

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 herzlicher 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 Dialog <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 Thrasylos, 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 Thrasylos 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 (Thrasylos)

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* (London 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. CORSSEN, „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 *vóθος* 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, *Alkinoos: 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 ψυχὴν [...] 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.