

Irmgard Männlein-Robert (Hg.)
Seelenreise und Katabasis

Philosophie der Antike

Veröffentlichungen der
Karl und Gertrud Abel-Stiftung

Herausgegeben von
Wolfgang Kullmann
in Verbindung mit
Jochen Althoff und Georg Wöhrle

Band 40

De Gruyter

Irmgard Männlein-Robert (Hg.)

Seelenreise und Katabasis:
Einblicke ins Jenseits
in antiker philosophischer
Literatur

Akten der 21. Tagung der Karl
und Gertrud Abel-Stiftung
vom 30. Juli bis 1. August 2018
in Tübingen

De Gruyter

ISBN 978-3-11-071315-2
e-ISBN (PDF) 978-3-11-071364-0
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-071372-5
ISSN 0943-5921

Library of Congress Control Number: 2020942953

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2021 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Satz: Meta Systems Publishing & Printservices GmbH, Wustermark
Druck und Bindung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

www.degruyter.com

Die Seele und die Sterne: Zur Seele im Jenseits bei Platon und in der Alten Akademie

Irmgard Männlein-Robert

Platon war nicht nur ein großer Philosoph, sondern auch ein kreativer literarischer Autor, der in seinen Dialogen literarische Gestaltung mit philosophischen Konzepten verschmolz. Wie Dietram Müller, Kathryn Morgan und andere gezeigt haben,¹ müssen wir für eine kohärente Interpretation der Dialoge Platons auch die Symbolik von Räumen und Schauplätzen und ihre literarischen, religiösen, mythischen oder philosophischen Assoziationen und Implikationen berücksichtigen. Vor diesem Hintergrund ist das Jenseits ein wichtiger Bereich, der als Raum der vom Körper befreiten unsterblichen Seele für die platonische Ethik und Metaphysik eine ganz entscheidende Rolle spielt.² Im vorliegenden Beitrag steht die enge konzeptionelle Verbindung von Psychologie und Astronomie im Kontext mythischer oder auch diskursiver Spekulationen über das Jenseits im Fokus, die anhand von Platons *Phaidon* (im Kontext des großen Jenseitsmythos), im *Timaios* (im Kontext der mythischen Rede des Pythagoreers Timaios) und in den *Nomoi* (im Kontext der dialogischen Konzeption eines idealen Staates), mit individuellen Akzentuierungen auch in der pseudo-platonischen *Epinomis* sowie bei Herakleides Pontikos untersucht und interpretiert werden sollen.

Was wir mit Blick auf die hier exemplarisch ausgewählten Texte Platons und der anderen Akademiker – alle Texte stammen etwa aus dem Zeitraum ca. 385–350 v. Chr. – konstatieren können, ist die Beobachtung, dass Platons literarische Konzeptionen des Jenseits der menschlichen Seele einerseits den gesamten Raum des Kosmos³ integrieren und andererseits der eschatologische Raum des traditionellen Hades offensichtlich in den Himmel gerückt

1 Müller (1988); Morgan (2012); zuletzt Poetsch (2019) 161–176.

2 Zu *kurzzeitigen* Seelenreisen zu Lebzeiten eines Menschen, etwa Ekstasen, siehe Männlein-Robert (2012) und dies. (2014) 50–58.

3 Kosmos und Sterne gehören natürlich zur Sinnen- und nicht zur transzendenten Ideenwelt, die bei Platon bekanntlich als ‚über- oder außer-himmlisch‘ bezeichnet wird (z. B. *Phdr.* 247b7–c1 ἐξω [...] ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νότῳ [...] τὰ ἐξω τοῦ οὐρανοῦ; ebd. 247c3 τὸν ὑπερουράνιον τόπον). Siehe auch Waschki (1993) 47.

ist. Astronomie und eng damit verbunden eine neue Astralreligion werden dabei in eigenwilliger Weise mit platonischer Psychologie, Ethik, Theologie und Religion, darüber hinaus auch mit dem Glauben an Seelenwanderung resp. die Fortexistenz der Seele im Jenseits kombiniert. Eben dieses eigenwillige Amalgam sowie die an etlichen Stellen angedeuteten Sonderkonditionen und günstigen Perspektiven für den Philosophen, also denjenigen, der die philosophischen Vorgaben Platons vorbildlich umsetzt und erfüllt, scheinen dabei zentral zu sein. Meine Hauptthese ist, dass wir es im Kontext von philosophischen Seelenreisen bei Platon mit zwei, eng miteinander verbundenen, Strategien zu tun haben: zum einen der *philosophischen* Rationalisierung und Kontrafaktur alter Mythotopoi,⁴ zum anderen mit einer neuartigen *religiösen* Semantisierung nicht nur der Astronomie, sondern des Philosophie-Begriffs bei Platon und in der alten Akademie überhaupt, um die es im vorliegenden Beitrag vorrangig gehen soll. In jedem Fall werden wir mit einer literarischen, aber platonisch semantisierten neuen Jenseits- und Hadeskonzeption konfrontiert, die nun den Kosmos miteinbezieht.

I. Traditionelle Vorstellungen von Hades und Jenseits vor Platon

Um Platons neue Jenseitskonzeption im Folgenden besser einordnen zu können, seien kurz die wichtigsten der bis dahin etablierten, literarisch greifbaren Jenseitsvorstellungen in der griechischen Literatur skizziert:⁵

Seit Homer, und hier vor allem seit dem 11. Buch der *Odyssee*, dominiert die Vorstellung, dass die menschliche Seele (*ψυχή*) eines Verstorbenen als ein Bild oder Schattenbild des Menschen (*εἶδωλον*, *σκιά*) ohne Bewusstsein und für immer in einem fernen Raum namens Hades vor sich hin dämmert.⁶ Dieser Hades befindet sich jenseits des Ringstroms Okeanos, der kreisförmig um die Welt fließt, die man sich in archaischer Zeit in Form einer Scheibe vorstellte. Zugleich ist der Hades aber nicht nur die Sphäre jenseits des Okeanos bei Platon, sondern scheint auch als unterirdischer Raum gedacht zu sein, wie die Semantik der Jenseitsreisen von außergewöhnlichen, mythischen Helden wie Odysseus, Herakles oder Theseus zeigt.⁷ Der homerische Hades hat eine

4 Wie z. B. in Platons Höhlengleichnis aus der *Politeia* (*Rep.* VII 514a–517a), dazu Männlein-Robert (2012) 9–15.

5 Hilfreich für einen ausführlicheren Überblick sind Matijević (2015) 101–159 und Chaniotis (2000) 159–181.

6 Ausführlicher sind Rohde (1898) und Bremmer (1983) 70–124.

7 Vgl. Hom. *Od.* 23,252 *ὅτε δὴ κατέβην δόμον Ἄϊδος εἶσω*; zum literarischen Motiv der *κατάβασις* siehe Bernabé (2015) v. a. 21 f.

landschaftsähnliche Struktur: Es gibt diverse Flüsse, eine Asphodelos-Wiese, ein irgendwie inneres „Haus der Hades“ mit Türen,⁸ aber dieser Hades hat keine differenzierten Räume oder Sphären für gute und schlechte Menschen. Nur, wenn der relevante Abschnitt des Textes tatsächlich homerisch ist, können wir einige wenige Figuren, wie Tityos, Sisyphos und Tantalos, alle mythische Helden, die gegen Götter und Göttinnen gesündigt haben,⁹ als Büßer identifizieren. Der mythische kretische König Minos agiert dort als Unterwelt-richter, aber noch nicht im Rahmen eines installierten Unterwelttribunals, sondern eher als ewige Fortsetzung seiner irdischen Herrschaft und Richterfunktion. Mit der Anwesenheit der mythischen Missetäter und Minos als Richter werden erstmals die Vorstellung eines Gerichts für die Toten und Strafen im Jenseits angedeutet. Auch der seit Homer und Hesiod¹⁰ bekannte tiefe, dunkle und schreckliche Tartaros scheint entsprechende Vorstellungen von einem dunklen, jenseitigen Raum als Ort der Bestrafung und des Exils für Verbrecher vorzubereiten, einem Ort „so tief unter der Erde, wie der Himmel über der Erde ist“.¹¹ Darüber hinaus stellen die „Elysische Ebene“¹² oder die „Inseln der Seligen“¹³ positive jenseitige Räume an den äußersten Enden der Welt dar (ἐς πείρατα γαίης), die nur für singuläre mythische Figuren wie Menelaos oder andere Helden bestimmt, aber keine eschatologischen Orte für alle lobenswerten (gewöhnlichen) Menschen im Jenseits sind.¹⁴ Das Urteil über die Toten sowie die Differenzierung in besondere, unterschiedliche Bereiche für gute und für schlechte Menschen entwickelt sich erst mit den späteren orphisch-pythagoreischen Vorstellungen vom Jenseits, die ein wirkliches Nachleben der Seele nach dem Tod des Körpers propagieren.

Die erste positive Jenseitshoffnung für ein breiteres Spektrum an Menschen finden wir im archaischen homerischen *Hymnos auf Demeter* in einer Passage, die eng mit den Ritualen der Eleusinischen Mysterien verbunden ist:¹⁵ Dieser Text signalisiert den in eben diesen Kult Eingeweihten vage erste positive Erwartungen über das Fortleben der Seele nach dem physischen Tod, die in der Folgezeit durch den orphisch-pythagoreischen Glauben an die Seelenwanderung verstärkt werden.¹⁶ Allerdings geht dies mit einer zunehmenden räumlichen sowie ethischen Differenzierung von Belohnung und Strafe (Läuterung, Bewertung, Bestrafung) einher. Ein ausgewiesener „Ort der Frommen“

8 Hom. *Od.* 11,150 und 164.

9 Hom. *Od.* 11,576–600.

10 Hom. *Il.* 8,10–17; 477–483 und Hes. *Th.* 713–819.

11 Hom. *Il.* 8,16 und Hes. *Th.* 720. Ausführlich dazu ist Johnson (1999).

12 Hom. *Od.* 4,561–569.

13 Hes. *Op.* 171.

14 Burton (2016) 1–16.

15 Hom. *Hymn. Dem.* 473–482.

16 Siehe dazu den Beitrag von Herrero de Jáuregui in diesem Band.

(χῶρος εὐσεβῶν) im Jenseits mit angenehmem, paradiesähnlichem Leben, der in seiner Provenienz vermutlich orphisch ist,¹⁷ gewinnt insbesondere seit Pindar deutlich an Konturen und damit an Attraktivität.¹⁸ Vermutlich entsprechen aber diese Hoffnungen auf ein besseres Leben der Seele im Jenseits nicht den gängigen Vorstellungen gewöhnlicher zeitgenössischer Menschen, sondern lassen sich in esoterischen religiösen Kreisen oder philosophischen Gruppen vom späten 7. bis zum 5. Jahrhundert v. Chr., etwa im orphischen Derveni-Papyrus oder in den bakchischen resp. orphischen Goldplättchen, nachweisen.¹⁹ Letztlich scheint freilich die homerische Beschreibung des unterirdischen Hades die populären Vorstellungen vom Jenseits dominiert respektive diese maßgeblich konfiguriert zu haben. Dabei wurde etwa das mythische Personal des Jenseits seit Homer und Hesiod weit über Hades und Persephone hinaus durch Figuren des Volksglaubens, wie etwa Charon, erweitert und immer bunter ausgestaltet.²⁰

Erst mit Platons literarischen Jenseitsmythen (z. B. im *Gorgias*, *Phaidros*, *Phaidon*, *Politeia*) werden wirklich differenzierte Raumstrukturen mit Blick auf die Seelenwanderung erkennbar: Vor allem anhand der Mythen des *Phaidon* und der *Politeia* lässt sich überdies eine singuläre Verschmelzung von etwas älteren philosophischen Entwürfen eines Jenseits am Himmel, wie sie etwa bei Pythagoras und Empedokles erkennbar sind, mit damals aktuellen kosmologischen und astronomischen Diskussionen feststellen, welche den ‚Hades‘ am Himmel verorten sowie die Provenienz der Seele von den (Fix-)Sternen und ihre Rückkehr dorthin, mithin unterschiedlich ausdifferenzierte Wanderungen und Verweilorte der Seele in einem kosmisch verorteten Jenseits. Insgesamt ergibt sich bei Platon damit ein neues, literarisch ausgestaltetes, aber philosophisches Raumkonzept des ‚Hades‘, des Jenseits, in dem sich die menschliche Seele nach dem irdischen, körperlichen Tod bewegt.

Werfen wir nun einen genaueren Blick darauf, wie Platon seinen Raum des Jenseits kreiert, dessen literarische Gestaltung, Ausdifferenzierung und Lokalisierung in engster Verbindung mit seinen psychologischen, ethischen, metaphysischen und astronomischen Vorstellungen zu sehen ist. Versuchen wir zuerst eine Bestandsaufnahme der Jenseitsräume und Seelenwanderungen in den exemplarisch herausgegriffenen altakademischen Texten (Kapitel II.–VII.) und im Anschluss daran eine kontextuelle Einbettung und Interpretation derselben (Kapitel VIII.)

17 Vgl. Diod. I 96,4f.

18 Z. B. Pi. *Ol.* 2,57–80; frg. 133 Bergk = 133 S.-M., siehe Edmunds (2009).

19 Siehe dazu ausführlich mit reichen Belegen und Literaturangaben den Beitrag von Christoph Riedweg in diesem Band.

20 Z. B. Aristophanes, *Ranae* 182–210. Siehe den Beitrag von Alessandro Stavru in diesem Band mit reichen Nachweisen.

II. Platons *Phaidon*

Im Dialog *Phaidon* entwirft Sokrates unmittelbar vor seinem Tod einen großen Jenseitsmythos, in dem psychologische mit kosmologischen Aspekten konvergieren. Es geht dabei um das Schicksal der als unsterblich postulierten Seele des Menschen nach seinem körperlichen Tod.

Sokrates nimmt im Gestus des Visionärs vom Jenseits eine (an Empedokles angelehnte, s. u.) Mythenkorrektur vor, wenn er die Meinung widerlegt, wonach die Seele des Menschen final in einem unterirdisch gedachten Hades ende, und vielmehr die Lebenssphäre der Menschen als eigentlich unterirdisch gelegen beschreibt. Diese Mythenkorrektur wird aufgrund eines Perspektivwechsels möglich, da die berichteten Einsichten aus einer gleichsam himmlischen Perspektive von oben auf die Erde herab gewonnen werden. Besondere Relevanz hat dabei die Sphäre der ‚eigentlichen Erde‘, die über der Höhlenwelt der Menschen, also auf und über der Erdoberfläche zu denken ist, und die als jenseitiger Aufenthaltsort für Menschen mit guter Lebensweise im letzten Körperleben als gleichsam paradisisch beschrieben ist:

(sc. Σωκράτης ἔφη) αὐτὴν δὲ τὴν γῆν καθαρὰν ἐν καθαρῷ κείσθαι τῷ οὐρανῷ ἐν ᾧ πέρ ἐστι τὰ ἄστρα, ὃν δὴ αἰθέρα ὀνομάζειν τοὺς πολλοὺς τῶν περὶ τὰ τοιαῦτα εἰωθότων λέγειν·

(Sokrates sagte), dass die eigentliche Erde rein im reinen Himmel liege, in dem die Sterne sind, den ja die meisten von denen, die gewöhnlich über solche Dinge sprechen, ‚Aither‘ nennen (*Phd.* 109b7–c1).²¹

Sokrates beschreibt die ‚wahre Erde‘ aus einer gleichsam überkosmischen Vogelperspektive (ebd. 110b5–115a8): Wahrheit und Reinheit charakterisieren diese Sphäre, deren Schönheit sich als ein „Schauspiel für selige Betrachter“ erweist (ebd. 111a3 f. θέαμα εὐδαιμόνων θεατῶν).²² Die Seelen, die bis hierher gelangt sind, wohnen dort im Aer, zum Teil auf Inseln, sie atmen Aither. Die Gestirne können von dort in ihrer reinen Form erblickt werden, ebenso die übrige, damit einhergehende Glückseligkeit:²³

(sc. Σωκράτης ἔφη) καὶ τὸν γε ἥλιον καὶ σελήνην καὶ ἄστρα ὀρᾶσθαι ὑπ’ αὐτῶν οἷα τυγχάνει ὄντα, καὶ τὴν ἄλλην εὐδαιμονίαν τούτων ἀκόλουθον εἶναι.

(Sokrates sagte), dass nämlich die Sonne und Mond und Sterne von ihnen (sc. den dort angesiedelten Menschen resp. Seelen) gesehen würden, wie sie eben seien, und dass die übrige Glückseligkeit mit diesen einhergehe (ebd. 111c1–3).

21 Soweit nicht anders angegeben, stammen die deutschen Übersetzungen von der Verfasserin.

22 Vgl. *Phdr.* 250b6 f.; *Rep.* VII 517d4 f.; siehe Krummen (2007) 117; Rowe (1993) 277.

23 Cumont (1912) 167.

Dort nun leben verstorbene Menschen, die im Leben ‚fromm‘ (ῥῆστοι) waren (vgl. ebd. 114b6–c2), die aber nicht auf ewig dort bleiben dürfen. Allein diejenigen, die sich durch Philosophie (v. a. Tugenden, ebd. 69c1–3) ‚hinreichend gereinigt‘ haben, werden auf ewig ohne Körper leben und von dort zu ‚noch schöneren Wohnungen‘ gelangen, die nicht leicht zu erklären seien noch im Moment die Zeit dafür ausreiche:

τούτων δὲ αὐτῶν οἱ φιλοσοφία ἱκανῶς καθηράμενοι ἄνευ τε σωμάτων ζῶσι τὸ παράπαν εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον, καὶ εἰς οἰκῆσεις ἔτι τούτων καλλίους ἀφικνοῦνται, ἃς οὔτε ῥάδιον δηλῶσαι οὔτε ὁ χρόνος ἱκανὸς ἐν τῷ παρόντι.

Diejenigen von eben diesen, die sich durch Philosophie hinlänglich gereinigt haben, leben sowohl ohne Körper gänzlich für die folgende Zeit, als auch kommen sie zu noch schöneren Wohnstätten, welche zu erläutern weder leicht noch im Moment jetzt die Zeit dafür hinreichend ist (ebd. 114c2–6).

Hier deutet Sokrates das jenseitige Schicksal der ‚reinen‘ und ‚frommen‘ Seelen zunächst auf der ‚eigentlichen Erde‘ und dann noch darüber, am ‚reinen Himmel‘, an. Nach der Erzähllogik des Mythos ist es die Seele eines ‚idealen‘ Philosophen, die, da vom Körper erleichtert, weiter oben am Himmel, im Äther,²⁴ zu denken ist. Im spezifisch gestalteten Narrativ des Jenseitsmythos im *Phaidon* wird trotz aller literarischen und poetischen Reminiszenzen an alte Jenseitsvorstellungen eine neue, gleichsam kosmologische Perspektive für die Seele des Philosophen, ohne Körper, im Jenseits kenntlich. Gravierend ist dabei nicht nur die hier vorausgesetzte Kugelgestalt der Erde (mitsamt ihren irdisch-unterirdischen Höhlungen),²⁵ sondern auch die damit verbundene neuartige Lokalisierung des Jenseits, also: des positiv und angenehm konnotierten Jenseits, etwa für Philosophen, und zwar über der Erde, im Aither, am Himmel und in Nähe zu den Sternen, die von da klar beobachtet werden können. Klar zeichnet sich zum einen ein Gegenmodell zu vorsokratischen kosmologischen Spekulationen ab,²⁶ zum anderen ein Gegenmodell zum traditionellen, seit Homer etablierten Hadesglauben, aber auch zu neueren religiösen Vorstellungen, wie sie die Eleusinischen Mysterien oder Orphische Kreise propagierten, da nicht die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kultgruppe oder physische Reinigung, sondern vielmehr die seelische Reinigung und Bewährung zentral sind. Wichtig ist in unserem Kontext vor allem, dass allein der Seele des Philosophen, also eines Menschen, der sein Leben lang um die Tugenden, die seelische Katharsis bemüht und dabei erfolgreich war,

24 So auch Vorwerk (2002) 52 f.

25 Siehe dazu v. a. den Beitrag von Mauro Tulli in diesem Band.

26 Dazu profund Waschkiel (1993).

eine im Kosmos höhere, nämlich aitherische Lokalisierung im Jenseits, am Himmel, in Aussicht gestellt wird, allein diese Seele somit (zunächst) aus dem Kreislauf der Reinkarnationen herausgenommen zu sein scheint.²⁷

III. Platons *Politeia*

Ähnliche kosmologisch-astronomische Vorstellungen finden sich in der *Politeia* Platons, und zwar sowohl im diskursiven wie im mythischen Kontext. Bereits im siebten Buch der *Politeia* führt Sokrates unter den für den Dialektiker nötigen Mathemata auch die Astronomie an (*Rep.* VII 528e–530c), die zunächst als Wissenschaft konkreter (Himmels-) Körper beschrieben wird. Allerdings bleibe, so Sokrates, der sichtbare Himmel, das Beste und Vollkommenste der sichtbaren Dinge, hinter dem zurück, was eigentlich Gegenstand der Astronomie sei:

προβλήμασιν ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, χρώμενοι ὥσπερ γεωμετρίαν οὕτω καὶ ἀστρονομίαν μέτιμεν, τὰ δ' ἐν τῷ οὐρανῷ ἐάσομεν, εἰ μέλλομεν ὄντως ἀστρονομίας μεταλαμβάνοντες χρήσιμον τὸ φύσει φρόνιμον ἐν τῇ ψυχῇ ἐξ ἀχρήστου ποιήσειν.²⁸

Wir wollen sie (sc. die Himmelsgestirne) also nur als Anlässe zum Nachdenken gebrauchen und die Astronomie gleich wie die Geometrie behandeln, fuhr ich fort (sc. Sokrates), wollen aber die Gebilde am Himmel beiseite lassen, wenn wir uns wirklich mit der Astronomie beschäftigen wollen, um das von Natur Vernünftige in der Seele, das zunächst unbrauchbar ist, brauchbar machen (ebd. VII 530b6–c1; Übers. Rufener).²⁹

Dabei spielt Sokrates auf die ‚Astronomie des Unsichtbaren‘ an, meint also vermutlich Astronomie als letztlich geometrisches Modell zur Beschreibung der Planeten und ihrer Bahnbewegungen.³⁰ Weitere astronomische Vorstellungen finden sich in Buch X dann in engstem Kontext mit dem Schicksal der menschlichen Seele, wie Sokrates unter Bezug auf die Katabasis-Erzählung des scheinototen Pamphyliers Er referiert. Dieser gewöhnliche, im Krieg gefallene (Jeder-)Mann wurde als Augenzeuge und Bote ausgewählt, um in unserer Welt vom Jenseits, dem jenseitigen Lohn für gute und schlechte Lebensfüh-

27 Dazu auch Männlein-Robert (2018) 57–61.

28 Repellini (2012).

29 Rufener 324.

30 Dabei fungiert die Geometrie selbst als paradigmatische, dianoetische Wissenschaft an sich. Siehe Mittelstrass (1962) 117–139 und ders. (2005) 234 f.; Vlastos (1980); Bénatouil u. El Murr (2010) 41–80, v. a. 56 f.

nung sowie dem Zusammenhang zwischen Einzelschicksalen und kosmischer Ordnung zu berichten. Er schildert die Wege und Stationen der zwölftägigen Reise seiner Seele durch das Jenseits.³¹ Als besonders wichtige Station im Jenseits³² beschreibt er eine als τόπος τις δαιμόνιος bezeichnete (vgl. *Rep.* X 614c1), wo auf einer Wiese (ebd. 614e2) Richter über jeden Einzelnen und seine Vergehen wie Wohltaten Gericht hielten. Nach dem Gerichtsurteil müssen, so sein Bericht, die Seelen der Verstorbenen entweder, wenn sie zu büßen haben, eine Katabasis durch ein Chasma nach unten in die Erde antreten, wenn sie belohnt werden, eine Anabasis durch ein Chasma nach oben in den Himmel vollziehen. Nach in der Regel 1000 Jahren kehren die Büßer durch einen daneben liegenden zweiten Schlund von unten nach oben auf die Wiese zurück, diejenigen aus dem Himmel steigen durch ein zweites Chasma auf die Jenseitswiese hinab (ebd. X 614d4–e2). Nach sieben Tagen auf dieser Wiese und einem anschließenden Marsch gelangten die Seelen an einen Ort, von wo sie von oben herab eine Lichtsäule über den ganzen Himmel und die Erde ausgespannt sehen, das Band des Himmels (σύνδεσμος τοῦ οὐράνου), das den ganzen Umschwung zusammenhält. An dessen Ende befindet sich die Spindel der Ananke, die alle Sphären des Kosmos in Umschwung versetzt:

ἐπειδὴ δὲ τοῖς ἐν τῷ λειμῶνι ἐκάστοις ἑπτὰ ἡμέραι γένοιτο, ἀναστάντας ἐντεῦθεν δεῖν τῇ ὁδῷ πορεύεσθαι, καὶ ἀφικνεῖσθαι τεταρταίους ὄθεν καθορᾶν ἄνωθεν διὰ παντὸς τοῦ οὐρανοῦ καὶ γῆς τεταμένον φῶς εὐθύ, οἷον κίονα, μάλιστα τῇ ἴριδι προσφερῆ, λαμπρότερον δὲ καὶ καθαρώτερον· εἰς ὃ ἀφικέσθαι προελθόντες ἡμερησίαν ὁδόν, καὶ ἰδεῖν αὐτόθι κατὰ μέσον τὸ φῶς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὰ ἄκρα αὐτοῦ τῶν δεσμῶν τεταμένα – εἶναι γὰρ τοῦτο τὸ φῶς σύνδεσμον τοῦ οὐρανοῦ, οἷον τὰ ὑποζώματα τῶν τριήρων, οὕτω πᾶσαν συνέχον τὴν περιφορᾶν – ἐκ δὲ τῶν ἄκρων τεταμένον Ἀνάγκης ἄτρακτον, δι' οὗ πάσας ἐπιστρέφεται τὰς περιφοράς·

Nachdem dann aber alle sieben Tage auf der Wiese verbracht hätten, hätten sie am achten Tag von dort aufbrechen und sich auf den Weg machen müssen. Nach weiteren vier Tagen seien sie dann an eine Stelle gelangt, von wo aus man ein geradliniges Licht erblickte, das sich wie eine Säule von oben herab durch den ganzen Himmel und die Erde zog, ganz ähnlich wie der Regenbogen, aber glänzender und reiner. Nach ei-

31 Siehe auch Männlein-Robert (2014) 50–58.

32 Vorwerk (2002) 51–54 gleicht diesen Ort ab mit dem Gerichtsort aus dem Jenseitsmythos des *Phaidon* (113d1–4) und der Angabe aus dem *Phaidros* (249a6–8), wonach die Seelen nach ihrer Beurteilung entweder zu einem unter der Erde oder zu einem am Himmel gelegenen Ort gehen, d. h., der τόπος τις δαιμόνιος des Er-Mythos müsste demnach in einer Art ‚Parallelwelt‘ von uns, in einer höhlenähnlichen Vertiefung (vgl. *Phd.* 109c3–d5), ähnlich der von uns bewohnten Welt, lokalisiert werden.

nem Tagesmarsch wären sie in dieses hineingelangt und hätten dort, mitten im Licht, gesehen, wie am Himmel die Enden seiner Bänder befestigt waren. Dieses Licht sei nämlich das Band des Himmels, das wie die Gurte der Trieren, die ganze Wölbung zusammenhalte. An den Enden aber sei die Spindel der Notwendigkeit befestigt, durch die alle Wölbungen (Himmelssphären) in Umdrehung gebracht werden (ebd. X 616b2–c5; Übers. Rufener).³³

Die dann (ebd. 616c5–617d1) aufwendig und in zahlreichen Details beschriebene Spindel der Ananke, die von den drei Moiren Lachesis, Klotho und Atropos umringt ist, symbolisiert hier letztlich die kosmische Ordnung, die nach festen Gesetzmäßigkeiten abläuft. Nachdem alle Seelen ihre künftigen Lebenslose gewählt haben, wird der Schicksalsfaden jedes Einzelnen an der Spindel der Ananke befestigt, was im mythischen Bild die notwendig enge Verhaftung und Verbindung jeder menschlichen Seele mit dem gesamtkosmischen Geschehen illustriert.³⁴ Bei der Schilderung der Wahl der Lebenslose wird explizit als Exemplum einer aus der Gruppe derer, die aus dem Himmel kamen, hervorgehoben, der schlecht wähle. Denn er habe in geordneter Verfassung sein erstes Leben gelebt und nur durch Gewöhnung ohne Philosophie (!) an Tugend Anteil gehabt (ebd. X 619c6–d3). Das sei bei vielen, die aus dem Himmel auf die Wiese zurückkamen, der Fall, da sie in Mühen unerfahren seien (ebd. X 619d3 f.). Später lagerten sich dann alle Seelen am Abend auf dem ‚Feld des Vergessens‘ (πεδῖον Λήθης) und hätten vom Fluss Ameles getrunken:

ἐπειδὴ δὲ κοιμηθῆναι καὶ μέσας νύκτας γενέσθαι, βροντὴν τε καὶ σεισμὸν γενέσθαι, καὶ ἐντεῦθεν ἐξαπίνης ἄλλον ἄλλη φέρεσθαι ἄνω εἰς τὴν γένεσιν, ἄπτοντας ὥσπερ ἀστέρας.³⁵

Als sie sich nun zur Ruhe gelegt hätten und es Mitternacht geworden sei, sei ein Donnern und ein Erdbeben entstanden, und plötzlich seien sie von dort, rasch wie Sternschnuppen, der eine dahin, der andere dorthin fortgetragen worden, hinauf ins Werden (ebd. X 621b2–4; Übers. Rufener)³⁶

Ohne hier auf narrative oder astronomische Details einzugehen, sei mit Blick auf diese Passagen Folgendes, da im Kontext hier relevant, festgehalten: Im Er-Mythos wird (wie im *Phaidon*) nicht nur die kugelgestaltige Erde, sondern auch die räumliche Differenzierung eines schlechten von einem guten Bereich

33 Rufener 459.

34 Siehe so auch Vorwerk (2002) 64 und Macé (2016).

35 Capelle (1917) 27 f.

36 Rufener 466.

im Jenseits erkennbar. Auch hier ist der gute Bereich für die ‚Reinen‘ oben im Himmel lokalisiert, der allerdings äußerst vage beschrieben ist. Dorthin gelangen nur tugendhafte Menschen, allerdings auch solche ohne philosophische Ambitionen; diese zeichnen sich später durch eine besonnene Wahl des nächsten Lebensloses aus.

Ob die im Vorfeld der Spindel der Ananke erwähnte Lichtachse die Weltachse oder die Milchstrasse meint, kann hier nicht diskutiert werden. Sie zieht sich in jedem Fall durch die feststehende Erde, um deren Achse sich der Fixsternhimmel und die Planeten bewegen. Mit dieser Spindel, die im mythischen Bild den Makrokosmos darstellt,³⁷ scheint Sokrates ein Modell der ‚eigentlichen Astronomie‘, wie in Buch VII angedeutet, im Kopf zu haben.³⁸ Die Platzierung der Spindel der Ananke in der Mitte des Kosmos, wo nun die Lebenslose mitsamt den Daimones für das nächste Leben im Körper von den Seelen gelöst werden, ist sicherlich aus Gründen der Erzähldramaturgie, offenbar aber auch mit Blick auf astronomische Assoziationen gewählt. Das Jenseits in all seinen unterschiedlichen mythisch-räumlichen Ausdifferenzierungen hat sein Zentrum demnach in der Mitte zwischen Himmel und Erde, wobei unklar bleibt, ob wir uns hier eher den Bereich der Sterne oder den des Aither vorstellen dürfen. Die Seelen werden im Moment des Übergangs ins Werden mit Sternen oder Sternschnuppen verglichen, was noch in der mythischen Darstellung zum einen den Lichtcharakter der Seele, zum anderen ihre grundsätzlich enge Affinität zu und Vergleichbarkeit mit den Sternen (ἀστέρεις) akzentuiert. Auf beide Aspekte, den Lichtcharakter der Seele sowie die gleichsam siderische Qualität der Seele, werde ich später zurückkommen (s. u. Kapitel VII.)

IV. Platons *Timaios*

Der Pythagoreer und Astrologe beschreibt im gleichnamigen Dialog Platons die Entstehung des Kosmos. Erkennbar wird anhand der konzentrisch angeordneten Ringe, welche die Haupthimmelskreise mit Horizont, Ekliptik und Äquator darstellen (*Ti.* 34a–36d), ein ‚Bändermodell‘ des Kosmos,³⁹ das dem Spindelmodell der *Politeia* überlegen ist, da hier nun die Schräglage der Ekliptik dargestellt werden kann. Wir sehen, dass offenbar aktuelle astronomische Erkenntnisse (erneut) in mythologischem Gewand präsentiert werden. *Timaios* nennt den Kosmos hier ein Lebewesen mit Seele und Intellekt, dessen

37 So Waschki (1993) 43.

38 Vgl. ebd. X 615d–617c.

39 Mittelstrass (2005) 235.

innere Bewegung, welche die Kreisbewegung verursache, von der göttlichen Weltseele herrühre:

οὕτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννουν τε τῆ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν.

So also müssen wir denn nach aller Wahrscheinlichkeit sagen, dass dieser Kosmos in Wahrheit aufgrund der Fürsorge des Gottes als ein beseeltes und vernunftbegabtes Lebewesen entstanden ist (*Ti.* 30b6–9).⁴⁰

Als besonders relevant erweist sich der ab *Ti.* 40a entfaltete Passus: Hier gestaltet der Demiurg, Timaios zufolge, nach dem Vorbild des Ideenkosmos die Götter am Himmel (zum größten Teil aus Feuer), also die Fixsterne, die Planeten und die Erde als das ehrwürdigste der Gestirne (ebd. 40a–c). Da hier (ebd. 40b4–6) die Fixsterne als ζῶα θεῖα ὄντα καὶ ἄδια bezeichnet werden, dürfen wir das als Beleg dafür werten, dass die Sterne als göttlich, sogar als (stets sichtbare) Astralgötter aufgefasst werden.⁴¹

Jeder menschlichen Seele, die der Demiurg dann in seinem Krater durch Mischung hergestellt hat, weist er einen Stern zu, auf dem diese wie auf einem Wagen fährt:

συστήσας δὲ τὸ πᾶν διεῖλεν ψυχὰς ἰσαρίθμους τοῖς ἄστροις, ἔνειμέν θ' ἐκάστην πρὸς ἕκαστον, καὶ ἐμβιβάσας ὡς ἐς ὄχημα τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ἔδειξεν, νόμους τε τοὺς εἰμαρμένους εἶπεν αὐταῖς, ὅτι γένεσις πρώτη μὲν ἔσοιτο τεταγμένη μία πᾶσιν, ἵνα μή τις ἐλαττοῖτο ὑπ' αὐτοῦ, δέοι δὲ σπαρείσας αὐτὰς εἰς τὰ προσήκοντα ἐκάσταις ἕκαστα ὄργανα χρόνων φῦνα ζῶων τὸ θεοσεβέστατον, διπλῆς δὲ οὐσης τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, τὸ κρεῖττον τοιοῦτον εἶη γένος ὃ καὶ ἔπειτα κεκλήσοιτο ἀνήρ.

Nachdem er aber das All verbunden hatte, sonderte er eine den Sternen an Zahl gleiche Zahl von Seelen aus, und teilte jede einem Stern zu und während er sie wie in einen Wagen steigen ließ, zeigte er die Natur des Alls, und teilte ihnen die vorherbestimmten Gesetze mit, nämlich dass das erste Entstehen als eines für alle festgesetzt sei, damit keine von ihm geringgeschätzt würde; es sei aber nötig, dass bei ihrer Verteilung auf die jeder einzelnen zukommenden Werkzeuge der Zeit das gottesfürchtigste Geschöpf von den Lebewesen hervorgehe; da aber die Natur des Men-

40 Siehe auch z. B. ebd. 34a8–b1, b8; 47c3; 68e3 f.; vgl. Plat. *Sph.* 265c–e.

41 Anders als traditionelle Götter sind Astralgötter immer sichtbar. Dieser Passus aus dem *Timaios* legt nahe, dass Platon hier eine stufenweise gegliederte Wirklichkeit des Göttlichen postuliert; siehe auch *Lg.* X 899b3–9, wo die Seelen der Gestirne Götter sind, dazu Karfik (2004) 98–100 und 239.

schen eine doppelte sei, sollte das stärkere Geschlecht ein solches sein, welches auch später als ‚Mann‘ bezeichnet werde (ebd. 41d8–42a3).

Er zeigt ihnen so die Natur des Kosmos, des Alls, die Gesetze der Heimarmene, bis es dann zur notwendigen Einkörperung und dem Leben im Körper komme:

καὶ ὁ μὲν εὖ τὸν προσήκοντα χρόνον βιούς, πάλιν εἰς τὴν τοῦ συννόμου πορευθεὶς οἴκησιν ἄστρου, βίον εὐδαίμονα καὶ συνήθη ἔξοι, σφαλεις δὲ τούτων εἰς γυναικὸς φύσιν ἐν τῇ δευτέρᾳ γενέσει μεταβαλοῖ.

Und wer nun die ihm zukommende Zeit gut gelebt habe, habe, nachdem er zur Wohnstätte des ihm verwandten Sternes zurückgewandert sei, ein glückseliges und (seinem früheren Leben) ähnliches Leben, wenn er das aber verfehle, gehe er bei der zweiten Geburt in die Natur der Frau über (ebd. 42b3–c1).⁴²

Im Anschluss daran verteilt der Demiurg die Seelen auf Planeten, bevor sie dann von dort eingekörpert werden (ebd. 42d2–e4). Hier im Mythos des Astrologen Timaios wird nun die im *Phaidon* noch mythisch-visionär und vage formulierte Behauptung, die Seele des Philosophen werde im Jenseits weiter oben im Äther, am Himmel, näher an den Sternen platziert, neu, nämlich kosmologisch kontextualisiert und dabei die Affinität von menschlicher Seele und Sternen (gemeint sind hier die Fixsterne),⁴³ die Provenienz sogar der Seele von dort unterstrichen. Zugleich wird aus dem genannten Passus des *Timaios* deutlich, dass die Rückkehr der Seele auf ‚ihren‘ Stern – ohne weitere Einkörperungen und Umläufe – allein der Gruppe derer vorbehalten bleibt, welche ‚gut‘ gelebt haben. Auf dem Stern lebt diese Seele dann freilich ein ‚glückseliges Leben‘. Eudaimonia erscheint somit als τέλος der Seele, das nur im Kosmos, auf dem der Seele eigenen Stern möglich ist. Allerdings scheint das nun nicht mehr eine Ausnahme nur für die besonders Reinen und Tugendhaften, die Philosophen, zu sein, sondern ein Grundprinzip der Rückkehr zu den Sternen nach dem Tod, welche grundsätzlich *allen* Seelen möglich ist, sofern sie eben – und das ist die große Hürde – ‚gut gelebt‘ haben. Der Wert und die Rolle der Gestirnsbetrachtung, die Erkenntnis der Umläufe des Alls und die Angleichung der Seele an diese ermöglichen den Menschen offenbar *a priori* Unsterblichkeit und Glück (ebd. 89d2–90d). Die Seele, die der Demiurg als Daimon (‚Schutzgeist‘) den Menschen als vollkommenste Seele zugeteilt hat, ist also göttlichen, sogar siderischen Ursprungs

42 Zur evaluierenden Reinkarnation, etwa von Männern in Vögel, vgl. auch *Ti.* 91d6–e1. Den Hinweis auf diese Stelle verdanke ich Wolfgang Kullmann.

43 Siehe dazu Taylor (1928/1962) 255–259 und 263.

(ebd. 90a2–9). Diese göttliche, siderische Seele ist mit dem Himmel verwandt (ebd. 90a5 τὴν ἐν οὐρανῷ συγγένειαν), sie hat einen direkten und sehr persönlichen (Rück-)Bezug zu den Sternen, weshalb Gestirnsbetrachtung hier in allerengstem Bezug zur Ethik der auf Eudaimonia abzielenden ‚Angleichung an die kosmische Ordnung‘ gesetzt wird – die hier als eine Variante der sonst vielfach bei Platon virulenten ‚Angleichung an Gott‘ (ὁμοίωσις θεῷ) erscheint:

ταύταις δὴ συνεπόμενον ἕκαστον δεῖ, τὰς περὶ τὴν γένεσιν ἐν τῇ κεφαλῇ διεφθαρμένας ἡμῶν περιόδους ἐξορθοῦντα διὰ τὸ καταμανθάνειν τὰς τοῦ παντὸς ἀρμονίας τε καὶ περιφοράς, τῷ κατανοομένῳ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιωῶσαι κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν, ὁμοιώσαντα δὲ τέλος ἔχειν τοῦ προτεθέντος ἀνθρώποις ὑπὸ θεῶν ἀρίστου βίου πρὸς τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον.

Diesen (sc. den Umschwüngen des Alls) muss demnach jeder nachfolgen, indem er die bei unserem Eintritt ins Leben im Kopf fehlgeleiteten Umläufe korrigiert, weil er den Einklang und die Umschwünge des Alls verstehen lernt, und er muss dem Erkannten das Erkennende seiner ursprünglichen Natur gemäß ähnlich machen, durch diese Angleichung aber das Ziel jenes Lebens besitzen, welches Menschen von Göttern als bestes sowohl für die gegenwärtige als auch für die künftige Zeit in Aussicht gestellt wurde (ebd. 90d1–d7).

Bemerkenswert mit Blick auf die hier ausgewählten Passagen ist Folgendes: Wir finden im *Timaios* nicht nur eine transzendente Rahmung der Verbundenheit menschlicher Seelen mit Sternen, sondern explizit die *Provenienz* der menschlichen Seele von den Sternen beschrieben. Damit wird erstmals eine bemerkenswerte *religiöse Semantisierung* der Sterne als ‚Astralgötter‘ und als Herkunfts- und Rückkehrort der Seele vor und nach ihrem Leben im Körper angedeutet. Neben der neuen Astralreligion hat Platon im kosmischen ‚Bändermodell‘ ein im Vergleich zur (noch mythisch eingekleideten) Astronomie der Spindel aus der *Politeia* hier im *Timaios* neuere astronomische Spekulationen und astronomische Modellbildung, wie sie innerhalb der Akademie diskutiert wurde, verarbeitet.⁴⁴ Außerdem ist im Kontext dieser Passage äußerst bemerkenswert, dass das ethische Telos der Eudaimonia durch die Beobachtung der Gestirnsbewegungen erreicht werden soll.⁴⁵ Dafür wird eine enge strukturelle und auch funktionale Entsprechung und Verwandtschaft zwischen dem rationalen Teil der menschlichen Seele und der Weltseele postu-

44 Vgl. auch 40d2 f., wo Timaios von der Notwendigkeit der ὄψις τῶν μιμημάτων, also von der Anschauung von modellhaften Abbildungen der Erdbewegungen, spricht.

45 Der von Betegh (2003) 279 konstatierte „cosmological turn“ im ethischen Diskurs klingt aber bereits im *Phaidon* 111c1–3 an, s. o.

liert; beide haben dieselbe Substanz und Struktur, allerdings ist die menschliche Seele unreiner und weniger strukturiert. Astronomie, die Beobachtung der Gestirne, erweist sich somit als ‚Denken‘ dieser Ordnung und der mathematischen Verhältnisse (ebd. 47c λογισμοί; 90d4 κατανοεῖν). Hatte die von Sokrates in der *Politeia* beschworene künftige, ‚wahre‘ Astronomie (mit Fokus auf intelligiblen Bewegungen, *Rep.* VII 528e–529c) noch propädeutischen Charakter, wird sie jetzt gleichsam ‚internalisiert‘⁴⁶ und erhält ethische und sogar religiöse Funktion.⁴⁷ Es geht im Kontext des *Timaios* also nicht zuletzt um eine ethische Funktionalisierung der Astronomie. Die Betrachtung der Gestirnsordnung ist prinzipiell jedem möglich, denn es handelt sich hier im *Timaios* um ein Telos- oder Glücksmodell für alle, nicht nur für Philosophen – wie das im *Phaidon* der Fall war. Wer die Gestirnsbeobachtung in vollendeter Weise betreibt, kann also auf seinen Herkunftstern zurückkehren und so (für gewisse Zeit) der Reinkarnation entkommen, auch das ist – anders als im *Phaidon* – hier nicht nur den Philosophen möglich (*Ti.* 42b).

Es geht an dieser Stelle nicht darum, die Rolle und die von den Neuplatonikern möglicherweise überschätzte Bedeutung Platons für die Astronomie auszuloten,⁴⁸ sondern darum, herauszufinden, welche Rolle und Funktion Platon in seinen Texten der Astronomie mit Blick auf die menschliche Seele einräumt, und wie er diese, schön im *Timaios* zu sehen, immer wieder anders akzentuiert und ausdifferenziert. Im *Timaios* macht er die Gestirnsbeobachtung sogar zu einer Beschäftigung, die prinzipiell jedem möglich ist. Somit besteht die Möglichkeit des Ausstiegs aus der Reinkarnation und der ewigen Glückseligkeit hier für alle.

V. Platons *Nomoi*

In Buch VII der *Nomoi* thematisieren die drei Gesprächspartner, Kleinias, Megillos und der Athener, in engem Zusammenhang mit der Bedeutung und Notwendigkeit der mathematischen Wissenschaften auch die Rolle der Astronomie und Planetenlehre, die, wie der Athener sagt, ein fester Bestandteil der Erziehung für die Kinder und Jugendlichen im projektierten Idealstaat Magnesia ab dem 13. Lebensjahr sein müsse:

ἔτι δὴ τοῖνον τοῖς ἐλευθέροις ἔστιν τρία μαθήματα, λογισμοὶ μὲν καὶ τὰ περὶ ἀριθμοῦς ἕν μάθημα, μετρικὴ δὲ μήκους καὶ ἐπιπέδου καὶ βάθους ὡς ἕν

46 Betegh (2003) 282.

47 Carone (1997) 344.

48 Vgl. Waschkies (1993) 42 f.; Kouremenos (2015) 103–108.

αὐτὸ δεύτερον, τρίτον δὲ τῆς τῶν ἄστρον περιόδου πρὸς ἄλληλα ὡς πέφυκεν πορεύεσθαι. ταῦτα δὲ σύμπαντα οὐχ ὡς ἀκριβείας ἐχόμενα δεῖ διαπονεῖν τοὺς πολλοὺς ἀλλὰ τινὰς ὀλίγους – οὓς δέ, προϊόντες ἐπὶ τῷ τέλει φράσομεν· οὕτω γὰρ πρότερον ἂν εἶη – τῷ πλήθει δέ, ὅσα αὐτῶν ἀναγκαῖα καὶ πῶς ὀρθότατα λέγεται μὴ ἐπίστασθαι μὲν τοῖς πολλοῖς αἰσχρόν, δι' ἀκριβείας δὲ ζητεῖν πάντα οὔτε ῥᾶδιον οὔτε τὸ παράπαν δυνατόν.

Dazu haben die Freien ja noch drei weitere Wissenschaften zu lernen: Ein Lerngegenstand ist Rechnen und alles, was mit Zahlen zu tun hat, die Messkunst von Länge, Breite und Tiefe ist aber wie einer (sc. Lerngegenstand) wiederum der zweite, drittens aber der Umlauf der Sterne, welche Bahnen sie ihrer Natur nach untereinander ziehen. Es müssen aber all diese ja mit Genauigkeit verbundenen Kenntnisse nicht die Vielen, sondern nur einige Wenige mühevoll erwerben; welche das sind, werden wir im Fortgang (sc. des Gesprächs) am Schluss ausführen; denn so dürfte es doch angemessen sein. Für die Menge aber (ist zu lernen), alles was davon zwingend notwendig ist und wovon man mit vollstem Recht sagt, es nicht zu wissen sei für die Vielen schändlich, mit Genauigkeit aber alles zu untersuchen ist weder leicht noch überhaupt möglich (Lg. 817e5–818a7).

Auch wenn astronomische Studien nun für alle Bürger im Staat verbindlich werden, so solle es doch, und das ist eine interessante Differenzierung, die Astronomie, welche auf Exaktheit der Untersuchung (ἀκρίβεια) abziele, nur für wenige geben.⁴⁹ Diese Differenzierung erinnert an die Formulierung des Sokrates aus der *Politeia* (*Rep.* VII 530b6–c1, s. o.), wonach es eine allgemeine und eine ‚wahre‘ Astronomie gebe, die sich vielmehr gedanklich-intellektuell mit den Gestirnen beschäftige und nicht nur auf deren visuelle Beobachtung konzentriert sei.

Eng verbunden mit der Etablierung der Astronomie im Unterricht für alle ist die Korrektur gängiger Göttervorstellungen (Lg. 820e–822d). Der Athener postuliert hier sogar die Kenntnis der (allgemeineren) Astronomie für alle Bürger im Staat deswegen, weil sie durch solches Wissen über die ‚Götter am Himmel‘, also die Gestirne, Blasphemie vermieden und stattdessen diese Götter angemessen verehrten und so ihre Frömmigkeit beweisen könnten:

ταῦτ' ἔστι τοίνυν, ὃ Μέγυλλέ τε καὶ Κλεινία, νῦν ἃ δὴ φημι δεῖν περὶ θεῶν τῶν κατ' οὐρανὸν τοὺς γε ἡμετέρους πολίτας τε καὶ τοὺς νέους τὸ μέχρι τοσοῦτου μαθεῖν περὶ ἀπάντων τούτων, μέχρι τοῦ μὴ βλασφημεῖν περὶ αὐτά, εὐφημεῖν δὲ αἰεὶ θύοντάς τε καὶ ἐν εὐχαῖς εὐχομένους εὐσεβῶς.

49 Carone (1997) 347 und 2005.

Das ist es also, mein lieber Megillos und Kleinias, was jetzt über die Götter am Himmel, wie ich behaupte, zumindest unsere Bürger und zwar die Jungen bis dahin über all diese Dinge zu lernen haben, bis dahin, dass sie nicht Böses darüber reden, dass sie aber immer beim Opfer andächtig schweigen und auch beim Gebet gottesfürchtig beten (ebd. 821c6–d4).

Die Gestirne werden also, als gleichsam neue Götter, welche die alten Götter ersetzen, in Form etablierter Ritualpraktiken wie Opfer und Gebet verehrt. Dieser Gedanke wird weiter erhellt durch einige wichtige Passagen in Buch X, wo gängige Atheismus-Vorstellungen widerlegt werden. Dabei wird der alte Usus des Glaubens an Götter durch rationale Überlegungen fundiert, da ja der Kosmos nach vernünftigen Gesetzmäßigkeiten organisiert sei.⁵⁰ Die rationalen Kreisbewegungen der Himmelskörper werden nämlich darauf zurückgeführt, dass vernünftige Seelen sie antreiben und bewegen. Also ist auch im Kosmos die selbstbewegte Seele (ebd. 895c–896a), ein intelligibles Wesen, Ursache von allem und lenkt und leitet vernünftig den Kosmos, der selbst νοητὸν ζῶον ist (ebd. 888e–890a), mithilfe der Vernunft (ebd. 896d–898d). Dabei hat jedes Gestirn eine eigene Seele (ebd. 898d3–5), woraus der Athener nun die Göttlichkeit nicht nur der Weltseele, sondern auch der Gestirnsseelen ableitet:

ἄστρον δὴ περὶ πάντων καὶ σελήνης, ἐνιαυτῶν τε καὶ μηνῶν καὶ πασῶν ὥρῶν περὶ, τίνα ἄλλον λόγον ἐροῦμεν ἢ τὸν αὐτὸν τοῦτον, ὡς ἐπειδὴ ψυχὴ μὲν ἢ ψυχαὶ πάντων τούτων αἰτίαι ἐφάνησαν, ἀγαθαὶ δὲ πᾶσαν ἀρετὴν, θεοὺς αὐτὰς εἶναι φήσομεν, εἴτε ἐν σώμασιν ἐνοῦσαι, ζῶα ὄντα, κοσμοῦσιν πάντα οὐρανόν, εἴτε ὅπη τε καὶ ὅπως; ἔσθ' ὅστις ταῦτα ὁμολογῶν ὑπομενεῖ μὴ θεῶν εἶναι πλήρη πάντα;
ΚΛ. οὐκ ἔστιν οὕτως, ὃ ζένε, παραφρονῶν οὐδεὶς.

Werden wir denn über alle Gestirne und den Mond, über die Jahre und auch die Monate und über sämtliche Jahreszeiten eine andere Behauptung formulieren als eben dieselbe, dass wir, weil Seele oder Seelen sich als Ursache von allem erwiesen – gute (sc. Seelen) aber mit Blick auf die gesamte Tugend – behaupten werden, sie seien Götter, sei es dass sie nun als lebende Wesen, in Körpern, sei es dass sie wo oder wie auch immer den ganzen Himmel ordnen? Gibt es jemanden, der, wenn er damit übereinstimmt, stur weiter behauptet, es sei nicht alles voll von Göttern?
Kleinias: Keiner, mein lieber Gastfreund, kann derartig von Sinnen sein (ebd. X 899b3–c1).

50 Erler (2007) 467.

Der in diesem Beitrag fokussierte religiöse Grundzug, der in den *Nomoi* im Kontext der Besprechung von Astronomie als Schulfach für alle sowie mit Blick auf die neu postulierten Astralgötter kenntlich wurde, wird in Buch 12 der *Nomoi*, als die Einrichtung des Nächtlichen Rates besprochen wird, erneut aufgegriffen: Denn die Mitglieder des Nächtlichen Rates müssen sich, wie es dort heißt (ebd. XII 966c–968b) um Theologie kümmern. Der Athener fasst bündig die vorherige Diskussion zusammen, wenn er den notwendigen Respekt gegenüber den Göttern (vgl. θεοσεβές) auf die folgenden beiden Grundsätze zurückführt:

οὐκ ἔστιν ποτὲ γενέσθαι βεβαίως θεοσεβῆ θνητῶν ἀνθρώπων οὐδένα, ὃς ἂν μὴ τὰ λεγόμενα ταῦτα νῦν δύο λάβῃ, ψυχὴ τε ὡς ἔστιν πρεσβύτατον ἀπάντων ὅσα γονῆς μετείληφεν, ἀθάνατόν τε, ἄρχει τε δὴ σωμάτων πάντων, ἐπὶ δὲ τούτοισι δὴ, τὸ νῦν εἰρημένον πολλάκις, τόν τε εἰρημένον ἐν τοῖς ἄστροις νοῦν τῶν ὄντων τὰ τε πρὸ τούτων ἀναγκαῖα μαθήματα λάβῃ, τὰ τε κατὰ τὴν μοῦσαν τούτοις τῆς κοινωνίας συνθεασάμενος, χρήσεται πρὸς τὰ τῶν ἠθῶν ἐπιτηδεύματα καὶ νόμιμα συναρμοττόντως, ὅσα τε λόγον ἔχει, τούτων δυνατὸς ἢ δοῦναι τὸν λόγον.

Niemals kann einer von den sterblichen Menschen beständig gottesfürchtig werden, wer nicht diese beiden jetzt aufgestellten Behauptungen übernimmt, nämlich, dass die Seele am ältesten ist von allem, was an Erzeugung teilhat, und als etwas Unsterbliches doch über alle Körper herrscht, dazu aber das jetzt schon oft Gesagte, nämlich die in den Sternen behauptete Vernunft des Seienden und die davor notwendigen Kenntnisse, und wer nicht, nachdem er den Zusammenhang dieser Dinge mit der Musenkunst zusammen betrachtet hat, das stimmig anwenden wird auf die Beschäftigungen mit den Sitten und die Gesetze, und imstande ist, Rechenschaft über all die Dinge abzulegen, über die man das tun kann (ebd. 967d4–968a1).

Zum einen sei die Seele unsterblich und Herrscherin über das Körperliche, zum anderen sei der Führer für alles Seiende der *bei den Sternen* zu lokalisierende Nous. Der Athener verweist also hier, am Ende des *Nomoi*-Gesprächs, noch einmal unmissverständlich auf den unauflöslich engen Konnex zwischen der Seele und den Sternen, der (auf angemessenem Niveau) den Mitgliedern des Nächtlichen Rates erkennbar sei.

Im *Timaios* war vor allem der Bezug der einzelnen menschlichen Seelen zu den Sternen im Rahmen eines kosmologischen Mythos beschrieben und mit dem ethischen Ziel der Eudaimonia verbunden worden, die freilich nur wenigen, den Philosophen, erreichbar sei. Dagegen ist die Verbindung von Seele und Sternen hier in den *Nomoi* anders, nämlich nicht ethisch, sondern *theologisch* perspektiviert: Auch hier haben die Sterne zwar Seelen, aber diese

sind der Grund für die Göttlichkeit der Sterne selbst, die nun aufgrund ihres Kosmos, ihrer geordneten, vernünftigen Umläufe, als verehrungswürdige Götter selbst fungieren und agieren. Hier steht also die Göttlichkeit und die religiöse Verehrung des Kosmos, der Gestirne, als ‚neuer‘ Götter, welche die alten ersetzen, im Vordergrund. Dadurch wird die Beschäftigung mit Astronomie nachdrücklich vom Vorwurf der Asebie befreit und erhält vielmehr den Rang und die Funktion einer Astralreligion oder Theologie. Was im Kontext der *Nomoi* allerdings fehlt, ist eine mit Astralpsychologie und Astralreligion konnotierte Jenseitskonzeption, wie sie in *Phaidon*, *Politeia* und auch im *Timaios* in je unterschiedlicher Weise für die ohne Körper reisenden Seelen deutlich wurde.

VI. Die pseudo-platonische *Epinomis*

Werfen wir jetzt einen Blick auf ein Werk aus der Alten Akademie, das in unserem Kontext besonders relevant ist, die pseudo-platonische *Epinomis*, die dem *Suda*-Eintrag zufolge auch den Titel ‚Φιλόσοφος‘ trug.⁵¹ Mag nun Philippos von Opus der mutmaßliche Autor sein⁵² oder nicht,⁵³ im gegenwärtigen Kontext ist die an platonische Dialoge wie *Timaios* und *Nomoi* erinnernde, bei genauerem Hinsehen freilich abweichende⁵⁴ literarische Präsentation astronomischer und psychologischer Überlegungen ebenso von Bedeutung wie die theologisch-religiöse Perspektive. In formal enger Anknüpfung an das *Nomoi*-Gespräch diskutieren dieselben Gesprächspartner den nötigen Bildungsgang für den Nächtlichen Rat. Die Hauptfrage ist eine letztlich ethische, es ist die nach dem Eudaimonia für die Menschen garantierenden Wissen (σοφία).⁵⁵ Eine zentrale Rolle spielen für den Verfasser dieses Textes Gestirnsbeobachtungen und Himmelserscheinungen, kurz: Astronomie. In diesem Kontext wird daher auch die Beseeltheit und Göttlichkeit der Gestirne verhandelt (*Epin.* 982a–984a). Dazu kommen weite Ausführungen über die Astralsphäre, in denen zum ersten Mal explizit der Äther als fünftes Element benannt wird (ebd. 981c) und als Bereich der Sterne zu vermuten ist.⁵⁶ Die Planeten

51 *Suda* s. v. Φίλιππος Φιλόσοφος p. 733 Adler IV, siehe Krämer (2004) 115.

52 Zur Diskussion siehe Krämer (2004) 106 f.

53 So etwa Brisson (2005) 21–23.

54 Dazu Aronadio (2010) und ders. (2013) 135–159.

55 Die *Epinomis* hat einen ganz ähnlichen σοφία-Begriff wie Xenokrates, der sie als höchste Wissenschaft versteht, vgl. Xen. Περὶ σοφίας; Krämer übersetzt *Über die Philosophie*, siehe Krämer (2004) 49.

56 Vgl. *Ti.* 55c, dazu Dillon (2009) 355 mit Anm. 12.

tragen die Namen bekannter Götter (z. B. Aphrodite, Hermes etc.), so dass wir hier neben einer Psychologisierung der Gestirne (vgl. *Lg.* 896e–899a; 966d–968b) eine im Text als grundlegend wichtig beschriebene Astraltheologie identifizieren können,⁵⁷ in deren Rahmen sogar die Forderung nach einem Staatskult für Astralgötter erhoben wird (*Epin.* 985d–987a). Einen Verweis auf ein Jenseits am Himmel, freilich ein wenig spezifisches, am ehesten noch an den *Timaios* (42b3–5) erinnerndes, bietet der Athener, wenn er allein den Glücklichen nach intensiver Beschäftigung mit den geordneten Gestirnsumläufen zu Lebzeiten nach seinem körperlichen Tod zu seligen Orten gelangen lässt:

ὄν ὁ μὲν εὐδαιμόνων πρῶτον μὲν ἐθαύμασεν, ἔπειτα δὲ ἔρωτα ἔσχεν τοῦ καταμαθεῖν ὅποσα θνητῇ φύσει δυνατά, ἡγούμενος ἄρισθ' οὕτως εὐτυχέστατά τε διάξειν τὸν βίον τελευτήσας τε εἰς τόπους ἤξειν προσήκοντας ἀρετῇ, καὶ μεμνημένος ἀληθῶς τε καὶ ὄντως, μεταλαβὼν φρονήσεως εἰς ὧν μιᾶς, τὸν ἐπίλοιπον χρόνον θεωρὸς τῶν καλλίστων γενόμενος, ὅσα κατ' ὄψιν, διατελεῖ.

Diese (sc. kosmische Ordnung) bewunderte zuerst der mit einem guten Daimon ausgestattete Mensch, dann aber bekam er den Drang, so viel einem Sterblichen von Natur aus möglich sei davon zu verstehen, weil er glaubte, dass er so am besten und am glücklichsten leben könne und dass er nach seinem Tod zu den seiner Tugend entsprechenden Orten kommen würde. Und als wahrhaft und echt eingeweihter Myste, als einziger mit Anteil an der einen Vernunft, lebt er die übrige Zeit fortwährend als Betrachter der schönsten Dinge, wie viele zu sehen sind (*Epin.* 986c5–d4).

Der Athener hatte bereits im Eingang des Dialogs (ebd. 973c4–d1) εὐδαιμονία als etwas beschrieben, was nur wenigen zu Lebzeiten möglich wird, aber auf die ‚schöne Hoffnung‘ (καλὴ ἐλπίς, ebd. 973c6) als Entlohnung für alle ehrenwerten Bemühungen im Jenseits verwiesen. Nachdem ausführlich die erkenntnistheoretisch wie theologisch so wichtige Rolle der Astronomie besprochen worden war, rekurriert der Athener auf die nur wenigen vorbehaltene positive Hoffnung auf Belohnung im Jenseits, die sich nun als ‚fortwährende Schau des Schönsten‘, wenn man so will, als ewige Gestirnbetrachtung enthüllt. Mögen auch hier die Gedanken des Atheners resp. des *Epinomis*-Verfassers nicht wirklich kohärent erscheinen,⁵⁸ so wird doch in diesem an Mysteriengeschehen alludierenden Passus die absolut zentrale Rolle der Astronomie unmissverständlich erkennbar: Diese erscheint gleichsam als ‚Philosophie‘ respektive ersetzt diese und wird zugleich in unver-

57 Dazu Simeoni (2012); Aronadio (2013) 91–98.

58 Dazu siehe Aronadio (2010).

kennbar religiöser Überformung beschrieben.⁵⁹ Derselbe Gedanke wird vom Athener gegen Ende des Dialogs in abschließender Rahmung erneut formuliert (ebd. 992b2–c3), so dass einmal mehr die Astronomie mit der zu wünschenden neuen, die Volksreligion ersetzenden Frömmigkeit (*Theosebeia*, *Eusebeia*) identifiziert wird.⁶⁰

Mit der *Epinomis* liegt also ein für die Diskussionen in der Alten Akademie repräsentativer Text vor, der den internen Diskurs um die Seelen- resp. Himmelssubstanz Aither,⁶¹ um Astraltheologie und Gestirngötter⁶² sowie die theologischen, mit der Astronomie verbundenen, neuen Optionen für Religiosität und Kult reflektiert, der aber im Einzelnen durchaus individuelle Ansätze zu vertreten scheint. In unserem Kontext ist wichtig, dass sich in der *Epinomis* eine ganz besonders *religiöse* Semantisierung der wissenschaftlichen Astronomie erkennen lässt. Dazu kommt, dass – auch mit Blick auf die diesseitige und die wenig konkrete (nicht explizit am Himmel verortete) jenseitige Eudaimonia der Menschen – es sich beim hier entworfenen Konzept von Astronomie als ‚neuer Theologie‘ um eine letztlich elitäre, nur wenigen vorbehaltene Option handelt.

VII. Herakleides Pontikos

Bei Herakleides Pontikos, der spätestens 365 in die Akademie eingetreten war und während Platons dritter sizilischer Reise (361/360 v. Chr.) als stellvertretender Schulvorsteher in der Akademie agierte, macht sich mit Blick auf die überlieferten Fragmente, Testimonien und Werktitel (siehe D.L. V 86–88) ein ganz ähnlich gelagertes Interesse an Astronomie, an der konzeptionellen Verbindung von Seele und Sternen sowie an Seelenreisen außerhalb des Körpers bemerkbar wie es auch in den oben genannten platonischen Texten

59 Das legt die in *Epin.* 986c5–d4 beschriebene Stufenfolge der Erkenntnis nahe: ἐθαύμασεν – ἔρωτα ἔσχεν – καταμαθεῖν – μεμνημένος – μεταλαβὼν φρονήσεως – θεωρὸς τῶν καλλίστων γινόμενος διατελεῖ. Vgl. eine ähnliche, ebenfalls unterschiedliche Stufen im Rahmen von Mysterienkulten nachahmende Einweihung in die Philosophie beim Mittelplatoniker Theon, *Exp. rer. math.* 14,17–16, 2 H., dazu Petrucci (2012) 288–302.

60 Vgl. auch *Epin.* 990a.

61 Ausführlicher dazu siehe Waschki (1993) 52–54.

62 Dazu Aronadio (2010). Entsprechende Vorstellungen über Astraltheologie finden sich auch beim frühen Aristoteles: Z. B. *De philosophia* frg. 21 Ross = Cicero, *De natura deorum* II 16,44, dazu siehe Krämer (²2004) 109. Xenokrates nimmt etwa in seiner Schrift Περὶ θεῶν eine allegorische Benennung von Elementarkräften mit den Namen der (traditionellen) Götter vor; somit erhalten die Astralgötter ‚olympische‘ Namen (frg. 19 und 20), der Demiurg wird als ‚Zeus‘ bezeichnet etc.; siehe auch Boyancé (1952) 333; generell zur hier erkennbaren hierarchischen Theologie siehe Krämer (²2004) 107.

identifiziert werden konnte.⁶³ In unserem Kontext ist Herakleides neben Platon eine der wohl spannendsten Figuren unter den Repräsentanten der Alten Akademie: Auch wenn er nicht, wie etwa der der Akademie nahestehende Eudoxos von Knidos, Planetenbewegungen mathematisch berechnete oder homozentrische Sphären postulierte,⁶⁴ ist Herakleides doch zum einen ein Vordenker wichtiger späterer astronomischer Theorien wie der Achsenrotation der Erde und der Jahresbewegung der Erde selbst,⁶⁵ zum anderen sind seine astronomische Spekulationen aufs engste mit psychologischen Konzepten amalgamiert. Im Folgenden sollen einige wenige, im Kontext relevante Aspekte herausgegriffen werden.⁶⁶

Herakleides vertrat offenbar eine Wesensgleichheit von Gestirnen und Seele:⁶⁷ Denn er beschreibt die Seele des Menschen als ‚lichtartig‘⁶⁸ (φωτοειδῆ) und überhaupt als ‚Licht‘, vielleicht auch ‚Aither‘,⁶⁹ postuliert mit der Seele als Lichtkörper oder Aither freilich eine extrem feinstoffliche, aber eben doch stoffliche Seele. Aufgrund des Lichtcharakters der Seele setzt er diese in Bezug zur Astralsphäre und deren Licht, ganz besonders zur (supralunaren) Milchstrasse (γαλαξία), von der sie herkäme und wo sie nach dem Tode des Körpers wieder hingehge – auch wenn die Milchstrasse für ihn vermutlich eher ein ‚Durchgangsort‘ für die höheren Regionen wie subsolarer und Fixsternbereich (für die Seligen), eine Art „Hades am Himmel“ war (frg. 94 Wehrli τὸν Ἄϊδην τὸν ἐν οὐρανῷ).⁷⁰ Die Vergleichbarkeit von Seele und Gestirnen, ihre

63 Herakleides wird fälschlich von Diogenes Laertios (basierend auf einer irreführenden Notiz Sotions) als Schüler des Aristoteles bezeichnet, dazu Krämer (2004) 88 f.; zur Biographie des Herakleides siehe Schneider (2000) 564.

64 Siehe Waschkie (1993) 36 f.

65 Siehe Werktitel wie z. B. Περὶ τῶν ἐν οὐρανῷ (frg. 104–117 Wehrli).

66 Ausführlich handelt über die Astronomie des Herakleides Gottschalk (1980) 58–87.

67 Das gilt (ebenso wie die Auffassung, die Seele sei letztlich feinstofflich materiell) eigentlich als hellenistisch-stoische Vorstellung, siehe ausführlicher dazu Moraux (1963) 1195 f.; 1246.

68 Herakleides Pontikos, frg. 98a Wehrli; siehe auch Herakleides Pontikos, frg. 98d Wehrli Παρμενίδης δὲ καὶ Ἴππασος καὶ Ἡράκλειτος πυρώδη ταύτην (sc. τὴν ψυχὴν) κεκλήκασιν· ὁ δὲ Ἡρακλείδης φωτοειδῆ.

69 Herakleides Pontikos, frg. 98b Wehrli *Heraclydes Ponticus lucem* (sc. *animam esse docuit*); siehe auch 98c und 100 Wehrli; als ‚Aither‘ siehe frg. 99 Wehrli, dazu Dillon (2009) 354 f.

70 Herakleides Pontikos, frg. 96 Wehrli Δαμάσκιος τὴν Ἐμπεδοτίμου περὶ τοῦ γάλακτος (sc. ὑπόθεσιν) οἰκείουται, ἔργον αὐτὴν οὐ μῦθον καλῶν. φησὶ γὰρ ἐκεῖνος ὁδὸν εἶναι ψυχῶν τὸ γάλα τῶν τὸν Ἄϊδην τὸν ἐν οὐρανῷ διαπορευομένων. Vgl. ders. frg. 97 Wehrli ἄλλη τοίνυν αἴρεις τῶν Πλατωνικῶν ... τιθεμένη ... τὴν ψυχὴν αἰεὶ εἶναι ἐν σώματι, ὡσπερ ἡ Ἐρατοσθένους καὶ Πτολεμαίου τοῦ Πλατωνικοῦ καὶ ἄλλων, ἀπὸ σωμάτων αὐτὴν λεπτοτέρων εἰς τὰ ὀστρεώδη πάλιν εἰσοικίζει σώματα. διατρίβειν μὲν γὰρ αὐτὴν εἰς μοῖραν τινα τοῦ αἰσθητοῦ, καθήκειν γε μὴν εἰς τὸ στερεὸν σῶμα ἄλλοτε ἀπ’ ἄλλων τοῦ παντός τόπων. καὶ τούτους Ἡρακλείδην μὲν τὸν Ποντικὸν ἀφορίζειν περὶ τὸν γαλαξίαν, ἄλλους δὲ καθ’ ὅλας τοῦ οὐρανοῦ τὰς σφαίρας, ἀφ’ ὧν δὴ δεῦρο κατιέναι τὰς ψυχὰς. Herakleides scheint pythagoreischen Lehren nahe zu stehen, wenn

Lichthaftigkeit, ist eine Vorstellung, die wir auch bei Platon angedeutet finden: Der beste Beleg dafür ist vermutlich Platons *Politeia* (621b4), als im Er-Mythos die Seelen nach dem Trunk aus dem Fluß Ameles ‚stürzend wie Sternschnuppen‘ auf die Erde und in neue Körper gelangen.⁷¹ Die bei Platon und Herakleides Pontikos greifbare Vorstellung von der engen Verwandtschaft der lichtartigen Seele mit den Sternen oder sogar ihrer siderischen Herkunft legt nahe, dass wir es im Falle Platons mit literarisch, im Falle des Herakleides eher spekulativ gefassten Reflexen zeitgenössischer, in der Akademie diskutierter kosmologischer Spekulationen über das fünfte Element, aus dem die Sterne bestehen sollen, zu tun haben.⁷² Wie bereits in der *Epinomis* (s. o.) finden sich auch bei Herakleides Spekulationen über das fünfte Element (Aither) mit dem himmlischen Ursprung der Seele.⁷³ Über die für uns noch erkennbaren Spekulationen und Konzeptionen zum Konnex von Psychologie und Astronomie hinaus befasst sich Herakleides vielleicht aus medizinischem, sicher aber aus religiösem und psychologischem Interesse mit dem Phänomen der Trennung der Seele vom Körper. So dokumentieren überlieferte Titel wie *Über die Scheintoten* (Περὶ τῆς ἄπνου ἢ περὶ νόσων frg. 76–89 Wehrli)⁷⁴ Überlegungen über die Möglichkeiten einer ohne Körper wandernden Seele oder sein Dialog über den θεῖος ἀνὴρ Abaris, in dem auch Pythagoras eine wichtige Rolle spielt (frg. 73–75 Wehrli),⁷⁵ seine intensive Auseinandersetzung mit Seelenreisen und Seelenwanderung sowie auch mit ekstatischen Phänomenen. Dazu kommen der bei Plutarch überlieferte Titel Περὶ τῶν ἐν Ἅιδου (*Über die Dinge im Hades*, frg. 72 Wehrli), wo sich verwandte Überlegungen des Herakleides zum jenseitigen Schicksal der vom Körper befreiten Seele erkennen lassen, sowie seine an anderer Stelle vertretene These, wonach die (supralunare) Milchstraße als ‚Hades am Himmel‘ zumindest temporärer Aufenthaltsort für die körperlosen Seelen sei, und überhaupt die Gestirne bewohnt seien.⁷⁶ Allerdings

er davon ausgeht, dass jedes Gestirn ein eigener Kosmos mit einer Lufthülle sei (frg. 113 Wehrli).

71 Vgl. auch *Ti.* 41df.; 42d.

72 Sie wurde etwa von Philippos von Opus vertreten, siehe Waschkies (1993) 50–53. Möglicherweise kann (so Boyancé in brieflicher Mitteilung an Wehrli) ein Plutarch-Zeugnis (*De E apud Delphos* 11,390A; siehe Wehrli p. 93) als Hinweis darauf gelesen werden, dass Herakleides noch jenseits des feurigen Bereichs eine (fünfte) Substanz postulierte, die er als ‚Licht‘ (φῶς) bestimmte und die er *nicht* ‚Äther‘ genannt zu haben scheint, vgl. Krämer (2004) 91.

73 Siehe Moraux (1963) 1193 f.

74 Ausführlich dazu siehe Gottschalk (1980) 13–36.

75 Dazu ist ausführlich Boyancé (1934) 321–352.

76 Siehe v. a. Cic. *rep.* VI = *somm. Sc.* 15 f., wo die Milchstraße als Ort für die Gerechten und Frommen genannt wird. Siehe dazu den Beitrag von Müller in diesem Band. Zum pseudo-platonischen *Axiochos* siehe ausführlicher Männlein-Robert (2012) 21–26.

scheint seine kosmologische Jenseitsspekulation *keinen* herausgehobenen Aufenthaltsort für Philosophenseelen vorzusehen, wie das etwa in Platons *Phaidon* (s. o.) oder im *Phaidros* (249ab)⁷⁷ in Aussicht gestellt wird.⁷⁸

Insgesamt zeichnet sich hier das Interessenprofil eines Mitglieds der alten Akademie ab, das, durchaus eigenständig und vielleicht sogar in Abweichung von Platons Seelenlehre (vgl. oben die lichtartige Seele), zeitgenössische und innerakademische astronomische Diskussionen mit spekulativen und vor allem religiösen und religionsphilosophischen Ansätzen verschmilzt.⁷⁹

VIII. Kontext

Zum Schluss sollen die bisher gemachten Beobachtungen in einen größeren Rahmen eingebettet werden: Wir haben gesehen, dass Platon in seinen späteren Dialogen – und da vorwiegend im Kontext von Mythen – seine Vorstellungen über die Seele, vor allem die Seele nach der Trennung vom Körper, eng mit zeitgenössischen und innerakademischen astronomischen Spekulationen verbindet.⁸⁰ Daraus resultiert eine eigenwillige Jenseitskonzeption, die vom traditionellen, populären Jenseitsglauben wie auch den neueren Jenseitsvorstellungen der Mysterien- wie der orphischen Kulte erheblich abweicht. Vielmehr kreiert Platon auf philosophischer Basis ein Jenseits, das im Kosmos, im Äther und bei den Sternen, verortet ist. Platon greift dabei offensichtlich einen zeitgenössischen religiösen Diskurs auf, wonach die Seele beim Tod des Körpers zu den Sternen gehe, sich das Jenseits also am Himmel befinde. Derartige Vorstellungen⁸¹ gehen vermutlich letztlich auf vorsokratische, pythagoreische Spekulationen über eine Kugelgestalt der Erde zurück: So sei für die Vorstellung, dass die Aktivität der Seele die kreisförmigen Bewegun-

77 Dort kehrt der Philosoph nach drei Reinkarnationen zu einem Platz *über* dem Himmel zurück; gute, aber nicht philosophisch aktive Menschen gelangen zu einem Platz *im* Himmel.

78 Vgl. den vom Mond gefallenen Mann als kosmischen Gewährsmann für eine Besiedlung zumindest des Mondes, der freilich zugleich auch die Achsenrotation der Erde bezeugen soll (Herakleides frg. 115 Wehrli): Problematisch ist hier die Zuweisung an Herakleides selbst oder an einen Dialogpartner, der offenbar die Eigenständigkeit der Seele ablehnt, siehe dazu Krämer (²2004) 91. Anders als Platon etwa im Er-Mythos, wo sich einander gegenüberliegende Chasmata auftun, nach unten für Büßer, nach oben für Rechtschaffene und Fromme, beschreibt Herakleides drei Wege und Tore am Himmel: eines beim Sternbild Skorpion, eines zwischen Löwe und Krebs, das andere zwischen Wassermann und Fischen (frg. 94 Wehrli), dazu Gottschalk (1980) 99 f.

79 Vgl. seine rein religiöse Deutung und Auslegung des Erdbebens von Helike 373 v. Chr., dazu ist ausführlicher Schneider (2000) 568. Siehe auch Svitzou (2005).

80 Nur in Mythen, dazu Solmsen (1982) 220. Siehe auch Waschkie (1993) 43 f.

81 Siehe dazu Burkert (1962) 335.

gen von Himmelskugeln und Sternen widerspiegle,⁸² auf Parmenides verwiesen oder auf Anaxagoras' Theorien über die Kugelgestalt der Erde,⁸³ auf Pythagoras und Pythagoräer (wie Archytas)⁸⁴ mit entsprechenden Spekulationen oder die sogenannten *Parapegmata* des Meton (ca. 432 v. Chr.), ein astronomischer Kalender, die ebenfalls eine Kugelform der Erde oder zumindest eine frei schwebende Erde erforderten.⁸⁵ Verwiesen sei in diesem Zusammenhang auch auf Empedokles, der ebenfalls eine gravierende Umdeutung vornahm, als er die Erde als Hades beschrieb sowie die Rückkehr des Menschen zur ursprünglichen Göttlichkeit als Ziel formulierte und dabei offenbar unterschiedliche Bereiche im Kosmos für die Transmigration der unterschiedlichen Seelen dorthin differenzierte.⁸⁶ In jedem Fall konnten zumindest von philosophischer Seite her seit dem 5. Jh. v. Chr. weder ein traditioneller Hades unter und hinter der bekannten Welt noch die ‚Inseln der Seligen‘ länger am Rand der Erde verortet werden.⁸⁷ Epigraphisch lässt sich diese Vorstellung bereits in der Grabinschrift für die in der Schlacht von Poteidaia Gefallenen (432 v. Chr.) nachweisen,⁸⁸ die somit das bislang älteste populäre Zeugnis der dualistischen Vorstellung ist, wonach die Seelen nach dem Tod oben vom Äther, der Körper hingegen unten von der Erde aufgenommen werden.⁸⁹ Die wohl ältesten literarischen Belege für die Wanderung der Seele oder des πνεῦμα an den Himmel finden sich in der zweiten Hälfte des 5. Jh. v. Chr. in den Gnomen der Pseudo-*Epicharmea* sowie in der attischen Tragödie vor allem des späteren Euripides.⁹⁰ Allerdings deutet die Mehrzahl der Zeugnisse darauf

82 Dazu Ballew (1974).

83 Siehe seine Erwähnung in Plat. *Phd.* 97b–99b, dazu Waschkies (1993) 33 f.; Horkey (2013/2016) 168–174.

84 Siehe Diogenes Laertius VIII 48 über Pythagoras, eine kritische Besprechung dazu bietet Kahn (1960) 115–118.

85 Dazu siehe Waschkies (1993) 37 f.; Couprie (2011) 166.

86 Siehe z. B. Empedokles, D.-K. B 120 ἠλύθομεν τὸδ' ὑπ' ἄντρον ὑπόστεγον („Wir kamen unter das Dach dieser Höhle hier“); D.-K. B 121 *orcus Empedocli est terra*; ebd. zur Welt als ἀτερπέα χῶρον. Zur differenzierten kosmologischen Platzierung der Seelen siehe ausführlich Trépanier (2017).

87 Burkert (1962) 335; Nilsson (⁴1988) v. a. 490–497; Friedländer (²1954); Mihai (2010); Männlein-Robert (2018) 58 f. sowie der Beitrag von Kalogerakos in diesem Band.

88 CIA I 442 = CEG I 10 Hansen (1983).

89 Vgl. Capelle (1917) 34–36; Burkert (1962) 339 Anm. 20 und 340; Culianu (1983) 10.

90 Siehe zu den Ps.-*Epicharmea* z. B. 23 B 9 D.-K.; 23 B 22 D.-K., dazu siehe im Beitrag von Kalogerakos in diesem Band S. 25 Anm. 62; zu Euripides: Eur. *Supp.* (ca. 421 v. Chr. aufgeführt) 1140 f. αἰθῆρ ἔχει νιν ἦδη, / πρὸς τετακότας σποδῶ; ebd. 531–536 εἶσατ' ἦδη γῆ καλυφθῆναι νεκρούς, / ὄθεν δ' ἕκαστον ἐς τὸ φῶς ἀφίκετο / ἐνταῦθ' ἀπελθεῖν, πνεῦμα μὲν πρὸς αἰθέρα, τὸ σῶμα δ' ἐς γῆν; *Hel.* (412 v. Chr. aufgeführt) 1013–1016 καὶ γὰρ τίσις τῶνδ' ἐστὶ τοῖς τε νερτέροις / καὶ τοῖς ἄνωθεν πᾶσιν ἀνθρώποις· ὁ νοῦς / τῶν καθ' ἀνόντων ζῆ μὲν οὐ, γνῶμην δ' ἔχει / ἀθάνατον εἰς ἀθάνατον αἰθῆρ' ἐμπεσόν; Eur. *Or.* 1683–1690 (Helena wird ‚ins Haus des Zeus jenseits des gestirnten Himmels‘ entrückt); Eur. *frg.* 971 TrGrFr V,2

hin, dass sich nach Platon diese Vorstellung, wonach die Seele oder etwas ihr Entsprechendes nach dem Tod des Menschen in den Himmel aufsteigt, in breiteren Kreisen der Bevölkerung nicht durchsetzte, sondern vielmehr weiterhin die traditionelle Vorstellung von einem unterirdischen Hades dominierte.⁹¹

Platon verbindet offenbar als erster Philosoph virulente vorsokratische Theorien des 5. Jahrhunderts mit Eleusinischen sowie orphisch-pythagoreischen Vorstellungen über Seele und Jenseits. Er amalgamiert dabei poetische und populäre religiöse Vorstellungen mit aktuellen, offenbar in der Akademie diskutierten kosmologischen und astronomischen Beobachtungen und Spekulationen und präsentiert diese im literarischen Gewand des (Jenseits-) Mythos.⁹² Dabei scheint er originelle eigene Konzeptionen entworfen oder ältere ausdifferenziert zu haben, wie etwa die Provenienz der unsterblichen menschlichen Seele von den Sternen, die Beseeltheit und Göttlichkeit der Sterne selbst sowie die Auszeichnung tugendhafter oder gar philosophisch lebender Menschen nach ihrem Tod durch eine besondere Platzierung im kosmischen Hades und ihre (zumindest zeitweise)⁹³ Enthobenheit aus dem Kreislauf der Reinkarnationen.

Besonders wichtig sind folgende Aspekte:

1. Der Aspekt, dass bei Platon zwar jede Seele siderische Qualität und Provenienz von einem Stern hat, aber nicht jede Seele bedingungslos nach dem Tod des Körpers dorthin zurückkehren kann, sondern dass strenge ethische Lebensregeln gewahrt worden sein müssen. Wer zu Lebzeiten tugendhaft gelebt und sich in seiner Lebensweise wie intellektuell am Göttlichen orientiert hat, im höchsten Maße also jemand, der Philosophie betrieben hat, wird im Jenseits privilegiert: Seine Seele wird im siderischen Kosmos höher platziert und offenbar sogar (zumindest eine gewisse Zeit lang) aus dem Kreislauf der Reinkarnationen ausgenommen, ihm ist ewige Eudaimonia beschieden. Gerade der Philosoph avanciert somit zum Exemplum eines vorbildlichen Menschen mit verheißungsvoller Jenseitsperspektive.
2. Die Rolle der Astronomie, die sich seit dem *Phaidon* dann im Spätwerk Platons zunehmend konkretisiert und bei seinen Schülern sogar eine zen-

Kannicht; siehe Burkert, 1962, 338 f. und Kalogerakos in diesem Band. Vgl. auch Aristoph. *Pax* 832 f. οὐκ ἦν ἄρ' οὐδ' ἄ λέγουσι, κατὰ τὸν αἰθέρα /ὡς ἀστέρες γιγνόμεθ', ὅταν τις ἀποθάνῃ; / μάλιστα.

91 Siehe Chaniotis (2000) 164.

92 Zur wichtigen Rolle des professionellen Mathematikers und Astronomen Eudoxos von Knidos für Platons eigenwillige kosmologische Spekulationen siehe Waschki (1993) 36–42 und Erler (2007) 467.

93 Vgl. auch Vorwerk (2002) 57 und 63.

trale Rolle auch für psychologische Theorien und Konzeptionen spielt. Hier lässt sich die bedeutsame neue Verbindung von Naturphilosophie und Ethik, eine gleichsam teleologische Überwindung materialistischer Konzeptionen der Kontingenz⁹⁴ wie ein neuer enger Zusammenhang von kosmologischer Theorie und ethischer Praxis identifizieren.⁹⁵ Denn etwa im *Phaidon* Platons muss sich der Mensch durch die Vervollkommnung der Tugenden hinreichend reinigen und beweisen. Wem das gelingt, der ist Philosoph und kommt in die Gefilde, von wo aus er die Sterne beobachten, also Astronomie treiben kann: Die Astronomie ist hier also dem Philosophen im Jenseits als Ergebnis und Belohnung bekannt, als dauerhafte Beschäftigung für den, der gut gelebt hat. Während Platon in der *Politeia* zwar auf zeitgenössische wissenschaftliche Theorien über den Makrokosmos reagiert (vgl. die Spindelszene), sich dort aber auf die Darstellung eines teleologischen Zyklus im Schlussmythos konzentriert, stellt dagegen im späteren *Timaios* und in der pseudo-platonischen *Epinomis* die Gestirnsbeobachtung die grundsätzliche Voraussetzung sowie eine Fortsetzung des philosophischen Tuns im Jenseits dar, was prinzipiell allen möglich ist, aber nur wenigen gelingen kann. Gerade die *Epinomis* zeichnet sich dabei durch eine besondere Konzentration auf Astronomie als eigentliche und wesentliche Tätigkeit für (wenige) Philosophen aus: Statt Tugendlehre fungiert nun Astronomie als Sprungbrett zur jenseitig-kosmischen Eudaimonia.

3. Platons Schüler haben seine Neuansätze mit eigenen Akzentuierungen weiterentwickelt. Aus dem Vergleich zwischen Platon und dem *Epinomis*-Verfasser sowie Herakleides Pontikos ergibt sich vor allem ein gravierender Unterschied: Platon selbst verschmilzt neue religiöse Vorstellungen und kosmologisch-astronomische Spekulationen mit seiner Psychologie, vor allem der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und deren jenseitiger Eudaimonia bei Bewährung zu Lebzeiten. Bei Platon können wir also die Transponierung von neuen religiösen Konzepten ins Philosophische sowie zugleich eine religiöse Semantisierung wissenschaftlicher (kosmologischer resp. astronomischer) Überlegungen identifizieren. Dies ist deutlich an seinem höchst originellen Entwurf zu erkennen, wo das Jenseits am Himmel als Schauplatz der Herkunft sowie der endgültigen Bestimmung der wandernden, wiederholt inkarnierten menschlichen Seele gilt, während sich die (Fix-)Sterne im Kosmos als zwar sinnlich wahrnehmbare, ihrerseits aber göttliche und ewige Wesen erweisen.

94 Vgl. Erler (2007) 450.

95 Siehe auch Plat. *Ti.* 90d1–d7, dazu Ferrari (2012) 24 f.

Insgesamt lässt sich feststellen, dass Platon mit seinen großen literarischen Mythen und Konzepten des Jenseits, seiner unkonventionellen und phantasievollen Amalgamierung psychologischer Überlegungen mit astronomischen Spekulationen, eine ebenso räumlich und kosmologisch wie ethisch und psychologisch neu basierte Gestaltung des Jenseits formuliert, die sich im Vergleich zum populären Hades-Glauben als geradezu konträr und zu rein religiösen Mysterienvorstellungen als ungleich differenzierter und voraussetzungsreicher erweist. Platon verhandelt also das große religiöse Thema vom Nachleben und der jenseitigen Wanderung der als unsterblich postulierten menschlichen Seele unter philosophischen und aktuellen wissenschaftlichen Prämissen neu. Seine Schüler in der Akademie, wie etwa der *Epinomis*-Verfasser, Xenokrates oder Herakleides, legen eine deutlich stärkere Gewichtung auf die religiösen Aspekte, etwa mit Blick auf Astralgötter, Astralkult oder ekstatische Phänomene.⁹⁶ Sie nehmen also – und das ist umgekehrt im Vergleich zu Platon – eine dezidiert religiöse Semantisierung platonischer philosophischer Konzepte vor, haben aber letztlich seine Denkansätze fortgesetzt und dabei individuell modifiziert.

Bibliographie der wichtigsten Quellentexte

ARISTOPHANES

Wilson, N. G. (ed.), *Aristophanis Fabulae. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit N. G. Wilson, tomus I–II*, Oxford 2007.

EURIPIDES

Diggle, J. (ed.), *Euripidis Fabulae. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Gilbertus Murray, tomus II*, Oxford 1981.

Diggle, J. (ed.), *Euripidis Fabulae. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Gilbertus Murray, tomus III*, Oxford 1994.

HERAKLEIDES PONTIKOS

Wehrli, F. (Hrsg.), *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentare. Zweite, ergänzte und verbesserte Auflage. Heft VII: Herakleides Pontikos*, Basel/Stuttgart 1969.

HESIOD

Solmsen, F. (ed.), *Hesiodi Theogonia, Opera et dies, Scutum*, Oxford³1990.

⁹⁶ Ausführlicher dazu sind Boyancé (1952) und Pesce (1961).

HOMER / HOM. HYMNEN

Munro, D. B., Allen, Th.W. (ed.), *Homeri Opera. Recognoverunt brevique adnotatione instruxerunt David B. Munro et Thomas W. Allen, Tomi I–V*, Oxford 1902–1912.

PINDAR

Maehler, H. (ed.), *Pindari Carmina cum Fragmentis, post Brunonem Snell ed. Hervicus Maehler, 1. Epinicia*, Leipzig 1987.

Maehler, H. (ed.), *Pindari Carmina cum Fragmentis, post Brunonem Snell ed. Hervicus Maehler, 2. Fragmenta, indices*, Leipzig 1987.

PLATON

Phaidon

Burnet, I. (ed.), *Platonis Opera. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit. tomus I tetralogias I–II continens*, Oxford 1900 (= Nachdruck 1953).

Politeia

Slings, S. R. (ed.), *Platonis Rempubicam. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit S. R. Slings*, Oxford 2003.

Rufener, R., *Platon. Der Staat. Deutsch von Rudolf Rufener. Mit einer Einleitung von Thomas Alexander Szlezák und Erläuterungen von Olof Gigon*, Düsseldorf/Zürich 1991 (= 2010).

Nomoi und ps.-plat. Epinomis

Burnet, I. (ed.), *Platonis Opera. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit, tomus V tetralogiam IX, definitiones et spuria continens*, Oxford 1907 (= Nachdruck 1967).

Sophistes

Burnet, I. (ed.), *Platonis opera. Recognovit brevique adnotatione instruxit Ioannes Burnet, tomus I tetralogias I–II continens*, Oxford 1900.

Timaios

Burnet, I. (ed.), *Platonis opera. Recognovit brevique adnotatione instruxit Ioannes Burnet, tomus IV tetralogiam VIII continens*, Oxford 1902.

Bibliographie

- Adam (1902): James Adam, *The Republic of Plato, I–II*, Cambridge.
- Aronadio (2010): Francesco Aronadio, „Das Göttliche und die Götter in der pseudoplatonischen Schrift *Epinomis*“, in: Dietmar Koch, Irmgard Männlein-Robert u. Niels Weidtmann (Hrsg.), *Platon und das Göttliche*, Tübingen, 8–29.
- Aronadio (2013): Francesco Aronadio, „L'Epinomide: Struttura compositiva e contenuti teorici“, in: Francesco Aronadio, Mauro Tulli, Federico Petrucci (ed.), *[Plato] Epinomis. Introduzione, traduzione e commento di Francesco Aronadio. Edizione di Mauro Tulli. Note critiche di Federico M. Petrucci*, Napoli, 13–178.
- Ballew (1974): Lynne Ballew, „Straight and Circular in Parmenides and the ‚Timaeus‘“, *Phronesis* 19, 189–209.
- Bénatouïl u. El Murr (2010): Thomas Bénatouïl u. Dimitri El Murr, „L'Académie et les Géomètres: Usages et Limites de la Géométrie de Platon à Carnéade“, *Philosophie Antique* 10, 41–80.
- Bernabé (2015): Alberto Bernabé, „What is a Katábasis? The Descent to the Netherworld in Greece and the Ancient Near East“, *Les Études classiques* 83, 15–34.
- Betegh (2003): Gabor Betegh, „Cosmological Ethics in the Timaeus and Early Stoicism“, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 24, 273–302.
- Boyancé (1934): Pierre Boyancé, „L' ‚Abaris‘ d'Héraclide le Pontique“, *Revue des Études Anciennes* 36, 321–352.
- Boyancé (1952): Pierre Boyancé, „La religion astrale de Platon à Cicéron“, *Revue des Études Grecques* 65, 312–350.
- Bremmer (1983): Jan N. Bremmer, *The Early Greek Concept of Soul*, Princeton.
- Brisson (2005): Luc Brisson, „Epinomis: Authenticity and Authorship“, Klaus Döring, Michael Erler u. Stefan Schorn (Hrsg.), *Pseudoplatonica*, Stuttgart, 9–24.
- Burkert (1962): Walter Burkert, *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg.
- Burton (2016): Diana Burton, „Utopian Motifs in Early Greek Concepts of the Afterlife“, *Antichthon* 50, 1–16.
- Capelle (1917): Paul Capelle, *De luna stellis lacteo orbe animarum sedibus*, Diss. Halle.
- Carone (1997): Gabriela R. Carone, „The Ethical Function of Astronomy in Plato's Timaeus“, in: Tomás Calvo u. Luc Brisson (eds), *Interpreting the Timaeus-Critias*, Sankt Augustin, 341–319.
- Carone (2005): Gabriela R. Carone, *Plato's Cosmology and its Ethical Dimensions*, Cambridge.

- Chaniotis (2000): Angelos Chaniotis, „Das Jenseits: Eine Gegenwelt?“, in: Tonio Hölscher (Hrsg.), *Gegenwelten zu den Kulturen der Griechen und Römer in der Antike*, München/Leipzig, 159–181.
- Couprrie (2011): Dirk L. Couprrie, *Heaven and Earth in Ancient Greek Cosmology. From Thales to Heraclides Ponticus*, New York et al.
- Culianu (1983): Ioan Petru Culianu, *Psychanodia. A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and Its Relevance*, Leiden.
- Cumont (1912): Franz Cumont, *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, New York/Putnam.
- Dillon (2009): John Dillon, „How does the Soul direct the Body, after all? Traces of a Dispute on Mind-Body Relations in the Old Academy“, in: Dorothea Frede u. Burkhard Reis (eds), *Body and Soul in Ancient Philosophy*, Berlin/New York, 349–356.
- Edmunds (2009): Lowell Edmunds, „A Hermeneutic Commentary on the Eschatological Passage in Pindar *Olympian* 2 (57–83)“, in: Ueli Dill u. Christine Walde (Hrsg.), *Antike Mythen. Medien, Transformationen und Konstruktionen*, Berlin/New York 2009, 662–677.
- Erler (2007): Michael Erler, „Platon“, in: Hellmut Flashar (Hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Völlig neubearbeitete Ausgabe. Die Philosophie der Antike*, Band 2/2, Basel.
- Ferrari (2012): Franco Ferrari, „L'Epinomide, il Timeo e la 'saggezza del mondo'. Osservazioni introduttive“, in: Francesca Alesse e Franco Ferrari (ed.), *Epinomide. Studi sull'Opera e la sua Ricezione*, Napoli, 19–33.
- Friedländer (²1954): Paul Friedländer, „Platon als Geograph. Die Anfänge der Erdkugelgeographie“, in: ders. (Hrsg.), *Platon*. Bd. 1, Berlin, 260–283.
- Gottschalk (1980): Hans B. Gottschalk, *Heraclides Ponticus*, Oxford.
- Horky (2013/2016): Phillip Sidney Horky, *Plato and Pythagoreanism*, Oxford (paperback 2016).
- Johnson (1999): David M. Johnson, „Hesiod's Description of Tartarus (,Theogony' 721–819)“, *Phoenix* 53, 8–28.
- Kahn (1960): Charles H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York.
- Karfík (2004): Filip Karfík, *Die Beseelung des Kosmos*, München/Leipzig.
- Kouremenos (2015): Theokritos Kouremenos, *The Unity of Mathematics in Plato's Republic*, Stuttgart.
- Krämer (2004a): Hans Krämer, „§ 5. Herakleides Pontikos“, in: Hellmut Flashar (Hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Völlig neubearbeitete Ausgabe. Die Philosophie der Antike, Band 3: Ältere Akademie, Aristoteles, Peripatos*, Basel, 88–102.
- Krämer (2004b): Hans Krämer, „§ 6. Philippos aus Opus und die Epinomis“, in: Hellmut Flashar (Hrsg.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie*.

- Völlig neubearbeitete Ausgabe. *Die Philosophie der Antike, Band 3: Ältere Akademie, Aristoteles, Peripatos*, Basel, 81–93.
- Krummen (2007): Evelyn Krummen, „Schön nämlich ist das Wagnis‘. Rituelle Handlungen und mythische Erzählung in Platons *Phaidon*“, in: Anton Bierl, Rebecca Lämmle u. Katharina Wesselmann (Hrsg.), *Literatur und Religion*, Bd. 2, Berlin/Boston, 91–13.
- Macé (2016): Arnaud Macé, „La circulation cosmique des âmes. Platon, le Mythe d’Er“, in: Guillaume Ducoeur and Claire Muckensturm-Pouille (éd.), *La transmigration des âmes en Grèce et en Inde ancienne*, Besançon, 63–80.
- Männlein-Robert (2012a): Irmgard Männlein-Robert, *Ps.-Platon, Über den Tod. Eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von I. Männlein-Robert, O. Schelske et al.*, Tübingen.
- Männlein-Robert (2012b): Irmgard Männlein-Robert, „Götter, Hades und Ekstase: Zur kulturellen Semantik von Höhlen in der griechischen Literatur“, *Mitteilungen der Gesellschaft für Urgeschichte* 21, 105–120.
- Männlein-Robert (2014): Irmgard Männlein-Robert, „Vom Mythos zum Logos? Hadesfahrten und Jenseitsreisen bei den Griechen“, in: Jörg Hamm u. Jörg Robert (Hrsg.), *Unterwelten. Modelle und Transformationen*, Würzburg, 31–58.
- Männlein-Robert (2018): Irmgard Männlein-Robert, „Von der Höhle in den Himmel: Der Philosoph im Jenseitsmythos des *Phaidon* oder Sokrates im Glück“, in: Gabriele Cornelli, Francisco Bravo u. Thomas M. Robinson (eds), *Plato’s *Phaedo*. Selected Papers from the 11. Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, 57–61.
- Matijević (2015): Krêsimir Matijević, *Ursprung und Charakter der homerischen Jenseitsvorstellungen*, Paderborn.
- Mihai (2010): Adrian Mihai, „Soul’s Aitherial Abode According to the Poteidaia Epitaph and the Presocratic Philosophers“, *Numen* 57, 553–582.
- Mittelstrass (2005): Jürgen Mittelstrass, „Die Dialektik und ihre wissenschaftlichen Vorübungen“, in: Otfried Höffe (Hrsg.), *Platon. *Politeia**, Berlin, 229–250.
- Mittelstrass (1967): Jürgen Mittelstrass, *Die Rettung der Phänomene. Ursprung und Geschichte eines antiken Forschungsprinzips*, Berlin.
- Moraux (1963): Paul Moraux, „Quinta essentia“, *RE* XXIV, 1171–1263.
- Morgan (2012): Kathryn Morgan, „Plato“, in: Irene J. F. De Jong (ed.) *Space in Ancient and Greek Literature. Studies in Ancient Greek Narrative*, Leiden/Boston, 415–437.
- Müller (1988): Dietram Müller, „Raum und Gespräch: Ortssymbolik in den Dialogen Platons“, *Hermes* 116, 387–409.

- Nilsson (⁴1988): Martin P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion. Zweiter Band: Die Hellenistische und Römische Zeit*, München.
- Pesce (1961): Domenico Pesce, „Il platonismo religioso di Filippo di Punte e di Eraclide Pontico“, in: ders. (ed.), *Idea, Numero e Anima. Primi contributi a una storia del platonismo nell'antichità*, Padua, 45–53.
- Petrucci (2012): Federico Maria Petrucci, *Teone di Smirne. Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium. Introduzione, Traduzione, Commento*, Sankt Augustin.
- Poetsch (2019): Christoph Poetsch, *Platons Philosophie des Bildes*, Frankfurt a. M.
- Rohde (²1898): Erwin Rohde, *Psyche*, Freiburg/Berlin.
- Repellini (2012): Ferruccio Franco Repellini, „La ‚vera‘ astronomia e sapienza“, in: Francesca Alesse, Franco Ferrari u. Maria Cristina Dalfino (ed.): *Epinomide. Studi sull'opera e la sua ricezione*, Napoli, 59–91.
- Rowe (1993): Christopher Rowe, *Plato. Phaedo*, Cambridge.
- Schneider (2000): Jean-Pierre Schneider, „Héraclide de Pontique“, *Dictionnaire des philosophes antiques III*, 563–568.
- Simeoni (2012): Luca Simeoni, „L'Epinomide, Vangelo della religione astrale“, in: Francesca Alesse, Franco Ferrari u. Maria Cristina Dalfino (ed.): *Epinomide. Studi sull'opera e la sua ricezione*, Napoli, 179–199.
- Solmsen (1982): Friedrich Solmsen, „Plato and Science“, in: ders. (Hrsg.), *Kleine Schriften III*, Hildesheim/Zürich/New York, 217–236.
- Svitzou (2005): Irene Svitzou, „Heraclides of Pontus and His Cosmic Theory: An Innovator or a Revisionist of the Ancient Cosmology?“, *Akademia Athenon: Philosophia epeteris tu Kentru Ereunes tes Hellenikes Philosophias. Yearbook of the Research Center for Greek Philosophy at the Academy of Athens* 35, 175–181.
- Taylor (1928/1962): Alfred E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford (= Nachdruck 1962).
- Trépanier (2017): Simon Trépanier, „From Hades to the Stars: Empedocles on the Cosmic Habitats of Soul“, *Classical Antiquity* 36, 130–182.
- Vorwerk (2002): Matthias Vorwerk, „Mythos und Kosmos. Zur Topographie des Jenseits im Er-Mythos des Platonischen ‚Staates‘ (614b2–616b1)“, *Philologus* 146, 46–64.
- Vlastos (1980): Gregory Vlastos, „The Role of Observation in Plato's Conception of Astronomy“, in: John P. Anton (ed.), *Science and the Sciences in Plato*, New York, 1–31.
- Waschkies (1993): Hans-Joachim Waschkies, „Kosmologische Spekulationen bei Platon und Aristoteles als Reflex der exakten Wissenschaften ihrer Zeit“, in: Klaus Döring u. Georg Wöhrle (Hrsg.), *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption*, Band III, Bamberg, 31–59.