

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

Schriften zu bestimmten Gelegenheiten, etwa die *Consolatio* anlässlich des Todes seiner Tochter Tullia. Ein umfangreicher Band wäre erforderlich, um allein Ciceros Einfluss auf die großen lateinischen Kirchenväter darzustellen. Gibt es eine Seite der Vulgata, die nicht Ciceros Spuren trägt? Eine chronologische Gliederung lehnt Altman (= A.) ab; vielmehr soll an einem einzelnen Moment, Text oder Thema die „Seele des Ganzen“, „wer Cicero gewesen ist“ (2), gezeigt werden. „The purpose of this collection [...] is principally to prepare the reader for returning to Cicero himself, in all his integrated but apparently contradictory complexity“ (11). A. verweist für seine Methode auf Thaddäus Zielinski, Cicero im Wandel der Jahrhunderte (<sup>3</sup>1912), der drei „Eruptionsperioden“ von Ciceros größtem Einfluss (3) unterscheidet, die er jeweils mit einer anderen Gruppe von Werken verbindet: die frühen christlichen Jahrhunderte: philosophische Werke; die Renaissance: Briefe; die Aufklärung: politische Schriften und Reden. Jedes Zeitalter offenbart sich selbst durch die Weise, wie es auf Cicero antwortet. Es erfasst einen wichtigen, aber unvollständigen Teil der Wahrheit. „[B]y using a vertical cut to synthesize into a single continuous narrative the philosopher as expressed in his treatises, the man as revealed in his letters, and the statesman who advanced his goals by speech and deed, Zielinski demonstrated an appreciation for Cicero that was greater than the sum of its parts“ (5).

Auf sechs der vierzehn Beiträge sei kurz eingegangen. Petrarca (*Martin Mc Laughlin*) entdeckt zwei Texte von Cicero, die Rede *Pro Archia* und die Briefe an Atticus. Er war der größte Philologe des 14. Jhdts.; ihm ist es zu verdanken, dass Ciceros Werk im vorliegenden Umfang erhalten ist. Durch ihn wird Cicero zum überragenden lateinischen Autor und zum Vorbild der neolateinischen Schriftsteller der nächsten beiden Jhdte. Ciceros Einfluss durchdringt alle seine Schriften. Dennoch bewahrt er bei aller Bewunderung eine kritische Distanz; Petrarca Latein war niemals rein ciceronianisch. – Pico della Mirandola nennt Laktanz (*Gábor Kendeffy*) den *Cicero Christianus*. Er sieht in Ciceros Lehre einen gemeinsamen Grund, auf dem Heiden und Christen einander begegnen können; Cicero liefere Argumente gegen die traditionelle heidnische Moral und Religion; mit Hilfe von Ciceros Denken lasse sich zeigen, dass das Heidentum eine falsche Version des Christentums ist. Laktanz ist fähig, Ciceros Texte als Propädeutik für die Lektüre der Bibel zu gebrauchen und mit ihnen seine eigenen Ideen auszudrücken. Er ist in dem Sinn ein *Cicero Christianus*, dass er Ciceros Anliegen teilt, die Beredsamkeit in den Dienst der Moral zu stellen. – Für die Gründungsväter der USA (*Carl J. Richard*) war Cicero als Redner, Persönlichkeit und Politiker eines der wichtigsten Vorbilder. Cicero war für sie eine der Quellen der Lehren von der gemischten Verfassung und vom Naturrecht. Dieser Einfluss war möglich, weil die Lektüre von Cicero einen festen Platz im amerikanischen Bildungssystem hatte. – Der Beitrag über Ciceros theologische Triade (*De natura deorum, De divinatione, De fato*) in der deutschen Klassischen Philologie des 19. und frühen 20. Jhdts. (*Elisabeth Bege-mann*) beginnt mit einem Zitat von Theodor Mommsen: „Als Schriftsteller dagegen steht er vollkommen ebenso tief wie als Staatsmann [...]. Eine Journalistennatur im schlechtesten Sinn des Wortes, an Worten, wie er selber sagt, überreich, an Gedanken über alle Begriffe arm“ (247). Cicero gilt als bloßer Kompilator des „besseren“ griechischen Materials. Eine Wende bringt die französischsprachige Forschung der 30er Jahre, die nach der Intention dieser theologischen Traktate fragt. – War Cicero ein Philosoph oder ein Redner? *Caroline Bishop* zeigt, dass das Cicerobild sich bereits in den antiken Kommentaren, bedingt durch deren hermeneutische Prämissen, in diese beiden Richtungen gabelt. Die Kommentare des Asconius Pedianus (1. Jhd. n.Chr.) zu Ciceros Reden stehen in der Tradition der griechischen Kommentare zu Demosthenes; Cicero ist der römische Demosthenes, der paradigmatische und letzte Redner der späten römischen Republik. Macrobius (ca. 400 n.Chr.) kommentiert den Schluss von Ciceros Schrift über den Staat, das *Somnium Scipionis*. Er steht in der Tradition der neuplatonischen Kommentare; Cicero ist der römische Platon. Beide Deutungen sind letztlich auf Cicero selbst zurückzuführen, der Demosthenes und Platon nacheifern wollte. Macrobius' Kommentar bestimmt das Cicerobild des Mittelalters; Cicero gilt als *magnus philosophus* (Abälard). – Einer der Höhepunkte der Cicero-Rezeption ist das 18. Jhd. (*Matthew Sharpe*). „Sein Name“, so schreibt Voltaire, „ist auf jedermanns Zunge und seine Schriften sind in jedermanns Händen“. David Hume urteilt: „Ge-

genwärtig blüht der Ruhm von Cicero, aber der von Aristoteles ist völlig zerstört.“ (334 f.) 1749 schreibt Voltaire das Theaterstück *Rome Sauvée ou Catilina*. „Was ich in dieser Tragödie darstellen wollte, war weniger die abstoßende Seele des Catilina als die hochherzige und vornehme Seele des Cicero.“ (329) Es gibt niemand unter den Alten, so der junge Montesquieu, „der feinere und größere Qualitäten besessen hätte, der den Ruhm mehr geliebt, der für sich selbst einen solideren Ruhm erworben hätte“ (332). Den Philosophen der Aufklärung geht es darum, eine breitere Öffentlichkeit zu erreichen; Voltaire will Cicero den jungen Menschen bekannt machen, die oft ins Theater gehen und die Cicero sonst allenfalls in einem trockenen Lateinunterricht kennenlernen würden. „Ich schreibe, um zu handeln.“ (345) Voltaire war zeitlebens ein Deist, der von der Existenz einer ordnenden Vernunft und einer natürlichen Moral überzeugt war und der auf zwei Fronten kämpfte, gegen den Atheismus und gegen den Aberglauben. „It is not surprising, given what we have seen, to see Cicero emerging in the context of Voltaire’s writings on religion not simply as a source, but as a virtually living presence.“ (353)

F. RICKEN SJ

HADOT, ILSETRAUT, *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Platon*. Translated by Michael Chase (Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition; 18). Leiden: Brill 2015. X/188 S., ISBN 978–90–04–28007–6.

Das eigentliche Anliegen der Arbeit ist im zweiten Teil des Titels formuliert. Hadot (= H.) will zeigen, dass im Neuplatonismus seit Porphyrios, dem Schüler Plotins, eine Tendenz vorherrschte, Platon und Aristoteles zu harmonisieren, und dass diese Tendenz ohne Ausnahme, wenn auch mit einigen unterschiedlichen Nuancen, bis zur Schließung der Akademie (529) fort dauerte. Damit wendet sich H. gegen die verbreitete These, dass es der späte Neuplatoniker Ammonios von Alexandrien († um 520) war, der diese „intrinsic simplification“ (ix) in den Neuplatonismus von Alexandria einführte. Der erste Teil des Titels bezieht sich auf die Frage, ob zwischen der Schule von Athen und der von Alexandrien ein bemerkenswerter Unterschied besteht. In Athen, so die zu widerlegende These, stand Platon im Mittelpunkt, in Alexandrien Aristoteles; die Schule von Athen war eine Bastion heidnischer Kultur und Religion, was in Alexandrien nicht der Fall war.

Das Buch umfasst zwei Teile: I. „Introduction“ (1–53); II. „The Harmonizing Tendency from Porphyry to Simplicius“ (54–172). Teil I beginnt mit der Frage nach der „religiösen Orientierung“ (1) des alexandrinischen Neuplatonismus (I.1). Das Milieu von Alexandria, so das Ergebnis, war dem von Athen sehr ähnlich. Beide Schulen waren ständig dadurch miteinander verknüpft, dass Schüler der einen Lehrer in der anderen wurden. Hinsichtlich heidnischer religiöser Praktiken bestand kein Unterschied; die orphischen und hermetischen Schriften und die Chaldäischen Orakel spielten auch in Alexandria eine wichtige Rolle. Eine Vorliebe für Aristoteles in Alexandria lasse sich nicht feststellen; beide Schulen gingen von einer Übereinstimmung von Platon und Aristoteles aus. Verschieden war lediglich die Organisation. Die Schule in Athen war eine private und finanziell unabhängige Institution. In Alexandria sollte man besser von Schulen im Plural sprechen. Jeder Philosoph lehrte allein oder in einer Gruppe mit anderen Philosophen; er lebte von dem, was die Studenten zahlten. Diese unterschiedliche finanzielle Situation brachte es mit sich, dass die Neuplatoniker in Alexandria nicht wie ihre Kollegen in Athen hinter verschlossenen Türen in einem Kreis von ausgewählten Studenten lehren konnten und folglich mehr der zunehmenden Gewalt der Christen ausgesetzt waren. – Ein Referat der einschlägigen Literatur (I.2) soll dieses Ergebnis stützen. H. spricht von einem „Nagel“, der in den „Sarg“ der dominierenden Theorie von Karl Praechter (1910), dass die alexandrinische Schule des Ammonios sich signifikant vom athenischen Neuplatonismus unterschieden hat, geschlagen worden ist. – Einer Klärung bedürfen der Terminus „harmonization“ und dessen historischer Hintergrund (I.3). Bei den Neuplatonikern ist die Tendenz, Platon und Aristoteles zu harmonisieren, nur eine unter anderen. Sie entstand aus zwei in ihrem Ursprung verschiedenen Strömungen, die dann im Neuplatonismus zusammenflossen: dem pythagoreisierenden Platonismus, der