

KURSKORREKTUR AUF DER JENSEITSAFART PLUTARCHS THESPESIOS-MYTHOS UND KOLOTES' KRITIK AN PLATONS POLITEIA

In Platons *Politeia* schließt Sokrates die Erörterung, was das Wesen der Gerechtigkeit sei, damit ab, daß er die Seele als unsterblich erweist, weshalb auch die Gerechtigkeit über den Tod hinaus Geltung besitze. Diesen Nachweis kleidet Sokrates in den Mythos vom Pamphylier Er, der nach seinem Tod in der Schlacht von den Unterweltsrichtern als Bote zu den Menschen zurückgesandt wird (resp. 614b ff.). Der Jenseitsaufenthalt des Er gliedert sich in mehrere Phasen:

Zunächst erwartet die Seelen, die sich an einem τόπος δαιμόνιος zwischen zwei Spalten sammeln, die in die Erde bzw. in den Himmel führen, das Seelengericht. Von den Richtern bewertet, werden die Seelen in eine der zwei Spalten geschickt. Als einziger wird Er nicht abgeurteilt, sondern erhält von den Richtern den Auftrag, den Menschen über alles, was er gesehen habe, zu berichten.

Deshalb beobachtet Er auf der Wiese die Rückkehr von Seelen aus den Spalten des Himmels und der Erde, die gegenseitig die Erfahrungen ihrer tausendjährigen Reise austauschen. Man erfährt allgemein von erlittenen Strafen, vor allem aber, daß die unheilbaren Seelen von Tyrannen nicht aus dem Erdschlund aufsteigen durften, sondern in den Tartaros geworfen wurden.

Am achten Tag bricht Er mit den anderen Seelen zu einer viertägigen Reise auf; er sieht das Band des Kosmos und die Spindel der Ananke, hört die Sphärenmusik und sieht die drei Moiren. Dann wird er Augenzeuge der Lebenswahl, die den zur Wiedergeburt vorbereiteten Seelen unter Aufsicht der Lachesis bevorsteht. In der erlostten Reihenfolge vortretend, wählen sie sich eigenverantwortlich ihr zukünftiges Lebensschicksal. Sokrates unterbricht an dieser Stelle den Mythos, um die Bedeutung der ethischen Schulung der Seele für diese Lebenswahl zu betonen. Ers Bericht wird fortgesetzt mit der ausführlichen Schilderung von törichten und guten Entscheidungen einzelner Seelen, u.a. auch von Heroen, die sich zur Wiedergeburt in Tiergestalt entschlossen haben. Nach der Wahl übergibt Lachesis der Seele den jeweils gewählten Daimon als Begleiter, Klotho und Atropos knüpfen das gewählte Geschick verbindlich an die Seele.

In der letzten Phase seiner Jenseitsreise begleitet Er die Seelen, die von Hitzequalen gemartert werden, zum Feld der Lethe; sie trinken begierig aus dem Fluß Ameles, der Vergessen bewirkt. Unwetter und Erdbeben trennen die Seelen voneinander und lassen sie einzeln ins Leben treten. Obwohl Er nicht vom Trank des Vergessens kosten durfte, weiß er über seine Rückkehr in den Körper nichts zu sagen.

Plutarchs Dialog *De sera numinis vindicta* (mor. 548a–568a) behandelt ebenfalls das Thema Gerechtigkeit, jedoch unter dem Aspekt der Theodizee. Die Ausgangssituation des Dialogs (mor. 548a–d) verrät, warum dieser von Platon nicht behandelte Aspekt jetzt aufgegriffen werden muß: Die Argumente des Epikureismus machen eine Auseinandersetzung mit dieser Frage unumgänglich. Wir finden Plutarch und seine Freunde ratlos nach dem emotional aufrüttelnden Vortrag eines Epikureers zusammenstehen, der sie abrupt am Ende der Säulenhalle verlassen hatte, ohne eine Diskussion abzuwarten. Plutarchs Gesprächspartner sind durchaus von der epikureischen Position beeindruckt; deswegen hält es Timon nicht für angebracht, ohne Besprechung „den Pfeil in der Wunde stecken zu lassen“. Plutarch übernimmt die Gesprächsleitung und fragt seine Begleiter zunächst, welcher Gedanke sie denn an dieser Rede hauptsächlich irritiert oder beeindruckt habe: „Denn es war ja vieles auf einmal und überhaupt in keiner erkennbaren Reihenfolge, sondern der Mensch hatte von da und von dort etwas aufgegriffen und damit wie in einem Anfall von Wut und Polemik auf die Vorsehung eingeschlagen.“¹ Patrokleas formuliert daraufhin das beunruhigendste Argument der Anklage: „Daß sich die Gottheit so lange Zeit läßt und zögert, wenn es um die Bestrafung der Verbrecher geht, das scheint mir das Gefährlichste zu sein. Denn jetzt bin ich durch diesen Vortrag wie frisch und neu in meiner Ansicht; früher aber habe ich mich immer geärgert, wenn ich die Sentenz aus Euripides hörte: ‚Er läßt sich Zeit, so ist Gott von Natur‘“ (548c–d)².

Plutarch muß also die heikle Aufgabe übernehmen, gewissermaßen als Anwalt Gottes eine Verteidigungsrede zu halten, die den Zweifel an der Providenz und dem gütigen und planvollen Wirken Gottes in der Welt auch dann zerstreut, wenn Verbrecher scheinbar unüberführt davonkommen oder so spät bestraft werden, daß ein Zusammenhang von Tat und Strafe kaum noch erkennbar ist. Erwartungsgemäß ist Plutarch ein geschickter Anwalt der göttlichen Ansprüche und entzieht dem epikureischen Vorwurf von Beginn an jegliche Grundlage, indem er die eingeschränkte menschliche Perspektive des Anklägers betont, der nicht in der Lage sei, die Dimensionen göttlichen Wissens und Planens zu beurteilen. Die Bewertung, eine Strafe komme „zu spät“, kann nur der Beschränktheit menschlicher Zeiterfahrung zugeschrieben werden. Ein Perspektivenwechsel ist erforderlich: Gott straft vorbildlich, da er es niemals übereilt oder im Affekt tut; er gibt die Chance zur Besserung oder schiebt die Strafe auf, etwa mit Blick darauf, daß dem Täter noch eine wichtige historische Rolle im Weltenlauf vorbestimmt ist.

¹ ἄθρόα γάρ πολλαὶ καὶ κατὰ τάξιν οὐδέν, ἄλλο δὲ ἀλλαχόθεν ἄνθρωπος ὥσπερ ὄργῃ τινὶ καὶ λοιδορία σπαράττων ἅμα κατεφόρει τῆς προνοίας.

² Καὶ ὁ Πατροκλέας, ἡ περὶ τὰς τιμωρίας, εἶπε, τῶν πονηρῶν βραδυτῆς τοῦ δαιμονίου καὶ μέλλησις ἐμοὶ δοκεῖ μάλιστα δεινὸν εἶναι· καὶ νῦν ὑπὸ τῶν λόγων τούτων ὥσπερ πρόσφατος γέγονα τῇ δόξῃ καὶ καινός· ἐκπαλαὶ δὲ ἡγανάκτου ἀκούων Εὐριπίδου λέγοντος· μέλλει, τὸ θεῖον δ' ἐστὶ τοιοῦτον φύσει.

Plutarch verleiht seiner Argumentation, daß die Strafe niemals, auch wenn es den Anschein habe, aufgehoben sei, mit einem eschatologischen Mythos Gewicht, der argumentativ und inhaltlich mit motivischen Signalen auf den Er-Mythos von Platons *Politeia* Bezug nimmt³. Hier wie dort berichtet ein Verstorbener bzw. Scheintoter nach seinem Wiedererwachen von seiner Ankunft im Jenseits, von einer Richterinstanz und der abschreckenden Bestrafung der Verbrecher sowie von weiteren Details seiner Jenseitsbesichtigung.

Unterschiede ergeben sich aus der argumentativen Funktion, die beide Texte im jeweiligen Dialog übernehmen. Bei Sokrates kommt der Szene, in der die Seelen ihre zukünftige Lebensform wählen, die wichtigste protreptische Aufgabe zu: Sie erweist die Erziehung zur Gerechtigkeit durch die Philosophie als unbedingt notwendige Voraussetzung für die richtige Entscheidung in der Lebenswahl. Bei Plutarch stehen die Nachwirkungen eines ungerechten Lebens auf das Schicksal der Seele im Jenseits im Zentrum des Interesses: Opfer von Gewalt können sicher sein, daß der Täter seiner Bestrafung auf Erden nur scheinbar entkommt, dafür im Jenseits umso Schrecklicheres erleiden muß. Im Unterschied zu dem Pamphylier Er, der von den Strafen nur indirekt, nämlich aus den Erzählungen der zurückkehrenden Seelen, erfährt, wird Plutarchs Thespesios zur Autopsie gezwungen; das erhöht die abschreckende Wirkung auch für die Hörer seines detailgetreuen Augenzeugenberichts der grausamen Höllenqualen. Besonders entsetzlich ist für Thespesios das Zusammentreffen mit dem eigenen Vater, der gezwungen wird, dem Sohn den unentdeckt gebliebenen Mord an Gastfreunden zu gestehen. Thespesios flieht im Entsetzen, ohne für den Gefolterten bitten zu können.

*

Wie Platons Soldaten Er die Schau der kosmischen Ordnung gewährt wird, so erfährt auch Thespesios vergleichbare Offenbarungen. Plutarch hat diesen Mittelteil mit deutlichen Parallelen zu Initiations- und Reinigungsriten in einem Mysterienkult gestaltet⁴. Zunächst erhält Thespesios in der Seele eines verstorbenen Verwandten ausdrücklich einen Psychopompos⁵ und dazu einen neuen Namen (mor. 564c); denn hier erfahren wir, daß der programmatische Name dessen, „der Göttliches kündigt“, den früheren Namen Aridaios ersetzt⁶. Der Psychopompos übernimmt die Funktion des Mystagogen,

³ Vgl. dazu die detaillierte Liste inhaltlicher und sprachlicher Parallelen bei Matteo Tauffer, *Er e Tespesio. Plutarco interprete di Platone*, in: *Lexis* 17, 1999, 303–318, bes. 306–309.

⁴ Daß Plutarch in *Περὶ ψυχῆς* (fr. 178 Sandbach) eine Gleichsetzung von Sterben (*τελευτᾶν*) und Initiation (*τελεῖσθαι*) über etymologische Beziehungen herleitet, hat Philip R. Hardie, *Plutarch and the Interpretation of Myth*, ANRW II 33.6, 1992, 4776 hervorgehoben.

⁵ Als ὁ τοῦ Θεσπεσίου ψυχοπομπός wird er in 566b bezeichnet.

⁶ Die jeweilige Entscheidung der Herausgeber für die handschriftlich nicht eindeutig überlieferte Namensform zeigt auch, in welchem Grad man hier jeweils eine intertextuelle

der ihm das Gesehene teils erklärt, teils nur weist. Analog zu Platons Ἀνάγκη und ihren drei Töchtern, den Moiren, lernt Thespesios die göttliche Macht der Adrasteia und der drei Vollstreckerinnen ihres Urteils, Poine, Dike und Erinys, kennen (mor. 564e–f). Plutarch hat in diesen Mittelteil des Mythos orphisches Wissen einfließen lassen, das uns heute zwar im Detail nicht immer erklärbar⁷, aber als solches erkennbar ist, zumal es zum Teil bereits bei Platon thematisiert ist⁸. Plutarch setzt die Autorität des Mythos sogar ein, um einen Irrtum der orphischen Überlieferung von einem angeblichen Orakel von Nyx und Apoll in Delphi richtigzustellen (566c)⁹. Für Thespesios sollte der Zeitpunkt seiner Einweihung und Offenbarungserfahrung schließlich das Orakel des Apoll sein. Hier zeigt sich jedoch, daß Thespesios die höchste Erkenntnis noch verwehrt ist; denn er ist nicht imstande, etwas zu sehen außer gleißendem Licht. Immerhin hört er den Gesang der Sibylle, die vor dem Schatten des Mondes u.a. den Vesuvausbruch und den sanften Tod des guten Kaisers Titus weissagt (mor. 566d–e)¹⁰.

Den letzten Teil der Jenseitsreise muß Thespesios ohne den Psychopompos zurücklegen; hier geht es nicht mehr um Initiation und Erkenntnis göttlichen Wissens, sondern um die abschreckende Demonstration der Gerechtigkeit am Ort der Bestrafungen, wo ihn „wilde Männer“ weitertreiben. Die Seelenreinigung ist um so schmerzhafter, je mehr Verbrechen im irdischen Leben ungesühnt geblieben sind und charakterli-

Anspielung auf den Tyrannen Ardiaios in Platons Er-Mythos erkennen und herausheben möchte; vgl. die Zusammenstellung bei Tauffer (wie Anm. 3) 309.

⁷ Vgl. die umfassende Zusammenstellung der Zeugnisse und die motivische Zuordnung zu orphischen Schriften bei Luc Brisson, *Orphée et l'Orphisme à l'époque impériale. Témoignage et interprétations philosophiques*, de Plutarque à Jamblique, ANRW II 36.4, 1990, 2867–2931, für unsere Textpassage vgl. bes. 2915 (Κατάβασις εἰς Ἄϊδου) und 2919 f. (Κρατήρ).

⁸ Die drei Dämonen am Krater sind bereits in resp. 617a–b zu finden; nehmen wir als weiteres Beispiel die Schilderung des Trichters, der zu den bakchischen Wiesen führt (565e ff.): Die paradisiatischen Feste dort scheinen das Elysium zu sein und erweisen sich doch als schädlich für die Seelen, die mit der Sehnsucht nach leiblichen Genüssen und nach der Wiedergeburt erfüllt werden. Diese negative Bewertung ist angesichts der Tatsache besonders beachtenswert, daß Plutarch nach einem Selbstzeugnis (mor. 611d, *Consolatio ad uxorem* 10) in die dionysischen Mysterien eingeweiht war. Dabei ist an dieser Stelle zudem ein intertextueller Bezug zu berücksichtigen: Die orphischen Lehren waren in Platons *Politeia* bereits kritisch bewertet worden; im zweiten Buch der *Politeia* (resp. 363c–d; 364b–365a) werden die Anhänger des Musaios und Orpheus kritisiert, die neben der Überzeugung, daß Götter beeinflussbar seien und man sich deshalb mit Opfern und Riten die Reinigung von Verbrechen erkaufen könne, vor allem wegen ihrer hedonistischen Jenseitserwartung lächerlich gemacht werden (363c–d).

⁹ Plutarch weist eine Koexistenz der gegensätzlichen Prinzipien Nyx und Apoll in einem Orakel als unmöglich zurück; das Orakel der Nyx habe keinen festen Sitz, sondern wirke in Träumen und Erscheinungen; vgl. dazu die umfassende Deutung von „Apoll“ in *De E apud Delphos* 21 = mor. 393d–394c.

¹⁰ Frederick E. Brenk, *The Sibyl Song of Vesuvius*, in: *Sibille e linguaggi oracolari. Mito Storia Tradizione. Atti del Convegno Macerata-Norcia Settembre 1994 a cura di Ileana Chirassi Colombo e di Tullio Seppilli*, Pisa/Roma 1998, 487–501.

che Mängel im Bereich des λογιστικόν festsitzen: Solche Seelen werden gehäutet und umgestülpt, um das schlechte Innere sichtbar zu machen. Thespesios sieht auch die Seelenschmiede am Gold-, Silber- und Bleisee; und er beobachtet, daß – im Unterschied zu Platons objektiver Richterinstanz und dem unerbittlichen Schlund des Tartaros im Er-Mythos – hier der Haß der geschädigten Nachkommen eine Seele erneut auf die Anklagebank und zu weiterer Verurteilung und Strafe bringen kann. In diesen Höllenstrafenbericht sind in verstärktem Maß Vorstellungen aus den anderen eschatologischen Mythen Platons übernommen und umgesetzt; man denke nur an die Nacktheit der Seelen im Gerichtsmythos des *Gorgias* (523c–e); und die Verzeihung der Opfer nach dem Purgatorium ist auch im *Phaidon* Voraussetzung für den Abschluß der Bestrafung (114a–b). Als motivische Anspielung auf Platons Er-Mythos wird hier zwar die Wiedergeburt in Tiergestalt wiederaufgegriffen und aktualisiert, doch ist in diesem Fall von einer Wahlmöglichkeit für die Seelen keine Rede; auch sind es nicht die platonischen Heroen, die sich je nach Temperament eine Tiergestalt auswählen, sondern Thespesios beobachtet, wie die Seele des Tyrannen Nero zur Wiedergeburt in Gestalt eines Frosches gezwungen wird (mor. 567f)¹¹.

*

Einige Gründe, die Plutarch zu szenischen Umgestaltungen und motivischen Umge-
wichtungen in seiner Bearbeitung des Platonischen Er-Mythos veranlaßt haben, sind
also bereits erkennbar geworden: Der Einfluß von Mysterienvorstellungen und Orphik,
teils in Fortsetzung Platonischer Anspielungen, ist evident. Zudem erfordert die Anpas-
sung an das Dialogthema eine stärkere Gewichtung von Schilderungen der Bestrafungen
schuldiger Seelen.

Ein weiterer Anlaß zur Neugestaltung des Mythos ist bisher unbeachtet geblieben.
Plutarch reagiert an einigen Stellen nachweislich auf die epikureische Kritik an Platons
Er-Mythos. Über diese Kritikpunkte wissen wir im Detail durch neuplatonische Gegen-
stellungen Bescheid, die am ausführlichsten Proklos in seinem Kommentar zu
Platons *Politeia* aufgreift¹². Vor allem der Epikur-Schüler Kolotes aus Lampsakos¹³

¹¹ Frederick E. Brenk, From rex to rana. Plutarch's Treatment of Nero, in: Il protagonista
simo nella storiografia classica, Genova 1987, 121–142.

¹² Proklos scheint nicht direkt auf Kolotes' Schrift, deren Titel er nicht einmal zitiert, zu-
rückzugreifen, sondern sie über Porphyrios' Vermittlung zu kennen, dessen Verdienste er un-
ter den „Koryphäen“ der Platondeutung besonders hervorhebt (In remp. II 96,13–20); zur Dis-
kussion vgl. A. J. Festugière in seiner Einleitung zu Proclus. Commentaire sur la république,
traduction et notes. III. Dissertation XV–XVII (Rép. X), Paris 1970, 7 f. sowie die Praefatio
XIII und den Apparat zu fr. 181 T. von Andrew Smith in seiner Ausgabe Porphyrii philosophi
fragmenta, Leipzig 1993 sowie Heinrich Dörrie und Matthias Baltes, Der Platonismus in der
Antike. III: Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus. Bausteine 73–100, Stutt-
gart-Bad Cannstatt 1993, 76.4 mit Kommentar 152 f.; Matthias Vorwerk, Mythos und Kos-

konnte in dieser Diskussion durch seine schriftlich artikulierte Kritik an platonischen Dialogen namhaft gemacht werden; zwei seiner Schriften, ‚Gegen Euthydem‘ und ‚Gegen Platons Lysis‘, sind in Teilen erhalten¹⁴. Für die von Proklos referierte Kritik am Er-Mythos ist leider keine Titelangabe erhalten; da jedoch nur Reaktionen auf die Kritikpunkte an diesem eschatologischen Mythos erhalten sind, ist es weniger wahrscheinlich, daß sich das Werk gegen die gesamte *Politeia* gerichtet hat, sondern eher unter einem Titel wie ‚Gegen Platons Mythen‘ oder sogar noch enger gefaßt ‚Gegen den Mythos in Platons Politeia‘ zusammenzufassen ist¹⁵.

Plutarch hat sich mit Kolotes in mehreren Schriften auseinandergesetzt. Es ist aber offenbar vor allem, vielleicht sogar ausschließlich Kolotes' Protreptikos an Ptolemaios Philadelphos ‚Daß man nach den Lehren der anderen Philosophen nicht einmal leben kann‘, der in zweien der drei antiepileureischen Streitschriften Plutarchs eine ausführliche Behandlung und Widerlegung findet: ‚Daß man nach Epikurs Lehre nicht angenehm leben kann‘ (mor. 1086c–1107c) und *Adversus Coloten* (mor. 1107d–1127e) sind in ihrem Rahmen als ein philosophisches Seminar gestaltet, in dem Kolotes' Schrift nach der Lektüre diskutiert wird¹⁶; *Adversus Coloten* widerlegt Punkt für Punkt die epikureischen Angriffe gegen verschiedenste Philosophen; als Fortsetzung schließt sich in der zweiten Seminardiskussion der Nachweis an, daß gerade mit Epikurs Lehre der Anspruch auf ein glückliches Leben nicht erfüllbar ist. Rolf Westman hat in seiner ausführlichen Monographie zu Plutarchs Schrift ‚Gegen Kolotes‘ jedoch eine Auffälligkeit in Plutarchs Beschäftigung mit dem Epikureer festgehalten: „Plutarch scheint von der Platonbekämpfung des Kolotes, ... die offenbar eine Spezialität des Kolotes war ..., nichts zu wissen, obgleich man bei einem grossen Platonverehrer und -kenner Kenntnis davon erwarten würde. Der Schluß *ex silentio* ist ziemlich sicher, denn Plutarch, der selbst eschatologische Mythen geschrieben hat, würde es bestimmt nicht unterlassen haben, wenigstens Kolotes' Kritik gegen Platons Mythos zu erwähnen, falls er sie gekannt hätte.“¹⁷

Es wird zu zeigen sein, daß der Schluß *ex silentio* hier nicht ohne weiteres anzuwenden ist. Sehen wir uns die bereits geschilderten Eingangsszene von *De sera numinis vindicta* noch einmal an. Plutarch gibt zu verstehen, daß sich sein Vortrag zum Thema „Theodizee“ gegen einen Epikureer richtet, der „wie in einem Anfall von Wut und Po-

mos. Zur Topographie des Jenseits im Er-Mythos des Platonischen „Staates“ (614b2–616b1), in: *Philologus* 146, 2002, 46–64, bes. 47 mit Anm. 3.

¹³ Rolf Westman, *Plutarch gegen Kolotes. Seine Schrift „Adversus Colotem“ als philosophiegeschichtliche Quelle*, Helsingfors 1955; Michael Erler, *Epikur – Die Schule Epikurs – Lukrez*, in: Hellmut Flashar (Hrsg.): *Die Philosophie der Antike 4/1: Die hellenistische Philosophie*, Basel 1994, 235–240.

¹⁴ PHerc 208; PHerc 1032; A. Concolino Mancini, *Sulle opere polemiche di Colote*, in: *BCPE* 6, 1976, 61–67; zum Forschungsstand vgl. Erler (wie Anm. 13) 236–238.

¹⁵ Westman (wie Anm. 13) 34–38, zum Titel bes. 38.

¹⁶ Westman (wie Anm. 13) 17–19.

¹⁷ Westman (wie Anm. 13) 39.

lemik auf die Vorsehung eingeschlagen habe“ (mor. 548c)¹⁸. Daß Plutarch diesem Provokateur keinen Namen gegeben hat, ist auffällig; er sagt in dem abrupten Anfang des Dialogs nur, ὁ Ἐπίκουρος habe die Gesellschaft tief getroffen zurückgelassen. Erkennt man die handschriftliche Überlieferung ohne Konjekturevorschlag an, so ist diese Namensnennung als ein Hinweis darauf zu verstehen, daß es sich nicht um den aktuellen Vortrag eines zeitgenössischen Epikureers gehandelt haben kann, sondern um die Lektüre einer Schrift aus der epikureischen Schule. Ein vergleichbarer Fall liegt in *De facie, quae in orbe lunae apparet* vor, wo unter den Dialogsprechern aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert plötzlich auch ein „Aristoteles“ auftritt, um die peripatetische Theorie der Himmelskörper darzulegen (mor. 928e ff.)¹⁹.

Plutarch hebt also an diesem ‚Auftritt‘ des Epikureers vor allem die Aggressivität hervor, was zu dem allgemein zu Polemik neigenden Schriftsteller Kolotes durchaus passen würde. Die Einleitung zu *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* schildert eine ähnliche Wirkung, die die Lesung seiner provokanten Schrift auf die Hörer hat: Zeuxippos findet, Kolotes verdiene es wegen seiner eigenen Aggressivität nicht, mit Samthandschuhen angefaßt zu werden. Theon schwächt diesen Vorwurf ironisch ab, wenn er an die unflätigen Angriffe anderer Epikureer erinnert (mor. 1086e); man ist sich schließlich einig darin, daß die Widerlegung der Schrift gewissermaßen als Bestrafung nötig sei.

Selbst Macrobius läßt sich von der mutwillig-provozierenden Art von Kolotes' Platonkritik zu einer schärferen Formulierung hinreißen: *Colotes vero inter Epicuri auditores loquacitate notabilior etiam in librum rettulit, quae de hoc amarius cavillatus est* (somm. 1,2,3). In seinem Kommentar zum prominentesten Rezeptionsdokument von Platons Jenseitsmythos, Ciceros *Somnium Scipionis*, dokumentiert Macrobius, daß die epikureische Kritik eine Sensibilisierung in der Frage der Akzeptanz von mythischen Erzählungen im philosophischen Diskurs ausgelöst hat.

Cicero selbst entscheidet sich in *De re publica* zwar dafür, dem platonischen Modell nicht untreu zu werden, um die Frage zu beantworten, ob es sich für einen Gerechten lohne, sich für den Staat trotz aller Gefahren einzusetzen; doch ist aus Macrobius' Kommentar zu erfahren, daß Cicero selbst seinen erzähltechnischen Kunstgriff, den Mythos als einen Traum, nicht etwa als eine Jenseitsfahrt erzählen zu lassen, mit einer Bemerkung über den Spott, den Platon für seinen Er-Mythos geerntet habe, begründet hat, ohne allerdings den oder die Kritiker namentlich zu benennen. Die Identifizierung des spottenden Kritikers leistet erst Macrobius; seine Argumentation, daß Cicero nicht

¹⁸ ὡςπερ ὀργῆν τινη καὶ λοιδορίᾳ σπαράττων ἅμα κατεφόρει τῆς προνοίας.

¹⁹ Vgl. dazu Harold Cherniss in der Einleitung zu Plutarch's *Moralia with an English Translation by Harold Cherniss and William C. Helmbold in fifteen volumes, XII, London/Cambridge, Mass. 1957, 6.*

allgemein *stolidi* gemeint haben kann, sondern konkrete Vertreter einer philosophischen Schule im Auge hatte, ist durchaus plausibel²⁰:

hanc fabulam Cicero licet ab indoctis quasi ipse veri conscius doleat irrisam, exemplum tamen stolidae reprehensionis vitans excitari narraturum quam reviviscere maluit. Ac priusquam somnii verba consulimus, enodandum nobis est, a quo genere hominum Tullius memoret vel irrisam Platonis fabulam vel, ne sibi idem eveniat, non vereri. ... Epicureorum tota factio aequo semper errore a vero devia et illa aestimans ridenda quae nesciat, sacrum volumen et augustissima irrisit naturae seria. Colotes vero, inter Epicuri auditores loquacitate notabilior, etiam in librum rettulit, quae de hoc amarius cavillatus est. (Macr. somn. 1.1,9–1,2,3)

Macrobius beschränkt allerdings seine so angekündigte Auseinandersetzung mit Kolothes auf dessen allgemeinsten Einwand, daß eine fiktive Erzählung für eine philosophische Darstellung mit der Zielsetzung der Wahrheitsfindung unangemessen sei:

sed cetera quae iniuria notavit – si quidem ad somnium de quo hic procedit sermo non attinent – hoc loco nobis omittenda sunt: illam calumniam persequemur quae, nisi supplodeatur, manebit Ciceroni cum Platone communis. ait a philosopho fabulam non oportuisse conungi, quoniam nullum figmenti genus veri professoribus conveniret. (Macr. somn. 1,2,3–4)

Wir müssen uns für die weiteren Kritikpunkte also auf die Darstellung des Proklos allein verlassen. Proklos referiert ebenfalls zuerst den grundsätzlichen Einwand des Kolothes, es sei wissenschaftlich-methodisch nicht angemessen, in eine philosophische Erörterung eine mythische Erzählung einzubeziehen:

‘Ο μὲν Ἐπικούρειος Κωλώτης ἐγκαλεῖ τῷ Πλάτωνι, ὅτι τὴν ἀλήθειαν ἀφείς τὴν ἐπιστημονικὴν περὶ τὸ ψεῦδος διατρίβει μυθολογῶν ὡς ποιητής, ἀλλ’ οὐκ ἀποδεικνὺς ὡς ἐπιστήμων. (In remp. II 105,23–26)

Das ist angesichts der konträr entgegengesetzten Auffassung von Platonismus und Epikureismus im Bereich der Erkenntnistheorie verständlich. Der Epikureer geht von der Sinneswahrnehmung als der verlässlichsten Quelle des Erkenntnisgewinns aus, während der Platoniker diese in der Hierarchie der Erkenntniskräfte auf der niedrigsten Stufe

²⁰ Vgl. Westman (wie Anm. 13) 34–38 und 103; auch der Kommentar des Favonius Eulogius, die *Disputatio de Somnio Scipionis*, geht gleich zu Beginn auf Ciceros Änderung in der Rahmenhandlung des Mythos ein, ohne allerdings zusätzliche Informationen, die über Macrobius hinausgingen, zu bieten: *imitatione Platonis Cicero de re publica scribens locum etiam de Eris Pamphylis reditu in uitam, qui, ut ait, rogo impositus reuixisset multaque de inferis secreta narrasset, non fabulosa, ut ille, assimilatione commentus est, sed sollertis somnii rationabili quadam imaginatione composuit, uidelicet scite significans haec, quae de animae immortalitate dicerentur caeloque, <nec> somniantium philosophorum esse commenta, nec fabulas incredibiles, quas Epicurei derident, sed prudentium coniecturas* (1,1 van Weddingen).

plaziert. Der Einwand des Epikureers ist nicht sonderlich originell, ja er greift mit der Dichotomie von Mythos und Logos ein Thema auf, das Platon selbst regelmäßig reflektiert²¹. Kolotes konstatiert in diesem Zusammenhang einen Widerspruch Platons innerhalb der *Politeia*: Zu Beginn lasse er den greisen Kephalos die Schreckbilder kritisieren, die die Dichter von der Unterwelt malen, um dann am Ende selbst den brüllenden Schlund des Tartaros und die feurigen wilden Männer wieder einzuführen (In remp. II 105,26–106,8). Der dritte Kritikpunkt zielt auf den mangelnden Adressatenbezug solcher Mythen, denn sie seien für die πολλοί zu anspruchsvoll, für die Weisen jedoch seien die Schreckbilder des Mythos unnötig.

Die Antwort des Kommentators Proklos ist vielschichtig und wird in der Einleitung seines Kommentars zum zehnten Buch der *Politeia* zum Teil schon vorweggenommen. Denn seine Gesamtinterpretation des Er-Mythos zeigt, daß die Unterweltstrafen im Er-Mythos nur ein Nebenthema darstellen; sie deutet den Mythos als himmlisches Paradigma des in der *Politeia* entworfenen Idealstaates, der die Ordnung der göttlichen Pronoia veranschauliche und deshalb die Bestrafung der Seelen als erzieherisch notwendiges, aber doch untergeordnetes Thema behandeln müsse (In remp. II 97,10–99,18). Der Mythos erfüllt eine anagogische Wirkung, ergänzend zu der philosophischen Erörterung in den vorausgehenden Büchern der *Politeia* (In remp. II 99,18–23)²².

Diese Auffassung steht sicher im Einklang mit Plutarchs Verständnis, der sich ebenfalls deutlich bemüht, mit seiner mystischen Unterweltsführung die Erkenntnis der göttlichen Weltordnung in den Mittelpunkt zu stellen, auch wenn bei ihm das Dialogthema die Bestrafung der Seelen tatsächlich wieder zu einem Hauptthema aufwertet.

Gegen den epikureischen Vorwurf, einen Mythos in die philosophische Diskussion einzuführen, verwahrt sich Plutarch in *De sera numinis vindicta* mit einer charakteristisch platonischen Geste. Schon bevor der argumentative Teil des Dialogs beendet ist, wird die Erzählung vorsichtig angekündigt: Plutarch betont, er kenne zur Stützung seines Arguments einen λόγος, den er kürzlich gehört habe. Nach dem Vorbild von Sokra-

²¹ Eine Bibliographie zu diesem unerschöpflichen Thema kann hier nicht gegeben werden, deswegen sei stellvertretend auf den Band einer Regensburger Tagung von 2001 verwiesen, der die aktuelle Forschungsdiskussion zusammenfaßt: Markus Janka und Christian Schäfer (Hrsgg.): Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen, Darmstadt 2002, darin bes. zum Verhältnis von Mythos und Logos: Glenn W. Most, Platons exoterische Mythen, 7–19; Markus Janka, Semantik und Kontext: *Mythos* und Verwandtes im *Corpus Platonicum*, 20–43; Joachim Dalfen, Platons Jenseitsmythen: Eine „neue Mythologie“?, 214–230.

²² ἵνα μὴ μόνον πολιτικῶς ὁμοῦ τῇ δικαιοσύνῃ καὶ ὁ περὶ τῆς ἀρίστης πολιτείας συνεξετάζηται λόγος καὶ διὰ ταύτης ἐκεῖνη γίγνηται καταφανής, ἀλλὰ καὶ τὸν θεωρητικώτερον τρόπον καὶ μυθικῶς, μᾶλλον δὲ μυστικῶς, εἰς τὸ πᾶν ἡμῶν ἀνατεινομένων τὰ αὐτὰ μειζόνως ἀναφαίνηται ... Vgl. auch In remp. II 108,14 ff.; die psychagogische Wirkung wird bereits bei Platon als Intention ausgesprochen, etwa wenn Sokrates den Mythos als „Zauberspruch“ einsetzt, der ihm selbst Vertrauen gibt (Phaid. 114d); vgl. zu dieser Stelle auch Most (wie Anm. 21) 12 f.

tes im *Gorgias* (523a)²³ macht er jedoch die Entscheidung, ob die angekündigte Erzählung als Logos oder Mythos einzuschätzen sei, vom Adressaten abhängig: Weil er befürchte, seine Gesprächspartner würden die Erzählung als „Märchen“ auffassen, wolle er doch zunächst den rational-argumentativen Teil seiner Rede beenden (mor. 561b). Genau wie in Platons *Politeia* stellt sich abschließend heraus, daß die Gerechtigkeit in ihren Konsequenzen logisch notwendig bis über den Tod eines Menschen hinaus weiterwirken muß und deswegen eine entsprechende Darstellung erforderlich wird. Mangels eigener Erfahrungen über das Jenseits ist die einzig mögliche Diskursform in diesem Fall der Mythos.

*

Doch nicht nur seine argumentative Funktion macht den Mythos zum Logos; genauso wichtig ist bekanntlicherweise bereits bei Platon die beglaubigende Rahmenhandlung, die den Mythos auf eine vorausgehende mündliche Tradition zurückführt (resp. 614b). Man höre hier, beginnt Sokrates, keine „Alkinous-Geschichte“²⁴, sondern es handle sich bei Sokrates' Gewährsmann um einen ἄλκιμος ἀνὴρ, einen starken Mann, der namentlich und mit Herkunftsangabe genannt wird: Er, der Sohn des Armenios aus Pamphylien, der nach zehn Tagen auf dem Schlachtfeld geborgen wurde und am Tag seiner Bestattung, bereits auf dem Scheiterhaufen aufgebahrt, wieder zum Leben er wacht ist.

Diese Rahmenerzählung bietet zahlreiche Ansatzmöglichkeiten für Kolotes' Angriffe. Der geringfügigste zielt dabei auf die stilistische Ausdrucksweise, da das Wortspiel ἄλκινου und ἄλκιμου im philosophischen Kontext unpassend „kindisch“ sei (In remp. II 111,6–9). Der Kommentator Proklos kann zunächst auf die polemische Vorarbeit von Porphyrios zurückgreifen, der die stilistischen Mängel in Kolotes' eigener Ausdrucksweise schon bloßgestellt habe und das verniedlichende „Kolotarion“, womit Epikur seinen Schüler gern anredete, als wesentlich „kindischer“ dem Spott preisgegeben habe.

Proklos schließt an diese Diskussion seine inhaltliche Deutung des Wortspiels an: Das Adjektiv ἄλκιμος betont, weshalb die Vorsehung gerade diesen körperlich starken Soldaten für die zwölfwägige Unterweltsreise ausersehen habe. Denn daß ein Leichnam nach zehn Tagen auf dem Schlachtfeld unversehrt geborgen wird, sei bei starker körperlicher Konstitution durchaus möglich. Doch gerade das hält der Epikureer – berechtigterweise – für ganz und gar unwahrscheinlich (In remp. II 113,5–114,2). Proklos muß sich notgedrungen auf dessen Argumentationsebene einlassen: Evidenz ist erfor-

²³ Vgl. dazu u.a. Janka (wie Anm. 21) 22; Dalfen (wie Anm. 21) 216.

²⁴ Proklos kommentiert die Wortwahl als Anspielung auf Odysseus' Erzählungen beim Bankett des Phäaken-Königs, die auch die *Nekyia* einschließen; der Er-Mythos fungiere demnach als ein positiver Gegenentwurf zur homerischen Schattenwelt (In remp. II 111,18 ff.).

derlich. So bietet er aus historischer und naturwissenschaftlicher Literatur eine lange und kuriose Sammlung von ähnlichen und vor allem gut bezeugten Fällen auf, in denen Menschen nach kurzem Tod ins Leben zurückkehrten²⁵. Dem Epikureer nachzuweisen, daß gerade Demokrit, der Vordenker der Epikureer, solche Fälle in seiner Schrift Περὶ τοῦ Ἄιδου zusammengestellt hat, bereitet Proklos sichtlich Genuß (In remp. II 113,6–13). Proklos will mit seiner Reihung von Scheintod-Fällen nachweisen, daß das, was dem Pamphylier Er zugestoßen ist, keine Fiktion, ja nicht einmal ein Einzelfall war; die Rahmenhandlung des Mythos – der Tod und das Wiedererwachen des Pamphyliers Er – gehört keinesfalls in den Bereich mythischer Darstellung, sondern sie ist nachweislich ἱστορία.

Einen weiteren Vorwurf des Epikureers Kolotes nimmt der Neuplatoniker Proklos ernster, als er wohl gemeint war. Dem Epikureer kam die ganze Geschichte so phantastisch vor, daß er sich selbst zu einem Wortspiel hinreißen ließ: Platon erzähle keine Geschichte des Er, sondern des Zoroaster! Heinrich Dörrie hat plausibel zeigen können, daß damit kein Plagiatsvorwurf ausgesprochen war, sondern nur gesagt sein sollte: Dieser Mythos ist ein bizarres orientalisches Märchen!²⁶ Doch der Zoroaster-Plagiatsvorwurf wurde in mittel- und neuplatonischen Kreisen mit großer Ernsthaftigkeit diskutiert, zumal man eine Schrift Περὶ φύσεως unter dem Namen Zoroasters fand, die im Proömium einen Unterweltsbericht versprach. Proklos gibt an, diesen Bericht gelesen zu haben, doch abgesehen von der Ananke sei nichts mit Platon Vergleichbares zu finden (In remp. II 109,7–110,2). Im Verlauf der Diskussion, deren wichtigste Vertreter und Positionen Proklos vorstellt (In remp. II 110,2–111,5), wurde aus dem Plagiatsvorwurf schließlich eine weitere Qualitätssteigerung des platonischen Jenseitsberichts, der aus Quellen östlicher Weisheitslehren geschöpft schien.

Angesichts dieser Diskussionen kann man verstehen, weshalb Plutarch bei seiner Quellenangabe und Rahmenerzählung der Jenseitsfahrt äußerste Sorgfalt walten läßt. Jede Unwahrscheinlichkeit in der Rahmenhandlung und jeder Hauch von Exotismus ist vermieden, die Gewährsleute sind vertrauenerweckend und gehören zu Plutarchs Bekanntenkreis (mor. 563d).

Der Held von Plutarchs Jenseitsbericht, Ardiaios bzw. Thespesios aus Soloi, ist verwandt mit Protogenes von Tarsos, einem Gastfreund von Plutarchs Eltern in Thespi-

²⁵ Prokl. In remp. II 114,3–116,18; als besonders überzeugender Fall wird an erster Stelle der Scheintod des Kleonymos von Athen berichtet, der das Bewußtsein drei Tage verloren hatte, den seine Mutter aber bei der Totenklage atmend vorfand. Daß Kleonymos bereits im Jenseits angekommen war, erfährt dadurch eine sichere Bestätigung, daß er nicht allein zur Erde zurückgeschickt wurde, sondern mit ihm auch ein Mann namens Lysias aus Syrakus. Beide trafen und erkannten sich anschließend gegenseitig in Athen – obwohl sie sich nur im Jenseits, nie zuvor im Leben gesehen hatten (In remp. II 114,3–115,6).

²⁶ Heinrich Dörrie: Der Platonismus in der Antike II: Der hellenistische Rahmen des kaiserzeitlichen Platonismus. Bausteine 36–72, Stuttgart-Bad Cannstatt 1990, 37.5/37.6 mit Kommentar 239–242.

ai, der Plutarchs Gesprächspartnern und seinen Lesern aus dem *Erotikos* bekannt ist²⁷. Dieser Protogenes hat den Jenseitsbericht in einem vertraulichen Gespräch unter Freunden von Thespesios selbst erfahren. Das Erlebnis, das in diesem Mann einen auffällig positiven moralischen Wandel bewirkt hat, besteht äußerlich in einem Unfall: einem Sturz von der Leiter und einem Schädeltrauma, das ein dreitägiges Koma verursacht. Das ist wesentlich glaubwürdiger als eine fast zweiwöchige Bewußtlosigkeit des Pamphyliers Er. Drei Tage entsprechen dem Trauerritus, der eine Beisetzung am dritten Tag vorsah, so daß also keine Vorgeschichte, wie der Tod auf dem Schlachtfeld, als Erklärung für die zeitliche Verzögerung der Beisetzung konstruiert werden mußte. Die Rahmenhandlung ist problemlos als *ἱστορία* zu verstehen; der Apoll-Priester Plutarch bemüht sich zudem, für den Fall des Thespesios eine autoritative Bestätigung anzugeben, die es zu berücksichtigen gilt; denn das Amphilochos-Orakel von Mallos in Kilikien, dem immerhin Pausanias bescheinigt, das „wahrhaftigste seiner Zeit zu sein“ (1,34)²⁸, hatte kurz vor diesem Unfall mit seiner paradoxen Auskunft „Du wirst besser leben, wenn du stirbst“ (mor. 563d) die Todeserfahrung und den davon veranlaßten moralischen Wandel des Thespesios richtig vorausgesagt.

Erklärungsbedürftig bleibt, wie die Seele beim Scheintod aus dem Leib austreten und wieder in ihn einkehren kann. Nach epikureischer Auffassung ist eine Existenz der Seele außerhalb des Körpers unmöglich, da sich die Seele mit dem Leib zusammen auflöst. Proklos konnte in diesem Fall sogar auf eine Erklärung vom Vater aller Atomisten verweisen. In Demokrits schon erwähnter Schrift *Über den Hades* hätte es Kolotes nachlesen können, daß die Seele im Fall von Scheintoten noch an den Leib gebunden sei und so an diesen Fesseln zurückgerufen werden könne (In remp. II 113,8–19)²⁹.

Plutarch nimmt eine entsprechende Erklärung in seine Erzählung auf und schließt damit eine Informationslücke, die der Er-Mythos hinterlassen hatte. Er räumt seinem Thespesios breiten Raum für die Schilderung seiner Empfindungen ein, auf welche Weise sich der Trennungsprozeß von Seele und Körper vollzogen habe. Man wird unweigerlich an moderne Berichte von Nahtodererfahrungen erinnert. Thespesios spricht von einem Gefühl wie beim Fall aus einem Schiff in tiefes Wasser; er erlebt nach einer Phase des Versinkens und der Atemlosigkeit schließlich das erlösende Auftauchen und Atemholen. Mit diesem Befreiungsgefühl verbunden ist eine Ausweitung des Gesichts-

²⁷ Plut. mor. 749b (*Erotikos*): In Thespiai haben Plutarchs Eltern Gastfreunde, u.a. Protogenes.

²⁸ Das Amphilochos-Orakel von Mallos erfreut sich in der Kaiserzeit auch dank seiner Lage auf der Reiseroute von Griechenland nach Ägypten über Zypern großer Beliebtheit; Lukian schildert den Besuch *ἐν παράπλῳ* im *Philopseudes*; dazu und zu Lukians verlässlichen Informationen über Orakelstätten seiner Zeit vgl. die Studie von Martin Zimmermann, Lukian zu drei kleinasiatischen Orakeln in Mallos, Patara und Pergamon, in: *Lykia* 1, 1994, 103–114.

²⁹ ... τῆς δὲ ψυχῆς οἱ περὶ τὸν μυελὸν ἔμμενον ἔτι δεσμοὶ κατερριζωμένοι καὶ ἡ καρδία τὸ ἐμπύρευμα τῆς ζωῆς εἶχεν ἐγκείμενον τῷ βάθει· καὶ τούτων μενόντων αὐθις ἀνεκτίσατο τὴν ἀπεσθηκυῖαν ζωὴν ἐπιτήδειος πρὸς τὴν ψυχῶσιν γενόμενος (Prokl. In remp. II 113,15–17).

sinn: Thespesios spürt, in alle Richtungen rundum sehen zu können (mor. 563e–f). Auch die Rückkehr der Seele in den Körper wird am Ende als Sturz aus großer Höhe empfunden (mor. 568a).

Eine wichtige Voraussetzung für seine Rückkehr in den Körper wird mit einer Detailangabe sichergestellt: Nicht die Seele selbst, sondern das Bewußtsein, das $\phi\rho\nu\nu\acute{o}\nu$, hat sich vom Körper getrennt (mor. 563e). Daß dies so ist, erfährt Thespesios in dem Hinweis des Psychopompos darauf, daß er noch einen erkennbaren Schatten werfe, seine Seele also noch im Körper verankert sei, und daß er zudem mit den Augenlidern zwinkern könne (mor. 564d), was man möglicherweise als Hinweis auf die bei ihm noch funktionierende sinnliche Wahrnehmung verstehen darf.

Das Problem der Seelenreise ist damit noch nicht abschließend gelöst. Gerade für Neuplatoniker war keine wirklich befriedigende Erklärung zu finden, wie die substanzlose Seele in den Leib ein- und ausgehen könne. Proklos behilft sich an dieser Stelle mit der ausweichenden Interpretation, es handle sich bei der „Reise der Seele“ ($\pi\omicron\rho\rho\epsilon\acute{\iota}\alpha$) um den symbolischen Ausdruck für die Verwandlung der Seele in ihrem Verhältnis zum Körper.

Doch sieht er sich mit demselben Problem wenig später erneut konfrontiert, wenn Platon den Pamphylier Er beobachten läßt, wie sich die Seelen nach ihrer tausendjährigen Reise auf der Wiese wieder treffen, sich wiedererkennen und ihre Erfahrungen miteinander austauschen. Wie können körperlose Seelen erkennbar sein, und wie können sie sich selbst der sinnlichen Wahrnehmung bedienen und miteinander kommunizieren?

Proklos bietet zwei Erklärungsmöglichkeiten an: Entweder funktioniert die Erkenntniskraft der Seelen auch ohne Sinne, zumal diese Kraft ohne die Hemmnisse des Körpers wesentlich stärker sein müßte (In remp. II 164,7–21), – oder aber der Seelenwagen, das $\omicron\chi\eta\mu\alpha$, ermöglicht den Seelen auch das Sprechen, Hören und Sehen³⁰. Die gedankliche Konstruktion eines Gefährts für die Seele, d.h. einer feinsten materiellen Hülle³¹, hilft über den Erklärungsnotstand hinweg, wie die substanzlosen Seelen nach dem Tod die räumliche Distanz zwischen dem menschlichen Körper und dem Ort des Jenseits überwinden können; dieses Transportmedium scheint auch geeignet, eine Kommunikation, zumindest eine gegenseitige Erkenntnis unter den Seelen vorstellbar zu machen (In remp. II 164,21–24).

Die Vorstellung vom „Seelenwagen“ findet in Plutarchs Mythos in gewisser Weise Berücksichtigung: Während der Pamphylier Er kein Wort darüber verliert, wie er gemeinsam mit anderen Seelen zur Wiese des Seelengerichts gekommen ist, schildert Thespesios wieder ausführlicher seine Beobachtung: Die Seelen steigen in feurigen Blasen auf. Hier ist also der Transport vom Körper an den Ort des Jenseits in einem

³⁰ Prokl. In remp. II 163,26–167,23; vgl. dazu Vorwerk (wie Anm. 12) 56 u. 58 f.

³¹ Vgl. dazu Heinrich Dörrie und Matthias Baltes: Der Platonismus in der Antike VI.1: Die philosophische Lehre des Platonismus. Von der „Seele“ als Ursache aller sinnvollen Abläufe. Bausteine 151–168, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, 165.1–165.6 mit Kommentar 375–402.

eigenen Transportmittel klar geregelt. Die Blasen platzen am Ziel wie Luftblasen an der Wasseroberfläche auf, um ein anthropomorphes und substanzarmes (er sagt nicht substanzloses!) Eidolon freizugeben (mor. 563f). Je reiner die Seele ist, desto schneller und geradliniger vermag sie aufzusteigen; unreine Seelen bewegen sich dagegen in unregelmäßigem Trudelflug (mor. 564a); ihnen steht die Reinigung im Jenseits noch bevor.

Plutarch besteht also nicht auf einer substanzlosen Seele; vielmehr vertritt er in seinen eschatologischen Mythen und den Abhandlungen zur Seelenauffassung das Konzept der μέση οὐσία³². Die Psyche ist nicht mit dem Geist (νοῦς) identisch, sondern nimmt eine verbindende Funktion zwischen Leib und Geist ein. Im Mythos vom ‚Gesicht in der Mondscheibe‘ (mor. 943a ff.) wird die Auflösung dieser Verbindung des Menschen aus Körper, Seele und Geist anschaulich erklärt³³. Im ersten Tod löst sich die Seele vom Körper, nach der Reinigung der Seele löst sich im zweiten Tod der νοῦς als edelster Teil langsam von der Seele. Der Seele als Trägerin der Spuren der Leidenschaften kommt also nicht die höchste Seinsstufe zu; sie muß sich reinigen und läuft während dieses Purgatoriums, das im Thespesios-Mythos geschildert wird, immer Gefahr, wieder vom Körper und der Erde angezogen und zu einer vorzeitigen Wiedergeburt veranlaßt zu werden. So werden die Orgien der scheinbar glücklichen Seelen auf den dionysischen Wiesen vom Psychopompos mit der Warnung kommentiert, daß solche Seelen sich mit der Sehnsucht nach leiblichen Genüssen erfüllten und bald zur Reinkarnation veranlaßt würden. Die Wiedergeburt ist für Plutarch also nicht, wie es von Platons Er-Mythos suggeriert wird, der notwendig immer wiederkehrende Vorgang, sondern trifft nur die von Leidenschaften nicht ausreichend gereinigten Seelen. Hier konnte sich Plutarch auf Platons Jenseitsmythos im *Phaidon* berufen; denn die Seelen der Philosophen sind aus dem Kreislauf der Wiedergeburt ausgenommen (114b–c)³⁴.

*

Plutarchs Thespesios-Mythos reagiert in seiner Neugestaltung einer Jenseitsfahrt auf eine Reihe von philosophischen Fragestellungen, mit denen der Platonismus neu konfrontiert wurde. Sie sind zu einem großen Teil auf Kritikpunkte der epikureischen Schule, besonders des Kolotes, an Platons Er-Mythos zurückzuführen und wirkten sich

³² Dazu und zu weiteren Zeugnissen der Seelenauffassung des Mittelplatonismus vgl. Dörrie/Baltes VI.1 (wie Anm. 31), 154.1–154.5 mit Kommentar 201–217.

³³ Zu Plutarchs Dreiteilung der Seele und der kosmischen Bereiche vgl. auch Franco Ferrari, Dio, idee e materia. La struttura del cosmo in Plutarco di Cheroinea, Napoli 1995, 175–183.

³⁴ Zum Bemühen der späteren Platoniker, aus den platonischen Mythen eine einheitliche Lehre zu konstruieren und den Harmonisierungsversuchen von „Unstimmigkeiten“ vgl. Karin Alt, Zu einigen Problemen in Platons Jenseitsmythen und deren Konsequenzen bei späteren Platonikern, in: Janka/Schäfer (wie Anm. 21) 270–289, zu Plutarchs Stellungnahme zur Frage der Reinkarnation bes. 274.

auch noch auf die spätere neuplatonische Platon-Kommentierung und -Interpretation aus.

Vor allem die Rahmenhandlung des Thespesios-Mythos mußte deshalb mit Bedacht gestaltet werden, denn ihre Bewertung als ἱστορία war argumentativ von großer Bedeutung. Die anschauliche Schilderung, in welcher Weise sich die Seele vom Körper trennt, spiegelt die Ausbildung von geeigneten Erklärungsmodellen für die Beschaffenheit der Seele wider. Hier kann Plutarchs Mythos die neuentwickelte Seelenauffassung des Mittelplatonismus zum Ausdruck bringen.

München

Claudia Wiener