



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.

Gp83

806



Gp 83.806

Harvard College Library



FROM THE

SALISBURY FUND

Given in 1858 by STEPHEN SALISBURY, of Worcester, Mass. (Class of 1817), for "the purchase of books in the Greek and Latin languages, and books in other languages illustrating Greek and Latin books."





Wissenschaftliche Beilage zum Programm des Leibniz-Gymn
zu Berlin. Ostern 1892.

Die *ca*

Platonische Eschatologie

in ihrer genetischen Entwicklung.

Von

Karl Thiemann.

BERLIN 1892.

R. Gaertners Verlagsbuchhandlung.

Hermann Heyfelder.

1892. Programm No. 61.

Gp 83.806



Salisbury fund

Wie sehr den Menschen des Homerischen Zeitalters das Bewußtsein der Unvollkommenheit menschlichen Daseins erfüllt und wie weit er entfernt ist von dem Gefühl der vollen Befriedigung beweisen zahlreiche Stellen des Dichters aufs deutlichste. „Von kurzer Dauer ist die dem Menschen zugemessene Lebenszeit, hinfällig ist das Menschengeschlecht und vergänglich wie die Blätter des Baumes, welche der Herbstwind zerstreut.“ Ein Leben in Leid, das ist nun einmal das Schicksal, welches dem Menschen spannen die sorglos lebenden Götter.“ Solche und ähnliche Gedanken waren es, welche der herrlichen Jugendlichkeit eines Heldengeschlechtes, welches in ungeschwächter Kraft und Empfindung lebte und genoß, die Freuden des Lebens verkürzte, denn dasjenige allein dem Menschen Trost zu spenden vermag, der Gedanke an eine wohlwollende Macht, die die Geschicke der Menschen mit weiser Hand lenkt, die vertrauensvolle Hingabe an den Willen eines weisen Gottes, lag der Homerischen Weltanschauung noch fern. So erschien das menschliche Leben reich an Leiden und Mühsalen, arm auch zugleich an Hoffnungen und Trost für das Jenseits. Denn klagend und ihr Geschick bejammern steigt die Seele zum Hades hinab. „Aber noch, so spricht Achill, ständ ich im Dienst als Tagelöhner bei dem mindest begüterten Menschen, als daß ich Herr wäre über die sämtlichen Schatten der Unterwelt.“ Und niemand anders als Achill reden in dem Gedanken daran, daß die Seele im Hades nichts sei als Schatten und eine Nebelgestalt, ohne die Fähigkeit zu denken, zu wollen und zu empfinden, ohne Bewußtsein, Sprache und Erinnerung. Sind aber die Seelen der Abgeschiedenen als wesen- und bedeutungslose Schattenbilder gedacht, wie konnte die Homerische Weltanschauung sich zu der Idee der gegenseitigen Vergeltung erheben? Trotzdem aber zeigen sich bereits Spuren des sittlichen Bewußtseins, welches die Belohnung oder Bestrafung im Jenseits fordert (*I* 278). Den Menschen erwartet eine schwere Strafe in der Unterwelt. Andererseits wird einigen Bevorzugten ein bescheidenes glückliches Los zu teil. Freilich ist dieses Glück an eine zufällige Gunst der Götter geknüpft, an das Verdienst. So konnte also der Gedanke, daß das Jenseits als ein Vergeltungszustand zu fassen sei, in seiner Allgemeinheit noch nicht zur Anerkennung gelangen. — Auch bei Homer tritt uns im wesentlichen die Homerische Vorstellung entgegen. Die Hoffnung auf eine leibliche Fortdauer nach dem Tode, den Gedanken an eine allgemeine Vergeltung im Jenseits, die damit verbundene Büßung und Läuterung hat auch dieser Dichter nirgends mit Entschiedenheit ausgesprochen, das Hauptgewicht legt er auf die schon in diesem Leben eintretende Vergeltung guter und böser Thaten, wie aus den seinem Bruder Perses entwickelten Grundgedanken seiner Ethik hervorgeht.

Ähnliche Grundsätze begegnen uns bei den älteren Lyrikern. Auch Theognis spricht in der Überzeugung, daß das menschliche Leben wandelbar und unvollkommen ist

δ' ἀτρικὲς ὄλβιος οὐδείς ἀνθρώπων, ὁπόσους ἡέλιος καθορᾷ) den Gedanken aus, dafs es das Beste für den Menschen sei, nicht geboren zu sein. Wer aber einmal lebe, der müsse sein Leben zu geniessen suchen, da das Leben im Hades kein Glück bringe (567 *δηρὸν γὰρ ἐνερθεῖν γῆς ὀλέσας ψυχὴν κείσομαι ὥστε λίθος ἄφθογγος, λείψω δ' ἐρατὸν φάος ἡέλιου, ἔμπης δ' ἐσθλὸς ζῶν ὄψομαι οὐδὲν ἔτι.*) Auch Anakreon (44) empfindet, als er das Alter herannahen fühlt, Entsetzen in dem Gedanken an den Tartarus und an die schreckensvolle Tiefe des Hades (*διὰ ταῦτ' ἀνασταλύζω θαμὰ Τάρταρον δεδοικώς. Αἶδεω γάρ ἐστι δεινὸς μυχός, ἀργαλή δ' ἐς αὐτὸν κάθοδος· καὶ γὰρ ἐτοῖμον καταβάντι μὴ ἀναβῆναι.*) — Noch bei Euripides in der Iphigenie auf Tauris hören wir die Nachklänge jener wenig tröstlichen Ansicht des Achilles über das Leben nach dem Tode: *μαίνεται δ' ὅς εὐχεται θανεῖν· κακῶς ζῆν κρεῖσσον ἢ καλῶς θανεῖν.*

Der Glaube an eine gerechte, strafende Vergeltung im Jenseits, welcher bei Homer noch unzusammenhängend und schwach begründet erscheint, noch weniger bei Hesiod und den älteren Lyrikern hervortritt, gewann erst durch die von Pindar (und Äschylus) gelehrten ethischen Anschauungen festen Boden in dem Herzen des Volkes. Dort schlugen sie so tiefe Wurzeln, dafs selbst noch zu Platos Zeiten, wo der Gebildete nicht mehr an die Unsterblichkeit der Seele und an eine Vergeltung glaubte, das niedere Volk noch unerschütterlich an diesem Glauben festhielt und an der Lehre Pindars, dafs, wer gerecht und fromm gelebt habe und sich keines Unrechts bewußt sei, dafs diesem ein süßes Vertrauen und eine treue Alterspflegerin zur Seite stehe. (Rep. 331). Den Frevler aber, welcher nicht schon im Leben büfst, ereilt die Strafe im Hades (Ol. 2, 63) *ὅτι θανόντων μὲν ἐνθάδ' αὐτὶς ἀπάλαμνοι φρένες ποινὰς ἔτισαν, τὰ δ' ἐν τᾷδε Αἰὸς ἀρχᾷ ἀλιτρά κατα γᾶς δικάσαι τις ἐχθρᾷ λόγον φράσαις ἀνάγκη*; dieselbe Ansicht bestätigen Äschylus' Eumeniden 267 *μέγας γὰρ Αἰδῆς ἐστὶν εὐθνήνος βροτῶν ἐνερθε χθονός, δελτογράφω δὲ πάντ' ἐπωπᾷ φρενί.* Dies sind die alten, unter allen verbreiteten Überlieferungen, sagt Plato (leg. 881), wer sie verachtet und weder den Zorn der oberen Götter noch die Strafe der unterirdischen scheut, die dem Menschen im Hades angedrohten Drangsale nicht fürchtet, für den müssen besondere, strenge Gesetze zum Zweck der Abschreckung gegeben werden. Und so erscheint seit Pindar und Äschylus (*δράσαντι γὰρ τοὶ καὶ παθεῖν ὀφείλεται*) das Gesetz der göttlichen Strafgerechtigkeit als ein ewig geltendes Prinzip der Weltordnung, welches das niedere Volk durchdrang noch zu den Zeiten Platos, wenn es auch dem Gebildeten als eine längst verklungene Sage erschien. Nicht in demselben Grade war der zuversichtliche Glaube an eine Belohnung für die Tugend im Jenseits in das Bewußtsein des Volkes eingedrungen. Die meisten der von den Dichtern hierauf bezüglichen Andeutungen weisen nur auf eine Belohnung im Diesseits hin. Pindar allein ist auch über diesen Standpunkt hinausgegangen, er verheißt für die Frommen eine fröhliche Aussicht auf eine jenseitige Seligkeit (Ol. 2, 71 *ἀλλὰ παρὰ μὲν τιμίους θεῶν, οὔτινες ἔχαιρον εὐορκίαις, ἄδακρυν νέμονται αἰῶνα*). Es ist bekannt, dafs wir bei Pindar (vgl. Nägelsbach, Nachhom. Theol.) die Homerischen Vorstellungen mit denen der eleusinischen und orphischen Mysterien verschmolzen finden. Da nun, wie allgemein anerkannt ist, die eleusinischen Mysterien gewisse Vertröstungen gegen die Schrecknisse des Todes und der Unterwelt gewährten sowie auch eine beruhigende Ansicht über das ganze menschliche Leben (vgl. Isocr. Paneg. 28), so ist es wahrscheinlich, dafs Pindar den eleusinischen Mysterien einen Teil seiner auf das Leben nach dem Tode bezüglichen Anschauungen entnommen hat, um sie auch dem Volke zugänglich zu machen und die Lücke auszufüllen, welche die Volksreligion ge-

lassen hatte. Es galt ihm, die trostlosen Anschauungen der Homerischen und nachfolge über das Diesseits und Jenseits zu mildern, die menschliche Natur über das ihr nach d bevorstehende Schicksal zu beruhigen und ihr die Todesfurcht zu nehmen.

Dafs die eleusinischen Mysterien diesen Zweck verfolgten, geht sowohl Schlufsversen des Hymnus auf die Demeter sowie auch aus Sophokles (fr. 750) hervor, Geweihten im Hades ein glückliches Leben, die Seligkeit verheifsen wird, während den Ung ein schlimmes Los im Hades bevorsteht. Ebenso heifst es im Pindar. Thren. 7 (Christ): ὄλβ. ἰδὼν κείνα εἰς' ὑπὸ χθρόν'. οἶδε μὲν βίου τελευτάν, οἶδεν δὲ διόςδοτον ἀρχάν d. i. dafs mit dem Tode alles Leid aufhört und dafs der Tod der Anfang eines gottgeschenkter glückseligen Lebens ist. (Vgl. Plato Phäd. p. 69 c. ὁ δὲ κεκαθαμένους ἐκεῖσε ἀφικόμεν θεῶν οἰκήσει.) Die in den eleusinischen Mysterien enthaltenen Ideen knüpfen sich an schicke der Demeter und Persephone; so ist die letztere, welche in den Hades entfüh und von dort in den Olympus zurückkehrt, das Bild der ersterbenden und wiedererwa Natur. In Athen feierte man deshalb gegen den Frühlingsanfang ein Fest für die Verste indem man annahm, dafs, wie die Keime in der Erde sich im Frühling zu regen begir auch die Seelen der Verstorbenen auf die Oberwelt drängten. Dieser durch die eleusi Mysterien vermittelte Glaube enthält den Punkt, wo sich die in den eleusinischen Mysteri gehalten Vorstellungen mit der Lehre von der Seelenwanderung der Orphiker berühren. läfst diese Darstellung eine Umbildung der orphischen Lehre von der Seelenwanderung er denn während nach den orphischen Geheimlehren der Eintritt ins Körperleben als eine betrachtet wird, so erscheint sie bei Pindar als ein Vorzug, der den besserungsfähigen S den Vorzug gewährt, statt der geringeren Seligkeit im Hades die höhere auf den Ins Seligen zu erwerben (vgl. Zeller, Philosophie der Gr.).

Grofsen Einflufs auf die Platonische Eschatologie übte die pantheistische Lehr Orphiker aus, aus der ich nur diejenigen Punkte hervorhebe, welche für unsere Zwec besonderer Bedeutung sind: nach den Orphikern war die Seele ein Hauch, welcher vom geist losgerissen (Aristot. de anima 1, 5, 15) und durch die Winde verbreitet von leb Wesen eingeatmet wurde. In den Kerker des Leibes eingeschlossen, büfsen sie ihre vorze Sünden und den Fall aus einer früheren Vollkommenheit. Diesen Kerker dürfen sie nicht mächtig verlassen, und so gilt ihnen Selbstmord als ein schweres Verbrechen. Ebenso Pflicht, alles Lebende zu schonen (Aristoph. ran. 1043), weil es beseelt ist. Da aber der r liche Körper vergänglich ist und schliesslich zusammenfällt, so ergiebt sich die Notwendigkeit Übertritts in einen andern Körper, falls die Seele ihre Schuld während des Erdenlebens lus 400 ἕως ἂν ἐκτίσῃ τὰ ὀφειλόμενα) nicht abgebüfst hat, und zwar nach vorangega Aufenthalt im Hades, wo sie ebenfalls hat Buße leiden müssen; vgl. Plat. leg. 870 D εἰ ταῖς . . . τῶν τοιούτων τίσιν ἐν Αἴδου γίγνεσθαι καὶ πάλιν ἀφικόμενοις δεῦρο ἀνο εἶναι τὴν κατὰ φύσιν δίκην ἐκτίσαι, τὴν τοῦ παθόντος ἅπερ αὐτὸς ἔδρασεν, ὑπ' τοιαύτη μοίρᾳ τελευτῆσαι τὸν τότε βίον¹⁾). Natürlich wünscht die Seele von diesen

¹⁾ Da diese Worte nicht auf die Eleusinischen Mysterien bezogen werden können, weil in d Lehre von der Seelenwanderung nirgends ausgesprochen ist, so dienen sie zur Ergänzung der von Lobec und andern vorgetragenen Lehren der Orphiker.

γενέσεως d. i. dem Wechsel zwischen Unterwelt und Oberwelt und dem fortgesetzten Übergange in neue Wesen bis zur vollständigen Abbüßung der Schuld befreit zu werden (*κύκλος τῆς γενέσεως ἀπαλλάττουσα καὶ τῆς πολλῆς πλάνης* vgl. Mullach fragm. phil. 184) und in den Urzustand, in das All und in die Weltseele zurückzukehren, eine Möglichkeit, welche ihr jedoch nur unter der Bedingung der völligen Entsündigung und Reinigung durch die orphischen Sühnmittel gewährt wird.

An die orphischen Mysterien schloß sich der Pythagoreismus an, besonders stimmt die Lehre des Philolaos (vgl. Boeckh, Philol. p. 177 ff.) über die Seele und ihren Übergang in den menschlichen Körper mit der vorher besprochenen Theorie der Orphiker überein.

Bei Pindar, dessen Anschauungen für Plato, wie wir aus den wiederholten Verweisen desselben auf diesen Dichter erkennen, von größter Wichtigkeit sind, finden wir eine vollständige Verschmelzung homerischer, orphischer und eleusinischer Vorstellungen. Rein eleusinische Vorstellungen begegnen uns in dem fr. 7 „Glücklich ist der Geweihte, denn er kennt das (notlösende) Ende des Lebens und den gottgeschenkten Anfang eines neuen glückseligen Lebens“ (vgl. Pindar Ol. II. 102—120). Dieses Fragment findet seine Ergänzung durch fr. 1, wo es heisst: „den Geweihten im Hades leuchtet der Sonne Kraft auch in der finstern Nacht. Der Raum vor ihrer Stadt ist auf purpurrosigen Auen mit schattigen Weihrauchbäumen und goldenen Früchten besetzt. Sie ergötzen sich am Ring-, Würfel- und Saitenspiel.“ Am ausführlichsten giebt die zweite Ol. Ode Auskunft über die Eschatologie Pindars, indem sie eine Verschmelzung der Homerischen Vorstellungen mit denen der Mysterien enthält. — Pindar lehrt, wie bekannt ist (Ol. II, 106), die Bestrafung alles Frevels nach dem Tode, ebenso nach ihm Äschylus. Während der Körper dem Tode verfällt (Thr. 2:) *καὶ σῶμα μὲν πάντων ἐπεται θανάτῳ περισθενεῖ, ζῶν δ' ἔτι λείπεται αἰῶνος εἰδωλον· τὸ γὰρ ἐστὶ μόνον ἐκ θεῶν,*) so ist die Seele unsterblich als ein *ζῶν αἰῶνος εἰδωλον*, welches seinen Ursprung in den Göttern hat. Schon Nägelsbach hat darauf hingewiesen, dafs diese Vorstellung auf die Orphiker zurückgehe, welche das All in Zeus aufgehen und wieder von ihm ausströmen lassen. Als ein „lebendiges Abbild des Lebens“ aber ist die Seele nach dem Tode mit Bewußtsein und Empfindung ausgestattet, denn Pyth. 4, 137 lesen wir: „es soll der Schatten dort an der Flut des Acheron wohnend, mein preisend Lied vernehmen.“ —

Im Hades aber erhält der Frevler seine Strafe (Ol. II, 64 ff.), „denn, was hier unter Zeus' Herrschaft Frevelhaftes verübt wird, wägt dort Einer (Hades) ab, unerfleubar den strengen Spruch verkündend —, doch stets gleiche Sonne bei Nacht und bei Tage genießend, führen diejenigen, welche rechtschaffen hier gelebt haben, ein Leben, stets mühelos . . .; bei der Götter (Hades und Persephone) Lieblingen leben sie ein Leben ohne Harm, Unheil aber umfängt die Frevler. Der hier geschilderte Zustand der Seelen entspricht den Anschauungen der eleusinischen Lehre und den im Soph. fr. 750 enthaltenen Andeutungen: *τοῖς γὰρ μόνοις ἐκεῖ ζῆν ἐστὶ, τοῖς δ' ἄλλοισι πάντ' ἐκεῖ κακά.* — Die weiteren Schicksale der Seelen (und hier ist der Berührungspunkt der eleusinischen Lehre mit der Seelenwanderung der Orphiker) behandelt nun die folgende (IV) Strophe, welche den Seelen eine Rückkehr auf die Oberwelt verheißt. „Wer hier und dort dreimal wechselnd in Beständigkeit sein Gemüt hat durchaus rein bewahrt von Frevel, der wandelt auf dem Pfade des Zeus zur Kronosburg, dort umwehn des Okeanos Lüfte sanft der Seligen Inseln, es erglühen Blumen da von lauterem Gold, einige erdentsprossen an glänzen-

dem Gezweig, andere ernährt das Wasser. Mit deren Umschlingungen kränzen sie sich und Arme. So wills der Spruch, den Rhadamanth gethan, welchen Vater Zeus sich erko ihm Recht zu pflegen.“ Letztere Stelle erhält ihre Ergänzung durch Thr. fr. 4: „di Seelen, welchen Persephone die Sühne alter Schuld abgenommen hat, sendet sie im wieder zum Licht der Oberwelt empor, aus ihnen gehen Fürsten, Helden und Weise welche dann für die Folgezeit (nach ihrem Tode, wo sie auf den Inseln der Seligen heilige Heroen heißen.“ Orphische Anschauungen enthält auch Thr. fr. 3: *ψυχὰὶ δ' ἰ ὑπουράνιοι γαῖα ποτῶνται ἐν ἄλγεσι φρονίοις ὑπὸ ζεύγλαις ἀφύκτοις κακῶν. εὐσεβέα πουράνιοι νόοισαι μολπαῖς μάκαρα μέγαν ἀείδοντ' ἐν ὕμνοις* d. i. die Seelen der G flattern auf der Erde umher, gebannt durch unentrinnbare Fesseln, welche sie in den Ker Körpers und schließlic wieder in den Hades (*κακῶν*) hinabführen, während die Fromm Himmel, zum Zeus hinaufsteigen, um ihn in Lobgesängen zu preisen. Diese Stelle ist d orphischen Ursprungs.

Auch bei den Tragikern gilt die göttliche Strafgerechtigkeit als ein ewig geltendes der Weltordnung (vgl. Nägelsbach, Nachhom. Theol. p. 36). Das bekannte Äschyleische *δο γάρ τοι καὶ παθεῖν ὀφείλεται* giebt diesem Gedanken Ausdruck (ähnlich Soph. fr. 223) Frevler erhält seine Strafe in der Unterwelt, wo Hades das Totengericht abhält (der *εἰ βροτῶν ἐνεργε χθονός, δελτογράφῳ δὲ πάντ' ἐπωπᾶ φρενί* Aesch. Eum. 267). Dies schauung dringt nun in das Volksbewußtsein ein, die *ὑπὸ τῆς γῆς τιμωραὶ* und *οἱ ἐν λέγόμενοι πόνοι* (leg. 881) werden von nun an ein Gegenstand der Furcht und des Sch für das Volk, besonders beim Herannahen des Todes. Dagegen gehörte eine tröstliche Lehr einer Seligkeit im Jenseits nicht zu dem Gedankenkreise der Tragödie, es findet sich ni eine Hindeutung darauf, daß dem Hingeschiedenen ein positives Glück im Hades bevorsteh herrscht deshalb das Bestreben vor, das Glück im Diesseits zu suchen (Aeschyl. Pers. 840 dem Gestorbenen alle Schätze der Welt nichts mehr helfen. Den Toten berührt zwar kein mehr (Soph. Oed. Col. *θανόντων οὐδὲν ἄλγος ἄπτεται*), aber es stehen ihm auch keine Fr bevor, insofern ist der Tod ein Unglück. Der Tote weiß aber auch nichts mehr von Leiden auf Erden, und insofern ist der Tod ein Glück. (Troad. 642 *τέθνηκε κ' οὐδὲν οἶδε ἑαυτῆς κακῶν*.) Dagegen sind die Seelen im Hades nicht unempfindlich gegen die ihnen den Hinterbliebenen dargebrachten Ehren, die *νομιζόμενα*, die in ihnen eine Art von V von den oberweltlichen Dingen vermitteln.

Euripides spricht, was seine Eschatologie betrifft, bald von einem Aufgehen des G im Äther, bald von einem Verschwinden in nichts. Der Gedanke, den er Polyid. fr. 634 spricht: *τίς οἶδεν, εἰ τὸ ζῆν μὲν ἐστὶ κατθανεῖν, τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν κάτω νομίζεται* s sich an eleusinische Vorstellungen anzuschließen oder an Heraklit, welcher den Tod ein Geb werden nennt.

Nach der Ansicht der frühern ionischen Philosophen war die Seele nichts a Hauch der allgemeinen, dem stofflichen Urelemente eingepflanzten Lebenskraft, welcher beim erlischt und in seine ursprünglichen Bestandteile sich auflöst. — Für die Anhänger der At lehre, welche die Seele aus feurigen Atomen bestehen ließen und sie als bewegendes P in die starren Atome des Körpers versetzte, war der Tod nichts als ein Auseinandertrete feurigen Atome der Seele. Erst Anaxagoras wurde der Begründer des Dualismus zwischen

und Körper, dennoch gelangte auch er noch nicht zum vollen und bewußten Dualismus, weil er den Geist als das *λεπτότατον τε πάντων χρημάτων* noch als materiell faßte. Die Pythagoreer schlossen sich wieder an die Mysterien an und lehrten die Unsterblichkeit nicht nur der Weltseele, sondern auch der Einzelseelen, welche nach langen Wanderungen wieder zu ihrem Wohnsitz im Himmel, von wo sie ausgegangen sind, zurückkehren. Die Eleaten hoben alle Gegensätze, also auch des Geistes und Körpers auf, indem sie die Dinge in der einfachen Ureinheit aufgehen ließen.

Bei Sokrates war der Glaube an eine Fortdauer der Seele nach dem Tode und einer über dieselbe hinausreichenden Vergeltung nicht das notwendige Ergebnis der philosophischen Forschung, vielmehr beruht derselbe auf der eines Beweises nicht bedürftigen Überzeugung von einer sittlichen Weltordnung sowohl wie auch von der Beschaffenheit der menschlichen Seele, welche am Göttlichen teil hat (Memorab. IV 3, 14 *ἡ ψυχὴ τοῦ θεοῦ μετέχει*). Der Glaube an die Unsterblichkeit war ihm ein religiöses Bedürfnis und stützte sich auf die ihm zu teil gewordene göttliche Offenbarung (*δαιμόνιον*) und den durch Homer und Hesiod überlieferten Volksglauben, ohne daß es der Spekulation der Philosophie und der orphischen Mysterien gelang, ihn zu beeinflussen. Deshalb beanspruchte er keineswegs eine Kenntnis der Dinge im Jenseits zu besitzen, in bescheidener Zurückhaltung spricht er den Gedanken aus, daß man über das im Hades Bestehende nichts wissen könne (Apol. 29), und daß es der Gottheit allein vorbehalten sei, hierüber eine volle Gewißheit zu haben.

Das Volk stand zu den Zeiten Platos im großen und ganzen auf dem Standpunkt der Homerischen Anschauung und besonders derjenigen der Tragiker. Der alte Kephalos, der Repräsentant der guten alten Zeit und einer frommern Richtung, spricht dem Sokrates gegenüber den Gedanken aus, daß, wenn die Zeit des Todes nahe, den Menschen Furcht ergreife über Dinge, über die er sie vorher nicht gefühlt habe; die über den Hades verbreiteten Sagen, daß der Frevler büßen müsse, Sagen, welche ihm bis dahin lächerlich erschienen seien, beunruhigten dann seine Seele, und mancher, der sich vieles Unrechtes bewußt sei, der zage und fahre oft im Schlafe auf und lebe unter bangen Erwartungen. — Andere folgen den Anschauungen des Euripides, welcher von einem Versinken des Menschen in nichts redet Meleag. fr. 537 *καθ' ἀνῶν δὲ πᾶς ἀνὴρ γῆ καὶ σιὰ τὸ μηδὲν εἰς οὐδὲν ἕπτει*. So sagt Axiochus, seinen Geist bewege die Furcht, er werde dieses Lichtes und der Güter des Lebens beraubt, seine Seele gehe in den Zustand der Empfindungslosigkeit über. Die Gebildeten, wenn sie außerhalb der Mysterien stehen und der Spekulation, sind geneigt bloß an eine Unsterblichkeit des Nachruhmes zu glauben (Nägelsbach). Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele, welche nach Herodot auf die Ägypter, nach Pausanias auf die Inder und Chaldäer zurückzuführen ist, hatte im griechischen Volke bis auf Plato keinen festen Boden gefunden. Plato ist der „Prophet der Unsterblichkeit“.

Seit Hermann sind fast alle Gelehrten darüber einig, daß dem Plato beim Beginn seiner Schriftstellerthätigkeit sein System keineswegs fertig und vollendet dastand, sondern aus geringen Anfängen im Verlaufe derselben sich allmählich entwickelt hat. Es dürfte sich dieser Gesichtspunkt auch auf die Eschatologie Platos anwenden lassen.

In der Apologie finden wir entsprechend den Anschauungen des Sokrates noch keine philosophische Beweisführung für die Unsterblichkeit der Seele und einer Fortdauer derselben

nach dem Tode. Es beruht vielmehr diese Überzeugung auf dem zuversichtlichen Glauben an einen allweisen Gott, sie ist eine Sache des Ahnens, ein Glaubensartikel, dessen wissenschaftlich Begründung für den Menschen nicht möglich ist. Im besonderen verdankt sie Sokrates der dämonischen Zeichen, der göttlichen Stimme, durch welche die Gottheit sich ihm unmittelbar offenbart im Gegensatz zu der göttlichen Offenbarung durch *οἰωνοί, φῆμαι, συμβολαί und μάντιες*, wie sie nach den Anschauungen der Volksreligion dem Menschen zu teil wird. (Plat. Ap. 40). Ein bestimmtes Wissen über die Dinge im Jenseits zu haben, ist dem Menschen nicht vergönnt, nur Gott allein weiß, was uns bevorsteht (Apol. 42: *ἄδελον παντὶ πλὴν ἧ Θεῶν*) Doch soviel steht fest auf grund der uns gewordenen göttlichen Offenbarung, daß es für den guten Menschen kein Übel weder im Leben noch im Tode giebt, und daß bei den Göttern die Tugend ihren Lohn findet (Apol. 41 D *ἀγαθῶ ἀνδρὶ κακὸν οὐδὲν οὔτε ζῶντι οὔτε τελευτήσαντι, οὐδὲ ἀμελεῖται ὑπὸ Θεῶν τὰ τούτου πράγματα*). Um aber dieses Lohnes würdig zu sein, ist es Pflicht des Menschen, für nichts mehr Sorge zu tragen als für die Bildung und Pflege der Seele, daß sie so gut als möglich werde (Apol. 30 B), damit sie (wie es im Kratylo 404 heißt) rein von allen mit dem Körper zusammenhängenden Übeln und Begierden des Umganges der Götter im Hades wert erscheine. Weil aber niemand eine genaue Kenntnis der Dinge im Jenseits hat, so erscheint die Todesfurcht gewissermaßen als eine Überhebung, in der man sich einbildet etwas zu wissen, was man nicht weiß. Vielleicht ist sogar der Tod für den Menschen der Güter allerhöchstes (Apol. 29). Mag nun der Tod ein Zustand des Nichts, der Empfindungslosigkeit sein (vgl. Eurip. Troad. 634 *τὸ κατθανεῖν τὸ μὲν οὐδέν*) oder eine Versetzung der Seele in die Unterwelt, in beiden Fällen ist er ein Glück, denn im ersten Falle gleicht er dem süßen, traumlosen Schläfe, im zweiten führt er uns zu den gerechten Richtern der Unterwelt und zu den Seligen (Apol. 41).

Wir sehen, daß Platos Anschauungen über die Unsterblichkeit und die Dinge im Jenseits in der Apologie noch ganz auf dem Boden der sokratischen Auffassung stehen. Die Verheißung einer Seligkeit für den Frommen und Gerechten im Hades ist nicht abhängig gemacht von einer Einweihung in die Geheimnisse der eleusinischen Mysterien, sondern beruht einzig und allein auf der Überzeugung von der göttlichen Gerechtigkeit als einem ewigen, von den Göttern selbst gewährleisteten Prinzip der Weltordnung, welches nicht nur die Frevler bestraft, wie auch schon die Tragiker annahmen, sondern auch die Guten belohnt. Von diesem letzteren Punkte, vom Troste einer seligen Unsterblichkeit, schweigt die Tragödie, Plato hebt ihn als einen gleichberechtigten hervor und thut damit einen gewaltigen Schritt vorwärts, indem er sagt Apol. 41: *καὶ ὑμᾶς χρὴ ἐδέλπιδας εἶναι πρὸς τὸν θάνατον*. Doch begründet er diesen Gedanken noch nicht, sondern stellt ihn hin als eine Wahrheit, die auf seiner vertrauensvollen Hingabe an die göttliche Gerechtigkeit beruht (Apol. 41 *οὐδὲ ἀμελεῖται ὑπὸ Θεῶν τὰ τούτου πράγματα*).

Wer das Amt eines Totenrichters im Hades bekleidet, darüber giebt Plato in der Apologie keine bestimmte Auskunft, die einzig darauf bezügliche Stelle *οὐδὲ ἀμελεῖται ὑπὸ Θεῶν τὰ πράγματα*) nennt keine Namen. Daß er darunter den Hades und die Persephone verstehe, geht aus Kriton 54 hervor: *ἵνα εἰς Ἄιδου¹⁾ ἐλθὼν ἔχῃς ταῦτα πάντα ἀπολογήσασθαι τοῖς ἐκεῖ ἄρχουσιν* und aus Kratylos (403 *ἢ ἀρχὴ τοῦ Θεοῦ* — 404).

¹⁾ Bei Homer erscheint Hades noch nicht als Totenrichter, er ist vielmehr der Totenkönig, wenn er auch als Rächer des gegen die natürliche Weltordnung verstossenden Frevlers auftritt und in Gemeinschaft

Am Schlusse des Kriton sagt Sokrates: „So lafs es gut sein, Kriton, wir wollen es nun so machen, da der Gott uns diesen Weg angiebt“. In diesen Worten giebt er dem zuversichtlichen Glauben Ausdruck an eine göttliche Vorsehung, welche den Menschen mit weiser Hand durchs Leben führt bis zum Tode, vertrauensvoll giebt er den eigenen Willen hin an den göttlichen, geleitet durch die innere Stimme, die ihm gewordene Offenbarung, welche ihn auch zugleich mahnt, nichts höher zu achten als die Pflege der Seele und die Gerechtigkeit, damit er im Hades vor den dort gebietenden Richtern bestehen könne (Krit. 54 B) und den dort bestehenden¹⁾ Gesetzen. —

So sehen wir, dafs Plato in den beiden Schriften, der Apologie und dem Kriton, indem er anknüpft an die Homerischen Anschauungen und die Volksreligion, in zuversichtlichem Vertrauen auf die Vorsehung eines weisen, allgütigen Gottes, dem Menschen die Lehre einer gerechten Vergeltung nach dem Tode eröffnet, besonders auch dem Frommen fröhliche Hoffnung einflöfst eines jenseitigen Glückes, eine tröstliche Aussicht, von der die Tragödie nichts weifs. Denn Ödipus bei Sophokles betrachtet den Tod nur als das Ende der Mühen dieses Lebens indem er sagt: „Lafst mich selbst das heilige Grab auffinden, wo es meinem Leib bestimmt ist, dafs ihn dieses Landes Erde deckt, mein vollendet Leben will ich nun im Hades bergen.“ Kein tröstlicher Gedanke erleichtert ihm den letzten Gang.

Deutliche Beziehungen zu dem eleusinischen Kultus treten im Kratylos hervor. Bei Homer erscheinen Hades und Persephone als ernste, unerbittliche Todesgottheiten, ebenso bei Hesiod (Th. 768). Doch wird schon hier (W. und T. 465) Pluto als der wohlthätige Reichtumspender erwähnt: *εὐχέσθαι δὲ Διὶ χθονίῳ Δημήτερι θ' ἄγνῃ*. Besonders aber verdankte diese Auffassung dem eleusinischen Kultus ihre Verbreitung, sodafs jährlich um die Zeit der Aussaat und Ernte zur Feier der Verbindung beider Gottheiten ein Fest gefeiert wurde. (Preller, Mythol. 592). So schildert uns Plato den Hades im Kratylos als den *μέγας εὐεργέτης* (403) der Menschen, der ihnen grofse Güter hinaufsendet und von seinem Überflufs spendet, zweitens aber als den vollendeten Weisheitslehrer (*τέλεος σοφιστής*) und Gesetzgeber, ebenso auch die Persephone als eine Göttin der Weisheit (404 D). Den Frommen, welche die Seele rein gehalten haben von allen sinnlichen Begierden des Körpers (404), wird das Glück verheifsen, mit ihm zu verkehren, an seinen bezaubernden Reden sich zu ergötzen, eine Seligkeit, die niemand wieder mit dem irdischen Dasein vertauschen würde. Unbegründet sei deshalb die Todesfurcht (403 B), weil

mit der Persephone den elterlichen Fluch in Erfüllung bringt. Dagegen überträgt ihm schon Pindar das Straftamt und auch Äschylus (Eumen. 272 *μέγας γὰρ Αἴδης ἐστὶν εὐθννος βορῶν*), eine Stellung, welche erst geschaffen werden konnte, als die Vorstellung von der (Belohnung und) Bestrafung im Jenseits sich ausgebildet hatte. — Die bei Plato in der Apol. erwähnten Richter Minos, Rhadamanthys, Äakus und Triptolemus sind nicht als Totenrichter anzusehen, sondern als Richter, welche ihre während des Lebens ausgeübte Thätigkeit als Könige und Richter auch im Hades fortsetzen und unter den Toteu Recht sprechen (vgl. Odys. XI 569 *Μίνωα . . θεμιστεύοντα νέκυσσιν*). Dem Rhadamanthys überträgt Pindar bereits das Amt eines Richters unter den Unsterblichen. Isthm. VII 45: *ὃ καὶ δαιμόνεσσι δίκας ἐπέειραν*. Die Erwähnung des Triptolemus beruht auf einer Stelle im Hymn. in Cer. *ἡ δὲ κιοῦσα θεμιστοπόλοισι βασιλεύσιν δεῖξε, Τριπτολέμῳ . .* Im Gorgias dagegen erscheinen die drei erstgenannten als Totenrichter.

¹⁾ Eines Gesetzes der Unterirdischen, welches von Zeus selbst angeordnet ist, wird schon in der Antigone gedacht, es ist das heilige Gesetz der Familie (Soph. Antig. 450 und 520), dessen Erfüllung Hades fordert (517). Plato erweitert den Umfang der von Hades überwachten Gesetze und läfst dieselben sich auf alles menschliche Thun erstrecken.

man niemals das Verlangen empfinden werde, diesen Ort der Weisheit zu verlassen. F giebt es keine gröfsere Seligkeit als den Besitz der Weisheit, die Sehnsucht nach diese hofft er im Jenseits befriedigen zu können.

Ergänzungen zu Kratylus bietet das siebente Buch der Republik. Im Kratylus uns Hades und Persephone als Götter der Weisheit bezeichnet, welche die Seelen mit Tugend und Weisheit gerichteten Verlangen an sich fesseln. Auf welches Gebiet sich die weisungen des Hades beziehen, lernen wir aus Rep. 534. Plato hatte im Kratylus gezeigt die Dinge an und für sich ihr eigenes, festes Wesen haben (387) und dafs es Urbilder der Dinge gebe, die man nicht vermöge des Meinens, sondern des Wissens ergreifen müsse. So nun — fährt Plato in der Rep. fort — (534) möglich, die Idee des Guten ihrem Wesen festzustellen. Wem es aber nicht gelinge, sondern wer träumend und schlummernd sein Leben hinbringe, der werde erst im Hades vollständig erwachen und zur Erkenntnis kommen. Dort werde er das Wesen der Dinge kennen lernen, wie sie von Natur seien, d. i. dort er die Urbilder der Dinge, die Ideen erkennen.

In den ersten Büchern des Staates (330 C) knüpft Plato ganz in derselben wie im Kratylus an die über den Hades im Volke verbreiteten Sagen und besonders an die Vorstellung an, dafs derjenige, welcher hier Unrecht verübt habe, dort dafür büfsen müsse gegen verheifst er demjenigen, der sein Leben fromm und gerecht verbrachte, fröhlich zu werden für das Jenseits, indem er sich auf Pindar beruft, welcher sagt, dafs dem geliebten Greise, welcher gottgefällig gelebt habe, ein süfses Vertrauen und eine treue Alterspflege zur Seite stehe (fr. 233). So ermahnt ferner Plato im 3. Buche (und hier in besonderer Rücksicht auf die Erziehung der Jünglinge zu tapferen Männern) aufzuhören, die Zustände im Hades zu lästern, er mahnt zu brechen mit den Homerischen Vorstellungen (Od. XI 488. II. XVI 856 vielmehr den Hades zu preisen (III 386 *μη λαιδορεῖν οὐτω τὰ ἐν Ἅιδου*). Somit stehen die drei ersten Bücher, was ihre Eschatologie betrifft, auf dem Standpunkte der Apologie, des Kratylus und Menon. Dagegen begegnet uns im 7. Buche 519 zum ersten Mal ein Hinweis auf die Inseln der Seligen. Diesen Wohnsitz weist Plato denjenigen Staatswächtern an, welche ihr ganzes Leben dem Weisheitsstreben gewidmet haben. Ausserdem bestimmt er, dafs man ihnen mit Zustimmung der Pythia als Halbgöttern (*ἡρώες*) öffentlich Denkmäler weihen solle.

Ferner spricht er hier, wenn auch noch mit einiger Zurückhaltung, von der Seelenwanderung 521: *ὡσπερ ἐξ Ἅιδου τινὲς λέγονται δὴ εἰς Θεοὺς ἀναλθεῖν*¹⁾. So erweist das 7. Buch²⁾ des Staates den Übergang zu der im Menon (81 B) mit Bestimmtheit (freilich unter Berufung auf Pindar) ausgesprochenen Lehre von der Seelenwanderung.

¹⁾ Doch erwähnt er schon im Kratylus die Lehre der Orphiker (400), ohne ihr bis dahin einen Raum auf seine Anschauungen zu gestatten.

²⁾ Auch in anderer Beziehung erscheint das 7. Buch des Staates als Vorläufer des Menon. Die Begriffe *ἀληθείας δόξα* und *ἐπιστήμη*, die im Kratylus nur kurz berührt sind und deren Unterschied im Menon festgestellt werden soll, bedürfen einer vorangegangenen Erörterung, die wir in den Büchern des Staates finden. Die ausführlichere Behandlung dieses Gegenstandes beginnt mit Rep. V 477, wo zuerst der Unterschied zwischen *δόξα* und *ἐπιστήμη* festgestellt und eine Erklärung des Begriffes *δόξα* gegeben wird. Im 7. Buche wird bereits auf den Unterschied zwischen der *ἀληθείας δόξα* und *ἐπιστήμη* hingewiesen und die Einsicht etwas Richtiges Meinenden mit den Blinden verglichen, die den richtigen Weg einschlagen;

Beziehungen zu Pindar im Menon, Theätet und Gorgias.

Die Eschatologie des Menon enthält nun einen Fortschritt gegenüber dem 7. Buche des Staates, insofern als Plato den Aufenthalt auf den Inseln der Seligen abhängig macht von einer Prüfung und Läuterung im Hades, während im 7. Buche des Staates (540) die Gerechten ohne vorangegangenen Aufenthalt im Hades unmittelbar nach ihrem Tode auf die Inseln der Seligen, entsprechend der Homerischen Anschauung, versetzt werden. Plato steht im Menon genau auf dem im Threnos fr. 4 und dem in der zweiten olympischen Ode von Pindar vertretenen Standpunkt, wo es heisst, das Hades in der Unterwelt Gericht abhalte, den Frevler bestrafe, während den Frommen die Seligkeit verheissen wird. Wer aber dreimal im Hades und dreimal auf der Oberwelt sich jedes Unrechts enthalte, der werde auf die Inseln der Seligen versetzt werden.

Wir sehen also, das 7. Buch der Rep. die Vermittelung der eschatologischen Lehre des Kratylus mit der des Menon enthält. Dieselbe schliesst sich im Kratylus noch eng an den Volksglauben an, doch enthält diese Schrift bereits einen Hinweis auf die orphische Lehre von der Seelenwanderung. Das 7. Buch nähert sich der Pindarischen Auffassung, welche den auf Homer basierenden Volksglauben mit der Lehre der eleusinischen Mysterien und der Orphiker zu vereinigen sucht, indem es, wenn auch schüchtern, den Gedanken an die Seelenwanderung ausspricht und auf die (bei Pindar Ol. II erwähnten) *νησοι*¹⁾ *μακάρων* hinweist, ohne aber den Vorzug einer Versetzung auf diesen Wohnsitz der Seligen von einem wiederholten gottgefälligen Wandel im Hades und auf der Oberwelt abhängig zu machen. Zum Beweise für die Unsterblichkeit der Seele und die Seelenwanderung beruft sich Plato im Menon auf die *ιερεῖς* (d. i. die orphischen Überlieferungen), hauptsächlich aber auf Pindar unter Anführung des Threnos fr. 4, welcher durch die zweite olympische Ode seine Ergänzung und genauere Erklärung erhält. Ausserdem aber sucht Plato die Unsterblichkeit der Seele aus der Natur des Wissens und Lernens zu beweisen, welches nach ihm nur durch die Annahme einer *ἀνάμνησις* an die in der Präexistenz der Seele im Hades und im Leben gemachten Erfahrungen seine zureichende Erklärung findet. Man nimmt im allgemeinen an, das die Lehre von der *ἀνάμνησις* die Ideenlehre voraussetze und versteht unter dem Ausdruck *ἀλήθεια τῶν ὄντων* (Menon 86 B) die allgemeinen Begriffe, deren Bild uns in den Einzeldingen sinnlich entgegentritt. Und mit Recht, denn die Worte im Menon 81 C: *καὶ ἑωρακῦα καὶ τὰ ἐνθάδε καὶ τὰ ἐν Αἴδου* weisen deutlich auf das

Vergleich wird Menon 97 A weiter ausgeführt. Im 7. Buche 534 endlich wird als das Wesen der Einsicht die Fähigkeit bezeichnet, sich selbst und anderen Rechenschaft geben zu können. Zu demselben Ergebnis kommt der Menon 98 in den Worten: *αἱ ἀληθεῖς δόξαι οὐ πολλοῦ ἀξιαί εἰσιν, ἕως ἄν τις αὐτὰς δῆσῃ αἰτίας λογισμῷ.*

¹⁾ Von den Inseln der Seligen, den Elysischen Gefilden ist bekanntlich schon bei Homer die Rede und bei Hesiod, doch hatte die Vorstellung derselben als eines Aufenthaltes der Seligen in der Religion des Volkes keine Stätte gefunden, weil der Glaube an eine Belohnung im Jenseits fehlte. Erst mit Pindar begannen dieselben wieder an Bedeutung zu gewinnen und die Erwähnung derselben bei Plato ist ein Beweis dafür, das die Anschauungen der Pindarischen Lehre bei ihm Eingang gefunden hatten. Dagegen bekämpften die Pythagoreer diese Anschauung. Nach einer von Jambl. v. P. 82 dem Pythagoras in den Mund gelegten Katechese: *τί ἐστιν αἱ μακάρων νῆσοι; ἥλιος, σελήνη* wohnen die Seligen nicht auf den Inseln der Seligen, sondern auf den Gestirnen.

7. Buch der Rep. 534, wo Plato sagt, das man im Hades sicherlich, wenn man das träumend hinbringe, die Dinge nach ihrem wahren Wesen kennen lerne (*μη κατά δόξαν κατ' οὐσίαν* C) d. i. den allgemeinen Begriff der Dinge, die Ideen (*τὴν τοῦ ἀγαθοῦ* Rep. 7, 534).

Die erste bestimmte Nachricht bei Plato von den drei Totenrichtern Minos, und Rhadamanthys, welche über die Toten Gericht abhalten, bevor dieselben in den Hades gehen, erhalten wir in dem Mythos des Gorgias. Da Plato auch in den spätern Schriftchen Rep. 10, 614) diese Vorstellung festhält, während der Menon, da er der Pindarischen Lehre noch keine Andeutung über dieselbe enthält, so kann der Menon nicht später als der (verfasst sein. Die Anregung zu dieser Vorstellung ist jedoch bereits in der zweiten olympischen Ode enthalten, da Rhadamanthys hier schon als Totenrichter, wenn auch über die bereits im Hades geläuterten Seelen erscheint (vgl. Ol. II 140: So will's der Spruch, den Rhadamanthys sprach, welchem Vater Kronos sich gesellt, mit ihm Recht zu pflegen.)

Das Totengericht wird abgehalten auf einer Wiese am Kreuzwege, welche nicht die Asphodelowiese bei Homer sich durch den¹⁾ ganzen Hades hinziehend zu denken ist, sondern dem Eingange in den Hades liegt. Von hier aus aber führen zwei Wege ab, der eine in den Hades, der andere zu den Inseln der Seligen, welche wie bei Homer, Hesiod und Pindar außerhalb des Hades liegend vorgestellt werden. Die Vorstellung von einem Totengericht durch anderen Richtern als Pluton selbst und an einem Orte außerhalb des Hades begegnet uns in diesem Platonischen Mythos. Plato hat diese Anschauung festgehalten; auch in der Rep. erwähnt er die Richter als in der Mitte zwischen Himmel und Erde sitzend und dort Gericht abhaltend.

Im Gorgias fehlt es an einem Beweise für die Unsterblichkeit der Seele. Plato führt das Fortleben der Seele nach dem Tode, anknüpfend an Hom. II. XV 187, als eine gesicherte Tatsache hin (vgl. Crohn, Platos Gorgias), die keines Beweises bedarf. Der Tod ist ein anderes als die Trennung²⁾ zweier Dinge, der Seele und des Körpers, somit eine Scheidung des Geschöpfes in seine Elemente, deren jedes durch dieselbe seine eigentümliche Gestalt wieder annimmt.

Ferner erscheint es Plato als eine Forderung der durch die göttliche Weltordnung bestimmten sittlichen Bewusstseins, als ein ewiges, schon unter Kronos geltendes Gesetz, daß der Zustand der Guten und Bösen nach dem Tode ein verschiedener sei (523 A). Darum ist die Strafe die größte aller Übel, wenn die Seele mit vielem Unrecht beladen in die Unterwelt kommt. Die Strafe wird nicht durch die Handlungen bestimmt, sondern nach der dadurch erzeugten

¹⁾ Nach Völker, Homer. Geographie ist dieselbe als nicht unterirdisch zu denken, da nirgends angegeben wird, daß Odysseus in einen Schlund hinabgestiegen sei und ebenso die Tote nicht aus einem Schlunde kommen, sondern aus dem Erebos d. i. aus dem hintern westlichen Dunkel.

²⁾ Diese Definition geht schon auf Homer zurück, nach welchem die Seele, welche vom Leibe und den Kräften wesentlich verschieden ist, überdauert, beim Eintritt des Todes den Körper durch den Mund oder eine Wunde verläßt. Auch noch Euripides huldigt dieser Anschauung: (*χωρεῖ δ' ὀπίσω τὰ μὲν ἐκ γαίης φύλακα, τὰ δ' ἀπ' αἰθερίου βλαστόντα γονῆς εἰς οὐράνιον τόπον ἦλθε πάλιν. θνήσκει οὐδὲν τῶν γιγνόμενων δ' ἄλλο πρὸς ἄλλου μορφῆν ἰδίαν ἀπέδειξε*), welcher Anaxagoreische Vorstellungen zu Grunde liegen, vgl. Mullach fr. 22: *οὐδὲν γὰρ χρεῖμα γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπ' ἐόντων χρημάτων συμμιττεται καὶ διακρίνεται, καὶ ἂν ὁρθῶς καλοῖεν τό τε γίνεσθαι συμμιεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι*

schaffenheit der Seele, da dieselbe Spuren ihres gegenwärtigen Lebens und Wesens an sich trägt, denn die Schönheit und Harmonie der Seele wird durch die *ἀδικία* und *ἀκολασία* getrübt, beide verletzen das Wesen der Seele selbst, und zwar je nach dem Grade der Größe des Unrechts tritt eine geringere oder größere Zerstörung der Seele ein. 2) Die Gerechten und besonders die Philosophen gelangen nach den Inseln der Seligen und in den Zustand der absoluten Seligkeit, während die übrigen, jenachdem sie als heilbar erscheinen oder nicht, einen Zwischenzustand der Läuterung (525 δι' ἀλγηδόνων καὶ ὀδυνῶν γίγνεται αὐτοῖς ἢ ἀφέλεια καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν Αἴδου) durchmachen müssen oder der ewigen Verdammnis anheimfallen. 3) Die Strafe selbst (525 A), die ihnen von den Göttern auferlegt wird, dient bei den letzteren zur Warnung für andere, bei denen, welche heilbare Verbrechen begingen, zur eigenen Besserung im Leben sowohl wie auch im Tode.

Die Lehre von der Seelenwanderung ist im Gorgias nicht ausdrücklich erwähnt, doch läßt sich aus einzelnen Momenten erschließen, daß sie dem Plato auch hier vorschwebte. Von den unheilbaren Sündern heißt es (525), daß sie zwar als warnende Beispiele dienen müssen, aber selbst keinen Nutzen davon haben; dagegen den Heilbaren erwächst im Hades (525) ein Nutzen sowohl aus dem Anblick der Sünder als auch aus ihrer eigenen Strafe. Dieser Nutzen kann aber in nichts anderem bestehen als darin, daß sie nach Abbüßung ihrer zeitlichen Strafen im Jenseits auch schließlich auf die Inseln der Seligen gelangen.

Die im Theätet ausgesprochenen eschatologischen Anschauungen stehen auf demselben Standpunkte: der Gottähnliche (177) ist höchst beglückt, der Gottlose aber elend, denn er büßt schon hier im Leben sowohl wie auch nach dem Tode. Niemals wird den Gottlosen der von allem Übel befreite Aufenthalt aufnehmen (*ἐκείνος μὲν ὁ τῶν κακῶν καθαρὸς τόπος οὐ δέξεται*). Welcher Ort hiermit gemeint sei, ergibt sich aus Gorgias (523 B): *εἰς μακάρων νήσους ἀπιόντα ἐν πάσῃ εὐδαιμονίᾳ ἐκτὸς κακῶν*). Alles Böse haftet notwendigerweise an der sterblichen Natur und der Erde, darum sollen wir auch so schnell als möglich von hinnen nach dorthin (*εἰς μακάρων νήσους* zu den Göttern) zu entfliehen suchen. Die Götter aber werden ebenfalls dort auf den Inseln der Seligen wohnend gedacht wie aus Pindar Ol. II hervorgeht, wo es heißt, daß die Seligen den Pfad des Zeus (77) wandeln zur Burg des Kronos, dorthin, wo die Inseln der Seligen sind.

Wie sich aus obigen Ausführungen ergibt, folgt Plato im Gorgias, Menon und Theätet noch in keiner Beziehung wie in den späteren Schriften den Anschauungen der orphischen Lehre. Weder betrachtet er das Körperleben¹⁾ als eine Strafe und ein Besserungsmittel, denn in der aus Pindar citierten Stelle erscheint die Rückkehr ins Körperleben als ein Vorzug, noch spricht er von einer Rückkehr in die Weltseele und in das All. Es sind im allgemeinen die Vorstellungen der zwischen den eleusinischen und orphischen Anschauungen vermittelnden Lehre Pindars, welchen Plato in den drei oben erwähnten Schriften folgt.

¹⁾ Gleichwohl erwähnt Plato bereits im Gorgias diese orphisch-pythagoreische Lehre, ohne sie sich anzueignen (493 A): *ἤκουσα τῶν σοφῶν ὡς νῦν ἡμεῖς τέθναμεν καὶ τὸ μὲν σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα*. Nach Kratylus (400) ist dieselbe auf die Orphiker zu beziehen.

Orphisch-pythagoreisches System im Phädrus.

Eine wesentliche Änderung erfahren die eschatologischen Anschauungen Platons, sich zu der Überzeugung der Pythagoreer bekannte, nach der die Gestirne Wohnsitze der Erde abgesehenen Seelen sind. Schon oben erwähnt ist die bei Iambl. v. P. 8 Pythagoras in den Mund gelegte Katechese: *τί ἐστὶν αἱ μακάρων νῆσοι; ἥλιος, σελήνη*. erfahren wir im Phädrus und in der Republik, daß die Seligen nicht auf den Inseln der S weilen, sondern im Himmel. Ebenso findet im Phädrus zum ersten Mal die Lehre der Pythae einen Platz, nach der die Seelen der Menschen auf ihrer Wanderung auch in Tierleiber über Auch die Lehre der Orphiker und Pythagoreer von einem Sündenfall der Seele in der existenz und Bestrafung derselben durch Fesselung an einen sterblichen Körper findet in dem Mythos des Phädrus seine Verwendung. Der Glaube an die Unsterblichkeit der wird im Phädrus geschlossen aus der Bewegungskraft¹⁾ der Seele; dieselbe ist das anfang sich selbst bewegende Prinzip aller Bewegung (c. 24): *τὸ αὐτὸ κινουῦν . . . οὐποτε λήγει κινουμένον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως. τοῦτο δὲ ἀπόλλυσθαι οὔτε γίνεσθαι δυνατόν.* Das sich selbst Bewegende ist ewig unsterblich (*ταῖς ἀεικίνητον ἀθάνατον*).

Gott selbst ist ein unsterbliches, lebendes Wesen, aus einem Körper und einer bestehend, beide sind für alle Ewigkeit mit einander vereint. Die gesamte Seele aber, d. Seele des Alls, waltet über das gesamte Unbeseelte, bald in dieser, bald in jener Form erscheinend (*ἄλλοτ' ἐν ἄλλοις εἶδεσι γιγνομένη* (c. 23). Das ganze Weltall durchwandelt und beherrscht sie (*πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ*). Da sie befiedert ist, so schwebt sie in der Höhe inne des Himmelsgebäudes²⁾.

Im Urzustande³⁾ weilen die unsterblichen Seelen als Pfadgenossinnen eines Gottes (*καὶ θεῶν ἑξυνοπαδός*) im Himmel, beschäftigt mit dem Anschauen des wahrhaft Seienden.

Durch eine Verschuldung⁴⁾ (*τινὶ συντυχίᾳ χρησαμένη* cap. 28) und infolge gewisser

¹⁾ Ähnlich sagt Aristot. de anima 1, 2, 4 von den Pythagoreern: Zu derselben Ansicht gelangen welche die Seele zu dem sich selbst Bewegenden machen (*τὴν ψυχὴν τὸ αὐτὸ κινουῦν*). Alle diese scheine Bewegung als das Eigentümlichste der Seele aufgefaßt zu haben, alles andere erhält nach ihnen seine Bewegung von der Seele, diese aber von sich selbst (*καὶ τὰ μὲν ἄλλα πάντα κινεῖσθαι διὰ τὴν ψυχὴν, τὰ δὲ ὑφ' ἑαυτῆς*). Hiermit stimmt die im Stobäusfragment *περὶ ψυχῆς* überlieferte Lehre des Philolaus (vgl. B. Phil. p. 167) überein, mag dieses auch, wie Zeller vermutet, einige Erweiterungen erfahren haben.

²⁾ Die Übereinstimmung der hier vorgetragenen Lehren mit den pantheistischen Anschauungen des Orphischen Fragmentes VIII bei Lobeck, Aglaoph. p. 524 treten klar hervor. So heißt es dort: *Ζεὺς κεφαλὴ, Ζεὺς μὲν Λιὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται . . . πάντα γὰρ ἐν μεγάλῳ Ζητὶς τὰδε σώματι κεῖται*. Auch von seinen Flügeln ist die Rede: *πτέρυγες δὲ οἱ ἐξεφύοντο, ταῖς ἐπὶ πάντα ποταῖθ'*. So lassen die Orphiker das All in Zeus gehen und wieder von ihm ausströmen, sodafs alles, was da ist, im Grunde nur eigentlich er selbst ist.

³⁾ Nach Aristot. de anima 1, 5, 13 (*φησὶ γὰρ τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ ὕλου εἰσιέναι ἀναπνεόντων (τῶν θρώπων) φερομένην ὑπὸ τῶν ἀνέμων*) nehmen die Orphiker an, daß die Seele ein Hauch sei, wie sich vom Weltgeiste losgelöst habe und von dem Menschen bei der Geburt eingatmet werde. Diese Anschauung hat sich Plato im Phädrus zu eigen gemacht und auf ihr seine Lehre von der Präexistenz der Seele gegründet.

⁴⁾ Obwohl Plato, wie aus Phädrus (cap. 13) hervorgeht (*ὁλόκληροι μὲν αὐτοὶ ὄντες καὶ ἀπαθεῖσιν* und weiter unten: *καθαροὶ ὄντες καὶ ἀσήμαντοι τούτου; ὃ νῦν σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν, ὃ σὲ τῶν δειδωμένων*) bereits im Phädrus zu der Erkenntnis gelangt ist, daß die sinnliche Seite des Si

bindungen (*ὑπό τινων ὁμιλιῶν ἐπὶ τὸ ἄδικον τραπόμενον*) mit den niederen Bestandteilen, dem Mut und den Begierden, erleidet die Seele einen Niedergang, der schliesslich den Eintritt in einen Körper verursacht.

Es ist jedoch Gesetz, dafs die Seele bei ihrem erstmaligen Eintritt in den Körper nicht in eine Tiernatur¹⁾ verpflanzt werde, sondern je nach ihrer Vollkommenheit in die eines Philosophen, Königs, Staatsmannes, Arztes, Wahrsagers, Dichters, Handwerkers, Sophisten und Tyrannen.

Nach Ablauf des ersten Lebens finden die Seelen ihre Beurteilung. Die einen büfsen ihre Strafe in den Straforten unter der Erde, die andern werden durch den Richterspruch in irgend einen Ort des Himmelsgebäudes emporgehoben und empfangen dort ihren Lohn je nach dem Verdienst des Lebens, welches sie in Menschengestalt geführt haben.

lebens nicht mit zu ihrem eigentlichen Wesen gehören könne, so nimmt er zu dieser mythischen Erklärung seine Zuflucht, um den Abfall der Seelen von ihrer Bestimmung im Präexistenzzustande zu erklären. Diese Ansicht von der Schuld der Seelen im Urzustande hat Plato im Timäus aufgegeben, da er dort (41) den Eintritt der Seelen in den Körper von dem unabweislichen Gesetz der Notwendigkeit abhängig macht, von dem allgemeinen Weltgesetze. Wie also nach der Auffassung Platons im Mythos des Gorgias die Seele auch noch nach ihrer Trennung vom Körper die Spuren ihres gegenwärtigen Lebens an sich trägt, so erscheint auch schon im Phädrus bei den niederen Seelen im Präexistenzzustande die vernünftige unsterbliche Seele im Kampfe mit den unvernünftigen Teilen und zwar infolge ihrer eigenen Schuld (247 *ὃ μὴ καλῶς τετραμμένος* (ἔππος). Da aber diese Schuld einen Mangel an Befähigung, dem ursprünglichen Zustande getreu zu bleiben, bei der Seele bedingt, so läfst sich schwer die Annahme hinwegleugnen, dafs schon in bezug auf den ursprünglichen Zustand der Seelen eine aristokratische Prädestination vorliege und ein gewisser Rangunterschied von vorn herein den Seelen inae wohne, besonders da es solche Seelen giebt, welche die Wahrheit niemals geschaut haben (29 *ἢ γε μὴ ποτε ἰδοῦσα τὴν ἀλήθειαν*). — Diese Lehre von einer Verschuldung der Seelen schreibt Plato selbst im Kratylus (400) den Orphikern zu: *δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα (σημα), ὡς δίκην διδοῦσης τῆς ψυχῆς*. Sehr verwandt ist hiermit der Ausspruch des Pythagoreers Euxitheos: *ἐνδεῖσθαι τῷ σώματι καὶ τῷ δεῦρο βῆναι τὰς ἀπάντων ψυχᾶς τιμωρίας ἕνεκα*. Die Spuren dieser Lehre finden sich bereits bei den Thrakern (vgl. Boeckh, Phil.), welche den Menschen bei seiner Geburt mit Trauer und Wehklagen empfangen. Auch Empedokles schildert das Elend des schuldbelasteten Geistes, dem das Schicksal zu teil geworden ist, unter den Sterblichen zu weilen, bis seine Schuld abgebüfst ist (vgl. Plat. de Isid. et Osir. p. 361 *Ἐμπεδοκλῆς δὲ καὶ δίκας φησὶ διδόναι τοὺς δαίμονας ὧν ἐξαμάρτωσι καὶ πλημμελήσωσιν*). So setzt Empedokles im Anschluß an die Orphiker einen seligen Urzustand im Himmel voraus (*τῶν καὶ ἐγὼ νῦν εἰμι, φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης*). Nach einem unabänderlichen Ratschlufs des Schicksals (*ἔστιν ἀνάγκη χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιόν*) werden die Dämonen, welche sich durch Meiseid und Mord vergangen haben, für *τρισμύριοι ὥραι* von den Seligen verbannt und gehen zur Strafe in menschliche, tierische und Pflanzenleiber über. Einen Zwischenzustand nach dem Austritt der Seele aus dem Körper nach Vorgang der herrschenden Volksvorstellungen über den Hades scheint E. nicht angenommen zu haben. Die Dauer der Wanderung ist unbestimmt. Die Besten gelangen zuletzt zu der Würde von *μάντιες, ὕμνοπόλοι, ἡηροί, πρόμοι* und kehren von da aus zu den Göttern zurück.

¹⁾ Weder die bei Plato überlieferten Ansichten der Orphiker noch auch die bei Lobeck Aglaoph. 755 (de migratione animarum) gegebenen Erörterungen berechtigen zu der Annahme, dafs nach der Meinung der Orphiker die Seelen in ihrer Wanderung in Tierleiber übergegangen seien. Wo in den bei Lobeck aufgezählten Beweisstellen diese Art von Seelenwanderung erwähnt ist, sind als einzige Gewährsmänner derselben immer nur die Pythagoreer angeführt, z. B. Diog. in vita Pythagorae VIII 14 *πρῶτοι φασὶ τοῦτον ἀποφῆναι τὴν ψυχὴν κύκλον ἀνάγκης ἀμβροσαν ἄλλοτε ἄλλοις ἐνδεῖσθαι ζῴοις*. Ferner heifst es dort: *Pythagoras primus invenit immortales esse animos et de aliis corporibus in alia transire* und an einer andern Stelle: *secundum Pythagoricos in pecudes et bestias redire per diversos circulos*. Es hat deshalb eine überwiegende Wahrscheinlichkeit für sich, dafs diese Lehre vor allen den Pythagoreern angehört, denen sie vielleicht aus Ägypten zugekommen ist. Die Annahme Herodots, welcher II 123 behauptet, sie sei den Orphikern von den Ägyptern überliefert worden, wird deshalb vielleicht als eine unbegründete Vermutung zu verwerfen sein, weil letztere behaupten, dafs die unsterbliche Seele des Menschen nach dem Hinscheiden des Körpers eine Wanderung durch die Tierwelt beginne.

Im 1000sten Jahre kommen beide zur Verlosung und Wahl¹⁾ des zweiten I Hier kommt auch eine Menschenseele in ein tierisches Leben und umgekehrt, wofern sie einmal ein Mensch gewesen ist; doch eine Seele, welche nie die Wahrheit gesehen hat nimmer in Menschengestalt gelangen. Nach dreimaliger Wahl desselben Lebensloses kehren Seelen der Philosophen, nach zehnmaliger die der übrigen Menschen an den Ort des H von wovon sie ausgegangen sind²⁾, zurück.

Dem Rangunterschiede der Seelen entspricht auch die Verschiedenheit des ihnen wiesenen Aufenthaltes im Himmel. Der über der Wölbung des Himmels³⁾ (*τὴν ὑπερὸ ἀψίδα*) befindliche äußere Himmelsraum (*τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ*) wird nur von den Göttern treten, wenn sie zum Mahle gehen, hier ist der Sitz der farblosen und gestaltlosen Wesen der Dinge, der Ort der Ideen; nur wenigen Seelen ist es vergönnt, ihr Haupt bis dort zu erheben und mit Mühe das Seiende zu schauen. Die⁴⁾ Ideen aber sind die in ihrer Art vollkommenen, unveränderlichen, selbständig an und für sich existierenden Wesen der gleichartigen Einzelobjekte; sie werden jenseit des Himmelsgewölbes thronend gedacht.

Auch von der Wahl eines zweiten Lebens, dem *κύκλος γενέσεως*, ist noch keine Rede im dem Mythos des Gorgias.

Das 10. Buch der Republik.

Das eschatologische System des Phädrus erhält seine Vervollständigung und Ergänzungen in dem Mythos des 10. Buches der Republik. Während der Phädrus über die Präexistenz der Seele Auskunft giebt, handelt das 10. Buch des Staates über die Postexistenz der Seele über die Schicksale der Seele nach Ablauf des irdischen Lebens. Gemeinsam ist diesen

¹⁾ Diese Lehre gründet sich auf dem sogenannten *κύκλος γενέσεως* der Orphiker, d. i. jenen Kreis, welchen die Seelen fort und fort durchzumachen haben, bis es ihnen endlich nach Ablauf der Zeit ihre Vergönnt ist, in das All zurückzukehren (*κύκλου τ' αὐτῶν λῆξαι καὶ ἀναπνεῦσαι κακότητος*.)

²⁾ Ähnliches lehrt das *carm. aureum*: *ἦν δὲ ἀπολείψας σῶμα ἐς Αἰθήρα ἐλευθέρον ἔλθεις, ἔσσεαι πατὸς θεῶς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός*.

³⁾ Wie schon Boeckh, Phil. 106 vermutet hat, entspricht der hier erwähnte außerhimmliche Ort dem Olymp des Philolaus (p. 94): *τὸ μὲν οὖν ἀνωτάτω μέρος τοῦ περιέχοντος, ἐν ᾧ τὴν εἰλικεῖναι τῶν στοιχείων, Ὀλυμπον καλεῖ*, und ebenso schauen nach Phädrus die Seelen dort das gestaltlose Wesen der Dinge. Ferner heißt es im Phädrus cap. 26, daß die Hestia allein im Hause der Götter wenn Zeus mit seinem Gefolge von Göttern und Dämonen seinen Umgang durch das Himmelsgewölbe ginge. Man vergleiche hierzu Stob. Ecl. 1, 23 *Φιλόλαος πῦρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον, ὅπερ Ἔστιαν τοῦτος καλεῖ καὶ Διὸς οἶκον*. Boeckh ist auch der Ansicht, daß die Hestia im Phädrus die philolaische voraussetze, und daß das Pythagoreische kosmische System der Vorstellung Platons zu Grunde liege, er sich zu seiner mythisch gehaltenen Dichtung bedient habe. Doch geht aus Phädrus cap. 26, daß das Haus der Götter hier nicht im Centrum der Welt, sondern in dem außerhimmlichen C suchen sei, weil es dort heißt: *ὅταν δὲ δὴ πρὸς δαίτα καὶ ἐπὶ θοότην ἴωσιν, ἄκραν ὑπὸ τὴν ὑπὸ ἀψίδα πορεύονται πρὸς ἀναντες ἤδη*.

⁴⁾ Alles Wissen und alle Erkenntnis beruht auf der *ἀνάμνησις*, d. i. der Erinnerung an diese Wesenheiten, insbesondere an die Idee der Gerechtigkeit, Besonnenheit, des Guten und Schönen, welche sich selbständig existierend gedacht werden, während sie im Kratylus und Menon als ein Besitzthum des Weisheitslehrers Hades erscheinen. Auf diesem Umstande beruht im wesentlichen der Unterschied Menon und im Phädrus vorgetragenen Lehre der *ἀνάμνησις*.

Schriften allein das den Seelen zugestandene Recht der freien Wahl des Lebensloses. Die Hauptgesichtspunkte, welche bereits im 29. cap. des Phädrus angedeutet sind, erhalten hier ihre ausführliche Erörterung.

Nach Ablauf des ersten Lebens wird über alle Seelen Gericht abgehalten und zwar an einem Orte, der zwischen Himmel und Erde in der Mitte liegt. Die Gerechten gelangen von dort in den Himmel, die Ungerechten an einen Ort unter der Erde, an welchen Orten sie eine tausendjährige Zeit der seligen Anschauung oder der Strafe zuzubringen haben, d. i. die 10fache Dauer der höchsten menschlichen Lebenszeit von 100 Jahren. Besonders schwere Verbrecher (wie Ardiäus) sind für ewige Zeit an den Ort der Verdammnis gebannt, wo sie schwere Strafen und Bußen zu erleiden haben. Die übrigen steigen in den Himmel empor und kommen dort zu einer Verlosung und Wahl eines zweiten Lebens. Von ihnen selbst hängt es ab, ob sie in die Gestalt eines Tieres oder eines Menschen übergehen wollen, und ob sie ein tugendhaftes gottgefälliges Leben wählen wollen oder nicht (*αἰτία ἐλομένον, θεὸς ἀναίτιος*). Ebenso ist die Wahl eines Schutzgeistes (*δαίμων*) in ihre Hand gelegt, während sie bei dem erstmaligen Eintritt in das Leben einem Dämon durch das Los anheimfielen (617 E *οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἰρήσεσθε*, vgl. Aristoph. Lys. 2, 78 *ὁ δαίμων ὁ τὴν ἡμετέραν μοῖραν εἰληχῶς ἀπαράιτητος*). Nach der Wahl des Lebensloses gelangen die Seelen in das Gefilde der Lethe¹⁾ (*εἰς τὸ τῆς Λήθης πεδίον*), dort lagern sie am Flusse Ameles, von dessen Wasser sie ein bestimmtes Mafß zu trinken gezwungen sind; wer dieses Mafß überschreitet, vergiftet alles.

Auch in dem Mythos des 10. Buches der Republik sind Spuren orphisch-pythagoreischer Lehren enthalten. Dort heifßt es 615 D, daß denjenigen, welche sich eines argen Frevels schuldig gemacht haben, der Erdschlund keinen Zutritt gestatte, sondern unter lautem Brüllen sie hindere emporzusteigen. Zeller I, 419 macht darauf aufmerksam, daß nach Arist. an post. II, 11, 94 b 32 die Pythagoreer der Ansicht gewesen seien, daß der Donner die Sünder im Tartarus schrecke. Orphisch ferner ist die Lehre von der Schuld der Seelen nach Ablauf des irdischen Lebens bei der Wahl der folgenden Lebensweise, vgl. 617 E: *πρῶτος ὁ λαχὼν πρῶτος αἰρεῖσθω βίον . . . ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον . . . αἰτία ἐλομένον*.

Auch dem Dämonenglauben waren schon die Pythagoreer ergeben. Schon Philolaus fr. 18 unterscheidet das Dämonische von dem Göttlichen. Alexander b. Diog. VIII 32 ferner berichtet (vgl. Zeller II 423) über die Dämonen und ihre Einwirkung auf die Menschen, und Aristoxenus b. Stob. Ecl. I 206 sagt: *εἶναι μέντοι καὶ δαιμόνιον μέρος αὐτῆς, γενέσθαι γὰρ ἐπιπνοιᾶν τινα παρὰ τοῦ δαιμονίου τῶν ἀνθρώπων ἐνίοις ἐπὶ τὸ βέλτιον ἢ ἐπὶ τὸ χεῖρον*. Auf diese höhere Einwirkung bezieht Zeller das Wort des Philolaus *εἶναι τινὰς λόγους κρείττους ἡμῶν*. Doch war der Dämonenglaube bereits im Volke allgemein verbreitet, und auch die Dichter vor Plato thun desselben Erwähnung, wie die oben aus Aristophanes erwähnte Stelle beweist.

¹⁾ Von einem Gefilde der Lethe findet sich bei Homer noch keine Spur. Hesiod erwähnt die Lethe als die Göttin der Vergessenheit (Theog. 225). Bei Theognis heifßt es 705: *πίσας Περσεφόνην αἰμυλλοῖσι λόγοις, ἥτε βροτοῖς παρέχει λήθην*. Von dem Hause der Λήθη ist zuerst die Rede in einem dem Simonides zugeschriebenen Epigramme (bei Bergk 184): *μῦθος δ' εἰν Ἀχέρωντι βαρύνεται, οὐχ οἷ λείπων ἥλιον Λήθης ἐνθάδ' ἔκυρσε δόμων*. Bei Aristoph. ran. 185 wird bereits *τὸ λήθης πεδίον* erwähnt. Die Lage dieses Gefildes wird von Plato nicht näher bestimmt, doch gehört dasselbe nach ihm nicht der Unterwelt an. Ein Strom der Unterwelt Namens Λήθη findet sich bei keinem Schriftsteller.

Phädon.

Ein vielfach von dem vorhergehenden abweichendes eschatologisches System I Phädon. Die Überzeugung von der Unsterblichkeit der Seele begründet Plato durch ein von Argumenten, welche von zahlreichen Gelehrten behandelt und kritisch beleuchtet sind die Präexistenz der Seele sagt Plato cap. 21: *Ἦσαν ἄρα αἱ ψυχαὶ καὶ πρότερον, πρὶν ἐν ἀνθρώπων εἶδει, χωρὶς σωμάτων, καὶ φρόνησιν εἶχον* und 44: *ἰσχυρόν τι ἔστιν καὶ θεοειδὲς καὶ ἦν πρότερον, πρὶν ἡμᾶς ἀνθρώπους γενέσθαι*.

Der Eintritt aber in den (33) Kerker des Menschenleibes ist der Anfang des Leidens gewesen, gleichsam wie eine Krankheit, und von Unglück gequält führt sie nun dieses Leben zuletzt in dem sogenannten Tode zu Grunde (cap. 44).

So lange die Seele in dem Körper ist, braucht sie ihn, denn sie kann nur durch ihn empfinden und wahrnehmen (cap. 27), doch läuft sie Gefahr, durch ihre Verbindung mit dem Körper ihre ursprüngliche Reinheit zu verlieren.

Die Seelen der Verstorbenen werden von einem Dämon an den Ort des Gerichtes (cap. 57: *οὗ δέῃ τοὺς ξυλλεγέντας διαδικασαμένους εἰς Ἄιδου πορεύεσθαι*). Von dort gehen nur 1) diejenigen, welche mittelmäßig gelebt haben, d. i. zwischen den Gegensätzen der tugendhaften Tugend und des sündhaften Lebens hin und her geschwankt haben, zum Acheron und dort in den Acherusischen See zum Zwecke ihrer Läuterung oder auch um für ihre guten Tugenden ihren Lohn zu empfangen. Später gehen dieselben in die Gestalt von Bienen, Vögeln oder Ameisen oder wieder in dieselbe menschliche Gattung über.

2) Die unheilbaren Gottlosen haften auch nach ihrer Trennung vom Leibe in dem Körperlichen und verweilen noch längere Zeit (cap. 57) an der Oberwelt, irren in der Nähe der Grabdenkmälern ruhelos umher (cap. 30) und gehen, um ihre Strafe abzubüßen (cap. 30) dahin, wo ein Totengericht über sie abgehalten wird, wenn sie Räuber und Mörder waren, in die Gestalt von Wölfen, Habicht, Geiern, und wenn sie Schlemmer und Trunksüchtige waren, in die Gestalt anderer ähnliche Tiere über. Endlich werden sie von einem Dämon mit Gewalt an den Ort des Gerichts (cap. 57: *ἐν ἑκείνῳ ἔστιν ὁ οὐρανὸς ὁ οὐρανὸς ὁ οὐρανὸς*) geführt, von dort ohne einen leitenden Dämon allein, des Weges unkundig, durch die Notwendigkeit in die gebührende Wohnung des Tartarus (62) gebracht werden zur ewigen Verdammnis.

3) Die heilbaren Verbrecher werden zeitlich gestraft und kommen zuerst in den Tartarus von dort ausgeworfen in den Kokytus und Pyriphlegethon und von diesen Flüssen fortgeführt wieder in den Acherusischen See. Diese Wanderung wiederholt sich so lange, bis sie von der Verzeihung erhalten haben, an welchen sie Unrecht gethan haben.

4) Die vorzüglich Guten gelangen zu den reinen Wohnsitzen oben auf der Erde und genießen vollen Seligkeit, deren höchster Grad jedoch, die völlige Befreiung vom Körper, nur den Philosophen zu teil wird.

Das eschatologische System des Phädon zeigt wesentliche Unterschiede von dem System des Phädrus und der Republik: die unklaren Vorstellungen über Himmel und Erde, welche von Plato oben gesehen haben, teilweise auf das kosmische System des Philolaus zurückgehen, sind von ihm in klareren Anschauungen gewichen; denn Plato kehrt zu der Vorstellungsweise der älteren Platoniker zurück (vgl. Steinhart p. 452) zurück, nach denen die Erde ein frei im Mittelpunkte der Welt schwebender runder Körper ist (cap. 58: *εἰ (ἡ γῆ) ἔστιν ἐν μέσῳ τῷ οὐρανῷ περιφερῆς*

Der Aufenthalt der Seelen wird teils in die Unterwelt, den Hades und Tartarus verlegt, teils auf die „Tieferde“ (vgl. Steinhart), d. i. in die von einem Wasser- und Luftmeere umgebenen feuchten Niederungen, die um das Becken des Mittelmeeres herum liegen, teils auf die im Äther gelegene „Hoherde“, wo die einen auf dem Binnenlande wohnen, andere an den von der Luft begrenzten Küsten, andere auf Inseln, welche von Luft umströmt sind. Die Seligen leben dort in Gemeinschaft mit den Göttern, die sie sinnlich wahrnehmen und in Tempeln verehren; auch Sonne, Mond und Sterne sind ihnen sichtbar, wie sie in Wirklichkeit sind.

Es liegt nahe, zu vermuten, daß Sagen von hohen, in die Wolkenregionen emporreichenden Hochgebirgen in Verbindung mit der homerischen Anschauung, nach welcher der Olympus als in den Himmel hineinreichend mit dem οὐρανός identifiziert wird, diese Vorstellung bei Plato hervorgerufen haben. Ganz anders ist die Vorstellung von dem Aufenthalt der Seligen im Phädrus, wo dieselben im Himmel weilen und auf den am Himmelsgewölbe kreisenden Planeten.

Während ferner in der Rep. 614 der für die Abhaltung des Totengerichtes bestimmte Ort (τόπος τις δαιμόνιος), weil ein Teil der Seelen in den Himmel emporsteigt, als in der Mitte zwischen Himmel und Erde befindlich zu denken ist, läßt Plato im Phädon die Lage desselben unbestimmt (vgl. Phädon cap. 57).

Die Vorstellung von einer Schuld der Seele im Präexistenzzustande ist aufgegeben. Cap. 21: die Seelen sind göttergleiche, körperlose Wesen (χωρίς σωμάτων καὶ φρόνησιν εἶχον). Das Wesen der Seele vor dem Eintritt in den Körper ist Einfachheit und Ungeteiltheit cap. 28: τῷ μὲν θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδέι . . . ὁμοίωτατον εἶναι ψυχὴν, τῷ δὲ ἀνθρώπινῳ καὶ θνητῷ καὶ πολυειδέι . . . τὸ σῶμα. Erst mit dem Eintritt in den Menschenleib beginnt der Anfang des Verderbens für sie (cap. 44). Die Gegensätze der Seelenteile existieren noch nicht, und so ist es begreiflich, daß Plato des λογιστικόν im Phädon nirgends Erwähnung thut (vgl. auch Bertram, Unsterblichkeitslehre Platos pag. 52). Die im Mythos des Phädrus entwickelte Theorie von der Dreiteilung im Präexistenzzustande ist hiermit aufgegeben und als die ἀληθῆς φύσις der Seelen im Urzustande die Ungeteiltheit derselben festgestellt. Damit fällt zugleich der im Phädrus behauptete Rangunterschied der Seelen im Präexistenzzustande, welchen Plato ausdrücklich mit den Worten zurückweist (cap. 42: μηδὲν μᾶλλον μηδ' ἦττον ἑτέραν ψυχὴν ψυχῆς εἶναι): eine Seele ist um nichts mehr Seele als eine andere Seele. Die reine ungetrübte Erkenntnis (φρόνησις), welche die Seele in ihrem ursprünglichen Zustande besaß, ging verloren durch den Eintritt in den Körper, in dessen Verbindung sie gleichsam wie von einer Krankheit gequält nun ihr Erdenleben führt. Schon die Republik deutet denselben Gedanken an (612), denn dort heißt es: „wir müssen stets die Seele betrachten, wie sie in Wahrheit ist, nicht, wie wir sie jetzt sehen in Gemeinschaft mit dem Körper und andern Übeln“. Wir sehen daraus, daß bereits in der Rep. Plato die Dreigliederung der Seele im Präexistenzzustande und die orphische Vorstellung von einer Schuld der Seelen und einer Rangordnung derselben im Urzustande aufgegeben hat. Der Phädon knüpft an das 10. Buch der Rep. an und entlehnt aus demselben mit dem Kern seiner Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, d. i. dem Beweise aus der Einfachheit der Seele, auch das μονοειδές.

Ferner hat Plato im Phädon die Vorstellung von einer Wahl des Lebensloses vor dem Eintritt in das irdische Leben aufgegeben. Nachdem die Verstorbenen von der Stätte des Gerichtes aus (cap. 57) von einem Dämon in den Hades geführt sind, werden sie, nachdem sie ihre

Strafe und ihren Lohn empfangen und dort die durch die Notwendigkeit bestimmte Zeit zu haben, von einem andern Führer nach Verlauf einer langen Zeitperiode wieder auf d welt zurückgebracht. Dagegen begaben sich nach Phädrus die Seelen aus dem Hades Himmel zurück, um von dort nach einer freien Wahl eines neuen Lebensloses in das Leben zurückzukehren.

Über die Dauer der Strafe in der Unterwelt, welche nach der in der Rep. gegebenen mythischen Lehre auf 1000 Jahre festgesetzt wurde, äußert sich Plato im Phä bestimmt cap. 57: *μείναντας οὗ χρόνῳ ἄλλος δεῦρο πάλιν ἡγεμῶν κομίζει.*

Einen Grund für den erstmaligen Eintritt in den Körper (vgl. den Mythos im I ist im Phädon nicht angegeben; auch im Timäus beruft sich Plato nur auf die Gesetze d wendigkeit (42), ohne eine genauere Erklärung hierfür zu geben.

Neu ist die in cap. 30 vorgetragene Lehre, nach welcher der Wiedereintritt der Seel einen vorangegangenen Übergangszustand und ein Totengericht in ein tierisches Leben notwendige Folge ihrer Anhänglichkeit an das Sinnliche behandelt wird. Doch gilt die mittelbare Übergang in Tiere nur für die Schlechten als Strafe für ihr früheres Leben, sondern hervorgehoben wird (cap. 30 *τὰς τῶν φαύλων . . . δίκην τίνουσαι (ψυχὰι) τῆς π τροφῆς κακῆς οὐσίας*) und nicht mehr für die *τὴν δημοτικὴν ἀρετὴν ἐπιτετηδευκότες*, noch für die *φιλοσοφῆσαντες* (cap. 32). Deshalb enthält dieser Abschnitt (cap. 30) nicht e der spätern (cap. 57 ff.) abweichende Eschatologie, wie Zeller und Steinhart meinen, sonde selbe ist, wie die spätere Hinweisung (cap. 57) auf diesen Abschnitt bezeugt (*ἣ δὲ ἐπιδ κῶς τοῦ σώματος ἔχουσα, ὅπερ ἐν τῷ ἔμπροσθεν εἶπον*) in den Zusammenhang des von an entwickelten eschatologischen Systems einzufügen (s. oben pag. 19, 2). Von Bedeutung ist im Phädon die stärkere Hervorhebung des zwischen der Seligkeit und Verd nis angenommenen Zustandes der Läuterung und Reinigung, zumal d selbe schon früh zu einem in der römischen Kirche beibehaltenen christlichen Dogm worden ist.

Wie wir gesehen haben, hat Plato im Phädon einige aus der orphischen Lehre stam Anschauungen aufgegeben. An der Seelenwanderungslehre hält er jedoch fest; sie ist wissenschaftliche Überzeugung geworden, wenn auch das einzelne hierüber nach ihm sich t Kenntnis entzieht. — Anderes aus der orphisch-pythagoreischen Lehre hat er beibehalten:

So stimmt er mit Philolaos überein in betreff der Verwerflichkeit des Selbstmordes *τὸ μὴ θεμιτὸν εἶναι ἑαυτὸν βιάζεσθαι*). Wir Menschen befinden uns nach der Lehr Orphiker und Pythagoreer in einer Art Gewahrsam (62 B und Kratylus 400), aus dem w nicht eigenmächtig befreien dürfen, zumal da wir unter der Obhut der Götter stehen, glei ein Besitztum, eine Herde derselben bilden (62 B), Dieselbe Ansicht hatte (nach Boeckh p. 178) bereits Philolaos ausgesprochen; auch der Pythagoreer Euxitheos lehrt dasselbe: *δισθαι τὸν θεόν, ὡς εἰ μὴ μενοῦσιν ἐπὶ τούτοις, ἕως ἂν ἐκὼν αὐτοῦς λύση, πλέοσι κα ζοσιν ἐμπεσοῦνται τότε λύμαις.*

Die Seele bedarf aber auch des Körpers, da sie durch denselben wahrnimmt un pfindet. Dafs dies die Ansicht des Philolaos gewesen sei, bezeugt Claudianus Mamertus m Worten: *diligitur corpus ab animo, quia sine eo non potest uti sensibus: a quo postquam deducta est, agit in mundo incorporalem vitam.* Plato hat auch diesen Gedanken den Py

reern entlehnt, er sagt hierüber cap. 27: *ἡ ψυχὴ, ὅταν μὲν τῷ σώματι προσχρῆται εἰς τὸ σκοπεῖν τι ἢ διὰ τοῦ ὄραϊν ἢ διὰ τοῦ ἀκούειν ἢ δι' ἄλλης τινὸς αἰσθήσεως . . .*

Da nun aber der Körper einen verderblichen Einfluß auf die Seele ausübt, insofern dieser dieselbe in das Gebiet des Sinnlichen hineinzieht und von demselben abhängig macht (cap. 27: *τότε μὲν ἔλκεται ὑπὸ τοῦ σώματος εἰς τὰ οὐδέποτε κατὰ αὐτὰ ἔχοντα*), so ist es Aufgabe des Philosophen, sich von den Fesseln des Körpers loszumachen und der sinnlichen Lust Lebewohl zu sagen (cap. 63 *ἀλλὰ τούτων δὴ ἕνεκα θαρρεῖν χρὴ περὶ τῆ ἑαυτοῦ ψυχῆ ἀνδρα, ὅστις ἐν τῷ βίῳ τὰς μὲν ἄλλας ἡδονὰς τὰς περὶ τὸ σῶμα καὶ τοὺς κόσμους εἶασε χαίρειν*) und bemüht zu sein, immer mehr der Tugend und Einsicht in dem Leben theilhaftig zu werden (cap. 62f.) Denselben Gedanken spricht Iamblichus aus (Pythag. Leben), der nach Boeckh aus älteren Quellen schöpfte, indem er sagt: die meisten Pythagoreer hätten lange gelebt und wären zuletzt des Körpers ledig geworden wie der Fesseln. Die schon im Gorgias (524) ausgesprochene Vorstellung, daß die Seele auch nach dem Tode die Spuren ihres gegenwärtigen Lebens an sich trägt, so daß die Strafe im Jenseits nicht durch die Handlungen bestimmt wird, sondern nach der dadurch erzeugten Beschaffenheit der Seele, ist auch im Phädon beibehalten (cap. 57: *οὐδὲν ἄλλο ἔχουσα εἰς Αἴδου ἢ ψυχῆ ἔρχεται πλὴν τῆς παιδείας τε καὶ τροφῆς, ἃ δὴ καὶ μέγιστα λέγεται ὠφελεῖν ἢ βλάπτειν*). Sie verläßt entweder rein den Körper (cap. 29 *ἐὰν μὲν καθαρὰ ἀπαλλάττηται, μηδὲν τοῦ σώματος ξυμφέλοισα*), oder befleckt (cap. 30: *ἐὰν μεμιασμένη καὶ ἀκάθαρτος τοῦ σώματος ἀπαλλάττηται*). Mit dieser Auffassung übereinstimmend sagt Iambl. v. P. 139. 148: *καὶ ἀγεσθαι τὰς μὲν καθαρὰς ἐπὶ τὸν ὑψιστον, τὰς δ' ἀκαθάρτους . . . δεσθαι ἐν ἀρρηκτοῖς δεσμοῖς ὑπ' Ἐρινύων*. Auch dieser Satz ist wissenschaftliche Überzeugung des Plato geworden: „ich bin, sagt er Gorg. 526, von der Wahrheit dieser Erzählung überzeugt und sehe darauf, die Seele so gesund als möglich dem Richter darzustellen.“

Timäus.

Nachdem der Welterschöpfer das Weltgebäude und die Götter¹⁾ darin (die Gestirne) geschaffen hatte, bildete er aus demselben Stoffe mit Hinzufügung von Bestandteilen zweiten und dritten Grades die unsterblichen²⁾ Seelen, verteilte sie auf die Fixsterne und verkündete ihnen die unabweislichen in der Natur begründeten³⁾ 10 Gesetze:

1) Das erste Entstehen ist, damit keine von ihnen hintangesetzt⁴⁾ werde, allen gleichmäßig bestimmt.

¹⁾ Bekanntlich galten den Alten die Gestirne als untergeordnete Götter, und der Pythagoreer Alkmäon (Aristot. de an. 1, 2) begründete die Unsterblichkeit der Seele mit ihrer Ähnlichkeit mit den Gestirnen, weil sie sich wie alles Göttliche stets selbst bewege: *κινεῖσθαι δὲ καὶ τὰ θεῖα πάντα συνεχῶς αἰεὶ, σελήνην, ἥλιον ἀστέρων καὶ τὸν οὐρανὸν ὅλον*.

²⁾ In Übereinstimmung mit dem Phädon und der Republik, wo die Seele im Präexistenzzustande als *θεοειδές* bezeichnet und ihre Einfachheit und Unteiltheit (*μονοειδές*) behauptet wird, unterscheidet Plato im Timäus den unsterblichen Anfang der Seele (*ἀρχὴν ψυχῆς ἀθάνατον*) und *τὸ θνητὸν γένος* (das *θυμοειδές* und *ἐπιθυμητικόν*), welche beide dem *λογιστικόν* untergeordnet sind (*τοῦ λόγου κατήκοον ὄν 70*).

³⁾ Die Zahl 10 war auch für die Pythagoreer bedeutungsvoll. So bewegen sich zwischen den beiden Endpunkten, dem Centralfeuer und dem Olymp zehn göttliche Körper, der Fixsternhimmel, die fünf Planeten, die Sonne, der Mond, die Erde und die Gegenerde, welche erdacht wurde, um die Zahl Zehn voll zu machen.

⁴⁾ Nach dem Naturgesetz ist für alle Seelen eine gleichmäßige Geburt bestimmt, damit keine von ihnen nachstehe, d. i. für alle ist eine gleiche sittliche und geistige Befähigung zur Erkenntnis und sittlichen Vervoll-

2) Es muß aus ihrer Verteilung auf die jeder angemessenen, zeitbestimmenden Körper (Planeten) das unter den Lebenden gottesfürchtigste Geschöpf hervorgehen.

3) Das überlegnere Geschlecht soll das männliche sein.

4) Der Eintritt¹⁾ der Seelen in den Körper geschieht nach dem Gesetze der **wendigkeit**.

5) Gleichzeitig mit dem Eintritt in den menschlichen Leib wird ihnen die **Sinnnehmung**²⁾ angeboren, sowie auch die Gemütsbewegungen, Liebe, Furcht, Zorn und Gegensätze.

6) Die letzteren zu besiegen ist Aufgabe desjenigen, der ein gerechtes Leben führe

7) Wer nun in seinem leiblichen Dasein die Sinnlichkeit überwindet, der kehrt zu seligem³⁾ Leben in seinen Stern⁴⁾ zurück.

8) Wem dies nicht gelingt, der geht bei seiner zweiten⁵⁾ Geburt (nach voraufgegangenem Aufenthalt im Hades) in die Gestalt eines Weibes über und

9) bei fortgesetzter Schlechtigkeit in die eines Tieres (91).

10) Nicht eher wird die Seele von dieser Wanderung erlöst, bis sie durch Besiegung niederen Natur zu der ursprünglichen⁶⁾ Vollkommenheit zurückgekehrt ist.

Nachdem der Weltbildner den Seelen diese Gesetze mitgeteilt, verteilte er dieselben auf die einzelnen Planeten und überließ es den jungen Göttern, die sterblichen Leiber zu ges

kommmung festgesetzt; erst mit dem Eintritt in den Körper wird die Seele unverständlich (44). Ebenso sagt im Phädon (cap. 43), daß eine Seele um nichts mehr Seele sei als eine andere Seele, und daß ihr Eigentümliches Wesenheit sei, welche den Beinamen des eigentlich Seienden führe, daß aber (44) der Eintritt in den Leib ihr der Anfang des Verderbens gewesen sei.

1) Nach der Ansicht der Orphiker, welche auch für die Darstellung im Phädrus maßgebend ist, tritt die Seele infolge einer Schuld im Urzustande in einen irdischen Leib ein. Schon im Phädon hatte Plato die Anschauung aufgegeben, ohne dort einen besonderen Grund dafür anzugeben, im Timäus nun läßt er den durch die Gesetze der Naturnotwendigkeit bedingt sein und giebt damit die orphisch-pythagoreische Lehre auf, nach der die Seele zur Strafe an den Körper gefesselt sei.

2) Ähnliches lesen wir bei Stob. 23 (vgl. Boeckh, Philol. p. 190): „Zur Erkenntnis bedarf der Mensch der Sinne, um deren willen er den Körper liebt, aber die Seele derer, welche bloß unter der Herrschaft der sinnlichen Begierden stehen, kann wegen ihrer Unsicherheit und Vergesslichkeit nichts fassen, sondern durch ein durchlöcherntes Sieb.“

3) Dagegen heißt es im Phädon: zu den reinen Wohnsitzen oben auf der Erde.

4) Vgl. die Definition des Pythagoras (*τί ἐστιν αἱ μακάρων νῆσοι; σελήνη, ἥλιος*. Philolaus darüber Plut. Plac. II, 30, 1: *γεωδὴ φαίνεσθαι τὴν σελήνην διὰ τὸ περιοικεῖσθαι αὐτὴν καθάπερ τὴν παρὰ γῆν, μελίσσαι ζωῆς καὶ φρυτοῖς καλλίσαι*).

5) Nach Timäus 90 gehen unter den als Männern Geborenen die Feiglinge und die Übelthäter bei zweiter Geburt in Frauen über. Es ist aus Timäus schwer ersichtlich, ob unmittelbar nach dem Tode (vgl. Phädon cap. 30) die Seelen der Schlechten ohne Totengericht in Tiere übergehen, oder nach voraufgegangenem Aufenthalt im Hades. Die einzige Stelle, welche eine Andeutung hierüber enthält, lautet 44: *καταμελίσσας δὲ χαλβίου διαπορευθεὶς ζωῆν, ἀτελής καὶ ἀνόητος εἰς Ἄιδου πάλιν ἔρχεται*. Der Ausdruck *εἰς Ἄιδου* u. s. w. deutet auf einen vorangegangenen Aufenthalt daselbst hin. Ist dieser Ausdruck hiermit richtig, so hält Plato also auch noch an der Seelenwanderung fest im Sinne der in der Rep. und im Phädon enthaltenen Lehre, wenn er auch des im Hades angenommenen reinigenden Zwischenzustandes der Seelen nicht ausdrücklich Erwähnung thut.

6) Es ist schwer zu verstehen, wie sich Plato diesen Vorgang verwirklicht denkt und wie es möglich ist, daß eine bis zur untersten Stufe herabgesunkene Seele sich wieder zur Sittlichkeit erheben und zur ursprünglichen Reinheit zurückkehren könne, wenn man nicht annimmt, daß dieser Läuterungsprozess im Vor sich gehe.

Diese übernahmen nun des sterblichen Wesens unsterblichen Anfang und fesselten ihn an einen aus Feuer, Wasser, Luft und Erdteilchen bestehenden Körper und gestalteten in ihm eine andere Gattung der Seele, die sterbliche, in welcher sich mächtige Leidenschaften regen, wiesen aber derselben einen andern Teil des Leibes zur Wohnung¹⁾ an und zwar den sogenannten Brustharnisch, von dem der oberhalb des Zwerchfelles gelegene Teil das *θυμοειδές*, der unterhalb gelegene das *ἐπιθυμητικόν* umfaßt, während das *λογιστικόν* seinen Wohnsitz im Kopfe hat.

Anfangs wird die Seele, nachdem sie in die Bande des Körpers gelegt ist, unverständlich, da von aufsen her auf sie eindringende und einwirkende Sinnesindrücke sie mit sich fortreißen, gelingt es ihr aber, der Leidenschaften und Begierden Herr zu werden, so gelangt sie mit fortschreitender Zeit zur Vollendung und kehrt nach dem Tode zu dem ursprünglichen Wohnsitze, den Sternen, zurück. Wer aber hinkend des Lebens Bahn durchschritt, unvollkommen bleibt und durch das Erdenlos nicht gefördert wird, der geht bei seiner zweiten Geburt in das Wesen des Weibes über, bei der nächstfolgenden in die eines Vogels, vierfüßigen Tieres oder Wassertieres²⁾, schließlic kehrt er in den Hades zurück.

Gesetze (X).

Als der Weltbildner sah (904), dafs all unser Thun von der Beschaffenheit der Seele abhängig sei, dafs die guten Eigenschaften der Seele Gewinn, die schlechten ihr Schaden bringen, überlegte er,

1) an welcher Stelle³⁾ jeder der Teile der Seele sich befinden müsse, um am ersten und leichtesten den Sieg der Tugend und das Unterliegen des Lasters herbeizuführen (*ποῦ κείμενον ἕκαστον τῶν μερῶν νικῶσαν ἀρετὴν, ἠττωμένην δὲ κακίαν ἐν τῷ παντὶ παρέχοι μάλιστα ἂν καὶ ὀρθοτάτα καὶ ἀριστα*);

2) an welchen Orten das ganze aus Körper und Seele bestehende Wesen zum Zwecke seiner sittlichen Entwicklung heimisch werden müsse (904 *μεμνηνῆται δὲ πρὸς πᾶν τὸ ποῖόν τι γιγνόμενον αἰεὶ ποίαν ἔδραν δεῖ καταλαμβάνον οἰκίζεσθαι καὶ τίνας ποτε τόπους*)⁴⁾;

¹⁾ Diese Platonische Lehre von den Teilen der Seele und ihrem verschiedenen Wohnsitz ist den älteren Pythagoreern noch fremd. Die Unterschiede des Lebens und der Beseelung sind hier noch unmittelbar an die körperlichen Organe geknüpft. Nach Philolaus (Boeckh p. 190) hat im Gehirne die Vernunft ihren Sitz, im Herzen das Leben und die Empfindung.

²⁾ Ausführlicher heisst es im Timäus 90 ff., dafs aus feigen Männern bei der zweiten Geburt Weiber werden, aus denjenigen, die sich wohl mit überirdischen Dingen beschäftigten, aber dabei sich nur auf ihre Sinne verließen — Vögel, aus denjenigen, welche sich ausschließlic den Leidenschaften ergaben — die vierfüßigen Tiere, aus den Trägsten und Dummsten endlich die Wassertiere. So läßt also der Timäus sämtliche Tiere aus früheren Menschen entstehen, während in den früheren Schriften, besonders im Phädrus, unterschieden wird zwischen ursprünglichen Tieren und solchen, die aus Menschenseelen entstanden, welche infolge einer Schuld gefallen sind (vgl. Steger, Platon. Studien).

³⁾ Dem hier ausgesprochenen Gedanken dient Timäus 69 als Voraussetzung: *καὶ διὰ ταῦτα δὴ σεβόμενοι μιάνειν τὸ θεῖον . . . χωρὶς ἐκείνου κατοικίζουσιν εἰς ἄλλην τοῦ σώματος οἴκησιν τὸ θνητόν* und weiter unten 70: *τὸ μετέχον οὖν τῆς ψυχῆς ἀνδρείας καὶ θυμοῦ . . . κατώπισαν ἐγγυτέρω τῆς κεφαλῆς . . . ἵνα τοῦ λόγου κατέχοον ὄν κοινῇ μετ' ἐκείνου βίαι τὸ τῶν ἐπιθυμιῶν κατέχοι γένος*.

⁴⁾ Hier liegt der unter Nro. 2 bei Timäus 41 enthaltene Gedanke zu Grunde: *δέοι δὲ σπαρείσας αὐτὰς εἰς τὰ προσήκοντα ἕκασταις ἕκαστα ὄργανα χρόνων φῦναι ζῶναι τὸ θεοσεβέστατον*. Auch hier ist wie im Timäus die orphisch-pythagoreische Lehre aufgegeben, nach der die Seele zur Strafe an den Körper gefesselt sei.

3) Die sittliche Vervollkommnung ist von dem geschaffenen Wesen selbst abhängig d. der Beherrschung der von außen auf die Seele einwirkenden Sinneseindrücke (904 C *ὅν ἄν ἐπιθυμῆ καὶ ὁποῖός τις ὦν τὴν ψυχὴν, ταύτη σχεδὸν ἐκάστοτε καὶ τοιοῦτος γίγνεται ἡμῶν ἐπὶ τὸ πολὺ.*)¹⁾

Nach der Bestimmung des Schicksals bleibt die Seele

1) (904 C) bei einer geringen Veränderung ihrer sittlichen Beschaffenheit nach Abscheiden vom Leibe auf der Erde und geht in einen andern Körper über 903 D: *ἐπεὶ ἡ ψυχὴ συντεταγμένη τοτὲ μὲν ἄλλω, τοτὲ δὲ ἄλλω* und 905: *εἴτ' ἐνθάδε μένων,* 904 C: *κατὰ τὸ τῆς χώρας ἐπίπεδον μεταπορεύεται.*

2) Bei einer Verschlechterung ihrer sittlichen Beschaffenheit wandert die Seele Hades hinab oder

3) zum Tartarus.

4) Die sittlich vollkommene Seele dagegen gelangt zur höchsten Seligkeit und an heiligen Aufenthaltsort im Himmel²⁾ (905 A).

Die gleiche Unterscheidung eines vierfachen Vergeltungszustandes finden wir im Pl (cap. 62). Dagegen ist in den Gesetzen keine Rede von einem im Hades der zweiten G der Seele vorausgegangenem Läuterungszustande, vielmehr scheint hier die Anschauung gelten, daß die Seelen unmittelbar ohne Totengericht in einen andern Körper übergehen (90 *εἴτ' ἐνθάδε μένων εἴτε καὶ ἐν Ἄιδου διαπορευθεῖς εἴτε καὶ τούτων εἰς ἀγριώτερον εἰς κομισθεῖς τόπον*), eine Anschauung, welche im Phädon (cap. 30), wie wir gesehen haben, die Seelen der Schlechten allein gültig war. Die Lehre von der Seelenwanderung hat also fern hier eine Änderung erfahren, als der zweiten Geburt, nicht wie in den früheren Sch Phädrus, Rep., Phädon (und Timäus) ein dem Zwecke der Läuterung dienender Aufenthaltsort Hades vorangeht, sondern daß die Seele unmittelbar nach ihrem Ausscheiden aus dem Körper wieder in einen anderen Leib übertritt. Daneben führt Plato (870) die Lehre der Orphiker nach der die Bestrafung schwerer Verbrechen im Hades stattfindet, und daß jemand, wenn er dieses Leben zurückkehre, das, was er andern zufügte, erdulden, und daß so z. B. Mörder sein nunmehriges Leben durch die Hand eines andern beschließen müsse; doch erw Plato diese Lehre nicht als seine eigene Überzeugung, sondern nur für diejenigen, welche dies glauben (vgl. 870 cap. XI *πειθομένῳ μὲν δὴ καὶ πάντως φοβουμένῳ* u. s. w.) Unzweifel sind die oben erwähnten Beziehungen und die Abhängigkeit vom Timäus in den Gesetzen, neben ist auffällig die Rückkehr zu einzelnen Anschauungen, wie wir sie im Phädon fanden.

Noch auffallendere Beziehungen zum Phädon zeigt die Epinomis.

Am Schlusse derselben heisst es (992): wenn ein weiser Mann sterbe, so werde er zur höchsten Weisheit und Seligkeit gelangen, ob er nun auf dem Festlande oder auf Inseln sein Leben fortführe. Man vergleiche damit Phädon (cap. 59): *τούς μὲν ἐν μεσογαίᾳ οἰκοῦντας,*

¹⁾ Derselbe Gedanke ist im Timäus 44 A ff. ausführlicher entwickelt: *καὶ διὰ ταῦτα πάντα τὰ πνεύματα νῦν κατ' ἀρχάς τι ἄνους ψυχὴ γίγνεται τὸ πρῶτον, ὅταν εἰς σῶμα ἐνδέσθῃ θνητόν. ὅταν δὲ τὸ τῆς αὔξης τροφῆς ἔλαττον ἐπιλήξῃ, . . . ἐμφρονα τὸν ἔχοντα αὐτὰς γιγνόμενον ἀποτελοῦσι.*

²⁾ vgl. Timäus (7. Gesetz) und Phädon pag. 20.

δὲ περὶ τὸν ἄερα, τοὺς δὲ ἐν νήσοις κ. τ. λ. Die vollständige Aufgabe der im Timäus vorgebrachten Anschauungen, sowie auch der auffällige Rückgang zu den Vorstellungen einer früheren Platonischen Schrift muß nebst anderen zahlreichen für die Unechtheit der Epinomis hervorgehobenen Gründen die Überzeugung bestärken, daß Plato nicht selbst der Verfasser derselben sei.

Axiochus.

Der Dialog Achiochus wird von der Kritik dem Plato abgesprochen. Zahlreiche dem Atticismus der platonischen Zeit fremde Ausdrücke, welche zum Teil erst bei den Neuplatonikern wieder vorkommen, machen es wahrscheinlich, daß er einer viel späteren Periode angehöre. Der darin enthaltene Mythos erinnert durch seine Einkleidung lebhaft an die Erzählung des Pamphiliers im 10. Buche der Republik, die darin enthaltene Unsterblichkeitslehre knüpft an den Phädon an, ebenso setzt einzelnes auf die Eschatologie Bezügliche den Phädon voraus. Man vergleiche den Abschnitt Axiochus p. 370 C und Phädon cap. 62 (Schluß), welcher eine Schilderung der Freuden, wie sie den Seligen bevorstehen, enthält. Axioch. 370 C: *οὐδὲ μμιγμένας θνητῶ σώματι τὰς ἡδονάς, ἀλλ' ἀκράτους ἀπασῶν ἀλληθόνων* und Phädon: *ἄνευ τε τῶν σωμάτων ζῶσι*. Ferner Axioch.: *ἐκεῖσε γὰρ ἀφίξει μονοθεὶς ἐκ τῆςδε τῆς εἰρκτιῆς* und Phädon: *ἀπαλλοττόμενοι ὡσπερ δεσμοτηρίων* und anderes.

Ganz unplatonisch, namentlich mit den auf den Phädrus folgenden Schriften in keiner Beziehung übereinstimmend, sind die Anschauungen über die Dinge im Jenseits:

Die Seele begiebt sich nach Auflösung des Körpers nach der unterirdischen Wohnung, wo sich die Königsburg des Pluto befindet, indem die Erde den Mittelpunkt des Weltganzen einnimmt, der Himmel aber die Gestalt einer Kugel hat, dessen eine Halbkugel den Göttern als Los zufiel, die andere den unterirdischen Göttern. Wem sich die Schlösser zur Vorhalle des zu Plutos Sitz führenden Weges öffneten, den empfängt der Acheron und der Kokytus, Flüsse, die man überschiffen muß, um zum Gefilde der Wahrheit zu gelangen, wo Minos und Rhadamanthys als Richter sitzen.

Die Seligen gelangen zu einer Wohnstätte, in der harmlose Freude und ein ergötzliches Leben herrscht, wo weder ein Übermaß der Hitze noch der Kälte eintritt, sondern wo man eine in glücklicher Mischung von den Strahlen der Sonne erwärmte Luft atmet. Hier führen die Eingeweihten eine Art von Vorsitz und vollziehen auch da die heiligen Weihungen.

Die Frevler werden von den Erinyen durch den Tartarus zur Finsternis geführt, wo sie unter den Bissen grimmiger Tiere und von den brennenden Fackeln der Strafgöttinnen durch ewige Züchtigung heimgesucht werden.

Ganz unplatonisch ist die Vorstellung, daß die himmlischen Götter (vgl. Steinhart) die obere, die unterirdischen die untere Hemisphäre des (die in der Weltmitte ruhende Erde) umkreisenden Himmels bewohnen, indem der Hades nebst dem Tartarus hier ganz von der Erde weg in einen andern Weltraum verlegt wird.

Unklar ferner ist die Vorstellung von dem Wohnsitz der Frommen, denn (366) heißt es, die Seele sehne sich nach dem himmlischen, ihr verwandten Äther und dem dortigen Leben und Reigentänzen, während (371) von fruchtbaren Jahreszeiten, Quellen, Wiesen im Frühlings schmuck, von den Strahlen der Sonne die Rede ist. Nach dieser Stelle ist der Wohnsitz der Frommen auf der

Erde selbst zu suchen, zumal da Herakles und Dionysos von hier aus, wie es weiter unten zum Reiche des Hades hinabstiegen.

Von besonderer Bedeutung ist der Umstand, daß nirgends von der Seelenwanderung einem reinigenden Zwischenzustande der Seelen gesprochen wird.

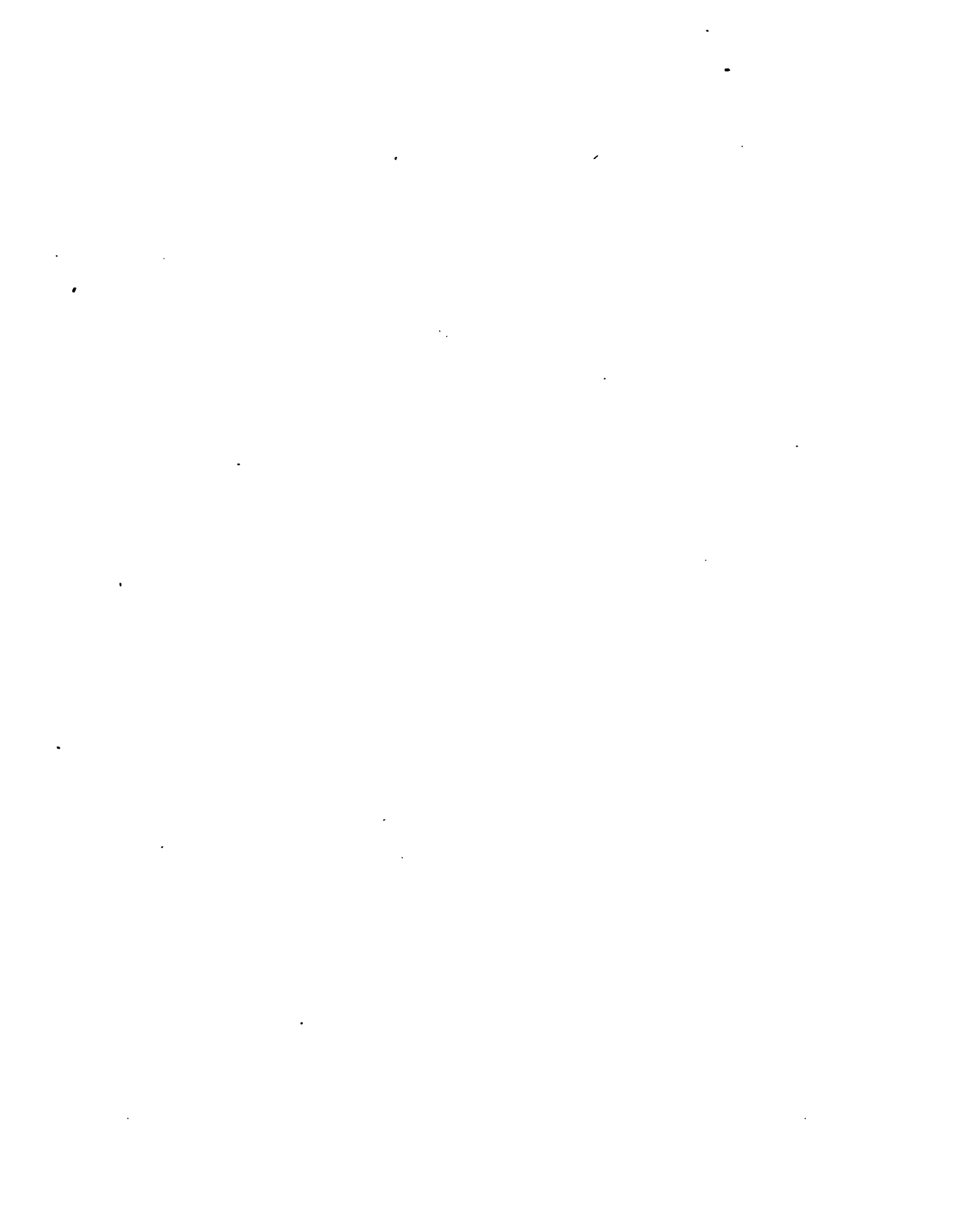
Endlich ist auch die Erwähnung der Erinyen als Führer in den Tartarus u von diesen vollzogenen Bestrafung daselbst den übrigen platonischen Schriften fremd. I werden solche Vorstellungen bei Diog. VIII, 31 als pythagoreisch erwähnt: *τάς δὲ ἀκαθάρατο δεῖσθαι ἐν ἀρρήκτοις δεσμοῖς ὑπ' Ἐρινύων.*

Der Glaube des Plato.

Es ist bekannt, daß Plato sich der mythischen Darstellung bedient, wo er Dinge dolt, deren wissenschaftliche Feststellung über seine Kräfte hinausgeht. Daß es solche wissenschaftlicher Erkenntnis gebe, besonders auch über die Dinge im Jenseits, spricht deutlichen Worten aus im Mythos des Phädon (114), indem er sagt: „Freilich zu behaupten das sich so verhalte, kommt einem verständigen Manne nicht zu, daß es aber so und in licher Weise um unsere Seelen und ihren Aufenthalt bestellt ist, da sich unsere Seele als Unsterbliches ergibt, diese Meinung scheint mir angemessen.“ — Als unumstößliches gilt ihm die Existenz eines Gottes, wenn er es auch ablehnt, eine feste Vorstellung von i haben: „Wir bilden uns,“ sagt er im Phädrus, indem wir Gott weder gesehen, noch hinre im Denken erfaßt haben, irgend ein unsterbliches lebendes Wesen, welches eine Seele ha auch einen Körper, beide aber sind von Natur auf ewige Zeiten verbunden. Doch dies ma wie es der Gottheit gefällt, so sich verhalten und ausgesprochen werden.“ Wie über allen die Idee des Guten steht, so steht über den übrigen Göttern der eine ewige Gott, der I und Vater aller Dinge, dessen wesentlichste Eigenschaft Güte, Weisheit, Allwissenheit, Un barkeit ist. Nächst diesen Eigenschaften rühmt Plato die göttliche Gerechtigkeit, welche Vergehen ungestraft und keine Tugend unbelohnt läßt sowohl im Diesseits als auch besc im Jenseits: „Es bestand (so heißt es im Gorgias 523) einst folgendes Gesetz für die Mer unter Kronos und besteht noch heute unter den Göttern, daß der Gerechte auf die Inse Seligen gelangt, der Frevler aber in den Tartarus“, (Gorg. 523 und Rep. 612 B). Die gö Strafgerechtigkeit gilt ihm also als ein uraltes, ewig geltendes Prinzip der Weltordnung.

Die Annahme einer Vergeltung aber nach dem Tode setzt den Glauben an die Un lichkeit der Seele voraus. Diese Lehre von der Unsterblichkeit der Seele ist Platos volle w schaftliche Überzeugung. Und zwar lebt die Seele in der Präexistenz im Himmel auf de stirnen, der Eintritt in den Körper erfolgt auf grund einer göttlichen, dem Menschen unbek Bestimmung. Da nun aber ein individuelles persönliches Fortleben der Seele feststeht, d künftige Zustand der Seele aber verschieden und abhängig ist von der hier erworbenen B und Tugend, so bedarf sie hier im Leben der sittlichen Pflege, deren Spuren auch noch dem Tode an ihr sichtbar sind. Jedoch nur der Philosoph ist der wahrhaft Fromme und gefällige, weil er allein nur im Göttlichen lebt, frei von allen Banden der Sinnlichkeit; für i der Tod eine Wiedervereinigung mit Gott. Eine Veranschaulichung dieser seiner Lehre v Vergeltung nach dem Tode (vgl. Bertram, Unsterblichkeitslehre Platos p. 9), eine Vorstellung v

Verschiedenheit der Seligkeit der reinen Seelen, von der läuternden oder strafenden Qual der Frevler giebt Plato in seinen Mythen. Natürlich entzieht sich das einzelne, wie Plato im Phädon sagt, unserer Erkenntnis. „Wie sich die Wesenheit zum Werden, so verhält sich die Wahrheit zum Glauben“, (Tim. 29 C ff.). Doch ist die Lehre von der Seelenwanderung Platos wissenschaftliche Überzeugung, dieselbe wird in den meisten Schriften klar und bestimmt gelehrt. Da Plato der Ansicht ist, daß die Seelen Spuren des irdischen Lebens und ihrer sittlichen Bildung auch noch im Hades an sich tragen, so ergab sich damit die Annahme eines dem Zweck der Läuterung und Reinigung dienenden Zwischenzustandes, bevor die Seelen in einen neuen Körper eintreten. Auch diese Lehre findet ihren Ausdruck in den meisten späteren Schriften, mit Ausnahme der Gesetze. Ansprechend ist die Ansicht Steinharts (Phädon A. 70), daß Plato sich die Seelenwanderung etwa wie Kebes als ein Schaffen von innen heraus oder als ein immer erneutes schöpferisches Heranbilden des dem jedesmaligen Zustande der Seele entsprechenden Körpers gedacht habe. Ob Plato an Dämonen geglaubt habe, als zwischen Menschen und Göttern vermittelnden Wesen, wie er sie im Symposion im Anschluß an den Volksglauben und die Pythagoreer erwähnt, erscheint zweifelhaft; wenigstens spricht er nirgends aus, daß er an sie glaube. Der Bemerkung des Hesiod, daß die Dämonen die Seelen der Abgeschiedenen des goldenen Zeitalters seien, setzt er die Ansicht entgegen (im Kratylus 398), daß den Seelen aller Frommen diese Ehre zu teil werde und daß jeder Gute auch schon bei Lebzeiten verdiene, ein *δαίμόνιος* zu heißen, da er ja ein *φρόνιμος* und *δαίμων* sei. Der wahre Schutzgeist (*δαίμων*) des Menschen, so heißt es im Timäus 90, sei die Vernunft; wenn der Mensch diesen (90 C) ihm innewohnenden Schutzgeist pflege, so werde er vor allen andern glücklich sein. Das *δαίμόνιον* des Plato ist demnach die Vernunft, welche den Menschen veranlaßt, auf Göttliches und Unsterbliches seine Gedanken zu richten und auf das Streben nach Wahrheit. Wenn auch Plato, wie es scheint, selbst die Dämonen nur zum Zwecke seiner mythischen Erörterungen verwendete, so will er dennoch den hergebrachten Volksglauben gewahrt wissen, und so stellt er in den Gesetzen (848) die Forderung, daß man in den einzelnen Landesteilen den Göttern und Dämonen Tempel errichte und ihnen Verehrung zu teil werden lasse, an sie Gebete richte und Loblieder auf sie dichte; denn sie seien gewissermaßen unsere Verbündeten im Kampfe mit dem Bösen in der Welt und trügen eifrig Fürsorge für die Menschen in allen Dingen. Den Ausdruck *δαίμονες* gebraucht Plato auch zur Bezeichnung der mythischen Götter *Γῆ, Οὐρανός, Ὀκεανός* (Tim. 40 E) ein Beweis dafür, daß er unter ihnen nicht eine bestimmte Art von Wesen verstehen will. Während Plato es mit vernichtender Ironie ablehnt, sich über die mythischen Götter, Kronos u. s. w. zu erklären (Tim. 40), müssen wir als wissenschaftliche Überzeugung des Plato festhalten, daß die Himmelskörper, über welche, wie wir im Vorhergehenden sahen, er sich ausführlich geäußert hat, die sichtbaren Götter sind (*θεοὶ ὄρατοὶ καὶ γενητοί* Tim 40 D), die edelsten und vernünftigsten unter allen geschaffenen Wesen, wie das Weltganze der eine sichtbare gewordene Gott ist, welches als Träger der vollkommensten Vernunft auch die vollkommenste Seele besitzt. Die Welt und alle sinnlichen Dinge sind eine Nachbildung der Ideen, die Gottheit aber im absoluten Sinne ist von der höchsten der Ideen nicht verschieden. —





This book should be
the Library on or before
stamped below.

A fine of five cents a day
by retaining it beyond
time.

Please return promptly

Die
nische Eschatologie in der
Library 001921385



44 085 157 410