

Jenseitsmythen bei Platon und Plutarch

Wilfried Eisele (Rottenburg)

Vorstellungen von einem Weiterleben nach dem Tod werden in der platonischen Tradition vor allem mit Hilfe von verschiedenen Mythen artikuliert. Die argumentative Rede kann zwar in gewissen Grenzen die Unsterblichkeit der Seele erweisen; eine plausible Anschauung von dem, was die Seele nach dem Tod erwartet, vermag aber nur der Mythos zu vermitteln. In diesem Zusammenhang ist es bemerkenswert, daß drei Jenseitsmythen, die sich im Werk Platons finden (Gorg 523a–527e; Phaed 107d–115a; Resp 613e–621b)¹, in Plutarchs drei Mythen vom Jenseits späte Nachfahren haben (*De facie in orbe lunae*: Mor 94of–945d; *De sera numinis vindicta*: Mor 563b–568a; *De genio Socratis*: Mor 590b–592e)². Diese beiden Autoren markieren zwei wichtige Eckpunkte in der Entwicklung der platonischen Vorstellung vom Weiterleben nach dem Tod³. Ein Vergleich ihrer Mythen ist daher geeignet, einen grundlegenden Einblick in diese Entwicklung zu geben. Leider muss auf grundsätzliche Bemerkungen zum epistemologischen Stellen-

-
- 1 Zitate aus Platon nach folgenden deutschen Übersetzungen: *Gorgias*: J. DALFEN, Platon. *Gorgias*. Übersetzung und Kommentar, in: Platon. Werke VI 3, hg. E. Heitsch, C. W. Müller, Göttingen 2004; *Phaidon*: T. EBERT, Platon. *Phaidon*. Übersetzung und Kommentar, in: Platon. Werke I 4, hg. E. Heitsch, C. W. Müller, Göttingen 2004; alle übrigen Dialoge nach der Werkausgabe von G. EIGLER (Hg.), Platon. Werke in acht Bänden. Griechisch und deutsch, Darmstadt 1971.
 - 2 Zitate aus Plutarch nach folgenden deutschen Übersetzungen: *De genio Socratis* und *De facie in orbe lunae*: W. EISELE, Ein unerschütterliches Reich. Die mittelplatonische Umformung des Parusiegedankens im Hebräerbrief, BZNW 116, Berlin, New York 2003, 473–488; *De sera numinis vindicta*: H. GÖRGEMANN, Plutarch. Drei religionsphilosophische Schriften (Über den Aberglauben. Über die späte Strafe der Gottheit. Über Isis und Osiris), Griechisch-deutsch, Düsseldorf, Zürich 2003.
 - 3 Vgl. H. DÖRRIE, Der Mythos und seine Funktion in der antiken Philosophie, IBKW, Innsbruck 1972, 18.

wert der Mythen in den Werken der beiden Autoren aus Platzgründen ganz verzichtet werden. Nur soviel sei als Ergebnis der bisherigen wissenschaftlichen Diskussion festgehalten: Mythos und Logos sind in der platonischen Tradition nicht streng voneinander zu trennen. Zwar lassen sich beide formal voneinander unterscheiden, sie bleiben aber ihrem Gehalt nach aufeinander verwiesen. Weder entbehren die mythischen Erzählungen ernstzunehmender logischer Aussagen, noch ist die logische Argumentation in allen ihren Stücken frei von mythischen Elementen⁴.

I.

Wenden wir uns zunächst dem Inhalt der Schlussmythen bei Platon zu. Schon bei der ersten Betrachtung fällt auf, dass sie sich in ihren inhaltlichen Aussagen kaum überschneiden, sondern vielmehr ergänzen. Folgt man der Zeitschiene, welche Platon vom Todestag des Menschen hinüber ins Jenseits und wieder zurück bis zur erneuten Einverleibung einer Seele auszieht, so sind nacheinander die Jenseitsmythen im *Gorgias*, im *Phaidon* und in der *Politeia* zu behandeln. Entsprechend dem zeitlichen Ablauf, gibt jeder der Mythen in fortgesetzter Reihenfolge und mit geringfügigen Überschneidungen einen anderen Ausschnitt aus der Handlung im Jenseits wieder.

Auf der Ebene der zeitlichen Abfolge setzt der Schlussmythos im *Gorgias* (523a–527e) am frühesten an. Er kennt zwei Zeitstufen, die in bezug auf das Gericht über die Menschen unterschiedlich qualifiziert

4 Zur ersten Orientierung über Platons Umgang mit Mythen eignen sich zwei Werke aus neuerer Zeit: Eine systematische Aufarbeitung des Problembereiches bietet K. A. MORGAN, *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, Cambridge 2000; einen Einblick in die aktuelle Forschungslage vermittelt der Sammelband von M. JANKA, C. SCHÄFER (Hgg.), *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*, Darmstadt 2002; beide Bände mit umfangreicher Bibliographie. Zu Plutarch vgl. die kurze Zusammenfassung bei R. HIRSCHLUPOLD, *Plutarchs Denken in Bildern. Studien zur literarischen, philosophischen und religiösen Funktion des Bildhaften*, Tübingen 2002, 138–144, und die umfangreichen Arbeiten von P. R. HARDIE, *Plutarch and the Interpretation of Myth*, ANRW II/33.6 (1992), 4743–4787, und Y. VERNIÈRE, *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque. Essai d'interprétation philosophique et religieuse des Moralia*, CEMy, Paris 1977.

werden. Zuerst urteilten auf Erden Lebende über Lebende, solange die Seele noch im Körper weilte. Der wahre Charakter eines Menschen, das heißt: seiner Seele, wurde deshalb oft von seinen leiblichen und überhaupt materiellen Eigenschaften überdeckt. Ebenso waren auch die Seelen der Richter noch mit ihren Leibern bekleidet und mußten sich bei der Urteilsfindung auf ihre leiblichen Sinnesorgane mit ihren trügerischen Wahrnehmungen verlassen. Auf Befehl des Zeus wurde daher die Gerichtspraxis geändert. Von da an saßen nackte, körperlose Richter über ebenso nackte und körperlose Seelen nach deren Tod zu Gericht und sprachen ihr Urteil ohne Ansehen der Person, das heißt: ohne zu wissen, zu welchem Menschen eine Seele gehörte hatte. Da nun die Seelen der Richter unverstellt allein die anonymen Seelen der Verstorbenen betrachten konnten, wurden auch die Urteile gut gefällt. Diese Gerichtsschilderung des *Gorgias* kommt mit einer vergleichsweise kleinen Bühne und wenigen Personen aus. Genannt werden nur drei Orte im Jenseits, die für das Geschehen von Bedeutung sind. Das Gericht findet statt »auf der Wiese (ἐν τῷ λειμῶνι)⁵, an dem Dreiweg (ἐν τῇ τριόδῳ), von dem die zwei Wege wegführen, der eine zu den Inseln der Seligen (εἰς μακρῶρων νήσους), der andere in den Tartaros« (Gorg 524a). Die Aufseher (ἐπιμεληταί) über die Inseln der Seligen bleiben namenlos, der Aufseher über den Tartaros ist Pluton. Die weitaus wichtigere Rolle kommt aber den Richtern zu. Es handelt sich um die drei Söhne des Zeus, von denen jeder für den Kontinent zuständig ist, von dem er stammt: Rhadamanthys ist für die Aburteilung der Verstorbenen aus Asien und Aiakos für diejenigen aus Europa zuständig⁶. Damit das Urteil möglichst gerecht sei, übernimmt Minos die Rolle einer zweiten gerichtlichen Instanz, die in Zweifelsfällen von den beiden anderen angerufen wird.

Nachdem Sokrates so in einem ersten Teil (Gorg 523a-524a) den Mythos in seinen Grundzügen wiedergegeben hat, mischt sich im Folgenden die mythische Darstellung mit den Schlüssen, die Sokrates daraus zieht. Zunächst legt er die stillschweigende Grundvoraussetzung der mythischen Gerichtsvorstellung offen: »[D]er Tod ist, wie mir scheint, nichts anderes als die Trennung (διάλυσις) zweier Dinge, der

5 Vgl. die Asphodelowiese in Hom Od 11,539-573; 24,13-14; DALFEN, *Gorgias* (s. Anm. 1). 485: »Die fahle, grautönige Blüte des Asphodelos, die dem Landschaftsbild ein bedrückendes Aussehen gibt, soll zur Zeichnung des Dämmerlichtes und der Traurigkeit in der Unterwelt gut passen«.

6 Vgl. G. RECHENAUER, Veranschaulichung des Unanschaulichen. Platons neue Rhetorik im Schlussmythos des *Gorgias*, in: Platon als Mythologe (s. Anm. 4) 231-250, 237: »Nach antikem Verständnis, wie es etwa in der Erdbeschreibung des Hekataios von Milet zugrunde liegt zählte Afrika (*Libyè*) zu Asien«.

Seele und des Körpers, voneinander« (Gorg 524b). Dabei behalten beide die Eigenschaften, die sie vor der Trennung hatten. Für die mythische Schilderung entsteht freilich dadurch ein Problem, dass sie die Qualitäten der Seele nur in Analogie zu leiblichen Gegebenheiten darstellen kann. So werden die Spuren der Ungerechtigkeit in der Seele mit Narben und Abdrücken in der Seele verglichen. Die ungerechten Seelen werden als krumm, asymmetrisch und hässlich beschrieben. Sie werden von den Richtern in den Tartaros geschickt mit einem Vermerk darüber, ob sie heilbare oder unheilbare Verfehlungen begangen haben. Die heilbaren Seelen, meist von Privatleuten, werden dort zur eigenen Besserung und Förderung bestraft. Bei den unheilbaren Seelen, etwa von Tyrannen, hat die Strafe ausschließlich abschreckende Funktion: Die ungerechten Seelen, die im Tartaros ankommen, sollen vor den schrecklichen Folgen der Ungerechtigkeit gewarnt werden. Ganz anders ergeht es den wahrhaftigen und gerechten Seelen. Sie erscheinen gerade und werden von den Richtern auf die Inseln der Seligen gesandt. Zu dieser Gruppe gehören diejenigen, die sich in ihrem Leben nicht in vieles eingemischt haben, vor allem die Seelen der Philosophen.

Die Auswahl der einzelnen Elemente des Gorgiasmythos wird durch seine paränetische Funktion innerhalb des Dialogganzen bestimmt, die sich am Schlussteil (Gorg 526d–527e) deutlich ablesen lässt. Sokrates möchte seine Gesprächspartner, vor allem aber Kallikles, davon überzeugen, dass Unrecht in jedem Fall das größere Übel ist als Unrechtleiden. Diese These beruht auf der Unterscheidung und der im Tod vollzogenen Trennung von Leib und Seele. Wer Unrecht tut, schadet seiner Seele, wer dagegen Unrecht erleidet, wird nur am Leib geschädigt. Worauf es nach Sokrates allein ankommt, ist aber der gute Zustand der Seele. Deren Verfassung wird offenbar, wenn sie sich vom Leib getrennt hat. Dann zeigt sich, dass gerade die Starken und Mächtigen, denen es in diesem Leben scheinbar gut ging, eine verstümmelte und oft unheilbar kranke Seele haben. Ihnen ist im Gericht der Unterwelt nicht mehr zu helfen. Damit ist aber das Ziel verfehlt, das Kallikles mit den Mitteln der Stärke und der Rhetorik erreichen wollte: dass man sich in jeder Situation zu helfen wisse. Denn seine Hilfsmittel wirken nur im Bereich des Materiellen und Leiblichen, nicht aber im Jenseits, wohin allein die Seele gelangt. Daraus leitet Sokrates die Mahnung ab, sich möglichst aus den öffentlichen Geschäften herauszuhalten, dafür aber umso nachhaltiger die Gerechtigkeit und jegliche Tugend zu üben, um so mit einer möglichst guten und gesunden Seele ins Jenseits zu gelangen. Aus der paränetischen Funktion des Mythos gegenüber Kallikles erklärt sich auch, weshalb das Schicksal der schlechten Seelen in seiner Schilderung einen viel größeren Raum einnimmt als das Erge-

hen der guten. Sokrates möchte Kallikles ein möglichst lebendiges Bild des Schreckens vor Augen stellen, der ihn im Jenseits erwartet, wenn er an seiner verkehrten Lebensauffassung festhält. Dadurch will er ihn zu einer wahrhaft philosophischen Lebensweise bekehren⁷.

Der Mythos im *Phaidon* (107d–115a) ist in eine ganz anders geartete Dialogsituation eingebettet. Sokrates spricht hier nicht zu Gegnern seiner Philosophie, sondern zu Anhängern. Diesen will er angesichts seines bevorstehenden Todes Trost spenden und Mut zusprechen. Der Schlussmythos fügt die unsterbliche Seele des Menschen in den großen Zusammenhang der Welt ein. Wer die Stellung der Seelen darin kennt, braucht den Tod und was danach kommt nicht wie etwas Unbekanntes zu fürchten, sondern weiß, wohin die Reise geht. Seinen Freunden gegenüber erfüllt der Mythos des Sokrates eine doppelte Funktion (Phaed 114c–115a). Er wirkt auf der einen Seite parakletisch, indem er den Schülern hilft, die kritische Situation zu meistern, die durch den baldigen Tod des Meisters entsteht und die der Tod im Leben eines jeden Menschen bedeutet. Die Paraklese weist eine Perspektive der großen Hoffnung auf, die weit über die Grenzen des irdischen Menschenlebens hinausgeht. Auf der anderen Seite ist er paränetisch, indem er die Schüler zu einer Lebensweise anspornt, die der Stellung der Seele im Weltbild des Sokrates entspricht. Die Paränese stellt den schönen Preis vor Augen, den es nicht nur in diesem Leben, sondern vor allem danach durch das stete Bemühen um Tugend und Einsicht zu gewinnen gibt.

Stehen im Gorgiasmythos das Gericht und seine Folgen im Mittelpunkt der Erzählung, während man nur einen spärlichen Eindruck von der Topographie des Jenseits bekommt, so ist es im Mythos des *Phaidon* umgekehrt. Hier nimmt die Topographie nicht nur des Jenseits, sondern des Alls insgesamt den weitaus breitesten Raum ein. Die Grundeinsicht des Sokrates besteht darin, dass unsere Wahrnehmung des Universums gegenüber seinem tatsächlichen Aufbau sozusagen um ein Stockwerk nach unten verschoben und dadurch verzerrt ist (Phaed 109b–110a). Wir meinen, wir stünden oben auf der Erde, in Wirklichkeit aber wohnen wir dem Mythos zufolge in den Höhlungen derselben. Wir leben gleichsam wie am Meeresboden und halten das Meer über uns, das heißt: die Luft, für den Himmel mit seinen Gestirnen. Der »wahre Himmel« und die »wahre Erde« befinden sich jedoch darüber, wo in der reinen Sphäre des Himmels die Gestirne ihre Bahnen durch den Äther ziehen. Aufgrund unserer »Schwerfälligkeit und

7 Vgl. K. ALT, Diesseits und Jenseits in Platons Mythen von der Seele. Teil 1, *Hermes* 110 (1982), 278–299, 287.

Schwachheit« (Phaed 109c.d) kommen wir nie hinauf bis an die Grenze des Luftraums. Könnte jedoch einer bis dorthin aufsteigen, so würde ihm, eine kräftige Natur vorausgesetzt, unsere ganze Täuschung bewusst. Er müsste erkennen, dass es gegenüber der wahren Welt dort oben in unserer hier unten nichts Vollkommenes gibt. Die Anklänge an Platons berühmtes Höhlengleichnis (Resp 514a-521b) sind hier unüberhörbar. Dort leitet ihn ein erkenntnistheoretisches Interesse, hier ein kosmologisches. Dort wird der beschwerliche Weg des Menschen von den Trugbildern zur wahren Erkenntnis beschrieben, hier wird in mythischen Farben ausgemalt, was der Mensch zu sehen bekäme, wenn er der wahren Erkenntnis fähig würde. Freilich wird die Situation des Menschen im Mythos pessimistisch beurteilt. Die Möglichkeit seines Aufstiegs zur wahren Erde ist rein hypothetisch formuliert (Phaed 109d-110a).

Sokrates beschreibt aber die wahre Gestalt der Erde nicht nur aus der verzerrten und vom ihm zurechtgerückten Sicht des Menschen, sondern bestimmt ihre Position und Gestalt auch aus der Perspektive des Universums. Danach ruht die Erde als Kugel in der Mitte des Alls (Phaed 108e-109a)⁸. An anderer Stelle wird sie mit einem aus zwölf Stücken zusammengesetzten Lederball verglichen wird (Phaed 110b). Das erinnert an den *Timaios* (55c), wo von den fünf beschriebenen Körpern dem All das Dodekaeder als spezifische Form zugeteilt wird. Das Dodekaeder ist derjenige platonische Körper, welcher der Kugel dem Volumen nach am nächsten kommt. Damit entspricht die Form der Erde, ein Dodekaeder mit gewölbten Flächen, nach platonischer Auffassung der Hohlform des Alls, in dessen Mitte sie ruht⁹. Der vollkommenen Form der Erde entspricht die Reinheit ihrer Farben: Sie bietet »ein einziges zusammenhängendes buntes Bild« (Phaed 110d). Überhaupt ist auf der Oberfläche der wahren Erde alles reiner und schöner als in den Höhlungen, in denen wir Menschen leben (Phaed 110c-111a). Allerdings leben auch dort oben Menschen (Phaed 111a-c): Was für uns das Meer und das Wasser ist, das ist für jene die Luft; und was die Luft bei uns ist, das ist bei jenen der Äther.

8 Vgl. Plat Phaed 108e-109a; EBERT, Phaidon (s. Anm. 1) 435.

9 Vgl. EBERT, Phaidon (s. Anm. 1) 438; D. A. WHITE, *Myth and Metaphysics in Plato's Phaedo*, Selinsgrove, London, Toronto 1989, 228-231; zu den platonischen Körpern im *Timaios* L. BRISSON, *Den Kosmos betrachten, um richtig zu leben: Timaios*, in: Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen, T. Kobusch, B. Mojsisch (Hgg.), Darmstadt 1996, 229-248, 236-240 und 248.

Auf die Beschreibung der Oberwelt der wahren Erde folgt im Mythos des *Phaidon* die Schilderung der Unterwelt (Phaed 111c–113c). Auch sie umfasst zahlreiche Regionen, entsprechend den Vertiefungen im Erdinnern, die mehr oder weniger tief und weit sind. Vor allem besteht sie aber aus einem unübersichtlichen System von unterirdischen Gängen, in denen nie versiegende Ströme von heißem und kaltem Wasser, Feuer und Schlamm fließen. Alle diese Ströme fließen in einem einzigen Schlund zusammen, der mitten durch die ganze Erde geht, und quellen aus ihm wieder hervor. Dieser Schlund ist der Tartaros. Vier der Unterweltsflüsse kommt eine besondere Bedeutung zu, sie werden auch mit Namen genannt. Der größte, der ganz außen herumgeht, ist der Okeanos. Ihm gegenüber und in entgegengesetzter Richtung fließt der Acheron, der in den Acherusischen See mündet. In der Mitte zwischen beiden entspringt der Pyriphlegeton. Er bildet einen See mit kochendem Wasser und Schlamm, fließt dann bis zum Acherusischen See, ohne sich mit dessen Wasser zu mischen, und mündet schließlich in den Tartaros. Ihm gegenüber entspringt schließlich der Kokytos. Auch er bildet einen See, Styx genannt, fließt dann von der anderen Seite her bis zum Acherusischen See, ohne sich mit dessen Wasser zu mischen, und mündet ebenfalls in den Tartaros.

Gegenüber der ausführlichen Beschreibung von Ober- und Unterwelt fällt die Schilderung des Schicksals der Verstorbenen im Mythos des *Phaidon* knapp aus. Sie rahmt den topographischen Teil des Mythos: Im ersten Teil wird das Verhältnis der Seelen zu ihren Führern beschrieben (Phaed 107d–108c), im Schlussteil ihr Weg und Aufenthalt in der Ober- bzw. Unterwelt (Phaed 113d–114c). Die grundlegende Feststellung ist eingangs die, dass jeder Mensch im Diesseits wie im Jenseits einen Dämon als Führer hat. Dieser führt seine Seele nach dem Tod zum Ort des Gerichts und von dort in den Hades. Zur vorbestimmten Zeit bringt sie dann ein anderer Führer wieder ins irdische Leben zurück. Am Verhältnis einer Seele zu ihrem Führer kann man ihre Beschaffenheit ablesen: »Die Seele, die im Besitz innerer Ordnung und Einsicht ist, folgt ihrem Führer, und sie weiß was sie erwartet; die jedoch, die den Körper begehrte, wird sich [...] lange um ihn und im Bereich des Sichtbaren herumtreiben, sie wird mit ihrem dauernden Sträuben vieles durchmachen und nur gewaltsam und gegen ihren Willen von dem ihr zugewiesenen Schutzgeist weggeführt« (Phaed 108a–b). Diese erste Charakterisierung der Seelen wird am Ende des Mythos ausdifferenziert und mit der vorausgehenden Topographie verbunden. Die Seelen, die weder ganz gut noch ganz schlecht gelebt haben, werden vom Gerichtsplatz über den Acheron zum Acherusischen See geschickt, wo sie sich niederlassen. Dort büßen sie für ihre Verge-

hen und werden für ihre Verdienste belohnt. Die gänzlich schlechten Seelen werden je nach der Schwere ihrer Vergehen noch einmal unterschiedlich beurteilt. Wer unheilbare Vergehen begangen hat, wie Tempelräubereien und Mordtaten, kommt in den Tartaros, wo es für ihn kein Entrinnen gibt. Wer sich zwar schwere, aber heilbare Vergehen hat zuschulden kommen lassen, kommt zunächst für ein Jahr in den Tartaros. Danach bringt ihn der Kokytos bzw. der Pyriphlegeton zum Acherusischen See, wo er seine Opfer um Gnade und Aufnahme bitten muss. Lehnen sie ab, muss er für ein weiteres Jahr in den Tartaros, andernfalls kann er sich am Acherusischen See niederlassen. Den gänzlich edlen und rechtschaffenen Seelen bleibt die Unterwelt dagegen ganz erspart,

»und wie aus Kerkern entlassen steigen sie zu der reinen Wohnstätte auf, um dann oben auf der Erde ihren Wohnsitz zu nehmen. Von diesen leben jene, die sich durch Philosophie genügend geläutert haben, für die Zukunft völlig körperlos und beziehen noch herrlichere Wohnungen als es diese sind« (Phaed 114c).

Mit dieser letzten Bemerkung ist Sokrates an dem Punkt angelangt, an den er seine Schüler führen wollte. Dass er sich in seinem Sterben zu diesen noch herrlicheren Wohnungen der Philosophen in der jenseitigen Oberwelt des Himmels aufmacht, ist die hoffnungsvolle Aussicht, die seine Freunde über seinen Tod hinwegtrösten soll. Sie selber soll dieses abschließende Bild der Hoffnung anspornen, in ihren Bemühungen um eine philosophische Lebensweise nicht nachzulassen und so ihrem Meister nicht nur in diesem Leben, sondern womöglich auch im jenseitigen an den Ort den vollkommenen Glücks zu folgen.

Der Schlussmythos der *Politeia* (613e–621b) ergänzt einerseits die Topographie des Alls aus dem *Phaidon* um einige Aspekte (Resp 616b–617d), andererseits zieht er die Zeitschiene der beiden anderen Jenseitsmythen weiter aus. Zwar schildert er eingangs knapp das Schicksal der Seelen im Gericht und bei der Bestrafung (Resp 614b–616a), sein Schwerpunkt liegt aber am Ende der jenseitigen Seelenwanderung, indem er die Umstände beschreibt, unter denen die Seelen aus dem Jenseits ins Diesseits zurückkehren (Resp 617d–618b, 619b–621b). Der Pamphylier Er, auf den der Mythos nach Angaben des Sokrates zurückgeht, erzählt darin von den Erlebnissen, die seine Seele hatte, als er einmal zwölf Tage lang scheinot war. Zunächst kam er dabei »an einen wunderbaren Ort« (Resp 614c: εἰς τόπον τινα δαιμόνιον), an dem im Himmel und in der Erde, einander gegenüber, je zwei Spalten zu sehen waren. Dazwischen saßen Richter, welche die Seelen der Verstorbenen voneinander schieden: Die Gerechten schickten sie durch den Spalt nach rechts oben, die Ungerechten in gleicher

Weise nach links unten; beiden gaben sie Zeichen mit, die über den jeweiligen Richterspruch Auskunft gaben. Aus dem jeweils anderen Spalt kamen reine Seelen von oben und Seelen voller Schmutz und Staub von unten.

»Und die Ankommenden hätten jedesmal geschienen wie von einer langen Wanderung (ἐκ πολλῆς πορείας) herzukommen und sich, sehr zufrieden, daß sie auf diesen Matten (εἰς τὸν λειμῶνα) verweilen könnten, wie zu einer festlichen Versammlung (οἶον ἐν πανηγύρει) hingelagert« (Resp 614d-e).

Die einen erzählten von der Schönheit des Himmels und ihrem Wohlergehen dort, die anderen heulend von ihren Leiden während ihrer tausendjährigen unterirdischen Wanderschaft. Lohn und Strafe werden nämlich für jedes Menschenleben zehnfach zugeteilt, wobei ein Menschenleben mit hundert Jahren veranschlagt wird. Als Beispiel für einen besonders schlimmen Verbrecher wird Aridaios der Große genannt, ein pamphyliischer Tyrann, der Vater und Bruder tötete. Ihm erging es wie den schlimmsten Verbrechern: Wenn sie sich der Mündung des Spalts nähern, um nach tausend Jahren aus der Unterwelt aufzusteigen, erhebt die Öffnung ein großes Gebrüll. Wilde, feurige Männer kommen dann herbei, binden und misshandeln die Missetäter und werfen sie in den Tartaros.

Diejenigen, die auf der Wiese von oben und unten ankommen, machen sich acht Tage später auf den Weg und wandern vier Tage lang, bis sie zur Spindel der Notwendigkeit (Resp 616c: Ἀνάγκης ἄτρακτον) gelangen. Diese wird als die Achse beschrieben, welche die Sphären des Himmels, die sich in unterschiedlichem Abstand voneinander befinden, in Umschwung versetzt. Die acht Sphären bewegen sich unterschiedlich schnell und in entgegengesetzte Richtungen. Gedreht wird die Spindel »im Schoße der Notwendigkeit« (Resp 617b: ἐν τοῖς τῆς Ἀνάγκης γόνασιν). Oben auf jeder Sphäre sitzt eine Sirene, die immerzu denselben Ton singt, so dass sich insgesamt die Sphärenharmonie ergibt. Die Töchter der Notwendigkeit, die Moiren, sitzen, jede gleich weit von der anderen entfernt, auf einem Sessel und singen dazu, »und zwar Lachesis das Geschehene, Klotho das Gegenwärtige und Atropos das Bevorstehende« (Resp 617c).

Sind die Seelen bei der Spindel der Notwendigkeit angekommen, müssen sie die Lebensform für ihr nächstes irdisches Leben wählen. Dies geschieht folgendermaßen. Ein Prophet der Lachesis nimmt aus ihrem Schoß »Lose und Grundrisse von Lebensweisen« (Resp 617d: κλήρους τε καὶ βίων παραδείγματα). Durch das Los wird die Reihenfolge bestimmt, in der sich die Seelen ihre je eigene Lebensweise auswählen. Zur Wahl stehen viel mehr Lebensweisen, als Seelen anwesend

sind, sowohl tierische als auch menschliche. Die Seelen wählen sich ihren Dämon selbst und auch den Grad der Tugend in ihrem Leben. Insofern trifft sie selbst die Schuld für jegliche Wahl; »Gott ist schuldlos« (Resp 617e: θεὸς ἀναίτιος)¹⁰. Die Wahl bringt oft einen vollkommenen Wechsel der Lebensverhältnisse einer Seele im Vergleich zu ihrem früheren Leben mit sich. Denn die Seelen, die aus dem Himmel kommen, sind oft nur durch Gewöhnung tugendhaft gewesen und kennen keine Mühsal. Deshalb wählen gerade sie oft leichtsinnig die falsche Lebensform. Die Seelen hingegen, die aus der Unterwelt kommen, sind mit der Mühsal vertraut und treffen ihre Wahl daher nicht übereilt. Wer sich indes der Weisheit wahrhaft befließigt und nicht als allerletzter gelost wird, der wird seinen Weg vom Diesseits ins Jenseits und von dort wieder zurück »nicht unterirdisch und rauh zurücklegen, sondern glatt und himmlisch« (Resp 619e). Nachdem alle Seelen ihre Lebensweisen gewählt haben, treten sie in der gelosten Ordnung vor Lachesis, die ihnen ihren selbstgewählten Dämon mit auf den Weg sendet. Der Dämon führt die Seele zuerst zu Klotho, welche das von ihr gewählte Geschick an ihr befestigt, und dann zu Atropos, welche es unabänderlich macht. Danach kommen die Seelen auf das Feld des Vergessens (Resp 621a: εἰς τὸ τῆς Λήθης πεδίου) und trinken aus dem Fluss Sorrow (Resp 621a: παρὰ τὸν Ἀμέλιτα ποταμόν), damit sie sich in ihrem künftigen irdischen Dasein an ihr früheres Leben nicht mehr erinnern¹¹. Anschließend legen sie sich zur Ruhe und treten nach dem Auftreten von Ungewitter und Erdbeben hüpfend wie die Sterne in ihr neues irdisches Leben.

Durch eine Zwischenbemerkung fügt Sokrates seine paränetische Anwendung bereits in die Erzählung des Mythos ein (Resp 618b–619b). W. Kersting formuliert sie treffend: »Man soll also bei der Wahl darauf achten, ob die einzelnen Bestimmungen der Lebensweisen gerechtigkeitsförderlich sind; man soll eine *gerechtigkeitsrationale Wahl* treffen«¹². Damit erfüllt der Mythos seinen Zweck in der Pragmatik des Dialogganzen. Wer sich den Gerechtigkeitsbegriff der *Politeia* zu eigen macht, hat nach Platon die Gewähr, nicht nur in diesem Leben glücklich zu sein, sondern auch für künftiges irdisches Dasein die richtige Lebensweise zu wählen¹³. Umgekehrt wird dadurch die Tragweite der

10 K. F. MOORS, An Apolline Presence in Plato's Myth of Er?, *Bijdr.* 49 (1988), 435–437, identifiziert den namentlich nicht genannten Gott aufgrund der geschilderten Umstände mit dem delphischen Apollon.

11 Zum ideengeschichtlichen Hintergrund vgl. B. LINCOLN, Waters of Memory, Waters of Forgetfulness, *Fabula* 23 (1982), 19–34, zum systematischen Ort W. HIRSCH, Platons Weg zum Mythos, Berlin, New York 1971, 335.

12 W. KERSTING, Platons »Staat«, Darmstadt 1999, 326; vgl. Plat Resp 618d–e.

gesamten Diskussion um die wahre Gerechtigkeit ins Unermessliche ausgeweitet. Ob man erkennt, was wahrhaft gerecht ist, und ob man sich für oder gegen die Gerechtigkeit entscheidet, hat Auswirkungen nicht nur für das Leben hier und heute, sondern für alle Zukunft. Dadurch wird die Motivation, sich zu einer philosophischen Lebensweise zu bekehren, enorm gesteigert.

2.

Die drei Jenseitsmythen Plutarchs lassen sich denjenigen Platons nicht einfach in der Weise zuordnen, dass immer ein Mythos des Schülers einem des Meisters in allen Details entspräche¹⁴. Das liegt allein schon daran, dass sich Plutarchs Mythen zeitlich und thematisch viel stärker überschneiden als diejenigen Platons. Dennoch gibt es gewisse Affinitäten, die einzelne Darstellungen näher zueinanderrücken. Wie der Gorgiasmythos, so ist auch derjenige in Plutarchs *De sera numinis vindicta* nicht so sehr an einer systematischen Darstellung des Weltzusammenhangs interessiert, sondern viel mehr an der Schilderung der verschiedenen Arten von Strafen für die schlechten Seelen. Wie die Mythen im *Phaidon* und in der *Politeia*, so zeigen diejenigen Plutarchs in *De genio Socratis* und *De facie in orbe lunae* eine ausgeprägtes Interesse daran, das Schicksal der Seelen nach ihrem Tod mit bestimmten kosmologischen Vorstellungen zu verbinden. In jeden dieser beiden Mythen Plutarchs fließen auch dämonologische Aspekte ein, aber in *De facie in orbe lunae* geschieht dies gewissermaßen unter der Hand, ohne es eigens zu thematisieren. Dagegen steht der ganze Dialog *De genio Socratis* unter einer dämonologischen Fragestellung, erörtert sie aber nicht allgemein, sondern stets mit Blick auf den Dämon bzw. das Daimonion des Sokrates. Das rückt den Dialog zusammen mit seinem Mythos in die Nähe des *Phaidon*, wo ebenfalls die Person des Sokrates in der Situation des Abschieds die ganze Darstellung prägt und der thematische Dialog in einen Rahmendialog¹⁵ eingebettet ist. Hinzu kommt, dass Platon nur im Mythos des *Phaidon* den Dämonen als Führern der Seelen im Jenseits eine prominente Rolle zuweist. Mit der Vorstellung eines zweiten

13 Vgl. H. S. THAYER, The Myth of Er, *History of Philosophy Quarterly* 5 (1988), 369–384, 371.

14 Vgl. DÖRRIE, Mythos (s. Anm. 3) 18.

15 Vgl. R. LAMBERTON, Plutarch, New Haven, London 2001, 181.

Todes und der Wahl der Lebensform für eine neuerliche Inkarnation nehmen die Mythen in *De facie in orbe lunae* und am Ende der *Politeia* stärker als alle anderen das Ende der jenseitigen Seelenwanderung in den Blick. Das mag immerhin auf der Zeitschiene diese beiden Mythen perspektivisch miteinander verbinden. Gleichzeitig wird dadurch aber auch die sonst nur latent vorhandene Frage virulent, ob es in irgendeiner Form jemals ein Ende der Inkarnationen geben kann.

Beruft sich Sokrates in der *Politeia* auf den Pamphylier Er, so gibt Plutarchs Bruder Timon, der in *De sera numinis vindicta* (Mor 563b–568a) den Mythos erzählt, einen gewissen Thespesios als Urheber der Erzählung an. Dieser war wie jener eine Zeitlang scheinot und hatte dabei die Erlebnisse, von denen sein Mythos erzählt. Der bewusste Teil seiner Seele (Mor 563e: τὸ φρονούv; vgl. Mor 564c) wurde aus dem Körper hinausgeschleudert und nach oben getrieben, der Rest blieb als Anker im Leib haften. Das Haltetau dazwischen reichte allerdings nur bis in den Bereich des Mondes hinauf (Mor 566d). Aus dieser Position beobachtete er alles Folgende. Zunächst sah er nur noch die Sterne, auf deren Strahlen seine Seele mühelos dahinsegelte. Dann erblickte er die Seelen der Verstorbenen, die von unten aufsteigen (Mor 563e–564b). Unter ihnen erkennt Thespesios einen Verwandten, der ihm im Weiteren als Führer dient (Mor 564b–d). Von ihm erfahren wir, dass Thespesios bis zu seinem mythischen Erlebnis Aridaios hieß, eine deutliche Anspielung auf den gleichnamigen Übeltäter im Mythos des Er (Resp 615c–d), dem er an Schlechtigkeit bis dahin nichts nachstand (Mor 563b–564b).

Nach dieser Exposition wird er darüber belehrt, wie die Seelen bestraft werden (Mor 564d–565e; 566e–568a). »Oberste Rächerin aller Vergehen« (Mor 564e) ist »Adrasteia (›die Unentrinnbare‹), Tochter der Ananke (›die Notwendigkeit‹) und des Zeus« (Mor 564e). »Die Vergeltung (τιμωρία) ist von drei Arten, und jede Art ist einer Wächterin und Vollstreckerin zugeordnet« (Mor 564e). Poinē (Buße) straft den Menschen noch im Leib mit leiblichen Mitteln; diese Strafe ist mild und unvollständig. Die völlig Unheilbaren werden von Erinys unerbittlich verfolgt, »jämmerlich und grausam vernichtet (ἠφάνισε) und versenkt ins Unnennbare und Unsichtbare (τὸ ἄρρητον καὶ ἄορατον)« (Mor 564f). Dazwischen liegt die Bestrafung durch Dikē (Recht) für diejenigen, die heilbar sind und noch keine entsprechenden körperlichen Züchtigungen erfahren haben. Wer so ins Jenseits gelangt, dessen Seele erscheint dort »offen sichtbar und nackt« (Mor 565b) und seine Schlechtigkeit entsprechend unverhüllt (vgl. Gorg 523e). War das Vergehen eines Menschen zu seinen Lebzeiten bekannt, ist seine Strafe im Jenseits nicht mehr so schlimm. blieb es aber verborgen, wie beim Va-

ter des Thespesios, so erwarten ihn grausame Strafen (Mor 566e–567d). Hat die Vergeltung für ein Vergehen nicht den Übeltäter selbst, sondern erst seine Nachkommen getroffen, so stürzen diese sich auf ihn, sobald sie ins Jenseits kommen, und es treffen ihn neuerliche Strafen (Mor 567d–e).

Manche Seelen werden aber in Körper zurückgeschleudert: die eine

»aus Schwäche des Intellekts und Unlust zum Kontemplativen durch ihre Neigung zum praktischen Leben [...]; eine andere braucht ein Organ für ihre Neigung zur Ausschweifung« (Mor 565d).

Für die neuerliche Inkarnation werden die Seelen »gewaltsam zurechtgebogen und umgeformt« (Mor 567e) Teilweise erhalten sie die Gestalt von Tieren (Mor 567e–568a). Wie die Seelen ins irdische Dasein absinken, erfährt Thespesios am »Ort des Vergessens« (Mor 566a: Λήθης τὸ τόπον; Mor 565e–566a; vgl. Resp 621a–b). Während der Ort bei Platon als Feld dargestellt wird, gleicht er hier mit seinem buntem Treiben einer bakchischen Höhle, und die Seelen scheinen ihre bisherige Existenz nicht dadurch zu vergessen, dass sie aus dem dortigen Fluss trinken, sondern durch den Rausch des Festes. Das Denkvermögen (τὸ φρονοῦν) wird durch die Lust aufgeschmolzen, das Vernunftlose (τὸ ἄλογον) setzt dagegen Fleisch an; »es erwecke dann die Erinnerung an den Körper, die Erinnerung aber Sehnsucht und Verlangen, das zur Geburt (γένεσις) treibe; diese habe ihren Namen daher, daß sie ein Sinken (νεῦσις) zur Erde (γῆ) sei« (566a).

Keiner der hier besprochenen Mythen ist derart auf die negative Seite der Vergeltung fixiert wie der in *De sera numinis vindicta*. Kein anderer schildert die jenseitigen Strafen so ausführlich und drastisch wie dieser: Selbst im *Gorgias*, wo es Sokrates darum geht, seinen sophistischen Gesprächspartnern das böse Ende ihrer verkehrten Philosophie vor Augen zu führen, gerät die positive Seite nicht völlig aus dem Blick; dort werden die Inseln der Seligen immerhin noch erwähnt. Aus dem *Gorgias* übernimmt Plutarch vor allem zwei Motive: die Unterscheidung zwischen den offenkundigen und den verborgenen Vergehen und dementsprechend die Nacktheit der Seelen als wichtige Voraussetzung für die gerechte Vergeltung ihrer Taten. Im *Gorgias* bilden diese beiden Motive die zentrale Aussage des Mythos: Im Übergang vom Diesseits zum Jenseits vollzieht sich eine radikale Umwertung aller Werte; oder besser gesagt: Die materiell-leiblichen Werte der Sophisten verlieren ihre Plausibilität und werden in ihrer Nutzlosigkeit offenbar, während sich die geistig-seelischen Werte des Sokrates mit einem Mal als plausibel und einzig erstrebenswert erweisen. In der Person des Sokrates richtet sich Platon damit an die Vertreter einer seiner Meinung nach

verkehrten Philosophie und will sie zur Umkehr bewegen. Dabei lässt er sich von der Annahme leiten, dass die richtige Erkenntnis auch das rechte Handeln nach sich zieht. Plutarch wendet sich dagegen mit seinem Dialog *De sera numinis vindicta* an Menschen, die seine Auffassung von Tugend und Gerechtigkeit teilen. Sie haben kein Problem der rechten Einsicht, sondern der Theodizee: Wie kann es sein, dass die Gottheit die zum Teil großen Vergehen vieler Menschen scheinbar ungestraft lässt? Um die wirklich Rechtschaffenen in ihrer Haltung und in ihrem Handeln zu bestärken, tritt er mit aller Macht dem Eindruck entgegen, die Übeltäter gingen tatsächlich straflos aus. Deshalb legt er den Schwerpunkt in der Erzählung seines Mythos auf die Strafen, denen die Übeltäter spätestens im Jenseits notwendig und unausweichlich zugeführt werden. Dass er damit auch ein mögliches Bedürfnis nach Revanche bedient, das selbst den Werten zuwiderläuft, die er verteidigen will, lässt sich wohl kaum bestreiten.

Im Dialog *De genio Socratis* hat der Mythos (Mor 590b–592e) demgegenüber eine ganz andere Funktion. Hier geht es nicht um den Zusammenhang von Tun und Ergehen, von Tat und Strafe, sondern darum, die kosmologischen und psychologischen Ursachen für das gute oder böse Handeln eines Menschen offenzulegen. Die Frage entzündet sich an der Person des Sokrates. Dieser ließ sich nach eigenem Bekunden in seinem Handeln von seinem Dämon oder Daimonion leiten. Wie hat man sich aber das Wirken des sokratischen Dämons vorzustellen? Welche allgemeinen anthropologischen Voraussetzungen kommen dabei zur Geltung? Zunächst gibt Simmias, die Hauptperson des Dialogs, seine eigene, rationale Erklärung des Phänomens. Da es aber möglicherweise auch Ursachen hat, die nach seiner Überzeugung der rationalen Überlegung allein verschlossen bleiben, erzählt er anschließend einen Mythos, den er von einem gewissen Timarchos gehört hat. Dieser hatte sich mit der Absicht, mehr über das Wesen des sokratischen Dämons zu erfahren, in das Orakel des Trophonios in Lebadeia begeben. Dort erging es ihm ähnlich wie Er und Thespesios: Er verlor das Bewusstsein, seine Seele entfuhr dem Leib und reiste ins Jenseits. Was sie dort erlebte, ist Inhalt des Mythos.

Anfangs steigt die Seele des Timarchos in die Luft auf, etwa bis zur Höhe des Mondes. Die folgende Schilderung mischt Elemente der Schlussmythen aus der *Politeia* und dem *Phaidon* (Mor 590b–591a). Über sich sieht Timarchos Inseln, die in sanftem Licht leuchten. Ihren gleichmäßigen, aufeinander abgestimmten Bewegungen entspricht die Harmonie der Töne, die sie dabei im Äther erzeugen. Es handelt sich um die bekannte Vorstellung der Sphärenharmonie, wobei die Inseln ein Bild für die Gestirne sind. Zusammen beschreiben ihre Bewegungen

eine einzige Spirale, ein Bild, das an die Spindel der Notwendigkeit erinnert. Als Timarchos nach unten schaut, erscheint ihm »ein großer, runder Erdschlund« (Mor 590f), aus dem Heulen und Wehklagen zu ihm heraufdringt. Dann hört er eine Stimme, die ihm den geschauten Weltzusammenhang seiner kosmologischen und ontologischen Bedeutung nach erklärt (Mor 591a-c)¹⁶. Vier Prinzipien (ἀρχαί) beherrschen das All: Leben (ζωή), Bewegung (κίνησις), Entstehen (γένεσις) und Vergehen (φθορά). Die Reihenfolge ist dabei wichtig, denn sie zeigt die Hierarchie des Seins an: Ohne die automotive Fähigkeit des Lebens gibt es keine Bewegung, ohne die Bewegung vom Chaos zur Ordnung entsteht nichts, und wo nichts entstanden ist, kann auch nichts vergehen. Die vier Prinzipien werden durch bestimmte Arten der Verbindung (σύνδεσμοι) zusammengehalten. Diesen wird jeweils ein Ort im All und eine Moira, eine Tochter der Notwendigkeit, zugewiesen. Leben und Bewegung werden durch die Einheit (μονάς) im Bereich des Unsichtbaren zusammengebunden. Das ist der Platz der Atropos. Bewegung und Entstehen werden durch den Verstand (νοῦς) miteinander verbunden. Dies geschieht im Bereich der Sonne, dem Ort der Klotho. Entstehen und Vergehen führt schließlich die Natur (φύσις) zusammen. Der Ort dafür ist der Mond, und bei ihm sitzt Lachesis. Der Bereich des Vergehens ist der Hades, der durch die Styx von den übrigen Orten getrennt ist. Dem Bereich unterhalb des Mondes wird zusätzlich Persephone zugeteilt.

Nachdem der Weltzusammenhang topographisch und ontologisch entschlüsselt ist, werden seinen verschiedenen Regionen ihre Bewohner zugeteilt. Die eingangs genannten Inseln werden von Göttern bewohnt, der Mond dagegen von Dämonen. »Dämon« und »Seele« begegnen zunächst als austauschbare Begriffe für dieselbe Wirklichkeit. Sie befinden sich in einem ständigen Auf und Ab zwischen Hades und Mond. Später werden die Begriffe schärfer gefasst: Seele darf man danach eigentlich nur das nennen, was sich mit dem Leib, also mit dem Vergänglichen einlässt; was sich hingegen stets aus dem Bereich des Vergehens heraushält, muss man richtigerweise als Dämon ansprechen und darf es nicht als Verstandesteil der Seele im Leib vermuten¹⁷. Der Mensch besteht demnach aus drei Teilen: Im Bereich des Vergehens

¹⁶ Vgl. EISELE, Reich (s. Anm. 2) 310-314. 317-323.

¹⁷ Vgl. W. DEUSE, Untersuchungen zur mittelpatonischen und neuplatonischen Seelenlehre, Mainz 1983, 45-47; dagegen H. v. ARNIM, Plutarch über Dämonen und Mantik, Abh. Koninkl. Akad. van Wetenschappen Amsterdam, Afd. Letterkunde, N.R. 22, Amsterdam 1921, 23; G. SOURY, La démonologie de Plutarque. Essai sur les idées religieuses et les mythes d'un platonicien éclectique, CEA, Paris 1942, 155-157.

verbinden sich Leib und Seele, der Verstand jedoch, der mit dem Dämon des Menschen gleichgesetzt wird, bleibt außerhalb. Diejenigen Seelen, die sich von ihrem Dämon bereitwillig führen lassen, sind in geordneter Bewegung, während die anderen, die sich ihm widersetzen, ungeordnete Bewegungen vollführen. Erst jetzt leistet der Mythos seinen Beitrag zur Grundfrage des Dialogs nach der Funktionsweise des sokratischen Dämons: Sokrates konnte die Winke seines Dämons deshalb so deutlich vernehmen, weil er eine überaus gehorsame und leicht lenkbare Seele hatte. In dieser mythischen Vorstellung vom Menschen laufen verschiedene platonische Traditionen zusammen, die Platon selbst so nie verknüpft hat. Hinter der Vorstellung von der Lenkung der Seele durch den Dämon steht das Bild vom Seelenwagen¹⁸. In diesem Bild veranschaulicht Platon seine Lehre von den drei Seelenteilen, zwei unvernünftigen und einem vernünftigen¹⁹. Den vernünftigen Teil kann auch er schon einen Dämon nennen, er bleibt aber auch dann noch Teil der leib-seelischen Einheit des Menschen.²⁰ Plutarch führt diese Ansätze entscheidend weiter: Er trennt den vernünftigen Teil ganz von der Seele ab und lässt ihn als Dämon neben der Seele und außerhalb des Leibes existieren. Die Seele selbst erscheint dabei wie in den Jenseitsmythen Platons als eine einfache Einheit. Dennoch erfährt das Leib-Seele-Problem dadurch eine weitere Komplikation und stellt sich danach als Leib-Seele-Geist-Problem dar.

Im Mythos des Dialogs *De facie in orbe lunae* (Mor 940f–945d) widmet sich Plutarch demselben Thema, der Stellung des Menschen aus Leib, Seele und Geist im Universum, allerdings von einer anderen Fragestellung her. Der Dialog beschäftigt sich mit physikalischen und astronomischen Fragen im Hinblick auf die spezifische Beschaffenheit des Mondes. Im abschließenden Mythos des Sulla entwirft er dann ein Weltbild, das sich mit dem eben besprochenen weitgehend überlappt. Gegenüber dem verstärkten kosmologischen Interesse des Dialogs treten jedoch abstrakte ontologische Erwägungen, wie diejenigen in *De genio Socratis*, in den Hintergrund. Dafür werden die Entsprechungen zwischen dem Makrokosmos des Alls und dem Mikrokosmos, den der Mensch bildet, klarer herausgestellt und die Bewegungen der Seelen im Jenseits deutlicher in den Stufenbau des Alls eingeschrieben²¹.

18 Vgl. Plat Phaedr 246a–249d; Tim 41d–e.69c–72d.

19 Vgl. Plat Tim 69c–72d; Resp 435a–441c.

20 Vgl. Plat Tim 90a.

21 Vgl. EISELE, Reich (s. Anm. 2) 314–316.323–328.

Die Erzählung beginnt mit einer langen Exposition (Mor 940f-942c), die vor allem dem Zweck dient, den Urheber des Mythos, einen gewissen Demetrios von Tarsos, als einen weitgereisten und im wahrsten Sinne des Wortes erfahrenen Mann vorzustellen. Die geographische Schilderung lässt an die Topographie im Phaidonmythos denken, ohne doch wie dort eine Ober- und Unterwelt zu beschreiben. Sie erinnert aber auch an die Atlantisinsel und ihre Lokalisierung in Platons *Timaios* (24e-25a). Insgesamt wird dadurch eine mythische Stimmung erzeugt, die den Hörer dazu bereit machen soll, die folgenden Schilderungen als altherwürdige Wahrheiten anzunehmen.

In weitgehender Übereinstimmung mit *De genio Socratis* wird der Stufenbau des Alls beschrieben (Mor 942d-f.945c-d). Der oberste Bereich des Unsichtbaren bleibt dabei ausgeklammert, dafür rückt am unteren Ende des Aufbaus die Erde in den Blick. Diese ist das Reich der Demeter, von den Moiren wird ihr Lachesis zugeteilt. Darüber, im Schatten der Erde (ἡ σκιά τῆς γῆς), befindet sich der Hades mit dem gleichnamigen Gott. Wo der Erdschatten endet, ist die Grenze (τέρμα / πέρας) von Hades und Erde. Der darüberliegende Bereich, unterhalb des Mondes, wird Persephones Haus (Περσεφόνης οἶκος) genannt. Persephone selbst, mit anderem Namen Kore, wird dem Mond als Göttin zugewiesen; seine Moira ist Klotho. Über dem Mond erstreckt sich das Elysische Feld (Ἠλύσιον πεδίον). Über allem und mit gebührendem Abstand davon zieht schließlich die Sonne ihre Bahn; ihre Moira ist Atropos. Gegenüber dem Stufenbau in „*De genio Socratis*“ fällt auf, dass die Moiren zwar ihre Reihenfolge untereinander gewahrt haben, insgesamt aber um eine Stufe heruntersetzt worden sind. Offenbar hat Plutarch ihre Platzierung flexibel gehandhabt und dem jeweiligen Ausschnitt, der ihn gerade interessierte, angepasst²². Dem so beschriebenen Makrokosmos des Alls entspricht der Mikrokosmos, den der Mensch darstellt (Mor 943a-c). Er entsteht durch die sukzessive Zusammenfügung dreier Teile und vergeht wieder durch die Trennung derselben voneinander. Zur Entstehung des Menschen steuert die Sonne den Verstand (νοῦς) bei²³. Wenn dieser absteigt und sich auf dem Mond mit der Seele verbindet, entsteht dort als Mischung die Vernunft (λόγος). Steigt die vernünftige Seele noch weiter ab und verbindet sich auf der Erde mit einem Leib, so entsteht dort als Mischung das Unvernünftige und Leidenschaftliche (τὸ ἄλογον καὶ τὸ παθητικόν). Der

22 VERNIÈRE, *Symboles* (s. Anm. 4) 238, erklärt die Variationsbreite in der Gestalt der Moiren mit ihrer allegorischen Funktion.

23 Die Sonne »sät« den Geist auf dem Mond aus (Mor 945c); vgl. Plat Tim 42d; R. M. JONES, *The Platonism of Plutarch*, Chicago 1916, 50-51.

Mensch besteht also aus Geist, Seele und Leib, und wenn er stirbt, löst er sich wieder in diese Bestandteile auf. Die Trennung der vernünftigen Seele vom Leib ist das, was man gewöhnlich den Tod nennt. Die Vernunftseele steigt dann, wenn sie sich im Hades ausreichend gereinigt hat, wieder zum Mond auf. Es gibt aber bei Plutarch noch einen zweiten Tod, der erst einige Zeit danach den Verstand wieder von der Seele trennt. Der Verstand allein kehrt dann zur Sonne zurück.

In dieses Koordinatensystem von Makrokosmos und Mikrokosmos zeichnet Plutarch das wechselnde Schicksal der Seelen und der Dämonen ein (Mor 943c–e.944c–d). Jede Seele irrt nach ihrer Trennung vom Leib eine Zeitlang im Bereich zwischen Erde und Mond umher. Jeder kosmische Auf- oder Abstieg ist dabei zugleich ontologisch und moralisch konnotiert: Der Aufstieg bringt eine gegenüber der leiblichen Existenz höhere Seinsweise und die Reinigung von moralischen Verfehlungen mit sich, der Abstieg umgekehrt eine Kontamination der Seele mit dem Leib und einen Verfall ihrer Moral. Sind die Seelen von ihren leiblichen und unmoralischen Neigungen genügend gereinigt, so steigen sie zum Mond auf und werden irgendwann zu Dämonen. Auch als Dämonen unterliegen sie freilich noch immer dem Auf und Ab zwischen Mond und Erde. Denn jetzt müssen sie absteigen, um den Menschen auf Erden in dreifacher Hinsicht zu dienen: Sie sind ihre Kultgenossen bei Orakeln, Mysterien und Festen, ihre Rächer im Unrecht und ihre Retter in Kriegs- und Seenot. Ihr Auf- und Abstieg ist freilich nicht nur durch ihre neue Funktion bedingt, sondern wie bei allen anderen Seelen auch durch ihre moralische Qualität: Haben sie als Dämonen Verfehlungen begangen, so steigen sie ab; sind sie davon ausreichend gereinigt, so steigen sie wieder auf. Auch auf dem Mond selbst verbüßen sie für etwaige Vergehen als Dämonen ihre Strafen, und zwar in der sogenannten Schlucht der Hekate (Mor 944c: Ἐκάτης μυχόν). Diese erinnert einerseits an den Tartaros im *Phaidon* (111e–112a), der durch die ganze Erde hindurchgeht, andererseits an die jeweils doppelten Spalten im Himmel und in der Erde, durch die in der *Politeia* (614b–c) die Seelen in den Himmel bzw. in die Unterwelt wandern bzw. von dort zurückkehren. Plutarch lokalisiert mit der Schlucht der Hekate einen funktional ähnlichen Durchgang auf dem Mond: Die Schlucht der Hekate ist einerseits ein Ort der Bestrafung, andererseits ein Durchgang zwischen Erde und Sonne. Denn durch diese Schlucht auf dem Mond setzen die Seelen in beide Richtungen über: die von der Sonne her kommen, in Richtung Erde, und die von der Erde her kommen, in Richtung Sonne. Das Ziel aller Reinigung besteht aber darin, dass der Geist (νοῦς) sich von der Seele löst und bis zur Sonne aufsteigt, von der er stammt.

3.

Nach diesem Überblick über die jeweils drei Jenseitsmythen bei Platon und Plutarch sind noch einige Bemerkungen zur Entwicklung der Jenseitsvorstellungen zu machen, die sich zwischen beiden Autoren beobachten lässt. Beginnen wir mit den Gemeinsamkeiten. Sie betreffen zunächst die Art und Weise, wie die Mythen auf den jeweiligen Erzähler im Dialog gekommen sind. Dass die Erzählungen anonym eingeführt werden, wie im *Gorgias* und im *Phaidon*, stellt kein Charakteristikum gegenüber sonstiger mythischer Erzähltradition dar. Mythen beziehen ihre Autorität sehr häufig aus einer Tradition, die in unvordenkliche Zeit zurückreicht und daher auch keine einzelne Person zum identifizierbaren Urheber hat. Umso bemerkenswerter ist es, dass die Urheber der vier anderen hier behandelten Mythen bekannt sind: der Pamphylier Er (*Politeia*), Thespesios von Soloi (*De sera numinis vindicta*), Timarchos (*De genio Socratis*) und Demetrios von Tarsos (*De facie in orbe lunae*). Bei den ersten drei gleicht sich auch die Art und Weise, wie sie zu ihren Erfahrungen über das Jenseits gekommen sind: Alle drei waren scheinot und haben bei einer jenseitigen Seelenwanderung das erlebt, was sie im Mythos erzählen. Sie werden dadurch zu Kündnern des Jenseitigen (Resp 614d), deren Zeugnis für die anderen unhintergebar bleibt.

Die Jenseitsmythen von Platon und Plutarch haben aber auch einen gemeinsamen inhaltlichen Kern. Dieser verbindet zwei grundlegende Vorstellungen miteinander. Die erste ist die Vorstellung von der Seelenwanderung. Für beide ist klar, dass eine Seele viele Inkarnationen durchmachen kann und in aller Regel auch durchmacht. Damit eng verbunden ist die zweite Vorstellung, dass es einen untrennbaren Zusammenhang zwischen dem Tun eines Menschen und seinem Ergehen gibt: Wer Böses tut, dem geht es, auf lange Sicht gesehen, schlecht; wer dagegen Gutes tut, dem ergeht es auch gut. Strafe und Lohn ereilen jeden Menschen in einem gerechten Maß, wenn nicht in diesem Leben – was sehr häufig der Fall ist –, so doch im künftigen, sei es beim kommenden Aufenthalt seiner Seele im Jenseits, sei es bei einer später anstehenden neuerlichen Inkarnation. Dass der Mythos vom Jenseits ein Gerechtigkeitsproblem lösen helfen soll, ist am deutlichsten im *Gorgias* und in seinem plutarchischen Nachfahren *De sera numinis vindicta*: Gegen die offensichtliche Tatsache, dass es den Bösen oft gut und den Guten oft schlecht geht, wird eine Vorstellung von Gerechtigkeit gesetzt, deren Perspektive über die Lebensverhältnisse in dieser Welt hinausgeht. Die Botschaft ist klar: Bezieht man das Weiterleben der

Seele nach dem Tod in die Kalkulation mit ein, so gibt es in jedem Fall eine gerechte Vergeltung. Im *Phaidon* steht das Problem der Gerechtigkeit insofern auch im Hintergrund, als der Mythos dort nicht nur über den Tod des Sokrates ganz allgemein hinweghelfen soll, sondern auch darüber, dass der Meister aufgrund eines ungerechten Urteils sterben muss. In dieser Situation sagt der Mythos unmissverständlich: Der Gerechte wird gewiss nicht um seinen Lohn kommen. Noch einmal anders gelagert ist der Fall in der *Politeia*: Dort geht es um den Aufbau eines gerechten Staatswesens. Dieses lebt von den Menschen, welche die Gerechtigkeit üben. In dieser Lage soll der Schlussmythos dazu motivieren, im Interesse des Einzelnen wie des Ganzen eine gerechte Lebensweise zu wählen. Die grundlegende Entscheidung dafür setzt die Erzählung zwar in die Zeit vor der Inkarnation der Seelen. Um aber dann die richtige Wahl für ein künftiges Leben treffen zu können, muss sich die Seele schon jetzt in die Gerechtigkeit einüben und sie vor allem auf dem Wege der Philosophie als einzig richtige erkennen. Auch die beiden anderen Mythen Plutarchs setzen den Tun-Ergehens-Zusammenhang wie selbstverständlich voraus, stellen ihn aber nicht so sehr in den Mittelpunkt. Dem einen geht es um die Lösung eines dämonologischen Problems (*De genio Socratis*), dem anderen um eine Kosmologie mit eingeschlossener Anthropologie (*De facie in orbe lunae*). Der Auf- und Abstieg der Seelen, von dem in beiden Mythen vielfach die Rede ist, wird zwar auch moralisch qualifiziert, grundlegend ist aber die ontologische Aussage darüber, dass alles, was sich dem Irdisch-Leiblichen zuneigt, schlechter ist als dasjenige, was dem Geistigen und der Sonne zustrebt. Das Gute ist in erster Linie das Beständige und Vernünftige und erst daraus resultierend das Gerechte. Umgekehrt ist das Böse das Wechselhafte und Unvernünftige und erst als Folge davon das Ungerechte. Eine solche Sichtweise bringt es mit sich, dass diese beiden Mythen sich noch in einem weiteren Punkt von den anderen vier unterscheiden: Sie kennen keine Richter und auch keinen Ort des Gerichts. In den anderen vier Mythen bilden diese beiden Vorstellungen einen sich durchhaltenden Zug: Nach ihrem Tod kommen die Seelen zuerst zum Ort des Gerichts; Platon lokalisiert es auf einer Wiese (*Gorg* 524a; *Resp* 614e.616b)²⁴. Dort wird ihr irdisches Leben – genauer gesagt: die Verfassung ihrer Seele, die durch dieses Leben geprägt wurde – von Richtern beurteilt. Dementsprechend kommen die Seelen anschließend

24 Vgl. J.-F. MATTHÉI, *The Theater of Myth in Plato*, in: *Platonic Writings – Platonic Readings*, C.L. Griswold (Hg.), New York, London 1988, 66–83, 73–75.

an die Orte der Belohnung bzw. der Strafe. Dort bleiben sie oder wandern umher, bis sie sich erneut mit einem Leib verbinden und ein neues irdisches Leben beginnen.

Einer der auffälligsten Unterschiede zwischen den Jenseitsmythen Platons und Plutarchs besteht darin, dass Plutarch anders als Platon keine Unterwelt kennt. Wenn er sein Weltbild zeichnet, steht am unteren Ende des Stufenbaus die Erde und am oberen Ende die Sonne bzw. noch darüber das Unsichtbare. Der Hades befindet sich nicht unter der Erde, sondern darüber im Erdschatten²⁵. Während bei Platon die schlechten Seelen in die Unterwelt und die guten nach oben in den Himmel oder zu den Inseln der Seligen gesandt werden, steigt die Seele bei Plutarch nach Verlassen des Leibes jedenfalls nach oben auf. Das ist auch schon bei den Scheintoten Thespesios und Timarchos der Fall und bedingt einen wesentlichen Unterschied im weiteren Schicksal der Seelen. Bei Platon gelangen die Seelen nach dem Tode nur auf dem direkten Weg zur Vollendung, indem sie aus dem Gericht unmittelbar in den Himmel kommen. Dagegen gibt es für diejenigen Seelen, die von den Richtern in den Hades geschickt werden, im Jenseits keinen Weg, um an den Ort der Seligen zu gelangen. Zwar gibt es für sie Möglichkeiten der Läuterung und dadurch der Verbesserung ihrer Situation. Der einzig gangbare Weg zur vollkommenen Seligkeit führt jedoch über eine neuerliche Inkarnation und die Möglichkeit, beim darauffolgenden erneuten Eintritt ins Jenseits ebenfalls direkt für den Himmel bestimmt zu werden²⁶. Die Orte der Läuterung und der Verdammnis einerseits und der vollkommenen Seligkeit andererseits sind durch die dazwischenliegende Erde, vielleicht auch durch die Gerichtswiese, unüberwindlich voneinander getrennt. Ganz anders stellt sich die Situation bei Plutarch dar. Bei ihm gibt es für die Seelen der Verstorbenen überhaupt keinen direkten Weg zum vollkommenen Glück, der am Hades vorbeiführt. Jede Seele, welche den Leib verlässt, bewegt sich zunächst in dem Raum zwischen Erde und Mond, in dem sie mannigfachen Veränderung und Wechselfällen unterworfen ist. Freilich gelangt eine reine Seele schneller zum Mond als eine stark verschmutzte, aber dennoch muss sie den Hades durchqueren. Umgekehrt besteht aber für

25 Die Erde selbst gehört nicht zum Hades, wie die Zusammenschau von Plut Mor 590b-592e und Plut Mor 942d-f ergibt; vgl. dagegen A. CORLU, *Plutarque. Le démon de Socrate, Texte et traduction avec une introduction et des notes, Études et commentaires* 73, Paris 1970, 64-65; J. HANI, *Plutarque. Du destin - Le démon de Socrate - De l'exil - Consolation à sa femme*, in: *Plutarque, Œuvres morales, publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé*, Paris 1980, 56; G. MÉAUTIS, *Le mythe de Timarque*, REA 52 (1950), 201-211, 208.

26 Vgl. ALT, *Diesseits* (s. Anm. 7) 287.

eine ungeordnete, unvernünftige und befleckte Seele durchaus die Möglichkeit, durch anhaltende Läuterung im Bereich des Hades zum Mond aufzusteigen, ohne sich vorher erneut inkarnieren zu müssen. Und auch der Geist kann von dort nach einem gewissen Aufenthalt direkt bis zur Sonne gelangen.

Auf die Frage, ob die Reihe der Inkarnationen einer Seele jemals an ein Ende kommt, findet sich weder bei Platon noch bei Plutarch eine eindeutige, sich durchhaltende Antwort. Der vorherrschende Blickwinkel ist der, dass auf den jenseitigen Aufenthalt der Seele eine erneute Inkarnation folgt. Das wird am ausführlichsten in der *Politeia* geschildert. Die Wiese ist dort nicht nur der Gerichtsplatz, sondern auch der Ort, an dem sich die Seelen nach ihrem Aufenthalt im Himmel bzw. in der Unterwelt wieder versammeln (Resp 614d), um gemeinsam zur Spindel der Notwendigkeit zu wandern und von dort aus in eine neue irdische Existenz geworfen zu werden (Resp 616b–621b). Auf der anderen Seite könnte der Gorgiasmythos den Eindruck vermitteln, als fehle die Vorstellung der Seelenwanderung darin völlig. Gleich zu Anfang wird apodiktisch das Gesetz aus den Zeiten des Kronos verkündet:

»[W]er von den Menschen sein Leben gerecht durchlebt hat und fromm, geht, wenn er einmal gestorben ist, zu den Inseln der Seligen und lebt in vollem Glück, ohne Übel; wer dagegen ungerecht und gottlos, der geht in das Gefängnis der Strafe und der Buße, das man Tartaros nennt« (Gorg 523a–b).

Mehr verlautet darüber im *Gorgias* direkt nicht. Indirekt muss man aber doch auf die Vorstellung einer erneuten Inkarnation schließen: Wenn die unheilbaren Seelen in ihren Leiden den »jeweils ankommenden Ungerechten als Anschauungsmittel und Warnung« (Gorg 525c) dienen sollen, dann hat das nur einen Sinn, wenn sich deren abschreckendes Beispiel auf das Verhalten der Seelen in ihrer nächsten irdischen Existenz auswirken kann²⁷. Nichtsdestotrotz gibt Platon an zwei Stellen deutliche Hinweise darauf, dass einzelnen Seelen ein ewiges Los im Jenseits beschieden ist²⁸. Auf der einen Seite trifft das die unheilbaren Verbrecher, die für immer im Tartaros enden (Phaed 113e; Resp 616a). Auf der anderen Seite »leben jene, die sich durch Philosophie ge-

27 Vgl. P. FRIEDLÄNDER, *Platon*. Band I: Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit, Berlin 1964, 196; E.R. DODDS, *Plato. Gorgias*, Oxford 1959, 303.375.380–381; ALT, *Diesseits* (s. Anm. 7) 287; K. ALT, *Zu einigen Problemen in Platons Jenseitsmythen und deren Konsequenzen bei späteren Platonikern*, in: *Platon als Mythologe* (s. Anm. 4) 270–289, 271, Anm. 6. Dagegen J. ANNAS, *Plato's Myths of Judgment*, *Phronesis* 27 (1982), 119–143, 123–125.

28 Vgl. ALT, *Jenseitsmythen* (s. Anm 27) 273–274.

nügend geläutert haben, in Zukunft völlig körperlos« (Phaed 114c). Ein mögliches Ende der Inkarnationen kommt in Plutarchs Mythen nur an einer Stelle in den Blick: Nachdem die Seele auf dem Mond zu einem Dämon geworden ist, scheidet sich eine gewisse Zeit später der Geist (νοῦς) von ihr und steigt weiter auf bis zur Sonne (Mor 944e). Plutarch nennt das den zweiten Tod. Im Ganzen des Mythos ist damit jedoch kaum das Ende der Inkarnationen gemeint²⁹. Denn wie sollten dann künftig Menschen in der Weise entstehen, dass die Sonne den Geist dazu beisteuert (Mor 943a)? Offenbar ist die Sonne für den Geist kein notwendig ewiger Aufenthaltsort, sondern die Verbindung mit Seele und Leib jederzeit wieder möglich. Plutarch kann dem Problem aber auch noch eine andere, unerwartete Wendung geben. Danach bleibt der Verstand (νοῦς) als das Reinste am Menschen stets außerhalb des Leibes und muss richtigerweise als Dämon angesprochen werden (Mor 591d-e). Das ganze Problem verschiebt sich dadurch: Für die vernunftlose Seele nehmen die Inkarnationen kein Ende, der verständige Teil der Seele inkarniert sich indes nie.

Die Frage nach der Seelenwanderung und ihrem etwaigen Ziel hängt eng mit der Frage nach dem Wesen der Seele selbst zusammen. In Platons oben besprochenen Jenseitsmythen wird die Seele durchgehend als eine einfache Einheit aufgefasst. Seine Lehre von den verschiedenen Seelenteilen spielt dagegen für die geschilderten Jenseitsvorstellungen Platons keine Rolle. Ob sich darin eine Entwicklung in Platons Seelenlehre widerspiegelt, in deren Verlauf der trichotomische Seelenbegriff³⁰ denjenigen von der Einfachheit der Seele³¹ ablöste, oder ob Platons Auffassung von der Seele im wesentlichen unverändert blieb und die unterschiedliche Darstellung in den verschiedenen Dialogen und ihren Mythen lediglich ihrer je unterschiedlichen Perspektive geschuldet ist, mag dahingestellt bleiben³². Klar ist in jedem Fall, dass Platon das Konzept von der Trichotomie der Seele, auch wenn er es zu dem Zeitpunkt, als er seine Jenseitsmythen niedergeschrieben hat, schon ausgearbeitet haben sollte, für seine mythischen Erzählungen vom Schicksal der Seelen nach dem Tode nicht fruchtbar gemacht hat.

29 Dagegen LAMBERTON, Plutarch (s. Anm. 15) 178.

30 Vgl. Plat Resp 435a-441c; Phaedr 246a-249d.

31 Vgl. Plat Phaed 78b-80e.

32 Zur Diskussion vgl. nur E. TOPTITSCH, Die platonisch-aristotelischen Seelenlehren in weltanschauungskritischer Beleuchtung, SÖAW.PH 233.4, Wien 1959, 9-17; A. GRAESER, Probleme der platonischen Seelenteilungslehre. Überlegungen zur Frage der Kontinuität im Denken Platons, Zet. 47, München 1969; D. PAPADIS, Der Begriff der Seele bei Platon zwischen Dialektik und Mythos, Eranos 8 (1989), 21-32.

Dasselbe gilt analog für Plutarchs Mythos in *De sera numinis vindicta*. In den beiden anderen Mythen Plutarchs zeigt sich jedoch ein ganz anderer Befund. Darin wird die platonische Seelenteilungslehre zum Ausgangspunkt für eine ganz neuartige Vorstellung von der Seele und ihrem Schicksal nach dem Tode. Was Platon als verschiedene Teile der einen Seele unterschieden hat, das trennt Plutarch in selbständige Entitäten auf. Der Geist (der Verstand, das Vernünftige) stellt nach ihm keinen integralen Bestandteil der Seele dar, sondern ist eine selbständige Größe, die sich mit der Seele verbinden, sich aber auch wieder von ihr lösen kann. Geht die Seele ihrerseits in einen Leib ein, so bleibt der Verstand als ihr vornehmster Teil außerhalb und wirkt von dort auf die Seele ein. Es ist nicht die Seele, die verschiedene, teils widerstrebende Teile in sich vereinigt, sondern der Mensch als ganzes. Insofern fasst Plutarch die Seele selbst wie Platon in seinen Mythen als einfache Einheit auf. Aber er ordnet dem Menschen eine zusätzliche, von der Seele im Prinzip unabhängige Einheit zu, nämlich den Verstand. Der Mensch besteht danach nicht nur aus Leib und Seele, sondern aus Leib, Seele und Geist. Was sich im Jenseits nach dem ersten Tod – das heißt: nach der Trennung der geistbegabten Seele vom Leib – abspielt, ist deshalb streng genommen nur zum Teil die Geschichte der Seele und zum anderen Teil die Geschichte des davon verschiedenen Geistes. Die Vollendung und das Glück, welches bei der Seelenwanderung erstrebt wird, ist letztlich nicht die Vollendung und das Glück der Seele, sondern die Heimkehr des Geistes, der im zweiten Tod – das heißt: durch die Trennung von der Seele – im Bereich der Sonne wieder zu sich selbst kommt.

Indem Plutarch die platonische Seelenteilungslehre für die Vorstellung von der Seelenwanderung fruchtbar macht, verschärft er indes ein Problem, das sich bereits bei Platon abzeichnet. Am deutlichsten zeigt sich dies im Vergleich zwischen dem Mythos des Er und dem Sullamythos. Die grundlegende Frage ist, inwiefern die einzelnen Seelen in diesen Mythen überhaupt durch eine sich durchhaltende personale Identität geprägt sind. Damit hängt die Frage zusammen, ob die Seelen an den entscheidenden Stellen ihrer Wanderung über die notwendige Willensfreiheit verfügen, die allein die von ihnen getroffene Wahl und das dementsprechende Leben ihnen auch moralisch zuschreibbar macht³³. Im Mythos des Er werden diese Probleme an mehreren Stellen greifbar. Die Seelen wählen für ihr nächstes Erdenleben nicht nur äußere Umstände und einzelne Charaktereigenschaften, sondern »Grundrisse von

33 Vgl. ANNAS, *Myths* (s. Anm. 27) 132.

Lebensweisen« (Resp 617d: βίῳ παραδείγματα). Hat die Seele eine bestimmte Lebensweise gewählt, wird sie derart von ihr bestimmt, dass sie selbst dadurch zu einer anderen wird (Resp 618b). Die Wahl ist überdies »dem deprimierenden Gesetz des Pendelausschlags«³⁴ unterworfen: Gerade die tugendhaften Seelen, denen es im Diesseits wie im Jenseits gut erging, wählen aus Leichtsinne oft schlechte Lebensweisen, während die tugendlosen sich durch ihre bitteren Widerfahrnisse vor und nach dem Tod haben belehren lassen und zu guten Lebensweisen greifen (Resp 619b–e). Eine nachhaltige Verbesserung des eigenen Lebens erscheint danach kaum möglich, weil nur ein in der Tugend bereits philosophisch Gebildeter ein wirklich gutes und tugendhaftes Leben wählt³⁵. Freilich darf man diese deterministischen Züge im Mythos des Er nicht isoliert betrachten, sondern muss sie in die paränetische Intention des Mythos einordnen. Bei aller Determination bleibt die Tugend selbst herrenlos (Resp 617d: ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον). Sie kann daher zu jedem Zeitpunkt sowohl im diesseitigen als auch im jenseitigen Leben frei gewählt werden, unabhängig von der Lebensweise, für die sich eine Seele einmal entschieden hat³⁶. Wäre dies nicht der Fall³⁷, hätte der in den Mythos eingeschobene Appell des Sokrates an Glaukon, sich für die anstehende Wahl durch Bildung zu rüsten, keinen Sinn (Resp 618b–619b). Der Mythos am Ende der *Politeia* soll zur grundsätzlichen Entscheidung für die philosophisch motivierte Tugend der Gerechtigkeit schon in diesem Leben anspornen³⁸. Die anschließend geschilderten Lebenswahlen berühmter Heroen (Resp 619e–620d) dienen diesem Zweck als abschreckende Beispiele dafür, wie man es nicht machen soll; denn sie lassen sich in ihrer Wahl ausschließlich durch ihre bisherigen negativen Lebenserfahrungen und nicht von der Tugend bestimmen. Gleichzeitig machen gerade diese Beispiele unmissverständlich deutlich, dass es sich bei den wählenden Seelen nicht um wesenslose Entitäten, sondern um namentlich nennbare Seelen bestimmter Perso-

34 KERSTING, Staat (s. Anm. 12) 325.

35 THAYER, Myth (s. Anm. 13) 374, spricht in diesem Zusammenhang von einem Paradox bzw. einer Tautologie.

36 Vgl. HIRSCH, Weg (s. Anm. 11) 328–329; H. WALTER, Die Entwicklung der Mythopoïe in den platonischen Dialogen, Diss. Saarbrücken 1994, 74–75.

37 ANNAS, Myths (s. Anm. 27) 133, schließt die Möglichkeit einer solchen Wahl aus.

38 Vgl. THAYER, Myth (s. Anm. 13) 377; KERSTING, Staat (s. Anm. 12) 325; P. STÖCKLEIN, Über die philosophische Bedeutung von Platons Mythen, Ph.S 30/3, Leipzig 1937, 34: »Was sich im Leben als tausend intentionale Objekte unserer Wollungen darstellt, ist in einem Objekt repräsentiert: in dem einen Lebenslos«.

nen handelt³⁹. Aufs ganze gesehen, hält Platon somit an der personalen Identität der einzelnen Seelen und ihrer grundsätzlichen Willensfreiheit fest. Bei Plutarch ist das, zumindest im Sullamythos, nicht mehr der Fall. Zwar erscheinen die vernunftbegabten Seelen, die sich nach dem Tod der Menschen auf dem Mond aufhalten bzw. zwischen Erde und Mond auf- und abbewegen, noch eine Zeitlang als individuelle Wesen mit personalen Zügen. Im zweiten Tod werden sie aber vom Geist verlassen und lösen sich, ebenso wie dieser in der Sonne, ihrerseits im Mond auf (Mor 945a). Dem entspricht, dass der Mond für neuerliche Inkarnationen nicht einfach auf ihm wohnhafte Seelen wieder freigibt, sondern, nachdem die Sonne den Samen des Geistes auf ihm ausgesät hat, neue Seelen schafft, die dann in von der Erde bereitgestellte Leiber eingehen (Mor 945c). Der Geist bildet den Personkern des Menschen, indem er sich durch die Verbindung mit einer bestimmten Seele individuiert (Mor 944f–945a). Auf diese Weise prägt der Geist die Seele und diese wiederum den Leib, so dass ein menschliches Individuum entsteht. Im umgekehrten Prozess der Auflösung des Menschen durch den ersten und zweiten Tod geht jedoch alles Individuelle wieder verloren. Eine sich durchhaltende personale Identität der Seele oder des Geistes gibt es demnach im Sullamythos nicht. Durch die Weiterentwicklung und explizite Eintragung der platonischen Seelenteilungslehre in den Kontext des Jenseitsmythos hat Plutarch zwar eine kohärente Seelenlehre geschaffen, ihr aber zugleich die ethische Spitze gebrochen. Dem entspricht die kosmologische Ausrichtung des Sullamythos, durch die er sich bruchlos in den Dialog *De facie in orbe lunae* einfügt. Zur Paränese eignet er sich indes nicht.

39 Vgl. zu den einzelnen Personen K. F. MOORS, *Named Life Selections in Plato's Myth of Er*, CM 39 (1988), 55–61.