

daher gehört auch die Dimension der Spiritualität in das semantische Feld der „Kategorie des Gewissens“ (vgl. die Beiträge von *Erhard Weiber*: „Die Bedeutung der Spiritualität bei Gewissensentscheidungen: Ein Plädoyer der Klinikseelsorge“ und *Eckhard Frick*: „Gewissensscheidungen im interdisziplinären Feld“; zum Gewissensverständnis bei Augustinus vgl. den Beitrag von *Christoph Horn*: „Gewissen bei Augustinus“).

Von einem so umfassend begriffenen Horizont aus gehört, so könnte man das Plädoyer des gesamten Buches mit den Worten von *Verena Wetzstein* auf den Punkt bringen (vgl. ihren Beitrag: „Gesundheit, Prävention und christliches Ethos: Gewissensbasierte Eigenverantwortung im Rahmen der Gesundheitsvorsorge“), die „gewissensbasierte Eigenverantwortung“ (vgl. 592 ff.), wie sie auch einem christlichen Ethos entspricht, zu den konstitutiven Momenten jeder medizinischen „Policy“, die sich in einem ethisch ausweisbaren Sinne als zukunftsorientiert verstehen will. G. HÖVER

Ps.-PLATON, ÜBER DEN TOD, eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von *Irmgard Männlein-Robert [u. a.]*. Tübingen: Mohr Siebeck 2012. XI/224 S./Ill., ISBN 978-3-16-151904-8.

Im *Phaidon* folgert Sokrates für die philosophische Seele, dass sie darauf bedacht sei, leicht zu sterben. So ist Philosophieren das Einüben ins Sterben. Denn besonders die hellenistische Populärphilosophie verfasste nicht nur Ratgeber für ein gelingendes Leben, sondern auch für einen guten Tod, wozu auch der pseudo-platonische *Axiochos* zählt.

In diesem Dialog wird Sokrates auf dem Weg zum Kynosarges-Heiligtum von Kleinias, dem Sohn des Protagonisten Axiochos, angesprochen und zu dessen sterbenskranken Vater gebeten, um diesen durch philosophische Argumentation von seiner Todesangst zu kurieren. Im Hause des Patienten beginnt Sokrates seine philosophische Therapie mit einem *Ad personam*-Argument, indem er Axiochos vorhält, dass dem früher im Hinblick auf den Tod Selbstbewussten der Mut gesunken sei und er so einem Sportler gleiche, der im Training glänze und später im Wettkampf patze. Auf Axiochos' Angst vor dem sinnlichen und dem physischen Vergehen zeigt Sokrates die Widersprüchlichkeit des diesem zu Grunde liegenden Gedankens auf, da nach dem Schwinden des Bewusstseins die körperliche Verwesung nicht mehr wahrgenommen werde (365d1–5). Dieser Widerlegung setzt Sokrates positiv seine Anthropologie entgegen, nach der der Mensch eine unsterbliche Seele ist, die sich in einem sterblichen Kerker befindet. Temporär kurzen Annehmlichkeiten stünden lang andauernde und intensive Schmerzen gegenüber (365e6–366a6). Deshalb sehne sich die Seele nach ihrer wahren himmlischen Heimat, und der Tod stelle somit kein Übel, sondern eine Veränderung zum Guten dar (366b1 f.). Axiochos reagiert auf diese Ausführungen mit einer Retorsion und fragt, warum, wenn es sich so verhalte, Sokrates dann am Leben bleibe. Sokrates nutzt diese Frage als Vorlage und kommt auf einen Vortrag des Sophisten Prodikos zu sprechen, der bei ihm dieses Verlangen habe aufkommen lassen. Axiochos' Interesse ist nun geweckt, und so referiert Sokrates eine Zusammenfassung der gehörten Epideixis. Prodikos führt später zu Topoi gewordene Argumente an, die das Arsenal der *contemptus-mundi*-Literatur über die Jahrhunderte füllen werden. Jedes Lebensalter habe seine Schmerzen und Sorgen (366d2–367c3). Sokrates belegt Prodikos' Begründungen mit Beispielen aus den Mythen (367c3–367d1) und Werken von Dichtern (367e1–368a6). Dem altersspezifischen Ungemach folgen die Mühen und Nöte in den verschiedenen Berufssparten (368a6–368c4), die besonders die Politik verdrüben. Dem pflichtet der Politiker Axiochos nur allzugern bei (368c4–369b3). Auf diese Topoi des *contemptus mundi* führt Sokrates das bei ihm dem Prodikos zugeschriebene, sonst unter dem Namen des Epikur bekannte Diktum an, nach dem der Tod weder die Lebenden betreffe, da sie noch existierten, noch die Toten, da sie nicht mehr existierten (369b5–369c2). Doch Axiochos erweist sich nicht nur unzugänglich für diese Art von Tröstungen, sondern er tut sie schlichtweg als „Geschwätz“ (*phlyarologia*, 369d3) ab. Ihn bedrückt weiterhin die Aussicht, die Güter des Lebens bald für immer zu verlieren. Sokrates attackiert wieder die unlogische Kombination von Furcht vor dem Erlöschen der Wahrnehmung und der Furcht vor dieser Wahrnehmung selbst (369c4–370d1). Nachdem Sokrates die Irrationalität dieser Furcht aufgezeigt hat, geht er daran, Plausibilitätsindizien für die Unsterblichkeit der Seele darzulegen. Als Indiz führt So-

krates das Sich-selbst-Transzendieren des Menschen, in seinen großen zivilisatorischen Leistungen wie Domestikation, Schifffahrt, Städtebau und Verfassungsgebung sowie in der Erforschung der kosmischen Erscheinungen an (370b1–370d1). Der Tod gehe also nicht mit dem Verlust dieser Güter einher, sondern schaffe im Gegenteil die Möglichkeit, diese besser genießen zu können (370d1–d6). Diese Verheißung verfehlt ihre Wirkung nicht, und Axiochos fühlt sich – von Todesfurcht befreit – gleichsam als neuer Mensch (370d7–e4). Obwohl eigentlich nicht mehr erforderlich, erzählt Sokrates als Zugabe einen Mythos: Ein Weiser namens Gobryas habe ihm von seinem gleichnamigen Großvater berichtet, der auf Delos Bronzetafeln gelesen haben will, die von den weit entfernten Hyperboreern stammen und die über das Leben der Seele nach dem Tod Auskunft geben. Was folgt, entspricht ganz dem griechischen Volksglauben. Die aus dem Leib geschiedene Seele gelange an einen unterirdischen Ort und werde dort von den Totenrichtern Minos und Rhadamanthys einem Verhör über das irdische Leben unterzogen. Diejenigen, die ein gutes Leben geführt haben, gelangten in das als *locus amoenus* beschriebene Elysium, die schlechten Menschen kommen in den als *locus horribilis* dargestellten Tartaros. Sokrates überlässt Axiochos die Beurteilung des Mythos und sieht sich selbst dem Logos verpflichtet (372a4–8). So wisse er nur sicher, dass die Seele nicht vergehe und dem moralisch integren Axiochos im Diesseits wie im Jenseits ein gutes Leben beschieden sei. Der so von Todesfurcht befreite Axiochos erklärt, dass er nun sogar den Tod ersehne; er wolle aber das Gesagte nochmals überdenken und bitte Sokrates für den Nachmittag zu einem weiteren Gespräch. Nach erfolgreicher philosophischer Therapie kann Sokrates seinen Weg fortsetzen.

Ihrer Übersetzung vorangestellt hat *Irmgard Männlein-Robert* eine Einführung, in der philologische Präliminarien geklärt werden. Der „Axiochos“ wird in den frühkaiserzeitlichen Tetralogien unter der „Appendix Platonica“ überliefert, sodass als *terminus ante quem* die ersten Jahrzehnte nach der Zeitenwende anzunehmen sind – vorausgesetzt, dass erst Thrasyllos für die Tetralogienordnung verantwortlich zeichnet. Da eine Orientierung an der als Ordnungsmacht gedachten Natur im Widerspruch zu einem rein ethisch interessierten Sokrates steht, wie ihn Cicero in den „Tusculanen“ propagiert, dürfte die Entstehung des „Axiochos“ in das erste Jahrhundert vor Christus fallen. Überhaupt divergiert der Sokrates des „Axiochos“ deutlich von dem platonischen, wie Männlein-Robert darlegt. Anstelle eines selbst unwissenden, alles im gemeinsamen Gespräch prüfenden Sokrates tritt ein autoritativer Sokrates auf, der sich protreptischer und paränetischer Argumente und literarische etablierter Konsolations-*Topoi* bedient (3). Obwohl dieser Dialog auf dezidiert platonische Begrifflichkeiten (vielleicht sogar bewusst) verzichtet, setzt er verschiedene formale und inhaltliche Elemente (Dialogaufbau, Mythos) ein, um einen ersten Zugang zur Philosophie Platons zu eröffnen.

Auf diese Einführung folgt eine philologisch fundierte und gut lesbare Übersetzung des Textes. Die Bilingue ermöglicht es dem gräzistisch Interessierten, das Original (parallel zur Übersetzung) zu lesen. Ein (von Männlein-Robert in Zusammenarbeit mit *Oliver Schelske* erstellter) Apparat mit Anmerkungen gibt reichhaltig Auskunft zu philosophisch-philologisch-historischen Einzelfragen zum Text. Der dritte Teil bietet Essays von Autoren aus den Disziplinen der Klassischen Philologie, Philosophie und Theologie zu weiterführenden Themen.

*Michael Erler* arbeitet in seinem Beitrag die kontrastive Gestaltung des „Axiochos“ im Vergleich zu platonischen Dialogen genauer heraus. Diese tritt schon in der Eingangsszene zu Tage, in der Sokrates aufgesucht wird und der Einladung bereitwillig Folge leistet, während in der „Politeia“ diese Begegnung zufällig geschieht und Sokrates zum Gespräch genötigt wird. Die auch von Männlein-Robert bemerkte persuasive Argumentationsweise korrespondiert mit dem Konzept der *philosophia medicans*, die nicht mehr ein epistemisches, sondern ein therapeutisches Streben auszeichnet (104). So trägt der Mythos nichts zum Erkenntnisgewinn bei, unterstützt aber den Heilungsprozess des Axiochos. Erler kommt zu dem Ergebnis, dass diese Unterschiede nicht epigonenhafter Unfähigkeit geschuldet sind, sondern der hellenistischen Praxis einer *oppositio in imitanda* im Umgang mit dominant empfundenen klassischen Vorbildern (114 f.).

*Heinz-Günther Nesselrath* geht dem Topos des Todeslobs in der griechischen Rhetorik, Philosophie und Dichtung nach und stellt angesichts der tiefgreifenden Wandlung

des Protagonisten von abgründiger Todesfurcht zu bedingungsloser Todessehnsucht die Frage, ob die hier geschilderte Konversion mit Hilfe platonisch gefärbter Vulgär-Philosophie überhaupt ernst gemeint ist oder nicht auch eine Parodie auf eine solche Philosophie darstellen könnte.

Ausgehend vom Vergleich „wie ein feiger Wettkämpfer“ beleuchtet *Uta Poplutz* die Agonmetaphorik des „Axiochos“ und des Neuen Testaments. Dabei wird deutlich, dass das Sterben im „Axiochos“ als „Wettkampf im Ernstfall“ aufgefasst wird, bei dem sich das durch die Philosophie erworbene und eingeübte Lebenskonzept in einer alles entscheidenden Prüfung zu bewähren hat.

*Reinhard Feldmeier* zeigt die Unterschiede des „Axiochos“ im Vergleich zu antiker Konsolationsliteratur auf. Denn anders als in dieser Gattung üblich, gehe es nicht um Tröstung der Hinterbliebenen, sondern um die Versöhnung des Sterbenden mit dem Schicksal. Auch gebe es keinen realen Fall als Anlass, sondern der Dialog sei Fiktion. Schließlich liege mit dem „Axiochos“ die einzige philosophische *consolatio* vor, die sich nicht auf die Synthese der Argumente von verschiedenen Schulen beschränke, sondern eine eigenständige Antwort zu bieten habe.

Mit *Achim Lochmar* kommt nach verschiedenen philosophiegeschichtlichen Beiträgen auch ein Systematiker zu Wort. Lochmar attestiert dem „Axiochos“, dass dieser Dialog, ohne es zu wollen, „eine überaus interessante Herausforderung für die epikureische Thanatologie“ darstelle (156). So sei die Wirkungslosigkeit der epikureischen Argumentation eine ernst zu nehmende Anfrage an die epikureische Lehre, entspricht es doch Epikurs eigener Auffassung, dass eine Thanatologie, selbst wenn sie wahr wäre, keinen Wert hätte, würde sie nicht zur Beseitigung von Todesfurcht führen. Epikureische Immunisierungsstrategien wie die ausbleibende therapeutische Wirkung der fehlenden philosophischen Disposition des Patienten anzulasten und seinen Wunsch nach einem Weiterleben als Illusion abzutun, verkennen den „Charakter der fundamentalen Erschütterung, die die Angst vor dem Tod mit sich bringt“ (179). Dahinter stehe „ein Gefühl der Sinnlosigkeit unseres Daseins oder besser ein Erlebnis des *Entzugs von Sinn*“ (179), für das sich die epikureischen Kategorien als inadäquat erwiesen.

*Sven Grosse* stellt einen Vergleich zwischen dem „Axiochos“ und christlicher *ars moriendi* an. Gemeinsam ist beiden der Gedanke, dass im Umgang mit dem Tod nicht allein die Einsicht, sondern die rechte Lebensführung entscheide. Doch im Unterschied zum antiken Autonomiekonzept des „Axiochos“ bleibt der gläubige Christ in den *ars moriendi*-Traktaten der göttlichen Gnade bedürftig.

Mit dem pseudoplatonischen „Axiochos“ ist ein weiterer Band der Reihe SAPERE (Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam RELigionemque pertinentia) im Verlag Mohr Siebeck erschienen. Die Herausgeber haben es sich zum Ziel gesetzt, philosophische, ethische und religiöse Werke der späteren Antike, die lange Zeit im Schatten der klassischen Schriften standen, zu edieren, zu übersetzen und mit interdisziplinärer Kommentierung einem interessierten Publikum zu erschließen. „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.“ Im Falle des „Axiochos“ ist ihnen das glänzend gelungen. J.-M. PINJUH

BRILL'S COMPANION TO THE RECEPTION OF CICERO. Edited by *William H. F. Altman* (Brill's Companions to Classical Reception; 2). Leiden: Brill 2015. XIII/402 S., ISBN 978-90-04-23526-7.

Die Einleitung beginnt mit einer Paraphrase von Joh 21,25: Die ganze Welt könnte die Bücher nicht fassen, die man schreiben müsste, um Ciceros Einfluss vollständig darzustellen. So sind, um ein Beispiel zu nennen, die unterschiedlichen moralphilosophischen Ansätze von Thomas von Aquin, Hume und Kant, jeder auf seine Weise, von Ciceros *De officiis* abhängig. Die Schriften zur Philosophie und Rhetorik bilden aber nur eine von fünf Gruppen; hinzu kommen die Reden, die Cicero vor Gericht oder als Politiker gehalten hat; ein mehrbändiges Corpus von Briefen; die Dichtung; Übersetzungen und