

HERMES

TSCHRIFT FÜR KLASSISCHE PHILOGIE

EINZELSCHRIFTEN · HEFT 42

KLAUS DÖRING

EXEMPLUM SOCRATIS

Studien zur Sokratesnachwirkung
in der kynisch-stoischen Popularphilosophie
der frühen Kaiserzeit
und im frühen Christentum



FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN

KLAUS DÖRING
EXEMPLUM SOCRATIS

HERMES

ZEITSCHRIFT FÜR KLASSISCHE PHILOLOGIE

EINZELSCHRIFTEN

HERAUSGEGEBEN VON

JOCHEN BLEICKEN · KARL BÜCHNER
WOLFGANG KULLMANN

HEFT 42



FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN
1979

EXEMPLUM SOCRATIS

Studien zur Sokratesnachwirkung
in der kynisch-stoischen Popularphilosophie
der frühen Kaiserzeit
und im frühen Christentum

VON

KLAUS DÖRING



FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN

1979

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Döring Klaus:

Exemplum Socratis : Studien zur Sokratesnachwirkung in d. kynisch-stoischen Popularphilosophie d. frühen Kaiserzeit u. im frühen Christentum / Klaus Döring. – Wiesbaden : Steiner, 1979.

(Hermes : Einzelschr. ; H. 42)

ISBN 3-515-02782-3

Alle Rechte vorbehalten

Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, einzelne Teile des Werkes auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie usw.) zu vervielfältigen. © 1979 by Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden. Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft · Satz und Druck: Laupp und Göbel, Tübingen, Printed in Germany

VORWORT

Die vorliegende Abhandlung stellt eine durchgehend überarbeitete und erheblich erweiterte Fassung eines Teiles meiner Habilitationsschrift „Sokrates bei den Philosophen der frühen Kaiserzeit“ dar, die im Frühjahr 1976 vom Gemeinsamen Ausschuß der Philosophischen Fakultäten der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg i. Br. angenommen wurde.

Für vielfältige Hilfe bei der Abfassung und Veröffentlichung der Arbeit möchte ich an dieser Stelle allen voran meinem im Jahre 1974 verstorbenen langjährigen Lehrer Hermann Gundert danken, mit dem ich die Entwürfe zu den Kapiteln 2 bis 5 noch besprechen konnte; sodann den Herren Professoren Wolfgang Kullmann und Hermann Strasburger, deren kritische Anmerkungen mir bei der Überarbeitung eine große Hilfe waren, meinen Freunden Heiner Stiebeling und Felix Preishofen, die mir bei der Klärung zahlreicher Einzelfragen und bei der Korrektur behilflich waren, den Herausgebern der Hermes-Einzelschriften Jochen Bleicken, Karl Büchner und Wolfgang Kullmann, die sich bereit erklärten, die Arbeit in die von ihnen betreute Reihe aufzunehmen, und schließlich der Deutschen Forschungsgemeinschaft, die die Veröffentlichung durch Bewilligung eines namhaften Druckkostenzuschusses ermöglichte.

Freiburg, im Dezember 1978

K. D.

INHALTSVERZEICHNIS

1. Einleitung: Die Sokratesrezeption in der Literatur der Antike . . .	1
2. Seneca	18
3. Epiktet	43
4. Dion von Prusa	80
5. Die pseudepigraphen Sokrates- und Xenophonbriefe	114
6. Späteres	129
7. Das Beispiel des Sokrates bei den frühchristlichen Märtyrern und Apologeten	143
Literaturverzeichnis	162
Indices: a) Stellen	166
b) Häufiger vorkommende Sokrathemen	173

1. EINLEITUNG: DIE SOKRATESREZEPTION IN DER LITERATUR DER ANTIKE

Werner Jaeger hat einmal von dem „gewaltigen Unternehmen“ gesprochen, das es „sein würde, die Geschichte der Nachwirkung des Sokrates zu schreiben“, und hinzugefügt, daß es am ehesten Erfolg verspreche, wenn man es für einzelne Perioden gesondert in Angriff nehme¹. Eine der Perioden, für die sich dies besonders lohnt, scheint mir die frühe Kaiserzeit zu sein, in der das Interesse an der Person des Sokrates in der kynisch-stoischen Populärphilosophie einen bemerkenswerten Aufschwung erlebte.

Die Geschichte der Wirkung und Nachwirkung des Sokrates ist von Anfang an durch eine verwirrende Vielfalt, ja Widersprüchlichkeit verschiedener nebeneinander propagierter Sokratesbilder gekennzeichnet². Da ist gleich zu Beginn nicht nur die fundamentale Verschiedenheit des karikaturistischen, weithin negativen Sokratesbildes des Aristophanes und der anderen Dichter der Alten Komödie auf der einen Seite und des positiven Sokratesbildes der einzelnen Sokratesschüler auf der anderen, sondern zugleich auch die kaum minder große Verschiedenheit der Sokratesbilder der einzelnen Sokratesschüler untereinander. Da dies hinreichend bekannt ist, braucht es hier nur kurz gestreift zu werden: Bei den Dichtern der Alten Komödie erscheint Sokrates als zerlumpter, barfußiger, ungewaschener Hungerleider, als sophistischer Schwätzer, als weltentrückter naturwissenschaftlicher Grübler³; bei Platon in den frühen Dialogen als rätselhafter, nicht zu fassender Ironiker, als Elenktiker und Aporetiker, der auf der Suche nach dem Wesen der ethischen Grundwerte das vermeintliche Wissen der anderen als

¹ W. Jaeger, *Paideia* II, Berlin 1936, 369 A. 1. Einen ungefähren Eindruck davon, was alles zu berücksichtigen wäre, wenn man eine umfassende Geschichte der Nachwirkung des Sokrates schreiben wollte, vermittelt die Sammlung von Spiegelberg, *The Socratic enigma*.

² Vgl. dazu zuletzt Patzer, *Resignation vor dem historischen Sokrates*.

³ Vgl. R. Helm, *Lucian und Menipp*, Leipzig-Berlin 1906, 371–375. Diese Tradition wird dann vor allem in den frechen und despektierlichen Charakteristiken aufgegriffen und weitergeführt, die Timon von Phleius (Diels, *PPF* 9 B 25.62) und Lukian Sokrates zuteil werden lassen. Vgl. zu Timon H. Reich, *Der Mimos* I, Berlin 1903, 354–355 und zu Lukian R. Helm, *Lucian und die Philosophenschulen* (*NJbb* 9, 1902, 188–213. 263–278. 351–359) 198–202. E. Neef, *Lukians Verhältnis zu den Philosophenschulen und seine $\mu\iota\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ literarischer Vorbilder*. Beitr. z. Sprach-, Stil- u. Literaturforschung, Abt. Antike 15, Berlin 1940, 16–18.

Scheinwissen entlarvt, ohne doch selbst über ein Wissen des Gesuchten zu verfügen, in den späteren Dialogen als Maieutiker, als Erfinder und Vervollkommner der Ideenlehre, als Staatstheoretiker und Ontologe; bei Xenophon als pflichtbewußter, frommer, untadeliger Staatsbürger, dessen Leben ein einziger schlagender Beweis für die Falschheit der Anschuldigungen ist, die zu seiner Hinrichtung führten, als Muster der Anspruchslosigkeit und Selbstbeherrschung, als unermüdlicher Mahner und Ratgeber, von dem jeder, der mit ihm zusammentrifft, Förderung erfährt; bei Aischines von Sphettos als überragender Psychagoge und Erzieher, der durch die Macht seiner einzigartigen Persönlichkeit denen, die ihm begegnen, zur Selbsterkenntnis verhilft. Auch diejenigen Sokratiker, über deren Sokratesschriften wir zu wenig wissen, als daß wir von den in ihnen gezeichneten Sokratesbildern auch nur eine ungefähre Vorstellung gewinnen könnten, wie Euklid von Megara, Antisthenes und Phaidon von Elis⁴, haben gewiß alle ihr je eigenes Sokratesbild gehabt.

Natürlich ließen sich auch in den Jahren nach 399 nicht nur positive Stimmen über Sokrates vernehmen. Der athenische Redner und Politiker Polykrates erneuerte in seiner gegen Ende der 90er Jahre verfaßten *Κατηγορία Σωκράτους*, einer dem Anytos in den Mund gelegten fingierten Anklagerede gegen Sokrates, die im Sokratesprozeß erhobenen politischen Anschuldigungen und stellte Sokrates als gefährlichen Feind der Demokratie hin⁵. Daß er damit keineswegs allein stand, sondern einer auch in späteren

⁴ Aristipp scheint keine sokratischen Dialoge verfaßt zu haben; vgl. E. Mannebach, *Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta*, Leiden-Köln 1961, 77.

⁵ Die *Κατηγορία Σωκράτους* des Polykrates erfuhr sogleich lebhaften Widerspruch, direkten und indirekten: direkten in der verlorenen *Σωκράτους Ἀπολογία* des Lysias (auch zitiert als *Ὑπὲρ Σωκράτους πρὸς Πολυκράτην*; vgl. OrAtt II 203–204; Chrout, *Socrates* 20.234 A. 88), indirekten bei Xenophon (*Mem.* 1, 1–2); die mehrfach vorgetragene Ansicht, auch Platons *Gorgias* sei gegen die Anklageschrift des Polykrates gerichtet, ist schwerlich haltbar (vgl. E. R. Dodds, *Plato, Gorgias*, Oxford 1959, 28–29). Ob möglicherweise auch die eine oder andere der verlorenen Sokratesapologien späterer Zeiten – die des Theodektes von Phaselis (OrAtt II 247), des Demetrios von Phaleron (fr. 91–93 Wehrli, vgl. S. 4), des sonst unbekannten Stoikers Theon von Antiocheia (Suda s.v. *Θέων*, II 702, 8–9 Adler) oder des Plutarch (Lampr.-Kat. Nr. 189; vgl. auch Plutarchs Schrift *Περὶ τῆς Σωκράτους καταψηφίσεως*, Lampr.-Kat. Nr. 190) –, wie des öfteren angenommen, auf die Anklageschrift des Polykrates direkt oder indirekt Bezug nahm, entzieht sich unserer Kenntnis. Auf jeden Fall aber lag das Pamphlet des Polykrates noch 750 Jahre nach seinem Erscheinen dem Redner Libanios vor: Wie seit langem erkannt, stellt dessen *Ἀπολογία Σωκράτους*, eine Deklamation (V 1–121 Foerster), eine Widerlegung der Schrift des Polykrates dar. – Der Vollständigkeit halber sei noch erwähnt, daß auch der als Verfasser eines attizistischen Lexikons bekannte Grammatiker und Sophist Julius Polydeukes (Pollux) eine Schrift *Κατὰ Σωκράτους* verfaßte (Suda s.v. *Πολυδεύκης*, IV 163, 32 Adler). Vgl. ferner Max. Tyr., *diss.* 3 (s. S. 131).

Jahren noch durchaus verbreiteten Auffassung das Wort redete, zeigt eine Stelle aus einer im Jahre 345 gehaltenen Rede des Redners Aischines, in der als von einer allgemein bekannten Tatsache davon gesprochen wird, daß die Athener den „Sophisten“ Sokrates deshalb hingerichtet hätten, weil er den Antidemokraten Kritias zum Schüler gehabt habe⁶. Negatives wußte auch der den radikalen Demokraten zuzurechnende Redner Demochares über Sokrates zu sagen: Aus einem der wenigen Fragmente, die von der Rede erhalten sind, mit der er im Jahre 306 den Antrag auf Einschränkung der Freiheit der philosophischen Lehre in Athen unterstützte, ergibt sich, daß er die vielgerühmte Tapferkeit des Sokrates als Soldat bestritt (Athen. V 215 c = fr. 3, OrAtt II 342).

Aristoteles, der 15 Jahre nach dem Tod des Sokrates geboren wurde, hat nicht mehr das unmittelbare affektive Verhältnis⁷ zu ihm, wie es einerseits – positiv – die Sokratiker und andererseits – negativ – einen Mann wie Polykrates mit Sokrates verband. Er betrachtet Sokrates vor allem mit den Augen des Philosophiehistorikers⁸. Als solcher stellt er in der *Metaphysik* fest, daß Sokrates auf die Beschäftigung mit der Physik völlig verzichtet und sich ausschließlich mit Problemen der Ethik befaßt habe⁹, daß er in diesem Bereich als erster nach einer genauen Bestimmung der Allgemeinbegriffe gesucht habe und daß er sich in diesem Zusammenhang als erster systematisch mit den Induktionsschlüssen und den allgemeinen Definitionen befaßt habe, deren Einführung in die Philosophie sein unbestreitbares Verdienst sei; und in den *Ethiken* erwähnt er mehrfach die bekannte sokratische Lehre, daß die einzelnen Tugenden und die Tugend insgesamt Wissen seien, was, wie er anmerkt, zwar sachlich falsch, vom Standpunkt des Sokrates aber durchaus begründet sei¹⁰.

Von den Schülern und Enkelschülern des Aristoteles widmeten Aristo-

⁶ Aeschin., in *Tim.* 173. Aus Xen., *Mem.* 1, 2, 12 (vgl. Plat., *Apol.* 33a 4–5) ergibt sich, daß dieser Vorwurf schon in der *Κατηγορία Σωκράτους* des Polykrates gestanden haben muß.

⁷ Von einem unmittelbaren affektiven Verhältnis spreche ich im Unterschied zu dem mittelbaren affektiven Verhältnis, wie es z.B. positiv die Stoiker der frühen Kaiserzeit und negativ einen Mann wie Nietzsche mit Sokrates verband.

⁸ Die Art und Weise, in der er sich *Met.* 1078b 27–28 ausdrückt, zeigt deutlich, daß die Diskussion über die philosophischen Leistungen des Sokrates damals schon im Gange war; vgl. Patzer, *Resignation vor dem historischen Sokrates* 154.

⁹ In der späteren Doxographie wurde das dann in die Kurzformel zusammengefaßt, daß mit Archelaos die „Physik“ aufgehört und mit (seinem Schüler) Sokrates die „Ethik“ begonnen habe; vgl. Cic., *Acad.* 1, 15. *Tusc.* 5, 10. D.L. 1, 14. 18. 2, 16 u. ö.

¹⁰ Die betreffenden Aristotelesstellen sind gesammelt und kommentiert bei Deman, *Le témoignage d'Aristote* als Nr. XXV–XXXIV S. 70–98.

xenos, Demetrios von Phaleron, vielleicht auch Dikaiarch¹¹ Sokrates eigene Schriften. Veranlaßt durch seine Bemühung, Pythagoras und die Pythagoreer auf Kosten des Sokrates und der Sokratiker aufzuwerten¹², zeichnete Aristoxenos dabei ein ziemlich unfreundliches, ja gehässiges Sokratesporträt (fr. 51–60 Wehrli). Möglicherweise als Reaktion darauf machte sich Demetrios zum Fürsprecher des Sokrates und stellte seinen Fall als einen von vielen hin, in denen die feindselige Haltung der Athener gegenüber den Philosophen offen zutage getreten sei¹³ (fr. 91–98, bes. 91–93 Wehrli). Dikaiarch schließlich pries Sokrates als Beispiel des wahrhaften Philosophen, dessen ganzes Leben Philosophieren ist (fr. 29 Wehrli). Von Ariston von Keos, einem jüngeren Peripatetiker, wissen wir, daß er eine Sokratesbiographie verfaßte (fr. 29–30 Wehrli)¹⁴ und daß er in einer charakterologischen Schrift einige für den in seinen Augen tadelnswerten Typus des *εἰρων* kennzeichnende Züge am Beispiel des Sokrates aufzeigte (fr. 14 VI–VIII Wehrli)¹⁵. In welcher Weise die in unseren Quellen bisweilen als Peripatetiker bezeichneten Biographen Hermippos und Satyros¹⁶ (beide 2. Hälfte des 3. Jhdts.) und der von der Forschung gerne mit ihnen zusammengestellte, in den Quellen allerdings nirgends als Peripatetiker bezeichnete Biograph Sotion (1. Hälfte des 2. Jhdts.) in ihren der Philosophiegeschichte gewidmeten Werken Sokrates proträtieren, läßt sich aus den spärlichen erhaltenen Resten nicht erkennen.

Bei den Peripatetikern späterer Zeit ist ein besonderes Interesse an der Person des Sokrates nicht mehr feststellbar. Seit dem Wiedererstarken ihrer Schule im 1. Jhd. v. Chr. widmeten sie sich so gut wie ausschließlich der Kommentierung der aristotelischen Pragmatien und der Darstellung der aristotelischen Lehre in Monographien über Einzelgebiete, Paraphrasen und ähnlichem¹⁷. In diesem Zusammenhang mußten sie sich natürlich auch mit

¹¹ Vgl. Wehrli im Kommentar S. 50.

¹² Vgl. Wehrli im Kommentar S. 64. 65. 67.

¹³ Vgl. Wehrli im Kommentar S. 63–64.

¹⁴ Vgl. auch noch Hieronymos von Rhodos fr. 43–45 Wehrli.

¹⁵ Vgl. dazu W. Knögel, *Der Peripatetiker Ariston von Keos bei Philodem*. *Klass.-Phil. Stud.* 5, Leipzig 1933, 34–39. 43–45. W. Büchner, *Über den Begriff der Eironeia*. *Hermes* 76, 1941, 339–358, bes. 350–352. Aristoteles selbst hatte über die Ironie des Sokrates positiver geurteilt, s. Knögel 34–36. Büchner 340–342. 344. 353.

¹⁶ Mit der Bezeichnung *Περιπατητικός* für Hermippos (fr. 1 und 96 Wehrli) und Satyros (bei Athen. VI 248d. XII 541c. XIII 556a) sollte, wie es scheint, weniger eine direkte Schulzugehörigkeit als vielmehr die Zugehörigkeit zu einer bestimmten literarischen Richtung zum Ausdruck gebracht werden, vgl. F. Leo, *Die griechisch-römische Biographie*, Leipzig 1901, 118. 124. F. Wehrli, *Hermippos der Kallimacheer*. *Die Schule des Aristoteles*, Suppl. I, Basel–Stuttgart 1974, Vorwort; zu Satyros s. jetzt St. West, *Satyrus: Peripatetic or Alexandrian?* *GRBS* 15, 1974, 279–287.

¹⁷ Vgl. dazu zuletzt P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen I. Peripatoti* 5, Berlin–New York 1973, XIII–XX.

den bekannten Stellen vor allem in der *Metaphysik* und der *Nikomachischen Ethik* auseinandersetzen, an denen sich Aristoteles über die besonderen Leistungen des Sokrates auf dem Gebiet der Philosophie äußert (s. S. 3); sich darüber hinausgehend mit Sokrates um seiner selbst zu befassen, sahen sie indessen offenbar keinen Anlaß.

Von den beiden großen Philosophenschulen, die um das Jahr 300 herum neu gegründet wurden, dem Garten Epikurs und der Stoa Zenons, stand die erstere Sokrates von Anfang an ablehnend gegenüber. Die wenigen Äußerungen über ihn, die wir aus dem Kreis der Epikureer kennen, sind allesamt wenig freundlich. Epikur selbst tadelte die Ironie des Sokrates (Cic., *Brut.* 292 = fr. 231 Us.)¹⁸; sein Schüler und fanatischer Jünger Kolotes von Lampsakos verwarf das berühmte Chairephonorakel als „raffiniert ausgeklügelte und geschmacklose Erzählung“ (vgl. S. 84 A. 12) und bezichtigte Sokrates der „Großsprecherei“ und der philosophischen Unredlichkeit (Plut., *adv. Col.* 17, 1116e. 18, 1117d); Idomeneus von Lampsakos, ein anderer Schüler Epikurs, stellte die diffamierende Behauptung auf, Sokrates habe zusammen mit seinem Schüler Aischines als erster gewerbsmäßig Unterricht in der Rhetorik erteilt (D. L. 2, 19–20 = FGrHist 338 F 16), sei also gewissermaßen der Ahnherr dieses fragwürdigen Gewerbes¹⁹; und Zenon von Sidon prägte das böse Wort vom *scurra Atticus*, vom „attischen Possenreißer“ Sokrates (Cic., *ND* 1, 91 und danach Min. Fel., *Oct.* 38, 5).

Ganz anders die Stoiker: Sie fühlten sich von Anfang an als „Sokratiker“ und hielten das Andenken des Sokrates demgemäß in hohen Ehren. Und dies nicht ohne Recht. Tatsächlich stimmten einige ihrer ethischen Grund Lehren mit Lehren des Sokrates überein. Wie Sokrates waren sie überzeugt, daß Tugend Wissen und umgekehrt Schlechtigkeit Unwissenheit sei (SVF I 199. III 262 ff.), daß die Tugend lehrbar bzw. erlernbar sei (SVF I 567. III 223), daß das Gute bzw. das Gerechte zugleich das Nützliche sei (SVF I 558). Sie betonten, daß gerade einige ihrer am heftigsten kritisierten und am meisten bespöttelten Lehrsätze, der sog. stoischen Paradoxa, auf Sokrates zurückgingen (Cic., *Acad.* 2, 136 = SVF III 599. *Tusc.* 3, 10; vgl. *Parad.* 4. 23). Das berühmte stoische Weisenideal ist gewiß nicht ohne den Blick auf das Vorbild des Sokrates entstanden. Zenons Schüler Sphairos von Borysthenes verfaßte ein drei Bücher umfassendes Werk *Über Lykurg*

¹⁸ Es ist somit ganz im Sinne des Meisters Epikur, wenn Philodem im 10. Buch der Schrift *De vitis* die ungünstige Beurteilung übernimmt, die Ariston von Keos der Ironie des Sokrates hatte zuteil werden lassen (s. S. 4).

¹⁹ Vgl. dazu die Erläuterungen von Jacoby ad loc. und von Mensching und Barigazzi zu Favorin fr. 30 bzw. 62.

und Sokrates (SVF I 620), in dem er Lykurg und Sokrates als Politiker bzw. Staatstheoretiker nebeneinandergestellt zu haben scheint²⁰. Ein anderer Schüler Zenons, Ariston von Chios, sah sich in der unmittelbaren Nachfolge des Sokrates, wenn er die Beschäftigung mit Problemen der Physik verwarf, da diese das menschliche Fassungsvermögen überstiegen, und forderte, daß sich der Philosoph allein mit Fragen der Ethik zu beschäftigen habe, da allein dieser Bereich für den Menschen faßbar und von Nutzen sei (SVF I 353.355)²¹. Chrysipp verehrte Sokrates als überragenden Dialektiker (SVF II 126). Nicht verwunderlich ist, daß die Stoiker im Zusammenhang mit ihrer ausgedehnten wissenschaftlichen Beschäftigung mit Phänomenen der Mantik²² auch auf das berühmte Daimonion des Sokrates stießen und sich eingehend mit ihm befaßten. Durch Cicero wissen wir, daß von dem Stoiker Antipater von Tarsos in einem zwei Bücher umfassenden Werk über die Mantik „sehr viele Begebenheiten gesammelt wurden, die von Sokrates in wunderbarer Weise prophezeit worden waren“ (*div.* 1,123, vgl. 1,16 = SVF III Ant. 38 bzw. 37). Aus dem Zusammenhang, in dem diese Bemerkung steht, läßt sich mit einiger Sicherheit erschließen, daß Antipater – und mit ihm gewiß auch andere Stoiker – das Daimonion des Sokrates der sog. künstlichen Mantik (*τεχνικός μαντική*, *artificiosa divinatio*) zurechnete, d.h. derjenigen Form der Mantik, bei der Künftiges aufgrund bestimmter sinnlich wahrnehmbarer Zeichen ermittelt wird²³. Im 2. Jhdt. strich der Stoiker Panaitios die philosophiegeschichtliche Ausnahmestellung des Sokrates als

²⁰ Es ist in diesem Zusammenhang daran zu erinnern, daß Sphairos um 235 von dem König Kleomenes nach Sparta berufen wurde, um bei der Wiederherstellung der altspartanischen Lebensordnung zu helfen (SVF I 622.623).

²¹ Vgl. S. 3 und S. 127–128.

²² Vgl. C. Wachsmuth, *Die Ansichten der Stoiker über Mantik und Dämonen*, Berlin 1860. Zeller III 1, 345–355. Pohlenz, *Stoa* I 106–108. Fr. Pfeffer, *Studien zur Mantik in der Philosophie der Antike*, Meisenheim am Glan 1976.

²³ Vgl. dazu die Erklärung, die Galaxidoros bei Plutarch, *gen. Socr.* Kap. 11–12 für das Daimonion gibt. Die von R. Heinze, *Xenokrates*, Leipzig 1892, 102–104 aus Plut., *gen. Socr.* Kap. 20 abgeleitete These, daß der Stoiker Poseidonios später das Daimonion im Sinne der natürlichen Mantik (*ἄτεχνος μαντική*, *naturalis divinatio*) erklärt habe, bei der die Götter den Menschen Künftiges direkt, d.h. ohne die Vermittlung sinnlich wahrnehmbarer Zeichen offenbaren, bei der also ein direkter Kontakt der menschlichen Seele bzw. des menschlichen Geistes mit dem Göttlichen stattfindet, hat sich nicht halten lassen. Ohne auf das viel diskutierte Problem hier näher eingehen zu wollen (vgl. zuletzt A. Corlu, *Plutarque, Le démon de Socrate*, Paris 1970, 56–60), möchte ich nur so viel anmerken: Meines Erachtens hat K. Reinhardt, *Poseidonios*, München 1921, 464–471 und danach noch einmal Art. *Poseidonios*, RE XXII 1, 1953, 802–805 überzeugend nachgewiesen, daß Plutarch in dem besagten Abschnitt eine allgemeine poseidonianische Theorie der natürlichen Mantik aufgegriffen und auf den speziellen Fall des sokratischen Daimonions angewendet hat, daß diese Anwendung also Plutarch gehört.

Begründers der Ethik und Ahnherrn sämtlicher nachsokratischer Schulen stark heraus²⁴ und verteidigte Sokrates gegen von ihm für diffamierend gehaltene und vielfach zweifellos auch so gemeinte Behauptungen wie die, er habe Aristides' Enkelin oder Urenkelin Myrto als Nebenfrau gehabt²⁵ (fr. 132–134 van Straaten). Über die Nachwirkung des Sokrates bei den Stoikern der Kaiserzeit wird später eingehend zu sprechen sein.

Es liegt nahe anzunehmen, daß die Schule Platons, die Akademie, das Andenken des Lehrers ihres Schulgründers zu jeder Zeit in besonderem Maße in Ehren hielt und daß man sich in ihr besonders eingehend mit Sokrates befaßte. Für die erste Phase der Akademie, die sog. Alte Akademie²⁶, findet eine solche Annahme in den erhaltenen Zeugnissen indessen keinerlei Bestätigung. Das mag zum Teil an der Spärlichkeit der Überlieferung liegen. In der Tat ist es schwer vorstellbar, daß sich z. B. Xenokrates, der als erster eine voll ausgebildete Dämonenlehre entwickelte, anders als seine Nachfolger auf diesem Gebiet nicht mit dem Daimonion des Sokrates befaßt oder daß Krantor in seiner berühmten Trostschrift nicht, wie später in derartigen Schriften geradezu selbstverständlich, auf den Sokrates der *Apologie* und des *Phaidon* verwiesen haben sollte²⁷. Man dürfte sich also in der Alten Akademie schon bisweilen auf Sokrates bezogen haben. Ein besonders lebhaftes Interesse an seiner Person und Lehre bestand jedoch offenbar nicht.

Das ändert sich in der nächsten Phase der Akademie, in der mit dem Auftreten und dem Scholarchat (268/4 bis 241/0) des Arkesilaos beginnenden sog. Neuen Akademie, grundlegend. Arkesilaos und, ihm folgend, die Neuakademiker griffen über Platon hinaus auf Sokrates zurück und sahen sich als Erneuerer genuinen sokratischen Philosophierens an. Was ihnen in ihren eigenen Augen die Berechtigung dazu gab, war dies, daß sie den ihrer Meinung nach zentralen Punkt der sokratischen Philosophie, das sokratische Wissen des eigenen Nichtwissens, zusammen mit der daraus erwachsenen sokratischen Elenktik der Vergessenheit entrissen, sich beides zu eigen gemacht und in spezifischer Weise weiterentwickelt hatten: das sokratische

²⁴ Vgl. Pohlenz, Art. Panaitios, RE XVIII 2, 2, 1949, 427–428. Stoa I 194–195, II 10. 98.

²⁵ Zu dieser nicht nur in der Antike immer wieder hervorgeholten und aufs eifrigste diskutierten Geschichte von der Bigamie des Sokrates vgl. zuletzt L. Woodbury, *Socrates and the daughter of Aristides*. *Phoenix* 27, 1973, 7–27.

²⁶ Einen bei aller Knappheit vorzüglichen Überblick über die Geschichte der Akademie gibt O. Gigon, Art. Akademiker, LdAW, 1965, 89–92. Vgl. jetzt auch die originelle Abhandlung von H. Doerrie, *Von Platon zum Platonismus*, Rheinisch-Westfälische Akad. d. Wiss., Vorträge G 211, Opladen 1976.

²⁷ Vgl. zu Krantor H.-Th. Johann, Trauer und Trost. *Studia et Testimonia Antiqua* 5, München 1968, 122.

Nichtwissen zu der Überzeugung von der prinzipiellen Unmöglichkeit jeglicher sicherer Sinneswahrnehmung und Vernunftkenntnis und die Elenktik zum Verfahren des *contra omnia disserere*, eines Verfahrens, das einerseits dazu diente, alles vermeintlich sichere Wissen durch den Erweis des Gegenteils als Anmaßung zu entlarven und damit die These von der Unmöglichkeit jedes sicheren Wissens zu bestätigen, das andererseits aber zugleich die Möglichkeit gab, bei allen Streitfragen ohne Voreingenommenheit unter gewissenhafter Abwägung der verschiedenen sich widerstreitenden Gesichtspunkte jeweils das Plausibelste, Glaubwürdigste, Wahrscheinlichste herauszufinden. So jedenfalls stellt es Cicero immer wieder dar²⁸, der bekanntlich Zeit seines Lebens selbst ein leidenschaftlicher Anhänger und unermüdlicher Fürsprecher der Lehren und Methoden der Neuen Akademie war²⁹, und zwar sowohl als Philosoph, als der er allein hier die erwünschte geistige Freiheit garantiert zu finden meinte, als auch als Redner, als der er in dem neuakademischen Verfahren des *contra omnia disserere* und dem methodisch im wesentlichen gleichartigen peripatetischen Verfahren des *in utramque partem dicere*³⁰ ein Instrument sah, dessen Erlernung und Beherrschung für den Redner unentbehrlich sei, weil es ihn wie kein anderes zwingt, sich ein umfassendes Wissen anzueignen und Scharfsinn und geistige Beweglichkeit auszubilden³¹.

²⁸ S. bes. *de or.* 3, 67–68. *Acad.* 1, 44–46; vgl. ferner *Tusc.* 1, 7–8. 5, 11. *ND* 1, 11. *div.* 2, 150. *fin.* 2, 2. Die Frage der Glaubwürdigkeit der Darstellung Ciceros wird ausführlich behandelt bei H. J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin–New York 1971, 5–58.

²⁹ Vgl. J. Graff, *Ciceros Selbstauffassung*, Heidelberg 1963, 54–56. 70–71. 137–139. 152–154. W. Burkert, *Cicero als Platoniker und Skeptiker*. *Gymnasium* 72, 1965, 175–200. W. Süss, *Cicero. Eine Einführung in seine philosophischen Schriften*. *Abh. Akad. Mainz* 1965/5, 11–20. M. J. Buckley, *Philosophic method in Cicero*. *Journ. of the hist. of philos.* 8, 1970, 145–154.

³⁰ Vgl. zu diesen beiden Verfahren und ihren unterschiedlichen Spielarten von Arnim, *Dio* 81–87. H. Throm, *Die Thesis, Rhetor. Studien* 17, Paderborn 1932, 177–183. P. Moraux, in: *Aristotle on dialectic*, ed. by G. E. L. Owen, Oxford 1968, 300–307.

³¹ Insofern hat sich Sokrates in den Augen Ciceros, obwohl er durch seinen unerbittlichen Kampf und seine scharfe Abgrenzung gegen die Redner und Sophisten seiner Zeit (gedacht ist vor allem an den Sokrates der platonischen Dialoge *Gorgias* und *Phaidros*) die nicht genug zu beklagende prinzipielle und endgültige Trennung von *sapere* und *dicere*, von Philosophie und Redekunst, herbeiführte (*de or.* 3, 60–61. 72), trotzdem indirekt auch um die Redekunst unbestreitbare Verdienste erworben. Diese Einordnung des Sokrates in die Geschichte nicht nur der Philosophie, sondern auch der Redekunst ist offenbar Ciceros Eigentum. In der rhetorischen Literatur hat man sonst von Sokrates nur wenig Notiz genommen. Natürlich wird er als überragender Meister der Ironie erwähnt und gerühmt (*Cic.* *de or.* 2, 270. *Brut.* 292, vgl. *Acad.* 2, 15. *off.* 1, 108. *Quint.* 9, 2, 46. *Fronto* p. 48 van den Hout = I p. 102 Haines); auch weist man darauf hin, daß er sich mit Vorliebe des auch für den Redner bisweilen nützlichen Beweisverfahrens der

Im Proömium der Schrift *De natura deorum* (1,6.11) spricht Cicero im Jahre 44 davon, daß die von ihm selbst vertretene philosophische Richtung, also der Skeptizismus der Neuen Akademie, inzwischen weithin als überholt angesehen werde. Er bezieht sich damit auf den Umschwung, den Antiochos von Askalon in der 1. Hälfte des 1. Jhdts. v. Chr. im Denken – und damit zugleich auch im Sokratesverständnis – der Akademie herbeigeführt hatte, indem er sich von dem Skeptizismus seiner Vorgänger lossagte und einem neuen Dogmatismus zuwandte. Einen Skeptiker Sokrates als Ahnherrn der Schule konnte er dabei natürlich nicht gebrauchen. Da auch ihm jedoch viel daran lag, in der Tradition des Sokrates zu stehen, mußte er sich um den Nachweis bemühen, daß Sokrates in Wirklichkeit gar nicht, wie seine Vorgänger behauptet hatten, Skeptiker, sondern Dogmatiker gewesen war. Mit Hilfe der bekannten sokratischen Ironie war dieser Nachweis sehr einfach zu führen: Antiochos erklärte, daß das Nichtwissen des Sokrates und seine sich daraus herleitende Weigerung, positive Behauptungen aufzustellen, immer nur vorgetäuscht gewesen, also ironisch zu verstehen seien (Cic., *Acad.* 2,15, wo Cicero Lucullus die Auffassung des Antiochos vortragen läßt). Damit war aus dem Skeptiker Sokrates ein Dogmatiker geworden. Wieweit diesem Sokrates in der nun folgenden Phase der Akademie, für die sich die Bezeichnung Mittlerer Platonismus eingebürgert hat³², bestimmte festumrissene Lehren zugesprochen wurden, darüber läßt sich, da die Quellen so gut wie ganz schweigen, kaum etwas ermitteln. Da indessen das, was wir in der erhaltenen mittelpatonischen Literatur – bei Plutarch, dem Verfasser des fragmentarisch erhaltenen *Theaetetus*kommentares und Maximus von Tyros³³ – über die Maieutik des Sokrates und seine *ἐρωτική τέχνη* lesen, durchgehend die Ideenlehre voraussetzt³⁴, läßt sich

Induktion bediente (Cic., *inv.* 1,51–53. *top.* 42. Quint. 5,11,3.27–29); ferner entging er als der bekannte Mann, der er war, natürlich nicht dem Geschick, zum Gegenstand von Deklamationen zu werden (vgl. die Zusammenstellung bei R. Kohl, *De scholasticarum declamationum argumentis ex historia petitis*. Rhetor. Studien 4, Paderborn 1915, 31 Nr. 98 und 48–50 Nr. 176–184); zu vermuten ist schließlich, daß der Widerstand, den er den sog. Dreißig Tyrannen entgensetzte, in den beliebten Deklamationen über Tyrannenthemen des öfteren Erwähnung fand (vgl. die Themensammlung bei Cic., *ad Att.* 9,2 und dazu und zur Sache S.F. Bonner, *Roman declamation*, Liverpool 1969, 10.27–28. Friedländer, *Sittengeschichte Roms* II 201.203). Damit ist dann aber auch schon alles Wesentliche gesagt.

³² Vgl. dazu jetzt H. Doerrie, *Der Platonismus in der Kultur- und Geistesgeschichte der frühen Kaiserzeit*, in: *Platonica Minora. Studia et Testimonia Antiqua* 8, München 1976, 166–210 und die Monographie von J. Dillon, *The Middle Platonists*, London 1977.

³³ Zu Plutarch und Maximus vgl. S. 10–11.

³⁴ Bezüglich der Maieutik s. Plut., *Plat. Quaest.* I 4, 1000de. Anonymer Kommentar zu Platons *Theaetetus*, bearb. von H. Diels–W. Schubart, BK 2, Berlin 1905, col. 47,24–54, 13, vgl. auch Max. Tyr. 10,8e; bezüglich der *ἐρωτική τέχνη* s. Plut., *Plat. Quaest.* I 4,

immerhin mit ziemlicher Sicherheit behaupten, daß man im Kreise der Mittelplatoniker zumindest im 1. und 2. Jhdt. n. Chr. die Ideenlehre schon Sokrates zuschrieb. Dies würde, nebenbei bemerkt, gut dazu stimmen, daß der Peripatetiker Aristokles von Messene (2. Jhdt. n. Chr.) in seinem philosophiegeschichtlichen Werk *Περὶ φιλοσοφίας* die Ideenlehre ganz selbstverständlich schon für Sokrates in Anspruch nimmt³⁵. Im übrigen sind es, abgesehen von beiläufigen, vor allem durch die Platoninterpretation notwendig gegebenen Bezugnahmen, hauptsächlich zwei Sokrathemen, denen wir in der mittelplatonischen Literatur begegnen: der Eros bzw. die *ἐρωτικὴ τέχνη* des Sokrates und sein rätselhaftes Daimonion. Ob diese beiden Themen auch in den eigentlich wissenschaftlichen Schriften der Mittelplatoniker, also etwa in den Schriften eines Eudoros, Gaios oder Attikos, eine Rolle spielten, muß angesichts der spärlichen erhaltenen Reste dahingestellt bleiben. In der für ein breiteres Publikum bestimmten mittelplatonischen Literatur, die wir wesentlich besser kennen, wurden sie jedenfalls nach Ausweis des Erhaltenen häufig und gerne behandelt. Dabei pflegte man den sokratischen Eros mit kräftigen Strichen von seinem unebenbürtigen Bruder, dem allein auf die sinnliche Lust gerichteten, gemeinen Eros abzuheben und ihn als Mittel der Psychagogie zu beschreiben und zu preisen, durch das der Blick von der körperlichen zur seelischen, von der vergänglichen zur unvergänglichen Schönheit, vom Abbild zum Urbild, vom vermeintlichen zum wahren Wissen geführt wird. Diesen sokratischen Eros hat Plutarch im zweiten Teil seines *Erotikos* (Kap. 13 ff., bes. Kap. 20–21) in allgemeiner Weise beschrieben, und in der *Alkibiades-Vita* hat er ihn an dem berühmtesten historischen Beispiel, an der Liebe des Sokrates zu Alkibiades, dargestellt (Kap. 4–7)³⁶. Plutarchs Freund³⁷ Favorin von Arelate, der wie er Anhänger der Akademie war, im Unterschied zu ihm allerdings als ein Spätling der skeptischen Richtung der Neuen Akademie zuneigte³⁸, verfaßte eine Schrift *Περὶ Σωκράτους καὶ τῆς κατ' αὐτὸν ἐρωτικῆς τέχνης*³⁹. Und

1000 de. *Vit. Alc.* 4, 1 zusammen mit *Amat.* 20, 765 f–766 a. 21, 766 ef. Max. Tyr. 19, 2 n–p. 21, 7 d–8 h.

³⁵ Euseb., *PE* XI 3, 2 = H. Heiland, *Aristoclis Messenii reliquiae*. Diss. Gießen 1925, fr. 1 S. 28: *ἐπισήμενε τὰς τε ἠθικὰς καὶ πολιτικὰς σκέψεις, ἐτι δὲ τὴν περὶ τῶν ἰδεῶν, πρῶτος ἐπιχειρήσας ὀρίεσθαι*; vgl. dazu F. Trabucco, *Il problema del de philosophia di Aristocle di Messene e la sua dottrina*. *Acme* 11, 1958, 97–150, hier 129–135. Dieselbe Auffassung haben bekanntlich zu Beginn unseres Jahrhunderts J. Burnet und A. E. Taylor vertreten.

³⁶ Vgl. auch Plut., *Plat. Quaest.* I 4, 1000 de.

³⁷ Vgl. Ziegler, *Plutarchos* 39.

³⁸ Vgl. Zeller III 2, 79–81. Goedeckemeyer, *Geschichte d. griech. Skeptizismus* 251–254.

³⁹ Der Titel wird zitiert in der *Suda* s. v. *Φαβωρίνος*, IV 690, 24–25 Adler. Barigazzi,

von Maximus von Tyros, der in der Sekundärliteratur zwar nahezu ausnahmslos mehr den Rhetoren und Sophisten als den Philosophen zugerechnet wird, der sich selbst aber ohne Zweifel primär als Philosophen und zwar als platonischen Philosophen auffaßte⁴⁰, ist ein vier Vorträge umfassender weitschweifiger Zyklus zu diesem Thema erhalten (*diss.* 18–21). Das auffällige Interesse der Mittelplatoniker an dem Phänomen des sokratischen Daimonions erklärt sich aus der „Dämonisierung“, die in der Volksreligion und in der philosophischen Theologie der damaligen Zeit im allgemeinen und im Kreise der Platoniker im besonderen mehr und mehr um sich griff⁴¹. In einer Zeit, in der man sich voller Eifer darum bemühte, die Wirksamkeit der Dämonen, die man überall feststellen zu können meinte, zu ergründen und zu erklären, mußte ein so bekanntes und berühmtes Beispiel für das Eingreifen der Dämonen bzw. eines Dämons in die menschliche Welt natürlich dazu auffordern, sich mit ihm auseinanderzusetzen. Man bemühte sich daher zu bestimmen, worum es sich bei diesem Daimonion gehandelt habe und in welcher Weise es wirksam geworden sei⁴². Vor allem aber bemühte man sich, diesem Daimonion, das man übereinstimmend als eine Art Schutzgeist (*οἰκεῖος δαίμων*, *genius*) deutete, den ihm zukommenden Platz im Rahmen einer allgemeinen Dämonologie zuzuweisen. Plutarch, der vor allem als Verfasser der *Metamorphosen* bekannte Platoniker⁴³ Apuleius von Madaura und der schon erwähnte Maximus von Tyros haben sich mit diesem Problem in eigenen, uns erhaltenen Schriften bzw. Vorträgen befaßt⁴⁴.

Das Interesse an dem Daimonion des Sokrates bleibt auch in der nächsten und letzten Phase der Akademie, der des sog. Neuplatonismus, erhalten⁴⁵.

Favorino 161–169 hat dieser Schrift mit einiger Wahrscheinlichkeit vier bei Stobaios unter dem Namen Favorins überlieferte Fragmente zugewiesen.

⁴⁰ Vgl. *diss.* 21,4e.27,5b.38,4i. Kroll–Hobein, Maximus von Tyros 2560. Dillon (s. S. 9 A. 32) 399. Von Hesych (in der Suda s. v. *Μάξιμος*, III 321,35 Adler) wird Maximus als *φιλόσοφος* titulierte. – Zu Maximus vgl. auch S. 130–138.

⁴¹ Vgl. dazu W. Nestle, Griechische Religiosität in ihren Grundzügen und Hauptvertretern von Homer bis Proklos III, Leipzig 1934, 72–82. Nilsson, Gesch. d. griech. Religion II 254–257. 407–415. 539–543.

⁴² Plut., *gen. Socr.* 20, 588b: *διαπορούντες τίνος οὐσίας καὶ δυνάμεως εἴη τὸ Σωκράτους λεγόμενον δαιμόνιον*.

⁴³ Vgl. Apul., *Apol.* 10. 39. Apuleius scheint auch mit dem *philosophus Platonius* gemeint zu sein, den die Einwohner von Madaura in einer fragmentarisch erhaltenen Inschrift als Zierde (*ornamentum*) ihrer Stadt bezeichnen. Die Inschrift ist abgedruckt in der Ausgabe der *Apologia* von P. Valette, Paris 1924, VII.

⁴⁴ Plutarch, *Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου* (*De genio Socratis*), hier Kap. 9–12 und 20–24 eine Diskussion über das Daimonion (vgl. auch S. 6 A. 23); Apuleius, *De deo Socratis*, hier vor allem Kap. 17–20; Maximus von Tyros, *diss.* 8 und 9, bes. 8,3–6.

⁴⁵ Vgl. Proklos, in *Alc.* pp. 78,7–85,14 Creuzer = pp. 34–38 Westerink. Hermias

Im übrigen ist jedoch von einer eingehenderen Beschäftigung mit Sokrates jetzt nichts mehr erkennbar. Von Plotin ist zwar ebenso wie von Plutarch überliefert, daß er und sein Kreis neben dem Geburtstag Platons auch den des Sokrates zu feiern pflegten⁴⁶, doch setzten beide damit vermutlich nur eine bei den Akademikern bzw. Platonikern seit eh und je geübte Tradition fort. Wo der Name des Sokrates in den Schriften Plotins auftaucht, was gar nicht so selten der Fall ist, steht er immer nur als Beispiel für einen an sich beliebigen Einzelmenschen oder -philosophen⁴⁷. Für Sokrates selbst scheint Plotin sich nicht weiter interessiert zu haben⁴⁸.

Eine wichtige Form der antiken Sokratesrezeption ist bisher außerhalb der Betrachtung geblieben: die Form, die sich mit der Kurzformel „Sokrates als Paradeigma“ bezeichnen läßt. Vor allem in der Popularphilosophie war Sokrates unter den zahlreichen Gestalten aus Mythos und Geschichte, die man herbeizitierte, wenn man das Gesagte oder Gemeinte durch ein autoritatives Zeugnis belegen oder die Erörterung durch die Beibringung eines oder mehrerer Beispiele anschaulicher und abwechslungsreicher gestalten wollte, von Anfang an eine der beliebtesten und blieb es bis zum Schluß. Man braucht, um sich davon zu überzeugen, nur einen Blick in die Fragmente des Teles, die *Tuskulanen* Ciceros, die Dialoge und Briefe Senecas, die Fragmente des Musonius, die Diatriben Epiktets, die *Moralia* Plutarchs, die Fragmente von Favorins Schrift *Περὶ φωνῆς*, die Vorträge des Maximus von Tyros oder, um auch ein Beispiel aus späterer Zeit zu nennen, die philosophischen Reden des Themistios zu werfen. In den Chriensammlungen, die als Fundgrube bei der Suche nach Beispielen dienten, haben die So-

Alexandrinus, in *Phaedr.* pp. 65,26–69,31 Couvreur. Olympiodor, in *Alc.* p. 21,1–14 Creuzer = p. 16 Westerink.

⁴⁶ Plut., *Quaest. conv.* VIII 1,1,717b. Porph., *Vit. Plot.* 2; zur Sache vgl. W. Schmidt, Geburtstag im Altertum. RVV 7, Gießen 1908, 41–42.

⁴⁷ Dasselbe kann man z.B. schon mehrfach bei Aristoteles im *Organon* und in der *Metaphysik* und dann später bei Sextus Empiricus und den Aristoteleskommentatoren beobachten.

⁴⁸ Die auffällige Tatsache, daß die Sokrates betreffenden Fragmente aus der *Φιλόσοφος ιστορία* des Plotinschülers Porphyrios so gut wie ausschließlich nachteilige Äußerungen über Sokrates enthalten (zusammengestellt in: Porphyrios, *Opuscula selecta* rec. A. Nauck, ²Leipzig 1886, 8–12 und FGrHist 260 F 7–11), könnte zu der Annahme verleiten, Porphyrios habe eine negative Sokratesdarstellung gegeben. Man hätte sich in diesem Fall zu fragen, aus welchen Gründen er dies tat. Der zunächst schwer verständliche Sachverhalt erklärt sich jedoch sehr einfach dadurch, daß Porphyrios in sein Werk alles aufnahm, was er an Positivem und Negativem über Sokrates verzeichnet fand, daß die christlichen Schriftsteller, die sein Werk benutzten und denen wir die Fragmente verdanken, in tendenziöser Weise jedoch nur die für Sokrates negativen Äußerungen auswählten (vgl. J. Geffcken, NJbb 21, 1908, 191).

kratesanekdoten und -apophthegmen gewiß von Anfang an⁴⁹ einen erheblichen Raum eingenommen. Diese in der Popularphilosophie der gesamten Antike verbreitete Form der Sokratesnachwirkung gewann im kynisch-stoischen Schrifttum⁵⁰ der beiden ersten nachchristlichen Jahrhunderte sowohl in quantitativer als auch in qualitativer Hinsicht eine über das sonst zu Beobachtende weit hinausgehende Bedeutung. In ihr wird Sokrates zur ständig gegenwärtigen moralischen Instanz, die man sich selbst und den anderen bei jeder sich bietenden Gelegenheit als Richtschnur vor Augen stellt. Wie kommt es dazu?

Das Fehlen überzeugender und motivierender allgemeiner Aufgaben und Ziele, für oder gegen die sich der einzelne engagieren konnte, hatte zur Folge, daß die Menschen der ersten nachchristlichen Jahrhunderte weithin von einem Gefühl innerer Leere, Unzufriedenheit und Nervosität heimgesucht wurden. Viele versuchten, ihre unbefriedigende innere Situation durch rastlose Geschäftigkeit und eine hektische Jagd nach Ablenkung und Zerstreuung zu überspielen, und nicht wenigen scheint dies auch gelungen zu sein. Alle die jedoch, die sich ihre innere Situation freiwillig oder gezwungen eingestanden, mußten den intensiven Wunsch verspüren, Mittel und Wege zu finden, die die Möglichkeit eröffneten, inneren Halt zu gewinnen. Hilfe wurde dabei vor allem von seiten zweier Bereiche erwartet und angeboten. Zum einen von der Religion. Insbesondere die in ständig zunehmendem Maße einströmenden orientalischen Erlösungsreligionen einschließlich des Christentums vermochten mit ihrer Lehre, daß das eigentliche Glück, vor dem alles andere verblasse, allein im Leben nach dem Tode zu finden sei, die tröstliche Aussicht auf ein dauerhaftes glücklicheres Dasein

⁴⁹ Zur Geschichte der Sammlungen von Philosophenanekdoten und -apophthegmen vgl. Horna, Art. Gnome, RE Suppl. VI, 1935, 79–81. J. Barns, A new gnomologium: With some remarks on gnomie anthologies (II). ClQ 45, 1951, 1–19, bes. 8–9. 11. 14–16. H. Chadwick, Art. Florilegium, RAC VII, 1969, 1131–1160, bes. 1134–1138.

⁵⁰ Rein kynische Schriften sind aus dieser Zeit allerdings nicht erhalten, wie denn überhaupt das kynische Schrifttum nur in sehr kärglichen Bruchstücken auf uns gekommen ist. Immerhin ist jedoch zumindest einer der im folgenden zu behandelnden Autoren, Dion von Prusa, stark vom Kynismus geprägt, und auch bei Epiktet und den unbekannten Verfassern der Sokrates- und Xenophonbriefe sind kynische Einflüsse deutlich feststellbar. Bekanntlich befanden sich Stoa und Kynismus damals insgesamt in einem lebhaften Prozeß des gegenseitigen Gebens und Nehmens und, dadurch veranlaßt, der gegenseitigen Verschmelzung. Bisweilen scheint es vor allem eine Frage des individuellen Lebensganges, der gesellschaftlichen Stellung, des Temperamentes und wohl auch des Geschmacks gewesen zu sein, ob man sich mehr als Stoiker oder mehr als Kyniker verstand und demgemäß lebte. Insofern hat es durchaus seine Berechtigung, wenn der Satiriker Juvenal einmal zugespitzt behauptet, die Stoiker unterschieden sich von den Kynikern nur durch das Tragen eines Untergewandes (13, 121–122: *Stoica dogmata... a Cynicis tunica distantia*).

in der Zukunft zu eröffnen und auf diese Weise die Mißlichkeiten des gegenwärtigen Lebens erträglicher zu machen. Sie leisteten jedoch noch erheblich mehr. Indem sie Erlösung und Glück im Jenseits nur denen verhiessen, die zuvor auf Erden ein sittlich einwandfreies Leben geführt hatten, waren durch sie zugleich auch verbindliche Maßstäbe für das Leben und Handeln hier auf Erden gegeben. Ferner vermittelten sie dadurch, daß die Teilhabe an ihren Kulthandlungen nur den Eingeweihten, den in die Gemeinde Aufgenommenen erlaubt und an vorausgegangene Initiationsrituale gebunden war, ein Gefühl der Geborgenheit innerhalb einer Gemeinde Gleichgesinnter. Andere der religiösen Sphäre zugehörige Erscheinungen, zu denen viele ihre Zuflucht nahmen, waren z. B. die Astrologie, von der man sich zuverlässige Informationen über die Zukunft versprach, oder der Glaube an Wunder und Wundertäter. Die Tatsache, daß alles dies während der ersten nachchristlichen Jahrhunderte an Bedeutung ständig gewann, zeigt aufs deutlichste, wie stark die innere Unsicherheit und das Bedürfnis nach Halt waren.

Der andere Bereich, von dem Hilfe erwartet und angeboten wurde, war die Philosophie, und auch hier ist die erstaunliche Vielzahl, ja Flut derer, die unter den unterschiedlichsten Bedingungen und in den unterschiedlichsten Stellungen überall in der Welt die Hilfe der Philosophie offerierten, vom geachteten Vorsteher eines eigenen Instituts bis zum herumziehenden Wanderprediger, von der Ehrfurcht gebietenden integren Persönlichkeit bis zum Scharlatan, vom Aristokraten bis zum Sklaven⁵¹, ein deutlicher Beweis dafür, wie stark und wie weit verbreitet die Hoffnungen waren, die man auf die Philosophie setzte; denn selbst wenn die aus dieser Zeit immer wieder zu hörende Behauptung zutreffen sollte, daß sehr viele dieser Philosophen nichts anderes als Wichtigtuer, Schwätzer oder sogar Betrüger seien, so ist doch unbestreitbar, daß auch sie ihre Rolle nur dann spielen konnten, wenn das Bedürfnis, das befriedigen zu können sie behaupteten, tatsächlich bestand.

Die Hilfe der Philosophie wurde in zwei Formen angeboten, die in der Praxis zwar häufig miteinander verflossen, von der Sache her aber deutlich verschieden waren und auch unterschieden wurden (vgl. z. B. Sen., *ep.* 6, 5, s. S. 19–20). Die eine Form war die philosophische Belehrung. Sie bestand, kurz gesagt, in folgendem: Der Philosoph legte dar, was das Wesen der einzelnen Dinge ist und was wahre und was vermeintliche Güter und Übel sind, und versuchte auf diese Weise die Menschen davon zu überzeugen, daß ihre Unsicherheit und Unruhe sachlich unbegründet sei, weil sie auf

⁵¹ Vgl. die anschauliche Darstellung bei Friedländer, *Sittengeschichte Roms* III Kap. XIV.

einer Fehleinschätzung der Dinge beruhe, und daß sie davon frei würden, sobald sie gelernt hätten, alle Dinge ihrem wahren Wesen und Wert entsprechend einzuschätzen. Die andere Form bestand darin, daß man die Menschen mit Nachdruck auf bekannte Gestalten der Vergangenheit oder Gegenwart verwies, denen ebendas, was sie selbst erstrebten, nach allgemeiner Auffassung gelungen war und die daher sozusagen als personifizierter Beweis dafür gelten konnten, daß das erstrebte Ziel tatsächlich erreichbar sei. Ihr Handeln konnte man als Muster hinstellen, das den Erfolg garantiere: Mach es genauso wie jener Mann oder jene Frau, die zu innerer Überlegenheit und Ruhe gelangten, dann wirst auch du dieses Ziel erreichen oder zumindest Fortschritte in dieser Richtung machen. Diese zweite Form hatte gegenüber der ersten einen offenkundigen Vorteil: Worauf es ankam, konnte man so ohne lange theoretische Erörterungen knapp, anschaulich und einprägsam vor Augen stellen. Das machte diese Art des Vorgehens besonders geeignet dort, wo die Adressaten, an die man sich wandte, ohne besondere philosophische Vorbildung waren, und das war ja bei dem Publikum, an das sich die Literatur, mit der wir es im folgenden zu tun haben werden, weitgehend der Fall. Aber auch bei Menschen mit umfangreicherer philosophischer Bildung wie bei Seneca, Epiktet und Dion war dieses Verfahren durchaus wirksam. Auch für sie stellte der Blick auf Vorbilder, die das von ihnen Erstrebte erreicht hatten, immer wieder einen starken Anreiz, eine nachdrückliche Aufforderung und eine intensive Ermutigung zu eigenen Anstrengungen dar. Vor allem Seneca hat dies immer wieder betont und versucht, das Phänomen psychologisch zu erklären (vgl. S. 18–20).

Eine Gestalt, die man sich selbst und den anderen als Vorbild vor Augen stellen wollte, mußte das, was man selbst erstrebte – innere Unabhängigkeit, Überlegenheit und Gelassenheit –, ihrerseits nicht nur erstrebt, sondern auch erreicht haben. Ob dies der Fall war, ließ sich für den äußeren Betrachter allein daran ablesen, wie sie sich in den problematischen Situationen ihres Lebens verhalten hatte. Daher war das, worauf es bei ihr ankam, zunächst einmal einzig und allein ihr Handeln. Erst wenn zweifelsfrei feststand, daß die betreffende Gestalt sich allen Fährnissen und Widrigkeiten ihres Lebens gewachsen gezeigt und nie ihre Überlegenheit eingebüßt hatte, stellte sich im nachhinein die Frage, welcher Einschätzung und Beurteilung der Dinge sie dies verdankte. Erst damit kam auch ihr Denken in den Blick, und zwar in der Weise, daß von ihrem Handeln her Licht zurückfiel auf ihr Denken und dieses sich von dorthin als richtig bestätigte: Daran, daß und wie es der betreffenden Gestalt gelungen war, auch die schwierigsten Situationen mit Überlegenheit und Gleichmut zu meistern, war abzulesen, was das zugrundeliegende Denken, die zugrundeliegende Philosophie taugte. Maßgebliches Kriterium für den Wert und das Gewicht der theoretischen Aus-

einandersetzung mit den Dingen war also das Handeln – ganz im Sinne des bei Stobaios dem Sokrates zugeschriebenen Ausspruches, daß „das Wort desjenigen am meisten Gewicht hat, dessen Handeln dem Wort entspricht“⁵².

Warum aber wurde gerade Sokrates zum herausragenden Vorbild dieser Zeit? Ein erster Grund dafür ist in der archaisch-klassizistischen Tendenz zu sehen, die sich im geistigen Leben der damaligen Zeit insgesamt mehr und mehr durchsetzte und die, um ein Beispiel zu nennen, so weit ging, daß Dion von Prusa zu seinen Zuhörern so sprechen konnte, als ob sowohl er als auch sie athenische Bürger des 4. Jhdts. v. Chr. seien (vgl. S. 86ff.)⁵³. Hier liegt die Ursache dafür, daß zum herausragenden Vorbild dieser Zeit nicht eine Gestalt der Gegenwart, sondern einer ziemlich fernen Vergangenheit gewählt wurde – immerhin liegen zwischen der Lebenszeit des Sokrates und derjenigen Senecas, Epiktets und Dions mehr als 450 bzw. 500 Jahre, eine Zeitspanne, die uns heute von der Entdeckung Amerikas und der Zeit Martin Luthers trennt. Suchte man sich aber seine Vorbilder schon mit Vorliebe nicht in der Gegenwart, sondern in einer so weit zurückliegenden Zeit, dann mußte die Gestalt des Sokrates tatsächlich als eine der ersten, wenn nicht als die erste in den Blick kommen. Schließlich war das, worauf sein Ruhm in erster Linie beruhte, von Anfang an nicht seine Lehre gewesen, sondern die Art und Weise, in der er gelebt und gehandelt hatte. Ohne die staunenswerte und beispiellose Sicherheit und innere Konsequenz, die sich in allen seinen Handlungen bis hin zu seinem Tod durch den Schierlingsbecher offenbart hatten, wäre er nie der geworden, der er für seine Schüler war und der er für alle fernere Zukunft blieb, wobei gerechterweise angemerkt werden muß, daß das letztere natürlich nur deshalb möglich war, weil sich unter denjenigen seiner Schüler, die sich, gefangengenommen von der einzigartigen Persönlichkeit des Sokrates, gedrängt fühlten, ihr Sokrateserlebnis anderen zu vermitteln, mehrere befanden, die auch über das Talent dazu verfügten.

Neben den bisher genannten Gründen allgemeinerer Art gab es aber auch noch speziellere, die gerade Sokrates in besonderem Maße geeignet machten, zum herausragenden Vorbild dieser Zeit zu werden, und zwar waren es, soweit ich sehe, vor allem drei: 1. In einer Zeit, in der es wie unter Nero, Vespasian und Domitian mit Gefahr für Leib und Leben verbunden sein konnte, wenn man als Stoiker oder Kyniker offen für seine Überzeugung eintrat, mußte die Überlegenheit, die Sokrates gegenüber den Dreißig Tyrannen, im Arginusenprozeß, vor Gericht und im Gefängnis gezeigt hatte,

⁵² Stob., *ecI.* 2, 15, 37 W.: Σωκράτης ἐρωτηθεὶς τίνων μάλιστα ὁ λόγος ἰσχύει „ὣν ἡ πρᾶξις“ εἶπε „συνακολουθεῖ τῷ λόγῳ“.

⁵³ Vgl. E. L. Bowie, *Greeks and their past in the second sophistic. Past and Present* 46, 1970, 3–41.

als Vorbild besondere Bedeutung gewinnen. Hier liegt für Seneca und Epiktet der Ausgangspunkt ihres Sokratesinteresses und -verständnisses. 2. Die weit verbreitete Ansicht der damaligen Zeit, daß wahres Lebensglück, wenn überhaupt, dann nur im Rückzug von den Errungenschaften und dem Luxus der Zivilisation und in der Anspruchslosigkeit zu finden sei, konnte sich insofern auf Sokrates als Ahnherrn berufen, als dieser von Anfang an – besonders bei Antisthenes und Xenophon – als Muster der Bedürfnislosigkeit gegolten hatte. Dieser Gesichtspunkt spielt vor allem bei den stärker kynisch orientierten Autoren, also bei Dion und den Verfassern der Sokrates- und Xenophonbriefe eine wichtige Rolle. 3. Neben diesen beiden für die Stoiker und Kyniker der damaligen Zeit wichtigsten Merkmalen wies das Bild des Sokrates, wie es einst von seinen Schülern gezeichnet und danach von der Tradition rezipiert worden war, eine solche Vielzahl verschiedenartigster weiterer Züge auf, daß jeder, ohne von der Tradition in gravierender Weise abweichen zu müssen, in Sokrates gerade das verkörpert finden konnte, was er persönlich im Großen wie im Kleinen von einem Vorbild erwartete. So kommt es, daß die Sokratesbilder, denen wir im kynisch-stoischen Schrifttum der frühen Kaiserzeit begegnen, bei aller Gemeinsamkeit in der Grundtendenz, bedingt durch die sich in ihnen widerspiegelnde je eigene Lebenssituation und die je eigenen Anschauungen und Absichten ihrer jeweiligen geistigen Väter, bedingt auch durch die Zusammensetzung des Publikums, an das diese sich jeweils wandten, im einzelnen nicht unerheblich voneinander abweichen. Dies an den erhaltenen Texten dieser Zeit im einzelnen aufzuzeigen, ist die Aufgabe der nachfolgenden Kapitel 2 bis 5. In zwei abschließenden Kapiteln soll dann noch dargestellt werden, wie diese besondere Form des Bezugs auf die Person des Sokrates in der 2. Hälfte des 2. Jhdts. n. Chr. und danach im heidnischen Schrifttum teils erlischt, teils zur Schablone erstarrt, gleichzeitig aber bei den frühchristlichen Märtyrern und Apologeten in durch die Sache bedingter Umformung weiterlebt.

2. SENECA

Will man verstehen, welche Rolle das *exemplum* des Sokrates im Denken Senecas, des ersten der hier zu behandelnden Autoren, spielt und warum dies so ist, muß man sich zunächst vergegenwärtigen, welche Vorstellungen Seneca von der Bedeutung und der Wirksamkeit der *exempla* im allgemeinen hat¹.

Wie überhaupt haben die *exempla* auch bei Seneca im wesentlichen zwei Funktionen: Entweder werden sie zum Zweck des Beweises oder der Illustration beigebracht oder aber zum Zweck der Paränese. Nicht selten sind beide Funktionen miteinander verbunden wie z. B. *ep.* 98, 12, wo Seneca an Lucilius schreibt: „Sag dir: Von all den Dingen, die so schrecklich erscheinen, ist keines unüberwindlich [Behauptung]. Jedes davon haben schon viele überwunden: das Feuer Mucius, die Kreuzigung Regulus, das Gift Sokrates, die Verbannung Rutilius, den Freitod durch das Schwert Cato [Beweis durch *exempla*]. Laß auch uns etwas überwinden [Paränese]!“². Für Seneca ist besonders wichtig die zweite, die paränetische Funktion der *exempla*³. Er ist davon überzeugt, daß der ständige Blick auf Vorbilder – er selbst spricht gerne vom „Umgang“ (*conversatio*) oder vom „Zusammenleben“ (*convictus*) mit Vorbildern – eine positive sittliche Wirkung ausübt, hinter der jede theoretische Belehrung an Wirksamkeit zurückstehen muß. Den Grund dafür sieht er darin, daß die *exempla* von sich aus einen rational zwar kaum erklärbaren, de facto aber unzweifelhaft vorhandenen bessern den Einfluß ausüben. Allein die Tatsache, daß es sie gibt, ist für den, der

¹ Wichtigste Literatur: Alewell, Über das rhet. Paradeigma, bes. 106–113. H. Kornhardt, *Exemplum*. Diss. Göttingen 1935. Knoche, Der Philosoph Seneca, bes. 14–15. 22–23. F. Egermann, Seneca als Dichterphilosoph. *NJbb* 3, 1940, 18–36, bes. 21–24. Trillitzsch, Senecas Beweisführung, bes. 32–36. 95–112. Cancik, Untersuchungen zu Senecas *ep. mor.*, bes. 23–27. 107–109. Bogun, Die außerröm. Geschichte, bes. 19–22. Hadot, Seneca, bes. 164–176.

² Ebd. § 13 wird derselbe Dreischritt gleich noch einmal wiederholt. Vgl. auch S. 40.

³ Wenn hier und im folgenden von *exempla* gesprochen wird, so sind immer positive *exempla* gemeint. Natürlich gibt es auch negative. Für sie gilt, daß von ihnen eine entsprechend starke negative Wirkung ausgeht. In besonderem Maße negativ wirkt nach Senecas Meinung das schlechte Beispiel der Masse (s. bes. *ep.* 7. Bogun, Die außerröm. Geschichte 20–21). Wie gefährlich deren Einfluß ist, kennzeichnet Seneca einmal durch die Feststellung, daß „eine ihnen unähnliche Menge (sc. wie es z. B. die Menge zu seiner, Senecas, Zeit ist) selbst einen Sokrates, Cato und Laelius von ihren Prinzipien hätte abbringen können“ (*ep.* 7, 6).

ernsthaft auf sie blickt, schon ein ständiger Anreiz, es ihnen nachzutun, und damit ein Anreiz zum Guten. „Nichts führt die Menschen mehr zum Guten und nichts ruft schwankende und zum Schlimmen neigende Gemüter wirk-samer auf den rechten Pfad zurück als der Umgang (*conversatio*) mit sittlich guten Menschen. Ihr häufiger Anblick, das häufige Anhören ihrer Worte hinterläßt nämlich bei uns mit der Zeit einen immer stärkeren Eindruck und gewinnt die Bedeutung von Vorschriften. Ja, das bloße Zusammen-treffen mit weisen Männern als solches ist schon förderlich, und man kann von einem bedeutenden Mann selbst dann profitieren, wenn er schweigt. Allerdings kann ich dir nicht leicht sagen, auf welche Weise er nützt, aber dies weiß ich: daß er genützt hat“ (*ep.* 94, 40–41).

Am vollkommensten ist der Einfluß eines solchen Vorbildes natürlich dann, wenn es lebhaftig gegenwärtig ist und man sich im lebendigen Zu-sammenleben mit ihm sittlich vervollkommen kann. Dieser Idealfall war nach Senecas Meinung z. B. bei den großen Philosophen der Vergangenheit und ihren Schülern gegeben, und etwas derartiges strebt er – in diesem Fall wechselseitig – in seinem Verhältnis zu dem Adressaten seiner Briefe, Lu-cilius, an⁴. An ihn schreibt er einmal an einer vielzitierten Stelle: „Mehr als theoretische Abhandlungen wird dir die lebendige Stimme und das Zu-sammenleben mit mir nützen. Du mußt zu mir persönlich kommen, erstens weil die Menschen den Augen mehr trauen als den Ohren, sodann weil der Weg über Belehrungen lang, kurz und wirkungsvoll dagegen der über Vor-bilder ist⁵. Kleanthes wäre kein zweiter Zenon geworden⁶, wenn er Zenon nur gehört hätte; er nahm vielmehr an seinem Leben teil, durchschaute seine geheimsten Gedanken, beobachtete, ob er nach der von ihm selbst aufgestellten Regel lebte. Platon und Aristoteles⁷ und die ganze Schar der weisen Sokrateschüler, die sich nach verschiedenen Richtungen hin aus-einanderentwickeln sollte, verdankte der Lebensweise des Sokrates mehr als seinen Worten (*plus ex moribus quam ex verbis Socratis traxit*). Metrodor, Hermarchus und Polyaeus hat nicht die Schule Epikurs, sondern die Le-bensgemeinschaft mit ihm (*contubernium*) zu so bedeutenden Männern ge-macht. Ich fordere dich aber nicht nur zu dem Zweck auf zu mir zu kom-men, damit du *deinerseits* Fortschritte machst, sondern zugleich, damit du

⁴ Vgl. Cancik, Untersuchungen zu Senecas ep. mor. 26 A. 46. 58–61. Hadot, Seneca 164. 174–176. Maurach, Der Bau von Senecas Ep. mor. 57–58.

⁵ Ep. 6, 5: *plus... tibi et viva vox et convictus quam oratio proderit; in rem praesentem venias oportet, primum quia homines amplius oculis quam auribus credunt, deinde quia longum iter est per praecepta, breve et efficax per exempla.*

⁶ So die treffende Übersetzung Apelts (*Zenonem Cleanthes non expressisset*).

⁷ Solche historischen Ungenauigkeiten finden sich auch sonst des öfteren bei Seneca; s. die Zusammenstellung bei Bogun, Die außerröm. Geschichte 74–80.

mir zu Fortschritten verhilfst. Wir werden uns nämlich gegenseitig von großem Nutzen sein“ (*ep.* 6, 5–6).

Die Möglichkeit zum direkten Umgang mit einem Vorbild ist natürlich nur in seltenen Ausnahmefällen gegeben. Wo sie, wie im Normalfall, fehlt, muß man sich unter den herausragenden Gestalten der Gegenwart und der Vergangenheit Vorbilder aussuchen, mit denen man sozusagen ideell zusammenlebt. Im Sinne dieser Forderung rühmt Seneca z. B. *ot.* 1, 1 den Wert der Muße, die allein es einem ermögliche, „sich zu den vortrefflichsten Männern zurückzuziehen und sich ein Vorbild auszuwählen, nach dem man sein Leben ausrichtet“. *Ep.* 11, 8 verweist er Lucilius auf den Satz Epikurs (= fr. 210 Us.), der dazu auffordert, man „solle sich einen hervorragenden Mann aussuchen und ihn ständig vor Augen haben, um so zu leben, als ob jener zuschaue, und ständig so zu handeln, als ob jener es mitansehe“, und empfiehlt ihm als einen solchen Hüter (*custos*) und Erzieher (*paedagogus*) den jüngeren Cato oder, falls ihm dieser zu starr sei, den weniger strengen Laelius (ebd. § 10). Und *ep.* 104, 21–22 schreibt er an ihn: „Wenn du von Fehlern frei sein willst, mußt du dich weit von den Beispielen der Lasterhaftigkeit zurückziehen. ... Wende dich an bessere Begleiter: Leb mit den beiden Catones, mit Laelius, mit Tubero. Willst du aber auch mit Griechen zusammenleben, so verkehr mit Sokrates, mit Zenon; der eine wird dich lehren zu sterben, wenn es notwendig ist, der andere, bevor es notwendig ist. Leb mit Chrysipp, mit Poseidonios; sie werden dir die Kenntnis der menschlichen und göttlichen Dinge⁸ vermitteln, sie werden dich anweisen, tätig zu sein und nicht nur klug zu reden und zum Vergnügen der Zuhörer mit schönen Worten um dich zu werfen, sondern dich abzuhärten und dich über Drohungen hinwegzusetzen“.

Seneca empfiehlt hier als *exempla*, mit denen man „zusammenleben“ solle, einerseits einige berühmte römische Politiker aus der Zeit der Republik, andererseits einige der großen griechischen Philosophen. Sieht man sich in seinen Schriften weiter um, so stellt man fest, daß dies die beiden Gruppen sind, denen er seine positiven *exempla* auch sonst mit Vorliebe entnimmt⁹. Was ist es, was den *exempla* dieser beiden Gruppen gemeinsam ist? Zunächst einmal dies, daß sie die „Erfinder der Weisheit“ (*inventores sapientiae*)¹⁰ sind, die die „Heilmittel für die Seele“ (*animi remedia*) entdeckt haben (*ep.* 64, 7–8). Zu ihnen rechnet Seneca nämlich nicht nur, wie man vielleicht anzunehmen versucht sein könnte, die großen griechischen Philosophen.

⁸ Dies die stoische Definition der σοφία/sapientia, s. SVF II 35. 36. 1017. Sen., *ep.* 88, 33. 89, 5.

⁹ Vgl. Bogun, Die außerröm. Geschichte 26.

¹⁰ Vgl. *ep.* 104, 16 *auctores sapientiae*.

Wenn er *ep.* 64, 9–10 von der geradezu göttlichen Verehrung spricht¹¹, die man den „Erfindern der Weisheit“ als den „Lehrern der Menschheit“ (*praeceptoribus generis humani*)¹² schulde, nennt er ohne Unterschied nacheinander die beiden Catones, Laelius Sapiens, Sokrates, Platon, Zenon und Kleanthes. Daß er hier zwischen römischen Politikern und griechischen Philosophen nicht unterscheidet und nicht zu unterscheiden braucht, liegt daran, daß *sapientia* für ihn nicht philosophisches Wissen als solches, sondern vor allem praktiziertes philosophisches Wissen ist. Damit ist die zweite, wichtigere Gemeinsamkeit genannt: Beide, sowohl die griechischen Philosophen als auch die römischen Politiker, die Seneca als *exempla* zitiert, zeichnen sich in seinen Augen dadurch aus, daß sie mit unbeirrbarer Konsequenz ihren philosophischen Einsichten entsprechend handelten. Dies aber ist die entscheidende Forderung, die man an den stellen muß, den man sich als Vorbild auswählt: daß er „durch sein Leben lehrt, daß er die Regeln, die er für das Handeln aufstellt, durch sein eigenes Handeln bestätigt, daß er lehrt, was man meiden muß, und nie dabei ertappt wird, wie er das tut, was er verbietet“ (*ep.* 52, 8). „Handeln lehrt die Philosophie, nicht reden, und sie fordert dies, daß jeder nach seinen Grundsätzen lebt, daß weder das Leben mit der Rede noch das Leben mit sich selbst in Widerspruch steht; daß alle Handlungen einen einheitlichen Charakter haben. Dies ist die wichtigste Aufgabe der *sapientia* und ihr wichtigstes Indiz, daß die Taten mit den Worten übereinstimmen, daß man überall mit sich selbst gleich und identisch ist“ (*ep.* 20, 2)¹³.

Eines der überragenden *exempla* der Vergangenheit ist für Seneca Sokrates. Nach dem, was im Vorangehenden ausgeführt wurde, kann das nicht mehr überraschen. Wenn, wie gezeigt wurde, dies das gemeinsame Kennzeichen der großen *exempla* der Vergangenheit ist, daß sie zum einen die Weisheit „erfunden“ und zum anderen die von ihnen „erfundene“ Weisheit in ihrem Leben konsequent verwirklicht haben, dann muß Sokrates, wofern er überhaupt in den Blick kommt, zu den bedeutendsten unter ihnen gehören, da er beide Voraussetzungen auf das vollkommenste erfüllt: Als Begründer der Ethik, als der er in Übereinstimmung mit der Tradition¹⁴ auch Seneca gilt, ist er der Archeget der „Erfinder der Weisheit“ und als konsequenter Verwirklicher der Weisheit steht er in Senecas Augen unter

¹¹ *Ep.* 64, 9: *suspiciendi... sunt et ritu deorum colendi.*

¹² Vgl. *ep.* 89, 13: *sapiens = generis humani paedagogus.*

¹³ *Ep.* 20, 2: *facere docet philosophia, non dicere, et hoc exigit, ut ad legem suam quisque vivat, ne orationi vita dissentiat vel ipsa inter se vita; ut unus sit omnium actionum color. Maximum hoc est et officium sapientiae et indicium, ut verbis opera concordent, ut ipse ubique par sibi idemque sit* (Der Text ist an mehreren Stellen problematisch. Ich folge der Ausgabe von Reynolds).

¹⁴ Vgl. S. 3. 127–128.

den Griechen einzig da und wird auf seiten der Römer allein von dem jüngeren Cato übertroffen. Cato und Sokrates sind für Seneca die reinsten Inkarnationen jener so seltenen Erscheinungen des vollkommenen Weisen, der, wie er einmal sagt (*ep.* 42, 1), „wie der Vogel Phoenix vielleicht alle 500 Jahre einmal geboren wird“; ja, was Cato anbetrifft, so überlegt er *const. sap.* 7, 1, ob man ihn nicht sogar noch über dieses Ideal zu stellen habe¹⁵.

Auf Sokrates als den Begründer der Ethik kommt Seneca im 71. Brief zu sprechen. Die Situation, die diesem Brief zugrunde liegt, ist die, daß Lucilius Seneca von Sizilien aus immer wieder wegen einzelner Probleme um Rat fragt, den erbetenen Rat wegen der großen Entfernung aber vielfach erst dann erhält, wenn er bereits überholt ist. Seneca verweist ihn deshalb auf eine Formel, die es ihm ermöglichen werde, sich in jeder Lage den passenden Rat selbst zu erteilen: auf das stoische Grunddogma, daß allein das sittlich Gute ein Gut ist¹⁶. Wenn er davon zutiefst überzeugt sei, so Seneca weiter, und nichts anderes erstrebe als das sittlich Gute (*honestum*) bzw. die Tugend (*virtus*), dann werde er feststellen, daß alles, woran die *virtus* beteiligt sei, zum Lebensglück führe und daß einem auch diejenigen Dinge, die man üblicherweise für besonders schlimme Übel halte wie Folter und Krankheit, zum Guten ausschlagen, wofern man sich ihnen aufgrund seiner *virtus* überlegen erweise. Es folgt ein Appell an Lucilius, diesen Satz zur Richtschnur seines Philosophierens und Handelns zu machen: „Richte dich auf, Lucilius, bester aller Männer, und verlaß die Klippschule der Philosophen, die eine großartige Sache zu einer Spielerei mit Silben machen, die den Geist dadurch, daß sie ihn Quisquilien lehren, niederdrücken und seiner Kraft berauben¹⁷. Du sollst¹⁸ denen ähnlich werden, die diese Dinge (sc. die Lehren der Philosophie) erfunden haben, nicht denen, die sie lehren und es darauf anlegen, daß die Philosophie eher schwierig als groß erscheint. Sokrates, der die gesamte Philosophie auf die Ethik beschränkte und dies für den Gipfel der Weisheit erklärte, daß man Gut und Böse voneinander zu schei-

¹⁵ Zu Senecas Cato-Bild s. vor allem W. H. Alexander. *Cato of Utica in the works of Seneca philosophus*. Transact. R. Soc. Canada III 2, 40, 1946, 59–74. W. Wünsch, *Das Bild des Cato von Utica in der Literatur der neronischen Zeit*. Diss. Marburg 1949. Ganss, *Das Bild des Weisen*, bes. 116–122 (‘Cato Uticensis – das realisierte Weisenideal’). W. Hemmen, *Das Bild des M. Porcius Cato in der antiken Literatur*. Diss. Göttingen 1954, 77–129.

¹⁶ *Unum bonum est quod honestum est* (§ 4) bzw. *nihil bonum esse nisi honestum* (§ 5); *μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν* (SVF I 188. III 29–37 u. ö.).

¹⁷ Gedacht ist vor allem an die Lehrer der stoischen Logik; vgl. *ep.* 20, 2. 52, 8. 104, 22. S. auch S. 63ff.

¹⁸ Wie J. Müller, *Kritische Studien zu Senecas Briefen*. SB Wien 136, 3, 1897, 13–14 lese ich mit den *deteriores fias*. Zum Gebrauch dieses Konjunktivs der 2. Person s. Summers, *Select Letters of Seneca* LXII–LXIII.

den vermöge, sagt: „Wenn mein Wort etwas bei dir gilt, so folge, um glücklich zu werden, jenen (sc. die die Lehren der Philosophie erfunden haben) und ertrag es, wenn du dem einen oder anderen als Tor erscheinst. Mag dir, wer da will, Beleidigungen und Unrecht zufügen, dir wird kein Leid geschehen, wofern die *virtus* auf deiner Seite ist¹⁹. Wenn du glücklich sein willst,“ so sagt er, „wenn du in aller Aufrichtigkeit ein sittlich guter Mensch sein willst, dann ertrag es, daß dich der eine oder andere verachtet““ (*ep.* 71, 6–7).

Wir haben hier eine jener uns schon bekannten Paränesen vor uns, mit denen Seneca dazu aufruft, sich den Vorbildern der Vergangenheit anzuschließen, wobei die empfohlenen Vorbilder diesmal nicht, wie sonst zumeist, den schlechten Vorbildern der Gegenwart, insbesondere dem schlechten Vorbild der Masse²⁰ entgegengestellt sind, sondern den komplizierten, aber für den moralischen Fortschritt weitgehend nutzlosen Übungen und Kunststücken der Dialektiker. Außergewöhnlich an dieser Aufforderung ist, daß Seneca sich nicht darauf beschränkt, sie in eigener Person an Lucilius zu richten, sondern daß er sie von einem der empfohlenen Vorbilder, von Sokrates, noch einmal mit Nachdruck wiederholen läßt. An der Art und Weise, in der dies geschieht, hat man nun nicht ohne Grund seit langem Anstoß genommen. Es sei undenkbar, hat man gesagt²¹, daß Seneca Sokrates zunächst in sehr pointierter Weise als einen der „Erfinder“ der Philosophie, ja als deren Archegeten hinstelle, ihn dann aber sprechen lasse, als ob er nicht das mindeste mit ihnen zu tun habe; der Text müsse verdorben sein und man müsse ihn so korrigieren, daß nicht Sokrates, sondern Seneca selbst der Sprecher auch der zweiten Aufforderung sei. Dem haben andere entgegengehalten²², daß Seneca den *exempla*, die er zitiere, auch sonst des öfteren Reden in den Mund lege, bei denen das, was man bei einiger Großzügigkeit als mögliche Gedanken der zitierten Person gelten lassen könne, so untrennbar mit dem vermischt sei, was man nur als eigene Äußerung Senecas verstehen könne, daß es sinnlos sei, hier Unterscheidungen treffen zu wollen. Man muß hinzufügen, daß er bei der Zeichnung seiner *exempla* insgesamt mit großer Freiheit verfährt und sich keineswegs scheut, das von der Tradition vorgegebene Material seinen jeweiligen Absichten entspre-

¹⁹ Vgl. *const. sap.* 2, 3: *Tutus est sapiens nec ulla affici aut iniuria aut contumelia potest.*

²⁰ Vgl. S. 18 A. 3.

²¹ Z. B. Müller, a. a. O. (s. S. 22 A. 18). A. Beltrami in seiner ersten Ausgabe der Seneca-Briefe (1916/1927) ad loc.

²² O. Hense, *L. Annaei Senecae ad Lucilium epistularum moralium editionis Teubnerianae supplementum Quirinianum*, 1921, VII und A. Beltrami in seiner zweiten Ausgabe der Seneca-Briefe (1931) ad loc. mit Hinweis auf *v. b.* 24, 4ff. (s. S. 28–30) und *tranq. an.* 3, 2ff.; weitere markante Beispiele sind *prov.* 2, 10. *const. sap.* 6, 3–7. *ben.* 7, 9–10. Mehr bei Bogun, *Die außerröm. Geschichte* 60–62.

chend zu interpretieren und zurechtzulegen. Sein Vorgehen läßt sich mit dem der antiken Tragödiendichter vergleichen: Zwar durfte er von bestimmten vorgegebenen Fakten nicht abweichen, im einzelnen aber konnte er sich vollkommen frei fühlen²³. Es wird sich dies im folgenden am Beispiel des Sokrates mehrfach beobachten lassen.

Aber es bleibt natürlich die Frage nach dem Warum. Warum legt Seneca die zweite Aufforderung, bei der es sich doch offenkundig um nichts anderes als eine nachdrückliche Wiederholung derjenigen Aufforderung handelt, die er gerade in eigenem Namen an Lucilius gerichtet hat, nicht sich selbst, sondern Sokrates in den Mund? Die Antwort ergibt sich, wie mir scheint, aus dem, was oben über die Bedeutung der *exempla* für Seneca gesagt wurde: Indem nach Seneca auch Sokrates als Archeget derer, die sich auf die einzig wesentliche Sache der Philosophie, auf die Ethik, konzentriert haben, mit der ihm aufgrund dieser Tatsache eigenen Autorität²⁴ dazu aufruft, das Gleiche zu tun, erhält diese Aufforderung ein ganz anderes Gewicht. Dies ist das eine. Noch wichtiger aber dürfte das andere sein: Die Person des Sokrates ist zugleich der beste Beweis dafür, daß man, wenn man den von ihm zuerst eingeschlagenen Weg auch seinerseits einschlägt, tatsächlich zu dem erstrebten Ziel, zu Freiheit und Lebensglück, gelangen kann. Denn von wem könnte man mit mehr Recht sagen, daß ihm alle Verachtung anderer, alle Beleidigungen und alles Unrecht nichts anhaben konnten? Seneca begründet die Überlegenheit der *exempla* gegenüber den *praecepta*, wie wir sahen (s. S. 19), u. a. damit, daß man den Augen mehr traue als den Ohren²⁵. Auf die vorliegende Stelle angewandt bedeutet dies: Dadurch daß das Gesagte in der Person dessen, der es sagt, seine sichtbare Bestätigung findet, erhält es eine Überzeugungskraft und protreptische Wirksamkeit, die es anders nicht gewinnen könnte.

Wir sind jetzt so weit, daß wir uns der Frage zuwenden können, wie Seneca das *exemplum* des Sokrates im einzelnen zeichnet. *Magnum exemplum nisi mala fortuna non invenit*: „Nur ein schlimmes Schicksal läßt ein großes Beispiel erstehen“. Denn wie es „der Gladiator für eine Schande hält, einem Schwächeren gegenübergestellt zu werden, weil er weiß, daß ein Sieg ohne Gefahr ein Sieg ohne Ruhm ist, so macht es auch das Schicksal: Die Tapfersten sucht es sich als ebenbürtige Gegner, an manchen geht es voller Ver-

²³ Ein besonders gutes Beispiel dafür ist, was er *const. sap.* 5, 6–6, 7 aus einer viel zitierten (s. Döring, Die Megariker fr. 151 A–I) Anekdote macht.

²⁴ *si quid apud te habeo auctoritatis* (§ 7) klingt in seinem Mund natürlich ganz anders als im Munde Senecas.

²⁵ Dies übrigens ein alter, für uns zuerst bei Heraklit, VS 22 B 101a und Hdt. 1, 8, 2 faßbarer Topos.

achtung vorbei. Gerade die Trotzigen und Aufrechtsten greift es an, um ihnen gegenüber seine Kraft anzustrengen: Das Feuer erprobt es an Mucius, die Armut an Fabricius, die Verbannung an Rutilius, die Folter an Regulus, das Gift an Sokrates, den Tod an Cato“ (*prov.* 3, 4)²⁶.

Je größer die Schwierigkeiten sind, denen sich ein Mann überlegen erweist, desto beweiskräftiger und wirksamer ist das *exemplum*, das er gibt. Das bedeutet umgekehrt: Je beweiskräftiger und wirksamer das *exemplum* eines Mannes sein soll, desto größer müssen die Schwierigkeiten sein bzw. desto größer müssen die Schwierigkeiten dargestellt werden, denen er sich überlegen erweist. Hier liegt der Grund dafür, daß Seneca das Leben des Sokrates so darstellt, als ob es nichts anderes gewesen sei als ein ständiger Kampf gegen stets neue Schwierigkeiten, mit denen sich Sokrates im privaten, vor allem aber im öffentlich-staatlichen Bereich unablässig konfrontiert sah²⁷. Am weitesten geht er in dieser Hinsicht in jener theatralisch-pathetischen Schilderung des lebenslangen erfolgreich bestandenen Kampfes des Sokrates gegen eine Vielzahl äußerer Schwierigkeiten, die er *ep.* 104, 27–28 als Beweis dafür beibringt, daß Tod und Mühsal letztlich für jedermann bezwingbar seien, wofür nur der Wille dazu vorhanden sei: „Verlangt ihr ein Beispiel, so nehmt Sokrates, den greisen Dulder: Von allen nur erdenklichen Schwierigkeiten wurde er heimgesucht, dennoch ließ er sich nicht überwältigen, weder von der Armut, die durch die häusliche Belastung noch drückender wurde, noch durch die Mühen, die er auch im Krieg durchzustehen hatte. Zu Hause wurde er von mannigfachen Unannehmlichkeiten geplagt, mag man nun an seine ruppige und zänkische Frau²⁸, mag man an seine unbegabten, mehr der Mutter als dem Vater ähnlichen Kinder²⁹ denken. Draußen³⁰ lebte er entweder im Krieg oder unter einer Tyrannis oder in einer Demokratie, die schlimmer war als alle Kriege und Tyrannen. 27 Jahre lang hatte man Krieg geführt³¹. Als die Waffen zur Ruhe gekommen waren, wurde der Staat zu seinem Schaden den 30 Tyrannen

²⁶ Vgl. dazu die detaillierte Beschreibung der hier nur stichwortartig erwähnten Einzelschicksale §§ 5–14.

²⁷ Hier liegt zugleich der Grund dafür, daß Cato ein noch bedeutenderes *exemplum* ist als Sokrates, denn nach Senecas Meinung „spielte das Schicksal Cato noch feindseliger und noch unablässiger mit als Sokrates“ (*ep.* 104, 29).

²⁸ Vgl. die Anekdoten *const. sap.* 19, 1. fr. 62 Haase.

²⁹ Die Kinder des Sokrates erwähnt Seneca auch *tranq. an.* 17, 4, wo er darauf verweist, daß Sokrates sich nicht schämte, mit seinen Kindern zu spielen. Gedacht ist dabei an die Anekdote, derzufolge es Sokrates nicht im mindesten peinlich war, als er von Alkiades dabei angetroffen wurde, wie er mit seinen Söhnen „Steckenpferd“ spielte (Val. Max. VIII 8 ext. 1. Aelian., *VH* 12, 15).

³⁰ Der Text dieser Stelle ist nicht mit Sicherheit heilbar, der Sinn ist jedoch klar.

³¹ Der Peloponnesische Krieg (431–404).

nen ausgeliefert, von denen die meisten Sokrates feindlich gesinnt waren. Zuletzt erfolgte die Verurteilung unter den schwersten Beschuldigungen: Vorgeworfen wurden ihm Religionsfrevler und Verführung der Jugend, die er angeblich gegen die Götter, ihre Väter und den Staat aufhetzte. Danach Gefängnis und Gift. All dies hatte Sokrates so wenig berührt, daß es ihn nicht einmal dazu brachte, eine Miene zu verziehen³². Welch wunderbarer und einzigartiger Ruhm! Bis zum letzten Atemzug sah man Sokrates weder heiterer noch bekümmelter als sonst. Gleichmütig blieb er, mochte der Unmut des Schicksals auch noch so groß sein“.

Die wenigen Sokratesstellen, die bisher aus den Schriften Senecas zitiert wurden, lassen schon erkennen, welches für Seneca die zentralen Sokrates-themen sind. In den beiden kleinen Beispielkatalogen, die im Vorangehenden erwähnt wurden³³, wird übereinstimmend die Tatsache, daß „Sokrates das Gift bezwang“ (*venenum Socrates sc. vicit*, *ep.* 98, 12), als das hingestellt, was ihn zum Vorbild werden ließ. In stichwortartiger Form ist damit auf diejenige Sokrates-thematik verwiesen, auf die Seneca von seiner frühesten erhaltenen Schrift, der *Trostschrift an Marcia* (22, 3), bis zu der gerade zitierten pathetischen Schilderung des sokratischen Leidensweges im 104. Brief immer wieder und mit Abstand am häufigsten zu sprechen kommt, weil in ihr ein Thema angesprochen war, das für einen Stoiker der damaligen Zeit außerordentliche Aktualität besaß: der unerschütterliche Gleichmut, mit dem Sokrates seine ungerechtfertigte Verurteilung ertrug und mit dem er sich im Gefängnis und angesichts des Todes als Philosoph bewährte³⁴. So heißt es etwa, um einige der markantesten weiteren Stellen zu zitieren³⁵, *ep.* 13, 14: *cicuta magnum Socratem fecit*, und *ep.* 67, 7 spricht Seneca von dem *calix venenatus, qui Socratem transtulit e carcere in caelum*. Als Lucilius sich über

³² Seneca bezieht sich hier ebenso wie *ira* 2, 7, 1 und *Helv.* 13, 4 (vgl. S. 28 A. 41) auf einen der Xanthippe zugeschriebenen Ausspruch, auf den auch sonst häufig Bezug genommen (Cic., *off.* 1, 90. Epict. 1, 25, 31. 3, 5, 16–17, vgl. S. 65. Plin., *NH* 7, 79. Simpl., in *Epict. Ench.* 33 p. 112 Dübner) bzw. der auch sonst mehrfach zitiert wird (Cic., *Tusc.* 3, 31. Aelian., *VH* 9, 7 = Stob., *flor.* IV 44, 77a. *Gnom. Vat.* 573) und der bei unserem frühesten Zeugen, Cicero, folgendermaßen lautet: „Xanthippe soll an ihrem Mann Sokrates immer wieder die stets gleiche Miene gepriesen haben: sie habe ihn immer mit derselben Miene das Haus verlassen und nach Hause zurückkehren sehen“ (*Tusc.* 3, 31).

³³ *Ep.* 98, 12 (s. S. 18) und *prov.* 3, 4 (s. S. 24–25).

³⁴ Sokrates steht dabei bis auf vereinzelte Ausnahmen immer als einziges griechisches *exemplum* neben einem (Cato: *ep.* 13, 14. 104, 27–32; Libo Drusus: *ep.* 70, 9–10) oder mehreren (Cato, Rutilius, Regulus, Mucius u. a.: *prov.* 3, 4–14. *Marc.* 22, 3. *tranq. an.* 16, 1. *ep.* 24, 4–8. 67, 7. 71, 17. 98, 12–13) römischen.

³⁵ Weitere hier nicht ausdrücklich referierte Stellen: *prov.* 3, 12. *const. sap.* 7, 3. *v. b.* 27, 1 (vgl. S. 28). *ot.* 8, 2 (vgl. S. 32). *tranq. an.* 5, 3 (vgl. S. 31). 16, 1. *Helv.* 13, 4 (vgl. S. 28 A. 41). *ep.* 71, 17.

den ungewissen Ausgang eines gegen ihn angestrebten Prozesses beunruhigt zeigt (*ep.* 24, 1), führt Seneca, um ihm die Furcht zu nehmen, neben anderen ermutigenden Beispielen auch das des Sokrates an, der „im Gefängnis Gespräche führte und nicht entweichen wollte, als einige Leute ihm zur Flucht zu verhelfen versprochen, der ausharrte, um den Menschen die Furcht vor den beiden schlimmsten Dingen zu nehmen, vor dem Tod und dem Gefängnis“ (*ep.* 24, 4). Im 70. Brief erörtert Seneca die Frage, unter welchen Bedingungen der Freitod gestattet sei. Er betont dabei, daß es auch für den Stoiker keineswegs immer erlaubt sei, sich selbst den Tod zu geben, und erläutert dies am Beispiel des Sokrates: „Manchmal wird der Weise, auch wenn ihm der sichere Tod bevorsteht und er weiß, daß seine Hinrichtung beschlossen ist, dennoch seine Hand nicht hergeben für den Vollzug der Strafe, während er es für sich selbst natürlich täte. ... Sokrates hätte sein Leben durch Fasten beenden und statt durch Gift durch Verhungern sterben können. Trotzdem verbrachte er 30 Tage³⁶ im Gefängnis und in Erwartung des Todes, nicht etwa in dem Glauben, daß noch alles mögliche geschehen könne, daß eine so lange Zeit noch viele Hoffnungen zulasse, sondern um sich dem Gesetz zu stellen³⁷ und seinen Freunden einen Sokrates zu schenken, mit dem sie noch im allerletzten Augenblick zu ihrer Freude und zu ihrem Gewinn zusammen wären³⁸. Was wäre törichter gewesen, als den Tod zu verachten, das Gift aber zu fürchten?“ (*ep.* 70, 8–9).

Die Erwägungen, die Seneca hier bei Sokrates darüber voraussetzt, ob es in seiner Situation erlaubt sei, den Freitod durch Verhungern zu suchen, waren für einen Stoiker geläufig³⁹, dem Sokrates der Sokratiker dürften sie dagegen insgesamt so fremd gewesen sein, wie sie dem Sokrates des platonischen *Phaidon* (61c–62c), für den der Freitod keine zulässige Alternative ist, tatsächlich fremd sind; andernorts werden Sokrates derartige Überlegungen daher auch nie zugeschrieben. Wir haben hier also einen jener Fälle vor uns, in denen Seneca dem von der Tradition gegebenen Material, um es für seine momentanen Zwecke nutzen zu können, eine eigene Interpretation unterschiebt. Völlig streift er die Fesseln der Tradition in der großen

³⁶ So Xen., *Mem.* 4, 8, 2 (danach *Socr. ep.* 14, 8). Plato spricht *Phaed.* 58a von „einer längeren Zeit“ (*πάλαυ*). Anders spätere Zeugnisse: Nach Diogenes Laertios (2, 42) handelte es sich nur um „wenige Tage“ (*οὐ πολλὰς ἡμέρας*), nach Teles (p. 17, 4–5 Hense²) wurde Sokrates eine Galgenfrist von drei Tagen eingeräumt, die er aber nicht in Anspruch nahm (dies vielleicht aus Plat., *Crito* 44ab herausgesponnen).

³⁷ Vgl. Platons *Kriton*.

³⁸ *Ep.* 70, 9: *ut fruendum amicis extremum Socraten daret*. Vgl. Platons *Phaidon*. Ähnlich Seneca selbst, als sein Tod beschlossen war, s. S. 37ff.

³⁹ Zu den Lehren der Stoiker von der Berechtigung des Selbstmordes zuletzt ausführlich Rist, *Stoic Philosophy* 233–255, ebd. 246–250 über Seneca. S. ferner N. Tadić-Gilloteaux, *Sénèque face au suicide*. *Ant. Class.* 32, 1963, 541–551.

Ethopoiie⁴⁰ am Schluß der Schrift *De vita beata* ab (24, 4ff.), in der er Sokrates „aus jenem Gefängnis heraus, das er durch sein Eintreten reinigte und ehrwürdiger als jede Kurie machte“⁴¹, einen leidenschaftlichen Appell an diejenigen unter seinen, Senecas, Zeitgenossen richten läßt, die die Weisen und die um die Weisheit Bemühten (*studiosi sapientiae*), statt sie zu verehren und sich zum Vorbild zu nehmen, bekritteln und diffamieren, um sich so, vor sich selbst gerechtfertigt, ihrem verpflichtenden Vorbild entziehen zu können. Den aktuellen Hintergrund für den ganzen zweiten Teil von *De vita beata* und damit für diese Ethopoiie bilden bekanntlich Angriffe, die seit längerem gegen Seneca laut geworden waren⁴². Unter Hinweis auf seinen immensen Reichtum und seinen Lebensstil warf man ihm vor, daß bei ihm zwischen Leben und Lehre eine offenkundige Diskrepanz bestehe⁴³. Seneca hält dem entgegen, daß dies ein Vorwurf sei, den man seit eh und je gegen die Philosophen, auch gegen die größten unter ihnen wie Platon, Zenon, Epikur, Rutilius, Cato und in jüngster Zeit gegen so herausragende Gestalten wie den Kyniker Demetrios und den Epikureer Diodor erhoben habe (18, 1–19, 1). Was ihn selbst betreffe, so könne und wolle er gar nicht bestreiten, daß bei ihm eine solche Diskrepanz tatsächlich bestehe, und zwar sogar eine sehr große; schließlich wisse er selbst am besten, daß er kein Weiser sei, sondern froh sein könne, wenn es ihm gelinge, die Zahl seiner Fehler allmählich zu verringern (17, 3–4. 24, 4). Immerhin sei es gewiß besser, sich um seinen sittlichen Fortschritt zu bemühen, als sich wie seine Kritiker darauf zu beschränken, diejenigen, die dies täten, zu diffamieren. Im übrigen spreche er wie alle Philosophen, wenn sie von der *virtus* redeten, nicht über sich, sondern über die Norm (18, 1). Um dies zu verdeutlichen und die Sache, um die es geht, von seiner Person zu trennen, überläßt er sodann die prinzipielle Auseinandersetzung mit den Gegnern der Philosophie und der Philosophen Sokrates als Repräsentanten jener Weisen, die „von Fehlern frei“ (26, 5) und dadurch über Angriffe gegen ihre Person erhaben sind (24, 4ff.). „Aus dem Gefängnis“ (27, 1) läßt er ihn sprechen, weil Sokrates durch sein Verhalten dort den unumstößlichen Beweis dafür erbrachte, daß bei ihm tatsächlich Wort und Tat, Lehre und Leben über-

⁴⁰ Zu den Ethopoiien bei Seneca s. Bogun, Die außerröm. Geschichte 60–62.

⁴¹ v. b. 27, 1: *ex illo carcere quem intrando purgavit omnique honestiorem curia reddidit*. Vgl. *Helv.* 13, 4: *Socrates... eodem illo vultu* (vgl. S. 26 A. 32), *quo triginta tyrannos solus aliquando in ordinem redigerat, carcerem intravit ignominiam ipsi loco detracturus; neque enim poterat carcer videri in quo Socrates erat*.

⁴² Vgl. Pohlenz, Philosophie und Erlebnis 69–80. Trillitzsch, Seneca im lit. Urteil I 32–34. 41–42 (hier 41 A. 178 weitere Literatur).

⁴³ Tac., *ann.* 13, 42. Dio Cass. 61, 10, 1–6; ebd. § 2 heißt es über Seneca: *πάντα τὰ ἐναντιώτατα οἷς ἐφιλοσόφει ποιῶν ἠλέγχθη*; vgl. dazu Sen., v. b. 17, 1: *Quare ergo tu fortius loqueris quam visis?* und 18, 1: *Aliter loqueris, aliter visis* u. ö.; s. auch S. 21.

einstimmten. Dieser Sokrates nun hat mit dem historischen Sokrates fast gar nichts mehr gemeinsam; er ist in erster Linie eine Inkarnation des stoischen Weisen als solchen. Demgemäß wird er denn auch zunächst eingeführt als „derjenige, der den Gipfel menschlicher Vollkommenheit erreicht hat“ (24,4: *adsecutus... humani boni summam*), also als abstrakte Idealgestalt, und erst später als „jener Sokrates“ (25,4: *ille Socrates*), und im folgenden wird dann abwechselnd bald in der einen, bald in der anderen Weise von ihm gesprochen⁴⁴. Da er mehr inkarnierte Idealgestalt als historisches Individuum ist, kann er souverän über die Zeiten verfügen und sich ebenso gut auf das Zeugnis seines eigenen Lebens wie auf alles, was vor und nach ihm geschah, berufen und sich damit, worauf es hier vor allem ankommt, auch auf Senecas Zeit beziehen und an sie appellieren. Zweimal beruft er sich auf sein eigenes Leben (27,2: Spott der Komödie über ihn; 27,5: sein angeblicher unzuchtiger Umgang mit Alkibiades und Phaidros⁴⁵). Im übrigen argumentiert er jedoch so gut wie durchgehend aus Senecas Zeit und für diese Zeit⁴⁶ und aus der Situation, in der die Schrift verfaßt ist, und für diese Situation. Worum es ihm und damit Seneca dabei geht, ist vor allem dies, die Gegner der Philosophie dazu zu bringen, sich zu ändern, bevor es zu spät ist, und aus Gegnern der Philosophie und der Philosophen zu deren Verehrern zu werden, weil dies die einzige Möglichkeit der Rettung sei. „Euer Urteil über mich bewegt mich nicht um meinetwillen“, so „jener Sokrates“, „sondern um euretwillen, denn seinen Haß und seine Angriffe gegen die Tugend durch lautes Geschrei⁴⁷ kundzutun bedeutet den Verzicht auf jede Hoffnung auf Besserung. ... Verehrt die Tugend, glaubt denen, die ihr lange gefolgt sind und nun verkünden, daß sie etwas Großem folgen, was sich von Tag zu Tag als größer erweist. Ehrt sie (sc. die Tugend), wie ihr Gottheiten verehrt, und ihre Lehrer wie Priester⁴⁸, und sooft die geheiligten Schriften⁴⁹ erwähnt werden, schweigt in Andacht (*favete linguis*)⁵⁰“ (26,5. 7). *Ep.* 71,7 läßt Seneca seinen an Lucilius

⁴⁴ 25,8: *sapiens*; 26,4: *ille Socrates aut aliquis alius, ius cui idem adversus humana atque eadem potestas est*; 26,5: *ille, cui sapientia contigit, quem animus vitiorum immunis... iubet*; 27,1: *Socrates*.

⁴⁵ Diese Bezugnahme erklärt sich daraus, daß man Seneca nach Dio Cass. 61,10,3–4 auch sexuelle Verfehlungen anlastete.

⁴⁶ Besonders auffällig ist das zeitgenössische römische Kolorit 25,1–2 (Gegenüberstellung von Reichtum und Armut), 25,4 (Anspielung auf die römische Institution des Triumphzuges) und 26,8 (Beschreibung des ungezügelten religiösen Treibens).

⁴⁷ Ich übernehme die Konjektur von Gertz *clamitantis*.

⁴⁸ Vgl. *ep.* 64,9 (s. S. 21).

⁴⁹ D.h. die großen Werke der Philosophie. *brev. vit.* 14,1 spricht Seneca von den großen Philosophen der Vergangenheit als den *clarissimi sacrarum opinionum conditores*.

⁵⁰ Vgl. *ep.* 52,10.

gerichteten Appell durch Sokrates wiederholen und verstärken (vgl. S. 22–24); hier legt er den Appell an die Gegner der Philosophie ganz dem *vir sapiens* Sokrates in den Mund.

Zenon hatte gelehrt und mit ihm lehrte die Stoa, daß „der Weise sich am politischen Leben aktiv beteiligen wird, wofern ihn nicht etwas daran hindert“⁶¹. Die Bedingung, an die die Forderung nach aktiver politischer Betätigung hier geknüpft wird, ließ sich natürlich mehr oder weniger streng, enger oder weiter auslegen. In der Schrift *De tranquillitate animi* vertritt Seneca mit Entschiedenheit die Auffassung, daß man selbst dann, wenn der äußere Zwang noch so groß sei, dennoch zugunsten des Gemeinwesens und seiner Mitbürger tätig sein müsse, daß es mithin selbst unter ungünstigsten Bedingungen nicht erlaubt sei, sich völlig ins Privatleben zurückzuziehen⁶². Beispielhaft dafür ist ihm das Verhalten des Sokrates unter der Schreckensherrschaft der sog. Dreißig Tyrannen⁶³, die er – getreu dem Satz, daß „nur ein schlimmes Schicksal ein großes Beispiel erstehen läßt“ (s. S. 24) – in grellen Farben effektiv ausmalt, um vor diesem Hintergrund sodann die Überlegenheit des Sokrates um so heller erstrahlen lassen zu können. Was er dabei über die Aktivitäten des Sokrates während des Regimes der Dreißig berichtet, scheint zumeist ad hoc erfunden zu sein⁶⁴: „Kannst du einen beklagenswerteren Staat finden, als es der der Athener war, als die Dreißig Tyrannen ihn zerfleischten? 1300 Bürger, gerade die besten, hatten sie umgebracht⁶⁵, und sie hörten deshalb nicht etwa auf mit Morden, sondern ihre Grausamkeit reizte sich selbst nur noch mehr auf. In dem Staate, in dem es den Areopag gab, einen hochheiligen Gerichtshof, in dem es einen Senat (d. h. die *βουλή*) und eine Volksversammlung gab, die diesem Senat ähnlich war, versammelte sich Tag für Tag das finstere Henkerkollegium, und das unglückliche Rathaus war dicht gefüllt mit Tyrannen (?). Konnte der Staat

⁶¹ Sen., *ot.* 3, 2 = SVF I 271: *Zeno ait: accedet ad rem publicam (sc. sapiens) nisi si quid impeditur*. Vgl. SVF III 697.

⁶² *tranq. an.* 4, 8: *numquam enim usque eo interclusa sunt omnia, ut nulli actioni locus honestae sit.*

⁶³ Sokrates' Verhalten unter dem Regime der Dreißig Tyrannen als Vorbild für das eigene Verhalten in vergleichbarer Situation zuerst bei Cicero, der in einem der Atticusbriefe (8, 2, 4) sein Verhalten gegenüber dem einen potentiellen Tyrannen Caesar mit dem Verhalten des Sokrates während des Regimes der Dreißig Tyrannen parallelisiert; bei Seneca auch *Helv.* 13, 4 (s. S. 28 A. 41). *ep.* 28, 8 und 104, 28 (s. S. 25–26); in der kynisch-stoischen Literatur der Zeit nach Seneca dann bei Epiktet (2, 13, 24. 4, 1, 160. 4, 1, 164. 4, 7, 30, s. S. 62–63, vgl. S. 59–60) und Dion (43, 8, s. S. 110); vgl. auch Mark Aurel 7, 66 (s. S. 130).

⁶⁴ Stellen, an denen die Textherstellung unsicher ist, habe ich durch (?) gekennzeichnet.

⁶⁵ Üblicherweise ist von 1500 Opfern die Rede, s. Aristot., *Ath. pol.* 35, 4. Isocr. 7, 67. 20, 11. Aeschin. 2, 77. 3, 235.

zur Ruhe kommen, in dem es so viele Tyrannen gab, wie als Leibgarde ausreichen(?) würden? Nicht einmal eine Hoffnung auf Wiedergewinnung der Freiheit konnte sich den Menschen darbieten, und nirgends sah man Raum für ein Heilmittel gegen die ungeheure Wucht des Unglücks. Denn woher sollten dem beklagenswerten Staat so viele Harmodii (d. h. Tyrannenmörder) erstehen? Sokrates war dennoch zugegen und tröstete die trauernden Senatoren (= Bouleuten), ermahnte die, die am Gemeinwesen verzweifelten, machte den Reichen, die jetzt vor ihrem Besitz Angst hatten⁵⁶, Vorwürfe wegen der späten Reue über ihre gefährliche Habgier und präsentierte sich allen denen, die zur Nachahmung bereit waren, als leuchtendes Vorbild, als er unter dreißig Gewalthabern frei einherschritt⁵⁷. Diesen Mann brachte die Stadt Athen dennoch selbst im Gefängnis um, und die Freiheit ertrug nicht die Freiheit dessen⁵⁸, der unbehelligt die Tyrannenschar verhöhnt hatte. Du magst daraus zweierlei lernen: daß ein weiser Mann auch in einem am Boden liegenden Gemeinwesen Gelegenheit hat, sich hervorzutun, und daß in einem blühenden und glücklichen Gemeinwesen Übermut(?), Neid und tausend andere waffenlose⁵⁹ Untugenden die Herrschaft haben“ (5, 1–3).

Es herrscht heute weitgehende Übereinstimmung darüber⁶⁰, daß sich in der Art und Weise, in der Seneca in *De tranquillitate animi* über die Pflicht und die Möglichkeit zur politischen Betätigung spricht und in der er seine Auffassung mit dem Beispiel des Sokrates illustriert⁶¹, die Situation der Zeit und Senecas eigene Situation widerspiegeln. Man hat die Schrift daher in die Zeit um das Jahr 60 gesetzt, also in die Zeit, zu der die brutale Rücksichtslosigkeit Neros mit der Ermordung seiner Mutter Agrippina einen neuen Höhepunkt erreicht hatte und der Spielraum für noch vertretbares politisches Handeln sich auch für Seneca mehr und mehr einengte⁶². Offenbar waren Seneca damals schon erhebliche Zweifel gekommen, ob es über-

⁵⁶ Sc. weil sie wegen ihres Besitzes besonders gefährdet waren, vgl. Lys. 12, 6–20. Xen., *Hell.* 2, 3, 21. Aristot., *Ath. pol.* 35, 4; ferner die Sokrates-Anekdote Aelian., *VH* 2, 11 = *Gnom. Paris.* 17; s. auch *Gnom. Vat.* 473. D.L. 2, 34.

⁵⁷ Vgl. Dio Chrys., *or.* 43, 8 (s. S. 110). *Socr. ep.* 7 (s. S. 115).

⁵⁸ Zu dem Wortspiel mit *libertas* s. S. 33.

⁵⁹ Im Unterschied zur bewaffneten Gewalt der Tyrannen.

⁶⁰ Vgl. Pohlenz, *Philosophie und Erlebnis* 88–98. Krefeld, *Anpassung und Widerstand* 130–131. Trillitzsch, *Seneca im lit. Urteil* 42. Pfligersdorffer, *Vom Rückzug* 253–254. 259–263. Grundsätzliche Einwände dagegen jetzt allerdings bei Griffin, *Seneca*, bes. Kap. 10.

⁶¹ Hierzu speziell Krefeld, *Anpassung und Widerstand* 131.

⁶² Es sei hier nur an die Zumutungen erinnert, denen Seneca und Burrus im Zusammenhang mit der Ermordung Agrippinas ausgesetzt waren (Tac., *ann.* 14, 7, 2–4, vgl. 14, 11, 4).

haupt noch zu verantworten sei, wenn man sich am politischen Leben beteilige.

Anders, resignierter, beurteilt Seneca das Verhalten des Sokrates in der Schrift *De otio*⁶³, wie er denn überhaupt über die Pflicht und die Möglichkeit zu sinnvoller politischer Betätigung in dieser Schrift anders und resignierter urteilt – ein Wandel der Auffassung, den man wohl zu Recht mit Senecas endgültigem Rückzug aus der Politik im Jahre 62 in Verbindung zu bringen pflegt⁶⁴. In *De otio* erklärt es Seneca für durchaus mit den Lehren der Stoa vereinbar, daß man sich im Alter nach langen Jahren politischer Betätigung fortan ausschließlich dem *βίος θεωρητικός* widme. Er geht jedoch noch erheblich weiter: Mit den Lehren der Stoa sei es sogar vereinbar, daß man sich sein ganzes Leben hindurch ausschließlich dem *βίος θεωρητικός* widme⁶⁵. Wer sich wie die Ahnherren der Stoa ganz der Aufgabe verschreibe, zu erforschen, was die Tugend sei und wie man sie erlange, wie die Welt beschaffen sei, welches das Wesen Gottes sei usw. (4, 2), der könne den Menschen sogar mehr nützen als der, der sich im aktuellen politischen Leben engagiere, denn er nütze nicht nur dem einen Gemeinwesen, in das er hineingeboren sei, sondern der gesamten Menschheit seiner und späterer Zeiten. Die Stoiker behaupteten keineswegs, „daß sich der Weise an jedem beliebigen Staatswesen beteiligen werde“ (8, 1). Wollte man die einzelnen Staaten durchgehen, so fände man keinen, der den Weisen oder den der Weise ertragen könnte (8, 3). Sollte er sich etwa am Gemeinwesen der Athener beteiligen, in dem Sokrates verurteilt worden sei, aus dem Aristoteles, um demselben Geschick zu entgehen, geflohen sei⁶⁶, in dem die Mißgunst alle Tugenden unterdrückt habe? An ihm werde er sich gewiß nicht betei-

⁶³ Pohlenz, Philosophie und Erlebnis 89 A. 4 hat auf diesen Unterschied kurz hingewiesen.

⁶⁴ Pohlenz, Philosophie und Erlebnis 85–87. H. Dahlmann, Seneca und Rom, in: Das neue Bild der Antike II, Leipzig 1942, 296–309, hier 305–307. K. Büchner, Röm. Literaturgeschichte, Stuttgart 1957, 1968, 423–427. Hadot, Seneca 141. A. Kopp, Staatsdenken und politisches Handeln bei Seneca und Lucan. Diss. Heidelberg 1969, 50–61. Krefeld, Anpassung und Widerstand 132–133. Trillitzsch, Seneca im lit. Urteil I 42, vgl. 15. Pfligersdorffer, Vom Rückzug 253–259; dagegen Griffin, Seneca, bes. Kap. 10 (vgl. S. 31 A. 60).

⁶⁵ In Übereinstimmung damit rät Seneca Lucilius im 19. Brief, sich vom Staatsdienst zurückzuziehen.

⁶⁶ Aristoteles soll Ende 323 von Athen nach Chalkis auf Euböa umgesiedelt sein, um sich einem Asebie-Prozeß zu entziehen (s. D. L. 5, 5, 9; ferner bei I. Düring, Aristotle in the ancient biographical tradition, Göteborg 1957, die Testimonien 22. 44a–e. 45a–d mit den Kommentaren von Düring). Er selbst soll seinen Fall mit dem des Sokrates verglichen haben, indem er sagte, er wolle durch sein Fortgehen verhindern, daß die Athener sich zum zweiten Mal gegen die Philosophie versündigten (Test. 44a. 45c Düring).

ligen (8, 2). Daß Sokrates selbst es dennoch tat, wird hier geflissentlich verschwiegen.

„Die Freiheit ertrug nicht die Freiheit dessen, der unbehelligt die Schar der Tyrannen verhöhnt hatte“, heißt es in dem S. 31 zitierten Abschnitt aus *De tranquillitate animi*: *qui tuto insultaverat agmini tyrannorum, eius libertatem libertas non tulit*. Seneca spielt hier mit dem Begriff *libertas*, den er zunächst im moralischen Sinn als „persönliche Unabhängigkeit“ und dann im politischen Sinn als „Demokratie“⁶⁷ gebraucht. Dieses Wortspiel hat er einige Jahre später mit Bezug auf Sokrates noch einmal wiederholt. Am Ende des Abschnitts im 5. Buch der Schrift *De beneficiis*, in dem er berichtet, wie und warum Sokrates es ablehnte, der an ihn ergangenen Einladung des Königs Archelaos Folge zu leisten, lesen wir: „Der freie Staat vermochte die Freiheit dessen nicht zu ertragen, der sich nicht in die freiwillige Knechtschaft begeben wollte“: *noluit ire ad voluntariam servitutem is, cuius libertatem civitas libera ferre non potuit* (5, 6, 7).

Zu Beginn des 5. Buches von *De beneficiis* wird die Frage aufgeworfen, ob „es eine Schande ist, an Wohltaten übertroffen zu werden“ (5, 2, 1). Senecas Antwort: Nicht darauf kommt es an, daß man seinen Dank für eine Wohltat durch eine Gegengabe gleicher Größe abstattet, sondern darauf, daß man den festen Willen dazu hat. Wenn dieser feste Wille vorhanden ist, der fehlende Reichtum oder andere äußere Umstände einen aber daran hindern, ihn zu realisieren, kann nicht davon die Rede sein, daß man selbst „übertroffen“ wird, sondern immer nur davon, daß der Wert der Gegengabe von dem Wert der Gabe übertroffen wird. Entscheidend ist allein die Gesinnung. Wäre es anders, so dürfte man von manchen wie z. B. von Kaisern und Königen, von den großen Weisheitslehrern oder von seinen Eltern nie etwas annehmen, denn was sie einem geben, dürfte nahezu ausnahmslos mehr sein, als man selbst ihnen jemals zu geben vermag (5, 4, 1–3)⁶⁸. Ja, von Männern wie Sokrates und Diogenes, die selbst so gut wie keinerlei Bedürfnisse haben, muß man mit Notwendigkeit immer an Wohltaten übertroffen werden, da man von ihnen immer nur Wohltaten empfangen, sie ihnen wegen ihrer Bedürfnislosigkeit aber nie vergelten kann. Von ihnen

⁶⁷ Vgl. *ben.* 6, 37, 1 *seditiosa civitas et intemperanter libera* von der attischen Demokratie zur Zeit des Demosthenes. Auf den römischen Staat angewandt ist *libertas* = Republik (*const. sap.* 2, 2. *ep.* 86, 3).

⁶⁸ Vgl. *ben.* 3, 29–30, wo die Frage erörtert und bejaht wird, „ob Kinder ihren Eltern manchmal größere Wohltaten erweisen können, als sie von diesen empfangen haben“ (3, 29, 1). Ein solcher Fall liegt nach Senecas Meinung u. a. dann vor, wenn Kinder durch überragende Leistungen ihren Eltern zum Nachruhm verhelfen, der ihnen ohne ihre Kinder nie zuteil geworden wäre. Beispiel: Ariston, Gryllos und Sophroniskos verdanken es ausschließlich der Berühmtheit ihrer Söhne Platon, Xenophon und Sokrates, wenn ihre Namen noch immer bekannt sind (3, 32, 3).

an Wohltaten übertroffen zu werden ist indessen ebensowenig eine Schande wie von einem unbesiegbaren Feind besiegt zu werden (5, 4, 3–5, 1).

Wie ist es dann aber zu verstehen, wenn Sokrates einst die Einladung des Archelaos, der ihn gebeten hatte, an seinen Hof zu kommen, mit der Begründung ablehnte, „er wolle sich nicht zu einem Manne begeben, von dem er Wohltaten empfangen, ohne in der Lage zu sein, ihm gleichwertige Gegengaben zu machen“⁶⁹? Für Seneca steht fest, daß dies nicht die wahre Begründung für Sokrates' Absage war, denn natürlich wußte Sokrates, daß Archelaos ihm niemals würde so viel geben können wie er seinerseits Archelaos. Wäre er nicht überhaupt derjenige gewesen, der als erster eine Wohltat erwiesen hätte, insofern er mit seinem Kommen dem König einen Wunsch erfüllt hätte? Hätte er dem König als wertvollere Gegengabe für Gold und Silber nicht die Verachtung von Gold und Silber geschenkt? Und was hätte er wohl Gleichwertiges empfangen können, wenn er dem König in sich einen Mann gezeigt hätte, der zu leben und zu sterben verstand? Wenn er ihm, der in abgrundtiefe Angst verfiel, als sich einst die Sonne verfinsterte, die natürliche Erklärung dafür gegeben und ihn dadurch von seiner Angst befreit hätte? Wenn er ihn am Regieren gehindert hätte? (5, 6, 2–6). Warum also gab er die zitierte Antwort, von der er doch wußte, daß sie unrichtig war? „Der geistreiche Mann, der sich im Gespräch einer figurierten Rede zu bedienen, der sich über alle, besonders aber über die Mächtigen lustig zu machen pflegte, wollte seine Absage lieber in ironischer als in trotziger oder stolzer Form erteilen“ (ebd. § 6)⁷⁰. Vielleicht habe er gefürchtet – so Seneca weiter –, daß er gezwungen worden wäre, etwas

⁶⁹ ben. 5, 6, 2: *nolle se ad eum venire, a quo acciperet beneficia, cum reddere illi paria non posset*. Der Geschichte von der Einladung des Archelaos und ihrer Ablehnung durch Sokrates werden wir im folgenden noch mehrfach begegnen (s. S. 59. 88. 116–120); vgl. ferner Marc. Aur. 11, 25, wo allerdings Archelaos mit seinem Vater Perdikkas verwechselt ist; *Gnom. Vat.* 495. Plut., *adv. Col.* 18, 1117e. Aristid. 45, 56, II p. 75 D. D.L. 2, 25. Liban., *Apol. Socr.* 165. Joh. Chrys., *adv. opp. vit. mon.* II 66, PG 47 p. 340. Faßbar ist sie für uns zuerst bei Aristoteles (*Rhet.* II 23, 1398a 24–26), doch ist sie mit Sicherheit älter. Als Platon den *Gorgias* schrieb, war sie ihm offenbar bekannt. Wenn Sokrates hier nämlich auf die Frage des Polos, ob er den König Archelaos für glücklich oder unglücklich halte, antwortet, daß er das nicht zu beurteilen vermöge, da er noch nie mit ihm zusammengetroffen sei (470d), dann ist dies offenbar vor dem Hintergrund der Geschichte von der Einladung des Archelaos und ihrer Ablehnung durch Sokrates gesagt. J. Bernays, Phokion, Berlin 1881, 36. 114–115. Dümmler, *Akademika* 10 A. 2. Hirzel, *Dialog I* 124 u. a. wollten die Geschichte auf den Archelaos des Antisthenes zurückführen. Ob sie einen historischen Kern hat, vermögen wir nicht zu sagen. Nach D.L. 2, 25 und Liban., *Apol. Socr.* 165 soll Sokrates auch Einladungen des Skopas von Krannon und des Eurylochos von Larissa ausgeschlagen haben.

⁷⁰ ben. 5, 6, 6: *vir facetus et cuius per figuras sermo procederet, derisor omnium, maxime potentium, maluit illi nasute negare quam contumaciter aut superbe*.

anzunehmen, was er nicht hätte annehmen wollen, was seiner unwürdig gewesen wäre. Wer einwende, daß er sich ja hätte weigern können, kenne die Reaktionen der Mächtigen nicht. Hätte sich Sokrates geweigert, so hätte er den selbstherrlichen König, der erwartete, daß man alle seine Gaben aufs höchste ehrte, gegen sich aufgebracht. Es mache nämlich keinen Unterschied, ob man etwas einem Mächtigen nicht geben oder nicht von ihm annehmen wolle. Er empfinde beides gleichermaßen als Zurückweisung, und von einem stolzen Mann verschmäht zu werden, sei für ihn bitterer als nicht gefürchtet zu werden. Was Sokrates mit seiner Antwort bezweckt habe, sei also dies gewesen: *Noluit ire ad voluntariam servitutem is, cuius libertatem civitas libera ferre non potuit* (ebd. § 7).

Auch hier wieder scheinen sich in dem, was Seneca über Sokrates berichtet, und in der Art, wie er es berichtet, eigene aktuelle Erfahrungen widerzuspiegeln. So wie Seneca das Ganze erzählt, kann kein Zweifel bestehen, daß er das Verhalten des Sokrates billigt⁷¹. Das legt die Annahme nahe, daß der Abschnitt zu einer Zeit geschrieben wurde, zu der Seneca endgültig zu der Einsicht gelangt war, daß es unmöglich sei, am Hofe eines Mächtigen seine persönliche Freiheit unversehrt zu bewahren, also in der Zeit bald nach 62, und daß wir in dem, was Seneca in ihm über Sokrates sagt, eine verklausulierte Rechtfertigung seines eigenen Tuns zu sehen haben. Diese Annahme bestätigt sich im übrigen, wenn man die ähnlichen Töne in der Rede vergleicht, mit der Seneca bei Tacitus (*ann.* 14, 53–54) Nero um die Erlaubnis bittet, sich aus der aktiven Politik zurückziehen zu dürfen, besonders den Satz *una defensio* (sc. für meinen gewaltigen Reichtum) *occurrit, quod muneribus tuis obniti non debui* (53, 5), und die Bemerkung, mit der Tacitus am Schluß (56, 3) das Verhalten charakterisiert, das einem im Umgang mit Mächtigen aufgezwungen wird, ohne daß man sich dagegen wehren kann: *Seneca, qui finis omnium cum dominante sermonum, grates agit*⁷².

Eine auffällige Einzelheit in dem besprochenen Abschnitt aus *De beneficiis* bedarf noch der Erläuterung. Seneca nennt unter den Wohltaten, die Sokrates dem Archelaos hätte erweisen können, auch diese, daß er dem König, der wegen seiner völligen Unkenntnis in naturwissenschaftlichen Fragen von Angst gepeinigt worden sei, sobald sich in der Natur etwas Außergewöhnliches wie z. B. eine Sonnenfinsternis ereignet habe, über den wahren

⁷¹ So richtig gegen A. Gercke, *Seneca-Studien*, Jbb. f. class. Phil., Suppl. 22, 1896, 1–333, hier 278 und 309, M. Sonntag, *L. Annaei Senecae de beneficiis libri explanantur*. Diss. Leipzig 1913, 39.

⁷² Vgl. hierzu wiederum Sen., *ira* 2, 33, 2. Hingewiesen zu werden verdient in diesem Zusammenhang auch auf die Stelle *ben.* 6, 32, 4, an der Seneca davon spricht, daß nicht einmal Männer wie Agrippa und Maecenas sich Augustus gegenüber frei hätten äußern können.

Sachverhalt hätte aufklären und ihm so die Furcht hätte nehmen können. Er verweilt bei diesem Punkt sogar besonders lange, indem er eine Rede einlegt, die die exakte naturwissenschaftliche Erklärung enthält, die Sokrates Archelaos für das Phänomen der Sonnenfinsternis hätte geben können. Daß die Verdienste des Sokrates hier mit besonderem Nachdruck gerade in dem Bereich gesucht werden, für den er sich nach der üblichen, von Seneca sonst ohne weiteres übernommenen Tradition ausdrücklich nicht interessierte⁷³, muß einigermaßen überraschen. Hinzu kommt ein zweites: Als Beispiel für die Unkenntnis des Archelaos und die daraus resultierende Furcht führt Seneca an, daß der König „an dem Tag, an dem eine Sonnenfinsternis eintrat, seinen Königspalast schloß und seinem Sohn die Haare schor, wie man es bei Trauer- und Unglücksfällen zu tun pflegt“ (5, 6, 3). Er beruft sich damit auf einen Vorfall, von dem wir sonst nirgends etwas hören. Sollte die Senecastelle durch Zufall als einziges Zeugnis dafür erhalten geblieben sein? Oder liegt es nicht näher anzunehmen, Seneca habe das Ganze schlichtweg erfunden⁷⁴? Warum aber wählte er dann gerade die Erklärung des Phänomens der Sonnenfinsternis, um zu illustrieren, was Archelaos von Sokrates hätte profitieren können?

Die Antwort ergibt sich, wie mir scheint, wenn man folgendes bedenkt: Daß die Philosophen und ihre Schüler den Menschen die Furcht vor Sonnen- und Mondfinsternissen zu nehmen vermögen, indem sie sie davon überzeugen, daß es sich dabei nicht um Unglück verheißende Götterzeichen, sondern um zwar außergewöhnliche, aber dennoch reguläre und daher erklärbare und vorhersagbare Himmelserscheinungen handelt, galt von jeher als besonders einleuchtendes Beispiel dafür, welchen Nutzen die Philosophen ihren Mitbürgern und der Menschheit insgesamt zu bringen vermögen. Es sei hier nur auf Scipios Preis der Naturwissenschaft im 1. Buch von Ciceros *De re publica* verwiesen. Um zu zeigen, daß auch eine scheinbar so nutzlose philosophische Disziplin wie die Astronomie für die Menschen von allergrößtem Nutzen ist, führt Scipio hier *exempli gratia* zwei bekannte Fälle an, in denen es gelang, durch Erklärung einer Finsternis die Menschen von ihrer Angst zu befreien und sie dadurch in kritischer Situation vor einer Lähmung ihrer Kräfte zu bewahren: Als im Krieg der Römer gegen die

⁷³ Vgl. S. 3. 21–23. Die schwierige Frage, wie der historische Sokrates zur Naturwissenschaft stand und über welche Kenntnisse er auf diesem Gebiet verfügte (vgl. dazu Guthrie, *Hist. of Greek philos.* III 421–423), kann hier außer Betracht bleiben.

⁷⁴ Falls sich Seneca doch auf ein ihm bekannt gewordenes historisches Faktum beziehen sollte, so käme entweder die bei Xenophon (*Hell.* 2, 3, 4) erwähnte Sonnenfinsternis des Jahres 404 oder die in der uns erhaltenen antiken Literatur sonst nirgends erwähnte Sonnenfinsternis des Jahres 402 in Frage (vgl. F. K. Ginzel, *Spezieller Kanon der Sonnen- und Mondfinsternisse für das Ländergebiet der klassischen Altertumswissenschaften*, Berlin 1899, 179–180).

Makedonen im Jahre 168 das römische Heer „von abergläubischer Furcht verwirrt wurde, weil sich in einer klaren Nacht plötzlich der strahlende Mond verfinsterte“ (1,23), habe der der Astronomie kundige Legat Sulpicius Gallus durch die nüchterne Erklärung des Phänomens den „verwirrten Menschen den grundlosen Aberglauben und die Furcht genommen“ (1,24)⁷⁵. Und als im Peloponnesischen Krieg einmal – vermutlich im Jahre 431 – wegen einer Sonnenfinsternis unter den Athenern panikartige Furcht um sich gegriffen habe, habe Perikles seine Mitbürger von der Furcht befreit, indem er ihnen den Vorgang so erklärte, wie er es von seinem Lehrer Anaxagoras gelernt hatte: daß „die Sonne sich durch das Dazwischentreten des Mondes zu verfinstern pflege“ (1,25)⁷⁶. Daß dies so sei, fügt Scipio hinzu, habe als erster Thales von Milet – also der Ahnherr aller Philosophen – gesehen⁷⁷. Damit ist die Tradition bezeichnet, in die die Senecastelle einzuordnen ist. Offenkundig wollte Seneca auf diejenige Thematik nicht verzichten, die man für besonders geeignet hielt, den praktischen Nutzen der Philosophie glaubhaft und eindringlich vor Augen zu stellen⁷⁸. Daß er dadurch nicht nur mit dem traditionellen Sokratesbild in Widerspruch geriet, sondern auch mit seinem eigenen, das sich an der Tradition orientierte, war für ihn offensichtlich kein Hindernis.

Damit sind alle wichtigen Stellen betrachtet worden, an denen Seneca in seinen Schriften auf das *exemplum* des Sokrates zu sprechen kommt. Das wichtigste Zeugnis für die Bedeutung, die dieses *exemplum* für ihn selbst hatte, ist indessen bisher unerwähnt geblieben: Es ist Senecas eigener, von ihm selbst als *imitatio Socratis* verstandener Tod, wie er bei Tacitus (*ann.* 15, 62–64) beschrieben wird. Seneca erhält den Befehl zum Selbstmord, als er

⁷⁵ Zu diesem auch sonst vielfach zitierten Vorfall s. Fr.Münzer, *Art. Sulpicius* 66, RE IV A 1, 1931, 809.

⁷⁶ Es scheint sich um die Sonnenfinsternis zu handeln, die bei Thukydides (2,28) und Plutarch (*Pericl.* 35,2) erwähnt wird. Anaxagoras' Erklärung der Sonnenfinsternis: VS 59 A 42 (9).

⁷⁷ Daß Thales die Sonnenfinsternis des Jahres 585 richtig vorausgesagt hatte, darf wohl als gesichertes Faktum gelten; frühester Zeuge dafür ist Xenophanes, VS 21 B 19, vgl. auch Heraklit, VS 22 B 38. Daß er auch den Grund dafür kannte, wird dagegen heute allgemein für unmöglich gehalten (vgl. Guthrie, *Hist. of Greek Philos.* I 46–48. B.L. van der Waerden, *Die Anfänge der Astronomie*, Basel–Stuttgart 1968, 121–124). Normalerweise ist übrigens auch nur von einer Vorhersage der Sonnenfinsternis die Rede (s. VS 11 A 5).

⁷⁸ Es sei daran erinnert, daß Seneca den Wert der Naturwissenschaft und speziell der Astronomie beim Kampf gegen den Aberglauben auch in den mit dem 5. Buch von *De beneficiis* vermutlich etwa gleichzeitigen (vgl. Trillitzsch, *Seneca im lit. Urteil* 42 mit Literaturverweisen) *Naturales quaestiones* mit Nachdruck herausstellt; s. 6,3. 7,1,2. Vgl. auch Plin., *NH* 2,54.

gerade mit seiner Gattin Paulina und zwei Freunden bei Tische sitzt. Sein Wunsch, zu seinem Testament Zusätze zu machen, wird ihm abgeschlagen. Als seine Freunde in Tränen ausbrechen, mahnt er sie teils in ruhigem Gespräch, teils in strengerem Ton, sich zu fassen. Eindringlich fragt er sie, wo denn die philosophischen Lehren geblieben seien und die vernunftgemäße Haltung gegenüber allen Bedrohungen, die sie so viele Jahre hindurch eingeübt hätten. Sodann wendet er sich seiner Gattin zu und bittet sie inständig, sich ihrem Schmerz nicht ohne Maß und Ende hinzugeben, sondern in der Erinnerung an sein im Bemühen um menschliche Größe verbrachtes Leben Trost zu suchen. Auf ihre Bitte hin willigt er ein, daß sie mit ihm in den Tod geht. Gemeinsam lassen sich beide die Adern öffnen. Dem greisen und hageren Körper Senecas entströmt das Blut aber nur langsam, so daß der Tod nicht eintreten will. Er bittet daher seinen Freund und Hausarzt Statius Annaeus, ihm den seit langem bereitgehaltenen Schierling zu reichen. Als auch dieser in dem schon erkaltenden Körper seine Wirkung verfehlt, begibt er sich in ein Bad mit warmem Wasser, und indem er die um ihn herumstehenden Sklaven besprengt, sagt er, er spende dieses Naß Jupiter dem Befreier. Danach läßt er sich in ein Dampfbad tragen, wo er im Wasserdampf erstickt. Sein Leichnam wird, wie er es schon zu Zeiten, als er noch seinen ganzen Reichtum und seine ganze Macht besaß, testamentarisch verfügt hatte, ohne alle Feierlichkeiten verbrannt. Die Gattin Paulina wird auf Befehl Neros gerettet und lebt hernach noch einige wenige Jahre, während deren sie die Erinnerung an ihren Gatten in hohen Ehren hält.

Daß zwischen dieser Beschreibung des Todes Senecas und der Beschreibung des Todes des Sokrates im platonischen *Phaidon* beabsichtigte Parallelen bestehen, ist schwerlich zu bestreiten⁷⁹. Die Tatsache, daß Seneca für den Fall, mit dem er angesichts der Lage der Dinge seit einiger Zeit rechnen mußte, gerade Schierling bereithielt, wird üblicherweise dahingehend gedeutet, daß er seinen möglichen gewaltsamen Tod schon im voraus in Parallele zum Tod des Sokrates sah; wenn er bei Tacitus nicht einfach von Gift, sondern von demjenigen Gift spricht, „mit dem in Athen die zum Tode Verurteilten hingerichtet werden“ (64, 3), soll damit, wie es scheint, die Assoziation an den zumindest für spätere Zeiten berühmtesten Fall geweckt werden, in dem dieses Gift in der Geschichte Athens zur Anwendung gelangt war, an den Fall des Sokrates⁸⁰. Immerhin könnte man einwenden, daß der Gebrauch des Schierlings als Mittel zum Selbstmord während der

⁷⁹ In diesem Sinne zuletzt Griffin, Seneca 367. 369–371.

⁸⁰ Vgl. E. Köstermann, Cornelius Tacitus, Annalen: Bd. IV, Buch 14–16, Heidelberg 1968, 308.

gesamten Antike verbreitet gewesen zu sein scheint⁸¹ und daß Seneca, wenn es ihm auf die Sokratesnachahmung angekommen wäre, eigentlich gleich zum Schierling hätte greifen müssen und nicht erst, nachdem der Versuch, sich auf andere Weise zu töten, erfolglos geblieben war. In diesem Punkt mögen also Zweifel berechtigt sein. Höchst unwahrscheinlich ist es jedoch, daß auch die sonstigen Parallelen, die man zwischen Tacitus' Bericht und dem *Phaidon* festgestellt hat – die philosophischen Gespräche angesichts des Todes, die Mahnungen Senecas an seine vom Schmerz überwältigten Freunde, die Lehren der Philosophie zu beherzigen und sich zu fassen (62,2)⁸², die Libation an den *Iuppiter Liberator* (64,4)⁸³ –, allesamt zufällig sind. Zu fragen ist allerdings, ob alles dies überhaupt authentisch ist oder ob es nicht vielleicht auf das Konto des Tacitus oder seines Gewährsmannes geht. Daß man den freiwilligen oder aufgezwungenen Tod großer Männer nach dem Muster des *Phaidon* stilisierte, war nichts Ungewöhnliches⁸⁴. Bekanntestes Beispiel dafür ist der Tod des Cato Uticensis. Ob dieser selbst seinen Freitod als *imitatio Socratis* verstanden hatte, bleibe dahingestellt⁸⁵. Sicher ist, daß schon Cicero Catos Tod mit dem des Sokrates parallelisiert hat⁸⁶ und daß Plutarch bei seiner Beschreibung (*Cato min.* 66–70) diese Parallele vor Augen hatte. Auch Thrasea Paetus dürfte in seiner verlorenen *Cato-Biographie*, die Plutarch als Vorlage gedient zu haben scheint⁸⁷, nicht anders verfahren sein. Ein weiteres bekanntes Beispiel ist Tacitus' Beschreibung des Todes eben dieses Thrasea Paetus selbst (*ann.* 16,34–35), die in sehr ähnlicher Weise das Vorbild des Sokrates in Erinnerung ruft, wie dies bei der Beschreibung des Todes Senecas der Fall ist⁸⁸.

⁸¹ Vgl. W. Morel, Art. Gifte, RE Suppl. V, 1931, 226–227.

⁸² Vgl. Plat., *Phaed.* 117c–e.

⁸³ Man hat diese Libation verglichen mit Sokrates' Frage an den Gefängnisbeamten, ob er von dem Schierling eine Trankspende darbringen dürfe (*Phaed.* 117b) – so Ronconi, *Exitus illustrium virorum* 1259. MacMullan, *Enemies of the Roman order* 75. Griffin, *Seneca* 370 –, oder, wohl passender, mit dem Hahnenopfer, das Sokrates dem Asklepios darzubringen heißt (*Phaed.* 118) – so P. Schunck, *Römisches Sterben. Studien zu Sterbeszenen in der kaiserzeitlichen Literatur*, insbesondere bei Tacitus. Diss. Heidelberg 1955, 62. ders., *Studien zur Darstellung des Endes von Galba, Otho und Vitellius in den Historien des Tacitus*, SymbOsl 39, 1964, 38–82, hier 60.

⁸⁴ Ronconi spricht in seinem Artikel *Exitus illustrium virorum* 1258 geradezu von einem literarischen Topos.

⁸⁵ Zweifel z. B. bei A. Hugenschmidt, *Magnae mortes*. Diss. Freiburg 1960, 62. 64–66.

⁸⁶ Cic., *Tusc.* 1, 74; vgl. S. 54 A. 38. ⁸⁷ Vgl. H. Peter, HRR II, Leipzig 1906, CXXX.

⁸⁸ Daß Thrasea sich mit Sokrates parallelisierte bzw. daß er später mit Sokrates parallelisiert wurde – wir können das nicht unterscheiden –, geht auch aus einer Bemerkung bei Dio Cassius (61, 15, 4) hervor. Nach ihr soll Thrasea in Anlehnung an einen berühmten Satz des Sokrates aus der platonischen *Apologie* (30cd; vgl. S. 45) immer wieder zu sich gesagt haben: „Nero kann mich zwar töten, aber schaden kann er mir nicht“.

Obwohl somit keineswegs von vornherein als sicher gelten kann, daß die Stilisierung des Todes Senecas als *imitatio Socratis* authentisch ist, nimmt man heutzutage doch, wie ich meine, zu Recht allgemein an, daß auch Seneca selbst seinen Tod in dieser Weise verstanden hat, daß also die Stilisierung zumindest in ihrer Grundtendenz tatsächlich auf Seneca selbst zurückgeht⁸⁹. Dies ergibt sich freilich nicht, wie Trillitzsch meint⁹⁰, daraus, daß Tacitus in seinem Bericht höchstwahrscheinlich dem Geschichtswerk des Senecafreundes (s. Tac., *ann.* 13, 20, 2) Fabius Rusticus folgt⁹¹, der über die Vorgänge gewiß genau unterrichtet war und sie vermutlich detailliert geschildert hat. Eine solche Annahme verschiebt nur das Problem. Schließlich könnte Fabius Rusticus ja seinerseits die Stilisierung zum Ruhme Senecas vorgenommen haben. Ausschlaggebend ist etwas anderes, nämlich dies, daß die Nachahmung des Sokrates in der Konsequenz der Auffassung Senecas von der Bedeutung der *exempla* im allgemeinen und des *exemplum* des Sokrates im besonderen lag⁹².

Um dies zu erläutern, greifen wir noch einmal auf zwei Stellen aus den Briefen Senecas zurück, auf die oben bereits Bezug genommen wurde. *Ep.* 98, 12–14 ruft Seneca seinen Freund Lucilius mit dem Hinweis auf das Beispiel großer Männer der Vergangenheit, die die größten Schwierigkeiten überwandten und die auf die Scheingüter des Lebens mit Verachtung herabsahen, zur eigenen Tat auf: „Sag dir: Von all den Dingen, die so schrecklich erscheinen, ist keines unüberwindlich. ... Laß auch uns etwas überwinden! ... Laß auch uns eine mutige Tat vollbringen! Laß uns zu den *exempla* gehören! Warum sind wir erlahmt? Warum verzweifeln wir? Was geschehen konnte, kann auch jetzt geschehen“⁹³. Und *ep.* 11, 9 schreibt er im Zusammenhang mit einem berühmten Satz Epikurs, den er gerade zitiert hat: „Man soll einen Menschen haben, vor dem man Ehrfurcht hat, dessen Persönlichkeit einen dazu bringt, auch seine geheimsten Gedanken zu heiligen.

⁸⁹ Daneben dürfte ihm als Vorbild auch der Tod des Cato Uticensis vorgeschwebt haben, den man indessen seinerseits, wie gerade erwähnt, allgemein als Sokratesnachahmung interpretierte. Vgl. Schunck (s. S. 39 A. 83) 62–65 bzw. 60.

⁹⁰ Trillitzsch, Seneca im lit. Urteil 90–93.

⁹¹ Dies die weithin akzeptierte Ansicht; s. außer Trillitzsch Gercke, Seneca-Studien (s. S. 35 A. 71) 269. W. Richter, Römische Zeitgeschichte und innere Emigration (Gymnasium 68, 1961, 286–315) 305–306. Köstermann (s. S. 38 A. 80) 303 u. ö.

⁹² Vgl. hierzu bes. Knoche, Der Philosoph Seneca 25. Cancik, Untersuchungen zu Senecas *ep. mor.* 110–113. F. F. Schwarz, Senecas Tod – *imitatio Socratis*. Jahresber. d. Realgymn. Graz 1966/67, bes. 30–31. Hadot, Seneca 175, vgl. 26.

⁹³ *Ep.* 98, 12–14: *Dic tibi: ex istis quae terribilia videntur nihil est invictum. ... et nos vincamus aliquid. ... nos quoque aliquid et ipsi faciamus animose; simus inter exempla. quare defecimus? quare desperamus? quidquid fieri potuit potest.* Vgl. S. 18.

Glücklich der, der andere bessert nicht nur, wenn er leibhaftig, sondern auch, wenn er in Gedanken gegenwärtig ist. Glücklich aber auch der, der vor einem anderen Menschen so große Ehrfurcht haben kann, daß er sich bei der bloßen Erinnerung an ihn nach seinem Vorbild formt und in die rechte Ordnung bringt. Wer einen anderen so zu verehren vermag, der wird bald selbst verehrungswürdig sein“⁹⁴.

In der Nachfolge verehrungswürdiger Menschen selbst verehrungswürdig zu werden, in der Nachahmung großer *exempla* selbst zum *exemplum* zu werden, das war es, was Seneca für sich selbst erstrebte und wozu er die anderen aufrief. In der Nachahmung des Vorbildes des Sokrates wollte er selbst zum Vorbild werden. Die erstrebte Gleichheit der Todessituation ist dafür der sichtbare Ausdruck. Als der Centurio, der den Todesbefehl überbracht hatte, Seneca verbot, zu seinem Testament Zusätze zu machen, soll dieser nach dem Bericht des Tacitus zu seinen Freunden gesagt haben, „da man ihn daran hindere, sich für ihre Verdienste dankbar zu erweisen, hinterlasse er ihnen also nur, was er als das einzige und doch schönste besitze, das Bild seines Lebens; wenn sie das im Gedächtnis bewahrten, würden sie den Ruf sittlichen Strebens als Lohn ihrer standhaften Freundschaft davontragen“ (62,1)⁹⁵. Wir wissen nicht, ob Seneca diese oder ähnliche Worte tatsächlich gesprochen hat. Wir können aber mit Gewißheit sagen, daß sie in seinem Sinne gesprochen sind. Denn indem Seneca gelassen wie Sokrates in den Tod ging und damit an jenem Tag, der, wie er *ep.* 26,4 schreibt, über alle seine Lebensjahre das Urteil sprechen würde, den Beweis erbrachte, daß seine Bemühungen um die *virtus* nicht umsonst gewesen waren⁹⁶, konnte er sicher sein, selbst für seine Freunde zu dem geworden zu sein, was Sokrates für ihn gewesen war: zum *exemplum*⁹⁷.

⁹⁴ *Ep.* 11,9: *aliquem habeat animus quem vereatur, cuius auctoritate etiam secretum suum sanctius faciat. o felicem illum, qui non praesens tantum, sed etiam cogitatus emendat. o felicem, qui sic aliquem vereri potest ut ad memoriam quoque eius se componat atque ordinet. qui sic aliquem vereri potest cito erit verendus.* Vgl. S. 20.

⁹⁵ Tac., *ann* 62,1: *quando meritis eorum referre gratiam prohiberetur, quod unum iam et tamen pulcherrimum habeat, imaginem vitae suae relinquere testatur, cuius si memores essent, bonarum artium famam <fruc>tum* (Halm; *tam* codd.) *constantis amicitiae laturos.* Meine Übersetzung dieses berühmten Satzes folgt der von Regenbogen, Seneca als Denker röm. Willenshaltung 128 bzw. 407.

⁹⁶ Tacitus läßt Seneca 63,1 zu seiner Gattin von seiner *vita per virtutem acta* sprechen, deren Betrachtung ihr die Sehnsucht nach ihm erträglich machen möge.

⁹⁷ Daß man in späterer Zeit Seneca als römisches Pendant zu Sokrates ansah, zeigt die bekannte Berliner Sokrates-Seneca-Herme aus dem 3. Jhdt. (abgebildet z.B. bei C. Blümel, Römische Bildnisse, Berlin 1933, R. 106 S. 44 mit Tafel 71; vgl. dazu zuletzt M. Lausberg, *Gnomon* 45, 1973, 55). Boethius stellt in der *Consolatio philosophiae* I pr. 3,6 Seneca als philosophischen Märtyrer neben Männer wie Anaxagoras, Sokrates, Zenon auf griechischer Seite und Canius und Soranus auf römischer (vgl. S. 143). — Ein be-

merkwürdiges Zeugnis dafür, daß Seneca auch von seinen Zeitgenossen schon mit Sokrates parallelisiert wurde, wäre es, wenn Persius mit dem Gespräch zwischen Sokrates und Alkibiades, das den Anfang der 4. Satire bildet (V. 1–22), tatsächlich, wie manche meinen, auf Seneca und seinen Schüler Nero angespielt haben sollte. Doch bleibt dies unbeweisbar (vgl. E. H. Haight, *The Roman use of anecdotes in Cicero, Livy and the satirists*, New York 1940, 150–151. Trillitzsch, *Seneca im lit. Urteil* I 55).

3. EPIKTET

Seneca war im Jahre 65 im Zusammenhang mit der Pisonischen Verschwörung von Nero gezwungen worden, sich selbst den Tod zu geben. Ein anderer prominenter römischer Stoiker, den in gleichem Zusammenhang der Zorn des Kaisers traf, war Musonius Rufus, der auf die kleine garstige Insel Gyaros verbannt wurde, einen der gefürchtetsten Verbannungsorte der damaligen Zeit. Musonius wird hier weniger um seiner selbst willen erwähnt als vielmehr deshalb, weil der Philosoph, dem wir als nächstem unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden haben, Epiktet, entscheidend von ihm beeinflusst wurde (vgl. *Epict.* 1, 7, 32. 1, 9, 29. 3, 6, 10. 3, 23, 39)¹. Bei ihm selbst – d.h. in dem, was uns von den Aufzeichnungen erhalten ist, die sein Schüler Lucius machte und später veröffentlichte² – spielt die Gestalt des Sokrates keine besondere Rolle. Zwar beruft auch er sich hier und da auf sie als Beispiel (pp. 10. 40. 42. 54. 102 Hense), ein tiefer gehendes Interesse an ihr wird jedoch nirgends erkennbar. Ausdrückliche Erwähnung verdient allenfalls fr. 14, wo Musonius seine Ausführungen über die Frage, „ob die Ehe dem Philosophen hinderlich sei“ (p. 10 Hense), mit dem Hinweis darauf beginnt, daß dies offenkundig weder bei Pythagoras noch bei Sokrates noch bei Krates, die allesamt verheiratet waren, der Fall gewesen sein könne, denn diese seien als Philosophen doch wohl unübertroffen. Bemerkenswert ist diese Stelle deshalb, weil, wie der weitere Verlauf der Diatribe zeigt, die Ehe des Sokrates mit Xanthippe hier nicht im Sinn der üblichen, von Xenophon (*Symp.* 2, 10, vgl. *Mem.* 2, 2, 7) herkommenden Auffassung als eine Art elementarer Bewährungsprobe für den Gleichmut des Sokrates verstanden sein kann³; Musonius muß in ihr vielmehr ein Beispiel für jene ideale, für die Selbstvervollkommnung des Menschen und damit natürlich besonders des Philosophen unentbehrliche menschliche Gemeinschaft gesehen haben, als die er die Ehe verstand⁴.

¹ Ob auch Dion von Prusa, wie zumeist angenommen, zeitweilig Schüler des Musonius war, ist nicht sicher; s. S. 81.

² C. Musonii Rufi reliquiae ed. O. Hense, Leipzig 1905. Textausgabe mit englischer Übersetzung und Einleitung von C. E. Lutz, Musonius Rufus. Monographie von van Geytenbeek, Musonius Rufus.

³ Vgl. die bei H. Doerrie, Art. Xanthippe 4, RE IX A 2, 1967, 1335–1339 aufgeführten Anekdoten.

⁴ Zu den spärlichen sonstigen erhaltenen Spuren eines positiven Xanthippe-Bildes vgl. Gigon, Sokrates 121–123, zu Musonius' Auffassung von der Ehe Bonhöffer, Die

Musonius gehörte – wie Seneca – dem römischen Ritterstand an. Sein bedeutendster Schüler, der Phryger Epiktet, war demgegenüber ursprünglich Sklave, und zwar war er dies, wie er selbst bezeugt (1, 9, 29), auch noch zu der Zeit, als er sich Musonius anschloß. Dies geschah vermutlich im Jahre 69 oder bald nach 69⁵, dem Jahr, in dem Musonius nach dem Tod Neros aus der Verbannung hatte heimkehren können, freilich nur für kurze Zeit, denn in den Jahren nach 71 wurde er von Vespasian erneut in die Verbannung geschickt, aus der ihn erst Vespasians Nachfolger Titus (79–81) zurückrief. Wann Epiktet die Freilassung erhielt und wann er damit begann, in Rom einen eigenen Schülerkreis um sich zu sammeln, wissen wir nicht. Nur dies wissen wir, daß ihn unter Domitian dasselbe Geschick traf, das seinem Lehrer Musonius zweimal widerfahren war: Bei einer der beiden von Domitian angeordneten Philosophenverfolgungen (wahrscheinlich der späteren des Jahres 93 oder 95) mußte auch er Rom verlassen. Von Epiktets weiterem Leben wissen wir kaum mehr etwas. Erwähnenswert ist, daß ihn später mit dem Kaiser Hadrian ein freundschaftliches Verhältnis verbunden haben soll⁶.

Von allen Philosophen, die wir hier zu behandeln haben, ist Epiktet ohne Zweifel derjenige, auf den die Gestalt des Sokrates den stärksten und nachhaltigsten Eindruck gemacht hat⁷. Wie bei keinem anderen ist bei ihm das Vorbild des Sokrates ausgesprochen oder unausgesprochen stets gegenwärtig. Rein äußerlich ist das daran ablesbar, daß der Name des Sokrates in den Aufzeichnungen, die Epiktets Schüler Arrian von den Vorträgen und Gesprächen seines Lehrers anfertigte⁸ – dieser selbst hat bekanntlich ebenso

Ethik des Stoikers Epiktet 87–89. van Geytenbeek, Musonius Rufus 62–71. – Vgl. zu Musonius auch S. 138.

⁵ Zur Biographie Epiktets ausführlich Schenkl in der Praefatio seiner Ausgabe XV–XXXIII; ferner von Arnim, Epiktetos 126–128. Oldfather, Epictetus I, VII–XII.

⁶ Test. XXVII Schenkl; vgl. dazu Schenkl in der Praefatio XXVI–XXVIII.

⁷ Grundlegend für jede Beschäftigung mit Epiktet sind nach wie vor die beiden Bücher von Bonhöffer, Epictet und die Stoa und Die Ethik des Stoikers Epiktet. Für unseren Zusammenhang wichtig: Jagu, Epictète et Platon, bes. 47–62 (Le portrait de Socrate). Unergiebig: Schweingruber, Sokrates und Epiktet.

⁸ Daß es sich bei diesen Aufzeichnungen nicht, wie man bis dahin zumeist annahm, um mehr oder minder wortgetreue Nachschriften, sondern um freie Nachgestaltungen Arrians handelt, hat Th. Wirth, Arrians Erinnerungen an Epiktet. MH 24, 1967, 149–189. 197–216 (zugleich Diss. Zürich) nachgewiesen. Da dieser Nachweis jedoch nur die literarische Gestaltung betrifft, nicht dagegen das, worauf es uns hier ankommt, das Material, das Arrian benutzt, und die Art und Weise, in der er es benutzt – beides hält auch Wirth für im wesentlichen epiktetisch –, scheint es berechtigt, wenn im folgenden in der herkömmlichen Weise sowohl von den Diatriben als auch vom *Encheiridion* so gesprochen wird, als ob Epiktet der Verfasser wäre.

wie Sokrates keine für die Öffentlichkeit bestimmten Schriften verfaßt⁹ –, häufiger als jeder andere Philosophenname erscheint, und zwar mit erheblichem Abstand¹⁰. Bestimmte Sokratesworte kehren wie Leitmotive immer wieder, sie bilden geradezu so etwas wie Fixpunkte im Denken Epiktets. Zwei von ihnen erscheinen unter den Sprüchen, die man, wie der Schluß des *Encheiridion* mahnt, „bei jeder Gelegenheit parat haben soll“ (53,1)¹¹. Es sind dies die Sokratesworte „Ja, Kriton, wenn es den Göttern so lieb ist, soll es so geschehen“ (nach Plat., *Crit.* 43d) und „Anytos und Meletos können mich zwar töten, aber schaden können sie mir nicht“ (nach Plat., *Apol.* 30cd)¹². Epiktet selbst hatte diese beiden Sokratesworte, wie sich zeigen wird, tatsächlich „bei jeder Gelegenheit parat“, und zwar deshalb, weil er in ihnen in komprimierter Form das ausgesprochen fand, was für ihn die Quintessenz des sokratischen Lebens ausmachte und was seiner Meinung nach eigentlich die Quintessenz eines jeden Lebens ausmachen sollte. Denn das Leben des Sokrates war für ihn das schlechthin exemplarische Leben, an dem es sich immer wieder und überall zu vergewissern galt. Als *Ideal* mag für ihn die Lebensform des wahren Kynikers, wie er sie 3,22 (vgl. 4,8,30–33) beschreibt und preist und wie er sie in Diogenes verwirklicht sah, vielleicht noch höher gestanden haben¹³. Indessen setzte die Verwirklichung dieses Ideals eines Menschen, der sich total von seiner Umwelt gelöst hat und nur noch als Zeuge und Prediger Gottes unter den Menschen weilt, eine zu außergewöhnliche und zu selten gegebene spezifische Veranlagung voraus, als daß es geeignet gewesen wäre, als Vorbild zu dienen, das man nicht nur verherrlichen konnte, sondern das vor allem zur Nachahmung ermuntern sollte. Mußte es doch von vornherein klar sein, daß ein solches Ideal nur in ganz vereinzelt Ausnahmen realisierbar sein konnte, und wohin es führen mußte, wenn Unberufene sich daran machten, es zu verwirklichen, dafür meinte Epiktet zu seiner Zeit hinreichend viele abschreckende Beispiele zu haben; die zeitgenössischen Kyniker betrachtete er mit Abscheu (vgl. 3,22,50.80). Sokrates war demgegenüber ein Mann gewesen, der wie jeder andere Frau und Kinder gehabt, sich als Staatsbürger betätigt, an Feldzügen teilgenommen, kurz, der wie wohl kein anderer der

⁹ Vgl. dazu S. 68–69.

¹⁰ Schweingruber, Sokrates und Epiktet 52–53.

¹¹ Zu diesem *πρόχειρον ἔχειν* als Methode der Selbsterziehung vgl. Rabbow, Seelenführung 122–127. 334. 336. J. Dalfen, Formgeschichtliche Untersuchungen zu den Selbstbetrachtungen Marc Aurels. Diss. München 1966, 143–146.

¹² Zur sonstigen Verbreitung dieses Sokrateswortes in derselben Kurzfassung vgl. Döring, Sokrates bei Epiktet 198.

¹³ Bonhöffer, Epictet und die Stoa 11. Die Ethik des Stoikers Epictet 71; vgl. Max. Tyr., *diss.* 36 (s. S. 131).

großen philosophischen Ahnherren ein normales Leben geführt¹⁴ und trotzdem seine sittliche Integrität stets unangefochten bewahrt hatte und der schließlich lieber in den Tod gegangen war, als daß er sich selbst untreu geworden wäre. Er war für Epiktet der Mann, der wie kein anderer das verkörperte, was er selbst erstrebte und was er seine Schüler lehren wollte: im normalen Leben, ganz gleich an welchen Platz man sich gestellt sehe, stets nach Kräften bemüht zu sein, sich als *καλὸς καὶ ἀγαθός* zu bewähren. Daß man es bei dieser Bemühung schwerlich zu einer solchen Vollkommenheit bringen könne wie Sokrates, daran bestand natürlich auch für Epiktet kein Zweifel. Auch für ihn war Sokrates eine Ausnahmeerscheinung. Immerhin war die Differenz zwischen ihm und denen, die ihm nachzueifern trachteten, nicht wie im Falle des idealen Kynikers eine *prinzipielle*, sondern nur eine *graduelle*, mochte sie im Einzelfall auch noch so groß sein. „Überleg dir nur, für welchen Preis du deine freie Selbstbestimmung (*προαίρεσις*) verkaufst“, sagt Epiktet einmal (1, 2, 33). „Wenn dir nichts anderes übrigbleibt, Mensch, dann verkauf sie wenigstens nicht billig. Die große und außergewöhnliche Leistung kommt aber vielleicht anderen zu, einem Sokrates und seinesgleichen“. Und nachdem er die Frage seines Gegenübers, wie denn diese Verschiedenheit zu erklären sei, wo doch alle Menschen von Natur aus die Veranlagung zu einer solchen Leistung hätten, mit dem Hinweis darauf beantwortet hat, daß der Unterschied zwischen Spitzenbegabung und Normalbegabung gleichermaßen auch im Tierreich anzutreffen, also durchaus natürlich sei¹⁵, fährt er fort: „Soll ich etwa, weil ich wenig begabt bin, deshalb die Bemühung aufgeben? Epiktet wird nicht besser als Sokrates sein. Wenn er nur nicht schlechter ist, als seinen Möglichkeiten entspricht(?)¹⁶, dann bin ich zufrieden“ (1, 2, 36). Und an anderer Stelle mahnt er: „Sokrates gelangte zur Vollendung, indem er bei allem, was ihm

¹⁴ Unter diesem Gesichtspunkt stellt Epiktet 4, 1, 159 Sokrates und Diogenes als Vorbilder ausdrücklich einander gegenüber (s. S. 55); vgl. auch 3, 26, 23.

¹⁵ Vgl. 3, 1, 22–23 (s. S. 74).

¹⁶ Ich folge den Konjekturen von Kronenberg (*μὴ <Ἐπικτήτου>*) bzw. Schenkl im App. zur 2. Auflage seiner Ausgabe und S. Eitrem, Nord. Tidsskr. f. Filol. 4. R., 4, 1915, 121 (*μὴ <αὐτ>οῦ*), die mir den Sinn der Stelle am besten zu treffen scheinen. Schenkl und Oldfather im Text ihrer Ausgaben halten ebenso wie Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epiktet 152 A. 21, vgl. dens., Epiktet und das Neue Testament. RVV 10, 1911, 17. J. Sykutris, PhW 48, 1928, 126. Schweingruber, Sokrates und Epiktet 71. Jagu, Epictète et Platon 47 an dem überlieferten Text *εἰ δὲ μὴ, οὐ χεῖρον* fest, der heißen soll: „wenn ich nur nicht schlechter bin“. Das paßt aber weder in den Zusammenhang, denn der zielt ja gerade darauf ab, daß man außerordentliche Spitzenleistungen („ich werde auch kein Milon und kein Kroisos sein“, ebd. 37) nicht nur nicht übertreffen, sondern auch keinesfalls erreichen kann, noch entspricht es der von Epiktet an ähnlichen Stellen geäußerten Selbsteinschätzung (s. die Stellen bei Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epiktet 148. 152 A. 21). Mir scheint zudem fraglich, ob es überhaupt richtiges Griechisch ist.

begegnete, stets auf nichts anderes als den λόγος achtete¹⁷. Wenn du auch noch kein Sokrates bist, so mußt du doch wenigstens leben wie einer, der wie Sokrates sein will“ (*Ench.* 51, 3).

Will man das Sokratesbild Epiktets genauer betrachten¹⁸, so geht man am besten von jenem schon erwähnten Sokrateswort aus, mit dem das *Encheiridion* schließt, von dem Sokrateswort „Anytos und Meletos können mich zwar töten, aber schaden können sie mir nicht“ (*Ench.* 53, 4, vgl. S. 45). Da es zu denjenigen Merksprüchen gerechnet wird, die man „bei jeder Gelegenheit parat haben soll“, darf man voraussetzen, daß es sowohl für Epiktets eigenes Denken als auch für sein Sokratesbild zentral ist.

Simplicius bemerkt in seinem Kommentar zu diesem Sokrateswort: „Das am Ende hinzugefügte Wort ‚Anytos und Meletos können mich zwar töten, aber schaden können sie mir nicht‘ ... verknüpft das Ende mit dem Anfang, indem es uns an das erinnert, was am Anfang gesagt wurde: daß derjenige, der Gut und Böse bei denjenigen Dingen ansiedelt, die in unserer Macht sind, und nicht bei den Außendingen, weder von irgendjemandem gezwungen noch irgendwann einen Schaden erleiden kann“ (p. 525 Schweighaeuser, p. 138 Dübner). Damit ist jene Grunddihairesis angesprochen, die das Fundament bildet, auf dem die ganze Lehre Epiktets aufgebaut ist, die Dihairesis zwischen dem, was in unserer Macht ist, dem Unrigen, Eigenen (τὰ ἐφ’ ἡμῖν, τὰ ἐμά, τὰ ἴδια), und dem, was nicht in unserer Macht ist, dem Fremden, den Außendingen (τὰ οὐκ ἐφ’ ἡμῖν, τὰ ἀλλότρια, τὰ ἐκτός)¹⁹. In unserer Macht sind einzig und allein die Dinge, die in den Bereich unserer Selbstbestimmung (προαίρεσις) fallen, die προαιρετικά, wie der Gebrauch, den wir von unseren Vorstellungen machen, unsere Anschauungen, Bestrebungen, Triebe, kurz das, was man die Aktivitäten des vernunftgeleiteten freien Willens nennen könnte. Nicht in unserer Macht sind dagegen alle die Dinge, die nicht in diesen Bereich fallen, die ἀπροαίρετα, zu denen z. B. „unser Körper, die Teile unseres Körpers, Besitz, Eltern, Geschwister, Kinder, Heimat, mit einem Wort: alle Menschen, mit denen wir zu tun haben“ (1, 22, 10), gehören. Unsere Selbstbestimmung ist absolut frei, sie kann von niemandem, nicht einmal von Gott – der dies freilich auch nie wollen würde, denn in seiner Güte hat er uns ja gerade in dieser Hinsicht sich selbst gleich

¹⁷ Nach Plat., *Crito* 46b; vgl. 3, 23, 21 (s. S. 67).

¹⁸ Die folgenden Ausführungen sind bis auf kleine Änderungen (vor allem in den Anmerkungen) mit den Seiten 200–226 meines Aufsatzes Sokrates bei Epiktet identisch. Dort habe ich 195–199 die Frage behandelt, woher die Sokrateszitate stammen, mit denen Epiktet operiert.

¹⁹ Hier wie im folgenden können die Grundgedanken der Philosophie Epiktets natürlich stets nur so weit referiert werden, wie dies für unsere spezielle Absicht erforderlich ist. Wer sich einen raschen Gesamteindruck verschaffen will, sei auf Pohlenz, *Stoa* I 327–341, II 161–167 und Spanneut, Epiktet 603–616 verwiesen.

gemacht (1,17,27) – beeinträchtigt werden, sie stellt das eigentliche Selbst des Menschen dar. Nur im Bereich der Selbstbestimmung können wir von niemandem und nichts daran gehindert werden, unsere positiven und negativen Bestrebungen (die *ὀρέξεις* und *ἐκκλίσεις*) unbeeinträchtigt zu verwirklichen. Nur wenn wir unsere Bestrebungen auf diesen Bereich beschränken, können wir daher zu wahrer Freiheit und Eudaimonie gelangen; nur im Bereich der Prohairesis kann folglich für uns Gut und Böse liegen.

Umgekehrt heißt das, daß wir, wenn wir wahrhaft frei und glücklich sein wollen, alle die Dinge, die nicht in den Bereich unserer Prohairesis fallen, als das erkennen und behandeln müssen, was sie sind: Dinge, die nicht in unserer Macht stehen und als solche weder gut noch böse, sondern wertneutral (*ἀδιάφορα*) sind und die wir hinzunehmen haben, wie sie geschehen, oder, was für Epiktet dasselbe ist, wie Gott sie fügt. Gott aber, daran besteht für Epiktet keinerlei Zweifel, als die alles durchwaltende Vernunft fügt seinem Wesen entsprechend alles vernunftgemäß und damit zum Besten. Unsere Aufgabe ist es daher, seinen Willen zu erkennen und zu unserem eigenen zu machen, also das zu wollen, was er will. Das Vermögen dazu hat er selbst uns gegeben, indem er uns mit jener Fähigkeit ausstattete, die wir mit ihm gemeinsam haben und durch die wir uns als mit ihm verwandt, als seine Kinder erweisen, die Fähigkeit zur vernunftgeleiteten Selbstbestimmung (*λόγος* und *προαίρεσις*)²⁰. Diese Fähigkeit gilt es theoretisch und praktisch auszubilden, wenn man ein *καλὸς καὶ ἀγαθός*, ein *παιδευμένος*²¹, ein wahrer *φιλόσοφος*, ein Mensch im eigentlichen Sinn des Wortes²², wenn man frei und glücklich sein will. Gebildet zu werden, heißt demnach vor allem zweierlei: 1. „zu lernen, was das Eigene und Fremde ist“ (4,5,7), und 2. „zu lernen, ein jedes so zu wollen, wie es geschieht“, und das heißt, „wie es der angeordnet hat, der alles anordnet“, Gott (1,12,15), wobei hinzugefügt werden muß, daß dies beides natürlich auf das engste miteinander verknüpft ist, denn nur wer das erste gelernt hat, kann das zweite tun.

Ob jemand ein *παιδευμένος* ist oder nicht, erweist sich nirgends untrüglicher als in der Konfrontation mit dem Tod. Wer angesichts des Todes dadurch, daß er sich ohne Murren in das Geschehende fügt, offenkundig werden läßt, daß er weiß, daß der Tod zu den Dingen gehört, die der Mensch nicht in seiner Gewalt hat, und somit nicht, wie allgemein behauptet, der schlimmste aller Unglücksfälle, sondern ein *ἀδιάφορον* ist, dessen Bevorstehen einen nicht unglücklich und dessen Nichtbevorstehen einen nicht glücklich machen kann, der hat den endgültigen Beweis erbracht, daß er

²⁰ Zu diesen beiden Begriffen und ihrer Verflechtung ineinander vgl. Bonhöffer, Epictet und die Stoa 116–119.

²¹ Im Unterschied zu dem unreflektiert vor sich hinlebenden *ἀπαιδευτός* bzw. *ιδιώτης*.

²² Alles dies meint dasselbe, s. Bonhöffer, Epictet und die Stoa 11–13.

ein πεπαιδευμένος ist. Das Problem, wie sich ein πεπαιδευμένος angesichts des Todes verhält, muß daher im Mittelpunkt des epiktetischen Lehrens stehen und damit natürlich zugleich das Beispiel, das Sokrates durch sein Verhalten vor Gericht und im Gefängnis gegeben hatte. Die damit angesprochene Thematik war von jeher die zentrale Sokrates-thematik gewesen, sie ist es auch für Epiktet. Ihr wollen wir uns daher zunächst zuwenden und beschreiben, wie sie sich aus der Perspektive Epiktets darstellt. Wir tun dies, indem wir die wichtigsten Stellen, an denen diese Thematik bei Epiktet erscheint, miteinander verknüpfen und sie auf diese Weise sich gegenseitig erklären lassen²³.

Dem eigentlichen Selbst des Sokrates, seiner Prohairesis, konnten die Athener nichts anhaben. Was sie konnten, war dies: Sie konnten seinen Körper – oder, wie Epiktet gerne abschätzig sagt, sein „Körperchen“ (σώματιον)²⁴ – ins Gefängnis schleppen und ihm Gift zu trinken geben, so daß er erstarbte²⁵. Soll man deshalb mit Gott hadern? Lag für Sokrates etwa hier das Wesen des Guten (οὐσία τοῦ ἀγαθοῦ)? Statt auf unsere eigenen irrigen Meinungen sollten wir lieber auf ihn, Sokrates, hören, und er sagt: „Anytos und Meletos können mich zwar töten, aber schaden können sie mir nicht“, und an anderer Stelle: „Wenn es dem Gott so lieb ist, soll es so geschehen“. Er hatte, wie man aus diesen Worten ersehen kann, die stärkeren, weil richtigen, Anschauungen (δόγματα) vom Wesen des Guten, sie die schwächeren, weil falschen, hielten sie es doch irrigerweise für etwas ihnen Nützliches und damit für ein Gut, ihn zu verurteilen und hinzurichten. Daher waren in Wahrheit nicht sie ihm, sondern er ihnen überlegen, denn in dem, worauf es für einen Menschen ankommt, war er stärker als sie, und nach dem Gesetz Gottes soll das Stärkere stets dem Schwächeren in dem, worin es stärker ist, überlegen sein²⁶. Sie waren dank ihrer größeren Anzahl körperlich stärker; mit seinem Körper konnten sie daher machen, was sie wollten. Hinsichtlich dessen aber, was den Menschen zum Menschen macht, hinsichtlich der richtigen Anschauungen und eines entsprechenden Handelns, war er der Überlegene (1,29,16–20). Sie schadenen daher nicht ihm, sondern vielmehr sich selbst; denn indem sie ihn zu Unrecht anklagten und hinrichteten, büßten sie ihre sittliche Integrität und damit ihr Mensch-

²³ Bei den im folgenden gegebenen Zitaten und Paraphrasen geht das für die Diatriben Epiktets so typische rastlose Hin und Her von Frage und Antwort, von Rede und echter oder fingierter Gegenrede natürlich zumeist verloren.

²⁴ An anderen Stellen sagt er auch gerne σαρκιδιον; an der vorliegenden Stelle übrigens vielleicht (vgl. die kritischen Apparate der einschlägigen Ausgaben zu 1,29 16) πραγμάτιον.

²⁵ Vgl. Plat., *Phaed.* 118.

²⁶ Nach Plat., *Apol.* 30c.

sein ein (4, 1, 123). Eine ungerechte Verurteilung wegen Asebie betrifft als solche, recht besehen, ohnehin nie den Verurteilten, sondern immer nur den jeweiligen Richter, wie dies auch im Fall des Sokrates war. Für den Richter hängt nämlich alles davon ab, ob er gerecht oder ungerecht urteilt. Dagegen ist es für den Angeklagten letztlich gleichgültig, ob er verurteilt wird oder nicht; für ihn kommt es allein darauf an, daß er sich nicht in unwürdiger Weise verteidigt und damit seine sittliche Persönlichkeit zerstört (3, 18, 4. 7–9)²⁷. Aus diesem Grunde antwortete Sokrates dem Mann²⁸, der ihn mahnte, sich auf seinen Prozeß vorzubereiten, daß er dies sein ganzes Leben hindurch getan habe; habe er doch stets das Seine bewahrt (*τετήρηκα τὸ ἐπ' ἐμοί*), indem er weder privat noch öffentlich je etwas Unrechtes getan habe (2, 2, 8–9). Hätte Sokrates die Außendinge bewahren wollen (*τὰ ἐκτὸς τηρεῖν θέλων*), dann hätte er vor Gericht nicht gesagt: „Anytos und Meletos können mich zwar töten, aber schaden können sie mir nicht“. Denn so töricht war er natürlich nicht, daß er nicht gewußt hätte, daß man mit einer derartigen Äußerung genau das Gegenteil erreicht, da man damit die Richter gegen sich aufbringt. Soweit soll man freilich nur dann gehen, wenn man wie Sokrates einen besonderen Grund dafür hat²⁹. Normalerweise soll man, wenn man sich aus Gründen der Vernunft entschließt, sich vor Gericht zu verantworten, dies ohne Provokation der Richter in sachgemäßer Weise tun, freilich stets so, daß man dabei das Eigene bewahrt (*τηροῦντι μέντοι τὰ ἴδια*) (2, 2, 15–20)³⁰.

Da Tod, Gefängnis, Verbannung und Gift zu den Dingen gehören, über die man keine Gewalt hat, sind sie als solche weder gut noch schlecht, sondern wertneutral (vgl. S. 48). Worüber man demgegenüber Gewalt hat und wobei daher zwischen gut und schlecht zu unterscheiden ist, das ist die Art und Weise, wie man damit umgeht, die *χρησὶς*. Diese *χρησὶς* läßt sich mit dem Ballspiel vergleichen, bei dem „keiner der Spieler einen Streit über den Ball beginnt, weil er ihn für gut oder schlecht hielte, sondern darüber,

²⁷ Epiktets Lieblingsausdruck dafür ist *ἀπὸλλυσι* (Gegensatz *τηρεῖ, σώζει*) *τὸν αἰδήμονα, τὸν πιστόν* oder auch *τὸν κόσμον, τὸν ὄσιον, τὸν ἀνθρώπον* u. a. m. (1, 28, 23. 2, 2, 4. 2, 9, 3. 3, 7, 36. 4, 1, 161. 4, 13, 13. 19. 20. *Ench.* 24, 3–5 u. ö.; Pohlenz, *Stoa* I 335. II 165. 167).

²⁸ Das folgende nach Xen., *Apol.* 2–3 ~ *Mem.* 4, 8, 4, wo Hermogenes als Partner des Sokrates genannt wird.

²⁹ Epiktet denkt hier offenbar an die Sokrates von Gott übertragene Aufgabe der Elenxis (vgl. S. 74 ff.), die ihn zwingt, nicht nur selbst nach der Wahrheit zu suchen, sondern auch die anderen dazu zu bringen, dies zu tun, auch wenn es für sie schmerzlich ist; denn „in Fragen der Lebensführung läßt sich keiner gerne überführen, und wir hassen den, der uns überführt hat; Sokrates aber pflegte zu sagen, man solle kein ungeprüftes Leben führen“ (1, 26, 17–18 mit Anspielung auf Plat., *Apol.* 38a; vgl. S. 74).

³⁰ Zu den Empfehlungen, die Epiktet für das angemessene Verhalten vor Gericht gibt, s. Bonhöffer, *Die Ethik des Stoikers Epiktet* 101.

wie man ihn wirft und fängt“ (2, 5, 15). Wenn dies den Regeln entsprechend geschieht, dann ist das Spiel gut, nur dann ist es überhaupt ein Spiel (2, 5, 15–18). Wenn man in diesem Sinn unter Spiel den kunstgemäßen Umgang mit dem jeweiligen „Spielzeug“ versteht, dann verstand sich Sokrates hervorragend darauf zu spielen, wie seine Worte vor Gericht beweisen: „Sag mir, Anytos“, sagt er dort, „inwiefern behauptest du, daß ich nicht an Gott glaube? Was sind die Dämonen deiner Meinung nach für Wesen? Nicht entweder Kinder von Göttern oder Kinder, die teils von Menschen und teils von Göttern abstammen?“ Und nachdem Anytos dies zugegeben hat, fährt er fort: „Wer, meinst du, kann denn nun wohl glauben, daß es zwar Maulesel gibt, nicht aber Esel?“³¹. Wie mit einem Ball war dies gespielt. Und was war hier der Ball, mit dem gespielt wurde? Gefangenschaft, Verbannung, Gift, Verlust der Frau, Zurücklassen der Kinder als Waisen. Dies waren die Dinge, mit denen er spielte, und trotzdem spielte er und ging mit dem Ball in bester Ordnung um“ (2, 5, 18–20)³².

Wer sich der Dihairesis zwischen dem, was in seiner Macht ist, und dem, was nicht in seiner Macht ist, stets bewußt ist und daher nie auf Dinge, die nicht in seiner Macht sind, Anspruch erhebt, für den sind Rednerbühne und Gefängnis nichts anderes als zwei verschiedene Orte, ein höherer und ein niedrigerer. Seine Selbstbestimmung kann er, wenn er nur will, an beiden Orten gleichermaßen bewahren. Wenn er dies erreicht, dann ist er ein „Jünger des Sokrates“ (*ζηλωτῆς Σωκράτους*, 2, 6, 26; vgl. 1, 19, 6) und kann wie

³¹ Es ist dies eine stark geraffte Zusammenfassung dessen, was Sokrates in Platons *Apologie* 26e–27d sagt, wobei Epiktet übrigens Anytos und Meletos verwechselt; bei Platon ist es Meletos, der widerlegt wird. Auffällig ist eine gewisse Diskrepanz zwischen dem, was das Zitat eigentlich zeigt, und dem, was Epiktet aus ihm herausinterpretiert. Das Zitat zeigt, wie Sokrates mit seinem Ankläger spielt, Epiktet will mit ihm jedoch zeigen, wie Sokrates mit Gefängnis, Verbannung usw. spielt. Sollte sich diese Diskrepanz vielleicht daraus erklären, daß Epiktet, der die *Apologie* möglicherweise nie im Original gelesen hat (vgl. Döring, Sokrates bei Epiktet 199), das Zitat aus einem Kontext übernommen hat, in den es besser paßte? Bei Platon handelt es sich im übrigen um ein höchst ironisches Spiel, das Sokrates mit Meletos treibt: Während er selbst mit Meletos spielt, wirft er diesem vor, seinerseits mit ihm und den Richtern zu spielen; wenn Meletos nämlich eine Anklage erhebe, von der er selbst wisse, daß sie in sich widersprüchlich sei, und dabei darauf spekuliere, daß er, Sokrates, und die Richter dies nicht merken, dann könne man das doch wohl nur als Spiel auffassen (27a 6–7: *καίτοι τοῦτό ἐστι παίζοντος*).

³² Dem Vergleich des Lebens mit einem Spiel, bei dem es für den Menschen darauf ankommt, die Spielregeln zu kennen und sie nach dem Vorbild des Sokrates und Diogenes zu befolgen, begegnen wir auch sonst bei Epiktet (2, 16, 35–37. 4, 7, 19. 29–31, s. S. 63; vgl. auch 1, 24, 20). Häufiger noch ist der Vergleich des Lebens mit der Teilnahme an einem Symposion oder Fest, das Gott veranstaltet und an dem er dem Menschen eine Zeitlang teilzunehmen gestattet (Symposion: *Ench.* 15, ferner 2, 4, 8–9. 2, 16, 37. fr. 17; Fest: 3, 5, 10. 4, 1, 104–110. 4, 4, 24–26; vgl. auch 2, 14, 23–28).

er „in der Gefangenschaft Paiane schreiben“³³ (2, 6, 24–26). Im übrigen kann in Fällen wie dem des Sokrates sowieso nur in umgangssprachlicher Weise davon die Rede sein, daß „man in Gefangenschaft ist“. Denn „wo man entgegen seinem Willen ist, dort ist man in Gefangenschaft“, ganz gleich, wo man sich, rein räumlich gesehen, befinden mag. Demgemäß „war Sokrates nicht in Gefangenschaft, denn er war freiwillig dort“ (1, 12, 23).

Freiwillig war er dort, weil er gelernt hatte, „ein jedes so zu wollen, wie es Gott angeordnet hat“ (s. S. 48); ebendies war es ja, was Epiktet in dem Sokrateswort „Wenn es dem Gott so lieb ist, soll es so geschehen“ in exemplarischer Weise zum Ausdruck gebracht fand. Er beruft sich daneben aber auch noch auf ein anderes Sokrateswort, das dasselbe bezeugt, nämlich jene Sätze aus der platonischen *Apologie* (28de), in denen Sokrates seinen Richtern vor Augen hält, wie unsinnig es wäre, wenn man es zwar für selbstverständlich hielte, daß man im Krieg an dem Platz, an den man sich von einem Vorgesetzten gestellt sieht, ohne Rücksicht auf das eigene Leben ausharren müsse, Entsprechendes den Anweisungen Gottes gegenüber aber nicht zu tun bereit sei. Wir finden dieses Sokrateswort bei Epiktet dreimal ausdrücklich zitiert (1, 9, 23–24. 3, 1, 19–20. 3, 24, 99), und für den Vergleich des Lebens mit dem Kriegsdienst, mit dem Sokrates dabei operiert, hat er eine ausgesprochene Vorliebe gehabt, wobei er neben dem Gedanken des Sokrates, daß man den Platz, der einem von Gott angewiesen sei, nicht verlassen dürfe, vor allem jenen gleichfalls wohl schon alten³⁴ komplementären Gedanken immer wieder ausspricht, daß man dann, wenn Gott einem wie ein Feldherr das Zeichen zum Rückzug gebe (*τὸ ἀνακλητικὸν σημαίνει*), diesen Rückzug ohne Murren und Zögern anzutreten, d. h. sich freiwillig aus dieser Welt zu entfernen habe.

„Der *καλὸς καὶ ἀγαθός*“, sagt er 3, 24, 95, „ist sich stets bewußt, was er ist, woher er stammt und von wem er geschaffen ist, und er richtet seine Aufmerksamkeit einzig und allein darauf, wie er seinen Platz in guter Ord-

³³ Nach Plat., *Phaed.* 60d. Dasselbe Motiv des Paiane-Schreibens als Ausdruck für den Gleichmut des Sokrates auch 4, 4, 22 (s. S. 61).

³⁴ Der Gedanke dürfte alt sein, obwohl er sich, soweit ich sehe, in dieser Form vor Epiktet nicht nachweisen läßt. Sollte er ursprünglich tatsächlich aus der Stelle Plat., *Phaed.* 62b 3–5 (*ὥς ἐν τινι φρουρᾷ ἔσμεν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ' ἀποδιδοῦσκειν*; vgl. zu dieser Stelle Friedländer, Platon III 436 A. 7) abgeleitet worden sein, was ich mit Burnet, Plato's *Phaedo*, Oxford 1911, 63 für möglich, aber keineswegs wie R. Hirzel, Arch. f. Rel.wiss. 11, 1907, 272–273. 465–466 und in seinem Gefolge E. Benz, Der Todesgedanke in der stoischen Philosophie. Tüb. Beitr. 7, Stuttgart 1929, 76 für sicher halte – schließlich geht es bei Platon um das *Verbot* und bei Epiktet um das *Gebot* des Selbstmordes –, so war dies Epiktet jedenfalls nicht bewußt; für ihn stellte er offenbar eine konsequente Weiterführung des *Apol.* 28de von Sokrates geäußerten Gedankens dar.

nung und in völligem Gehorsam gegen Gott ausfüllt“. Je nachdem wie es Gott will, wird er auf dieser Erde bleiben oder sie verlassen. Solange er aber hier auf Erden weilt, wird er jedes Amt, das Gott ihm zuweist, übernehmen, das eines Beamten ebenso wie das eines Privatmannes, das eines Ratsherrn ebenso wie das eines einfachen Bürgers, das eines Soldaten ebenso wie das eines Feldherrn, das eines Lehrers(?)³⁵ ebenso wie das eines Familienoberhauptes. In Erinnerung an die Worte des Sokrates wird er zu Gott sagen: „Welches Amt und welchen Posten du mir auch immer anvertraust, ich werde tausendmal lieber sterben als ihn verlassen“. Ebenso wird er es mit den Orten halten, an denen er sich befindet. Wenn Gott es will, wird er ebenso gerne in Rom wie in Athen, in Theben wie in Gyara³⁶ sein; und wenn ihn Gott an einen Ort schickt, wo es für den Menschen nicht mehr möglich ist, seiner Natur gemäß zu leben, dann wird er darin ein „Zeichen zum Rückzug“ sehen und diesem Zeichen Folge leisten (3, 24, 95–102).

Die Menschen können den Philosophen abwechselnd ins Gefängnis schleppen und ihn wieder frei lassen. Er wird dies so lange mit sich geschehen lassen, als die Vernunft ihm befiehlt, mit seinem Körper zusammenzubleiben. Rät sie ihm jedoch, sich von seinem Körper zu trennen, so wird er nicht zögern, dies zu tun. „Wenn Gott das Zeichen zum Rückzug gibt wie im Fall des Sokrates, dann muß man ihm wie einem Feldherrn auf sein Zeichen hin Folge leisten“ (1, 29, 22–29).

Es mag vielleicht überraschen, daß Epiktet hier, wo es um die Frage geht, unter welchen Voraussetzungen es für den Menschen geboten ist, sein Leben freiwillig zu beenden, gerade auf das Beispiel des Sokrates verweist, denn zwischen dem Tod des Sokrates und einem aus sittlichen Gründen vollzogenen Freitod scheint doch ein erheblicher Unterschied zu bestehen. Wenn es für Epiktet einen solchen Unterschied offenkundig nicht gibt, so steht er damit jedoch keineswegs allein, sondern folgt nur den überkommenen Ansichten der Stoiker, die „das, was wir Selbstmord nennen, in aller Unbefangenheit auf eine Linie mit dem freiwilligen Erdulden eines gewaltsamen oder ungerechten Todes oder gar mit der freiwilligen Aufopferung des Lebens für das Wohl anderer stellen. ... Auf dem Standpunkt der Stoa ist alles Sittliche gleich sittlich, folglich ist auch der freiwillige Tod, ob er nun nach unseren Begriffen ein Märtyrertod oder ein Selbstmord ist, nach seinem moralischen Wert derselbe, wenn er nur auf vernünftiger Über-

³⁵ Vermutlich korrupt.

³⁶ = Gyara, also die Insel, auf die Epiktets Lehrer Musonius verbannt worden war (s. S. 43).

legung beruht“³⁷. In diesem Sinne hatte z. B. Cicero den Tod des Sokrates mit dem Freitod des jüngeren Cato auf eine Stufe gestellt (vgl. S. 39)³⁸.

Die menschliche Vernunft ist Teil der alles durchwaltenden göttlichen Vernunft. Als solche verbindet sie den Menschen mit Gott, macht ihn, wie Epiktet sagt, zu einem Verwandten und Sohn Gottes³⁹ und befähigt ihn zu erkennen, was Gott will, und damit natürlich auch, wann er ihm „das Zeichen zum Rückzug gibt“. Für Sokrates war dieses Zeichen mit der Einsicht gegeben, daß er sein Leben nur damit erkaufen konnte, daß er den Platz, den Gott ihm angewiesen hatte, verließ, denn dazu konnte er natürlich unter keinen Umständen bereit sein. Folgerichtig sagte er daher zu seinen Richtern – und hier kombiniert Epiktet jenen Satz aus der *Apologie*, über den schon gesprochen wurde, mit einem weiteren, gleichfalls aus der *Apologie* (29c) stammenden Satz, der thematisch mit jenem ersten zwar eng zusammenhängt, bei Platon aber erst erheblich später folgt –: „Wenn ihr mir jetzt sagt: Wir lassen dich unter der Bedingung frei, daß du dich nicht mehr in der Weise unterredest, wie du es bisher getan hast, und unsere Jungen und Alten nicht mehr belästigst, dann werde ich antworten, daß ihr euch lächerlich macht, wenn ihr meint, daß ich zwar dann, wenn mich euer Feldherr auf einen Posten gestellt hat, diesen bewahren und bewachen und tausendmal lieber den Tod wählen muß, als ihn zu verlassen, wenn uns aber Gott ein bestimmtes Amt und eine bestimmte Lebensform zugewiesen

³⁷ Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epiktet 36–36; zu Epiktets Beurteilung des Selbstmordes s. ebd. 29–39. Benz (s. S. 52 A. 43) 75–83.

³⁸ *Tusc.* 1, 74: *Vetat enim dominans ille in nobis deus iniussu hinc nos suo demigrare; cum vero causam iustam deus ipse dederit, ut tunc Socrati, nunc Catoni, saepe multis, ne ille me Dii Fidi vir sapiens laetus ex his tenebris in lucem illam excesserit etc.* Cicero versucht an dieser Stelle, das Selbstmordverbot des platonischen *Phaidon* (61c–62c) mit der stoischen Lehre von der *εὐλογος ἐξαγωγή* (SVF III 757–768) zum Ausgleich zu bringen.

³⁹ Wer um diese seine Gotteskindschaft weiß, der weiß auch, daß Gott sich stets und überall um ihn kümmert und alles sieht, was er tut und was mit ihm geschieht, und gehört damit zu jenen, die wie Odysseus (*Ilias* K 279–280) und Sokrates sagen: οὐδέ σε λήθω / κινούμενος (1, 12, 3, vgl. 1, 14. Die Erwähnung des Sokrates stellt vielleicht eine Reminiscenz an Xen., *Mem.* 1, 1, 19 dar; näher steht jedoch das, was Hermogenes Xen., *Symp.* 4, 48 sagt). Er weiß ferner, daß seine eigentliche Heimat nicht eines der herkömmlichen Staatsgebilde ist, sondern der von Gott regierte Weltstaat, der Kosmos, und daß alle Menschen, die diesen Kosmos bewohnen, als Abkömmlinge desselben Vaters seine Verwandten sind (zur Bedeutung dieser Thematik für das Denken Epiktets s. Bonhöffer, Epiktet und die Stoa 76–80. R. S. Stanton, *The cosmopolitan ideas of Epictetus and Marcus Aurelius*. *Phronesis* 13, 1969, 183–195). Wie Sokrates wird er daher auf die Frage, was für ein Landsmann er sei, nicht antworten, er sei ein Athener oder ein Korinther, sondern er sei ein Weltbürger (κόσμιος) (1, 9, 1–6; dasselbe Sokratesapophthegma auch Cic., *Tusc.* 5, 108. Musonius p. 49, 1–2 Hense. Plut., *de exil.* 5, 600f; ähnlich Theodoros Atheos bei D. L. 2, 99 und Diogenes von Sinope bei D. L. 6, 63).

hat, daß wir⁴⁰ diese dann verlassen sollen'. Dies ist ein Mensch, der wirklich ein Verwandter Gottes ist“, fügt Epiktet hinzu. „Wir jedoch stellen unsere Überlegungen über uns an, als ob wir nichts als Bäume, Eingeweide und Geschlechtsteile seien, denn wir haben Angst und sind voller Begehrlichkeit. Alle die, die uns dabei behilflich sein können, umschmeicheln wir, ebendieselben fürchten wir“ (1, 9, 23–26).

Die Tatsache, daß sich Sokrates vor Gericht, im Gefängnis und angesichts des Todes so verhielt, wie sich einer verhalten muß, der sich des Unterschiedes zwischen Eigenem und Fremdem wirklich bewußt und deshalb stets und überall bereit ist, die Dinge so zu wollen, wie Gott sie will, war nur mehr die endgültige und abschließende Bestätigung dafür, daß sein Leben wirklich das eines *παιδευμένος* war, denn auch zuvor hatte es sich schon vielfach als ein solches zu erkennen gegeben. Demgemäß hat Epiktet denn auch das Leben des Sokrates, soweit es dem Prozeß vorausgeht, immer wieder als Paradeigma benutzt.

In der Diatribe *Über die Freiheit* (4, 1) stellt Epiktet dem Beispiel des *ἀνὴρ ἀπερίστατος* Diogenes, der „weder Frau noch Kinder noch eine Heimat noch Freunde noch Verwandte hatte, von denen er hätte wankend gemacht und von seinem Weg abgebracht werden können“, der also seine Freiheit in der totalen Loslösung von allen sozialen Bindungen verwirklichte, das des Sokrates gegenüber, der „Frau und Kinder hatte, aber als fremde Dinge, der eine Heimat hatte, soweit es seine Pflicht war und wie es seine Pflicht war, der Freunde und Verwandte hatte, der alles dies dem Gesetz und dem Gehorsam gegen dieses Gesetz untergeordnet hatte“ (4, 1, 159; vgl. die Ausführung dieses Gedankens bis § 169), der also im genauen Gegensatz dazu seine Freiheit nicht außerhalb, sondern innerhalb des Rahmens der üblichen sozialen Bindungen verwirklichte. Gerade dies aber macht sein Leben in Epiktets Augen als Vorbild geeigneter als das des Diogenes, mag dies in seiner Konsequenz auch noch so einzigartig sein, denn sich wie Diogenes von allen sozialen Bindungen vollständig zu lösen, ist nach seiner Überzeugung eine gleichsam übermenschliche Aufgabe, die nur der zu vollbringen vermag, dem Gott dies als außerordentliche Begabung verliehen hat⁴¹; für den normalen Menschen geht es dagegen darum, sein ganzes Bemühen darauf zu richten, im Rahmen derjenigen menschlichen Gemeinschaft, in die er sich gestellt sieht, und als Glied dieser Gemeinschaft zum *ἀγαθός*

⁴⁰ Diese von Platon abweichende Wendung vom „ich“ zum „wir“ ist für Epiktet typisch. Sie entspringt seiner steten Bemühung, den bzw. die Partner überall mit einzubeziehen.

⁴¹ Vgl. S. 45.

ἀνὴρ zu werden. Dafür aber ist ihm nach Epiktets Meinung Sokrates das hervorragendste Vorbild, und zwar sowohl für sein Handeln im privaten als auch für sein Handeln im öffentlich-staatlichen Bereich.

Was zunächst die engsten Angehörigen und Freunde und den Umgang mit ihnen anbetrifft, so muß man sich wie Sokrates stets bewußt sein, daß auch sie zu den „fremden“ Dingen gehören, über die man keine Gewalt hat, wofür die Tatsache, daß sie einem jederzeit durch den Tod entrissen werden können, das handgreiflichste Dokument ist. Wer dies stets vor Augen hat, erspart sich Enttäuschungen und Kummer, nur er wahrt seine Freiheit. Dies besagt freilich durchaus nicht, daß man seinen Angehörigen gegenüber gefühllos sein soll. Im Gegenteil: Die Verwandtenliebe (*φιλοστοργία*) ist etwas Naturgegebenes; wer es an ihr fehlen läßt, handelt daher wider seine Natur und somit böse (1, 11, 17)⁴². Worauf es ankommt, ist dies, daß man die, die man liebt, in der richtigen Weise liebt. Auch „Sokrates liebte seine Kinder, aber als ein Freier, als einer, der sich bewußt war, daß man zuvörderst den Göttern in Liebe zugetan sein muß. Deshalb“ – und hier stellt Epiktet ebenso wie 4, 1, 159 neben Sokrates' pflichtgemäßes Handeln im privaten Bereich sein pflichtgemäßes Handeln im öffentlich-staatlichen Bereich – „versäumte er nichts von dem, was sich für einen ἀγαθὸς ἀνὴρ gebührt, weder als er sich vor Gericht verteidigte noch als er das Strafmaß für sich bestimmte⁴³ noch zuvor, als er Mitglied des Rates war⁴⁴ oder zu Felde zog⁴⁵“ (3, 24, 60–61).

Dasselbe Wissen um den Unterschied von Eigenem und Fremdem stiftet Eintracht und Friedfertigkeit unter den Menschen. Der καλὸς καὶ ἀγαθὸς wird sich mit niemandem streiten und nach Möglichkeit auch die anderen dazu bringen, dies nicht zu tun. „Als Beispiel steht uns auch hierfür, wie für alles andere, das Leben des Sokrates vor Augen, der nicht nur selbst überall den Streit mied, sondern auch andere sich nicht streiten ließ. Sieh bei Xenophon im *Symposion*⁴⁶, wieviele Streitereien er beigelegt hat, wie er ein andermal Thrasymachos, wie er Polos, wie er Kallikles ertragen hat⁴⁷, wie er seine Frau zu ertragen pflegte, wie seinen Sohn, als er von ihm mit Spitzfindigkeiten widerlegt wurde⁴⁸. Denn er war sich absolut

⁴² Vgl. D.L. 7, 120 = SVF III 731. Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epiktet 90–91.

⁴³ Plat., *Apol.* 36d–38b.

⁴⁴ Vgl. 4, 1, 164 (s. S. 63); nach Plat., *Apol.* 32b. Xen., *Mem.* 1, 1, 18.

⁴⁵ Vgl. 4, 1, 160 (s. S. 62); nach Plat., *Apol.* 28e.

⁴⁶ Vgl. 2, 12, 15 (s. S. 72).

⁴⁷ Sc. bei Platon im 1. Buch der *Politeia* und im *Gorgias*.

⁴⁸ Nimmt man dies mit dem zusammen, was sonst noch im weiteren Verlauf der Diatribe über Sokrates' Geduld gegenüber Frau und Sohn gesagt wird, so bleibt es das Wahrscheinlichste, daß wir es hier mit einer (vermittelten?) Reminiszenz an das Gespräch

sicher, daß keiner über ein fremdes *ἡγεμονικόν* (d.h. über das Denken und Wollen eines anderen) Macht hat“. Derselben Einsicht folgend, wird der *καλὸς καὶ ἀγαθός* sich nicht darum bemühen, daß *andere* sich naturgemäß und das heißt in diesem Zusammenhang verträglich verhalten, weiß er doch, daß dies nicht in seiner, sondern allein in ihrer Gewalt liegt. Er wird vielmehr darum bemüht sein, ungeachtet dessen, was die anderen nach ihrem Gutdünken tun, „*sich selbst* naturgemäß zu verhalten und stets nur das Eigene zu tun mit dem Ziel, daß auch jene sich dann (sc. seinem Vorbild folgend) naturgemäß verhalten“ (4,5,1–5).

Wer einen Willen, der von der Vernunft geleitet ist, für das einzige Gut und einen Willen, der nicht von ihr geleitet ist, für das einzige Übel hält, für den ist es schlechthin unmöglich, mit anderen in Streit zu geraten. Denn worüber und mit wem sollte er sich streiten? Über Dinge, die ihn nicht betreffen? und mit Menschen, die über die wichtigsten Dinge im Irrtum sind? Deshalb „ertrug Sokrates seine zänkische Frau und seinen herzlosen Sohn. Denn wozu führte ihr zänkisches Wesen? Daß sie soviel Wasser, wie sie wollte, über seinem Kopf ausschüttete und den Kuchen zertrat⁴⁹. Und inwiefern betrifft mich das, wenn ich der Meinung bin, daß es mich nicht betrifft? Dies (sc. die Meinung, daß es mich nicht betrifft) ist vielmehr meine Sache, und wenn ich dies will, wird mich weder ein Tyrann noch ein Despot hindern können noch die Menge mich einzelnen noch der Stärkere mich Schwächeren; denn dies ist einem jeden von Gott als etwas gegeben worden, was nicht beeinträchtigt werden kann. Dies sind Anschauungen, die im Hause Liebe stiften, im Staat Eintracht, unter den Völkern Frieden, die Gott gegenüber dankbar machen und überall Mut und Zuversicht geben, da man ja weiß, daß man es nur mit fremden und wertlosen Dingen zu tun hat“ (4,5,32–35).

zwischen Sokrates und seinem Sohn Lamprokles zu tun haben, das bei Xen., *Mem.* 2,2 steht. Als herzlos (§ 33: *ἀνρώμων*) mag man den Sohn dort bezeichnen, freilich nur der Mutter, nicht dem Vater gegenüber. Daß er seinen Vater widerlegt und dabei mit spitzfindigen Argumenten operiert, läßt sich jedoch beim besten Willen nicht behaupten, denn natürlich ist umgekehrt er der Widerlegte. Oldfather, Epictetus II 332 A. 1 vermutet daher, daß Epiktet sich hier auf eine Szene aus einem verlorenen Sokratikerdialog bezieht, von der er vermutlich durch Chrysipp wußte (zu Chrysipp als Quelle Epiktets vgl. Schenkl in der Praefatio seiner Ausgabe XCI–XCII). – Übrigens: Kann es 4,5,3 wirklich *σοφίζόμενος* heißen, oder muß man nicht vielmehr *σοφισζόμενον* schreiben?

⁴⁹ Epiktet bezieht sich hier auf zwei Sokrates-Xanthippe-Anekdoten, denen wir auch andernorts im stoischen – und sonstigen – Schrifttum begegnen: der ersten bei Seneca in einem Fragment aus der Schrift *de matrimonio* (fr. 62 Haase) und *const. sap.* 19,1 (vgl. ferner Athen. V 219b. D.L. 2,36. *Gnom. Vat.* 491), der zweiten in einem Fragment aus der Schrift *Περὶ ὀργῆς* des Antipater aus Tarsos, SVF III Ant. 65 (vgl. ferner Aelian., *VH* 11,12).

Zu den Pflichten, die ein jeder Mensch gegenüber seinen Mitmenschen hat, gehört auch die Reinlichkeit. Da nämlich der Gemeinschaftstrieb (*τὸ κοινωνικόν*) zur Natur des Menschen gehört, ein schmutziger Mensch sich aber durch den üblen Geruch, den er verbreitet, aus der Gemeinschaft der Menschen ausschließt, handelt der, der seinen Körper nicht hinreichend pflegt, wider die menschliche Natur. Überraschenderweise kommt Epiktet auch in diesem Zusammenhang auf das Beispiel des Sokrates zu sprechen. In der Diatribe 4,11 fordert er einen jungen Mann, der in der verwahrlosten Aufmachung eines Kynikers bei ihm erscheint, auf, sich entweder in die Einöde zurückzuziehen oder aber um seiner Mitmenschen und Mitschüler willen erst einmal ein Bad zu nehmen. Der junge Mann läßt sich indessen nicht so einfach überzeugen. Unter Anspielung auf eine Stelle des platonischen *Symposions* (174a) verweist er zu seiner Rechtfertigung darauf, daß auch Sokrates bezeugtermaßen nur selten gebadet habe⁵⁰. Epiktet erkennt dies als sachlich zutreffend an, betont jedoch, daß Sokrates deshalb nicht etwa schmutzig und seinen Mitmenschen lästig gewesen sei. Im Gegenteil: „Sein Körper strahlte⁵¹ und war so erfreulich und angenehm, daß die reizvollsten jungen Männer in ihn verliebt waren und lieber neben Sokrates als neben dem wohlgestaltetsten Mann zu liegen beehrten⁵². Sokrates hätte sowohl aufs Baden als auch aufs Waschen verzichten können, wenn er gewollt hätte. Gleichwohl war auch das seltene Baden von großer Wirkung“. Wenn Aristophanes Sokrates zu den „Bleichgesichtern, die ohne Schuhe gehen“ (*Nub.* 103), zähle, so sei darauf genausoviel zu geben wie auf seine Behauptung, Sokrates „wandle in den Lüften“ und „stehle Kleider aus der Ringschule“ (*Nub.* 225. 179)⁵³. Alle anderen, die über Sokrates geschrieben hätten, würden demgegenüber einstimmig bezeugen, „daß er nicht nur angenehm zu hören, sondern auch angenehm anzusehen war“. Dasselbe werde im übrigen auch von dem Ahnherrn der Kyniker, Diogenes, berichtet, und es könne bei einem wirklichen Philosophen auch gar nicht anders sein, „denn man darf die Menge auch nicht durch sein abstoßendes körperliches Erscheinungsbild von der Philosophie fortscheuchen, sondern wie in allen Dingen muß man sich auch von seiten des Körpers heiter und frei von

⁵⁰ Vgl. auch Aristoph., *Av.* 1554–1555. *Nub.* 837.

⁵¹ 4,11,19: *ἐστύλβεν αὐτοῦ τὸ σῶμα* (dasselbe 1,24,8. 3,22,28 von Diogenes; Max. Tyr. 8,1a nennt als eine der Eigenschaften, die Sokrates auszeichneten, die, daß er *καθαρός* τὸ σῶμα war). Zum Motiv der äußeren Schönheit und des „Glanzes“ des „göttlichen Mannes“ vgl. L. Bieler, *Θεῖος ἀνὴρ* I, Wien 1935, 49–54; zum Terminus *στύλβειν* ebd. 53 A. 4. Kittel, *Theolog. Wörterbuch zum NT* VII 665–666 s. v. *στύλβω*.

⁵² Reminiszenz an Plat., *Symp.* 217a–219d?

⁵³ Den Vorwurf des *ἀεγοβατεῖν* hatte Sokrates in der platonischen *Apologie* (19c) als Beispiel für die absurden Behauptungen des Aristophanes herausgegriffen.

Wirren zeigen“; andernfalls würde man als Philosoph zu Recht unglaublich wirken (4, 11, 14–24).

Ein weiterer Punkt, in dem Sokrates von Epiktet als Vorbild hingestellt wird, ist seine Bedürfnislosigkeit. Der *ἀγαθὸς ἀνὴρ* wird nicht dem Irrtum verfallen – so heißt es bei Epiktet einmal –, daß Luxus ein Gut sei, und er wird daher nicht nach einem luxuriösen Leben streben. Nicht das Leben kränkelder Schwelger wird er sich zum Vorbild nehmen, sondern das Leben gesunder Menschen. Er wird sich daran orientieren, „wie die Sklaven, wie die Arbeiter, wie die echten Philosophen leben, wie Sokrates gelebt hat, der noch dazu Frau und Kinder hatte, wie Diogenes, wie Kleanthes gelebt hat, der zur gleichen Zeit studierte und Wasser schöpfte“⁵⁴. Wer das, was diese Männer hatten, haben will, wird es überall haben können, denn er wird stets mit dem zufrieden sein, was Gott ihm gibt⁵⁵ (3, 26, 23–24. 28). Deshalb „ließ Sokrates (sc. dem König der Makedonen) Archelaos, als dieser nach ihm schickte, um ihn reich zu machen, melden: „In Athen kann man vier Tagesrationen Gerstenmehl für einen Obolos“⁵⁶ kaufen, und die Wasserbrunnen fließen“⁵⁷. Wenn nämlich“, so erläuterte er, „das Vorhandene für mich nicht ausreicht, so reiche doch ich für das Vorhandene aus und so denn auch dieses für mich“⁵⁸ (fr. 11).

Ebenso wie für das Handeln im privaten Bereich zitiert Epiktet auch für das Handeln im öffentlich-staatlichen Bereich mit Vorliebe das Paradeigma des Sokrates. Er greift dabei jene bekannten Vorkommnisse aus dem Leben des Sokrates auf, mit denen dieser selbst in der platonischen *Apologie* sein Handeln als athenischer Staatsbürger illustriert hatte: seine Teilnahme an den Feldzügen nach Poteidaia, Delion und Amphipolis einerseits (*Apol.* 28e)

⁵⁴ Um sich seinen Lebensunterhalt zu verdienen, soll sich Kleanthes als Student nachts verdingt und Gärten bewässert haben (SVF I 463. 466).

⁵⁵ Und wenn ihm Gott nichts mehr gibt, dann wird er darin das „Zeichen zum Rückzug“ (s. S. 52) sehen (ebd. § 29).

⁵⁶ Zur Orientierung: Der übliche Tageslohn für einen freien Arbeiter (im Unterschied zum Sklaven) scheint gegen Ende des 5. Jhdts. 1 Drachme = 6 Oboloi gewesen zu sein; s. Francotte, Art. Industrie und Handel, RE IX 2, 1916, 1424.

⁵⁷ Ganz ähnlich *Gnom. Vat.* 495. In dieser Anekdote sind zwei ursprünglich nicht zusammengehörige Sokratesgeschichten miteinander verquickt worden: Aus den Worten, mit denen Sokrates bei Plut., *tranq. an.* 10, 470f einem Freund beweist, daß Athen nicht, wie dieser behauptet hat, eine teure, sondern eine wohlfeile Stadt ist, wofern man nämlich seine Ansprüche entsprechend gering hält (dasselbe in breiterer Ausführung bei Teles p. 12, 8–13, 9 Hense² und *Gnom. Paris.* 333 von Diogenes), ist hier die Begründung gemacht, mit der Sokrates die Einladung des Archelaos, von der auch sonst häufig berichtet wird (s. S. 34), ausschlägt.

⁵⁸ Vgl. *Socr. ep.* 19: *ὥς γὰρ Σωκράτης ἔλεγεν, εἰ μὴ ἀρκέσει ἡμῖν ταῦτα, ἡμεῖς αὐτοῖς ἀρκέσομεν.*

und sein Verhalten im Arginusenprozeß und in der Leonaffäre andererseits (*Apol.* 32b–d)^{58a}. Von ihnen benutzt er die ersteren als Beispiel dafür, daß der *ἀγαθὸς ἀνὴρ* seine Bürgerpflichten, soweit möglich, bereitwillig erfüllen wird, während ihm die letzteren dazu dienen zu zeigen, wann derselbe dem Staat und seinen jeweiligen Machthabern die Gefolgschaft versagen wird⁵⁹. Daß er dabei den Widerstand, den Sokrates den sog. Dreißig Tyrannen entgegensetzte, als diese ihn an der widerrechtlichen Verhaftung des Salaminiers Leon zu beteiligen versuchten, gegenüber der konsequenten Haltung, mit der er im Arginusenprozeß als einziger gegen einen Gesetzesbruch stimmte, als Beispiel deutlich bevorzugt, kann nicht verwundern, wenn man bedenkt, daß die Zeiten, zu denen es kein geringes Risiko gewesen war, wenn man als Philosoph dem „Tyrannen“, d.h. dem Kaiser Widerstand leistete, noch nicht lange vorbei waren⁶⁰ und daß Epiktet selbst ein Opfer der Willkür des „Tyrannen“ Domitian geworden war⁶¹. Daß die Dreißig Tyrannen etwas ganz anderes gewesen waren als das, was man sich zu seiner Zeit unter einem Tyrannen vorstellte, kam ihm ebensowenig in den Sinn wie Seneca (vgl. S. 30–32).

Sich, wenn erforderlich, mit allen Kräften für das Gemeinwesen, in dem man lebt, einzusetzen, gehört zu den Pflichten des Menschen, die sich daraus ergeben, daß er von Natur her ein soziales Wesen ist (*φύσει κοινωνικός*)⁶². Es ist daher eine Forderung der Vernunft, dieser Pflicht nachzukommen und sich ihr nicht wegen irgendwelcher äußerer Gründe wie des Bedürfnisses nach Ruhe oder der Angst vor Verletzung und Tod zu entziehen. Wer sich um jeden Preis vom öffentlichen Leben fernhalten und sich ausschließlich der Muße widmen will, handelt nicht wie ein wahrer Philosoph, denn er sucht sein Glück am falschen Ort, nämlich bei den Dingen, die nicht in seiner Gewalt sind (Ruhe, Gesundheit, Leben), anstatt es dort zu suchen, wo es allein zu finden ist: bei den Dingen, die er in seiner Gewalt hat und das heißt hier, in der bereitwilligen Fügung in das jeweils von ihm

^{58a} Vgl. zu diesen Aktivitäten des Sokrates Guthrie, *Hist. of Greek philos.* III 379–380.

⁵⁹ Feldzüge: 3,24,61. 4,4,21. 4,1,160, s. S. 56. 61. 62; Arginusenprozeß: 3,24,61. 4,1,164, s. S. 56. 63; Leonaffäre: 4,1,160 und 164. 4,7,30. 2,13,24, s. S. 62–64.

⁶⁰ Domitian war im Jahre 69 ermordet worden, Arrian (vgl. S. 44) hörte ca. 20 Jahre später bei Epiktet (ob von 112 bis 116 oder von 117 bis 120 ist umstritten; s. Schenkl in der *Praefatio* XXII–XXIII).

⁶¹ Vgl. S. 44. Auch sonst bezieht sich Epiktet mehrfach auf Vorfälle aus der Zeit der „Tyrannen“ Nero, Vespasian und Domitian, s. bes. 1,1,18–30. 1,2,12–24. 2,7,8. 4,1,123. 4,13,5. fr. 21; auch die häufige Nennung von Gyara (vgl. S. 43) als Verbannungsort gehört in diesen Zusammenhang (1,25,20. 2,6,22. 3,24,100 und 109. 4,4,34).

⁶² Vgl. 1,23,1. 2,20,13; ferner 4,5,17. 4,11,1.

als Staatsbürger Geforderte. „Wie wirst du noch mit Sokrates sagen können: ‚Wenn es dem Gott so lieb ist, soll es so geschehen‘?“, fragt Epiktet einen Schüler, der glaubt, er sei ein Philosoph, wenn er sich mit nichts anderem als mit der Lektüre philosophischer Texte befaßt. „Glaubst du, Sokrates wäre, wenn er den leidenschaftlichen Wunsch gehabt hätte, im Lykeion und in der Akademie⁶³ der Muße zu leben und mit den jungen Leuten Gespräche zu führen, unbeschwert (*εὐκόλως*) ins Feld gezogen, sooft er dies tat? Hätte er nicht vielmehr gejammert und geseufzt: ‚Ich Armer! nun lebe ich in Unglück und Elend, wo ich mich doch im Lykeion hätte sonnen können‘?... Wie wäre er wohl noch Sokrates geblieben, wenn er in dieser Weise gejammert hätte? Wie hätte er noch in der Gefangenschaft Paiane schreiben können⁶⁴?“ (4, 4, 19–22).

Da es eine Forderung der Vernunft ist, einem Freund oder dem Vaterland, wenn sie in Gefahr sind, unter allen Umständen beizustehen, also auch dann, wenn dies mit Gefahr für Leib und Leben verbunden ist, da somit die Frage, *ob* man in einem solchen Fall helfen soll oder nicht, von der Vernunft ein für alle Mal entschieden ist, wäre es sinnlos, wenn man sich mit ihr an ein Orakel wenden wollte, denn dieses könnte, wie immer es ausfiele, ja doch keinen Einfluß auf die Entscheidung haben. Epiktet benutzt diesen Fall als Beispiel, wo es darum geht zu erläutern, in welchen Fällen es angebracht ist, ein Orakel zu befragen, und in welchen nicht. Da er sich auch dabei wieder auf die Autorität des Sokrates beruft, sei hier im Vorbeigehen darauf eingegangen.

Xenophon (*Mem.* 1, 1, 6–9) hatte Sokrates die Ansicht zugeschrieben, daß es frevelhaft sei, wenn man die Orakel über Dinge befrage, die man durch eigene Einsicht und eigenes Nachdenken entscheiden könne; befragen dürfe und solle man sie nur über solche Dinge, die dem menschlichen Wissen prinzipiell entzogen seien, da die Götter sich bei ihnen das Wissen allein vorbehalten hätten, und dies seien der künftige Erfolg und Nutzen einer Handlung. Wie man einen Acker sachgemäß bebaue, wie man einen Krieg kunstgerecht führe u. a. m., könne man erlernen; ob einem später jedoch Nutzen daraus erwachse, wenn man das eine bzw. das andere tue, das wüßten allein die Götter und danach dürfe man sie folglich fragen. Epiktet hat die Unterscheidung, die Sokrates hier von Xenophon zugeschrieben wird, als solche übernommen, inhaltlich jedoch den Bereich der Dinge, bei denen es ratsam ist, ein Orakel zu befragen, völlig anders bestimmt und auf dem

⁶³ Gedacht ist an die beiden in diesen Bezirken gelegenen berühmten Gymnasien (vgl. J. Travlos, *Bildlexikon zur Topographie des antiken Athen*, Tübingen 1971, 42–43 mit Abb. 59–62. 345) als Stätten sokratischer Gespräche; vgl. Plat., *Euth.* 2a. *Euthyd.* 271a. *Symp.* 223d (Lykeion); *Lys.* 203a (Akademie und Lykeion).

⁶⁴ Vgl. 2, 6, 26 (s. S. 52).

Boden seiner Lehre auch völlig anders bestimmen müssen, denn da für ihn alles, was geschieht, als solches wertneutral (*ἀδιάφορον*) ist und nützlich oder schädlich, gut oder böse nur der Gebrauch sein kann, den man davon macht, dieser aber in die alleinige Kompetenz des Menschen fällt, kann gerade die Frage, ob etwas, was geschehen wird, einem nützen oder schaden wird, bei ihm keine Frage sein, die man an ein Orakel stellen darf (2, 7, 1–8. *Ench.* 32, 1–2). Bei Epiktet lautet die Forderung des Sokrates daher, man solle Orakel nur in den Fällen befragen, in denen allein der Ausgang einer Sache als solcher Gegenstand der Überlegung ist und weder die Vernunft noch irgendein praktisches Wissen Mittel zur Beurteilung der fraglichen Angelegenheit an die Hand geben. Wenn daher z. B. der Fall eintrete, daß man einem Freund oder dem Vaterland in einer Gefahr beistehen müsse, dann wäre es unangebracht, erst einmal ein Orakel zu befragen, ob man dies tun solle oder nicht. Denn selbst wenn das Orakel schlecht ausfiele und einem damit Tod, Invalidität oder Verbannung voraussagte, würde die Vernunft, der „innere Prophet (*μάντις*), der einem das Wesen von Gut und Böse gesagt und die Zeichen von beidem gedeutet hat“ (2, 7, 3), dennoch von einem fordern, daß man sich auch unter diesen Umständen für den Freund und das Vaterland in Gefahr begibt (*Ench.* 32, 3, vgl. 2, 7, 1–3)⁶⁵.

Sokrates wußte um das Wesen von Gut und Böse und handelte demgemäß. Er hätte daher nie daran gedacht, auf schimpfliche Weise sein Leben zu retten, denn „nicht sein armseliges Fleisch wollte er unversehrt bewahren, sondern den zuverlässigen und ehrenhaften Mann, der er war (*τὸν πιστόν, τὸν αἰδήμονα*)⁶⁶“ (4, 1, 161), „nicht seinen armseligen Leib, sondern das, was durch die Gerechtigkeit gestärkt und bewahrt und durch die Ungerechtigkeit geschwächt und zerstört wird“⁶⁷ (4, 1, 163). Deshalb „rückte er, sooft er ins Feld ziehen mußte, als erster⁶⁸ aus und begab sich ohne Rücksicht auf sein Leben in Gefahr“; deshalb „dachte er, als er von den (Dreißig) Tyrannen ausgeschickt wurde, um den Leon zu holen, überhaupt nicht daran, dies zu tun, obgleich er wußte, daß ihn dies möglicherweise das Leben kosten werde“; deshalb verhielt er sich vor Gericht, als es um

⁶⁵ Man fragt sich angesichts dieser sowie der sonstigen Einschränkungen, die Epiktet für den Gebrauch der Mantik macht (s. bes. die Diatribe 2, 7), welche sinnvolle Funktion diese denn überhaupt noch haben kann. In der Tat gelingt es Epiktet nicht eigentlich, ihr eine solche zuzuweisen. Wie die Stoiker insgesamt (Ausnahme: Panaitios, s. fr. 68. 70–73 van Straaten) gestattet aber auch er sich keinen Zweifel an ihrer grundsätzlichen Berechtigung (s. Bonhöffer, *Die Ethik des Stoikers Epiktet* 44–46).

⁶⁶ Vgl. S. 50 A. 27.

⁶⁷ Nach Plat., *Crito* 47 d.

⁶⁸ Eine gelinde Übertreibung aus der Absicht heraus, das Vorbild des Sokrates so kräftig wie möglich herauszustreichen.

sein Leben ging, nicht wie einer, dem es allein darum geht, sein Leben für Frau und Kinder zu retten; deshalb weigerte er sich aus dem Gefängnis zu fliehen, als Kriton ihm mit dem Hinweis auf seine Kinder dazu riet; deshalb widersetzte er sich dem Befehl der Athener⁶⁹, als diese ihn dazu bringen wollten, als Vorsitzender des Prytanenkollegiums gesetzwidrig über Leben und Tod der Feldherren der Arginusenschlacht abstimmen zu lassen⁷⁰ (4, 1, 160–166). Und wie er wird sich jeder verhalten, der ein wahrer Philosoph ist: Er wird vor einem Tyrannen, dessen Garde und deren Mordinstrumenten keine Angst haben, weil er weiß, daß sie nur seinem Leib, nicht aber seinem eigentlichen Selbst etwas anhaben können. Um kein „Spielerverderber“ zu sein⁷¹, wird er den Anweisungen des Tyrannen Folge leisten, „solange dieser nichts Törichtes und Ungehöriges befiehlt. Wenn er aber sagt: ‚Geh und hol den Salaminier Leon‘, dann wird er ihm antworten: ‚Such dir einen anderen; ich spiele nicht mehr mit‘“, und keine Drohung wird ihn darin wankend machen können (4, 7, 30–32).

Sokrates wußte um das Wesen und den wahren Wert der Dinge und handelte diesem Wissen gemäß – so ließe sich in Kürze zusammenfassen, was bisher an Äußerungen Epiktets über die Person des Sokrates zitiert wurde. Man könnte dasselbe aber auch umgekehrt ausdrücken und sagen: Dadurch, daß Sokrates stets und überall so handelte, wie einer handeln muß, der um das Wesen und den wahren Wert der Dinge weiß und damit das Wissen des Philosophen besitzt, erwies sich immer wieder von neuem, daß er dieses Wissen tatsächlich besaß, also tatsächlich ein Philosoph war. Daß dies die einzige Möglichkeit ist, sich als Philosoph zu erweisen, davon weiß freilich die Menge derer, die sich selbst als Philosophen ansehen und als solche anerkannt zu werden wünschen, wenig oder nichts. Sie meinen, wenn sie nur die philosophischen Lehrsätze hinreichend studiert hätten und in der Lage seien, sie scharfsinnig und wortgewandt zu explizieren, dann seien sie Philosophen. In Wirklichkeit sind sie jedoch Scheinphilosophen jenes Typs, den Epiktet nach Aussage Favorins (bei Gell., *NA* 17, 19, 1 = Epict. fr. 10, 1) einmal mit dem Etikett *ἀνευ τοῦ πράττειν, μέχρῃ τοῦ λέγειν*⁷² versehen haben soll.

⁶⁹ *Ἀθηναίων κελευόντων* nach Plat., *Apol.* 32b8 *ὑμῶν κελευόντων*.

⁷⁰ *ἐπιψηφίζειν* nach Xen., *Mem.* 1, 1, 18; Epiktet übernimmt von dieser Xenophonstelle (vgl. auch *Mem.* 4, 4, 2) die – wahrscheinlich unhistorische (vgl. Breitenbach, Art. Xenophon 6, RE IX A 2, 1967, 1772) – Überlieferung, derzufolge Sokrates Epistates des Prytanenkollegiums war; nach Xen., *Hell.* 1, 7, 15, vgl. Plat. *Apol.* 32b war er nur einfaches Mitglied.

⁷¹ Zum Vergleich des Lebens mit einem Spiel vgl. S. 50–51.

⁷² Vgl. bes. 2, 19 „Gegen diejenigen, die die Lehren der Philosophen nur aufgreifen, um darüber zu reden (*μέχρῃ λόγον*)“.

Nicht durch Worte, sondern mit der Tat erweist man sich als Philosoph. Wer sich zwar mit den Lehrsätzen der Philosophen befaßt hat, dann aber, wenn er eine geliebte Stadt oder überhaupt die Welt verlassen muß, wie ein Kind jammert⁷³, hat kein Recht, sich als Philosophen zu bezeichnen. Wollte er zutreffend von sich sprechen, so hätte er zu sagen: „Ich habe einige philosophische Einführungsschriften durchgearbeitet und manches von Chrysipp gelesen; von einem Philosophen habe ich aber nicht einmal die Haustür passiert. Denn wo habe ich mich mit dem Geschäft abgegeben, mit dem sich Sokrates abgegeben hat, der so souverän starb, der so souverän lebte? oder mit dem sich Diogenes abgegeben hat?“ Von ihnen hat gewiß keiner je gejammert, weil er eine bestimmte Person oder eine bestimmte Stadt verlassen sollte. Wer wie der wahre Philosoph jederzeit bereit ist, die Welt zu verlassen, wird es ohne Zögern über sich ergehen lassen, wenn er zu lebenslanger Verbannung oder zum Tod verurteilt wird (2, 16, 32–38).

Als Pseudophilosoph desselben Typs erweist sich auch derjenige, der, sobald er einem Mächtigen gegenübersteht, verstummt, weil er fürchtet, dieser könne ihn hinrichten lassen, falls er sich in unliebsamer Weise äußere. Er mag die komplizierten Schlüsse und Trugschlüsse der Stoiker zwar ausgiebig einstudiert haben, in der Kunst des Redens hat er sich nicht wirklich geübt. Wäre dies nämlich der Fall, so würde er sie nicht plötzlich aus Angst verlernen. „Sokrates dagegen übte sich fortgesetzt im Reden, er, der so freimütig mit den Tyrannen⁷⁴, den Richtern und im Gefängnis disputierte; Diogenes hatte sich im Reden geübt, der so offen mit Alexander, mit Philipp, mit den Seeräubern, mit dem, der ihn gekauft hatte, sprach“. Männern wie diesen, die sich im Reden wirklich geübt haben und sich auf sich selbst verlassen können, mag man den Umgang mit den Mächtigen⁷⁵ überlassen. Der reine Stubenphilosoph soll sich davon fernhalten und sich lieber in einen Winkel setzen, Syllogismen produzieren und sie anderen vorführen (2, 13, 19–26, vgl. 14–15). Ein wahrer Philosoph wird er allerdings auf diese Weise nie werden. Wenn Sokrates, der ein solcher wahrer Philosoph war, einmal sagt: „Wie sich der eine freut, wenn er sein Ackerland verbessert, und ein anderer, wenn er sein Pferd verbessert, so freue ich mich, wenn ich von Tag zu Tag an mir selbst feststelle, daß ich besser werde“⁷⁶,

⁷³ Vgl. S. 71 A. 98. 78. R. Renner, Das Kind. Ein Gleichnismittel bei Epiktet. Festschr. z. 25 jähr. Stiftungsfest d. Hist.-philol. Vereines d. Univ. München, 1905, 54–62.

⁷⁴ Gemeint sind offenbar die Dreißig Tyrannen. Möglich wäre allerdings auch, daß Epiktet an die Antworten denkt, die Sokrates der Überlieferung zufolge Männern wie Archelaos von Makedonien (vgl. S. 59), Skopas von Krannon und Eurylochos von Larissa (vgl. S. 34 A. 69) zukommen ließ.

⁷⁵ Dies oder etwas Ähnliches muß in der Lücke am Ende von § 24 gestanden haben.

⁷⁶ In diesem Sokrateswort sieht man zumeist eine Reminiszenz an die Stelle Xen.,

dann dachte er dabei natürlich nicht an etwaige Fortschritte auf dem Gebiet stilistischer Perfektion oder der Kenntnis philosophischer Lehrsätze, sondern daran, daß er sich von Tag zu Tag darin vervollkommnete, „niemals mit jemandem zu hadern, nicht mit Gott und nicht mit einem Menschen, niemandem Vorhaltungen zu machen, stets mit derselben Miene fortzugehen und heimzukehren“⁷⁷. Das war es, was Sokrates wußte, und doch sprach er nie davon, daß er etwas wisse und lehre⁷⁸. Wenn ihn aber jemand um so dürftige Dinge wie wohlgeformte sprachliche Ausdrücke (*λεξιδια*) oder philosophische Lehrsätze (*θεωρημάτια*) bat, dann pflegte er ihn zu Protagoras oder Hippias zu bringen⁷⁹, wie er denn auch jemanden, der auf der Suche nach Gemüse zu ihm gekommen wäre, zu der zuständigen Person, nämlich zum Gärtner, gebracht hätte (3, 5, 14–17).

Nicht wie ein Philosoph zu reden, sondern wie ein Philosoph zu handeln, lernt man in der Werkstatt des Philosophen; wem es allein um dialektische und rhetorische Künste geht, für den ist die Schule des Rhetors bzw. Sophisten der richtige Ort. Immer wieder⁸⁰ sieht sich Epiktet veranlaßt, den fundamentalen Irrtum derer aufzudecken und zu brandmarken, die sich einbilden, sie seien Philosophen, wenn sie sich nur in den Lehrsätzen der Philosophen auskannten und die Gesetze der Logik beherrschten. Solche Leute haben nicht begriffen, worum es in der Philosophie geht. Wie sie einst bei Sokrates am falschen Platz waren, so sind sie jetzt bei ihm, Epiktet, am falschen Platz; denn ihnen geht es nicht um die Selbstvervollkommenung, zu der die Philosophie verhelfen will, sondern letztlich um die Befriedigung von Eitelkeit und Geltungsbedürfnis. Was sie suchen, ist, von einem möglichst zahlreichen Publikum wegen ihrer geistigen Brillanz bewundert zu werden. Wie wenig das, was sie für Philosophie halten, mit echter Philosophie zu tun hat, wird freilich nur zu schnell offenbar: Es braucht nur einmal der erwartete Beifall von seiten des Auditoriums auszubleiben oder Spott laut zu werden, schon ist es um ihren Seelenfrieden geschehen; und wenn sie gar einmal in etwas schwierigere Lebenssituationen geraten, dann entlarvt sich ihre vermeintliche Philosophie endgültig als das, was sie in

Mem. 1, 6, 8–9. 14, die möglicherweise mit der Stelle *Plat., Prot.* 318a kontaminiert sei. Oldfather, *Epictetus* II 44 A. 1 scheint mir jedoch zu Recht angemerkt zu haben, daß sich das vorliegende Sokrateswort so sehr von diesen beiden Stellen unterscheidet, daß es näher liegt, an ein – vielleicht durch Chrysipp vermitteltes (vgl. S. 57 A. 48) – Zitat aus einer verlorenen Sokratikerschrift zu denken.

⁷⁷ Vgl. S. 26 A. 32.

⁷⁸ D. h. er machte keine Reklame für sich als Philosophen und Lehrer der Philosophie.

⁷⁹ Vgl. S. 66.

⁸⁰ S. bes. die *Diatriben* 2, 9. 2, 17. 2, 19. 3, 21. 3, 23. 4, 8, aber auch sonst auf Schritt und Tritt.

Wirklichkeit ist: Rhetorik. Dem wahren Philosophen geht es nicht darum, aufgrund umfassender Kenntnis philosophischer Lehrsätze und der virtuoson Beherrschung dialektischer Kunststücke als Philosoph erkannt, bestaunt und gefeiert zu werden, sondern darum, in seiner ganzen Lebensführung – von den einfachsten Dingen wie Essen, Trinken, Schlafen usw. angefangen – wie ein Philosoph zu handeln, kurz: nicht darum, als Philosoph zu *erscheinen*, sondern darum, ein Philosoph zu *sein*. Ob er von der Menge als solcher erkannt wird oder nicht, wird ihm dagegen gleichgültig sein, so gleichgültig, wie es Sokrates einst war⁸¹. Dieser verzichtete, wie Epiktet seinen Schülern mehrfach⁸² vorhält, so sehr darauf, den Philosophen, der er war, herauszustellen⁸³, daß die meisten Leute ihn überhaupt nicht als solchen erkannten und daher an ihn wie an einen Nichtphilosophen mit der Bitte herantraten, er möge sie kraft seiner guten Beziehungen bei den Philosophen als Schüler einführen⁸⁴. Im Unterschied zu den geltungsbedürftigen Pseudophilosophen fühlte sich Sokrates durch derartige Wünsche nicht etwa gekränkt, sondern kam ihnen gerne nach. Ihm war „das eine genug, ein Philosoph zu *sein*; und zudem hatte er seine Freude daran, daß es ihn nicht ärgerte, wenn man ihn nicht als solchen ansah“, denn darin tat sich kund und lag die Bestätigung, daß er sich seiner spezifischen Aufgabe (*ἴδιον ἔργον*), der spezifischen Aufgabe eines *καλὸς καὶ ἀγαθός*, bewußt war. Diese nämlich besteht nicht darin, viele Schüler vorweisen und komplizierte Lehrsätze präzise darlegen zu können, sondern liegt dort, wo es für den Menschen um Nutzen und Schaden geht. Auf diesem Gebiet freilich forderte er jedermann heraus; doch tat er dies nicht etwa in der Weise, daß er lautstark verkündete, der geeignete Mann auf diesem Gebiet zu sein, sondern dadurch, daß er es tatsächlich war (4, 8, 22–26).

Daß es in der Philosophie um Selbstvervollkommnung geht, davon wissen die Pseudophilosophen, die „Vorlesungen und Disputationen nur um der eitlen Selbstdarstellung willen veranstalten“ (so der Titel der Diatribe 3, 23), nichts. Sie lesen die Sokratikerschriften daher auch nicht wie Sokratikerschriften, sondern wie Schriften des Lysias oder Isokrates. Was sie daran interessiert, sind allein stilistische Fragen⁸⁵. Würden sie sie in der

⁸¹ Vgl. auch das Beispiel seines Zeitgenossen Euphrates (H. von Arnim, Art. Euphrates 4, RE VI 1, 1907, 1216), auf das Epiktet 4, 8, 17–20 verweist.

⁸² 3, 23, 22. 4, 8, 22–23. *Ench.* 46, 1; vgl. auch die schon zitierte Stelle 3, 5, 17 (s. S. 65).

⁸³ *Ench.* 46, 1: οὕτως ἀφηγῆται πανταχόθεν Σωκράτης τὸ ἐπιδεικτικόν.

⁸⁴ Vgl. dazu den Wunsch, mit dem sich Hippokrates in Platons *Protagoras* (310e) an Sokrates wendet, und das, was Sokrates selbst im *Theaetetus* (151b) über seine „Vermittlertätigkeit“ sagt; ferner Aischines fr. 17 Dittmar = Max. Tyr. 38, 4bc (s. S. 136) und Ehlers, Eine vorplatonische Deutung 35.

⁸⁵ Die Art ihres Interesses an derartigen Texten veranschaulicht Epiktet dadurch, daß

richtigen Weise lesen, dann würden sie ihre Aufmerksamkeit nicht auf solche Nichtigkeiten, sondern auf Wichtigeres richten, nämlich auf Sokratesworte wie „Anytos und Meletos können mich zwar töten, aber schaden können sie mir nicht“ und „Denn dies ist stets meine Art, daß ich auf nichts anderes in mir achtgebe als auf denjenigen Satz, der sich mir beim Überlegen als der beste erweist“⁸⁶ (3, 23, 20–22). Nicht, daß es keine Freude für das Ohr wäre, einer wohlgefügtten Rede zu lauschen. Aber wie ein ernsthafter Mann nicht auf den Gedanken käme, sich deshalb, weil er gerne einen Kitharasänger hört, selbst hinzustellen und auf der Kithara zu spielen, so wird er es auch mit der Schönrednerei halten. „Es dürfte mir auch schlecht anstehen, ihr Männer von Athen, wenn ich in meinem Alter wie ein junger Bursche mit kunstvoll gedrechselten Worten vor euch erscheinen wollte“, sagt Sokrates vor Gericht (Plat., *Apol.* 17c) und trifft damit den Kern der Sache, denn es ist in der Tat nicht mehr als ein nettes Kunststückchen für junge Burschen, Wörter auszuwählen und zusammenzusetzen und dann mit Lesungen oder Rezitationen Bewunderung heischend vor ein Publikum zu treten (3, 23, 25–26).

Der Philosoph hat es mit ernsteren Dingen zu tun. Seine Schule, mahnt Epiktet, ist nicht ein Stätte, an der man sein Vergnügen findet, sondern eine Klinik⁸⁷. Nicht als Gesunde, sondern mit den verschiedensten Krankheiten kommen die Schüler dorthin. Und da soll sich der Lehrer hinsetzen und ihnen geistvolle Gedanken und Sentenzen vortragen, damit sie schließlich, zwar voll des Lobes über seine Redekünste, aber ohne auch nur im mindesten geheilt zu sein, wieder vondannen gehen? Deshalb sollen junge Leute weite Reisen unternehmen⁸⁸, ihre Eltern, Freunde und Verwandten und ihren Besitz verlassen, um „Ah!“ zu rufen, wenn der Meister seine Sentenzen rezitiert? Handelten so Sokrates, Zenon, Kleanthes (3, 23, 30–32)?

er einen von ihnen Überlegungen darüber anstellen oder vielmehr, wie es ihm angemessener ist, vorführen läßt, ob sich der Anfang von Xenophons *Memorabilien* nicht stilistisch verbessern lasse, wenn man statt des Plurals *τίσιν ποτὲ λόγοις* den Singular *τίνι ποτὲ λόγῳ* setze, weil dies „glatter“ (*λειότερον*; vgl. zu diesem Terminus Demetr., *de eloc.* 176. 299) sei (3, 23, 20). Oldfather, Epictetus II 176 A. 1 nimmt an, daß eine solche Veränderung unter Rhetoren damals tatsächlich diskutiert worden sei. Da der Plural an dieser Stelle aber nur auf Kosten des Sinnes durch einen Singular ersetzt werden kann, dürfte die Absicht Epiktets vielmehr die gewesen sein, derartige rhetorische Bemühungen anhand eines unpassenden Beispiels zu karikieren. Vgl. auch 2, 17, 35.

⁸⁶ Plat., *Crito* 46b; vgl. *Ench.* 51, 3 (s. S. 46–47).

⁸⁷ 3, 23, 30: *ιατρείον ἐστίν, ἄνδρες, τὸ τοῦ φιλοσόφου σχολεῖον*. Der in späterer Zeit so überaus beliebte Vergleich des Philosophen mit einem Arzt ist – spätestens – im Kreise der Sokratiker aufgekommen: s. Antisthenes fr. 185. 186 Decleva; dasselbe von Aristipp fr. 28C Mannebach; Plat., *Rep.* 489bc.

⁸⁸ Epiktet denkt an seine eigene Schule im entlegenen Nikopolis.

Wer meint, er könne den Beweis für seine Kompetenz auf dem Gebiet der Philosophie dadurch erbringen, daß er philosophische Abhandlungen von seiner Hand rezitiert, irrt gewaltig; diesen Beweis kann er allein durch sein Handeln erbringen, auf das Schreiben mag er getrost verzichten. Der Einwand, auch Sokrates habe schließlich die Gewohnheit gehabt, über philosophische Themen zu schreiben, ist als Gegenargument untauglich. Zwar trifft es durchaus zu, daß er diese Gewohnheit hatte, er schrieb sogar ungewöhnlich viel. Aber er tat dies nicht, um sich damit der Öffentlichkeit als Philosoph zu präsentieren; sondern „weil er nicht immer einen Partner bei der Hand haben konnte, der seine (Sokrates') Ansichten kritisierte oder umgekehrt seine eigenen kritisieren ließ, kritisierte und prüfte er sich selbst und arbeitete jeweils einen bestimmten Begriff in der praktischen Erprobung aus. Dies ist es, was ein Philosoph schreibt, die schönen Phrasen aber überläßt er anderen (2, 1, 30–33).

Man hat vielfach an der hier aufgestellten Behauptung, Sokrates habe eine rege schriftstellerische Tätigkeit entfaltet, Anstoß genommen, da sie in offenkundigem Widerspruch zu der nahezu einhellig bezeugten und immer wieder hervorgehobenen Tatsache zu stehen scheint, daß Sokrates keinerlei Schriften verfaßt hat; daß gerade ein Mann wie Epiktet, der genauso verfuhr, dies außer acht gelassen haben sollte, sei schlechterdings ausgeschlossen. Manche haben deshalb den Text der Stelle für korrupt erklärt⁸⁹, andere haben so dubiose Interpretationshilfen herangezogen wie die Bemerkung bei Diogenes Laertios (1, 16), derzufolge Sokrates „nach einigen“ keine Schriften verfaßt hat, was impliziert, daß es auch Gewährsmänner gegeben haben muß, die in diesem Punkt anderer Meinung waren, oder die vereinzelt zu lesende Behauptung, die Dialoge des Aischines von Sphettos seien gar nicht seine eigenen Werke, sondern Werke des Sokrates, die Aischines nach dessen Tod von Xanthippe geschenkt bekommen und dann als seine eigenen Werke ausgegeben habe⁹⁰. Die Frage ist jedoch, ob der angenommene Widerspruch überhaupt besteht. Zunächst einmal ist festzustellen, daß an der vorliegenden Stelle von Schriften die Rede ist, die Sokrates für den eigenen Gebrauch anfertigte, nicht von Schriften, mit denen er in irgendeiner Weise an die Öffentlichkeit getreten wäre. Die Frage, ob Epiktet möglicherweise annahm, daß Sokrates irgendwelche Schriften hinterlassen habe, stellt sich mithin überhaupt nicht. Die einzige Frage, die sich stellt, ist die, was Epiktet zu der Annahme veranlaßte, Sokrates habe die Gewohn-

⁸⁹ Vgl. die kritischen Apparate in den Ausgaben von Schenkl und Souilhé.

⁹⁰ Menedemos bei D.L. 2, 60. Idomeneus von Lampsakos bei Athen. XIII 611 d = FGrHist 338 F 17 c. Aristid., *or.* 45, 77, II p. 24 D.; dasselbe steht hinter der Aischines-Aristipp-Anekdote D.L. 2, 62 = Aristipp fr. 111 Mannebach.

heit gehabt, philosophische Probleme für den eigenen Gebrauch schriftlich auszuarbeiten. Wie es scheint, überträgt er eine zu seiner Zeit verbreitete und auch von ihm selbst geübte und empfohlene Praxis auf Sokrates⁹¹. Eine Reihe von Stellen aus den Diatriben zeigt, daß Epiktet die Gewohnheit hatte, seine Schüler schriftliche Ausarbeitungen bestimmter philosophischer Probleme anfertigen zu lassen, die dann im Unterricht vorgelesen und kritisiert wurden⁹². Anzumerken ist dabei, daß die Ausarbeitung, wie aus dem Kontext, in dem die Bemerkung über Sokrates' schriftliche Behandlung philosophischer Themen steht, hervorgeht, auch in Dialogform erfolgen konnte und zwar in der Form sokratischer Dialoge (2, 17, 35)⁹³. Philosophische Themen schriftlich auszuarbeiten stellte Epiktet aber nicht nur seinen Schülern als Aufgabe, er empfahl es für das ganze Leben. Mehrfach erscheint unter den Übungen, denen man sich zum Zwecke der Klärung des eigenen Bewußtseins und der sittlichen Festigung regelmäßig unterziehen soll, neben dem Gespräch mit anderen und mit sich selbst, der Lektüre, dem Anhören philosophischer Vorträge u. a. m. auch das Schreiben (1, 1, 25. 3, 24, 103. 4, 4, 30). Über die Form dieser schriftlichen Übungen finden sich nirgends nähere Angaben. Eine Form aber muß auf jeden Fall die gewesen sein, die an der vorliegenden Stelle Sokrates zugeschrieben wird und von der es ausdrücklich heißt, daß es sich bei ihr um diejenige Form handle, deren ein Philosoph sich bediene (1, 2, 33): das schriftliche Ausarbeiten einzelner Begriffe. Dieses Ausarbeiten oder, wie der Terminus technicus lautet, Artikulieren der Begriffe, dessen außerordentliche Wichtigkeit Epiktet immer wieder hervorhebt (vgl. S. 76), gehört gleichfalls zu den Übungen, denen man sich regelmäßig unterziehen soll (vgl. 4, 4, 26). Es entspricht der Begriffsbestimmung, wie sie Sokrates forderte und unternahm (vgl. S. 76). Erfolgen kann es im dialektischen Gespräch mit anderen, aber auch im Gespräch mit sich selbst. Findet dieses Gespräch mit sich selbst schriftlich statt, dann ergibt sich genau diejenige Form schriftlicher Übung, die Sokrates hier nur deshalb mit einer solchen Selbstverständlichkeit zugeschrieben werden kann, weil sie zu Epiktets Zeit und in Epiktets Schule offenbar etwas durchaus Geläufiges war.

Mit all dem, was auf den Seiten 63–68 aus Epiktet zitiert wurde, will dieser natürlich keineswegs behaupten, daß es so etwas wie seriöse Formen

⁹¹ Vgl. Oldfather, Epictetus ad loc. und I, XII A. 1.

⁹² Vgl. Hijmans, *ἈΕΚΚΗΣΙΣ* 42–45.

⁹³ Vgl. zu diesen beiden Stellen I. Bruns, *De schola Epicteti*. Festschr. z. Kaisers Geburtstag, Kiel 1897, 6–7. Um derartige schriftliche Ausarbeitungen in Dialogform scheint es sich auch bei den *διάλογοι* zu handeln, die zu schreiben Mark Aurel seinen eigenen Worten zufolge (1, 6, 7) als Knabe bei Diognet lernte.

philosophischer Rede nicht gebe. Es geht ihm nur immer wieder darum klarzustellen, daß diejenige Rede, die allein oder in erster Linie der Selbstdarstellung dient, in der Philosophie keinen Platz hat. 3,23,33 stellt er diesem unphilosophischen Typ der „Prunkrede“, wie wir uns im Deutschen in Ermangelung eines passenderen Ausdrucks zu sagen gewöhnt haben, dem *ἐπιδεικτικός χαρακτήρ*, drei Typen philosophischer Rede gegenüber: den vermahnenden, den widerlegenden und den belehrenden Typ, den *προτρεπτικός*, den *ἐλεγκτικός* und den *διδασκαλικός χαρακτήρ*. Eine etwas andere Dreiteilung finden wir 3,21,19. Hier unterscheidet Epiktet zwischen der *ἐλεγκτική χώρα*, mit der Sokrates von Gott betraut gewesen sei, und der *βασιλική και ἐπιπληκτική χώρα* und der *διδασκαλική και δογματική χώρα*, mit der Diogenes und Zenon betraut gewesen seien. Sieht man davon ab, daß die speziell auf den Kyniker Diogenes zugeschnittene *βασιλική και ἐπιπληκτική χώρα* nur an einer der beiden Stellen erscheint⁹⁴, so bleibt als Unterschied dies, daß Epiktet 3,23,33 zusätzlich zum *ἐλεγκτικός χαρακτήρ* noch den *προτρεπτικός χαρακτήρ* als besonderen Typ nennt. Dieser Unterschied ist freilich nicht gravierend, denn genauer besehen stellen *ἐλεγκτικός* und *προτρεπτικός χαρακτήρ* nur zwei verschiedene Seiten desselben Typs dar⁹⁵. Daß auch Epiktet dies so sah, geht daraus hervor, daß er genau das, was er 3,23,34 als spezifische Leistung des *προτρεπτικός χαρακτήρ* bezeichnet, 2,26,4–5 als spezifische Fähigkeit des *προτρεπτικός και ἐλεγκτικός ἀνὴρ* beschreibt: das Vermögen, den Menschen den Widerspruch (*μάχη*) bewußt zu machen, der darin besteht, daß sie das tun, was sie in Wahrheit gar nicht tun wollen. Sie wollen nämlich das tun, was ihnen nützt und was sie zur Eudaimonia führt; aus Unkenntnis tun sie aber gerade das Entgegengesetzte und damit das, was sie eigentlich gar nicht tun wollen. Da jede Fehlhandlung (*ἁμαρτήμα*) somit auf einem Irrtum beruht⁹⁶, besteht die einzige Möglichkeit, die Menschen von ihren Fehlhandlungen abzubringen, darin, sie von ihren falschen Ansichten über das, was ihnen nützt, zu befreien. Solange dies nicht ge-

⁹⁴ Ein gutes Beispiel dafür, wie es sich anhört, wenn ein Kyniker seinem „Amt“ nachkommt und in „herrscherlicher Weise schilt“, bietet die Rede 3,22,26ff., die dem Zweck dient zu zeigen, wie der wahre Kyniker im Stil des Sokrates (sc. des ps.-plat. *Kleitophon* 407aff.) wie ein Gott von der tragischen Bühne herab den Menschen ihre Verkehrtheiten mit aller Direktheit ins Gesicht schleudern und sie mit leidenschaftlichen Appellen zur Umkehr bewegen muß; ähnlich Dio Chrys. 13,16ff. (s. S. 86ff.) und im allgemeinen Ton auch Sen., v. b. 26,4ff. (s. S. 28–30).

⁹⁵ Vgl. Bonhöffer, Epiktet und die Stoa 8 A. 1.

⁹⁶ Es ist dies das berühmte sokratische *οὐδείς ἐκὼν ἑξαμαρτάνει* (Plat., *Prot.* 345d), das Epiktet in der Fassung *πάντες ἄνθρωποι ἁμαρτάνουσιν* zitiert (1,17,14). Als platonisch zitiert er außerdem zweimal (1,28,4.2,22,36) den Satz *πᾶσα ψυχὴ ἄνομα στέρεται τῆς ἀληθείας*, der eine sehr freie Nachbildung der Stelle *Soph.* 228c darstellt.

schiebt, darf man sich nicht wundern, wenn sie weiterhin das Falsche tun, denn sie werden es ja weiterhin für das Richtige halten. „Daher pflegte Sokrates, der auf dieses (sc. protreptisch-elenktische) Vermögen vertraute, zu sagen: ‚Was mich anbetrifft, so habe ich nicht die Gewohnheit, einen anderen als Zeugen für das, was ich sage, beizubringen, sondern ich begnüge mich stets mit meinem jeweiligen Gesprächspartner und lasse ihn seine Stimme abgeben und rufe ihn zum Zeugen auf, und dieser eine ersetzt mir die ganze Menschheit‘⁹⁷“. So ging er vor, weil er wußte, daß der Mensch als vernunftgeleitetes Wesen nur dann von seinen ἀμαρτήματα abläßt, wenn man ihm den Widerspruch, in dem er sich befindet, wirklich einsichtig macht. Gelingt einem dies nicht, dann soll man nicht ihm Vorwürfe machen, weil er sich nicht überzeugen läßt, sondern lieber sich selbst, weil man sich als unfähig erwiesen hat, ihm das, worum es ging, so darzustellen, daß er es verstehen konnte (2, 26, 6–7; vgl. 2, 12, 4. 11).

Die meisten Jünger der Philosophie ziehen freilich nicht diese Konsequenz, sondern die andere, falsche. Schuld daran ist u. a. dies, daß sie sich zwar das theoretische Wissen, das man für philosophische Gespräche braucht, angeeignet, aber nicht gelernt haben, wie man den angemessenen Gebrauch davon macht. Sobald sie daher einem Laien gegenüberstehen, der nicht dieselbe Vorbildung wie sie genossen hat und deshalb dem, was sie sagen, nicht immer gleich zu folgen vermag, sind sie nur zu schnell bereit, ihn wegen seiner Beschränktheit zu beschimpfen und auszulachen⁹⁸. Ihnen hält Epiktet die gerade zitierte Äußerung des Sokrates über seine Gesprächsmethode vor, erinnert sie daran, daß es Sokrates mit dieser seiner Methode tatsächlich gelang, jedermann zu der jeweils gewünschten Einsicht zu bringen, und erläutert dies anhand einer Probe, die zeigt, wie es Sokrates z. B. zu machen pflegte, wenn er jemandem zu dem Wissen verhelfen wollte, was „Neid“ ist: Durch geschickte, sprachlich auch einem Laien ohne weite-

⁹⁷ Frei nach Plat., *Gorg.* 474a, vgl. 472c.

⁹⁸ Daß der Philosoph mit Laien anders umgehen muß als mit Leuten, die mit den Gedanken der Philosophie vertraut sind, liegt auf der Hand, denn den Laien muß natürlich das meiste von dem, was der Philosoph sagt, unsinnig erscheinen, weil es den üblichen Ansichten so sehr widerspricht. So wenig sich der Philosoph daher veranlaßt sehen wird, die Lehren der Philosophie vor der Menge zu verkünden, so wenig wird er andererseits auf gutgemeinte, aber vom Standpunkt der Philosophie her verkehrte Ratschläge eines Laien mit Barschheit reagieren; vielmehr wird er sie mit wohlwollender Nachsicht aufnehmen und damit so handeln, wie Sokrates handelte: „denn auch Sokrates übte Nachsicht mit dem Gefängniswärter, der weinte, als er das Gift trinken sollte, und sagt: ‚Wie edel hat er uns beweint‘ (nach Plat., *Phaed.* 116d). Sagt er etwa zu ihm: ‚Deswegen haben wir die Frauen weggeschickt‘ (nach Plat., *Phaed.* 117d)? Keineswegs, sondern das sagt er zu seinen Freunden, zu denen, die imstande waren, es zu hören; mit jenem aber geht er um wie mit einem Kind“ (1, 29, 64–66, vgl. 30–32).

res verständliche Fragen brachte er seinen Gesprächspartner dahin, den allgemeinen Begriff des Neides, über den dieser natürlich schon verfügte, durch seine eigenen Antworten so „auszufüllen und zu artikulieren“⁹⁹, daß am Schluß des Gespräches eine korrekte Definition des Neides stand¹⁰⁰. Wie machen es dagegen die üblichen Jünger der Philosophie? Sie fordern eine Definition, und wenn diese nicht gleich mustergültig ausfällt, kanzeln sie ihren Gesprächspartner ab und überfahren ihn mit einem Schwall von komplizierten Fachausdrücken, die ihm als Laien unverständlich sind, auf die sie aber nicht zu verzichten vermögen. Am Ende derartiger Gespräche steht dann günstigenfalls der aus der Einsicht in die eigene Unfähigkeit hervorgegangene Verzicht, weiterhin philosophische Gespräche zu führen, üblicherweise aber allgemeine Verwirrung und gegenseitige Beschimpfung (2, 12, 1–13).

Daß einer, der sich an gegenseitigen Beschimpfungen beteiligt, kein echter Philosoph sein kann, ist selbstverständlich. Wie ein solcher sich verhält, lehrt wiederum ein Blick auf das Beispiel des Sokrates. Seine „hervorragendste und charakteristischste Eigenschaft war die, sich nie zu erhitzen während eines Gespräches, sich nie zu Beschimpfungen und Injurien hinreißen zu lassen, sondern Beschimpfungen zu ertragen und Streit zu beenden“. Will man wissen, welche Kraft er in dieser Hinsicht besaß, so mag man Xenophons *Symposium* lesen und man wird sehen, wieviele Streitereien er dort geschlichtet hat¹⁰¹ (2, 12, 14–15).

⁹⁹ 2, 12, 9: ἐκπεπληρωκὸς τὴν ἔννοιαν καὶ διηρθρωκὸς.

¹⁰⁰ Üblicherweise nimmt man an, daß der mit methodischen Hinweisen durchsetzte kleine Dialog, in dem diese Definition entwickelt wird (2, 12, 7–8), auf den Stellen Xen., *Mem.* 3, 9, 8 und Plat., *Phileb.* 48b–50a basiert. Da die Gemeinsamkeiten jedoch äußerst spärlich und sehr allgemeiner Art sind, halte ich es für wahrscheinlicher, daß Epiktet ihn unter Benutzung ihm bekannter akademisch-peripatetischer Definitionen des Neides (Ps.-Plat., *Def.* 416, 13: φθόνος λύπη ἐπὶ φίλων ἀγαθοῖς ἢ ὁδοῦν ἢ γεγενημένοις. Aristot., *Rhet.* 1387b 23–24: ὁ φθόνος λύπη τις ἐπὶ εὐπραγία φαινόμενη... περὶ τοὺς ὁμοίους, vgl. NE 1108b 1–3. *Top.* 109b 36–37. 110a 1–2; allgemeiner die stoische Definition: φθόνος λύπη ἐπ’ ἀλλοτρίοις ἀγαθοῖς, SVF I 434. III 412–416. 418) selbst erfunden hat, wobei er die abschließende Bestimmung, daß der Neid ein Gefühl der Unlust sei über Güter, „die einen betreffen“ (2, 12, 8), in Anlehnung an die akademisch-peripatetische Bestimmung entwickelt zu haben scheint, daß der Neid ein Gefühl der Unlust ist über das Wohlbefinden von „Freunden“ oder solchen, „die einem ähnlich sind“. Noch enger wäre die Verbindung zwischen der akademisch-peripatetischen und der epiktetischen Definition, wenn man mit Schweighäuser τοῖς οὐδὲν πρὸς αὐτόν mit *hominibus nihil ad ipsum pertinentibus* übersetzen dürfte. Dem steht jedoch entgegen, daß Epiktet zwar ununterbrochen Wendungen wie τὰ πρὸς ἐμέ u. ä. gebraucht, aber nie von οἱ πρὸς ἐμέ o. ä. spricht (vgl. den Index der Schenkischen Ausgabe S. 672), die Wendung also terminologisch zu sehr festgelegt war, als daß man hier an ein singuläres οἱ πρὸς ἐμέ denken könnte.

¹⁰¹ Ähnlich 4, 5, 3 (s. S. 56). 3, 16, 5 rühmt Epiktet die Fähigkeit des Sokrates, alle Menschen, mit denen er umging, auf sein Gesprächsniveau zu heben.

Die Fähigkeit, Gespräche so zu führen, daß am Ende Einsicht und nicht Streit und Beschimpfungen stehen, ist eine der Voraussetzungen, die der zu erfüllen hat, der nicht nur für sich privat das Leben eines Philosophen führen, sondern zugleich das Amt eines Lehrers der Philosophie übernehmen will. Dieses Amt ist für Epiktet ein Amt von einzigartigem Rang; entsprechend hoch sind die Anforderungen, die der erfüllen muß, der es ausüben will: Zunächst einmal muß er natürlich – was wahrlich nichts Geringes ist – das Wissen und die Lebensführung eines Philosophen haben, sodann aber auch ein bestimmtes Alter, eine bestimmte spontane Bereitschaft und spezifische Eignung, ja, sogar eine bestimmte Körperbeschaffenheit¹⁰²; vor allem aber – und das ist das eigentliche Entscheidende – muß „Gott selbst ihm den Rat geben, dieses Amt (*χώρα*) zu übernehmen“, wie er es einst im Fall des Sokrates, Diogenes und Zenon tat¹⁰³ (3,21,12. 17–19). Wer solchermaßen von Gott berufen wurde, hat dann freilich auch die unabdingbare Pflicht, das ihm übertragene Amt auszuüben, denn jeder Verzicht darauf wäre gleichbedeutend mit Ungehorsam gegen Gott. Er wird es daher z. B. auch dann ausüben, wenn kaum Hoffnung besteht, daß man auf ihn hört. Apoll weissagte Laios, obwohl er genau wußte, daß dieser seine Weissagungen nicht befolgen werde. Warum weissagte er ihm trotzdem? Weil er sich selbst das Amt der Weissagung übertragen hatte und daher sich selbst untreu geworden wäre, wenn er es nicht wahrgenommen hätte. „Hat Sokrates vielleicht alle, die zu ihm kamen, überredet, sich um sich selbst zu kümmern? Nicht einmal den tausendsten Teil! Dennoch hat er diesen Posten, nachdem er ihm von der Gottheit (*δαμόνιον*), wie er selbst sagt (Plat., *Apol.* 28e), angewiesen worden war, nicht mehr verlassen. Was sagt er vielmehr zu seinen Richtern (Plat., *Apol.* 29c. 30a)? „Wenn ihr mich freilaßt unter der Bedingung, daß ich nicht mehr dasselbe tue wie jetzt, werde ich das nicht annehmen und nicht von meinem Tun ablassen, sondern ich werde an Jung und Alt, kurz, an jeden, der mir begegnet, herantreten und ihn nach dem fragen, wonach ich auch jetzt frage, am allermeisten aber werde ich euch, meine Mitbürger, fragen, weil ihr mir der Herkunft nach am nächsten steht“¹⁰⁴. Hätte ihn daraufhin jemand gefragt, warum er denn so aufdringlich sei und sich in fremde Angelegenheiten einmische, so hätte er geantwortet: „Du bist mein Mitbürger und Verwandter und trotzdem kümmerst du dich nicht um dich und stellst dem Staat einen schlechten Bürger und deinen Verwandten einen schlechten Verwandten und deinen Nachbarn

¹⁰² Vgl. 3,22,86ff. 4,11,19ff.

¹⁰³ Vgl. S. 70.74.

¹⁰⁴ Vgl. 1,9,23–24 (s. S. 54).

einen schlechten Nachbarn“¹⁰⁵. Und was gibt die Berechtigung zu einer so scharfen Kritik? Ist sie nicht Anmaßung? Wo diese Frage auftaucht, ist es etwas Bedeutendes, wenn man aus dem Wissen um seine Berufung und sein hohes Amt heraus entgegnen kann: „Ich bin der, dessen Aufgabe es ist, sich um die Menschheit zu kümmern“. Wie überall in der Natur gibt es auch unter den Menschen Ausnahmerecheinungen¹⁰⁶. Es wäre Torheit, wenn man von ihnen fordern wollte, sie sollten den übrigen gleich sein, oder wenn man ihrer Natur vorwürfe, daß sie sie von den anderen verschieden gemacht hat (3, 1, 16–23).

Wie erwähnt (s. S. 70), unterscheidet Epiktet 3, 21, 19 drei Arten von philosophischen Ämtern und nennt als ihre exemplarischen Repräsentanten Sokrates, Diogenes und Zenon. Von diesen drei Ämtern ist das des Sokrates, die *ἐλεγκτική χώρα*, ohne Zweifel das elementarste und wichtigste. Wenn alle Fehlhandlungen und, daraus resultierend, alle Unzufriedenheit, alle Angst und alles Unglück darauf beruhen, daß man sich über das, was einem nützt und schadet, was gut und schlecht ist, täuscht, vor allem ständig Dinge, bei denen weder das eine noch das andere der Fall ist, irrtümlich für nützlich oder schädlich, gut oder schlecht hält und wenn man deshalb ununterbrochen Dinge tut, die einem nützlich erscheinen, ohne es in Wirklichkeit zu sein¹⁰⁷, dann muß die dringlichste Aufgabe, die dem Menschen gestellt ist, die sein, sich unentwegt zu prüfen, ob seine Anschauungen über das, was gut, schlecht oder keines von beidem ist, richtig oder falsch sind. Dies ist der Sinn des von Epiktet zweimal (1, 26, 18. 3, 12, 15) zitierten sokratischen Satzes, daß „man sein Leben nicht ohne fortwährende Prüfung verbringen soll“¹⁰⁸. Die erste und wichtigste Aufgabe eines Lehrers muß demgemäß die sein, die Menschen dazu zu bringen, ebendies als ihre wichtigste Aufgabe zu erkennen und zu tun; mit anderen Worten: er muß den Prozeß der Reinigung der Seele in Gang zu setzen versuchen, wobei „Reinigung der Seele Einpflanzung richtiger Anschauungen (*δόγματα*) heißt, und eine reine Seele diejenige Seele ist, die die richtigen Anschauungen hat“ (4, 11, 8)¹⁰⁹. Dies ist die „erste und höchste Form der Reinlichkeit“ (4, 11, 5) für den Menschen und die auf einer reinen, d. h. von falschen Anschauungen freien Seele beruhende Schönheit die eigentliche Schönheit des Menschen (3, 1, 6–9. 24–26), während die körperliche Reinlichkeit und Ansehnlichkeit zwar keineswegs entbehrlich, im Vergleich zur seelischen aber durchaus von unter-

¹⁰⁵ Vgl. 3, 22, 97.

¹⁰⁶ Vgl. 1, 2, 30–37 (s. S. 46).

¹⁰⁷ Vgl. S. 70–71.

¹⁰⁸ *ὁ δὲ Σωκράτης ἔλεγεν ἀνεξέταστον βίον μὴ ζῆν* (nach Plat., *Apol.* 38a).

¹⁰⁹ 3, 22, 93 (vgl. 3, 22, 19) fordert Epiktet von dem wahren Kyniker, daß seine „Denkseele (*ἡγεμονικόν*)“ reiner sein muß als die Sonne“.

geordneter Bedeutung und im übrigen, da die äußere Verfassung die innere widerspiegelt, bei Menschen mit reiner Seele eine Selbstverständlichkeit ist¹¹⁰. „Was meint Sokrates damit, wenn er zu dem schönsten und jugendlichsten aller Männer, zu Alkibiades, sagt: ‚Versuch also, schön zu sein‘¹¹¹?“, fragt Epiktet einmal einen jungen Mann, dessen einziges Interesse seiner eleganten äußeren Erscheinung gilt, und fährt fort: „Etwa: Frisier deine Lockenpracht und rupf dir die Haare aus den Beinen? Keineswegs, sondern: Verschönere deine freie Selbstbestimmung (*προαίρεσις*), beseitige die minderwertigen Anschauungen in dir“ (3, 1, 42).

Der Prozeß der Reinigung der Seele – und damit der Weg der Philosophie – beginnt für Epiktet mit dem, was er das „Abwerfen“ bzw. die „Beseitigung der dünkelfhaften Einbildung“ nennt (*ἀποβαλεῖν* bzw. *ἐξελεῖν τὴν οἴησιν*), und zwar der dünkelfhaften Einbildung, man wisse durchaus Bescheid über das, was für den Menschen erforderlich und nützlich ist¹¹². Solange man nämlich meint, alles das schon zu wissen, was man doch erst lernen soll und muß, kann ein wirkliches Lernen natürlich nicht stattfinden. Diese Meinung gilt es also zunächst einmal zu beseitigen, und das Instrument, das dies leistet, ist der Elenchos; er ist es folglich auch, mit dem Sokrates seine Erziehungsarbeit beginnt (3, 14, 8–9). Der sokratische Elenchos bringt den Menschen dazu, in der Überzeugung von der absoluten Richtigkeit seiner Anschauungen schwankend zu werden und an sich selbst die Frage zu stellen: Sind die Dinge wirklich das, wofür ich sie halte, oder sind sie nicht vielleicht etwas anderes? Sind, um den wichtigsten Fall zu nennen, die Dinge, die ich für gut halte, wirklich gut oder sind sie es in Wirklichkeit vielleicht gar nicht?

Als Stoiker ist Epiktet der Auffassung¹¹³, daß sich in jedem Menschen vom Tag seiner Geburt an auch ohne sein Zutun bestimmte Vorstellungen von den ethischen Grundbegriffen wie „gut/schlecht“, „gerecht/ungerecht“ u. dgl. bilden, die grundsätzlich richtig und daher auch bei allen Menschen gleich sind, die aber, solange sie nicht präzisiert werden, so allgemein und verschwommen bleiben, daß die Menschen dann, wenn es darum geht, im Einzelfall zu entscheiden, ob etwas gut oder schlecht, gerecht oder ungerecht u. dgl. ist, zumeist fehlgehen; d. h. die mangelnde Klarheit der Begriffe hat

¹¹⁰ Vgl. S. 58–59.

¹¹¹ Nach Plat., *Alc. I* 131 d.

¹¹² 2, 17, 1. 39. 3, 14, 8; vgl. 1, 26, 15. 2, 11, 6. 8.

¹¹³ Zur stoischen Lehre von den *προλήψεις* und den *κοινὰ ἔννοιαι* s. F.H. Sandbach, *ENNOIA and ΠΡΟΛΗΨΙΣ* in Stoic theory. *CIQ* 24, 1930, 44–51 (wiederabgedruckt in: A.A. Long (Ed.), *Problems in Stoicism*, 1971, 22–37). Pohlenz, *Stoa I* 56–59. II 32–35. 163–164. R.B. Todd, *The Stoic common notions; a re-examination and reinterpretation*. *SymbOsl* 48, 1973, 47–75.

zur Folge, daß die meisten Menschen sie, wie Epiktet zu sagen pflegt, nicht „richtig auf die einzelnen Fälle anwenden“¹¹⁴. So sind sich, um ein von Epiktet beigebrachtes Beispiel zu nennen, zwar alle Menschen darüber einig, daß „das Heilige allem anderen vorzuziehen und in jedem Fall zu respektieren ist“; Uneinigkeit stellt sich jedoch ein, sobald zur Diskussion steht, ob bestimmte Handlungen wie z. B. das Essen von Schweinefleisch heilig oder unheilig sind (1, 22, 4).

Im Sinne und in der Terminologie Epiktets kann man daher sagen: Der sokratische Elenchos weckt in den Menschen den Zweifel, ob sie die allgemeinen Begriffe wirklich so fehlerlos auf die einzelnen Fälle anwenden, wie sie bisher meinten. Damit erweckt er aber zugleich das Bedürfnis, die allgemeinen Begriffe zu klären, oder, wie Epiktet mit Vorliebe sagt, zu „artikulieren“ (*διαρθροῦν*)¹¹⁵, denn da ein jeder bestrebt ist, das Gute als das ihm Nützliche zu tun und das Schlechte als das ihm Schädliche zu meiden, muß er natürlich auf das dringlichste daran interessiert sein, so genau wie möglich zu wissen, was jeweils gut und schlecht ist. Der Elenchos führt damit notwendig zur sokratischen Frage nach dem „τί ἐστιν“: „Um die allgemeinen Begriffe nicht blindlings auf die einzelnen Fälle anzuwenden“, muß man, „wie Sokrates zu sagen pflegte, lernen, „was ein jedes Ding ist““ (4, 1, 41). Mit dieser Frage nach dem „τί ἐστιν“ bzw. – was im wesentlichen dasselbe ist, denn die Begriffe finden in den Wörtern ihren sprachlichen Ausdruck¹¹⁶ – der Frage nach der genauen Bedeutung und dem wahren Sinn der Wörter beginnt sozusagen die „positive“ Arbeit der Philosophie¹¹⁷; mit ihr pflegte daher Sokrates, wie Epiktet einmal unter Berufung auf das Zeugnis Xenophons¹¹⁸ bemerkt, seine Gespräche zu beginnen (1, 17, 12)¹¹⁹.

Wie Epiktet sich die Klärung eines Begriffes nach sokratischer Methode vorstellte, lehrt die schon zitierte¹²⁰ Stelle 2, 12, 7–9, an der er am Beispiel des Begriffes „Neid“ vorführt, wie Sokrates seinen Partnern zu einem „artikulierten“ Begriff zu verhelfen pflegte. Sind die Begriffe artikuliert, so hat man in ihnen die „Maßstäbe“ (*κάνονες*) bzw. Kriterien (*κριτήρια*), die man

¹¹⁴ Epiktets Terminus technicus dafür ist *εφαρμοζέειν τὰς προλήψεις καταλλήλως τῇ φύσει* (bzw. nur *καταλλήλως*) *τοῖς ἐπὶ μέρους* (bzw. *ταῖς ἐπὶ μέρους οὐσίαις*) o.ä.; vgl. 1, 2, 6, 1, 22, 9, 2, 11, 8, 10, 2, 17, 7, 4, 1, 42 u.ö.

¹¹⁵ 2, 11, 18, 2, 12, 9, 2, 17, 7, 10, 13; vgl. Bonhöffer, Epiktet und die Stoa 189–190.

¹¹⁶ Vgl. Bonhöffer, Epiktet und die Stoa 199.

¹¹⁷ Im Unterschied zum „negativen“ *ἐξελεῖν τὴν οἴησιν* (vgl. S. 75).

¹¹⁸ Gemeint ist die Stelle *Mem.* 4, 6, 1.

¹¹⁹ „Sokrates pflegte seine Gespräche mit der Untersuchung der Wörter zu beginnen, indem er fragte, was ein jedes bedeute“.

¹²⁰ Vgl. S. 71–72.

braucht, um die „Vorstellungen“ (*φαντασίαι*)¹²¹, die sich in einem bilden, auf ihre Beschaffenheit hin untersuchen und über ihre Zulassung oder Abweisung befinden zu können. Auch das ist wiederum ein elenktischer Prozeß. „Getreu dem Wort des Sokrates, daß man sein Leben nicht ohne fortwährende Prüfung verbringen soll¹²², darf man keine Vorstellung ungeprüft akzeptieren“, sondern muß eine jede auf ihr wahres Wesen hin untersuchen (3,12,15). Um sich gegen das tiefere Eindringen übler Vorstellungen zu sichern, genügt nun freilich die Klärung der Begriffe allein nicht; hinzukommen muß die praktische Übung, die *ἄσκησις*. Da nämlich die Vorstellungen, und zwar gerade die üblen Vorstellungen, von sich aus so etwas wie eine verführerische Faszination und Anziehungskraft auf den Menschen ausüben¹²³, muß man sich zusätzlich zu der intellektuellen Schulung durch ständiges Üben in der Praxis gleichsam dagegen abhärten, dieser Faszination zu erliegen. Auf die einzelnen Anweisungen zur „Askese“, die Epiktet zu diesem Zweck gibt, braucht hier nicht näher eingegangen zu werden¹²⁴. Erwähnt werden muß nur dies, daß zu ihnen auch die Aufforderung gehört, sich am Beispiel herausragender Menschen zu orientieren. So empfiehlt Epiktet einmal, man solle, falls sich einem beim Anblick einer schönen Frau unzuchtige Vorstellungen aufdrängten, sein eigenes Verhalten an dem Verhalten herausragender Menschen messen und seinen Blick z. B. auf Sokrates richten und sehen, „wie er neben Alkibiades liegt und sich über dessen jugendliche Schönheit lustig macht“¹²⁵. Wer die ihn bedrängenden üblen Vorstellungen solchen Überlegungen konfrontiere, der werde sie bezwingen und nicht von ihnen mitgerissen werden (2,18,20–23).

„Übe dich“, heißt es *Ench.* 1, 5, „zu jeder widrigen Vorstellung zu sagen: ‚Du bist eine Vorstellung und keineswegs das Vorgestellte‘. Dann untersuche und prüfe sie anhand der Maßstäbe, die du hast, zuerst und zumeist aber an diesem, ob sie Dinge betrifft, die in unserer Gewalt sind, oder Dinge, die nicht in unserer Gewalt sind. Und wenn sie etwas betrifft, was nicht in unserer Gewalt ist, dann sei dir alsbald das Urteil zur Hand: ‚Sie geht mich nichts an‘“. Mit diesem „ersten und wichtigsten Maßstab“ sind wir wieder bei jener Grunddihairesis, von der wir ausgegangen waren. Sie ist als „Maßstab“ für die Untersuchung der Vorstellungen deshalb von so elementarer

¹²¹ Zu dem äußerst vielschichtigen Begriff der *φαντασία* bei Epiktet s. Bonhöffer, Epictet und die Stoa 138–145.

¹²² Vgl. 1,26,18 (s. S. 74).

¹²³ Zu dieser sog. *πιθανότης τῶν πραγμάτων* bzw. *τῶν φαντασιῶν* s. Bonhöffer, Epictet und die Stoa 141. 142. 144.

¹²⁴ Es sei dafür auf das 3. Kapitel der Arbeit von Hijmans verwiesen.

¹²⁵ Epiktet denkt hier an das, was Alkibiades im platonischen *Symposion* 218c–219d erzählt (Symp. 219c 4: *κατέβλεπεν τῆς ἐμῆς ὥρας* ~ 2,18,22 *διαπαιζόντα αὐτοῦ τὴν ὥραν*).

Wichtigkeit, weil Vorstellungen, die unter der irrigen Annahme rezipiert werden, sie beträfen etwas, was uns angeht, die in Wirklichkeit aber etwas betreffen, was uns nichts angeht, zu den irrigen Anschauungen (*δόγματα*) führen, die vorgestellten Dinge gehörten zu denen, die uns betreffen. Hier aber liegt die Wurzel allen Unglücks, in der irrigen Anschauung, Dinge, die uns in Wirklichkeit nichts angehen, gingen uns etwas an; anders ausgedrückt: in dem Nichterkennen der *ἀδιάρροα* als *ἀδιάρροα*. Diese irrigen Anschauungen sind es, wie Epiktet immer wieder betont, die die Menschen verwirren und erschrecken, nicht die Dinge selbst. Nicht der Tod selbst ist etwas Schreckliches – er ist vielmehr ein *ἀδιάρροον* –, sondern die irrije Anschauung, er sei etwas Schreckliches, ist schrecklich; sie ist es, die den Menschen Angst macht. Daß dem so ist, läßt sich logisch deduzieren; es läßt sich aber auch aus der Empirie ableiten: Wäre der Tod wirklich etwas Schreckliches, so hätte er auch Sokrates als etwas Schreckliches erscheinen müssen (*Ench.* 5). Die meisten Menschen jedoch wissen nicht wie Sokrates, daß der Tod ein *ἀδιάρροον* ist, vielmehr glauben sie zu wissen, daß er etwas Schreckliches ist, und fürchten sich deshalb vor ihm. „Zu Recht bezeichnete Sokrates deshalb den Tod und dergleichen als ‚Kinderschreck‘ (*μορμολόχεια*)¹²⁶“. Aus demselben Grund nämlich, aus dem die Kinder vor derartigen Schreckmasken¹²⁷ Angst haben, haben die meisten erwachsenen Menschen vor dem Tod Angst: aus Unkenntnis und Mangel an Unterrichtung. Wie man den Kindern die Angst dadurch nimmt, daß man die Masken umdreht und ihnen zeigt, daß sich nichts Furchterregendes dahinter verbirgt, so nimmt man den Erwachsenen die Angst vor dem Tod, indem man sie lehrt, was der Tod in Wirklichkeit ist: ein naturgegebener und naturnotwendiger Vorgang, in den man sich zu fügen hat¹²⁸ (2, 1, 15–18, vgl. 3, 22, 106). Kurz: Wer von Angst, Unglück, Kummer und Jammern frei sein will, „muß lernen, was Tod, was Verbannung, was Gift, was Gefängnis ist“; hat er dies gelernt, dann kann er wie Sokrates „in der Gefangenschaft sagen: ‚Lieber Kriton, wenn es den Göttern so lieb ist, soll es so geschehen‘“ (1, 4, 24).

Es ist dies, wie erinnerlich (s. S. 45), eines jener beiden Sokratesworte, die man nach einer Forderung Epiktets „bei jeder Gelegenheit parat haben soll“. Epiktet selbst hatte, wie das Vorangehende gezeigt hat, nicht nur diese beiden Sokratesworte bei jeder Gelegenheit parat, sondern Handeln

¹²⁶ Nach Plat., *Phaed.* 77a (vgl. *Crito* 46c).

¹²⁷ Im Unterschied zu der üblichen Vorstellung von den *μορμολόχεια* als Schreckgespenstern (s. J. Tambornino, Art. Momo, RE XVI 1, 1933, 309–311) denkt Epiktet an tönerne Masken, mit denen man den Kindern Angst einjagt, wie denn auch die Masken der Komödie in zwei Fragmenten des Aristophanes (fr. 31.131 Kock) als *μορμολόχεια* bezeichnet werden.

¹²⁸ Vgl. S. 52–53.

und Denken des Sokrates insgesamt waren ihm stets und überall gegenwärtig. Zu Beginn dieses Kapitels (s. S. 61) war behauptet worden, daß Epiktet unter den Philosophen, mit denen wir uns hier zu befassen hätten, ohne Zweifel derjenige sei, auf den die Gestalt des Sokrates den stärksten und nachhaltigsten Eindruck gemacht habe. Es kann dies jetzt dahingehend präzisiert werden, daß die Gestalt des Sokrates für ihn in einem solchen Maße präsent und bestimmend war, daß eine durchgehende Betrachtung aller derjenigen Partien in den Diatriben und im *Encheiridion*, an denen Epiktet auf Sokrates zu sprechen kommt, geradezu zu einer Darstellung der Grundzüge seiner Philosophie wird: Epiktets Philosophieren ist Philosophieren in ständigem Hinblick auf Sokrates.

4. DION VON PRUSA

Epiktets Zeitgenosse Dion von Prusa war, wenn man der Darstellung folgt, die Synesios von Kyrene in der Einleitung seines Dion gibt¹, bis zum Zeitpunkt seiner Verbannung durch Domitian ein reiner Sophist, der die Philosophen und die Philosophie in seinen Reden *Gegen die Philosophen* und *An Musonius* auf das heftigste bekämpfte und beschimpfte, erfuhr dann aber unter dem Eindruck der Verbannung eine grundlegende Wandlung, wurde vom Sophisten zum Philosophen und vom Rhetor zum Staatsmann und betätigte sich von nun an als leidenschaftlicher Vorkämpfer der Philosophie, der sich mit seiner Kritik gleichermaßen an Könige wie an Privatleute, an einzelne wie an Gruppen wandte. Da er dabei, so Synesios weiter, von seiner früheren rhetorischen Schulung Gebrauch gemacht habe, sei es für den Leser seiner Reden nicht immer leicht zu unterscheiden, ob eine Rede aus der einen oder der anderen Phase stamme. Es sei daher zu empfehlen, bei jeder Rede hinter dem Titel anzugeben, ob sie vor oder nach der Verbannung entstanden sei. Auf diese Weise würden die sophistischen und die philosophischen Reden eindeutig voneinander getrennt und man stoße nicht mehr unvermittelt bald auf Reden, in denen Dion „Sokrates und Zenon mit dem Spott der Komödie beschießt und die Forderung erhebt, ihre Nachfolger aus jedem Land und von jedem Meer zu vertreiben, da sie das Verderben der staatlichen Gemeinschaften und der verfassungsmäßigen Ordnung seien“, und bald auf Reden, in denen er dieselben Philosophen „betränkt und als Vorbilder eines vortrefflichen und vernünftigen Lebens hinstellt“².

Es würde zu weit führen, wollten wir im einzelnen prüfen, ob es wirklich berechtigt ist, das Leben Dions so säuberlich in eine rein sophistische und eine rein philosophische Phase einzuteilen, wie dies bei Synesios geschieht, und ob im Sinne einer solchen Einteilung alle Reden, in denen sich positive Äußerungen über die Philosophen im allgemeinen und Sokrates im besonderen finden, notwendigerweise aus der Zeit nach der Verbannung stammen müssen³. Schon die Tatsache, daß sich Synesios (pp. 313,36–315,20)

¹ Abgedruckt u.a. in: Dio Prusaensis, Quae exstant omnia, ed. J. de Arnim, Berlin 1893/96, II 313–319, wonach hier zitiert wird.

² pp. 315,20–316,24; das Zitat p. 316,20–24.

³ Dies scheint z.B. von Arnim in seinem Dio anzunehmen, während z.B. Lemarchand 111–128 für *or.* 33 (vgl. S. 94–95) und Crosby, Dio Chrysostom IV 451 für *or.* 60 (vgl. S. 102–103) Entstehung in der Zeit vor der Verbannung für wahrscheinlich halten.

genötigt sah, die durchaus anders geartete Ansicht Philostrats (*Vit. soph.* I 7) mit Nachdruck als falsch zu bekämpfen, mahnt hier zur Vorsicht. Tatsächlich hat man seit von Arnims einflußreichem Buch über Dion (1898) die Einteilung des Synesios zumeist als zu schematisch angesehen und angenommen, Dion habe sich schon in den Jahren vor der Verbannung in zunehmendem Maße der Philosophie zugewandt. Man hat dabei gerne auf eine Notiz bei Fronto (p. 133 van den Hout = II p. 50 Haines) verwiesen, derzufolge Dion – wie Epiktet – Schüler des Musonius war, und aus ihr geschlossen, daß er unter Titus Anhänger eben jenes Musonius geworden sei, den er zuvor unter Vespasian bekämpft hatte. Eine sowohl von dieser als auch von der Auffassung des Synesios abweichende Ansicht hat vor einiger Zeit Momigliano⁴ vorgetragen. Er kam aufgrund einer erneuten Prüfung der in diesem Zusammenhang relevanten nichtdionischen Zeugnisse zu dem Ergebnis, daß Dion aller Wahrscheinlichkeit nach während einer philosophischen Frühphase zu Beginn der Regierungszeit Vespasians mit Männern wie Musonius und Euphrates⁵ verkehrte, sich jedoch bald danach, als sie – ab 71 (vgl. S. 44) – bei Vespasian in Ungnade fielen, aus Feigheit von ihnen abwandte und sie in den erwähnten Reden *Gegen die Philosophen* und *An Musonius* scharf angriff. Eine erneute Hinwendung Dions zur Philosophie schon vor seiner Verbannung hält er dagegen für nicht nachweisbar. Wir müssen hier darauf verzichten, in die, wie der Aufsatz Momiglianos zeigt, noch keineswegs als abgeschlossen anzusehende Diskussion über die Biographie Dions einzugreifen. Für uns reicht es, im Hinblick auf die Worte des Synesios einerseits und die im folgenden zu behandelnden Reden Dions andererseits dreierlei festzuhalten: 1. Es gab eine Phase im Leben Dions, während derer er die Philosophie scharf bekämpfte. 2. Wenn Synesios die unterschiedliche Haltung Dions der Philosophie gegenüber während dieser Zeit und der Zeit nach seiner Verbannung mit den Worten charakterisiert, Dion habe während der ersteren Sokrates und Zenon aufs schärfste angegriffen, während er sie während der letzteren aufs höchste gepriesen habe, so ist daran zumindest so viel nachprüfbar richtig, daß dies die beiden Philosophen sind, denen Dion als Philosoph in ganz besonderem Maße verpflichtet war: Zenon als dem Gründer der Stoa, deren Ethik, wie Synesios zu Recht feststellte⁶, derjenige Bereich der Philosophie war, den Dion als einzigen eingehender studiert hatte, und Sokrates als dem Mann, mit dem sich Dion in seinem

⁴ A. Momigliano, JRSt 41, 1951, 149–153.

⁵ Zu Euphrates vgl. S. 66 A. 81.

⁶ p. 316, 8–11 bemerkt er, daß sich Dion mit theoretischen Spekulationen und naturwissenschaftlichen Lehren nicht befaßt habe, daß er aber „von den Lehren der Stoa profitiert habe, soweit sie sich auf die Charakterbildung beziehen“ (*ὀφασθαι δὲ τῆς Στοᾶς ὅσον ἐς ἡθὺς τελεῖν*).

Selbstverständnis und seiner Selbstdarstellung als Philosoph mit Vorliebe parallelisierte. 3. Der nachfolgenden Untersuchung vorgreifend ist festzustellen, daß die Sympathie, mit der Dion in den erhaltenen Reden über Sokrates spricht, überall dieselbe ist, und zwar sowohl in den Reden, die sich anhand äußerer Indizien eindeutig auf die Zeit nach der Verbannung datieren lassen (*or.* 3. 12. 13. 43. 47. 57), als auch in den Reden, bei denen dies nicht der Fall ist (*or.* 33. 51. 54. 60. 72). Ob dies im Sinne der Unterscheidung des Synesios dadurch zu erklären ist, daß die Reden, in denen Sokrates erwähnt wird, allesamt aus der Zeit nach der Verbannung stammen, oder aber dadurch, daß Dion auch vor der Verbannung zeitweilig schon mit der gleichen Sympathie über Sokrates gesprochen hat wie nachher, muß dahingestellt bleiben.

Bemerkenswertestes Zeugnis dafür, daß sich Dion in seinem Selbstverständnis und seiner Selbstdarstellung als Philosoph vorzugsweise mit Sokrates parallelisiert, ist die 13. Rede, in der er einige Jahre nach seiner Restitution⁷ durch Nerva in Athen in der Form einer Diatribe eine Schilderung davon gibt, wie er infolge seiner Verbannung zum Philosophen wurde und wie er seither bemüht war, die Menschen zu einer vernünftigeren und besonneneren Lebensführung zu bewegen.

Nachdem ihn, so beginnt er seine Schilderung, wegen seiner Freundschaft mit einem Mann, den Domitian wegen des Verdachts des Hochverrats hatte hinrichten lassen⁸, die Verbannung getroffen habe – sie bezog sich, wie aus anderen Reden hervorgeht, auf Italien und Bithynien, im übrigen Reichsgebiet durfte sich Dion dagegen weiterhin frei bewegen⁹ –, habe er Überlegungen darüber angestellt, „ob das Los der Verbannung wirklich ein schlimmes Unglück sei, wie die Menge meint“, oder ob es dies nur dann sei, wenn es einem an Kraft und Einsicht mangle, es zu tragen (1–3). Die Beispiele des Odysseus und Orestes hätten ihn zunächst zu der Auffassung geführt, daß die Verbannung tatsächlich ein Unglück sei (4–6). Als er jedoch bedacht habe, daß der delphische Apoll einst dem Kroisos geraten habe, sein Land freiwillig zu verlassen (s. Hdt. 1, 55), sei er schwankend geworden, denn es sei schließlich undenkbar, daß Apoll einem so gottesfürchtigen Mann wie Kroisos etwas geraten habe, was für ihn ein Unglück gewesen wäre (6–8). Aufgrund dieser Erwägung habe er beschlossen, sich auch seinerseits an den delphischen Apoll zu wenden. Dies habe er getan,

⁷ Von Arnim, Dio 331–334 setzt die Rede in das Jahr 100.

⁸ Es handelt sich wahrscheinlich um T. Flavius Sabinus, der im Jahre 82 hingerichtet wurde, s. von Arnim, Dio 229–231 und Hermes 34, 1899, 363–374. Dions Verbannung hätte dann 14 Jahre gedauert.

⁹ Vgl. von Arnim, Dio 232–234.

und der Gott habe ihm die merkwürdige, schwer verständliche Auskunft gegeben, er solle mit voller Bereitschaft weiterhin ebendas tun, womit er gerade befaßt sei, bis er an das Ende der Welt gekommen sei¹⁰ (9).

Mit diesem Orakel beginnt der eigentliche Bericht von Dions Hinwendung zur Philosophie und zugleich die Parallelisierung mit der Gestalt des Sokrates, auf die es uns hier ankommt, denn hinter diesem Orakel steht, wie der weitere Verlauf der Rede zeigt, jenes berühmte Orakel, das Apoll einst dem Chairephon über Sokrates erteilte. Wie für Sokrates – genauer müßte man sagen: für den Sokrates der platonischen *Apologie* – einst ein Orakel Apolls zum Anlaß wurde, mit seiner Wahrheitssuche und seiner Menschenprüfung zu beginnen, so wird jetzt für Dion ein Orakel Apolls zum Anlaß, ein neues Leben zu beginnen, das ihn zur Philosophie führen wird. Daß Dion diese Parallele hier im Blick hat, ist allseits anerkannt. Anders steht es mit der Frage nach der Historizität dieser Orakelbefragung, d.h. mit der Frage, ob Dion eine einst tatsächlich erfolgte Orakelbefragung dazu benutzt, seine Entwicklung zum Philosophen von Anfang an mit Sokrates in Parallele zu setzen, oder ob er sie um der beabsichtigten Parallelität willen erfunden hat. Daß die gekünstelte Interpretation der Kroisosgeschichte, durch die er zu der Orakelbefragung veranlaßt worden sein will, eine ad-hoc-Erfindung ist, liegt auf der Hand, wie denn der ganze im typischen Diatribenstil abgefaßte Eingangsabschnitt (2–8) ersichtlich keine andere Funktion hat als die, eine zwanglose Einführung des Orakels zu ermöglichen. Auch die Antwort, die Dion erhalten haben will, klingt mit ihrer Anspielung auf seinen späteren Aufenthalt bei den Geten sehr nach einem vaticinium ex eventu. Doch selbst wenn alles dies fingiert sein sollte, wäre damit natürlich noch nicht der Beweis erbracht, daß auch das Orakel selbst fingiert ist¹¹. Warum sollte die Geschichte nicht einen wahren Kern haben? Die Frage läßt sich weder mit Sicherheit bejahen noch verneinen, und so steht es mit dieser Geschichte ähnlich wie mit den sonstigen uns erhaltenen Berufungsgeschichten, in denen Orakel die ausschlaggebende Rolle spielen; auch sie unterliegen stark dem Verdacht, um der Parallelität mit Sokrates willen erfunden zu sein, ohne daß sich dies jedoch wirklich beweisen ließe¹². Dies gilt sowohl für die Erzählung, derzufolge Diogenes

¹⁰ Dies eine Ankündigung bzw. Bezugnahme auf Dions späteren Aufenthalt bei den Geten.

¹¹ Für die Historizität des Orakels hat sich mit besonderem Nachdruck von Arnim, Dio 240 eingesetzt, desgleichen Schmid, Dion 852, 45 ff., vgl. 864, 40–41; skeptisch C. L. Kayser, Flavius Philostratus, Vitae sophistarum, Heidelberg 1838, 174 und Hirzel, Dialog II 88.

¹² Vgl. K. von Fritz, Quellenuntersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope. Philol. Suppl. 18, 2, Leipzig 1926, 19–20 und Art. Zenon 2, RE X A, 1972,

von Sinope von dem Orakel in Delphi aufgefordert wurde, das νόμισμα umzuprägen (D. L. 6, 20–21. Max. Tyr. 36, 5b. 6a. Iul., *or.* VI 188a), als auch für jene andere Erzählung, derzufolge Zenon von Kiton auf seine Frage an das Orakel, auf welche Weise er zu einem glücklichen Leben gelangen könne, die Antwort erhielt, „wenn er sich mit den Toten paare“, was er als Aufforderung verstanden haben soll, sich mit den Schriften der Alten zu befassen (D. L. 7, 2). Themistios wird später sogar berichten, das delphische Orakel habe Kelsos von Sikyon über ihn dieselbe Auskunft erteilt, die es einst dem Chairephon über Sokrates erteilt habe (*or.* 23, 296a, vgl. S. 141)¹³.

Kehren wir nach dieser Abschweifung zu Dions Schilderung zurück. Da die Lüge dem Wesen der Gottheit fremd sei, fährt Dion im Anschluß an den Bericht über das Orakel fort, habe er sich verpflichtet gefühlt, dem Götterspruch Folge zu leisten, habe sich ein ärmliches Gewand angezogen und sich die sonstigen Entbehrungen auferlegt und habe ein unstetes Wanderleben begonnen. Die Leute, denen er dabei begegnet sei, hätten ihn teils einen Landstreicher, teils einen Bettler, bisweilen aber auch einen Philosophen genannt¹⁴, und so sei es gekommen, daß er allmählich, ohne daß er selbst es darauf abgesehen und sich etwas auf sich selbst eingebildet habe, diesen Namen erhalten habe. Während nämlich die Mehrzahl der gemeinhin so genannten Philosophen lautstark für sich selbst Reklame zu machen pflege, sei er nur nicht immer in der Lage gewesen, sich zu wehren, wenn

85–86. Gigon, *Antike Erzählungen über die Berufung zur Philosophie* 5–8 und Sokrates 94. Bezeichnend für die Problematik dieser Orakel ist, daß von Fritz in der zuerst genannten Abhandlung es als sicher ansieht, daß das Diogenesorakel eine Fiktion ist, während er es in der zweiten für wahrscheinlich hält, daß es historisch ist. Insgesamt zu diesen und ähnlichen Orakeln: H. W. Parke–D. E. W. Wormell, *The Delphic oracle I*, Oxford 1956, 400–409, speziell zum Chairephonorakel H. W. Parke, *Chairephon's inquiry about Socrates*. *ClPh* 56, 1961, 241–250. In der Antike wurde die Authentizität dieses Orakels aus unterschiedlichen Gründen angezweifelt: Der Rhetoriklehrer Apollonios Molon (sein Name ist in den Scholien zu Aristoph., *Nub.* 144 entgegen der Auffassung von Düring, *Herodikus* 61–62 eindeutig überliefert, vgl. *Scholia in Aristophanem Pars I Fasc. III 1*, ed. D. Holwerda, Groningen 1977, 41) hielt den überlieferten Orakelspruch für gefälscht, weil er in jambischen Trimetern und nicht, wie bei delphischen Orakeln üblich, in Hexametern abgefaßt sei; Kolotes von Lampsakos erklärte die Geschichte insgesamt für „raffiniert ausgeklügelt und geschmacklos“ (Plut., *adv. Col.* 17, 1116ef, s. S. 5); und Herodikos von Babylon (p. 26 Düring = Athen, V 218ef) lehnte den Bericht, den Platon von dem Orakel gibt (*Apol.* 20e–21a), mit der Begründung ab, daß er mit dem entsprechenden Bericht bei Xenophon (*Apol.* 14) nicht übereinstimme und zudem sinnlos sei.

¹³ Nachweislich erst aus dem 4. Jhdt. n. Chr. stammt die Behauptung, Aristoteles sei durch einen Orakelspruch zur Philosophie berufen worden (s. I. Düring, *Art. Aristoteles*, *RE Suppl.* XI, 1968, 168–169).

¹⁴ Der Typ des mehr oder minder verwahrlosten Wanderpredigers war damals eine weitverbreitete Erscheinung; vgl. Friedländer, *Sittengeschichte Roms* III 262–266.

man ihn als Philosophen bezeichnet habe. Es habe dies für ihn aber auch einen Vorteil gehabt. Weil man ihn für einen Philosophen gehalten habe, habe man ihn nach seiner Meinung über Gut und Böse gefragt, und so sei er, um antworten zu können, genötigt gewesen, Überlegungen darüber anzustellen. Auch sei er aufgefordert worden, vor der Öffentlichkeit zu sprechen, und so habe er seine Ansichten über die menschlichen Pflichten kundtun müssen. Der Eindruck, den er bei all dem gewonnen habe, sei der gewesen, daß alle Menschen Toren seien und keiner von ihnen das tue, was er tun müßte, wenn er ernsthaft bemüht wäre, zu einem besseren Leben zu gelangen. Es habe sich ihm nämlich gezeigt, daß sich ihrer aller Interesse ausschließlich auf Scheingüter wie Geld, Ansehen und leibliche Genüsse gerichtet habe und keiner von ihnen in der Lage gewesen sei, seine Seele davon zu befreien (9–13).

Was Dion hier über sich berichtet, lehnt sich bei aller Verschiedenheit im einzelnen in seinen Grundzügen durchgehend an das Vorbild des Sokrates, insbesondere des Sokrates der platonischen *Apologie*, an: Wie Sokrates sieht sich Dion einem schwer verständlichen Götterspruch konfrontiert¹⁵. Beide sind der festen Überzeugung, daß die Gottheit nicht die Unwahrheit gesagt haben kann, da dies mit ihrem Wesen unvereinbar sei¹⁶; beide sehen sich daher gehalten, den Sinn des über bzw. an sie ergangenen Götterspruches zu enträtseln und ihr Leben hinfort im Sinne dieses Götterspruches einzurichten. Wie Sokrates in Verfolgung dieses Zieles gegen seinen ausdrücklichen Willen den Namen eines σοφός erhält, so erhält Dion gegen seinen ausdrücklichen Willen den eines φιλόσοφος¹⁷. Beiden ist jegliche Art von Wichtigtuerei fremd, beide befinden – und wissen – sich damit im Gegensatz zu den selbstherrlichen und geltungsbedürftigen Sophisten und Pseudophilosophen ihrer Zeit¹⁸. Schließlich das Wichtigste: Was Dion bei seinem Umgang mit den ihn umgebenden Menschen entdeckt, ist der Sache nach das, was Sokrates einst als den Grundfehler der Athener wie der Menschen insgesamt erkannt hatte und aufzuzeigen nicht müde geworden war: daß sie sich um alles Erdenkliche kümmern, nur nicht um das Wichtigste, um

¹⁵ Plat., *Apol.* 21b 3–4: τί ποτε αἰνίττεται (sc. ὁ θεός); ~ Dio 9: ἀνεῖλεν (sc. ὁ θεός) ἄτοπὸν τινα χρησμὸν καὶ οὐ ῥᾶδιον συμβαλεῖν.

¹⁶ Plat., *Apol.* 21b 6–7: οὐ γὰρ δῆπου ψεύδεται γε (sc. ὁ θεός): οὐ γὰρ θέμις αὐτῷ ~ Dio 9: μὴ ὅτι κατὰ θεὸν (sc. τὸ ψεύδεσθαι).

¹⁷ Plat., *Apol.* 20d ff., bes. 23a 3 ~ Dio 11.

¹⁸ Es wird sich zeigen, daß Dion die Parallelität zwischen seinem Gegensatz zu den Pseudophilosophen seiner Zeit und dem Gegensatz des Sokrates zu den Sophisten der damaligen Zeit, die er hier nur suggeriert, an anderer Stelle (s. S. 91–94) ausdrücklich zur Sprache bringt. Erinnert sei daran, daß auch Epiktet die Gegenüberstellung von sokratischer Selbsterkenntnis und Selbstbescheidung und sophistischer Anmaßung und Geltungssucht dazu benutzt, den Unterschied zwischen dem wahren und dem Scheinphilosophen zu veranschaulichen (s. S. 65–68).

sich selbst. Es sei hier nur an jene berühmte Stelle aus der platonischen *Apologie* (29d) erinnert, an der Sokrates seinen Mitbürgern ihren kardinalen Fehler mit folgenden Worten vorhält: „Trefflichster Mann, der du ein Athener bist, ein Bürger der größten und an Macht und Weisheit berühmtesten Stadt, schämst du dich nicht, daß du dich zwar darum kümmerst, möglichst viel Geld zu besitzen, und um Ansehen und Ehre, um Einsicht aber und um Wahrheit und darum, daß deine Seele so gut wie möglich ist, dich nicht kümmerst und nicht darauf achtest?“. Grund dafür, daß fast alle Menschen es versäumen, sich um sich selbst zu kümmern, ist für Sokrates wie für Dion – und die Stoa insgesamt – ihre *ἀμαθία*, ihre Unwissenheit darüber, was wahre und was vermeintliche Güter sind. Aus Unkenntnis der wahren Güter klammern sich die Menschen an die vermeintlichen.

Dies und ähnliches, fährt Dion fort, habe er allen anderen Menschen, insbesondere aber sich selbst vorgehalten¹⁹. Aus Mangel an eigenen Worten habe er dabei bisweilen seine Zuflucht zu einer alten Rede „eines gewissen Sokrates“ (*τῶς Σωκράτους*) genommen, die dieser immer wieder in den Ringschulen, im Lykeion, in den Werkstätten und auf dem Markt voller Leidenschaft an die Menschen gerichtet habe – „wie ein Gott vom erhöhten Platz der Theatermaschine her, wie jemand gesagt hat“ (vgl. Plat., *Kleitoph.* 407a). Er habe dabei aber nicht so getan, als ob dies seine Rede sei, sondern habe gesagt, von wem sie stamme, und um Nachsicht gebeten, falls er sie ungenau zitiere. Auch habe er seine Zuhörer aufgefordert, den Worten nicht etwa deshalb weniger Aufmerksamkeit zu schenken, weil sie alt seien, denn es sei unwahrscheinlich, daß sie – wie alte Medikamente – ihre Wirksamkeit mit der Zeit einbüßen (14–15).

Was zuvor unausdrücklich geschah, geschieht jetzt ausdrücklich: Dion übernimmt offen die Rolle des Sokrates und legt sie bis zum Schluß der Rede oder genauer: bis zu dem Punkt, an dem die Rede, deren Schluß verloren ist, abbricht, nicht mehr ab²⁰.

¹⁹ Ähnlich *or.* 33, 14.

²⁰ Die Rede, die er zu diesem Zweck übernimmt bzw. zu übernehmen vorgibt, zeigt zu Beginn deutliche, zum Teil wörtliche Übereinstimmungen mit dem Anfang jener Rede, die Sokrates im platonischen(?) *Kleitophon* in den Mund gelegt wird (407a ff.). Dies läßt sich auf zwei Arten erklären: Entweder hat Dion die Partie aus dem *Kleitophon*, die sich auch sonst großer Beliebtheit erfreute (vgl. Döring, Sokrates bei Epiktet 198), gekannt und in der Weise benutzt, daß er sich zunächst eng an sie anschloß, dann aber sehr bald das angeschlagene Thema selbständig weiter ausführte, oder aber er hat eine Vorlage benutzt, die auch der Verfasser des *Kleitophon*, wer immer das gewesen sein mag, gekannt hat. Durchmustert man die Argumente, die für die eine wie die andere Erklärung beigebracht worden sind, so scheint es, daß die zweite Erklärung die stärkeren Argumente für sich hat (s. bes. von Arnim, Dio 256–260. J. Joel, *Der echte und der xenophontische Sokrates* I, Berlin 1893, 481–483. II 1, Berlin 1901, 410–424); sie scheint

Als Grund allen Unglücks hatte Dion die ἀμαθία und ταραχή der Menschen erkannt. Thema der Sokratesrede, die er sich zu eigen macht, ist daher das Fehlen von wahrer παιδευσίς und ἀσκησίς bei den Menschen. Sobald Sokrates – so referiert Dion den Inhalt der Rede, mit der sich Sokrates einst immer wieder an die Athener und mit der er selbst sich während der Jahre seiner Wanderschaft und hernach immer wieder an die ihn umgebenden Leute gewandt habe – mehrere Leute an einem Platz versammelt gesehen habe, habe er sie angefahren und ihnen unverhohlen ihre Verkehrtheit vor Augen gehalten: daß sie sich einzig und allein darum kümmerten, wie sie für sich und ihre Kinder immer mehr Geld beschaffen könnten, sich selbst und ihre Kinder und Familien aber allesamt vernachlässigten. Der Grund dafür sei der, daß sie weder eine Erziehungsmethode (παιδευσίς) noch eine Methode der praktischen Einübung (ἀσκησίς) gefunden hätten, die sie dazu befähige, mit ihrem Geld, mit sich selbst und mit ihren Mitmenschen in rechter Weise umzugehen (16). Das, was sie für Bildung hielten – Fähigkeiten im Kitharaspield, im Ringen und in der Buchstabenkunst²¹ –, sei nachweislich nicht geeignet, aus einem schlechten einen guten Bürger zu machen (17). Alles, was man lerne, lerne man zu dem Zweck, dann, wenn die Situation spezielle Sachkenntnis erfordere, sachkundig handeln zu können. Wie aber sollte es einem wohl bei politischen Beratungen nützen, wenn man über hervorragende Fähigkeiten im Kitharaspield, im Ringen und im Lesen verfüge? Diese Fähigkeiten seien es nämlich, die sie besser als die anderen beherrschten und die sie ihre Kinder lehrten; um eine Erkenntnis dessen, was ihnen selbst und ihrem Gemeinwesen nützen und wodurch sie als Staatsbürger gerecht und gesetzestreu werden könnten, hätten sie sich dagegen nie gekümmert (18–19). Und dabei könnten sie doch regelmäßig in den Tragödien sehen, daß menschliches Unglück nicht aus Mangel an Reichtum oder aus Mangel an Kenntnissen auf den Gebieten des Kitharaspield oder der Buchstabenkunst entstehe; wie die Beispiele berühmter Tragödiengestalten (Atreus, Agamemnon, Ödipus; Thamyris; Palamedes) zeigten, sei vielmehr eher der Besitz dieser Dinge Ursache großen Unglücks²² (20–21).

daher heute auch die allgemein akzeptierte zu sein, wobei man als gemeinsame Vorlage eine Schrift des Antisthenes annimmt (Höistadt, *Cynic hero* 171–173. Decleva Caizzi, *Antisthenis fragmenta* 92–93. Allmann, *Über die beste Erziehung* 250–251).

²¹ Dies die drei traditionellen Sparten der Jugenderziehung in klassischer Zeit; s. außer *Clitoph.* 407bc Plat., *Theag.* 122e. *Alc. I* 106a. Nach Aristot., *Pol.* VIII 3, 1337b 24–25 fügten manche noch das Zeichnen (γραφική) hinzu. Vgl. H.-I. Marrou, *Geschichte der Erziehung im Klassischen Altertum*, Freiburg 1957, 67–70.

²² Vgl. Aelian., *VH* 2, 11. *Gnom. Paris.* 17. *Gnom. Vat.* 473. D.L. 2, 34; Dümmler, *Akademika* 3–5.

Falls sie aber der Meinung seien, die Rhetoren besäßen die Fähigkeit, gute Ratschläge zu erteilen, so müsse man sie fragen, warum sie diesen Rhetoren dann nicht die Entscheidung in politischen Fragen und die Verwaltung ihres Geldes überließen. Sie wüßten freilich selbst nur zu gut, daß sie ihnen damit Kompetenzen übertrügen, für die sie nicht die Voraussetzungen mitbrächten (22).

Wenn dann aber einer der Politiker oder Rhetoren eingewandt habe, daß man die Leistungen der athenischen Bildung doch an den militärischen Erfolgen Athens ablesen könne, so habe er geantwortet, daß sich in allen diesen Fällen zwei gleichermaßen ungebildete Partner gegenübergestanden hätten. Wenn in solchen Fällen dieselbe Seite zweimal erfolgreich sei, sei dies reiner Zufall, und so seien denn auch tatsächlich ein andermal die Gegner die Überlegenen gewesen. Auf diese Weise habe er ihnen gezeigt, daß sie keine brauchbare Bildung besäßen. Zugleich habe er ihnen klargemacht, daß auch sie selbst im Grunde genommen mit ihrer Lage unzufrieden seien. Menschen ohne Wissen und Bildung würden sie nämlich den Vorwurf machen, daß sie nicht in der Lage seien, ein rechtes Leben zu führen, wobei sie unter ‚Menschen ohne Wissen‘ nicht solche verstünden, denen es an praktischen Fertigkeiten fehle, sondern solche, die das nicht wüßten, was man wissen müsse, wenn man ein tüchtiger und rechtschaffener Mensch (*καλὸς καὶ ἀγαθός*) sein wolle (23–27). Mit solchen Worten habe er die Menschen ermahnt, sich um sich selbst zu kümmern und das heißt: zu philosophieren. Diesen Ausdruck habe er allerdings nur selten benutzt; zumeist habe er gesagt, sie sollten sich bemühen, rechtschaffene Männer (*ἀνδρες ἀγαθοί*) zu sein (28).

Diese altmodischen und schlichten Gedanken des Sokrates seien es gewesen, so Dion weiter, die er seinen Zuhörern während der Jahre seiner Wanderschaft immer wieder vorgetragen habe. Als er dann aber nach Rom gekommen sei und man ihn auch dort nicht in Ruhe gelassen habe, habe er sich nicht getraut, eigene Gedanken zu äußern, aus Furcht, man werde ihn auslachen und für dumm halten, denn er sei sich durchaus bewußt gewesen, wie altmodisch und unwissend er gewesen sei. Er habe aber folgende Überlegung angestellt: Wenn er ihnen im Stil des Sokrates vorhielte, daß von den Dingen, die sie bewunderten, keines ein Gut sei und daß sie eine gute und umfassende Bildung brauchten, dann würden sie ihn vielleicht nicht auslachen und für dumm halten. Sollten sie dies jedoch trotzdem tun, so könnte er ihnen entgegenhalten, daß „dies die Worte eines Mannes seien, den die Griechen allesamt wegen seiner Weisheit bewunderten und den zudem Apoll für den Weisesten hielt“; den ferner der Makedonenkönig Archelaos, der selbst viel gewußt und mit vielen weisen Männern verkehrt habe, gegen Geschenke und Lohn zu sich eingeladen habe, um ihn über

diese Themen reden zu hören (29–30). Aufgrund dieser Überlegung habe auch er den Versuch gewagt, zu den Römern zu sprechen. Hier in Rom habe er dies jedoch nicht mehr in der Weise tun können, daß er die Leute „zu zweit oder zu dritt in den Ringschulen und den Wandelhallen beiseitenahm“ – wie Sokrates einst in Athen (vgl. 14) und er selbst während seiner Wanderjahre –; sondern er habe der Art der Stadt entsprechend zu großen Versammlungen geredet (31).

Was Dion hier berichtet, setzt natürlich voraus, daß seine Verbannung inzwischen ein Ende gefunden hatte. Als Gesandter seiner Vaterstadt Prusa und Protegé der Kaiser Nerva und Trajan ist Dion nach dem Tod Domitians im Jahre 96 mehrfach nach Rom gekommen, wo er im übrigen ja auch vor seiner Verbannung schon gewesen war. Es liegt nahe, mit von Arnim²³ in dem Aufenthalt, von dem hier die Rede ist, den ersten dieser Besuche zu vermuten. Als ein Mann, der einst in Rom als Rhetor brilliert hatte, der nach dem Verbannungsbeschluß jahrelang als Wanderprediger durch die Welt gezogen und dabei, wenn man Philostrate²⁴ glauben darf, auch häufig in römische Heerlager gekommen war und der nach seiner Restitution nicht nur in seiner Heimat Bithynien, sondern auch am kaiserlichen Hof in Rom großes Ansehen genoß, war er inzwischen zu einer bekannten Persönlichkeit geworden, deren Worte auf Interesse rechnen konnten.

So etwa hat man sich den historischen Hintergrund zu denken für das, was Dion über seinen Aufenthalt in Rom berichtet. Folgt man diesem Bericht, so spielt sich in Rom dasselbe ab wie vorher zu Beginn und während der Jahre von Dions Wanderschaft, nur daß jetzt alles aus den bescheidenen Verhältnissen des Lebens eines anonymen Wanderpredigers in die großartigen Verhältnisse Roms übersetzt ist: Im Bewußtsein seiner eigenen Defizienz sieht sich Dion auch hier wieder gezwungen, seine Zuflucht zu den Worten des Sokrates zu nehmen. Wegen des erheblich größeren Anspruches, dem er sich in der Weltmetropole Rom konfrontiert weiß, stellt sich ihm die Diskrepanz sogar noch krasser dar. Während der Jahre seiner Wanderschaft hatte er sich, wie es anfangs hieß, „aus Ratlosigkeit bisweilen“ (14) fremder Worte bedient; jetzt in Rom „traut er sich überhaupt keinen eigenen Gedanken zu äußern“, weil er „sich bewußt ist, wie altmodisch und unwissend er ist“ und deshalb „fürchtet, ausgelacht und für dumm gehalten zu werden“ (29). Auf der anderen Seite muß er hier natürlich die Autorität, auf die gestützt er es trotzdem wagt, vor die Öffentlichkeit zu treten, anders präsentieren als zuvor, nämlich so, daß sie auch in Rom als Autorität an-

²³ Von Arnim, Dio 251. 331.

²⁴ Philostr., *Vit. soph.* I 7 p. 8, 3 Kayser = Dio II p. 312, 12–13 von Arnim.

erkannt wird. Es ist daher nicht mehr „ein gewisser Sokrates“, zu dem er aus Mangel an eigenen Worten seine Zuflucht nimmt (14), sondern jener weithin berühmte Mann, den „die Griechen allesamt wegen seiner Weisheit bewunderten“, den „Apoll für den Weisesten hielt“ und den – dies wohl für das römische Publikum als das Eindrucksvollste gedacht – der wegen seiner Weisheitsliebe bekannte König Archelaos zu sich bat, um seinen Worten zu lauschen (30). Mit den Worten – und der Autorität – dieses Sokrates tritt Dion vor die römische Öffentlichkeit, er, der, wie man sich erinnert, seinerseits den Anstoß zum Philosophieren einst von Apoll erhalten hatte und der, wie die Zuhörer wußten, von den Kaisern Nerva und Trajan als Ratgeber geschätzt und an den kaiserlichen Hof eingeladen wurde. Daß Sokrates einst die Einladung des Archelaos abgelehnt hatte – was sonst, wo diese Geschichte erzählt wird, die Pointe ist –, verschweigt Dion geflissentlich.

Wie die Autorität, auf die sich Dion stützt, ist auch das Grundthema der Rede dasselbe wie zuvor während seiner Wanderjahre: das Fehlen einer guten und ausreichenden *παιδεία* bei den meisten Menschen. Was er in Rom zu diesem Thema gesagt haben will, ist indessen etwas durchaus anderes als zuvor. In der früheren Rede ging es vor allem darum, die Menschen zur Einsicht in das Vorhandensein dieses Mangels und damit zur Einsicht in die Mißlichkeit ihrer Lage zu bringen, um sie so von der Notwendigkeit einer Änderung zu überzeugen. Jetzt zeigt Dion zunächst, auf welche Weise der besagte Mangel behoben werden kann und muß, und stellt sodann das Ergebnis einer solchen Bemühung vor Augen, indem er eine Polis beschreibt, in der die wahre *παιδεία* verwirklicht ist. Die zweite Rede greift also das Thema da auf, wo die erste haltgemacht hatte, und führt es, wie man wohl sagen darf, zu Ende. Das bedeutet aber, daß das, was Dion auf zwei sokratische Reden und zwei aufeinanderfolgende Abschnitte seines Lebens verteilt, in Wirklichkeit ein zusammenhängender Vortrag zum Thema *παιδεία* ist²⁵.

Was Dion den Römern mit den Worten des Sokrates vorgehalten haben will, ist im einzelnen dies: Falls sie wahrhaft glücklich werden wollten, müßten sie sich um eine bessere und sorgfältigere Bildung bemühen. Zu diesem Zweck brauchten sie einen Lehrer, der sie davon überzeuge, daß die Dinge, die sie für Güter hielten, in Wirklichkeit gar keine seien und daher

²⁵ Für die oben (s. S. 86 A. 20) gestreifte Frage nach der Vorlage Dions besagt diese Feststellung übrigens folgendes: Sollte Dion, wie oben als wahrscheinlich bezeichnet, in der ersten Rede (14–28) derselben Vorlage gefolgt sein, die auch der Verfasser des *Kleitophon* benutzt hat, so liegt es wegen der engen Zusammengehörigkeit der beiden Reden natürlich nahe, mit Höistadt, *Cynic hero* 173 anzunehmen, daß dieselbe Vorlage auch der zweiten Rede zugrundeliegt (31–37).

keinerlei Anstrengung verdienten und daß sie sich statt dessen lieber um Besonnenheit, Tapferkeit und Gerechtigkeit bemühen müßten. Wenn sie einen solchen Lehrer fänden, der in der Lage sei, sie von den Krankheiten der Seele wie Zuchtlosigkeit, Habgier u. dgl. zu befreien, dann sollten sie ihn auf jede nur erdenkliche Weise für sich zu gewinnen versuchen, ihm mitten in der Stadt einen Platz anweisen und durch Gesetz allen Bürgern, den jungen wie den alten, vorschreiben, so lange zu ihm in die Schule zu gehen, bis sie weise geworden seien und die Gerechtigkeit liebgewonnen hätten (31–33). Erst dann werde ihre Stadt groß, stark und eine wahre Herrscherin sein; die jetzige Größe sei dagegen verdächtig und unsicher. Je mehr bei ihnen Tapferkeit, Gerechtigkeit und Besonnenheit im Wert stiegen, desto geringer würden sie den Wert derjenigen Dinge einschätzen, die bei ihnen jetzt das größte Ansehen genossen, und wenn sie den Gipfel der Tugend erreicht hätten, würden sie sie überhaupt nicht mehr brauchen. Dann würden sie in einfachen Verhältnissen leben und ihre Stadt wäre wie ein Schiff, das man entladen hat, wendig und sicher. Die gegenwärtigen durch Überfluß, Luxus und Habgier gekennzeichneten Verhältnisse würden dagegen notwendig zu Maß- und Zuchtlosigkeit führen (34–36).

Dies habe er ihnen gesagt, dabei jedoch verschwiegen, daß es für sie schwer sein werde, diese Bildung zu erlangen. Vielmehr habe er darauf hingewiesen, daß sie auch alle anderen Künste, die sie erlernen wollten, wie die Künste des Reitens, Bogenschießens und Kämpfens mit schweren Waffen, leicht erlernt hätten, obwohl sie auf diesen Gebieten bis dahin keineswegs besser gewesen seien als die anderen (37).

Der Rest der Rede ist verloren.

Zu Beginn der 13. Rede verweist Dion kurz auf den Unterschied zwischen sich und den „sogenannten Philosophen“ und charakterisiert ihn in einer Weise, die an den Unterschied erinnern soll, der einst zwischen Sokrates und den Sophisten bestand (vgl. S. 84–85). Wir hatten in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, daß er dasselbe an anderer Stelle breiter ausführt und daß er bei dieser Gelegenheit die Parallele zwischen sich und Sokrates, die in der 13. Rede nur suggeriert wird, ausdrücklich zieht. Gemeint war die Einleitung zur 12. Rede, die Dion – vermutlich im Jahre 97²⁶ – bei den Olympischen Spielen vor einer großen Menschenmenge gehalten hat.

Dion beginnt diese Rede damit, daß er seine Verwunderung darüber zum Ausdruck bringt, daß sich so viele Menschen um ihn, der doch nichts wisse

²⁶ So neben anderen Schmid, Dion 855, 12–22. Pohlenz, Stoa I 366. Vielmetti, I Discorsi bitinici di Dione 96. Kennedy, The art of rhetoric in the Roman world 575; anders von Arnim, Dio 405–407, der die Rede in das Jahr 105 datiert.

und auch nichts zu wissen behaupte, versammelt hätten und ihn zu hören wünschten, und dies, obwohl sich eine so große Anzahl renommierter Rhetoren, Schriftsteller, Poeten und Sophisten in Olympia aufhalte und vernehmen lasse (1–5, bes. 5). Der Grund für dieses erstaunliche Verhalten sei offenbar der, daß die Philosophie den Griechen früherer Zeit tatsächlich nützliche Ratschläge erteilt habe. Diese Ratschläge hätten die damaligen Menschen zwar nicht verstanden und deshalb mißachtet; die jetzigen Menschen würden sich jedoch an sie erinnern und deshalb in der Hoffnung auf nützliche Ratschläge zu ihm kommen, da sein äußeres Erscheinungsbild das typische des Philosophen sei (Mantel ohne Untergewand, lange Haare, Bart²⁷). Er könne ihre Erwartungen freilich mitnichten erfüllen, denn er sei sich bewußt, daß er weder früher etwas gesagt habe, was der Rede wert sei, noch jetzt mehr wisse als sie. Es gebe jedoch andere weise und durch und durch glückliche Männer, die er ihnen zu zeigen gerne bereit sei. Dies halte er nämlich für die einzige brauchbare Eigenschaft, die er besitze, daß er die weisen, bedeutenden und alles wissenden Männer kenne. Wenn sie, seine Zuhörer, bereit seien, sich diesen Männern anzuschließen und sie durch Zahlungen oder auf irgendeine andere Weise für sich gewännen, dann würden sie den Gipfel des Glücks erreichen. Und wenn sie selbst sich dazu nicht fähig fühlten, so sollten sie wenigstens ihre Söhne zwingen, sich in die Lehre dieser Männer zu begeben, um ihnen so den Weg zu Vortrefflichkeit, Ansehen, Reichtum und Macht zu eröffnen (9–11).

Natürlich, fährt Dion fort, müßte es eigentlich zunächst einmal seine Pflicht sein, sich selbst um derartige Lehrer zu bemühen. Wegen seines Alters und seiner durch das lange Umherirren in der Welt angegriffenen Gesundheit müsse er sich dies jedoch versagen und sich statt dessen damit begnügen, bei den Alten einige Weisheitsbrocken zu finden. Aus der Tatsache, daß sich so viele Leute um ihn zu versammeln pflegten, er aber keine Schüler nehme, weil er wisse, daß er nichts wisse und deshalb auch niemanden etwas lehren könne, zum Lügen und Betrügen aber nicht die erforderliche Kühnheit habe, könnten im übrigen die Sophisten, wenn sie nur wollten, großen Nutzen ziehen. Wenn er sich nämlich mit einem Sophisten zusammentäte und diesem dann die Leute, die sich um ihn versammelten, als Beute übergäbe, hätte dieser Sophist zweifellos großen Gewinn davon. Es wolle sich jedoch keiner der Sophisten mit ihm verbünden, sie seien vielmehr allesamt froh, wenn sie ihn nicht sähen (12–13).

Daß Dion sich auch hier wieder nach dem Muster des Sokrates, und zwar wiederum vor allem nach dem Muster des Sokrates der platonischen *Apolo-
logie*, stilisiert, ist unverkennbar; am Schluß der Einleitung (14) stellt er

²⁷ Vgl. *or.* 72, 2; s. auch S. 132–133.

diese Verbindung zudem, wie sich zeigen wird (s. unten), ausdrücklich her. Das mehrfach betonte Wissen des eigenen Nichtwissens und der daraus abgeleitete Schluß, als Lehrer untauglich zu sein, da Lehrer nur der sein könne, der etwas wisse²⁸; der ironische²⁹ Hinweis auf die „weisen und durch und durch glücklichen“ Sophisten, die dank ihrem überragenden Wissen im Unterschied zu ihm in der Lage seien, die erwünschte Bildung zu vermitteln, und die dies auch bereitwillig täten, wofern man sie nur durch entsprechende Honorare³⁰ oder auf andere Weise dazu zu bringen verstehe; die Bereitschaft, bei der Vermittlung derartiger Lehrer behilflich zu sein³¹ – alles dies sind Dinge, die offenkundig dem platonischen Sokrates nachgezeichnet sind³². Was bei diesem hintergründiges ironisches Spiel ist, ist bei Dion freilich kaum mehr als nachgeahmte rhetorische Pose. Dies wird vor allem daran deutlich, daß sich Dion in geradezu übertriebener Weise bemüht zeigt, dem Irrtum vorzubeugen, das, was er sagt, könne womöglich so gemeint sein, wie er es sagt. So nennt er § 12 zunächst sein Alter und seinen angegriffenen Gesundheitszustand als Grund dafür, daß er selbst die soeben ob ihrer Weisheit gepriesenen Sophisten als Lehrer nicht in Anspruch nehme und sich statt dessen bemühe, bei den Alten den einen oder anderen Weisheitsbrocken zu finden, kann es sich dann aber nicht verkneifen, den wahren Grund nachzuschieben und, die Illusion durchbrechend, hinzuzufügen, daß er dies „aus Mangel an besseren lebenden Lehrern“ tue. Und am Ende der Einleitung übertreibt er so sehr, daß man meinen könnte, er habe Angst, irgendeiner seiner Zuhörer könne vielleicht immer noch nicht bemerkt haben, daß alles, was er im Vorangehenden gesagt hatte, natürlich ironisch gemeint war. Er sei sich so gut wie sicher, sagt er dort zu seinen Zuhörern, daß sie ihm das, was er über seine mangelnde Erfahrung und sein mangelndes Wissen sage, glauben würden – natürlich aufgrund ihres Wissens und ihrer Einsicht –, wie sie denn seiner Meinung nach auch Sokrates glauben würden, der gleichfalls allen Menschen gegenüber geltend gemacht habe, daß er nichts wisse. Männern wie Hippias, Polos und Gor-

²⁸ Vgl. bes. Plat., *Apol.* 20c 1–3.

²⁹ Von Arnim, Dio 445 hat diesen Hinweis seltsamerweise ernst genommen. Daß er ironisch gemeint ist, ergibt sich mit Sicherheit aus § 14 Ende (vgl. auch *or.* 33, 4–5). Gegen von Arnim auch Stock, *De prolaliarum usu rhetorico* (s. S. 95 A. 35) 46 A. 5.

³⁰ Als wahrer Philosoph nimmt Dion wie Sokrates (Plat., *Apol.* 19e. 33a. Xen., *Mem.* 1, 2, 5. 60. 1, 6, 5) natürlich keine Honorare; *or.* 3, 15 bezeichnet er sich ausdrücklich als ἀμισθος. Derselbe Gedanke taucht auch sonst immer wieder auf, vgl. *Socr. ep.* 1, 1–2 (s. S. 117). Apollonius von Tyana, *VA VIII* 7, 3. *ep.* 42. Max. Tyr. 1, 7e. Themist., *or.* 23, 288c ff.; Betz, *Der Apostel Paulus* 108–112.

³¹ Vgl. S. 66.

³² Besonders scheint Dion die Partie Plat., *Apol.* 19d 8–20c 3 im Blick zu haben.

gias, von denen ein jeder sich selbst am meisten bewundert und angestaunt habe, würden sie dagegen sicherlich für weise und glücklich halten (14). Wo nach Dions Meinung die wahre Unerfahrenheit und Unwissenheit zu finden ist, kann nach einem solchen Satz wohl niemandem mehr zweifelhaft gewesen sein.

Wenn Dion den Unterschied zwischen sich und den Sophisten seiner Zeit so darstellt, als ob sich in ihm der Unterschied zwischen Sokrates und den Sophisten der damaligen Zeit reproduziere, und wenn er sich dadurch in gewisser Weise mit Sokrates auf eine Stufe stellt, so läßt er andererseits doch auch hier wieder keinen Zweifel daran, daß Sokrates als Philosoph natürlich turmhoch über ihm steht. In der gerade zitierten Schlußbemerkung ist dies als selbstverständlich vorausgesetzt. Vor allem aber geht es aus jenen Bemerkungen hervor, in denen Dion von den „Alten“ spricht, deren einstiger tatsächlicher Weisheit er seine Anziehungskraft als Philosoph verdanke (9) und bei denen er „aus Mangel an besseren lebenden Lehrern“, wenn möglich, den einen oder anderen „gleichsam schon weggeworfenen und abgetanen Weisheitsbrocken zu finden“ hoffe (12). Daß Dion bei diesen Worten auch und vor allem an Sokrates gedacht hat, kann nach dem, was er in der 13. Rede sagt, kaum zweifelhaft sein. Bewiesen wird es dadurch, daß er in dem thematisch eng verwandten zweiten Teil der 72. Rede (10–16) die beiden Philosophen namentlich nennt, die er in erster Linie meint, wenn er die alten Philosophen, die einst ein echtes Wissen besaßen, den jetzigen Philosophen gegenüberstellt, deren äußeres Erscheinungsbild zwar dasselbe geblieben sei, die aber weit davon entfernt seien, jenen Männern an Einsicht zu gleichen und ihr Leben in gleicher Weise zu führen und solche Gedanken zu äußern wie sie (16): Es sind Sokrates und Diogenes.

Eine weitere Partie, in der sich Dion mit Sokrates parallelisiert und zugleich von den Sophisten abhebt, ist die Einleitung zur 33. Rede. Als gemeinsam stellt er hier die schonungslose Offenheit hin, mit der er wie Sokrates seine Zuhörer anspricht, mahnt und beschimpft³³. Wie die 12. Rede (vgl. S. 91–92) beginnt auch die 33. damit, daß Dion sein Erstaunen darüber zum Ausdruck bringt, was seine Zuhörer wohl veranlaßt haben könnte, sich um ihn zu versammeln. Falls sie, wie zu vermuten, eine schöne Rede über ein ihnen genehmes Thema erwarteten, so müßten sie sich an andere – gemeint sind natürlich die Rhetoren und Sophisten – wenden; seine Sache sei es, allein die unverblümete Wahrheit zu sagen. Eine offene und schonungslose Kritik würden sie jedoch wahrscheinlich ebensowenig zu ertragen vermögen wie die meisten anderen Menschen (1–8). Wie gering die Fähigkeit

³³ *λοιδορεῖν* 9. 11. 13. 14. 16. Dieses „Schimpfen“ muß ein Kennzeichen des kynischen Sokrates gewesen sein, auf den es von Diogenes übertragen worden war. Vgl. auch S. 70.

der Menschen in dieser Hinsicht sei, lasse sich gut am Beispiel der einstigen Athener erkennen: Diese seien es durchaus gewohnt gewesen, beschimpft zu werden, ja, an den Dionysosfesten seien sie zu eben diesem Zweck zusammengekommen, sich beschimpfen zu lassen, und hätten sogar einen Preis für denjenigen Komödiendichter ausgesetzt, der dies jeweils am besten besorgte; und sie hätten nie einem von ihnen wegen derartiger Beschimpfungen etwas zuleide getan. Als aber Sokrates ohne das vergnügliche Drum und Dran des Theaters seinen ihm von Gott übertragenen Auftrag ausgeführt habe³⁴, hätten sie es nicht ertragen. Der Grund dafür sei der, daß die Komödiendichter im Grunde genommen Angst vor dem Volk gehabt und deshalb ihre Kritik nur wohldosiert und in scherzhafter Form vorgebracht hätten. Indem sie die Stadt mit ihrer Possenreißerei angefüllt hätten, sei dieser jedoch ebensoviel geschadet worden wie ihr durch ihre Kritik genützt worden sei. Sokrates dagegen habe die Menschen ohne jede Rücksichtnahme geprüft und zurechtgewiesen (9–10). Schonungslose Zurechtweisung und Schelte stehe an Rang nachweislich über jeder Art von Gefälligkeit und Lobredneri, fährt Dion fort. Sie, seine Zuhörer, seien jedoch so verwöhnt, daß sie nicht in der Lage seien, etwas derartiges zu ertragen. Es sei daher unverständlich, daß sie sich gerade um ihn versammelt hätten, um ihn zu hören, wo doch schon sein äußeres Erscheinungsbild (vgl. S. 92) keinen Zweifel daran lasse, mit was für einer Art von Redner man es bei ihm zu tun habe (11–16).

Als selbständiges Thema – und nicht nur wie ausdrücklich in der Einleitung zur 12. Rede und wie unausdrücklich in der Einleitung zur 33. Rede als Folie für die Selbstdarstellung – hat Dion den Gegensatz zwischen Sokrates und den Sophisten in der kurzen 54. Rede mit dem Titel *Über Sokrates* behandelt³⁵. Durch einen Vergleich dessen, was einst war, mit dem, was davon geblieben ist, macht er hier deutlich, was Scheingröße und was wahre Größe ist: Der einst so strahlende Glanz der Sophisten ist längst vollständig erloschen, die Person des Sokrates übt dagegen nach wie vor

³⁴ Vgl. Plat., *Apol.* 21e–23b.

³⁵ Es handelt sich bei dieser Rede vermutlich um eine *προλαλία*, d.h. eine Vorrede, die einer anderen längeren Rede als Einleitung vorausgeschickt wurde; vgl. A. Stock, *De prolaliarum usu rhetorico*. Diss. Königsberg 1911, hier 41–67 zu Dion, 61 zu *or.* 54. K. Mras, *Die προλαλία bei den griechischen Schriftstellern*. WSt 64, 1949, 71–81. Von Arnims einst (*Hermes* 26, 1891, 373–375, vgl. in der Praefatio zum 2. Band seiner *Dion-Ausgabe IX*) unternommener Versuch zu erweisen, daß *or.* 54 ursprünglich das *Proömium* zu einer größeren Anzahl nicht erhaltener Sokratesreden bildete, hat zu Recht keine Anhänger gefunden (vgl. Hirzel, *Dialog II* 119 A. 1. K. Treu, *Synesios von Kyrene*. Ein Kommentar zu seinem „Dion“. Texte u. Unters. z. Gesch. d. altchristl. Lit. 71, Berlin 1958, 41).

ihre unverminderte Wirkung aus. Die Rede beginnt mit einer knappen Schilderung des erstaunlichen Ansehens, Einflusses und Reichtums, den sich die großen Sophisten der Zeit des Sokrates wie Hippias, Gorgias, Prodikos und Polos einst durch ihre vernunftlosen, aber deshalb bei den törichten Menschen um so beliebteren und einträglicheren Reden zu verschaffen wußten (1). Ihnen stellt Dion zwei ganz anders geartete Gestalten gegenüber, zunächst Demokrit³⁶, der nicht nur kein Geld nahm, sondern durch sein Philosophieren auch noch sein beträchtliches ererbtes Vermögen einbüßte (2), sodann Sokrates: Ein armer, aus dem Volke stammender Mann, der sich jedoch auch durch seine Armut nicht dazu bringen ließ, Geld zu nehmen, und dies, obwohl er eine Frau hatte, die dem Geld nicht abgeneigt war³⁷, und Kinder, die es zu unterhalten galt, und obwohl er mit den reichsten unter den jungen Leuten verkehrte, von den einige bereit gewesen sein sollen, ihr ganzes Vermögen für ihn aufzuwenden³⁸. Umgänglich und menschenfreundlich wie er war³⁹, stellte er sich jedem, der etwas von ihm wissen wollte, auf dem Markt, in den Ringschulen und bei den Tischen der Geldwechsler⁴⁰ zum Gespräch zur Verfügung. Von den Männern mit poli-

³⁶ Mit dem ἄλλος τις ἀνὴρ Ἀβδηρίτης zu Beginn von § 2 kann nur Demokrit gemeint sein (so auch Diels, VS 68 A 15 und von Arnim im Index seiner Dionausgabe, II p. 363). Zwar ist zuzugeben, daß Dions Worte an dieser Stelle stark an das anklingen, was Sokrates im platonischen (?) *Hippias maior* 283a von Anaxagoras berichtet. Deshalb – wie Crosby und Elliger in ihren Übersetzungen ad loc. – anzunehmen, Dion habe Anaxagoras mit dem Abderiten Protagoras verwechselt, scheint mir jedoch gänzlich abwegig. Bekanntlich wurde dieselbe Geschichte sowohl von Anaxagoras als auch von Demokrit erzählt (D. L. 9, 36; ferner die VS 59 A 13 und 68 A 15 gesammelten Stellen, an deren einer die Geschichte ausdrücklich von beiden berichtet wird); auch im *Hippias maior* wird hinzugefügt, daß „man ähnliches auch von anderen unter den Alten erzählt“ (283a 6–7). Im übrigen vermute ich, daß zwischen § 1 und 2 eine Lücke anzusetzen ist. Vor dem „anderen Mann aus Abdera“, der nicht das mindeste Interesse an Geld bekundete, muß m. E. von einem gleichfalls berühmten Landsmann die Rede gewesen sein, der im Gegensatz zu ihm ein ungewöhnlich großes Interesse an Geld an den Tag legte. Mit dem zweiten großen Sohn Abderas, mit Protagoras, ist ein solcher leicht zu finden (in dieser Weise ließe sich Crosbys und Elligers Annahme zurechtrücken). Nimmt man an, daß vor Demokrit Protagoras genannt war, dann ergibt sich ein nahtloser Übergang von den Sophisten über Demokrit zu Sokrates. Daß Demokrit hier nur um des zwanglosen Übergangs willen genannt wird, wird m. E. dadurch bestätigt, daß er bei dem abschließenden Vergleich am Ende der Rede (§ 4) außer Betracht bleibt. In § 3 scheint mir Wilamowitz den Namen des Sokrates zu Recht als eingedrungene Marginalie getilgt zu haben.

³⁷ Dies scheint Dion ad hoc erfunden zu haben.

³⁸ Nach Plat., *Crito* 44e–45b.

³⁹ Die Volksnähe des Sokrates betont besonders Xenophon; vgl. z. B. *Mem.* 1, 2, 60: Σωκράτης... φανερός ἦν καὶ δημοτικὸς καὶ φιλόανθρωπος ὢν.

⁴⁰ Dies letztere nach Plat., *Apol.* 17c.

tischem Einfluß taten allerdings die meisten so, als ob sie ihn nicht sähen, wenn sich aber einmal einer von ihnen mit ihm einließ, zog er sich wie jemand, der sich gestoßen hat, sehr schnell unter Schmerzen wieder zurück (3).

Und wie sieht es jetzt – ca. 500 Jahre später! – aus? Von den einst so bewunderten Sophisten hat sich nichts als der Name erhalten, während ihre Reden vollständig untergegangen sind. Die Reden des Sokrates aber haben Bestand und werden in alle Ewigkeit Bestand haben, obwohl er selbst kein einziges geschriebenes Wort hinterlassen hat. Seine Reden wurden jedoch von seinen Freunden zum Gemeingut gemacht, werden freilich, obwohl sie auch heute noch allgemein bekannt und geachtet sind, nach wie vor nur von wenigen in ihrem Wert erkannt und verstanden (4). Daß Dion sich zu diesen wenigen rechnet, darf man wohl als sicher ansehen, und ebenso sicher dürfte sein, daß das, was er über den kurzlebigen, weil unechten, Glanz der früheren Sophisten sagt, nicht ohne einen Seitenblick auf die Sophisten seiner Zeit gesagt ist.

Was sich aus dem letzten Satz der 54. Rede erschließen läßt, ist zu Beginn des Dialogs *Über Homer und Sokrates* (or. 55) ausdrücklich gesagt: Hier läßt sich Dion von einem anonymen Partner als begeisterter Verehrer des Sokrates im allgemeinen und seiner Reden im besonderen bezeichnen und als solcher – sozusagen als Experte – über ein spezielles Sokratesproblem befragen, nämlich das Problem, bei welchem Weisen Sokrates wohl in die Schule gegangen sei. Bei fast allen anderen bedeutenden Männern sei es möglich, die jeweiligen Lehrer zu nennen, erläutert der Partner seine Frage, von Sokrates dagegen wisse man zwar, daß er in seiner Jugend das Handwerk seines Vaters, die Bildhauerei, erlernt habe⁴¹, man wisse aber nicht, wer sein Lehrer in der Weisheit gewesen sei; dies wolle man daher gerne von ihm, Dion, erfahren (1–2).

Dions überraschende Antwort: Sokrates' wahrer Lehrer war Homer und nicht, wie manche behaupten, Archelaos (sc. von Athen)⁴². Da diese Antwort bei seinem Partner natürlich ungläubiges Staunen hervorruft, fügt Dion zur Erläuterung hinzu, daß Schüler (*μαθητής*) und Nacheiferer (*ζηλωτής*), wie man doch wohl zugeben müsse, im wesentlichen das gleiche sei; als Nacheiferer Homers könne man Sokrates daher mit Fug und Recht als Schüler Homers bezeichnen (3–7). Dies fordert sogleich die weitere Frage heraus, worin (*κατὰ τί*) Sokrates denn ein Nacheiferer Homers gewesen sei. Die zum Teil ziemlich gesuchten Gemeinsamkeiten, die Dion nennt, sind

⁴¹ Vgl. Aristoxenos fr. 51 Wehrli. D.L. 2, 19 u. ö.; Guthrie, *Hist. of Greek philos.* III 378–379.

⁴² Vgl. VS 37 A 7. 59 A 7. 26. 60 A 1–3. 5. 7; s. dazu zuletzt L. Woodbury, *Socrates and Archelaos*. *Phoenix* 25, 1971, 299–309, bes. 305–309.

die folgenden: 1. Beide zeichneten sich durch eine außerordentliche Bescheidenheit aus. Homer hielt es nicht einmal für erforderlich zu erwähnen, wie er hieß, wer seine Eltern waren und woher er stammte. Sokrates konnte zwar seine Heimatstadt wegen deren Berühmtheit nicht verheimlichen; er hat aber nie in großen Worten über sich geredet und sich nie ein Wissen zugesprochen⁴³, obwohl Apoll ihn als den weisesten unter allen Menschen bezeichnet hatte⁴⁴. Homer an Bescheidenheit übertreffend, hat er seine Gedanken schließlich nicht einmal selbst aufgezeichnet und der Nachwelt hinterlassen, so daß wir von ihnen nur durch die Vermittlung anderer wissen⁴⁵ (7–8). 2. Beide dachten nicht daran, sich um den Erwerb von Geld zu kümmern⁴⁶. 3. Beiden ging es in dem, was sie sagten bzw. schrieben, um dieselben Dinge: um Tugend und Schlechtigkeit der Menschen, um falsche und richtige Handlungen, um Wahrheit und Trug, ferner darum, daß die meisten Menschen nur Meinungen hätten, die einsichtigen unter ihnen jedoch Wissen. 4. Beide besaßen eine außerordentliche Geschicklichkeit im Gebrauch von Gleichnissen und Vergleichen (*εἰκάζειν καὶ παραβάλλειν ἱκανώτατοι ἦσαν*). 5. Homer versuchte die Menschen durch das Erzählen von Märchen und (mythischer) Geschichte zu erziehen (*διὰ τε μύθων καὶ ἱστορίας ἐπεχείρησε τοὺς ἀνθρώπους παιδεύειν*); derselben Medien bediente sich auch Sokrates häufig, um den Menschen zu nützen⁴⁷ (9–11). 6. Von Homer hat Sokrates schließlich auch die Gewohnheit übernommen, menschliche Fehler und Vorzüge dadurch deutlich werden zu lassen, daß er Personen auftreten läßt, die so handeln und sprechen, daß die jeweiligen Fehler und Vorzüge dadurch von selbst evident werden (12–22)⁴⁸.

⁴³ Vgl. *or.* 12, 14 (s. S. 93).

⁴⁴ Vgl. *or.* 13, 30 (s. S. 88–90).

⁴⁵ Vgl. *or.* 54, 4 (s. S. 97).

⁴⁶ Vgl. *or.* 54, 3 (s. S. 96); ferner 12, 10 (s. S. 93) und 3, 1 *πένης*.

⁴⁷ Daß es sich hierbei um einen gesonderten Gesichtspunkt handelt, ist in den Übersetzungen von Crosby (vgl. auch die Einleitung zu *or.* 55 S. 379) und Elliger verkannt. Die Überleitung erfolgt hier ebenso wie bei dem vorangehenden Gesichtspunkt durch *καὶ μὴν* (§ 9 bzw. 11).

⁴⁸ Für Sokrates wird dies 12–13 mehr behauptet als gezeigt, für Homer 14–21 anhand einiger markanter Beispiele vorgeführt. § 22 kehrt die Rede dann zu Sokrates zurück. Zum Beweis dafür, daß er ähnlich wie Homer verfuhr, werden hier aber nicht, wie eigentlich zu erwarten, Beispiele beigebracht, in denen bestimmte Personen so agieren und reden, daß an ihnen spezifische charakterliche Mängel oder Vorzüge offenkundig werden, sondern es wird darauf verwiesen, daß Sokrates mit (dem Gerber) Anytos über Gerber und Schuster, mit (dem Schafhändler) Lysikles über Schafe und Händler usw. sprach (Text meiner Meinung nach – anders Ehlers, *Eine vorplaton. Deutung* 84 A. 182 – richtig hergestellt von Dittmar, *Aischines* 221–225; zu Lysikles vgl. Dittmar, *a. a. O.* 23–24. Ehlers, *a. a. O.* 84–85), was offenkundig nicht in den Zusammenhang paßt. Wenn man daher schon wie alle neueren Herausgeber und Übersetzer mit Wilamowitz (nach dem

Überblickt man den Dialog *Über Homer und Sokrates* insgesamt, so ist unübersehbar, daß der Sokrates, von dem in ihm die Rede ist, im Verlaufe der Erörterung mehr und mehr mit Platon als dem Verfasser sokratischer Dialoge in eins gesehen wird und schließlich völlig mit ihm verschmilzt: Daß Sokrates keine Schriften verfaßt hat, wie dies gegen Ende (12–13, vgl. 22) vorausgesetzt ist, hatte Dion kurz zuvor (8) ja gerade selbst erwähnt. Der in dem Dialog durchgeführte Vergleich ist somit zu einem erheblichen Teil gar nicht ein Vergleich zwischen Homer und Sokrates, sondern ein Vergleich zwischen Homer und Platon. Maximos von Tyros stellt in ähnlichem Zusammenhang denn auch nicht Sokrates, sondern Platon als „Schüler“ Homers hin (26, 3ab)⁴⁹. Damit ist der Problemkreis bezeichnet, in den Dions Dialog gehört: Er gehört in den Rahmen der damals auch sonst zu beobachtenden Bemühungen, zwischen Homer und dem schärfsten seiner Kritiker unter den Philosophen, Platon, einen Ausgleich herbeizuführen, um so die beiden überragenden Gestalten der griechischen Literatur mit gutem Gewissen gleichermaßen als Bildungsmächte in Anspruch nehmen zu können⁵⁰. Dion sucht diesen Ausgleich in dem Dialog *Über Homer und Sokrates* dadurch herzustellen, daß er ursprünglich allein im Hinblick auf Homer entwickelte Gedanken auf Platon bzw. Sokrates überträgt.

Die Tatsache, daß Homer seit eh und je *der* Erzieher Griechenlands gewesen war, hatte vielfach zu der Überzeugung geführt, daß ebendies, erzieherisch zu wirken, auch die Absicht gewesen war, die Homer mit seinen beiden Epen verfolgt hatte⁵¹. Sein Anliegen war also, so folgte man, in

App. der Dion-Ausgabe von Budé) und von Arnim den letzten Satz von § 22 (ὁ μὲντοι ἀλλὰ...) als „ineptum editoris additamen“ (so von Arnim) streicht, sollte man eigentlich nicht zögern, den ganzen letzten Paragraphen (ab ὁ τοῦ τριτοῦ) als Interpolation zu tilgen. Die Anregung für eine solche Interpolation könnte or. 3, 28 gegeben haben. Andererseits kann natürlich gerade diese Stelle aus der 3. Rede auch als gutes Beispiel dafür dienen, mit was für Brüchen man in Dions Argumentationen rechnen muß (vgl. S. 102).

⁴⁹ Er geht dabei sogar so weit zu behaupten, Platon ähnele Homer in sprachlicher und mehr noch in gedanklicher Hinsicht so sehr, daß man seine Verwandtschaft mit Homer als größer bezeichnen müsse als die mit Sokrates, und dies, obwohl er den ersteren gemieden und sich dem letzteren angeschlossen habe. Besonders ausführlich hat später über Platon als „Nacheiferer Homers“ Proklos in seinem Kommentar zur *Politeia* gehandelt (I 163, 19ff., vgl. 154, 16ff. Kroll).

⁵⁰ Vgl. dazu St. Weinstock, Die platonische Homerkritik und ihre Nachwirkung. *Philologus* 82, 1929, 121–153, bes. 147–153. A. J. Friedl, Die Homer-Interpretation des Neuplatonikers Proklos. Diss. Würzburg 1936, bes. 22–26. 74–78. W. Bühler, Beiträge zur Erklärung der Schrift vom Erhabenen, Göttingen 1964, 96. Kindstrand, Homer in der 2. Sophistik 139–141. 187–189.

⁵¹ Die folgenden Bemerkungen beschränken sich darauf, aus dem umfangreichen Komplex der antiken Homerrezeption stichwortartig das herauszugreifen, was für die Interpretation von Dions Dialog von Wichtigkeit ist.

erster Linie ein philosophisches und er selbst vor allem Philosoph gewesen⁵². Wenn man Homers Absicht und Person in dieser Weise deutete, stellte sich natürlich die Frage, warum er seine Lehren nicht in der für philosophische Darlegungen angemessenen Form nüchtern-sachlicher Prosa vorgetragen habe. Auf diese Frage wurden neben anderen die beiden folgenden von Dion übernommenen Antworten gegeben: 1. Die Form des Mythos wählte Homer, weil er auf diese Weise die Neugier und Aufmerksamkeit der Menschen wecken und so dem, worum es ihm eigentlich ging, bei ihnen Eingang verschaffen konnte⁵³. 2. Daß er Laster und Tugenden, falsches und richtiges Handeln nicht abstrakt, sondern konkret an bestimmten Personen darstellte, tat er, weil er wußte, daß er beides auf diese Weise deutlicher machen und damit den erstrebten pädagogischen Effekt besser erreichen konnte, als ihm dies durch rein theoretische Erörterungen möglich gewesen wäre⁵⁴.

Diese zur Erklärung der poetischen Darstellungsweise Homers entwickelten Gedanken überträgt Dion auf Platon oder vielmehr auf Sokrates: Wie es Sokrates/Platon um dasselbe ging wie Homer, nämlich um Tugend und Laster, Wahrheit und Trug, Wissen und Meinen (Punkt 3), so mußte er, wollte er auf die „äußerst mühsam zu erziehenden“ (11) Menschen zu deren Vorteil⁵⁵ – und nicht, wie man hinzufügen muß, aus Geltungssucht wie die Sophisten – überhaupt irgendeinen positiven Einfluß ausüben, ebenso wie Homer auch auf bestimmte Darstellungsmittel und -weisen zurückgreifen, die an sich in den Bereich der Poesie gehören⁵⁶: auf Vergleiche und Mythen, um für das, worum es ihm ging, die Aufmerksamkeit der Menschen zu gewinnen und es ihnen schmackhafter zu machen⁵⁷ (Punkt 4 und 5), und auf die dramatische Darstellung positiver und negativer menschlicher Eigenarten und Handlungen, um es deutlicher zu machen (Punkt 6)⁵⁸. Daß damit

⁵² Vgl. Strabo 1,1,1.1,2 passim. Ps.-Plut., *Vit. Hom.* 92. Max. Tyr. 26,2; vgl. auch Themist., *or.* 20,236b, ferner Dions verlorene Schrift *Ὑπὲρ Ὀμήρου πρὸς Πλάτωνα* (Suda s.v. *Δίων*, II 117,9 Adler, vgl. dazu von Arnim, Dio 152) sowie die verlorenen Schriften *Περὶ τῆς Ὀμήρου φιλοσοφίας* des Favorin (s. dazu Barigazzi, Favorino 169–170) und *Περὶ τῆς καθ' Ὀμήρου φιλοσοφίας* des Oinomaos von Gadara (Suda s.v. *Οἰνόμαος*, IV 622,26–27 Adler).

⁵³ So vor allem die bei Strabo 1,2,8 faßbare Theorie; vgl. ferner Ps.-Plut., *Vit. Hom.* 92.

⁵⁴ Vgl. dazu vor allem Hor., *ep.* 1,2,1–26. Max. Tyr. 26, 5b–6c.

⁵⁵ Dies wird zweimal, § 11 und 12, ausdrücklich betont.

⁵⁶ Daß der sokratische Dialog ein Zwittergebilde aus Poesie und Prosa ist, hatte bekanntlich schon Aristoteles konstatiert; vgl. *Poet.* 1447b 11. *Περὶ ποιητῶν* fr. 3 und 4, pp. 68–69 Ross.

⁵⁷ Vgl. dazu *or.* 72,13 über Äsop.

⁵⁸ Zwei dieser Mittel, den Vergleich (vgl. dazu J. Oesch, *Die Vergleiche bei Dio Chrysostomus*. Diss. Zürich 1916) und den Mythos (vgl. dazu Hirzel, *Dialog* II 107–112.

tatsächlich ursprünglich für Homer entwickelte Gedanken nachträglich auf Sokrates/Platon übertragen sind, zeigt sich besonders deutlich am letzten Punkt, denn er trifft weder auf Platon noch, soweit wir sehen, auf irgendeinen anderen Sokratiker, geschweige denn auf Sokrates selbst zu (vgl. S. 98 A. 48).

Es bleibt die Frage, warum Dion nicht, wie es Maximus tut (vgl. S. 99) und wie es der Sache nach zu erwarten wäre, Platon, sondern Sokrates neben Homer stellt. Daß Platon seinen Zeitgenossen neben Homer als die zweite überragende Bildungsmacht galt, war ihm durchaus bewußt: In der 36. Rede läßt er Homer und Platon die beiden einzigen Schriftsteller und Philosophen sein, deren Bücher im fernen Borysthenes gelesen und geschätzt werden (36, 26–29). Und er war sich gewiß auch bewußt, daß auch er selbst Platon viel verdankte⁵⁹. Dennoch: Sein eigentliches Idol neben Homer⁶⁰ war, wie sich immer wieder zeigt, Sokrates, und so stellt er ungeachtet der sich dabei ergebenden Ungereimtheiten nicht Platon, sondern Sokrates neben Homer.

Im Hauptteil der 3. Königsrede handelt Dion „über den idealen König“ (or. 3, 25). Da dies ein Thema ist, über das er auch zuvor schon des öfteren gesprochen hat, glaubt er sich vorbeugend gegen den zu erwartenden Vorwurf verteidigen zu müssen, er halte immer wieder dieselben Reden. Er tut dies, indem er sich auf eine bekannte Geschichte beruft, die in sehr ähnlicher Weise sowohl bei Platon als auch bei Xenophon von Sokrates erzählt wird und die zeigt, daß man denselben Vorwurf einst auch gegen ihn erhob. Im Verlaufe eines längeren Gespräches über Gerechtigkeit und Tugend, bei dem, wie gewohnt, die Handwerkervergleiche eine große Rolle spielen, machen im platonischen *Gorgias* (490e) Kallikles und in den xenophontischen *Memorabilien* (4, 4, 6) der Sophist Hippias Sokrates übereinstimmend den Vorwurf, er rede ständig dasselbe, worauf Sokrates in beiden Fällen erwidert, es sei – in ihrem Sinn – sogar noch schlimmer: Er rede nämlich nicht nur ständig dasselbe, sondern auch über dasselbe. Bei Xenophon fügt er, an Hippias gewandt, noch ironisch hinzu, daß dieser seinerseits aufgrund seines enormen Wissens natürlich nie dasselbe über dieselben Dinge rede. Diese xenophontische Fassung hat Dion aufgegriffen und noch etwas weiter

P. Hagen, *Quaestiones Dioneae*. Diss. Kiel 1887), hat im übrigen auch Dion selbst gerne und reichlich benutzt.

⁵⁹ Vgl. or. 53, 3. 36, 29. Nach Philostrat, *Vit. Soph.* I 7 p. 7–8 Kayser waren Platons *Phaidon* und Demosthenes' *Rede über die Truggesandtschaft* die beiden Bücher, mit denen sich Dion während seiner Verbannung geistig aufrecht hielt. Zur stilistischen Abhängigkeit Dions von Platon vgl. H. Rahn, *Platon und Dion von Prusa. Zur Geschichte des platonischen Stils*. Diss. Frankfurt 1944 (Mikrofilm).

⁶⁰ Vgl. dazu Kindstrand, *Homer in der 2. Sophistik*, bes. 45–71. 113–162.

ausgesponnen. Bei ihm fährt Sokrates im Anschluß an die zuletzt erwähnte Bemerkung fort, daß ihm im Unterschied zu Hippias ebendies, stets dasselbe über dieselben Dinge zu sagen, etwas besonders Schönes zu sein scheine, und gibt dafür die für seinen Partner wenig schmeichelhafte Begründung: von den Lügneren wisse man, daß sie vielerlei voneinander Verschiedenes redeten, wer es mit der Wahrheit halte, könne dagegen immer nur dasselbe, nämlich die Wahrheit, sagen⁶¹ (26–27).

Man sollte meinen, Dion könne aus dieser kleinen Geschichte so, wie er sie selbst erzählt, sinnvollerweise nur den einen Schluß ziehen, daß er wie Sokrates deshalb stets dasselbe über dieselben Dinge rede, weil es auch ihm immer nur um die eine stets gleiche Wahrheit gehe. Seltsamerweise folgert er jedoch etwas durchaus anderes aus ihr, nämlich dies, daß man mit jedem Partner tunlichst immer über ihm gemäße und ihn interessierende und insofern immer über dieselben Fragen reden müsse, mit einem Arzt über medizinische Fragen, mit einem Steuermann über nautische und mit einem König – wie im vorliegenden Fall – über Fragen des Herrschens und Regierens. Damit hat er zwar eine scheinbar plausible Begründung dafür gegeben, daß er vor Trajan auch diesmal wieder „über den idealen König“ spricht, zwischen dem, was die Sokratesgeschichte eigentlich lehrt, und dem, was Dion aus ihr herausliest, besteht jedoch ein offenkundiger Bruch (vgl. S. 98 A. 48).

Das sokratische *ἀεὶ τὰ αὐτὰ καὶ περὶ τῶν αὐτῶν* hat Dion in unterschiedlicher Weise, aber jedesmal unter ausdrücklicher Berufung auf Sokrates noch zwei weitere Male aufgegriffen.

In dem Dialog *Nessos oder Deianeira* (or. 60) gibt er einem wie bei ihm üblich anonymen Partner eine rationalistisch-moralistische Interpretation des Mythos von Nessos, Deianeira und Herakles. Der Partner findet die Interpretation einleuchtend, das von Dion angewandte Interpretationsverfahren veranlaßt ihn jedoch zu der Feststellung, daß das Vorgehen mancher Philosophen – wie hier dasjenige Dions – in gewisser Weise dem der Hersteller von Puppen ähnele. Wie diese mit Hilfe eines Modells immer wieder Puppen von gleichem Aussehen herstellten⁶², so verstünden es jene, jeden Mythos und jede Erzählung durch geschicktes Ummodellieren zu einem nützlichen und philosophischen Thema zu machen. Der größte Meister darin sei, wie man vernehme, Sokrates gewesen. Er habe sich ohne Unterschied an jedem Gespräch beteiligt, mit jedem und an jedem Ort, und habe sich

⁶¹ Vgl. den zum Sprichwort gewordenen (s. Leutsch-Schneidewin, Corp. Paroem. Graec. II. p. 302) Vers 469 aus Euripides' *Phoenissen* ἀπλοῦς ὁ μῦθος τῆς ἀληθείας ἔφην. Ähnlich zuvor schon Aesch. fr. 176 N². = fr. 288 Mette.

⁶² Vgl. J. Dörig, Von griechischen Puppen. Antike Kunst 1, 1950, 41–52.

durch nichts davon abbringen lassen, zu philosophieren und seine Gesprächspartner für die Tugend zu gewinnen. Dabei habe er aber nie von sich aus ein Thema zum Gegenstand der Diskussion gemacht, sondern stets das gerade zur Debatte stehende Thema aufgegriffen und mit der Philosophie in Verbindung gebracht (9–10) – mit anderen Worten: genau das getan, was Dion soeben mit dem zufällig zur Sprache gebrachten Mythos von Nessos, Deinaneira und Herakles gemacht hat.

In der 57. Rede beruft sich Dion zur Rechtfertigung dafür, daß er dem Volk eine Rede vortragen will, die er zuvor schon vor dem Kaiser – gemeint ist Trajan – gehalten hat, zunächst auf den Nestor der *Ilias*, der, als es darum geht, den Streit zwischen Achill und Agamemnon zu schlichten, erst einmal ausführlich darlegt, wieviel seine Worte einst bei den unvergleichlichen Helden früherer Zeiten gegolten hätten (A 260–273), sodann auf das Beispiel des Sokrates und das des klassischen Dramas: Homer habe Nestor das, was er erzähle, nicht aus Prahlerei berichten lassen, sondern deshalb, weil die Erfahrung lehre, daß die Menschen üblicherweise solchen Worten, von denen sie wüßten, daß sie zuvor schon bei anderen Leuten, die bedeutender als sie selbst seien, Anerkennung und Beifall gefunden hätten, eher ihre Aufmerksamkeit zu schenken bereit seien (1–10). Sokrates auf der anderen Seite habe abwechselnd im Lykeion und in der Akademie immer wieder dieselben Gedanken geäußert⁶³, und seit langem würden immer wieder dieselben Tragödien und Komödien aufgeführt⁶⁴. Da könne es doch wohl keineswegs als etwas Absonderliches angesehen werden, wenn er, Dion, die Worte wiederhole, die er zuvor an den Kaiser gerichtet habe; vielmehr müsse es für alle Regierten von großem Interesse sein zu wissen, ob diese Worte für sie nützlich oder nichtig und nutzlos seien (11).

Von Arnim⁶⁵ hat darauf aufmerksam gemacht, daß es sich bei der 57. Rede um eine *προλαλιά* handelt, die Dion einer der erhaltenen oder möglicherweise auch einer nicht erhaltenen Rede *Περὶ βασιλείας* vorausschickte, als er sie später vor einem größeren Publikum wiederholte. Von einer dieser Königsreden, der dritten, waren wir ausgegangen, als wir uns dem sokratischen *ἀεὶ τὰ αὐτὰ καὶ περὶ τῶν αὐτῶν* zuwandten. Zu ihr wollen wir jetzt zurückkehren, denn in ihr spielt das Vorbild des Sokrates auch noch in anderer Hinsicht eine Rolle.

⁶³ Vgl. S. 61 A. 63. Wenn Dion § 11 behauptet, es sei nur ein kurzer Weg vom Lykeion zur Akademie (*ὀλίγον μεταβάς*), unterliegt er einem Irrtum: Die beiden Gymnasien lagen an den entgegengesetzten Enden Athens. Er kannte sie vermutlich nur aus der Literatur.

⁶⁴ Zur Wiederaufführung klassischer Dramen zur Zeit Dions vgl. *or.* 19, 5. 38, 19.

⁶⁵ Hermes 26, 1891, 392–393. Dio 410–411. Vgl. auch Stock (s. S. 95 A. 35) 41–43. Mras (s. S. 95 A. 35) 74–75.

Dion leitet die Rede, die er nach einer Vermutung von Arnims⁶⁶ zur Feier des Geburtstages Trajans im Jahre 104 gehalten hat, nämlich damit ein, daß er eine berühmte, auch sonst vielfach zitierte⁶⁷ Äußerung des Sokrates aus dem platonischen *Gorgias* (470e) aufgreift und aus ihr ein Kompliment an die Adresse des Kaisers gewinnt: Als Sokrates einst gefragt worden sei, ob er den Perserkönig für glücklich halte⁶⁸, habe er geantwortet, daß er dies nicht zu sagen vermöge, da er nie mit ihm zusammengetroffen sei und deshalb seine Sinnesart (*διάνοια*) nicht kenne. Mit dieser Antwort habe er offenkundig zum Ausdruck bringen wollen, daß dem Menschen das Glück allein aus sich selbst und seiner Sinnesart erwachse (1). Sokrates habe also gemeint, weil er über die Seelenverfassung des Perserkönigs nicht unterrichtet sei, sei er auch über sein Glück nicht unterrichtet. Er seinerseits, fährt Dion fort, habe dagegen die Bekanntschaft des Kaisers gemacht und sein Wesen vielleicht besser als jeder andere kennengelernt; und diese Kenntnis ermögliche es ihm zu versichern, daß der Kaiser glücklich sei, denn ihn zeichneten alle Vorzüge aus, die einen Menschen in seiner Stellung auszeichnen könnten (2–5).

Zu Beginn des Hauptteiles der Rede, als dessen Thema § 25 „Über den guten König, wie er sein soll und wie er sich unterscheidet von dem, der zwar vorgibt ein Herrscher zu sein, in Wahrheit von Herrschaft und Königtum aber denkbar weit entfernt ist (sc. vom Tyrannen)“, angegeben wird, kehrt Dion noch einmal zu dem Gespräch zwischen Sokrates und seinem ungenannten Partner⁶⁹, von dem er ausgegangen war, zurück. Um als erstes darzulegen, welche Ansicht Sokrates zu diesem Thema vertrat, referiert er den weiteren Verlauf des Gespräches: Nachdem Sokrates' Gesprächspartner auf seine Frage nach dem Glück des Perserkönigs jene eingangs referierte Antwort erhalten habe, habe er zu Sokrates gesagt, es sei ihm doch gewiß bekannt, daß der Perserkönig der stärkste und mächtigste Mann der Welt sei. Sokrates habe jedoch erneut Zweifel angemeldet und geantwortet, daß er dies keineswegs wisse; wenn der Perserkönig nämlich nicht besonnen, tapfer und gerecht sei und alles, was er tue, mit Einsicht tue, sondern seinen Affekten ausgeliefert sei, dann sei er nicht stark und mächtig, sondern äußerst schwach (29–35). Daraufhin habe der Partner zu Sokrates gesagt,

⁶⁶ Dio 404–405.

⁶⁷ Vgl. Cic., *Tusc.* 5, 35. Plut., *lib. ed.* 8, 6a. Theo., *Prog.* II 98, 9–12. 104, 24–27 Spengel (vgl. Anon., *Aphth. comm.* II 17, 9–11 Walz). *Gnom. Vat.* 496. Themist., *de virt.* pp. 44–45 Downey-Norman. Liban., *Apol. Socr.* 163. Iulian., *or.* III 23, I 1 p. 153 Bidez. Bas., *ad iuv.* 10 p. 58 Boulenger. Stobaios hat die *Gorgias*-stelle exzerpiert (IV 40, 25 Hense).

⁶⁸ Der Großkönig galt zur Zeit des Sokrates als Inkarnation der Eudaimonie; s. Plat., *Apol.* 40d. *Euthyd.* 274a. Aristot., *SE* 173a 26–27.

⁶⁹ Bei Platon ist es Polos.

er könne doch aber wohl auf keinen Fall bestreiten, daß der Perserkönig über den größten und schönsten Teil der Erde als König herrsche, weshalb er denn auch Großkönig heiße. Sokrates habe indessen auch daran wieder Zweifel geäußert: Wenn er sein Regiment nicht nach Gesetz und Recht und zum Wohl der Regierten ausübe, sondern gesetzwidrig, verbrecherisch und selbstsüchtig, dann könne man ihn nicht einmal als König auch nur einer Stadt oder eines Dorfes bezeichnen, sondern nur als Tyrannen (36–41). In dieser Weise habe sich Sokrates immer wieder geäußert und Regierende wie Privatleute zur Tugend gemahnt⁷⁰.

Es wurde im Vorangehenden als sicher vorausgesetzt, daß Dion bei der Wiedergabe des Sokratesgespräches von Platons *Gorgias* ausgegangen ist. Diese Voraussetzung ist jedoch durchaus umstritten. Wie im Falle der 13. Rede (s. S. 86 A. 20) beschränken sich die deutlichen Übereinstimmungen zwischen den Worten des Sokrates bei Platon und Dion auch im Fall der 3. Rede auf den Anfang (§ 1). Die Alternative ist daher hier im Prinzip dieselbe wie dort: Entweder hat Dion die *Gorgias*stelle (470e) aufgegriffen und von sich aus weiter ausgesponnen oder aber er hat eine uns unbekannte Vorlage benutzt, die dann auch Platon schon gekannt haben muß. Zumeist hat man das letztere für das Wahrscheinlichere gehalten und angenommen, daß Dions Quelle eine frühe kynische, also vermutlich antisthenische Schrift sei⁷¹. Für die andere Möglichkeit hat sich, soweit ich sehe, seit Wegehaupt (1896)⁷² niemand mehr ausdrücklich eingesetzt. Trotzdem trifft sie, wie ich meine, das Richtige, und zwar aus folgenden Gründen: Die beiden Teile des bei Dion referierten Gespräches (1 und 29–41) gehören so eng zusammen, daß, wenn der erste Teil aus dem platonischen *Gorgias* stammt, der zweite nicht aus einer anderen Quelle stammen kann. Daß der erste Teil nun aber tatsächlich aus dem *Gorgias* und nicht aus irgendeiner anderen Quelle stammt, wird m.E. dadurch bewiesen, daß zumindest bei vier der anderen Stellen – Cicero, Theon, Plutarch, Stobaios (s. S. 104 A. 67) –, an denen die Sokratesantwort über das Glück des Perserkönigs zitiert wird, kein Zweifel bestehen kann, daß die Quelle der platonische *Gorgias* war. Wenn demnach die *Gorgias*stelle mit Sicherheit zum verbreiteten und gerne zitierten Traditionsgut gehörte, besteht kein plausibler Grund zu der Vermutung, daß sich in einer verlorenen Schrift des Antisthenes eine andere ähnliche, von Platon nachgeahmte Stelle fand, die außer bei Dion nirgends

⁷⁰ Vgl. das, was Synesios p. 316, 11–13 (vgl. S. 80) über die Wirksamkeit Dions als Philosoph sagt: ἐπιθέσθαι δὲ τῷ νοθετεῖν ἀνθρώπους, καὶ μονάρχους καὶ ἰδιώτας, καὶ καθ' ἓνα καὶ ἀθρόους.

⁷¹ Vgl. Höistadt, *Cynic hero* 183–189 (mit den Hinweisen auf frühere Literatur).

⁷² J. Wegehaupt, *De Dione Chrysostomo Xenophontis sectatore*. Diss. Göttingen 1896, 50–51.

faßbare Spuren hinterlassen hat. Im Vergleich dazu muß die Annahme, daß Dion eine Stelle des platonischen *Gorgias* weiter ausgesponnen hat, als erheblich wahrscheinlicher gelten. Die Übereinstimmungen, die über das *Gorgias*zitat hinaus zwischen Dion auf der einen Seite und Themistios, *Περί ἀρετῆς* pp. 44–47 und Julian, *or.* III 23–27 (vgl. S. 104 A. 67) auf der anderen Seite bestehen, erklären sich, wie man seit langem gesehen hat, am einfachsten in der Weise, daß Themistios und Julian, die beide Dion nachweislich gut gekannt haben, dessen 3. Rede in Erinnerung hatten⁷³. Was im übrigen die Ausgestaltung des *Gorgias*zitates bei der Wiederaufnahme des Gespräches § 29–41 anbetrifft, so arbeitet Dion dabei durchaus mit platonischem Material. Es sei hier nur auf zwei Partien aus der *Politeia* verwiesen, in deren einer der Tyrann als der unglücklichste, unfreieste, von jedermann abhängige und am meisten von Angst geplagte unter allen Menschen beschrieben wird⁷⁴, und in deren anderer bewiesen wird, daß der wahre Herrscher (ὁ ὧς ἀληθῶς ἄρχων, *Rep.* 345 e 2), der Herrscher im genauen Sinn des Wortes (ὁ ἀληθεῖ λόγῳ ἄρχων, *Rep.* 341 b 6) nie zu seinem eigenen Nutzen, sondern immer nur zum Nutzen der von ihm Beherrschten handelt⁷⁵, wobei Platon (*Rep.* 345 bc) ebenso wie Dion (41) mit dem Hirtenvergleich operiert⁷⁶.

Es bleiben drei Stellen aus Reden zu besprechen, die Dion vor den Bürgern seiner Vaterstadt Prusa gehalten hat.

In der 51. Rede rühmt Dion einen seiner Mitbürger⁷⁷, der, nachdem er sich Verdienste um die Ausbildung der Epheben erworben hatte, nun mit dem Amt eines Aufsehers über die allgemeine Moral⁷⁸ betraut worden war, und zwar auf Lebenszeit⁷⁹. Da die Stadt diesen Bürger selbst schon in

⁷³ So für Themistios Wegehaupt (s. die vorige Anm.) 51 und J. Scharold, Dio Chrysostomus und Themistius. Progr. Burghausen 1912, 29–30, vgl. auch A. Sonny, Ad Dionem Chrysostomum analecta, Kiew 1896, 160 A. 1; für Julian K. Praechter, Dion Chrysostomos als Quelle Julians (Arch. f. Gesch. d. Philos. 5, 1892, 42–51) 46–47 und J. R. Asmus, Julian und Dion Chrysostomos. Progr. Tauberbischofsheim 1893, 14.

⁷⁴ *Rep.* IX 576c–580a, vgl. dazu bei Dion die Antwort des Sokrates 32–35.

⁷⁵ *Rep.* I 341a–347a, vgl. dazu bei Dion die Antwort des Sokrates 38–41.

⁷⁶ Vielleicht ist es auch kein Zufall, daß Dion § 28 gerade Arzt, Steuermann und Herrscher als Beispiele nennt (s. S. 102), also die drei „Berufe“, die in derselben Reihenfolge auch bei Platon, *Rep.* 341a ff. erscheinen.

⁷⁷ Vermutlich den im Titel genannten, uns nicht weiter bekannten Diodor; so schon J. Geel, Dionis Chrysostomi Olympikos, Leyden 1840, 399, dann, gegen von Arnim, Dio 386, Heege, Die 43. und 48. Rede 10. F. Münscher, Burs. Jbb. 149, 1910, 20; vgl. auch Vielmetti, I Discorsi bitinici di Dione 108 A. 1.

⁷⁸ § 6: ἐπιστάτης τῆς κοινῆς ἀρετῆς; s. dazu von Arnim, Dio 386.

⁷⁹ Dies ergibt sich aus § 6–7.

einem solchen Maße geehrt habe, daß man dem nichts mehr hinzufügen könne, so Dion, wolle er ihn dadurch zu rühmen versuchen, daß er die Einsicht derjenigen preise, die ihm diese hohe Auszeichnung hätten zuteil werden lassen (s. bes. 3.9). Zu diesem Zweck vergleicht er das rühmliche Verhalten seiner Mitbürger, die es zu würdigen verstünden, wenn sich jemand um ihre Erziehung bemühe, mit dem unrühmlichen Verhalten, das die Athener einst Sokrates gegenüber an den Tag legten: Bekanntlich ließen sich die Menschen üblicherweise lieber umschmeicheln als kritisieren und wiesen deshalb Leute, die an ihnen Kritik übten, von sich (s. bes. § 4)⁸⁰. Selbst in der bewunderten alten Zeit sei dies nicht anders gewesen, wie das Beispiel des Sokrates zeige. Dieser habe sein ganzes Bemühen darauf gerichtet, seine Mitbürger zu bessern und nach Kräften zu fördern, die damaligen Athener hätten ihn wegen ihrer mangelhaften Bildung jedoch nicht zu ertragen vermocht. Wieviel besser stehe es dagegen um sie, seine Mitbürger: Sie seien nicht empört, wenn sich jemand um sie bemühe, und brächten ihn um wie die Athener damals den Sokrates, sondern vertrauten sich ihm, wie der vorliegende Fall beweise, freiwillig an und beauftragten ihn offiziell mit der Aufsicht über die Moral der ganzen Stadt (6–8).

Dion hat die Fähigkeit seiner Mitbürger zu vernünftiger Einsicht durchaus nicht immer so emphatisch gepriesen wie hier. In zwei anderen in seiner Heimatstadt gehaltenen Reden beurteilt er sie vielmehr mit erheblicher Skepsis.

Seit seiner Rückkehr aus der Verbannung war Dion unermüdlich und mit großem Eifer bemüht, seiner Vaterstadt Prusa zu größerem Ansehen zu verhelfen⁸¹. Zu diesem Zweck suchte er ihr einerseits mehr politische Rechte zu verschaffen und sie andererseits durch repräsentative Neubauten zu verschönern und, wenn schon nicht den großen Städten Kleinasiens wie Antiocheia, Ephesos, Tarsos, Smyrna, so doch jedenfalls den Nachbarstädten Nikomedeia und Nikaia gleichrangig an die Seite zu stellen⁸². Während ihm das erste weitgehend gelang – Prusa erhielt das Recht, einen 100köpfigen Rat zu wählen und eigene Gerichtstage abzuhalten⁸³, die erwünschte Unabhängigkeit wurde der Stadt allerdings nicht gewährt⁸⁴ –,

⁸⁰ Vgl. *or.* 33, 8. 15–16 (s. S. 94–95).

⁸¹ Zum folgenden s. bes. W. Clausen, *De Dionis Chrysostomi Bithynicis quae vocantur orationibus quaestiones*. Diss. Kiel 1895. Von Arnim, *Dio*, 4. Kap. Vielmetti, *I Discorsi bitinici di Dione*. Zu den politischen Verhältnissen der damaligen Zeit in Bithynien im allgemeinen D. Magie, *Roman rule in Asia minor*, Princeton 1950, chap. XXIV. XXV.

⁸² Vgl. bes. *or.* 40, 5. 10–11. 43, 1. 47, 13–17. 48, 11.

⁸³ Vgl. *or.* 40, 10. 14. 33. 44, 11. 45, 2–3. 7; er setzte ferner eine Neuordnung der städtischen Finanzen durch (vgl. *or.* 48, 11. 45, 6. 10).

⁸⁴ Vgl. *or.* 44, 5. 11.

sollte sich das zweite als nur in sehr begrenztem Maße durchführbar erweisen, für Dion fortan zu einer Quelle ständigen Ärgers werden und ihn gegen Ende seines Lebens sogar zum Opfer einer offenbar ungerechtfertigten Anklage werden lassen (vgl. S. 112–113).

Die 47. und die aller Wahrscheinlichkeit nach spätere⁸⁵ 43. Rede gehören zu denjenigen Reden, in denen Dion vor der Volksversammlung von Prusa zu Anfeindungen Stellung nimmt, die im Zusammenhang mit seinem Engagement für seine Heimatstadt gegen ihn lautgeworden waren. Zu Beginn der 47. Rede bringt Dion seine Enttäuschung über den unerfreulichen Verlauf der Dinge zum Ausdruck: Er habe früher nicht verstehen können, wieso Philosophen wie Zenon, Chrysipp und Kleanthes in ihren Schriften immer wieder hätten betonen können, daß man sein Vaterland ehren und sich politisch dafür engagieren müsse, selbst aber ihre Heimat verlassen hätten, ohne doch dazu gezwungen zu sein. Er habe sich damals gefragt, ob bei ihnen vielleicht eine Diskrepanz zwischen Reden und Denken bestanden habe⁸⁶. Inzwischen wisse er, daß dies nicht der Fall gewesen sei, denn er habe erfahren – und ein Blick auf die Beispiele des Herakles, Homer und Pythagoras bestätige diese Erfahrung –, wie wenig ein Philosoph in seiner Heimat geachtet sei, wie sehr dagegen in der Fremde, und wie schwer es deshalb für ihn sei, in der Heimat zu leben (2–6). Ob auf der anderen Seite derjenige Philosoph, der Zeit seines Lebens seine Heimat nie verlassen und seine Bürgerpflichten auf das peinlichste erfüllt habe, ob Sokrates seinen Mitbürgern irgendeinen namhaften Nutzen gebracht habe, vermöge er nicht zu sagen; offenkundig sei jedoch der Schaden, der ihnen aus seinem Wirken erwachsen sei: Noch heutzutage halte man ihnen vor, wie ungerecht und ohne alle Ehrfurcht vor den Göttern sie ihn behandelt hätten, und man behaupte, hier liege die Ursache für alles Unglück, das sie hernach getroffen habe (7).

Wie ist dieser Hinweis auf das Beispiel des Sokrates zu verstehen? Zunächst einmal spricht aus ihm deutlicher noch als aus den vorangehenden Hinweisen auf die Philosophen, die ihre Heimat verließen, die Resignation oder vielleicht besser Ernüchterung, die sich Dions bemächtigt hat; ist doch das Schicksal des Sokrates das deprimierendste Beispiel dafür, wie sehr alle Bemühungen der Philosophen um ihre Mitbürger zur Erfolglosigkeit verdammt sind: Selbst er, der es strikt von sich wies, seiner Heimatstadt den Rücken zu kehren⁸⁷ und der sich wie kein anderer um seine Mitbürger

⁸⁵ Vgl. von Arnim, Dio 382–383, 390–392 u. ö. Vielmetti, I Discorsi bitinici di Dione 94–95, 98–99, 107; anders Schmid, Dion 856, 27 ff. 857, 38 ff.

⁸⁶ Dasselbe als Vorwurf gegen Zenon, Kleanthes und Chrysipp bei Plutarch, *stoic. rep.* 2, 1033b–e; vgl. auch Sen., *ot.* 2, 1. 6, 5.

⁸⁷ Reminiszenz an Plat., *Crito* 52b–d.

bemühte, vermochte ihnen keinen erkennbaren Nutzen zu bringen, und zwar deshalb, weil sie aus Unverstand jede Hilfe brüsk von sich wiesen, ja, ihn schließlich als Störenfried umbrachten. Die Schuld, die sie damit auf sich luden, lastet freilich noch heute auf ihnen und wird weiterhin auf ihnen lasten, denn auf ewig werden sie vor der Nachwelt blamiert sein. Dies ist das eine. Ein zweites kommt hinzu. Man geht wohl nicht fehl, wenn man annimmt, daß sich Dion in gewohnter Manier auch hier wieder in Parallele zu Sokrates sieht: Auch er hat sich unermüdlich um seine Vaterstadt und um seine Mitbürger bemüht und wird dies, wie er im folgenden erkennen läßt (s. bes. 18ff.), trotz aller Anfeindungen und Widrigkeiten auch weiterhin tun. Auch in seinem Fall weisen jedoch die Mitbürger die ihnen ohne jeden Eigennutz allein zu ihrem Vorteil offerierte Hilfe aus Unverstand zurück. Und auch dies soll wohl angedeutet sein, daß sie sich damit vor der Nachwelt blamieren, insofern ihre Stadt weiterhin unansehnlich und verachtet sein wird.

Daß die Vermutung, Dion sehe sich auch hier wieder in Parallele zu Sokrates, nicht willkürlich in den Text hineininterpretiert ist, beweist die 43. Rede, in der Dion diese Parallele in ähnlichem Zusammenhang ausdrücklich und in extenso zieht. Den Hintergrund für die 43. Rede⁸⁸ bilden verleumderische Anschuldigungen, die eine Clique von Dunkelmännern⁸⁹ gegen Dion in Umlauf gesetzt hatte, weil ihnen sein Engagement für seine Vaterstadt Prusa im allgemeinen und für zu Unrecht verfolgte Mitbürger im besonderen nicht in ihr Konzept paßte. Da diese Verleumdungen beim Volk, das über den wahren Sachverhalt und die Hintergründe nicht hinreichend unterrichtet war, offenbar Gehör gefunden hatten⁹⁰, sah sich Dion genötigt, das Treiben seiner Gegner und vor allem die dem Volk verborgene eigentliche Absicht ihres Treibens zu entlarven: Zweck ihrer gegen ihn gerichteten Attacken sei es, mit ihm den Mann zum Verlassen seiner Vaterstadt zu bewegen, der wie kein anderer in der Lage und bereit sei, wie in der Vergangenheit so auch in der Zukunft dem Volk und den Opfern falscher Anschuldigungen wirksame Hilfe zu leisten. Hätten sie das erreicht, dann könnten sie, wenn wieder einmal, wie erst jüngst geschehen, ein korrupter Prokonsul die Provinz verwalte, im Zusammenspiel mit ihm ihre unsauberen Machenschaften ungestört ins Werk setzen. Daß man ihn trotz

⁸⁸ Zu dieser Rede s. bes. von Arnim, Dio 368–374. Heege, Die 43. und 48. Rede 3–10.

⁸⁹ Dion spricht bald von einer Gruppe von Leuten, bald von einer einzelnen Person, in der offenbar der Wortführer dieser Gruppe zu sehen ist; vgl. Heege, Die 43. und 48. Rede 9–10.

⁹⁰ Was Dion § 5 von den Verleumdungen sagt, denen einst der Thebaner Epameinondas ausgesetzt war – „das Volk war, wie es bei dem Volk so üblich ist, ununterrichtet und ließ sich beschwatzen“ –, gilt auch für seinen Fall.

all des Wohlwollens, das er seiner Vaterstadt und seinen Mitbürgern gegenüber an den Tag gelegt habe, derartige Schwierigkeiten mache, könne ihn freilich nicht überraschen, gebe es doch einen berühmten ähnlichen Fall, den Fall des Sokrates: „Auch jener Sokrates, den ich häufig erwähne“, so Dion wörtlich, „tat unter der Tyrannenherrschaft der Dreißig alles für das Volk und beteiligte sich an keinem ihrer Verbrechen, sondern verweigerte den Gehorsam, als er von ihnen zu dem Salaminier Leon geschickt wurde⁹¹, und beschimpfte die Tyrannen in aller Offenheit, indem er sagte, sie seien wie schlechte Rinderhirten, die die Rinder, die sie stark und in großer Zahl übernommen hätten, dezimierten und herunterkommen ließen⁹². Dennoch wurde er von dem Volk, für das er sein Leben riskiert hatte, später, als es diesem Volk gut ging, hingerichtet, nachdem einige Denunzianten falsche Anschuldigungen gegen ihn vorgebracht hatten. Der Ankläger war Meletos, ein widerwärtiger Kerl und ein Denunziant. Er behauptete: ‚Sokrates tut Unrecht, indem er die Jugend verdirbt und die Götter nicht ehrt, die die Stadt ehrt, sondern andere neue Gottheiten‘⁹³ – ungefähr das genaue Gegenteil von dem, was Sokrates wirklich tat. Denn er ehrte die Götter wie kein anderer und dichtete einen Paian auf Apoll und Artemis⁹⁴, den ich noch heute singe, und verhinderte nicht nur, daß die jungen Leute, sondern auch, daß die Erwachsenen verdorben wurden, indem er sie zurechtwies und ihnen Vorhaltungen machte, wenn sie unersättlich oder ausschweifend waren oder wenn sie mit der Politik in der Weise Geschäft zu machen versuchten, daß sie Freisprüche gegen Geld durchsetzten oder sich als Denunzianten betätigten oder die geplagten Inselbewohner⁹⁵ unter dem Vorwand der Tribut-erhebung⁹⁶ oder im Zusammenhang mit der Aushebung von Soldaten⁹⁷ ausplünderten, wie es manche auch bei uns (sc. in Bithynien) machen. Deswegen haßten sie ihn und behaupteten, er verderbe die Jugend“ (8–10).

Sodann fährt Dion, seinen eigenen Fall dem des Sokrates an die Seite stellend, fort: „Die gegen mich gerichtete Anklageschrift war länger und, wie man wohl sagen darf, großartiger, eine geheime Anklageschrift, wie es scheint⁹⁸: ‚Dion tut in folgenden Punkten Unrecht: Er ehrt die Götter we-

⁹¹ Nach Plat., *Apol.* 32cd; vgl. S. 30.

⁹² Nach Xen., *Mem.* 1, 2, 32.

⁹³ Nach Plat., *Apol.* 24b; zur Anklageschrift des Meletos vgl. Guthrie, *Hist. of Greek philos.* III 381–382.

⁹⁴ Vgl. Plat., *Phaed.* 60d. D. L. 2, 42. M. Schanz, Sokrates als vermeintlicher Dichter. *Hermes* 29, 1894, 597–603.

⁹⁵ D. h. die Bündnispartner Athens.

⁹⁶ Sc. für die in Athen stationierte Bundeskasse.

⁹⁷ Sc. indem sie Leute, die hohe Bestechungsgelder zahlten, ungeschoren ließen?

⁹⁸ Reminiszenz an das „Schattenboxen“ (*σκιαμαχεῖν*), von dem Sokrates in der platonischen *Apologie* (18d) spricht; ähnlich Themist., *or.* 23, 283cd (s. S. 140).

der mit Opfern noch mit Hymnen und schafft die althergebrachten Feste ab. Er hat einen verbrecherischen Prokonsul⁹⁹ überredet, das Volk zu mißhandeln, möglichst viele in die Verbannung zu schicken und einige sogar umzubringen, indem er sie zum Selbstmord zwang, weil sie als alte Leute nicht in die Verbannung gehen und es nicht ertragen konnten, ihre Heimat zu verlassen. Er unterstützt den Mann, der das Volk tyrannisiert hat, auch jetzt noch in allem und richtet es, soweit er dazu in der Lage ist, so ein, daß jener seinen Prozeß¹⁰⁰ erfolgreich übersteht und die Städte und die einfache Bevölkerung in ihnen (τοὺς ὄημους) mit aller Gewalt auf seine Seite bringt. Er verdirbt auch das Volk, indem er selbst als Ankläger auftritt und mit seinen eigenen Worten und seiner eigenen Zunge gesetzwidrig gegen seine Mitbürger, gegen seine Landsleute vorgeht und vielerlei anderes tut, was im einzelnen aufzuzählen mir die Scham verbietet. Er gibt jung und alt ein schlechtes Beispiel durch seine Arbeitsscheu, seine Verschwendungssucht und seine Unzuverlässigkeit. Er besticht die Menge, damit niemand ihm seine damaligen Taten vorhält, sondern alle seine Gehässigkeit und Hinterhältigkeit vergessen““ (11–12).

Sieht man sich das, was Dion § 8–10 über das Wirken des Sokrates und die gegen ihn vorgebrachten Anschuldigungen berichtet, im einzelnen an, so stellt man fest, daß es sich dabei im Kern um die üblichen, auch sonst immer wieder zitierten Dinge handelt, daß aber am Anfang und am Ende einiges hinzugefügt ist, was aus dem Rahmen des Gewohnten herausfällt: Daß Sokrates sich während des Regimes der Dreißig für das unterdrückte Volk eingesetzt habe, ist ein Gedanke, der zwar den Sokratikern fremd ist, dem wir in späterer Zeit aber immerhin mehrfach begegnen¹⁰¹. Daß seine Kritik sich besonders gegen solche gerichtet habe, die „mit der Politik in der Weise Geschäfte zu machen versuchten, daß sie Freisprüche gegen Geld durchsetzten oder sich als Denunzianten betätigten oder die geplagten Inselbewohner unter dem Vorwand der Tributerhebung oder im Zusammenhang mit der Aushebung von Soldaten ausplünderten“, wird dagegen, soweit ich sehe, sonst nirgends von Sokrates behauptet. Der Grund, der Dion veranlaßte, Sokrates derartige Aktivitäten zuzuschreiben, ist nicht schwer zu finden und zudem von Dion selbst in der Anmerkung, daß Sokrates

⁹⁹ Wahrscheinlich Julius Bassus, s. von Arnim, Dio 374–378. Hermes 34, 1899, 376–378. Magie (s. S. 107 A. 81) I 605. II 1456; nach anderen – H. Dessau, Hermes 34, 1899, 84–86. Vielmetti, I Discorsi bitinici 98–99 – Varenus Rufus; unentschieden A. N. Sherwin-White, The letters of Pliny. A historical and social commentary, Oxford 1966, 274–276, vgl. 60–61.

¹⁰⁰ Sowohl Julius Bassus als auch Varenus Rufus hatten sich nach ihrer Rückkehr aus der Provinz in Rom vor Gericht zu verantworten.

¹⁰¹ Vgl. Sen., *tranq. an.* 5, 1–2 (s. S. 30–31). *Socr. ep.* 7. D. L. 2, 24 (s. S. 115–116).

damit Mißstände angeprangert habe, denen man auch zu seiner, Dions, Zeit begegne, unmißverständlich angedeutet: Um der erstrebten Parallelität willen übertrug Dion eigene politische Aktivitäten in zeitgemäß abgewandelter Form auf Sokrates.

Was auf der anderen Seite die Anklage anbetrifft, von der Dion behauptet, sie werde insgeheim gegen ihn erhoben, so soll von ihr natürlich dasselbe gelten wie von der Anklageschrift des Meletos, nach deren Vorbild sie formuliert ist: *σχεδὸν ἀντὰ τὰναντία οἷς ἐποίησεν Δίων* (vgl. § 9). Das heißt, daß in ihr Dions Charakter und sein Engagement für seine Vaterstadt und seine Mitbürger während der Amtszeit des „verbrecherischen Prokonsuls“, der „das Volk tyrannisierte“ (11), ins genaue Gegenteil verkehrt sind. Daß im übrigen nicht alle in dieser „Geheimanklage“ aufgezählten Vorwürfe tatsächlich gegen Dion erhoben worden sein können, steht nach dem, was sich aus der Rede selbst entnehmen läßt (s. bes. § 6) und was wir sonst von Dion wissen, außer jedem Zweifel. Von Arnim und Heege (vgl. S. 109 A. 88) haben es durch eingehende Interpretation der ganzen Rede wahrscheinlich gemacht, daß Dion die tatsächlich gegen ihn verbreiteten Anschuldigungen hier solchermäßen umgestaltet und von sich aus erweitert hat, daß daraus ein Katalog derjenigen Vorwürfe wurde, die umgekehrt gegen seine Gegner zu erheben waren. Offenbar glaubte er, seinen Mitbürgern auf diese indirekte Weise am besten deutlich machen zu können, wie sehr die gegen ihn verbreiteten Anschuldigungen die Wahrheit verfehlten und wo die rechtmäßigen Adressaten solcher Anschuldigungen zu finden seien. Die Aussichten, mit seiner Rede der Wahrheit zu ihrem Recht und seinen Mitbürgern zur Einsicht zu verhelfen, scheint er allerdings wenig optimistisch beurteilt zu haben, denn er schließt § 12 mit der Bemerkung: „Also gut, ihr Männer von Prusa, gegen diese Anschuldigungen will ich mich verteidigen¹⁰². Und wenn es euch, nachdem ihr mich gehört habt, gut scheint, verurteilt mich, denn auch Sokrates haben die Athener, nachdem sie ihn gehört hatten, verurteilt.“ In der 51. Rede hatte Dion seine Mitbürger gepriesen, weil sie es im Unterschied zu den einstigen Athenern zu würdigen verstünden, wenn sich jemand um sie bemühe (s. S. 106–107). Hier scheint er sie darauf hinweisen zu wollen, daß sie in Gefahr sind, genauso wie einst die Athener zu handeln.

Als sich Dion in der 43. Rede in der Volksversammlung von Prusa gegen eine fiktive Anklageschrift zur Wehr setzte, konnte er nicht ahnen, daß es seinen Gegnern einige Jahre später – im Jahre 111 oder (wahrscheinlicher)

¹⁰² Die Gründe, die von Arnim, Dio 368–369 und Heege, Die 43. und 48. Rede 8–9 dafür beigebracht haben, daß es sich bei *or.* 43 nicht um eine Einleitungsrede handelt, der eine andere, nicht erhaltene Rede folgte, scheinen mir mit Stock (s. S. 95 A. 35) 61–62 und Vielmetti, I Discorsi bitinici di Dione 98 A. 1 nicht durchschlagend zu sein.

112 – tatsächlich gelingen sollte, ihn im Zusammenhang mit seinem Engagement für die Verschönerung seiner Vaterstadt in einen Prozeß zu verwickeln¹⁰³, und daß es ihm damit in gewisser Weise tatsächlich ähnlich ergehen sollte, wie seinem Vorbild Sokrates. Wir kennen die Reden nicht, die er aus diesem Anlaß gehalten hat, und wissen daher nicht, ob er sich auch hierbei wieder mit Sokrates verglichen hat. Bedenkt man aber, mit welcher Vorliebe er sich in den uns bekannten Reden nach dem Vorbild des Sokrates stilisiert, dann wird man es für so gut wie sicher halten, daß er daselbe auch diesmal wieder getan hat.

¹⁰³ Wir wissen davon aus einem Brief des Plinius (*ep.* X 81), der damals kaiserlicher Statthalter der Provinz *Bithynia et Pontus* war und vor dem die Angelegenheit daher verhandelt wurde. Es ging um zweierlei: Erstens sollte Dion gezwungen werden, nach Fertigstellung eines unter seiner Leitung erstellten Gebäudekomplexes über seine Tätigkeit als Baukommissar Rechenschaft abzulegen, und zweitens wurde er der Majestätsbeleidigung beschuldigt, weil er im Säulenhof des neuerbauten Gebäudekomplexes, in dessen Bibliothek eine Statue Trajans aufgestellt worden war, seine Frau und seinen Sohn bestattet hatte. Hinsichtlich des ersteren entschied Trajan (*ep.* X 82), dem Plinius den Fall brieflich vorgetragen hatte, daß Dion selbstverständlich Rechenschaft ablegen müsse, wozu dieser sich im übrigen auch bereit erklärt hatte. Die Anklage wegen Majestätsbeleidigung wies er kurzerhand ab, da derartige Anklagen kein geeignetes Mittel seien, Ehrfurcht vor seinem Namen zu schaffen.

5. DIE PSEUDEPIGRAPHEN SOKRATES- UND XENOPHONBRIEFE

Eine besondere Form des Versuches, über die Person des Sokrates eigene philosophische Vorstellungen zu propagieren und in ihrem Sinne auf die Zeitgenossen einzuwirken, stellen die pseudepigraphen Sokratesbriefe dar, die vermutlich im 1. Jhdt. n. Chr. von einem und demselben Autor verfaßt wurden¹. Diesen Autor kann man zwar nicht direkt zu den Kynikern oder Stoikern rechnen. In dem, was er sagt, und in der Art, wie er es sagt, spürt man jedoch deutlich das Vorbild der kynisch-stoischen Popularphilosophie. Dies gilt in besonderem Maße für die beiden längsten Briefe, *ep.* 1 und 6, die man, wie sich zeigen wird, geradezu als kynisierende Diatriben in Briefform bezeichnen kann.

Von den sieben als Corpus überlieferten Sokratesbriefen² sind drei, *ep.* 2, 3 und 4, kurze Notizen, in denen sich Sokrates in bestimmten Situationen um das Wohl einzelner seiner Freunde sowie seiner Vaterstadt Athen bemüht zeigt. Ähnlich steht es mit dem Inhalt der etwas längeren Briefe 5 und 7. *Ep.* 5 teilt Sokrates Xenophon, der im Begriff ist, sich dem Heer des Kyros

¹ Vgl. Sykutris, Sokratikerbriefe 983. Die Briefe des Sokrates 112. 121 (Dieses Buch ist die wichtigste Publikation zu den Sokratesbriefen; nützlich daneben immer noch der Kommentar in: J.C. Orelli, *Socratis et Socraticorum... epistulae. Collectio epistularum Graecarum I*, Leipzig 1815, 131–175. 318–319). Letzte – in vieler Hinsicht unzureichende – Ausgabe der Briefe: Köhler, *Die Briefe des Sokrates* (mit deutscher Übersetzung und dürftigem Kommentar). Italienische Übersetzung in: Giannantoni, *Socrate* 423–439.

Ich gehe im folgenden nur in Einzelfällen auf die Frage ein, wie der Autor bei der Abfassung der Briefe vorgegangen ist, d.h. wie er Xenophon- und Platonreminiszenzen auf der einen Seite und aus der Popularphilosophie geläufige Gedanken auf der anderen seinen jeweiligen Absichten entsprechend ineinandergearbeitet hat. Dies mag man bei Sykutris, *Die Briefe des Sokrates* nachlesen, dessen Ergebnisse mir freilich insofern einer generellen Modifikation bedürftig zu sein scheinen, als ich glaube, daß an die Stelle der von Sykutris angenommenen direkten Xenophon- und vielleicht auch Platonkenntnis (vgl. bes. 23–24. 108) häufig, wenn nicht zumeist, eine durch Zwischenquellen vermittelte indirekte Kenntnis zu setzen ist (zu der ähnlich gelagerten Problematik im Falle Epiktets vgl. Döring, *Sokrates bei Epiktet* 195–199).

² Ein kurzer achter Brief – bei Hercher, *Epist. Gr.* p. 616 als *ep.* VII b abgedruckt –, in dem Sokrates Platon mitteilt, warum er dem Rat des Kriton, aus dem Gefängnis zu fliehen, nicht Folge leisten könne, gehört nicht zum Corpus und bleibt daher hier unberücksichtigt.

anzuschließen, mit, daß dieses sein Vorhaben in Athen auf Befremden stoße und daß sich dieses Befremden unter bestimmten voraussehbaren Umständen vermutlich noch verstärken werde³. Im zweiten Teil des Briefes fordert er ihn sodann auf, sein Vorhaben in einer seiner selbst würdigen Weise durchzuführen.

Adressat des 7. Briefes ist einer von denen, die unter dem Regime der Dreißig nach Theben emigriert waren, gedacht ist vermutlich an Chairephon⁴. Dem Brief liegt die Fiktion zugrunde, dieser emigrierte Freund habe Sokrates gebeten, in einer nicht näher bezeichneten Angelegenheit auf die Dreißig einzuwirken. Sokrates antwortet, daß er dazu nicht mehr in der Lage sei. Unter den Dreißig habe sich nämlich gleich nach der Emigration des Adressaten die Vermutung breitgemacht, diese Emigration sei nicht ohne sein, Sokrates', Zutun erfolgt. Sie hätten ihn daher in die Tholos geladen und zur Rede gestellt. Als er sich verteidigt habe, hätten sie ihn aufgefordert, Leon im Piräus zu verhaften. Auf diese Weise hätten sie einerseits sich selbst bereichern, andererseits ihn an ihren Verbrechen beteiligen wollen. Als er dies abgelehnt habe, habe ihn einer der Dreißig, Charikles, gefragt, ob er denn meine, daß ihm nichts Schlimmes widerfahren könne, worauf er geantwortet habe, dies glaube er schon, doch könne ihm gewiß nichts Schlimmeres widerfahren als dies, daß er selbst ein Unrecht begehe. Daraufhin hätten die Dreißig zwar allesamt geschwiegen, sie seien ihm seither aber feindlich gesinnt.

Der Verfasser der Briefe hat hier zwei berühmte Stellen aus Platons *Apologie* (32cd) und Xenophons *Memorabilien* (1,2,32–38), an denen von Sokrates' standhafter Haltung gegenüber den Dreißig Tyrannen die Rede ist, in der Weise miteinander kombiniert, daß aus zwei ursprünglich voneinander unabhängigen Vorkommnissen ein einziges wurde. Wie er dabei im einzelnen vorgegangen ist, was er weggelassen und was er von sich aus hinzugefügt hat, braucht hier nicht im einzelnen dargelegt zu werden⁵. Worauf es hier ankommt, ist dies, daß der 7. Sokratesbrief, wie schon Sykutris gesehen hat⁶, in eine ganz bestimmte Tradition der Sokratesdeutung gehört, nämlich die Tradition, in der Sokrates als Freund des Volkes und Anhänger der Demokratie erscheint. Zwei Passagen, die dieser Tradition zuzuordnen sind, haben wir schon kennengelernt, Sen., *tranq. an.* 5,1–2 (vgl. S. 30–31) und Dio, *or.* 43,8 (vgl. S. 110), wobei die letztere Passage insofern besondere Beachtung verdient, als in ihr dieselben beiden Stellen

³ Herausgesponnen ist der Brief aus der bekannten Erzählung Xenophons in der *Anabasis* 3,1,4–7; vgl. Sykutris, Die Briefe des Sokrates 29–31.

⁴ Nach Plat., *Apol.* 21a; vgl. Sykutris, Die Briefe des Sokrates 27. 42.

⁵ Es sei dafür auf Sykutris, Die Briefe des Sokrates 42–43 verwiesen.

⁶ Die Briefe des Sokrates 43 mit A. 2.

aus Platon und Xenophon wie im 7. Sokratesbrief benutzt sind⁷. Zu nennen ist ferner eine Stelle bei Diogenes Laertios (2, 24), an der die Leon-Episode als Beweis dafür beigebracht wird, daß Sokrates „standhaften Sinnes und ein Anhänger der Demokratie“ (*ισχυρογνώμων καὶ δημοκρατικός*) war. Diese betont politische Deutung kommt der Einschätzung im vorliegenden Brief besonders nahe. Während nämlich Seneca und Dion von Sokrates' Engagement für das unterdrückte Volk sprechen, deutet der Verfasser dieses Briefes Sokrates' couragiertes Auftreten gegenüber den Dreißig Tyrannen ebenso wie Diogenes Laertios als Engagement für die Demokratie. Dies geht unzweideutig aus dem zweiten Teil des Briefes hervor, in dem Sokrates den Adressaten davon unterrichtet, daß die Chancen, die Demokratie in Athen wiederherzustellen, günstig seien, um ihn mit dieser Mitteilung zur Tat aufzurufen: Wie er erfahren habe, seien die Thebaner bereit, den bei ihnen weilenden athenischen Emigranten bei der Rückkehr zu helfen. Aus Sparta komme die Kunde, daß man dort mit der Entwicklung, die die Dinge in Athen genommen hätten, höchst unzufrieden sei; ein etwaiges Eingreifen der Spartaner zugunsten der Dreißig sei daher nicht zu erwarten. In Athen selbst schließlich sei der Haß auf die Tyrannen so sehr angewachsen, daß ein großer Teil der Bevölkerung nur darauf warte, sich einem Umsturzversuch anschließen zu können. Die Tyrannen seien inzwischen so verblendet, daß sie, statt sich allmählich zu mäßigen, nur immer mehr wüteten. Eine Rettung könne es für sie nicht mehr geben. Der Brief schließt mit einer Aufforderung an den Adressaten: Er möge sich um seine Dinge kümmern (*τὰ ἑαυτοῦ ἐπιμέλестαι*), und das heißt hier: er möge sich von Theben aus für die Wiederherstellung der Demokratie einsetzen, denn für die Athener liege die einzige Hoffnung, von der drückenden Tyrannis befreit zu werden, darin, daß den Emigranten ihr Vorhaben wunschgemäß vonstatten gehe⁸.

Die beiden Briefe 1 und 6 unterscheiden sich insofern grundsätzlich von den bisher besprochenen fünf anderen, als der Verfasser des Briefcorpus in ihnen Sokrates sich nicht um das Wohl anderer bemühen, sondern in eigener Sache sprechen läßt: Er läßt ihn die sokratische Lebensform, so wie er sie verstand, darstellen und verteidigen. Als Ansatzpunkt dient ihm im 1. Brief die schon mehrfach berührte⁹ Geschichte von der Einladung des Makedonenkönigs Archelaos und ihrer Ablehnung durch Sokrates. Der Brief geht von der Fiktion aus, Archelaos habe Sokrates nach dessen Absage er-

⁷ Sie zu kombinieren lag freilich nahe.

⁸ Dies letztere natürlich aufgrund der dem Verfasser bekannten Tatsache, daß die Emigranten unter der Führung Thrasybuls von Theben aus tatsächlich den Umsturz herbeiführen sollten (Xen., *Hell.* 2, 4).

⁹ Vgl. S. 34 mit den Verweisen.

neut eingeladen und die Einladung mit der Ankündigung noch reicherer Geschenke verbunden. In seinem Antwortschreiben lehnt Sokrates auch diese Einladung ab und nennt dafür vier Gründe.

1. Zunächst einmal verweist er den König darauf, welch grobem Mißverständnis er erliege, wenn er ihn für einen „Bildungshändler“ (*παιδοπράτης παιδείας*) nach Art der Sophisten halte und meine, er könne ihn durch Geld zu irgendetwas bewegen. Seitdem er von Gott zur Philosophie berufen worden sei, habe er niemals von irgend jemandem Geld angenommen. Er führe seine philosophischen Gespräche vor der Öffentlichkeit und lasse an ihnen gleichermaßen Reiche und Arme teilnehmen. Dies unterscheide ihn einerseits von Männern wie Pythagoras, der hinter verschlossenen Türen philosophiert habe, und andererseits von denen, die von ihren Zuhörern Honorare forderten, „wie es einige andere früher getan haben und wie es manche noch heute zu tun pflegen“ (1–2).

Absicht und Zielrichtung dieser Zeilen sind klar¹⁰: Indem der Verfasser des Briefes in der Gestalt des Sokrates das Beispiel eines wahren Philosophen vor Augen stellt, der sich zwar an alle wendet, der es aber auf das entschiedenste ablehnt, dafür Bezahlung entgegenzunehmen, polemisiert er einerseits gegen die zeitgenössischen Fachphilosophen mit ihrem esoterischen Lehrbetrieb und andererseits gegen die Sophisten und Epideiktiker. Daß er Sokrates dabei als Beispiel des sich abkapselnden Esoterikers gerade Pythagoras nennen läßt, erklärt sich aus der intensiven Wiederbelebung, die der Pythagoreismus seit dem 1. Jhdt. v. Chr. erfuhr. Wenn er ihn sich auf der anderen Seite als wahren Philosophen dadurch von den unechten Philosophen, den Sophisten und Epideiktikern, abheben läßt, daß er im Unterschied zu diesen prinzipiell kein Geld fordere, so greift er damit ein Kriterium auf, dem wir zu dieser Zeit auch sonst vielfach begegnen. Es sei hier nur daran erinnert, daß z. B. Dion von Prusa gerade diesem Punkt großes Gewicht beimißt (vgl. S. 93).

Als nächstes spricht der Sokrates des Briefes über die Gründe, die ihn veranlassen, im Unterschied zu den meisten von denen, die als Lehrer auftreten, von niemandem eine Bezahlung anzunehmen: Was für ihn ausreichend sei – der Leser weiß natürlich bzw. soll wissen, wie wenig das ist (vgl. S. 121) –, das stehe ihm auch so zur Verfügung. Was aber einen etwaigen Überfluß anbetreffe, so müßte er ihn, falls er ihn besäße, entweder selbst verwalten oder aber einem anderen anvertrauen. Wollte er das letztere tun, so kämen dafür nur zuverlässige Freunde in Frage. Bei ihnen Geld zu deponieren, bestehe aber kein begründeter Anlaß, denn sie würden ihm, falls er einmal in akute Not geraten sollte, bereitwillig von

¹⁰ Vgl. Sykutris, Die Briefe des Sokrates 15–16.

ihrem eigenen Besitz das Notwendige reichlich zur Verfügung stellen. Selbst jedoch könne er auf einen etwaigen Besitz auf keinen Fall aufpassen; dazu habe er keine Zeit (2-3). Er müsse sich aber über die anderen Menschen wundern, die behaupteten, sie beschafften sich den Reichtum um ihrer selbst willen, sich in Wirklichkeit aber zu Sklaven des Geldes machten. Da sie ihre Bildung vernachlässigten und sich nur um den Gelderwerb kümmerten, würden sie wegen ihres Besitzes bewundert, wegen ihrer mangelnden Bildung aber ausgelacht, und man preise sie wegen aller anderen Dinge glücklich, nur nicht wegen ihrer selbst. Wenn man es schon für schimpflich halte, von einem Freund und seinem Vermögen abhängig zu sein, so sei es wahrlich noch viel schimpflicher, vom Geld abhängig zu sein. Die Anerkennung, die einem zuteil werde, wachse und schwinde nämlich mit dem Reichtum, denn allein diesem gelte sie, nicht einem selbst (4-5).

Auch hier haben wir es wieder mit Gedanken zu tun, die wir schon kennen. Was der Sokrates des Briefes an den Menschen so verwunderlich findet, ist genau das, was Dion von Prusa während seiner Wanderjahre und hernach mit den Worten des Sokrates den ihm begegnenden Menschen vorhielt bzw. vorgehalten haben will: Daß sie sich einzig und allein um die Mehrung ihres Besitzes kümmerten, sich selbst und ihre Kinder aber gröblich vernachlässigten (s. S. 87). Mit Bezug auf Archelaos bringt dasselbe auch eine bei Aelian, *VH* 14,17 überlieferte Anekdote¹¹ zum Ausdruck, derzufolge Sokrates gesagt haben soll, daß Archelaos zwar für die prächtige Ausmalung seines Palastes viel Geld ausgegeben habe, für sich selbst aber nichts, weshalb denn viele Menschen nach Makedonien kämen, um den Palast zu besichtigen, wegen des Königs selbst aber niemand.

2. Als zweiten Grund für seine Absage führt Sokrates „die Bedürfnisse seiner Vaterstadt“ an. Es sei vielleicht verwunderlich, so erläutert er dies, wenn er davon spreche, daß seine Vaterstadt ihn brauche, da er sich bekanntermaßen weder als Feldherr noch als Politiker betätige. Eine Stadt wie Athen brauche jedoch nicht nur Männer, die sie berieten und ihre Heere führten, sondern auch solche, die die Aufmerksamkeit derer schärfen, die sich der politischen Praxis widmen wollten. Da einige von diesen unter dem Druck ihrer großen Aufgabe gleichsam einschliefen, sei jemand vonnöten, der gewissermaßen die Funktion einer Stechfliege übernehme und sie wecke¹². Dies sei die Aufgabe, mit der er von Gott betraut worden sei¹³. Natürlich habe er sich mit der Wahrnehmung dieser Aufgabe verhaßt gemacht. Dennoch dürfe er nicht von ihr ablassen, denn er müsse dem Gott

¹¹ Dasselbe in knapperer Form *Gnom. Paris.* 46.

¹² Nach Plat., *Apol.* 30e.

¹³ Nach Plat., *Apol.* 28de; vgl. Epict. 1, 9, 23-24. 3, 1, 19-20. 3, 24, 99 (s. S. 53. 54-55. 73).

gehorschen, da dieser selbstverständlich besser als er wisse, was ihm fromme (5–7).

3. Auch habe ihm der Gott ausdrücklich untersagt, fährt Sokrates fort und kommt damit zum dritten Grund für seine Absage, dem Ruf des Archelaos Folge zu leisten, und zwar ebenso bei der ersten wie jetzt bei der zweiten Einladung. Ihm müsse er unbedingt gehorchen, denn sowohl eine Vielzahl von Dichterworten als auch seine eigene Beobachtung sagten ihm, daß einem das, was man nach dem Willen der Götter tue, zum Guten ausschlage, während das, was man gegen ihren Willen tue, große Nachteile bringe. Dieser Gedanke dient dem Verfasser des Briefes als Sprungbrett, um ausführlicher über das Daimonion des Sokrates sprechen zu können, das er nicht im Sinne Platons als innere, Sokrates in bestimmten Situationen vor etwas warnende Stimme interpretiert, sondern im Sinne der von Xenophon herkommenden Tradition als eine Art Privatorakel, das Sokrates nicht nur im Hinblick auf sich selbst, sondern auch im Hinblick auf andere sowohl negative als auch positive Befehle erteilt¹⁴. Der Sokrates des Briefes fährt nämlich fort: Es würde ihn nicht wundern, wenn der König ihm das, was er über sein Daimonion sage, nicht glaube; viele andere hätten sich ebenso verhalten. Und um zu zeigen, wie verhängnisvoll das sein kann, berichtet er einen Vorfall, von dem in ähnlicher Weise auch Cicero (*div.* 1, 123) und Plutarch (*gen. Socr.* 11, 581 de)¹⁵ erzählen: Als das athenische Heer, dem auch er damals angehört habe, in der Schlacht bei Delion habe fliehen müssen, habe er, als er mit einer größeren Gruppe an eine Furt gekommen sei, das gewohnte göttliche Zeichen vernommen. Er sei daraufhin stehengeblieben, habe den anderen mitgeteilt, was ihm widerfahren sei, und sie aufgefordert, mit ihm einen anderen Weg einzuschlagen. Die meisten hätten das nicht ernst genommen und seien geradeaus weitergezogen. Einige wenige hätten jedoch mit ihm zusammen einen anderen Weg gewählt. Diese seien gerettet worden, die anderen dagegen seien bis auf einen einzigen Mann, der schwerverletzt heimgekehrt sei, allesamt umgekommen. Im übrigen, fügt er hinzu, habe er auch in privaten Angelegenheiten manch einem vieles von dem, was geschehen sollte, vorausgesagt (7–10).

4. Als vierten und letzten Grund für seine Absage nennt Sokrates schließlich dies, daß er sich nicht auf etwas einlassen wolle, wovon er nichts verstehe, und schließt daran eine allgemeine moralisierende Betrachtung darüber, daß, wer zu hoch hinaus wolle, notwendig zu Fall komme: Der König habe ihm mitteilen lassen, er wolle ihn an der Herrschaft teilhaben lassen. Dem müsse er entgegenhalten, daß er die Kunst des Herrschens nicht er-

¹⁴ Vgl. Xen., *Mem.* 1, 1, 2–4. *Apol.* 12–13.

¹⁵ Sykutris, *Die Briefe des Sokrates* 23 hat irrtümlich auch Max. Tyr. 8, 6a herangezogen, wo jedoch eine Reminiszenz an Plat., *Phaedr.* 242b vorliegt.

lernt habe. Wie er nicht bereit sei, ein Schiff zu steuern, ohne die Steuer-mannskunst erlernt zu haben, so sei er auch nicht bereit, sich als Herrscher zu betätigen, ohne über Kenntnisse auf diesem Gebiet zu verfügen. Er sei sich aber sicher, daß gewiß weniger Übel in der Welt wären, wenn sich die anderen Menschen ebenso verhielten. Jetzt dagegen vermehre die Dreistigkeit derer, die sich an Dinge wagten, von denen sie nichts verstünden, nur die Willkür des Zufalls. Natürlich wisse er, daß ein König eher die Augen der Menschen auf sich ziehe als ein einfacher Privatmann. Dies könne ihn jedoch mitnichten dazu bringen, etwas zu tun, wovon er nichts verstehe. Er werde sich keineswegs aus falscher Selbsteinschätzung ins sichere Verderben stürzen. Auf diese Gefahr hätten die alten Mythologen mit der Sage von Bellerophon¹⁶ hinweisen wollen. Was sie von diesem erzählten, sei nämlich so zu verstehen, daß Bellerophon¹⁶ bei dem Versuch, mehr zu erlangen, als im Bereich seiner Möglichkeiten lag, zu Fall gekommen sei und seither in Schimpf und Schande leben müssen und damit das Fundament verloren habe, auf dem ein jedes Leben gründe, die *παρρησία*, die Freiheit, zu sagen und zu tun, was man für richtig halte (10–12). Sykutris¹⁶ hat darauf hingewiesen, daß dieser letzte Gesichtspunkt – Verlust der *παρρησία* – in den uns bekannten allegorischen Ausdeutungen dieses Mythos sonst nirgends vorkomme, und hat darin zu Recht eine deutliche Widerspiegelung der Zeitverhältnisse gesehen. Wir erinnern uns an die sehr ähnliche Interpretation, die Seneca der Geschichte von der Einladung des Archelaos und ihrer Ablehnung durch Sokrates gibt (vgl. S. 35).

Mit der erneuten Feststellung des Sokrates, daß er Athen nicht verlassen werde, weil ihm die Verhältnisse dort mehr zusagten als am makedonischen Königshof und weil der Gott es nicht zulasse, schließt der Brief (12).

Im 6. Brief¹⁷ geht es um zwei Themen, auf die Sokrates auch im 1. Brief zu sprechen kommt: um das Verhältnis von *χρηματισμός* und *παιδεία* (vgl. bes. *ep.* 1, 4, s. S. 118) und um den Wert wahrer Freundschaft (vgl. bes. *ep.* 1, 3, s. S. 117–118). Dem Brief liegt die Fiktion zugrunde, ein in einer anderen Stadt weilender Freund des Sokrates habe diesen gebeten, sich dafür einzusetzen, daß zwei Gesandte in der athenischen Volksversammlung eine gün-

¹⁶ Die Briefe des Sokrates 25.

¹⁷ Auf die einst von Hirzel, Dialog I 135 A. 2 ausgesprochene Vermutung, in diesem 6. Brief sei auf weite Strecken hin der *Kallias* des Aischines von Sphettos als Vorlage benutzt – eine Vermutung, die Dittmar, Aischines 194–203 später so gut absichern zu können meinte, daß er den ganzen Brief unter die Fragmente des Aischines aufnahm (fr. 35, S. 284–288; ähnlich wie Dittmar auch W. Nestle, Die Sokratiker, Jena 1923, 47. 188–190 und Köhler in ihrem Kommentar zu *ep.* 6 S. 98–99) –, brauche ich hier nicht einzugehen, da sie inzwischen von Sykutris, Die Briefe des Sokrates 40–41 und Allmann, Über die beste Erziehung 234–237 überzeugend als haltlos erwiesen worden ist.

stige Aufnahme fänden. Sokrates antwortet knapp, daß er diesem Wunsch nachgekommen sei, um sich alsdann ausführlich zu zwei Fragen zu äußern, die der Freund angeblich gleichfalls in seinem Brief angeschnitten hatte, den Fragen, warum er es prinzipiell ablehne, Geld anzunehmen, und ob darin nicht eine mangelnde Fürsorge für seine Kinder zu sehen sei. Sokrates räumt ein, daß es keineswegs erstaunlich sei, wenn bei manchen Leuten die Frage auftauche, warum er es im Unterschied zu den anderen Menschen, die möglichst reich zu werden wünschten, vorziehe, in Armut zu leben und deshalb auch von Freunden, sei es von lebenden, sei es – als Vermächtnis – von toten, grundsätzlich kein Geld annehme¹⁸. Um dies richtig beurteilen zu können, müsse man seinen βίος betrachten, denn seine vom üblichen abweichende Haltung gegenüber dem Gelderwerb resultiere aus seiner vom üblichen abweichenden Auffassung vom Lebensnotwendigen. Eine kurze Beschreibung seiner anspruchslosen Lebensweise dient Sokrates als Ansatzpunkt, um ausgiebig gegen die ganz anders gearteten Ansprüche der anderen Menschen – und das heißt hier natürlich: der Zeitgenossen des Verfassers der Briefe – zu Felde ziehen zu können: Während er, so Sokrates, sich mit einfachster Kost und einem einzigen Gewand für Sommer und Winter begnüge, auf Schuhe ganz verzichte¹⁹ und öffentliche Anerkennung (πολιτικὴ δόξα) nur insofern suche, als sie ihm aufgrund von Besonnenheit und Gerechtigkeit zuteil werde, trachteten die anderen Menschen immer nur nach möglichst viel Luxus, seien bestrebt, die Bekleidung sogar an einem und demselben Tag mehrfach zu wechseln und frönten heimlichen Vergnügungen. Statt sich – wie er – um echtes Ansehen (ἀληθινὴ δόξα) zu

¹⁸ Mit den δωρεαί, von denen Sokrates spricht (p. 16,6 Köhler) sind nur Geldgeschenke, nicht jedoch Zuwendungen in Form von Naturalien gemeint, denn daß Sokrates solche von Freunden im Notfall annahm, steht für den Verfasser der Briefe (s. *ep.* 1,3, vgl. *ep.* 6,10–11) in Übereinstimmung mit der Tradition fest (Sen., *ben.* 1,8. 7,24. Quint. 12,7,9. D.L. 2,74. 121; vgl. auch Plat., *Apol.* 38b; nur in bestimmten Fällen und aus bestimmten Gründen verweigerte Sokrates die Annahme derartiger Geschenke: *Gnom. Vat.* 486 = Stob., *flor.* 3,3,50. Aelian., *VH* 9,29 = *Gnom. Paris* 283 = Stob., *flor.* 3,17,16). Der Widerspruch zur Tradition, den Sykutris, *Die Briefe des Sokrates* 33.34 hier konstatierte, besteht also in Wirklichkeit gar nicht. Recht hat Sykutris dagegen mit der Beobachtung, daß die hier von Sokrates aufgestellte Behauptung, er lehne auch die Annahme von Geldern ab, die ihm als Erbe übereignet würden, sonst nirgends überliefert ist und vom Verfasser der Briefe offenbar zum Zwecke der Steigerung ad hoc erfunden wurde.

¹⁹ Dies die von Xenophon und Platon her bekannten und von da an stereotyp wiederholten Kennzeichen für die Bedürfnislosigkeit des Sokrates (s. bes. Xen., *Mem.* 1,2,1. 3,5–8. 6,2. Plat., *Symp.* 220ab. *Phaedr.* 229a). Nach einigen Anekdoten mußte Sokrates seinen einzigen Mantel übrigens noch mit seiner Frau Xanthippe bzw. seinen beiden Frauen Xanthippe und Myrto teilen (Aelian., *VH* 7,10 = *Gnom. Paris* 27. *ep. Diog.* 32, p. 246 Hercher; vgl. Marc. Aur. 11,28. D.L. 2,37).

bemühen, das man allein durch Arete zu gewinnen vermöge²⁰, nähmen sie zu demjenigen Ansehen ihre Zuflucht, das einem aufgrund von Liebedienerei (*ἀρεσκεία*) zuteil werde, indem sie durch Geldverteilungen und öffentliche Bewirtungen den Beifall der Menge zu gewinnen trachteten²¹. Für all dies brauchten sie natürlich viel Geld, denn weder könnten sie selbst mit wenigem auskommen noch seien die sie Umgebenden bereit, ihnen ohne entsprechenden Lohn den ersuchten Beifall zu spenden (2–3). Lange Überlegungen hätten ihn zu der Einsicht geführt, daß die Glückseligkeit des Gottes auf seiner absoluten Bedürfnislosigkeit beruhe²². Man werde aber gewiß um so weiser und glückseliger sein, je mehr man sich dem schlechthin Weisen und Glückseligen, Gott, angleiche. Wäre es der Reichtum, der einem dazu verhülfe, so müßte man sich um ihn bemühen. Da jedoch allein die Arete²³ dazu zu verhelfen vermöge, wäre es töricht, wenn man das wahre Gut, die Arete, vernachlässigen und hinter dem vermeintlichen, dem Reichtum, herlaufen wollte. Dies seien die Gründe, die ihn davon überzeugt hätten, daß er so, wie er jetzt lebe, am besten lebe (4–5).

Was den anderen Punkt, seine angeblich unzureichende Fürsorge für seine Kinder, anbetreffe, so sollten alle Menschen wissen, wie er darüber denke: Zu einem glücklichen Leben gelange man einzig und allein über die Einsicht. Wer dagegen sein Vertrauen auf Gold und Silber setze, der besitze zunächst einmal das Glück, das er durch seinen Reichtum erworben zu haben meine, in Wirklichkeit gar nicht. Sodann²⁴ sei er auch insofern unglücklicher als die anderen Menschen, als diese unter dem Zwang der Armut, wenn auch vielleicht nicht gleich, so doch im Laufe der Zeit zur Ein-

²⁰ Text nach Sykutris, Die Briefe des Sokrates 33 A. 2.

²¹ Dies eine deutliche Bezugnahme des Briefautors auf die Verhältnisse seiner eigenen Zeit. Im Athen der Zeit des Sokrates scheint es derartige Geldverteilungen und öffentliche Bewirtungen nur bei Opferfesten oder besonderen Anlässen wie Siegen in sportlichen oder musischen Agonen gegeben zu haben (einige Beispiele bei Athen. I 3d–4a).

²² Dies ein von den Kynikern aufgegriffener Gedanke des xenophontischen Sokrates, s. Xen., *Mem.* 1,6,10 (danach D.L. 2,27. Stob., *flor.* 3,5,33); ebenso Diogenes bei D.L. 6,105 und Krates *ep. Crat.* 11 p. 210 Hercher.

²³ D.h. die Arete, zu der man über die Bedürfnislosigkeit bzw. Armut gelangt. Die Kyniker sahen in der Armut den „praktischen“ Weg zur Arete im Unterschied zum „theoretischen“, der über die Philosophie führt (Diogenes bei Stob., *flor.* 4,32a, 11.19; ebenso Xenophon *Gnom. Vat.* 441), während sie Reichtum und Arete für prinzipiell miteinander unvereinbar hielten (Diogenes bei Stob., *flor.* 4,31c, 88. Krates bei D.L. 6,88). Aus diesem Grund kann hier an die Stelle der eigentlich erwarteten Armut die Arete als das über die Armut erreichte Ziel treten.

²⁴ Sykutris, Die Briefe des Sokrates 36 A. 4 und 5 hat auf einige bei Stobaios erhaltene Diatribenfragmente verwiesen, in denen in ähnlicher Weise gezeigt wird, daß Armut zur Arete hin- und Reichtum von ihr fortführt. Vgl. auch die vorige Anmerkung.

sicht gelangen würden, während er einerseits das, was ihm wahrhaft nützen könne, unbeachtet lasse, weil er sich einbilde, das Lebensglück schon erreicht zu haben, andererseits durch den Überfluß verdorben werde und so zusätzlich zu den wahren Gütern des menschlichen Lebens auch noch jede Hoffnung auf künftige Besserung einbüße. Denn für den, der sich von den Schmeicheleien übler Gefährten habe gefangennehmen lassen und von dem Zauber der Vergnügungen, die jedes vernünftige Urteil aus der Seele vertrieben, führe kein Weg zur Arete. Wenn dem aber so sei, was könne einen da wohl zwingen, seinen Kindern mit Reichtum einen Anreiz zum Unverstand (*αἰτίαν ἀφροσύνης*) zu hinterlassen? Man müsse ihnen vielmehr einen Anreiz zur Selbsterziehung (*αἰτίαν παιδείσεως*) hinterlassen, indem man ihnen nicht nur durch Worte, sondern auch durch Taten vor Augen führe, daß sie ihre Hoffnungen allein auf sich selbst setzen müßten und daß ihnen, wenn sie sich nicht um ihre Vervollkommenung bemühten, der jammervolle Hungertod als wohlverdiente Strafe für ihre Trägheit drohe (5–6).

Das Gesetz schreibe nur vor, fährt Sokrates fort, daß die Eltern ihre Kinder bis zur Volljährigkeit zu unterhalten hätten²⁵. Ein politisch engagierter Staatsbürger könne daher vielleicht seinen Söhnen, deren Blick auf die künftige Erbschaft fixiert sei, empört vorhalten, daß sie ihn nicht einmal nach seinem Tod in Ruhe lassen, sondern als Lebende von einem Toten fordern wollten, daß er sie ernähre, und daß sie, ohne sich zu schämen, ein Leben führen wollten, das an Untätigkeit den Tod übertreffe (7). Wer seine Kinder so zurechtweise, so Sokrates weiter, scheine zwar etwas grob zu ihnen zu sprechen. Sein eigener Standpunkt²⁶ unterscheide sich davon jedoch gar nicht so sehr: Zwar drücke er sich gemäßigter aus, der Sache nach meine er aber im wesentlichen dasselbe. Deshalb werde er seinen Söh-

²⁵ Daß es in Athen Gesetze gab, in denen bestimmte Rechte der Kinder gegenüber ihren Vätern festgelegt waren, ist sicher (vgl. A. R. W. Harrison, *The law of Athens I*, Oxford 1968, 78–81: Rights of the children). Ob sich darunter auch ein Gesetz wie das hier erwähnte befand, muß dahingestellt bleiben. Für den Bereich des römischen Rechtes wurde ein Rechtsanspruch auf Unterhalt erstmals um die Mitte des 2. Jhdts. n. Chr. gesetzlich festgelegt (vgl. E. Sachers, *Art. potestas patria*, RE XXII 1, 1953, 1113–1125).

²⁶ Der Satz *τὰ δ' ἐμὰ... ἀποστατεῖν* (p. 18, 14–15 Köhler) scheint nur von Rehm richtig in den Kontext eingeordnet worden zu sein, der erkannte, daß *πλουτούντων* korrupt sein muß (s. den Apparat in der Ausgabe von Köhler ad loc.). *τὰ δ' ἐμὰ* ist offenkundig *ἐκεῖνος μὲν* im vorangehenden Satz gegenübergestellt. *ἐπιεικέστερα* kann nicht, wie man immer wieder angenommen hat, „bescheidener, ärmlicher“ heißen (so Orelli im Kommentar S. 167, Hercher, Köhler und Giannantoni in ihren Übersetzungen und Sykutris, *Die Briefe des Sokrates* 39 in seiner Paraphrase). Interessant ist, wie der Verfasser des Briefes hier ein Argument einarbeitet, das er von der Sache her für gut geeignet hielt, das ihm aber hinsichtlich der Form nicht zum *ἥθος* seines Sokrates zu passen schien (vgl. Sykutris, *Die Briefe des Sokrates* 38–39).

nen kein Geld hinterlassen, sondern einen wertvolleren Besitz: gute Freunde. Verstünden sie es, sich deren Freundschaft zu erhalten, so werde ihnen das Notwendige gewiß nie fehlen. Verstünden sie es dagegen nicht, mit diesen Freunden richtig umzugehen, so könnten sie mit einem Vermögen gewiß noch weniger umgehen. Wollte man einwenden, daß Freunde sich des öfteren als unzuverlässig erwiesen hätten, so sei dem erstens entgegenzuhalten, daß die Menschen ungleich seien und daß sich manch eine Freundschaft über den Tod hinaus erhalten habe, und zweitens, daß seine Freunde zu denen gehörten, bei denen eben dies der Fall sei. Denn sie seien ihm nicht durch eine der üblichen oberflächlichen und kurzfristigen Freundschaften verbunden, sondern durch eine Freundschaft, deren wahrer Nutzen sich im Laufe der Zeit nur immer mehr herausstellen werde. Je älter sie würden, desto größer werde ihnen der Wert dessen erscheinen, was sie ihm verdankten, und desto mehr würden sie sich nach ihm als ihrem geistigen Vater sehnen. Solange er lebe, würden sie ihn ehren, nach seinem Tod würden sie die Erinnerung an ihn hochhalten; und um seine Söhne würden sie sich ebenso kümmern wie um ihre eigenen Söhne und Brüder, denn die geistige Verwandtschaft (τὸ ἐν τῇ ψυχῇ συγγενές), die sie mit ihm verbinde, sei genauso wirksam wie sonst leibliche Verwandtschaften (8–11).

Der Adressat möge also zusehen, beschließt Sokrates den Brief, ob er, Sokrates, seinen Besitz wirklich schlecht verwalte und unzureichend für das künftige Wohl seiner Söhne Sorge, wenn er ihnen statt Geld Freunde hinterlasse. Durch Geld sei bekanntlich noch nie jemand besser geworden; ein erprobter Freund Sorge jedoch nicht nur dafür, daß der, der ihn zum Freund habe, keine Not leide, sondern er Sorge auch für seine Seele und leite sie zur Arete, ohne die den Menschen nichts von Nutzen sei. Dies möge vorerst als Antwort genügen. Sobald man sich persönlich treffe, werde man genauer darüber sprechen (11–12).

Wenn im Vorangehenden die beiden Sokratesbriefe 1 und 6, die wegen des schlechten Erhaltungszustandes, in dem sie auf uns gekommen sind, keineswegs immer leicht zu verstehen sind, ziemlich ausführlich paraphrasiert wurden, so geschah dies, um einen Eindruck von Inhalt und Stil dieser Briefe zu vermitteln und damit deutlich zu machen, daß es sich bei ihnen tatsächlich, wie oben (S. 114) behauptet, um kynisierende Diatriben in Briefform handelt. Stellen wir nun die Frage, was den Verfasser der Briefe wohl veranlaßt haben mag, den Mahnungen und Belehrungen, die er an seine Zeitgenossen richten wollte, gerade die Form von Sokratesbriefen zu geben, so ist es nützlich, sich an die 13. Rede des Dion von Prusa zu erinnern, in der dieser berichtet, wie er sich während seiner Wanderjahre und hernach häufig nicht mit seinen eigenen Worten, sondern mit den Worten des Sokrates an seine Zeitgenossen gewandt und sie zur Korrektur ihrer

verfehlten Lebensweise aufgerufen habe²⁷. Was der Autor der Sokratesbriefe gemacht hat, ist im Prinzip dasselbe und es waren gewiß auch dieselben Gründe, die ihn dazu veranlaßten: Wie Dion hat auch er sich für seine Appelle die Autorität des Sokrates sozusagen ausgeliehen, weil er überzeugt war, daß seine Zeitgenossen den Worten einer solchen Autorität eher ihre Aufmerksamkeit schenken würden als den seinigen²⁸. Wenn er dabei die Form des Sokratesbriefes und nicht wie Dion die der Sokratesrede wählte, eine Form, die es ihm gestattete, selbst überhaupt nicht in Erscheinung zu treten, so tat er dies offenbar in der Absicht, diesen Effekt so konsequent wie möglich auszunutzen. Und er konnte, wie es scheint, die berechnete Hoffnung hegen, damit Erfolg zu haben, denn soweit wir wissen, war die Chance, derartige Pseudepigrapha als Originalschriften unter die Leute zu bringen, damals ziemlich groß²⁹. Wir wissen nicht, ob ihm dies zu seiner Zeit wirklich gelang. Immerhin gibt es aber sichere Indizien dafür, daß die Briefe spätestens zu Beginn des 3. Jhdts. n. Chr. für echt gehalten wurden³⁰.

Nur nebenher erwähnt zu werden brauchen hier die zwanzig im Corpus der Sokrates- und Sokratikerbriefe enthaltenen pseudepigraphen Briefe von Sokratesschülern³¹, die nach den Feststellungen von Sykutris³² von einem und demselben Autor vermutlich zu Beginn des 3. Jhdts. n. Chr. verfaßt wurden. Die Absicht, die der Autor dieser Briefe verfolgte, war eine ganz andere als die des Autors der Sokratesbriefe. Diesem ging es, wie wir sahen, um Ermahnung und Belehrung seiner Zeitgenossen. Der Autor der Sokratikerbriefe dagegen will ein möglichst abwechslungsreiches und wirklichkeitsnah erscheinendes Bild von den vielfältigen Beziehungen der Sokratesschüler untereinander und zu Xanthippe (*ep.* 21) zeichnen. Zu diesem Zweck bastelt er eine Fülle von Details zusammen, die er mit besonderer

²⁷ Dio, *or.* 13, 14 ff., s. S. 86–91. Vgl. auch Sen., *v. b.* 24, 4 ff., s. S. 28–30.

²⁸ Vgl. dazu bei Dion bes. § 30, s. S. 88–90.

²⁹ Vgl. W. Speyer, *Die literar. Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum*. HdAW I 2, München 1971, bes. 84–86, 139–142.

³⁰ Vgl. das Fragment eines aus dem Beginn des 3. Jhdts. stammenden Bücherverzeichnisses bei L. Mitteis–U. Wilcken, *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde* I 2, Leipzig–Berlin 1912, 183. Liban., *Apol. Socr.* 165. W. Crönert, *Rez. des Buches von Sykutris*, *Gnomon* 12, 1936, 146–152, bes. 146–150 (Crönerts Behauptung (147), Sykutris habe in seinem Buch den zitierten Papyrus unerwähnt gelassen, ist unzutreffend, s. Sykutris, *Die Briefe des Sokrates* 111). – Spätestens zur gleichen Zeit galten auch die gleich zu besprechenden pseudepigraphen Xenophonbriefe als echt, wie ein Abschnitt aus der *Praeparatio evangelica* des Eusebios von Caesarea (XIV 12, 1, s. S. 127) zeigt.

³¹ *Ep.* 8–27; die restlichen Briefe des Corpus (*ep.* 28–35) haben andere Autoren als fiktive Verfasser.

³² Sokratikerbriefe 987. Die Briefe des Sokrates 121–122.

Vorliebe den Dialogen und Briefen Platons, daneben aber auch den Schriften Xenophons und anderen Quellen entnimmt bzw. aus ihnen herausspinnt³³. Natürlich ist dabei auch des öfteren von Sokrates die Rede, am ausgiebigsten in den Briefen 14–17, in denen einzelne Sokratesschüler aus unterschiedlichen Perspektiven über Prozeß und Tod des Sokrates und über einiges von dem, was hernach geschah, berichten. Dies alles interessierte den Verfasser der Briefe jedoch nur insofern, als sich ihm hier ein besonders umfangreiches Material zur Ausgestaltung seiner Briefsammlung darbot. Ein besonderes Interesse an der Person des Sokrates als solcher ist bei ihm nirgends spürbar.

Eine etwas eingehendere Besprechung verdienen dagegen noch die nur fragmentarisch überlieferten pseudepigraphen Xenophonbriefe (bei Hercher p. 788–791)³⁴, da der Verfasser dieser Briefe dieselbe Tendenz verfolgte wie der Verfasser der Sokratesbriefe. Zweimal wird Sokrates in den von diesen Briefen erhaltenen Fragmenten zu einem Thema zitiert, das uns aus den Sokratesbriefen wohl vertraut ist, zu dem Thema „Reichtum und Bildung“. Im Fragment 4 p. 789 Hercher (= Stob., *flor.* 3, 5, 28, 29) fordert Xenophon den Sokratessohn Lamprokles auf, die Lehre seines Vaters zu beherzigen, daß man den Reichtum am Bedarf messen müsse³⁵. Wer stets so viel habe, wie er brauche, der sei wahrhaft reich. Alle anderen seien dagegen arm, und zwar unrettbar arm, denn ihre Bedürftigkeit sei eine Bedürftigkeit der Seele. Fr. 2 p. 788/9 Hercher (= Stob., *flor.* 4, 26, 29) berührt sich aufs engste mit einem Abschnitt aus dem 1. Sokratesbrief (*ep.* 1, 4–5; s. S. 118). In diesem Brieffragment erinnert Xenophon Kriton daran, daß Sokrates die Eltern, die zwar dafür sorgten, daß ihre Kinder viel erben, nicht aber dafür, daß ihnen die erforderliche menschliche Bildung zuteil werde, häufig mit Pferdezüchtern verglichen habe, deren Pferde zwar wohlgenährt, aber zu keiner der von ihnen erwarteten spezifischen Leistungen fähig seien. Die Folge eines solchen Verhaltens der Eltern für die Kinder sei, daß später ihr ererbter Besitz für wertvoll, sie selbst aber für wertlos gehalten würden. Wer seine Kinder zu wertvollen Menschen gemacht habe, der habe ihnen viel gegeben. Die Größe des materiellen Besitzes, den er ihnen hinterlasse, sei dagegen belanglos, denn ein in der rechten Weise „gebildeter“ Mensch habe stets an dem, was er gerade besitze, genug³⁶.

³³ Vgl. dazu Sykutris, Die Briefe des Sokrates passim (zusammenfassend 113–117, 122).

³⁴ Vgl. zu diesen Briefen H.R. Breitenbach, Art. Xenophon 6, RE IX A 2, 1967, 1925–1927.

³⁵ Ebenso Xen., *Hiero* 4, 8.

³⁶ Denselben Gedanken führt Antisthenes bei Xen., *Symp.* 4, 34ff. breit aus. Vgl. auch Epiktet fr. 11, s. S. 59.

Am bemerkenswertesten ist fr. 1 p. 788 Hercher (= Stob., *eccl.* 2, 1, 29)³⁷ aus einem Brief an Aischines. In ihm polemisiert Xenophon gegen die Bemühungen derer, die sich mit Spekulationen über die göttlichen Wesen und die Himmelserscheinungen (die *θεῖα* und *οὐράνια*) und mit Mathematik und Musiktheorie abgeben, und hält ihnen vor, sie verkennten die Begrenztheit der menschlichen Erkenntnisfähigkeit und gäben sich mit nutzlosen Dingen ab. Ihrem Treiben stellt er das Bemühen des Sokrates gegenüber, das sich auf das den Menschen Mögliche und für sie wahrhaft Nützliche beschränkt habe: Sokrates sei es stets nur darum gegangen, die menschlichen Güter (*ἀνθρώπινα ἀγαθὰ*) zu erkennen und dieser Erkenntnis entsprechend zu handeln³⁸. Das Fragment schließt mit einer Aufforderung an die Sokratesgegner, sich eines besseren zu besinnen, und einem kräftigen Hieb gegen diejenigen, die sich für Ägypten und die geheimnisvolle Weisheit des Pythagoras begeistert hätten: Ihre Maßlosigkeit (*τὸ περιττόν*) und mangelnde Treue gegenüber Sokrates und seinen Lehren (*τὸ μὴ μόνιμον ἐπὶ Σωκράτει*) sei durch ihre Sympathie für die Tyrannis und ihren Hang zum Luxus Siziliens offenbar geworden.

Dieser Hieb richtet sich, wie schon Eusebios angemerkt hat³⁹, ganz speziell gegen Platon. Schon bei Cicero (*rep.* 1, 16. *fin.* 5, 87) begegnen wir einer Tradition, die die überragende Leistung Platons darin sah, daß er zu dem, was er bei Sokrates gelernt hatte, die Weisheit der Ägypter und die Lehren des Pythagoras und das heißt vor allem: Himmelskunde und Zahlenlehre hinzugefügt habe; dadurch habe er die Philosophie aus der Begrenztheit, die ihr Sokrates aufgezwungen habe, befreit und vervollkommenet⁴⁰. Eine solche Auffassung lehnt der Verfasser des Briefes als grundfalsch auf das entschiedenste ab, und er scheut sich nicht, bei seiner Polemik auch zu dem Mittel persönlicher Verunglimpfung zu greifen⁴¹. Die einzige wahre Philo-

³⁷ Zum größten Teil auch erhalten bei Euseb., *PE* XIV 12, 1.

³⁸ Nach Xen., *Mem.* 1, 1, 11–16. 4, 7, 6; vgl. Demetrios von Byzanz bei D. L. 2, 21. Cic., *Acad.* 1, 15. *Tusc.* 5, 10; s. auch S. 3. 6.

³⁹ Euseb., *PE* XIV 12, 1 am Ende: *ταῦτα Ξενοφῶν πρὸς Πλάτωνα αἰνιττόμενος*; vgl. S. 125 A. 30.

⁴⁰ Vgl. dazu H. Doerrie, Platons Reisen zu fernen Völkern. *Romanitas et Christianitas*, Festschr. J. H. Waszink, Amsterdam–London 1973, 99–118, bes. 99–103. A. Swift *Riginoes, Platonica*. *Columbia Studies in Class. Trad.* 3, Leiden 1976, 62–65.

⁴¹ Schon Platon selbst hatte sich veranlaßt gesehen, zu der Vermutung Stellung zu nehmen, die sprichwörtliche *Σικελικὴ τράπεζα* (Leutsch–Schneidewin, *Corp. Paroem.* Gr. II, Göttingen 1851, 641) habe ihn nach Sizilien gelockt (*ep.* 7, 326b). Diese Vermutung wurde jedoch immer wieder ausgesprochen (Stellen bei Zeller II 1, 413 A. 1. F. Novotný, *Platonis epistulae commentariis illustratae*, Brno 1930, 159–161). Ungewöhnlich ist dagegen der Vorwurf der Tyrannenschmeichelei (die Anekdote bei D. L. 6, 58 ist von Aristipp auf Platon übertragen worden, s. Aristipp fr. 52A–C Mannebach). Mit ihm ließ

sophie ist für ihn die Philosophie des Sokrates, die Philosophie Platons Ver-
rat am Geiste eben dieser wahren Philosophie. Man geht gewiß nicht fehl,
wenn man annimmt, daß diese scharfe Ablehnung Platons einen aktuellen
Hintergrund hatte. Das eigentliche Objekt der Kritik müssen bestimmte
zeitgenössische philosophische Tendenzen, genauer gesagt: bestimmte Ten-
denzen des zeitgenössischen Platonismus gewesen sein. Dies stimmt nun
mit der Datierung der Xenophonbriefe in die „Blütezeit der II. Sophistik“,
wie sie Münscher⁴² vorgeschlagen hat, vortrefflich überein. Tatsächlich
zeichnet sich der Mittlere Platonismus der damaligen Zeit durch ein starkes
Interesse an theologischer und mathematischer Spekulation und ein inten-
sives Hinneigen zu pythagoreischem Gedankengut⁴³ aus. Für den Verfasser
des Briefes sind dies Dinge, die gleichermaßen anmaßend und nutzlos sind.
Einzige Aufgabe der Philosophie ist für ihn, den Menschen zu zeigen, was
für sie gut ist, und sie dazu zu bringen, dies zu tun – es ist die Aufgabe, die
Sokrates einst als die der Philosophie erkannt und bezeichnet hatte.

sich allerdings auch schlecht operieren, da die Zerwürfnisse, die es zwischen Platon und
den beiden Dionysii gegeben hatte, zu bekannt waren.

⁴² Xenophon in der griech.-röm. Literatur 156.

⁴³ Vgl. den Hieb gegen Pythagoras und diejenigen, die nach seiner Art philosophieren,
Socr. ep. 1,2 (s. S. 117).

6. SPÄTERES

Die bisher besprochenen Texte stammen alle, grob gesprochen, aus dem 1. und dem Beginn des 2. Jhdts. n. Chr.¹. Fragt man, welche Rolle das Beispiel und Vorbild des Sokrates im Kreise der Kyniker und Stoiker der nachfolgenden Zeit gespielt hat, so kann eine Antwort nur mit dem Vorbehalt gegeben werden, daß die außerordentliche Spärlichkeit des zur Verfügung stehenden Materials möglicherweise zu falschen Schlüssen verführt. Was die Kyniker anbetrifft, so ist das einzige Belangvolle, was wir erfahren, das, was Lukian über die Sokratesverehrung und -nachahmung des Kynikers Demonax berichtet, unter dessen Lehrern wir übrigens auch Epiktet genannt finden (Lucian., *Demon.* 3): Dieser ahmte zwar in seiner äußeren Aufmachung und seiner extrem anspruchslosen Lebensweise den Diogenes von Sinope nach, in seiner sonstigen Haltung machte er sich aber mehr die gemäßigtere und kultiviertere Art des Sokrates zueigen, und wenn er auch die Ironie des Sokrates verwarf², so zeichneten sich seine Gespräche doch durch attischen Charme aus (ebd. 5–6). Als gegen ihn wegen seiner allzu freien Haltung gegenüber der Religion Ankläger auftraten und ähnliche Anschuldigungen vorbrachten wie einst gegen Sokrates und er sich genötigt sah, sich dagegen zu verteidigen, stellte er gleich im ersten Satz seiner Rede seinen Fall neben den des Sokrates. Indem er auf den Kranz verwies, den er sich auf den Kopf gesetzt hatte, sagte er: „Ihr Männer von Athen, die ihr mich bekränzt (sc. wie ein Opfertier) vor euch seht, opfert jetzt auch mich, denn euer früheres Opfer – Sokrates – habt ihr unter ungünstigen Vorzeichen dargebracht“ (ebd. 11). Und unter den Apophthegmata des Demonax lesen wir bei Lukian auch das folgende: Gefragt, welche der alten Philosophen ihm am meisten zusagten, antwortete er, sie seien zwar alle zu bewundern, er für seine Person aber verehere Sokrates, bewundere Diogenes und liebe Aristipp (ebd. 62)³. Zu erwähnen ist ferner, daß der Kyniker Oinomaos von Gadara in einem der erhaltenen Abschnitte aus seiner *Entlarvung der Gaukler*, in der er die gesamte Mantik als Schwindelei zu erweisen versuchte, die klaren und nützlichen Ratschläge des Sokrates zu Fragen der Eheschließung, Kinderzeugung und der Auswanderung gegen dunkle und nutzlose Orakelsprüche Apolls zu denselben Themen ausspielt (Euseb., *PE*

¹ Allein die Xenophonbriefe könnten vielleicht eine Ausnahme bilden.

² Vgl. S. 5.

³ Vgl. noch ebd. 58.

V 29, 6–7 = fr. 10, II p. 372 Mullach). Damit ist das zur Verfügung stehende Material aber auch schon erschöpft. Zwar lassen sich die Kyniker in Spuren noch bis zum Beginn des 6. Jhdts. verfolgen⁴, doch ist das, was wir über sie erfahren, insgesamt sehr wenig, und darüber, ob das Vorbild des Sokrates für sie noch in irgendeiner Weise eine besondere Rolle gespielt hat, erfahren wir gar nichts.

Wenden wir uns den Stoikern zu, so sind die sog. *Selbstbetrachtungen* des Kaisers Mark Aurel, des „letzten Stoikers“⁵, das einzige erhaltene Werk, aus dem sich für unsere Frage etwas entnehmen läßt. Natürlich sieht auch Mark Aurel in Sokrates einen der überragenden Philosophen der Vergangenheit (vgl. 3, 3, 5. 6, 47, 3. 7, 19, 2. 8, 3, 1) – neben ihm nennt er besonders häufig Heraklit –; er notiert sich Sokratesapophthegmen und -anekdoten (vgl. 11, 23. 25. 28. 39); einmal (7, 66) betont er, daß für die Beantwortung der Frage nach der wahren Größe des Sokrates nicht sein für andere sichtbares rühmliches und eindrucksvolles Verhalten wie z. B. sein glorreicher Tod, die gewandte Art, in der er mit den Sophisten diskutierte, seine standhafte Haltung in der Leonaffäre⁶ u. ä. ausschlaggebend seien, sondern einzig und allein dies, ob er tatsächlich in seinem Inneren völlig frei war⁷. Die einzigartige Stellung, die Sokrates für den von ihm zutiefst verehrten Epiktet⁸ hatte, hat er jedoch für Mark Aurel nicht.

Aus den wenigen erhaltenen Zeugnissen gewinnt man den Eindruck, daß das Vorbild des Sokrates in der Zeit nach Epiktet und Dion im Kreise der Kyniker und Stoiker an Bedeutung deutlich einbüßte. Dieser Eindruck wird noch von einer anderen Seite her bestätigt, nämlich durch die Vorträge des Maximus von Tyros, dessen Wirksamkeit, soweit wir wissen, in die 2. Hälfte des 2. Jhdts. fällt⁹. Maximus war im Eingangskapitel als einer derjenigen Platoniker erwähnt worden, die Abhandlungen über die *ἐρωτικὴ τέχνη* und das Daimonion des Sokrates verfaßten (s. S. 10–11). In einem weiteren Vortrag über ein Sokratessthema erörtert derselbe Maximus die

⁴ Vgl. Dudley, *History of Cynicism* 202–208.

⁵ Was hernach noch über die Stoiker berichtet wird, bleibt durchweg schemenhaft, vgl. Pohlenz, *Stoa* I 290. II 148. Zu dem syrischen Stoiker Mara bar Sarapion vgl. S. 143–144.

⁶ Vgl. S. 62–64.

⁷ Vgl. zu diesem Text Dittmar, *Aischines von Sphettos* 237–238. A. S. L. Farquharson, *The Meditations of the emperor Marcus Antoninus*, ed. with transl. and comm., Oxford 1968, I 353–354. II 749–750.

⁸ Vgl. 1, 7, 8; Pohlenz, *Stoa* I 341. II 167. 7. 19, 2 stellt Mark Aurel Epiktet neben Chrysipp und Sokrates.

⁹ Vgl. Kroll–Hobein, *Maximos von Tyros* 2555–2556. Schmid–Stählin, *Gesch. d. gr. Lit.* II 2, 767. – Letzte Ausgabe der Vorträge des Maximus, nach der hier zitiert wird: *Maximi Tyrii Philosophumena* ed. H. Hobein, Leipzig 1910.

Frage, ob Sokrates recht daran tat, sich gegen die Anschuldigungen, die vor Gericht gegen ihn erhoben wurden, nicht zu verteidigen¹⁰. Die Antwort, die er gibt, ist ein eindeutiges Ja. Dieses Ja begründet er in der Weise, daß er in mehreren Argumentationsgängen zeigt, daß jedes andere Verhalten für Sokrates, weil entweder zwecklos oder seiner unwürdig, ausgeschlossen war. Das Material, mit dem er dabei operiert, stammt vor allem aus zwei Quellen: Die Hauptmasse bilden Argumente, die der Sokrates der platonischen *Apologie* selbst vorbringt, um zu begründen, warum er keine Verteidigungsrede der üblichen Art halten könne. Daneben finden sich jedoch auch mehrfach Gedanken, die offenkundig aus der Tradition der kynisch-stoischen Popularphilosophie stammen¹¹.

Diese Tradition ist auch sonst in den Vorträgen des Maximus vielerorts faßbar. Eindeutig hierher gehört z. B. der 36. Vortrag, in dem Maximus erörtert, „ob die Lebensform des Kynikers vorzuziehen ist“, und in dem er ähnlich wie Epiktet an einigen Stellen (s. S. 45–46. 55–56) zu dem Ergebnis kommt, daß die Lebensform des wahren Kynikers deshalb höher als die des Sokrates einzuschätzen sei, weil sie allein vollkommene Freiheit garantiere. In dem allein auf sich selbst gestellten freien Leben des Diogenes sieht er in diesem Vortrag die Verwirklichung des sorglosen und unbeeinträchtigten Lebens der Menschen der Goldenen Zeit in der Eisernen Zeit (s. bes. 5a): Dadurch daß sich Diogenes von allen Bindungen befreit hatte und alle Dinge so sein ließ, wie sie waren, konnte ihm niemand und nichts etwas anhaben. Auch Verbrecher, Tyrannen und Denunzianten ließen ihn unangestastet. Da er sie nämlich nicht – sc. wie Sokrates – durch raffinierte Argumente zu widerlegen pflegte, sondern allein durch sein Vorbild auf sie wirkte, fühlten sie sich von ihm nicht angegriffen und erhoben sich daher nicht gegen ihn (5gh). Sokrates erwarb seinen Ruhm, indem er sich gegenüber von außen kommenden Widrigkeiten und Zwängen wie Anklage, Verurteilung, Gefangenschaft und Tod behauptete, Diogenes dagegen, indem er es verstand, sich ihnen von vornherein zu entziehen. Seine Freiheit war daher größer sogar als die des Sokrates (6gi).

Aus der kynisch-stoischen Tradition stammt auch die Praxis, Sokrates bei jeder sich bietenden Gelegenheit als Paradeigma heranzuziehen, und auch mancherlei von dem, was Maximus bei solchen Gelegenheiten über Sokrates sagt, entstammt dieser Quelle¹².

¹⁰ Diss. 3: *Εἰ καλῶς ἐποίησεν Σωκράτης μὴ ἀπολογησάμενος*. Die überlieferten Titel der Vorträge des Maximus können zwar nicht als authentisch gelten (s. Hobein, *De Maximo Tyrio* 15 A. 19), sie geben im allgemeinen aber eine durchaus zutreffende Kennzeichnung des Inhalts.

¹¹ Vgl. die Verweise im Apparat der Maximus-Ausgabe von Hobein.

¹² Gerne beschließt er seine Vorträge effektiv mit einem Hinweis auf das Beispiel des Sokrates; vgl. 13, 9d. 15, 10b–e. 25, 7k. 36, 6f–i. 38, 7ik. 39, 5i–l.

Im 39. Vortrag stellt er im Sinne der Stoa dem einen wahren, aber von der Mehrzahl der Menschen verkannten Gut, der sittlichen Vollkommenheit (*ἀρετή*), die Vielzahl der vermeintlichen Güter gegenüber und exemplifiziert dies an dem Gegensatz zwischen Sokrates und einigen der berühmtesten bzw. berüchtigtsten unter seinen Zeitgenossen wie Kallias, Alkibiades, Perikles, Nikias, Aristophanes und Meletos: Was die vermeintlichen Güter anbetrifft, so war Sokrates, der arme Sohn eines einfachen Steinmetzen, den eine Stülpnase und ein Hängebauch verunzierten, dem keinerlei öffentliche Ehren zuteil wurden, der von den Komödiendichtern verspottet und schließlich wie ein gemeiner Verbrecher hingerichtet wurde, ihnen allen unterlegen. Trotzdem hat Apoll ihm zu Recht den Siegerpreis verliehen, indem er ihn zum weisesten aller Menschen erklärte¹³; war er doch der einzige, der das eine wahre Gut, die sittliche Vollkommenheit, besaß (39, 5i-l).

Denselben Topos vom armen und häßlichen Sokrates benutzt Maximus im 1. Vortrag – dem Einleitungsvortrag zu einer Vortragsreihe¹⁴ – zu ganz anderen Zwecken. Aus 1,9 geht hervor, daß Maximus nicht in der ärmlichen Tracht auftrat, die man von den herumreisenden Philosophen gewohnt war und für die sich diese auf Sokrates und Diogenes als Vorbilder beriefen¹⁵, sondern in gepflegterer Aufmachung. Dies ließ ihn offenbar befürchten, manch einer könne Zweifel daran hegen, ob er auch wirklich ein Philosoph und nicht vielmehr ein Sophist oder Rhetor sei. Er sieht sich daher veranlaßt, zu seinem Aussehen Stellung zu nehmen: Es sei zwar bekannt, so meint er, daß sich die Menschen denjenigen Philosophen eher anschließen, die arm, alt und ohne Ansehen seien – offenbar weil sie sich ihnen ähnlicher fühlen. Auf diese Weise könnten bestimmte äußere Benachteiligungen zu einem Zugang zur Philosophie werden: „Weil Sokrates arm war, wird der Arme Sokrates alsbald ähnlich werden wollen“ (9c)¹⁶. Maximus macht jedoch sogleich klar, daß Dinge wie Armut und Häßlichkeit keine ernst zu nehmenden Kriterien dafür seien, ob einer ein Philosoph ist oder nicht. Er fügt nämlich hinzu: Es sei nur gut, daß nicht auch alle Menschen, die wie Sokrates Stülpnasen und Hängebäuche hätten, die Philosophie für sich beanspruchten. Die Philosophie sei keineswegs eine Sache, die von Leuten, die vom äußeren Glück vernachlässigt seien, an andere gleichermaßen Ver-

¹³ Es ist hier *σοφία* (so Markland) oder etwas Ähnliches zu ergänzen.

¹⁴ Vgl. dazu Hobein, Zweck und Bedeutung der ersten Rede. Mutschmann, Das erste Auftreten des Maximus von Tyrus in Rom 187.

¹⁵ Welche Rolle diese spezielle Philosophentracht spielte, kann man gut aus Dio Chrys., *or.* 12, 9–11 und *or.* 72 ersehen; s. S. 92.

¹⁶ Über die Armut als Weg zur Philosophie vgl. S. 122.

nachlässigte weitergegeben werde. Man vergesse nur zu leicht, „daß sich Sokrates nicht nur mit Eifer zu den Armen begab, sondern auch zu den Reichen, Angesehenen und Vornehmen“ (9d). Dies habe er, meint Maximus und nimmt damit deutlich auf sein eigenes Publikum und seine eigenen Intentionen Bezug, aus einer ganz bestimmten Absicht heraus getan: Er habe geglaubt, daß, wenn so arme und wenig angesehene Männer wie Aischines und Antisthenes¹⁷ für die Philosophie gewonnen würden, dies seiner Vaterstadt Athen so gut wie nichts nützen würde, und tatsächlich sei es ja so, daß die Worte des Sokrates erst in späteren Zeiten eine bedeutendere Wirkung ausgeübt hätten¹⁸. Wenn aber so vornehme und einflußreiche Männer wie Alkibiades, Kritias, Kritobulos und Kallias sich der Philosophie zugewandt hätten, dann wären die Athener gewiß von den Katastrophen verschont geblieben, die sie damals heimsuchten (9ef). Auch die Philosophie des Diogenes habe nicht darin bestanden, mit Bettelsack und Stecken herumzuziehen, und Aristipp sei nicht weniger Philosoph gewesen als Diogenes, weil er im Unterschied zu ihm Purpurkleidung und Parfüms benutzt habe¹⁹ (9g-i). Kurzum: Nicht durch Äußerlichkeiten erweise sich jemand als Philosoph, sondern allein durch die rechte Gesinnung, – und die, so soll der Zuhörer von sich aus hinzufügen, ist bei ihm, Maximus, vorhanden.

Um Diogenes vor Sokrates den Vorrang geben zu können (s. S. 131), meldet Maximus im 36. Vortrag Zweifel daran, ob Sokrates wirklich freiwillig ins Gefängnis und in den Tod ging, und stellt als ausschlaggebend für die Beantwortung dieser Frage die Beantwortung der anderen Frage hin, ob Sokrates sich mit diesem seinem Verhalten dem ewigen Gesetz Gottes oder dem Gesetz Solons, d. h. dem von Menschen gemachten staatlichen Gesetz fügte (6fg). Was er hier als Frage formuliert, ist für ihn an anderer Stelle über jeden Zweifel erhaben: Im 3. Vortrag (2c-e) sieht er es – ebenso wie Epiktet (1,2,23, s. S. 52) – als selbstverständlich an, daß Sokrates alles, was er erlitt, freiwillig erlitt. Beweis: Obwohl er gegen sich selbst eine Geldstrafe hätte beantragen und obwohl er heimlich aus dem Gefängnis hätte entfliehen können, zog er es vor, zu sterben²⁰. Im 6. und 12. Vortrag

¹⁷ Aischines wird wegen seiner notorischen Armut genannt (D.L. 2,34. 61–62. Sen., *ben.* 1,8. Herodikus p. 35 Düring = Athen. XI 507c), Antisthenes, weil er – so zumindest die Annahme späterer Zeiten, deren Richtigkeit wir hier nicht zu prüfen haben – als Sohn eines Athener und einer Thrakierin kein vollbürtiger Athener war (D.L. 6,1 = fr. 122A Decleva, vgl. ferner fr. 122B–124).

¹⁸ Vgl. Epict. 4,1,169.

¹⁹ = Aristipp fr. 56 Mannebach. Aristipps Freude an Purpurkleidung, Parfüms und anderem Luxus wird auch sonst häufig erwähnt, vgl. fr. 32A. 34. 39G. 77A–E. 83AB.

²⁰ Nach Xen., *Apol.* 23, wo diese beiden Gesichtspunkte gleichfalls kombiniert er-

geht er andererseits als von etwas Unbestreitbarem davon aus, daß sich Sokrates einzig und allein von dem Gesetz Gottes leiten ließ. 6, 5d ff. stellt er den Gesetzen, die von Gesetzgebern wie Solon und Lykurg stammen, das Gesetz der Vernunft gegenüber, dessen Gesetzgeber Gott ist. Allein dieses Gesetz, so argumentiert er, verdient wirklich den Namen Gesetz, während die üblicherweise so genannten Gesetze nur falsche und trügerische menschliche Meinungen sind. Diese von Menschen gemachten scheinbaren Gesetze waren es, nach denen Sokrates hingerichtet wurde, nach dem Gesetz Gottes war er dagegen ein Weiser (vgl. *diss.* 3, 5e). Jene Gesetze schafften Zwang, Wirrwarr und Krieg, dieses schafft Freiheit, rechtes Handeln, Glück, Frieden und Philosophie (5d-l). Wer sich – sc. wie Sokrates – freiwillig dem Gesetz Gottes unterwirft, ist frei und ohne Furcht vor vergänglichen Gesetzen und unverständigen Richtern. Wer es dagegen verletzt, den trifft Strafe, freilich nicht die übliche, daß die Athener ihn wie Sokrates verurteilen, die Elfmänner ihn abführen und der Henker ihm das Gift verabreicht; seine Strafe ist vielmehr die selbstverschuldete Schlechtigkeit (6ab).

In ähnlicher Weise äußert sich Maximós im 12. Vortrag, in dem er die Frage erörtert, „ob man Unrecht mit Unrecht vergelten soll“. Wenn die, denen Unrecht widerfährt, so heißt es dort, wüßten, daß das größte Übel für die, die Unrecht tun, das von ihnen begangene Unrecht selbst ist, größer als Krieg, Verwüstung von Stadt und Land, Tyrannei, dann wäre die Welt nicht so voll von Leid und Unglück (7a). Man glaubt sein Recht zu erstreiten, indem man Unrecht mit Unrecht vergilt. Was ist das jedoch für ein trübes und verworrenes Recht, das stets nur neues Unrecht gebiert! Sokrates kannte das wahre Recht und folgte ihm. „Deshalb zürnte er dem Aristophanes nicht und empörte sich nicht über Meletos und rächte sich nicht an Anytos, sondern rief laut: „Anytos und Meletos können mich zwar töten, aber schaden können sie mir nicht; denn es ist unmöglich, daß einem guten Mann von einem schlechten Schaden zugefügt wird“²¹ (8a). Wo dieses wahre Recht gilt, hört alles Unglück auf (8b). Doch wo gilt es? Im normalen Leben gewiß nicht. Es ist daher kein Wunder, wenn der wahrhaft Gerechte im Alltag beschimpft, denunziert, verfolgt, ins Gefängnis geworfen, verbannt, hingerichtet wird. Ihm kann alles dies indessen nichts anhaben. Wie ein erwachsener Mann nur lachen würde, wenn die Kinder sich eigene Gesetze geben, ihn nach diesen Gesetzen verurteilen, die Acht über ihn verhängen und sein Spielzeug konfiszieren würden, so lachte auch Sokrates über die Athener, die ihn wie Kinder nach ihren selbstgemachten

scheinen und wo gegen Platon (*Apol.* 38b, vgl. D. L. II 41–42) betont wird, daß Sokrates bewußt keine Geldstrafe gegen sich beantragt habe.

²¹ Nach Plat., *Apol.* 30c, vgl. S. 45.

Gesetzen zum Tode verurteilten (vgl. *diss.* 3, 5d–6a), ihn, dem (sc. nach dem Gesetz der Natur) ohnehin zu sterben bestimmt war²² (10a–c).

Im 34. Vortrag greift Maximus den uns vor allem von Seneca her bekannten (s. S. 24ff.) Gedanken auf, daß der ἀγαθὸς ἀνὴρ auf die ihm begegnenden Schwierigkeiten geradezu angewiesen ist, da er ohne sie seine Arete überhaupt nicht beweisen könnte (7–9). Er exemplifiziert dies u. a. an Sokrates und Diogenes, die er hier anders als im 36. Vortrag (s. S. 131) als Kämpfer gegen widrige äußere Umstände auf eine Stufe stellt: Sokrates bewährte seine Arete im Kampf gegen Anklage, Gefangenschaft und Tod, Diogenes die seine im Kampf gegen Armut, Verachtung, Hunger und Kälte. Wollte man ihnen den Kampf gegen diese Schwierigkeiten²³ nehmen, so würde man ihnen damit zugleich ihre Größe nehmen (9a–f).

Im 5. Vortrag zeigt Maximus am Beispiel des Sokrates, wie man richtig betet²⁴. Die üblichen Gebete, bei denen sich die Menschen mit Wünschen und Forderungen an die Götter wenden, lehnt er als sinnlos ab, da die Götter den Menschen das, dessen sie würdig seien, von sich aus zukommen ließen (vgl. bes. 3 und 7i). Wenn man bete, solle man beten wie Sokrates²⁵ und die anderen großen Philosophen. Ein solches Gebet sei nicht eine Forderung nach etwas, was man nicht habe, sondern „ein Gespräch und eine Unterredung mit den Göttern über das, was man habe, und eine Demonstration der Arete“²⁶: Wenn Sokrates zu den Göttern betete, betete er nicht, um von ihnen Dinge wie Geld oder Macht zu empfangen, sondern er betete zwar zu ihnen, „aber was er empfing, empfing er mit ihrer Einwilligung von sich selbst“, nämlich Vollkommenheit der Seele, ein Leben frei von Wirren und einen hoffnungsvollen Tod (8a–c).

Was Maximus hier über das Zusammenwirken von menschlichem Bemühen und göttlicher Einwilligung sagt, berührt sich mit dem, was er im 38. Vortrag anlässlich der Erörterung der Frage ausführt, „ob man durch

²² Maximus schwebt hier ein bekanntes Sokratesapophthegma vor: „Als jemand zu Sokrates sagte: ‚Die Athener haben dich zum Tode verurteilt‘, antwortete dieser: ‚Und vor ihnen die Natur‘“ (*Gnom. Paris.* 218, in erweiterter Form Xen., *Apol.* 27. *Gnom. Paris.* 306, in etwas anderer Form *Gnom. Vat.* 116; vgl. ferner das verwandte Apophthegma, das *Gnom. Vat.* 487 und D. L. 2, 35 Sokrates und Epict. 1, 25, 22 dem Kyniker Demetrius zugeschrieben wird).

²³ Wie alle nachfolgenden Herausgeber mit Ausnahme von Hobein nehme ich an, daß Heinsius 9f καλὰ (so R) zu Recht in κακά geändert hat.

²⁴ Zur philosophischen Diskussion über dieses Problem vgl. G. Soury, *Aperçus de philosophie religieuse chez Maxime de Tyr*, Paris 1942, 34–38. E. von Severus, *Art. Gebet I*, *RAC* 8, 1972, 1145–1152.

²⁵ Als Beispiel nennt Maximus 8a das Gebet zur Göttin Bendis, von dem am Anfang der platonischen *Politeia* die Rede ist (327a).

²⁶ 8b: *ὁμιλίαν καὶ διάλεκτον πρὸς τοὺς θεοὺς περὶ τῶν παρόντων καὶ ἐπιδείξιν τῆς ἀρετῆς*.

göttliche Fügung der Arete teilhaftig werden könne“²⁷. Er unterscheidet in diesem Vortrag zwischen der durch einen Lehrer vermittelten Beherrschung bestimmter Technai und Fähigkeiten bzw. Qualifikationen, die man ohne Hilfe eines Lehrers durch göttliche Fügung oder von Natur aus erlangt hat, welch beides er nicht genauer voneinander trennt. Daß es Fähigkeiten und Qualifikationen der letzteren Art gibt, war seiner Meinung nach auch die Ansicht des Sokrates. Die Argumentation, mit der er dies plausibel zu machen versucht, wirkt allerdings ebenso wie der am Schluß vorgebrachte Beweis, daß Sokrates selbst die Arete auf eben diese Weise erlangt habe, ziemlich gekünstelt: Zwar sei unbestreitbar, so meint er, daß Sokrates das durch Lehrer vermittelte „technische“ Wissen sehr hoch eingeschätzt habe. Habe er doch die zu ihm kommenden jungen Leute zu den verschiedensten Lehrern geschickt²⁸. Ja, er habe sich sogar trotz seines hohen Alters noch selbst als Schüler zu Aspasia begeben²⁹ und habe sich darüber hinaus auch noch bei anderen Lehrern Wissen angeeignet, bei Diotima in Fragen der Liebe³⁰ bei Konnos in Fragen der Musik³¹, bei Euenos in Fragen der Dichtkunst, bei Ischomachos in Fragen der Landwirtschaft und bei Theodoros in Fragen der Geometrie³². Dies alles sei aufs höchste zu rühmen, ganz gleich, ob er davon mit Ironie oder im Ernst gesprochen habe³³. Wenn man aber auf der anderen Seite höre, wie er sich mit Phaidros, Charmides, Theaetet und Alkibiades unterhalte, dann dränge sich einem die Vermutung auf, daß er trotz aller Wertschätzung des durch Lehrer vermittelten Wissens die Natur für eine ehrwürdigere Lehrerin gehalten habe. Dies werde an vergleichsweise unscheinbaren Bemerkungen deutlich, etwa wenn er davon spreche, daß ihm „der Umgang mit Alkibiades durch göttliche Fügung geschenkt worden sei“ (vgl. Plat., *Alc. I* 105d), oder wenn er Phaidros ein „göttliches Haupt“ nenne (Plat., *Phaedr.* 324d) oder wenn er über die künftige Größe des jungen Isokrates geheimnisvolle Andeutungen mache (Plat., *Phaedr.* 278e–279b) (4b–h).

²⁷ Zur Geschichte dieser Fragestellung s. C. W. Müller, *Die Kurzdialoge der Appendix Platonica. Studia et Testimonia Antiqua* 17, München 1975, 220–249.

²⁸ Vgl. S. 66.

²⁹ Nach Plat., *Menex.* 235e.

³⁰ Nach Plat., *Symp.* 201d ff.

³¹ Nach Plat., *Menex.* 235e. *Euthyd.* 272c; Konnos als *γεροντοδιδάσκαλος* des Sokrates wird auch sonst häufig erwähnt; vgl. Cic., *Cato maior* 26. *fam.* 9, 22, 3. Quint. 1, 10, 13. Valer. Max. VIII 7 ext. 8. D. L. 2, 32. Stob., *flor.* III 29, 68.

³² Euenos als Lehrer ist herausgesponnen aus Plat., *Apol.* 20ab. *Phaedr.* 60d, vgl. *Phaedr.* 267a, Ischomachos aus Xen., *Oec.* 6, 17 und Theodoros (sc. von Kyrene) aus Plat., *Theaet.* 143d ff. (Hobein verweist im App. fälschlich auf *Phaedr.* 261c. 266e, wo von dem Redner Theodoros von Byzanz die Rede ist).

³³ 4c: τὰ εἴτε οὖν (Reiske, *av* codd.) *εἰρωνεύματα εἴτε καὶ ἀνδρίσματα*.

Im folgenden führt Maximos aus, daß zu den Qualifikationen, die dem Menschen von Natur aus oder durch göttliche Fügung zuteil würden, in Sonderheit die Arete gehöre, und erläutert dies anhand von Beispielen. Als, wie er meint, besonders naheliegendes (7i) Beispiel zitiert er dabei abschließend das des Sokrates: Nicht durch schulmäßig erlerntes Wissen (*τέχνη*) sei dieser der Arete teilhaftig geworden, sondern durch göttliche Fügung (*θεία μοίρα*). Wäre er allein schulmäßig ausgebildet worden (*κατὰ μὲν τὴν τέχνην*), so hätte er den Beruf seines Vaters übernommen und wäre Steinmetz geworden³⁴; „von Gott erwählt (*κατὰ δὲ τὴν τοῦ θεοῦ χειροτονίαν*) entzog er sich jedoch diesem Beruf und ergriff die Arete“ (7k). Durch die gekünstelte Argumentation hindurch erkennen wir hier einen Gedanken wieder, der uns von Epiktet her vertraut ist, den Gedanken, daß der wahre Philosoph ein von Gott Berufener sei. Auch Epiktet hatte dafür als Beispiel – neben Diogenes und Zenon – Sokrates angeführt (s. S. 73–74).

Diese Proben dürften genügen, um zu zeigen, wie Maximos mit dem Beispiel des Sokrates operiert. Formal gesehen verfährt er genauso wie etwa Epiktet, und auch gedanklich gibt es, wie sich gezeigt hat, mancherlei Übereinstimmungen. Indessen: Was bei Männern wie Seneca, Epiktet und Dion lebendige Vergegenwärtigung des Vorbildes des Sokrates ist verbunden mit dem Willen, über ihn auf andere einzuwirken, und was auch bei einem Mann wie dem Verfasser der Sokratesbriefe als eine Art missionarischer Eifer zu verspüren ist, seinen einfachen Lebensregeln über das Beispiel des Sokrates Verbreitung zu verschaffen, ist bei Maximos zum wendigen Operieren mit Beispielen und zum geschickten Hantieren mit überkommenem Bildungsgut, ist zu rhetorischer Routine erstarrt. Ohne ein festumrissenes eigenes Sokratesbild zu haben oder sich auch nur darum zu bemühen, zieht er Sokrates als Beispiel bald für dies, bald für jenes heran, bisweilen auch in durchaus gegensätzlichem Sinn, und auch dort, wo man meint, daß sich mit diesem Beispiel gar nichts oder kaum etwas ausrichten lasse, gelingt es ihm durch Interpretationskunststücke, doch noch Nutzen daraus zu ziehen (vgl. bes. S. 136–137). Es entspricht dies genau der mehr auf das Wie als auf das Was bedachten Wendigkeit, die einem auch sonst bei der Lektüre der Vorträge des Maximos auf Schritt und Tritt auffällt und die diese Lektüre oft so schwer genießbar macht³⁵. Maximos benutzt das Vorbild des Sokrates zwar formal in ähnlicher Weise wie die Kyniker und Stoiker der Zeit vor ihm; doch ist der Gebrauch zur Schablone erstarrt. Die Gestalt des Sokrates ist bei ihm nur mehr ein willkommenes Vehikel, das es ihm er-

³⁴ Mit den früheren Herausgebern lese ich gegen die maßgebliche Handschrift R (und Hobein) 7i *τέχνη ἀγαθόν* (*ἀγαθῇ* R) und 7k *παῖς* [ῆ] *παρὰ πατρός* κτλ.

³⁵ Vgl. dazu zuletzt Reardon, *Courants littéraires grecs* 200–205.

möglichst, seine Bildung und sein rhetorisches Geschick in ein günstiges Licht zu setzen.

Ähnliches ist im übrigen fast überall zu beobachten, wo man sich in der Folgezeit im heidnischen Schrifttum auf das Vorbild des Sokrates beruft. Einige Beispiele mögen dies verdeutlichen.

Besonders nahe lag es natürlich, bei Anklagen und Prozessen gegen Philosophen eine Beziehung zu Sokrates herzustellen. Die zu Beginn des 3. Jhdts.³⁶ verfaßte *Vita Apollonii* des Philostrat bietet dafür zwei Beispiele. Im 4. Buch berichtet Philostrat von einem Briefwechsel zwischen dem neupythagoreischen Wundertäter Apollonios von Tyana und dem römischen Stoiker Musonius Rufus³⁷ (IV 46 = Musonius pp. 142–143 Hense). Danach soll Apollonios dem Musonius, als dieser im Jahre 65 von Nero eingekerkert worden war, seine Hilfe bei der Befreiung angeboten, dieser sie jedoch als nicht erforderlich zurückgewiesen haben, indem er darauf verwies, daß der, der vor Gericht seine Unschuld beweise, sich selbst befreie³⁸. Als Apollonios daraufhin den Fall des Sokrates zitierte, der es in ähnlicher Lage gleichfalls abgelehnt habe, sich von seinen Freunden befreien zu lassen, vor Gericht erschienen und hingerichtet worden sei³⁹, soll Musonius geantwortet haben, dies sei deshalb geschehen, weil Sokrates sich nicht für seine Verteidigung gerüstet habe, er, Musonius, werde sich jedoch verteidigen. Daß dieser nicht gerade tiefsinnige Briefwechsel apokryph ist, steht außer Zweifel⁴⁰. Wie der echte Musonius einen derartigen Hinweis auf das Beispiel des Sokrates beantwortet haben würde, dafür kann das, was sein Schüler Epiktet in ähnlichem Zusammenhang in Erinnerung an eine Xenophonstelle Sokrates erwidern läßt (s. S. 50), einen Anhaltspunkt geben.

Auch in dem Bericht, den Philostrat in den Büchern 7 und 8 von der Anklage und dem Prozeß des Apollonios selbst gibt, wird die Parallele zur Anklage und zum Prozeß des Sokrates mehrfach ausdrücklich gezogen: Sokrates habe man einst vorgeworfen, so heißt es, er verstoße gegen das Recht, indem er die Jugend verderbe und neue Dämonen (*δαίμονα καινά*)

³⁶ Vgl. F. Solmsen, Art. Philostratos 10, RE XXI, 1941, 139.

³⁷ Philostrat bezeichnet diesen Musonius IV 35 zwar als „Babylonier“, doch kann als sicher gelten, daß an den aus Volsinii in Etrurien stammenden Musonius Rufus gedacht ist; vgl. die A. 40 genannte Literatur.

³⁸ Ich folge dem Text von Hense.

³⁹ Das Angebot der Freunde, Sokrates bei der Flucht aus dem Gefängnis zu helfen, ist hier um der angestrebten Parallelität willen unsinnigerweise in die Zeit vor dem Prozeß verlegt worden.

⁴⁰ Vgl. Hense in der Praefatio seiner Musonius-Ausgabe (s. S. 43 A. 2) XXXII–XXXIV. K. von Fritz, Art. Musonius 3, RE XVI 1, 1933, 897. Van Geytenbeek, Musonius Rufus 5–6.

einführe⁴¹; jetzt beschuldige man jeden des Verstoßes gegen das Recht, der weise und gerecht sei und sich auf das Wesen der Götter, Menschen und Gesetze verstehe. Gegen Apollonios als den weisesten von allen habe man sich eine besonders schlaue Beschuldigung zurechtgelegt: Man werfe ihm Teilnahme an einer Verschwörung gegen den Kaiser und Magie vor. Dieser letztere Vorwurf sei noch schlimmer als der einst gegen Sokrates erhobene: Dieser sei beschuldigt worden, ein Neuerer in bezug auf die Vorstellungen von den Dämonen zu sein, Apollonios bezeichne man selbst als Dämon (VII 11.13. VIII 7,1; vgl. I 2. VIII 7,9, pp. 261–262. 265. 302. 3. 313 Kayser)⁴².

In ähnlicher Weise parallelisiert rund 200 Jahre später⁴³ Eunapios in seinen *Vitae sophistarum* Anklage und Tod des Neuplatonikers Sopatros, der in den 30er Jahren des 4. Jhdts. einer Hofintrige zum Opfer gefallen war, mit Anklage und Tod des Sokrates. Dort heißt es: Wie die Athener es einst von sich aus nie gewagt hätten, gegen Sokrates, den sie doch für eine „wandelnde Weisheitsstatue“ (*περιπατοῦν ἄγαλμα σοφίας*) hielten, Klage zu erheben, wie sich einige wenige von ihnen vielmehr erst dann dazu erdreistet hätten, als Aristophanes in der Ausgelassenheit der Dionysien durch gezielte antisokratische Propaganda den Boden dafür bereitet habe, und wie die Athener für den Mord an Sokrates dadurch gebüßt hätten, daß es mit der Größe ihrer Stadt alsbald vorbei gewesen sei, so sei es auch im Falle des Sopatros gewesen: Von sich aus wäre der Kaiser Konstantin nie auf den Gedanken verfallen, etwas gegen Sopatros, den er außerordentlich schätzte, zu unternehmen. Als aber wieder einmal wegen ungünstiger Windverhältnisse die Getreidezufuhr für Konstantinopel ausblieb und das Volk es daher im Theater an dem vom Kaiser so sehr begehrten Beifall fehlen ließ, gelang es den Neidern des Sopatros und insbesondere seinem Erzfeind Ablabios dem Kaiser einzureden, daß Sopatros den Wind durch Magie beeinflusst habe, und ihn mit dieser albernsten Beschuldigung dazu zu bringen, seine Hinrichtung anzuordnen. Ablabios aber büßte später für seine Tat mit einem grausamen Tod (VI 2–3 pp. 462–464 Boissonade).

⁴¹ Vgl. S. 110 A. 93.

⁴² Was Betz, Der Apostel Paulus 20–23 an weiteren Parallelen nennt, scheint mir zu wenig signifikant zu sein, als daß man daraus schließen könnte, daß es sich um bewußte Parallelisierungen mit dem Sokratesprozeß handelt (vgl. z. B. die seelsorgerlichen Gespräche mit den Mitgefangenen VII 22–27, die von den philosophischen Gesprächen des Sokrates mit seinen Schülern im *Phaidon* doch sehr verschieden sind). Entsprechendes gilt für die Parallelen, die Betz 23–26 zwischen der *Apologie* des Apuleius von Madaura und dem Sokratesprozeß feststellt. An den drei Stellen, an denen sich Apuleius in der *Apologie* auf Sokrates bezieht (15.18.27), steht das Beispiel des Sokrates jedesmal, ohne besonders hervorgehoben zu sein, neben anderen gleichwertigen *exempla*.

⁴³ Vgl. Schmid–Stählin, *Gesch. d. griech. Lit.* II 2, 1034.

Ein anderer Fall, in dem eine aus den vorangehenden Kapiteln bekannte Form des Bezugs auf das Vorbild des Sokrates in späterer Zeit aufgegriffen wird, ist der folgende: Der einstige Rhetor und Sophist Dion von Prusa hatte nach seiner Hinwendung zur Philosophie, wie nicht weiter verwunderlich, besonderen Wert darauf gelegt, sich als der Philosoph, der er nunmehr war, von seinen früheren Kollegen abzuheben, und er hatte dabei mit Vorliebe seinen Gegensatz zu den Rhetoren und Sophisten seiner Zeit als Parallelfall jenes Gegensatzes hingestellt, der einst zwischen Sokrates und den Sophisten der damaligen Zeit bestanden hatte (s. S. 91 ff.). Diesen Gegensatz zu betonen hatte er sich um so mehr veranlaßt gesehen, als er auch weiterhin vor der breiten Öffentlichkeit auftrat und damit Vermutungen, er sei im Grunde genommen ein Sophist geblieben, Nahrung gab. Ähnliches ist im 4. Jhdt. bei Themistios zu beobachten. Auch Themistios legte großen Wert darauf, daß er kein Sophist, sondern ein Philosoph sei. Da er aber ebenso wie Dion, dem er auch sonst in vielem folgt⁴⁴, mit seinen philosophischen Reden vor die breite Öffentlichkeit trat, wurden Zweifel an dieser seiner Selbsteinschätzung laut. Gegen sie hat er sich in mehreren seiner erhaltenen Reden (or. 23. 26. 29) zur Wehr gesetzt und dabei mehrfach auf das gerade erwähnte Parallelisierungsschema zurückgegriffen. Ich nenne hier nur das Wichtigste: Den von seinen Widersachern erhobenen Vorwurf, er führe, indem er als Philosoph vor die breite Öffentlichkeit trete, ungebührliche Neuerungen ein, formuliert er – ähnlich wie es Dion mit den gegen ihn erhobenen politischen Anschuldigungen und wie es Philostrat mit den gegen Apollonios von Tyana erhobenen Anschuldigungen tut (s. S. 110–111. 138–139) – in Anlehnung an die Anklageschrift des Sokrates (or. 26, 313d). Wie der Sokrates der platonischen *Apologie* (18d), nach dessen Vorbild er sich in diesem Zusammenhang auch sonst mehrfach stilisiert⁴⁵, und wie Dion (s. S. 110) betont Themistios, Gegner vor sich zu haben, die nicht genau zu fixieren seien, sondern im Dunkeln blieben (or. 23, 283 cd. 284b). Einen schlagenden Beweis dafür, daß er ein Philosoph und kein Sophist ist, sieht er darin, daß er keine Bezahlung annimmt (or. 23, 288 c ff., vgl. S. 93). Wenn er sich mit seinen philosophischen Mahnungen und Belehrungen nicht auf den Hörsaal beschränkt, sondern vor die Öffentlichkeit tritt und sich an alle wendet, so ist das nicht nur von der Sache her geboten, weil die Philosophie in seinen Augen das wichtigste Mittel der Erziehung und daher für alle unentbehrlich und nützlich ist⁴⁶; er tut damit zudem genau

⁴⁴ Vgl. W. Stegemann, Art. Themistios, RE V A 2, 1934, 1671.

⁴⁵ Vgl. F. Loheit, Untersuchungen zur antiken Selbstapologie. Diss. Rostock 1928, 24–27.

⁴⁶ Vgl. G. Downey, Education and public problems as seen by Themistius. TAPhA 86, 1955, 291–307, bes. 296–297.

das, was Sokrates einst tat, der sich auch nicht darauf beschränkte, im kleinen Kreis seiner Schüler zu lehren, sondern sich ausnahmslos an alle seine Mitbürger wandte, was ihm dann allerdings, wie Themistios gewiß nicht ohne Blick auf sich selbst hinzufügt, die erbitterte Feindschaft eintrug, der er schließlich zum Opfer fiel (*or.* 26, 318bc, vgl. *or.* 28, 341d). Die Art und Weise, in der sich der Philosoph an alle zu wenden hat, exemplifiziert Themistios anhand jener berühmten Rede, mit der Sokrates nach Aussage des *Kleitophon* die Menschen anzufahren pflegte und mit der sich Dion in seiner Nachfolge während seiner Verbannung und hernach immer wieder an die Menschen gewandt und ihnen ihre Verkehrtheiten vor Augen geführt haben will (*or.* 26, 320d–321c, vgl. S. 86). Dafür daß er ein Philosoph ist, kann er sich im übrigen auf einen schlechthin unwiderleglichen Zeugen berufen: Kelsos von Sikyon habe, so berichtet Themistios (*or.* 23, 296a–c, vgl. S. 84), vom Gott in Delphi über ihn dieselbe Auskunft erhalten wie einst Chairephon über Sokrates; der Gott selbst habe ihn also als den weisesten aller Menschen bezeichnet. Er habe über diesen Orakelspruch zwar bisher geschwiegen. Wie aber einst Sokrates, als man ihn bezichtigte, ein „Sophist und Verderber der Jugend“ zu sein, genötigt gewesen sei, „den Gott als Zeugen auftreten zu lassen“ (Plat., *Apol.* 20e–21a, vgl. Xen., *Apol.* 14), so sehe auch er sich jetzt durch die gegen ihn erhobenen Anschuldigungen gezwungen, dies zu tun.

Schließlich sei noch ein dritter Fall genannt, in dem eine im kynisch-stoischen Schrifttum der frühen Kaiserzeit gebräuchliche Form des Bezugs auf das Vorbild des Sokrates in späterer Zeit aufgegriffen wird: der Bezug auf Sokrates als den Mann, bei dem wie bei keinem anderen Wort und Tat, Lehre und Leben übereinstimmten. Als Beispiel kann wiederum Themistios dienen. In der 20. Rede berichtet er, sein verstorbener Vater habe immer wieder betont, daß man den wahren Philosophen nicht an seinen Worten, sondern allein an seinen Taten erkenne, und habe als Beispiel dafür den Athener Sokrates hingestellt. Den Beweis, daß sich Sokrates tatsächlich stets und überall als Philosoph erwies, läßt Themistios seinen Vater mit einem zusammenfassenden Überblick über das Verhalten des Sokrates in verschiedenen Situationen seines Lebens erbringen, der stark an ähnliche Überblicke bei Seneca (*ep.* 104, 27–28, s. S. 25–26) und Epiktet (4, 1, 159–169, s. S. 55) erinnert: Sokrates fürchtete sich weder, als er zu Hause von Xanthippe noch als er von Kritias beschimpft wurde und die Dreißig Tyrannen ihm drohten, ihm Schlimmes anzutun, falls er seine Meinung nicht ändere und sich ihnen nicht füge, und er hielt keine Gefahr für so furchtbar wie die, aus einem guten zu einem schlechten und aus einem frommen zu einem gottlosen Menschen zu werden. Deshalb schaffte er den Salaminier Leon nicht herbei und deshalb ließ er sich nicht zwingen, im Argi-

nusenprozeß seine Stimme gegen das Recht abzugeben. Auch als die Athener ihn verurteilt hatten, tat oder sagte er nichts Unwürdiges und Gemeines zu den Freunden, die sich im Gefängnis um ihn versammelten, sondern philosophierte über die Seele und legte dar, wieviel Gutes die Tugend und wieviele Strafen die Schlechtigkeit erwarteten. Und Themistios läßt seinen Vater hinzufügen: Genauso wie Sokrates habe auch er selbst in seinem Leben gehandelt. Auch ihm hätten sich sowohl im öffentlichen als auch im privaten Bereich eine Fülle von Schwierigkeiten in den Weg gestellt, er aber habe alles dies mit Leichtigkeit ertragen, da man die Philosophie nicht mit dem Wort, sondern mit der Tat ergreifen müsse (*or.* 20, 239a–d).

Diese Beispiele aus Philostrat, Eunapios und Themistios dürften genügen, um zu zeigen, in welcher Weise man in der heidnischen Literatur der späteren Antike auf das Vorbild des Sokrates Bezug nahm. Deutlich ist, daß dies, was Form und Inhalt betrifft, in durchaus ähnlicher Weise geschieht wie bei Seneca, Epiktet und Dion. Die Funktion dieser Bezugnahmen ist jedoch eine ganz andere: Wo man sich in späterer Zeit auf das Vorbild des Sokrates bezieht, ist dieses Vorbild nicht mehr wie im kynisch-stoischen Schrifttum des 1. und des beginnenden 2. Jhdts. der Maßstab, an dem Späteres gemessen wird und vor dem es sich zu bewähren hat, sondern die Folie, die dazu dient, das Spätere aufzuwerten und ihm den Anschein einzigartiger Bedeutung zu verleihen.

7. DAS BEISPIEL DES SOKRATES BEI DEN FRÜHCHRISTLICHEN MÄRTYRERN UND APOLOGETEN

In Zeiten und Situationen, in denen es mit Gefahr für Leib und Leben verbunden sein kann, wenn man zu seiner Überzeugung steht, muß die Überlegenheit und Gelassenheit, die Sokrates einst in vergleichbarer Lage an den Tag gelegt hatte, als Vorbild besondere Bedeutung gewinnen. So war es im 1. Jhdt. n. Chr. bei Männern wie Seneca, Thräsea (s. S. 39) und Epiktet, und so ist es auch in späterer Zeit immer wieder gewesen¹. Als Boethius, wegen Hochverrats verurteilt, im Gefängnis seiner Hinrichtung entgegensieht, schreibt er die *Consolatio philosophiae* und läßt in ihr die personifizierte Philosophie erscheinen und ihn an berühmte Fälle aus früheren Zeiten erinnern, in denen sie Menschen, die ihr auch angesichts des Todes treu blieben und sich nicht zwingen ließen, sich den Bösen zu fügen, nicht im Stich gelassen habe. Dabei hebt sie besonders den Fall des Sokrates hervor, der unter ihrem Beistand den Sieg über einen ungerechten Tod errungen habe (I 3, 6). Und wenig später beruft sich Boethius selbst zur Begründung für das Handeln, das zu seiner Anklage führte, auf den Grundsatz des Sokrates, daß es „nicht Rechtens ist, die Wahrheit zu verbergen oder die Lüge gelten zu lassen“².

Besondere Aufmerksamkeit verdient in diesem Zusammenhang ein vergleichsweise unscheinbares Zeugnis: der in einer Handschrift des Britischen Museums erhaltene, in syrischer Sprache abgefaßte Brief eines sonst unbekannten Mannes namens Mara bar Sarapion aus Samosata am Euphrat an seinen Sohn Sarapion³. Geschrieben ist der Brief irgendwann im 2. oder 3. Jhdt. n. Chr.; für eine genauere Datierung fehlen die Anhaltspunkte. Der Verfasser des Briefes ist ein von stoischem Gedankengut beeinflusster

¹ Als Zeugnisse aus jüngster Zeit seien hier nur das Sonett *Der Schierlingsbecher* aus den *Moabiter Sonetten* von Albrecht Haushofer (dtv München 1976, 14) und der Brief genannt, den Jawaharlal Nehru am 23. Jan. 1931 aus dem Gefängnis an seine Tochter schrieb (J.N., *Glimpses of world history*, ²Bombay–Calcutta–etc., 1962, 46). Beide Zeugnisse fand ich bei Spiegelberg, *The Socratic enigma* (279. 285–286).

² I 4, 24: *nec mihi Socratico decreto fas esse arbitror vel occuluisse veritatem vel concessisse mendacium* (nach Plat., *Theaet.* 151d).

³ Ins Deutsche übersetzt und ausgiebig kommentiert von Schulthess, *Der Brief des Mara bar Sarapion*; die Übersetzung ist auch abgedruckt in: J.B. Aufhauser (Hrsg.), *Antike Jesus-Zeugnisse*. Kl. Texte 126, ²Bonn 1925, 5–11. Vgl. zu dem Brief Fascher, *Sokrates und Christus* 26 A. 15 und Hanfmann, *Socrates and Christ* 216–217.

Heide⁴. Im Zusammenhang mit bestimmten nicht genauer kenntlichen politischen Aktivitäten, in denen er das rechtmäßige Handeln von Patrioten sieht, die von den Römern aber offenkundig als staatsgefährdend eingeschätzt wurden, war er verhaftet worden und sieht nun seinem Prozeß entgegen, bei dem er mit der Todesstrafe rechnen muß. In dieser Situation schreibt er an seinen Sohn Sarapion einen Brief, in dem er ihn mahnt, sich um die Weisheit als den einzigen unverlierbaren und unvergänglichen Besitz zu bemühen. Zwar seien die Weisen in der Welt immer wieder Verfolgungen und Verleumdungen ausgesetzt, ihre Weisheit überdauere jedoch ihr irdisches Leben, und Gott habe noch immer hernach die gerechte Strafe an den Verfolgern und Verleumdern vollzogen. „Denn was hatten die Athener für einen Nutzen davon, daß sie Sokrates töteten, was ihnen (ja) mit Hungersnot und Pest vergolten wurde⁵? oder die Samier von der Verbrennung des Pythagoras⁶, da ihr ganzes Land in einem Augenblick vom Sand verschüttet wurde⁷? oder die Juden von der Hinrichtung ihres weisen Königs, da ihnen von jener Zeit an das Reich weggenommen war? Denn gerechtermaßen nahm Gott Rache für jene drei Weisen: die Athener starben Hungers, die Samier wurden vom Meere bedeckt, die Juden umgebracht und aus ihrem Reich vertrieben, leben allenthalben in der Zerstreuung. Sokrates ist nicht tot: wegen Platon⁸, noch Pythagoras: wegen der Herastatue⁹, noch der weise König: wegen der neuen Gesetze, die er gegeben hat“¹⁰.

Sokrates, Pythagoras und „der weise König der Juden“, Jesus, werden hier als Beispiele mit einer Selbstverständlichkeit nebeneinandergestellt, die nicht anders erklärbar ist als in der Weise, daß der Verfasser des Briefes eine Tradition aufgreift oder zumindest einer in der Zeit liegenden Tendenz

⁴ Vgl. Schulthess 381–382.

⁵ Die historischen Angaben hier und im folgenden sind zum Teil ungenau, zum Teil offenkundig falsch. Einen ähnlichen chronologischen Fehler, wie er hier unbestreitbar vorliegt (Hungersnot und Pest als Strafe für die Hinrichtung des Sokrates), glaubten Schmid–Stählin, *Gesch. d. griech. Lit.* II 2, 768 bei Maximus von Tyros, *disc.* 3, 8 m gefunden zu haben. Das ist jedoch von Reardon, *Courents littéraires grecs* 203 A. 12 als Irrtum erwiesen worden.

⁶ Daß Pythagoras verbrannt worden sei, wird auch sonst berichtet (die Stellen bei Zeller I 1, 417 A. 2), daß dies auf Samos geschehen sei, lesen wir jedoch nur hier; Schulthess 371 A. 4 nimmt wohl zu Recht an, daß Mara dies aufs Geratewohl daraus erschlossen habe, daß Pythagoras „der Samier“ hieß.

⁷ Möglicherweise Erinnerung an Erdbebenkatastrophen, wie sie Samos häufig heimsuchen pflegen (vgl. Büchner, *Art. Samos* 4, RE I A 2, 1920, 2168).

⁸ D. h. weil seine Weisheit durch Platons Schriften weiterlebt.

⁹ Nach Wilamowitz bei Schulthess 372 A. 2 eine Verwechslung des Philosophen mit dem Bildhauer Pythagoras von Samos (zu diesem vgl. A. Rumpf, *Art. Pythagoras* 15, RE XXV, 1963, 307–308).

¹⁰ pp. 371–372 Schulthess, p. 9 Aufhauser.

folgt. Nun wurden Sokrates und Pythagoras ebenso wie Zenon von Elea und Anaxarchos tatsächlich seit langem immer wieder als Weise nebeneinandergestellt, die zu Unrecht gequält und umgebracht worden waren¹¹. Eine Beispielsammlung aus dieser Zeit, in der neben mehreren dieser verfolgten Philosophen auch Jesus genannt wird, scheint es dagegen nicht zu geben. Immerhin gibt es aber zumindest ein Zeugnis, in dem er als zu Unrecht Verfolgter und Leidender neben einen von ihnen, neben Sokrates gestellt wird. In den *Acta Apollonii*, dem Bericht von dem Prozeß gegen den römischen Märtyrer Apollonius, der unter dem Gardepräfekten Tigidius Perennis in der 1. Hälfte der 80er Jahre des 2. Jhdts. in Rom stattfand¹², sagt Apollonius über Jesus: „Nachdem er uns dies (sc. wie man als Christ leben soll) nachdrücklich gelehrt und uns mit vielen Beweisen davon überzeugt hatte, erlangte er selbst großes Ansehen wegen seiner Tugend, erregte jedoch die Mißgunst der Ungebildeten wie schon die Gerechten und die Philosophen vor ihm; denn die Gerechten sind den Ungerechten unnütz. Wie es denn auch heißt, daß die Unverständigen ungerechterweise sagen: Lasset uns den Gerechten fesseln, weil er uns unnütz ist (*Jesaja* 3, 10 in der *Septuaginta*). Auch bei den Griechen hat einer gesagt, wie wir hören: Der Gerechte, sagt er, wird gegeißelt, gefoltert, gefesselt, an beiden Augen geblendet und zuletzt, nachdem er alles Üble erduldet hat, gekreuzigt werden (nach Plat., *Rep.* II 361 e)¹³. Wie also die athenischen Denunzianten Sokrates zu Unrecht verurteilten, nachdem sie auch das Volk dazu überredet hatten, so haben einige Schurken auch unseren Lehrer und Heiland verurteilt, nachdem sie ihn zuvor gefesselt hatten“ (38–41 p. 100 Musurillo).

Im frühen Christentum entwickelte Vorstellungen von der Art, wie sie hier in den *Acta Apollonii* faßbar sind, müssen Mara zumindest vage bekannt gewesen sein, und er muß sie mit der oben genannten heidnischen Tradition,

¹¹ Vgl. Cic., *ND* 3, 82. *Tusc.* 2, 52. Philodem, *de morte* IV col. XXXV 31–32. p. 161 Kuiper. Philo, *de prov.* II 8–11. *quod omn. prob. lib.* 105–109. Plut., *stoic. rep.* 37, 1051 bc. Lucian., *Iupp. conf.* 16–17. *Iupp. trag.* 48. Athenag., *suppl.* 31 (zu dieser Stelle s. S. 147). Orig., *Contra Cels.* I 3. VI 56.

¹² Die Form, in der die *Acta Apollonii* uns heute vorliegen, stellt eine verhältnismäßig späte und im einzelnen stark überarbeitete Fassung der ursprünglichen Akten dar. Zur Frage der Authentizität der *Acta Apollonii* und ihrer Überlieferung vgl. Musurillo, *The acts of Christian martyrs* XXIII–XXV.

¹³ Zur Rezeption dieser Platonstelle bei den christlichen Apologeten vgl. E. Benz, *Der gekreuzigte Gerechte bei Plato, im Neuen Testament und in der alten Kirche*. Abh. Akad. Mainz, Geistes- u. sozialwiss. Kl. 1950 H. 12, 1029–1074. ders., *Christus und Sokrates* 213–217. E. des Places, *Un thème platonicien dans la tradition patristique: Le iuste crucifié (Platon, République 361 e 4–362 a 2). Texte u. Unters. z. Gesch. d. altchristl. Lit.* 94, Berlin 1966, 30–40. J. Schwartz, *Autour d'Acta Apollonii*. *Rev. d'hist. et de philos. rel.* 50, 1970, 257–261.

in der Philosophen wie Sokrates, Pythagoras, Zenon und Anaxarchos als unschuldig leidende Weise nebeneinandergestellt wurden, kontaminiert haben. Nun darf allerdings nicht verschwiegen werden, daß die Selbstverständlichkeit, mit der in den *Acta Apollonii* Christus und Sokrates auf eine Stufe gestellt werden, in der frühchristlichen Literatur ihrerseits eine Ausnahme bildet, was im übrigen keineswegs verwunderlich ist, denn es ist klar, daß es für einen Christen an sich neben Christus nichts Gleichartiges oder gar Gleichwertiges geben konnte. In der Art und Weise, in der sich die frühchristlichen Märtyrer und Apologeten auf das Beispiel des Sokrates zu berufen pflegten, lag jedoch eine unverkennbare Tendenz in dieser Richtung. Wir werden noch sehen, daß z. B. Justin durch seine Argumentation mehrfach in diese Richtung gedrängt wird (s. S. 148–149. 152–153).

Harnack und nach ihm vor allem Geffcken und Benz¹⁴ haben dargestellt, welche bedeutsame Rolle die Gestalt des Sokrates im frühen Christentum spielt. Die Tradition von Sokrates als dem über alle Widrigkeiten und vor allem über die ungerechte Anklage und den unschuldig erlittenen Tod triumphierenden Weisen wird, wenn überhaupt irgendwo, dann hier aufgegriffen und weitergeführt.

In den Aufzeichnungen von dem Prozeß gegen den Presbyter Pionius, der wahrscheinlich während der Regierungszeit des Kaisers Decius (249–251) in Smyrna stattfand¹⁵, finden wir die folgende Episode verzeichnet, die sowohl in der scharfen Gegenüberstellung von Rhetorik einerseits und philosophischer bzw. christlicher Charakterstärke andererseits als auch in der Parallelisierung des unschuldig Verfolgten mit Sokrates deutlich den Einfluß der kynisch-stoischen Popularphilosophie verrät: Ein renommierter Rhetor namens Rufinus tritt an Pionius heran und fordert ihn auf, zu schweigen und sich nicht eitler Ruhmsucht hinzugeben (*μη̃ κενοδοῖς*). Pionius antwortet ihm, indem er ihn fragt, ob sich seine Rhetorik und sein Wissen in solchen Ratschlägen erschöpfe. Derartige beleidigende Äußerungen habe nicht einmal Sokrates von den Athenern hinnehmen müssen. Jetzt aber gebärde sich jeder wie Anytos und Meletos¹⁶. Wer den Christen eitle Ruhmsucht vorwerfe, weil sie sich der Gottesfürchtigkeit und Gerechtigkeit be-

¹⁴ Harnack, Sokrates und die alte Kirche. Geffcken, Sokrates und das alte Christentum. Benz, Christus und Sokrates in der alten Kirche. Anzumerken ist, daß die Abhandlung von Benz wegen störender Nachlässigkeiten im Detail, für die die zahlreichen offenkundigen Übersetzungsfehler repräsentativ sind (z. B. S. 200 letzte Zeile, s. hier S. 149; S. 202 Zeile 22–24, s. hier S. 149; S. 206 Zeile 28–32, s. hier S. 152; S. 217 Zeile 4 von unten καὶ ὑμᾶς nicht: gegen euch, sondern: nach eurer Auffassung), mit Vorsicht zu benutzen ist.

¹⁵ Vgl. Musurillo, The acts of the Christian martyrs XXVIII–XXIX.

¹⁶ Vgl. die ähnliche Steigerung bei Philostrate in der *Vita Apollonii* VII 11. 13. VIII 7, 1, s. S. 138–139.

fleißigten, der müsse dieselbe eitle Ruhmsucht auch Männern wie Sokrates, Aristides und Anaxarchos vorwerfen, weil sie sich der Philosophie, der Gerechtigkeit und der Standhaftigkeit befleißigt hätten. Auf diese Worte habe Rufinus geschwiegen (*Martyr. Pionii* 17 p. 158 Musurillo). Der Apologet Athenagoras von Athen stellt in seiner *Bittschrift für die Christen* (um 177) die Verfolgungen, denen die Christen ausgesetzt sind, als Teil jenes Krieges hin, den nach einem göttlichen Gesetz die Schlechtigkeit schon immer gegen die Tugend geführt habe. Ihm seien einst Pythagoras, der zusammen mit 300 Gefährten verbrannt wurde¹⁷, Heraklit und Demokrit, die aus ihrer Heimart vertrieben wurden¹⁸, und Sokrates, der zum Tode verurteilt wurde, zum Opfer gefallen. Wie jedoch die irrige Einschätzung der Menge der sittlichen Vollkommenheit dieser Männer keinen Abbruch getan habe, so könnten die öffentlichen Schmähungen auch auf die untadelige Lebensführung der Christen keinen Schatten werfen; denn diese fänden ihre Anerkennung nicht bei den Menschen, sondern bei Gott (*Suppl.* 31). Ein zwar weniger seriöses, deshalb aber nicht weniger aussagekräftiges Zeugnis dafür, daß die verfolgten Christen in Sokrates ihren Vorgänger sahen, ist das folgende: Nach der Aussage Lukians war der Kyniker Peregrinos Proteus, der später durch seine spektakuläre Selbstverbrennung bei den Olympischen Spielen des Jahres 165 weltweites Aufsehen erregen sollte, anfänglich eine Zeitlang Christ gewesen und als solcher in Kürze zu außerordentlichem Ansehen gelangt. Als er wegen seines Christseins verhaftet und ins Gefängnis geworfen worden sei, hätten die Christen der Gemeinde dies als großes Unglück angesehen, seien aufs äußerste um ihn besorgt gewesen, hätten sich ständig um ihn versammelt, die heiligen Schriften mit ihm gelesen und ihn einen „zweiten Sokrates“ genannt (*Lucian., Peregr.* 12).

Einen Vorgänger sahen die frühen Christen in Sokrates aber nicht nur insofern, als er ebenso wie sie unschuldig verfolgt worden war, sondern auch insofern, als die Gründe, die ihn den Verfolgern und Verfolgungen gegenüber hatten Standhaftigkeit bewahren lassen, von der gleichen Art waren wie bei ihnen. Darüber spricht der Bischof Phileas von Thmuis, gegen den zwischen 304 und 307¹⁹ vor dem Präfekten Culcianus in Alexandria verhandelt wurde. Auf die mehrfach wiederholte Aufforderung an ihn, endlich die staatlich verordneten Opfer darzubringen, und seine ebensooft wiederholte Weigerung, dies zu tun, begründet Phileas diese seine Weigerung schließlich mit folgenden Worten: Er opfere nicht, weil er seine Seele unversehrt erhalten wolle (*animae meae parco*). Ihre Seele unversehrt erhalten

¹⁷ Vgl. S. 144 A. 6.

¹⁸ Von einer Verbannung Heraklits sprechen auch andere späte Quellen (s. S. 149), dagegen ist von einer Verbannung Demokrits sonst nirgends die Rede.

¹⁹ Vgl. Musurillo, *The acts of the Christian martyrs* XLII.

wollten nicht nur die Christen; dasselbe gebe es auch bei den Heiden: „Nimm das Beispiel des Sokrates: Als er zum Tode geführt wurde, wandte er sich, obwohl seine Gattin und seine Söhne dabeistanden²⁰, nicht um, sondern nahm den Tod bereitwillig auf sich“ (*Acta Phileae* 4, 1–2 p. 348 Musurillo)²¹. Umbringen können die Verfolger den Weisen wie den Christen, seiner Seele können sie jedoch nichts anhaben. Daher kann der Märtyrer Justin wie Sokrates und wie mancher andere in der Nachfolge des Sokrates (vgl. S. 45) an den Kaiser und seine Adoptivsöhne gewandt sagen: „Ihr könnt uns zwar töten, aber schaden könnt ihr uns nicht“ (*Apol. I* 2, 4)²².

Die Christen fühlen sich zu Unrecht verfolgt wie Sokrates und sie sind bemüht, angesichts dieser Verfolgung dieselbe Überlegenheit und Standhaftigkeit an den Tag zu legen wie Sokrates. Was diesen aber in ihren Augen vor allem zum Vorgänger par excellence machte, war die Tatsache, daß auch er aus religiösen Gründen verfolgt worden war. Obschon es nicht ausdrücklich hervorgehoben wird, war dies gewiß auch allen bisher erwähnten Christen, wo sie sich auf Sokrates berufen, gegenwärtig. Als wichtigstes Element der Argumentation erscheint es bei dem „Philosophen und Märtyrer“²³ Justin, der den Gedanken, daß Sokrates ein Vorgänger der Christen gewesen sei, von allen frühchristlichen Autoren, die wir kennen, am entschiedensten vorgetragen und am konsequentesten durchgeführt hat.

In der zwischen 151 und 155 entstandenen sog. 1. *Apologie*, einer an den Kaiser Antoninus Pius und seine Adoptivsöhne adressierten Verteidigung des Christentums, trägt Justin folgende Auffassung vor: Die heidnischen Götter sind in Wahrheit böse Dämonen²⁴, die vor alters den Menschen erschienen, Frauen und Knaben verführten²⁵ und den Menschen Schreckbilder vor Augen stellten und die von diesen, da sie das Geschehen nicht mit Einsicht (*λόγῳ*) beurteilten, sondern von Furcht und Schrecken gepackt waren, fälschlicherweise als Götter angesprochen wurden. „Als aber Sokrates mit wahrer Einsicht und Rede (*ἀληθεῖ λόγῳ*) und nach genauer Prüfung diese Dinge ans Licht zu bringen und die Menschen von den Dämonen abzuwenden versuchte, brachten es die Dämonen ihrerseits²⁶ mit Hilfe von

²⁰ Reminiszenz an den platonischen *Phaidon*.

²¹ In der fragmentarisch erhaltenen griechischen Fassung der *Acta Phileae* ist dieser Abschnitt der Lücke auf S. 340 bei Musurillo zum Opfer gefallen.

²² Justin wird zitiert nach der Ausgabe von E. J. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten*, Göttingen 1914, 24–265.

²³ So nennt ihn Tertullian, *adv. Val.* 5, 11.

²⁴ Dies die übliche Auffassung der damaligen christlichen Theologie; vgl. P. G. van der Nat, *Art. Geister*, *RAC* 9, 1976, 737–739.

²⁵ Z. B. Zeus Alkmene, Ganymed und viele andere; vgl. *Apol. I* 21, 5–6.

²⁶ Vgl. *Apol. II* 7, 3.

Menschen, die an der Schlechtigkeit ihre Freude hatten, durch die Behauptung, Sokrates führe neue Gottheiten ein, dahin, daß er als Gottesleugner und Religionsfrevler hingerichtet wurde. Und in gleicher Weise bringen sie uns gegenüber dasselbe fertig. Denn es wurden diese Dinge nicht nur bei den Griechen durch Sokrates von der Vernunft aufgezeigt, sondern auch bei den Barbaren (d. h. den Nichtgriechen) von der Vernunft selbst, als sie Gestalt angenommen hatte und ein Mensch geworden war und den Namen Jesus Christus trug. Ihm folgend behaupten wir, daß die Dämonen, die dies ins Werk gesetzt haben, nicht nur keine guten, sondern böse und unheilige Dämonen sind, deren Handlungen nicht einmal den Handlungen derjenigen Menschen ähnlich sind, die nach der Tugend streben (sc. geschweige denn den Handlungen von Göttern bzw. Gottes)“ (*Apol. I* 5, 2–4).

Sokratesprozeß und Christenprozesse werden hier in einen direkten Zusammenhang gebracht. Justin sieht darin zwei Erscheinungsformen eines und desselben Vorganges: Wie Sokrates einst die vermeintlichen Götter als böse Dämonen entlarvte, so tun es jetzt die Christen, und wie sich die bösen Dämonen für diese Entlarvung an Sokrates dadurch rächten, daß sie es mit Hilfe zum Bösen neigender Menschen bewerkstelligten, daß er wegen Gottlosigkeit und Religionsfrevels hingerichtet wurde, genauso machen sie es jetzt mit den Christen. Auffällig ist an diesem Analogieschema, daß Prozeß und Tod Jesu selbst dabei ausgespart sind, und zwar bewußt ausgespart sind, wie sich daran zeigt, daß Justin an anderer Stelle ebenso verfährt (s. S. 152). Offenkundig scheute er vor einer solchen Parallelisierung zurück, die ihm durch die prinzipielle Andersartigkeit Jesu verboten zu sein schien, eine Andersartigkeit, deren Grund er hier in folgende Formel faßt: Bei den Griechen wurde das wahre Wesen der Dämonen „durch Sokrates von der Vernunft“ (*διὰ Σωκράτους ὑπὸ λόγου*) entlarvt, bei den Juden dagegen „von der Vernunft selbst“ (*ὑπ' αὐτοῦ τοῦ λόγου*). Das heißt: Sokrates war ein Instrument des Logos bzw. in Sokrates war der Logos wirksam, Christus dagegen war selbst der Logos, war der Mensch gewordene Logos.

Inwiefern Sokrates dadurch, daß der Logos in ihm in besonderem Maße am Werke war, Christus ungeachtet aller prinzipieller Verschiedenheit besonders nahe steht und sich als ein Verwandter der Christen erweist, hat Justin an zwei anderen Stellen näher ausgeführt. An einer späteren Stelle der 1. *Apologie* schreibt er: „Wie wir gelehrt worden sind und zuvor schon dargelegt haben, ist Christus als der Logos, an dem das ganze Menschengeschlecht Anteil erhalten hat, Gottes Erstgeborener. Und die, welche mit Vernunft (*μετὰ λόγον*) gelebt haben, sind Christen, auch wenn sie für Gottlose gehalten wurden, wie bei den Griechen Sokrates und Heraklit²⁷ und

²⁷ Vgl. *Apol. II* 8, 1. Athenag., *suppl.* 31 (s. S. 147). Von einer Anklage wegen Asebie

andere ihresgleichen und bei den Nichtgriechen Abraham, Hananja, Asarja, Mischael²⁸, Elias und viele andere... Wie denn auch von den zuvor (d.h. vor dem Erscheinen Jesu Christi) Geborenen alle die, die ohne Vernunft (*ἄνευ λόγου*) gelebt haben, zu nichts nütze und Feinde Christi waren und Mörder derer, die mit Vernunft lebten, wohingegen die, die mit Vernunft gelebt haben und leben, Christen und ohne Furcht und Verwirrung sind“ (*Apol. I* 46, 2–4).

Wir haben hier die gleiche Dreiteilung vor uns wie im 5. Kap., doch ist diese Dreiteilung hier schärfer gefaßt und zu einer Art universaler Geschichtstheologie ausgeformt, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bei Griechen und Nichtgriechen gleichermaßen einbegreift: Im Zentrum steht der Logos, der schon immer oder genauer: seit der ersten Schöpfungstat Gottes (s. S. 151) Christus war und der in Jesus Mensch geworden und vor aller Augen getreten ist. Die Menschen vor und seit seinem Erscheinen unterscheiden sich je nach ihrem Bezug zu diesem Logos. Wer mit dem Logos lebte oder lebt, war und ist bei dieser Betrachtung ein Christ, wer ohne ihn lebte oder lebt, war und ist ein Feind Christi und der in diesem Sinne verstandenen Christen. So gesehen rücken über die Zeiten und ohne die sonst übliche Unterscheidung zwischen Griechen und Nichtgriechen die griechischen Weisen wie Sokrates und Heraklit, die jüdischen Propheten und Gotteszeugen und die Christen im üblichen Sinn in gleicher Weise als Christen im umfassenderen Sinne zusammen wie andererseits ihre jeweiligen Verfolger als Feinde Christi.

Noch weiter präzisiert hat Justin das Verhältnis der einen wie der anderen zum Logos im allgemeinen und zum Mensch gewordenen Logos im besonderen in der sog. 2. *Apologie*, die wahrscheinlich einen entweder gleichzeitig oder wenig später entstandenen Anhang zur 1. *Apologie* darstellt. Vor allem aber hat er hier nun neben der Ähnlichkeit, die die Christen vor und nach Christus verbindet, auch den großen Unterschied aufgewiesen, der zwischen ihnen besteht, und das kann natürlich nur bedeuten: er hat aufgezeigt, warum die Lehre der Christen der der heidnischen Philosophen bei weitem überlegen ist. Er bedient sich zu diesem Zweck der Lehre vom sog. *λόγος σπερματικός*, die ursprünglich von den Stoikern konzipiert worden war und die, grob gesprochen, besagt, daß die die Welt durchdringende göttliche

und einer Verbannung Heraklits sprechen auch die pseudoheraklitischen Briefe. Vgl. dazu W. Schmid, Die Textüberlieferung der Apologie des Justin (ZNTW 40, 1941, 87–138) 129. 135–137, der im übrigen wahrscheinlich gemacht hat, daß die *Apol. II* 8, 1 zu lesende zusätzliche Behauptung, Heraklit sei (ebenso wie Musonius, für den dies mit Sicherheit nicht zutrifft) umgebracht worden, eine nachträgliche Interpolation und daher zu tilgen ist.

²⁸ Die „drei Jünglinge im Feuerofen“, s. *Daniel* 1, 6–7. 3, 8–30.

Vernunft gleichsam die Keime oder Samen aller Lebewesen in sich enthält bzw. daß in allen Lebewesen Anteile der göttlichen Vernunft enthalten sind und deren Entwicklung bestimmen. Diese Lehre war von den Mittelplatonikern übernommen und in bestimmter Weise umgeformt worden. Von ihnen gelangte sie zu Justin, der sie für seine Zwecke erneut umformte²⁹. Die nicht in allen Punkten klar ausgeformte und durchgebildete Auffassung Justins läßt sich folgendermaßen umreißen: In jedem Menschen³⁰ ist ein Samenkorn (*σπέρμα*) oder Teilchen (*μέρος*) jenes Logos enthalten, der in der Ewigkeit vor Erschaffung der Welt in Gott war, den Gott als erstes der Geschöpfe, als Erstgeborenen, aus sich entließ, um durch ihn die Welt zu schaffen und zu ordnen, und der schließlich in seiner Ganzheit in Jesus Christus Mensch wurde³¹. Die meisten Menschen der Vergangenheit und der Gegenwart ließen bzw. lassen dieses Samenkorn in sich verkümmern, wobei die Dämonen eifrig bemüht sind, dies zu fördern; dies sind die Menschen, die ohne Logos lebten bzw. leben. Bei einigen wenigen jedoch entfaltete bzw. entfaltet er sich; dies sind die Menschen, die mit dem Logos lebten bzw. leben und die den Dämonen daher ein Ärgernis sind, das sie zu beseitigen trachten. Diese Lehre erlaubt es Justin, klar und deutlich zu zeigen, was die Christen vor und seit Christus einerseits verbindet und was sie andererseits unterscheidet: In den ersteren war immer nur ein Samenkorn oder Teilchen des Logos, weshalb sie auch immer nur einen Teil der Wahrheit zu erkennen vermochten, was sich aufs deutlichste daran zeigt, daß ihre Lehren voneinander abweichen. Die letzteren dagegen kennen den ganzen Logos, der in Jesus Christus um der Menschen willen Mensch geworden und den Menschen erschienen ist, sie kennen und lehren demgemäß die ganze Wahrheit. Um so größer ist daher auch der Haß der Dämonen auf sie und um so stärker deren Trachten, sie zu vernichten³². In diesem Zusammenhang nun kommt Justin noch einmal ausführlich auf Sokrates zu sprechen: „Die Menschen, die vor Christus lebten und die, soweit es im Vermögen der Menschen liegt, mit der Vernunft die Dinge zu betrachten und zu prüfen versuchten, wurden als Religionsfrevler und Neuerer vor Gericht gezogen. Derjenige aber, der in dieser Hinsicht von ihnen allen den größten Eifer entfaltete, Sokrates, wurde derselben Verbrechen beschuldigt wie wir. Denn man behauptete, er führe neue Gottheiten ein und

²⁹ Zu den verschiedenen Einflüssen, die sich in Justins Lehre vom *λόγος σπερματικός* unterscheiden lassen, vgl. J.H. Waszink, Justins Lehre vom Logos Spermatikos, in: Mullus. Festschr. Th. Klauser, Münster 1964, 380–390. L.W. Barnard, Justin Martyr, Cambridge 1967, 96–99.

³⁰ Vgl. *Apol. I* 28, 3. 46, 2. *Apol. II* 8, 1. 10, 3. 5–6.

³¹ Vgl. bes. *Apol. I* 21, 1. 23, 2. 63, 10. 15. *Apol. II* 6, 3–5.

³² Vgl. *Apol. II* 8, 1–3. 10, 1–3. 13, 2–6.

glaube nicht an die Götter, an die die Stadt glaube³³. Er aber lehrte die Menschen nur, sich von den Dämonen, die das getan hatten, was die Dichter berichteten, loszusagen, indem er Homer und die anderen Dichter aus dem Staate verwies³⁴. Und er forderte sie auf, sich durch eine wissenschaftliche Untersuchung des Logos³⁵ um die Erkenntnis des unbekannten Gottes zu bemühen. Er sagte nämlich: Den Vater und Schöpfer des Weltalls zu finden, ist nicht leicht und ihn, wenn man ihn gefunden hat, allen zu verkünden, ist nicht ungefährlich“³⁶ (*Apol. II* 10, 4–6).

Die Entschiedenheit, mit der Sokrates hier von einem Christen als Christ vor Christus in Anspruch genommen wird, steht in der frühchristlichen Literatur einzig da. Bemerkenswert ist dabei vor allem dies: Sokrates ist hier nicht mehr nur der, der die falschen Götter entlarvt hat, sondern zugleich der, der den Weg gewiesen hat, auf dem der wahre Gott zu finden ist: Er hat die Aufgabe gestellt, deren Lösung der Apostel Paulus dann in seiner Rede auf dem Areopag den Athenern gezeigt hat: den unbekannten Gott zu erkennen (*Acta Apost.* 17, 22–31). Und noch etwas anderes ist bemerkenswert: Wie im 5. Kap. der 1. *Apologie* (s. S. 148–149) vermeidet es Justin auch hier wieder, den der Asebie beschuldigten Sokrates außer mit den desselben Verbrechens beschuldigten Christen auch mit Christus selbst zusammenzustellen. Auch hier wieder scheut er vor dieser Parallelisierung, die so etwas wie eine Gleichheit implizieren würde, zurück. Ganz im Gegenteil hebt er im folgenden Christus auf das entschiedenste von Sokrates ab. Er fährt nämlich fort: „Dies (sc. den unbekannten Gott zu erkennen und zu verkünden) hat unser Christus durch seine Macht vollbracht“ (10, 7). Wie hoch er als der Mensch gewordene ganze Logos und seine Lehre damit über Sokrates und dessen Lehre stehen, dafür ist in Justins Augen folgendes ein für jedermann sichtbarer Beweis: „Von Sokrates ließ sich keiner bewegen, für diese seine Lehre zu sterben; von Christus aber, der auch von Sokrates schon zu einem Teil erkannt worden war – war und ist er doch der Logos, der einem jeden innewohnt... –, ließen sich nicht nur Philosophen

³³ Nach Plat., *Apol.* 24b, s. S. 110 A. 93.

³⁴ Sc. im 2., 3. und 10. Buch der *Politeia* Platons.

³⁵ Zur Übersetzung vgl. C. Andresen, Logos und Nomos. Arb. z. Kirchengesch. 30, 1955, 349.

³⁶ Plat., *Tim.* 28c 3–5 (wo übrigens nicht Sokrates, sondern Timaios spricht) mit einigen Abweichungen, die sich, wie C. Andresen, Justin und der mittlere Platonismus (ZNTW 44, 1952/53, 157–195) 167–168 gezeigt hat, dadurch erklären, daß Justin das Zitat nicht eigener Platonlektüre verdankte, sondern der Lektüre mittelplatonischer Philosophica. Die wichtigste Abweichung – „nicht ungefährlich“ (οὐδ’ ἀσφαλές) statt „unmöglich“ (ἀδύνατον) bei Platon – findet sich genauso bei Albinos, *Didasc.* 27 p. 179 Hermann. Sie kam Justin durchaus gelegen, weil er in ihr einen Hinweis auf die Gefährdung des Weisen bzw. des Christen sehen konnte.

und Gelehrte, sondern auch Handwerker und einfache Leute bewegen, Ansehen, Furcht und Tod zu verachten“ (10,8). Eine Martyriumsbereitschaft wie die der Christen und in Sonderheit der philosophisch gänzlich ungebildeten unter ihnen läßt sich in den Augen Justins nur als Auswirkung der Macht des ganzen Logos und der ganzen Wahrheit verstehen; einer Lehre, die wie die des Sokrates nur eine Teilwahrheit verkündet, muß sie versagt sein.

Neben dem in sich geschlossenen Beweisgang, mit dem Justin die außerordentliche Christus- und Christennähe des Sokrates erweist, finden wir im frühchristlichen Schrifttum noch eine Reihe von Einzelargumenten, die in die gleiche Richtung zielen. Der Verfasser der wahrscheinlich im 3. Jhdt. entstandenen, fälschlicherweise als Schrift Justins überlieferten *Mahnrede an die Griechen* erkannte zwar ebenso wie Justin an, daß die Griechen schon den einen oder anderen Teil der Wahrheit erkannt hätten, billigte ihnen im Unterschied zu Justin aber nicht zu, daß sie diese Teilwahrheiten aus sich heraus erkannt hätten, sondern nahm an, daß sie sie von den Juden übernommen hätten³⁷; er dachte von den griechischen Philosophen also erheblich geringer als Justin, ja sprach ihnen im Grunde genommen jeden Wert ab. Einzig und allein Sokrates nahm er von dieser Einschätzung aus und zwar deshalb, weil er sich ein Wissen, das er nicht besaß und zu dem er sich auch nicht befähigt fühlte, auch nicht anmaßte. Wo Sokrates von seinem Nichtwissen spreche, sei dies keineswegs ironisch zu verstehen. „Denn das letzte Wort seiner Verteidigung, das er sprach, als er schon auf dem Weg ins Gefängnis war, macht deutlich, daß er sein Nichtwissen im Ernst und aufrichtig bekennt. Er sagte nämlich: Doch nun ist es Zeit, daß wir gehen, ich, um zu sterben, ihr, um zu leben. Wer von uns aber dem besseren Los entgegengeht, das weiß niemand außer Gott“³⁸. Anders als z. B. Platon und Aristoteles habe Sokrates über das, was er doch nicht wissen konnte, keine falschen und unnützen Spekulationen angestellt, sondern „die Erkenntnis der Dinge, die uns unbekannt sind, allein Gott überlassen“ (*Cohort. ad Graec.* 36). Angemerkt sei dazu, daß dieser „nichtwissende“ Sokrates, der hier von einem Christen als einziger wirklicher Philosoph, d. h. als einziger wirklicher „Freund der Weisheit“ (vgl. ebd. am Anfang) unter den Griechen

³⁷ Spuren einer solchen Erklärung finden sich auch bei Justin (*Apol. I* 44,8). In derselben Weise hatten bekanntlich schon vorher die jüdischen Philosophen Aristobul (2. Jhdt. v. Chr.) und Philon von Alexandrien die teilweise Übereinstimmung des Alten Testaments mit Lehren der griechischen Philosophen erklärt (vgl. Zeller III 2, 279–282. 391–392). Bei den Christen hat dann Clemens von Alexandrien diese Erklärungsmethode in großem Stil praktiziert (vgl. Schmid–Stählin, *Gesch. d. griech. Lit.* II 2, 1311–1312). Insgesamt vgl. K. Thraede, *Art. Erfinder II* (geistesgeschichtlich), *RAC* 5, 1962, 1242ff.

³⁸ Plat., *Apol.* 42a.

gerühmt wird, derselbe Sokrates ist, den der Heide Caecilius in dem um 200 entstandenen Dialog *Octavius* des Minucius Felix den Christen als Vorbild vor Augen stellt, die sich in seinen Augen ihrerseits mit unnützen und abwegigen Spekulationen über die Dinge im und am Himmel und über das Schicksal und die Geheimnisse der Welt hingeben (*Oct.* 13, 1–2).

Die imponierende Geschlossenheit der Argumentation, mit der Justin die besondere Christusnähe des Sokrates beweist, war so nur möglich, weil bei ihm einige Sokrates betreffende Einzeltatsachen, die an sich ziemlich allgemein bekannt waren, unberücksichtigt bleiben. Gemeint sind das gerade damals vielbesprochene Daimonion des Sokrates, das die Platoniker, zu denen Justin vor seiner Bekehrung zum Christentum ja selbst gehört hatte, übereinstimmend als privaten Schutzgeist deuteten (s. S. 11), der als Kuriosität häufig zitierte Schwur des Sokrates beim Hund³⁹ – vielfach fügte man hinzu: bei der Gans, bei der Platane u. a. m.⁴⁰ – und das Hahnenopfer, das Sokrates mit seinen letzten Worten darzubringen befahl (*Plat., Phaed.* 118). Daß Justin alles dies unerwähnt läßt, ist um so auffälliger, als es in den Sokrates betreffenden Überlegungen der Christen seiner Zeit sonst durchaus Beachtung fand. Man geht wohl nicht fehl, wenn man annimmt, daß er darüber hinwegging, weil es sein Sokratesbild hätte trüben, ja zerstören müssen. Denn in einem für Sokrates günstigen Sinn wußte man davon nur den Schwur auszulegen: Der schon erwähnte Märtyrer Apollonios (s. S. 145) erwähnt ihn als Indiz dafür, daß schon Sokrates sich über den sinnlosen Bilderkult der Heiden lustig gemacht habe, denn indem er bei der Platane, einem wildwachsenden Holz, geschworen habe, habe er die Athener verspotten wollen (*Act. Apoll.* 19 p. 94 Musurillo). Und Tertullian erklärt, Sokrates habe mit diesem Schwur die heidnischen Götter verhöhnen wollen (*ad. nat.* I 10, 42. *Apol.* 14, 7)⁴¹. Neben diesen positiven Deutungen finden wir aber auch negative Deutungen des Schwures – bei Tertullian sogar beides nebeneinander (s. S. 156) –, und das Daimonion und das Hahnenopfer wurden bis auf eine Ausnahme ausschließlich negativ bewertet⁴². Am schärfsten urteilt dabei in allen Fällen Tertullian, wie er denn

³⁹ Diesen Schwur scheint der historische Sokrates tatsächlich mit Vorliebe benutzt zu haben, aber nicht nur er (vgl. E. R. Dodds, *Plato, Gorgias*, Oxford 1959, 262–263).

⁴⁰ Vgl. Athen. IX 370c. Philostr., *VA* VI 19 (s. A. 41). Lucian., *Vit. auct.* 16. *Icaromenipp.* 9. Porph., *de abst.* 3, 16 p. 205 Nauck². Theophil., *ad Autolyc.* 3, 2 sowie die S. 156 mit A. 44 genannten Stellen.

⁴¹ Daß man auch auf heidnischer Seite Überlegungen dieser Art anstellte, zeigt die Stelle in Philostrats *Vita Apollonii*, an der Apollonios von Tyana erklärt, man dürfe den Schwur des Sokrates nicht so verstehen, als ob er beim Hund und bei der Platane als bei Göttern geschworen habe, sondern er habe diesen Schwur benutzt, um gerade nicht bei Göttern zu schwören (*VA* VI 19 p. 232 Kayser).

⁴² Außer den im folgenden genannten Tertullianstellen s. zum Hahnenopfer Orig.,

überhaupt so gut wie alles, was er von Sokrates weiß, gegen diesen kehrt, wodurch sein Sokrates zum genauen Gegenbild jenes Sokrates wird, dem wir bei Justin begegnet sind.

Tertullian hat sich mit Sokrates in drei seiner Schriften auseinandergesetzt, zunächst in der im Frühjahr 197 verfaßten Schrift *Ad nationes*, einer provisorischen Vorarbeit zum *Apologeticum*, dann in dem noch im gleichen Jahre verfaßten *Apologeticum*, in dem das in *Ad nationes* gesammelte Material vervollständigt und durchgeformt ist, und schließlich in der erheblich späteren, wahrscheinlich um 210/13 verfaßten Schrift *De anima*. Die Schrift *Ad nationes* kann hier außer Betracht bleiben, da das in ihr gesammelte Material, wie gerade erwähnt, noch im gleichen Jahr in das *Apologeticum* eingegangen ist. Erwähnt sei nur folgendes: Zunächst einmal scheint es, als ob Tertullians Urteil über Sokrates in *Ad nationes* mit demjenigen Justins im wesentlichen übereinstimme. Wie dieser stellt er nämlich I 4, 6–7 Sokrates als Vorgänger der Christen hin, wenn er erklärt, daß Sokrates wegen desjenigen Teiles seiner Lehre verurteilt worden sei, mit dem er der Wahrheit besonders nahe gekommen sei, nämlich deswegen, weil er die heidnischen Götter gestürzt habe, und darin eine Bestätigung dafür sieht, daß die Wahrheit schon immer verfolgt worden sei, auch als es noch keine Christen gab. Wenn sein Urteil über die Philosophie und die Philosophen im allgemeinen und über Sokrates im besonderen im folgenden dann immer ablehnender wird, könnte dies zu der Annahme verleiten, daß darin ein Prozeß zunehmender Selbstklärung zu sehen sei, bei dem Tertullian von einer anfänglichen Sympathie für die Philosophie und für Sokrates zu einer immer stärker werdenden Antipathie gelangte. Carl Becker⁴³ hat jedoch gezeigt, daß Tertullians Frontstellung gegen die Philosophie schon damals feststand, daß Tertullian also nicht seine Grundeinschätzung der Philosophie und der Philosophen ändert, sondern sich nur in zunehmendem Maße von den vorgefundenen Argumenten der griechischen Apologetik loslöst und zu eigenen Argumenten findet und diese ausführt.

Im *Apologeticum* stößt man nur noch auf einen bescheidenen Punkt, in dem Tertullian, den griechischen Apologeten folgend, etwas Positives an

Contra Cels. VI 4. Euseb., *PE* XIII 14,3. *Theophan.* II 30 p. 93, 11–15 Gressmann; zum Schwur Theophil., *ad Autolyc.* 3,2. Kritik wurde auch an dem Gebet des Sokrates geübt, von dem am Anfang der platonischen *Politeia* die Rede ist, s. Orig., *Contra Cel.* VI 4, Euseb., *PE* XIII 14,3. *Theophan.* II 30 p. 93, 8–10 (vgl. dazu Max. Tyr., *diss.* 5, 8a, s. S. 135). Die Ausnahme: Clemens Alexandrinus gibt dem Daimonion eine positive Deutung, indem er es für wahrscheinlich erklärt, daß es sich dabei um so etwas wie einen Schutzengel handelt habe (*Strom.* V, XIV 91,5).

⁴³ Becker, Tertullians *Apologeticum* Kap. II, bes. 90–93, zur Beurteilung des Sokrates bes. 91.

Sokrates findet, und auch der wird schließlich noch in Frage gestellt: 46,5 stellt Tertullian fest, daß „Sokrates, indem er die Existenz der Götter leugnete, ein wenig von der Wahrheit gespürt hat“ (*aliquid de veritate sapiebat deos negans*). Und 14,7 erkennt er an, daß die Zerstörung der heidnischen Götter, die Sokrates u.a. dadurch vornahm, daß er sie durch seinen Schwur „bei der Eiche, beim Bock und beim Hund“ verhöhnte, der Grund war, dessentwegen er verurteilt wurde⁴⁴, und findet darin ebenso wie *ad nat.* I 4,7 eine Bestätigung der Tatsache, daß die Wahrheit schon immer verhaßt gewesen sei. Kaum daß sie ausgesprochen ist, schiebt er diese Deutung des Schwurs an dieser Stelle aber auch schon wieder beiseite, um in dem Schwur alsbald nur noch einen Beweis dafür zu sehen, daß Sokrates die Götter verhöhnt und beleidigt habe. Und er fügt hinzu: Die Tatsache, daß Sokrates später rehabilitiert und mit einer Statue geehrt wurde und daß man seine Ankläger zur Rechenschaft zog⁴⁵, zeige, daß er mit dieser seiner Verhöhnung der Götter aufs ganze gesehen bei seinen Mitbürgern doch eine breite Resonanz gefunden habe, womit sie sich allesamt derselben Verhöhnung der Götter schuldig gemacht hätten (14,7–8)⁴⁶. Es ist ihm dies einer der vielen Beweise dafür, daß die Heiden und gerade auch die Koryphäen unter ihnen sich die Verfehlungen, die sie den Christen jetzt zur Last legen, selbst in viel stärkerem Maße haben zuschulden kommen lassen.

Die sich hier abzeichnende Tendenz, Sokrates mit den übrigen Heiden auf eine Stufe zu stellen, ja in ihm als dem vermeintlich weisesten unter ihnen einen besonders herausragenden Repräsentanten jener Verfehlungen zu sehen, die die Heiden den Christen vorwerfen, die sie sich selbst aber in weitaus stärkerem Maße zuschulden kommen lassen, setzt Tertullian im folgenden fort und steigert sie teilweise bis zur Gehässigkeit. 39,8ff. rühmt er die Brüderlichkeit und Nächstenliebe der Christen. Dabei nimmt er die Gelegenheit wahr, den Heiden einen kräftigen Hieb zu versetzen: Bei den Christen sei alles gemeinsam – außer den Frauen. Hier gebe es bei ihnen keinerlei Gemeinsamkeit, während bei den Heiden gerade hier das gegenseitige Austauschen und Ausleihen in großem Stil stattfinde. Und ironisch merkt er unter Bezugnahme auf die in der platonischen *Politeia* (V 457cd) verkündete Frauengemeinschaft und eine seltsame Ehegeschichte des jüngeren Cato, die auch bei anderen Befremden oder zumindest Ratlosigkeit

⁴⁴ Vgl. S. 154. Daß der Schwur des Sokrates bei seiner Verurteilung eine Rolle gespielt habe, deutet schon Xenophon an (*Apol.* 24, vgl. Chroust, Socrates 27). Spätere Autoren nennen ihn ausdrücklich unter den Gründen, die zu seiner Verurteilung führten (Hypothesis Isocr. *Busiris*. Ioseph., *Contra Ap.* II 37,363. *Socr. ep.* 17,2. Max. Tyr., *diss.* 18,6e).

⁴⁵ Vgl. die bei Zeller II 1,200 A. 4 aufgeführten Zeugnisse.

⁴⁶ Vgl. *ad nat.* I 10,42 und dazu Becker, Tertullians Apologeticum 48.91.

hervorrief⁴⁷, an: Sie folgten damit offenbar dem Vorbild ihrer bedeutendsten Weisen Sokrates⁴⁸ und Cato, die ihre Ehefrauen mit den Freunden geteilt hätten. In ähnlich grotesker Verdrehung sucht er 46,10 das zuchtlose Verhalten griechischer Philosophen u.a. damit zu beweisen, daß Sokrates als „Verderber der Jugend“ (*corruptor adolescentium*) verurteilt worden sei, indem er das τὸν νέους διαφθείρων der Anklageschrift entgegen dem Gemeinten auf den rein sexuell als Päderastie gedeuteten Eros des Sokrates bezieht⁴⁹.

Zum letzten und entscheidenden Schlag gegen Sokrates holt Tertullian am Schluß des *Apologeticum* aus, nachdem er alle gegen die Christen erhobenen Anschuldigungen in verschärfter Form auf die Heiden zurückgeworfen hat. Er stellt hier die Frage: Warum werden die Christen, die doch nachgewiesenermaßen weder etwas Gottloses oder Unfrommes tun noch sich in irgendeiner Weise dem Kaiser gegenüber unbotmäßig verhalten, auf so grausame Weise verfolgt, während die heidnischen Philosophen, die in aller Öffentlichkeit die Götter liquidieren und den Kaiser verhöhnen, nicht nur straflos bleiben, sondern auch noch mit den größten Ehren bedacht werden? Seine Antwort lautet: Dies geschieht, weil die Dämonen vor den Christen Angst haben, vor den Philosophen aber nicht; diese genießen bei ihnen vielmehr sogar besonderes Ansehen, weil sie, indem sie ein Wissen der Wahrheit vortäuschen und diese damit verfälschen, deren Sache betreiben und deren Helfershelfer sind. Bewiesen wird dies sogleich für den vermeintlich weisesten der Griechen, Sokrates – offenkundig in der Überzeugung, daß, wenn dieser Beweis gelinge, die Bastion der Philosophen insgesamt gefallen sei. Welche Reverenz Sokrates den Dämonen erwies, zeigt nach Tertullian die Art und Weise, in der er von seinem Daimonion sprach: Die von ihm verwendete Formulierung „falls es das Daimonion erlaubt“ läßt

⁴⁷ Vgl. Münzer, Art. Marcia 115, RE XIV 2, 1930, 1602.

⁴⁸ Vgl. Ps.-Clem., *Hom.* V 18,1 pp. 99,28–100,2 Rehm. Epiktet behauptet fr. 15, daß die Frauen in Rom mit Platons *Politeia* in der Hand herumliefen, um mit den darin enthaltenen Ausführungen über die Frauengemeinschaft ihrem eigenen lockeren Lebenswandel eine pseudophilosophische Rechtfertigung zu verschaffen. Lukian läßt Sokrates *Vit. auct.* 17 mit den von ihm erlassenen Vorschriften über die Frauengemeinschaft re-nommieren. Im Zusammenhang mit Platon macht er sich *Conviv.* 39 über dasselbe Thema lustig.

⁴⁹ Vgl. Sen., *v. b.* 27,5, s. S. 29. Max. Tyr., *diss.* 18,6c–h (vgl. dazu K. Meister, Studien zu Maximus Tyrios. SB München 1909, 6. Abh. 25, der die Möglichkeit erwägt, daß sich die Verteidigung des sokratischen Eros, die Maximus *diss.* 18–21 unternimmt, gegen Angriffe richtet, die von christlicher Seite erfolgt waren). Lukian macht die Päderastie des Sokrates mehrfach zum Gegenstand seiner Späße (*Dial. mort.* 20,6. *Vit. auct.* 15. *Conviv.* 39. *Ver. hist.* 2,17, vgl. auch *Amor.* 48).

erkennen, daß er ihm eine ähnliche Macht zusprach wie den Göttern⁵⁰. Vor allem aber hat er, der doch, indem er die Existenz der Götter bestritt, wenigstens ein wenig von der Wahrheit verspürt hat (vgl. S. 156), am Ende seines Lebens den Befehl erteilt, dem Asklepios einen Hahn zu opfern. Mit dieser Inkonsequenz hat er in Tertullians Augen sich selbst als Heuchler und das ihm zuerkannte Wissen als Heuchelei entlarvt. Mit schneidender Ironie gibt Tertullian dem Opfer nämlich folgende Deutung: Mit diesem Opfer wollte Sokrates offenbar Asklepios' Vater Apoll ehren, weil dieser ihn für den weisesten aller Menschen erklärt hatte. Wie aber soll man es verstehen, daß der Gott Apoll gerade den zum weisesten erklärte, der die Existenz der Götter bestritt? Sollte Apoll dies schlichtweg vergessen haben? In Wirklichkeit haben beide in raffinierter Weise einander in die Hand gearbeitet. Sokrates tat aus Ruhmsucht so, als ob er die Wahrheit wisse und verkünde. Indem er sie dadurch verhöhnte und verfälschte, erwarb er sich bei den Verfolgern der Wahrheit, den Dämonen – und zu ihnen ist ja auch Apoll zu rechnen⁵¹ –, den größten Dank. Und so kamen denn beide Seiten auf ihre Kosten: Die Dämonen und mit ihnen der Dämon Apoll profitierten davon, daß Sokrates, indem er die Wahrheit verfälschte, ihre Sache betrieb, und Sokrates erhielt, indem Apoll ihn zum weisesten aller Menschen erklärte, seine Ruhmsucht befriedigt⁵². Entsprechendes gilt für alle Philosophen (46,5–7).

Die hier vollzogene Demontage des Sokrates, die in seinen Augen zugleich eine Demontage der Philosophen und der Philosophie insgesamt war, hat Tertullian rund 15 Jahre später noch einmal wiederholt. Im 1. Kap. von *De anima* hat er alles, was er in *Ad nationes* und im *Apologeticum* an Negativem über Sokrates vorgebracht hatte, noch einmal zusammengefaßt. Um die berühmteste Erörterung über das Wesen der Seele, die die heidnische Philosophie kannte – das Gespräch, das Sokrates im Gefängnis in Erwartung des Todes mit seinen Freunden geführt hatte –, gleich zu Beginn aller Autorität zu berauben, stellt er an den Anfang seiner Abhandlung über die Seele den Nachweis, daß sie nicht den mindesten Anspruch auf Wahrheit

⁵⁰ 22,1 hatte Tertullian das Daimonion schon einmal erwähnt und zwar als Zeugnis dafür, daß auch die Philosophen an die Existenz von Dämonen glauben. Unter Bezug auf die von Plat., *Apol.* 31cd herkommende Tradition (vgl. S. 119) hatte er dort festgestellt, daß Sokrates, wie man sage, von Kindheit an ein Daimonion bei sich gehabt habe als Abmahner und zwar – so fügt Tertullian boshaft, aber von seinem Standpunkt aus konsequent hinzu, können doch Dämonen in seinen Augen immer nur Böses tun –, „gewiß als Abmahner vom Guten“ (*dehortatorium plane a bono*); *de an.* 1,4 versieht Tertullian das Daimonion mit dem Attribut *pessimus revera paedagogus* (s. S. 159).

⁵¹ *De an.* 1,5 spricht Tertullian von Apoll in gleichem Zusammenhang als dem *Pythius daemon* (s. S. 159). Zur Sache vgl. S. 148 mit A. 24.

⁵² Vgl. schon *ad nat.* I 4, 5–7. II 2, 12–13.

erheben könne. Für ihn ist sie nichts anderes als eine Ausgeburt jener Ruhmsucht und Eitelkeit des Philosophen, deren er Sokrates schon im *Apologeticum* bezichtigt hatte.

Zunächst einmal zweifelt er grundsätzlich an, daß man in einer Situation wie der, in der sich Sokrates befand, als er das Gespräch führte, überhaupt so frei von innerer Unruhe sein könne, daß man in der Lage sei, die Wahrheit klar zu erkennen. Aber selbst wenn Sokrates tatsächlich (sc. wie im *Phaidon* zu lesen) friedsam und ruhig war, dann muß ihn doch die Anstrengung, die es ihn kostete, ruhig zu bleiben, in eine gewisse Erregung versetzt haben. Ferner: Wenn schon ganz allgemein jeder, der zu Unrecht verurteilt worden ist, an nichts anderes denkt als daran, etwas zu finden, was ihn über das erlittene Unrecht hinwegtröstet, so gilt dies in besonderem Maße für den Philosophen, dieses vom Ruhme lebende Geschöpf (*gloriae animal*); ja er muß sich über das erlittene Unrecht nicht nur hinwegtrösten, er soll sogar noch darüber spotten. Unter diesem Zwang, Gleichmut und Spott über das erlittene Unrecht an den Tag zu legen, stand auch Sokrates damals. Von daher erklärt es sich, daß er, als ihm seine Frau Xanthippe gleich nach der Verurteilung entgegentrat und nach Weiberart schrie: „Sokrates, du bist zu Unrecht verurteilt worden!“, antwortete: „Wolltest du etwa, daß die Verurteilung zu Recht erfolgt wäre?“⁵³. Es ist daher auch nicht zu verwundern, daß er, um seinen Gleichmut und seinen Spott über das erlittene Unrecht zu dokumentieren und damit zugleich seinen Anklägern ihren Triumph zu rauben, im Gefängnis und angesichts des Todes mit Entschiedenheit für die Unsterblichkeit der Seele eintrat. Die ganze damalige Weisheit des Sokrates entsprang also dem bewußten Bemühen um Gleichmut, nicht dem Vertrauen in die zur Gewißheit gewordene Wahrheit. Das war auch gar nicht anders möglich. Denn wo kann es eine Gewißheit der Wahrheit geben ohne Gott, ohne Christus und ohne den Heiligen Geist? Sokrates wurde von einem ganz andersartigen Geist geleitet. Sagt man doch, ihn habe von Kindheit an das Daimonion begleitet, ein miserabler Erzieher, mögen auch die Philosophen und Dichter die Dämonen den Göttern fast oder ganz gleichstellen. Denn noch gab es das Christentum nicht, das allein fähig ist, die verderbliche Macht der Dämonen zu entlarven und zu brechen. Wenn nun Sokrates nach dem Spruch des Pythischen Dämons (sc. Apolls), der natürlich seinem Kollegen (sc. dem Daimonion) Hilfe leistete, der allerweiseste war, um wieviel mehr Würde und Beständigkeit besitzt dann die Zusicherung der christlichen Weisheit, vor der die ganze Macht der Dämonen (sc. und mit ihr zugleich alles, was auf ihrer Macht und ihrem

⁵³ Vgl. Val. Max. VII 2 ext. 1. *Gnom. Vat.* 478; bei Xen., *Apol.* 28 nimmt Apollodor die Stelle Xanthippes ein.

Spruch beruht) zunichte wird. Diese Weisheit aus der Schule des Himmels ist freier darin, die Existenz der (heidnischen) Götter zu leugnen: Sie paktiert nicht heimlich mit der Gegenpartei, indem sie den Befehl gibt, dem Asklepios einen Hahn zu opfern; sie führt keine neuen Dämonen ein⁵⁴, sondern vertreibt die alten; sie verdirbt die Jugend nicht, sondern fördert in ihnen Schamgefühl und Anstand. Deshalb wird sie auch nicht nur in einer Stadt, sondern in der ganzen Welt unschuldig verfolgt, ist doch die Wahrheit um so verhaßter, je vollkommener sie ist. Und deshalb schlürft sie den Tod auch nicht in heiterer Stimmung aus dem Giftbecher, sondern muß ihn am Kreuz und auf dem Scheiterhaufen unter allen nur erdenklichen Grausamkeiten auskosten. Wenn sie in dem viel finsternerem Kerker dieser Welt und Zeit das Wesen der Seele erkunden muß, dann deutet sie es in Übereinstimmung mit den Anweisungen Gottes, überzeugt, daß der, der die Seele geschaffen hat, auch am besten ihr Wesen aufzuweisen versteht. Sie soll sich von Gott über das unterweisen lassen, was sie von ihm empfangen hat, von sonst niemandem (*de an.* 1).

Wollte man im Stil der kynisch-stoischen Diatribe sprechen, so müßte man in bezug auf Tertullian mit seinem wohl nur wenig älteren Zeitgenossen Maximos von Tyros (*diss.* 3,1b, vgl. 18,6cd.h) sagen: „Auch jetzt noch hat man nicht aufgehört, Sokrates zu verleumden..., vielmehr gehen die jeweils nachfolgenden Verleumder stets noch feindseliger gegen ihn vor als einst Anytos und Meletos“. In der Tat: So sehr wie Tertullian hatten Anytos und Meletos die Wahrheit nicht zu verdrehen gewagt. Es wäre im übrigen gewiß falsch, wollte man meinen, Tertullian habe selbst nicht gewußt, daß nicht wenig von dem, was er über Sokrates äußert, so nicht stimmte. Daß ihm dies bekannt gewesen sein muß, ergibt sich schon allein aus der Bedenkenlosigkeit, mit der er die Tatsachen bald in dieser, bald in jener Weise verbiegt. Auch ist es natürlich kein Zufall, daß sich dabei mehrfach Übereinstimmungen mit dem satirischen Sokratesbild des nur wenige Jahrzehnte älteren Lukian ergeben⁵⁵. Der Zweck, den er verfolgte, schien ihm jedoch offenkundig die vorgenommenen Verdrehungen zu rechtfertigen. Überzeugt, daß neben der christlichen Lehre alles andere seine Daseinsberechtigung verloren habe, fühlte er sich befugt, sich auch solcher fragwürdigen Mittel der Polemik zu bedienen, um das zu bewerkstelligen, was ihm erforderlich schien: Sokrates und mit und durch ihn die Philosophie zu demontieren und aus dem Bewußtsein der Menschen auszuradieren.

Für viele Jahrhunderte haben Tertullian und die, die mit und nach ihm dasselbe Ziel verfolgten, durchaus Erfolg gehabt. Auf die Dauer blieb er

⁵⁴ καὶ τὰ δαιμόνια εἰσέγειν hieß es bekanntlich in der Anklageschrift gegen Sokrates.

⁵⁵ Vgl. S. 154 A. 40. S. 157 A. 48 und 49. Zu Lukians Sokratesbild insgesamt vgl. S. 1 A. 3.

ihnen jedoch versagt, auch unter den Christen. Zwar war Sokrates während des Mittelalters fast völlig vergessen; mit der Wiederentdeckung der Antike in der Renaissance ging dann jedoch auch sein Stern wieder auf. Vor allem aus den Werken des Erasmus von Rotterdam ließe sich dafür eine große Anzahl von Belegen beibringen, von denen der berühmteste jenes *Sancte Socrates, ora pro nobis* aus dem *Convivium religiosum* ist⁵⁶. Hier seien zum Abschluß die Worte zitiert, mit denen Sokrates im *Enchiridion militis Christiani* charakterisiert wird⁵⁷, denn sie zeigen, daß er auch jetzt wieder als der verehrt wurde, als der er einst in der kynisch-stoischen Popularphilosophie das Vorbild *par excellence* gewesen war: als *vir non tam lingua quam vita philosophus*.

⁵⁶ Erasmus von Rotterdam, *Ausgew. Schriften*, hrsg. von W. Welzig, Bd. VI, Darmstadt 1967, 86.

⁵⁷ Ebd. Bd. I, Darmstadt 1968, 186.

LITERATURVERZEICHNIS

Bücher und Aufsätze, die in das Literaturverzeichnis aufgenommen sind, werden im allgemeinen mit abgekürztem Titel und ohne bibliographisches Beiwerk zitiert.

- K. Alewell, Über das rhetorische Paradeigma. Diss. Kiel 1913
H. Allmann, Über die beste Erziehung. Zum Dialog „Kallias“ des Sokratikers Aischines. Philologus 116, 1972, 213–253
H. von Arnim, Leben und Werke des Dio von Prusa, Berlin 1898
H. von Arnim, Art. Epiktetos 3, RE VI 1, 1907, 126–133
- A. Barigazzi, Favorino di Arelate, Opere. Introd., testo crit. e comm., Firenze 1966
C. Becker, Tertullians Apologeticum. Werden und Leistung, München 1954
E. Benz, Christus und Sokrates in der alten Kirche. ZNTW 43, 1950/51, 195–224
H. D. Betz, Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition. Beitr. z. hist. Theol. 45, Tübingen 1972
V. Bogun, Die außerrömische Geschichte in den Werken Senecas. Diss. Köln 1968
A. Bonhöffer, Epictet und die Stoa, Stuttgart 1890, Ndr. Stuttgart 1968
A. Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epictet, Stuttgart 1894, Ndr. Stuttgart 1968
I. Bruns, De schola Epicteti. Festschr. z. Kaisers Geburtstag, Kiel 1897
- H. Cancik, Untersuchungen zu Senecas epistulae morales. Spudasmata 18, Hildesheim 1967
W. Capelle, Epiktet, Teles und Musonius, Wege zum glücklichen Leben, übers. u. eingel., Zürich 1948
W. Capelle–H. I. Marrou, Art. Diatribe, RAC III, 1957, 990–1009
A.-H. Chroust, Socrates, man and myth, London 1957
J. W. Cohoon–H. L. Crosby, Dio Chrysostom, Discourses, London–Cambridge Mass. 1932/1951
T. Colardeau, Etude sur Epictète, Paris 1903
- F. Decleva Caizzi, Antisthenis fragmenta, Milano–Varese 1966
T. Deman, Le témoignage d'Aristote sur Socrate, Paris 1942
H. Dittmar, Aischines von Sphettos. PhU 21, Berlin 1912
K. Döring, Die Megariker. Kommentierte Sammlung der Testimonien. Stud. z. ant. Philos. 2, Amsterdam 1972
K. Döring, Sokrates bei Epiktet, in: K. Döring–W. Kullmann (Hrsgg.), Studia Platonica, Festschr. H. Gundert, Amsterdam 1974, 195–226
D. R. Dudley, A history of Cynicism, London 1937, Ndr. Hildesheim 1967
F. Dümmler, Akademika, Gießen 1889
I. Düring, Herodicus the Crateteian. Kungl. Vitterhets Historia och Antikvitets Akademiens Handlingar 51, 2, Stockholm 1941
- B. Ehlers, Eine vorplatonische Deutung des sokratischen Eros. Der Dialog Aspasia des Sokratikers Aischines. Zetemata 41, München 1966

- W.Elliger, Dion Chrysostomos: Sämtliche Reden, eingel., übers. u. erl., Zürich-Stuttgart 1967
- E.Fascher, Sokrates und Christus. ZNTW 45, 1954, 1–41; wiederabgedruckt in ders., Sokrates und Christus, Leipzig 1959, 36–94. 425–432
- F.Ferguson, Socrates. A source book, London 1970
- G.C.Field, Plato and his contemporaries, ³London 1967
- P.Friedländer, Platon, ²Berlin 1954/60, ³1964/75
- W.Ganss, Das Bild des Weisen bei Seneca. Diss. Freiburg i. d. Schweiz 1952
- J.Geffcken, Zwei griechische Apologeten, Leipzig-Berlin 1907
- J.Geffcken, Sokrates und das alte Christentum, Heidelberg 1908
- A.C. van Geytenbeek, Musonius Rufus and Greek diatribe, Assen 1963 (zuerst 1948 auf Holländisch als Diss. Utrecht)
- G.Giannantoni, Socrate. Tutte le testimonianze, da Aristofane e Senofonte ai Padri Cristiani, Bari 1971
- O.Gigon, Sokrates. Sammlung Dalp 41, Bern 1947
- A.Goedeckemeyer, Die Geschichte des griechischen Skeptizismus, Leipzig 1905, Ndr. Aalen 1968
- M.T.Griffin, Seneca. A philosopher in politics, Oxford 1976
- W.K.C.Guthrie, A history of Greek philosophy, vol. I, Cambridge 1962, vol. II 1965, vol. III 1969, vol. IV 1975
- I.Hadot, Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung. Quellen u. Studien z. Gesch. d. Philos. 13, Berlin 1969
- O.Halbauer, De diatribis Epicteti. Diss. Leipzig 1911
- G.M.A.Hanfmann, Socrates and Christ. HStClPh 60, 1951, 205–233
- A.Harnack, Sokrates und die alte Kirche, in: Reden und Aufsätze I, Gießen 1904, 27–48
- F.Heege, Die 43. und 48. Rede des Dion von Prusa. Progr. Blaubeuren 1905
- O.Hense, Teletis reliquiae, ²Tübingen 1909, Ndr. Hildesheim 1969
- B.L.Hijmans, *ἈΕΚΗΣΙΣ*. Notes on Epictetus' educational system, Assen 1959
- R.Hirzel, Der Dialog, Leipzig 1895
- H.Hobein, De Maximo Tyrio quaestiones philologiae selectae. Diss. Göttingen 1895
- H.Hobein, Zweck und Bedeutung der ersten Rede des Maximus Tyrius, in: *ΧΑΡΙΤΕΣ*. Festschr. F.Leo, Berlin 1911, 188–219
- R.Höistadt, Cynic hero and Cynic king, Uppsala 1948
- W.Jaeger, Das frühe Christentum und die griechische Bildung, Berlin 1963
- A.Jagu, Epictète et Platon, Paris 1946
- G.Kennedy, The art of rhetoric in the Roman world, Princeton 1972
- J.F.Kindstrand, Homer in der Zweiten Sophistik. Studia Graeca Upsaliensia 7, Uppsala 1973
- U.Knoche, Der Philosoph Seneca, Frankfurt 1933
- L.Köhler, Die Briefe des Sokrates und der Sokratiker. Philologus Suppl. 20,2, Leipzig 1928
- H.Krefeld, Anpassung und Widerstand. Senecas Philosophie und der Staat seiner Zeit, in: Fortwirkende Antike. Dialog Schule und Wissenschaft, Klass. Sprachen und Literaturen 6, München 1971, 124–133

W. Kroll-H. Hobein, Art. *Maximos 37 von Tyros*, RE XIV 2, 1930, 2555-2562

L. Lemarchand, *Dion de Pruse. Les ouvres d'avant l'exile*. Paris 1926

A. Lumpe, Art. *Exemplum*, RAC VI, 1966, 1229-1257

C. E. Lutz, *Musonius Rufus „The Roman Socrates“*. YClSt 10, 1947, 3-147

R. MacMullan, *Enemies of the Roman order*, Cambridge Mass. 1967

G. Maurach, *Der Bau von Senecas epistulae morales*, Heidelberg 1970

K. Münscher, *Xenophon in der griechisch-römischen Literatur*. Philologus Suppl. 13, 2, Leipzig 1920

H. Musurillo, *The acts of the Christian Martyrs. Introd., texts and transl.*, Oxford 1972

H. Mutschmann, *Das erste Auftreten des Maximus von Tyrus in Rom*. Sokrates 5, 1917, 185-197

M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I³, München 1967, II³, München 1961 (= HdAW V 2)

W. A. Oldfather, *Epictetus. The discourses as reported by Arrian, with an English transl.*, London-Cambridge Mass. 1925/28

A. Patzer, *Resignation vor dem historischen Sokrates*. Apophoreta, Festschr. U. Hölscher, Bonn 1975, 145-156

G. Pfligersdorffer, *Vom Rückzug des in der Öffentlichkeit Wirkenden*. Antidosis, Festschr. W. Kraus. WSt Beiheft 5, Wien-Köln-Graz 1972, 252-266

M. Pohlenz, *Kleine Schriften*, Hildesheim 1965

M. Pohlenz, *Philosophie und Erlebnis in Senecas Dialogen*. NAG I 4, 3, 1941, 55-118 = Kl. Schr. I 384-447

M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1970

K. Praechter, *Die griechisch-römische Popularphilosophie und die Erziehung*. Progr. Bruchsal 1886

K. Praechter, *Die Philosophie des Altertums* = F. Ueberweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie I*, 12 Berlin 1926, Ndr. Darmstadt 1967

P. Rabbow, *Seelenführung*, München 1954

B. P. Reardon, *Courants littéraires grecs des IIe et IIIe siècles après J.-C.* Annales littéraires de l'Université de Nantes 3, Paris 1971

O. Regenbogen, *Seneca als Denker römischer Willenshaltung*. Antike 12, 1936, 107-130 = *Kleine Schriften*, München 1961, 387-408

R. Renner, *Zu Epiktets Diatriben*. Diss. München 1903

J. M. Rist, *Stoic philosophy*, Cambridge 1969

A. Ronconi, Art. *Exitus illustrium virorum*, RAC VI, 1966, 1258-1268

H. Schenkl, *Epicteti dissertationes ab Arriano digestae, iterum rec.* H. Schenkl, Leipzig 1916

W. Schmid, *Über den kulturgeschichtlichen Zusammenhang und die Bedeutung der griechischen Renaissance in der Römerzeit*, Leipzig 1898

W. Schmid, Art. *Dion 18*, RE V 1, 1903, 848-877

W. Schmid-O. Stählin, *Geschichte der griechischen Literatur*, II 1⁴, München 1920, II 2⁶, München 1924 (= HdAW VII 2, 1 + 2)

- F. Schulthess, Der Brief des Mara bar Sarapion. Zeitschr. d. morgenländ. Ges. 51, 1897, 365–397
- F. Schweingruber, Sokrates und Epiktet. Hermes 78, 1943, 52–79
- M. Spanneut, Art. Epiktet, RAC V, 1962, 599–681
- H. Spiegelberg (ed.), The Socratic enigma. A collection of testimonies through twenty-four centuries, Indianapolis–New York–Kansas City 1964
- W. C. Summers, Select letters of Seneca, ed. with introd. and expl. notes, London 1910
- J. Sykutris, Art. Epistolographie, RE Suppl. V, 1931, 185–220
- J. Sykutris, Art. Sokratikerbriefe, RE Suppl. V, 1931, 981–987
- J. Sykutris, Die Briefe des Sokrates und der Sokratiker. Stud. z. Gesch. u. Kult. d. Altert. 18, 2, Paderborn 1933, Ndr. New York 1968
- W. Trillitzsch, Senecas Beweisführung, Berlin 1962
- W. Trillitzsch, Seneca im literarischen Urteil der Antike, Amsterdam 1971
- C. Vielmetti, I, 'Discorsi bitinici' di Dione Crisostomo. StIt 18, 1941, 89–108
- G. Vlastos (Ed.), The philosophy of Socrates. A collection of critical essays, New York 1971
- J. H. Waszink, Quinti Septimi Florentis Tertulliani De anima. Ed. with introd. ... and comm., Amsterdam 1947
- J. Wegehaupt, De Dione Chrysostomo Xenophontis sectatore. Diss. Göttingen 1896
- P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur. Handb. z. Neuen Testament I 2 + 3, ^{2/3}Tübingen 1912
- U. von Wilamowitz-Moellendorf, Die griechische Literatur des Altertums. Kultur d. Gegenwart I 8, ³Leipzig–Berlin 1912, 1–318
- E. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, I 1⁷, Leipzig 1923, I 2⁶, 1920, II 1⁵, 1922, II 2⁴, 1921, III 1⁵, 1923, III 2⁵, 1922, Ndr. des Gesamtwerkes Darmstadt 1963
- K. Ziegler, Plutarchos von Chaironeia, ²Stuttgart 1963 = Art. Plutarchos 2, RE XXI 1, 1951, 636–962 (zitiert wird nach der Buchausgabe)

INDICES

a) STELLEN

Aufgenommen wurden nur Stellen, die ausdrücklich behandelt sind; reine Vergleichsstellen, die für die Argumentation von untergeordneter Bedeutung sind, blieben im allgemeinen unberücksichtigt. Die Seitenangaben beziehen sich immer auch auf die Anmerkungen auf den betreffenden Seiten. Spuria und Pseudepigrapha sind unter den Namen der vermeintlichen Verfasser zu suchen. Die von mir benutzten Textausgaben sind nur dort genannt, wo dies für die Auffindung der zitierten Stellen wichtig ist.

<i>Acta Apollonii</i>		Aristipp	
19	154	fr. 111 Manneb. (= D. L. 2, 62)	68
38–41	145	Aristokles von Messene	
<i>Acta Apostolorum</i>		<i>Περὶ φιλοσοφίας</i> fr. 1 Heiland	
17, 22–31	152	(= Euseb., <i>PE</i> XI 3, 2)	10
<i>Acta Phileae</i>		Ariston von Chios	
4, 1–2	147–148	SVF I 353. 355	6
Aelian		Ariston von Keos	
<i>VH</i> 14, 17	118	fr. 14 VI–VIII Wehrli	4. 5
Aischines		fr. 29–30	4
or. I (<i>in Tim.</i>)		Aristophanes	
173	3	<i>Nub.</i> 103. 179. 225	58
Albinos		Aristoteles	3–5. 12
<i>Didasc.</i> 27 p.		<i>Met.</i> M 4, 1078b27–28	3
179 Herm.	152	<i>Rhet.</i> B 10, 1387b23–24	72
Anonymus		B 23, 1398a24–26	34
Komm. zu Plat. <i>Theaet.</i> , bearb. von Diels-Schubart, col. 47, 24–54	9	Aristoxenos	
Antiochos von Askalon		fr. 51–60 Wehrli	4
ap. Cic., <i>Acad.</i> 2, 15	9	Athenaeus	
Antipater von Tarsos		V 215c	3
ap. Cic., <i>div.</i> 1, 16. 123 (= SVF III Ant. 37. 38)	6	V 218ef	84
Apollonios Molon		XIII 611d	68
ap. Schol. Aristoph. <i>Nub.</i> 144	84	Athenagoras	
Apuleius		<i>Suppl.</i> 31	147
<i>Apol.</i> 15. 18. 27	139	Boethius	
<i>De deo Socr.</i> 17–20	11	<i>Cons. phil.</i> I 3, 6	41. 143
Aristides		I 4, 24	143
or. 45, 77 (II p. 24 D.)	68	Chrysipp	
		SVF II 126	6

Cicero		Dio Chrysostomus	80-113
<i>Acad.</i> 1, 15	3. 127	3, 1-5	104
1, 44-46	8	3, 1	98
2, 15	8. 9	3, 15	93
2, 136 (= SVF III 599)	5	3, 25-41	104-106
<i>ad Att.</i> 8, 2, 4	30	3, 25-28	99. 101-102
9, 2	9	12, 1-16	91-94
<i>Brut.</i> 292	5. 8	13	82-91
<i>div.</i> 1, 16	6	13, 14ff.	70. 105. 124-125
1, 123	6. 119	33, 1-16	80. 94-95
2, 150	8	36, 26-29	101
<i>fin.</i> 2, 2	8	43	108-112
5, 87	127	43, 8	115-116
<i>inv.</i> 1, 51-53	9	47, 2-7. 18ff.	108-109
<i>ND</i> 1, 6	9	51	106-107. 112
1, 11	8. 9	54	95-97
1, 91	5	55	97-101
<i>off.</i> 1, 108	8	57	103
<i>de or.</i> 2, 270	8	60	80. 102-103
3, 60-61. 67-68. 72	8	72, 10-16	94
<i>Parad.</i> 4. 23	5	<i>Κατὰ τῶν φιλοσόφων</i>	80-81
<i>rep.</i> 1, 16	127	<i>Πρὸς Μουσώνιον</i>	80-81
1, 23-25	36-37	<i>Ὑπὲρ Ὁμήρου πρὸς Πλάτωνα</i>	100
<i>Tusc.</i> 1, 7-8	8	Diogenes Laertius	
1, 74	39. 54	1, 14	3
3, 10	5	1, 16	68
3, 31	26	1, 18	3
5, 10	3. 127	2, 16	3
5, 11	8	2, 19-20	5
Clemens Alexandrinus		2, 21	127
<i>Strom.</i> V, XIV 91, 5	155	2, 24	116
Clemens Romanus		2, 25	34
<i>Hom.</i> V 18, 1 pp. 99-100 Rehm	157	2, 42	27. 110
		2, 60	68
		2, 62	68
Demetrios von Byzanz		6, 20-21	84
<i>ap. D. L.</i> 2, 21	127	7, 2	84
Demetrios von Phaleron			
<i>fr.</i> 91-98 Wehrli	4	Epiktet	43-79
<i>Σωκράτους ἀπολογία</i> , <i>fr.</i> 91-93	2	1, 2, 23	133
Demochares		1, 2, 33-37	46
<i>Ὑπὲρ Σοφοκλέους πρὸς</i>		1, 2, 33	69
<i>Φίλων</i> <i>fr.</i> 3 (= <i>Athen.</i> V		1, 4, 24	78
215c)	3	1, 9, 1-6	54
Dikaiarch		1, 9, 23-26	54-55
<i>fr.</i> 29 Wehrli	4	1, 9, 23-24	52
Dio Cassius		1, 9, 29	44
61, 10, 1-6	28. 29	1, 11, 17	56
61, 15, 4	39	1, 12, 3	54

1, 12, 15	48	4, 1, 169	133
1, 12, 23	52	4, 4, 19-22	60. 61
1, 17, 12	76	4, 4, 26	69
1, 17, 14	70	4, 5, 1-5. 32-35	56-57
1, 17, 27	47-48	4, 5, 7	48
1, 19, 6	51	4, 7, 19. 29-31	51
1, 22, 4	76	4, 7, 30-32	60. 63
1, 22, 10	47	4, 8, 22-26	66
1, 26, 17-18	50	4, 8, 30-33	45
1, 26, 18	74	4, 11, 5. 8	74
1, 28, 4	70	4, 11, 14-24	58-59
1, 29, 16-20	49	<i>Encheiridion</i> 1, 5	77
1, 29, 22-29	53	5	78
1, 29, 64-66	71	32, 1-3	61-62
2, 1, 15-18	78	46, 1	66. 83
2, 1, 30-33	68	51, 3	46-47
2, 2, 8-9. 15-20	50. 138	53, 1-4	45
2, 5, 15-20	50-51	53, 4	47
2, 6, 24-26	51-52	Fragment 10, 1	63
2, 7, 1-8	61-62	11	59. 126
2, 12, 1-15	71-72	15	157
2, 12, 7-9	76	Epikur	
2, 13, 14-15. 19-26	60. 64	fr. 231 Us. (= Cic., <i>Brut.</i> 292)	5
2, 16, 32-38	64	Erasmus von Rotterdam, Studien-	
2, 16, 35-37	51	ausg. hrsg. von W. Welzig,	
2, 17, 35	69	1967-1975	
2, 18, 20-23	77	<i>Convivium religiosum</i> , Bd. VI	
2, 22, 36	70	S. 86	161
2, 26, 4-7	70-71	<i>Enchiridion militis Christiani</i> ,	
3, 1, 6-9. 16-26. 42	73-75	Bd. I S. 186	161
3, 1, 19-20	52	Eunapios	
3, 5, 14-17	64-65	<i>Vit. soph.</i> VI 2-3	139
3, 12, 15	74. 77	Eusebios von Caesarea	
3, 14, 8-9	75	<i>PE</i> V 29, 6-7	129-130
3, 16, 5	72	XI 3,2	10
3, 18, 4. 7-9	50	XIV 12, 1	125. 127
3, 21, 12. 17-19	70. 73-74		
3, 22	45		
3, 22, 26ff.	70	Favorin von Arelate	
3, 22, 50. 80	45	<i>Περὶ Σωκράτους καὶ τῆς κατ'</i>	
3, 22, 93	74	<i>αὐτὸν ἐρωτικῆς τέχνης</i>	10
3, 23, 20-32	66-67	Fronto	
3, 23, 33-34	70	p. 48 van den Hout = I p. 102	
3, 24, 60-61	56. 60	Haines	8
3, 24, 95-102	52-53	p. 133 van den Hout = II p. 50	
3, 26, 23-24. 28	59	Haines	81
4, 1, 41	76		
4, 1, 123	49-50	<i>Gnomologium Parisinum</i> , ed.	
4, 1, 159-169	55. 56. 60. 62-63. 141	Sternbach, Abh. Akad. Krakau	

Indices		169
20, 1893		<i>Demonax</i> 3. 5–6. 11. 58. 62 129
218. 306	135	<i>Peregr.</i> 12 147
<i>Gnomologium Vaticanum</i> , ed.		<i>Vit. auct.</i> 17 157
Sternbach, WSt 9–11, 1887 bis		Lysias
1889, Ndr. hrsg. von O. Lusch-		<i>Σωκράτους ἀπολογία</i> (Ὑπὲρ
nat, 1963		<i>Σωκράτους πρὸς Πολυκράτην)</i> 2
116	135	
Hermias Alexandrinus		Mara bar Sarapion
in <i>Phaedr.</i> pp. 65, 26–69, 31		Brief an seinen Sohn, hrsg. von
Couvreur	11–12	Schulthess (s. S. 165) 143–144
Hermippos von Smyrna	4	Mark Aurel 130
Herodikos von Babylon		1, 6, 7 69
p. 26 Düring (= Athen. V		7, 66 130
218ef)	84	11, 25 34
Hieronimos von Rhodos		<i>Martyrium Pionii</i>
fr. 43–45 Wehrli	4	17 146–147
Hypothesis Isocr. <i>Busiris</i>	156	Maximos von Tyros, ed. Hobein,
		1910 11. 130–138
Idomeneus von Lampsakos		1, 9 132–133
FGrHist 338 F 17c (= Athen.		3 2. 130–131
XIII 611 d)	68	3, 1 b 160
F 16 (= D. L.		3, 2c–e 133
2, 19–20)	5	3, 5d–6a 135
Iosephus		3, 5e 134
<i>Contra Ap.</i> II 37, 363	156	3, 8m 144
Iulian		5 135
or. III 23–37	106	5, 8a–c 135. 155
VI 188a	84	6, 5d–6b 134
Iustinus Martyr		8–9 11
<i>Apol.</i> I 2, 4	148	8, 1a 58
5, 2–4	148–149. 152	8, 6a 119
46, 2–4	149–150	10, 8e 9
<i>Apol.</i> II 10, 4–6	151–152	12, 7a–10c 134–135
10, 7–8	152–153	18–21 11. 157
<i>Cobort.</i> 36	153	18, 6c–h 157. 160
Iuvenal		18, 6e 156
<i>sat.</i> 13, 121–122	13	19, 2n–p 10
		21, 7d–8h 10
Kolotes von Lampsakos		26, 3ab 99
ap. Plut., <i>adv. Col.</i> 17, 1116ef	5. 84	34, 7–9 135
ibid. 18, 1117d	5	36 45. 131
Krantor		36, 5–6 131. 133. 135
<i>Περὶ πένθους</i>	7	36, 5b. 6a 84
		38 135–137
Libanios		38, 4b–h 136
<i>Ἀπολογία Σωκράτους</i>	2	38, 4bc 66
165	34. 125	38, 7ik 137
Lukian	1. 160	39, 5i–l 132

Menedemos von Eretria		29c	54. 73
ap. D. L. 2, 60	68	29de	86
Minucius Felix		30a	73
Oct. 13, 1-2	154	30cd	39. 45. 47. 49. 50. 67.
38, 5	5		134. 148
Musonius, ed. Hense, 1905		30e	118
fr. 14 p. 10	43	31cd	138
pp. 142-143	138	32b-d	60
		32b	56. 63
Oinomaos von Gadara		32cd	110. 115
fr. 10 Mullach (= Euseb.,		33a	93
PE V 29, 6-7)	129-130	33a4-5	3
Olympiodor		36d-38b	56
in Alc. p. 21, 1-14 Kreuzer =		38a	50. 74
p. 16 Westerink	12	38b	134
		42a	153
Panaitios		Clitoph. 407a ff.	70. 86. 90. 141
fr. 132-134 van Straaten	6-7	Crito 43d	45. 49. 52. 61. 78
Papyrus Petersburgensis 13		44e-45b	96
(s. S. 125 A. 30)	125	46b	47. 67
Persius		47d	62
sat. 4, 1-22	42	52b-d	108
Philodem		Def. 416, 13	72
de vitiis X	5	ep. 7, 326b	127
Philostrat		Gorg. 470d	34
VA I 2	138-139	470e	104-106
IV 46	138	472c, 474a	71
VI 19	154	490e	101
VII 11. 13	138-139. 146	Hipp. maior 283a	96
VII 22-27	139	Phaedo 58a	27
VIII 7, 1. 9	138-139. 146	60d	52. 110
Vit. soph. I 7	81. 89. 101	61c-62c	27. 54
Platon		62b3-5	52
Alc. I 105de	136	77a	78
131d	75	116d	71
Apol. 17c	67. 96	117b-e	39
18d	110. 140	117d	71
19c	58	118	39. 49. 154
19d8-20c3	93	Phaedr. 229a	121
20d ff.	85	242b	119
20e-21a	84. 141	278e-279b	136
21a	115	324d	136
21b3-4	85	Prot. 310e	66
21b6-7	85	345d	70
21e-23b	95	Rep. I 327a	135. 155
24b	110. 152	I 341a-347a	106
26e-27d	51	II 361e	145
28de	52. 54. 118	V 457cd	156
28e	56. 59. 73	IX 576c-580a	106

<i>Soph.</i> 228c	70	5, 2ff.	33-37
<i>Symp.</i> 174a	58	5, 6, 2-7	33-37
218c-219d	77	<i>const. sap.</i> 7, 1	22
220ab	121	19, 1	25
<i>Theaet.</i> 151b	66	<i>ep.</i> 6, 5-6	14. 19-20. 24
151d	143	7, 6	18
<i>Tim.</i> 28c3-5	152	11, 8	20
Plinius		11, 9	40-41
<i>ep.</i> X 81. 82	113	13, 14	26
Plutarch		20, 2	21
<i>adv. Col.</i> 17, 1116ef	5. 84	24, 4	27
18, 1117d	5	26, 4	41
<i>Alc.</i> 4-7	10	42, 1	22
<i>Amat.</i> 13ff.	10	52, 8	21
20, 765f-766a. 21, 766ef	10	64, 7-10	20-21
'Απολογία ὑπὲρ Σωκράτους	2	67, 7	26
<i>Cato minor</i> 66-70	39	70, 8-9	27
<i>gen. Socr.</i> 9-12. 20-24	11	71, 6-7	22-24. 29-30
11-12. 20	6	89, 13	21
11, 581de	119	94, 40-41	19
20, 588b	11	98, 12-14	40
Περὶ τῆς Σωκράτους κατα- ψηφίσεως	2	98, 12	18. 26
<i>Plat. Quaest.</i> I 4, 1000de	9-10	104, 16	20
<i>Quaest. conv.</i> VIII, 1, 1, 717b	12	104, 21-22	20
<i>tranq. an.</i> 10, 470f	59	104, 27-29	25-26. 141
Pollux		<i>Helv.</i> 13, 4	28
Κατὰ Σωκράτους	2	<i>ira</i> 2, 7, 1	26
Polykrates		<i>Marc.</i> 22, 3	26
Κατηγορία Σωκράτους	2. 3	<i>ot.</i>	32-33
Porphyrus		1, 1	20
Φιλόσοφος ιστορία pp. 8-12		8, 2	32-33
Nauck ² = FGrHist 260 F 7-11	12	<i>prov.</i> 3, 4-14	24-25
<i>Vita Plot.</i> 2	12	<i>tranq. an.</i>	30-32
Proklos		5, 1-3	30-31. 33. 115-116
<i>in Alc.</i> pp. 78, 7-85, 14		17, 4	25
Creuzer = pp. 34-38 Westerink	11	<i>v. b.</i>	28-30
<i>in remp.</i> I 154, 16ff. 163, 19ff.		24, 4ff.	28-30. 70. 125
Kroll	99	27, 5	157
		fr. 62 Haase	25. 57
		<i>Septuaginta</i>	
		<i>Jesaja</i> 3, 10	145
Quintilian		Simplicius	
<i>inst. or.</i> 5, 11, 3. 27-29	9	<i>in Epict. Ench.</i> p. 525	
9, 2, 46	8	Schweigh. = p. 138 Dübner	47
Satyros von Kallatis	4	<i>Socratis et Socraticorum epistulae</i>	114-125
Scholium Aristoph. <i>Nub.</i> 144	84	1	114. 116-120. 126. 128
Seneca	18-42	2-4	114
<i>ben.</i> 3, 32, 3	33	5	114-115
		6	114. 120-124

7	115-116	23, 283cd. 284b	140
7b, Epist. Gr. p. 616	114	23, 288c ff.	140
8-27	125-126	23, 296a-c	84. 141
14, 8	27	26, 313d	140
17, 2	156	26, 318bc	140-141
19	59	26, 320d-321c	141
Sotion von Alexandria	4	28, 341d	141
Sphairos von Borysthene		<i>de virtute</i> pp. 44-47	106
<i>Περὶ Λυκούργου καὶ Σωκράτους</i> ,		Theodektes von Phaselis	
SVF I 620	5-6	<i>Σωκράτους ἀπολογία</i>	2
Stobaios		Theon von Antiocheia	
<i>ecl.</i> 2, 1, 29	127-128	<i>Ἀπολογία Σωκράτους</i>	2
2, 15, 37	16	Thrascia Paetus	
<i>flor.</i> 3, 5, 28. 29	126	<i>Vita Catonis</i>	39
4, 26, 29	126	Timon von Phleius, Diels PPF 9	
Stoicorum veterum fragmenta		B 25. 62	1
I 199	5	Xenophon	
I 353. 355	6	<i>Anab.</i> 3, 1, 4-7	115
I 558	5	<i>Apol.</i> 2-3	50
I 567	5	12-13	119
I 620	6	14	84. 141
II 126	6	23	133
III 223	5	24	156
III 262ff.	5	27	135
III 599	5	28	159
III Ant. 37. 38	6	<i>epp.</i> , Epist. Gr. pp. 788-791	126-128
Synesios		fr. 1	127-128
<i>Dio</i> I	80-81. 105	fr. 2	126
Tacitus		fr. 4	126
<i>Ann.</i> 13, 42	28	<i>Hell.</i> 1, 7, 15	63
14, 53-56	35	<i>Hiero</i> 4, 8	126
15, 62-64	37-41	<i>Mem.</i> 1, 1-2	2
16, 34-35	39-40	1, 1, 1	67
Teles, ed. Hense, *1909		1, 1, 2-4	119
fr. II p. 17, 4-5	27	1, 1, 6-9	61
Tertullian		1, 1, 11-16	127
<i>ad nat.</i> I 4, 5-7	155. 158	1, 1, 18	56. 63
I 10, 42	154. 156	1, 1, 19	54
II 2, 12-13	158	1, 2, 1	121
<i>de an.</i> 1	158-160	1, 2, 5	93
<i>Apol.</i> 14, 7-8	154. 156	1, 2, 12	3
22, 1	158	1, 2, 32-38	115
39, 8-13	156-157	1, 2, 32	110
46, 5-7	157-158	1, 2, 60	93. 96
46, 10	157-158	1, 3, 5-8	121
Themistios, edd. Downey-		1, 6, 2	121
Norman, 1965-1974		1, 6, 5	93
<i>or.</i> 20, 239a-d	141-142	1, 6, 10	122

2, 2	56-57	4, 8, 4	50
2, 2, 7	43	<i>Symp.</i> 2, 10	43
4, 4, 2	63	4, 34ff.	126
4, 4, 6	101	4, 48	54
4, 6, 1	76		
4, 7, 6	127	Zenon von Sidon	
4, 8, 2	27	ap. Cic., <i>ND</i> 1, 91	5

b) HÄUFIGER VORKOMMENDE SOKRATESTHEMEN

- S. und *Alkibiades* 29. 42. 75. 77. 133. 136
- Anklage und Prozeß* des S. 2. 16. 26. 32. 45. 49-52. 55-56. 62-64. 67. 73. 110 bis 112. 126. 129. 131. 133-135. 138 bis 142. 145-149. 151-153. 155-157. 160
- S. lehnt die Einladung des *Archelaos von Makedonien* ab 33-36. 59. 64. 88. 90. 116-120
- sein Verhalten im *Arginusenprozeß* 16. 56. 60. 63. 141-142
- die Sokratesdarstellung des *Aristophanes* und der anderen Komödiendichter 1. 29. 58. 80. 132. 134. 139
- Armut und Bedürfnislosigkeit* des S. 2. 17. 25. 33. 59. 96. 98. 117. 121-122. 132
- das *Chairephonorakel* 5. 83-85. 88. 90. 98. 132. 141. 158-159
- das *Daimonion* des S. 6-7. 10-11. 119. 130. 154-155. 157-159
- seine Suche nach *Definitionen* 3. 71-72. 76
- S. *dichtet* im Gefängnis einen *Paian* 52. 61. 110
- sein Verhalten unter dem Regime der *Dreißig Tyrannen* 9. 16. 25-26. 30-31. 33. 60. 62-64. 110-111. 115-116. 130. 141
- die *Elenktik* des S. 1. 6-8. 50. 70-72. 74 bis 77
- die *ἐρωτική τέχνη* des S. 9-11. 130. 157
- S. begründete die *Ethik* und beschränkte sich auf sie 3. 6-7. 21-22. 24. 36. 127 bis 128
- S. lehnt die *Flucht aus dem Gefängnis* ab 27. 63. 133. 138
- Gefangenschaft und Tod* des S. 2. 16. 18. 20. 25-31. 38-41. 46. 49-55. 63-64. 71. 78. 107. 110. 126. 130-135. 138-140. 142-149. 158-160
- S. im Auftrag des *Gottes* als Philosoph tätig 52-55. 70. 73-74. 85. 95. 117 bis 119. 137
- das *Habnenopfer* des S. 39. 154-155. 158. 160
- S. nahm keine *Honorare* 93. 96. 98. 117. 121. 140
- die *Ironie* des S. 1. 4-5. 8-9. 34. 129. 153
- die *Kinder* des S. 25. 45. 51. 55-57. 59. 63. 96. 121-124. 148
- das *Nichtwissen* des S. 1. 7-9. 93. 98. 153-154
- die *politische Haltung* des S. 2-3. 30-31. 108. 110-111. 115-116
- S. verfaßte keine *Schriften* 45. 68-69. 97-99
- sein *Schwur* beim Hund usw. 154-156
- die *Soldatentätigkeit* des S. 3. 45. 56. 59. 61-62
- sein Verhältnis zu den *Sophisten und Rhetoren* 5. 8. 65-67. 85. 91-97. 117. 130. 140
- seine Lehre, daß *Tugend Wissen* sei 3. 5. 70-71
- S. und *Xantippe* 7. 25-26. 43. 45. 51. 55-57. 59. 63. 68. 96. 121. 125. 141. 148. 159