

3939 pag
BALTES, M.
1988

Die Todesproblematik in der griechischen Philosophie

Eine allgemeingültige Ansicht über den Tod und das Sterben gab es in der Antike ebensowenig wie heute, vielmehr lassen sich in etwa die gleichen Grundhaltungen ausmachen, die auch heute noch zu diesem Problem eingenommen werden:

1. Der Tod ist ein Übel¹.
2. Der Tod ist – zumindest unter bestimmten Umständen – etwas Gutes.
3. Der Tod geht uns nichts an, weil mit ihm alles aus ist.

Diese unterschiedlichen Ansichten, die sich weiter differenzieren ließen, bestehen z.T. nebeneinander – in derselben Zeit, im selben kulturellen Umfeld, ja, in ein und derselben Person. Und dies weist uns darauf hin, daß das Urteil über Tod und Sterben abhängig ist

1. vom sozialen Kontext, in dem eine Person steht (So nennt etwa Tyrtaios [fr. 6/7 Diehl] den Tod etwas Schönes, aber nur dann, wenn er im Kampf um den Erhalt der staatlichen Lebensgemeinschaft auf sich genommen wird, bei deren Verlust das Leben unerträglich wird). – Das Urteil über den Tod ist abhängig
2. von der jeweiligen persönlichen Veranlagung (So schluchzt z.B. der Sokrates-schüler Apollodoros im Phaidon herzerreißend angesichts des Todes des Sokrates, während alle anderen Anwesenden mehr oder weniger gefaßt sind²). – Das Urteil über den Tod ist abhängig
3. vom jeweiligen Menschenbild, das der Sprecher hat.

In diesem Vortrag soll es vor allem um diesen letzten Gesichtspunkt gehen; denn die Frage nach dem Tod ist auch in der Antike nicht zu trennen von der Frage: Was ist der Mensch?

I

In Platons Dialogen Gorgias und Phaidon³ definiert Sokrates den Tod als τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγὴ, „Trennung der Seele vom Körper“. Sokrates trägt diese Definition im Gorgias zwar als

* Als Vortrag gehalten am 25. Oktober 1985 auf der Fortbildungstagung des Landesverbandes Nordrhein-Westfalen im Deutschen Altphilologenverband.

¹ Eur. Iph. Aul. 1251 f. 1415; fr. 816 ²Nauck; Arist. Ran. 1394; Plat. Phaid. 68 D 5 f; Epikur, Ep. III 125.

² Plat. Phaid. 59 A 1 - B 4; 117 C 5 - E 4.

³ Gorg. 524 B; Phaid. 67 D u.ö.; Tim. 81 DE.

Gymnasium
95. 1988. pag. 102

Die Todesproblematik in der griechischen Philosophie*

Eine allgemeingültige Ansicht über den Tod und das Sterben gab es in der Antike ebensowenig wie heute, vielmehr lassen sich in etwa die gleichen Grundhaltungen ausmachen, die auch heute noch zu diesem Problem eingenommen werden:

1. Der Tod ist ein Übel¹.
2. Der Tod ist – zumindest unter bestimmten Umständen – etwas Gutes.
3. Der Tod geht uns nichts an, weil mit ihm alles aus ist.

Diese unterschiedlichen Ansichten, die sich weiter differenzieren ließen, bestehen z. T. nebeneinander – in derselben Zeit, im selben kulturellen Umfeld, ja, in ein und derselben Person. Und dies weist uns darauf hin, daß das Urteil über Tod und Sterben abhängig ist

1. vom sozialen Kontext, in dem eine Person steht (So nennt etwa Tyrtaios [fr. 6/7 Diehl] den Tod etwas Schönes, aber nur dann, wenn er im Kampf um den Erhalt der staatlichen Lebensgemeinschaft auf sich genommen wird, bei deren Verlust das Leben unerträglich wird). – Das Urteil über den Tod ist abhängig
2. von der jeweiligen persönlichen Veranlagung (So schluchzt z. B. der Sokrates-schüler Apollodoros im Phaidon herzerreißend angesichts des Todes des Sokrates, während alle anderen Anwesenden mehr oder weniger gefaßt sind²). – Das Urteil über den Tod ist abhängig
3. vom jeweiligen Menschenbild, das der Sprecher hat.

In diesem Vortrag soll es vor allem um diesen letzten Gesichtspunkt gehen; denn die Frage nach dem Tod ist auch in der Antike nicht zu trennen von der Frage: Was ist der Mensch?

I

In Platons Dialogen *Gorgias* und *Phaidon*³ definiert Sokrates den Tod als τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγὴ, „Trennung der Seele vom Körper“. Sokrates trägt diese Definition im *Gor-*

* Als Vortrag gehalten am 25. Oktober 1985 auf der Fortbildungstagung des Landesverbandes Nordrhein-Westfalen im Deutschen Altphilologenverband.

¹ Eur. Iph. Aul. 1251f. 1415. fr. 816 ²Nauck. Arist. Ran. 1394. Plat. Phaid. 68D 5f. Epikur, Ep. III 125.

² Plat. Phaid. 59A 1–B 4. 117C 5–E 4.

³ Gorg. 524B. Phaid. 67D u. ö. Tim. 81DE.

gias zwar als seine eigene Meinung vor (ὥς ἐμοὶ δοκεῖ), doch scheint sie im 5. Jahrhundert verbreitet gewesen zu sein⁴. Sie wurde im 4. Jahrhundert nicht nur von Platon, sondern auch von Aristoteles⁵, Zenon⁶ und Epikur (bei Lukr. 3,838f.) übernommen und galt in der Folgezeit – nicht nur in philosophischen Kreisen, aber dort vor allem – als die Definition des Todes schlechthin⁷.

Nach dieser Definition besteht also der Mensch aus Leib (σῶμα) und Seele (ψυχή)⁸, wobei die Seele nicht nur als das Lebensprinzip des Körpers verstanden wird, sondern auch als das wahre Selbst, das seiner selbst bewußte, geistige Zentrum der Gesamtperson, von dem aus alle Lebensvollzüge gesteuert werden; der Tod bedeutet die Trennung der beiden den konkreten Menschen ausmachenden Bestandteile.

Nicht immer wurde der Mensch so gesehen⁹. Homer beispielsweise kennt weder einen Begriff für den Leib noch einen Begriff für die Seele. Zwar finden sich bei ihm auch die Worte σῶμα und ψυχή, aber sie bedeuten für ihn etwas anderes. σῶμα ist nicht der lebendige Leib, sondern der tote Leichnam, und ψυχή meint nicht das, was später unter Seele verstanden wurde – nämlich das seelisch-geistige Zentrum der Person, – sondern ψυχή bezeichnet bei Homer 1. das Leben, das man in der Bewußtlosigkeit zeitweise¹⁰, im Tode gänzlich verliert, und 2. die dem Menschen innewohnende Lebenskraft, die sich vor allem im Atem zeigt, die Hauchseele¹¹, die den Menschen im Tode „wie ein Rauchwölkchen“ (Il. 23,100) verläßt und im Hades als wesenloses Abbild der ursprünglichen Person (εἰδωλον) ein Schattendasein führt. Wenn es zu Beginn der Ilias heißt, der Zorn des Achill habe „viele kraft-

⁴ Dafür sprechen 1. IG I² 945. Eur. Suppl. 531ff. fr. 971 ²Nauck. Anaxagoras VS 59A 103, 2. die Tatsache, daß keiner der Unterredner in Platons Dialogen gegen die Definition etwas einwendet.

⁵ Vgl. die Fragmente aus dem Dialog ‚Eudemos‘ und dazu etwa I. Düring, Aristoteles, Heidelberg 1966, 557f.

⁶ SVF I 137. 138. II 604. 790 (vgl. M. Pohlenz, Die Stoa I, Göttingen ⁵1978, 92f. E. Benz, Das Todesproblem in der stoischen Philosophie, Stuttgart 1929, 2f. 10f.).

⁷ Vgl. Xen. Cyr. 8,7,22. Aristot. Eudemos, fr. 1 Ross.

⁸ Vgl. Plat. Phaidr. 79B 1ff. Phaidr. 246C 5. SVF III 97. Lukr. 3,131. 548.

⁹ Zum Folgenden vgl. B. Snell, Die Entdeckung des Geistes, Göttingen ⁵1980, 16ff. A. Dihle, ThWbNT 9, 1973, 604ff. S. M. Darcus, A Person's Relation to ψυχή in Homer, Hesiod, and the Greek Lyric Poets, Glotta 57, 1979, 30ff. B. Uhde, Psyche – ein Symbol? in: Leben und Tod in den Religionen. Symbol und Wirklichkeit, hrsg. v. G. Stephenson, Darmstadt 1980, 103ff.

¹⁰ Nicht die Trennung von Körper und ψυχή bedeutet den Tod, sondern die Trennung von Körper und θυμός: Uhde 110ff.

¹¹ Zu dieser vgl. W. Jaeger, Die Theologie der frühen griechischen Denker, Stuttgart 1953, 94ff.

volle ψυχαί von Helden dem Hades vorgeworfen, *sie selbst aber* (d. h. die Helden) den Hunden und Vögeln zur Beute gemacht“ (Il. 1,3ff.), so zeigt sich an diesen Versen deutlich, daß für Homer der *Leib* das Selbst des Menschen ausmacht, nicht die wesenlose ψυχή¹². Der Mensch – das ist bei Homer das Gesamt der *Körperglieder* und der in ihnen verwirklichten Lebensfunktionen. In dieselbe Richtung weisen die berühmten Verse über die ψυχή Achills im 11. Buch der Odyssee, in welchen Achill sagt, er wolle lieber „als Ackerknecht Lohndienste leisten, bei einem anderen, einem Mann ohne Landlos, der nicht viel Lebensgut besitzt, als über alle dahingeschwundenen Toten Herr sein“ (11,489ff.): Tod bedeutet bei Homer den Verlust der Lebens-Realität, die sich im konkreten Menschen in seinen körperlichen Aktivitäten äußert. Was bleibt, ist nicht mehr er selbst, sondern nur noch ein Schatten seiner selbst.

Erst in den Jahrhunderten nach Homer nehmen die Worte ψυχή und σῶμα allmählich die Bedeutung an, die sie in der späteren Philosophie haben sollen, wird σῶμα zum Körper und ψυχή zur Seele im Sinne des seelisch-geistigen Zentrums der Person. Infolge der spärlichen Überlieferung ist diese Entwicklung nur lückenhaft rekonstruierbar. Der erste Beleg für σῶμα im Sinne des lebenden menschlichen Körpers findet sich bei Hesiod (Op. 540), der erste Beleg für ψυχή im Sinne des menschlichen Selbst in der frühgriechischen Lyrik¹³. War für Homer das Selbst des Menschen vor allem an seinen Körper gebunden, so zeichnet sich von der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts an eine wachsende Tendenz ab, das Wesen des Menschen in seiner ψυχή zu sehen¹⁴. Die Frage nach dem Wesen des Menschen wurde zunehmend – vor allem in der Philosophie, aber nicht nur in dieser – zur Frage nach dem Wesen seiner ψυχή. Die Gründe dafür sind nicht mehr sicher auszumachen, doch waren es wahrscheinlich folgende:

1. die zunehmende Individualisierung des Denkens im 7. und 6. Jahrhundert, die als die Jahrhunderte der Entdeckung des Indi-

¹² Vgl. auch Od. 11,602f. (das εἶδωλον des Herakles weilt im Hades, αὐτός aber ist er bei den Göttern) und R. Hirzel, *Die Person*, München 1914 (SB der k. Bayr. Ak. d. Wiss.; Phil.-hist. Kl. 1914, 10), 5f.

¹³ Vgl. A. Dihle (Totenglaube und Seelenvorstellung im 7. Jahrh. v. Chr., in: *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum*, Gedenkschrift A. Stüiber, JAC-Ergänzungsband 9, Münster 1982, 9ff.), der allerdings schon auf Vorstufen im 11. Buch der Odyssee verweisen kann.

¹⁴ Vgl. Uhde 116f. Diese Tendenz gewann aber nur ganz allmählich Raum, denn im 6. und 5. Jh. werden sowohl ψυχή als auch σῶμα zur Bezeichnung der Person verwendet; vgl. E. R. Dodds, *Die Griechen und das Irrationale*, Darmstadt 1970, 74f.

viduums bezeichnet werden¹⁵; das Individuum zeigt sich ja gerade in der Eigenständigkeit, im Non-Konformismus seines *Denkens und Fühlens*, die als solche nicht dem Körper, sondern einem Anderen, eben der Seele, zugeschrieben werden; ein weiterer Grund ist

2. der sich ausbreitende Glaube an eine Vergeltung nach dem Tod, vor allem in den religiösen Bewegungen der Orphik und des Pythagoreismus; gibt es nämlich eine solche Vergeltung, dann muß der Mensch in irgendeiner Weise den Tod überleben, und da der Körper augenscheinlich im Tode zugrundegeht, bleibt nur die Seele als Träger dieser Vergeltung.

II

Die ersten Denker, die sich mit der Frage auseinandersetzten, was denn nun die Seele sei, sind die vorsokratischen Naturphilosophen. Da sie noch weitestgehend materialistischem Denken verhaftet waren, konnten sie sich auch das Wesen der ψυχή nur in dieser Weise vorstellen, nämlich stofflich. Ihr Philosophieren drehte sich um die Frage nach der ἀρχή, dem Ursprung, aus dem alles stammt, und da sie die ganze Wirklichkeit als belebt ansahen, andererseits aber in der Tradition Belebtheit an ψυχή gebunden war, so pflegten sie die ψυχή in Beziehung zu diesem Ursprung zu setzen. Beispielsweise ist für Anaximenes die unendliche Luft (ἀήρ) die ἀρχή, aus der alles herkommt, die alles Sichtbare aus sich hervorbringt, hervorbringt in einer ewigen Bewegung (VS 13 A 5.7.10)¹⁶. Hier ist nun das einzige wörtlich erhaltene Fragment des Anaximenes anzuführen, welches besagt: „Wie unsere Seele, die Luft ist, uns beherrschend zusammenhält, so umfaßt auch die ganze Weltordnung Hauch und Luft“ (VS 13 B 2). Unsere Seele ist also ἀήρ, Luft, und als solche ein Teil eben der ἀρχή, die die ganze Wirklichkeit belebend umgibt; d. h. sie ist Leben von Leben, besser Lebensstoff von Lebensstoff, nichtgewandelter Lebensstoff, der den gewandelten Lebensstoff, unseren Körper, mit Leben erfüllt, so wie der die Welt umgebende Lebensstoff diese mit Leben erfüllt. Nun hören wir in demselben Fragment, daß aus

¹⁵ Vgl. W. Burkert, *Griech. Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1977, 416. B. Snell (o. Anm. 9) 56ff.

¹⁶ Zur Seele als Bewegungsprinzip bei den Vorsokratikern vgl. Thales, VS 11 A 22. 22a. Alkmaion von Kroton, VS 24 A 12. A 1. Anaxagoras, VS 59 A 99. Diogenes von Apollonia, VS 64 A 20. Leukipp, Demokrit, VS 67 A 28. 68 A 101. 103–105.

dem ἀήρ nicht nur alles entsteht, sondern daß sich in ihn auch alles wieder auflöst, auch der Mensch als von der Luft-Seele belebtes Wesen, d. h. Tod ist nicht Vernichtung, Auflösung ins Nichts, sondern nur Rückkehr in den Ursprung. Nichts geht verloren, sondern alles ist aufgehoben im allumfassenden Ursprung. Der Tod ist nichts weiter als eine μεταβολή (Umwandlung), der alles, was ist, unterliegt, selbst die Welt (VS 13 A 11). Denn auch die Welt wird einmal zu existieren aufhören. In seinem Tod erleidet der Mensch also nichts Schreckliches, – ebensowenig wie der sterbende Baum, das sterbende Tier, ja ebensowenig wie der sich auflösende Stein; denn da alles aus der belebenden Luft stammt und von der belebenden Luft umgeben ist, ist alles in gewisser Weise belebt, erleidet alles denselben Tod. Tod ist für alle Rückkehr in den Ursprung, weiter nichts.

Diese Betrachtungsweise des Todes ist bei den Vorsokratikern vorherrschend¹⁷. Tod ist nichts anderes als eine διάλλαξις μίγντων, sagt Empedokles (VS 31 B 8.9.10), als ein Austausch von Mischungsingredienzien; d. h. alles entsteht aus den Elementen, und alles vergeht in die Elemente (VS 31 B 26.17.21). Der Tod des Menschen ist nichts anderes als eine Form der allgemeinen διάλλαξις aller Dinge, ebenso notwendig wie sie und ebenso natürlich.

Wir haben gesehen, wie Anaximenes die Seele substantiell als mit der Luft, d. h. der ἀρχή, gleich ansah. Nun war diese ἀρχή für ihn zugleich der Inbegriff des Göttlichen schlechthin (VS 13 A 10); folglich muß auch die Seele im Menschen etwas Göttliches sein (dazu Jaeger [o. Anm. 11] 88ff.), ein Gedanke, der sich zwar für Anaximenes nicht direkt belegen läßt, wohl aber für seinen späteren Nachahmer Diogenes von Apollonia, der gesagt haben soll, die menschliche Seele sei „ein kleines Stück der Gottheit“ (VS 64 A 19 § 42), d. h. eben des ἀήρ, der Luft, die auch für Diogenes die ἀρχή war (vgl. VS 64 A 1.5ff. B 4.5). Tod bedeutet also für Anaximenes und Diogenes Rückkehr zur Gottheit, Rückkehr in den göttlichen Ursprung.

Kehrt die Seele in den Ursprung zurück, von dem sie ein Teil ist, dann kann man ihr in gewissem Sinne auch Unsterblichkeit oder Unvergänglichkeit zuschreiben, zwar nicht im Sinne individueller Unsterblichkeit, aber doch im Sinne substantieller Unvergänglichkeit. In diesem Sinne sind wohl die Nachrichten zu ver-

¹⁷ Vgl. Anaximander, VS 12 B 1 (dazu G. Scherer, Das Problem des Todes in der Philosophie, Darmstadt 1970, 84 f.).

stehen, in welchen vorsokratischen Naturphilosophen die Lehre von der Unsterblichkeit oder Unvergänglichkeit der Seele zugesprochen wird¹⁸.

Ist somit ein individuelles Überleben der Seele ausgeschlossen, so verstehen wir auch, warum die vorsokratischen Philosophen kaum über das Schicksal der Seele im Hades nachgedacht haben. Der Hades ist für sie weitgehend inexistent. Von den frühen Vorsokratikern scheint sich keiner um den Hades gekümmert zu haben, von späteren sind zwar Schrifttitel wie *Περὶ τῶν ἐν Ἅιδου* bekannt¹⁹, doch wissen wir nicht, was in diesen Schriften stand. Wahrscheinlich keine Bestätigung der traditionellen Ansichten, sondern deren Modifizierung oder Widerlegung (Demokr. VS 68 B 297), Heraklit jedenfalls sagt (VS 22 B 27): „Die Menschen erwartet, wenn sie gestorben sind, was sie nicht erwarten (erhoffen) noch sich vorstellen.“ Damit sind alle überkommenen Ansichten über das Leben nach dem Tod verworfen.

Und doch ist auch nach Heraklit nach dem Tode nicht einfach alles aus – es erwartet die Menschen ja etwas. Was *ist* aber das, was die Menschen nach Heraklit erwartet? Es erwartet sie ein neues Leben. Ein Leben in anderer, in konträrer Form. Denn Tod ist nichts anderes als *μεταβολή*, Umschlag in eine andere Existenzform, bei Heraklit Umschlag ins Gegenteil. Das Lebende schlägt um in das Tote, so wie das Wachende ins Schlafende umschlägt, wie das Junge ins Alte (VS 22 B 88). Für die Seele – eine luftartige Substanz²⁰, die auch für Heraklit das Zentrum des Menschen ist²¹ – bedeutet dies, daß ihr Tod Umschlag in die Existenzform des Wassers ist. Denn – so heißt es VS 22 B 36 – „für die Seelen ist es Tod, zu Wasser zu werden, für das Wasser Tod, Erde zu werden. Aus Erde aber wird Wasser und aus Wasser Seele“²². Alles unterliegt also einem Kreislauf, der *ὁδὸς ἄνω κάτω* (VS 22 B 60), und es kann diesen Kreislauf und dieses Umschlagen in die Gegensätze nur deshalb geben, weil die Gegensätze schon in den Dingen selbst liegen, aufgehoben in einer „gegenstrebigem Fügung“, einem „gegenstrebigem Einklang“ (*παλίντροπος ἁρμονία*, VS 22 B 51); denn alle Dinge sind letztlich eins (22 B 50), nämlich

¹⁸ Thales, VS 11 A 1.2. Anaxagoras und Diogenes von Apollonia, VS 59 A 93.

¹⁹ Demokrit, VS 68 A 33 = B Oc. Protagoras, VS 80 A 1 = B 8h.

²⁰ Vgl. Ch. H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, London, New York, Melbourne 1979, 238 ff. 247ff., bes. 249f.

²¹ Das ergibt sich aus VS 22 B 96; vgl. Kahn 213.

²² Vgl. VS 22 B 10. Zum Tod der Seele durch Auflösung ins Feuer vgl. Kahn 243. 247ff. 254ff.

Feuer, aus dem alles entsteht und in das alles zurückkehrt (22 B 10.31). Alles, was ist, ist lediglich „wechselweiser Umsatz (Wechseltausch, ἀνταμοιβή) gegen Feuer, und das Feuer ist wechselweiser Umsatz gegen alle Dinge, so wie Waren für Gold und Gold für Waren“ (22 B 90). Da nun aber das allen zugrundeliegende Feuer „ewig lebendiges Feuer“ (πῦρ αἰζῶον) ist (22 B 30), ist letztlich alles, was ist, belebt, also auch das Wasser, in das die Seele umschlägt. Auch das angeblich Tote lebt also, ja, man könnte formulieren, indem man die Aussage des Fr. 36 umkehrt²³: der Tod der Seele bedeutet Leben für das Wasser, oder allgemeiner: der Tod des einen bedeutet Leben für das andere. Alles, was ist, lebt aus dem Tod eines anderen. In verschlüsselter Form findet sich diese Aussage in VS 22 B 62, wo es heißt: „Unsterbliche (sind) Sterbliche, Sterbliche Unsterbliche, lebend der anderen Tod, tot im Leben der anderen (gestorben der anderen Leben).“

Die „Sterblichen“ in diesem Fragment sind natürlich die Menschen, die „Unsterblichen“ Götter. Dann aber besagt das Fragment: Die Menschen leben den Tod der Götter, die Götter leben unseren Tod; die Menschen sind tot im Leben der Götter, die Götter sind tot im Leben der Menschen. Oder anders ausgedrückt: Wenn wir leben, sind Götter tot, wenn wir tot sind, leben Götter. Unser Leben bedeutet Tod der Götter, unser Tod bedeutet Leben der Götter (Kahn [o. Anm. 20] 216ff.).

Da stellt sich aber gleich die Frage: Was sind das für Götter, die durch unseren Tod zum Leben kommen und durch unser Leben zum Tod? Es kann sich bei diesen Göttern eigentlich nur um Elemente oder Elementarkräfte handeln (Kahn 217f. 251), in welche wir uns nach dem Tod auflösen, die wir durch unseren Tod freisetzen und die dann neu zu leben beginnen, Elemente oder Elementarkräfte, die bei unserem Lebensbeginn in *unser* Leben eingebunden werden und damit *ihr* Leben beenden. So gesehen ist unser Leben *ihr* Tod und unser Tod *ihr* Leben.

Das ist es also, was die Menschen nach dem Tode erwartet: sie leben zwar weiter, allerdings in ganz anderer Weise, als sie vermutet hätten: sie leben weiter nicht als Menschen, sondern als Götter, Götter nun aber nicht im homerischen oder volkstümlichen Sinne²⁴, sondern als göttliche Elementarkräfte, als Zustandsformen des alles belebenden göttlichen Feuers (vgl. VS 22 B 67). Tod

²³ Diese Umkehrung ist möglich, da „der Weg hinauf und hinab ein und derselbe ist“ (VS 22 B 60); vgl. 22 B 76 und Kahn 238.

²⁴ Gegen diese wendet sich Heraklit VS 22 B 5.15, gegen die Mysterienreligionen VS 22 B 14.

ist nicht Vernichtung, sondern Tod ist Änderung der Lebensform. Nicht der Mensch lebt weiter, sondern das Leben²⁵.

III

Neben dieser Auffassung – und wohl zum Teil auch gegen sie – macht sich im 6. und vor allem im 5. Jahrhundert eine andere Ansicht breit, die nicht mehr nur die substantielle, sondern die individuelle Unsterblichkeit der Seele vertritt²⁶. Diese geistige Strömung hat ihre Wurzeln bezeichnenderweise nicht in der Naturphilosophie, sondern in religiösen Kreisen, die wir – nach antiken Angaben – mit den Stichworten Orphik und Pythagoreismus umschreiben, obschon diese beiden Geistesströme wohl nichts weiter sind als zwei Sammelbecken einer viel weiter verbreiteten allgemeinen Geisteshaltung. In diesen Kreisen nimmt man an, daß die Seele eines Menschen nach dem Tode weiterlebt und für alles, was sie hier auf Erden getan hat, vor einem Totengericht Rechenschaft ablegen muß (vgl. u. Anm. 72). Gewiß, schon bei Homer finden die großen Frevler des Mythos in der Unterwelt ihre gerechten Strafen – Tantalos, Sisyphos, Tityos (Od. 11,576ff.) – aber es gibt bei Homer eben nur diese großen Frevler und nicht auch die vielen kleinen anderen, die sich nun nach den Lehren der Orphiker einem Totengericht unterziehen und – im Falle ihrer Verurteilung – schlimme Strafen erleiden müssen²⁷. Diesen Strafen kann nur entgehen, wer sich zu Lebzeiten in die Mysterien des Dionysos, des Orpheus oder der Demeter hat einweihen lassen, wer nicht „uneingeweiht und unvollendet“ (ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος), sondern durch die Schau der Mysteriengeheimnisse „vollendet“

²⁵ Vgl. Thales, VS 11 A 1 § 35: „Der Tod ... unterscheidet sich in nichts vom Leben.“

²⁶ Vgl. M. P. Nilsson, Geschichte der griech. Religion I, München ³1967, 672f. Die sozialgeschichtlichen Hintergründe, die zur Entwicklung dieser Auffassung führen, zeigt knapp und treffend auf B. Gladigow, *Naturae deus humanae mortalis ...* in: *Leben und Tod ...* (o. Anm. 9) 122ff.

²⁷ Ein Totengericht kennt Homer anscheinend nicht; Minos, der Od. 11, 568ff. den Toten Recht spricht, setzt damit – wie die anderen Psychai – nach dem Tode nur fort, was er schon im Leben getan hat; er richtet nicht über die Seelen, die gerade in den Hades kommen, obschon Platon, Gorg. 526D die Stelle so interpretiert, sondern er spricht nur den Toten Recht. Die Ilias erwähnt an zwei Stellen (3, 278ff. 19, 259f.) die Tatsache, daß Meineidige im Hades büßen, aber dies ist nur ein Spezialfall, der zudem nur im Vorbeigehen erwähnt wird. Hadesstrafen von Übeltätern im allgemeinen erwähnt zuerst der homerische Demeterhymnus (367). Aber dieser kennt auch schon die Lehre der Mysterienreligionen (480ff.).

(τετελεσμένος)²⁸ in den Hades kommt (Plat. Phaid. 69C = Orph. fr. 5 Kern). D. h. erst durch die Offenbarung der Mysterien gelangt der Mensch zur Vollendung, und nur diese Vollendung verbürgt ihm für die Zeit nach dem Tod ein Leben in Freude²⁹.

Hier zeigt sich ein gewandelter Seelebegriff (Burkert [o. Anm. 15] 446): Die Seele ist nicht mehr nur das Selbst und das Zentrum des lebenden Menschen, das sich im Tode als solches auflöst und in den Ursprung zurückkehrt, vielmehr ist die Seele hier das auch den Tod überdauernde Selbst. Dieses Selbst vergeht nicht, stirbt nicht, löst sich nicht in etwas anderes auf, sondern bleibt bestehen und geht über in ein anderes Leben. Sehr schön hat das Pindar in einem erhaltenen Fragment ausgesprochen (fr. 131 b Snell): „Der Körper aller folgt dem übermächtigen Tod, lebendig aber bleibt des Lebens Abbild; denn dieses allein stammt von den Göttern.“

Hier ist die Seele zwar noch mit dem alten homerischen Begriff εἶδωλον bezeichnet, aber gemeint ist nicht wie bei Homer daswesenlose Schattenbild, sondern das weiterlebende Wesen des Menschen, das sich vor allem in der fortlebenden Gestalt zeigt. Und dieses Wesen des Menschen ist etwas Göttliches³⁰, denn – anders als der Körper – stammt es von den Göttern, und weil es von den Göttern stammt, ist es „dem übermächtigen Tod“ nicht ausgeliefert wie der Körper.

Wenn nun aber das Wesen des Menschen etwas Göttliches ist, wieso gelangt es dann in den todverfallenen Körper? Es ist in den Körper gebunden worden zur Strafe für ein früheres Vergehen³¹. Denn die Seele existiert nicht nur nach dem Tode weiter, sondern sie hat auch schon vor ihrer Verbindung mit dem jetzigen Körper existiert, und diese Verbindung ist kein Glück für sie, sondern eine Strafe, der Körper selbst ihr Strafart, ihr Gefängnis, ja, mehr noch: der Körper ist ihr Grab³², da er sie an ihrer eigentlichen

²⁸ Vgl. B. Gladigow, Zum Makarismos des Weisen, Hermes 95, 1967, 407ff.

²⁹ Pindar, fr. 131a; vgl. Hymn. hom. Dem. 480ff. Soph. fr. 837 Radt = fr. 753² Nauck. Burkert (o. Anm. 15) 431f. 436ff. K. Alt, Diesseits und Jenseits in Platons Mythen von der Seele (Teil I), Hermes 110, 1982, 283f.

³⁰ Empedokles nennt dieses Selbst δαίμων und φύγας θεόθεν (VS 31 B 115). Gladigow (o. Anm. 28) 409; vgl. VS 31 B 112,4.

³¹ Orph. fr. 8 Kern = Plat. Krat. 400C 5. Philolaos, VS 44 B 14. Empedokles, VS 31 B 115; vgl. B 124 (dazu Alt 281). Pythagoreer, VS 58 C 4. Aristot. Eudemos, fr. 6 Ross. Protrept. fr. 10b Ross; vgl. P. Courcelle, RAC 9, 1976, 296ff. s. v. Gefängnis (der Seele).

³² Philolaos, VS 44 B 14. Platon, Krat. 400C = Orph. fr. 8; vgl. Philon, leg. all. 1, 106ff. (dazu Benz [o. Anm. 6] 95ff.). P. Courcelle, RAC 12, 1983, 455f. s. v. Grab der Seele. K. Alt (o. Anm. 29) 280f. Verwandt damit ist die Vorstellung von οἱ τὰς τελετὰς λέγοντες, die Seele sei an den Körper wie an einen Leichnam gebunden: Aristot. Protrept. fr. 10 b Ross; vgl. Epiktet, fr. 26. Marc Aurel 9,24. 4,41.

Aktivität hindert. Daher heißt es in der Fortsetzung des Pindarfragments (s. o.): Das εἶδωλον (die Seele) „schläft, wenn die Körperglieder handeln, jedoch den Schlafenden zeigt es in vielen Träumen die nahende Entscheidung über Erfreuliches und Schlimmes“.

Die Aktivität des Körpers hindert also die Seele; erst wenn dieser inaktiv ist, kann sich etwas von ihrem Wesen entfalten (vgl. Porph. bei Macr. Somn. 1,3,18). So ist die Seele in diesem Leben, in dem sie an den todverfallenen Körper gebunden ist, eigentlich tot, erst nach der Lösung vom Körper lebt sie richtig auf. Das Leben ist Tod, der Tod Leben³³.

Und dennoch muß die Seele wiederholt in diesen Tod; jede Seele wird mehrfach eingekörpert; denn

1. kann sie sich auch im jenseitigen Leben wieder verfehlen (Pind. Ol. 2,68f.), und
2. muß sie es nach Pindar (2,69ff.) dreimal schaffen, sich im Diesseits und Jenseits von allem Unrecht zu enthalten, ehe sie aus dem Kreis der Wiedergeburten herausgenommen wird³⁴.

Dies ist die Version der Lehre, die Pindar bekannt wurde. Andere Autoren machen andere Angaben über die Zahl der Wiedergeburten³⁵. Pindar spricht auch nur davon, daß die Seelen in menschlichen Körpern wiedergeboren werden, andere stellen demgegenüber auch die Möglichkeit einer Wiedergeburt in Tieren oder gar in Pflanzen heraus; ersteres tat Pythagoras³⁶, letzteres Empedokles (VS 31 B 117). Diese Vorstellung war für einen Griechen um so leichter nachzuvollziehen, als ja die ganze Wirklichkeit für beseelt gehalten wurde, entlassen aus einer ἀρχή und durchwirkt von einer ἀρχή, die selbst voller Leben war. Die Folge dieser Auffassung war das Verbot, Tiere zu töten, denn in ihnen wohnten ja Seelen von Menschen³⁷. Auch der Genuß zumindest bestimmter Pflanzen – z. B. von Bohnen – war aus den gleichen Gründen untersagt³⁸. Erst wer sich an diese und andere Tabus

³³ Vgl. zu diesem Gedanken Eur. fr. 638. 833 ²Nauck. Platon, Gorg. 492E. Aristot. Eudemos, fr. 5 Ross. Sext. Emp. Pyrrh. hyp. 3, 230. Philon, leg. all. I 108. Was der Mensch der überkommenen Vorstellung zufolge erst nach dem Tode ist, „Schatten“, „Schattengestalt“ (σκιὰ, εἶδωλον), das ist er jetzt schon im Leben: Pindar, Pyth. 8, 96f. Aisch. fr. 677 Mette. Soph. Aias 125f. Eur. fr. 532 ²Nauck. Uhde (o. Anm. 9) 115ff.

³⁴ Lebt sie dreimal ἀνοσίως καὶ παρανόμως, dann wird sie εἰς ἔρεβός τι καὶ βάραθρον gestoßen: Pindar, fr. 130.

³⁵ Herod. 2, 123. Platon, Phaidr. 248E 5ff. Staat 615A 2f. 621D 2.

³⁶ Bei Xenophanes, VS 21 B 7. Orph. fr. 224 Kern (dazu Burkert [o. Anm. 15] 443f.).

³⁷ Empedokles, VS 31 B 128. 137.

³⁸ Empedokles, VS 31 B 140f.

hielt, bewahrte seine Seele „rein“ und durfte hoffen, aus dem Kreislauf der Geburten heraus- und in die Gemeinschaft der Götter aufgenommen zu werden (vgl. u. S. 112).

Was ist nun aber die Seele nach Auffassung dieser Leute ihrer Substanz nach? Da sie den Tod des materiellen Körpers überdauert, sollte man eigentlich erwarten, daß sie immateriell ist. Zu unserer großen Überraschung ist sie aber eben dies gerade nicht. Denn wo immer Vertreter der Lehre von der Seelenwanderung sich vor Platon zur Substanz der Seele äußern, hören wir, daß die Seele luftartig oder feurig, d. h. materiell ist. Offenbar konnte man sich eine Seele, die im Leben auf den Körper einwirkt und nach dem Tode Strafen erleidet, nur körperlich vorstellen – wie denn überhaupt immaterielle Wirklichkeiten vor Platon offensichtlich undenkbar waren³⁹. Warum dieser Seelenkörper vom allgemeinen Gesetz der Vergänglichkeit ausgenommen war, dafür gab es nur die Erklärung seiner Göttlichkeit; denn das Göttliche ist per definitionem ἀθάνατον, unsterblich⁴⁰.

Dies also waren im wesentlichen die philosophisch untermauerten Auffassungen vom Tod, die Platon vorfand, als er in seinem Phaidon daranging, seine neue Auffassung vom Menschen und seinem Sterben zu formulieren. Wir können sie, wie folgt, zusammenfassen:

1. Der Tod ist nichts anderes als eine μεταβολή, d. h. als ein Umschlag, dem die ganze Natur unterliegt; dabei kehrt die materiell verstandene Seele entweder
 - a) in ihren Ursprung (die göttliche ἀρχή) zurück, oder sie wandelt sich
 - b) in ein anderes Element.
2. Die Seele ist zwar materiell, aber sie überdauert infolge ihrer Göttlichkeit auch als Individuum den Tod, muß nach dem Tod Rechenschaft über ihr Tun ablegen, wird für dieses Tun bestraft und belohnt, wird mehrfach eingekörpert und gelangt schließlich aus dem Kreis der Wiedergeburten heraus und wird der Gemeinschaft der Götter für würdig befunden.

³⁹ Ausnahme ist einzig das ἐν ὄν des Parmenides; das Philolaos-Zeugnis (VS 44 B 22) ist m. E. nachplatonisch (vgl. W. Burkert, Weisheit und Wissenschaft, Nürnberg 1962, 230); anders Gladigow (o. Anm. 28) 416ff.

⁴⁰ Wissen um diese Unsterblichkeit und um die Kontinuität der Person erlangte man vor allem durch ein Einüben in die Rückerinnerung, wie sie besonders in pythagoreischen Kreisen gepflegt wurde. Gladigow (s. o.) 412ff., der m. E. zu weit geht, wenn er sagt: „Das Training der μνήμη ist letzten Endes ein ‚Einüben der Unsterblichkeit‘ ...“ (414).

IV

Man darf nun aber wahrscheinlich nicht annehmen, der Glaube an das Weiterleben der Seele nach dem Tod sei zu Platons Zeiten wirklich verbreitet gewesen. In Platons Staat (608D 3ff.) wird die Lehre von der Unsterblichkeit der (individuellen) Seele als neu und unglaublich bezeichnet, und im Phaidon wird mehrfach von der Befürchtung der Menschen gesprochen, daß die Seele sich im Tod in alle Winde zerstreut, daß sie völlig zugrundegeht (70A 1ff. 77B 3ff. D 5ff. 84B 4ff.)⁴¹. Wenn etwas von den Lehren der Naturphilosophen an die breite Öffentlichkeit gedrungen war, so war es der Gedanke, daß sich die Seele nach dem Tode auflöst, aber dieses Auflösen wurde nicht als ein Zurückkehren in den Ursprung verstanden, sondern als Vernichtung (μη ... διαφθείρηται τε καὶ ἀπολλύηται sc. ἡ ψυχή, Phaid. 70A 1–3). Selbst die beiden Pythagoreer, die mit Sokrates im Phaidon das wissenschaftliche Gespräch über die Seele führen, haben hinsichtlich der Unsterblichkeit der Seele ihre Probleme – wieviel mehr erst die gewöhnlichen Menschen, zu denen z. B. auch die Richter gehörten, vor welchen Sokrates sich verteidigen mußte. Darum spricht Sokrates in der Apologie Platons vor ihnen auch nicht offen von seiner Ansicht über das Leben der Seele nach dem Tod, sondern bietet dem auf solche Probleme unvorbereiteten Publikum nur eine offenbar populäre (vgl. Hypereid., Epit. 43) Alternative an (Apol. 40C 4–41C 7): Der Tod bedeutet entweder Auflösung ins Nichtsein, und dann ist er einem tiefen traumlosen Schlaf vergleichbar⁴², oder aber – und dafür beruft sich Sokrates ausdrücklich auf τὰ λεγόμενα, d. h. auf eine Tradition – der Tod ist ein Wechsel (μεταβολή), ein Wechsel im Sinne eines Umzugs (μετοίκησις) der Seele an einen anderen Ort⁴³; dann aber bringt er die beglückende Möglichkeit mit sich, an diesem Ort mit den Helden und Dichtern der Vorzeit zu verkehren. In beiden Fällen – so meint Sokrates – ist der Tod nichts Schlimmes; im ersten Fall ist er ein Gewinn (κέρδος), im zweiten Fall sogar ein sehr hohes Gut (τί μείζον ἀγαθὸν τοῦτου ἂν εἴη).

⁴¹ Nach Aristot. Soph. elench. 176b 16f. wurde die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele zu seiner Zeit von den meisten Menschen als offene Frage angesehen; vgl. Xen. Cyr. 8,7,22 und Dodds (o. Anm. 14) 257, Anm. 29.

⁴² Das muß in etwa die Ansicht des Protagoras gewesen sein, für den die Seele „nichts außer den Wahrnehmungen (Wahrnehmungsvermögen)“ war (VS 80 A 1). Diese Ansicht wurde dann von Epikur, Ep. I 63 korrigiert.

⁴³ Die Alternative wurde in der Folge oft vorgebracht, z. B. Mark Aurel 3,3.

Äußerlich und vordergründig läßt Sokrates vor seinen Richtern die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele in der Schwebe, dem aufmerksamen Leser wird jedoch nicht entgehen, daß Sokrates der zweiten Möglichkeit zuneigt. Es ist denn auch die zweite Möglichkeit, die Sokrates ausführlich an seinem Todestag mit seinen Freunden im Gefängnis diskutiert, die These nämlich, daß der Tod nichts anderes sei als eine ἀποδημία, eine Reise in eine andere Wirklichkeit, die Wirklichkeit des Jenseits (ἐκεῖ, Phaid. 61E 2 u. ö.). Und wie in der Apologie knüpft er auch hier an τὰ λεγόμενα, an Traditionen an, genauer: an alte Traditionen (πάλαι λέγεται, παλαιὸς λόγος)⁴⁴ und an Geheimlehren aus den Mysterien (ὁ ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος λόγος)⁴⁵, d. h. an Lehren, wie wir sie bei Pindar vorgefunden haben und wie sie vor allem in orphischen und pythagoreischen Kreisen vertreten wurden.

Aber diese Lehren bilden nur den Ausgangspunkt für die eigenen Überlegungen. Was in den religiösen Bewegungen, auf die Sokrates sich beruft, nur geglaubt wurde, das versucht er im Phaidon rational zu begründen. Ich möchte dies an fünf Punkten verdeutlichen:

1. Geglaubt wurde, daß der Mensch aus Leib und Seele besteht, daß aber sein eigentliches Selbst die Seele sei; diese sei aufgrund einer vorgängigen Verfehlung in den Körper wie in ein Gefängnis geschlossen worden⁴⁶. Sokrates beweist dies durch den Hinweis auf den Gegensatz zwischen Körper und Seele: Der Mensch strebe seiner Natur nach nach Wissen und Erkenntnis; in ihm wohne ein unaufhörlicher Drang (Eros) nach Wissen und Erkennen⁴⁷; was da nach Wissen und Erkenntnis strebt, ist die Seele, nicht der Körper, der sich diesem Erkenntnisdrang vielmehr immer widersetzt und damit zeigt, daß er nicht zu „uns“ gehört (Phaid. 65A 9–67B 5).
2. Geglaubt wurde, daß die Seele unsterblich ist. Sokrates versucht, diese Unsterblichkeit der Seele in vier Beweisgängen zu erhärten:
 - a) Wir können in unserer Erfahrungswelt feststellen, daß Gegensätzliches aus Gegensätzlichem entsteht. Analog dazu dürfen wir annehmen, daß auch die Gegensätze ‚Tot‘ und ‚Lebendig‘ aus einander hervorgehen, d. h. daß die Leben-

⁴⁴ Phaid. 63C 6. 70C 5f. 81C 11. 107D 4.5; ähnlich Gorg. 524A 8f.

⁴⁵ Phaid. 62B 2f. 69C 3f. 81A 8f.; ähnlich Menon 81A 5ff.

⁴⁶ Phaid. 62B = Orph. fr. 7 Kern. Krat. 400C = Orph. fr. 8 Kern. Phaid. 82E.

⁴⁷ Phaid. 65C 9. 66B 7. E 2f. 68A 1f. 7.

den aus den Toten entstehen, so wie die Toten aus den Lebenden⁴⁸. Wenn aber – so folgert Sokrates – die Lebenden aus den Toten entstehen, dann sind sie – d. h. die Seelen – „im Hades“ und warten dort gewissermaßen auf ein neues Leben, d. h. eine erneute Einkörperung (70C 4–72E 2).

- b) All unser Wissen ist apriorisch, denn alles Lernen des Menschen ist nur Wiedererinnerung (ἀνάμνησις) an die einstige Schau der Ideen; ist dem aber so, dann haben die Seelen auch schon vor ihrer Geburt existiert (72E 3–77B 1; vgl. 92C 1ff.).
- c) Wenn die Seele die Ideen zu schauen vermag, dann ist sie diesen verwandt; denn nur Gleiches vermag Gleiches zu erkennen⁴⁹; d. h. sie ist entweder ebenso einfach wie die Ideen selbst oder doch dieser Einfachheit sehr nahe kommend, d. h. im Klartext: sie ist ἄσώματος (unkörperlich)⁵⁰ und θεοειδής (göttlich), 79E 8ff. 86C 6. 95C 5. Da nun aber das Einfache nicht auflösbar ist, ist es auch die Seele nicht (78B 4–84B 8).
- d) Die Seele besitzt die notwendige und unverlierbare Eigenschaft des Lebens – so wie die Zahl Drei die notwendige und unverlierbare Eigenschaft der Ungeradheit besitzt; d. h. Leben ist mit Seele ebenso unverlierbar verbunden wie die Ungeradheit mit der Zahl Drei. Ist aber das Leben unverlierbar mit der Seele verbunden, dann ist sie tod-los (ἄ-θά-νατος); denn sie kann ja nicht zugleich lebend und tot sein. Also ist die Seele unvergänglich (ἀνώλεθρος, 102A 10–107B 10).

Wie sich zeigen ließe, hält Sokrates nicht alle vier Beweise für gleich durchschlagend⁵¹, vor allem den ersten nicht, der nur als Einstieg und Ergänzung zum zweiten Beweis (77B 1–D 5) gedacht ist. Aber auch die anderen Beweise beruhen – wie Sokrates selbst sagt (107B 4ff.) – auf Voraussetzungen (ὑποθέσεις), die zwar glaubhaft (πισταί) sind, die aber noch weiter untersucht werden müssen⁵². Insgesamt aber zeigen die Beweise,

⁴⁸ Nach Eudemos, fr. 89 Wehrli war das auch die Lehre der „Magoi“; doch fühlt man sich ebenso an Heraklit erinnert: Kahn (o. Anm. 20) 222.

⁴⁹ Vgl. Phaid. 67B 2. D. Gallop, Plato, Phaedo, Oxford 1975, 140 zu 79C 2–E 7.

⁵⁰ Vgl. 85E 5, wo die ἄσώματος ἀμυνία der Seele gegenübergestellt wird; ferner etwa 76C 12 und vor allem 80B 1ff.

⁵¹ Vgl. z. B. 80B 10 und den Kommentar von J. Burnet (Plato's Phaedo, Oxford 1911) z. St. 84C 5ff. ⁵² Vgl. 84C 6f. 85B 10ff. 91A 1ff.

daß die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele sich mit rationalen Argumenten rechtfertigen läßt.

3. Geglaubt wurde, daß die Seele wiederholt eingekörpert wird. Sokrates weist nach, daß diese Lehre in anderen Naturvorgängen ihre Analogie hat: Wie alle Gegensätze auseinander hervorgehen und wie es in der Natur einen Kreislauf der Dinge gibt, so entsteht auch Leben aus Tod und Tod aus Leben, d. h. auch die Seele durchläuft einen Kreislauf: als ‚tote‘⁵³ lebt sie im Hades, als ‚lebendige‘ auf der Erde. Wäre dem nicht so, gäbe es keinen Kreislauf der Seelen, sondern endeten die Seelen im Tod, so wäre schließlich alles tot (72A 11–E 2). Mit anderen Worten: die Zahl der Seelen ist endlich, ebenso wie die Zahl der Dinge endlich ist. Andererseits aber sind die Naturprozesse nach Platons Auffassung endlos, unendlich, ohne Ende (vgl. Phaidr. 245C 5ff.). Nun ist im Endlichen ein unbegrenzter Prozeß nur als Kreislauf denkbar. Folglich müssen auch die Seelen einem Kreislauf unterliegen. Also ist die Seelenwanderung notwendig.
4. Geglaubt wurde, daß der Mensch sich in diesem Leben „rein“ bewahren müsse, d. h. frei von Mord und jedem Frevel (Phaid. 108B). Sokrates greift diesen Gedanken auf, aber er sublimiert ihn: Wenn das Wesen des Menschen seine Seele ist, wenn diese Seele nach Erkenntnis verlangt, wenn diese Erkenntnis durch den Körper und seine Bedürfnisse und Leidenschaften behindert oder gar unmöglich gemacht wird – dann ist es die Aufgabe des Menschen, seine Seele vom Körper und seinen Einflüssen möglichst frei zu halten, dann besteht „Reinheit“ darin, in größtmöglicher Distanz zum Körper zu leben; denn nur in diesem Zustand hat die Seele die Chance, zur Erkenntnis zu gelangen, und nur wenn sie sich ein ganzes Leben lang um „Reinheit“ vom Körperlichen bemüht hat, wird es ihr in der Todesstunde gelingen, „rein“ von allem Körperlichen vom Körper zu scheiden. Philosophisches Leben besteht also darin, schon zu Lebzeiten die Seele – so weit wie möglich – vom Körper zu trennen, und da der Tod nichts anderes ist als die endgültige Trennung der Seele vom Körper, bedeutet philosophisches Leben nichts anderes als ein ständiges Einüben ins Sterben (ἀποθνήσκειν μελετᾶν)⁵⁴; schon zu Lebzeiten bereitet sich

⁵³ D. h. als vom irdischen Körper getrennte; zur ‚toten‘ Seele vgl. 77D 3f. 84B 2 und Gallop (o. Anm. 49) 86.

⁵⁴ Phaid. 67E 5 u. ö. Ja, mehr noch, er bereitet sich auf das *Totsein* vor, indem er es im Leben

der Philosoph also auf den Endzustand vor, die endgültige Trennung seiner Seele vom Leib (62C 9–68C 4).

5. Geglaubt wurde, daß die Seelen derer, die auf Erden „rein“ gelebt haben, nach dem Tode ein freudvolles Dasein erwartet, während die Unreinen im Hades schlimme Strafen erdulden müssen. Pindar schildert das Leben der Reinen nach dem Tod entsprechend den Idealen der von ihm verherrlichten Adelsgesellschaft: In einer paradiesischen Landschaft „freuen sich die einen an Wagenrennen und sportlichen Wettkämpfen, andere am Brettspiel, wieder andere am Spiel der Leier“ (fr. 129 Snell)⁵⁵. Nach den Lehren der Orphiker (fr. 4 Kern = Plat. Staat 363C) feiern die Gerechten und Frommen im Hades ein immerwährendes Symposion und freuen sich an ewiger Trunkenheit (μέθην αἰώνιον)⁵⁶. Andere Äußerungen sprechen davon, daß die Guten – d. h. die Eingeweihten – mit den Göttern zusammen leben werden (Orph. fr. 5 = Phaid. 69C; vgl. Phaid. 81A. 82B 10f. 83E 2f.).

Und die Ungerechten und Uneingeweihten? Sie liegen nach den Orphikern im Hades in tiefem Schlamm begraben⁵⁷ oder müssen in einem Sieb Wasser tragen (Orph. fr. 4 Kern = Plat. Staat 363D. fr. 5 Kern = Phaid. 69C)⁵⁸.

Diese Vorstellungen greift Platon im Phaidon auf⁵⁹, doch baut er sie zum erstenmal⁶⁰ in ein hypothetisch-spekulatives, aber doch in sich kohärentes wissenschaftliches Weltbild ein – d. h. er gibt an, wo die Orte der Belohnung und Bestrafung geographisch zu lokalisieren sind und wie sich die Vorgänge der Belohnung und Bestrafung rational begründen lassen⁶¹. Dabei dient das spekulativ-wissenschaftliche Weltbild deutlich als

schon einübt (τεθνάναι μελετᾶν; Phaid. 81A 1. 64A 6). Dazu P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1981, 37ff.

⁵⁵ Ähnlich Pind. O. 2, 61ff. 72ff. fr. 131a. Aristoph. Ran. 154ff; dazu Dodds (o. Anm. 14) 74.

⁵⁶ Der Komödiendichter Philetairos (fr. 18 Kock, CAF II 235, Edmonds II 26) spricht sogar vom ἀφροδισιάζειν.

⁵⁷ Vgl. Aristoph. Ran. 145ff. und Dodds (o. Anm. 14) 230, Anm. 102.

⁵⁸ Vgl. Paus. 10,31,9.11. Gladigow (o. Anm. 28) 415f.

⁵⁹ Vgl. Phaid. 61D 9. 62B 2ff. 63C. 69C. 70C 5ff. 81A. 81C 8ff. 82B 10f. 83E 2f. 107D 2ff.

⁶⁰ Die Geographie des Jenseits wird Phaid. 108C 5ff. als etwas gänzlich Neues hingestellt. Sokrates sagt zwar (108C 8; vgl. 110B 5), daß er die Lehre von jemandem gehört hat, aber dieser 'jemand' kann kaum ein anderer sein als Platon selbst.

⁶¹ Die homerische Jenseitsvorstellung, die Platon im Staat 386Bff. kritisiert, wird also durch eine neue, wissenschaftlich fundiertere korrigiert, entsprechend der Forderung, „daß man die Dinge im Hades nicht einfachhin schmähen, sondern vielmehr loben solle“ (Staat 386B 9f.).

Folie – als eine Verständnishilfe – zur Erklärung der Jenseitsmythen; d. h. die Jenseitsvorstellungen werden ausdrücklich als Mythen von der Darstellung des Weltbildes selbst abgehoben; Mythos und Logos werden klar getrennt⁶².

In diesem Weltbild ruht die Erde als ein riesiger Ball (Phaid. 110B 6ff.) in der Mitte des Weltalls. Ihre Oberfläche ist von zahlreichen Höhlungen durchsetzt – so etwa wie eine Hochebene von Flußtälern durchschnitten wird – Höhlungen von verschiedener Größe und Gestalt, teils steiler, teils abgeflachter (a. O. 109B 4ff. 111C 5ff.). In diesen Höhlungen sammelt sich sowohl das Wasser, das dort die Meere bildet, als auch die dichte, feuchte Luft (ὁμίχλη und ἄηρ). Eine dieser Höhlungen bildet die den Griechen bekannte οἰκουμένη, in deren Mitte das Mittelmeer liegt, um das herum die Menschen wohnen wie Frösche um ihren Teich. Die Menschen in den Höhlungen sind umgeben von der dichten Luft, die sie daran hindert, den Himmel und die Sterne in voller Klarheit zu sehen. Das Leben in den Höhlungen ist in der Tat so etwas wie ein Leben in einem Gefängnis, so daß der Mensch in zweifacher Weise eingesperrt ist: 1. in seinem Körper und 2. in der Höhlung.

Hat er sich in seinem Leben vom Körper weitgehend „rein“ gehalten, so daß sich seine Seele im Tode „unbeschwert“ (vgl. 80E 2f. mit 81C 8ff. 83D 10) von allem Irdischen erheben kann, so gelangt sie auf die obere Erde⁶³, die die eigentliche oder wahre Erde ist (αὐτὴ ἡ γῆ, ἡ ὡς ἀληθῶς γῆ, 109B 7. 110A 1) und die in der reinen und klaren Himmelsluft, dem Äther (109B 8. 111B 1.5), liegt, erleuchtet vom „wahren Licht“ (109E). Auf dieser wahren Erde gibt es zwar auch die Dinge, die in den Höhlungen existieren⁶⁴, aber sie sind dort oben viel reiner und strahlender; von diesen sind die Dinge in den Höhlungen nichts anderes als ein schwacher Abglanz (110A 1–B 1. B 7–C 2. C 6–D 3. E 2–6.). Darüber hinaus aber gibt es auf der wahren Erde noch andere, schönere Dinge, die man in den Höhlungen nicht kennt (110C 6f. E 2f.). Dort nun lebt die Seele mit Göttern und Menschen zusammen (111AB; vgl. 81A 9. 82B 10f.), aber nicht etwa dem Spiel oder dem Trinken hingegeben wie

⁶² Vgl. Phaid. 108E 4–110B 1 = Entwurf des Weltbildes, insbesondere der Erdoberfläche; 110B 1–111C 3 = Mythos vom Leben auf der oberen Erde; 111C 4–113C 8 = Darstellung des Erdinnern; 113D 1–114C 8 = Mythos der Hadesstrafen.

⁶³ Genauer: sie gelangt zuerst vor die Unterweltsrichter und von dort auf die wahre Erde; vgl. 113D 1–114C 8; dort besonders 114B6–C 2.

⁶⁴ 110B 5–111C 3; vgl. das ἀνὰ λόγον 110D 3f. 5f.

bei Pindar oder den Orphikern, sondern der betrachtenden Schau (vgl. Staat 615A 4), dem erkennenden Schauen der Dinge auf der wahren Erde und am Himmel über ihr, und in dieser erkennenden Schau ist die Seele glücklich (εὐδαίμων, 111A 2. C 2ff.; vgl. Phaid. 81A 6); denn hier gelangt ihr Eros nach Erkenntnis, der sie während ihres Höhlendaseins getrieben hatte (vgl. 65C 8. 66B 7. E 2f. 68A), zur Ruhe, hier ist der Mensch fürs erste am Ziel seiner Wünsche, der Schau der reinen Wirklichkeit, die vor ihm im „wahren Licht“ ausgebreitet liegt (109E 7)⁶⁵. Er ist in ähnlicher Weise aus seiner Höhlung aufgestiegen, wie die Gefangenen des Höhlengleichnisses im Staat aus ihrer Höhle an die Oberwelt aufsteigen und dort zur Schau gelangen.

Da stellt sich aber gleich die Frage, was die Dinge auf der wahren Erde sind, die die Seele dort betrachtet. Sind es die Ideen, „die Dinge selbst“ (αὐτὰ τὰ πράγματα), wie sie vorher im Phaidon (z. B. 66E 1f.) genannt wurden? Nichts deutet darauf, vieles widerspricht dieser Auffassung, z. B. die Tatsache, daß die Menschen auf der wahren Erde ganz offensichtlich Körper besitzen, körperliche Sinneswahrnehmungen haben und nicht unsterblich sind, sondern nur langlebiger als die in den Höhlungen (111B 1ff.). Es gibt also dort Entstehen und Vergehen, es gibt Objekte der Sinneswahrnehmung, es gibt Körper, die an Raum und Zeit gebunden sind; dies alles schließt aus, daß die Ideenwelt gemeint ist. Gemeint sein kann nur eine „reinere“ Verwirklichung oder Abbildung der Ideenwelt⁶⁶, aber eine Verwirklichung, die selbst materiell ist.

Weil dem so ist, leben die Seelen, die den irdischen Körper verlassen haben und auf die wahre Erde gelangen, dort nicht körperlos; sie erhalten vielmehr einen neuen Körper⁶⁷. Die Menschen also, die auf der wahren Erde leben, sind in Wahrheit nichts anderes als die aus den Höhlungen aufgestiegenen Seelen, die dort oben unter besseren äußeren Verhältnissen in einem vortrefflicheren Körper⁶⁸ auf ihren erneuten Abstieg in eine der Höhlungen warten. Es sind die Seelen derer, die zwar

⁶⁵ Von hier stammt die im Hellenismus und in der Kaiserzeit verbreitete Anschauung, daß das Leben nach dem Tod in einer kosmischen Schau besteht: Cic. Tusc. 1,44. Sen. dial. 12,9,3. 9,7f. 6,24,5. 25,2. Ep. 102,28.

⁶⁶ Vielleicht analog zu den σκιάι und εἰδωλα im Staat 516A 6f.

⁶⁷ Dies geht eindeutig aus dem Gegensatz der beiden Gruppen Phaid. 114B 6–C 6 hervor.

⁶⁸ Vgl. Phaid. 111B 1ff. Aus 111A 5–B 6 darf man schließen, daß die Körper auf der wahren Erde leichter und feiner sind als die in den Höhlungen.

rechtschaffen (ὁσίως, Phaid. 114B 6ff.), d. h. tugendhaft gelebt haben, aber tugendhaft nur im Sinne der gewöhnlichen Tugend (der δημοτικὴ καὶ πολιτικὴ ἀρετή), jedoch ohne Philosophie und ohne wirkliche Vernunft (ἄνευ φιλοσοφίας τε καὶ νοῦ, Phaid. 82A 10ff.)⁶⁹. Nur den Philosophen ist es gestattet, nach dem Tode völlig körperlos zu leben, aber sie bleiben auch nicht auf der wahren Erde, sondern sie steigen auf „zu Wohnsitzen, die noch schöner sind als diese, die nicht leicht zu schildern sind und zu deren Schilderung die Zeit gegenwärtig nicht ausreicht“, wie Sokrates 114C sagt. Erst in diesem letzten Aufstieg wird die Seele des Philosophen also – und nur diese – zur Ideenschau gelangen⁷⁰, so daß für sie der Tod wirklich die Befreiung zur Erkenntnis bedeutet, die sich ja erst in der Ideenschau, der Schau der reinsten, ja der alleinigen Wirklichkeit vollendet⁷¹.

Und wie ergeht es den meisten Menschen, die kein „reines“ Leben geführt haben? Hier legt Sokrates sich nicht eindeutig fest, sondern bietet zwei überkommene Lösungen an, die er jedoch miteinander zu verbinden sucht, ohne daß man sagen könnte, sie harmonierten völlig miteinander.

Nach der einen Lösung (81B 1–82C 1) hängt ihr Schicksal davon ab, wie sehr ihre Seele nach dem Tode noch körperverhaftet ist; denn trennt sie sich nicht „rein“ vom Körper, sondern lebt auch nach dem Tode des Menschen noch „beschwert“ vom Körperlichen, „durchsetzt mit Körperlichem“ (Phaid. 81C 4ff.), so steigt sie nicht auf, sondern „wird wieder herabgezogen in den Bereich des Sichtbaren“ und erscheint als „Schattengebilde“ und „Totengeist“ (εἰδωλον) an den Gräbern; sie irrt umher, bis sie wieder eingekörpert wird, und zwar entsprechend ihren Anlagen in Tiere verschiedenster Art; die besseren Seelen gehen z. T. wieder in Menschenleiber ein. Dies ist die eine, pythagoreische, Version.

Nach der zweiten, möglicherweise orphischen, Version muß die Seele zunächst mit Hilfe des sie ständig begleitenden

⁶⁹ Man darf vielleicht die Anhänger der Mysterien zu diesen zählen. Zum möglichen späteren Schicksal dieser Seelen vgl. Staat 619B 7ff.

⁷⁰ Phaid. 81A 4ff.; vgl. 79D 1–7. 83E 1ff.; auch 110B 6, wo auf die Möglichkeit verwiesen wird, die Erdkugel „von oben zu betrachten“. Nach 114C 4. 81A 9 wird der Philosoph aus dem Rad der Wiedergeburten herausgenommen – ebenso der unheilbar Schlechte (113E 1ff.). Vergleichbar ist Pindar, fr. 130. O. 2, 67ff.

⁷¹ Darum stirbt der Philosoph gern: Phaid. 68A 1. B 2 und überhaupt 67E 6ff., ferner 84E 2ff.

Schutzgeistes – eines Daimon – den Weg in den Hades finden, was nicht leicht ist. Dann hat sie sich im Hades vor den Unterweltsrichtern zu verantworten und wird – entsprechend ihrem Vorleben – entweder belohnt oder bestraft⁷².

Beide Versionen verbindet Sokrates auf zweifache Weise miteinander:

1. indem er sagt, daß auch die so belohnten oder bestraften Seelen nach gewisser Zeit wieder eingekörpert werden (107E 2–4. 113A 2–5)⁷³;
2. indem er das Finden des Weges in den Hades von der „Körperverhaftetheit“ der Seele abhängig macht: die stärker dem Körper verhaftete Seele findet ihren Weg in den Hades nicht so schnell. Sie irrt „aus Furcht vor dem Unsichtbaren, d. h. dem Hades“ (81C 11) „im sichtbaren Bereich“ umher und wird womöglich wieder eingekörpert, ohne vorher in den Hades gelangt zu sein (108A 7–B 3; vgl. 83D 9ff.).

Beide Versionen werden nun aber wieder in das wissenschaftlich-spekulative Weltbild eingebaut, das darum um die Hadesregionen erweitert wird (111C 4–113C 8).

Die Höhlungen auf der Erdoberfläche sind alle durch ein unterirdisches Flußsystem miteinander verbunden, ein Flußsystem mit Strömen verschiedenster Art, warmen und kalten, reinen und schlammigen; ja selbst die Feuerströme der Vulkane zählen dazu (111C 4–E 2). Dieses unterirdische Flußsystem ist die Ursache unserer oberirdischen Flüsse; denn alle Quellen werden durch die unterirdischen Ströme gespeist. Alle unterirdischen Flüsse treffen zusammen in einem riesigen Hauptkanal, der von Nord nach Süd durch die ganze Erdkugel gebohrt ist und den Platon nach Homer und anderen Dichtern als den Tartaros bezeichnet. In diesem Tartaros befindet sich Wasser, das sich in einer ständigen Schaukelbewegung auf und ab bewegt und durch diese Bewegung wie eine Pumpe (Phaid. 112C 3f. D 3f.) die übrigen unterirdischen Flüsse mit Wasser versorgt; da über dem Wasser im Tartaros Luft lagert und diese der jeweiligen Bewegung des Wassers folgt, entstehen dadurch die Winde. Das in die unterirdischen Flüsse gepumpte Wasser fließt in einem Kreislauf wieder in den Tartaros zurück, von wo es erneut in die Flüsse gepumpt wird. Im Tartaros selbst kann das Wasser nicht nach unten auslaufen, weil im kugelförmigen

⁷² Vgl. Apol. 41A. Gorg. 523B–524A. 524D–525A. 526B–527A (beachte 524A 8f. ὃ ἐγὼ ἀκηκοὺς πιστεύω ἀληθῆ εἶναι). Staat 614C. Phaidr. 249A 6; vorher Pindar, O. 2, 58ff. Aisch. Hik. 230f.

⁷³ Ausgenommen sind die Philosophen und die unheilbar Schlechten (s. o. Anm. 70).

gen Weltall, in dem die Erde in der Mitte liegt, „unten“ und der Mittelpunkt der Erde identisch sind. Das Wasser strebt also immer nur zur Mitte der Erde, die das absolute Unten bildet.

Die unterirdische Geographie wird im Phaidon anschließend (112E 4–113C 8) zu einer *Unterweltsgeographie* ausgebaut, indem in das spekulativ-wissenschaftliche Weltbild nun auch die seit Homer bekannten Unterweltsflüsse eingefügt werden, der Acheron, der in den Acherusischen See mündet, der Feuerstrom Pyriphlegethon und der Kokytos, der mit seinen Wassern einen See bildet, der Styx genannt wird. Diese drei Ströme dienen – zusammen mit dem schon genannten Tartaros – der Bestrafung derer, die nicht rechtschaffen gelebt haben. Platon unterscheidet hier drei Gruppen (113D 4–114B 6)⁷⁴:

1. diejenigen Seelen, die mittelmäßig (μέσως) gelebt, d. h. die weder extrem gut noch extrem schlecht gelebt haben – und das sind die meisten (113A 2f.); diese gelangen nach dem Spruch der Unterweltsrichter zum Acheron, werden auf diesem Strom zum Acherusischen See transportiert, leben dann an diesem See, wo sie Belohnung für ihre guten und Bestrafung für ihre schlechten Taten erhalten, bis sie wieder ganz rein sind (113D 4–E1) und schließlich wieder eingekörpert werden (113A 1–5);
2. die unheilbar schlechten Seelen, die in ihrem Leben auf der Erde große Verbrechen wie vielfachen Tempelraub, Mordtaten und dergleichen begangen haben; diese werden in den Tartaros geworfen (vgl. Pind. fr. 130. Plat. Staat 616A), aus dem sie nie mehr befreit werden;
3. die heilbar schlechten Seelen, die zwar auch während ihres Erdenlebens große Verbrechen begangen haben – z. B. Mißhandlungen von Vater und Mutter oder auch einen Mord – die dies aber nicht vorsätzlich, sondern im Zorn getan und hinterher bereut haben. Diese werden wegen der Ähnlichkeit der Verbrechen zwar auch in den Tartaros geworfen, doch verbleiben sie dort nur ein Jahr; danach werden diejenigen, die ihre Eltern mißhandelt haben, in den Pyriphlegethon gespült, die mit Mordschuld Befleckten dagegen in den Kokytos. Da sich der Lauf dieser beiden Flüsse von verschiedenen Seiten dem Acherusischen See nähert (113B 2f. C 4ff.), werden auch die genannten Seelen durch die beiden Flüsse in die Nähe dieses Sees ge-

⁷⁴ Im Gorg. 525Bff. sind es nur zwei.

tragen, wo die Seelen der Menschen sich befinden, denen sie einmal Unrecht getan haben. Hier müssen dann die Seelen der Übeltäter die Seelen derjenigen anrufen, an denen sie ihr Unrecht begangen haben, und ihre Verzeihung anflehen. Erlangen sie diese Verzeihung, dann dürfen sie ihre Flüsse verlassen und sich zu den Seelen am Acherusischen See begeben, dann „sind sie alles Bösen ledig“. Erlangen sie keine Verzeihung, dann werden sie wieder in den Tartaros zurückgeworfen, durchlaufen einen neuen Kreislauf und werden nicht eher erlöst, als bis sie Verzeihung erlangt haben. „Dies war nämlich die Strafe, die ihnen von den Richtern (der Unterwelt) auferlegt worden war“ (114B 5f.)⁷⁵. Erlangen sie Verzeihung, so wird ihnen das gleiche Schicksal wie den übrigen Seelen am Acherusischen See zuteil. Nach kürzeren oder längeren Zeitläufen werden sie wieder eingekörpert, und zwar in Menschen oder Tiere (113A 2–5).

Sokrates beschließt seine Darstellung des Schicksals der Seelen nach dem Tode mit folgenden, für die Beurteilung des Ganzen sehr wichtigen Worten (114D 1–7): „Darauf nun zu insistieren, daß sich dies alles gerade so verhält, wie ich es dargelegt habe, steht einem vernünftigen Mann nicht an (vgl. Apol. 29A). Doch daß es um das Schicksal unserer Seelen und ihre Wohnungen so oder ähnlich steht, das darf man m. E., wenn die Seele wirklich unsterblich ist, fest behaupten, und es scheint mir wert zu sein, im Glauben daran, daß es sich so verhält, ein Wagnis einzugehen – denn es ist ein schönes Wagnis – und man muß sich dergleichen wie eine Zauberformel zusprechen (ἐπῳδεῖν); eben aus diesem Grunde spinne ich meine Erzählung/meinen Mythos schon so lange aus.“

In diesen Worten kommen verschiedene Grade der Gewißheit und Sicherheit zum Ausdruck: Ziemlich sicher aufgrund der vorangegangenen Beweise erscheint dem Sokrates, daß die Seele unsterblich ist, obschon er auch hier keine dogmatische Sicherheit vertritt; denn diese zu erlangen ist bei der Beschränktheit und Schwäche des Menschen nicht möglich⁷⁶. Aber immerhin ist dies eine ὑπόθεσις, eine Grundlage, auf der man weiterbauen kann; denn man kann zunächst mit ziemlicher Sicherheit folgern, daß die Seele, wenn sie unsterblich ist, nach dem Tode weiterlebt; d. h. man kann folgern, daß sie ein Schicksal hat und daß sie dieses

⁷⁵ Dies scheint eine Platonische Umdeutung einer älteren Version zu sein, die Nomoi 870E vorliegt. ⁷⁶ Phaid. 107A 8ff. 85B 10ff. 66B 3ff. D7ff.

Schicksal irgendwo und irgendwie erleidet (Phaid. 63C 5). Worin dieses Schicksal besteht, das läßt sich schon nicht mehr mit der gleichen Gewißheit ausmachen. Gewiß fordert auch die Ratio, daß gute und schlechte Seelen nach dem Tode ein unterschiedliches Schicksal haben müssen (107C 5ff.). Wie dieses aber aussieht, ist rational nicht mehr nachweisbar, hier beginnt die Lücke unseres Wissens. In diese Lücke treten nun die vielfältigen überkommenen Vorstellungen vom Schicksal der Seele nach dem Tode, die auch für Sokrates nur *μῦθοι* sind, mythische Erzählungen, deren Inhalte rational nicht verifizierbar sind (vgl. Gorg. 527A 5–8). Aus diesen vielfältigen Erzählungen wählt Sokrates diejenigen aus, die ihm annehmbar erscheinen⁷⁷. Der Gesichtspunkt, nach dem er sie auswählt – und wohl auch modifiziert⁷⁸ – ist folgender: Die überkommenen Jenseitsmythen dürfen nicht dem widersprechen, was wissenschaftlich erkannt ist, sondern müssen sich in das wissenschaftlich Bekannte einfügen lassen. Alles, was dieser Forderung nicht gerecht wird, wird ausgeschlossen (vgl. Phaid. 85C 4ff. 100A 3ff.).

So ist der Phaidon insgesamt ein Geflecht aus wissenschaftlichen Beweisen und mythischen Erzählungen, die sich in die wissenschaftlichen Nachweise und Erkenntnisse einordnen lassen, das Vorgehen des Sokrates ein *διασκοπεῖν τε καὶ μυθολογεῖν*, wie er es selbst nennt (61E 1f.), d. h. eine wissenschaftliche Untersuchung und ein Erzählen von Mythen⁷⁹. Das Beweisbare und wissenschaftlich Gesicherte dient dabei als Ausgangspunkt für das Unbeweisbare, das rational Erkennbare als Richtschnur für das nur Geglaubte. Das Geglaubte wird mit Hilfe der Wissenschaft so weit begründet, daß man es annehmen kann, annehmen als Lebens- und Sterbehilfe, als „Zauberspruch“, „Bannspruch“ oder „Besprechung“, wie Sokrates es formuliert (so auch 77E 8ff.), d. h. nicht nur als Zuspruch in der Extremsituation des Todes (91A 7ff. 115D 5f.), sondern auch als Zuspruch während des ganzen Lebens⁸⁰, das ja nichts anderes sein soll als ein Einüben ins Sterben (*ἀποθνήσκειν μελετᾶν*, 67E 5. 64A–68C). Dieses Einüben ins Sterben hat aber nur dann einen Sinn, wenn das im Menschen angelegte Streben nach Erkenntnis, das in diesem Leben nie zur Erfül-

⁷⁷ Phaid. 85C 8ff. *τὸν βέλτιστον τῶν ἀνθρώπων λόγων λαβόντα* ...

⁷⁸ Zur Zurückhaltung des Sokrates gegenüber den orphischen und korybantischen *καθαρμοί* vgl. Phaid. 69C 3ff. (und den Kommentar von Burnet z. St.). 78A 8f.

⁷⁹ Vgl. 70B 6. *διαμυθολογῶμεν*, bezogen auf 70C 4–D 6 und 70C 2 *διασκοπεῖσθαι*, bezogen auf 70D 7–72E 2. ⁸⁰ Phaid. 77E 8f; vgl. 85C 8ff. 83A 3. 70B 2.

lung gelangt, nicht sinnlos ist, sondern irgendwann einmal erfüllt wird. Wird es in diesem Leben nicht erfüllt, dann kann es nur nach dem Tod erfüllt werden (66B 5ff. D 7ff. 67E 6ff.) Mit anderen Worten: die geistige Existenz des Menschen weist über sich hinaus auf eine Erfüllung, die nur die Zeit nach dem Tod bringen kann, und weil dem so ist, muß der Mensch sich ständig auf den Tod vorbereiten, auf den Tod hin leben, damit er dann, wenn er den Überstieg tun kann, auch fähig ist, zur erstrebten Erkenntnis zu gelangen; und damit er dazu fähig wird, muß er „für seine Seele sorgen“⁸¹, d. h. er muß sich von allen Verlockungen des Körpers freimachen und freihalten, damit seine Seele den Überstieg vollkommen „rein“ vollzieht. Weil dies aber nicht leicht ist, weil auch der Philosoph den Verlockungen des Körpers ausgesetzt ist, bedarf es des ständigen Zuspruchs, der ständigen Besprechung wie mit einer Zauberformel, d. h. es bedarf der ständigen geistigen Einübung in die von Sokrates vorgetragenen Gedanken⁸², eines exercitium mentis; denn nur in dieser Einübung wird die philosophische Erkenntnis über Wesen und Schicksal der Seele zur persönlichen Einsicht, zu einer inneren Geisteshaltung gegenüber dem Leben und dem Tod, einer Geisteshaltung, wie Sokrates sie im Phaidon vorlebt und die alle Anwesenden an ihm bewundern (58E 1ff. 88E 4ff.). Letzten Endes ist der Phaidon nichts anderes als die rationale Rechtfertigung der unerschütterlichen Glaubenshaltung, die Sokrates angesichts seines Todes an den Tag legt⁸³ und die als solche auch als eine Art Vermächtnis an seine Getreuen gedacht war (so deutlich 115B 5ff.). Viele Menschen in der Antike haben in ihren Todesstunden den Phaidon in diesem Sinne gelesen, und von einigen zumindest wissen wir, daß sie durch ihn gestärkt in den Tod gegangen sind.

V

Ich möchte meinen Vortrag nicht schließen, ohne wenigstens kurz auf die Stoa und die Schule Epikurs in ihrer jeweiligen Haltung zum Tod zu sprechen zu kommen. Im Zentrum der Platonischen Lehre vom Schicksal der Seele nach dem Tod steht die Auf-

⁸¹ Apol. 30AB; vgl. Phaid. 115B 5ff. 82D 2. 106C 1–5. Charm. 157A 3ff.

⁸² Dabei ist es letztlich gleichgültig, wer die Lehren entworfen hat, ein Grieche oder ein Barbar, wichtig ist nur, daß die zentrale Lehre der Unsterblichkeit der Seele ‚gerettet‘ wird (Phaid. 77E 8ff.).

⁸³ Vgl. 115D 2ff. Daß diese letztlich im Irrationalen gründet, zeigt die Stelle 84E 3–85B 7.

fassung, daß die Seele unsterblich ist. Der Beweis für die persönliche Unsterblichkeit der Seele steht und fällt nun aber mit der Platonischen Ideenlehre, wie Sokrates im Phaidon ausdrücklich sagt (76D 7ff. 100B 3ff.; vgl. auch 91Eff., bes. 92D 6ff.); denn persönlich überleben kann die Seele nur, wenn sie eine mehr als nur physische Wirklichkeit, wenn sie eine metaphysische Wirklichkeit ist. Dieses ihr metaphysisches Wesen kann aber nur dadurch erwiesen werden, daß die Seele die Ideen geschaut hat und daher ihnen verwandt ist; d. h. sie ist nur dann nicht „von dieser Welt“, wenn es die andere Welt, die der Ideen gibt.

Als nun aber nach Platons Tod die Ideenlehre von seinen Schülern teils modifiziert, teils verworfen wurde, als sie schließlich in der zweiten Generation gänzlich aufgegeben wurde, da war auch die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele nicht mehr zu halten⁸⁴. Überhaupt machte sich in dieser Zeit – nicht nur in der Philosophie, aber auch in ihr – ein Trend weg von den metaphysischen Spekulationen hin zu naturwissenschaftlichem Denken breit. In der Philosophie entstanden die beiden materialistisch ausgerichteten Philosophenschulen der Stoa und Epikurs, deren Denken ganz auf die materielle Natur beschränkt war. Für sie galt der Satz, daß nur das Körperliche wirklich ist. Sie knüpften damit in gewisser Weise über Platon hinweg an die Vorsokratiker an. Auch für sie besteht der Mensch zwar aus Körper und Seele⁸⁵, aber die Seele gilt ihnen als körperlich; für die Stoa besteht sie aus Feuer oder warmem Hauch (Pneuma), für Epikur aus besonders feinen Atomen. Tod bedeutet auch nach ihnen die Trennung von Körper und Seele, aber die materielle Seele, die sich vom Körper trennt, kann – das wußten beide Schulen sehr wohl – nicht unvergänglich sein. Nach der Lehre der Stoa kehrt die Seele ins göttliche Feuer oder in den göttlichen warmen Hauch der Weltseele zurück, aus dem sie stammt⁸⁶; nach Epikur zerstreut sich die Seele nach dem Tod in ihre Einzelatome, kehrt also in das unendliche Reservoir der Atome zurück. Beide Schulen knüpfen damit auf je eigene Weise an die alte Vorstellung der Rückkehr in die ἀρχή an, wie sie von den Philosophen vor Platon und Sokrates vertreten

⁸⁴ Straton von Lampsakos machte sich daran, die von Sokrates im Phaidon vorgetragenen Beweise zu widerlegen (fr. 122–127 Wehrli), während Dikaiarch (fr. 5–12 Wehrli) und Aristoxenos (fr. 118–121 Wehrli) gerade die im Phaidon (91C–95A) zurückgewiesene Lehre, die Seele sei nichts weiter als die Harmonie des Körpers, neu belebten.

⁸⁵ Die Stoa vertrat auch die Ansicht, daß die Seele der eigentliche Mensch sei: SVF I 538. III 20.

⁸⁶ Daher galt ihnen das Leben als bloße Leihgabe: Sen. dial. 6, 10,1.

wurde. Für beide ist also der Tod – wie für die vorsokratischen Philosophen – ein nur natürlicher Vorgang, keine Katastrophe, sondern Auflösung ins All, aus dem man stammt⁸⁷.

Gleichwohl gibt es zwischen beiden Schulen gewichtige Unterschiede. Die Stoa fand sich nicht damit ab, daß die Seele nach dem Tod unmittelbar zu existieren aufhören sollte (SVF II 812). Wo bliebe nämlich der gerechte Ausgleich für gute und böse Taten in diesem Leben, wenn es diesen nicht nach dem Tode gäbe. Vor allem aber galt es als schwer vorstellbar, daß sich die Seele, die vorher den Körper zusammengehalten hat, nach dem Tod ohne weiteres auflösen sollte. Folglich nahmen die Stoiker an, daß die Seele nach dem Tod noch eine Weile überdauert, bevor sie endgültig in den Ursprung zurückkehrt⁸⁸.

Über Belohnung und Bestrafung der Seelen nach dem Tode geben die Fragmente nur wenig Auskunft. So soll Zenon gelehrt haben (SVF I 147), die Aufenthaltsorte der Rechtschaffenen (*pii*) und der Frevler (*impii*) seien geschieden; die Rechtschaffenen bewohnten ruhige und erfreuliche Gegenden, die Frevler dagegen büßten an schattendunklem Ort für ihre bösen Taten „in schrecklichen Schlünden von Schmutz“. Hier scheint Zenon auf orphische Vorstellungen zurückgegriffen zu haben – vorausgesetzt, dem Fragment ist wirklich zu trauen. Die Rechtschaffenen hat Zenon dann noch einmal, wie es scheint, in zwei Gruppen unterteilt: die Seelen der Nichtweisen halten sich in der dichten Luft über der Erde auf, die der Weisen in der reineren höhergelegenen Luft (vgl. SVF II 814). Aufgabe der Nichtweisen ist es, sich nach dem Tod von den Weisen gleichsam Nachhilfeunterricht erteilen zu lassen – offenbar zu dem Zweck, daß auch sie ihre Seelen von ihren Makeln reinigen (vgl. Sen. dial. 6,25,1), reinigen in typisch stoischer Weise in einem Erkenntnisprozeß. Wichtig an diesem Fragment ist, daß sich hier eine Lehre zeigt, die nicht nur in der Stoa, sondern auch in anderen Schulen gang und gäbe wurde: die Lehre, daß der eigentliche Hades die Luft sei (SVF II 1076)⁸⁹.

⁸⁷ Sen. Ep. 77,12. Marc Aurel 2,17. 4,14. 7,23. SVF II 817 (*ut non moriantur, sed resolvantur*); vgl. Benz (o. Anm. 6) 4ff. Ja, mehr noch, für das All ist der Tod sogar etwas Positives, sofern nämlich durch den „ewigen Tod“ (Lukr. 3,869. 1091) ewig neues Leben entsteht (Marc Aurel 12,23).

⁸⁸ Über die Länge dieses Überdauerns waren sich die Stoiker allerdings nicht einig; vgl. Pohlenz (o. Anm. 6) I 93.

⁸⁹ Vgl. SVF II 812. 821. Dodds (o. Anm. 14) 63 mit Anm. 53. Diese Lehre wurde auch schon in der Alten Akademie vertreten; vgl. M. Baltes, Timaios Lokros, Über die Natur des Kosmos und der Seele, Leiden 1972, 241.

Die Spärlichkeit der Zeugnisse über das Leben nach dem Tod zeigt, daß die Stoa eine Philosophie der Diesseitigkeit war, d. h. eine Philosophie, die sich ganz auf das Leben *hic et nunc* und dessen Bewältigung konzentrierte. Das Leben – so sahen es die Stoiker – ist ein großes Spiel, ein Schauspiel auf der Weltbühne, in dem man seine Rolle möglichst gut spielen und für einen überzeugenden Abgang Sorge tragen soll (vgl. Benz [o. Anm. 6] 61, Anm. 1. 62f.). Seine Rolle möglichst gut spielen – d. h. Vollkommenheit (ἀρετή) erstreben, Vollendung des Menschseins. Und da die Stoiker das Wesen des Menschen ganz in die Vernunft verlegten, bedeutet dies, daß die Vollendung des Menschen in der *perfecta ratio*, der vollkommenen Vernunfthaftigkeit, besteht; es bedeutet ferner, daß man als Gut oder Schlecht nur das ansah, was diese Vernunft affiziert, also das sittlich Gute und das sittlich Schlechte. Alles andere galt als „uninteressant“, „indifferent“, ἀδιάφορον. Und da auch der Tod als solcher die Vernunft nicht sittlich gut oder schlecht macht, ist auch der Tod ethisch indifferent⁹⁰. Ethisch indifferent ist aber auch das Leben, denn es ist weder gut noch schlecht, sondern nur der Ort des Guten und Schlechten (*vita nec bonum nec malum est, boni ac mali locus est*, Sen. Ep. 99,12; vgl. Marc Aurel 2,11 Ende). Gut wird das Leben erst dadurch, daß man nach der Vernunft lebt (vgl. Benz [o. Anm. 6] 50); das bloße Leben – das Leben ohne Vernunft – ist Tod⁹¹. Darum gilt es, das Leben so nach der Vernunft zu gestalten, daß man es am Ende wie eine reife Frucht ernten kann⁹². Angesichts der Tatsache, daß uns die Zukunft ungewiß ist, bedeutet dies: der Gegenwart zu leben (Marc Aurel 12,3), *hic et nunc* vernunftgemäß zu leben, immer im Angesicht des irgendwann bevorstehenden Todes (Sen. Ep. 12,6. 26,7. 61,2). D. h. nun aber gewiß nicht, daß man in ständiger Furcht vor dem Tode leben soll, sondern vielmehr in der Gewißheit, daß der Tod etwas Vertrautes ist; denn

⁹⁰ SVF I 190. III 70. 117. 120. 256. Marc Aurel 2,11. Allerdings gehört er zu den Dingen, die auch ein Stoiker nicht unbedingt vorzieht, d. h. zu den ἀποπροηγμένα. SVF III 127. 124; besonders schön dazu Sen. Ep. 82, 10ff; vgl. auch Benz (o. Anm. 6) 48f. 51ff. – Weil der Tod indifferent ist, d. h. unserer Glückseligkeit nichts anhaben kann, ist er im Grunde zu verachten – *contemne mortem*, schreibt Seneca an seinen Freund Lucilius (Ep. 78,5.6). Erst aus dieser Haltung heraus erwächst nach Seneca die wahre Freiheit (Ep. 26,9), denn wer die Todesangst abgelegt hat, wird auch von anderer Angst kaum mehr befallen (dial. 11, 13,2f.).

⁹¹ Marc Aurel 7,56. Sen. Ep. 93,4; vgl. 55,3ff. 60,4. 82,3. 122,3.9f. Vgl. schon Plat. Staat 524C.

⁹² Marc Aurel 7,40. 11,6f. Die Länge des Leben spielt nur insofern eine Rolle, als man eine gewisse Zeit zur ἐκτρεψις ἀρετῆς braucht (SVF I 399 und Benz [o. Anm. 6] 51ff.).

jeden Tag stirbt ein Stück unseres Lebens, und jeder Eintritt in einen neuen Lebensabschnitt bedeutet den Tod des vorausgehenden⁹³. Der Tod ist also im Grunde etwas Vertrautes, nur merken wir es nicht und müssen es uns erst bewußt machen; ja, wir müssen uns mit dem Tod befreunden⁹⁴, damit am Ende des Lebens auch der letzte Überstieg – der Einstieg in die Ewigkeit, wie Seneca sagt, Ep. 102, 21ff. – gelingt, damit, wenn uns das καλῶς ζῆν, das sittlich gute Leben, gelungen ist, uns auch das καλῶς ἀποθνήσκειν, das sittlich gute Sterben, gelingt, die letzte ethische Handlung in unserem Leben⁹⁵. Der Tod ist zwar an sich indifferent, aber wie das Leben, so ist auch er ein „Ort des sittlich Guten und Schlechten“ (*locus boni ac mali*), eine letzte Gelegenheit zur Bewährung in einer sittlich guten Tat⁹⁶. Nach dem Gesagten verwundert es nicht, daß auch die Stoa sich zu der sokratischen Formel bekennt, daß der Philosoph sich ins Sterben einüben müsse (μελέτη θανάτου)⁹⁷, aber sie gibt dieser Formel einen etwas anderen Sinn: Sterben üben – das heißt in der Stoa: in der Gegenwart so leben, daß auch die letzte sittliche Tat gelingen kann, das καλῶς ἀποθνήσκειν. Das Sterben wird damit zur Aufgabe, zur Lebensaufgabe, der Tod wird im Bemühen um das καλῶς ἀποθνήσκειν überwunden⁹⁸. Was nach dem Tod kommt, war für die Stoa demgegenüber vergleichsweise zweitrangig⁹⁹. Mehrfach schreibt Marc Aurel, der Stoiker auf dem Kaiserthron, sinngemäß, der Tod sei entweder Verlöschen oder Übergang (εἴτε σβέσιν εἴτε μετάστασιν, 5,33)¹⁰⁰. Darauf kommt es nicht an, sondern nur darauf, diesem Vorgang „heiter und gelassen“ (ἤλεως) entgegenzusehen¹⁰¹. Der Tod als naturwissenschaftliches Phänomen war also für die Stoa zweitrangig, als Akt wurde er dagegen zum zentralen Problem der stoischen Ethik (Benz [o. Anm. 6] 86).

⁹³ Sen. Ep. 1,2. 24,19f. 58,23. 70,2. 121,16. Marc Aurel 9,21.

⁹⁴ Marc Aurel 9,3. Sen. Ep. 101,14f.; vgl. A. D. Leeman, Das Todeserlebnis im Denken Senecas, Gymnasium 78, 1971, 331.

⁹⁵ Vgl. Sen. Ep. 12,8. 61,2. 70,6. dial 10,7,3. *tota vita discendum est mori*.

⁹⁶ Sen. Ep. 82,10ff. (Benz [o. Anm. 6] 85f.). Vgl. 26,6 *mors de te pronuntiatura est*. 26,4. 102,24.

⁹⁷ SVF III 768. Epiktet 2,1,38. Marc Aurel 7,69. 9,3 u. ö.; vgl. Hadot (o. Anm. 54) 19ff.; für Seneca vgl. Leeman (o. Anm. 94) 327ff.

⁹⁸ Vgl. Marc Aurel 11,3 und R. Bultmann, ThWbNT 3, 1938, 9.

⁹⁹ Vgl. Pohlenz (o. Anm. 6) I 93. Darum konnte Panaitios die Unsterblichkeit der Seele sogar leugnen (fr. 83f. van Straaten).

¹⁰⁰ Vgl. 7,32. 8,25; ähnlich Sen. dial. 12,9,3. Ep. 24,18; vgl. A. L. Motto, Seneca on Death and Immortality, The Class. Journ. 50, 1955, 188. Leeman (o. Anm. 94) 326f.

¹⁰¹ 5,33. 12,36. Sen. Ep. 30,3.12. 4,5.

Ein zentrales Problem war der Tod auch für die Ethik Epikurs. Denn zwei Grundängste waren es seiner Auffassung nach, die die damaligen Menschen peinigten und ihnen das Leben zur Qual machten, die Furcht vor dem Tod und die Furcht vor den Göttern; und von beiden Grundängsten wollte er die Menschen durch seine Philosophie befreien. Die Furcht vor den Göttern behob er dadurch, daß er erklärte, glückselige Wesen wie die Götter könnten sich nicht um die Angelegenheiten der Welt und der Menschen kümmern, ohne in ihrer Glückseligkeit beeinträchtigt zu werden; die Götter hätten vielmehr mit unserer Welt überhaupt nichts zu schaffen, sondern gehörten einer anderen Wirklichkeit an, wo sie in ungestörter Ruhe einzig und allein sich selbst lebten. Die Todesfurcht behob er dadurch, daß er nachzuweisen suchte, daß die Seele in ähnlicher Weise materiell sei wie der Körper und daher nach dem Tode ebenso wenig überdauern könne wie dieser, ja, mehr noch: da die Seele aus besonders feinen Atomen bestehe, werde sie sich nach dem Tode noch schneller auflösen als der Körper selbst (gegen Phaid. 80C 2–E1). Der Tod bedeutet also nach ihm das absolute Ende des Menschen; denn der Mensch ist zwar auch nach Epikur im wesentlichen Seele, aber diese Seele ist

1. nicht fähig, ohne den Körper zu existieren; denn nur der Körper vermag die feinen Seelenatome zusammenzuhalten, zusammenzuhalten wie ein Gefäß¹⁰²;
2. nicht fähig, ohne den Körper wahrzunehmen oder Empfindungen zu haben. Alle Empfindungen und Wahrnehmungen sind vielmehr nur in Zusammenarbeit von Seele und Körper möglich (Epist. ad Herod. §§ 63ff.). Folglich fühlen wir nichts mehr, wenn Körper und Seele sich trennen; im Sterben gibt es kein Empfinden mehr, denn das, was die empfindende Person ausmacht – das Zusammenwirken von Körper und Seele – gibt es nicht mehr. Infolgedessen geht der Tod *uns* nichts mehr an; denn wir sind nicht mehr (Kyr. dox. 2).

Nach diesen einführenden Bemerkungen können wir nun Epikur selbst zu Wort kommen lassen. Er schreibt in seinem Brief an Menoikeus (§§ 124–127): „Gewöhne Dich an die Auffassung, daß der Tod uns nichts angeht. Denn alles Gute und Schlechte beruht auf (liegt in) der Wahrnehmung. Der Tod aber ist der Ver-

¹⁰² Der Körper ist τὸ στεγάζον (Epist. ad Herod. § 64.65) bzw. *vas* (Lukr. 3,440. 434. 555ff. 793).

lust der Wahrnehmung. Deshalb macht die richtige Erkenntnis davon, daß der Tod uns nichts angeht, die Sterblichkeit des Lebens zum Genuß, indem sie nicht eine unbegrenzte Zeit hinzufügt, sondern uns die Sehnsucht nach der Unsterblichkeit nimmt. Denn im Leben gibt es nichts Furchtbares für den, der in rechter Weise begriffen hat, daß es im Nichtleben nichts Furchtbares gibt. Daher ist töricht, wer erklärt¹⁰³, er fürchte den Tod nicht, weil er Qualen bereiten wird, wenn er da ist, sondern weil er jetzt Qualen bereitet, da er einst kommen wird. Denn was uns, wenn es da ist, nicht belästigt, das kann, wenn es erwartet wird, nur eingebildete Qualen bereiten. Das schauerlichste aller Übel also, der Tod, geht uns nichts an; denn solange wir da sind, ist der Tod nicht da, wenn der Tod aber da ist, dann sind wir nicht mehr da¹⁰⁴. Er geht weder die Lebenden an noch die Toten; denn bei den einen ist er nicht (mit den einen hat er nichts zu tun), die anderen aber sind nicht mehr¹⁰⁵. Indes, die Menge flieht bald den Tod als das größte aller Übel, bald wählt sie ihn als ein Ausruhen von allen Übeln im Leben. Der Weise hingegen lehnt weder das Leben ab, noch fürchtet er das Nichtleben (vgl. Demokr. VS 68B 199). Denn weder ist ihm das Leben zuwider, noch meint er, das Nichtleben sei ein Übel. Und wie er bei der Speise nicht in jedem Fall die größere Menge wählt, sondern das Wohlschmeckendste, so versucht er auch nicht, die längste, sondern die angenehmste Zeit zu genießen. Wer aber verkündet, der Jüngling sollte anständig leben, der Greis anständig sterben, der ist töricht, nicht nur weil das Leben doch etwas Wünschenswertes ist, sondern auch weil die Sorge für ein anständiges Leben und ein anständiges Sterben dieselbe ist (τὴν αὐτὴν εἶναι μελέτην τοῦ καλῶς ζῆν καὶ τοῦ καλῶς ἀποθνήσκειν). Doch noch viel schlimmer ist, wer da sagt¹⁰⁶: „Schön ist's, nicht geboren zu sein ..., ist man aber geboren, aufs schnellste des Hades Tor zu durchschreiten“. Denn wenn er das aus Überzeugung sagt, weshalb scheidet er dann nicht aus dem Leben? Denn das steht ihm ja frei, wenn er wirklich dazu entschlossen wäre. Wenn er das aber nur spottend sagt, benimmt er sich töricht bei Dingen, die so etwas nicht vertragen“ (Übersetzung nach G. Krüger).

¹⁰³ Vielleicht denkt Epikur hier an Epicharm, VS 23 B 11.

¹⁰⁴ Vgl. Sen. Ep. 4,3. 30,6. 92,35. 99,29f. (Leeman [o. Anm. 94] 327).

¹⁰⁵ Nach (Plat.) Axioch. 369B soll schon Prodikos dies gelehrt haben.

¹⁰⁶ Theognis 425ff. Cert. Hom. et. Hes. 78f. Parallelen bei C. Diano, *Epicuri ethica*, Florenz 1946, 108f. H. Wankel, „Alle Menschen müssen sterben“. Variation eines Topos der griechischen Literatur, *Hermes* 111, 1983, 129, Anm. 3.

Einige wenige Punkte, die mir wichtig erscheinen, will ich aus diesem Text hervorheben:

1. die Lebensbejahung, die aus dieser Passage spricht. Wohl kaum ein zweiter Philosoph der Antike hat das Leben so sehr bejaht wie Epikur, so daß man ihn mit Recht den Philosoph der Lebensfreude genannt hat. Aber diese Lebensbejahung ist nach Epikur nur möglich, wenn die Furcht vor dem Tode genommen ist. Das eine bedingt das andere.
2. Weil dem so ist, muß auch der epikureische Philosoph den Tod einüben (μελετᾶν ἀποθνήσκειν)¹⁰⁷; d. h. er muß nicht nur zu der Erkenntnis gelangen, daß der Tod uns nichts angeht, sondern er muß sich diese Erkenntnis meditierend zu eigen machen; darum heißt es am Beginn des Abschnitts: „Gewöhne Dich an die Auffassung ...“. Darüber hinaus bedeutet die μελέτη τοῦ ἀποθνήσκειν auch, daß man wachen Sinnes die Freuden der Gegenwart genießt – das *carpe diem* des Horaz (Epikur, fr. 490f. Us.). Denn erst dann, wenn sich nicht immer Hoffen und Bangen um die Zukunft und vor allem um die Zeit nach dem Tod in unser Denken einschleichen¹⁰⁸, können wir die Gegenwart wirklich genießen, sind wir frei für die Gegenwart¹⁰⁹. Andererseits aber können wir dann, wenn wir die tagtäglichen Freuden wirklich zu achten gelernt haben (fr. 599.603 Us.), am Ende des Lebens – wie kurz dieses auch sein mag¹¹⁰ – wie ein gesättigter Gast von der Tafel des Lebens aufstehen und uns zur Ruhe begeben, – wie es bei Lukrez heißt¹¹¹ – in die Ruhe des Todes, dankbar für alles, was man genossen hat¹¹².

Wie wirksam dieses Einüben in den Tod sein kann, das hat Epikur selbst – wie Sokrates – in seiner Todesstunde gezeigt. Vom letzten Tag seines Lebens, den er infolge einer schweren Krankheit unter größten körperlichen Qualen verbrachte, besitzen wir den Auszug aus einem Brief, der schlaglichtartig zeigt, was die Philosophie Epikurs angesichts eines qualvollen Endes zu leisten vermochte. Mit dem Zitat dieses Briefes will ich meinen Vortrag schließen (fr. 138 Us.):

¹⁰⁷ Vgl. auch Epikur, fr. 205. 470 Us. und Chr. Gnllka, Neues Alter, neues Leben, Jahrb. f. Antike und Christentum 20, 1977, 12.

¹⁰⁸ Z. B. die Angst vor den Unterweltsstrafen; vgl. Epikur, fr. 384 Us.

¹⁰⁹ Vgl. Ad Menoiceum §§ 124f. fr. 498 Us. Gnom. Vat. 14.

¹¹⁰ Denn die Länge des Lebens trägt nichts zur Glückseligkeit bei: Kyr. dox. 19. Cic. fin. 2,87f.

¹¹¹ Lukrez 3,938f.; vgl. den Komm. v. C. Bailey, Oxford 1947, z. St.

¹¹² Zur Dankbarkeit gegenüber der Natur vgl. Epikur, fr. 469 Us.

„Einen glückseligen und zugleich den letzten Tag meines Lebens verbringend, schreibe ich Euch dies. Harn- und Unterleibsbeschwerden haben sich eingestellt, die keine Steigerung ihrer Größe mehr zulassen. All dem aber tritt ausgleichend gegenüber die Freude des Herzens bei der Erinnerung an die von uns geführten Gespräche“ (Übers. W. Schmid). D. h. die Freuden des vergangenen Lebens wiegen – richtig betrachtet – alle gegenwärtigen Qualen auf (vgl. fr. 599.603. 437 Us.), selbst wenn sie unheilbar sind und zum Tode führen. Wenige Stunden danach war Epikur tot, sein Selbst hatte sich aufgelöst, und doch lebte er weiter in seinen Schülern, seinen Schriften und vor allem durch sein Beispiel – bis auf den heutigen Tag – die einzige Art zu ‚überleben‘, die nach seiner Lehre möglich ist, lebte weiter als „divus Epicurus“ (W. Fauth, in: ANRW I 4, 1973, 205ff.).