaed.* 112e; 113d).
- 113 Wie der Acheron (siehe vorherige Anm.) wird auch der Unterweltsfluss Kokytos bereits bei Homer genannt (*Od.* X 513f.) und stellt seitdem einen festen Bestandteil in Jenseits- und Unterweltschilderungen dar. Bei Platon wird er im *Phaidon*, im Rah-

- men des dortigen Jenseitsmythos (114a: siehe auch vorige Anm.), und in der *Politeia* (*Rep.* III 387b) genannt, wo er zu den abgelehnten Bildern des Jenseits gehört.
- 114 Minos ist ein sagenumwobener kretischer König und Gesetzgeber der Vorzeit. Schon in der *Ilias* wird Minos als Sohn des Zeus (XIII 450), als Bruder des Rhadamanthys erwähnt (ebd. XIV 322). Ebenfalls bereits homerisch ist seine Funktion als Richter in der Unterwelt (*Od.* XI 568–571), allerdings als Richter für die Belange der Toten. Als Richter über die neu verstorbenen Seelen wird er erst bei Platon, z.B. im *Gorgias* (524a6–9), eingesetzt (siehe auch Anm. 115).
- 115 Rhadamanthys ist wie sein Bruder Minos (siehe vorherige Anm.) Sohn des Zeus (Hom. *Il.* XIV 322; Hes. fr. 30 RZACH = 140 M.-W.). Als Totenrichter im Hades kennt man Rhadamanthys erst seit Platon (*Apologie* 41a3; *Gorgias* 523e8, 524a4, 524e u.ö.). In den *Gesetzen* (I 624b5, XII 948b3, 948c7) wird Rhadamanthys – wie sein Bruder Minos – noch in seiner irdischen Richterfunktion erwähnt. Irdische wie jenseitige Richteraufgabe v.a. des Minos wird – mit Bezug auf *Od.* XIX 178f. – auch im pseudo-platonischen *Minos* (318d6–321c2) diskutiert.
- 116 Die Inspiration durch einen ‚guten Daimon‘ erinnert an die so bedeutende Erlösung eines Daimons für jede Seele im Er-Mythos, der aufs engste mit der entsprechenden Lebensweise verbunden ist (Plat. *Rep.* X 617e1–619b1); siehe aber auch Plat. *Phaed.* 107d6f., wo Sokrates im Jenseitsmythos auf den Daimon verweist, den ein jeder bereits zu Lebzeiten hat, auch ebd. 108c3–5; vgl. zum volkstümlichen Glauben an einen Schutzgott auch Diod. IV 51; Plotin III 4 (Περί τοῦ εἰληχότος ἡμᾶς δαίμονος). Hier im *Axiuchos* korrespondiert der ‚gute Daimon‘ zum einen mit dem wenig zuvor genannten ‚göttlichen Pneuma‘ und dem dort deutlichen Anklang an den Passus 90a1–7 (und ebd. c4f.) aus dem *Timaios* Platons (ALT 2005, 36.38; siehe Anm. 93), zum anderen mit der verbreiteten, von Platon philosophisch überformten Vorstellung vom persönlichen Schutzgeist; ausführlich dazu siehe die Einleitung in diesem Band, Kapitel 6.5.
- 117 Der ‚Ort der Frommen‘ (χῶρος εὐσεβῶν) ist zuerst bei Lykurg genannt (*Oratio in Leocratem* 95f.), der damit jedoch noch ein konkreten, realen Ort in Sizilien meint. Vor allem in Texten seit dem Hellenismus sowie im zeitgenössischen Volksglauben wird der ‚Ort der Frommen‘ jedoch mit dem jenseitigen Elysion identifiziert. Ausführlich dazu siehe HEININGER 2000, 154 und die Einleitung in diesem Band, Kapitel 6.3. und 6.4.
- 118 Paradiesische Naturzustände herrschen im Gebiet der Frommen: reiche Ernten, reine Wasser, bunte Wiesen. Mit dem anzustrebenden Ort im Jenseits für Heroen und gute Menschen, dem Elysion respektive der Insel der Seligen, verbinden sich seit Homer angenehme Begleitumstände (*Od.* IV 561–568: Proteus berichtet Menelaos, dass dieser einst ins Elysion eingehen werde, wo es keinen Schnee, Wintersturm und Regen gebe, sondern stets eine angenehme Brise vom Okeanos wehe). Dieses Motiv ist zum Teil untrennbar mit der Vorstellung eines Goldenen Zeitalters im Rahmen der Zeitaltervorstellung verbunden (dazu GATZ 1967, 188 mit Bezug auf den *Axiuchos*); siehe auch Lukian, *Iuppiter confutatus* 17,24 (ἐν τῷ Ἠλυσίῳ λιμῶνι), bei dem zudem die moralische Güte als Voraussetzung für den Zugang zu den Inseln der Seligen erwähnt wird. Die im *Axiuchos* genannten intellektuellen Freuden, etwa Unterhaltungen mit Philosophen (ebd. 371c9), finden sich ganz ähnlich auch in der Jenseitsschilderung, die Plutarch in *De latenter vivendo* (c. 7) bietet. Das scheint die Hoffnung des Sokrates in der *Apologie* Platons aufzugreifen, der nach seinem Tod im Jenseits mit Geistesgrößen der Vergangenheit sprechen und philosophieren möchte (*Apol.* 40e7–41c7).
- 119 Die Verwendung des Terminus ἀυτοχορηγητοί (371d2), ‚durch sich selbst finanzierte Festgelage‘, begegnet an keiner anderen Stelle der griechischen Literatur. Das hier erkennbare Motiv erinnert an die paradiesisch beschriebene Jenseitsschilderung in einem fragmentarisch erhaltenen Threnos Plutarchs (fr. 129. 130B; dazu DIETERICH 1893, 30f.), vor allem in der Alten Komödie, etwa Aristophanes’ *Fröschen* (z.B. *Ran.* 85; 503–512), aber auch in den fragmentarisch erhaltenen *Pfannenleckern* (etwa fr. 504 K.-

- A. III 2: ewige Zecherei im Jenseits) oder den *Vögeln* (der Staat der Vögel als Ort des Wohllebens im Gegensatz zu Athen, dem gesamten Erdkreis und sogar den Göttern auf dem Olymp); vgl. auch Aristophons *Pythagoristes* (fr. 9–12 K.-A. IV). Für eine Übersicht über die Komödien mit entsprechender Thematik siehe GATZ 1967, 116; 118f. und vor allem M. PELLEGRINO, *Utopie e immagini gastronomiche nei frammenti dell' archaia* (Bologna 2000) v.a. 23–30; M. FARIOLI, *Mundus alter. Utopie e distopie nella commedia greca antica* (Mailand 2001) 10f. u.ö. Die Vorstellung eines Symposions im Jenseits findet sich bei Platon, z.B. in der *Politeia* (*Rep.* II 363c–d: καὶ κατακλίναντες καὶ συμπόσιον τῶν ὁσίων κατασκευάσαντες). Eine solche Passage könnte als Nukleus für die Erwähnung der Mysterien im Jenseitsmythos des *Axiochos* gedient haben (zur Relevanz des Mysterienmotivs im *Axiochos* siehe bereits Anm. 12). Zum Motiv des jenseitigen Festgelages siehe Anmerkung 118. Vergleichbare Schilderungen finden sich im Jenseitsmythos bei Plut. *De sera* 27 (565F). Zu ähnlichen, teilweise inschriftlich überlieferten Vorstellungen von Schwelgerei und Zecherei nach dem Tod siehe DIETERICH 1893, 77–80. Die Vorstellung besonders reicher Frucht und Ernte im Jenseits begegnet seit Hesiod, *Op.* 172f. (τοῖσιν μεληδέα καρπὸν τρις ἔτεος θάλλοντα φέροι ζειδῶρος ἄρουρα). Weiterhin zum ‚Schlaraffenland im Hades‘ siehe F. HEBERLEIN, *Pluthygieia. Zur Gegenwelt bei Aristophanes* (Frankfurt a.M. 1980) 117–134; ROHDE 1898, I 301–319; F. J. PÖSCHEL, *Das Märchen vom Schlaraffenlande*. Bd. I: *Das Märchen im Griechischen*. Beiträge z. Gesch. d. dtsh. Sprache u. Lit. 5 (Halle 1878); NILSSON 1961, v.a. II 241f. (mit Bezug auf den *Axiochos*).
- 120 MEISTER 1915, 79 verweist auf parallele Vorstellungen zur Heiterkeit im Elysium in Vergils *Aeneis* (VI 715; 747 etc.); zu weiteren Paradies-Topoi siehe Anm. 119.
- 121 Der Terminus *technicus* für den Ehrensitz (προεδρία) in der ersten Reihe im Theater wird hier auf diejenigen im Jenseits übertragen, welche zu Lebzeiten in die Mysterien eingeweiht waren (τοῖς μεμυημένοις); siehe Diog. Laert. VI 39 (mit Bezug auf Diogenes); zum Bild der Prohedria in der Unterwelt siehe außerdem ROHDE 1898, I 313f. Anm. 1. Die Mysten in der Schilderung des *Axiochos* sind als gute, da religiöse Regeln achtende Menschen zu denken. Auch bei Plutarch (*De aud. poet.* 4 [21F]) zeichnet sich ein solches Bewusstsein ab (siehe auch Anm. 118). Vor allem in der unter dem Namen Plutarchs überlieferten Trostschrift ist die Prohedria der Frommen in den angenehmen Bereichen des Jenseits explizit erwähnt (*Cons. ad Apollon.* c. 34, 120Bf.; dazu DIETERICH 1893, 121f). Der gute Lebenswandel unter Inspiration eines δαίμων ἀγαθός (371c6) steht nicht im Widerspruch zur Bemerkung, die Mysten erhielten Ehrensitze im Jenseits. Der Zugang zum Gebiet der Frommen steht also all denen offen, die unter ständigem Bezug auf Götter oder eine göttliche Instanz ein gutes und gottesfürchtiges Leben führten. Zur Frage nach der sittlichen Verfasstheit von Mysten und ihrem Recht auf einen besonderen Platz im Jenseits siehe CHEVALIER 1915, 103–106. Die besondere Herausstellung von Menschen guter Lebensführung, darunter Mysten, ist im Gesprächskontext des *Axiochos* sicherlich vorwiegend protreptisch. Ein kritischer Unterton wird jedoch vernehmbar, wenn man sich an die Involvierung des historischen *Axiochos* in den Mysterienfrevel des Jahres 415 v. Chr. erinnert, siehe oben Anm. 7 und 12.
- 122 Mit ἐνθάδε (371e2) wird deutlich die Mysterienweihe im Diesseits, mit ἐκεῖσε (371e3) das Jenseits benannt. Zur gut platonischen Verwendung von ἐνθένδε und ἐκεῖσε siehe z.B. Plat. *Phaed.* 117c2; vgl. Eur. *Alc.* 363. Konsequenter ergibt sich daraus mit Blick auf κἀκεῖσε (371d6), dass hier von der Mysterienfeier im Jenseits die Rede ist. Die Einweihung in die Mysterien findet zwar im Diesseits statt, wirkt sich aber auf das Leben im Jenseits aus (siehe Anm. 121). Die mit den Mysterien verbundenen Weiherituale werden auch im Jenseits vollzogen, so bereits Euripides, *Heracles furens* 613 und Aristophanes, *Ranae* 312–459 (Mysten feiern Iakchos-Prozession im Jenseits), dazu DIETERICH 1893, 71f.; NILSSON 1967 I, 673f.; 678 und BURKERT 2011, 436. Auf entsprechende

- Hinweise auf orphischen Goldplättchen verweist W. BURKERT, *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt* (München 1990) 28.
- 123 Als Verwandte oder Kinder des Himmels und der Erde werden Mysten auf verschiedenen orphischen Goldplättchen bezeichnet (fr. 1,10; 2,6; 12,3; 13,3; 14,3; 16,3; 18,3; 25,8; 29,3 GRAF/JOHNSTON; dass es sich dabei um kein exklusiv griechisches Phänomen handelt, zeigt R. MERKELBACH, „Die goldenen Totenpässe: ägyptisch, orphisch, bakchisch“, *ZPE* 128 [1999] 1–13, v.a. 2; 5; 7, der auf die Parallelen in ägyptischen Totenbüchern hinweist; zur Bedeutung der Mysterienweihe in Bezug auf Erwartungen für ein Leben im Jenseits siehe außerdem BURKERT 2011, v.a. 435–439). Mit diesen signalisierte der Tote über seinen Tod hinaus, dass er zu Lebzeiten in einen Mysterienkult eingeweiht worden war. Damit sind im Fall der Goldplättchen i.d.R. orphisch-bakchische Mysterien gemeint. Zur Bedeutung der Dionysos-Figur im eleusinischen Mysterienkontext, der im *Axiochos* anklingt, siehe Anm. 124. Wenn Sokrates im vorliegenden Kontext, in dem vom Zustand der Mysten im Jenseits die Rede ist (371d5–e4), die Verwandtschaft des *Axiochos* mit den Göttern betont, wird dieser ebenfalls als Myste inszeniert.
- 124 Man wird sich Chevalier (CHEVALIER 1915, 55) anschließen, der in Analogie zu *Axiochos* 368d–e (οἱ δὲ περὶ Θηραμένην καὶ Καλλιξενον) unter der Phrase τοὺς περὶ Ἡρακλέα τε καὶ Διόνυσον Herakles und Dionysos versteht (zu dieser Verwendungsweise v.a. in nachklassischer Zeit siehe ausführlich S. RADT, „Noch einmal Aischylos, Niobe fr. 162 N.Q (278 M.)“, *ZPE* 38 [1980]) [47–58] v.a. 50–56). Die Verbindung des Herakles mit den Mysterien von Eleusis ist bekannt (Eur. *Herc.* 610–613; Diod. IV 26, 1; Apollod. II 122 [= II 5, 12]; ausführlicher dazu J. BOARDMAN, „Herakles, Peisistratos and Eleusis“, *JHS* 95 [1975] 1–12; jetzt vor allem D. COLOMO, „Herakles and the Eleusinian Mysteries: P.Mil.Vogl. I 20,18–32“, *ZPE* 148 [2004] 87–98). Dass auch Dionysos als in die Mysterien Eingeweihter bezeichnet wird, ist jedoch ungewöhnlich. CHEVALIER 1915, 102f. spricht deshalb von einem Missgeschick, das dem Verfasser des *Axiochos* hier unterlaufen sei. Dionysos spielt im Mysterienkult von Eleusis in seiner Eigenschaft als Iakchos-Dionysos neben Demeter und Persephone eine wichtige Rolle im Ritus (dazu NILSSON 1967, I 599). Der von Sokrates kurz vorher im *Axiochos* im Munde geführte Sophist Prodikos würdigt Dionysos (neben Demeter) als Erfinder von Nützlichem für die Menschen (84 B 5 DK; dazu UTZINGER 2003, 140f.). Hier im *Axiochos* steht Dionysos jedoch weniger als Myste im Fokus, sondern ist vielmehr in seiner Eigenschaft als berühmter Unterweltsgänger (Eur. *Alc.* 357) neben Herakles genannt (Hom. *Il.* VIII 364–369; *Od.* XI 620–626). Zu den komischen Konnotationen gerade dieser beiden mythischen Figuren siehe A. BIERL, *Dionysos und die griechische Tragödie: Politische und „metatheatralische“ Aspekte im Text* (Tübingen 1991) 29f. mit Anm. 14. Damit dienen zwei große mythische Figuren als Exempla: Beide, so heißt es im *Axiochos*, machten sich durch die Einweihung in die Mysterien für ihre Reise in die graue Unterwelt Mut und bereiteten sich entsprechend vor. Es geht auch hier um die Bedeutung von Mysterien als Vorbereitung auf das Jenseits bereits zu Lebzeiten.
- 125 Die eleusinische Göttin ist Demeter (siehe NILSSON 1967, I 469–477; GRAF 1974, 44). Möglicherweise ist das als Abgrenzung zu anderen Mysterien, etwa den Dionysisch-Orphischen, zu sehen (so zumindest CHEVALIER 1915, 100f.). Allerdings werden mit den ‚heiteren Symposien‘ in der Unterwelt (*Ax.* 371d2; siehe Anm. 119) Details erwähnt, die in der *Politeia* Platons explizit mit dem Namen des Orpheus (und des Musaios) verbunden werden (*Rep.* II 363c–d; siehe auch Anm. 123). In jedem Fall werden die hier evozierten eleusinischen Mysterien als repräsentativ für das gesamte Phänomen der Mysterienweihen gelten dürfen, die für das gute Fortleben im Jenseits relevant sind (siehe Anm. 102).
- 126 Erinyen sind Zorn- oder Rachegöttinnen, meist von Ermordeten, die sonst keinen Rächer haben (NILSSON 1967, I 100f.; sämtliche Belege bietet E. WÜST, „Erinys“, *RE Suppl.* VIII [1956] 82–166). Als Wohnort der Erinyen gilt seit Homer die Unterwelt (*Il.* IX

- 571f.). Dass sie auch dort rächen und strafen, ist seit Aischylos belegt (*Eum.* 273–275; 339f.). In platonischen Jenseitskonzeptionen spielen Erinyen dagegen keine Rolle, sie werden nicht einmal erwähnt. Sie gehören jedoch seit Homer (*Il.* IX 571f.) zum Personal in Unterwerltdarstellungen (vgl. Verg. *Aen.* VI) und begegnen bereits auf Linear B-Täfelchen, also bereits in mykenischer Zeit, dazu BURKERT 2011, 75.
- 127 Der Tartaros ist ein mythischer, dunkler, modriger Ort der Unterwelt, der oft als noch tiefer als der Hades unter der Unterwelt gedacht ist (z.B. Hom. *Il.* VIII 13–16; *Il.* XIV 279f.; Verg. *Aen.* VI 548; 552). Zur Frage seiner Verortung siehe Anm. 109. Der Tartaros als Ort jenseitiger Strafe ist seit Homer (*Il.* VIII 13–16: für Götter) und Hesiod (*Theog.* 720–730) bezeugt. In allen drei großen platonischen Jenseitsmythen ist der Tartaros der Unterweltsort für besonders schlimme Verbrecher (*Rep.* X 616a; *Phaed.* 113e; auch *Gorg.* 524a f.). Der Tartaros als ‚höllengleicher‘ Ort ist auch im Jenseits stets vom übrigen Hades separiert, bes. deutlich bei Verg. *Aen.* VI 548–627 durch die Ekphrasis der Sibylle.
- 128 Die Danaiden sind die 50 Töchter des mythischen Königs Danaos, die allein mit Ausnahme der Hypermetra in der Hochzeitsnacht ihre Ehemänner ermorden (Apollod. II 16–21). Dafür sind sie in der Unterwelt dazu verdammt, Wasser in ein Gefäß ohne Boden zu schöpfen. Hier fließen offenbar zwei ursprünglich unabhängige Bilder ineinander: Die Strafe des Wassertragens (und zwar für Männer wie Frauen und altersunabhängig) ist ikonographisch bereits für ein Unterweltsgemälde Polygnots in Delphi (Paus. X 31,9. 11), d.h. für das 5. Jh. v. Chr., bezeugt, wo Nichteingeweihte und Verächter der Mysterien diese Strafe erleiden (H. VON GEISAU, „Danaides“, *KIP* 1 [1979] [1379f.] 1379 verweist auf apulische Vasen des 4. Jhs v. Chr.). Es existierte aber auch die Vorstellung, dass diejenigen, die zu Lebzeiten nicht geheiratet haben, in der Unterwelt Wasser zu tragen hätten. Für die Verschmelzung beider Vorstellungen (siehe ROHDE 1898, I 326–329; E. R. DODDS, *Plato, Gorgias. A revised text with Introduction and Commentary* [Oxford 1959] 298f.) findet sich ein Hinweis bei Lukrez (*Lucr.* III 1008–1010), bei dem erfolglose Wassers schöpferinnen beschrieben werden, allem Anschein nach die Danaiden (vgl. Horaz, *carm.* III 11,26). Philodem, *De morte* (col. 23,13 HENRY) verweist (zur Tröstung für Kinderlose) auf das Schicksal der Kinder des Danaos in der Unterwelt. Alle genannten Belege sind vermutlich sehr zeitnah zum *Axiochos*. F. BÖMER, *P. Ovidius Naso. Metamorphosen, Kommentar von F. B.* (Heidelberg 1969–1986) 1976, II 158 ad *Ov. Met.* IV 462 (siehe auch Tib. I 3,79f.) verweist darauf, dass die Danaiden „in der Dichtung der augusteischen Zeit zu den klassischen Büßern der Unterwelt gehören“. Eine explizite Verbindung der Danaiden mit den Wassers schöpferinnen in der Unterwelt lässt sich erst ab dem 1. Jh. n. Chr. in der (frühen) Kaiserzeit häufiger nachweisen, etwa bei Plutarch (*Sap. Conv.* 16 [160B]), Lukian (*Tim.* 18; *Hermot.* 61) und Porphyrios (*De abstin.* III 27). Weitere Belege nennt CHEVALIER 1915, 96.
- 129 Die Bezeichnung der Danaiden als ‚erfolglos‘ (ἀτελείς) ist einerseits ihrer nicht endenden Tätigkeit als Wassers schöpferinnen geschuldet (siehe Anm. 128). Im Kontext der Unterweltschilderung, direkt im Anschluss an die positiven Konsequenzen für die in Mysterien Eingeweihten, scheint jedoch die ebenfalls geläufige Bedeutung von ἀτελείς als ‚Nichteingeweihte‘ absichtlich anzuklingen (so in Hom. *h. Cer.* 481; Plat. *Phaed.* 248b), siehe auch DIETERICH 1893, 70.
- 130 Der lydische König Tantalos, ein Sohn des Zeus und Vater der Niobe wie des Pelops, gehört seit Homer zu den großen Unterweltsbüßern (*Od.* XI 582–592): Weder ist es ihm vergönnt, vom Wasser zu trinken, in dem er steht (371e6f.), noch von den Früchten zu essen, die über seinem Kopf wachsen. Älter sind wohl die Versionen, nach denen ihm ein über seinem Kopf schwebender Stein jeden Genuss unmöglich macht (*Eur. Or.* 6; Plat. *Crat.* 395d; Athen. VII 281b = *Nostoi* fr. 9 DAVIES = *Nostoi* fr. 4 BERNABÉ). Der Grund für Tantalos‘ Strafe(n) waren seine Versuche, die Götter, mit denen er verkehrte und aß, auf die Probe zu stellen: Als Gast stiehlt er Nektar und Ambrosia von der Göttertafel; als die Götter bei ihm zu Gast sind, setzt er ihnen als Probe seinen Sohn Pelops

- zum Mahl vor (Pind. *Ol.* 1). Im Werk Platons wird Tantalos insgesamt viermal erwähnt: *Euthyphr.* 11d (Schicksal des Tantalos sprichwörtlich); *Crat.* 395d (Etymologie seines Namens); *Prot.* 315c–d (Vergleich des Prodikos mit Tantalos). Im *Gorgias* (525e) wird die bekannte Trias der Unterweltsbüßer Tantalos, Sisyphos und Tityos genannt (diese bereits bei Homer *Od.* XI 576–600), die im *Axiochos* noch um die Danaiden erweitert ist (siehe Anm. 128). Dieses Quartett findet sich allein noch bei Lukrez (III 978–1010).
- 131 Tityos, Sohn des Zeus, erleidet zur Strafe für seine misslungene Vergewaltigung der Leto fürchterliche Qualen in der Unterwelt: Dem am Boden Gefesselten fressen regelmäßig zwei Geier an der Leber (*Od.* XI 576–581; vgl. Pind. *Pyth.* 4,90). Für die Erwähnung des Tityos bei Platon (*Gorg.* 525e) siehe die vorherige Anm.
- 132 Wie Tantalos und Tityos wird auch Sisyphos, Sohn des Aiolos, bereits in der *Odyssee* als Unterweltsbüßer genannt (*Od.* XI 593–600): Er muß unaufhörlich einen Felsblock einen steilen Abhang hinaufrollen, der regelmäßig kurz vor seinem Ziel herabrollt. Sisyphos wurden seine Schläue und Verschlagenheit zum Verhängnis: Vor allem seine Überlistung des Hades (als er stirbt, verbietet Sisyphos seiner Frau die Totenopfer, und bei Hades erwirkt er sich erneuten Aufenthalt auf der Erde, von dem er jedoch nicht zurückkehrt). Als Leidender in der Unterwelt wird er auch im Jenseitsmythos des *Gorgias* erwähnt (525e), während Sokrates ihn in der *Apologie* (41c) offensichtlich nicht als Frevler auffasst. Umfassend zur Figur des Sisyphos siehe B. SEIDENSTICKER / A. WESSELS, *Sisyphos. Texte von Homer bis Günter Kunert* (Leipzig 2001).
- 133 Die *ποιναί* sind personifizierte Rachegeister, ähnlich oder auch identisch mit den Erinyen (so zuerst bei Aesch. *Eum.* 323, dazu CHEVALIER 1915, 94; siehe Aesch. *Ch.* 936. 947; Eur. *Iph. Taur.* 200; Aeschin. I 191; Pol. XXIII 10,2). Siehe Anm. 126. Als Mutter der Erinyen gilt Poine bei Valerius Flaccus (I 796). Bei Plutarch ist Poine die (personifizierte) milde Buße, mitunter bereits zu Lebzeiten geübt (*De sera numinis vindicta* 564E; 565A). Problematisch ist die Assoziation der hier genannten Fackeln der *Poinai* (372a1–2: λαμπάσιν ἐπιμόνως πυρούμενοι) mit der stoischen Vorstellung von der Ekpyrosis, wie sie CHEVALIER 1915, 94 vermutet: Bildliche Darstellungen von Rachegöttinnen und Erinyen mit Fackeln in den Händen sind nämlich in der bildenden Kunst seit dem 4. Jh. v. Chr. bezeugt (siehe LIMC, Bd. 3, 1986, Nr. 4 und 8; auch DIETTERICH 1893, 58f.).
- 134 Sokrates beendet die Erzählung des Jenseitsmythos mit dem erneuten Verweis auf seinen Gewährsmann Gobryas.
- 135 Sokrates deutet hier seine Zweifel an einer allzu wörtlichen Auslegung dieses Mythos an (vgl. *Phaed.* 114d1–6), der ja überaus reich an allen erdenklichen bekannten Unterweltstopoi und -bildern ist. Seine Vernunft, hier als λόγος bezeichnet (vgl. dagegen den Wortgebrauch in *Ax.* 371a1: λόγος für μῦθος), widersetzt sich der mythischen Konvention in all ihren Einzelheiten. Ähnlich ziert sich Plutarch (allerdings vor dem Erzählen des Mythos) und betont, er beziehe sich eigentlich lieber auf Argumente (*De sera numinis vindicta* 561B). Im *Axiochos* fasst Sokrates dann die Quintessenz seiner eigenen Überzeugung, gleichsam als Destillat aus dem Mythos, zusammen: Die Seele ist unsterblich; sowie sie den Körper verlassen hat, ist sie frei von Schmerz.
- 136 Hier zitiert der Sokrates des *Axiochos* wörtlich den Sokrates des Platonischen *Phaidros* (*Phaedr.* 245c5: ψυχή πάσα ἀθάνατος; *Ax.* 372a5f.: ψυχή ἅπασα ἀθάνατος). Während der Platonische Sokrates damit jedoch seinen großen Mythos vom Seelenge-spann einleitend eröffnet, beschließt der Sokrates des *Axiochos* damit den soeben referierten Mythos.
- 137 Während Sokrates soeben (*Ax.* 372a4f.) leise Zweifel am Mythos, an dessen Präsentation zentraler philosophischer Gedanken geäußert hat, fühlt sich Axiochos sowohl durch den ‚himmlischen Logos‘ (οὐράνιος λόγος) des Sokrates (369e3) als auch durch den Mythos (eingeführt als ἕτερος λόγος, 371a1) überzeugt. Menschen wie Axiochos brauchen eben Mythen. Dass der himmlische Logos von Axiochos als solcher bezeich-

- net wird, hat damit zu tun, dass Sokrates ab 370b die Betrachtung des Himmels bzw. der Natur für seine Argumentation von der Unsterblichkeit der Seele einsetzt.
- 138 Die griechische Wendung ἀναριθμήσομαι τὰ λεχθέντα (wörtl.: „Punkt für Punkt alles, was gesagt wurde, der Reihe nach aufzählen“) beschreibt die Methode des Wiederholens und Memorierens zentraler (philosophischer) Sentenzen und Lehrsätze, wie sie v.a. aus der Epikureischen Haïresis bekannt ist (vgl. z.B. Epikurs *Kyriai Doxai* etc.). Es geht dabei um die innere Aneignung zentraler philosophischer Gedanken in kondensierter Form, die man in jeder Situation des Lebens auswendig parat haben soll. Daher muss man entsprechend präpariert sein; dazu umfassend ERLER 1994, 48–51.
- 139 Axiochos bestellt Sokrates wieder für den Nachmittag ein. Zuvor will er allein alles noch einmal Revue passieren lassen, die wichtigen Gedanken verinnerlichen: Das muss dann wohl über Mittag der Fall sein. Daraus kann man schließen, dass Kleinias Sokrates am Morgen suchen geht, das Gespräch zwischen Sokrates und Axiochos in dessen Haus am Vormittag stattfindet und dass der Jenseitsmythos von Sokrates am Mittag erzählt wird. Der Mittag gilt im griechischen Kulturraum seit alters als eine Art Geisterstunde; zahlreiche Mythen schildern Begegnungen mit Göttern und göttlichen Wesen just am Mittag, aber auch Hadesfahrten und Jenseitsvisionen werden vielfach mit der Mittagszeit verbunden, dazu MÄNNLEIN-ROBERT 2012a.
- 140 Der erneute Verweis des Sokrates auf seinen Spaziergang in Richtung Kynosarges, mit dem er zu Beginn den erzählten Dialog eröffnete (*Ax.* 364a1), beschreibt eine Ringkomposition und schließt den Dialog an eben dem Punkt ab, an dem er begann. Der *Axiochos* beginnt mit einer detaillierten, szenisch-dramatischen, dialogischen Eingangsszene und endet ebenfalls szenisch-dramatisch. Zu den Ortsangaben siehe Anm. 1.

Karte des antiken Athen

- | | |
|-----------------------------|--|
| I. Demiai-Tor | 202. Lykeion |
| II. Piräisches Tor | 206. Gärten des Theophrast |
| III. Heiliges Tor | 214. Eridanos |
| IV. Dipylon | 215. Ilissos |
| V. Eriai-Tor | 217. Areopag |
| VI. Acharnisches Tor | 218. Kolonos Agoraios |
| VII. Nordost-Tor | 219. Nymphenhügel |
| VIII. Diochaes-Tor | 220. Mouseion |
| IX. Hippades-Tor | 222. Ardettos |
| X. Diomenisches Tor | 223. Lykabettos |
| XI. Itonisches Tor | 229. Straße nach Phaleron |
| XII. Halade-Tor | 235. Straße in die Mesogaia |
| XIII. Süd-Tor | 236. Straße nach Acharnai |
| XIV. Dipylon über den Toren | 237. Straße nach Eleusis |
| XV. Melitisches Tor | 239. Hellenistisches Gebäude |
| 14. Eleusinion | 240. Heros Iatros |
| 15. Prytaneion | 241. Altar des Zeus Phratrios
und der Athena Phratria |
| 148. Heiligtum der Nympe | 242. Heiligtum des Herakles |
| 151. Artemis Agrotera | 243. Euboulides-Monument |
| 152. Metroon in Agrai | 244. Artemis Aristoboule |
| 158. Olympieion | 245. Poros-Bau |
| 159. Kronos und Rhea | 246. Grabbezirk |
| 160. Delphinion | 247. Lesche |
| 176. Staatsgräber | 248. Herakles Alexikakos |
| 181. Palladion | 249. Amyneion |
| 182. Kodros-Heiligtum | 250. Brunnenhaus |
| 184. Dionysion ἐν Λίμναις | 251. Pnyx |
| 185. Taurea-Palästra | 252. Diateichisma |
| 186. Lysikrates-Denkmal | 253. Naiskos |
| 189. Pythion | 254. Grabbezirk nordwestlich
von Tor XIII |
| 192. Kynosarges | 255. Grabbezirk bei Tor XIII |
| 198. Stadion | 256. Klassisches Haus |



C. Essays

Zur literarisch-philosophischen Einordnung des Dialogs

Michael Erler

1. Einleitung

Die *Spuria* im *Corpus Platonicum* sind lange Zeit vernachlässigt worden. Zumeist dienen sie als Quelle für die Rekonstruktion philosophischer Dogmatik und als Zeugnis für eine eklektische Verwendung platonischen, epikureischen, kynischen oder stoischen Gedankengutes und religiöser Traditionen. Dabei scheint Einigkeit zu herrschen, dass es sich um philosophisch zumeist eher belanglose und literarisch minderrangige Erzeugnisse epigonaler Autoren handelt, die sich in die Tradition des sokratisch-platonischen Dialogs stellen, ohne deren literarische und philosophische Qualität zu erreichen.

Erst in jüngerer Zeit ist auf die Bedeutung auch dieser Texte hingewiesen worden.¹ Denn auch wenn es sich um unechte und im Vergleich zu Platon defizitäre Texte handeln mag, stellen sie doch eine relativ frühe Rezeptionsstufe des sokratisch-platonischen Dialogs in der Zeit des Hellenismus oder der frühen Kaiserzeit dar, die interessante Einblicke in die inhaltliche, philosophische, aber auch literarische Rezeption des platonischen Dialogs erlaubt.² Dies wird dann kenntlich, wenn man Eigenheiten nicht einfach als Defizite, sondern als Merkmal einer aktiven literarisch-philosophischen Auseinandersetzung mit den Vorbildern aus der Tradition des sokratisch-platonischen Dialoges und vornehmlich den Dialogen Platons versteht, denen man sich zuordnen, von denen man sich aber auch absetzen will. Auch wenn sie also philosophisch vielleicht nicht höchsten Ansprüchen genügen, sind sie doch literarisch als Ausdruck einer eigenständigen Rezeptionshaltung bisweilen von Interesse.

¹ Vgl. MÜLLER 1975; MÜLLER 2005; A. CARLINI, „Alcuni dialoghi pseudo-platonici e l'Accademia di Arcesilao“, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* 31 (1962) 33–63; A. CARLINI, „Alcune considerazioni sulla tradizione testuale degli scritti pseudoplatonici“, in: DÖRING / ERLER / SCHORN 2005, 25–35; J. DALFEN, „Beobachtungen und Gedanken zum (pseudo)platonischen *Mimos* und zu anderen *spuria*“, in: DÖRING / ERLER / SCHORN 2005, 51–67.

² Vgl. ERLER 2008, 225–241.

Dies ist gerade beim Dialog *Axiochos* der Fall. Immer schon hat man die starken inhaltlichen, aber auch formalen Bezüge des *Axiochos* vor allem zum platonischen Dialog gesehen.³ Diese Bezüge betreffen nicht nur die gewählte Dialogform generell, sondern auch einzelne Elemente der literarischen Gestaltung, aber auch des Inhalts. Versteht man diese Bezüge nun nicht als Beleg für einen Mangel an Originalität des Autors, sondern als bewusst gestaltetes Spiel mit einer literarisch-philosophischen Vorlage, die zum Vergleich auffordert, so fällt in der Tat inhaltlich wie auch literarisch eine *Palintonos Harmonia* von Konvergenz und Differenz auf, die vor dem Hintergrund poetologischer und philosophischer Überlegungen vor allem im Hellenismus an Profil gewinnt und den Text in der Tat zu einem interessanten Dokument für eine Art des Umgangs mit ‚klassischen‘ Vorbildern macht, die in der Nachahmung bewusst den Kontrast sucht. Dem sei im Folgenden nachgegangen.

2. *Axiochos* als Beispiel literarisch-philosophischer Kontrastimitation

2.1. Die Eingangsszene

Der *Axiochos*, dessen Unechtheit aus sprachlichen wie inhaltlichen Gesichtspunkten außer Frage steht, wird zumeist literarisch als Exempel der Konsolationsliteratur behandelt.⁴ Bei der Suche nach Vorbildern mag man an den *Axiochos* des Aischines denken, von dessen Inhalt uns aber nahezu nichts bekannt ist;⁵ man mag in der konsolatorischen Tradition suchen oder Stellungnahmen zur Lebenswahl zwischen einer aktiven oder theoretischen Lebensform heranziehen.⁶ Doch lohnt sich vor allem, den zahlreichen Hinweisen des Autors auf literarische und philosophische Elemente in den platonischen Dialogen nachzugehen wie z.B. in der *Apologie* oder dem *Phaidon*, dabei auf Konvergenzen, vor allem aber auch Divergenzen zu achten und letztere nicht einfach als Folge von Unvermögen zu bewerten, sondern als Folge eines literarisch-philosophischen Gestaltungswillens des Autors zu verstehen.

In der Tat ergeben sich dabei interessante Beobachtungen. Dies gilt schon für die Eingangsszene. Zu Beginn des Dialoges erzählt Sokrates von seinem Treffen mit Kleinias und von seinem Gespräch mit *Axiochos*. Of-

³ Hilfreich der Kommentar von HERSHBELL 1981; dazu IMMISCH 1896; M. ISNARDI PARENTE, „Un discorso consolatorio del Corpus Platonicum“, *Rivista di Storia della Filologia* 16 (1961) 33–47.

⁴ Vgl. BURESCH 1886; KASSEL 1958; JOHANN 1968.

⁵ Vgl. SSR VI A 56. 58; dazu K. DÖRING, „Aischines aus Sphettos“, in: H. FLASHAR (Hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, Bd. 2/1 (Basel 1998) 201–206.

⁶ Vgl. TULLI 2005, 255–271.

fenbar sind weitere Personen wie Damon und Charmides anwesend; sie schweigen jedoch. Auch Kleinias wird später zu einem stummen Betrachter.⁷ Nach dem narrativen Beginn geht die Erzählung unvermittelt in dramatische Form über. Wir erfahren, dass Sokrates auf dem Weg zu einem Gymnasium ist, dem Kynosarges im Südosten Athens, beim Olympieion gelegen.⁸ Auf seinem Weg nahe dem Ilissos wird Sokrates von Kleinias zu dessen Vater Axiochos gerufen. Sein Vater fühlt sich dem Tode nahe, ist verunsichert und voller Furcht, ein Zustand, über den er – wie Kleinias anmerkt – früher bei anderen gespottet hat, wenn sie „den Tod wie ein Schreckgespenst“ scheuten (364b). Früher, so bestätigt Sokrates im Gespräch mit Axiochos (365b), sei dieser offen für vernünftige Überlegungen gewesen. Jetzt verhalte er sich „wie ein Kind“, das noch ohne Vernunft sei. Offensichtlich bedarf Axiochos des Zuspruches und Trostes (365a).⁹

Der *Axiochos* beginnt also mit einer Szene, die jedem Leser platonischer Dialoge vertraut ist.¹⁰ Die detaillierte Szenenschilderung wie auch das historische Personal des *Axiochos* – Charmides, Kleinias, Damon sind zudem aus Platons Dialogen bekannt – erinnern an das Bemühen Platons, die Gespräche in einem sich historisch gebenden Umfeld stattfinden zu lassen, dessen dramatische Zeit erschließbar ist.¹¹ Für den *Axiochos* ergibt sich in der Tat eine dramatische Zeit nach dem Prozess gegen die zehn Generäle (406 v. Chr.; 368d–369a) und vor dem Tod des Charmides (403 v. Chr.).¹² Axiochos, der Namensgeber des Dialoges und Onkel des Alkibiades, der mit diesem im Jahr 415 wegen der Profanierung der Mysterien angeklagt wurde, ist ebenfalls aus Platons Dialogen – wenn auch nur als Randfigur – bekannt.¹³ Ein Gymnasium als Zielort für Sokrates und Treffpunkt mit jungen Leuten ist ein für Platonleser vertrautes Ambiente, das ihn ein sokratisches Testgespräch erwarten lässt,¹⁴ wie er es von Platon her kennt.

Doch schon hier gibt es kleine, signifikante Abweichungen vom Vertrauten, die als Spiel des Autors mit der Erwartungshaltung des Lesers und als „indication“ gewertet werden dürfen, „that the dialogue will depart from the conventional“,¹⁵ Abweichungen, die sich bei weiterer Lektüre zu einem aufschlussreichen Gesamtbild addieren lassen. Denn zu dem

⁷ Vgl. *Ax.* 364c.

⁸ R. E. WYCHERLY, *The stones of Athens* (Princeton 1978), 155–174.

⁹ Vgl. 364b: τοὺς μορμολυττομένους τὸν θάνατον und 365b: νηπίου δίκην vgl. ERLER 2005, 81–95.

¹⁰ *Lys.* 203a; *Symp.* 172a; IMMISCH 1896; HERSHBELL 1981, 53.

¹¹ Vgl. *Ax.* 364a. Zur Bedeutung und immanenten Diskussion der historischen Settings im platonischen Dialog vgl. M. ERLER, „Vieles weiß der Fuchs, aber eine große Sache der Igel“ (im Druck).

¹² Vgl. ERLER 2007, 333.

¹³ Vgl. *Euthyd.* 271a–275c; JOYAL 2005, 99.

¹⁴ Vgl. *Lys.* 203a; *Euthyd.* 271a. 273e; *Euthyphr* 2a; *Symp.* 223d; Aesch. Alc fr. 2 DITTMAR=SSR VI A 43.

¹⁵ JOYAL 2005, 100.

vom Leser erwarteten Testgespräch im Gymnasium kommt es nicht. Kleinias fängt Sokrates ab und bringt ihn zu seinem sterbenden Vater in dessen Haus. Auch für diese kleine ‚Szene‘ gibt es Vorbilder bei Platon – wieder aber mit kleiner Variation. Auch bei Platon trifft Sokrates auf dem Weg bisweilen Freunde, die dann auf verschiedene Weise Anlass zu einer Unterhaltung geben. Freilich werden bei Platon derartige Treffen zumeist als eher zufällig dargestellt.¹⁶ Im *Axiochos* hingegen spielt der Zufall gerade keine Rolle. Im Gegenteil sucht Kleinias Sokrates, findet ihn und bittet ihn zu einem Gespräch mit seinem todkranken Vater. Und Sokrates ist auch sofort bereit dazu. Während bei Platon, z.B. in der *Politeia*, Sokrates zu den ungeplanten Gesprächen geradezu genötigt werden muss (vgl. *Rep.* 327a–e) und ein derartiger Zwang geradezu zu einem Leitmotiv werden kann,¹⁷ ist Sokrates im *Axiochos* sofort zu dem gewünschten Gespräch bereit und folgt Kleinias bereitwillig (364c). Schon beim Vergleich dieser ersten kleinen Szene deutet sich an, was sich dann fortsetzen wird. Immer wieder wird der Leser auf literarisch-philosophische Vorbilder in Platons Dialogen geradezu hingewiesen, gleichzeitig aber mit offenbar gewolltem Kontrast zum Vorbild konfrontiert.

2.2. Der weise Sokrates

Diese kontrastive Gestaltung passt zu einer weiteren Überraschung für den Platonleser. Sie betrifft das Sokratesbild des *Axiochos*. Kleinias nämlich sucht Sokrates, weil dieser als Weiser bekannt sei.¹⁸ Sokrates' Weisheit besteht nach Kleinias' Überzeugung in der offenbar weithin bekannten (364c) Kompetenz, erfolgreich Trost spenden zu können, wenn sich Menschen vor dem Tod wie vor einem Schreckgespenst fürchten (364b). Deshalb erhofft sich Kleinias eine Vorführung (364b) und Anwendung dieser Kompetenz bei seinem Vater. Kleinias' Ansinnen und Erwartung bergen für den Platonleser eine Überraschung. Diese betrifft die Sokrates unterstellte Kompetenz. Als Weise im Sinne von Fachleuten, die ihr Wissen in Vorführungen beweisen (*ἐπιδείξεις*), werden in Platons Dialogen andere Gesprächsteilnehmer wie Damon oder Prodikos, nicht aber Sokrates bezeichnet, der den Besitz derartigen Wissens stets abstreitet.¹⁹ Zudem richtet sich die Erwartung offenbar nicht auf ein dialektisch-elenktisches Prüfungsgespräch zur Überprüfung eines Wissensanspruches, wie es die Apologie als Sokrates' *πρᾶγμα* vorstellt, sondern es geht offenbar um das eher lebenspraktische Wissen, wie man Trost spendet. Überraschend ist schließlich,

¹⁶ Vgl. *Apol.* 29d–30a; vgl. E. DE STRYCKER / S. R. SLINGS (eds.), *Plato's Apology of Socrates* (Leiden 1994) 68–69.

¹⁷ Vgl. Th. A. SZLEZÁK, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie* (Berlin 1985) 271–326.

¹⁸ Vgl. *Ax.* 364b; JOYAL 2005, 100f.

¹⁹ Vgl. MÜLLER 1975, 50 und Anm. 4

dass Sokrates das Ansinnen des Kleinias keineswegs zurückweist, wie er dies bei Platon gewöhnlich in solchen Fällen tut, sondern der Bitte nachkommt.²⁰

Überraschend ist dies, weil Sokrates hier offenbar als Weiser (σοφός) in einem eher traditionell-technischen Sinne wie ein Sophist angesprochen wird und wie es in Platons Dialogen illustriert wird, z.B. zu Beginn des *Euthydemos*, des *Laches* oder des *Lysis* und wie man es aus anderer sokratischer Literatur kennt.²¹ Zwar bietet auch Platons Sokrates in den Dialogen Beispiele seiner Kunst, dies aber in dezidierter Konkurrenz und in Kontrast zu den Sophisten als eine Elenktik, die gerade kein Wissen vermittelt, sondern Wissensansprüche überprüft. Auch da, wo Sokrates selbst von παραμυθία angesichts des Todes spricht – wie im *Phaidon* (70b) – besteht diese παραμυθία in einer philosophisch-dialektischen Suche nach einem Beweis für die Unsterblichkeit der Seele. Der Trostcharakter dieser Suche ist eher als Nebenprodukt dieser philosophischen Wahrheitssuche anzusehen.

Im *Axiochos* hingegen wird Sokrates als eine Art Weltweiser vorgestellt, dessen eigentliche Kompetenz gerade darin besteht, Trost spenden zu können. Und dieser Anspruch scheint Sokrates' Selbstverständnis zu entsprechen. Denn im *Axiochos* akzeptiert Sokrates das Etikett ‚Sachverständiger‘ (σοφός) ohne Widerspruch. Er ist gewohnt zu trösten (364c) und soll nach der Behandlung am Ende des Dialoges später wiederkommen zu einer weiteren Behandlung (372a). Als Axiochos ihn später für einen ‚intelligenten Menschen‘ (φροντιστής) hält, der den anderen überlegen sei (366b), protestiert Sokrates zwar auf eine Weise, die an Platons *Apologie* erinnert.²² Gleichwohl zielt dieser Protest nur auf den Anspruch, weise im Hinblick auf bedeutende Dinge zu sein; bei gewöhnlichen Dingen (κοινά) akzeptiert Sokrates Kompetenz – wozu offenbar seine Fähigkeit als Tröster von Menschen zählt (366b).²³ Wenn er sich hierfür auf Prodikos als Lehrer beruft, bei dem er mehrere Vorlesungen zu unterschiedlichen Preisen gehört habe (366c), ist dies wiederum als ein Spiel mit platonischen Vorlagen zu beobachten. Denn auch bei Platon beruft sich Sokrates einmal auf Prodikos, wobei freilich Ironie im Spiel ist, wenn Sokrates im *Kratylos* bedauert, dass er sich nur die Vorlesung über semasiologische Fragen für eine Drachme leisten können, da die Vorlesung für 50 Drachmen ihm zu teuer gewesen sei (*Crat.* 384b). Zudem ist es ein Topos bei Platon, Gesprächspartner, die sich als philosophisch ungeeignet erweisen, zu den Sophisten als

²⁰ Vgl. JOYAL 2005, 100–2.

²¹ Vgl. *Euthyd.* 275d; 276e; *Lach.* 183c; *Lys.* 204a; vgl. B. SNELL, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie* (Berlin 1924) 1–20.

²² Vgl. *Apol.* 18b–c φροντιστής, vgl. *Apol.* 20c–d. 23a. 29b: Sokrates und die Menge; 18b Sokrates als Sucher; JOYAL 2005, 102f.

²³ Vgl. *Apol.* 20c.

eigentlichen Lehrern zu schicken. Derartige Ironie findet sich im *Axiochos* freilich nicht. Hier nimmt Sokrates den Hinweis auf seine Weisheit ernst. Offenbar greift der Autor eine Überlegung des Sokrates in der *Apologie* auf, weshalb er für weise gehalten wird: „Ich habe nämlich, ihr Männer von Athen, allein wegen eines Wissens diesen Titel (sc. ‚intelligent‘) erhalten. Und wegen welchen Wissens also? Was vielleicht menschliches Wissen ist. Wirklich nämlich scheine ich darin kompetent zu sein. Die aber, von denen ich eben sprach, möchten wohl übermenschliches Wissen haben, oder ich weiß nicht, was ich sagen soll. Denn ich habe es nicht...“ (*Apol.* 20d–e).²⁴

Zu beachten ist freilich, dass Sokrates in der *Apologie* die Fremdwahrnehmung seiner Person und seines Wissens reflektiert, wobei er für sich Wissen im Sinne einer Selbstbeschränkung auf menschliche Dinge zu akzeptieren,²⁵ Nichtwissen in Hinsicht auf bedeutende Dinge zu beanspruchen scheint. Diesen Aspekt greift der Autor auf und versteht die Aussage als Kompetenzanspruch in menschlichen Angelegenheiten des täglichen Lebens – ob Platons Sokrates solches wirklich beanspruchen möchte, ist mehr als fraglich. Gewiss, auch der platonische Sokrates spricht von *παράμυθία* – doch meint er damit philosophische Wahrheitssuche. Auch Platons Sokrates versteht sein philosophisches *πράγμα* als Seelentherapie, dies jedoch im übertragenen Sinn bezogen auf die Seele als Heilung von Unwissen, und nicht im konkret-medizinischen Sinn wie etwa Antiphon, der offenbar eine Technik der Trauerbeseitigung verfasste.²⁶ Eine solche Vorstellung aber hat offenbar auch Kleinias und scheint Sokrates zu akzeptieren. In der Tat identifiziert Sokrates im Heilgespräch mit *Axiochos* als Ursache seines Verhaltens einen seelischen Defekt, seine Angst vor dem Tod, der ihn aller Güter des Lebens berauben werde (365a–c). *Axiochos'* Seele also bedarf der Behandlung, lautet die Diagnose – Medizin müssen deshalb die *Logoi* sein (370d).

Beim Autor des *Axiochos* wird das, was bei Platon medizinische Metaphorik ist, konkret zu einer *philosophia medicans*.²⁷ Diese konkrete Auffassung von der Philosophie als Medizin und dem Philosophen als lebensweltlichem Ratgeber, entspricht jenem Bild, das im Hellenismus dann verbreitet war. Es entspricht z.B. Epikurs Verständnis von Philosophie als einer *philosophia medicans*, wonach das Wort eines Philosophen nichts zählt, von dem kein Affekt eines Menschen geheilt wird, wie ja auch nur der Arzt nützlich ist, der Krankheit besiegt.²⁸ Wenn also das Sokratesbild und

²⁴ Übersetzung aus. E. HEITSCH, *Apologie des Sokrates* (Göttingen 2002) 14.

²⁵ Vgl. A. BRANCACCI, „Il sapere di Socrate nell' *Apologia*“, in: G. GIANNANTONI / M. NARCY (ed.), *Lezioni socratiche* (Neapel 1997) 303–327.

²⁶ Vgl. *Apol.* 29d–30b; vgl. *Th.* 149a–151d; *Charm.* passim; bezogen auf die Seele als Heilung von Unwissen *Gorg.* 477e–479e; Antiphon DK 87 A 6 τέχνη ἀλυπίας.

²⁷ Vgl. CHEVALIER 1915, 14; JOYAL 2005, 108.

²⁸ Vgl. fr. 221 USENER; vgl. M. GIGANTE, „*Philosophia medicans* in *Filodemo*“, *Cronache Ercolanesi* 5, (1975) 53–6; M. ERLER, „*Philologia medicans*“, in: W. KULLMANN / J. ALTHOFF

das Philosophieverständnis, das im *Axiochos* vorgeführt wird, eher dem hellenistischen Sokratesbild als dem Verständnis Platons entspricht, so ist doch auch hier festzuhalten, dass der Autor zur Illustration dieser Vorstellungen auf literarisch-philosophische Elemente der Dialoge Platons zurückgreift, diese aber auf besondere, bisweilen keineswegs platonkonforme Weise versteht. Durch diese Imitation, welche Kontraste nicht scheut, schafft er Neues, dem er freilich durch beständige Hinweise auf Platon Legitimation verschafft.

2.3. Sokrates, der Tröster

Eben dies gilt nicht nur für die Sokratesfigur im *Axiochos*, sondern auch für die Epideixis seiner philosophischen Trosttherapie. Hier erweist sich neben der *Apologie* Platons besonders der Dialog *Phaidon* als vom Autor bewusst evozierte Kontrastfolie. Immerhin werden dort die Beweisführungen für die Unsterblichkeit der Seele dezidiert als *παράμυθια* bezeichnet (70b). Wieder greift der Autor des *Axiochos* literarische oder philosophische Topoi in Platons Dialogen auf und formt sie auf bezeichnende Weise um. Auf zwei sei hingewiesen. Besonders signifikant ist Axiochos' Bekenntnis, seine bisherigen Überzeugungen und seine bedeutenden (*περιττοι*) Gedankengänge über Leben und Tod seien ihm entwichen (365c). Axiochos konstatiert also, dass er vernünftige Erkenntnisse hatte – z.B., dass sein Leben nur als „Aufenthalt im Ausland“ anzusehen ist.²⁹ Er muss aber feststellen, dass er sein Verhalten nicht an diesen „hervorragenden Gedanken“ (365c) ausrichtet, sie sind ihm entwichen. Offenbar hindert ihn sein emotionaler Zustand, Argumente anzunehmen und in Verhalten umzusetzen, so dass er in Argumenten nur eine bloße Zierde sieht (369d).

Mit dem Bild der „entweichenden Überlegungen“ greift unser Autor eine Metapher auf, die sich bei Platon vornehmlich in den aporetischen Dialogen bei der Beschreibung der Ratlosigkeit von Sokrates' Partnern findet.³⁰ Denn diese stellen wiederholt fest, dass ihnen Argumente „entlaufen“ und deshalb von ihnen nicht zur Grundlage ihres Verhaltens gemacht werden können, obgleich sie ihnen durchaus überzeugend scheinen. Im *Laches* klagt der gleichnamige Dialogpartner nach einer Auseinandersetzung mit Sokrates darüber, dass er gar nicht mehr wisse, was er meine. Sein Wissen habe sich davongemacht (194b). Im *Euthyphron* kann Euthyphron sein Wissen nicht festhalten, es läuft ihm davon (11b) und sogar im Kreis herum (15b). Das Bild des Entlaufens beschreibt den ratlosen Zustand von Sokrates' Partnern, während oder nach der Diskussion. Auch

(Hrsgg.), *Vermittlung und Tradierung von Wissen in der griechischen Kunst* (Tübingen 1993) [281–303] 284.

²⁹ Vgl. *Ax.* 365b; vgl. *Apol.* 41a; *Phaid.* 61e. 67c.

³⁰ Vgl. ERLER 1987, 82–85.

im *Phaidon* lässt sich beobachten, dass Argumente vorgetragen, durchaus von den Partnern auch akzeptiert werden, jedoch auf Misstrauen treffen und schließlich nicht angenommen werden, sich also sozusagen davonmachen. Der *Phaidon* führt geradezu vor, was der *Axiochos* thematisiert: Dass Argumente, die als kohärent akzeptiert werden, nicht überzeugen, nicht angenommen werden. Sokrates' Partner Kebes und Simmias sind zwar philosophisch interessiert und Argumenten gegenüber grundsätzlich aufgeschlossen. Sie geben sogar schließlich zu, dass Sokrates schlüssig argumentiert. Gleichwohl ist ihr Verhältnis zum Logos geprägt von Misstrauen, Zurückhaltung und Unglauben (ἀπιστία).³¹ Im Dialog *Menon* schließlich kommentiert Sokrates diesen unstillen Zustand: Als der Sklave zum Problem der Verdopplung des Quadrates durchaus angemessene Angaben macht, letztlich aber ratlos bleibt (84c), erklärt Sokrates dies damit, dass der Sklave zwar richtige Meinungen, aber kein Wissen habe (85c). Wie Daidalosbilder neigen diese Meinungen dazu, davonzulaufen (97d). Man müsse und könne sie mit Hilfe eines begründenden Denkens, durch ein Abwägen der Ursachen festbinden (97d. 98a), womit auf die Kunst des sokratisch-platonischen Dialektikers angespielt wird (vgl. *Rep.* 534b).

Offenbar können die Partner des Sokrates in den aporetischen Dialogen oder im *Phaidon* die Argumente nicht ‚festbinden‘. Dem Protophilosophen Sokrates im *Phaidon* hingegen scheint dies gelungen zu sein. Denn die Überzeugung, dass die Argumente für die Unsterblichkeit zutreffend sind, ist für ihn die Ursache für seine Zuversicht und seine εὐδαιμονία angesichts des Todes.³² Denn der *Phaidon* illustriert mit der Sokratesfigur den Triumph des Logos in existentiell schwierigster Lage, gleichzeitig aber auch jenen inneren Widerstand und jenes Misstrauen gegenüber dem Logos, der Sokrates' Partner daran hindert, Argumente für die Unsterblichkeit der Seele anzunehmen. Als Quelle der Unsicherheit, welche die Akzeptanz von überzeugenden Argumenten verhindert, wird im *Phaidon* ein „Kind im Mann“ ausgemacht (77d–e), das von der Angst vor dem Gespenst des Todes befreit werden muss (77e): „Sokrates, da uns ja bange ist, so versuche doch, uns zu überzeugen. Oder eher, nicht als ob uns bange ist, sondern es gibt wohl in uns ein Kind, dem vor diesen Dingen bange ist. Das versuche nun zu überzeugen, daß man nicht vor dem Tode Angst haben muß wie vor einem Buhmann (μορμολύκειον)“.³³ Wir begegnen gleicher Metaphorik in gleichem Kontext im *Axiochos*, wenn Kleinias (364b) von Leuten spricht, die sich vor dem Gespenst des Todes fürchten

³¹ Vgl. J. DALFEN, „Philologia und Vertrauen. Über Platons eigenartigen Dialog *Phaidon*“, *Grazer Beiträge* 20 (1994) 35–57.

³² Vgl. N. BLÖSSNER, „Sokrates und sein Glück oder: Weshalb hat Platon den *Phaidon* geschrieben?“, in: A. HAVLÍČEK / F. KARFÍK (Hrsgg.), *Plato's Phaedo* (Prag 2001) 96–139.

³³ Übersetzung aus EBERT 2004, 39. Vgl. ERLER 2005.

und wenn Sokrates später Axiochos' Verhalten mit dem eines Kindes vergleicht (365b).

Vor diesem Hintergrund wird deutlich: Aus Platons Sicht benötigt auch Axiochos ein ‚Festbinden‘ der Argumente. Fraglich ist allerdings, ob dies im *Axiochos* durch ein Suchen der Ursachen mit Hilfe der sokratisch-platonischen Dialektik geschieht. Denn auch Axiochos sind die Argumente infolge seines emotionalen Zustandes ‚entlaufen‘; wie die Partner im *Phaidon* ist er schwankend und weiß nicht, was er glauben soll; und wie im *Phaidon* tritt Sokrates deshalb im *Axiochos* als Tröster auf, der seinem Partner in derartiger Trostrede zu einer festgebundenen Auffassung verhelfen will.

Wie sieht nun jeweils die Trostrede des Fachmannes Sokrates aus? Auch darüber belehrt der Dialog *Phaidon*, der nicht nur thematisch – die Themen Tod und Unsterblichkeit sind Grundlage seiner Diskussionen –, sondern auch mit Blick auf die therapeutische Methode eine wichtige Folie für das literarische und philosophische Verständnis des *Axiochos* ist. Wie im *Axiochos* geht es auch im *Phaidon* darum, sich von Todesfurcht mittels philosophischer *παράμυθία* zu befreien (70b). „Aber für diese Behauptung, dass die Seele nach dem Tode des Menschen noch existiert und Kraft und Vernunft hat, dafür ist wohl noch einiges an Zuspruch (*παράμυθία*) und Überzeugung erforderlich.“³⁴ Dabei sucht Sokrates im *Phaidon* wie im *Axiochos* das Misstrauen mit dem forensischen Mittel der Argumentationshäufung³⁵ zu beseitigen. Sokrates rechnet im *Phaidon* sogar damit, dass man noch weitere Argumente für die Unsterblichkeit der Seele finden kann. Betrachtet man die Argumentationsangebote in *Phaidon* und *Axiochos* freilich genauer, so werden bezeichnende Unterschiede deutlich, welche die Art der Argumente und ihre Intention betreffen.

Im *Axiochos* geht es Sokrates nämlich offensichtlich weniger darum, gemeinsam mit Axiochos Argumente für die Unsterblichkeit zu entwickeln, wie er es im *Phaidon* gemeinsam mit Kebes und Simmias tut. Im *Axiochos* zieht er vielmehr fertige Argumente hervor, die allein mit Blick auf ihre therapeutische Wirkung auf Axiochos bewertet werden. Zunächst greift Sokrates die Klage des Axiochos auf, dass er nach dem Tod nicht mehr wahrgenommen werde und wirft Axiochos Inkonsequenz vor. Wer nicht existiert, habe keine Wahrnehmung und brauche deshalb keine Nachteile zu befürchten (365d–366b). Weder vergangene Ereignisse noch das, was nach dem Tod geschieht, können uns affizieren. Zudem bedeute Tod Befreiung vom lästigen Körper und Übergang zu einem besseren Zustand. Sokrates bedient sich hier des sogenannten ‚Symmetrieargumentes‘, das

³⁴ Übersetzung aus EBERT 2004, 28.

³⁵ Vgl. E. HEITSCH, *Beweishäufung in Platons Phaidon* (Göttingen 2000; ND in: E. HEITSCH, *Gesammelte Schriften 2* (München 2002) 175–217).

wir bei Lukrez, Cicero oder Plinius finden.³⁶ Vorher aber nicht – es sei denn, einer Nachricht über Anaxagoras ist zu trauen.³⁷ Mit dem ‚Symmetrieargument‘ wird aus dem Umstand, dass die Existenz vor dem Leben nicht schlecht war, diese Existenz aber gleichermaßen relevant ist wie die *post-mortem*-Existenz, geschlossen, dass die *post-mortem*-Existenz nicht schlecht für den Menschen ist. Wie dieses sind auch zwei weitere Argumente nicht platonisch: Das erste zielt darauf ab, dass die Leiden im Leben den Tod als Erlösung und deshalb als etwas Gutes erscheinen lassen (369b-d). Das Argument beruht also auf der Auffassung vom Menschen als ‚Mängelwesen‘ und hat ebenso epikureischen Hintergrund³⁸ wie auch ein weiteres Argument, nach dem der Tod uns nicht betrifft, weder als Tote, weil wir nicht mehr existieren, noch als Lebende, weil der Tod dann noch nicht da ist.³⁹

Sokrates beruft sich im *Axiochos* freilich auf die Autorität des weisen Prodikos. Nun ist ein derartiger Rekurs des Sokrates auf Autoritäten für eigenes Wissen in den platonischen Dialogen geradezu ein Topos des Sokrates. Auch Prodikos spielt in diesem Zusammenhang eine Rolle. Und die Praxis, Anachronismen – wie Rückprojektion von fremden Gedanken auf Figuren des Textes – zuzulassen, um der dramatischen Plausibilität zu dienen, ist Platon nicht fremd. Gleichwohl lässt sich in dieser literarischen Technik beim Autor des *Axiochos* ein bezeichnender Unterschied feststellen: In Platons Dialogen ist Sokrates' Rekurs auf Autoritäten nie das letzte Wort. Es folgt eine kritische Prüfung mit eventuellen Nuancierungen.⁴⁰ Zudem fehlt beim Autor des *Axiochos* jene sokratische Ironie, die in den platonischen Dialogen Sokrates gerade durch Nennung des Prodikos als ‚Quelle‘ des Wissens erkennen lässt, wenn er bedauert, dass er bei Prodikos nur die Vorlesung für eine Drachme habe hören können (*Crat.* 384b, s.o.). Im *Axiochos* ist der Hinweis auf den Fachmann (σοφός) Prodikos ernst gemeint und soll offenbar dem Argument Gewicht verleihen. Ein ironiefreier Sokrates aber passt gut zu jenem hellenistischen Sokratesbild, konnte vor allem von den Epikureern besser akzeptiert werden, waren für diese doch sokratische Ironie und Skepsis Grund zur Zurückhaltung Sokrates gegenüber.⁴¹

Positiv gesehen wurde jedoch der therapeutische Aspekt sokratischer Seelsorge, ging es doch beim hellenistischen Verständnis von Philosophie als einer *philosophia medicans* weniger um gemeinsame Suche nach neuer

³⁶ Vgl. Lucr. III 832–842, 972–5; Cic. *Tusc.* 1, 91; Plin. *NH* VII 188, 190.

³⁷ Vgl. Stob. 4, 52b, 39 (DK 8 A 34); WARREN 2004, 68 Anm. 15.

³⁸ Vgl. Lucr. V 195–225.

³⁹ Vgl. Epic. *Ep. Men.* 125.

⁴⁰ Vgl. M. ERLER, „To hear the right thing and to miss the point. Plato's implicate poetics“, in: A. MICHELINI (Hrsg.), *Plato as Author. The Rhetoric of Philosophy. Acts of the Sample Symposium of the Cincinnati Classics Department 1999* (Leiden/Boston/Köln 2003) 153–173.

⁴¹ Vgl. LONG 1988.

Erkenntnis und Wahrheit – wobei παραμυθία bestenfalls Nebeneffekt ist – als um Erkenntnis zum Zweck der Befreiung von Irritationen. Argumente werden hier zum Hilfsmittel, die man aus unterschiedlichen Schulen heranziehen oder fortlassen kann. Eben dies führt der *Axiochos* vor, wenn Sokrates z.B. Platons Beweise für die Unsterblichkeit der Seele nicht heranziehen will (370b). Bei Platon ist solcher Umgang mit Argumenten Merkmal der Sophisten und Eristiker, wie z.B. der *Euthydemos* zeigt, nicht des Sokrates.⁴² Da es bei den vorgetragenen Argumenten also nicht vorrangig um Wahrheitsgewinn, sondern allein um ein therapeutisches Ziel als Selbstzweck geht, handelt es sich um fertige Versatzstücke und spielt die philosophische Provenienz dieser Argumente eine nur nachrangige Rolle. Ein Argument ist dann gerechtfertigt, wenn es dem therapeutischen Zweck dienlich ist, die eigenen Umstände richtig einzuschätzen. Das gilt auch für das vierte Argument, mit dem Sokrates trösten will. Denn die anderen Argumente können ihre Paramythiewirkung bei *Axiochos* nicht entfalten, weil sie – wie er sagt – seine Seele nicht erreichen (369d–e). Deshalb will Sokrates Trost spenden, indem er auf das Wohlbefinden der Seele nach dem Tod hinweist. Dabei übergeht er ausdrücklich Beweise für die Unsterblichkeit der Seele – ein klarer Hinweis auf die Argumente im *Phaidon* –, rekuriert vielmehr auf menschliches Verhalten und menschliche Würde und macht auf die positiven Folgen aufmerksam, die sich ergeben, wenn man die Unsterblichkeit gleichsam voraussetzt.

Kurz, die durchaus populären⁴³ Ausführungen des Sokrates im *Axiochos* argumentieren nicht eigentlich für die Unsterblichkeit der Seele selbst, sondern setzen sie voraus oder versuchen, Unsterblichkeit plausibel zu machen. Ein solches Verfahren, dass nicht die Sache selbst zu bestimmen oder beweisen sucht, sondern sie durch Hinweise auf positive Folgen zu erklären versucht, wird in der *Politeia* von Sokrates mit Blick auf die Bestimmung der Gerechtigkeit als populär, aber unphilosophisch abgelehnt (*Rep.* 363a–e). Zudem erinnert diese Art von Plausibilitätsnachweis, die auf Erfahrungswerte rekuriert, an jene Art von Beweis, die Aristoteles ausdrücklich für populäre Schriften wie den Dialog zulässt, wohingegen stringente Beweisführung Traktaten vorbehalten ist. „In den Lehrvorträgen, die sich an Menschen wenden, die im Begriff stehen zu philosophieren, hat er (Aristoteles) in seinen Erörterungen sich ‚auf zwingende, in den Dialogen aber‘ auf (nur) glaubhafte Argumente gestützt.“⁴⁴ Der Dialog *Axiochos* il-

⁴² Vgl. ERLER 1987, 213–256.

⁴³ Vgl. ähnlich Menander *Agroikos* fr. 481 Kock (III s. 138, vers. 1–79); Cic. *Tusc.* I 12; *Rep.* VI 23. 25; *De nat. deor.* II 18.

⁴⁴ Vgl. *Eudemos* frg. 39 3R. = Elias in Ar. Cat. Prooem., CAG XVIII 1 p. 114, 23–115, 13 Busse = frg. 61 GIGON = FLASHAR 2006, 158; Übersetzung aus H. FLASHAR, *Aristoteles. Fragmente zu Philosophie, Rhetorik, Poetik, Dichtung. Übersetzt und erläutert von H. Flashar, U. Dubielzig und B. Breitenberger* (Berlin 2006) 42.

lustriert jedenfalls, dass derartige Plausibilitätsbeweise bei der Trosttherapie Erfolg haben, weil sie das Herz des Axiochos ‚berühren‘. Dem ‚weisen‘ Sokrates ist also schließlich die *παράμυθία* des Axiochos gelungen. Er hat seine Kompetenz bestätigt, dies aber auf eine Weise, die eher dem Selbstverständnis eines hellenistischen Philosophen als dem des platonischen Protophilosophen Sokrates entspricht. Dies führt der Autor des *Axiochos* mit Hilfe einer Art Kontrastimitation platonischer Elemente vor.

2.4. Mythos

Ganz Ähnliches lässt sich auch bei dem Mythos beobachten, mit dem Sokrates seine Paramythis im *Axiochos* abschließt: Sokrates führt die Geschichte des Gobryas als weiteren Logos, gleichsam als Zugabe ein. Der Mythos dient als weitere gleichsam beiläufig hinzugefügte Illustration jenes Wohlergehens, das die Seele im Jenseits erwartet.⁴⁵

Mit Recht hat man auf zahlreiche Einflüsse pythagoreischen Denkens, aber auch von Platons Mythen – z.B. dem Er-Mythos der *Politeia* oder den Jenseitsmythen in *Gorgias* und *Phaidon* – hingewiesen. Insbesondere der *Phaidon*, der ebenfalls mit einem Mythos schließt, lässt bei einem Vergleich einen interessanten Kontrast erkennen. Denn im *Phaidon* ist der Mythos nicht nur eine Zugabe am Schluss (107d), sondern löst eine Ankündigung zu Beginn des Gesprächs ein. Im *Phaidon* nämlich lässt Sokrates schon früh wissen, er werde erzählen über den ‚Aufenthalt dort‘ (*ἀποδημείν*) und darüber, wie man ihn sich vorstellen könne (61e).⁴⁶ Auf diese Weise wird die Argumentation für die Unsterblichkeit der Seele von Ankündigung und Mythos gleichsam gerahmt und damit geradezu zu einer Digression,⁴⁷ für die der Mythos einen Rahmen bildet.

Vor diesem Hintergrund fällt die Beliebigkeit ins Auge, mit der Sokrates im *Axiochos* den Mythos gleichsam nur noch als Zusatz einführt: „wenn du willst“ (371a) – eine Bemerkung, die sich in Platons Dialogen gerade nicht bei Sokrates, wohl aber bei seinen Partnern findet und die von Platons Sokrates gerade getadelt wird.⁴⁸ Denn nach Sokrates' Überzeugung entscheiden weder seine Partner noch er darüber, was vorgetragen wird, sondern der Verlauf des Argumentes (*Prot.* 331c). Wieder ist deutlich, dass der Autor des *Axiochos* sich platonischer Motive bedient, diese aber in anderen Kontexten und anderer Bedeutung einsetzt. Wieder scheint der Kontrast bewusst gesucht als Folge eines Gestaltungswillens, der Vorbilder – hier Platon – nicht verbirgt, sondern geradezu auf sie hinweist, sie dabei

⁴⁵ Vgl. *Ax.* 371a; vgl. aber *Gorg.* 523a.

⁴⁶ Übersetzung aus EBERT 2004, 19.

⁴⁷ Vgl. EBERT 2004, 431.

⁴⁸ Vgl. *Euthyphr.* 6e; *Euthyd.* 296d; von Platons Sokrates getadelt vgl. *Prot.* 331c; ERLER 1987, 150.

aber bewusst kontrastiv einsetzt. Obgleich eigentlich nur eine Zugabe unterstützt der Mythos im *Axiochos* freilich den Heilungsprozess des Axiochos. Denn der erklärt, dass er sich von seiner seelischen Krankheit geheilt fühlt. Denn die Erzählung über den Himmel habe ihn überzeugt, so dass er das Leben gering schätze (372a). Diese Heilwirkung passt zum ‚beliebigen‘ Charakter der von Sokrates herangezogenen Argumente unterschiedlicher, philosophischer Provenienz. Denn es geht im *Axiochos* – im Kontrast zum *Phaidon* – weniger um Erkenntnis der Wahrheit, sondern vorrangig um *παράμυθία* durch eine Therapie von Affekten.

3. Poetologischer Kontext

3.1. Kallimachos' Epigramm 23

Lange hat man den im *Axiochos* beobachteten Umgang mit Vorbildern nur als Beleg für die Unechtheit der entsprechenden Schrift gewertet. Doch lässt sich das offenbar bewusstes gestalterische Streben nach Kontrastimitation auch in anderen *Spuria*, z.B. im *Kleitophon* beobachten.⁴⁹ Nun war darauf hinzuweisen, dass im *Axiochos* manche Eigentümlichkeiten in der Gestaltung geradezu als Kontrastimitationen platonischer Dialogkunst wirken und zudem auf eine Konvergenz mit hellenistischen Vorstellungen hin angelegt scheinen. Es ist nun bemerkenswert, dass sich eine derartige Kontrastimitation gut mit poetologischen Vorgaben deckt, die wir in der Poetik des Hellenismus und späterer Zeiten finden. Ein Blick in entsprechende poetologische Debatten hilft, das Vorgehen des Autors besser zu verstehen.

Hilfreich ist zunächst der Hinweis auf ein anderes Beispiel hellenistischer Rezeption des platonischen *Phaidon*. Hier ist Kallimachos' Epigramm 23 von Interesse:

„Leb wohl, Sonnenlicht!“ sprach Kleombrotos aus Ambrakia und sprang von einer hohen Mauer in den Hades – nicht weil ihm etwas Schlimmes bevorstand, das den Tod gelohnt hätte, sondern nach der Lektüre einer Schrift Platons, der über die Seele.⁵⁰

Bei diesem in der Antike weithin bekannten Epigramm über den Selbstmord des Kleombrotos soll uns die Frage interessieren, welche Lektüre Platons durch Kleombrotos im Epigramm vorausgesetzt wird.⁵¹ Denn es lassen sich Parallelen zu dem erkennen, was wir beim Autor des *Axiochos* meinten feststellen zu können. Worin also besteht die Pointe des Epigramms? Bei Kleombrotos,⁵² der durch einen Sprung von der Mauer den

⁴⁹ Vgl. ERLER 2008.

⁵⁰ Callim. *Epigr.* 23, Übersetzung aus M. ASPER, *Kallimachos. Werke, griechisch und deutsch*. (Darmstadt 2004); dazu Cic. *Tusc.* I 84; vgl. Ammonios, *Is. Porph.* 4, 15–27 Busse.

⁵¹ T. SINKO, „De Callimachi Epigr. XXIII W“, *Eos* 11 (1905) 1–10.

⁵² Dazu vgl. NAILS 2002, 98–99.

Freitod wählt, handelt es sich um eine Figur jenes Dialoges *Phaidon*, der im Epigramm angesprochen wird – denn der *Phaidon* trägt den antiken Untertitel „Über die Seele“. Freilich handelt es sich bei Kleombrotos um eine Nebenfigur im Dialog, von der wir nur erfahren, dass sie – wie Platon selbst – am Tag von Sokrates' Tod im Gefängnis nicht anwesend war (59c). Diese Nebenfigur macht Kallimachos zur Hauptfigur seines Epigramms und fingiert, dass Kleombrotos den Dialog *Phaidon* gelesen hat. Denn Kleombrotos war ja in den letzten Stunden des Sokrates selbst nicht anwesend. Offenbar liest Kleombrotos den Dialog *Phaidon* wie ein Gesprächsdokument. Dabei führt er alles, was im Dialog von verschiedenen Personen geäußert wird, auf Platon, den Autor, zurück, auch wenn es sich um z.T. zueinander konträre Aussagen handelt.⁵³ Das gilt für Sokrates' Thesen ebenso wie für Kebes' Fragen. Dabei nimmt sich Kallimachos offenbar die Freiheit, die jeweiligen Aussagen aus ihrem Kontext zu lösen und sogar gegeneinander auszuspielen. Eben dies ermöglicht den Paignion-Charakter des Epigramms und die Pointe: den Selbstmord. Gewiss betont Sokrates im *Phaidon* die Bedeutungslosigkeit des Todes, indem er die Unsterblichkeit der Seele und die Philosophie als Streben nach Trennung von Leib und Seele, als Einüben ins Sterben und als Verlangen nach dem Tod (68c) bestimmt. Ebenso eindeutig aber lehnt Sokrates Kebes' Folgerung ab, dass dann der Selbstmord die natürliche Konsequenz sei. Vielmehr – so ist Sokrates' Botschaft – muss man auf seinem Posten bleiben.⁵⁴ Doch eben dies hat der Platonleser Kleombrotos – so jedenfalls insinuiert Kallimachos – nicht beachtet. Er verlässt seinen Posten – der Mauersprung macht dies sinnbildlich – und wählt den Freitod, tut also das Gegenteil von dem, was Platons Sokrates intendiert. Der Autor Kallimachos spielt also eine Position, die im Dialog *Phaidon* vertreten wird, gegen eine andere aus, legitimiert aber beides als platonisch. Nicht zuletzt daraus resultiert die Pointe des Epigramms.⁵⁵ Trotz oder gerade wegen der Pointe ist das Epigramm nicht als antiplatonisch zu bewerten. Seine Bedeutung besteht darin, dass es eine bestimmte Lektüre des *Phaidon* literarisch werden lässt, die für die Beurteilung der literarischen Strategie im *Axiochos*, aber auch einiger anderer in ihrer Echtheit umstrittener Dialoge des *Corpus Platonicum* von Interesse ist. Gerade mit Blick auf die geradezu gesuchte *Palintonos Harmonia* im *Axiochos* fallen Parallelen zur Platonlektüre auf, die das Epigramm illustriert.

⁵³ Zu diesem Verfahren allgemein G. ARRIGHETTI, *Poeti, eruditi e biografii. Momenti della riflessione dei Greci sulla letteratura* (Pisa 1987) 141–159.

⁵⁴ Vgl. EBERT 2004, 112–122.

⁵⁵ Vgl. A. J. L. VAN HOOF, *From Autothanasia to suicide. Self-killing in Classical Antiquity* (London 1990); WHITE 1994, 135–161; G. D. WILLIAMS, „Cleombrotus of Ambracia. Interpretations of a suicide from Callimachus to Agathias“, *Classical Quarterly* 45 (1995) 154–169.

3.2. Kallimachos' literarisches Programm

In der Tat ist ein Spannungsverhältnis von Nähe und Distanz gegenüber der Autorität des großen Vorbildes und dem Referenztext, wie wir es im Kleombrotos-Epigramm gegenüber Platon finden, ein generelles Merkmal kallimacheischer und der von Pasquali⁵⁶ zu Recht als *arte allusiva* bezeichneten hellenistischen Dichtkunst. Zu dieser *arte allusiva* gehört wesentlich jenes Miteinander von Anbindung an ein großes literarisches Vorbild und gleichzeitiger Distanzierung von dessen Autorität, das man glücklich als *oppositio in imitando*⁵⁷ bezeichnet hat. Das große Vorbild wird genannt und die Vorlage durch Anspielungen kenntlich gemacht. Gleichzeitig setzt man sich auf verschiedene Weise vom Vorbild ab, sei es durch Umkehrung vorgegebener Wortwahl, durch Umkehrung vorgegebener Motive oder durch Veränderung der Aussage, dies aber immer so, dass die Folie klar erkennbar bleibt.⁵⁸

Diese Form literarischer Emanzipationsbemühung ist kennzeichnend für den Umgang mit literarischen Autoritäten auch schon vor Kallimachos im 4. Jh. Denn auch dort empfand man die Vorbilder der Klassiker als erdrückend, fühlte sich als Epigone und suchte Wege, wie man trotz der großen Vorgaben Eigenständigkeit wahren konnte, wenn man nicht resignieren wollte. Es kam zu Diskussionen über angemessene Formen der *imitatio*. Dabei wurde der Eigenanteil weniger in Neuheit der Stoffe als in einer gelungenen neuen Behandlung des alten Stoffes gesehen. Ausdruck fand dieses Vorgehen in jenem rhetorischen Leitsatz des *Gorgias*, der immer wieder aufgegriffen wurde:⁵⁹ Demnach komme es bei der Auseinandersetzung mit Vorbildern darauf an „Altes auf neue Weise, Neues auf alte Weise“ zu sagen, wozu das offene Bekenntnis zum jeweiligen Bezugstext ebenso gehört wie die Freiheit, dieses Alte neu zu gestalten. Denn das Bekenntnis zum Alten wurde nicht als Korsett gesehen, das freie Entfaltung verhindert, sondern als Grundlage und Schutzschirm, um im vorgegebenen Rahmen Eigenes entfalten zu können. Dieses Verhalten findet sich in der zeitgenössischen Dichtung, aber auch in philosophischen Traditionen wie dem Epikureismus oder dem Platonismus, in denen das Bekenntnis zur Orthodoxie und die Anlehnung an das Vorbild des Meisters auch dazu dienen, sich Freiheiten, ja sogar eine Abweichung erlauben zu können.⁶⁰ Diese Rezeptionshaltung findet sich im Übrigen auch bei den Römern, so-

⁵⁶ G. PASQUALI, *Pagine stravaganti di un filologo. A cura di Carlo Ferdinando Russo*, 2 (Florenz 1994) 275–282; G. GIANGRANDE, „Arte allusiva and Alexandrian Epic Poetry“, *Classical Quarterly* 17 (1967) 85–97 (= Ders., *Scripta minora Alexandrina* [Amsterdam 1980] 11–23).

⁵⁷ K. KUIPER, *Studia Callimachea*, 2 Bde. (Leiden 1896–1898).

⁵⁸ Vgl. HERTER 1929, 55–76 = Ders. 1975, 377–392.

⁵⁹ Plat. *Phaidr.* 267b; Isocr. 4, 8–9.

⁶⁰ Vgl. M. ERLER, „Orthodoxie und Anpassung. Philodem, ein Panaitios des Kepos?“, *Museum Helveticum* 49 (1992) 171–200.

wohl gegenüber griechischen als auch später gegenüber römischen Vorbildern, insofern man die literarischen Vorbilder kenntlich macht und sich dann die Freiheit nimmt, Eigenes zum Ausdruck zu bringen.⁶¹

Wer sich in die Tradition des sokratisch-platonischen Dialoges stellt, ist mit einer ähnlichen Situation konfrontiert. Man hatte sich mit dem normgebenden Vorbild Platons auseinanderzusetzen, dem anerkannten Vorbild der Gattung des Dialogs. Und man hatte mit einem Sokrates zu rechnen, der auch im Hellenismus von den Philosophenschulen – wenn auch nicht ohne Kritik und mit Abstrichen, z.B. mit Blick auf die Ironie – als Urvater der praktischen Philosophie angesehen wurde.⁶² Die Vermutung liegt nahe, entsprechende Beobachtungen im *Axiochos* – und in anderen unsicheren oder unechten Dialogen des *Corpus Platonicum* – in diesen Kontext einzuordnen und ebenfalls als bewusstes Bemühen zu werten, unter dem Schutzschirm normativer Gattungsvorbilder gleichwohl Eigenständigkeit zu beweisen. Gemeinsam ist der Versuch, sich einerseits der Autorität solcher Vorbilder zu vergewissern, die als unübertrefflich gelten, sich aber andererseits dieser zu bedienen, um Innovationen einzuführen, durchaus auch Fremdes auf das Vorbild zu projizieren, und es auf diese Weise zu legitimieren.

4. ‚*Oppositio in imitando - imitatio cum oppositione*‘

Oppositio in imitando – imitatio cum oppositione oder: In den Spuren Platons unplatonisch sein. Am Beispiel des Dialoges *Axiochos* zeigt sich, dass manche der Eigentümlichkeiten dieser Schrift Profil erhalten, wenn man sie nicht nur im philosophischen Kontext betrachtet, sondern auch literarisch einordnet und sie als Folge jenes Strebens nach *oppositio in imitando* wertet, das in hellenistischer Zeit eine poetologische Maxime für die Rezeption von Klassikern war. Wiederholt ist deutlich geworden, dass und wie unser Autor unter strenger Anlehnung an Platon, unter Bezugnahme auf eine bestimmte Partie und durch Ausgestaltung bestimmter platonischer Motive Szenen und Situationen konstruiert, die inhaltlich bewusst unplatonisch, gleichsam wie das Negativ zum Positiv eines Fotos gestaltet sind. Es scheint deshalb fraglich, ob man hier von literarischer Unfähigkeit, Hilflosigkeit oder Missverständnis sprechen sollte. Zumindest sollte man beachten, dass jenes Streben nach *oppositio in imitando*, oder nach *imitatio cum*

⁶¹ Vgl. C. ZINTZEN, „Das Zusammenwirken von Rezeption und Originalität am Beispiel römischer Autoren“, in: H. LANGE / C. ZINTZEN (Hrsgg.), *Zum Problem der Rezeption in den Geisteswissenschaften* (Stuttgart 1987) 15–36 = C. ZINTZEN, *Athen, Rom, Florenz. Ausgewählte kleine Schriften* (Hildesheim / Zürich 2000) 151–171.

⁶² Vgl. LONG 1988.

oppositio praktiziert wird, die für die Zeit des Hellenismus beim Umgang mit als dominant empfundenen Vorbildern bezeichnend ist.⁶³

Natürlich kann man zur Erklärung nach besonderen philosophischen Kontexten suchen, welche die Veränderungen am Vorbild erklären. Auch hier hat sich der Hellenismus als Bezugspunkt angeboten. Doch sollte man nicht den poetologisch-rhetorischen Kontext vergessen und als Hilfe für die Interpretation heranziehen. Denn offenbar versucht der Autor im Sinne des *Gorgias* Altes neu zu sagen und sich gegen die Übermacht der Platonischen Vorgaben zu behaupten, indem er sich bewusst in dessen Schatten stellt, um Eigenes ausdrücken zu können. Ein Blick auf weitere *Spuria*, z.B. die Schrift *De virtute* könnte die Fruchtbarkeit dieses Zugriffs weiter bestätigen. C. W. Müller hat kürzlich darauf hingewiesen, dass der Autor mit Blick auf den *Menon* Nähe und Distanz zu Platon zeigt und an ein *dictum* Hans Herters über das poetische Programm des Kallimachos mit Bezug auf Homer erinnert: „In den Bahnen Homers so unhomerisch zu sein wie möglich“. Eine Interpretation des *Axiochos* unter dem Gesichtspunkt einer derartigen *oppositio in imitando* lässt den Dialog – auch wenn er nicht von Platon stammt und sicherlich Defizite hat – vor allem in literarischer, aber vielleicht auch in philosophiehistorischer Hinsicht als interessante Stufe in der Geschichte der Rezeption des Werkes Platons erscheinen.

⁶³ Vgl. HERTER 1929, 50; daran erinnert MÜLLER 2005, 163.

Axiochos und das Lob des Todes in griechischer Rhetorik, Philosophie und Dichtung

Heinz-Günther Nesselrath

1. Die wundersame Wandlung des Axiochos: Sophistenrhetorik gegen Platon

Der Titelheld des pseudoplatonischen *Axiochos* reagiert in bemerkenswert unterschiedlicher Weise auf die Bemühungen des Sokrates, ihm sein baldiges Ableben erträglich zu machen: Als Sokrates eine lange, angeblich auf den Sophisten Prodikos zurückgehende Anklagerede gegen die Widersigkeiten des menschlichen Lebens vorträgt (366c–369a), um Axiochos auf diese Weise den Tod als Erlösung von diesem Leben darzustellen, und als er als weitere (angebliche) Weisheit des Prodikos noch hinzufügt, dass der Tod eigentlich weder die Lebenden noch die Toten betrifft – und damit im Grunde also niemanden (369b–c) –, zeigt sich Axiochos völlig unbeeindruckt: Dieses „moderne Geschwätz“ könne ihm in keiner Weise die Angst nehmen, binnen kurzem all der Freuden des Lebens verlustig zu gehen (369d). Als Sokrates dann jedoch in einem weiteren argumentativen Anlauf mehr oder weniger beiläufig¹ auf die Unsterblichkeit der Seele zu sprechen kommt, die er in etwas eigenartiger Weise aus der Beobachtung von Naturphänomenen ableitet (370b–c), und daran anschließend den Tod als eine Freisetzung dieser unsterblichen Seele aus dem Gefängnis des Körpers präsentiert, wodurch sie nunmehr zu reinem Genuss vorher nur sehr eingeschränkt wahrnehmbarer Freuden befähigt werde (370c–d), da wandelt sich Axiochos' Befindlichkeit geradezu augenblicklich von Todesangst zu „Todeslust“, und dies verstärkt sich noch, als Sokrates anschließend den „Mythos“ des „Magiers“ Gobryes zum Besten gibt (371a–372a), den dieser der Lektüre einiger erzener Tafeln entnommen haben will, die einst die Hyperboreerinnen Opis und Hekaerge zur Insel Delos gebracht haben sollen: Auf diesen Tafeln sei dargestellt gewesen, wie die Seele nach ihrem Ableben in die Unterwelt und vor das dortige Totengericht gelange, das die Guten zum paradiesartigen „Ort der Frommen“ sende, die Bösen dagegen zum höllentartigen „Ort der Gottlosen“. Auch wenn Sokrates zum

¹ Einen solchen Eindruck jedenfalls erweckt die abrupte Einführung dieses Gedankens in einer Bemerkung, die noch nicht einmal einen vollständigen Satz darstellt: πρὸς τῷ πολλοῦς καὶ καλοῦς εἶναι λόγους περὶ τῆς ἀθανασίας τῆς ψυχῆς (370b).

Abschluss noch ein kleines Caveat anhängt (er wisse nicht, ob diese Darstellung der Wahrheit entspreche, sondern nur, dass jede Seele unsterblich sei, 372a), zeigt sich Axiochos völlig von dieser Präsentation überzeugt und versichert, er habe jetzt geradezu eine „Liebe zum Tod“ (372a).

Es lässt sich unschwer erkennen, dass mit Axiochos' so unterschiedlichen Reaktionen auch zwei verschiedene Wertungen ausgesprochen werden: Während die Rhetorik des Prodikos glatt durchfällt, führen die anschließenden Ausführungen des Sokrates, die in ihrem Tenor deutliche Anknüpfungen an Motive und Abschnitte des *Phaidon* und anderer platonischer Dialoge zeigen (vgl. die Schlussmythen im *Phaidon* selbst, im *Gorgias* und in der *Politeia*), zu einer regelrechten Verwandlung des Axiochos („Ich bin ein neuer Mensch geworden“, 370e). Axiochos wird damit gewissermaßen zur Testperson, an der sich die Wirksamkeit oder Unwirksamkeit von verschiedenen Möglichkeiten, mit dem Gedanken des Todes umzugehen, erweist.

2. Lob des Todes durch Tadel des Lebens: der Ansatz der Rhetorik (und des Kyrenaikers Hegesias)

Die im *Axiochos* auf Prodikos zurückgeführte Rhetorik bedient sich zur Empfehlung des Todes eines vergleichsweise einfachen Mittels: Sie klagt sein Gegenteil, das Leben, als etwas durch und durch Schlechtes an.² Lob und Tadel, Enkomion und Psogos, bilden in der Tat in der Rhetorik nur zwei Seiten ein und derselben Münze; man kann einen Gegenstand auch dadurch loben, dass man sein Gegenteil tadelt, und genau dies tut der von Sokrates referierte Prodikos.

Dabei ist dieser Tadel des Lebens als eines so unglückseligen Zustandes, dass man den Tod als Erlösung davon betrachten kann, letztlich nur die Ausformung eines Gedankens, der spätestens in der ersten Hälfte des 5. Jh.s v. Chr. belegt, wahrscheinlich aber noch älter ist: Es wäre für den Menschen das beste, nie geboren zu sein, und das zweitbeste, möglichst bald nach seiner Geburt wieder zu sterben. Im 5. Gedicht des Bakchylides äußert kein Geringerer als der große Held Herakles, als er (selber noch lebend) in der Unterwelt dem toten Helden Meleager begegnet und von dessen Ende erfährt, das ihm die eigene Mutter bereitete: „Für Sterbliche ist es das beste, nicht auf die Welt zu kommen und nicht das Licht der Son-

² *Axioch.* 366c: „er hat ... eine prächtige Rede gehalten und dabei so viele Dinge gegen das Leben vorgebracht, dass ... seither ... meine Seele den Tod ersehnt“ (ποιούμενος ἐπίδειξιν τοσάδε τοῦ ζῆν κατεῖπεν, ὥστε ... ἐξ ἐκείνου θανατᾶ μου ἢ ψυχῆ). Die Prodikos-Rede hat also bei Sokrates paradoxerweise genau diejenige Wirkung, die sich bei Axiochos überhaupt nicht einstellen will.

ne zu erblicken.“³ In zwei Distichen, die dem elegischen Dichter Theognis zugeschrieben werden, ist der Gedanke ebenfalls entwickelt,⁴ und gegen Ende des 5. Jh.s findet er sich auch in Sophokles' letztem Stück, dem *Oedipus Coloneus*,⁵ das ja dem Ende eines Mannes gewidmet ist, den man als ungewöhnlich hart vom Schicksal Verfolgt bezeichnet kann.

Von diesem Willkommen-Heißen des Todes ist es gedanklich dann nur ein kleiner Schritt hin zu einem regelrechten Lob des Todes. Auch dieser Schritt wurde noch in klassischer Zeit getan: Im frühen 4. Jh. v. Chr. wirkte in Athen – als Schüler des Gorgias und Konkurrent des Isokrates – der Rhetor Alkidamas, dem noch zwei erhaltene Deklamationen zugeschrieben werden,⁶ daneben aber auch eine Reihe von nicht erhaltenen Werken, zu denen auch ein „Lob des Todes“ (Θανάτου ἐγκώμιον) gehörte. Der Titel ist leider fast das einzige, das uns von dieser Schrift überliefert wurde;⁷ bemerkenswerterweise hat man jedoch später für die Rhetorenschule einen fiktiven Fall konstruiert, in dem sich ein Redner für die Abfassung

³ Bacch. 5,160–162: Θνατοῖσι μὴ φῦναι φέριστον / μηδ' ἀελίου προσιδεῖν / φέγγος. Die Fortsetzung des Gedankens (wenn man aber nun einmal geboren sei, sollte man möglichst rasch wieder sterben) äußert der bakchylideische Herakles nicht.

⁴ Thgn. 425–428: „Von allem ist Nicht-Geboren-Werden für irdische Wesen das beste / und nicht die gleißenden Strahlen der Sonne zu sehen; / wenn man aber geboren ist, dann möglichst schnell die Tore des Hades zu durchschreiten / und (im Grab) zu liegen mit viel Erde darauf (Πάντων μὲν μὴ φῦναι ἐπιχθονίοισιν ἄριστον / μηδ' ἐσιδεῖν αὐγάς ὀξέος ἡελίου, / φύντα δ' ὅπως ὠκίστα πύλας Αἰδαο περηῆσαι / καὶ κείσθαι πολλὴν γῆν ἐπαμυσάμενον); hier findet sich also auch die Fortsetzung, dass das zweitbeste ein möglichst kurzes irdisches Leben sei. Da es nicht immer leicht ist, in der Sammlung der „Theognidea“ zwischen den noch ins 6. Jh. v. Chr. gehörenden Versen des „echten“ Theognis und späteren Zusätzen (an denen die Sammlung nicht arm ist) zu unterscheiden, sei hier offengelassen, ob Thgn. 425–428 älter ist als die gerade zitierte Bakchylides-Stelle oder nicht. Martin WEST jedenfalls hat sie nicht zum „echten“ Theognis gezählt; vgl. seine Ausgabe der *Theognidis et Phocylidis Fragmenta* (Berlin / New York 1978) und seine Übersetzung der vier Verse in *Greek Lyric Poetry. Translated with Introduction and Notes* (Oxford 1993) 132.

⁵ Soph. OC 1224–1227: „Nicht-Geboren-Werden übertrifft jegliche (andere) Überlegung; wenn man aber (auf der Erde) erschienen ist, dorthin möglichst schnell zu gehen, woher man kam, ist bei weitem das zweite“ (Μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νι-κᾶ λόγον· τὸ δ', ἐπεὶ φανῆ, / βῆναι κείθεν ὄθεν περ ἦ-κεν, πολὺ δευτέρων, ὡς τάχιστα). Zu weiteren Belegen vgl. WANKEL 1983, 129.

⁶ „Über die Schreiber von Schreibtischreden, oder: Über die Sophisten“ (Περὶ τῶν τοῦ γραπτῶν λόγων γραφόντων ἢ Περὶ σοφιστῶν) und „Odysseus“ (eine Anklage gegen Palamedes, Odysseus' Rivalen vor Troja).

⁷ Es gibt nur zwei Erwähnungen des Werks: eine in Ciceros *Tusculanae disputationes* (I 116 = B XXII 12 RADERMACHER), wo Cicero bemerkt, die Schrift bestünde *ex enumeratione humanorum malorum*; die andere in der *Διαίρεσις τῶν ἐπιδεικτικῶν* („Einteilung epideiktischer Reden“) des im späteren 3. Jh. n. Chr. tätigen Rhetoriklehrers Menander Rhetor, wo das Werk als Beispiel für ein ἐγκώμιον παρὰδοξον angeführt wird (p. 346,17–19 SPENGLER = B XXII 13 RADERMACHER): „Paradoxe Themen wie das ‚Lob des Todes‘ von Alkidamas oder das ‚Lob der Armut‘ von dem Kyniker Proteus“ (παρὰδοξά δι' οἷον Ἀλκιδάμαντος τὸ τοῦ Θανάτου ἐγκώμιον, ἢ τὸ τῆς Πενίας Πρωτέως τοῦ κυνός. Zu Alkidamas vgl. auch J. V. MUIR, *Alcidamas: The works and fragments, ed. with introd., transl. and comm.* (London 2002).

eines solchen Todeslobes und die daraus entstandenen schlimmen Folgen verteidigen muss: „Ein Redner verfasste eine Lobrede auf den Tod, trug sie vor der Volksversammlung vor und brachte damit viele dazu, sich selbst umzubringen; nun wird er wegen des ‚Begehens öffentlicher Unrechttaten‘ vor Gericht gestellt.“⁸ Auch hier erfahren wir freilich nichts Genaueres über den Inhalt der Rede, die so verheerenden Erfolg gehabt haben soll.

Die einzige noch erhaltene inhaltliche Füllung eines solchen Todeslobes – außer in unserem *Axiochos* – findet sich in einem fragmentarisch erhaltenen Kommentar des großen spätantiken christlichen Predigers Johannes Chrysostomos zum Buch Hiob;⁹ hier liest man über die „Leistungen“ des Todes Folgendes: „Die einen kamen von ihrer Schlechtigkeit los, die anderen wurden von ihrem Elend befreit; die einen fanden einen sicheren Hafen vor schlimmen Dingen, die anderen eine Verhinderung ihrer Lasterhaftigkeit. Und das Größte: Man muss nicht aufs Neue das frühere (Ungemach) befürchten, sondern darf erwarten, dass man zur Ruhe kommen und immer in diesem Zustand der Ruhe bleiben wird, weil (der Tod) die Erlösung von allem Schlimmem darstellt.“¹⁰ Hier wird also deutlich auch auf Positives hingewiesen, das der Tod mit sich bringen wird, und zwar in zweierlei Hinsicht: Den einzelnen befreit der Tod von persönlichem Leiden und der Furcht vor solchem Leiden, die Gesellschaft aber von Übeltätern. Das erstere ist eine Art positiver Quintessenz aus der Betrachtung des Lebens als eines einzigen Jammertales, wie es uns auch das „Prodikos-Plädoyer“ des *Axiochos* zeigt (dort aber doch nicht bis zu dieser Quintessenz ausgeführt wird); das zweite ist ein bemerkenswertes gesellschaftliches Argument, das im *Axiochos* auch nicht entfernt in den Blick kommt. Der kurze Abschnitt aus Johannes Chrysostomos' Kommentar zeigt jedenfalls, dass man sich in einem Lob des Todes durchaus nicht nur auf eine Verdammung des Lebens beschränken musste.

An dieser Stelle lässt sich von der Rhetorik aus ein erster Blick auf einen Philosophen richten, der ebenfalls von der Betrachtung all der Übel, die es im Leben gibt, zur Wünschbarkeit des Todes gelangt ist. Es handelt sich um Hegesias, einen Angehörigen der kyrenäischen Schule, der in der ersten Hälfte des 3. Jh.s v. Chr. in Alexandria tätig war und dabei, wie uns Cicero berichtet, seinen Zuhörern das Verlassen des elenden irdischen Lebens so schmackhaft machte, dass viele entsprechend handelten und König Ptole-

⁸ Rhet. Gr. VIII p. 407,14–16 WALZ: Πήτωρ συγγραψάμενος ἐγκώμιον θανάτου, καὶ ἀναγνοὺς αὐτὸ ἐν τῷ δήμῳ ἔπεισε πολλοὺς ἀνελεῖν ἑαυτοῦς· καὶ κρίνεται δημοσίων ἀδικημάτων.

⁹ Vgl. U. HAGEDORN / D. HAGEDORN, *Johannes Chrysostomos. Kommentar zu Hiob. Patristische Texte und Studien 35* (Berlin 1990) 55.

¹⁰ Εἶτα λοιπὸν ἐγκώμιον θανάτου, ὅτι οἱ μὲν τῆς κακίας ἀπέστησαν, οἱ δὲ τῆς ταλαιπωρίας ἀτηλλάγησαν· οἱ μὲν εὖρον λιμένα τῶν δεινῶν, οἱ δὲ κάλυμα τῆς πονηρίας, καὶ τὸ μέγιστον, ὅτι οὐδ' ἔστι πάλιν προσδοκῆσαι τὰ πρότερα, ἀλλ' ἀναπαυσομένους αἰεὶ μένειν ἐπὶ τῆς ἀναπαύσεως, διότι πάντων ἔστι λύσις τῶν δεινῶν.

maios II. Philadelphos dem Hegesias weiteres Lehren dieser Art kurzerhand verbot.¹¹ Hegesias führte auf diese Weise nicht nur andere zum Tode – weshalb er den Spitznamen „Überreder zum Tode“ (πεισιθάνατος) erhielt¹² –, sondern er zog offenbar auch selber die Konsequenz aus seinen Darlegungen; jedenfalls stellte er in einer Schrift namens *Ἀποκαρτερῶν* („Der nicht länger Aushaltende“) dar, wie er durch Hungern seinem Leben ein Ende machen wollte und seinen Freunden, die ihn davon abzubringen suchten, die Unannehmlichkeiten des menschlichen Lebens wortreich vor Augen führte.¹³

Eine etwas detailliertere Darstellung der Lehre des Hegesias hat uns Diogenes Laertios erhalten (II 93–95). Als Angehöriger der kyrenäischen Philosophenschule sieht auch Hegesias als den Inbegriff des menschlichen Glücks die Lust (ἡδονή) an, glaubt jedoch – anders als die übrigen Kyrenäer – nicht, dass dieses Glück wirklich erreichbar sei, denn der Körper sei vielen Leiden ausgesetzt, und die Seele werde von diesen Leiden ebenfalls betroffen. Äußere Umstände wie Reichtum oder Armut, Knechtschaft oder Freiheit, edle oder unedle Abstammung, Ruhm oder Ruhmlosigkeit spielten in Hinsicht auf die ἡδονή keine wirkliche Rolle. Nur einem intellektuell beschränkten Menschen erscheine das Leben nützlich, einem klugen dagegen indifferent. Der Weise zeichne sich dementsprechend nicht darin aus, dass er sich Gutes aneigne, sondern darin, dass er Schlechtes vermeide; sein Ziel sei es, in seinem Leben von Mühen und Elend frei zu sein.¹⁴ Wie man bei solchen Überzeugungen und einer entsprechend pes-

¹¹ Cic. *Tusc.* I 83: *a malis igitur mors abducit, non a bonis ... et quidem hoc a Cyrenaico Hegesia sic copiose disputatur, ut is a rege Ptolomaeo prohibitus esse dicatur illa in scholis dicere, quod multi is auditis mortem sibi ipsi consciscerent.*

¹² Diog. Laert. II 86: Ἡγησίας ὁ πεισιθάνατος.

¹³ Cic. *Tusc.* I 84: *eius ... Hegesiae liber est Ἀποκαρτερῶν, quo a vita quidem per inediam discedens revocatur ab amicis; quibus respondens vitae humanae enumerat incommoda.*

¹⁴ Diog. Laert. II 94f.: „(Hegesias sagte,) Glück sei generell etwas Unmögliches, denn der Leib voll von vielen leidvollen Empfindungen, die Seele aber leide mit dem Körper mit und sei (dadurch) in Unruhe, und das Schicksal mache viele der Dinge, die man erhoffe, zunichte; aufgrund dieser Umstände sei das Glück etwas, das keinen Bestand habe. Leben und Tod seien (beide) etwas Wählbares ... Armut und Reichtum spielten in Hinsicht auf die Lust keine Rolle, denn die Reichen zeichneten sich nicht besonders durch Lust aus oder die Armen (durch das Gegenteil). Knechtschaft in gleicher Weise wie Freiheit seien unerheblich in Hinsicht auf die Bemessung von Lust, ebenso edle oder unedle Abstammung und Ruhm oder Ruhmlosigkeit. Und für den Dummen sei das Leben nützlich, für den Verständigen aber unerheblich ... Der Weise zeige seine Überlegenheit nicht so sehr in der Wahl guter als vielmehr in der Vermeidung schlechter Dinge, indem er zu seinem Ziel mache, nicht beschwerlich und unter Leiden zu leben“ (τὴν εὐδαιμονίαν ὄλως ἀδύνατον εἶναι· τὸ μὲν γὰρ σῶμα πολλῶν ἀναπεπλησθαι παθημάτων, τὴν δὲ ψυχὴν συμπαθεῖν τῷ σώματι καὶ ταράττεσθαι, τὴν δὲ τύχην πολλὰ τῶν κατ' ἐλπίδα κωλύειν, ὥστε διὰ ταῦτα ἀνύπαρκτον τὴν εὐδαιμονίαν εἶναι. τὴν τε ζωὴν καὶ τὸν θάνατον αἰρετόν. ... πενίαν καὶ πλοῦτον πρὸς ἡδονῆς λόγον εἶναι οὐδέν· μὴ γὰρ διαφερόντως ἡδεσθαι τοὺς πλουσίους ἢ τοὺς πένητας. δουλείαν ἐπίσης ἐλευθερίᾳ ἀδιάφορον πρὸς ἡδονῆς μέτρον, καὶ εὐγένειαν δυσγενεῖα, καὶ δόξαν ἀδοξίᾳ. καὶ τῷ μὲν ἀφρονι τὸ ζῆν

simistischen Grundhaltung (die davon überzeugt ist, dass sich Mühen und Elend in einem menschlichen Leben nun einmal nicht vermeiden lassen) zu einer Bejahung und Erstrebung des Todes gelangen kann, ist leicht erkennbar. Dass der Sokrates des *Axiochos* bei weitem nicht so tief schürft wie Hegesias, sondern in seinem „Prodikos-Referat“ bei der Aufzählung aller Widrigkeiten des Lebens stehen bleibt, erübrigt sich fast hinzuzufügen.

3. Lob des Todes als Tor zu einem besseren Leben: der Ansatz der platonischen Philosophie

Nachdem Sokrates mit seinem Prodikos-Referat gescheitert ist und auch das epikureisch anmutende (im Text aber ebenfalls noch auf Prodikos zurückgeführte) Argument, dass der Tod weder für die Lebenden noch für die Toten wirklich existiere (369b–c), bei Axiochos nicht verfangen hat (369d), bringt der zunächst nur in einem Nebensatz eingeführte Hinweis auf die Unsterblichkeit der Seele¹⁵ die Wende. Dieser Hinweis führt zu Platon und vor allem seinem Dialog *Phaidon*, in dem die Unsterblichkeit der Seele ein wichtiges, wahrscheinlich sogar das wichtigste, Thema ist. Wenn man nun vergleicht, wie Sokrates im *Phaidon* mit Simmias und Kebes um den Nachweis ringt, dass die menschliche Seele wirklich unsterblich ist, kann man ob der schnellen Beiläufigkeit, mit der das Thema im *Axiochos* eingeführt und dann von dem bisher so widerborstigen Axiochos sofort und ohne jeglichen Einspruch geglaubt wird (370e), nur in höchstes Erstaunen verfallen.

Auch die folgende Untermauerung des Unsterblichkeits-Arguments durch den *Logos*, den Sokrates von dem Magier Gobryes gehört haben will (371a), inspiriert sich an vergleichbaren Schlusspartien in platonischen Dialogen, wo dem vorher argumentativ Erwiesenen durch einen Mythos gleichsam noch eine metaphysische Bestätigung hinzugefügt wird. Das Bemerkenswerte am *Axiochos* ist freilich, dass der Mythos den mehrfachen Raum der vorherigen (eben ausgesprochen kurzen) Argumentation einnimmt, wobei er vor allem aus einer geradezu hedonistischen Ausschmückung des Jenseitsparadieses besteht, in das die guten Menschen nach Passierung des Totengerichts gelangen (371c–e). Ebenso bemerkenswert ist, dass von vornherein angenommen wird, dass Axiochos selbstverständlich zu diesen guten Menschen gehört und sich deshalb natürlich auf ein wunderbares jenseitiges Leben freuen darf (371de; 372a).

λυσitteλές εἶναι, τῷ δὲ φρονίμῳ ἀδιάφορον. ... τόν τε σοφὸν οὐχ οὕτω πλεονάσειν ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν αἰρέσει, ὡς ἐν τῇ τῶν κακῶν φυγῇ, τέλος τιθέμενον τὸ μὴ ἐπιπόνως ζῆν μηδὲ λυπηρῶς).

¹⁵ 370b: „Dazu kommen noch die vielen schönen Reden über die Unsterblichkeit der Seele“ (πρὸς τῷ πολλοὺς καὶ καλοὺς εἶναι λόγους περὶ τῆς ἀθανασίας τῆς ψυχῆς).

4. Lob des Todes? Stimmen aus der griechischen Dichtung

Zu dieser raschen Umorientierung des vorher so stark von Todesangst geplagten Axiochos mittels eines Schnellkurses in platonischer Seelenlehre gibt es nun von dichterischer Seite eine bemerkenswerte Parallele in einem Epigramm des Kallimachos (*Epigr.* 23 Pfeiffer = *AP.* VII 471). In diesem aus zwei elegischen Distichen bestehenden Gedicht wird uns ein Kleombrotos aus Ambrakia vorgestellt, der mit dem Ruf „Leb' wohl, Sonne!“ von einer hohen Mauer geradewegs in den Hades sprang. Dem Grund, aus dem er das tat, ist das zweite Distichon gewidmet: Er hatte nicht etwa etwas gesehen oder erlebt, das ihm einen solchen Todessprung nahegelegt hätte, sondern er hatte dazu lediglich den *Phaidon* Platons gelesen ...¹⁶

Als einfacher und direkter Weg ins Jenseits wird der Todessprung aus der Höhe bereits im ersten Teil von Aristophanes' *Fröschen* dem Dionysos (der unbedingt möglichst rasch in den Hades möchte – freilich nicht, um dort zu bleiben) von Herakles empfohlen (V. 127–133); offenbar geht es auch dem kallimacheischen Kleombrotos unter dem Eindruck der *Phaidon*-Lektüre um einen solchen möglichst direkten Zugang zu den erwarteten jenseitigen Freuden. Freilich spricht sich der *Phaidon* auch sehr klar und deutlich gegen einen Selbstmord aus (vgl. 61c; 62bc); aber diese Partien hat Kleombrotos in seiner Eile offenbar überlesen und demonstriert damit sehr sinnfällig die Gefahren einer zu oberflächlichen Lektüre eines solchen philosophischen Textes.¹⁷

So kurz das Kallimachos-Epigramm ist, wird man es doch jedenfalls nicht als positive Empfehlung einer solchen Platon-Lektüre auffassen können. In einem anderen Epigramm des gleichen Dichters (*Epigr.* 13 Pfeiffer = *AP.* VII 524) wird ein Toter gefragt, wie die Unterwelt sei, und antwortet: „(Nur) viel Dunkelheit“; die „Wege nach oben“ seien Lüge und selbst der Unterweltsherrscher Pluton nur ein Mythos – worauf der Fragesteller nur noch entsetzt antworten kann: „Um uns ist es geschehen!“¹⁸ Diese illusionslose Sicht auf das, was den Menschen nach dem Tod erwartet, ist bereits im homerischen Epos zu finden; nicht umsonst äußert der tote Achill gegenüber dem lebenden Odysseus die Ansicht, es sei besser, auf der Erde ein armer Tagelöhner als König in der Unterwelt zu sein.¹⁹ Schon in der

¹⁶ Callim. *Epigr.* 23 Pf.: Εἶπας "Ἥλιε χαῖρε' Κλεόμβροτος ὠμβρακιώτης / ἤλατ' ἀφ' ὕψηλοῦ τείχεος εἰς Αἴδην, / ἄξιον οὐδὲν ἰδῶν θανάτου κακόν, ἀλλὰ Πλάτωνος / ἔν τῳ περὶ ψυχῆς γράμμῃ ἀναλεξάμενος. Eine kluge Interpretation zu diesem Gedicht hat vor kurzem GARULLI 2007 geliefert. Vgl. auch die Ausführungen von Michael ERLER in diesem Band, S. 111f.

¹⁷ Vgl. hierzu GARULLI 2007, 332.

¹⁸ Callim. *Epigr.* 13,3f.: ὦ Χαρίδα, τί τὰ νέρθε; 'πολὺ σκότος.' αἶ δ' ἀνοδοὶ τί; / 'ψευδος.' ὁ δὲ Πλούτων; 'μῦθος.' ἀπωλόμεθα.

¹⁹ Hom. *Od.* XI 488–491.

Ilias ist der Gedanke der unausweichlichen Sterblichkeit aller Menschen omnipräsent und wird hier – obwohl oder vielleicht gerade weil hier keinerlei Aussicht auf ein besseres Leben nach dem Tode besteht – in dreierlei Hinsicht fruchtbar gemacht:²⁰ als Trostmotiv (man kann in dem Umstand, dass kein auf Erden noch so begünstigter Mensch dem Tod entgehen kann, eine ausgleichende Gerechtigkeit sehen), aber auch als Ansporn, gerade angesichts der unvermeidlichen Endlichkeit des Lebens in ihm etwas zu leisten, was es überdauert,²¹ und schließlich als Aufforderung, aus den uns hier und jetzt gegebenen Dingen auch in Hinsicht auf den Genuss das Beste zu machen.²² Auf diese dreifache Weise wird nicht dem Tod, wohl aber der Endlichkeit des irdischen Lebens etwas Positives abgewonnen.

Keines dieser drei Motive taucht im *Axiochos* auf, und dies ist zumindest teilweise verständlich: Zum einen kann dem kurz vor seinem Ableben befindlichen Titelhelden der Gedanke, dass auch andere Menschen sterben müssen, sein eigenes alsbaldiges Ende kaum lindern.²³ Zum anderen kommt auch die Vorstellung, dass der Politiker²⁴ *Axiochos* ja vielleicht auf Leistungen zurückblicken könnte, die sein irdisches Dasein zu überdauern imstande wären, nicht zum Tragen, denn *Axiochos* hat sich aufgrund schlechter Erfahrungen ganz von der Politik abgewandt²⁵ und kann hier deshalb auf keine Erfolge zurückblicken, die über sein Leben hinaus wirken könnten. Drittens aber muss ihm die Vorstellung von irdischen Genüssen nunmehr erst recht höchst schal vorkommen, da er sie offensichtlich nicht mehr wahrzunehmen in der Lage ist, sondern im Ge-

²⁰ Vgl. WANKEL 1983, 134–136 (für die ersten beiden Fälle) und 153 (für den dritten).

²¹ Dies kommt wohl zum ersten Mal in den berühmten Worten des Sarpedon an seinen Freund Glaukos in Hom. *Il.* XII 322–328 zum Ausdruck („Ja, Lieber! Wenn wir, aus diesem Krieg entronnen, / für immer ohne Alter sein würden und unsterblich, / dann würde ich selbst nicht unter den Ersten kämpfen / und auch dich nicht zur Schlacht, der männerehrenden, rufen. / Jetzt aber, da gleichwohl vor uns stehen die Göttinnen des Todes, / zehntausende, denen kein Sterblicher entfliehen kann oder entrinnen: / Gehen wir! ob wir einem Ruhm verleihen oder einer uns!“ Übers. SCHADEWALDT).

²² WANKEL 1983, 153 weist auf die Worte hin, mit denen die (unsterbliche!) *Thetis* ihren um *Patroklos* trauernden Sohn *Achill* auffordert, sich den Freuden im Leben nicht gänzlich zu verweigern (Hom. *Il.* XXIV 128–132): „Mein Kind, wie lange noch zerquälst du dir in Klage und Jammer das Herz und denkst nicht daran, zu essen und zu lieben? Es ist doch gut, sich mit einer Frau in Liebe zu vereinigen. Du wirst ja nicht mehr lange leben, sondern nahe steht schon der Tod ...“ (Übers. WANKEL).

²³ *Sokrates* nähert sich diesem Gedanken einmal kurz in seinen einleitenden Worten an *Axiochos* (365b: τὸ κοινὸν δὴ τοῦτο καὶ πρὸς ἀπάντων θρολούμενον, παρεπιδημία τίς ἐστὶν ὁ βίος), leitet daraus aber nicht eine umfassende Gerechtigkeit ab, sondern – und das ist vielleicht wirklich etwas viel von dem kurz vor seinem letzten Stündlein stehenden *Axiochos* verlangt – die Forderung, man solle guten Muts und geradezu freudig singend aus dem Leben gehen (εὐθύμως μόνον οὐχὶ παιανίζοντας εἰς τὸ χρεῶν ἀπιέναι)!

²⁴ Vgl. 368d–369b.

²⁵ Vgl. 369a.

genteil ihr nunmehriges Verschwundensein auf das bitterste beklagt (365c, 369d).

In dieser seelischen Disposition greift Axiochos – wie ein Ertrinkender nach einem ihm zugeworfenen Rettungsseil – nach dem ihm auf einmal zugeworfenen Argument für die Unsterblichkeit der Seele (370b–d) und erklärt sich ob des Eindrucks, den dieses Argument auf ihn macht, geradezu zu einem neuen Menschen (vgl. o.). Dies ist umso erstaunlicher, als von der Unsterblichkeit der Seele hier ja nicht zum ersten Mal in diesem Gespräch die Rede ist, sondern Sokrates schon recht bald, nachdem er auf Axiochos einzureden begonnen hat, darauf hinweist (365e–366a) und in diesem Zusammenhang auch bereits sagt, dass die Befreiung vom irdischen Leben die Umwandlung von etwas Schlechtem in etwas Gutes darstelle (366b); dies aber ruft bei Axiochos zunächst nur die sarkastische Replik hervor, warum denn Sokrates bei einer solchen Einstellung nicht selbst möglichst rasch mit dem eigenen Leben Schluss mache.

Es ist genau diese Schlussfolgerung, die bei Kallimachos den Kleombrotos nach der Lektüre des *Phaidon* die hohe Mauer zum anschließenden Todessprung besteigen lässt. Auf den ersten Blick mag man zwischen diesem knappen Epigramm und dem pseudoplatonischen Dialog vielleicht nicht viele Parallelen erkennen; auf den zweiten treten aber doch einige ans Licht: Wie Axiochos entwickelt nämlich Kleombrotos eine „Lust auf den Tod“, nachdem er (wenn auch in sehr oberflächlicher Form) mit platonischer Seelenlehre konfrontiert worden ist. Wie bei Axiochos geht auch bei Kleombrotos diese Beeinflussung durch platonische Gedanken offenbar sehr schnell und führt auch zu einer entsprechend rapiden (um nicht zu sagen: völlig überhasteten) Reaktion. Und so wie der bei Kallimachos beschriebene außergewöhnliche Vorgang den Leser oder Hörer mit einigem Kopfschütteln zurücklässt, kann man sich schließlich fragen, ob eine ähnliche Reaktion nicht auch im Fall des *Axiochos* angebracht wäre (vgl. u.).

5. Und der *Axiochos*?

Der auf den vorangehenden Seiten durchgeführte Versuch, das Umgehen mit dem Tod im *Axiochos* mit einigen rhetorischen, philosophischen und dichterischen Texten „ins Gespräch“ zu bringen, in denen es mehr oder weniger um das gleiche Thema geht, könnte nun manches von dem, was man im *Axiochos* liest, möglicherweise in einem neuen Licht erscheinen lassen.

Sokrates' erster (und recht umfangreich angelegter) Versuch, Axiochos durch einen rhetorisch aufgeputzten (angeblich von Prodikos stammenden) Psogos des menschlichen Lebens das Sterben leichter zu machen, scheitert auf der ganzen Linie, und zwar wohl vor allem deshalb, weil er

völlig einseitig bleibt. Soweit wir andere antike Lobreden auf den Tod noch erfassen können, erschöpften sie sich eben nicht in einem einseitigen Tadel des Lebens, sondern versuchten auch, intrinsisch Positives am Tod herauszustellen. Dass darüber hinaus eine ernstzunehmende philosophische Vertiefung solcher Todeslobreden möglich ist, zeigen die uns noch erfassbaren Gedanken des Kyrenaikers Hegesias. Dass von solchen Gedanken jedoch in dem von Sokrates referierten „Prodikos“ überhaupt nichts zu spüren ist, lässt diese Ausführungen wie eine höchst oberflächliche Karikatur solcher Texte aussehen.

Die Hinwendung zu platonischen, vor allem im *Phaidon* zu findenden Gedanken ruft bei Axiochos eine außerordentlich rasche und tiefgreifende Wandlung von abgrundtiefer (und alle Bemühungen, sie zu lindern, mit verzweifelten Sarkasmen kommentierender) Todesfurcht zu einer völlig entgrenzten und bedingungslosen Todessehnsucht hervor. Kallimachos' Schilderung des den *Phaidon* lesenden und sich unmittelbar danach in freudiger Ekstase („Lebe wohl, Sonne!“) in den Tod stürzenden Kleombrotos liefert dazu bei aller Kürze einen vielsagenden Kommentar; denn wie bei Kleombrotos mag man sich auch bei Axiochos fragen, ob nicht gerade die Schnelligkeit des Lernprozesses und die daraus gezogenen Konsequenzen hochgradig fragwürdig sind. So könnte sich uns aufgrund der auf den vergangenen Seiten vorgenommenen literarischen Vergleiche am Ende eine Frage stellen, die für die ganze Interpretation dieses Textes erhebliche Bedeutung haben dürfte: Ist die im *Axiochos* geschilderte Konversion von Todesangst zu Todeslust mit Hilfe platonisch gefärbter Vulgär-Philosophie wirklich ernst gemeint? Oder könnte sie auch als eine Parodie auf solche Philosopheme gedacht sein?

„Denn wie ein feiger Wettkämpfer...“ Anmerkungen zur Agonmetaphorik im *Axiochos* und im Neuen Testament

Uta Poplutz

Spiel und Sport, Wettkampf und Wettstreit reichen bis tief in die frühen Hochkulturen zurück und sind keineswegs ein Alleinstellungsmerkmal der griechisch-römischen Welt.¹ Die ältesten Mythen der Menschheitsgeschichte sind angereichert mit Helden oder Gottheiten, die ihre Macht im Wettkampf beweisen.² Und auch bei diversen Festveranstaltungen war der Sport ein konstitutives Element und oftmals essentieller Teil religiöser Rituale.³

Gerade weil Sport, Spiel und Wettkampf als eine „anthropologische Grundkonstante“ begriffen werden können, die naturgemäß in allen menschlichen Kulturen eine Rolle spielt, wird damit eine „Bildwelt“ eröffnet, die sich für eine metaphorische Verwendung in besonderer Weise

¹ J. BURCKHARDT, *Griechische Kulturgeschichte* III, hrsg. v. R. MARX (Leipzig 1929, Repr. Stuttgart 1941) 68, prägte die Rede vom „agonalen Menschen“, womit er die Griechen bis zum Ende des 6. Jh. v. Chr. bezeichnete; vor ihm schon ähnlich, wenn auch nicht ganz so prägnant, E. CURTIUS, „Der Wettkampf“ in: *Alterthum und Gegenwart. Gesammelte Reden und Vorträge* (Berlin 1875) [132–147] 132–138. Eine Stimme aus neuerer Zeit, die diese Idee kompiliert, ist PFITZNER 1967, 17: „[...] the entire civic life of a Greek became, as it were, an Agon, a sphere in which to exert himself and excel over others.“ Wissenschaftsgeschichtlicher Überblick bei I. WEILER, *Der Sport bei den Völkern der Alten Welt. Eine Einführung* (Darmstadt²1988) 1–13. Zur Genese von Sport und Spiel vgl. J. HUIZINGA, *Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel* (Reinbek bei Hamburg¹⁹2004).

² So wird etwa im Gilgamesch-Epos, Tafel II 100–115 (GEORGE 2003 I, 562f.; textkritische Anmerkungen GEORGE 2003 II, 805f.) erzählt, wie Enkidu und Gilgamesch einen Ringkampf bestreiten (vgl. R. Rollinger, Gilgamesch als ‚Sportler‘, oder: *pukku und mikkû* als Sportgeräte des Helden von Uruk, *Nikephoros* 19 [2006] 9–44). Ein Text aus Ugarit berichtet von einem Wettstreit der Gottheiten Mot und Baal: „Sie ziehen einander wie Ringer: Mot ist stark, Baal ist stark! [...] Sie stoßen einander wie Läufer: Mot ist gefallen, Baal ist gefallen!“ (M. DIETRICH / O. LORETZ, „Ringens und Laufen als Sport in Ugarit (KTU 1.6 VI 16b–22a)“, *UF* 19 [1987] [19–21] 20); vgl. dazu auch BRÄNDL 2006, 29–31.

³ Vgl. z.B. den Lauf beim ägyptischen „Jubiläumfest“, das dazu diente, die physische und magische Kraft des regierenden Königs zu erneuern, vgl. W. DECKER, „Sportfeste“, *DNP* 11 (2001) [847–855] 847f.; ein in seinen Funktionen ähnlicher Königslauf findet sich im Rahmen des babylonischen Neujahrsfestes in Mesopotamien, vgl. A. ZGOLL, „Königslauf und Götterrat. Struktur und Deutung des babylonischen Neujahrsfestes“, in: E. BLUM / R. LUX (Hrsg.), *Festtraditionen in Israel und im Alten Orient*. Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 28 (Gütersloh 2006) 11–80.

anbietet. Auch die griechische Philosophie – vor allem in ihrer kynischen und stoischen Ausprägung – hatte ihren Anteil an der Entwicklung einer spezifischen Agonmetaphorik, die im Spannungsfeld von Anknüpfung an und Abgrenzung von dem so populären griechischen Sport entstand.

1. Die Agonmetaphorik des *Axiochos* im Kontext antiker Philosophie

Bereits die szenische Rahmenhandlung, die auf dem Weg zum südlich von Athen gelegenen Kynosarges spielt (364a; 372a), kann man als Vorbereitung der Verwendung der Agonmetaphorik durch Sokrates (365a) lesen: Denn das Kynosarges-Heiligtum verfügte über ein Gymnasion, d.h. über eine Anlage, in die gewöhnlich auch Sportbauten wie eine Laufbahn, eine Palästra oder Freiflächen für das Wurf- und Sprungtraining integriert waren.⁴ Das Kynosarges-Gymnasion war Herakles geweiht, dem besonders von den kynischen und stoischen Philosophen zu dem agonistischen Vorbild schlechthin ernannten Helden⁵ bzw. Halbgott,⁶ der als Schutzpatron der Gymnasien galt. Noch in der römischen Kaiserzeit benannte sich eine Athletengilde nach ihm: „Die Synode der herumziehenden Sportler unter ihrem Patron Herakles.“⁷

Auf den Sokratesschüler Antisthenes (Diog. Laert. VI 13), der zu Beginn des 4. Jh. v. Chr. am Kynosarges lehrte,⁸ geht das Diktum zurück, dass der *πόνος* ein *ἀγαθόν* sei.⁹ Dies wurde für die Agonmetaphorik prä-

⁴ Vgl. grundlegend zum Gymnasion J. DELORME, *Gymnasion. Étude sur les monuments consacrés à l'éducation en Grèce (des origines à l'Empire romain)*, BEFAR 196 (Paris 1960); auch W. DECKER, *Sport in der griechischen Antike. Vom minoischen Wettkampf bis zu den Olympischen Spielen* (München 1995) 169–177; O. TZACHOU-ALEXANDRI, „The Gymnasium. An Institution for Athletics and Education“, in: Dies. (Hrsg.), *Mind and Body. Athletic Contests In Ancient Greece* (Athen 1989) 31–40. Neben dem Kynosarges gab es in Athen noch die Akademie und das Lykeion. Zur Topographie des Kynosarges vgl. JUDEICH 1931, 422–425; zur Diskussion der Forschungspositionen zur Lokalisierung des Kynosarges vgl. BILLOT 1994, 955–964.

⁵ Vgl. Luc. *Vit. Auct.* 7. Vgl. auch den Schrifttitel *Herakles* bei Antisthenes. Diesen Titel der nicht mehr erhaltenen Schrift kennen wir nur aus dem Schriftenverzeichnis von Diog. Laert. VI 16. 18, dazu F. DÜMMLER, „Zum Herakles des Antisthenes“, in: *Ph.* 50 (1891) 288–296. Neben Herakles beruft sich der Kyniker für seinen asketischen Weg auch auf dessen Sohn Telephos (Diog. Laert. VI 87; Max. Tyr. *Diss.* 1,10), vgl. GOULET-CAZÉ 2008, 635.

⁶ Vgl. schon Pind. *Nem.* 3,22, der von Herakles als einem *ἦρωος θεός* spricht.

⁷ Kurzdarstellung der Gilde (ἡ ἱερὰ περιπολιτικὴ σύνοδος τῶν περὶ τὸν Ἡρακλέα) bei P. FRISCH (Hrsg.), *Zehn agonistische Papyri*, ARWAW Sonderreihe Pap. Colon. 13 (Opladen 1986) 107–109; MERKELBACH 1975, 110; generell H. W. PLEKET, „Some Aspects of the History of the Athletic Guilds“, in: *ZPE* 10 (1973), 197–227.

⁸ Vgl. GOULET-CAZÉ 2008, 633. Auch mit den beiden anderen Athener Gymnasien sind namhafte Philosophen bzw. Schulen verknüpft: Platon mit der Akademie und das Lykeion mit Aristoteles und den Peripatetikern.

⁹ Vgl. Diog. Laert. VI 2.

gend. Die zwölf Arbeiten des Herakles (ἄθλα) wurden zu πόνοι¹⁰ umgedeutet und stellten fortan ein ἀγαθόν dar, insofern sie sich funktional auf die ἀρετή beziehen. Wie sich Herakles „abmühte und kämpfte“,¹¹ so soll sich der Weise bemühen, die Herausforderungen des Lebens „sportlich“ (d.h. gut vorbereitet) zu bestehen, damit die Seele (ψυχή) keinen Schaden nimmt und die Tugend (ἀρετή) nicht gefährdet wird. Nur durch stete Übung (ἄσκησις, γυμνασία) und durch Enthaltbarkeit (ἐγκράτεια)¹² ist dies zu erreichen. Die Berufssportler, die sich durch eine strenge Disziplin, durch einen diätetischen Lebensstil und rigoroses Training auszeichnen, konnten diesbezüglich zu vorbildhaften Vergleichsgrößen werden.¹³ Ihre Unerschütterlichkeit, Ausdauer, Selbstbeherrschung oder Furchtlosigkeit vor Verwundungen oder dem Tod wurden dabei besonders häufig als positive Analogie herangezogen.¹⁴

Die Suche nach der tieferen Bedeutung des athletischen Agons¹⁵ wurde durch die seit dem 5. Jh. v. Chr. einsetzende Professionalisierung der Athletik und Gymnastik ausgelöst,¹⁶ was die Ambivalenz der Agonmetaphorik, die sowohl auf die negativen als auch auf die positiven Aspekte des Athletentums rekurrieren kann, erklärt. Zwar war die Athletik, wie man beispielsweise an der panhellenischen Periodos (Olympische, Pythische, Isthmische und Nemeische Spiele) ablesen kann, äußerst populär und eine gesellschaftlich anerkannte Größe, doch die Verehrung siegreicher Athleten wurde von den Intellektuellen kritisch gesehen, da ihnen nicht ersichtlich war, was sportliche Siege dem Staat oder der Öffentlichkeit nützen könnten.¹⁷ Die Philosophen an den Gymnasien kritisierten, dass das hehre Ideal der ἀρετή und das Erziehungskonzept der Ganzheitlichkeit zugunsten einer überproportionalen Körperbetonung und reinen Karriereorientierung der Berufssportler zunehmend in den Hintergrund

¹⁰ Mit den πόνοι des Herakles werden allerdings nicht nur seine zwölf Arbeiten (ἄθλα) bezeichnet, sondern das Gesamt seiner harten Lebensbedingungen, vgl. etwa Dio Chrys. Or. 1,61; 8,30; 60,4; Epict. Diss. III 26,31; dazu M. EBNER, *Leidenslisten und Apostelbrief. Untersuchungen zu Form, Motivik und Funktion der Peristasenkataloge bei Paulus*. fzb 66 (Würzburg 1991) 168–170.

¹¹ Dio Chrys. Or. 8,27f.; M. BILLERBECK (Hrsg.), *Epiktet: Vom Kynismus*, PhAnt 34 (Leiden 1978) § 57. Dio Chrysostomos knüpft an die Herakles-Überlieferung an und dreht das kynische Wortspiel ἀθληταί – ἄθλοι (vgl. Luc. *Anach.* 1) um (vgl. Epict. Diss. III 22,57f.).

¹² Es ist bemerkenswert, dass die Prodikos-Erzählung von Herakles am Scheideweg bei Xenophon im Rahmen eines Plädoyers für die ἐγκράτεια zu finden ist (*Mem.* II 1–20,21–34). Die einzelnen Elemente der ἐγκράτεια werden als πόνοι bezeichnet.

¹³ Vgl. Xen. *Mem.* I 2,19; Arist. *Eth. Nic.* I 9,1099a.

¹⁴ Vgl. u.a. Arist. *Eth. Nic.* III 12,1117b; Sen. *De prov.* 2,3; *De const.* 9,5; *Ep.* 13,2; 78,16; 80,3; Epict. *Diss.* III 10,7; 22,51f.; *Ench.* 29; M. Aur. VII 61.

¹⁵ Zur Begriffsgeschichte von ἀγών/ἀγωνίζομαι vgl. POPLUTZ 2004, 35–70.

¹⁶ Vgl. ebd., 71–99.

¹⁷ Vgl. etwa Xenophanes, *Frag.* 2 (DK I, 128f.) Weitere Belege bei BRÄNDL 2006, 38–42.

gedrängt würden.¹⁸ In eben diesem Kontext entwickelte sich der Agon zum Bild für den nach Weisheit und Wahrheit strebenden Philosophen. Die ἀρετή der homerischen Zeit wurde durch die Verbindung mit der σοφία vertieft und schließlich zum Programm der καλοκάγαθία erweitert bzw. durch dieses ersetzt. Das agonale Konzept erhielt fortan eine politisch-pädagogische Ausrichtung.¹⁹ Der Begriff καλοκάγαθία beinhaltet dabei zwei Aspekte, die erst in ihrem Zusammenspiel zur ausgewogenen Erziehung führen: ἀγαθός betont den ethischen Impetus, καλός hingegen die Suche nach der körperlichen Schönheit, welche durch gymnastische Übungen erzielt werden soll.²⁰ Beides wurde an den Gymnasien eingeübt.

Im Prinzip entwickelte sich die philosophische Agonmetaphorik somit durch folgenden Transfer: Die anhaltende Popularität von Sport und Wettkampf wurde aufgegriffen, um die bei den Athleten auf der körperlichen Ebene stattfindenden Prozesse (Training, Anstrengung, Schmerzen, Wettkampf, Siegespreis – im athletischen Agon) auf die intellektuellen Prozesse der Philosophenschüler (Askese, Kampf, Mühsal, Siegespreis – in Bezug auf Weisheit, Apatheia oder Tugend) zu übertragen. Besonders die „Askese“, d.h. die Vorbereitung und Übung, wurde zum Anknüpfungspunkt. Entsprechend heißt es bei Diog. Laert. VI 70f.:

„Nach Diogenes gibt es zwei Arten von Askese, eine geistige (ἄσκησιν ψυχικὴν) und eine körperliche (σωματικὴν). Diese ermöglichen es durch die in beständiger Übung (γυμνασία) gewonnenen Vorstellungen, sich bequem den Werken der Tugend (τὰ τῆς ἀρετῆς ἔργα) zuzuwenden. Die eine dieser Formen bleibt unvollkommen ohne die andere, denn Wohlbefinden und Kraft gehören nicht weniger zu den Vorzügen, und das gilt für die Seele wie für den Körper. Er lieferte Beweise dafür, dass man leicht von der Übung zur Beschäftigung mit der Tugend kommt. Man sieht ja, wie beim Handwerk und den anderen Betätigungen die Spezialisten durch Übung eine ungewöhnliche Geschicklichkeit erworben haben, wie auch Flötenspieler und Athleten sich durch fortwährende Arbeit auf ihrem Gebiet [...] hervortun. Wenn sie ihre Askese auch auf die Seele übertragen hätten, dann wären ihre Bemühungen nicht nutzlos und unvollkommen geblieben. Tatsächlich kommt im Leben ohne Askese überhaupt nichts Rechtes

¹⁸ Vgl. MARROU 1957, 94: „Zur Zeit Pindars gehörten die panhellenischen Wettkämpfer oft zu den höchsten aristokratischen oder herrschenden Familien; seit dem Beginn des Peloponnesischen Krieges sind sie kaum mehr als Professionelle, die sich mehr und mehr aus den ländlichen Gegenden [...] rekrutieren. [...] Das sind oft grobe und brutale Männer, sehr fremd dem schönen Ideal des archaischen Adels.“

¹⁹ Vgl. C. PAPPAS, *Die antike agonale Idee und ihre Nachwirkungen auf das heutige griechische Leben. Eine kulturhistorische Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung des griechischen Sports* (Saarbrücken 1980) 54. Dies gilt besonders für Platon und Aristoteles, dazu B. J. KUNICKI, „Agon in the Intellectual Life of Ancient Greece“, in: *Studies in the Physical Culture and Tourism* 1 (1990) [77–89] 80f.

²⁰ Vgl. MARROU 1957, 71–73; vgl. auch die Definition bei Arist. *Eth. Eud.* 1248b 34f.; N. BADEMIS, *Gymnastik-Verständnis in der Antike und das ihm zugrunde liegende Bild des Menschen. Zur Entwicklung des Gymnastik-Verständnisses von Homer bis in die hellenistische Zeit.* EHS XI/793 (Fankfurt a.M. 1999) 85, Anm. 98.

zustande; sie ist fähig, alles zu überwinden. Daher muss man, um glücklich zu leben, statt nutzloser Anstrengungen diejenigen wählen, die naturgemäß sind.“²¹

Wie ein Athlet gewissenhaft trainieren muss, um im Wettkampf bestehen zu können, so muss auch der nach Weisheit strebende Mensch beständig üben, damit aus andauernden Tätigkeiten Eigenschaften werden. Schon Xenophon bemerkte dazu (*Mem.* I 2,19):

„Wie die, welche ihren Körper nicht üben, keine körperlichen Leistungen vollbringen können (τὰ τοῦ σώματος ἔργα τοῦς μὴ τὰ σώματα ἀσκοῦντας οὐ δυναμένους ποιεῖν), so versagen auch jene in charakterlicher Hinsicht, die sich um die Bildung ihres Charakters nicht bemühen.“²²

Für den Weisheitssuchenden bedeutet dies, dass Schmerzen, Unannehmlichkeiten oder gar Verwundungen für ihn ebenso notwendig dazugehören wie für einen Athleten, der sich auf den Wettkampf vorbereitet.²³ Diese πόνοι dürfen weder gemieden noch gefürchtet werden, und das gilt auch für die letzte Verwundung, nämlich den Tod.²⁴ Der Gewinn für diejenigen, die diesen Weg der καλοκἀγαθία konsequent gehen, ist eine Verehrung, die wie bei Herakles über den Tod hinausweist und in diesem Sinne Unsterblichkeit verspricht (vgl. Xen., *Mem.* II 1,33).

Auf dem Hintergrund dieser skizzierten Assoziationen zum Kynosarges (Gymnasion, Antisthenes, Kynismus, Agonmetaphorik), das die szenische Rahmenhandlung zu Beginn des *Axiochos* verortet und sicherlich gezielt Lokalkolorit wachruft (364a),²⁵ wird die erste Ermahnung, die Sokrates dem untröstlichen und von Sterbensangst²⁶ aufgewühlten Axiochos zukommen lässt, bestens vorbereitet (365a):

„Axiochos, warum denn das? Wo sind dein Selbstvertrauen von früher und die beständigen Lobreden auf die Tugenden (εὐλογίαί τῶν ἀρετῶν) und der unaussprechliche Mut in dir? Denn wie ein feiger Wettkämpfer (ἀγωνιστῆς δειλός), der sich in den Übungen (ἐν τοῖς γυμνασίοις) tüchtig zeigt, wirst du in den Wettkämpfen (ἐν τοῖς ἄθλοις) den Erwartungen nicht gerecht.“

Entscheidend für die Verwendung der Agonmetaphorik durch Sokrates ist an dieser Stelle der Gegensatz von „Mut“ und „Feigheit“ bzw. „Training“ (ἐν τοῖς γυμνασίοις) und „Wettkampf“ (ἐν τοῖς ἄθλοις). Axiochos hat

²¹ Übersetzung: G. Luck (Hrsg.; Übers.), *Die Weisheit der Hunde. Texte der antiken Kyniker in deutscher Übersetzung und mit Erläuterungen* (Stuttgart 1997) Nr. 195.

²² Das bedeutet, dass ἀσκεῖν zu einem Synonym von γυμνάζεσθαι wird, vgl. Epict. *Diss.* III 10,7; auch Luc. *Vit. Auct.* 7; MERKELBACH 1975, 108.

²³ Vgl. Arist. *Eth. Nic.* III 4,1112a. Eine ähnliche Anspielung findet sich auch in *Axiochos* 366d–367a.

²⁴ Vgl. Arist. *Eth. Nic.* III 12,1117b.

²⁵ Vgl. die Einleitung in diesem Band, Kapitel 5.

²⁶ Situativ passen hier das dem griechischen Begriff *Agon* entlehnte deutsche *Agonie* oder Redewendungen wie *mit dem Tod ringen* oder *den letzten (Todes-)Kampf kämpfen*, die bereits bei Euripides angelegt sind: In *Alc.* 489 bzw. 1141 erzählt Euripides vom Zweikampf des Herakles mit dem personifizierten Tod (θάνατος).

große Lobreden auf die Tugenden gehalten (εὐλογίαι τῶν ἀρετῶν) und sich „unaussprechlich“ mutig und mit großem Selbstvertrauen dargestellt. Das ist positiv, insofern er sich damit „im Training tüchtig gezeigt hat“, was eine notwendige Voraussetzung für die erfolgreiche Teilnahme an einem Wettkampf ist.²⁷ Doch seine guten theoretischen Kenntnisse scheinen nun in der Praxis nicht mehr zu greifen: Jetzt, da mit dem eigenen Sterben der Ernstfall eingetreten ist, gebärdet sich Axiochos nicht mehr mutig, sondern feige. Kurzum: Er wird „den Erwartungen nicht gerecht“ (365d), die man aufgrund seiner „Trainingsleistungen“ in ihn gesetzt hatte. Das ist bedenklich: Denn im Gegensatz zum Agon der Athleten, der in der Palästra oder im Stadion ausgetragen wird, wird der Agon eines gewöhnlichen Menschen auf der Bühne des Lebens gekämpft und ist eine unumgängliche Herausforderung. Der besondere Prüfstein für das eigene Lebenskonzept ist dabei der Tod.²⁸

Dass ausgerechnet Sokrates die Agonmetaphorik in dieser typisch stoisch-kynischen Weise bemüht, ist kein Zufall. Davon abgesehen, dass Sokrates durch seinen Schüler Antisthenes wirkungsgeschichtlich eng mit dem Kynismus verbunden ist,²⁹ lässt sich zudem nach Ausweis der *Apologie* und der frühen Dialoge Platons mit aller gebotenen Vorsicht schlussfolgern, dass Sokrates sein eigenes Leben und Wirken ebenfalls als einen großen Agon verstanden hat.³⁰ Zugleich nimmt er die schwelende philosophische Kritik an der Überschätzung der athletischen Wettkämpfe auf,³¹ indem er betont herausstellt, wo der wirklich wichtige Agon zu bestreiten ist – nämlich im eigenen Leben. Sokrates sucht die Wahrheit und bemüht sich, ihr nicht nur im Leben, sondern auch im Sterben mit aller Konsequenz treu zu bleiben:

„[...] ich achte darauf, dass ich dem Richter meine Seele möglichst gesund zeigen kann. Also verzichte ich auf die Ehren (τιμὰς), die bei den Mengen gelten, ich übe (ἀσκέω) die Wahrheit und werde versuchen, wirklich so gut zu sein wie ich kann, so zu leben und, wenn ich sterbe, zu sterben. Ich rufe auch alle anderen Menschen auf, soweit es in meiner Macht steht, und besonders rufe ich im Gegenzug auch dich zu diesem Leben auf und zu diesem Wettkampf (ἀγών): Ich behaupte, dass er wichtiger ist als alle Wettkämpfe hier.“³²

An einer Stelle wie dieser wird deutlich, woran es Axiochos mangelt: Er hält angesichts des nahen Todes nicht an dem Erlernten oder an seinen Prinzipien fest. Die vorgängigen „Lobreden auf die Tugenden“ sind da-

²⁷ Vgl. dazu Epict. *Diss.* III 22,51f.; III 15,4; I 4,13f.; *Ench.* 51,2.

²⁸ Seneca stellt dies in Bezug auf die Gladiatoren heraus, vgl. *De tranq.* 11,4; *De benef.* II 34,4; *Ep.* 30,8; auch *Ep.* 93,12.

²⁹ Vgl. GOULET-CAZÉ 2008, 633.

³⁰ Vgl. Plat. *Apol.* 36d; dazu BRÄNDL 2006, 43–45.

³¹ Vgl. etwa Demokrit, *Frag.* 187 (DK II, 183).

³² Plat. *Gorg.* 526d–e [Übersetzung: J. DALFEN, *Platon Werke, Übersetzung und Kommentar* VI 3: Gorgias, Göttingen 2004].

mit Makulatur. Denn es kommt nicht auf die Worte, sondern auf das eigene Tun an, da Theorie und Praxis unlösbar miteinander verbunden sind – ein Konnex, der besonders in der Stoa stark hervorgehoben wird. Epiktet macht das mithilfe eines Vergleichs deutlich: Wie es für einen Athleten nicht darauf ankommt, mit seinen Trainingsgewichten zu prahlen,³³ so kommt es für einen Philosophen nicht darauf an, mit klugen Worten zu brillieren.³⁴ Allein an den Erfolgen bzw. am Verhalten lässt sich erkennen, mit wem man es zu tun hat.³⁵ Und so ist gerade derjenige ein unüberwindbarer moralischer Athlet, der nicht nur in der Öffentlichkeit glänzt, sondern seinen Prinzipien *trotz* und *in* allen denkbaren Anfechtungen treu bleibt.³⁶ Genau darin gilt es den großen Vorbildern Herakles³⁷ und Sokrates³⁸ nachzueifern.

Diese exemplarisch angedeutete Parallelität zur Verwendung der Agonmetaphorik in Kynismus und Stoa unterstreicht, dass der Sokrates des *Axiochos* mit deutlich wahrnehmbaren kynischen und stoischen Zügen ausgestattet ist.³⁹ Denn besonders in der Stoa wurde das alte Ideal der *καλοκάγαθία* und der *ἀγών ἀρετῆς* im Sinne einer individualistischen Ethik interpretiert.⁴⁰ Es geht immer auch um praktische Lebenshilfe und darum, im Kampf gegen äußere Widerfahrnisse und eigene falsche Vorstellungen (*φαντασῖαι*) die wahre *ἀταραξία* bzw. *tranquillitas animi* zu erreichen.⁴¹ Der Weg dahin führt nicht zuletzt über die *ἐγκράτεια* (Enthaltsamkeit, Selbstbeherrschung), was wörtlich gesehen zunächst nichts anderes meint, als „Herr im eigenen Haus“ zu sein: Nur wer nicht von falschen Vorstellungen und Sorgen besetzt gehalten und in die Irre geführt wird, kann diese notwendige Unerschütterlichkeit erlangen.

Eine solche praktische Lebenshilfe lässt der Sokrates des *Axiochos* dem Sterbenden angedeihen, indem er ihn ermahnt und aufmuntert. Da *Axiochos* nicht als ein Philosoph, sondern als ein ganz normaler Mensch gezeichnet wird, der angesichts seines Sterbens Angst empfindet und sich erst auf dem Sterbebett in wahrhaft existentieller Weise mit dem Tod auseinandersetzt, öffnet sich die Ermahnung auch für die Rezipientinnen und Rezipienten des Dialogs. Diese sind angehalten, ähnliche Schlussfolgerun-

³³ So Epict. *Diss.* I 4,13.

³⁴ Vgl. Epict. *Diss.* II 9,15; II 21,17; III 21,1; II 23,40.

³⁵ Vgl. Epict. *Ench.* 51 (Philosoph); *Diss.* I 4,13 (Athlet).

³⁶ Vgl. Epict. *Diss.* I 18,21–24.

³⁷ Vgl. Epict. *Diss.* III 22,57; III 26,31; IV 10,10.

³⁸ Vgl. Epict. *Diss.* II 18,22f.

³⁹ Vgl. I. MÄNNLEIN-ROBERT, Einleitung in diesem Band, S. 31–37.

⁴⁰ In Bezug auf die Notwendigkeit der Einübung formuliert P. VEYNE, *Weisheit und Altruismus. Eine Einführung in die Philosophie Senecas* (Frankfurt a.M. 1993) 55 treffend: „Das stoische Glück ist das Glück des Asketen.“

⁴¹ Vgl. Epict. *Diss.* II 18,29; *Ench.* 29; Sen. *De tranq.*

gen für die eigene Vorbereitung auf den Tod zu treffen – und zwar möglichst beizeiten.

2. Neutestamentliche Aspekte der Agonmetaphorik im Licht des *Axiochos*

2.1. Der Evangelist Lukas

Sucht man im Neuen Testament nach dezidiert agonistischem Vokabular, das wie im *Axiochos* im Zusammenhang mit einem bevorstehenden Tod begegnet, so bleibt man für den synoptischen Bereich auf die Erwähnung von ἀγωνία im Kontext des Ringens Jesu im Garten Getsemani verwiesen:

„Und als er in *agonia* geriet, betete er noch inständiger. Und sein Schweiß wurde wie Tropfen von Blut, die auf die Erde fallen.“ (Lk 22,44)⁴²

Von einer ausgeprägten Agonmetaphorik kann hier jedoch keine Rede sein. Es wird zwar immer wieder vorgeschlagen, ἀγωνία als einen „Gebetskampf“ Jesu zu verstehen,⁴³ der durch die großen herabfallenden Schweißtropfen Assoziationen an Athleten im Wettkampf wachrufe⁴⁴ und darum in die Nähe eines sportlichen ἀγών oder zumindest eines „angespannten und entschlossenen Kampfes um den Sieg“ rücke,⁴⁵ doch dies lässt sich m.E. nicht erhärten.

Zum einen ist zu beachten, dass in Lk 22,44 nicht der Terminus ἀγών, sondern ἀγωνία verwendet wird, zum anderen ist die syntagmatische Verknüpfung mit γενόμενος wichtig.⁴⁶ Zwar können ἀγών und ἀγωνία bei klassischen Autoren wie Pindar und Herodot *promiscue* verwendet werden,⁴⁷ aber mehr als von einem „Wettkampf“ scheint in Lk 22,44 von der

⁴² Καὶ γενόμενος ἐν ἀγωνίᾳ ἐκτενέστερον προσηύχετο. καὶ ἐγένετο ὁ ἰδρῶς αὐτοῦ ὡσεὶ θρόμβοι αἵματος καταβαίνοντες ἐπὶ τὴν γῆν. Problematisch ist Lk 22,43f. in textkritischer Hinsicht, da es äußerst umstritten ist, ob diese Verse zur ursprünglichen Fassung des Lukasevangeliums gehörten. Zum handschriftlichen Befund und dessen Wägung vgl. WOLTER 2008, 722f., der angesichts der schwierigen Faktenlage diesbezüglich keinen Konsens sieht: „Es muss [...] bis auf weiteres bei einem *non liquet* bleiben.“

⁴³ So beispielsweise H. KLEIN, *Das Lukasevangelium*. KEK (Göttingen 2006) 684 („innerer, geistlicher Kampf“); NEYREY 1980, 159f. („victorious struggle“); ebd., 165 („combat“; „eschatological struggle“); BROWN 2006, 189f. (s.u. Anm. 44). Biblisch begegnet ein solcher „Gebetskampf“ jedoch nirgendwo, auch nicht im Anschluss an Gen 32,25–30 oder Weish 10,10–12, vgl. BRÄNDL 2006, 346.

⁴⁴ BROWN 2006, 189: „An athletic parallel offers an explanation for the profuse sweat that follows: The runner is tensed up to begin the trial, and sweat breaks out all over his body. In such an interpretation, the *peirasmos* or great trial, which Jesus now knowingly will enter, resembles an athletic contest.“; ähnlich schon NEYREY 1980, 166–168.

⁴⁵ BRÄNDL 2006, 346 Anm. 93; ähnlich schon STAUFFER 1949, 140; FITZNER 1967, 130–133. Anders aber WOLTER 2008, 723f. und BOVON 2009, 309.

⁴⁶ Vgl. WOLTER 2008, 723.

⁴⁷ Vgl. Pind. *Ol.* 2,53; *Hdt.* II 91.

Anfechtung Jesu angesichts seines Leidens und Sterbens die Rede zu sein. Eine solche Verwendung von ἀγωνία zur Bezeichnung der Erregung und Angst in Anbetracht eines kommenden Unheils findet sich häufig in der jüdisch-hellenistischen Literatur,⁴⁸ so dass sich Lukas – vorausgesetzt die Verse stammen von ihm – hier bestens einreihet. Darüber hinaus ist zu bedenken, dass ἀγωνία in spezieller Weise für den inneren Konflikt im Hinblick auf eine bevorstehende Prüfung Verwendung finden kann, zu der auch das eigene Sterben zählt.⁴⁹ In die Linie dieser Begriffsverwendung ist Lk 22,44 einzustellen, was durch die gewählte Wendung γενόμενος ἐν ἀγωνίᾳ⁵⁰ unterstrichen wird: Jesus „gerät“ in eine Erregung, die so groß ist, dass er noch intensiver betet, was durch Unmengen von Schweiß, der in der Größe von Blutstropfen auf die Erde fällt, verdichtend inszeniert wird.

Auch wenn somit keine dezidierte Agonmetaphorik in Lk 22,44 zu finden ist, rückt die lukanische Stelle in eine interessante Nähe zum *Axiochos*: Beide Male ist von existentieller Angst in Bezug auf den eigenen bevorstehenden Tod die Rede und beide Male wird dies mit ἀγων bzw. ἀγωνία in Verbindung gebracht. Doch während Jesus im Angesicht des eigenen Leidens und Sterbens an seinem Lebenskonzept festhält – und dies ohne die menschliche Unterstützung der „vor Betrübnis“ (ἀπὸ τῆς λύπης) eingeschlafenen Jünger (Lk 22,45f.), aber immerhin mit spontanem himmlischem Beistand (Lk 22,43) bewältigt –, benötigt Axiochos die Ermunterung und Ermahnung des weisen Sokrates. Anders als Axiochos erweist sich Jesus somit nicht als ein durch seine Angst angesichts einer dramatischen Situation hilflos Ausgelieferter, sondern als ein Mensch, der im Sterben seiner Sendung – wenn auch unter Anstrengungen – treu bleibt. Mit den zurückgedrängten Emotionen weicht der lukanische Jesus deutlich von den synoptischen Parallelen ab: Die Jünger Jesu, die aufgrund einer Betrübnis (λύπη), die bei Markus und Matthäus dem Protagonisten selbst attestiert wird,⁵¹ einschlafen (Lk 22,45), rücken in der Charakterisierung deutlich von ihrem Herrn ab.⁵² Anhand dieser feinen synoptischen Abweichungen zeichnet Lukas, der hellenistisch geprägte Schriftsteller mit historiographi-

⁴⁸ Vgl. 2 Makk 3,14. 16; Phil. Al. *Dec.* 145; *Praem.* 148; *Gai.* 366; *Ios. Aj.* 10,22. 235; *Bell.* 3,238.

⁴⁹ Vgl. *Diod. Sic.* XIX 26; *Diog. Laert.* VII 112f.; *Bovon* 2009, 309.

⁵⁰ Belege, in denen von ἐν ἀγωνίᾳ oder εἰς ἀγωνίαν die Rede ist, sind bei *Wolter* 2008, 724 angeführt.

⁵¹ Mk 14,34 par Mt 26,38 (in Anlehnung an Ps 41,6 LXX): καὶ λέγει αὐτοῖς: περιλυτός ἐστιν ἡ ψυχὴ μου ἕως θανάτου.

⁵² Zur Charakterisierung von Figurengruppen in narratologischer Perspektive vgl. meine grundlegenden Überlegungen in U. *Poplutz*, „Volk – Jünger – Autoritäten. Überlegungen zur Konzeption und Charakterisierung von Figurengruppen im Matthäusevangelium“, in: *Dies.*, *Erzählte Welt. Narratologische Studien zum Matthäusevangelium*. BThS 100 (Neukirchen-Vluyn 2008) 101–139.

schem Anspruch, Jesus auch in seiner Todesstunde als besonderes „Vorbild“⁵³ – ganz im Gegensatz zu Axiochos, der diesbezüglich gerade nicht den sprichwörtlichen Ruhmeskranz erwirbt: Axiochos ist anders als Jesus nicht „Herr im eigenen Haus“ (ἐγκράτεια).

2.2. Der Apostel Paulus

Während der synoptische Befund eher spärlich ausfällt, ist es vor allen Dingen der Apostel Paulus, der die Agonmetaphorik für seine Evangeliumsverkündigung in Dienst nimmt. Paulus verwendet die Metaphorik auf unterschiedliche Weise, jedoch steht bei ihm die eschatologische Dimension seines „Kampfes“ für und um die christlichen Gemeinden im Mittelpunkt.⁵⁴

Der Begriff ἀγών begegnet in den echten Paulusbriefen nur in 1 Thess 2,2 und Phil 1,30 – beide Male im Kontext von Konflikten und Leiderfahrungen, was im weitesten Sinne der Agonmetaphorik im *Axiochos* entspricht. Für Paulus geschieht der Dienst am Evangelium ἐν πολλῶ ἀγῶνι (1 Thess 2,2), was nicht nur auf die Heftigkeit, sondern möglicherweise auch auf die Vielzahl (πολύς) der Kämpfe hinweist, denen er im Rahmen seiner christlichen Mission ausgesetzt war. Es ist durchaus denkbar, dass die hinter 1 Thess 2,2 stehenden frühen Erfahrungen⁵⁵ dazu führten, dass die Agonmetaphorik diesen Eingang in die paulinischen Briefe fand.⁵⁶ Obwohl Paulus die eigenen Anstrengungen für das Evangelium in besonderer Weise als vorbildlich herausstellt,⁵⁷ betont er gleichwohl, dass sein Agon letztlich das Los eines jeden ist, der Christus nachfolgt:

„Denn euch wurde geschenkt (in Blick) auf Christus, nicht allein an ihn zu glauben, sondern auch für ihn zu leiden, denselben *agon* habend, den ihr gesehen habt an mir und jetzt hört von mir“. (Phil 1,29f.)⁵⁸

Aus diesem Grund kann Paulus seine Gemeinden bzw. die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter als „Mitkämpfer“ oder „Mitathleten“ titulieren.⁵⁹ Sie

⁵³ Jesus als Vorbild darzustellen, ist ein besonderes Anliegen des Lukas, vgl. neben vielen anderen H.-J. VENETZ, *Der Evangelist des Alltags. Streifzüge durch das Lukasevangelium* (Freiburg/CH 2000) 167; dieser Vorbildcharakter ist auch den antiken Viten berühmter Männer inhärent; zur Gattung Biographie und NT vgl. K. BERGER, „Hellenistische Gattungen im Neuen Testament“, in: ANRW II 25.2 (1984) 1231–1245.

⁵⁴ Vgl. dazu ausführlich POPLUTZ 2004, 223–415; BRÄNDL 2006, 246–422.

⁵⁵ Der Erste Thessalonicherbrief ist wohl das früheste erhaltene Schreiben des Paulus.

⁵⁶ So BRÄNDL 2006, 333.

⁵⁷ 1 Kor 9,26f.; Phil 3,12–17; explizit auch in 1 Thess 1,6; 2,14; 1 Kor 4,16; 11,1.

⁵⁸ Ὅτι ὑμῖν ἐχαρίσθη τὸ ὑπὲρ Χριστοῦ, οὐ μόνον τὸ εἰς αὐτὸν πιστεῦναι ἀλλὰ καὶ τὸ ὑπὲρ αὐτοῦ πάσχειν, τὸν αὐτὸν ἀγῶνα ἔχοντες, οἷον εἶδετε ἐν ἐμοὶ καὶ νῦν ἀκούετε ἐν ἐμοί. Dem aktiven συναθλεῖν korrespondiert dabei immer das passive πάσχειν, in das jeder Agon für das Evangelium früher oder später einmünden kann, vgl. STAUFFER 1949, 167: „Das Evangelium kommt zum Sieg in Passion und Aktion der συναθλοῦντες.“

⁵⁹ Phil 4,3: συνήθλησάν μοι; Phil 1,27: συναθλοῦντες; Röm 15,30: συναγωνίσασθαί μοι; vgl. auch *IgnPol* 6,1: συγκοπιάτε ἀλλήλοις, συναθλείτε.

alle sollen sich aktiv um das Heil *bemühen* (Phil 2,12). Dabei bleibt es nicht aus, dass dieser Einsatz mit Bedrängnissen und Leiderfahrungen verbunden ist. Diese stellen keinesfalls das Proprium des christlichen Agons dar und sind auch nicht aktiv zu suchen, aber Paulus macht deutlich, dass um des Evangeliums willen mit Widerständen und Anfeindungen zu rechnen ist. Wenn dieser Fall eintritt, erkennt der Apostel darin eine Verbindung zum Leiden Christi.⁶⁰

Der in Ax. 365a zentrale Unterschied zwischen „Training“ und „Ernstfall“ bzw. zwischen „Theorie“ und „Praxis“ angesichts des bevorstehenden Todes wird bei Paulus durch den Gedanken der „Vergeblichkeit“ oder des „Erfolgs“ anders gewendet. Den Aspekt der Übung (ἄσκησις, *exercitium*), der für die stoische Agonmetaphorik prägend ist, gibt es in dieser Form nicht. Stattdessen ist alles Tun und Lassen in Bezug auf die Christusverkündigung bereits der „Ernstfall“, der im Endgericht einer finalen Prüfung unterzogen wird, welche über Heil und Unheil entscheidet. Anders als im *Axiochos* steht somit nicht der Tod als anthropologisches Problem oder die Frage nach dem Fortbestand der Seele zur Debatte, sondern die jüdisch-christliche Vorstellung des Bestehens im Gericht am eschatologischen *Tag Christi* (Phil 2,16).⁶¹ Dieses Bestehen verbindet Paulus mit seinem Erfolg in der Evangeliumsverkündigung und der Entwicklung seiner Gemeinden. Zur Illustration dieser Zusammenhänge greift er vorzugsweise auf die athletisch geprägte Metaphorik vom „Laufen“ (τρέχειν) und vom „Siegespreis“ (βραβεῖον, στέφανος) zurück.

Um den „unvergänglichen“ eschatologischen Siegeskranz⁶² zu erringen, der auch ihm als Apostel keineswegs gewiss ist,⁶³ „läuft“ und „kämpft“ Paulus wie ein Athlet und fordert seine Gemeinden auf, es ihm gleich zu tun:

„Wisst ihr nicht, dass die im Stadion Laufenden zwar alle laufen, aber nur *einer* den Siegespreis empfängt? So lauft, dass ihr ihn erlangt! Jeder Wettkämpfer aber ist in allem enthaltsam, jene nun, damit sie einen vergänglichen Kranz empfangen, wir aber einen unvergänglichen.“ (1 Kor 9,24f.)⁶⁴

⁶⁰ Vgl. Phil 1,5. 12f. 19f. 27; auch 2 Kor 1,5–7; dazu s.o. Anm. 58.

⁶¹ Vgl. 1 Thess 2,19; Phil 4,3f. Paulus war angesichts der Botschaft von der Auferweckung Jesu davon überzeugt, dass die Parusie Christi und das Ende der Welt unmittelbar bevorstanden. Dies erklärt seine Unermüdlichkeit und Eile, mit welcher er die Botschaft vom Evangelium in aller Welt verbreitete. Zugleich konnte sich Paulus in diesem Sinne selbst als „Athlet“ verstehen: „Bedenkt man all diese Aspekte, dann kann man sagen, daß Paulus um des Evangeliums willen eine Härte, Ausdauer, Zähigkeit, Konstitution und Zielstrebigkeit erwiesen hat, wie sie einem Wettkämpfer in der Arena vergleichbar ist“ (R. METZNER, „Paulus und der Wettkampf. Die Rolle des Sports in Leben und Verkündigung des Apostels (1 Kor 9,24–7; Phil 3,12–16)“, in: *NTS* 46 [2000] [565–583] 571).

⁶² Vgl. 1 Kor 9,25; auch 1 Petr 5,4; Offb 2,10.

⁶³ Vgl. Phil 3,12–16.

⁶⁴ Οὐκ οἰδατε ὅτι οἱ ἐν σταδίῳ τρέχοντες πάντες μὲν τρέχουσιν, εἰς δὲ λαμβάνει τὸ βραβεῖον; οὕτως τρέχετε ἵνα καταλάβητε. πᾶς δὲ ὁ ἀγωνιζόμενος πάντα ἐγκρατεύει-

Indem nun Paulus seine Gemeinden als „Kranz (des Rühmens)“ (στέφανος [καυχῆσεως]) bezeichnet (Phil 4,1; 1 Thess 2,19), macht er deutlich, dass er sein eigenes Geschick und seinen Erfolg als Apostel unlösbar mit deren positiver Entwicklung verbindet:

„Ihr seid nämlich unsere Ehre und Freude.“ (1 Thess 2,20)⁶⁵

An diesem Punkt kommt ein Aspekt des agonistischen Konzepts zum Tragen, der auch im *Axiochos* – dort allerdings in völlig anderer Ausrichtung – von Bedeutung ist: *Axiochos* ist angesichts seines Todes sehr darum besorgt, wie es um sein eigenes Fortleben im Gedächtnis der Nachwelt bestellt sei.⁶⁶ Falls Paulus diese Frage überhaupt umgetrieben hat, so beantwortet er sie, indem er seinen „Ruhm“ als Apostel der Völker sichtbar an den Erfolg seiner Verkündigung bindet. Er ordnet sich somit wie ein guter Bote ganz seiner Botschaft unter. Nur so ist es zu verstehen, dass Paulus die Christinnen und Christen von Philippi auffordern kann, „untadelige Kinder Gottes zu sein“, und dies mit der Bemerkung ergänzt, dass ihm das selbst „zum Ruhm“ (εἰς καύχημα ἐμοί, Phil 2,15f.) geschehe. Dass dabei weniger die Person des Paulus im Mittelpunkt steht⁶⁷ als vielmehr sein Dienst für das Evangelium, sei nochmals explizit hervorgehoben. Seiner Schwachheit bleibt sich Paulus zeitlebens bewusst, so dass er von einer Ruhmesideologie glanzvoller Agonistik weit entfernt ist.⁶⁸ Anstelle der Verehrung erfolgreicher Athleten, deren Ruhm weit über den Tod hinausweist und sie im Gedächtnis der Menschen unsterblich werden lässt, verkündet Paulus *wirkliches* Leben über den Tod hinaus (1 Kor 15).

Dabei weiß er letztlich den Erfolg all seiner Anstrengungen und Mühsal allein der Barmherzigkeit Gottes geschuldet, wie an einer Stelle wie Röm 9,16 sichtbar wird:

„So liegt es nun nicht an dem Wollenden und auch nicht an dem Laufenden, sondern an dem sich erbarmenden Gott.“⁶⁹

Wenn in *Ax.* 366d–367c wichtige Stationen der Lebensalter eines Menschen benannt werden, die allesamt mit Schmerzen und Mühsal verbunden sind, so erinnert dies an die weisheitliche Reflexion über die Kürze des Lebens,

ται, ἐκείνοι μὲν οὖν ἴνα φθαρόν στεφάνον λάβωσιν, ἡμεῖς δὲ ἀφθαρόν. Vgl. Phil 2,16; Gal 2,2; 5,7. Ausführlich zu 1 Kor 9,24–27 s. POPLUTZ 2004, 245–291.

⁶⁵ Ὑμεῖς γάρ ἐστε ἡ δόξα ἡμῶν καὶ ἡ χαρά.

⁶⁶ Vgl. *Ax.* 365c: „... ob ich künftig dieses Lichts hier und der Güter beraubt sein werde, ungesehen und verschollen wo auch immer verfaulend daliegen werde und mich dabei in Maden und Insekten verwandle.“

⁶⁷ Wie wenig es Paulus um seine eigene Person ging, wird an einer Stelle wie 1 Kor 15,8f. ersichtlich, wo er von sich als ἔσχατον δὲ πάντων ὡςπερ εἰ τῷ ἐκτρώματι spricht und sich als ὁ ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων tituliert.

⁶⁸ Vgl. 2 Kor 11,30: εἰ καυχᾶσθαι δεῖ, τὰ τῆς ἀσθενείας μου καυχῆσομαι. Vgl. auch 1 Kor 2,3; 2 Kor 12,9.

⁶⁹ Ἄρα οὖν οὐ τοῦ θέλοντος οὐδὲ τοῦ τρέχοντος ἀλλὰ τοῦ ἐλεῶντος θεοῦ.

die oft mit der Metapher vom „Lebenslauf“ oder der „Lebensbahn“, in der sich der Mensch befindet, ins Bild gebracht wird.⁷⁰ Damit wird die Unaufhaltsamkeit des Fortschreitens der Zeit, des damit einhergehenden Alterns und die irreversible Endstation des Todes ins Bewusstsein geholt⁷¹ – verbunden mit der Mahnung, sein Leben im Hier und Jetzt nicht zu verpassen.

Paulus berührt diesen Gedanken insofern im Kontext seiner Laufmetaphorik, als dass auch er die Gefahr sieht, angesichts der kurzen verbliebenen Zeit ins Leere oder in die Irre zu laufen.⁷² Zutiefst ist die paulinische Laufmetaphorik von dem Gedanken geprägt, dass der Zieleinlauf unmittelbar bevorsteht.⁷³ Doch anders als bei den Stoikern meint das metaphorische τρέχειν bei ihm nicht den Lauf zur sittlichen Vervollkommnung (ἀρετή), sondern den Dienst des Apostels⁷⁴ sowie das Glaubensleben der Christinnen und Christen.⁷⁵ Durch die konkrete Naherwartung wird die Gegenwart von der bereits sichtbar werdenden Zukunft her neu qualifiziert: Alles ist auf das eschatologische Heil hingeordnet.

Ob Paulus bei der Verwendung der Laufmetaphorik eher an biblisch-jüdische Elemente wie den Lauf des Propheten⁷⁶ oder an klassische weisheitliche Traditionen anknüpft, ist nicht sicher zu entscheiden und sollte nicht gegeneinander ausgespielt werden: Paulus aus Tarsus war ein mit der griechischen Kultur vertrauter Diasporajude, dem die Agonistik vermutlich auch aufgrund eigener Anschauung bekannt gewesen ist.⁷⁷ Zugleich war er durch seine pharisäische Ausbildung mit den Schriften seines Volkes bestens vertraut.

3. Fazit

Betrachtet man in Form eines Resümees die Verwendung der Agonmetaphorik in ihren literarischen Kontexten, wie sie hier nur ansatzweise für die hellenistische Moralphilosophie, für Pseudo-Platons *Axiochos* sowie für Lukas und Paulus skizziert werden konnte, lässt sich erkennen, welch großes Potential der Agonbegriff mit seinen zentralen Elementen

⁷⁰ Vgl. Sen. *De tranq.* 9,4; 10,6; *De vit. beat.* 19; *De brev. vit.* 8,5; 9,2; *Cons. Polyb.* 11,3; *Ep.* 17,1; 34,2; 109,6; vgl. auch Koh 9,11.

⁷¹ M. Aur. IV 18, 51; V 1; auch IX 22.

⁷² Vgl. Gal 2,2; Phil 2,16; vgl. auch Phil. Al. *Immut.* 75; *Agr.* 180.

⁷³ Vgl. 1 Thess 4,13–18; auch 1 Kor 7,29; Phil 1,10; 2,16; Röm 13,11.

⁷⁴ 1 Kor 9,26f.; Gal 2,2; Phil 2,16.

⁷⁵ 1 Kor 9,24; Gal 5,7; vgl. Röm 9,16.

⁷⁶ Diesen Aspekt macht BRÄNDL 2006, 415 stark: „Seine Berufung zum Völkerapostel, seine Mühen in seinem Dienst und seine Hoffnung auf den eschatologischen Lohn seiner Mühen hat er im Weg des Gottesknechts nach Jes 49,1–6 vorgebildet gefunden und die mit seiner Verkündigung hereingebrochene Zeit in Jes 49,8 verheißen gesehen (2 Kor 6,2).“

⁷⁷ Dies lässt sich sehr konkret anhand von Gal 5,7 zeigen, wo Paulus überaus kenntnisreich auf das Foulspiel beim *Dolichos* anspielt, dazu POPLUTZ 2004, 337–245.

„Vorbereitung durch Übung“ und „Wettkampf im Ernstfall“ für die lebenspraktische Unterweisung besitzt. Durch die konkreten Anknüpfungspunkte im Alltagsleben – bis heute hat der sportliche Wettkampf kaum etwas von seiner Attraktivität und Anziehungskraft eingebüßt –, aber auch durch die Ambivalenz und das Wechselspiel positiver und negativer Konnotationen eröffnet sich ein Spektrum, das sich auf hervorragende Weise eignet, die existentiellen und kontingenten Dimensionen menschlichen Daseins zu vergegenwärtigen. Die Verbindung mit dem eigenen Sterben, die bei der Agonmetaphorik im pseudo-platonischen Dialog *Axiachos* im Vordergrund steht, stellt dabei die letzte konsequente Ausformulierung dar, insofern der Tod der finale und damit wichtigste Prüfstein für das eigene Lebenskonzept ist. Hier ist nämlich der unwiderrufliche Erweis zu erbringen, dass man „kein feiger Wettkämpfer“ ist, sondern dass man „den Erwartungen gerecht wird“ (Ax. 365a).

Göttlicher Geist und Unsterblichkeit der Seele

Reinhard Feldmeier

1. *Consolatio mortis*? Die Frage der Gattung

Der *Axiochos* wurde bislang zumeist der literarischen Gattung der *consolatio mortis* zugerechnet.¹ In einer solchen geht es um philosophischen Trost angesichts des Todes. Das ist zwar in etwa auch das Thema des *Axiochos*. Der pseudoplatonische Dialog² fällt jedoch innerhalb dieser Literaturgattung gleich in dreifacher Hinsicht aus dem Rahmen. Zum einen geht es in ihm nicht um die Tröstung der Hinterbliebenen, sondern um die Versöhnung eines Sterbenden mit seinem eigenen bevorstehenden Tod. Zum zweiten handelt es sich nicht um einen realen Fall, sondern um Fiktion. Zum dritten ist der *Axiochos* die einzige philosophische *consolatio*, die nicht Argumente verschiedener Schulen positiv aufnimmt.³ Zwar kennt und zitiert der pseudoplatonische Dialog die unterschiedlichen Argumentationen⁴ und erweist sich insofern als „a curious blending of Epicurean and Platonic views on the soul and afterlife“.⁵ Aber der Dialog setzt den Sterbenden als Gesprächspartner gezielt ein, um die bis dahin geläufigen Antworten der Philosophie auf die Todesfrage kritisch zu hinterfragen, ja um sie als wirkungslos zu destruieren, so dass Sokrates genötigt wird, am Schluss eine eigene Antwort zu geben, die dem Gesprächsverlauf die entscheidende Wendung gibt.

¹ SOUILHÉ 1962, 119: „L'*Axiochos* est littérairement construit comme un discours de consolation“; ähnlich HERSHBELL 1981,19f; siehe dazu auch die Einleitung von I. MÄNNLEIN-ROBERT, S. 13–15.

² Zur Verortung des Dialogs in ‚Platonikerkreisen‘ vgl. die Einleitung von I. MÄNNLEIN-ROBERT, S. 15.

³ Das meint wohl KIERDORF 1999, 710, wenn er sagt, dass der *Axiochos* die einzige *consolatio* sei, die nicht die Argumente verschiedener Schulen benutzt. Das ist zwar insofern zu präzisieren, als auch der *Axiochos* die unterschiedlichsten philosophischen Argumente gegen die Todesfurcht (vor allem platonischer und epikureischer Provenienz) zusammenstellt. Aber während unterschiedliche Argumente in den anderen Schriften nur dann angeführt werden, wenn sie die beabsichtigte tröstende Wirkung unterstützen, ist das im *Axiochos* markant anders.

⁴ Von der Akademie nimmt Sokrates etwa die Idee, dass der Tod vom Elend des Lebens befreit und in einen besseren Zustand führt, aus dem Brief Epikurs an Menoikeus stammt die Argumentation, dass der Tod uns nichts angeht, weil dort, wo die Lebenden sind, der Tod nicht ist, und dort, wo der Tod ist, die Lebenden nicht sind (vgl. Diog. Laert X,124f).

⁵ HERSHBELL 1981, 1.

Es geht somit in dieser Schrift nicht eigentlich um Trost, sondern um die Frage, welche Philosophie für die Bewältigung der Todesfurcht taugt – und welche nicht!⁶ Insofern ist die Frage der Gattung und damit der Intention dieser Schrift noch einmal neu zu stellen. Zuvor soll die Schrift selbst näher betrachtet werden, die Rolle des Sokrates, der Verlauf der Argumentation und die Bedeutung des göttlichen Geistes.

2. Sokrates als Seelsorger und der *religious turn* des Mittleren Platonismus

In den Kommentaren wird das Auftreten des Sokrates keiner besonderen Beachtung gewürdigt, scheint es sich doch gleichsam von selbst damit zu erklären, dass der unbekannte Verfasser des *Axiochos* Platon imitiert, der in seinen Dialogen durchweg seinen Lehrer als maßgeblichen Gesprächspartner auftreten lässt. Doch man könnte fragen, ob das Auftreten des Sokrates hier lediglich durch die Imitation eines platonischen Dialogs bedingt ist, oder ob nicht umgekehrt die Form des platonischen Dialogs (auch) deshalb gewählt wurde, um Sokrates auftreten zu lassen. Wie dem auch sei – auf jeden Fall wird man sagen müssen, dass niemand geeigneter wäre, auf das Problem der Todesfurcht und des Sterbens eine philosophische Antwort zu geben als Sokrates, hatte dieser doch nach seiner Verurteilung zum Tod sich als völlig furchtlos erwiesen: „Denn darüber besteht allgemeine Übereinstimmung, dass kein Mensch je unter allen denen, die in der Erinnerung leben, den Tod würdiger ertragen hat“.⁷

Für unseren Zusammenhang besonders interessant ist die Begründung, die er in der *Apologie*, der dem historischen Sokrates wohl noch am nächsten stehenden Schrift Platons, dafür gibt: Sein Daimonion,⁸ so sagt Sokrates dort, das ihn bislang immer vor allem Schlimmen bewahrt hatte, habe ihn an diesem Morgen nicht daran gehindert, zum Gericht zu gehen, obgleich er dort jetzt zum Tode verurteilt wurde. Dieses Schweigen könne er nur so deuten, dass der nun über ihn beschlossene Tod kein Übel sei (*Apol.* 39e–40b). Der Tod wird also gleichsam durch ein *argumentum e silentio* zu einem göttlich approbierten Gut. Sokrates plausibilisiert seine Schlussfolgerung durch folgende Überlegung:

Denn eines von beiden ist das Totsein, entweder soviel als nichts sein, noch irgendeine Empfindung von irgendetwas haben, wenn man tot ist; oder, wie auch gesagt wird, ist es eine Versetzung und Umzug der Seele von hinnen an einen anderen Ort.⁹

⁶ Vgl. den Beitrag von A. LOHMAR in diesem Band, S. 172–181, der von dem „Problem der Annihilation“ spricht.

⁷ Xen. *Mem.* IV 8,2; Übers. JAERISCH

⁸ Zum Daimonion des Sokrates vgl. auch Xen. *Mem.* I 1,2–9.

⁹ *Apol.* 40c; Übers. SCHLEIERMACHER.

Gleicht das eine, so führt der Sokrates der *Apologie* weiter aus, einem besonders erholsamen Schlaf, so bedeutet die Alternative die Chance, mit den Größen der Vergangenheit Umgang zu haben und diese nach Möglichkeit ebenso auszufragen wie er das bisher bei den Athenern getan hat. Beides aber, so folgert er, kann nur ein Gewinn sein (*Apol.* 40d–41d). Die Alternative *aut exitus aut transitus* hat bereits in der *Apologie* ein Gefälle dahingehend, dass der Übergang in die Welt der Toten als die positivere Möglichkeit vorgestellt wird. In seinem späteren Dialog *Phaidon*, mit dem der *Axiochos* enge Berührungen aufweist,¹⁰ lässt Platon denn auch Sokrates nur noch zugunsten der zweiten Möglichkeit, der Unsterblichkeit der Seele, argumentieren (67b–68b).

Auf diese religiöse Dimension der Sokratesgestalt greift der Mittlere Platonismus zurück, ja er steigert sie noch. Religionsgeschichtlich ist das ein bemerkenswerter Vorgang. Sokrates hat ja mit Jesus Christus gemeinsam, dass er ein Lehrer war, der keine Schriften, wohl aber Schüler hinterlassen hatte. Hinzu kommt noch, dass beide an ihrer Überzeugung gegen jeden Widerstand bis zur äußersten Konsequenz, der bewussten Annahme einer ungerechten Verurteilung und der damit verbundenen Hinrichtung festgehalten und so ihre Lehre durch den Tod gleichsam besiegelt haben. Durch das Zusammenspiel aller drei Faktoren konnte der eine wie der andere zum Exponenten recht unterschiedlicher Gruppierungen werden, die sich jeweils auf ihn als Autorität beriefen, indem sie bestimmte Aspekte seiner Lehre und seines Lebens als maßgeblich in den Vordergrund stellten. Wird etwa für die Akademie der Sokrates des „Ich weiß, dass ich nichts weiß“ zum Propagator der skeptischen Infragestellung alles sicheren Wissens, so wird der anspruchslose Sokrates mit seinem unbedingten Einsatz für das Gute für die Stoa zum „Ideal von Selbstkontrolle“,¹¹ der die Einheit von gelehrtem und gelebtem Ethos verkörpert. Im Mittleren Platonismus sind es nun nicht mehr nur Erkenntnistheorie oder Ethik, also die theoretische oder die praktische Philosophie, denen das Hauptinteresse gilt. Zunehmend gewinnt die religiöse Sphäre, die in den Schriften Platons angelegt ist, aber in der an der Erkenntnistheorie interessierten skeptischen Akademie zurückgedrängt wurde, wieder an Bedeutung.¹² Eindringlich lässt sich dieser *religious turn* des Mittleren Platonismus im Blick auf Sokrates durch die Tatsache dokumentieren, dass aus dem ersten und zweiten nachchristlichen Jahrhundert noch vier Abhandlungen über

¹⁰ Vgl. die Auflistung von HERSHBELL 1981, 1.

¹¹ ERLER 2001, 205f.

¹² Zu dieser Entwicklung vgl. FELDMEIER 2009.

das Daimonion des Sokrates als Ausdruck der unmittelbaren Verbundenheit des Philosophen mit der göttlichen Sphäre erhalten sind.¹³

Die Kompetenz des Philosophen in Sachen Transzendenz wird besonders dort interessant, wo der Mensch an seine Grenze kommt, also beim Problem des Todes. Gerade der *Axiochos* zeigt, dass Philosophie nur noch dort als wahr anerkannt wird, wo sie sich als Anleitung zu einem gelingenden Leben auch im Angesicht des Todes bewährt; die *ars vitae* vollendet sich als *ars moriendi*. Zwar wird im *Axiochos* Sokrates (noch) nicht wie in den wohl späteren Schriften über das Daimonion geradezu als Mittler zur Transzendenz stilisiert. Andererseits erweist sich die Weisheit des Sokrates aber auch nicht mehr wie in den authentischen platonischen Dialogen darin, dass er mit seinen kritischen Rückfragen die Wissensansprüche der anderen überprüft, sondern sie bewährt sich nun darin, dass Sokrates als Lieferant fertiger Antworten auftritt,¹⁴ von Antworten, die durch die kritischen Rückfragen des Sterbenden daraufhin überprüft werden, inwiefern sie in der Lage sind, eine Hoffnungsperspektive zu erschließen und so den Sterbenden von seiner Todesfurcht – also nicht von einer Unwissenheit, sondern von einem schädlichen Affekt! – zu befreien. Diese ‚seelsorgerliche‘ Aufgabe¹⁵ hatte er am Beginn des Dialogs als Aufforderung zu einer frommen Tat (ἐφ’ ὅσα) charakterisiert.

Es ist diese Neubestimmung der Philosophie als *philosophia medicans*,¹⁶ die diese Schrift trotz ihrer immer wieder zu Recht festgestellten Begrenztheit so interessant macht. Der *Axiochos* ist ein frühes Zeugnis für die folgenreiche Neuorientierung eines sich außerhalb Athens und damit auch jenseits der akademischen Skepsis neu formierenden Platonismus. Diese Neuorientierung deutete sich bereits in Ciceros Übersetzung des *Timaios* und der damit ausgelösten Timaiosrenaissance an, und in gewisser Weise gehört der *Axiochos* in diesen Kontext.¹⁷ Denn seine Kernaussage kann man gut deuten als interpretierende Paraphrase des Abschnittes *Tim.* 90b–c, wo Platon sagt, dass der Mensch in seinem Streben nach Erkenntnis und Wahrheit unsterbliche und göttliche Gedanken in sich trägt und so einen göttlichen Daimon in sich beherbergt. Das wird unter Rekurs auf das zwischenzeitlich von der Stoa als Kategorie für die Gegenwart des Göttlichen in der Welt und besonders im Menschen etablierte πνεῦμα (s.u.) von neuem plausibilisiert und in der Auseinandersetzung mit der existential-

¹³ Vgl. BALTES 2004 und dort insbesondere den Beitrag von DONINI (DONINI 2004). Vgl. außerdem H.-G. NESSELRATH (ed.), *Plutarch, On the daimonion of Socrates. Human liberation, divin guidance and philosophy*. SAPERE XV (Tübingen 2010).

¹⁴ Vgl. die Einleitung von I. MÄNNLEIN-ROBERT in diesem Band, S. 31–37.

¹⁵ Zum *Axiochos* als „Heilgespräch“ siehe den Beitrag von M. ERLER in diesem Band, S. 105–110.

¹⁶ Vgl. den Beitrag von M. ERLER in diesem Band, S. 104f.

¹⁷ Zur philosophiegeschichtlichen Einordnung des *Axiochos* vgl. die Einleitung von I. MÄNNLEIN-ROBERT, in diesem Band, S. 6–9.

len Problematik des Todes auf die – bei Platon in diesem Zusammenhang ebenfalls angedeutete¹⁸ – Unsterblichkeit hin zugespitzt.

3. Der Argumentationsverlauf

Der ‚*religious turn*‘ bestimmt den Argumentationsverlauf. Die Exposition schildert zunächst, wie Sokrates von einem gewissen Kleinias zu dessen Vater (und seinem Freund) Axiochos gerufen wird, weil dieser im Sterben liegt und darüber verzweifelt. Die Art und Weise, wie der Sohn die Einladung formuliert, stellt gleich die Weichen für das Folgende: Das Sterben, so sagt Kleinias, ist der ‚Kairos‘, der Ernstfall, an dem sich zeigt, was die Weisheit des Philosophen wirklich wert ist (364b). Das wird vom Sterbenden selbst noch einmal in negativer Hinsicht bestätigt, wenn er auf die Vorhaltungen des Sokrates, dass er sich als „einer, der auf Argumente hört“ und zudem Athener ist, gefälligst zusammenzunehmen habe, entgegnet, dass angesichts der (drastisch ausgemalten) Realität des nahenden Todes die bisher auch ihn überzeugenden philosophischen Lehrsätze ihre Überzeugungskraft eingebüßt hätten, weil sie ihm nicht hülften, seiner Todesfurcht Herr zu werden (365c).

Nach dieser Abwehr seiner Zurechtweisung beginnt Sokrates zu argumentieren. Zunächst wirft er dem Sterbenden vor, seine Klage sei widersprüchlich, da die von ihm lautstark bedauerte Zerstörung seines Lebens von ihm als Toter gar nicht mehr erfahren werden könne. Stattdessen folgert er, dass der Tod nur die Auflösung des Körpers bedeute, während „wir Seele sind, ein unsterbliches Lebewesen eingeschlossen im sterblichen Gefängnis“ (365e). Diese Seele aber leidet hier und „erseht den himmlischen und ihr verwandten Ort und dürstet danach im Begehren nach der Lebensweise und dem Tanz dort“ (366a). Folglich ist Sterben als „das Fortgehen vom Leben eine Veränderung von einem Übel zu etwas Gutem hin“ (366b). Das ist die klassische platonische Lehre von der im Leib begrabenen unsterblichen Seele. Bemerkenswert ist nun allerdings, dass das beim Sterbenden zunächst überhaupt nicht verfängt: Grimmig fragt er zurück, warum Sokrates, wenn er denn wirklich das glaubt, was er da sagt, dann noch am Leben bleibt. Die philosophische Schulmeinung als solche, das wird hier deutlich gemacht, vermag nicht Trost zu spenden – auch wenn sie die platonische, also ‚richtige‘ Ansicht wiedergibt.

Nachdem Sokrates dem Sterbenden den Tod nicht schmackhaft machen konnte, geht er gleichsam den umgekehrten Weg und versucht im nächsten Gesprächsgang, das Leben madig zu machen, indem er (unter Beru-

¹⁸ Platon sagt allerdings deutlich zurückhaltender, dass der Mensch solche göttlichen und unsterblichen Gedanken in sich trägt, „so weit überhaupt die menschliche Natur der Unsterblichkeit fähig ist“ (*Tim.* 90c, Übers. SCHLEIERMACHER).

fung auf den „weisen Prodikos“ 366c), in aller Ausführlichkeit die unzähligen Leiden von der Wiege bis zur Bahre vor Augen malt, Qualen, aus denen allein der Tod befreit.¹⁹ Besonders auffällig ist die heftige Abqualifizierung jeder politischen Betätigung, die nicht nur in der Argumentation des Sokrates einen breiten Raum einnimmt, sondern sich sogar verselbstständigt, insofern der Sterbende der heftigen Absage an den Sinn jeder politischen Betätigung durch Berufung auf eigene Erfahrungen als praktizierender Politiker lebhaft zustimmt, ohne dass dabei erkennbar würde, was das alles noch mit seiner Situation, dem bevorstehenden Tod, zu tun hat.²⁰

Auf das Thema des Todes lenkt erst wieder Sokrates zurück, indem er – ziemlich künstlich durch eine erneute Berufung auf den bereits im letzten Argument zitierten Prodikos – die klassische epikureische Argumentation paraphrasiert, „dass der Tod weder etwas mit den Lebenden noch mit den Toten zu tun hat“, weil während des Lebens der Tod noch nicht da ist und nach Eintritt des Todes die Lebenden nicht mehr da sind (369b–c). Das führt dann wieder zu einer heftigen Gegenreaktion des Sterbenden, der dieses ganze Aufgebot an philosophischer Argumentation als ein „für junge Leute aufbereitetes Geschwätz“ abtut. Sein „Leid erträgt keine schlaun Überlegungen“, so begehrt er auf, ihn verlange es nach Argumenten, „die die Seele erreichen können“ (369d–e).

Daraufhin kommt es zu der vierten Argumentation (369e–d), auf die unten noch eigens eingegangen wird. Sie unterscheidet sich in ihrer Wirkung diametral von den bisherig vorgebrachten Argumenten. Während erstere nicht nur nichts ausrichteten, sondern den Widerstand des Sterbenden nur vergrößerten, ist das plötzlich völlig anders. Der Todkranke hat nach der – bemerkenswert knappen! – Darlegung des Sokrates über den göttlichen Wesenskern des Menschen nicht nur mit einem Schlag jede Todesfurcht verloren, sondern er redet jetzt nur noch „von den Dingen am Himmel“, so dass er, „ein neuer Mensch geworden“, sich nun geradezu nach dem Tod sehnt (370d–e). Dieser radikale Umschlag ist der *nervus rerum* der Schrift. Der abschließende Mythos, der unter Zuhilfenahme platonischer Motive das jenseitige Geschick der guten und schlechten Seelen schildert, ist eine Dreingabe, die zwar eine bestimmbare Funktion hat (s.u.), aber für das Hauptanliegen der Schrift – die Begründung einer Unsterblichkeitshoffnung – nichts Entscheidendes mehr beiträgt. Sokrates führt denn auch in diesen Mythos eher beiläufig ein: „Aber wenn du noch eine andere Rede / Darlegung willst...“ (371a). Dem entspricht dann auch der Abschluss, in dem er es mehr oder weniger dem Belieben des Axiochos

¹⁹ Zu diesem ‚Lob des Todes‘ vgl. den Beitrag von H.-G. NESSELRATH in diesem Band, S. 118–125.

²⁰ Hier könnte man fragen, ob dies ein Hinweis auf die Erfahrungen des uns unbekanntem Autors ist.

anheimstellt, ob er einer solchen Erzählung Glauben schenken mag, während Sokrates selbst – reichlich unplatonisch – in seinem Resümee durch ein relativierendes *relata refero* sich sogar von diesem Mythos distanziert und dabei noch einmal unterstreicht, dass das für ihn Entscheidende die vernünftige Begründung der Unsterblichkeitshoffnung ist:

„Das nun hörte ich von Gobryas, du aber, *Axiochos*, kannst dir deine Meinung dazu bilden. Ich nämlich weiß, vom Verstand in die andere Richtung gezogen, nur dieses ganz sicher, dass jede Seele unsterblich ist“ (372a).

4. Gliederung(en)

Nach formalen Gesichtspunkten ist der Dialog zwei- bzw. viergeteilt.²¹ Nach der Exposition, die das Problem des Todes als die entscheidende Bewährungsprobe der Weisheit vorstellt (364a–365c), folgen vier Gesprächsgänge mit philosophischen Argumenten gegen die Todesfurcht (365d–370d), gefolgt von einem Mythos vom jenseitigen Geschick der Seele (371a–372a). Den Schluss bildet die Demonstration des Erfolgs (372a).

Diese Gliederung entspräche der klassischen Aufteilung von Logos und Mythos, wie sie von mehreren platonischen Dialogen (*Gorgias*, *Politeia*, *Phaidon*) bekannt ist. Was jedoch anders ist als in den platonischen Dialogen, ist die markante Zweiteilung der Argumentation des Sokrates, die geradezu einem Bruch gleichkommt: Während die ersten drei Argumentationsgänge wirkungslos, ja kontraproduktiv sind, ist dem vierten durchschlagender Erfolg beschieden. Diese Bruchlinie markiert nicht von ungefähr die Preisgabe der klassischen philosophischen Antworten auf das Todesproblem und die Einführung eines religiösen Elements, des „göttlichen Geistes / Hauches“. Die durch die Übernahme der traditionellen Form eines platonischen Dialogs mit Logos und Mythos bedingte Gliederung wird also überlagert von einer anderen, deren Gliederungsparameter der existentielle Erfolg der Argumentation im Blick auf die Tröstung des Sterbenden ist. Dieser Parameter trennt dann einen ersten Teil, in welchem die Antworten des Sokrates (die er rückblickend als bloßes Zitat kennzeichnet²²) scheitern, von einem zweiten Teil, der durch ein neues Argument, das dann durch den Mythos verstärkt wird, den Sterbenden umstimmt. So gesehen ist die oben gebotene Gliederung zu modifizieren: Nach der Exposition lässt sich der Hauptteil aufteilen in

²¹ Vgl. dazu auch die Einleitung von I. MÄNNLEIN-ROBERT in diesem Band, S. 16f.

²² In 366b–c fällt auf, dass Sokrates die Argumente, die er bisher angeführt hatte und von denen der Leser bis dahin den Eindruck gewinnen musste, dass es seine eigene sind, nun als Position des Prodikos kennzeichnet und sich dabei zugleich von ihrem Urheber durch die Aussage, dass Prodikos sein Wissen nur gegen Geld weitergibt, distanziert. Nach dem dritten Argument bescheinigt dann der Sterbende dem Sokrates, dass er alles nur „dem jetzt gerade aktuellen Gerede entnommen habe“ (369d).

1. Die misslingende Argumentation (365a–369d)
2. Die gelingende Argumentation (369d–372a).²³

Den Umschlag leistet, wie gezeigt, vor allem der vierte Argumentationsgang mit dem Verweis auf den göttlichen Geist. Dessen Bedeutung für die Argumentation wurde bislang noch wenig beachtet.

5. Transzendieren und Transzendenzbezug – Göttlicher Geist und menschliche Seele

Die Zielrichtung des vierten Argumentationsganges ist am Beginn noch gar nicht erkennbar. Der Einstieg scheint sich zunächst erneut an die Argumente Epikurs anzulehnen, wenn Sokrates dem aufbegehrenden Axiochos noch einmal klar zu machen versucht, dass seine Todesfurcht widersinnig ist, weil er im Tod gar nicht mehr den Verlust empfinden kann, den er jetzt fürchtet (369e–370a). Doch ehe der Sterbende protestieren kann, fährt Sokrates fort, in dem er – auch hier wieder reichlich unvermittelt – sein eigentliches Thema mit den Worten einführt:

Dazu kommen noch die vielen schönen Reden über die Unsterblichkeit der Seele (370b).

Auf diese Ankündigung folgt die wohl originellste²⁴ Passage des Dialogs, in der Sokrates mit wenigen kühnen Strichen zu begründen sucht, dass man das Wesen des Menschen nicht verstehen kann, wenn man in ihm nur ein Stück der sterblichen Natur sieht:

Denn eine sterbliche Natur würde ja doch nicht so sehr die Ausführung großer Werke unternehmen, dass sie auf wilde Tiere, überlegen an Kraft, herabblickt, dass sie Meere befährt, Städte baut, Verfassungen einsetzt, zum Himmel hinaufsieht und den Umlauf der Sterne und die Bahnen der Sonne und des Mondes betrachtet, ihre Auf- und Untergänge, ihr Abnehmen und schnelles Zunehmen, ihre Tag- und Nachtgleichen und zweimaligen Wendungen, und die Winterstürme der Pleiaden, und die Winde des Sommers und die Regengüsse, und das plötzliche Aufziehen von Gewittern und dass sie die Vorcommisse des Kosmos für die Ewigkeit kalendarisch registriert, wenn nicht wirklich ein göttlicher Hauch in der Seele wäre, durch den sie die Gabe, all dies zu erfassen und zu erkennen, bekäme.

Das Todesproblem führt also zu einer intensivierten Selbstreflexion, und diese wiederum weist, angeleitet von *Tim.* 90b–c, den nach sich fragenden Menschen über sich hinaus. Denn seine Fähigkeit, die Welt mit einem alles umgreifenden Verstand (*περίνοια*) zu erfassen, kann man nur damit erklären, dass er in seiner Seele an der göttlichen Transzendenz partizi-

²³ Ähnlich auch SOUILHÉ 1962, 118f; HERSHBELL 981,8f.

²⁴ Ob diese Argumentation auf den Verfasser des *Axiochos* zurückgeht, kann nicht entschieden werden. Wahrscheinlicher ist, dass der Verfasser sich hier einer Tradition bedient, die auch an anderer Stelle anklingt, am deutlichsten bei *Phil. Al. Det.* 87–90; vgl. auch *Cic. Tusc.* I 63.

piert. Dass dieser Transzendenzbezug mit der Kategorie des Geistes auf den Begriff gebracht wird, dürfte sich stoischem Einfluss verdanken. Die Stoa hatte die Gottheit mit dem *πνεῦμα* identifiziert²⁵ und mithilfe des alles durchwirkenden *πνεῦμα* die Gegenwart des Göttlichen in der Welt erklärt.²⁶ Geradezu potenziert ist dieser Geist im Menschen gegenwärtig: Dieser erhält, so sagt es etwa Seneca, durch den göttlichen *spiritus* seine *ratio* und wird so zum Vernunftwesen.²⁷ Der *spiritus sacer* kann deshalb von ihm geradezu als ‚Gott in uns‘ bezeichnet werden (*Ep.* 41,1f). Nicht nur Juden und Christen haben diese Kategorie gerne aufgegriffen, sondern auch der Mittlere Platonismus. Während allerdings die monistische Stoa diesen Geist als eine immanente Größe verstand, kommt er im Platonismus aus der Transzendenz²⁸ und verbindet den durch ihn bestimmten Menschen mit dieser – der Mensch hat qua Geist an der göttlichen Jenseitigkeit und damit an der Ewigkeit Anteil.²⁹ Das wird im *Axiochos* anthropologisch plausibilisiert. Der Geist ist hier nicht nur, wie in der Stoa, Vernunft und Gewissen, sondern eine Macht, die den von ihr ‚begeisterten‘ Menschen befähigt, ja geradezu nötig, ständig seine vorgegebene Welt zu übersteigen und sich ihrer zu bemächtigen – angefangen bei der Zähmung der wilden Tiere über die Eroberung der Erde bis hin zur Berechnung und damit Verfügbarmachung der kosmischen Phänomene auf der Erde und am Himmel. *In summa*: Der Mensch ist ein Kulturwesen, weil er im Handeln und Erkennen unablässig seine Grenzen transzendiert, und dieser Drang zum Transzendieren verweist auf einen transzendenten Grund seiner Existenz – er ist, so könnte man sagen, ein ζῷον (θεῖον) πνεῦμα ἔχον. Deshalb kann der Sokrates des *Axiochos* dann aus seiner Analyse der menschlichen Natur unmittelbar die Folgerung ziehen:

„Du wandelst dich nicht zum Tode, sondern zur Unsterblichkeit hin“ (370c).

Damit hat Sokrates, wie gezeigt, im Gespräch mit dem Sterbenden durchschlagenden Erfolg – im markanten Unterschied zum Anfang des Dialogs, wo er der Sache nach schon einmal das Gleiche gesagt hatte, aber dort noch ohne die nun dargebotene anthropologische Begründung der Unsterblich-

²⁵ Der erste scheint Kleantes gewesen zu sein (*SVF* 1,121, Nr 533).

²⁶ Vgl. die Poseidonios zugeschriebene Aussage, dass Gott ein geistig wahrnehmbares und feuerähnliches *πνεῦμα* sei, das sich in alles verwandeln und allem angleichen kann (*SVF* 2,299 Fr. 1009).

²⁷ *Ratio autem nihil aliud est quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa* (*Ep.* 66,12).

²⁸ Das hat er mit dem Geist im Judentum und Christentum gemeinsam, was auch die seit Philo sichtbare Affinität beider zum Platonismus erklärt.

²⁹ Es ist zu fragen, inwieweit der „göttliche Geist / Hauch“ die stoisierende Interpretation des sokratischen Daimonion ist. Dafür könnte sprechen, dass Sokrates zuletzt im Mythos sagt, dass diejenigen im Jenseits ein glückliches jenseitiges Leben führen werden, „die in ihrem Leben ein guter Daimon inspiriert hat“ (371c: ἐν τῷ ζῆν δαίμων ἀγαθὸς ἐπέπνευσεν). Hier werden der Daimon und das Pneuma in Form der ‚Begeisterung‘ miteinander verbunden.

keit durch die ‚immanente Transzendenz‘ eines in der menschlichen Seele vorhandenen göttlichen Geistes. Der *Axiochos* vertritt somit eine Philosophie, die sich religiöser Motive bedient, allerdings mit den geläufigen Formen praktizierter Religiosität so gut wie nichts zu tun hat.³⁰

6. Mythos und Moral

Dass daraufhin noch ein Mythos angeführt wird, ließe sich natürlich wiederum einfach mit dem Vorbild Platons erklären.³¹ Aber auch hier scheint diese formale Erklärung zu kurz zu greifen, zumal der Mythos zwar das Argument noch einmal verstärkt, aber für die Begründung, wie gesehen, von merkwürdig untergeordneter Bedeutung ist. Zudem lag die Verwendung eines Mythos für einen Platoniker keineswegs so nahe, wie das uns Heutigen erscheinen mag: Unseres Wissens hat außer Plutarch³² kein Platoniker mehr die Tradition des Schlussmythos im eigentlichen Sinn³³ aufgegriffen. Und dass der Mythos nur erzählt wurde, um den Heilungsprozess zu unterstützen,³⁴ scheint eher fraglich. Denn dass sich der Mythos so auffällig auf die Schilderung des Totengerichts konzentriert und dabei keineswegs nur das Glück in den Gefilden der Seligen beschreibt, sondern mit den Schrecken des Tartaros endet, hat gewiss nur eine bedingt tröstende Wirkung³⁵ und scheint eher darauf hinzudeuten, dass der *Axiochos* damit gezielt die ethische Dimension nachträgt (371c–372a).³⁶ Die bisherige Argumentation begründet die Hoffnung des Menschen auf Unsterblichkeit ja allein durch die ihn bestimmende Fähigkeit, qua Vernunft seine Grenzen zu transzendieren. Das aber ist ethisch zumindest indifferent und scheint im Mythos (zumindest auch) korrigiert zu werden.

Das Entscheidende aber bleibt die Argumentation mit dem „göttlichen Hauch“, die an die Stelle der Todesfurcht die Zuversicht treten lässt und damit dem vom Sterbenden aufgestellten Kriterium für die Wahrheit einer

³⁰ Die überlieferte Religion besteht darin, dass sie die tradierten Riten *scrupulosa cura* exekutiert (Val. Max. I 1,8), und zwar allein aus dem Gehorsam gegenüber der Überlieferung der Vorfahren, *nulla ratione reddita* (Cic. *De nat. deor.* III 6).

³¹ Zur Bedeutung des Mythos für die Philosophie Platons vgl. GÖRGEMANNS 1994, 68–73.

³² *De sera, De facie, De genio*; angedeutet ist ein Mythos noch am Ende von *De latenter vivendo*.

³³ Neben Plutarch könnte man höchstens noch das *Somnium Scipionis* in Cic. *De rep.* als weitere Parallele ansehen.

³⁴ So die Einleitung von I. MÄNNLEIN-ROBERT, S. 17 sowie M. ERLER und S. GROSSE in ihren Beiträgen (jeweils S. 109 und S. 184).

³⁵ Nicht von ungefähr ist es ein zentrales Ziel der epikureischen Philosophie, von solchen Vorstellungen zu befreien!

³⁶ Dass es dabei noch ein ‚upgrade‘ für diejenigen gibt, die in die Mysterien eingeweiht wurden, muss wohl als Werbeinlage betrachtet werden.

philosophischen Argumentation Genüge tut, dass er ‚die Seele erreicht‘ (369d–e), also sich als existentiell unmittelbar relevant erweist.

7. Nochmals: Gattung und Intention

Noch einmal zur Gattungsfrage und damit auch zur Intention dieser Schrift. Das Bisherige hat gezeigt, dass der *Axiochos* nicht einfach trösten will. Dazu hätte es der zahlreichen abgelehnten Argumente gar nicht bedurft, zumal diese im Verhältnis zur positiven Argumentation einen auffällig breiten Raum einnehmen. Dazu kommt, dass der Mythos mit der Schilderung des Gerichts über die Seelen auch nur bedingt als Trost verstanden werden kann. Eher hat es den Anschein, als sollte die Schrift aufzeigen, welche Philosophie angesichts des Todes eine hilfreiche Antwort zu geben vermag – und welche nicht. Die Gestalt des Sterbenden, die der Dialog als entscheidende Urteilsinstanz einführt, erweist sich aus dieser Perspektive als ein durchaus raffinierter rhetorischer Kunstgriff, um durch die Fiktion eines unmittelbar Betroffenen den Wert oder Unwert eines jeweiligen Arguments feststellen zu lassen. Insofern kehrt sich hier in gewisser Weise die Rollenverteilung der platonischen Dialoge um: Es ist nun Sokrates, der die Antworten gibt, und der Gesprächspartner, der sie auf ihre Wirksamkeit und damit auf ihre Tragfähigkeit hin überprüft. Insofern ließe sich der Dialog wohl am besten als eine Art Werbeschrift verstehen, welche den (Mittleren) Platonismus als die einzige Philosophie darstellt, welche auf die ‚letzten Fragen‘ eine positive Antwort zu geben vermag, weil sie in ihrer Interpretation der platonischen Philosophie die Unsterblichkeitshoffnung als Überwindung der Todesfurcht von neuem plausibel zu machen vermag.

8. Synkriseis

Die Deutung des menschlichen Wesens durch dessen Partizipation am göttlichen Geist hat der *Axiochos* mit anderen Schriften seiner Zeit gemeinsam. Gemeinsamkeiten und Unterschiede sollen zuletzt anhand zweier Paralleltexte kurz angedeutet werden.

Bereits hingewiesen wurde auf den Stoiker Seneca, bei dem der Geist das Wesen des Menschen als Mensch konstituiert, und zwar als ein sich durch die Vernunft selbst bestimmendes *animal rationale*. Die den Kosmos durchdringende und bestimmende göttliche Vernunft verdichtet sich gleichsam im menschlichen Bewusstsein (Sen. *Ep.* 66,12), insofern sie dort selbstreflexiv wird, wie vor allem Senecas Ausführungen im 41. Brief zeigen: Der heilige Geist (*spiritus sacer*) ist der Gott, der „dir nahe ist, mit dir ist, in dir ist“ (Sen. *Ep.* 41,1), und zwar als „Beobachter und Wächter un-

serer bösen und guten Taten“ (Sen. *Ep.* 41,2), d.h. als Gewissen. Auch hier wird der Geist aus dem Wesen des Menschen abgeleitet, indem seine im Geistbesitz gründende Überlegenheit über die Welt dargetan wird, hier nun allerdings nicht im Sinne des aktiven Begreifens und Unterwerfens, sondern als innere Freiheit von dieser, als eine Freiheit, die aus der durch den Geist ermöglichten vernünftigen Selbstbestimmung kommt.

Eine weit schwierigere Frage ist, inwieweit das bei Seneca mit der Hoffnung auf Unsterblichkeit verbunden ist. Im 102. Brief bezeichnet er diese Hoffnung zunächst als einen schönen Traum, aus dem er aber durch die Anfrage des Lucilius aufgewacht ist, um ihn später weiter zu träumen (Sen. *Ep.* 102,2). Es ist daher die Frage, ob die späteren Passagen im selben Brief (Sen. *Ep.* 102,21–30) nur dieser fortgesetzte Traum sein sollen, denn dort begründet gerade der in das Unendliche sich ausdehnende Geist (Sen. *Ep.* 102,21) im Menschen die Hoffnung, dass der Tod nur der *dies aeterni natalis* ist, der Geburtstag zum ewigen Dasein (Sen. *Ep.* 102,26), der von der Zwangsgemeinschaft mit dem stinkenden und abstoßenden Körper befreit (Sen. *Ep.* 102,27).

Eindeutiger ist dies im Frühchristentum. Bei Paulus bewirkt der Geist wie beim Stoiker Freiheit (2 Kor 3,17) und er ist wie beim Platoniker Grundlage der Hoffnung auf ein ewiges Leben (Röm 8,9–17.26f.). Beides ist sicher kein Zufall; die gegenüber dem Alten Testament sehr viel häufigere Bezugnahme auf den Geist Gottes im Neuen Testament hat nicht nur mit dem charismatischen Charakter des frühen Christentums zu tun, sondern auch damit, dass die Rede vom Geist bereits dem hellenistischen Judentum (vgl. v.a. Philo) und dann auch dem Frühchristentum die Möglichkeit bot, die Anwesenheit des Göttlichen im Menschen und die ethischen und soteriologischen Konsequenzen der Gottesgegenwart auch für hellenistische Adressaten verständlich zu machen.³⁷

Allerdings zeigt schon die Tatsache, dass in Röm 8,9–11 der Geist auch als Geist Gottes und als Geist Christi bezeichnet werden kann, dass der Geist für Paulus eine theologische und nur am Rande dann auch eine anthropologische Größe ist.³⁸ Auch dort, wo der Geist im Menschen „wohnt“, bleibt er als von Gott beziehungsweise von Christus gegeben (Röm 5,5; 11,8 u. ö.) kein bloßes *intra nos* (Sen. *Ep.* 41,2). Er ist nicht „in der Seele vorhanden“ (Ps.-Pl. *Ax.* 370c), sondern eröffnet „denen in Christus Jesus“ (Röm 8,1) einen neuen, unmittelbaren Zugang zu Gott als einem bleibenden Gegenüber, in der Sprache der Reformatoren: zu dem Gott *extra nos*. Deshalb spricht der Apostel nirgends von einem „Gott in dir“

³⁷ Vgl. dazu FELDMER/SPIECKERMANN 2011, 203–249.

³⁸ Für Paulus kann der Geist auch der Geist des Menschen sein, der aber vom Geist Gottes geprägt wird (vgl. Röm 8,16).

(Sen. *Ep.* 41,1) bzw. von „Gott in uns“³⁹, sondern davon, dass der durch den Geist „in euch“ nahe gekommene Gott als „Abba, Vater“ angerufen werden kann (Röm 8,15; Gal 4,6) und so zum „Gott für uns“ wird (Röm 8,31).

Bei Seneca ist der Geist die Möglichkeit für die vom Menschen durch Selbstbestimmung qua Vernunft zu verwirklichende Bestimmung zur Freiheit. Dagegen ist der Mensch bei Paulus gerade dort frei, wo er vom Geist ergriffen, „getrieben“ wird (Röm 8,14 vgl. Gal 5,18) und so in eine neue Beziehung zu Gott versetzt wird, so dass aus dem gefallenem und versklavten Geschöpf Gottes Kind und Erbe wird, das Gott als „Vater“ anrufen kann und so durch den Geist an der göttlichen Schöpferkraft (Röm 8,11) und Herrlichkeit (Röm 8,17) partizipiert. Diese für das christliche Geistverständnis konstitutive Relationalität im Bezug auf ein göttliches Gegenüber zeigt sich bei Paulus am deutlichsten in der sogenannten reziproken Immanenzformel, welche nicht einseitig die Einwohnung des göttlichen Geistes im Glaubenden ausdrückt, sondern die Gegenseitigkeit der Beziehung unterstreicht: Wie der Geist in den Glaubenden wohnt, so sind diese „im Geist“ (Röm 8,9).⁴⁰

³⁹ Paulus kann dies höchstens im Blick auf Christus selbst sagen, wenn man die paulinische Aussage von 2 Kor 5,19 mit Hofius 2004 nicht als *coniugatio periphrastica* versteht (vgl. bes. 232f).

⁴⁰ Mit dieser reziproken Immanenz drückt auch der 1. Johannesbrief das „Bleiben“ Gottes „in uns“ und das der Gläubigen „in ihm“ aus, führt dies aber ausdrücklich auf den von Gott gegebenen Geist zurück (1 Joh 4,13).

Sterblichkeit, Annihilation und die Furcht vor dem Tod: Das Problem des *Axiochos* und die Irrelevanz der epikureischen Thanatologie

Achim Lohmar

Im pseudoplatonischen Dialog *Axiochos* bittet Kleinias den Sokrates, seinem im Sterben liegenden Vater Axiochos beizustehen und die Angst vor dem Tod zu nehmen. Axiochos' angsterfüllter Niedergeschlagenheit angesichts des unaufhaltsam näher rückenden Verlusts aller guten Dinge, des baldigen Vergessenwerdens und der völligen Auflösung der eigenen Person begegnet Sokrates mit Argumenten und Überlegungen, die Axiochos vor Augen führen sollen, dass seine Todesfurcht ganz und gar unangemessen ist. Dabei bedient sich Sokrates zunächst auch des Repertoires der epikureischen Thanatologie. Er weist Axiochos darauf hin, dass uns der Tod nichts angeht, da mit der vollständigen Vernichtung der Empfindung nicht nur jede Freude sondern zwangsläufig auch jedes Leiden ausgelöscht ist; und er hebt, wie Epikur im *Brief an Menoikeus*, hervor, dass der Tod uns gerade deshalb nichts angeht, weil der Tod Annihilation bedeutet, wir also nicht mehr existieren, wenn wir tot sind. Insbesondere dieses letztere Argument aus der Nichtexistenz wird von Axiochos als leeres und oberflächliches Gerede zurückgewiesen:

„Diese Weisheiten hast du aus dem jetzt gerade aktuellen Gerede entnommen; denn von daher kommt dieses für junge Leute aufgeputzte Geschwätz; mir aber macht der Verlust der Güter des Lebens Kummer, selbst wenn du noch überzeugendere Worte aufbietet als diese, lieber Sokrates. Mein Verstand hört nämlich nicht, wenn er zu schönen Reden abschweift, und nicht einmal an die Oberfläche dringen diese Argumente, sondern sie führen [nur] zu festlichem Gepränge und Glanz der Worte, sind aber der Wahrheit fern. Mein Leid erträgt keine schlaunen Überlegungen, es helfen allein die Argumente, die die Seele erreichen können.“¹

Axiochos beruhigt sich erst und findet Trost, als Sokrates eine der materialistischen Thanatologie der Epikureer entgegengesetzte Auffassung darlegt und ihm das Sterben nicht mehr als einen Prozess, an dessen Ende die Annihilation der Person steht, präsentiert, sondern als einen Prozess der Veränderung und der Transformation der eigenen Existenz. An die Stelle des Bildes eines ein für allemal abbrechenden Lebens tritt jetzt das Bild des Übergangs in ein anderes Leben oder das der Fortsetzung der eige-

¹ Ax. 369d–e.

nen Existenz unter fundamental veränderten und, das ist wesentlich, für eine Person wie Axiochos unvergleichlich besseren Lebensbedingungen. Allein die in Sokrates' Rede angedeutete Argumentation für die Unsterblichkeit der Seele zusammen mit der Schilderung eines jenseitigen Lebens in ungetrübter Freude erreichen Axiochos' Seele.

Im *Axiochos* begegnen uns damit zwei grundlegend verschiedene Strategien zur Bewältigung der Todesfurcht. Die eine Strategie – man könnte sie als den *Weg der Anfechtung* bezeichnen – sieht in der Todesfurcht eine Auswirkung von Irrtümern, von Konfusionen und von inkohärentem Denken und versucht sie entsprechend durch eine Aufklärung über die Wertlosigkeit ihrer Quellen oder die intrinsische Irrationalität der sie produzierenden kognitiven Mechanismen zu beseitigen. Die andere Strategie – man könnte sie als den *Weg der Hoffnung* bezeichnen – versucht die Todesfurcht durch die Erzeugung einer der Furcht vor dem Tod entgegengesetzten positiven Erwartung zu beseitigen. Was den Nutzen der beiden Strategien betrifft, lässt der Dialog keinen Zweifel daran aufkommen, dass der Weg der Anfechtung der Gemütslage und dem Trostbedürfnis des verängstigten Axiochos in keiner Weise angemessen ist und dass allein der Weg der Hoffnung in der Lage ist, die Furcht vor dem Tod zu beseitigen. Ein charakteristischer Zug des Dialogs ist dabei seine ausschließlich pragmatische Ausrichtung in der Bewertung der thanatologischen Argumente und der in ihnen enthaltenen Konzeptionen der Person. So wird die am Beispiel des Axiochos vorgeführte psychologische Wirkungslosigkeit der epikureischen Argumentation zum alleinigen und alles entscheidenden Kriterium ihrer Bewertung gemacht. Ihre Schlüssigkeit steht nicht einmal zur Debatte.

Ohne es zu wollen, stellt der Dialog damit eine überaus interessante Herausforderung für die epikureische Thanatologie dar. Epikurs eigene therapeutische Sicht der Philosophie, derzufolge der einzige Sinn der Philosophie darin besteht, den Menschen zu einem glücklichen Leben zu verhelfen, scheint der rein pragmatischen Orientierung des *Axiochos* nichts entgegenhalten zu können. Wenn die Furcht vor dem Tod wirklich eine derjenigen prinzipiellen Glücksgefährdungen darstellt, die man überwinden muss, um das Ziel eines glücklichen Lebens erreichen zu können, warum sollte uns dann nicht *jedes beliebige* Mittel recht sein, durch das wir unsere Furcht vor dem Tod überwinden können? Warum insbesondere sollten wir uns darum kümmern, ob es *wahr* ist, dass der Tod Annihilation bedeutet? Warum sollten wir versuchen *inzusehen*, dass sich unsere Furcht vor dem Tod aus irrationalen Quellen speist?

Im ersten Teil diskutiere ich diese pragmatische Herausforderung. Ich zeige, dass der Epikureer einige gute Gründe hat, den Weg der Anfechtung zu wählen und andere Strategien als für die Befreiung von der Todesfurcht untaugliche Methoden auszuschließen. Im zweiten Teil diskutiere ich ei-

ne weitere Herausforderung. Wir können annehmen, dass Sokrates' Beschreibung des jenseitigen Lebens Axiochos zwar tröstet, von seiner tief sitzenden Angst vor dem Tod jedoch nicht wirklich befreit. Das ist aber nur dann ein Problem für den Weg der Hoffnung, wenn wir unterstellen, dass das übergeordnete Ziel der philosophischen Auseinandersetzung mit dem Tod in der *Beseitigung* der Todesfurcht besteht. Das praktische Ziel könnte jedoch genauso gut, wie es scheint, in der *Kontrolle* dieser Furcht bestehen. Ich zeige, dass ein moderner Hedonist gerade nicht für die Beseitigung, sondern nur für die Kontrolle der Angst vor dem Tod eintreten wird. Erst durch diese Gegenüberstellung von epikureischem und modernem Hedonismus wird deutlich, dass die epikureische Thanatologie entscheidend von einer besonderen Wohlfahrtstheorie abhängt. Diese Theorie nenne ich *perfektionistischen Hedonismus*. Die Bedeutung der perfektionistischen Glückskonzeption für die Thanatologie der Epikureer liegt darin, dass ohne sie die Möglichkeit eines zu frühen Todes nicht ausgeschlossen werden kann. Dass der Tod das Ende der Existenz einer Person ist, schließt nämlich für sich genommen nicht ein, dass es nicht besser für sie hätte sein können, wenn sie weitergelebt hätte. Die Annahme des Gegenteils impliziert einen *wohlfahrtstheoretischen Fatalismus* – die Auffassung, dass niemand ein besseres als sein tatsächliches Leben hätte haben können – sowie einen *prudentiellen Nihilismus* – die Auffassung, dass es für niemanden einen Grund gibt, aus Sorge um sein eigenes Wohl eine bestimmte Handlungsoption einer anderen vorzuziehen. Beide Auffassung sind zweifellos absurd.

Ob es Sinn macht, sich vor dem eigenen Tod zu fürchten, scheint somit vor allem von der richtigen Konzeption des Wohlergehens abhängig zu sein. Der Gedanke, dass das Sterben in die vollständige Auslöschung der eigenen Existenz mündet, scheint dagegen keine Rolle zu spielen. Dass diese Einschätzung ein grundsätzlicher Irrtum ist, ist eine der zentralen Thesen der vorliegenden Arbeit. Im dritten und letzten Teil dieses Essays versuche ich zu zeigen, dass wir, was Philosophen unter dem konventionellen Titel der Furcht vor dem Tod diskutieren, nicht einmal richtig verstehen können, wenn wir sie ohne Bezug auf die Antizipation der Annihilation der eigenen Person zu beschreiben versuchen. Axiochos, argumentiere ich, hat ganz recht, wenn er die epikureische Diskussion der Furcht vor dem Tod für oberflächlich erklärt. Der interessante und wichtige Punkt ist dabei, dass diese Oberflächlichkeit kein Merkmal nur des Epikureismus, sondern auch ein Merkmal aller antiepicureischen Positionen ist, die, wie in der Gegenwartsdebatte seit Thomas Nagels berühmtem Aufsatz *Death* üblich, das Übel des Todes als *Beraubung* zu begreifen versuchen.² Wer wie Axiochos angsterfüllt seinem eigenen Ende entgegenseht, ist gar nicht pri-

² Vgl. T. NAGEL „Death“, *Noûs* 4.1 (1970) 73–80.

mär darum besorgt, von den guten Dingen des Lebens tatsächlich weniger abzubekommen als er erhofft. Genauer betrachtet ist er darum überhaupt nicht besorgt. Die Quelle der Angst ist nämlich der Gedanke der Annihilation der eigenen Person. Dass Epikureer die Aussicht auf Annihilation nicht selbst als das eigentliche Problem verstanden haben, lässt sich philosophisch als Folge ihrer rein wohlfahrtstheoretisch orientierten Interpretation der Frage nach der Bedeutung des Todes erklären. Um den besonderen Charakter der Angst vor dem Tod zu verstehen, sind die Kategorien des Wohls oder des guten Lebens jedoch inadäquat. Um die Angst vor dem Tod wirklich zu verstehen, zeige ich, brauchen wir eine ganz andere Begrifflichkeit, wir brauchen die Kategorie des *Sinns*.

1. Hedonismus und Rationalität

In seinen Erörterungen über den Tod und die Sterblichkeit geht es Epikur nicht nur und nicht in erster Linie darum zu zeigen, dass wir keinen Grund haben, den Tod zu fürchten. Das übergeordnete Ziel der argumentativen Anfechtung der Furcht vor dem eigenen Tod ist *die Beseitigung* dieser Furcht. Diese Ordnung der Ziele ist kein Zufall. Sie reflektiert Epikurs hedonistische Werttheorie. Das höchste Ziel für jede Person ist es, ein glückliches Leben zu haben. Was zu diesem Ziel nicht beiträgt, ist entweder wertlos oder hat, wenn es ein Hindernis für die Realisierung dieses Ziels ist, einen negativen Wert und ist etwas Schlechtes. Ein glückliches Leben hat derjenige und nur derjenige, der die Ataraxie hat, die unerschütterliche Ruhe der Seele. Wer nicht frei von Todesfurcht ist, der ist entweder in einem Zustand der Unruhe, oder er hat eine Disposition, durch Gedanken an den eigenen Tod erschüttert zu werden, und ist daher, obwohl nicht aktuell in Unruhe, *erschütterbar*. Erschütterbarkeit durch den Gedanken an den eigenen Tod kann sich selbst in einer Furcht zweiter Ordnung manifestieren: in der Furcht vor der Furcht vor dem Tod. Ataraxie oder Seelenruhe im Sinne Epikurs verlangt also mehr als nur die Abwesenheit von Erschütterungen. Ein Mensch hat nur dann die Ataraxie, wenn es psychologisch unmöglich ist, dass er erschüttert wird. Entsprechend ist eine der fundamentalen Bedingungen eines glücklichen Lebens das Freisein von der Furcht vor dem eigenen Tod, wobei die Rede von der Furcht vor dem Tod hier sowohl den phänomenologisch distinkten Zustand des Verängstigtseins als auch die sich in solchen Zuständen manifestierende Disposition meint.

Vor dem Hintergrund des Hedonismus Epikurs betrachtet, lässt sich Axiochos' an typisch epikureische Argumentationen gerichtete Bemerkung, sie würden nicht die Seele erreichen, nicht so einfach als irrelevanter, weil bloß pragmatischer Punkt abtun. Dass seine eigene Thanatologie, selbst wenn sie wahr und gerechtfertigt ist, ohne jeden Wert wäre, würde

sie nicht zu einer Beseitigung der Todesfurcht führen, ergibt sich nämlich zwingend aus Epikurs eigener Auffassung. Es handelt sich hierbei nur um eine besondere Anwendung der *generellen Implikation* des epikureischen Hedonismus, dass Wissen, Wahrheit und epistemische Rationalität ausschließlich instrumentellen Wert haben können. Wenn Wissen einen positiven Wert hat, dann deshalb, weil es einen Beitrag zu einem glücklichen Leben leistet, nicht deshalb, weil es Wissen ist oder weil es Wahrheit impliziert. Entsprechendes gilt für die epistemische Rationalität. Rationale oder gerechtfertigte Überzeugungen zu haben hat, wenn es einen positiven Wert hat, nur deshalb einen positiven Wert, weil es der Person, die sie hat, nützt – nur deshalb, weil es für die Person selbst besser ist, gerechtfertigte und rationale als ungerechtfertigte oder irrationale Überzeugungen zu haben. Umgekehrt muss gelten, dass Irrtum, Ignoranz und epistemische Irrationalität nur dann einen negativen Wert haben, wenn sie der Person, die sich irrt, die ignorant ist oder die irrationale Überzeugungen hat, *schaden*, d.h. wenn es für die betreffende Person besser wäre, sich nicht zu irren, nicht unwissend zu sein oder keine irrationalen Meinungen zu haben. Axiochos' Beschwerde findet daher in dem Sinn einen klaren Rückhalt in Epikurs eigener Position, dass, wenn epikureische Argumente nicht in der Lage sein sollten, die Seele zu erreichen, dies gerade aus der Perspektive von Epikurs umfassendem Philosophieverständnis als ein ernsthafter Einwand gegen seine Thanatologie gelten muss.

Darüber hinaus scheint Axiochos pragmatisch (hedonistisch) gerechtfertigt, den Ausführungen des Sokrates über die Unsterblichkeit der Seele und das ihn nach seinem Tod erwartende gute Leben, Glauben zu schenken. Da nun die hedonistische Rechtfertigung aus der Sicht der epikureischen Philosophie das letzte Wort haben muss und die Bewertung von Überzeugungen in der Dimension der epistemischen Rechtfertigung *übertrumpft*, scheint Axiochos damit auch *ohne Qualifikation* oder *absolut* gerechtfertigt zu sein, an die Unsterblichkeit der Seele und ein sorgloses und vollkommenes Leben im Jenseits zu glauben. Axiochos wäre dann alles in allem betrachtet gerechtfertigt zu glauben, dass der Tod ihn betrifft; er wäre alles in allem betrachtet gerechtfertigt zu glauben, dass es nicht schlecht, sondern sogar gut für ihn ist zu sterben. Die pragmatische Herausforderung des Epikureismus mündet damit in der These, dass die Unsterblichkeitslehre der Sterblichkeitslehre rational vorzuziehen ist.

Epikur kann diesem Einwand entgegenhalten, dass die von anderen angebotenen Heilmittel keine echte Heilung, sondern nur eine oberflächliche Veränderung der augenblicklichen Gemütsverfassung hervorbringen; außerdem kann er dem Einwand entgegenhalten, dass er fälschlicherweise unterstellt, das von Epikureern bereitgestellte Heilmittel müsste seine intendierte Wirkung sofort und unmittelbar entfalten können. Beide Punkte hängen eng miteinander zusammen. Wirkliche Heilung im Sinne Epikurs

erfordert etwas ganz anderes als die Veränderung der Stimmungslage der Person. Sie erfordert eine Veränderung der seelischen *Dispositionen* und damit eine Veränderung der ganzen Person, so dass zu erwarten ist, dass es eines Prozesses der *Einübung* bedarf, in dessen Verlauf hartnäckige, weil psychologisch formative Merkmale eines Menschen durch andere Einstellungen ersetzt werden. Daher ist sogar zu erwarten, dass es auf der Seite des Patienten – bei jedem von uns – einen nicht unbeträchtlichen Widerstand gegen die epikureische Therapie geben wird. Da die epikureische Therapie ein Weg der Anfechtung ist und die Rationalität einer tief sitzenden und fest in der Psychologie so gut wie aller Menschen verankerten Disposition von Grund auf in Frage stellt, ist damit zu rechnen, dass die zentrale These der epikureischen Thanatologie: *dass der Tod uns nicht betrifft*, vielen als nicht einleuchtend und falsch erscheinen wird, dass viele sie als unplausibel oder absurd oder exzentrisch zurückweisen werden und dass es auf jeden Fall für fast alle Menschen sehr schwer ist, sie uneingeschränkt und vorbehaltlos anzuerkennen. Epikureer werden daher hervorheben können, dass eine Therapie, die die Todesfurcht wirklich beseitigt und zu einer wirklichen Heilung der Seele führt, erwartungsgemäß nicht augenblicklich oder auch nur kurzfristig erfolgreich sein kann. Was auch immer eine kurzfristig positive Wirkung auf den hedonischen Gesamtzustand eines Menschen hat, kann daher nichts sein, was die Todesfurcht wirklich beseitigt; es kann nur etwas sein, was die Stimmung aufhellt und einen akuten Zustand der Verängstigung abmildert oder zum Verschwinden bringt.

Derselbe Punkt lässt sich auch von der Seite des übergeordneten Ziels der Therapie verständlich machen, dem Ziel, dem neben der Befreiung von der Todesfurcht etwa auch die Beseitigung der Furcht vor den Göttern dient. Das der Befreiung von der Todesfurcht übergeordnete Ziel ist die *Ataraxie*. Ataraxie ist aber, wie bereits betont, nicht lediglich ein Zustand der Ruhe, der auch durch sedierende Arzneimittel hergestellt werden könne. Denn Ataraxie besteht in oder nur auf Grund einer positiven Kraft der Seele, die sie unerschütterbar macht, so dass die Heilung der Seele in der Entwicklung einer Kraft besteht, die wir, solange wir Furcht vor dem Tod haben, nicht besitzen. Diese Kraft wird nur erlangt durch die *Gewissheit*, dass uns unser eigener Tod nicht betrifft. Nur die Gewissheit, keinen Schaden erleiden zu können, kann uns die Sicherheit der Unerschütterlichkeit geben, während jede Ungewissheit Beunruhigung bedeutet und uns den negativen Gefühlen des Argwohns, des Misstrauens, der Angst und der Furcht ausliefert. Das nach seiner Auffassung grundlegende Problem der Ungewissheit spricht Epikur in einigen seiner bekannten Lehrsätze und Weisungen an. So heißt es in einem der Lehrsätze:

„Wer heimlich gegen etwas verstößt, was man untereinander vereinbart hat (...), der kann nicht darauf vertrauen, daß er verborgen bleiben wird, selbst wenn er in der je-

weiligen Situation tausendmal verborgen bleibt. Denn es ist bis zu seinem Hinscheiden ungewiß, ob er auch verborgen bleiben wird.“³

Da, wer ungerecht handelt, keine Gewissheit haben kann, unentdeckt zu bleiben, empfiehlt Epikur, dass man nichts tun soll, vor dessen Entdeckung durch andere Menschen man Angst hätte.⁴

Die im *Axiochos* enthaltene pragmatische Herausforderung seiner Thanatologie könnte Epikur daher zurückweisen, indem er argumentiert, dass es in psychologischer Hinsicht und in Hinsicht auf das Ziel der Beseitigung der Furcht vor dem Tod einen äußerst bedeutsamen Unterschied zwischen der Sterblichkeits- und der Unsterblichkeitslehre gibt. Nur die Sterblichkeitslehre, kann er argumentieren, kann uns wirklich die Furcht vor dem Tod nehmen. Denn nur die Lehre, dass Tod *Annihilation* bedeutet, kann uns (zusammen mit einer, wie Epikureer glauben, einleuchtenden Zusatzannahme) die Gewissheit verschaffen, dass nichts Schlimmes oder Schreckliches im Tod ist. Der Grund dafür ist, dass nur die Sterblichkeitslehre zeigt, dass uns unser eigener Tod nicht betreffen *kann*. Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, in der *Axiochos* Trost zu finden scheint, kann dagegen keine wirkliche Sicherheit gewähren. Wenn wir auch nach unserem Tod noch existieren, dann bleibt die *Möglichkeit* bestehen, dass das postmortale Leben Schlechtes für uns bereithält. Da wir keine Gewissheit haben können, dass wir zu denen gehören, deren postmortales Dasein erfreulich sein wird, kann die Unsterblichkeitslehre die Furcht vor dem Tod nicht beseitigen helfen. Die Unsterblichkeitslehre scheint diese Furcht sogar zu unterstützen, da wir sie nicht annehmen können, ohne uns zugleich mit einer Frage zu belasten, die wir, im diesseitigen Leben, nicht lösen können: Wie wird unsere postmortale Existenz aussehen? Dazu kommt, dass die Vorstellung einer postmortalen Existenz wesentlich die Vorstellung eines von fremden Mächten und Kräften bestimmten Daseins ist. Das postmortale Leben ist etwas wesentlich Schicksalhaftes – ein Leben, in dem wir fremden Mächten oder Kräften ausgeliefert sind. Die Frage, mit der uns die Unsterblichkeitslehre belastet, ist also nicht nur die Frage, wie unsere postmortale Existenz aussehen wird. Die Frage, die sich für jeden einzelnen stellt, ist vielmehr: *Was passiert mit mir, wenn ich gestorben bin?* Die Unsterblichkeitslehre, kann Epikur argumentieren, ist nicht nur nicht in der Lage, die Furcht vor dem Tod zu beseitigen, sondern unterstützt sie ganz im Gegenteil und verbindet sie darüber hinaus noch in einer besonders unglücklichen Weise mit der Furcht vor den Göttern oder der Furcht davor, fremden, undurchsichtigen Mächten ausgeliefert zu sein.

³ Epic. *Sent.* 35 (Übersetzung von H.-W. KRAUTZ [Stuttgart 1997]).

⁴ Vgl. die Weisung: „Unrecht tun und dabei verborgen zu bleiben ist schwierig, Gewissheit zu erlangen, daß man verborgen bleibe, unmöglich.“ (Epic. *Sent.* 7, Übers. KRAUTZ).

Die epikureische Entgegnung auf die pragmatische Herausforderung, die ich hier skizziert habe, basiert auf der Theorie, derzufolge das höchste Gut, das glückliche Leben, nur in der Ataraxie oder der Seelenruhe realisiert sein kann. Dieser Voraussetzung entsprechend kann nichts als nützlich gelten, was nicht entweder einen Beitrag zur Realisierung der Ataraxie leistet oder ein Bestandteil des Lebens in der Ataraxie ist. Unter der *Voraussetzung* dieser Werttheorie lässt sich nun festhalten, dass die Tatsache, dass der Gedanke der Unsterblichkeit und die Vorstellung eines jenseitigen Lebens Axiochos zu trösten vermögen, keineswegs für die Nützlichkeit der Unsterblichkeitslehre und damit auch nicht für die Rationalität des Glaubens an die Unsterblichkeit spricht. Sowohl aufgrund allgemeiner psychologischer Erwägungen über den Zusammenhang von Furcht und Ungewissheit als auch aufgrund der besonderen Kenntnisse über den Fall Axiochos, haben Epikureer vielmehr gute Gründe, die Beruhigung von Axiochos als bloße Stimmungsaufhellung, d.h. als eine lediglich oberflächliche und vorübergehende Veränderung der Gemütslage einzustufen. Umgekehrt muss aber auch die Tatsache, dass der epikureische Weg der Anfechtung Axiochos nicht helfen kann, nicht unbedingt gegen ihren Nutzen sprechen. Axiochos ist in einer Situation, in der er von Angst *überwältigt* ist. Insbesondere, und so präsentiert er sich selbst, ist sein Verstand von seiner Todesangst erheblich beeinträchtigt. Es gelingt ihm nicht mehr, seine Gedanken zu kontrollieren, er räumt ein, nicht mehr fähig zu sein, den logischen und epistemologischen Wert von Argumenten zu erfassen, und er lässt Sokrates sogar wissen, dass er nicht mehr die Kraft hat, seinen Geist überhaupt auf Argumente zu fokussieren.⁵ Wir können daher davon ausgehen, dass die Tatsache, dass Axiochos die von Sokrates ausgemalte Unsterblichkeitslehre akzeptiert und der epikureischen Thanatologie vorzieht, in keinem Zusammenhang mit dem epistemischen Wert der einschlägigen Argumente steht. Es ist vielmehr klar, dass Axiochos die Unsterblichkeitslehre nur deshalb favorisiert, weil er sich durch sie getröstet und beruhigt fühlt. Axiochos ist also *wegen seiner Todesfurcht* geneigt, der Erzählung des Sokrates über das jenseitige Leben Glauben zu schenken. Aber gerade deshalb stellt der Fall Axiochos kein Problem für Epikur dar. Ein Korollar zu Epikurs Psychologie der Furcht ist sicherlich: *Damit eine Person von ihrer Todesfurcht befreit werden kann, darf ihre Furcht vor dem Tod keine ihren Glauben an seine Harmlosigkeit unterstützende Ursache sein.* Um von der Todesfurcht befreit werden zu können, muss eine Person also in der Lage sein, thanatologische Überzeugungen unabhängig von ihrer Furcht vor dem Tod zu entwickeln und aufrechtzuerhalten; das heißt, sie muss solche Überzeugungen allein wegen epistemisch guter, für ihre *Wahrheit* sprechender Gründe formen und aufrechterhalten kön-

⁵ Vgl. Ax. 365c.

nen. Epikureer können und sollten den Fall Axiochos daher als einen Fall beschreiben, in dem die *Vorbedingungen* ihrer auf die Beseitigung der Todesfurcht zielenden Therapie nicht erfüllt sind. Sie sollten Axiochos, mit anderen Worten, als *unheilbar* einstufen. Wo, wie bei Axiochos, die Vorbedingungen für die Anwendung einer therapeutischen Strategie nicht erfüllt sind, kann man natürlich von vorneherein nicht erwarten oder ist es a priori ausgeschlossen, dass die Strategie wirksam ist. Und daher, können Anhänger Epikurs argumentieren, ist es *widersinnig*, die epikureische Thanatologie aus dem Grund für nutzlos zu erklären, dass sie keine Wirkung bei Menschen entfaltet, die sie nicht adäquat zu erfassen und zu bewerten vermögen. Dass Epikurs Lehre, dass der Tod uns nicht betrifft, bei einem Menschen wie Axiochos keine positive Wirkung zeitigt, kann man nicht zu einem Einwand gegen sie machen: Dieser Einwand ist absurd, weil er ein Heilmittel deshalb für nutzlos erklärt, weil es einen Unheilbaren nicht heilt.

2. Zwei Arten des Hedonismus

Bisher habe ich argumentiert, dass Epikureer eine mit ihrem Hedonismus kohärente Erwiderung auf die im *Axiochos* präsente pragmatische Herausforderung geben können. Die Erwiderung zeigt zum einen, dass der Weg der Hoffnung, im Unterschied zum Weg der Anfechtung, nur scheinbar von Nutzen ist und zum anderen, dass Epikureer nicht auf die Behauptung festgelegt sind, die Befreiung von der Todesfurcht sei das unmittelbare Resultat der Akzeptanz ihrer Thanatologie. Zum Schluss wurde gezeigt, dass Epikureer nicht einmal auf die Behauptung festgelegt sind, *jeder* könne durch Bekanntschaft mit den einschlägigen Argumenten für die Harmlosigkeit des Todes von seiner Todesfurcht befreit werden. Als Patient geeignet sind nur Menschen, die die Auffassung, dass der Tod uns nicht betrifft, allein aufgrund der einschlägigen Argumente zu akzeptieren in der Lage sind. Daher können Epikureer aus systematischen Gründen darauf bestehen, dass ihre Patienten *selbst philosophieren müssen*. Wer dazu nicht in der Lage oder nicht bereit ist, muss als unheilbar gelten.

Trotz ihrer systematischen Kohärenz ist diese Erwiderung der Epikureer nur von begrenztem Wert. Das liegt daran, dass sie von der Voraussetzung abhängig ist, dass die Realisierung des höchsten Ziels, des glücklichen Lebens, in der Realisierung der Ataraxie besteht. Nur aufgrund dieser Voraussetzung kann der Epikureer sagen, dass die Unsterblichkeitslehre keinen genuinen oder sogar einen negativen Nutzen hat und dass es kein Einwand gegen den Nutzen der Sterblichkeitslehre ist, dass sie Menschen in der Lage eines Axiochos nicht zu trösten vermag. Von dieser Voraussetzung hängt die für Epikurs Vorhaben so zentrale Auffassung ab, dass die

Beseitigung der Todesfurcht das oberste Ziel der philosophischen Thanatologie ist.

Aber warum sollten wir das akzeptieren? Anstatt in der Beseitigung der Todesfurcht könnte die philosophische Auseinandersetzung mit dem Tod ihr übergeordnetes praktisches Ziel auch in der *Kontrolle* der Todesfurcht sehen. Kontrolle der Todesfurcht liegt vor, wenn es einem gelingt, sich nicht überwältigen zu lassen und sich trotz der Furcht der Welt zuzuwenden. Im Unterschied zur Beseitigung ist die Kontrolle der Todesfurcht eine die Manifestationen der Furcht vor dem Tod in Schranken haltende Einflussnahme. Die Beseitigung der Todesfurcht ist zweifellos eine Befreiung der Person. Aber auch wenn eine Person fähig wird, ihre Furcht vor dem Tod zu *kontrollieren*, ist sie, obwohl nicht frei von Furcht, in einem wichtigen Sinne befreit: in dem Sinn, dass sie von ihrer Furcht nicht überwältigt wird und dem Zustand der Verängstigung nicht hilflos ausgeliefert ist. Epikureer würden sicher darauf beharren, dass wir mehr brauchen als nur Kontrolle über die Todesfurcht. Ihr Punkt wird sein, dass niemand *sicher* sein kann, in Zukunft nicht überwältigt zu werden. Diese Unsicherheit ist aber wiederum eine Quelle von Furcht, der Furcht nämlich, die Manifestationen der Todesfurcht nicht immer in Grenzen halten zu können. Und diese Furcht wird dann zur Furcht vor den Manifestationen der Todesfurcht selbst. Die für Epikureer hier naheliegende Analogie ist die des heimlichen oder verborgenen Unrechttuns. Sie werden uns daran erinnern: Wir können noch so geschickt sein in der Verbergung einer ungerechten Tat, wir werden doch niemals wirkliche Sicherheit haben können, dass wir nicht eines Tages doch überführt werden. Daher leben wir, auch wenn wir alles, was uns verraten könnte, unter Kontrolle halten, in der Furcht vor der Entdeckung. Also ist Kontrolle der Furcht nicht genug, wir brauchen die Beseitigung der Furcht. Aber diese Reaktion ist kaum mehr als ein Beharren auf der eigenen Position. Dafür, dass Kontrolle nicht ausreicht und nicht wirklich das ist, was wir anstreben sollten, wird hier wiederum unter der Voraussetzung argumentiert, dass das allem übergeordnete Ziel die Ataraxie ist.

Es gibt eine bekannte moderne Spielart des Hedonismus, die die Beseitigung der Todesfurcht nicht als ein zentrales Anliegen vorschreibt. Es handelt sich um die Auffassung, derzufolge es für jede Person rational ist, ihr eigenes Glück oder die eigene Lust zu *maximieren*.⁶ Eine Person handelt dann und nur dann rational, wenn sie unter den ihr jeweils offen stehenden Alternativen diejenige wählt, die ihr eigenes Glück oder ihre eigene Lust maximiert, diejenige also, deren Glücksbilanz von keiner anderen Alternative übertroffen wird. Von vielen unserer Entscheidungen hängt nun auch die *Länge unseres Lebens* ab. Da Glück oder Freude oder Lust das einzige ist,

⁶ Vgl. SIDGWICK 1981, 119–122.

was aus hedonistischer Sicht intrinsischen oder absoluten Wert hat, gilt für den maximierenden wie für jeden Hedonismus, dass die Länge eines Lebens als solche betrachtet nicht wichtig ist. Dennoch gibt es Umstände, unter denen wir aus der Sicht eines maximierenden Hedonisten allen Grund haben, unter den uns offen stehenden Alternativen die zu wählen, die zu einem längeren Leben führt. Das ist immer dann der Fall, wenn die Option, die die Gesamtsumme des Glücks *über die gesamte Lebenszeit* maximiert, zugleich die Option ist, deren Wahl ein längeres Leben verspricht als die der anderen Optionen.⁷ Wenn wir, was aller Erfahrung nach plausibel ist, annehmen, dass zusätzliche Lebenszeit in der Regel auch zusätzliche Freude oder zusätzliches Glück mit sich bringt, dann müssen wir, wenn wir maximierende Hedonisten sind, auch annehmen, dass es in der Regel besser für einen Menschen ist, weiterzuleben als zu sterben, und dass es einem Menschen mit einem langen Leben, *ceteris paribus*, besser geht als einem Menschen mit einem kurzen Leben.⁸ Für maximierende Hedonisten ist es daher selbstverständlich, dass man *zu früh* sterben kann. Nehmen wir nun, was durchaus plausibel ist, an, unsere Furcht vor dem Tod würde sich so auswirken, dass wir bei Entscheidungen, die die Länge unseres eigenen Lebens erwartbar und signifikant affizieren, für die Alternative voreingenommen sind, die die Länge unseres Lebens maximiert. Dann wäre es im Großen und Ganzen nützlich für uns, diese Furcht zu haben. Sie zu beseitigen wäre dagegen schädlich, da wir dann, ohne die gefühlbasierte Voreingenommenheit für das längere Leben, häufiger schädliche Fehlkalulationen begehen würden. Dennoch sollte der maximierende Hedonist für die *Kontrolle* der Furcht vor dem Tod eintreten, da ihre Manifestationen auf jeden Fall etwas Schlechtes sind.

Der Hedonismus der Epikureer ist entschieden nicht-maximierend. Wir können ihn als *perfektionistischen* Hedonismus bezeichnen. Die Idee ist hier, dass ein glückliches Leben in dem Sinne ein *vollkommenes* Leben ist, dass es ein Leben ist, dem nichts fehlt. Das heißt, das glückliche Leben ist das Leben, in dem man sich bewusst ist zu haben, was man braucht, und sich bewusst ist, nicht zu brauchen, was man nicht hat, wobei man zugleich die Gewissheit hat, dass man, was man nicht haben kann, auch nicht braucht. Das Glück besteht in der diesem Bewusstsein und dieser Gewissheit inhärierenden Zufriedenheit, d.h. in einer in der Ataraxie und nur in der Ataraxie erlebten Befriedigung.

⁷ Ich übergehe hier den in anderen Kontexten wichtigen Unterschied zwischen einem die Maximierung der Nutzensumme und einem die Maximierung des Durchschnittsnutzens vorschreibenden Hedonismus und betrachte nur den ersteren. Es sollte klar sein, dass es auch für Durchschnittsnutzenmaximierer rational sein kann, ein längeres einem kürzeren Leben vorzuziehen. Zur Diskussion beider Theorien vgl. z.B. D. BIRNBACHER, *Verantwortung für zukünftige Generationen* (Stuttgart 1988) 60–67.

⁸ Vgl. SIDGWICK 1981, 414f.

Die für die epikureische Thanatologie so wichtige Auffassung, dass man nicht zu früh sterben kann, beruht im Wesentlichen auf dieser perfektionistischen Konzeption des Glücks. Sie hängt aber nicht ausschließlich davon ab, weil ja auch für die Nicht-Glücklichen – für alle die, die nicht in der Ataraxie leben – gelten soll, dass ihr Tod nicht zu früh kommen kann. Prima facie konfrontiert das Leben der Nicht-Glücklichen den Epikureismus mit einem unüberwindlichen Problem, weil für sie die Furcht vor dem Tod zumindest als Furcht vor einem vorzeitigen oder zu frühen Tod rational zu sein scheint. Immerhin fehlt den Nicht-Glücklichen etwas. Ihr Leben ist unvollkommen und sie haben bisher nicht das beste Leben – das Leben, dem nichts mehr fehlt – realisiert. Dass sie Furcht vor dem Tod haben, schließt ein, dass sie nicht in der Ataraxie leben. Und dass sie nicht in der Ataraxie leben, schließt ein, dass ihnen etwas fehlt. Also schließt die Tatsache, dass sie Furcht vor dem Tod haben, die Tatsache ein, dass ihnen etwas fehlt. Und folglich scheint es so zu sein, dass die Furcht vor dem Tod als Furcht vor einem zu frühen Tod vollkommen rational ist. Ja, es scheint so zu sein, als könne diese Furcht gar nicht irrational oder unangebracht sein, da die Präsenz dieser Furcht einen Mangel an Glück oder Wohlergehen anzeigt und eben damit auch anzeigt, dass der Nicht-Glückliche zusätzlicher Lebenszeit *bedarf*, so dass es schlecht für ihn wäre zu sterben. Der Epikureismus droht damit das *Paradoxon* zu generieren, dass es nur für diejenigen irrational ist, sich vor dem Tod zu fürchten, die sich nicht vor dem Tod fürchten, während es für alle diejenigen, die sich vor dem Tod fürchten, vollkommen rational ist, sich vor dem Tod zu fürchten.⁹

Auf das Problem der Nicht-Glücklichen ist Lukrez eingegangen. Er vertritt die Auffassung, dass derjenige, der glücklich ist, nicht zu früh sterben kann, weil ein solcher Mensch durch ein längeres Leben nichts dazu gewinnen kann, und dass derjenige, der nicht in der vollkommenen Zufriedenheit der Ataraxie lebt, ebenfalls nicht davon profitieren kann länger zu leben, da ein solcher Mensch *so geartet* ist, dass er diese Zufriedenheit nicht erlangen kann. Diese etwas artifiziell anmutende Auffassung findet sich an der interessanten Stelle in *De rerum natura*, an der Lukrez die Natur sprechen lässt:

„Was hast so sehr du Grund, o Sterblicher, daß du zu düstren / Klagen huldigst? Was bejammerst den Tod und beweinst du? / Denn wenn das Leben dir lieb gewesen, das früher geführte, / und nicht alle Genüsse, in lecke Gefäße geschüttet / gleichsam, flossen hindurch und danklos wurden zunichte, / warum gehst du nicht fort als ein Gast des Lebens, gesättigt, / und ergreifst nicht, o Tor, mit Gleichmut sichere Ruhe? / Wenn aber,

⁹ Mit diesem Paradoxon würde die Thanatologie Epikurs nicht nur aus dem naheliegenden Grund unterminiert, dass die Existenz der Nicht-Glücklichen zahllose Gegenbeispiele gegen die Lehre von der Irrationalität der Furcht vor dem Tod darstellt, sondern auch aus dem subtileren Grund, dass damit das gesamte therapeutische Projekt der Befreiung von der Todesfurcht *ad absurdum* geführt würde. Zu diesem Problem vgl. WARREN 2004, 153–159.

was du genossen, verschwendet ging dir zugrunde / und das Leben dir leid, was willst du mehr noch hinzutun, / daß es schlecht wieder ganz vergehe und danklos versinke, / setzest nicht lieber ein Ende des Lebens und damit der Mühe? / Denn was ich drüber hinaus dir noch sollte erdenken und finden, / daß es gefiele dir, gibt es nichts: es bleibt alles dasselbe.“¹⁰

Für den Glücklichen, denkt Lukrez also, bedeutet das Weiterleben nichts, weil ihm ja – das gehört zur Natur des Glücks – nichts fehlt und er daher nichts braucht, was er erst durch eine Fortsetzung seines Leben bekommen könnte. Den anderen dagegen, die über die Kürze des Lebens klagen, denkt Lukrez, kann das Weiterleben gerade deshalb nicht helfen, weil sie ungestillte Bedürfnisse haben und ungestillte Bedürfnisse nur derjenige hat, der *so geartet* ist, dass ihm *immer* etwas fehlt. Den Willen, weiter leben zu wollen, interpretiert Lukrez als Ausdruck eines grundlegenden Willens *immer mehr zu haben*, als Ausdruck von *Gier*. Die Verfassung des Gierigen veranschaulicht Lukrez mit der bekannten und beliebten Metapher des lecken Gefäßes. In ein leckes Gefäß lohnt es sich einfach nicht etwas hineinzuschütten, da ja doch alles wieder durch die Löcher hinausfließt. Die Metaphorik macht deutlich, dass Lukrez die Gier als einen Wesenszug versteht, als etwas, was zur Natur eines Individuums gehört: Der Gierige ist ein Mensch, der *so geartet* ist, dass er *nie* zufrieden sein kann. Daher spielt es keine Rolle, ob er früher oder später stirbt. Die beiden von Lukrez als logisch erschöpfend vorgestellten Fälle, den des Zufriedenen und den des Gierigen, zusammengenommen, ergibt sich, dass man nicht zu früh sterben kann.

Der Weise weiß, dass er nicht zu früh sterben kann. Er ist bereit (es macht ihm nichts aus), zu jedem Zeitpunkt zu sterben, denn weder will er weiterleben, noch will er nicht weiterleben:

„(...) die Masse flieht bisweilen den Tod als das größte aller Übel, bisweilen <erseht sie> ihn als Erholung von allen <Übeln> im Leben. <Der Weise indes weist weder das Leben zurück>, noch fürchtet er das Nicht-Leben; denn weder ist ihm das Leben zuwider, noch vermutet er, das Nicht-Leben sei ein Übel.“¹¹

Die Frage des Weiterlebens ist für den Weisen in dem Sinne uninteressant, dass er erkennt, dass nichts von Wichtigkeit davon abhängt, wie sie ‚beantwortet‘ wird. Seine Weisheit, können wir annehmen, besteht für Epikur unter anderem in der Einsicht, dass es keinen Sinn macht, um das eigene Weiterleben besorgt zu sein. Dabei geht es aber nicht nur um den komparativen Wert verschiedener Todeszeitpunkte, sondern sehr viel grundsätzlicher um die eigene Sterblichkeit. Epikur möchte uns vor Augen führen, dass unsere Sterblichkeit kein echtes Problem ist, indem er gegen die gewöhnliche Anschauung, es gäbe einen fundamentalen und interessanten Unterschied zwischen einem sterblichen und einem unsterblichen Dasein,

¹⁰ Lucr. III 933–945 (Übersetzung von K. BÜCHNER [Stuttgart 1973]).

¹¹ Epic. *Ep. Men.* 125/6 (Übers. KRAUTZ).

die Konzeption eines *vollendeten* Lebens ins Feld führt. Seinen *Brief an Menoikeus* schließt er mit dem Gedanken, dass man, als Weiser, *wie ein Unsterblicher* ist:

„Dies also und was dazugehört bedenke Tag und Nacht bei dir selbst <und> zusammen mit dem, der dir gleicht. Dann wirst du dich niemals, weder wachend noch schlafend, erschüttern lassen, und du wirst leben wie ein Gott unter den Menschen. Denn es gleicht keinem sterblichen Wesen der Mensch, der inmitten unsterblicher Güter lebt.“¹²

Dies, wenn man so will, ist die positive (oder jedenfalls als positiv intendierte) Botschaft des Epikureismus, die sich deutlich unterscheidet von der nur negativen Lehre, dass uns, einmal tot, nichts mehr schaden kann.

Wir sollten daher zwei verschiedene Versionen der epikureischen *Indifferenzthese*, dass der Tod uns nicht betrifft, unterscheiden: (i) eine metaphysische und (ii) eine werttheoretische Version. Die Versionen korrespondieren unterschiedlichen Begründungen der Indifferenzbehauptung. Das Argument aus der Vernichtung der Empfindung und das Argument aus der Annihilation sollen zeigen, dass der Tod uns nicht schaden kann. Der gemeinsame Nenner beider Argumente ist der Gedanke, dass uns, wenn wir tot sind, unser Totsein oder unser Nicht-mehr-weiter-leben nicht betreffen kann, da uns, wenn wir tot sind, gar nichts mehr betreffen kann. Diese metaphysische Version der Indifferenzthese, scheint es, könnte auch ein maximierender Hedonist akzeptieren.¹³ Alles andere wäre zumindest überraschend. Es ist einfach sehr schwer zu sehen, warum ein Hedonist darum, weil er glaubt, dass ein kürzeres Leben schlechter für eine Person sein kann als ein längeres, anzunehmen gezwungen wäre, dass uns auch ‚im‘ Tod noch Schlimmes widerfahren kann. Dass man zu früh oder unzeitig sterben kann, scheint vielmehr mit der Auffassung, dass uns ‚im‘ Tod nichts widerfährt und dass uns der Tod *in diesem Sinne* auch nicht betrifft, logisch vereinbar zu sein.

Um die Vereinbarkeit zu bestreiten, müsste man argumentieren, dass die Möglichkeit zusätzlichen Glücks, die ein längeres als das *de facto* gelebte Leben bereit gehalten hätte, der Person, um deren Glück es sich gehandelt hätte, als durch den Abbruch ihres tatsächlichen Lebens (ewig) verpasste und unersetzbare Möglichkeit präsent sein muss, damit man zu Recht sagen kann, ihr tatsächliches Ende sei für die Person selbst zu früh gekommen. Der Gedanke ist hier, dass man ‚im‘ Tod oder nach seinem Leben darunter leiden und es bedauern können müsste, nicht länger gelebt zu haben, damit es für eine Person nicht gleichgültig ist, wie lange sie lebt. Träfe das zu, dann setzt die Vorstellung eines unzeitigen oder zu frühen

¹² Epic. *Ep. Men.* 135 (Übers. KRAUTZ).

¹³ In der gegenwärtigen Diskussion dürfte es als Standardauffassung auch unter Anti-Epikureern gelten, dass der Tod nichts intrinsisch Schlechtes ist. Vgl. z.B. J. McMAHAN, *The Ethics of Killing. Problems at the Margins of Life* (Oxford 2003) 98: „Since the badness of death cannot be intrinsic, it must instead be comparative.“

Todes in der Tat die Vorstellung voraus, man könne ‚im‘ Tod von seinem eigenen Tod, von seinem eigenen Gestorben-Sein, betroffen sein, was der Indifferenzthese widerspricht. Angenommen etwa, ein starker Raucher entscheidet sich dafür, mit dem Rauchen aufzuhören. Und angenommen, diese Entscheidung ist eine Entscheidung für ein längeres Leben und dieses längere Leben hält für ihn das Maximum an aggregiertem Glück über die gesamte Lebenszeit bereit. Nach dem vorliegenden Argument wäre es für den ehemaligen Raucher jedoch genauso gut gewesen, hätte er sich anders entschieden und mit dem Rauchen weiter gemacht, da unter diesen Umständen das Mehr an Glück, das er gehabt hätte, hätte er zu rauchen aufgehört, ihm, wenn er es ewig verpasst hat, d.h. wenn er tot ist, nicht als verpasste Möglichkeit gegenwärtig ist. Also ist es gleichgültig, ob er das längere oder das kürzere Leben wählt. Also macht sich der maximierende Hedonist einer Inkonsistenz schuldig, wenn er behauptet, es sei möglich zu früh oder unzeitig zu sterben, und zugleich behauptet, dass uns der Tod nicht betrifft. Dieser Argumentation sollte man mit großem Misstrauen begegnen. Die Behauptung, man könne ohne die Annahme, wir könnten von der Beendigung unseres eigenen Leben betroffen sein, nachdem es zu Ende gegangen ist, nicht sinnvoll von einem unzeitigen Tod oder einem zu kurzen Leben sprechen, scheint nur eine besondere Instanz der generellen Aussage zu sein, dass man ohne die Annahme, der Tod könne uns betreffen, nicht sinnvoll davon sprechen kann, jemand hätte ein für sich selbst besseres Leben als sein tatsächlich gelebtes Leben haben können.

Nennen wir die These, dass niemand ein für sich selbst besseres Leben als sein tatsächliches Leben hätte haben können, *wohlfahrtstheoretischen Fatalismus*. Die generelle Behauptung ist also die, dass eine Verneinung des wohlfahrtstheoretischen Fatalismus nicht möglich ist ohne die Verneinung der Indifferenzthese. Die Behauptung ist, mit anderen Worten, dass ein wohlfahrtsttheoretischer Fatalist sein muss, wer die Indifferenzthese akzeptiert. Für den Epikureer hat der wohlfahrtsttheoretische Fatalismus natürlich seine Attraktionen. So erlaubt ihm diese Doktrin zu sagen, dass niemand einen Grund hat, sich über sein Leben und darüber, dass es zu Ende gehen wird, zu beklagen. Denn welchen Grund kann man haben, sich über den Verlauf und das Ende des eigenen Lebens zu beklagen, wenn der Klagende ein für ihn selbst besseres Leben gar nicht hätte haben können? Der wohlfahrtsttheoretische Fatalismus wird dem Epikureer aber auch Probleme bereiten. Ein zentraler Bestandteil von Epikurs Heilkunde ist die Zurückweisung des allgemeinen philosophischen Fatalismus. Wenn diese Auffassung, wie Epikur annimmt, eine Quelle von drückenden Ohnmachtsgefühlen und Ängsten ist, sollte das auch vom wohlfahrtsttheoretischen Fatalismus zu erwarten sein. Es könnte sich daher für einen um die Kohärenz seiner Gesamtkonzeption besorgten Epikureer durchaus als

sehr voreilig erweisen, wenn er sich auf ein Argument wie das folgende zu stützen geneigt ist:

1. Der Tod betrifft uns nicht.
 2. Wenn uns der Tod nicht betrifft, könnte niemand ein für ihn selbst besseres Leben als sein tatsächliches Leben gehabt haben.
 3. Wenn niemand ein für ihn selbst besseres Leben als sein tatsächliches Leben gehabt haben könnte, kommt kein Tod zu früh.
 4. Wenn kein Tod zu früh kommt, kann man nicht zu früh sterben.
- K. Man kann nicht zu früh sterben.

Dass man, wie die entscheidende zweite Prämisse ausdrückt, durch die Indifferenzthese auf den wohlfahrtstheoretischen Fatalismus festgelegt sein sollte, ist alles andere als einleuchtend. Im Gegenteil. Intuitiv hat die Möglichkeit eines besseren Lebens gar nichts mit der Metaphysik des Todes zu tun. Wenn man von einem Menschen sagen würde, dass er kein für ihn besseres Leben hätte haben können, versteht man das als ein Urteil über den komparativen Wert der für diesen Menschen möglichen Lebensläufe. Es handelt sich, genauer betrachtet, einfach um eine negative Existenzaussage: Es gibt keinen vom aktualen Lebenslauf $L\alpha$ von S verschiedenen möglichen Lebenslauf L von S , so dass L besser für S ist als $L\alpha$. Ob das Urteil wahr ist, scheint von der Art der Ereignisse abhängig zu sein, aus denen die alternativen Lebensläufe komponiert sind. Folgen wir jedoch der zweiten Prämisse, dann müssten wir, die Indifferenzthese vorausgesetzt, annehmen, dass die Verschiedenheit der Ereignisse, aus denen die alternativen Biographien der Person komponiert sind, gar keine Rolle für die Bewertung und den Wahrheitswert dieses Urteils spielen. Wenn das aber so ist, dann ist auch schwer zu sehen, wie die Ereignisse, aus denen *aktuale* Biographien komponiert sind, den personalen Wert des *tatsächlichen* Lebens einer Person bestimmen könnten. Und wenn der personale Wert des tatsächlichen Lebens nicht durch die Ereignisse, aus denen es komponiert ist, bestimmt ist – wodurch sollte sein personaler Wert dann bestimmt sein?

Mit diesem Problem kommt eine besonders fragwürdige Seite des wohlfahrtstheoretischen Fatalismus zum Vorschein. Ein konsistenter wohlfahrtstheoretischer Fatalist kann sich natürlich nicht darauf beschränken, die Möglichkeit eines besseren Lebens zu verneinen; als Fatalist muss er auch die Möglichkeit eines schlechteren Lebens verneinen. Der wohlfahrtstheoretische Fatalismus läuft deshalb auf die These der *wohlfahrtstheoretischen Gleichgültigkeit* hinaus: Alle möglichen Lebensläufe einer Person S sind gleich gut für S . Diese Doktrin ist zweifellos spektakulär. Sie impliziert, dass niemand einen prudentiellen, das eigene Wohlergehen betreffenden Grund hat, irgendeine seiner Handlungsoptionen irgendei-

ner anderen vorzuziehen. Die These der wohlfahrtstheoretischen Gleichgültigkeit impliziert also eine Auffassung, die man am Treffendsten als *prudentiellen Nihilismus* bezeichnet. Der prudentielle Nihilismus ist aber nicht nur mit dem maximierenden Hedonismus logisch unvereinbar. Er ist selbstverständlich auch logisch unvereinbar mit dem perfektionistischen Hedonismus der Epikureer. Auch Epikureer können daher die zweite Prämisse des dargestellten Arguments gegen die Möglichkeit eines zu frühen Todes nicht akzeptieren. Wer wie sie die Möglichkeit eines zu frühen Todes ausschließen möchte, muss sich daher auf andere als auf metaphysische Erwägungen stützen. Dass uns der Tod in dem Sinne nicht betrifft, dass uns der unwiderrufliche Abbruch unserer Lebensgeschichte, wenn wir tot sind, nicht schmerzt, rechtfertigt nicht die Auffassung, dass ein längeres als unser tatsächliches Leben für uns selbst nicht besser sein könnte.

Anders als die erste, metaphysische, kann der maximierende Hedonist die zweite, werttheoretische Version der Indifferenzthese nicht akzeptieren. In ihrer zweiten Version wird durch die Behauptung, dass der Tod uns nicht betrifft, ausgedrückt, dass es *in prudentieller Hinsicht* – in Hinsicht auf unser eigenes Wohl – sowohl gleichgültig ist, dass wir überhaupt sterben müssen, als auch gleichgültig ist, wann wir sterben. Die Grundlage für diese Behauptung ist, wie wir gesehen haben, eine perfektionistische Konzeption des Glücks, derzufolge es nicht wahr ist, dass die Hinzufügung weiterer Lebenszeit zu einem glücklichen Leben in einem insgesamt besseren Leben resultieren könnte. Glück wird gerade als ein solcher Zustand konzipiert, dessen Realisierung in der Ataraxie die Fortsetzung des Lebens, in dem er realisiert ist, gleichgültig macht, wobei der in der Ataraxie lebende Weise sich dieser Gleichgültigkeit bewusst ist und gegenüber der Fortsetzung seines Lebens entsprechend indifferent ist. Diese *Einstellung* oder *Haltung* der Gleichgültigkeit fehlt dem Nicht-Glücklichen. Er will weiter leben. Die betrachteten Texte von Epikur und Lukrez legen nahe, dass sie diesen Willen zum Weiterleben als Resultat einer komplexen psychischen Struktur interpretieren, zu deren Komponenten die Unzufriedenheit der Person mit ihrem Leben, das Immer-mehr-haben-wollen und die Furcht vor dem Tod gehören. Mit dem Willen zum Weiterleben erzeugen und unterstützen diese Dispositionen auch die Illusion, die Hinzufügung weiterer Lebenszeit oder die Fortsetzung des Lebens würde eine substantielle Veränderung oder Verbesserung mit sich bringen. Was den Willen zum Weiterleben erfüllt – die Fortsetzung des Lebens – ist nicht geeignet, diesen Willen in dem Sinne zu erfüllen, dass er befriedigt ist. Dieser Wille ist vielmehr inhärent ziellos und daher nie wirklich zu befriedigen. Der epikureische Weise durchschaut die mit dem Willen zum Weiterleben verbundene Illusion. Entsprechend werden Epikureer den Weg der Hoffnung als schädliche *Illusion* zurückweisen. Nicht in dem Sinne, dass der Glaube an die Unsterblichkeit eine metaphysische Illusion ist, sondern in dem

Sinne, dass die psychologische Grundlage dieses Glaubens die Illusion ist, unser Leben würde besser sein, wenn es länger dauern könnte oder wenn es nie abbrechen würde. Wenn wir einsehen, dass der Unterschied zwischen sterblichem und unsterblichem Leben irrelevant ist, brauchen wir weder Hoffnung noch Trost. Diese in seinem perfektionistischen Hedonismus wurzelnde Affirmation eines Lebens ohne Hoffnung und Trost, die Affirmation eines Lebens, das keine Zukunft braucht, scheint die zentrale Botschaft des Epikureismus zu sein.

3. Annihilation als Problem

Bisher ging es mir vor allem darum, den systematischen Kontext zu rekonstruieren, in dem die Thanatologie der Epikureer anzusiedeln ist. Die berühmte epikureische Lehre, dass uns der Tod nicht betrifft, habe ich zu zeigen versucht, lässt sich nicht adäquat verstehen, wenn man sie lediglich als logische Konsequenz der materialistischen Metaphysik der Person und von damit verbundenen Platitüden wie der, dass wir uns nicht als tot erleben können, oder der, dass wir unserem Tod unmöglich begegnen können, auffasst. Um das zu zeigen, habe ich den Epikureer mit der Position eines modernen Hedonisten konfrontiert, derzufolge wir als rationale Akteure tun sollten, was auch immer unser Glück maximiert. Wenn wir maximierende Hedonisten sind, können und müssen wir jedoch darauf beharren, dass der Tod zu früh eintreten kann, weil es für eine Person besser hätte sein können, wenn sie länger gelebt hätte. Die Möglichkeit eines *zu frühen* Todes, habe ich argumentiert, ist mit der materialistischen Platitüde, dass es uns, nachdem wir gestorben sind, nichts mehr ausmachen kann, wann wir gestorben sind, vereinbar. Die epikureische Thanatologie will aber auch die Möglichkeit eines zu frühen Todes und damit den Gedanken zurückweisen, dass der Tod ein Übel ist, weil er uns bestimmte Möglichkeiten wegnimmt oder vorenthält. Dass der Tod uns in diesem Sinne schaden könnte, weisen Epikureer mit ihrer Behauptung zurück, dass weder die Zufriedenen noch die Unzufriedenen davon profitieren könnten länger zu leben.

Im Folgenden möchte ich zeigen, dass wir allen Grund haben, sowohl die epikureische Thanatologie, die am Tod nichts Schlechtes feststellen kann, als auch die Thanatologie ihrer Gegner, für die unser Tod uns durchaus nachteilig betreffen kann, als inadäquat zurückzuweisen. Nicht nur für die Epikureer, sondern auch für die Vertreter der Beraubungstheorie, für die der Tod alleine deshalb für die Person, die ihn erleidet, etwas Schlechtes ist, weil er ihr Gutes vorenthält, ist die Annihilation als solche vollkommen unproblematisch. Der Epikureer sieht in der Sterblichkeitslehre, derzufolge der Prozess des Sterbens mit der Annihilation der Person endet, weniger ein Problem als vielmehr die prinzipielle und unanfechtbare

Lösung eines Problems. Die Einsicht in die eigene Sterblichkeit hat nach epikureischer Auffassung etwas ausschließlich Befreiendes. Sie befreit uns von den Schreckensbildern eines postmortalen Schicksals. Gegner der epikureischen Thanatologie, für die der Tod durchaus etwas Schlechtes sein kann, jedoch nur dann etwas Schlechtes ist, wenn er für die sterbende Person zu früh kommt, sehen in der Aussicht auf die Auslöschung der eigenen Existenz ebenfalls nichts, was eine klar denkende und rational um sich selbst besorgte Person irgendwie affizieren könnte. Beide Auffassungen, möchte ich nun zeigen, sind inadäquat, insofern sie auf einem grundlegenden Missverständnis der Todesfurcht beruhen. Für dieses Missverständnis gibt es eine tiefere Erklärung, die in der rein wohlfahrtstheoretischen Orientierung sowohl der epikureischen Thanatologie als auch der anti-epikureischen Beraubungstheorien zu suchen ist. Da beide die Frage nach der Bedeutung des Todes von vorneherein als die Frage interpretieren, ob der eigene Tod das Wohl oder das Glück eines Menschen beeinträchtigen kann, kann es beiden nicht gelingen, das Charakteristische an der Angst vor dem *Tod* zu erfassen. Was wir Angst oder Furcht vor dem Tod nennen, hat wesentlich mit der Antizipation der Annihilation der eigenen Person zu tun. Annihilation lässt sich aber in Kategorien des Wohlergehens betrachtet nicht als Problem verstehen.

Aus der Sicht eines maximierenden Hedonisten ist es naheliegend, die Furcht vor dem Tod als ein mit dem rationalen Streben nach dem eigenen Wohl sehr eng verbundenes Gefühl zu interpretieren. Er wird diese Furcht, genauer gesagt, als eine Manifestation der rationalen Sorge um das eigene Wohlergehen konstruieren und damit davon ausgehen, dass der Gehalt dieser Furcht wesentlich auf das eigene Wohl bezogen ist. Die Furcht vor dem Tod muss, hedonistisch gesehen, die Furcht vor einem Schaden sein, den man durch den Tod erleidet. Da dieser Schaden nicht in einem negativen hedonischen Zustand, sondern nur darin bestehen kann, dass man positiver hedonischer Zustände beraubt wird, ist die Furcht vor dem Tod eigentlich die Furcht, vorzeitig zu sterben. Der Hedonist kann dabei ohne weiteres einräumen, dass das *psychologische Phänomen* der Todesfurcht noch andere Dimensionen oder Aspekte haben mag. Sich vor einem zu frühen Tod oder, äquivalent damit, einem zu kurzen Leben zu fürchten, würde er allerdings als den rationalen Kern des psychologischen Phänomens ansehen, auf Grund dessen die Furcht vor dem Tod überhaupt als rational bewertbarer Zustand anzusehen ist.

Die Tatsache, dass man in dem Sinne zu früh sterben kann, dass man, würde man länger leben, als man tatsächlich lebt, insgesamt mehr Glück erlebt haben würde, als man tatsächlich erlebt haben wird, kann aber kein Grund sein, aus dem sich jemand vor dem Tod fürchtet. Dafür gibt es zwei Gründe. Erstens ist im Allgemeinen nicht einsichtig, warum die Vorstellung, man würde unter Bedingung *A* weniger Gutes abbekommen als un-

ter Bedingung B , überhaupt in einer *Furcht* vor dem Eintreten von Bedingung A resultieren sollte. Furcht oder Angst scheinen einfach nicht hinreichend durch komparative Werturteile erklärt werden zu können. So wie die beste unter allen Alternativen noch immer schreckenerregend und fürchterlich sein kann, so kann auch die schlechteste unter allen Alternativen in dem Sinne harmlos sein, dass ihre Realisierung nichts Schreckliches an sich hat und niemanden beunruhigen muss.

Selbst wenn wir von diesem Punkt absehen und annehmen, komparative Werturteile *könnten* eine Ursache für Furcht und Angst sein, bleibt als zweiter Punkt, dass die Furcht vor der Realisierung einer nicht optimalen Lebenszeit einfach etwas ganz anderes ist als die Furcht vor dem Tod. Hier ist wichtig, dass die Interpretation der Todesfurcht als Furcht vor einem *zu frühen Tod* dem Hedonisten genau genommen nicht zugestanden werden kann. Seiner Theorie der rationalen Selbstsorge dürfte eher die Konstruktion entsprechen, dass die Furcht vor dem Tod die Furcht vor einem *zu kurzen Leben* ist. Aber auch diese Erklärung steht dem Hedonisten, genau genommen, nicht zur Verfügung. In Kategorien des Wohlergehens verstanden, ist die Rede von einem zu kurzen Leben wie die Rede von einem zu frühen Tod lediglich eine abkürzende Redeweise für einen komplexen Sachverhalt: Eine Person S hat genau dann ein *zu kurzes* Leben, wenn es einen vom aktuellen Lebenslauf $L\alpha$ von S verschiedenen möglichen Lebenslauf L von S gibt, so dass (i) L besser für S ist als $L\alpha$ und (ii) S länger gelebt hätte, wäre L realisiert worden. Es ist klar, dass (i) die substantielle und interessante Bedingung ist. Aus der Sicht des Hedonisten gibt es kein unabhängiges Problem der so oft beklagten Kürze des menschlichen Lebens. Von absolut vorrangigem Interesse ist für ihn der komparative Wert eines Lebens, der Wert also, den ein gelebtes Leben verglichen mit anderen möglichen Lebensläufen der Person hat. Wenn wir auch nur annähernd rational im Sinne des maximierenden Hedonismus sind, ist die Klage über die Kürze des Lebens nur eine rhetorische Konvention zur Hervorhebung der Tatsache, dass zusätzliche Lebenszeit in der Regel mit zusätzlicher Freude verbunden ist. Unabhängig von pragmatischen Kontexten betrachtet, sind Informationen über die Dauer eines Lebens aber Zusatzinformationen ohne Wert. Die Furcht vor einem zu kurzen Leben müsste sich damit, hedonistisch gesehen, als eine Furcht davor herausstellen, insgesamt weniger Freude zu erleben als man erleben könnte. Aus den bereits genannten Gründen ist es mehr als zweifelhaft, dass diese von jeder affektiven und emotionalen Befindlichkeit eines Menschen hochgradig distanzierte Sorge um das eigene Glück überhaupt als eine Art von Furcht gelten kann. Lassen wir diesen Punkt hier beiseite, so ist doch klar, dass die postulierte Furcht vor einer nicht-maximalen Glücksausbeute nicht die geringste Ähnlichkeit mit der Furcht oder Angst *vor dem Tod* hat. Diese ‚Furcht‘ könnten

schließlich auch Wesen haben, die nicht sterblich sind und zugleich auch wissen, dass sie nicht sterblich sind.

Das Resultat der bisherigen Diskussion lässt sich wie folgt zusammenfassen. Obwohl der Hedonismus, der die Maximierung des eigenen Glücks über die gesamte Lebenszeit als übergeordnetes Ziel eines rationalen Akteurs ansieht, der Rede von einem zu kurzen Leben oder einem zu frühen Tod einen passablen Sinn gibt, kann er weder die Furcht vor dem Tod im Allgemeinen noch die davon möglicherweise unterschiedene Furcht vor einem zu frühen Tod erklären. Er kann erstens nicht verständlich machen, wie es sein kann, dass sich jemand angesichts der Möglichkeit eines zu frühen Todes vor dem Tod *fürchten* könnte, und er kann nicht erklären, wie es möglich ist, dass jemand sich angesichts der Möglichkeit eines zu frühen Todes *vor dem Tod* fürchtet. Der Grund für dieses Unvermögen ist darin zu suchen, dass der Hedonismus die Angst vor dem Tod auf eine ganz und gar unspezifische Aversion gegen das Eintreten von prudentiell suboptimalen Bedingungen zurückführt.

Die bloße Tatsache, dass man in dem Sinne zu früh sterben kann, dass es vorteilhaft für einen selbst wäre, würde man länger leben, kann also nicht erklären, warum irgend jemand Angst vor dem Tod haben könnte. Sie kann auch nicht erklären, warum irgend jemand Angst vor einem zu frühen Tod haben könnte. Anders als der Hedonismus unterstellt, scheint die Angst vor dem Tod mit der prudentiellen Sorge um das eigene Wohl wenig zu tun zu haben. Sie ist auf jeden Fall nicht als Manifestation dieser Sorge zu verstehen. Daraus können wir schließen, dass die *Begrifflichkeit des Wohlergehens* für die Analyse und Bewertung der Todesfurcht ungeeignet ist. Das scheint nun auch der tiefere Grund dafür zu sein, warum die Figur des Axiochos so ganz und gar unberührt bleibt von den epikureischen Standardargumenten. Obwohl er keinen passenden Einwand gegen das Argument aus der Vernichtung (der Empfindung) hat und das auch weiß, weist er es als oberflächlich zurück. Die beste Erklärung für diese aktive Widerständigkeit gegen den epikureischen Therapieversuch ist, dass der Patient das Gefühl hat, der Therapeut würde sein Leiden nicht richtig erfassen. Aus der bisherigen Diskussion geht hervor, dass Axiochos mit diesem Gefühl richtig liegt. Wenn sich die Angst vor dem Tod in Kategorien des Wohlergehens nicht angemessen erfassen lässt, dann baut auch die epikureische Thanatologie auf einer *falschen Konzeption* der Todesfurcht auf.

Bei Epikur, vor allem aber bei Lukrez, finden wir eine Reihe sowohl von direkten diagnostischen Charakterisierungen als auch von impliziten Interpretationen der Todesfurcht. Die Furcht vor dem Tod erscheint dabei häufig als eine mit konkreten Schreckensbildern assoziierte Furcht. Die besonderen Unterschiede in diesen Projektionen der Einbildungskraft lassen sich klarerweise auf einen gemeinsamen Nenner zurückführen. Die mit

der Antizipation des eigenen Todes verbundenen Vorstellungen sind nach epikureischer Auffassung besondere Ausformungen der Illusion, dass wir durch unseren Tod den schlimmstmöglichen Schaden erleiden werden oder dass uns mit unserem Tod „das größte aller Übel“ erwartet. Wie sich Menschen den für sie schlimmstmöglichen Schaden im einzelnen vorstellen, variiert zweifellos mit verschiedenen psychologischen Faktoren. Der für Epikureer wichtige Punkt ist letztendlich nur der, dass die Leute den Tod als ein großes *Unglück* fürchten. Die epikureische Thanatologie unterstellt damit, dass die Furcht vor dem Tod ein Ausdruck der *Sorge um das eigene Wohlergehen* ist. Die Summe der epikureischen Kritik an der Furcht vor dem Tod ist entsprechend die bei Lukrez explizit formulierte Auffassung, dass weder die Zufriedenen noch die Unzufriedenen davon *profitieren* könnten, dem Tod zu entgehen und weiter zu leben. Es sollte also klar sein, dass die epikureische Konstruktion der Todesfurcht mit gleichartigen Problemen konfrontiert ist wie die des modernen Hedonisten.

Ein entscheidender Aspekt der Angst vor dem Tod ist zweifellos der Sinn der *Unwiederbringlichkeit* und *Endgültigkeit* der mit der Antizipation der eigenen Annihilation einhergeht. Beide Aspekte treten besonders deutlich in der Trauer angesichts des Todes einer anderen Person hervor. Trauer wäre ohne den Sinn der Unwiederbringlichkeit der Welt, wie sie vor dem Tod der Person war, der Welt als einer Welt, die von diesem Menschen belebt wurde, nicht denkbar. Sie wäre auch nicht denkbar ohne den Sinn der Endgültigkeit des Verlusts, den Sinn, dass die Welt nie mehr eine von diesem Menschen belebte sein wird. Auch Trauer lässt sich sicherlich nicht durch Kategorien des Wohls angemessen erfassen. Wir trauern nicht deshalb um jemanden, weil wir urteilen würden, dass er von zusätzlicher Lebenszeit hätte profitieren können. Dass einem Menschen mögliche Gratifikationen des Lebens entgehen, ist, wenn wir um sein Wohl besorgt sind, ein Grund ihn zu *bedauern*. Es ist aber kein Grund, um ihn zu trauern. Bedauern, können wir sagen, ist eine wesentlich das Wohl betreffende Einstellung; Trauer dagegen hat keinen wohlfahrtstheoretischen Gehalt. Es ist daher vollkommen unpassend, einen Zustand der Trauer mit dem Hinweis darauf als unbegründet zurückzuweisen, dass der Verstorbene keinen Vorteil davon gehabt hätte, weiterzuleben. Es ist allerdings vollkommen angemessen an diesem Maßstab des möglichen Vorteils, die Angemessenheit des Bedauerns zu beurteilen. Wenn das Eintreten einer Bedingung für eine Person entweder vorteilhaft oder nicht nachteilig ist, bedauern wir sie nicht. Und wir hören auf, sie wegen des Eintretens einer Bedingung zu bedauern, wenn wir in Erfahrung bringen, dass damit kein Nachteil für die Person verbunden war. Bedauern beruht also wesentlich auf der Einschätzung des komparativen Werts des aktuellen Lebenslaufs einer Person. Nichts von dem ist einsichtig in Bezug auf die Trauer um einen Verstorbe-

nen. Also hat die Trauer keinen wohlfahrtstheoretischen Gehalt. Trauer ist ein von Bedauern kategorial verschiedener Zustand.

Was die Trauer gegenüber dem Bedauern auszeichnet, behaupte ich, zeichnet nun auch die Angst vor dem Tod (wie ich von hier an terminologisch sagen möchte) gegenüber jeder Form von Furcht aus. Furcht – egal ob es sich dabei um eine altruistische oder um eine auf die eigene Person bezogene Furcht handelt – hat immer einen wohlfahrtstheoretischen Gehalt, die Angst vor dem Tod dagegen nicht.¹⁴ Es ist entsprechend angebracht, Furcht anhand von Maßstäben wie der Wahrscheinlichkeit des Eintretens und der Schädlichkeit des gefürchteten Ereignisses zu bewerten. Dem sehr Unwahrscheinlichen wie auch dem Unschädlichen muss man einfach nicht mit Furcht begegnen.¹⁵ Furcht gilt immer Ereignissen *im Leben* und, sofern sie nicht altruistisch ist, Ereignissen *im eigenen Leben*. Wir fürchten uns davor, irgendeiner Sache zu begegnen oder davor, dass uns irgendetwas passiert. Die Furcht bezieht sich aber nie auf das Leben selbst. Wir können daher nicht in einem *Zustand* der Furcht sein, wenn wir in einem Zustand sind, in dem wir die Annihilation der eigenen Person antizipieren.¹⁶ Wer sich vor dem eigenen Tod ängstigt, antizipiert die Annihilation der eigenen Person. Folglich kann derjenige, der im *Zustand* der Angst vor dem Tod ist, *nicht* in einem Zustand der Furcht sein.¹⁷ Damit erklärt sich auch ein besonderes Charakteristikum der Angst vor dem Tod. Der Zustand dieser Angst ist ein Zustand, von dem man überwältigt wird, in dem man das Gefühl des Ausgeliefertseins und der Ausweglosigkeit hat. Es handelt sich, anders als bei einer Furcht, um einen Zustand der Erschütterung der ganzen Person, und zwar im genauen Sinn dieser Metapher. Diese Besonderheit ist zu erwarten, insofern das Gefühl der Kontrolle sich nur in Bezug auf

¹⁴ Ich stimme damit VALBERG 2007, 156, zu, wenn er schreibt: „(...) it should be plain that the prospect of posthumous harm is not the basis of our peculiar reaction to the prospect of death. That reaction would be untouched by total assurance that there is no prospect of posthumous harm.“

¹⁵ Es ist klar, dass viele Zustände, die wir landläufig als Furcht bezeichnen, eine komplexere Struktur haben, etwa durch eine Koppelung von Furcht im engeren Sinne mit Gefühlen wie Ekel. Das erklärt, warum es oft zu oberflächlich ist, einem „Furcht“ genannten Zustand ausschließlich mit Einschätzungen der Wahrscheinlichkeit und der Schädlichkeit des gefürchteten Ereignisses zu begegnen.

¹⁶ Die Rede von der Antizipation der Annihilation der eigenen Person impliziert nicht, dass diese Antizipation eine aktive kognitive Leistung des Subjekts wäre, so wie wenn wir uns anstrengen, die Folgen einer Entscheidung zu antizipieren. Die Antizipation der eigenen Annihilation ist (typischerweise) nichts, was ein Subjekt kontrolliert tut, sondern etwas, was mit ihm geschieht.

¹⁷ Das mag erklären, wie man auf den Gedanken kommen kann, die Annihilation sei die Lösung eines Problems anstatt das Problem selbst. Wenn man die Angst vor dem Tod als eine besondere Furcht interpretiert und sich klar macht, dass Furcht nur Ereignissen im Leben gelten kann, der Tod aber nichts ist, was im Leben passiert, kommt man zu dem Schluss, dass die Furcht vor dem Tod irrational oder widersinnig sein muss und verschwindet, sobald man eingesehen hat, dass wir unserem eigenen Tod nicht begegnen können.

Situationen einstellt, denen man mit Strategien begegnen könnte. Es kann sich nur einstellen, wenn wir es mit Problemen *im Leben* zu tun haben, mit etwas, das wir, im Prinzip wenigstens, bewältigen könnten.

Dass die phänomenologischen und psychologischen Charakteristika der Angst vor dem Tod vollkommen verschieden von denen der Furcht sind, ist geradezu offensichtlich. Die besondere Phänomenologie dieser Angst ist zweifellos auch Epikureern nicht entgangen, wenn sie in der Todesfurcht eine prinzipielle Gefährdung der Seelenruhe sahen. Dass man dieser Gefährdung begegnen könnte, indem man sie als eine unbegründete *Furcht* darstellt, ist jedoch eine philosophische Illusion. Die Anstrengung, diese philosophische Illusion aufrechtzuerhalten, ist geradezu spürbar in Epikurs und Lukrez' thanatologischen Erörterungen. Dass die Angst vor dem Tod keinen wohlfahrtstheoretischen Gehalt hat und daher nicht als Furcht begriffen werden kann, sollte nun deutlich geworden sein. Was macht uns dann aber oder weshalb haben wir Angst? Oder besser, was macht dann demjenigen Angst, der in diesem Zustand ist?¹⁸

Es ist klar, dass sich die Angst vor dem Tod mit der Antizipation der Annihilation der eigenen Person einstellt. Daher ist mit der Angst vor dem Tod der Sinn der Unwiederbringlichkeit des eigenen Lebens und der Endgültigkeit seines Verlusts verbunden. Wir werden gestorben sein, und wir werden nie mehr leben, und die Welt wird nie mehr eine von uns belebte, von uns erfahrene sein. Die Antizipation der Annihilation ist eine Antizipation der Welt als von uns nicht erfahrene Welt, als Welt ohne das Zentrum der Erfahrung, als das wir uns selbst erleben.¹⁹ Diese so antizipierte Welt ist eine Welt, die vollkommen gleichgültig gegen uns ist und sich entfaltet *als ob wir nie existiert hätten*. Mit dem Sinn der Unwiederbringlichkeit und Endgültigkeit geht daher der Sinn der radikalen Gleichgültigkeit der eigenen Existenz einher. Der Gedanke, dass es unabänderlich so sein wird, als ob wir nie existiert hätten, ist, wenn er uns wirklich gegenwärtig wird, fraglos schwindelerregend und schrecklich. Es geht nicht darum, dass wir dann unsere eigene Bedeutung verkleinert sähen oder erführen, dass wir nicht so wichtig sind, wie wir in unserer oftmals sicherlich überzogenen Selbstwertschätzung annehmen. Die Angst vor dem Tod ist alles andere als das Gefühl gekränkter Eitelkeit. Es ist ein Gefühl der Sinnlosigkeit un-

¹⁸ Wir können akzeptieren, dass einige Menschen diese Angst niemals bewusst erleben oder dass dies zumindest möglich ist. Das spricht nicht dagegen, dass die Aussicht auf den Tod wirklich erschütternd ist. Vgl. VALBERG 2007, 155. Ein zentraler Baustein der psychoanalytisch orientierten Auffassung von E. BECKER, *The Denial of Death* (New York 1997) ist, dass wir alles daran setzen, das Bewusstsein der eigenen Sterblichkeit und damit den Schrecken der Antizipation der Annihilation der eigenen Person zu unterdrücken. Diese Theorie sagt daher voraus, dass das Erlebnis der Todesangst eher außergewöhnlich als gewöhnlich ist.

¹⁹ Zur Problematik einer Antizipation der Welt ohne mich vgl. M. JOHNSTON, *Surviving Death* (Princeton 2010) 156–180.

seres Daseins oder besser ein Erlebnis *des Entzugs von Sinn*. Und das erklärt den Charakter der fundamentalen Erschütterung, die die Angst vor dem Tod mit sich bringt. Es ist eine Erschütterung, in der die Person wie der Protagonist in Tolstois berühmter Erzählung *Der Tod des Iwan Iljitsch* sich als verloren und nicht mehr zur Welt gehörig erlebt und in diesem Erlebnis wie in einem Strudel untergeht und verzweifelt darum ringt, in der alltäglichen Welt mit ihrer unangetasteten Sinnunterstellung wieder Fuß zu fassen.²⁰

Epikureer irren sich daher, wenn sie meinen, dass die Sterblichkeitslehre wirklich befreiend ist. Annihilation ist nicht die Lösung eines Problems, sondern selbst das Problem. Die Trostformel der Epikureer: *Wenn wir da sind, ist der Tod nicht da, und wenn der Tod da ist, sind wir nicht da*, beruht auf dem Irrtum, die Angst vor dem Tod sei ein Art von Furcht. Und Epikurs Kriterium, dass es nur dann rational ist sich vor etwas Erwartetem zu fürchten, wenn das Erwartete dann, wenn es eintritt, auch bedrückend ist, ist im Falle der Angst vor dem Tod unanwendbar.²¹ Denn im Falle dieser Angst sind wir gar nicht bedrückt, weil wir glauben, in der Zukunft würde uns etwas bedrücken. Die Vorwegnahme der Zukunft als einer Welt, in der es so sein *wird*, als ob wir nie existiert hätten, stellt uns in eine derartige Distanz zu unserem gegenwärtigen und zu unserem schon gelebten vergangenen Leben, dass unser zukünftiges Verschwundensein wie eine zeitlose und damit *schon jetzt* gültige Wahrheit über das Universum erscheint. Eigenartigerweise bemerkt Lukrez diesen Punkt. Allerdings nicht im Kontext einer Analyse der Angst vor dem Tod. Vielmehr *behauptet* er, dass es gleichgültig ist, dass wir geboren worden sind, weil unser Leben weggenommen oder ausgelöscht werden wird.²² Dass dies eine wahrhaft atemraubende *nihilistische* Doktrin ist, scheint Lukrez selbst nicht zu sehen. In seinem Bestreben überall Gründe zu entdecken, die uns mit der Aussicht auf den Tod versöhnen können, hat er an einer anderen Stelle seines Lehrgedichts kein Problem, der Vergänglichkeit sogar einen tieferen metaphysischen Sinn beizumessen: „Stoff wird gebraucht, dass herauf sich die spätern Geschlechter entwickeln.“²³

Ist dieses Gefühl der Sinnlosigkeit oder des Sinnentzugs ganz und gar unbegründet oder irrational?²⁴ Ob es, wenn eine naturalistische Meta-

²⁰ Vgl. L. N. Tolstoj, *Der Tod des Iwan Iljitsch*, in: Ders. *Sämtliche Erzählungen*, hrsg. von G. DROHA (Frankfurt a. M. 1980) Bd. 5, 222–293.

²¹ Vgl. Epic. *Ep. Men.* 125.

²² Lucr. III 867–869.

²³ Lucr. III 967 (Übers. BÜCHNER).

²⁴ Die Angst vor dem Tod wäre wohl irrational, wenn der Tod (das Annihiliert-wordensein), wie B. WILLIAMS, „Die Sache Makropulos: Reflexionen über die Langeweile der Unsterblichkeit“, in: Ders., *Probleme des Selbst* (Stuttgart 1978) [133–162] 133, meint, dem Leben Sinn gibt. Diese These ist aber einfach bizarr. Es mag gute Gründe für die Auffassung geben, dass das Leben keinen Sinn hätte, wenn es nicht endlich wäre, dass also unsere Sterb-

physik oder der Atomismus der Epikureer wahr ist, Gründe für die Annahme gibt, unser Leben wäre *sub specie aeternitatis* oder objektiv sinnvoll, ist äußerst unsicher. Dass Naturalisten typischerweise keine nihilistischen Konsequenzen ihrer Metaphysik zu befürchten scheinen, besagt dabei nicht viel. Zu bedenken ist, dass fast alles dafür spricht, dass das positive Gefühl, unser Dasein hätte einen Sinn, wenn überhaupt, dann nur sehr selten rational gerechtfertigt ist. Damit ist nicht gesagt, dass dieses Gefühl positiv irrational wäre. Der Punkt ist der, dass wir davon ausgehen können, dass Wesen wie wir einen ausgeprägt starken natürlichen Hang haben, unser Leben als sinnvoll zu empfinden, und dass wir unter normalen Umständen das Gefühl von Sinnhaftigkeit haben, egal ob unser Dasein einen Sinn hat oder nicht. Das heißt, die Sinnunterstellung, mit der wir unser Leben normalerweise leben, ist entkoppelt oder steht in keinem rechtfertigungsrelevanten Zusammenhang mit Fakten über unser Dasein. Außerdem scheint klar zu sein, dass das Leben eines Menschen nicht notwendigerweise einen Sinn hat. Es gibt Paradigmen der Sinnlosigkeit. Eins der bekanntesten und einsichtigsten ist sicherlich das Leben des Sisyphos.²⁵ Ein anderes naheliegenderes Paradigma ist das Dasein in einer Erlebnismaschine, in der wir dauerhaft mit lustbringenden Illusionen versorgt werden, ohne den illusionären Charakter aller unserer Erlebnisse jemals durchschauen zu können.²⁶ Als ein weiteres Paradigma könnte sich bei näherer Betrachtung das Dasein des epikureischen Weisen herausstellen. Die epikureische Konzeption des höchsten Ziels des Lebens ist im besten Fall paradox.²⁷ Das Ziel, das wir verfolgen sollen, ist die Herstellung eines Zustands, in dem es uns gleichgültig geworden sein wird, ob wir weiter leben. Epikur sagt zwar nicht, dass wir diesen Zustand, die vollkommene Zufriedenheit, anstreben sollten, weil es uns in diesem Zustand gleichgültig sein wird, ob wir weiter leben. Dennoch ist die Gleichgültigkeit gegenüber der Fortsetzung des eigenen Lebens wesentlich für die Ataraxie. In einen solchen Zustand zu geraten, ist aber wohl eher ein Gegenstand rationaler Furcht, denn ein Gegenstand rationalen Strebens. Ein Zustand, in dem es für einen selbst nicht mehr wichtig sein kann, ob man weiter lebt oder nicht, scheint ein Zustand vollkommener Resignation, ein Zustand der teilnahmslosen Hinnahme der Sinnlosigkeit des eigenen Lebens zu sein. Es scheint als würden Epikureer der Angst vor dem Tod entgehen

lichkeit eine *Vorbedingung* dafür ist, dass unser Leben Sinn hat. Was auch immer für diese Auffassung spricht, kann jedoch kein Grund für die vollkommen andere Auffassung sein: dass der Tod dem Leben Sinn *verleiht*. Denn das heißt nichts anderes, als dass der Tod eine *Quelle von Lebenssinn* ist. Diese Auffassung ist offensichtlich absurd.

²⁵ Vgl. die Diskussion in R. TAYLOR, *Good and Evil* (Amherst, New York 2000) 319–334.

²⁶ Vgl. R. NOZICK, *Anarchy, State and Utopia* (New York 1974) 42–45.

²⁷ In A. LOHMAR, „Das Übel des Todes und das Interesse am Weiterleben. Eine Antwort auf das epikureische Paradox“, *Perspektiven der Philosophie* 29 (2003) 31–51 argumentiere ich, dass der Weise, so wie ihn Epikur charakterisiert, inkonsistente Präferenzen hat.

wollen, indem sie dem Schrecken der Sterblichkeit durch eine vorausseilende Bejahung der Gleichgültigkeit ihrer Existenz zuvorkommen.

Die Macht der Bilder an der Schwelle zum Jenseits. Sterbetrost im Dialog *Axiochos*, in der Bilder-Ars und bei Martin Luther

Sven Grosse

Als Cosimo de Medici, genannt Cosimo il Vecchio, im Jahre 1464 im Sterben lag, ließ er sich von Marsilio Ficino den Dialog *Axiochos* auf Lateinisch besorgen.¹ Der Sterbetrost, den der humanistenfreundliche Herrscher von Florenz begehrte, steht im Kontrast zu dem Sterbetrost, welchen die Christenheit seiner Zeit, aber auch das reformatorische Christentum zu suchen pflegte. Es zeichnet sich hier ein Gegensatz von Mentalitäten ab, von Haltungen, die der Mensch einnimmt im Umgang mit dem Tod, von Dispositionen, welche seine Gefühle und seine Gedanken bestimmen.² Das schließt nicht aus, dass bestimmte Gedanken dem noch vor der Zeitenwende in heidnischem Milieu entstandenen *Axiochos* und der christlichen *Ars moriendi* gemeinsam sind. Dieser Beitrag soll versuchen, das Gemeinsame und die Unterschiede herauszuarbeiten. Es zeigt sich dabei auch, dass jenseits der Ebene der Gedanken auch Bilder in diesen verschiedenen Ausformungen eines Sterbetrosts Bedeutung gewinnen, Bilder, die an der Schwelle zum Jenseits Macht über den Sterbenden erlangen.

1. *Axiochos*

Ein Leitmotiv des *Axiochos* ist das Drängen darauf, sich anschaulich vorstellen zu können, wie es im Tode sein wird. *Axiochos* fragt sich noch unter dem Eindruck seines Ringens mit dem Tode, ob er „künftig dieses Lichts hier und der Güter beraubt sein werde, ungesehen und verschollen, wo auch immer verfaulend daliegen werde“ und sich „dabei in Maden und Insekten verwandle“ (365c). Sokrates argumentiert gegen diese Furcht unter anderem gerade damit, dass der Mensch im Tode gar keine Sinneswahrnehmung mehr haben werde (370a). Es gelingt ihm der Durchbruch gegen die wiederholten Einwände des *Axiochos* schließlich mit dem Argument, dass im Unterschied zum Körper die Seele unsterblich sei. Das Sterben sei

¹ Siehe die Einleitung dieses Bandes von I. MÄNNLEIN-ROBERT, S. 39f.

² Siehe PH. ARIÈS, *L'homme devant la mort* (Paris 1977), dt. Übers.: *Geschichte des Todes* (München 1980).

darum allein dem Körper zuzuordnen. Axiochos selbst hingegen werde „nicht zum Tod, sondern zur Unsterblichkeit“ sich wandeln. So wirst du, erklärt Sokrates ihm, „auch keinen Verlust deiner Güter haben, sondern sie leichter genießen können, und dabei wird das Angenehme auch nicht mehr mit dem sterblichen Körper verbunden, sondern ohne jeden Schmerz sein.“ (370c–d). Seine Existenzweise ist dabei die eines Philosophen (370d).

Womit aber nun Sokrates seinen Trost verstärkt, ist sein Bericht von der Kunde, welche der persische Weise Gobryas von den verborgenen Orten des Jenseits gibt. Obgleich auch hier davon gesprochen wird, dass die Seele und nicht der Körper in diese jenseitige Welt gelangt, wird die jenseitige Welt so beschrieben, als sei sie sichtbar, und was an ihr mit den Sinnen wahrnehmbar ist, wird besonders hervorgehoben, um das Verlangen nach ihr zu erwecken: „wo Jahreszeiten im Überfluss von fruchtreichen Ernten aller Art strotzen, Quellen mit reinen Wassern fließen, verschiedene Wiesen in bunter Frühlingsblumenblüte stehen ...“. Es gibt dort nicht nur Philosophenschulen, sondern auch „öffentliche Darbietungen von Dichtern und Kreistänze und Konzerte“, „wohltönende Symposien und Festgelage“, „weder heftige Kälte noch Hitze, sondern wohltemperierte Luft“, die sich „vermischt mit zarten Sonnenstrahlen“ verströmt (371c–d). Übrigens kennt dieses Jenseits nicht nur solche Heiterkeit, sondern auch einen Bereich der Qual. Dorthin gelangen diejenigen, welche „ihr Leben mit Übeltaten verbracht haben“, die „Frevler“ (ἀσεβείς, 371e). Dort halten sich die Danaiden, Tityos, Sisyphos und Tantalos auf. Für Axiochos ist indes ein solches Schicksal nicht zu befürchten, da er, wie Sokrates sagt, ein frommes Leben geführt habe. Dieser bekräftigt darauf, nach dem Tod Verlangen zu haben, da er sich nach einem glückseligen Jenseits sehnt, dessen er sich sicher glaubt (372a).

An dieser Stelle tut sich nun gerade die Gemeinsamkeit auf zwischen dem *Axiochos* und der Gedankenwelt der christlichen *Ars moriendi* und zugleich der Gegensatz zwischen beiden. Ohne dass es hervorgehoben wird, eher als eine Selbstverständlichkeit, die Sokrates seinem Gesprächspartner freundlich zugesteht, wird gesagt, er müsse glücklich sein, da er fromm gelebt habe: „εὐδαιμονεῖν σε δεῖ, Ἀξιοχε, βεβιωκότα εὐσεβῶς“. Dies stellt eine Bedingung dar, wenngleich eine Bedingung, die als erfüllt betrachtet wird. Daraus ergibt sich aber, dass nach der Auffassung des Dialogs nicht der Tod als solcher Befreiung zu einem besseren Leben ist. Es handelt sich auch nicht lediglich darum, nur das rechte *Verständnis* von der Bedeutung des Todes zu haben. Entscheidend ist nicht allein die philosophische Einsicht, sondern die rechte Lebensführung – so gewiss sie vom Verfasser des Dialogs als *philosophisch* vertiefte Lebensführung aufgefasst wird.

2. Die Ars moriendi des Mittelalters und der Reformation

Das Christentum, wie es sich in der Ars moriendi kundtut, setzt die Unterteilung des Jenseits voraus, welche im Schlussmythos des *Axiochos* begegnet. Die Fragestellung ist aber nun nicht mehr die des philosophierenden Menschen im Angesicht des Todes, der fragt, was ihn nach dem Tode erwartet. Dass es ein Jenseits gibt, mit Glückseligkeit, aber auch mit Verdammnis, steht fest. Die Frage ist nur, in welchen Teil des Jenseits der Mensch gelangen wird. Dabei wird genau das problematisiert, was im *Axiochos* als so selbstverständlich vorausgesetzt wird: dass der Sterbende ein frommes Leben geführt habe. Es ist klar, dass es sich nun um ein im christlichen Sinne frommes Leben handeln müsse. Aber dieses wird, mehr oder weniger, in allen christlichen Ars moriendi-Traktaten, nicht als ausreichend angesehen. Sie haben durchweg Christen im Blick, sie setzen aber immer voraus, dass deren Frömmigkeit mangelhaft ist. Sie bedarf der Vergebung. Sie bedarf überhaupt des Schutzes und der Hilfe der himmlischen Mächte.

Was die Ars moriendi-Schriften erstreben, ist somit eine Frömmigkeit, in welcher der Mensch darüber reflektiert, wie unfrohm er doch ist. Die Frömmigkeit, die er lebt, reicht nicht aus, um in das Jenseits der Glückseligen zu gelangen. Es tritt eine Frömmigkeit hinzu, die in dem Bewusstsein besteht, vergebungsbedürftig und schutzbedürftig zu sein. Darüber hinaus: der Mensch ist letztlich nicht allein durch sein Unvermögen bedroht, wirklich fromm zu leben. Es gibt unsichtbare Mächte, die danach trachten, ihn ins Verderben zu bringen, und das heißt: in den Teil des Jenseits, in dem die auf ewig Verdammten sind. Während im *Axiochos* die Überzeugung tröstet, dass „ein göttlicher Hauch in der Seele“ sei (370c)³ bedarf der Mensch nach der christlichen Ars moriendi einer Hilfe von außen, die ihm gegen diese Unheilmächte beisteht.

Im *Axiochos* ist der Mensch in gewisser Weise autonom: im Zwiegespräch mit anderen Menschen, in der Auseinandersetzung mit ihren Meinungen, ihren Argumenten wählt er und findet den Weg zur richtigen Einsicht und zur richtigen Lebensform, damit auch zur rechten Haltung gegenüber dem Tod. Der Mensch der Ars moriendi hingegen ist zwischen zwei Mächte gestellt, deren Macht die seine weit überragt: auf der einen Seite Gott mit seinen Engeln und Heiligen, auf der anderen der Teufel mit seinen ihm dienstbaren Geistern und mit den Unheilmächten Tod, Sünde und Hölle. Dem Menschen bleibt allerdings – das sieht auch Luther so – eine Entscheidung zwischen diesen beiden Mächten.⁴ Er soll sich der Bedro-

³ Zu dem Gewicht dieses Arguments siehe den Beitrag von R. FELDMIEIER in diesem Band, S. 148–150.

⁴ Damit soll nicht gesagt werden, die Sicht des Menschen, wie Luther sie in seinem Sterbetraktat vorlegt, sei unvereinbar mit seiner Lehre vom unfreien Willen, die er schon

hung durch den Teufel verschließen und sich dem Schutz Gottes anheim stellen. Dies zu bewirken, ist das Ziel der *Ars moriendi*. Sie ist eine *Kunst*, weil sie aus dem Einüben einer rechten Haltung erwächst: der Haltung, in welcher man einen heilsamen Tod sterben wird. Es gilt also hier verstärkt, was schon im *Axiochos* der Fall ist: nicht der Tod als solcher ist heilsam, sondern nur der Tod, der in der rechten Haltung empfangen wird.⁵ Wird er in der falschen Haltung empfangen, gehört er selbst zu den Unheilsmächten, weil er in ein unheilvolles Leben nach dem Tode führt.⁶

Die *Ars moriendi*-Literatur soll hier in zwei Beispielen vorgestellt werden: einer um 1470 in Deutschland entstandenen anonymen Schrift eines unbekanntenen Verfassers, die der Holzschnitte wegen, welche die im Wort beschriebenen und kommentierten Szenen zeigen, die Bilder-*Ars* genannt wird,⁷ und Martin Luthers im Jahre 1519 veröffentlichten *Sermon von der Bereitung zum Sterben*.⁸ In diesen beiden Werken gewinnen nun auch Bilder eine tragende Bedeutung für den Diskurs. Anders als im *Axiochos* sind es nun nicht Bilder, welche den glückseligen Teil des Jenseits zeigen. Denn das Verlangen nach der Region der Seligen ist nicht das Entscheidende, worauf es hier ankommt. Es ist vielmehr die richtige Entscheidung des Menschen zwischen Gott und dem Teufel. So wird nun dieser Kampf zweier unsichtbarer Mächte in Bildern sichtbar gemacht: in der Bilder-*Ars* in Bildern, die als Produkte menschlicher Kunst dem leiblichen Auge sichtbar

1517 vertreten hat. Man muss diese Lehre allerdings recht verstehen: sie klärt, *woher* die rechte Entscheidung kommt – nämlich aus Gottes Gnade allein – und wie er mit diesem Faktum umgehen soll – nämlich in Demut.

⁵ Es ist darum verfehlt, mit E. JÜNGEL in seinem gewiss gedankenreichen Buch 'Tod' zu sagen, dass eine lange christliche Tradition sich durch das platonische Todesverständnis habe beeinflussen und vom biblischen Zeugnis habe abbringen lassen; dem Platonismus zufolge sei Tod Befreiung vom leiblichen Dasein und darum zu begrüßen: E. JÜNGEL, *Tod*. Themen der Theologie 8 (Stuttgart / Berlin 1971) 57–74. Dies trifft indes nicht auf den *Axiochos*, aber auch schon nicht auf PLATONS *Phaidon* zu; noch viel weniger auf dieses gewichtige Stück christlicher Tradition der Auffassung von Tode.

⁶ Siehe dazu den Beitrag von A. LOHMAR in diesem Band, S. 160f.

⁷ Das Incipit des Textes lautet *Quamvis secundum philosophum*. Ein Abdruck des lateinischen Textes und der Holzschnitte findet sich bei: A. TENENTI, *La Vie et la Mort a travers l'art du XV^e Siècle*. Cahier des Annales 8 (Paris 1952) 98–120. Vorlage ist das Exemplar in der Bibliothèque Nationale in Paris, Rés. Xyl. 21; dessen Seitenangaben sind bei TENENTI verzeichnet und nach ihnen wird hier zitiert. Der Text ist auch ediert von D. AKERBOOM, „Only the Image of Christ in us. Continuity and Discontinuity between the Late Medieval *ars moriendi* and Luther's *Sermon von der Bereitung zum Sterben*“, in: H. BLOMMESTIJN u.a. (Hrsg.), *Spirituality Reviewed. Studies on Significant Representatives of the Modern Devotion* (Leuven u.a. 2003), 250–260. Eine Übersetzung des lat. Textes bei J. LAAGER, *Ars moriendi. Die Kunst, gut zu leben und gut zu sterben. Texte von Cicero bis Luther* (Zürich 1996). Zur Textgeschichte s. HAMM 2004. – Eine Wiedergabe der Bilder findet sich auch im Anhang von GROSSE 1994 (249–259).

⁸ WA 2, 685–698; Zitate im Haupttext in modernisiertem Deutsch nach M. LUTHER, *Ausgewählte Schriften*, hrsg. v. K. BORNKAMM u. G. EBELING, Bd.2, Frankfurt am Main 1982 (= Luther, *Schriften*).

sind, in Luthers Traktat als Bilder, welche die menschliche Einbildungskraft bedrängen oder von ihr herbeigerufen werden können. Von dem Umgang mit der Macht dieser Bilder hängt ab, ob der Mensch die richtige Entscheidung trifft.⁹

3. Die Bilder-Ars

Im Prolog dieser Schrift (fol. Ai v) wird ausgeführt, dass Schrift und Bild sich hier gegenseitig ergänzen und die Bilder sowohl den des Lesens Kundigen wie auch den Unkundigen dienen. In diesen Bildern werden Vergangenheit – die Vergangenheit des Sterbenden –, seine Gegenwart – in welcher er im Sterben liegt und von den guten und den bösen Mächten umgeben ist –, und seine Zukunft betrachtet – die Zukunft nämlich, zu der er gelangt, wenn er den teuflischen Anfechtungen widersteht. Die Reihe der Bilder und ihrer schriftlichen Kommentare schließt eine Folge von Schritten ab, in welchen der Mensch sich auf ein heilsames Sterben disponieren soll: 1. dass er sich vergewissert, zu glauben, wie ein guter Christ glauben soll; 2. dass er erkennt, Gott beleidigt zu haben und Schmerz darüber empfindet; 3. dass er sich vornimmt sich zu bessern, falls er die Krankheit übersteht, 4. dass er denjenigen vergibt, die ihn beleidigt haben, 5. dass er das ersetzt, was er anderen weggenommen hat, 6. dass er anerkennt, dass Christus für ihn gestorben ist. Sodann beichtet, dann die Passion Christi meditiert. Schließlich sich auf die Versuchungen vorbereitet, die den Sterbenden in viel schwererer Weise heimsuchen als jemals zuvor. Diesen fünf Versuchungen und den guten Eingebungen gegen sie ist die Bilderreihe gewidmet. Für jede Versuchung und jede entgegengesetzte Eingebung eines Engels gibt es ein Bild, das den Sterbenden auf einem Bett liegend zeigt. In den Versuchungen drängen sich die Teufel vor. In der guten Eingebung tritt ein Engel dicht an das Bett des Sterbenden – bei der vierten Eingebung sind es sogar drei –, außerdem oft Gott Vater, der Sohn, der Heilige Geist als Taube, Maria und immer wieder Heilige, die in genau den geistlichen Tugenden bewährt sind, in denen der Sterbende eine Eingebung braucht. Nach diesen zehn Bildern gibt es noch ein elftes, das den heilsamen Tod zeigt. Nun steht ein Mönch am Bett des Gestorbenen, aus dessen Mund eine kleine Kindergestalt entweicht, die seine Seele verbildlicht. Sie steigt auf zu der Schar der Engel und der Heiligen. Bei diesem Bild und bei dem Bild zur Eingebung gegen die Habsucht ist auch Christus am Kreuz zu

⁹ In Untersuchungen in der letzten Zeit hat man sich vor allem darauf konzentriert zu sehen, wie die *Ars moriendi*-Literatur zum Umbruch der Reformation steht. So etwa GROSSE 1994, 215–237; HAMM 2004, 113–163. Diese Betrachtungsweise soll hier außer acht gelassen werden. Man wird an dem Sterbetraktat Luthers von 1519 einige Elemente vorreformatorischer Frömmigkeit wahrnehmen, die Luther später auch noch abgestreift hat, s. das Vorwort von K. BORNKAMM (*Luther, Schriften*, 15); HAMM 2004.

sehen, das Bild, das für Luther das entscheidende Bild ist. Spruchbänder mit lateinischen Worten zeigen das an, was die agierenden Personen – die Teufel oder der Engel – sagen.

Welche Strategie verfolgt diese Bildlichkeit? Durch das Bild soll sich der Christ, gleichgültig, ob des Lesens kundig oder nicht, auf diese Situation einstellen, welche die entscheidende seines Lebens ist. Es wird ihm ein Kampf sichtbar gemacht, der im Unsichtbaren stattfindet. Regungen seiner Gedanken werden entlarvt als Einflüsterungen der Teufel. Umgekehrt wird die Macht der guten Eingebungen verstärkt durch die Bilder, welche den Engel, die Personen der Trinität, Maria und die Heiligen zeigen.

Die *erste* Versuchung richtet sich gegen den Glauben (s. Abb. 1, S. 196). Sie stellt das infrage, *was* der Christ glaubt. Dafür werden exemplarisch verschiedene Glaubensaussagen genannt. Unter anderem wollen die Teufel glauben machen, dass es nur die Hölle gibt (*Infernus factus est*) nicht aber das glückselige Jenseits. Das, was der Stimulus der Jenseitshoffnung auch des Axiochos ist, wird also hier geleugnet. Demgegenüber flößt dem Sterbenden der Engel Glauben ein – auf der Textseite untermauert mit Argumenten, die für den Glauben sprechen und mit Beispielen großer Gläubiger – und die Teufel entfliehen, wie immer wieder auf den Bildern von der guten Eingebung, mit Spruchbändern, in welchen sie ihre Niederlage beklagen (s. Abb. 2, S. 197).

Die *zweite* Versuchung zielt darauf, dass der Sterbende verzweifelt (s. Abb. 3, S. 198). Hier wird zentral die Unfähigkeit thematisiert, ein Leben zu führen, das so gut und so fromm ist, dass es den Menschen ins Jenseits der Glückseligen bringen würde. Der Sterbende ist umringt von Teufeln, die ihm die Menschen zeigen, an denen und mit denen er gesündigt hat. Im Unterschied zum Bild von der ersten Versuchung, wo man noch Gott Vater, den Sohn und Maria im Hintergrund sah, ist nun keine gute Gestalt mehr auf diesem Bild zu sehen. Die Eingebung gegen die Verzweiflung sucht nun gar nicht, diese – möglichen – Sünden des Sterbenden als Unwahrheit zu entlarven (s. Abb. 4, S. 199). Das Bild zeigt Petrus und den Hahn, der daran erinnert, dass er den Herrn verleugnet hat, – Petrus trägt aber auch den Himmelsschlüssel in der Hand – Maria Magdalena, die als die große Sünderin angesehen wird, mit dem Gefäß für die Salbe (Lk 7,37–50), und den Schächer am Kreuz, der seine Sünden bereute und Jesus um Hilfe bat und sofort ins Paradies aufgenommen wurde (Lk 23,40–43). Das alles waren Sünder, sie sind nicht daran verzweifelt, doch noch selig zu werden, weil sie sich an die Barmherzigkeit Gottes gehängt haben. Die Barmherzigkeit Gottes ist es aber allein, die rettet (... *misericordiam Dei ...*, *que sola nos salvat*, fol. Aviii r).

Die *dritte* Anfechtung betrifft die *impaciencia*, die Unwilligkeit zu leiden (s. Abb. 5, S. 200). Der Kranke, von seinem Schmerz überwältigt, stößt die Menschen zurück, die ihm helfen und sein Leid lindern wollen. Der

Begleittext erklärt, dass es meistens nicht der natürliche Tod ist, sondern Begleitumstände wie das Fieber, die einen solchen großen Schmerz verursachen. Das Gegenbild zeigt Christus mit den Werkzeugen seiner Passion, Gott Vater mit dem Stachel, den er dem Tod entwunden hat und eine Schar von Märtyrern (s. Abb. 6, S. 201). Für diese war das Leid der Weg zum Heil. Dadurch appellieren sie, im Leid nicht die Liebe aufzugeben. (*impacienciam, que est contra caritatem qua tenemur Deum diligere super omnia, fol. Biv r*).

Die *vierte* Versuchung zieht in das genaue Gegenteil der zweiten: hin zur *vana gloria*, dem eitlen Ruhm (s. Abb. 7, S. 202). Die Teufel umringen das Bett des Sterbenden und reichen ihm drei Kronen. Sie schmeicheln ihm gerade mit den Erfolgen, die er im Kampf gegen die Versuchungen bisher errungen hat: mit seiner Glaubensstärke, mit seiner Geduld. Darum soll der Sterbende sich rühmen. Diese Versuchung zielt genau auf den Menschen, wie er im *Axiochos* auftritt: den Menschen, der sich bewusst ist, ein frommes Lebens geführt zu haben, und der sich deswegen gewiss ist, unter die Seligen aufgenommen zu werden. Dies ist Verblendung, und diese Verblendung wird dadurch im Bild ausgedrückt, dass hier Gott Vater, Christus, Maria und Heilige gezeigt werden und dass sie Seelen, figürlich als kleine Kinder dargestellt, an ihre Brust nehmen: Sie sind Selige. Zwischen Maria und Christus hängt ein Spruchband herunter: *Gloriare* – es will den Sterbenden dazu verleiten, sich zu rühmen, wie auch die anderen Spruchbänder, welche die Dämonen bei sich tragen. Dieser ganze Auftritt von Gott Vater, Sohn, Maria und Heiligen ist ein Blendwerk des Teufels. Die gute Eingebung wird nun auf dem Bild von gleich drei Engeln vollzogen, Zeichen offenbar dafür, da hier besonders der Beistand Gottes vonnöten ist (s. Abb. 8, S. 203). Gott Vater, Sohn, Maria und nun auch der Heilige Geist als Taube erscheinen, und mit ihnen ein Heiliger, der Eremit Antonius. Er pflegte, wie die Textseite sagt, eine Methode der Allopathie gegen den Teufel: wenn er ihn niederdrücken wollte, richtete er sich auf, wenn er ihn erhöhen wollte – wie es hier nun mit dem Sterbenden der Fall ist – drückte er sich selbst hinunter und demütigte sich.

Die *fünfte* Versuchung sucht in dem Sterbenden *avaricia* zu erwecken: das Festhalten an den Gütern des Diesseits, aber auch an den menschlichen Bindungen, die er in dieser Welt hat – der gefüllte Weinkeller, Haus, Knecht, Pferd, Familie, Freunde werden auf dem Bild gezeigt (s. Abb. 9, S. 204). Besonders die weltlichen und fleischlichen Menschen sind von dieser Anfechtung betroffen. Dies ist das Gegenstück der Versuchung zur *impaciencia*: in beiden Fällen kann der Sterbende sich nicht von dieser Welt lösen. Im ersten Fall ist es der Mangel an Wohlbefinden, das er in dieser Welt empfinden kann, der ihn nun einen Schmerz empfinden lässt, den er nicht mehr beherrschen kann. Im zweiten Fall versucht er noch das festzuhal-

ten, das ihm Wohlbefinden verursacht, wiewohl es im Begriff ist, ihm zu entgleiten.

Die Thematik dieser Versuchung deckt sich zum Teil mit der Thematik des *Axiochos*, Auch dort geht es darum, einzusehen, dass die Güter dieser Welt, auch die menschlichen Beziehungen in ihr, etwas Minderes sind, und dass der Tod so angenommen werden soll, dass man durch ihn die Güter dieser Welt gegen etwas Besseres eintauscht. Die Bilder-Ars konkretisiert dies allerdings anders als der *Axiochos*: Es ist die Liebe Gottes – und dieser nachgeordnet das eigene Heil –, wovon die Liebe zu den irdischen Dingen abziehen würde (fol. Civ r). In dem Eingebungs-Bild wird als Gegenbeispiel Christus selbst als der Gekreuzigte gezeigt (s. Abb. 10, S. 205). Der Text sagt, dass der Sterbende der Armut Christi gedenken soll, der für ihn am Kreuze hängt. Zugleich zeigt das Bild Gründe, weshalb der Sterbende seine Sorgen für die irdischen Verhältnisse abgeben kann, weil andere sie übernehmen. Auch hier geht die Bilder-Ars über den Sterbetrost des *Axiochos* hinaus: Christus wird nochmals gezeigt, und zwar als der gute Hirte, der mehrere Schafe bei sich hat. Eine Frau weist auf einen Engel, der über einen Mann und eine Frau, offenbar nahe Verwandte oder Freunde des Sterbenden, einen Schutzmantel ausbreitet; über dem Engel ein Spruchband *intendas amicis*. – Darauf folgt das schon beschriebene Schlussbild vom guten Tod (s. Abb. 11, S. 206).

4. Luthers *Sermon von der Bereitung zum Sterben*

Luther eröffnet seinen Traktat mit den Worten „Weil der Tod ein Abschied ist von der Welt und ihrem Treiben ...“.¹⁰ Er nennt etwa die gleichen Elemente wie der Verfasser der Bilder-Ars in seinem Prolog: es gilt leiblich und geistlich Abschied zu nehmen, es gilt, sich allein auf Gott auszurichten. Er fährt fort: „Und es geht hier zu wie wenn ein Kind aus der kleinen Wohnung in seiner Mutter Leib mit Gefahr und Ängsten geboren wird in diesen weiten Himmel und Erde, das ist unsere Welt So muß man sich auch im Sterben auf die Angst gefasst machen und wissen, dass danach ein großer Raum und Freude sein wird.“¹¹

Hier blinkt die Freude auf das glückselige Jenseits auf, die den Schlussmythos des *Axiochos* beherrscht. Zugleich wird aber durch den Vergleich mit der Geburt eines Menschen deutlich gemacht, dass die Erwartung dieser Freude mit einer Angst verbunden ist. Die Erwartung des weiten Rau-

¹⁰ *Schriften* 2, 16 / „Die weyl der todt eyn abschid ist vo dißer welt / vnd allen yhrer hendellen ...“, WA 2, 685,1f.

¹¹ *Schriften* 2, 16f / „gleych wie ein kind / auß d' cleynen wonung seyner mutter leyb / mit gefar vnd engsten geboren wirt / yn dißenn weyten hymell vnd erden / das ist auff diße welt ... alß / ym sterben auch muß man sich der angst erwegen / vnd wissen / das darnach eyn großer raum vnd freud seyn wird.“, WA 2, 685, 24–686,8.

mes und der Freude soll den Menschen stärken, damit er sich auf die Angst gefasst macht, die unvermeidbar sich im Sterben einstellt. Hinter dieser Überlegung steht aber das Wissen, dass der Tod per se nicht eine Geburt in ein besseres Leben ist, sondern ein Scheideweg in ewige Freude und ewige Qual.

Luther fokussiert die Hilfe, die er gegen diese Angst geben will, viel ausdrücklicher noch als die Bilder-Ars auf die Sakramente – Beichte, Abendmahl (Luther nennt es das Sakrament des heiligen wahren Leibes Christi) und letzte Ölung. Die Kräfte dieser Sakramente fechten gegen Gegenkräfte, und diese sind *Bilder*: das Bild des Todes, das Bild der Sünde, das Bild der Hölle. Diese Bilder sind mächtig. Das, was sie zeigen, gewinnt Macht über den Sterbenden dadurch, dass er das Bild sieht und es ihn überwältigt: „dass die schwache, verzagte Natur dies Bild zu tief in sich hineinbildet, es zu sehr vor Augen hat.“¹²

Luther konzentriert sich unter den fünf Versuchungen der Bilder-Ars auf die zweite und erweist sie als die zentrale Versuchung: die Versuchung zur Verzweiflung. Sie wird in der Bilder-Ars selbst die schlimmste Sünde genannt; schlimm darum, weil sie den Menschen von der Vergebung des barmherzigen Gottes abwendet, für die keine Sünde zu groß wäre (Bilder-Ars, fol. Aviii r). Es ist der schreckliche, jähe, böse Tod, sagt Luther, durch dessen Bild der sterbende Mensch geängstigt wird. Er hat also Angst vor einem Tod, der unvorbereitet kommt, so dass der Mensch in die Verdammnis hineinstirbt. Hinter dieser Angst steht also die Verzweiflung. Sie droht den Menschen dann zu der Handlung zu treiben, welche in der Bilder-Ars durch die *avaricia* bewirkt wird: der Mensch denkt nicht mehr an Gott.

Im Bild der Sünde macht der Teufel die Sünden übergroß, so dass der Mensch verzagt und wiederum sich von Gott abwendet. Durch das Bild der Hölle erregt der Teufel im Menschen den Wunsch, Gottes Ratschluss einzusehen: ob er erwählt sei oder ob er, wie so viele andere, verloren gehen und der Hölle anheimfallen wird. Dieser Gedanke „macht ihm seinen Gott verdächtig, dass er beinahe nach einem andern Gott sich sehnt“.¹³ Das endet im Gotteshass.

Luther stellt fest, dass das Bild des Todes im Sterben zu mächtig ist. Darum muss man gegen es ankämpfen. „Im Leben“ hingegen „sollte man sich mit des Todes Gedanken üben und sich zu uns fordern, wenn er noch fern ist und einen nicht in die Ängste treibt“.¹⁴ Er unterteilt also die bisherige Ars moriendi nach den Phasen des Lebens, in denen man sie üben

¹² *Schriften 2*, 18 / „das die blode vertzagte natur das selb bild zu tieff yn sich bildet, zu seher vor augen hatt“, WA 2, 687,1f.

¹³ *Schriften 2*, 20 / „mach t yhm seynen gott vordechtig, das er vill nah noch eynem andern gott sich sehnet“, WA 2, 688,9f.

¹⁴ *Schriften 2*, 18 / „Im leben solt man sich mit des todts gedancken uben und zu unß foddern, wan er noch ferne ist und nicht treybt.“ WA 2, 687,11–13.

muss: Ars moriendi im Leben, noch in der Ferne von der Erwartung des Todes geübt, soll dem Menschen gerade das Bild des Todes, der Sünde, der Hölle¹⁵ vor Augen halten, um ihm die falsche Sicherheit zu entziehen. Im Sterben aber sind diese Bilder eine solche Macht, dass der Mensch ihnen nicht widerstehen kann. Die Versuchungen der Bilder-Ars würde er also nicht ins Bild fassen, wenn es um die Phase des Sterbens selbst geht.¹⁶

Luther gestaltet nun die Ars moriendi als eine Schule des Sehens. Den Kampf gegen die Unheilsbilder darf der Sterbende nämlich nicht ohne Schutz führen: „Wer nun gut mit ihnen fechten will und sie austreiben, dem wird es nicht genügen, dass er sich mit ihnen zerrt und schlägt oder ringt. Denn sie werden ihm zu stark sein, und es wird ärger und ärger.“¹⁷ Er fährt fort: „Die Kunst ist's ganz und gar, sie fallen zu lassen und nichts mit ihnen zu schaffen zu haben. ... Du musst den Tod in dem Leben, die Sünde in der Gnade, die Hölle im Himmel ansehen und dich von dem Ansehen oder Blick nicht lassen wegtreiben ...“.¹⁸

Die Methode des Kampfes besteht also genau genommen auch nicht darin, vor den Unheilsbildern die Augen zu verschließen. Sondern es muss eine Kunst des Sehens eingeübt werden: Das Bild des Todes wird aufgenommen und betrachtet *im* Bild des Lebens, das der Sünde *in* dem der Gnade, das der Hölle *in* dem des Himmels. Du sollst, rät Luther dem Sterbenden, „den Tod stark und beharrlich ansehen nur in denen, die in Gottes Gnade gestorben sind und den Tod überwunden haben, vornehmlich in Christus, danach in seinen Heiligen. Sieh, in diesen Bildern wird dir der Tod weder schrecklich noch greulich, vielmehr verachtet und getö-

¹⁵ *Schriften* 2, 19 / WA 2, 687.

¹⁶ Luther hat hier offenbar eine gleiche Einschätzung wie im 15. Jh. Jakob der Kartäuser in seinem *De arte bene moriendi*. Dieser meint, dass in der Todesstunde das Gewissen den Menschen so sehr anklage, dass er am besten sich weigern solle, sich auf diese Anklagen einzulassen. Er solle vielmehr auf eine Beichte verweisen, die er zuvor schon abgelegt hat. Jakob weist also von der *ars moriendi* auf eine – sehr streng aufgefasste – *ars bene vivendi* zurück: JAKOB DER KARTÄUSER, *De arte moriendi* (Leipzig 1495) Hain 9 340, cap. 3, fol. 54r/v; cap. 15, fol. 16v. Dazu DIETER MERTENS, *Jacobus Carthusiensis. Untersuchungen zur Rezeption der Werke des Kartäusers Jakob von Paradies (1381-1465)*. Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 50 (Göttingen 1976) 172f., 184f.; GROSSE 1994, 235f.

¹⁷ *Schriften* 2, 20f / „Wer nu wohl mit yhn fechten will und sie außtreyben, dem wirt nit gnug seyn, das er sich mit yhn zerre und schlage odder ringe, dan sie werden yhm zu starck seyn und wirt erger und erger.“, WA 2, 688,31–33. Eine andere Aussage: „Nun muß man in dieser Sache allen Fleiß darauf verwenden, daß man von diesen drei Bildern keines ins Haus lade noch den Teuffel über die Tür male ...“, *Schriften* 2, 20 / „Nu muß man yn disem handell allen vleyß ankeren, das man dyßer dreyer bild keyns zu hauß lade, noch den teuffell ubir die thur male“, WA 2, 688,23–25.

¹⁸ *Schriften* 2, 21 / „Die kunst ists gantz und gar, sie fallen lassen unnd nichts mit yhn handeln. ... Du must den tod yn dem leben, die sund yn der gnadenn, die hell ym hymell ansehen, und dich von dem ansehen odder blick nicht lassen treyben ...“, WA 2, 688,33–37.

tet und im Leben erwürgt und überwunden.“¹⁹ Luther sucht nach theologischen Sätzen, die bekräftigen, dass der Tod, die Sünde, die Hölle ihre Macht verloren haben für den, der an Christus glaubt. Er sucht diese Sätze aber immer bildhaft zu machen, und das Bild, das er immer wieder findet, ist Christus am Kreuz. Das Bild des Lebens, der Gnade, des Himmels, in welchen allein der Sterbende die Unheilsbilder betrachten darf, ist also das Bild des gekreuzigten Christus. „Der Gnade Bild ist nichts anderes als Christus am Kreuz und alle seine lieben Heiligen.“²⁰ Das „himmlische Bild“ ist Christus, „der um deinetwillen zur Hölle gefahren und von Gott ist verlassen gewesen als einer, der verdammt sei ewiglich ...“. in diesem Bild ist auch „deine ungewisse Erwählung gewiss gemacht.“²¹

Luther bietet nun auch Typologien auf, biblische Texte, die von Dingen sprechen, die wiederum Bilder sind für diesen Befreiungskampf, der für den Menschen geführt wird. Diese Bilder sind uns mit unserer sinnlichen Einbildungskraft vorstellbar. Es ist die tote eherne Schlange, welche die Israeliten ansehen mussten, damit sie vor den Bissen der lebendigen feurigen Schlangen errettet würden (Num 21,9; Joh 3,14–16). An drei Orten greift Gideon die Feinde Israels an (Ri 7,16–22): also dort, wo Tod, Sünde und Hölle vorstoßen. Er läßt Lichtkrüge – Krüge, in denen Fackeln verborgen sind – zerschlagen; so sind Christus und seine Heiligen „leuchtende Bilder“ „in der Nacht, das ist im Glauben, der die bösen Bilder nicht sieht noch sehen will“.²² Die Trompetenstöße von Gideons Kämpfern sind das Wort Gottes. Auf Gideon verweist Jes 9,3: „Die Last seiner Bürde, die Rute eines Rückens, das Szepter seines Treibers hast du überwunden gleichwie zu den Zeiten der Midianiter, die Gideon überwand.“²³ – die Last ist die Sünde, die Rute der Tod und das Szepter die Hölle. Diese dreifache Bedrohung ist auch in der Belagerung Jerusalems angedeutet, die Jesus in Lk 19,43 ankündigt: Der Wall, der die Stadt einschließt, ist der Tod, dass die Belagerer die Menschen in der Stadt „an allen Enden ängsten und treiben, damit sie nirgends bleiben können“: das sind die Sünden, und „dass sie sie

¹⁹ *Schriften 2*, 21 / „den todt starck und emsig ansehen nur yn denen, die yn gottis gnaden gestorben und den todt ubir wunden haben, furnemlich yn Christo, darnach yn allen seyner heyiligen. Sich yn dißen bilden wirt dir der todt nit schrecklich noch gewlich, ja verachtet und getötet und ym leben erwurget und ubir wunden.“, WA 2, 689,7–11.

²⁰ *Schriften 2*, 22 / „Der gnaden bild ist nit anders, dan Christus am Creutz und alle seyner lieben heyiligen“, WA 2, 698,28f.

²¹ *Schriften 2*, 22 / „Drumb sich das hymelisch bild Christum an, der umb deynen willen hell gefaren und von gott ist vorlassen geweßen alß eyner der vordampft sey ewiglich ...“, WA 2, 690,17–19.

²² *Schriften 2*, 24 / „leuchtende bild yn unß ... yn der nacht, das ist ym glauben, der die bößen bild nit sihet noch sehen mag“, WA 2, 690,38–691,1.

²³ *Schriften 2*, 24 / „Die last seyner burden, die ruthe seyner rucken, das sceptor seyner treyblers hastu ubirwunden gleych wie zu den zeyten der Madianiten, die Gedeon ubirwand.“, WA 2, 691,3–5.

niederschlagen zur Erde und lassen keinen Stein auf dem andern“:²⁴ das ist die Hölle und Verzweiflung. Gegen diese Anfechtung tröstet Christus nicht nur dadurch, dass er diese Feinde überwunden hat, sondern auch dadurch, dass er sie selbst erlitten hat am Kreuz.²⁵

Das Sterben geschieht also als ein Kampf der Bilder. Es sind aber nicht die heilvollen Bilder allein, die der Sterbende in diesem Kampf einsetzt – das dreifache Bild Christi am Kreuz –, sondern es sind auch die Sakramente, die ihm helfen: „Darum ist es nötig, dass man nicht allein die drei Bilder in Christus ansehe und die Gegenbilder damit austreibe und fallen lasse, sondern dass man ein gewisses Zeichen habe, das uns versichere, es sei auch uns gegeben. Das sind die Sakramente.“²⁶ Das Schlachtfeld der Bilder ist die Einbildungskraft des Menschen. Was mehr Gewicht hat als diese Bilder, ist die Realität des Sakraments. Gewiss nennt Luther die Sakramente Zeichen, und das Zeichen ist nicht die bezeichnete Realität selbst. Gegenüber den Bildern ist es aber Realität und hat damit das größere Gewicht. Das Sakrament hat Kraft dadurch, dass es Wort Gottes ist: „Da verspricht dir Gott alle Dinge, die jetzt von Christus gesagt sind ...“²⁷ Diese Kraft ist wirksam, wenn der Mensch glaubt, dass diese Zusagen *ihm selbst* gelten: „Was hülft es, dass du dir vorbildetest und glaubtest, der Tod, die Sünde, die Hölle der andern seien in Christus überwunden, wenn du nicht auch glaubtest, dass dein Tod, deine Sünde deine Hölle dir da überwunden und vertilgt seien ...“²⁸

Schließlich kehrt Luther die Perspektive des Sehens um. Der Sterbende wird daran erinnert, dass er nicht nur einer ist, der sieht – der die Unheilsbilder sieht und darum kämpft, sie in die Heilsbilder hineinzusehen, in denen sie überwunden sind. Er ist umgekehrt auch einer, auf den andere sehen: Es „soll kein Christenmensch an seinem Ende daran zweifeln, dass er nicht allein sei in seinem Sterben. Sondern er soll gewiss sein, dass nach der Aussage des Sakraments auf ihn gar viele Augen sehen. Zum ersten Gottes selber und Christi, weil er seinem Wort glaubt und seinem Sakrament anhängt, danach die lieben Engel, die Heiligen und alle Chris-

²⁴ *Schriften 2*, 25f / „an allen enden engsten und treyben, das sie nyrgen bleyben kunden ... das sie sie nydder schlahen tzur erden und lassen keynen steyn auff dem ander“, *WA 2*, 692,2–5.

²⁵ *Schriften 2*, 25f. / *WA 2*, 691f.

²⁶ *Schriften 2*, 30 / „Drumb ist nott, das man nit alleyn die drey bild in Christo ansehe und die gegem bild damit außstreyb und fallen lasse, sondern eyn gewiß tzeichen hab, das unß vorsichere, es sey alßo unß geben, das seyn die Sacrament.“, *WA 2*, 695,12–25.

²⁷ *Schriften 2*, 26 / „Da geredt dyr gott selbs alle ding, die itzt von Christo gesagt seyn“, *WA 2*, 692,29.

²⁸ *Schriften 2*, 28 / „Was hulffs, das du dyr vorbildetest und gleubest, der tod, die sund, die hell der andern sey in Christo ubirwunden, Wan du nit auch glaubst, das deyn tod, deyn sund, deyn hell dyr da ubirwunden und vertilget sey“, *WA 2*, 693,21–24.

ten.²⁹ Was in den Trostbildern der Bilder-Ars gezeigt wird, beschreibt Luther hier: Der Sterbende ist von all diesen umgeben, die ihm beistehen.³⁰ Durch den Glauben sieht er, was er sonst nicht sehen würde: dass alle diese guten Geister ihn sehen. Luther sagt, das sei wie mit dem Knecht des Elia, der sich nur von Feinden umringt wähnte, bis ihm Gott die Augen auftat (2. Kön 6,16): „da war um sie ein großer Haufe feuriger Pferde und Wagen. So ist es auch gewiss um einen jeden, der Gott glaubt.“³¹

Luther beschließt seinen *Ars moriendi*-Traktat mit dem Rat, im Gebet Gott um die Kraft zu bitten, all das zu tun, was er hier zu tun hat.³²

5. Schlussüberlegungen

Mit dem Sterben erlischt auch die Kraft der leiblichen Augen zu sehen. Gerade deshalb erlangen im Sterben Bilder Macht, in welchen die Welt des Jenseits sichtbar wird, die mit den leiblichen Augen nicht gesehen werden kann. Es sind dies Bilder, die menschliche Vorstellungskraft aufnehmen kann, die durch Sprache transportiert werden und die in der bildenden Kunst sichtbar gemacht werden können. Diese Bilder können Macht über dem Sterbenden haben, als Bilder der Hoffnung, aber auch als Bilder des Schreckens. Der *Axiochos* lockt durch sprachlich dargestellte Bilder zu einem besseren Leben nach dem Tode. Die christliche *Ars moriendi* problematisiert demgegenüber die Fähigkeit des Menschen, in das glückselige Jenseits zu gelangen, verweist aber ebenfalls auf Bilder. Auch das Unheil gewinnt Gewalt durch Bilder. Die Bilder-Ars zeigt in ihren Bildern den Kampf zwischen den Mächten des jenseitigen Unheils und des jenseitigen Heils. Martin Luther reflektiert über diese Macht der Bilder und ermahnt, sich in die Heilsbilder zu versenken.

²⁹ *Schriften* 2, 30 / „Soll keyn Christen mensch an seynem end zweyfelln, er sey nit alleyn yn seynem sterben, ßondernn gewiß seyn, das noch antzeigung des sacraments auff yhn gar viel augen sehen, Zum ersten gottis selber und Christi, darumb das er seynem wort gleubt und seynem sacrament anhang, darnach die lieben engel, die heyligen und alle Christenn“, WA 2, 695,16–20.

³⁰ Wenn Luther zu Beginn seiner *Invokavit*-Predigten sagt: „keiner wird für den andern sterben, sondern jeder in eigener Person für sich mit dem Tod kämpfen.“, so hebt er damit nur hervor, dass jeder im Sterben oder in der Vorbereitung auf das Sterben die Entscheidung selbst treffen muss, durch die er sich dem Heil öffnet. Er meint keineswegs, dass der Sterbende alleine sterben und ohne Beistand bleiben solle. So fährt er fort: „In die Ohren können wir wohl schreien, aber ein jeder muß für sich selbst geschickt sein in der Zeit des Todes.“, *Schriften* 1, 271 / „Wir sind alle zum tode gefoddert und wird keiner fur den andern sterben, sondern ein jglicher in eigener Person muß geharnischt und gerüstet fur sich selbst mit dem Teufel und Tode zu kempffen. In die ohren können wir wol einer dem andern schreien, jn trösten und vermanen zu gedult, zum streit und kampff ...“, WA 10/3, 1,15–19.

³¹ *Schriften* 2, 31 / „do war umb sie eyn großer hauff feuriger pferd und wagen. Alßo ist es auch gewiß umb eyn iglichen, der gott gleubt.“, WA 2, 695,37–696,1.

³² *Schriften* 2, 32 / WA 2, 696f.

6. Abbildungen



Abb. 1: V. Temptatio dyaboli de fide



Abb. 2: VI. Bona inspiratio angeli de fide



Abb. 3: VII. Temptatio dyaboli de desperatione



Abb. 4: VIII. Bona inspiratio angeli contra desperationem



Abb. 5: IX. Temptatio dyaboli de impatientia



Abb.6: X. Bona inspiratio angeli de patientia



Abb.7: XI. Temptatio dyaboli de vana gloria



Abb.8: XII. Bona inspiratio angeli contra vanam gloriam



Abb.9: XIII. Temptatio dyaboli de avaritia



Abb.10: XVI. Bona inspiratio angeli contra avaritiam



Abb.11: XV. Der gute Tod

D. Anhang

Literaturverzeichnis

1. Abkürzungen

<i>AJPh</i>	<i>American Journal of Philology</i>
<i>ANRW</i>	<i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt</i>
<i>CAG</i>	<i>Corpus Augustinianum Gissense</i>
<i>CErc</i>	<i>Cronache Ercolanesi</i>
<i>CQ</i>	<i>Classical Quarterly</i>
<i>DK</i>	<i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i> , hrsg. von H. DIELS / W. KRANZ
<i>DNP</i>	<i>Der Neue Pauly</i>
<i>GGM</i>	<i>Geographi Graeci minores</i>
<i>GP</i>	<i>Poetarum elegiacorum testimonia et fragmenta</i> , ed. B. GENTILI / C. PRATO
<i>HNT</i>	<i>Handbuch zum Neuen Testament</i>
<i>HSPh</i>	<i>Harvard Studies in Classical Philology</i>
<i>HWRh</i>	<i>Das historische Wörterbuch der Rhetorik</i>
<i>IG</i>	<i>Inscriptiones Graecae</i>
<i>KIP</i>	<i>Der kleine Pauly</i>
<i>LIMC</i>	<i>Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae</i>
<i>LSJ</i>	<i>Liddell-Scott-Jones</i>
<i>PCPhS</i>	<i>Proceedings of the Cambridge Philological Society</i>
<i>PGM</i>	<i>Papyri Graecae Magicae</i>
<i>RAC</i>	<i>Das Reallexikon für Antike und Christentum</i>
<i>RhM</i>	<i>Rheinisches Museum</i>
<i>SSR</i>	<i>Socratis et Socraticorum reliquiae</i>
<i>ThWNT</i>	<i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i>
<i>TAPhA</i>	<i>Transactions and Proceedings of the American Philological Association</i>
<i>TrGF</i>	<i>Tragicorum Graecorum Fragmenta</i>
<i>UF</i>	<i>Ugarit Forschungen</i>
<i>WJA</i>	<i>Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft</i>
<i>ZPE</i>	<i>Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik</i>

2. Ausgaben, Kommentare und Übersetzungen

a. Ps.-Platon, *Axiochos*

HERSHBELL 1981

J. P. HERSHBELL (ed.), *Pseudo-Plato, Axiochus* (Chico 1981)

SOUILHÉ 1930 J. SOUILHÉ, *Platon, Oeuvres complètes, tom. XIII, 3: Dialogues Apocryphes* (Paris 1930)

b. Weitere platonische Dialoge

EBERT 2004 Th. EBERT, *Phaidon (Platon, Werke. Übersetzung und Kommentar Band I 4)* (Göttingen 2004)

3. Sekundärliteratur (und Editionen anderer Autoren)

- ALT 1982 K. ALT, „Diesseits und Jenseits in Platons Mythen von der Seele I.“, *Hermes* 110 (1982) 278–299
- ALT 2005 K. ALT, „Zur Auffassung von Seele und Geist bei Platon, Mittelplatonikern, Plotin“, *Hyperboreus* 11 (2005) 30–59
- ARMSTRONG 2004 D. ARMSTRONG, „All things to all men: Philodemus' model of Therapy and the audience of *De Morte*“, in: J. T. FITZGERALD / D. OBBINK / G. S. HOLLAND (eds.), *Philodemus and the New Testament World. Supplements to Novum Testamentum* 111 (Leiden/Boston 2004) 15–54
- ASPER 2004 M. ASPER, *Kallimachos. Werke, griechisch und deutsch* (Darmstadt 2004)
- BALTES 2004 M. BALTES (Hrsg.), *Apuleius, De deo Socratis. Über den Gott des Sokrates*. SAPERE 7 (Darmstadt 2004)
- BERNER 2000 U. BERNER (Hrsg.) *Plutarch. Ist ‚Lebe im Verborgenen‘ eine gute Lebensregel?* SAPERE 1 (Darmstadt 2000)
- BICHLER 2000 R. BICHLER, *Herodots Welt. Der Aufbau der Historie am Bild fremder Länder und Völker, ihrer Zivilisation und ihrer Geschichte* (Berlin 2000)
- BILLOT 1994 M.-F. BILLOT, „Le Cynosarges“, in: R. GOULET (Éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques* (1994) 917–966
- BLEICKEN 1994 J. BLEICKEN, *Die athenische Demokratie* (Paderborn ²1994)
- BOVON 2009 F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas* (Lk 19,28–24,53). EKK III/4 (Neukirchen-Vluyn 2009)
- BRÄNDL 2006 M. BRÄNDL, *Der Agon bei Paulus. Herkunft und Profil paulinischer Agonmetaphorik*. WUNT II/222 (Tübingen 2006)
- BRINKMANN 1896 A. BRINKMANN, „Beiträge zur Kritik und Erklärung des Dialogs *Axiochos*“, *RhM* 51 (1896) 441–455
- BROWN 2006 R. E. BROWN, *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, Vol. I. AncB Reference Library (New York 2006)
- BURESCH 1886 K. BURESCH, *Consolationum a Graecis Romanisque scripturarum historia critica* (Leipzig 1886)
- BURKERT 2011 W. BURKERT, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche. Die Religionen der Menschheit* 15 (Stuttgart ²2011)
- CARLINI 1999 A. CARLINI, „Marsilio Ficino e il testo di Platone“, *Rinascimento* n.s. 39 (1999) 3–36

- CARLINI 2005 A. CARLINI, „Alcune considerazioni sulla tradizione testuale degli scritti pseudoplatonici“, in: DÖRING / ERLER / SCHORN 2005, 25–35
- CHEVALIER 1915 J. CHEVALIER, *Etude critique du dialogue pseudo-platonicien l'Axiochos sur la mort et sur l'immortalité de l'ame* (Paris 1915)
- DAVIES 1971 J. K. DAVIES, *Athenian propertied families: 600-300 B.C.* (Oxford 1971)
- DE VOGEL 1981 C. DE VOGEL, „The sōma-sēma formula. Its function in Plato and Plotinus compared to Christian writers“, in: H. J. BLUMENTHAL / M. R. A. LONDO (eds.), *Neoplatonism and early Christian thought. Essays in honour of A. H. Armstrong* (London 1981) 78–95
- DIETERICH 1893 A. DIETERICH, *Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse* (Leipzig 1893)
- DILLON 1977 J. DILLON, *The Middle Platonists* (London 1977)
- DILLON / LONG 1988 J. DILLON / A. A. LONG (eds.), *The Question of 'Eclecticism'. Studies in Later Greek Philosophy* (Berkeley / Los Angeles 1988)
- DILLON 2004 J. M. DILLON, „Dämonologie im frühen Platonismus“, in: BALTES u.a. 2004, 123–141
- DONINI 2004 P. DONINI, „Sokrates und sein Dämon im Platonismus des 1. und 2. Jahrhunderts n. Chr.“, in: BALTES u.a. 2004, 142–161
- DÖRING 1979 K. DÖRING, *Exemplum Socratis. Studien zur Sokratesnachwirkung in der kynisch-stoischen Popularphilosophie der frühen Kaiserzeit und im frühen Christentum*. Hermes Einzelschrift 42 (Wiesbaden 1979)
- DÖRING 1998 K. DÖRING, „Sokrates“, in: H. FLASHAR (Hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Ueberweg. Völlig neu bearbeitete Ausgabe. Die Philosophie der Antike 2/1: Sophistik – Sokrates – Sokratik – Mathematik – Medizin* (Basel 1998) 141–178
- DÖRING/ERLER/SCHORN 2005 K. DÖRING / M. ERLER / S. SCHORN (Hrsgg.), *Pseudoplatonica. Akten des Kongresses zu den Pseudoplatonica vom 6.-9. Juli 2003 in Bamberg* (Stuttgart 2005)
- ERLER 1994 M. ERLER, „Epikur – Die Schule Epikurs – Lukrez“, in: H. FLASHAR (Hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Ueberweg. Völlig neu bearbeitete Ausgabe. Die Philosophie der Antike 4/1: Die hellenistische Philosophie* (Basel 1994) 29–490
- ERLER 1997 M. ERLER, „Physics and Therapy. Meditative Elements in Lucretius' De rerum natura“, in: K. A. ALGRA / M. H. KOENEN / P. H. SCHRIJVERS (eds.), *Lucretius and his Intellectual Background. Proceedings of the colloquium held in Amsterdam, 26-28 June 1996*. Verhandlungen / Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde. Nieuwe reeks 172 (Amsterdam 1997) 79–92
- ERLER 2001 M. ERLER, Sokrates' Rolle im Hellenismus; in H. KESSLER (Hrsg.): *Sokrates. Nachfolge und Eigenwege*. Sokrates-Studien V (Zug 2001) 201–232
- ERLER 2005 M. ERLER, „Argumente, die die Seele erreichen. Der Axiochos und ein antiker Streit über den Zweck philosophischer Argumente“, in: DÖRING / ERLER / SCHORN 2005, 81–95
- ERLER 2007 M. ERLER, *Platon*, in: H. FLASHAR (Hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Ueberweg. Völlig neu bearbeitete Ausgabe. Die Philosophie der Antike 2/2* (Basel 2007)

- ERLER 2008 M. ERLER, „Dire il nuovo in modo vecchio e il vecchio in modo nuovo. Gli *spuria* del Corpus Platonicum fra poetica e retorica ellenistica“, in: G. ARRIGHETTI / M. TULLI (ed.), *Filologia, papirologia, storia dei testi. Giornate di studio in onore di Antonio Carlini, Udine, 9–10 dicembre 2005*. Biblioteca di Studi Antichi 90 (Pisa 2008) 225–241
- ERLER 2011 M. ERLER, „Leben wie im Leichentuch. Anmerkungen zu Phld., M. Col. 38, 16 Henry“, *Cronache Ercolanesi* 41, 2011, 137–140
- ERLER 2012 M. ERLER, „Hellenistisches als Teil der platonischen praeparatio philosophica in der Kaiserzeit (am Beispiel des Epilogismos bei Plutarch)“, in: PIETSCH 2012
- FEDDERSEN 1895 H. FEDDERSEN, *Über den pseudoplatonischen Dialog Axiochos* (Cuxhaven 1895)
- FELDMEIER 1992 R. FELDMEIER, *Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief* (Tübingen 1992)
- FELDMEIER 2009 R. FELDMEIER, „Göttliche Philosophie“. Die Interaktion von Weisheit und Religion in der späteren Antike“, in: R. HIRSCH-LUIPOLD / H. GÖRGEMANN / M. VON ALBRECHT (Hrsgg.), *Religiöse Philosophie und philosophische Religion in der frühen Kaiserzeit*. Ratio Religionis Studien 1 (Tübingen 2009) 99–116
- FELDMEIER / SPIECKERMANN 2011 R. FELDMEIER / H. SPIECKERMANN, *Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre*. TOBITH 1, (Tübingen 2011)
- FLASHAR 2006 *Aristoteles. Fragmente zu Philosophie, Rhetorik, Poetik, Dichtung*. Übersetzt und erläutert von H. FLASHAR, U. DUBIELZIG und B. BREITENBERGER (Berlin 2006)
- GARULLI 2007 V. GARULLI, „Cleombroto di Ambracia e il 'lector in fabula' in Callimaco (Call. 'Epigr.' 23 Pf.)“, *Lexis* 25 (2007) 325–336
- GATZ 1967 B. GATZ, *Weltalter, Goldene Zeit und verwandte Vorstellungen* (Hildesheim 1967)
- GEORGE 2003 A. R. GEORGE, *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, Vol. I–II (Oxford 2003)
- GIANNANTONI 1990 G. GIANNANTONI, *Socratis et Socraticorum Reliquiae* (Neapel 1983–85; erneut 1990)
- GÖRGEMANN 1994 H. GÖRGEMANN, *Plato* (Heidelberg 1994)
- GÖRLER 1994 W. GÖRLER, „Älterer Pyrrhonismus, Jüngerer Akademie, Antiochos von Askalon“, in: H. FLASHAR (Hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Ueberweg. Völlig neu bearbeitete Ausgabe. Die Philosophie der Antike 4/1: Die hellenistische Philosophie* (Basel 1994) 717–989
- GOULET-CAZÉ 2008 M.-O. GOULET-CAZÉ, Art. »Kynismus«, *RAC* XX (2008), 631–687
- GRAF 1974 F. GRAF, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenischer Zeit* (Berlin 1974)
- GROSSE 1994 S. GROSSE, *Heilungswisheit und Scrupulositas im späten Mittelalter. Studien zu Johannes Gerson und Gattungen der Frömmigkeitstheologie seiner Zeit*. Beiträge zur Historischen Theologie 85 (Tübingen 1994)

- HADOT 2005 P. HADOT, *Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit* (Frankfurt a.M. ²2005)
- HAMM 2010 B. HAMM, „Luthers Anleitung zum seligen Sterben vor dem Hintergrund der spätmittelalterlichen *Ars moriendi*“, in: *Leben trotz Tod, Jahrbuch für biblische Theologie* 19 (2004) 311–362, abgedr. in: ders., *Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung* (Tübingen 2010), 115–163
- HANKINS 1990 J. HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*. Vol.1. *Columbia Studies in the Classical Tradition* 17 (Leiden / New York 1990)
- HEIDEL 1896 W. HEIDEL, *Pseudoplatonica* (Baltimore 1896)
- HEININGER 2000 B. HEININGER, „Der ‚Ort der Frommen‘. Zur Rezeption eschatologischer Tradition bei Plutarch und im 1. Clemensbrief“, in: BERNER u.a. 2000, 140–161
- HENRY 2009 *Philodemus on death*, transl. with an introd. and notes by W. B. HENRY (Atlanta 2009)
- HENSE 1909 O. HENSE, *Teletis Reliquiae* (Tübingen ²1909)
- HERTER 1929 H. HERTER, „Kallimachos und Homer. Ein Beitrag zur Interpretation des Hymnus auf Artemis“, in: *Xenia Bonnensia* (Bonn 1929) 50–105 = ders., *Kleine Schriften* (München 1975) 371–416
- HIGNETT 1952 C. HIGNETT, *A History of the Athenian Constitution* (Oxford 1952)
- HIRSCH-LUIPOLD 2005 R. HIRSCH-LUIPOLD (Hrsg.), *Die Bildtafel des Kebes. Allegorie des Lebens*. SAPERE 8 (Darmstadt 2005)
- HOFIUS 2004 O. HOFIUS, „‚Gott war in Christus‘. Sprachliche und theologische Erwägungen zu der Versöhnungsaussage 2 Kor 5,19a“, in: I. U. DALFERTH u.a. (Hrsg.), *Denkwürdiges Geheimnis. FS Eberhard Jüngel* (Tübingen 2004) 225–236
- HORN/MÜLLER/SÖDER 2009 C. HORN / J. MÜLLER / J. SÖDER (Hrsgg.), *Platon Handbuch. Leben – Werk – Wirken* (Stuttgart / Weimar 2009)
- IMMISCH 1896 O. IMMISCH, *Philologische Studien zu Platon, 1. Axiochos* (Leipzig 1896)
- JOHANN 1968 H.-Th. JOHANN, *Trauer und Trost. Eine quellen- und strukturanalytische Untersuchung der philosophischen Trostschriften über den Tod* (München 1968)
- JOYAL 2005 M. JOYAL, „Socrates as σοφός ἀνὴρ in the Axiochos“, in: DÖRING/ERLER / SCHORN 2005, 97–117
- JUDEICH 1931 W. JUDEICH, *Topographie von Athen*. Handb. d. Altertumswiss. 3,2,2 (München ²1931)
- KASSEL 1958 R. KASSEL, *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur* (München 1958)
- KERFERD / FLASHAR 1998 G. B. KERFERD / H. FLASHAR, „Die Sophistik“, in: H. FLASHAR (Hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Ueberweg. Völlig neu bearbeitete Ausgabe. Die Philosophie der Antike 2/1: Sophistik – Sokrates – Sokratik – Mathematik – Medizin* (Basel 1998) 1–137
- KIERDORF 1980 W. KIERDORF, *Laudatio Funebris. Interpretationen und Untersuchungen zur Entwicklung der römischen Leichenrede*. Beitr. z. Klass. Phil. 106 (Meisenheim am Glan 1980)

- KIERDORF 1999 W. KIERDORF, „Konsolationsliteratur“, DNP 6 (1999) 709–711
- KOCH/MÄNNLEIN-ROBERT/WEIDTMANN 2012 D. KOCH / I. MÄNNLEIN-ROBERT / N. WEIDTMANN (Hrsgg.), *Platon und die Mousiké* (vorauss. Tübingen 2012)
- KRÄMER 1983 H. KRÄMER, „Die Ältere Akademie“, in: H. FLASHAR (Hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Ueberweg. Völlig neu bearbeitete Ausgabe. Die Philosophie der Antike 3: Ältere Akademie – Aristoteles – Peripatos* (Basel/Stuttgart 1983) 1–174
- LONG 1988 A. A. LONG, „Socrates in Hellenistic philosophy“, CQ 38 (1988) 150–171 [ND mit Nachwort in: ders., *Stoic studies* (Cambridge 1996) 1–34]
- MÄNNLEIN-ROBERT 2012a I. MÄNNLEIN-ROBERT, *Vom Wald in die Wüste: Der Mittagsdämon in der Spätantike*, Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft (erscheint vorauss. 2012)
- MÄNNLEIN-ROBERT 2012b I. MÄNNLEIN-ROBERT, „Die Musenkunst des Philosophen oder Sokrates und die Zikaden im *Phaidros*“, in: KOCH / MÄNNLEIN-ROBERT / WEIDTMANN 2011/12
- MÄNNLEIN-ROBERT 2012c I. Männlein-Robert, „Tugend, Flucht und Ekstase: Zur ὁμοίωσις θεῶν in Kaiserzeit und Spätantike“, in: PIETSCH 2012
- MÄNNLEIN-ROBERT 2013 I. MÄNNLEIN-ROBERT, „Mitteplatonismus und Neupythagoreismus“ (zus. mit F. FERRARI), in: C. HORN / C. RIEDWEG / D. WYRWA (Hrsgg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Ueberweg. Völlig neu bearbeitete Ausgabe. Die Philosophie der Antike 5: Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike* (erscheint vorauss. 2013)
- MARROU 1957 H.-I. MARROU, *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum* (Freiburg 1957)
- MEISTER 1915 M. MEISTER, *De Axiocho dialogo* (Breslau 1915)
- MERKELBACH 1975 R. Merkelbach, „Der griechische Wortschatz und die Christen“, ZPE 18 (1975) 101–148
- MÜLLER 1975 C. W. MÜLLER, *Die Kurzdialoge der Appendix Platonica. Beiträge zur nachplatonischen Sokratik*. *Studia et testimonia antiqua* 17 (München 1975)
- MÜLLER 2005 C. W. MÜLLER, „Appendix Platonica und Neue Akademie. Die pseudoplatonischen Dialoge Über die Tugend und Alkyon“, in: DÖRING / ERLER / SCHORN 2005, 155–174
- NAGY 1979 G. NAGY, *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry* (Baltimore 1979)
- NAILS 2002 D. NAILS, *The people of Plato. A prosopography of Plato and other Socratics* (Indianapolis 2002)
- NEYREY 1980 J. H. NEYREY, „The Absence of Jesus' Emotions. The Lucan Redaction of Lk 22,39–46“, *Bib.* 61 (1980) 153–171
- NILSSON 1955 M. NILSSON, *Die Hellenistische Schule* (München 1955)
- NILSSON 1961 M. NILSSON, *Geschichte der Griechischen Religion II. Handb. d. Altertumswiss.* 5,2,2 (München ²1961)

- NILSSON 1967 M. NILSSON, *Geschichte der Griechischen Religion I*. Handb. d. Altertumswiss. 5,2,1 (München³1967; 2. ND 1992)
- NILSSON 1988 M. NILSSON, *Geschichte der Griechischen Religion II*. Handb. d. Altertumswiss. 5,2,2 (München⁴1988)
- PFISTER 1951 *Die Reisebilder des Herakleides*. Einl., Text, Übers. u. Kommentar mit einer Übersicht über die Geschichte der griechischen Volkskunde von Friedrich Pfister (Wien 1951)
- PFITZNER 1967 V. C. PFITZNER, *Paul and the Agon Motif. Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature*. NT.S 16 (Leiden 1967)
- PIETSCH 2012 C. PIETSCH (Hrsg.), *Ethik im Platonismus. Der platonische Weg zum Glück in Systematik, Entstehung und historischem Kontext. Beiträge der internationalen Tagung am Institut für Klassische Philologie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, 15.-18.10.2009* (erscheint vorauss. Stuttgart 2012)
- POPLUTZ 2004 U. POPLUTZ, *Athlet des Evangeliums. Eine motiugeschichtliche Studie zur Wettkampfmotaphorik bei Paulus*. HBS 43 (Freiburg / Basel / Wien 2004)
- RADERMACHER 1951 L. RADERMACHER, *Artium Scriptores* (Wien 1951)
- ROHDE 1898 E. ROHDE, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* (Freiburg²1898)
- SCHMELLER 1987 T. SCHMELLER, *Paulus und die Diatribe* (München 1987)
- SIDWICK 1981 H. SIDWICK, *The Methods of Ethics*, repr. der 7. Aufl. 1907 (Indianapolis 1981)
- STANZEL 2010 K.-H. STANZEL, „Seelenschicksale. Zum Schlussmythos des platonischen Phaidon“, in: D. KOCH / I. MÄNNLEIN-ROBERT / N. WEIDTMANN (Hrsgg.), *Platon und das Göttliche*. Antike-Studien Bd. 1 (Tübingen 2010) 193–215
- STAUFFER 1949 E. STAUFFER, Art. ἀγών κτλ, *ThWNT I*, 134–140
- TORDESILLAS 2008 A. TORDESILLAS, „Socrate et Prodicos dans les Mémoires de Xénophon“, in: M. NARCY / A. TORDESILLAS (Hrsgg.), *Xénophon et Socrate. Actes du colloque d'Aix-en-Provence* (3–6 novembre 2003) (Paris 2008) 87–110
- TRAVLOS 1971 J. TRAVLOS, *Bildlexikon zur Topographie des antiken Athen* (Tübingen 1971)
- TULLI 2005 M. TULLI, „Der Axiochos und die Tradition der Consolatio in der Akademie“, in: DÖRING / ERLER / SCHORN 2005, 255–271
- UTZINGER 2003 C. UTZINGER, *Periphrades Aner. Untersuchungen zum ersten Stasimon der Sophokleischen „Antigone“ und den antiken Kulturentstehungstheorien* (Göttingen 2003)
- VALBERG 2007 J. J. VALBERG, *Dream, Death, and the Self* (Princeton 2007)
- WANKEL 1983 H. WANKEL, „„Alle Menschen müssen sterben.“ Variationen eines Topos der griechischen Literatur“, *Hermes* 111 (1983) 129–154
- WARREN 2004 J. WARREN, *Facing Death. Epicurus and his Critics* (Oxford 2004)
- WELCKER 1845 F. G. WELCKER, *Kleine Schriften zur Griechischen Literaturgeschichte II* (Bonn 1845)
- WHITE 1994 S. A. WHITE, „Callimachus on Plato and Cleombrotus“, *TAPhA* 124 (1994) 135–161

- WIENER 2004 C. WIENER, „Kurskorrektur auf der Jenseitsfahrt. Plutarchs Thespesios-Mythos und Kolotes' Kritik an Platons Politeia“, *WJA* 28 a (2004) 49–63
- WILAMOWITZ 1895 U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, (rec.), Rezension von O. IMMISCH, *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 151 (1895) 577–588 [= *Kl. Schr. III*, 149–161]
- WOLTER 2008 M. WOLTER, *Das Lukasevangelium*. HNT 5 (Tübingen 2008)

4. Abbildungsnachweis

- Karte des antiken Athen TRAVLOS 1971, S. 168 (Legende) und S. 169 (Karte)
- Abb. 1–11 Holzschnitte der *Ars moriendi* ‚Quamvis secundum...‘ V–XV aus GROSSE 1994, 249–259

Stellenregister (in Auswahl)

- | | | |
|--|---|---|
| <p>Aristophanes
 <i>Ra.</i> 127–133: 123</p> <p>Bacchylides
 5,160–162: 119</p> <p><i>Biblici libri</i>
 <i>Novum Testamentum</i>
 <i>Gal</i> 4,16: 153
 2 Kor 3,17: 152
 1 Kor
 9,24f.: 137
 15: 138
 Lk
 7,37–50: 188
 19,43: 193
 22,43: 135
 22,44: 134,
 135
 22,45: 135
 22,45f.: 135
 23,40–43: 188</p> <p>Phil
 1,30: 136
 2,12: 137
 2,15f.: 138
 4,1: 138</p> <p>Röm
 8,1: 152
 8,9: 153
 8,9–17: 152
 8,15: 153
 8,31: 153
 9,16: 138</p> <p>1 Thess
 2,2: 136
 2,19: 138
 2,20: 138</p> <p><i>Vetus Testamentum</i>
 Jes 9,3: 193
 2 Kön 6,16: 195
 Num 21,9: 193
 Ri 7,16–22: 193</p> <p>Callimachus
 <i>Epigr.</i>
 10,4 Pf.: 23¹⁰⁹</p> | <p>13 Pf.: 23, 123
 23 Pf.: 23, 111,
 123, 126</p> <p>Cicero
 <i>De div.</i> I 40: 10
 <i>De nat. deor.</i> I 6: 36
 <i>Somm. Scip.</i> 15f.: 25
 <i>Tusc.</i>
 I 83: 121
 I 90: 67³¹
 V 10: 34</p> <p><i>Corpus Hippocraticum</i>
 <i>De diaeta</i> 36,12f.:
 70³⁸
 <i>De flat.</i>
 8,24f.: 70³⁸
 10,21: 70³⁸</p> <p>Diogenes Laertius
 III 57–62: 4
 VI 70f.: 130</p> <p>Epicurus
 <i>Ep. Her.</i>
 37: 77⁷⁰
 63: 68³⁴, 70³⁸
 65: 82⁹⁵</p> <p><i>Ep. Men.</i>
 124–127: 67³¹
 125: 179
 135: 168
 125/6: 167</p> <p><i>Ep. Pyth.</i> 107: 70³⁸
 <i>Gnom. Vat.</i> 58: 77⁷²</p> <p><i>Rat. sent.</i>
 2: 67³¹
 11–13: 77⁷⁰
 14: 77⁷²</p> <p>Euripides
 frg. 449 <i>TrGF</i>: 72⁵²,
 76⁶⁵
 frg. 506 <i>TrGF</i> 5,1:
 19⁸⁸
 <i>Hel.</i> 1014–1016: 70³⁹</p> <p>Homerus</p> | <p><i>II.</i>
 XII 322–328:
 124²¹
 XV 245f.: 76⁶⁵
 XVII 446f.: 76⁶⁵
 XXIV 525f.: 76⁶⁵
 <i>Od.</i> XI 488–491: 123</p> <p><i>Inscriptiones</i>
 <i>IG</i>
 I 442: 70³⁹
 II² 1006,20: 74⁵⁶
 XII 1 Nr. 141:
 29¹³⁶</p> <p>Lactantius
 <i>De opif.</i>
 16: 70³⁸
 17,5: 81⁹³</p> <p>Lucretius
 III
 830–1094: 15
 867–869: 179
 933–945: 167
 966: 24
 967: 179
 978f.: 24¹¹⁴
 980–1022: 24¹¹⁴
 1008–1010: 90¹²⁸
 V 195–234: 72⁵²</p> <p>Luther
 <i>Schriften</i>
 2, 16/WA 2,
 687,1f.: 190
 2, 18/WA 2,
 687,1f.: 191
 2, 16/WA 2,
 687,11–13:
 191
 2, 16/WA 2,
 688,9f.: 191
 2, 20f./WA 2,
 688,31–33:
 192</p> |
|--|---|---|

- 2, 21/WA 2,
688,33–37:
192
- 2, 21/WA 2,
689,7–11: 193
- 2, 22/WA 2,
690,17–19:
193
- 2, 24/WA 2,
690,38–691,1:
193
- 2, 24/WA 2,
691,3–5: 193
- 2, 25f./WA 2,
692,2–5: 194
- 2, 26/WA 2,
692,29: 194
- 2, 28/WA 2,
693,21–24:
194
- 2, 30/WA 2,
695,12–25:
194
- 2, 30/WA 2,
695,16–20:
195
- 2, 31/WA 2,
695,37–696,1:
195
- 2, 22/WA 2,
698,28f.: 193
- 1, 271/WA
10/3,1,15–19:
195³⁰
- Philo Alexandrinus
Fug. 186: 81⁹³
Gig. 24: 81⁹³
Leg. Alleg. I 37: 81⁹³
V. Mos. II 40: 81⁹³
- Philodemus
De morte
col. 1,8 Henry:
68³¹
col. 8,13–20
Henry: 70³⁸
col. 23,13 Henry:
90¹²⁸
col. 24,29 Henry:
69³⁷
col. 35,7f.
Henry: 69³⁷
col. 37,27–40
Henry: 70³⁸
- Epigr.* 3 Sider: 25¹¹⁵
- Plato
Apol.
32b: 78⁷⁷
41b: 84¹⁰²
Crat.
384c1: 71⁴⁶
400c: 69³⁵
Criti.
108c: 66²⁵
112a: 61³
Euthyphr.
11b: 105
15b: 105
Gorg.
523b6–524a:
84¹⁰²
525c4–7: 30
526d–e: 132
526e1–5: 33
Lach. 194b: 105
Leg. XII 982d: 66²⁴
Meno
84c: 106
85c: 106
97d: 106
Phaed.
59c: 112
67b–68b: 143
68c: 112
70b: 107
77d–e: 66²⁷, 106
77e: 63¹⁴
78e–79d: 64¹⁹
107c4–d5: 83¹⁰²
107d: 110
111a–b: 70³⁹
Phaedr.
229a–b: 61³
229d: 78⁸¹
247c: 70³⁹
Prot. 331c: 110
Rep.
I 327b–328b: 32
IV 439a9: 71⁴⁰
X 614d1f.: 18
Tim.
40c: 70³⁹
62d–63a: 86¹¹⁰
90a1–7: 27
90b–c: 144, 148
90c4f.: 27
90c7f.: 80⁹³
- Ps.-Plato
Alcib. I
129e–130e: 68³⁴
Ax.
364b4: 10
364c3: 10
364c8: 65¹⁹
365a: 137
365b3f.: 62¹¹
365e6: 68³⁴
366a: 10
369e3: 79⁸⁶
370a4–6: 79⁸⁷
370b: 148
370d: 10
371c–372a: 150
372a: 147
Plutarchus
De def. orac. 432D:
81⁹³
De facie 940F–945D):
26
De genio 589F–594E:
26
De lat. viv.
1128c9: 77⁷²
1130C–E): 26
De sera
561B: 91¹³⁵
563B–568A: 25
564E: 91¹³³
565A: 91¹³³
Seneca
Cons. Marc. 19,4: 25
Ep.
41: 151
66,12: 149, 151
102: 152
Sophocles
OC 1224–1227: 119
Stobaeus
IV 44,81: 66²⁴
Theognis
425–428: 119
Vergilius
Aen. VI 430–432: 25
Xenophon
Mem.
I 2,19: 131
II 1,21: 72⁵¹
II 21–34: 71⁴⁶

Namensregister

- Acheron: 86¹¹²
Äther: 70³⁹
Agamedes u. Trophonios: 75⁶²
Agonmetaphorik: 128–137, 139, 140
Aisthesis: 47¹⁴¹, 55¹⁴¹, 64¹⁹, 67, 67³¹, 69³⁷,
79⁸⁵, 79⁸⁶, 79⁸⁷
Akademie: 70³⁹, 73⁵⁶, 74⁵⁶
Akademie, Neue: 9, 36
Akademos: 73⁵⁶
Alkidamas: 119
Amazonenstele: 64¹⁸
Amphibie: 76⁶⁹
Angst vor dem Tod *vs* Furcht: 177–180,
177–0¹⁷
Annihilation: 155, 157, 158, 161, 168, 172,
173, 176–179, 177¹⁶, 177¹⁷
Anthropologie, platonische: 68³⁴, 79⁸⁹
Antiochos von Askalon: 36
Antisthenes: 128, 131, 132
Appendix Platonica: 4, 5, 7
Areopag: 74⁵⁸, 77⁷⁶
Arginusenprozess: 77⁷⁵, 78⁷⁷
Argumente, epikureische: 14, 33, 34,
141, 146, 158, 159
Arkesilaos aus Pitane: 36
Ars moriendi: 13, 183–186, 191, 192, 195
Askese: 130
Ataraxie: 158, 160, 162–166, 171, 180
Athletik: 129
Atlantis-Mythos: 84¹⁰³

Bias: 76⁶⁸
Bion von Borysthenes: 72⁵⁰

Canter, Jacobus: 40
Charmides: 61³, 62⁷, 62⁸, 62¹⁰, 63¹², 64¹⁷
Cicero: 25, 35

Daimon: 27, 80⁹³, 87¹¹⁶
Daimonion (des Sokrates): 28, 28¹³⁵, 35,
142, 144
Damon: 61⁷, 63¹², 64¹⁷, 102
Danaiden: 84¹⁰², 90¹²⁸, 90¹²⁹
Dämonenlehre: 28
Delos: 85¹⁰⁵
Demeter: 89¹²⁴, 89¹²⁵

de' Medici, Cosimo: 40, 183
Derkyllides: 5
de' Rustici, Cencio: 39
Diatriben, kynische: 12, 33, 72⁵⁰
Dionysos: 89¹²³, 89¹²⁴
Disziplin: 129
Dolet, Etienne: 40
Drachme: 71⁴⁷
Drakon: 68³²

Eklektizismus: 14, 36
Elenktik: 103
ElySION: 87¹¹⁷, 87¹¹⁸, 88¹²⁰
Endgültigkeit: 176, 178
Enkomion: 118
Enthaltensamkeit: 129, 133, 136
Epebie: 73⁵⁴, 74⁵⁶
Ephialtes: 77⁷⁶
Epicharm: 71⁴⁸
Epikur: 8, 14, 155, 158–162, 167, 169, 171,
175, 180
Epilogismos: 8, 9, 65²³, 69³⁴
Er-Mythos: 18, 22, 26, 28, 87¹¹⁶
Erinyen: 84¹⁰², 89¹²⁶

Fatalismus: 157, 169, 170
Ficino, Marsilio: 39, 183
Frömmigkeit: 185, 187⁹

Geist: 149, 151–153
Gewissheit: 161, 165
Gideon: 193
Gier: 167
Gleichgültigkeit: 170, 171, 178, 180, 181
Glück: 121, 171–175
Gobryas: 17–20, 84¹⁰³
Gobryas-Mythos: 11, 18, 20, 21, 26–31, 35
Gott: 151–153, 185–187, 190, 191, 195
Gymnasiarch: 74⁵⁷

Hades: 21, 67²⁹, 90¹²⁷, 91¹³²
– Topographie des: 21, 26
– Verortung des: 20, 86¹⁰⁹
– Vorstellungen des: 23, 24
Hedonismus: 157–159, 163–165, 171,
172, 174, 175

- Hegesias: 120–122, 126
 Heilung (der Seele): 159, 160
 Hekaerge u. Opis: 85¹⁰⁶, 85¹⁰⁷
 Herakleides Pontikos: 20, 25
 Herakles: 71⁴⁶, 72⁵¹, 75⁵⁹, 89¹²⁴, 128, 128⁵,
 129, 129¹²
 Hetairie: 62¹⁰
 Himmel: 80⁹⁰, 86¹⁰⁸, 86¹¹⁰
 Homoiosis Theō: 9³², 80⁹⁰, 81⁹³
 Hölle: 185, 193, 194
 Hyperboreer: 18, 85¹⁰⁶, 85¹⁰⁷

 Ilissos: 15, 45¹⁴¹, 60², 61³, 62⁹
imitatio: 113, 115
 Immanenzformel: 153
 Indifferenzthese: 168–171
 Ironie: 103, 104, 108, 114
 Itonisches Tor: 64¹⁷

 Jenseitsmythen, platonische: 18, 20–22,
 84¹⁰², 86¹⁰⁹, 90¹²⁷
 Jesus: 135, 136, 143

 Kallias: 72⁴⁹
 Kallirhoe-Quelle: 62⁹
 Kallixenos: 78⁷⁷
 Kalokagathia: 130, 131, 133
 Kentaur: 78⁸¹
 Kleinias: 61³, 61⁴, 61⁶, 62⁷, 62⁹, 62¹⁰, 62¹¹,
 63¹², 63¹⁵, 64¹⁵, 64¹⁶, 64¹⁷, 92¹³⁹
 Kleisthenes: 68³²
 Kleobis u. Biton: 75⁶², 76⁶⁴
 Kokytos: 86¹¹³
 Kolotes: 25, 35
 Konsolation/Konsolationsliteratur: 3, 14,
 65²¹, 76⁶², 76⁶⁴, 100, 141
 Kontrastimitation: 110, 111
 Kosmos: 86¹¹⁰
 Körper (als Gefängnis): 69³⁵, 81⁹⁴, 145
 Kynismus: 131–133
 Kynosarges: 15, 16, 60¹, 61³, 92¹⁴⁰
 – Gymnasion des: 15, 32, 60¹, 64¹⁷, 128
 – Heiligtum des: 60¹, 128

 Laufmetaphorik: 137, 139
 Lob des Todes: *siehe* Todeslob
 Lukas: 135, 139
 Lukrez: 14, 24, 25, 166, 167, 171, 175, 176
 Lust: 121
 Luther, Martin: 187, 188, 190–195
 Lykeion: 60¹, 73⁵⁵, 74⁵⁶

 Miltiades: 77⁷⁶
 Minos: 87¹¹⁴

 Mysterien: 28, 63¹², 83¹⁰¹, 88¹¹⁹, 88¹²¹
 Mysterienfrevel: 62⁷, 63¹², 88¹²¹
 Mysterienweihe: 29, 88¹²², 89¹²³
 Mysterienwesen: 11, 37

 Natur: 79, 79⁸⁹, 81⁹³
 Nihilismus: 157, 171

 Orsini, Giordano: 39

Palintonos Harmonia: 100, 112
 Paradiesvorstellungen: 84¹⁰², 87¹¹⁸, 87¹¹⁹,
 88¹²⁰
 Paramythia: 65²¹, 83¹⁰², 103–105, 107,
 109–111
 Paulus: 136–139, 137⁶¹, 152, 153
 Peripatos: 60¹, 73⁵⁵
 Persephone: 62⁹
 Philodem: 14, 25, 65²⁰
 Philon von Alexandria: 8
philosophia medicans: 104, 108, 144
 Physis: *siehe* Natur
 Platonismus, Mittlerer: 9, 21, 143, 149,
 151
 Plutarch: 9, 26
 Pluton: 86¹⁰⁹, 86¹¹¹
 Pneuma, göttliches: 7, 8, 14, 27, 80⁹³,
 81⁹³, 144, 149
 Poinai: 84¹⁰²
 Poseidon: 86¹¹¹
 Prodikos: 17, 61⁷, 67²⁹, 71⁴⁶, 71⁴⁷, 72⁵⁰,
 72⁵¹, 73⁵³, 75⁶⁰, 75⁶¹, 76⁶⁸, 77⁷¹, 77⁷²,
 78⁸³, 80⁸⁹, 89¹²⁴, 102, 103, 108, 117,
 118, 122, 125, 146, 147²²
 Prodromos, Theodoros: 39
 Psogos: 118
 Pythagoras: 18, 21

 Rezeption (Platons): 7, 9, 99, 113, 115
 Rezipienten: 37, 38
 Rhadamanthys: 87¹¹⁵

 Seele
 – Befreiung der: 82⁹⁵
 – Behausung der: 69³⁶
 – nach dem Tod: 26, 27, 31, 70³⁹
 – Unsterblichkeit der: 3, 4, 7, 12, 13, 17,
 21, 23, 30, 31, 35, 37, 40, 68³¹, 69³⁷,
 79⁶⁹, 92¹³⁷, 103, 105–107, 109, 110,
 112³², 117, 122, 125, 143, 150, 156,
 159, 171
 – Verhältnis zum Körper: 68³⁴, 69³⁵,
 145
 Seelengericht: *siehe* Totengericht
 Seelenwanderung: 11, 21, 22

- Selbstmord: 112
 Seneca: 149, 151–153
 Sinnlosigkeit: 178–180
 Sisyphos: 91¹³⁰, 180
 Skeptizismus: 9, 36, 144
 Skylla: 78⁸⁰
 Sokratesfigur: 3, 7, 32–34, 63¹⁵, 80⁹², 102,
 104, 105, 108, 143
 Sophia: 62¹¹
 Sterbehilfe: 14, 33
 Sterblichkeitslehre: 163, 172, 179
 Stoa: 143, 144, 149
 Sünde: 185, 191, 193
 Symmetrieargument: 107, 108
 Symposion (im Jenseits): 88¹¹⁹, 89¹²⁵

 Tantalos: 90¹³⁰, 91¹³⁰
 Tartaros: 86¹⁰⁹, 86¹¹², 90¹²⁷, 150
 Tetralogien-Ordnung: 5
 Teufel: 185–189, 191
 Thanatologie, epikureische: 155–164,
 166, 172, 173, 175, 176
 Themistokles: 77⁷⁶
 Theoklymenos: 76⁶⁵
 Theramenes: 78⁷⁷
 Therapie: 160, 163

 Tityos: 91¹³⁰, 91¹³¹
 Todesangst/Todesfurcht: 4, 7, 13, 15, 37,
 155, 156, 158–160, 162–164, 173–176,
 178
 Todeslob: 119, 120
 Tolstoj, Lev Nikolaevič: 179
 Totengericht: 17, 21–23, 26, 83¹⁰², 150,
 151
 Transzendenz: 149, 150
 Trasyllus: 5

 Ungewissheit: 160, 162
 Unsterblichkeitslehre: 159, 161–163
 Unterwelt: *siehe* Hades
 Unterweltsgericht: *siehe* Totengericht
 Unwiederbringlichkeit: 176, 178

 Verdammnis: 185, 191
 Verzweiflung: 188, 191, 194

 Wahrnehmung: *siehe* Aisthesis
 Wettkampf: 127, 130, 131, 140
 Wettkampf-Metapher: 65²²
 Wucherer: 75⁶¹

 Zeus: 86¹⁰⁹, 86¹¹¹

Die Autoren dieses Bandes

Prof. Dr. Michael Erler ist seit 1992 Inhaber des Lehrstuhls für Klassische Philologie (Schwerpunkt Griechisch) an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg. Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der griechischen und römischen Philosophie (Platonismus, Epikureismus), des Dramas, der hellenistischen Dichtung und der griechischen Literatur der Kaiserzeit.

Schriftenauswahl: *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons* (Berlin / New York 1987); „Epikur – Die Schule Epikurs – Lukrez“ in: H. Flashar (Hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Ueberweg. Völlig neu bearbeitete Ausgabe. Die Philosophie der Antike 4/1: Die hellenistische Philosophie* (Basel 1994) 29–490; „Römische Philosophie“ in: F. Graf (Hrsg.), *Einleitung in die lateinische Philologie* (Stuttgart / Leipzig 1997) 537–593; *Platon* (München 2006); *Platon*, in: H. Flashar (Hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Ueberweg. Völlig neu bearbeitete Ausgabe. Die Philosophie der Antike 2/2* (Basel 2007).

Prof. Dr. Reinhard Feldmeier ist seit 2002 Inhaber des Lehrstuhls für Neues Testament an der Georg-August-Universität Göttingen. Seine Forschungsschwerpunkte umfassen u.a. die Religionsgeschichte der hellenistischen Welt, die Katholischen Briefe und die Aposteltraditionen sowie die Biblische Gotteslehre.

Schriftenauswahl: *Die Krisis des Gottessohnes. Die Gethsemaneerzählung als Schlüssel der Markuspassion*. WUNT 2,21 (Tübingen 1986); *Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief*. WUNT 64 (Tübingen 1992); zusammen mit H. Spieckermann, *Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre*. TOBITH 1 (Tübingen 2011) (Englische Übersetzung: *God of the Living. A Biblical Theology*, übersetzt v. M. E. Biddle [Waco, Texas 2011]).

Prof. Dr. Sven Grosse ist Professor für historische und systematische Theologie an der Staats-unabhängigen Theologischen Hochschule Basel. Forschungsschwerpunkte liegen in den Bereichen Theologiegeschichte, Mystik, poetische Theologie im hohen und späten Mittelalter, Reformation, frühe Neuzeit, Patristik.

Schriftenauswahl: *Heilungswisheit und Scrupulositas im späten Mittelalter. Studien zu Johannes Gerson und Gattungen der Frömmigkeitstheologie seiner Zeit* (Tübingen 1994); *Gott und das Leid in den Liedern Paul Gerhards* (Göttingen 2001); *Das Christentum an der Schwelle der Neuzeit. Drei Studien zur Bestimmung des gegenwärtigen Ortes des Christentums* (Kamen 2010).

Prof. Dr. Achim Lohmar ist außerplanmäßiger Professor am Philosophischen Seminar der Universität zu Köln und z.Zt. Gastprofessor an der Humboldt-Universität zu Berlin. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in der Praktischen Philosophie, insbesondere der Ethik, der Metaethik, der Handlungstheorie und der analytischen Existenzphilosophie.

Schriftenauswahl: *Moralische Verantwortlichkeit ohne Willensfreiheit* (Frankfurt a. M. 2005); „Was ist eigentlich Toleranz?“, *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 64.1 (2010) 1–25; „Suizid und Moral. Über die ethische Relevanz der Verschiedenheit moralischer Subjekte“, *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 60. 1 (2006) 59–84; „Das Übel des Todes und das Interesse am Weiterleben. Eine Antwort auf das epikureische Paradox“, *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch* 29 (2003) 31–51.

Prof. Dr. Irmgard Männlein-Robert ist Inhaberin des Lehrstuhls für Griechische Philologie an der Eberhard Karls Universität Tübingen. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Platon, kai-

serzeitlicher und spätantiker Platonismus (in literarischer wie philosophischer Hinsicht) sowie hellenistische Dichtung, griechische Religion, Poetik und Ästhetik.

Schriftenauswahl: *Longin: Philologe und Philosoph. Eine Interpretation der erhaltenen Zeugnisse*. Beiträge zur Altertumskunde Band 143 (München/Leipzig 2001); *Stimme, Schrift und Bild. Zum Verhältnis der Künste in der hellenistischen Dichtung*. Bibliothek der Klassischen Altertumswissenschaften, N.F. 2. Reihe, Band 119 (Heidelberg 2007); *Platon und das Göttliche* (hg. von D. Koch, I. Männlein-Robert, N. Weidtmann). Antike-Studien Band 1 (Tübingen 2010).

Prof. Dr. Heinz-Günther Nesselrath ist Inhaber des Lehrstuhls für Klassische Philologie (Gräzistik) an der Georg-August-Universität Göttingen. Seine Forschungsschwerpunkte liegen vornehmlich im Bereich der attischen Komödie, der Zweiten Sophistik (vor allem Lukian) und der Spätantike. Zur Zeit arbeitet er u.a. an einer kritischen Ausgabe der Hymnen und Satiren des Kaisers Julian Apostata.

Schriftenauswahl: *Lukians Parasitendialog. Untersuchungen und Kommentar* (Berlin / New York 1985); *Die attische Mittlere Komödie. Ihre Stellung in der antiken Literaturkritik und Literaturgeschichte* (Berlin / New York 1990); *Platon und die Erfindung von Atlantis* (Leipzig / München 2002); *Platon, Kritias, Übersetzung und Kommentar* (Göttingen 2006).

Prof. Dr. Uta Poplutz ist Universitätsprofessorin für Biblische Exegese am Katholischen Institut der Bergischen Universität Wuppertal. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der Religionsgeschichte und der Erzählforschung. Sie ist Mitglied im Zentrum für Erzählforschung (ZEF) und im interdisziplinären Zentrum für Editions- und Dokumentwissenschaft (IZED) der Universität Wuppertal.

Schriftenauswahl: *Athlet des Evangeliums. Eine motivgeschichtliche Studie zur Wettkampfmetaphorik bei Paulus*. HBS 43 (Freiburg i.Br. 2004); *Erzählte Welt. Narratologische Studien zum Matthäusevangelium*. BThS 100 (Neukirchen-Vluyn 2008); *Eine universale Jesusgeschichte. Das Matthäusevangelium: Übersetzung und Kommentierung* (Stuttgart 2011).

Dr. Oliver Schelske ist Wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Griechische Philologie der Universität Tübingen. Seine Forschungsschwerpunkte sind die Dichtung der Kaiserzeit und Spätantike, das Verhältnis von Literatur und Philosophie sowie die griechische Geschichtsschreibung.

2011 erschien seine Dissertation *Orpheus in der Spätantike. Studien und Kommentar zu den ‚Argonautika‘ des Orpheus: Ein literarisches, religiöses und philosophisches Zeugnis* (Berlin / Boston 2011) [=BzA 296].