



MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Der Tod in der griechischen Antike als Gegenstand eines
modernen Ethik-Unterrichts

verfasst von | submitted by

Mag.phil. Markus Taucher Bakk.phil. BEd MEd

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien | Vienna, 2025

Studienkennzahl lt. Studienblatt | Degree
programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 066 641

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree
programme as it appears on the student
record sheet:

Masterstudium Interdisziplinäre Ethik

Betreut von | Supervisor:

Mag. Dr. Katharina Lacina

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	2
1.1. Theoretischer Bezugsrahmen und Methode	4
1.2. Forschungsleitende Fragestellungen	4
2. Was ist der Tod? Eine begriffliche Annäherung.....	5
2.1. Todesdefinitionen und Todesarten	6
2.2. Dem Tod verwandte Begriffe	11
2.2.1. Sterbehilfe	12
2.2.2. Suizid	18
2.2.3. Unsterblichkeit	23
2.3. Thanatologie als interdisziplinäre Fachrichtung	31
2.3.1. Biologie und Medizin.....	33
2.3.2. Psychologie	36
2.3.3. Weitere Disziplinen: Der Tod als interdisziplinäres Fach	41
3. Der Tod in der griechischen Antike	45
3.1. Der Tod in der griechischen Mythologie bzw. Literatur	46
3.1.1. Die Orte der griechischen Unterwelt	50
3.1.2. Die Bewohner der Unterwelt	59
3.1.3. Chthonische Gottheiten:	74
3.1.4. Die großen Sünder	82
3.1.5. Die Katabaseis	86
3.1.6. Totenkult in der griechischen Antike	94
3.2. Der Tod in der griechischen Philosophie	97
3.2.1. Die Archaik.....	98
3.2.2. Die griechische Klassik.....	129
3.2.3. Der Hellenismus.....	167
4. Fachdidaktische Überlegungen.....	186
5. Fazit.....	190
6. Siglenverzeichnis	194
7. Literaturverzeichnis	201
7.1. Primärquellen	201
7.2. Sekundärquellen	205
7.3. Internetquellen	217
8. Anhang.....	220

1. Einleitung

„Philosophieren heißt sterben lernen.“ Dieser von Montaigne bekannte, auf Cicero bezogene Ausspruch bzw. Titel eines Essays aus seinem ersten Buch zeigt, dass der Tod ein zentrales Thema der Philosophie darstellt. Die Tatsache, dass Montaigne diesen Gedanken von Platon über Cicero aufgenommen und verarbeitet hat, und derselbe von Philosophen wie Spinoza weitergeführt wurde, legt den Schluss nahe, dass der Tod auch weiterhin Gegenstand der Philosophie bleiben dürfte.

Es scheint, dass jeder Mensch, jede Generation auf die jeweilige Art und Weise lernen muss, mit dem Tod umzugehen. Durch die fortschreitende Säkularisierung und das Aufkommen des Ethik-Unterrichts bedarf es wiederum – abseits von religiösen Vorstellungen – neuer philosophischer Konzepte, um Jugendlichen aus dem 21. Jahrhundert den Umgang mit dem Thema Tod näherbringen zu können. In Anbetracht der Tatsache, dass der Tod über alle Generationen hinweg den Menschen ein Mysterium geblieben ist, scheint es durchaus denkbar, antike Vorstellungen über den Tod wieder aufzugreifen.

Die Masterarbeit hat demnach das Ziel, antike Vorstellungen über den Tod aufzuarbeiten. Dabei soll zuerst eine theoretische Auseinandersetzung mit dem Thema Tod erfolgen, d. i. eine Anknüpfung an den aktuellen wissenschaftlichen Diskurs. Nach einer eingehenden Begriffsbearbeitung zum Thema Tod und etwaigen Definitionsversuchen vom Herztod vs. Hirntod bis hin zum natürlichen vs. akzidentiellen Tod sollen weitere Überlegungen zum Tod und zu verwandten, ethisch relevanten Themen wie z. B. Sterbehilfe, Suizid oder Unsterblichkeit folgen. Des Weiteren wird die Thanatologie als solche näher beleuchtet; da dieselbe eine interdisziplinäre Fachrichtung darstellt, scheint es angemessen, den Tod auch aus Disziplinen wie der Biologie und Medizin, der Psychologie sowie der Soziologie zu betrachten.

Nach der theoretischen Auseinandersetzung folgt die eigentliche Literaturarbeit, d. i. die philosophische Auseinandersetzung mit dem Tod in der griechischen Antike, wobei das Augenmerk auf der Arbeit mit griechischen und z. T. lateinischen Originaltexten gelegt wird. Hierbei wird einerseits auf die griechische Mythologie sowie Literatur eingegangen. Zu nennen seien hier vor allem die Untersuchung des Todes bei Homers *Ilias* und *Odyssee* oder bei

Hesiods *Theogonie* die Darstellung unterschiedlicher Todesgötter wie Hades, Ker und Thanatos sowie die Auseinandersetzung mit bekannten Unterweltsmythen wie Orpheus, Theseus oder Herakles. Auf der anderen Seite sollen die antike griechische und z. T. römische Philosophie und ihre Aussagen zum Tod untersucht werden. Ein probates Mittel scheint zu sein, die unterschiedlichen antiken philosophischen Schulen heranzuziehen; d. i. von Archaik wie vorsokratischen Milesiern, den Naturphilosophen und den Eleaten, über die Sophisten und die griechische Klassik zu den hellenistischen Schulen der Stoa und des epikureischen Kepos etc. Es liegt auf der Hand, dass aufgrund der guten Quellenlage zur antiken griechischen Philosophie, diese Arbeit lediglich eine überblicksmäßige Darstellung derselben in Bezug auf den Tod bieten kann; alleine in der stoischen Philosophie spielt der Tod eine zentrale Rolle, weshalb eine tiefergehende Auseinandersetzung einzelner philosophischer Schulen nicht gewährleistet werden kann, und auch nicht das Ziel dieser Arbeit darstellt. Vielmehr soll die Bandbreite unterschiedlichster Ansichten zum Thema Tod in der griechischen Antike herausgearbeitet werden. Da die Darstellung des Todes in der griechischen Mythologie sowie Philosophie ohnehin einen ambitionierten Plan darstellt, kann auf den Neuplatonismus eines Plotin oder Augustinus von Hippo leider nicht näher eingegangen werden, da derselbe den Rahmen der Arbeit überstiege.

Die Masterarbeit wird im Rahmen des Pflichtmoduls Ethik im Kontext von Schule, Unterricht und Bildung geschrieben, weshalb sich ein zweiter fachdidaktischer Teil empfiehlt. Aufgrund der Tatsache, dass die literarische Arbeit zum Thema Tod in der Antike anhand der Arbeit mit Originaltexten vonstattengeht, scheint eine fachdidaktische Analyse zum Thema Arbeit mit Originaltexten im Rahmen eines modernen Ethik-Unterrichts auf der Hand zu liegen. Deshalb soll einerseits eine Schulbuchanalyse zeigen, welchen Stellenwert Originaltexte in modernen Ethik-Büchern bzw. mitunter im Vergleich zu früheren Schulbüchern aus dem Unterrichtsfach Philosophie haben, andererseits geziemt es sich, zu untersuchen, welchen Stellenwert Originaltexte im aktuellen fachdidaktischen Diskurs einnehmen. Abschließend wird eine mögliche Unterrichtssequenz zum Thema Tod in der antiken Philosophie anhand von Originaltexten für den Ethik-Unterricht vorgestellt.

Die Relevanz der Arbeit ergibt sich einerseits aus dem Thema Tod, das aufgrund der Unverfährbarkeit desselben alle Menschen gleichermaßen betrifft, andererseits aus der fortschreitenden Säkularisierung, einer der Globalisierung bedingten multikulturellen

Gesellschaft, der Einführung des Ethik- und gleichzeitigen Abnahme des herkömmlichen Religionsunterrichts, wodurch das Thema mehr denn je Aktualität besitzt. Hinzu kommt, dass im Wintersemester 2023 die dritte Reihe an Ethik-Schulbüchern erschienen ist, worin das Thema des Lehrplans *Umgang mit Alter, Sterben und Tod* enthalten ist. Eine Auseinandersetzung damit birgt nicht nur einen Nutzen für Jugendliche, denen dadurch Ansätze gezeigt werden können, wie mit dem Tod umgegangen werden kann, sondern darüber hinaus auch einen Nutzen für Ethik-Lehrer, die eine Aufbereitung der antiken griechischen Ansichten zum Thema Tod präsentiert bekommen.

1.1. Theoretischer Bezugsrahmen und Methode

Der theoretische Bezugsrahmen der Arbeit ist interdisziplinär ausgerichtet, wobei der Fokus derselben auf der antiken Philosophie und der Fachdidaktik Ethik liegt. So wird zuerst das Thema Tod interdisziplinär behandelt, bevor das Augenmerk auf die griechische Mythologie und Philosophie gelegt wird. Eine erste Recherche hat gezeigt, dass zumindest rudimentäre Gedanken über den Tod bei den Milesiern, Naturphilosophen, Sophisten, Eleaten, in der griechischen Klassik, bei den Atomisten, Kyrenaikern, Kynikern, Skeptikern, Epikureern und in der Stoa vorhanden sind. Obwohl der Fokus darin besteht, mit Originaltexten zu arbeiten, ist zu beachten, dass viele Schriften verloren sind, wodurch auf Sekundärliteratur wie z. B. Diogenes Laërtios zurückgegriffen werden muss.

Die Arbeit besteht aus zwei Teilen, einem literarischen und einem fachdidaktischen. Für den ersten Teil der Arbeit empfiehlt sich eine Literaturanalyse, um die Arbeit theoretisch zu verorten und auf den aktuellen wissenschaftlichen Diskurs aufzubauen. Nachdem der Tod in der Antike – sowohl in der Mythologie als auch in der Philosophie – dargestellt wird, folgt der fachdidaktische Teil der Arbeit. Um die Frage nach dem Stellenwert der Arbeit mit Originaltexten beantworten zu können, scheint zunächst eine Schulbuchanalyse angemessen. Im weiteren Verlauf soll eine Auseinandersetzung mit dem aktuellen fachdidaktischen Diskurs zum Thema Originaltexte im modernen Ethik-Unterricht erfolgen, um abschließend eine Unterrichtssequenz über den Tod in der Antike anhand von Originaltexten vorbereiten zu können.

1.2. Forschungsleitende Fragestellungen

Welchen Stellenwert haben antike Vorstellungen über den Tod für einen modernen Ethik-Unterricht?

- Welche Vorstellungen über den Tod herrschten in der griechischen Mythologie bzw. Literatur?
- Welche Vorstellungen über den Tod gab es in der antiken griechischen Philosophie?

Welchen Stellenwert hat die Arbeit mit philosophischen Originaltexten für einen modernen Ethik-Unterricht?

2. Was ist der Tod? Eine begriffliche Annäherung

Der Tod (gr. θάνατος, lat. mors) gilt gemeinhin als terra incognita, ein unbekanntes Land, worüber die Menschen lediglich Vermutungen anzustellen imstande sind. So wenig über den Tod gesagt werden kann, so viele unterschiedliche Namen wurden ihm angedichtet – vom großen Gleichmacher, zum (personalisierten) Gevatter Tod, dem Sensenmann oder Schnitter, über den Tod als Stachel des Lebens bis hin zum Traumlosen Schlaf oder der Ewigen Ruhe. Ebenso zahlreich scheinen die Ausdrücke für das Sterben zu sein; dieselben variieren von umgangssprachlichen Bezeichnungen wie ‚abkratzen‘ oder ‚draufgehen‘, zu gehobenen Darstellungen wie ‚vergehen‘ oder ‚scheiden‘, über euphemistische Begriffe wie ‚entschlafen‘ oder ‚heimgehen‘ bis hin zu zusammengesetzten, oft scherzhaften Phrasen wie ‚den Löffel abgeben‘, ‚das Zeitliche segnen‘, ‚ins Gras beißen‘, ‚die Radieschen von unten ansehen‘, ‚über den Jordan gehen‘ oder ‚in die ewigen Jagdgründe eingehen‘.

Die unterschiedlichen historischen sowie kulturellen Darstellungen des Todes ergeben sich letztlich aus der Unvermeidbarkeit des Todes, dem alle Menschen anheimfallen, und der Disqualifikation desselben als wissenschaftlicher Untersuchungsgegenstand. Wissenschaftliche Erkenntnis bzw. evidenzbasierte Aussagen über den Tod sind aufgrund mangelnder empirischer Verifizierbarkeit nicht möglich. Dies mag unter anderem dem Zustand des Todes bzw. des Totseins geschuldet sein, der von den Lebenden nicht erfahren werden kann, da derselbe außerhalb des Wahrnehmungsbereichs der Menschen liegt. Epikuros behauptet in seinem *Brief an Menoikeus*, der Tod ginge die Menschen nichts an, da er nicht erfahrbar sei.¹ Ähnliches könnte auch Wittgenstein gemeint haben, wenn er sagt, dass die Grenzen der Sprache die Grenzen der Welt sind.² Über den Tod kann nichts gesagt werden, da bis dato niemand zurückgekehrt ist, um darüber zu berichten, meint Jaspers.³ Demnach kann der Tod lediglich

¹ Vgl. Epik. Men. 125

² Vgl. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, London 1922, 144.

³ Vgl. Karl Jaspers, *Philosophie und Welt. Reden und Aufsätze*, München 1958, 153.

als Nichtsein verstanden werden, wobei folglich der Begriff des Totseins per se paradox anmutet, wenn Leben bzw. Sein und Tod sich kontradiktorisch zueinander verhalten.

Selbst die zahlreichen Nahtoderfahrungen, die in der Wissenschaft bisweilen kritisch betrachtet werden, verbleiben zweifelsfrei im Diesseits, sind Berichte von Lebenden, die dem Tode nur nahe waren. Obzwar der eigene Tod unerfahrbar bleibt, so hat der Tod des Anderen eine objektive, allgemeine Gültigkeit. Nach Sartre komme man überhaupt nur über Umwege zur Erkenntnis der eigenen Sterblichkeit, und zwar über die Erfahrung des Todes des Anderen.⁴ Was lässt sich dann überhaupt über den Tod sagen, wenn er jegliche empirische Erkenntnis versagt?

2.1. Todesdefinitionen und Todesarten

Obwohl die Transzendentalität dem Tod inhärent ist, wurde und wird immer versucht, Aussagen den Tod betreffend zu machen. Dies mag auch an der menschlichen Sonderstellung und seiner Fähigkeit liegen, als einziges bekanntes Lebewesen über den eigenen Tod nachdenken zu können. Definitionen über denselben gestalten sich allerdings ebenso schwierig wie der Versuch einer empirischen Überprüfung. Dass der Tod bedingt durch den Alterungsprozess beim Menschen eintritt, ist selbstredend; es mag jedoch variieren, wie derselbe vonstattengeht. So lässt sich prinzipiell zwischen einem natürlichen und einem akzidentiellen Tod unterscheiden. Während dieser auch als unnatürlicher Tod bezeichnet wird und durch Gewalteinwirkung, Unfall oder Krankheit gekennzeichnet ist, wird jener durch den Ablauf der Lebensspanne aufgrund des vorherbestimmten Alterungsprozesses und der damit einhergehenden Vergänglichkeit des Körpers bestimmt. Der natürliche Tod wird gemeinhin als gutes Sterben anerkannt, der akzidentielle Tod als ein Übel betrachtet; obschon diese Unterscheidung nicht ohne Kritik blieb. So sei der Tod u. a. nach Jankélévitch stets mit Gewalt verbunden und derselbe auch infolge einer Krankheit unnatürlich.⁵

Neben der Unterscheidung zwischen natürlichen und akzidentiellen Tod scheint die Bedeutung des Begriffs Tod allerdings unterschiedliche Phänomene bzw. Wirklichkeiten zu betreffen, die in der Wissenschaft unpräzise verwendet werden. Schumacher schlägt deshalb eine Unterscheidung vor, um fürder Missverständnissen vorbeugen zu können.⁶ Zum Einen

⁴ Vgl. Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts*, Hamburg 1991, 914f.

⁵ Vgl. Vladimir Jankélévitch, *Der Tod*, Frankfurt 2005, 489f.

⁶ Vgl. Bernhard Schumacher, *Der Tod in der Philosophie der Gegenwart*, Darmstadt 2004, 25f.

kann der Todesbegriff auf die Sterblichkeit hinweisen, d. i. eine Wesensbestimmung des Menschen. Der Mensch ist seinem Wesen nach ein Sterbender auf dem Weg zum Tode; Augustinus schreibt in seinem Werk *De civitate dei* vom Todeslauf (lat. *cursus ad mortem*)⁷, Heidegger spricht in ähnlicher Weise vom Sein zum Tode.⁸ Doch bereits bei Seneca findet man in seinen *Briefen an Lucilius* den Hinweis darauf, dass der Mensch täglich (ein Stück) stirbt, nämlich in Form einer Frage, ob derselbe jemanden kenne, der sich bewusst sei, dass er täglich sterbe.⁹ Und über die Grenzen unserer eurozentrischen Philosophie hinaus findet sich bereits bei Laozi der Aphorismus „Geboren werden heißt, zu sterben anfangen“, wobei darauf hingewiesen werden muss, dass unterschiedliche Übersetzungen existieren und ein Einblick in den Daoismus vonnöten ist, um den Ausspruch im Sinne Laozis verstehen zu können.

Andererseits spricht Schumacher vom Sterben bzw. von der Agonie (gr. *ἀγωνία*) und meint damit den Prozess des Sterbens, wobei Agonie ursprünglich lediglich (Wett-)Kampf bedeutete und der heutige Gebrauch des Wortes im Sinne von Totenkampf sich wiederum aus der kirchenlateinischen Entlehnung ergibt. Das Sterben ist demnach noch zum Leben gehörig und wird vom Sterbenden mehr oder minder bewusst wahrgenommen, wodurch es auch empirisch erfasst werden kann. So sei das Sterben nach Schumacher ein „längerer oder kürzerer, friedlicher oder schmerzhafter Prozess, der unabhängig von der Länge des Lebens in den letzten Momenten der Existenz einer Person eintritt und normalerweise zum Ableben führt.“¹⁰ Dass der Sterbeprozess normalerweise zum Ableben führt, scheint auf der Hand zu liegen; allerdings ließe sich derselbe aufgrund des wissenschaftlichen Fortschritts hinauszögern, wodurch heutzutage der Prozess des Sterbens nicht zwangsweise zum (sofortigen) Ableben führt.

Das Ableben sei des Weiteren der Augenblick des Sterbeprozesses, in der der Sterbende zum Leichnam wird. Auch wenn Sterben nicht zwingend zum Ableben führt, geht dasselbe stets dem Ableben voraus. Augustinus bezeichnet dies als Sein im Tode (lat. *esse in morte*).¹¹ Während Sterblichkeit, Sterben und Ableben vom Subjekt erfahrbare Phänomene darstellen, liegt der Zustand des Todes bzw. das Totsein außerhalb unserer sinnlichen Wahrnehmung.

⁷ Vgl. Aug. civ. XIII, 10

⁸ Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Frankfurt 1977, 335f.

⁹ Vgl. Sen. epist. 1, 2

¹⁰ Schumacher, *Der Tod in der Philosophie der Gegenwart*, 25.

¹¹ Vgl. Aug. civ. XIII, 10

Schumacher schreibt: „Der Zustand des Todes tritt in dem Augenblick oder 'Moment' des Ab-
lebens ein, in dem das 'im Tode sein' sein Ende 'erreicht'. Der Todeszustand eines Subjekts
liegt [...] außerhalb seines Lebens und ist die Bedeutung des Wortes Tod im eigentlichen
Sinne.“¹² Über diesen Zustand des Todes kann nichts gesagt werden, ohne in den Bereich der
Metaphysik abzudriften. Sei es eine monistische oder eine dualistische Sicht über den Tod des
Menschen, sei es, dass der Mensch nach dem Sterben aufhört zu existieren oder dass eine
unsterbliche, unveränderliche Substanz, d. i. die Seele, fortlebt – ob im Jenseits oder im Dies-
seits vermitteltst Reinkarnation –, über den Zustand des Todes vermag die Menschheit lediglich
zu spekulieren. Über philosophische Vorstellungen den Tod betreffend wird näher in Kapitel
3.2. eingegangen; zuvor geziemt es sich jedoch, sich mit Begriffen auseinanderzusetzen, die
mit dem Tod in Verbindung stehen.

Gesundheit und Krankheit:

Unmittelbar in Zusammenhang mit dem Tod stehen Begriffe wie Gesundheit und Krankheit,
immerhin gehen einem natürlichen Tod oft Krankheiten voraus. Die WHO beschreibt Gesund-
heit als „Zustand völligen körperlichen, seelischen und sozialen Wohlbefindens und nicht nur
das Freisein von Krankheit und Gebrechen.“¹³ Dabei scheint die Definition von Krankheit und
Gesundheit schwieriger als auf den ersten Blick gedacht; die Frage, was Gesundheit ist, wird
oftmals erst in dem Augenblick gestellt, in dem man erkrankt. Nach Antonovsky sei Gesund-
heit weniger ein passiver Gleichgewichtszustand, d. i. Homöostase, sondern vielmehr ein ak-
tives Geschehen, d. i. Heterostase. In dem von ihm geprägten Begriff der Salutogenese wird
deshalb nicht die Frage gestellt, wann ein Mensch krank wird – wie in der klassischen Patho-
genese –, sondern es geht darum, was ein Mensch tun muss, um gesund zu bleiben, also was
ihn gesund hält.¹⁴ Ähnlich wie Tod und Leben hängen auch Krankheit und Gesundheit zusam-
men; das Leben ist sowohl von Gesundheit als auch Krankheit gekennzeichnet, das eine könne
es – zumindest nach Leyendecker – ohne das andere nicht geben.¹⁵ So ließe sich einerseits
Epiktetos folgen, wenn er behauptet, dass es sinnlos sei und lediglich zu Leid führe, wenn man
versuche, Krankheit oder Tod aus dem Weg zu gehen, da dieselben nicht in des Menschen
Macht stünden.¹⁶ Andererseits gibt es auch jene, die danach streben, Krankheit und Tod zu

¹² Schumacher, *Der Tod in der Philosophie der Gegenwart*, 27.

¹³ Werner Böcker, *Pathologie*, München 2008, 4.

¹⁴ Vgl. Aaron Antonovsky, *Salutogenese. Zur Entmystifizierung der Gesundheit*, Tübingen 1997, 30.

¹⁵ Vgl. Christoph Leyendecker, *„Lass mich einen Schritt alleine tun“*, Stuttgart 2001, 36f.

¹⁶ Vgl. Epikt. ench. 2

überwinden und Unsterblichkeit zu erlangen. Insbesondere Anhänger des Transhumanismus sehnen sich danach, die *conditio humana* hinter sich zu lassen und über den Menschen als Mängelwesen hinauszuwachsen, um ihr Ziel zu erreichen – sei es vermitteltst Kryonik, Cyborgs o. ä.

Schmerzen:

Ebenso wie Krankheit gehören auch Schmerzen zum Thema Tod, insbesondere da Menschen oft nicht nur den Tod, sondern eben die dem Tod vorausgehenden Schmerzen fürchten. Heidegger unterscheidet in diesem Zusammenhang die Angst als eine Grundbefindlichkeit des Daseins – auch bedingt durch den Tod –, und die Furcht vor etwas, d. i. Objekten, wie z. B. den Schmerzen.¹⁷ Schmerzen werden der International Association for the Study of Pain (IASP) nach als eine unangenehme, emotionale Erfahrung beschrieben.¹⁸ Weissenberger-Leduc bezeichnet Schmerz als Symptom, das dem Menschen zeige, dass etwas nicht stimmt.¹⁹ Dabei ist zu beachten, dass Schmerzen sich nicht nur in Bezug auf den Körper äußern können, sondern auch auf biologischer, psychischer und der Verhaltensebene. Während die ersten beiden selbstredend scheinen, zeigt letztere das Hauptproblem im Umgang mit Schmerzen. Dieselben sind subjektiv, deren Empfindung von der jeweiligen Person abhängig, und können demnach von Mensch zu Mensch variieren. Nagele zufolge hätten Schmerzen darüber hinaus auch soziale sowie spirituelle Dimensionen.²⁰ Saunders prägt daher auch den Begriff Total Pain, welcher dazu führen soll, Schmerzen nicht nur als etwas körperlich Wahrgenommenes, sondern als ein Ganzes zu verstehen.²¹ Ein weiteres Problem, das neben der subjektiven Wahrnehmung von Schmerzen auftritt, ist die Tatsache, dass man Betroffene von denselben nicht vermitteltst logischer Argumentation befreien kann. Hossenfelder spricht davon, dass Schmerzen im epikureischen Sinne zwar lediglich eine überwindbare Unlust darstellten, dieselben allerdings beim Menschen bestehen blieben, auch wenn ihnen dargelegt würde, dass die Schmerzen wieder vergingen.²² Es scheint kein Zufall zu sein, dass die körperliche Schmerzfreiheit in den Rechten von Sterbenden verankert ist.²³ In Verbindung mit dem Sterben – kurz vor dem

¹⁷ Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, 334.

¹⁸ Vgl. <https://www.iasp-pain.org/publications/iasp-news/iasp-announces-revised-definition-of-pain/>

¹⁹ Vgl. Weissenberger-Leduc, *Handbuch der Palliativpflege*, Wien 2002, 6.

²⁰ Vgl. Susanne Nagele, *Lehrbuch der Palliativpflege*, Wien 2012, 155f.

²¹ Vgl. David Clark, „Total pain: the work of Cicely Saunders and the hospice movement“, in: *American Pain Society Bulletin* 10(4), 2000, 13f.

²² Vgl. Malte Hossenfelder, *Antike Glückslehre*, Stuttgart 2013, 174.

²³ Vgl. David Kessler, *In Würde. Die Rechte des Sterbenden*, Stuttgart 2003, 7f.

Ableben, wenn keine Heilungschancen mehr bestehen – wird deshalb versucht, die Schmerzen aufgrund ihres subjektiven Gehaltes durch unterschiedliche Aspekte mündlicher Kommunikation zu lindern. Dabei sei nach Trachsel die Bestimmung der Schmerzintensität, der Belastungsgrad für die Betroffenen und die Lokalisation des Schmerzes wichtig.²⁴ Bei Sterbenden kurz vor dem Ableben wird auch bisweilen vom Fatigue-Syndrom gesprochen, einer steten, intensiv erlebten Erschöpfung, durch die es Betroffenen schwerfällt, einen Antrieb zum Aufstehen oder zum Erledigen kleinster Aufgaben zu finden.

Altern:

Eng verknüpft mit Krankheit und Schmerzen scheint auch das Altern, immerhin bringt dasselbe eben Altersbeschwerden wie Schmerzen und Krankheiten mit sich. Wobei bis dato nicht klar zu sein scheint, warum Menschen überhaupt altern? In der Medizin kann zwischen stochastischen und deterministischen Theorien unterschieden werden, obzwar die Grenzen nicht trennscharf sind. Während diese das Altern als dem menschlichen Organismus vorherbestimmten Vorgang ansehen, meinen jene, dass Altern auf negative Ereignisse während des Lebens zurückzuführen sei.²⁵ Mit dem Alter einher gehen auch die Furcht vor Abhängigkeit oder vor einem Würdeverlust. Haben Menschen in ihrem Leben nicht über den Tod nachgedacht – insbesondere die occupati, d. i. die Vielbeschäftigten, wie Birnbacher sie nennt –, bringt letztendlich die Erfahrung des Alters dem Menschen seine Endlichkeit nahe.²⁶ Wobei der Tod selbstredend kein Alter kennt; es stellt sich demnach die Frage, ob es ein ideales Alter zum Sterben gibt. Hierzu wurden und werden unterschiedlichste Ansichten vertreten. Seneca spricht ein ideales Alter zum Sterben ab; jedem Menschen sei eine bestimmte Zeit vorgegeben. So schreibt derselbe in der Trostschrift *Ad Marciam de consolatione*, dass jeder die Zeit bekomme, die ihm zustehe.²⁷ Es bleibt anzumerken, dass die Zeit, die ihm vergönnt war, an eine Art personale Gottheit erinnern mag, was sich im lateinischen Original so nicht wiederfindet. Auf der anderen Seite sieht Montaigne im Alter wiederum eine naturgegebene Chance, sich auf Sterben und Tod vorbereiten zu können.²⁸ Interessanterweise scheint sowohl der Tod

²⁴ Vgl. Manuel Trachsel, *Lebensende, Sterben und Tod*, Göttingen 2016, 43f.

²⁵ Vgl. Katharina Lacina, *Tod*, Stuttgart 2009, 91.

²⁶ Vgl. Dieter Birnbacher, *Tod*, Berlin 2017, 127.

²⁷ Vgl. Sen. dial. 21

²⁸ Vgl. Michel de Montaigne, *Die Essais*, Ditzingen 2005, 153f.

von jungen Menschen als auch das Erreichen eines hohen Alters als Übel angesehen zu werden. Cicero geht in *Cato maior de senectute* auf diese Problematik ein:

„Dazu gehört in erster Linie das Alter; alle wünschen es zu erreichen; haben sie es dann erreicht, dann beklagen sie sich darüber; so unkonsequent und unlogisch sind sie, die Toren.“

„quo in genere est in primis senectus: quam ut adipiscantur omnes optant, eandem accusant adepti: tanta est stultitiae inconstantia atque perversitas.“²⁹

Gründe für die Furcht vor dem Alter sieht Cicero darin, dass nichts Großes mehr geleistet werden könne und man sowohl körperliche Kräfte als auch sinnliche Freude einbüße, wobei derselbe versucht ein positives Fazit daraus zu ziehen. Das Alter trüge demnach wie bei Montaigne das Potential in sich, sich philosophisch zu betätigen und sich auf den Tod vorbereiten zu können. Bei Schopenhauer wiederum hängt das Problem des Alters mit der fehlenden Zukunftsperspektive zusammen; während Jugendliche eine grenzenlose Zukunft vor sich wähen, blicken Alte lediglich eine kurze Zeitspanne in die Vergangenheit.³⁰ Dem einher geht Bobbio, wenn er schreibt: „Die Zeit des alten Menschen, ich wiederhole es noch einmal, ist die Vergangenheit.“³¹ Auch Améry thematisiert in *Über das Altern* die zeitliche Komponente im Alter und die subjektive Zeiterfahrung, die alte Menschen machen. Während jungen Menschen nicht nur Zeit, sondern auch Raum bzw. die Welt offen stünde, bliebe alten Menschen lediglich die Zeit – allerdings eine in der Vergangenheit behaftete, ‚aufgesammelte‘ bzw. ‚geschichtete‘ Zeit.³² So leben alte Menschen mit ihren Erlebnissen in der Vergangenheit, da der Tod ihnen die Zukunft bzw. den an die Zukunft behafteten Sinn raubt. Dem einher gehen Be-reuen, Wünsche nach Zeitumkehr und die Angst davor, dass der Tod ihnen das, was ihnen noch geblieben ist, die erlebte Zeit ebenso nimmt. So erscheinen ein Anti-Aging-Fanatismus, der Mythos der ewigen Jugend und etwaige bereits erwähnte Unsterblichkeitsphantasien nachvollziehbar. Mehr zum Thema Alter(n) und Tod findet sich insbesondere bei Lacina.³³

2.2. Dem Tod verwandte Begriffe

In Zusammenhang mit dem Thema Tod gibt es einige verwandte Begriffe und ethische Problemfelder. Schreiner fasst dieselben wie folgt zusammen: Todesdefinitionen, Sterbehilfe, die

²⁹ Cic. Cato II 4

³⁰ Vgl. Arthur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, Frankfurt 1989, 589.

³¹ Norberto Bobbio, *Vom Alter*, Berlin 2004, 73.

³² Vgl. Jean Améry, *Werke. Band 3*, Stuttgart 2005, 34.

³³ Vgl. Lacina, *Tod*, 87f.

wechselseitige Beziehung zwischen den gesellschaftlichen Werthaltungen und Suizid.³⁴ Aus diesem Grund soll nach der einführenden Auseinandersetzung mit den Definitionen von Tod zumindest auf Begriffe wie Sterbehilfe und Suizid, aber auch auf das philosophisch durchaus interessante Konzept der Unsterblichkeit eingegangen werden.

2.2.1. Sterbehilfe

Sterbehilfe wurde und wird bisweilen heute noch als Euthanasie (gr. εὖ + θάνατος) bezeichnet, was so viel wie ‚guter Tod‘ bedeutet, wobei der Ausdruck Euthanasie in antiken Quellen lediglich ein einziges Mal belegt sein soll.³⁵ Wie bereits erwähnt wird historisch bedingt der natürliche Tod als guter Tod angesehen, während der akzidentielle Tod als Übel gilt, wobei der Begriff des guten Todes bzw. des Euthanatos sich im Laufe der Geschichte gewandelt hat. Bulayumi schreibt: „[...] ursprünglich meinte Euthanasie etymologisch ‚gut sterben‘, den ‚schönen‘, schnellen, leichten, schmerzlosen, bisweilen auch ehrenvollen Tod des Kriegers im Kampf.“³⁶ In der Antike wurde der gute Tod nicht nur als Sterben ohne Leid, sondern vielmehr als eine gewisse Lebensführung bzw. angstfreie Haltung gegenüber dem Tod angesehen. Sofern man ein erfülltes Leben hatte, konnte man dem Tod gelassen entgegentreten – wie bei Lucretius in seinem Werk *De rerum natura* zu lesen ist.³⁷ Auch bei Seneca kommt im Leben Qualität vor Quantität.³⁸ Die Kunst, dem Tod in der rechten Stunde gelassen entgegentreten zu können, wandelte sich im Mittelalter von einer inneren Haltung bzw. philosophischen Vorbereitung zu einem Vertrauen auf Gott. Die ars moriendi bestand darin, sich auf das Jenseits vorzubereiten. Während in der Antike die Sterbehilfe zwar nicht als guter Tod angesehen wurde, stand man derselben dennoch pragmatisch gegenüber, obzwar der Hippokratische Eid bereits bekannt war, der u. a. Folgendes beinhaltet: „Ich werde niemandem, auch nicht auf seine Bitte hin, ein tödliches Gift verabreichen oder auch nur dazu raten. (Οὐ δώσω δὲ οὐδὲ φάρμακον οὐδενὶ αἰτηθεὶς θανάσιμον, οὐδὲ ὑφηγήσομαι ξυμβουλίην τοιήνδε.)“³⁹ Selbst Seneca soll seinen Freund und Arzt gebeten haben, ihm Gift zu verabreichen, um den eigenen Tod mithilfe desselben zu beschleunigen. Im Mittelalter war nach christlicher Auffassung Gott allein für das Leben und Sterben verantwortlich und Sterbehilfe damit verpönt. Vielmehr

³⁴ Vgl. Paul-Werner Schreiner, „Begegnungen mit Sterben und Tod“, in: *Ethik in der Medizin*, 1995, 78f.

³⁵ Vgl. Stephan D. Yada-Mc Neal, *Heim ins Reich – Hitlers willigste Österreicher*, 2018, 122.

³⁶ Espérance-Francois Ngayibata Bulayumi, *Sterbebegleitung als Lebensbegleitung*, Linz 2001, 150.

³⁷ Vgl. Lucr. III 938f

³⁸ Vgl. Sen. epist. 93, 4

³⁹ Hippokr. lusi.

sollten Krankheit und Leid als Prüfungen Gottes ertragen werden. Ebenfalls in dieser Zeit bekam der akzidentielle Tod seinen bis dato bestehen gebliebenen Schrecken, da aufgrund der Plötzlichkeit des Todes keine Sakramente verliehen und somit das Seelenheil nicht garantiert werden konnte.⁴⁰ Erst in der Renaissance bzw. frühen Neuzeit und der damit einhergehenden Rückbesinnung auf die Antike wird das Ideal des guten Todes im Sinne eines schmerzfreien Todes rekonstituiert. Thomas Morus plädiert für Suizid bzw. Beihilfe zur Selbsttötung – wenn auch nicht mit diesen Worten –, falls das Sterben mit qualvollen Leiden einhergehe. Gleichzeitig wird jedoch betont, dass niemandem das Leben gegen seinen Willen genommen werden darf: „Gegen seinen Willen aber schaffen sie niemanden beiseite. (Invitum vero neminem tollunt.)“⁴¹ Erst Francis Bacon nahm das antike Wort Euthanasie wieder auf; dabei unterschied er zwischen der euthanasia interior bzw. einem innerlich sanften Tod, womit eine seelische Vorbereitung auf denselben gemeint ist, und der euthanasia exterior bzw. einem äußerlich sanften Tod, d. i. eine medizinische Ermöglichung eines leichten, schmerzfreien Todes.⁴² Beide Philosophen setzen dabei auf das Konzept der Autonomie bzw. Selbstbestimmung. Eine negative Konnotation erhielt der Begriff Euthanasie erst im Hitler-Regime, wobei dieselbe nach nationalsozialistischer Auffassung zur Rassenhygiene und Volksgesundheit beitragen sollte. Euthanasie war somit Teil der NS-Rassenlehre und der damit einhergehenden eugenischen Versuche. Dabei meinte Euthanasie nicht weniger als die gezielte Vernichtung von nach nationalsozialistischer Meinung lebensunwertem Leben. Hierzu zählten neben Erwachsenen mit geistigen Beeinträchtigungen – in nationalsozialistischer Sprache ‚Blödsinnige‘ oder ‚geistig Tote‘ – auch Kinder, wobei davon ausgegangen wird, dass allein bis zu 8.000 Kinder und über 90.000 Menschen aus psychiatrischen Einrichtungen Opfer des NS-Euthanasieprogramms wurden.⁴³ Aus diesem Grund wird Euthanasie mittlerweile oft durch den Begriff Sterbehilfe ersetzt. Ob Euthanasie im Sinne der heutigen Auffassung eines medizinisch leichten, schmerzfreien Todes tatsächlich in der Antike stattgefunden hat, ist in der Medizingeschichte nach wie vor umstritten.

Diese kurze Darstellung ist freilich nur eine kleine Auswahl zur Geschichte der Euthanasie, womit der Sache zur Genüge getan sein soll. Wichtig für ein modernes Verständnis von

⁴⁰ Vgl. Lacina, *Tod*, 74.

⁴¹ Thomas Morus, *Utopia*, Ditzingen 2012, 236f.

⁴² zit. Bacon nach Lacina, *Tod*, 74.

⁴³ Vgl. Udo Benzenhöfer, *Der gute Tod*, München 1999, 129.

Euthanasie bzw. Sterbehilfe ist, dass ein guter Tod im Sinne des Euthanatos zwei Arten beinhaltet; nämlich einerseits den Wunsch nach einem leichten, schmerzfreien Tod, andererseits die gezielte Herbeiführung desselben. Hinzugekommen ist in der Jahrzehnte andauernden Debatte um Sterbehilfe der Begriff der Selbstbestimmung bzw. Autonomie, wie schon von Morus und Bacon postuliert wurde. Ein Grund dafür mag auch sein, dass der rasante Fortschritt zu einer Vielzahl von Behandlungsmöglichkeiten geführt hat, die mitunter den Wünschen des Patienten widersprechen können. Der Tod sei nach Ariès in die Sphäre medizinischen Handelns gerückt; er spricht deshalb auch vom medikalisierten Tod.⁴⁴ Die Wünsche von Patienten sind dabei vielseitig; manche wünschen einen Lebenserhalt unter allen Umständen, andere lediglich eine Behandlung zur Erhaltung einer gewissen Lebensqualität, wiederum andere würden auch einen sofortigen Tod in Anspruch nehmen. In diesem Kontext gibt es das Selbstbestimmungsrecht, das allerdings nicht falsch verstanden werden darf. Dasselbe ermöglicht dem Patienten lediglich, ihm aufgrund seiner Willensäußerung bestimmte Behandlungen zu gestatten. Es handelt sich demnach um ein negatives Recht, wodurch vom Arzt keine positive Handlung verlangt werden darf. Allerdings unterliegt der Arzt wiederum dem Fürsorgeprinzip, wobei dasselbe dem Patienten auch nicht aufgezwungen werden darf. Gerade bei Fällen den Tod betreffend geraten diese beiden Prinzipien aneinander, wobei Birnbacher sich für die *Maxime ‚in dubio pro vita‘* ausspricht.⁴⁵

Es ist leicht zu erkennen, dass der Umfang und die Art, wie Sterbende behandelt werden, vielfältig sind und auf den jeweiligen Fall abgestimmt sein müssen. Viele Behandlungsmöglichkeiten sind dabei ethisch strittig; prinzipiell wird in der Sterbehilfe von der Hilfe beim Sterben und der Hilfe zum Sterben unterschieden. Hilfe beim Sterben meint alle Hilfestellungen für einen leichten, schmerzfreien Tod, d. i. palliativmedizinische Behandlung.⁴⁶ Während palliativmedizinische Betreuung, also Hilfe beim Sterben, ethisch unbestritten ist, ist die eigentliche Sterbehilfe, die Hilfe zum Sterben, Gegenstand ethischer Diskussionen. In der aktuellen Debatte gibt es unterschiedliche Standpunkte, wobei dieselben nicht immer eindeutig unterscheidbar sind. Während die aktive Sterbehilfe das bewusste Beenden des Lebens eines Sterbenden auf seinen Wunsch hin meint – in diesem Sinne spricht man bei aktiver Sterbehilfe gegebenenfalls auch von Tötung auf Verlangen –, bedeutet passive Sterbehilfe einen

⁴⁴ Vgl. Philippe Ariès, *Geschichte des Todes*, München 1982, 717f.

⁴⁵ Vgl. Birnbacher, *Tod*, 91.

⁴⁶ Vgl. Benjamin Kneihs, *Grundrechte und Sterbehilfe*, Wien 1998, 36.

Behandlungsverzicht bzw. das Unterlassen von lebensverlängernden Maßnahmen, kurz: Sterbenlassen. Schon hier lässt sich erkennen, dass zwischen aktiv und passiv nicht trennscharf unterschieden werden kann. Birnbacher weist u. a. darauf hin, dass passive Sterbehilfe einer aktiven, positiven Tat bedürfe – sei es das Abstellen des Beatmungsgerätes, sei es die bewusste Entscheidung auf Behandlungsverzicht. Dies werde darüber hinaus in der Diskussion um Sterbehilfe bewusst verschleiert.⁴⁷ Neben aktiver und passiver Sterbehilfe wird auch über indirekte Sterbehilfe diskutiert, auch Sterbehilfe mit Lebensverkürzung genannt. Damit ist die Beschleunigung des Todeseintritts als Nebenwirkung von Medikamenten gemeint. Diese Form der Sterbehilfe ist ethisch höchst interessant, entscheidet doch die Gesinnung darüber, ob die Handlung moralisch gut oder verwerflich ist. Nach dem Prinzip der Doppelwirkung bei Aquin oder nach der Pflichtethik bzw. deontologischen Ethik eines Kantens wäre demnach indirekte Sterbehilfe legitim, sofern es in der Gesinnung des behandelten Arztes liegt, dem sterbenden Patienten lediglich seine Schmerzen zu verringern und die damit einhergehende Verkürzung des Lebens lediglich eine Nebenwirkung darstelle. Zuletzt sei noch der assistierte Suizid bzw. die Beihilfe zur Selbsttötung genannt, womit der Suizid von Sterbenden mithilfe einer Person gemeint ist, die ein Mittel dazu bereitstellt. Auch hier muss betont werden, dass die Eigenständigkeit der Person, die das Mittel einnimmt, nicht gegeben ist, da der Sterbende eine Person benötigt, die das Mittel zur Verfügung stellt. Inwieweit dies von einem Arzt verlangt werden darf, ist ethisch umstritten.

Schon Rilke schrieb: „Oh Herr, gib jedem seinen eignen Tod.“⁴⁸ Obwohl es dem Menschen zwar möglich ist, über seinen Tod nachzudenken, ist es ihm nicht gegeben, selbstbestimmt zu sterben. Dem wird heute versucht vermitteltst Patientenverfügungen bzw. Patiententestamente entgegenzuwirken. „Eine Patientenverfügung im Sinn dieses Bundesgesetzes ist eine Willenserklärung, mit der ein Patient eine medizinische Behandlung ablehnt und die dann wirksam werden soll, wenn er im Zeitpunkt der Behandlung nicht entscheidungsfähig ist.“⁴⁹ Dabei wird zwischen verbindlichen und beachtlichen Patientenverfügungen unterschieden. Während diese lediglich einen Anhaltspunkt für den Arzt darstellen, gesetzt den Fall, dass der Patient seinen eigenen Willen nicht mehr äußern kann, sind jene rechtsverbindlich. Die (rechts-)verbindliche Patientenverfügung, wie sie heute üblich ist, hat historisch keinen

⁴⁷ Vgl. Birnbacher, *Tod*, 92.

⁴⁸ Rainer Maria Rilke, *Gegenüber dem Himmel*, München 1997, 22.

⁴⁹ <https://www.ris.bka.gv.at/GeltendeFassung.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=20004723>

leichten Weg hinter sich; dadurch ist es auch nicht einfach, eine solche zu erlangen. Prinzipiell sind eine ärztliche Beratung und ein Notar notwendig; darüber hinaus muss sie alle fünf Jahre erneuert werden, um ihre Rechtsgültigkeit nicht zu verlieren. Ein möglicher Grund, warum verbindliche Patientenverfügungen eine so heikle Angelegenheit darstellen, mag auch sein, dass es im Voraus schwer vorstellbar ist, wie man in der Situation des Sterbens behandelt werden möchte.⁵⁰

Sterbehilfe und Patientenverfügungen sind selbstredend rechtlich geregelt. Während indirekte und passive Sterbehilfe erlaubt und somit auch vermitteltst einer Patientenverfügung gefordert werden kann, ist die aktive Sterbehilfe in Österreich verboten. Das Strafgesetzbuch laut §78 sagt hierzu: „Wer eine andere Person dazu verleitet, sich selbst zu töten, ist mit Freiheitsstrafe von sechs Monaten bis zu fünf Jahren zu bestrafen.“⁵¹ Die jüngsten Entwicklungen in Österreich zum Thema Sterbehilfe führten dazu, dass die Beihilfe zum Suizid seit 1. Jänner 2022 – wenn auch unter Einschränkungen – erlaubt ist. Inwieweit diese gesetzliche Änderung mit anderen Rechten kollidiert, soll nicht Gegenstand dieser Arbeit sein; es bleibt aber festzuhalten, dass u. a. im Artikel 3 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte steht, dass ein jeder Mensch ein Recht auf Leben hat.⁵² Des Weiteren gibt Boshammer zu bedenken, dass das Recht, sein eigenes Leben zu beenden, nicht auch bedeutet, dass die Hilfe dazu moralisch legitim ist.⁵³ Zudem wird auch das Abdriften auf die schiefe Bahn befürchtet, was auch als Dambruch-Argument bekannt ist; sobald aktive Sterbehilfe erlaubt ist, ist nicht vor auszusehen, worauf sie weiter auszudehnen sei. Birnbacher untergräbt allerdings die Plausibilität des Arguments und meint, dass nicht die Möglichkeit, sondern die Eintrittswahrscheinlichkeit ausschlaggebend für die Stichhaltigkeit desselben sei.⁵⁴ Hierzu sei gesagt, dass u. a. in den Niederlanden und in Belgien die aktive Sterbehilfe bereits erlaubt ist.⁵⁵

Es wurde bereits dargelegt, welche Arten von Sterbehilfe es gibt und wie dieselben rechtlich verankert sind. Jedoch bleibt die ethische Debatte zur Sterbehilfe bestehen. Warum ist z.

⁵⁰ Vgl. Lacina, *Tod*, 79f.

⁵¹ <https://www.ris.bka.gv.at/NormDokument.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=10002296&FassungVom=2022-03-15&Artikel=&Paragraf=78&Anlage=&Uebergangsrecht=&ShowPrintPreview=True>

⁵² Vgl. <https://www.amnesty.at/themen/menschenrechte/die-allgemeine-erklaerung-der-menschenrechte-aemr/>

⁵³ Vgl. Susanne Boshammer, „Der assistierte Suizid aus der Perspektive einer Ethik des Helfens“, in: *Aus Politik und Zeit* 38–39, 2015, 48f.

⁵⁴ Vgl. Dieter Birnbacher, *Tun und Unterlassen*, Ditzingen 1995, 291.

⁵⁵ Vgl. Heinrich Bedford-Strohm, *Leben dürfen – Leben müssen*, München 2015, 49f.

B. aktive Sterbehilfe verpönt und assistierter Suizid moralisch legitim? Über das Dammbruch-Argument oder über die Definitionsschwierigkeiten Sterbehilfe wurde bereits geschrieben. Es stellt sich die Frage, welche Argumentationen hinter den unterschiedlichen Positionen stecken. Aristoteles teilt die Philosophie in eine theoretische und praktische Wissenschaft ein, wobei letztere die menschlichen Handlungen betrifft, d. i. die Ethik. Kant widmet eine seiner vier grundlegenden philosophischen Fragen der Ethik, nämlich mit der Frage „Was soll ich tun?“. Die Ethik ist demnach die Wissenschaft vom moralischen Handeln.⁵⁶ Im Sinne der Sterbehilfe könnte man fragen, wie man zur Sterbehilfe steht, wer die Regeln dafür vorgibt, aber auch ob Menschen überhaupt über Leben und Tod entscheiden dürfen.⁵⁷ Gegenstand der Ethik, welche sich in deskriptive und normative Ethik gliedert, können wiederum Konflikte und Überzeugungen sein. Diese Arbeit handelt weniger von einer normativen Ethik, also einer Beschreibung, wie etwas sein soll, sondern mehr von einer deskriptiven Ethik, d. i. die Analyse vorherrschender Meinungen.⁵⁸ Ein typisches Beispiel dafür ist der Hippokratische Eid, die Schutzwürdigkeit allen menschlichen Lebens oder die Würde des Menschen. Bereits im hippokratischen Eid und dem tatsächlichen Umgang mit Sterbehilfe in der Antike lässt sich das Spannungsverhältnis von Sein und Sollen oder in diesem Fall von einem moralischen Postulat und der gelebten Realität erkennen. Unweigerlich damit verbunden ist auch der Umgang mit Schmerz. Timmermann schreibt von drei zentralen Punkten, die es aus ethischer Sicht bei der Schmerzbekämpfung zu beachten gilt.⁵⁹ In Bezug auf die Sterbehilfe, insbesondere die indirekte Sterbehilfe, ist vor allem der dritte Punkt, der Zwiespalt zwischen Leidverringerung und Lebenserhaltung interessant. So wird einerseits mit Selbstbestimmung und der Würde des Menschen argumentiert, über den eigenen Tod bestimmen zu dürfen. Gerade die Würde bleibt in den ethischen Debatten um die Sterbehilfe ein Streitpunkt. Während Gegner der Sterbehilfe auf die Würde und Unantastbarkeit des Lebens beharren, sprechen Befürworter dem leidvoll, von Krankheit gezeichneten Sterbenden die Würde ab, die unter solchen Bedingungen nicht mehr bestehen könne.⁶⁰ Wenn man sich die vier bekannten medizinethischen Prinzipien von Beauchamp und Childress ansieht, dem Respekt vor der Autonomie des

⁵⁶ Vgl. Annemarie Pieper, *Einführung in die Ethik*, Tübingen 2003, 17.

⁵⁷ Vgl. Matthias Mettner, „Zur Einführung – Wie menschenwürdig sterben?“, in: Matthias Mettner (Hg.): *Wie menschenwürdig sterben?*, Zürich 2000, 10.

⁵⁸ Vgl. Robert Reininger, *Einführung in das philosophische Denken*, Wien 1988, 101f.

⁵⁹ Vgl. Paul Timmermann, „Der Schmerz und die Ethik der Sterbebegleitung“, in: Eduard Zwierlein (Hg.): *Handbuch. Integrierte Sterbebegleitung*, Gütersloh 2004, 25.

⁶⁰ Vgl. Markus Lutterotti, *Sterbehilfe. Gebot der Menschlichkeit?*, Düsseldorf 2002, 14.

Patienten und den Prinzipien des Nicht-Schadens, des Wohltuns und der Gerechtigkeit, wird man schnell erkennen, dass man in der Debatte der Sterbehilfe hiermit nicht weiterkommt, da ein Spannungsverhältnis zwischen der Autonomie des Patienten und dem Prinzip des Nichts-Schadens aufkommen kann.⁶¹ Sterbehilfe ist eben nicht lediglich eine Konfliktsituation, sondern ein ethisches Dilemma. So scheint es nicht verwunderlich, dass im Hospiz-Lexikon vier Methoden im Umgang mit ethischen Problemsituationen aufgeführt werden: eine ethische Fallbesprechung, wobei eine neutrale Person als Mediator fungiert, ein klinisches Ethik-Komitee, in dem Fallbeispiele besprochen werden, ein Ethik-Konsil, in dem ein Ethiker Patienten und Angehörigen zu helfen versucht, und eine Ethik-Kommission, wo Ethiker über moralische Probleme in der Praxis diskutieren.⁶²

Wenn die Diskussion um Sterbehilfe nicht entwirrbar ist, wie sollen wir damit umgehen? Einige plädieren für Sterbebegleitung, anstatt von Sterbehilfe zu sprechen. May geht u. a. davon aus, dass Patienten bei einer adäquaten Behandlung auf allen Ebenen überhaupt kein Verlangen nach Sterbehilfe hätten.⁶³ Auch Lutterotti berichtet in einem Interview mit einem Hospiz-Mitarbeiter, dass unter 500 Sterbenden pro Jahr lediglich drei bis vier Patienten einen Todeswunsch äußerten.⁶⁴ De Stoutz plädiert für eine adäquate Behandlung von Sterbenden, indem sie schreibt: „Euthanasie kann als Flucht nach vorn gesehen werden, und Flucht hat mit Würde nie viel zu tun.“⁶⁵ Es bleibt festzuhalten, dass es kein allgemeingültiges Rezept im Umgang mit Sterbehilfe gibt, wobei im Rahmen der Arbeit auch nicht auf alle Details eingegangen werden konnte. Weiterführend sei auf Birnbacher (2017) verwiesen.

2.2.2. Suizid

Neben der Sterbehilfe ist auch der Suizid ein Schlagwort, das beim Thema Tod unweigerlich vorkommt. Im Zusammenhang mit Suizid fällt meistens das Zitat Camus' aus seinem Werk *Der Mythos des Sisyphos*: „Es gibt nur ein wirklich ernstes philosophisches Problem: den Selbstmord. Die Entscheidung, ob sich das Leben lohnt oder nicht, beantwortet die Grundfrage der

⁶¹ Vgl. Dagmar Fenner, *Einführung in die Angewandte Ethik*, Tübingen 2010, 55f.

⁶² Vgl. Christoph Drolshagen, *Lexikon Hospiz*, Gütersloh 2003, 49f.

⁶³ Vgl. Arndt T. May, *Autonomie und Fremdbestimmung bei medizinischen Entscheidungen für Nichteinwilligungsfähige*, Münster 2000, 130.

⁶⁴ Vgl. Lutterotti, *Sterbehilfe. Gebot der Menschlichkeit?*, 70.

⁶⁵ Noémi D. De Stoutz, „Palliative Betreuung und Sterbebegleitung statt Sterbehilfe“, in: Matthias Mettner (Hg.): *Wie menschenwürdig sterben?*, Zürich 2000, 40.

Philosophie.⁶⁶ Nach Wittwer werfe der Suizid philosophische Fragen auf, etwa die nach seiner logischen Begründbarkeit oder nach seiner ethischen Legitimation.⁶⁷ Tatsächlich scheint bereits bei der Begriffswahl ein moralischer Standpunkt getroffen zu werden; so macht es einen Unterschied, ob man vom Suizid (lat. sui + caedere), d. i. Selbstmord oder Selbsttötung, oder vom Freitod bzw. mors voluntaria spricht. Die deutsche Sprache kennt freilich noch weitere Ausdrücke wie ‚Selbstvernichtung‘ oder ‚Selbstentleibung‘; letzteren pflegte u. a. Kant zu gebrauchen. Auf Nietzsche geht wiederum der Euphemismus des freien Todes zurück; im Abschnitt *Vom freien Tode* in seinem bekannten Werk *Also sprach Zarathustra* schreibt er: „Meinen Tod lobe ich euch, den freien Tod, der zu mir kommt, wann ich will.“⁶⁸

Die Haltungen zum Suizid wurden in der Geschichte von Philosophen höchst unterschiedlich vertreten. Schon in der griechischen Klassik bei Sokrates, Platon und Aristoteles herrschte Uneinigkeit, wobei es ohnehin schwierig ist, über den historischen Sokrates zu sprechen, da derselbe keine Schriften hinterließ und wir lediglich über Umwege von seinen Schülern Platon und Xenophon auf seine philosophischen Ansichten schließen können. In den sokratischen Dialogen von Platon wird Sokrates eine gewisse Todessehnsucht in den Mund gelegt. So heißt es im *Phaidon*, dass alle, die sich dem Streben nach Erkenntnis verpflichten, freiwillig den Tod und das Sterben als Inhalt ihres Lebens wählen.⁶⁹ Obzwar dies keiner Aufforderung zum Freitod gleichkommt, soll der Tod eines Menschen dennoch Gott obliegen, sehnten sich nach Sokrates' Auffassung wahre Philosophen nach dem Tod, da sie nicht nach materiellen Bedürfnissen, sondern vielmehr nach wahrer Erkenntnis strebten. Wahrheit könne aber nur der Seele zukommen, nicht aber dem Körper; demzufolge müsse ein wahrer Philosoph danach streben, sich von diesem zu trennen.⁷⁰

An anderen Stellen wie z. B. den *Nomoi* lehnt Platon den Suizid wiederum gänzlich ab und spricht sogar von einer Bestrafung von Suizidanten im Sinne des Verbots eines herkömmlichen Begräbnisses. Auch Aristoteles steht dem Suizid ablehnend gegenüber, allerdings weniger als ein Verbrechen an sich selbst, sondern als ein Verbrechen gegenüber der Gemeinschaft bzw.

⁶⁶ Albert Camus, *Der Mythos des Sisyphos*, Hamburg 1959, 9.

⁶⁷ Vgl. Héctor Wittwer, *Selbsttötung als philosophisches Problem*, Paderborn 2003.

⁶⁸ Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Band 4*, München 1999b, 94.

⁶⁹ Vgl. Plat. Phaid. 64a

⁷⁰ Vgl. Plat. Phaid. 66d

Polis. Des Weiteren sieht er im Freitod aufgrund irgendeines Schmerzes einen Akt der Feigheit.⁷¹

Noch vor Sokrates, Platon und Aristoteles werden bereits den Pythagoreern Einwände gegen den Suizid zugeschrieben, wobei gesagt werden muss, dass dieselben – sei es Pythagoras selbst, seien es seine Schüler Philolaos oder Archytas –, entweder keine Schriften hinterließen oder dieselben nicht mehr erhalten sind.⁷² So ist lediglich über Umwege wie z. B. Diogenes Laërtios Aufschluss über deren Lehren gegeben. Demnach wird den Pythagoreern aufgrund ihrer Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und deren Reinkarnation eine kategorische Ablehnung gegenüber dem Suizid zugeschrieben.⁷³

Gänzlich anders sieht es bei den Stoikern aus. Zenon von Kition, der Begründer der Stoa, von dem selbst keine Werke erhalten sind, schied freiwillig aus dem Leben. Chrysippos von Solois Werke sind zwar lediglich fragmentarisch erhalten geblieben, es lässt sich allerdings daraus schließen, dass derselbe aufgrund der stoischen Güterlehre dem Suizid pragmatisch gegenübersteht. Die stoische Güterlehre stellt dabei eine Radikalisierung der aristotelischen Tugendlehre dar, wonach äußere Tugenden wie Besitz, Ehre oder Gesundheit nichtig seien und lediglich das Primat der Tugend als einziges Gut gelte. Demzufolge sei der Freitod nicht nur legitim, sondern vielmehr eine ethische Pflicht, wenn ein Mensch an der Ausübung seiner Tugend gehindert werde.⁷⁴ Ein tieferer Einblick in stoische Überlegungen zum Freitod findet sich bei Seneca dem Jüngeren. Auch Seneca vertrat einen pragmatischen Umgang mit dem Suizid; sein bekanntester Ausspruch dazu dürften die Abschlussworte aus dem 77. *Brief an Lucilius* sein, wonach es völlig unerheblich sei, wo man aufhöre und man jederzeit das Leben beenden könne, da es nicht darauf ankomme, wie lange, sondern wie gut man gelebt habe.⁷⁵ Seneca vertrat die Ansicht, dass der Suizid eine Möglichkeit darstellt, seinen eigenen Willen bzw. seine Freiheit zu bewahren. Des Weiteren bestehe im Freitod die Chance, einen guten Tod im Sinne des Euthanatos zu sterben. Ähnlich wie Zenon sieht er den Suizid fast als Pflicht an, könne man seiner Tugend nicht mehr nachgehen. So scheint es auch nicht verwunderlich, dass Seneca vermitteltst Suizids aus dem Leben schied, nachdem Nero ihn der Beteiligung an der

⁷¹ Aristot. eth. Nic. III 11, 1116a 13

⁷² Vgl. Jaap Mansfeld, *Die Vorsokratiker*, Stuttgart 2012, 98f.

⁷³ Vgl. Emmanuel J. Bauer, „Das Problem des Suizids in der Perspektive der abendländischen Geistesgeschichte“, in: *Existenzanalyse* 19(1), 2002, 8.

⁷⁴ Vgl. Ernst Benz, *Das Todesproblem in der stoischen Philosophie*, Stuttgart 1929, 54f.

⁷⁵ Vgl. Sen. epist. 77, 20

Pisonischen Verschwörung beschuldigte und ihm die Selbsttötung befahl. Es soll an dieser Stelle nicht weiter darauf eingegangen werden, da im Kapitel 3.2.3 ohnehin die Stoa und deren Ansichten zum Tod, demnach auch zum Freitod behandelt wird.

Im Christentum wandelten sich die widersprüchlichen Haltungen zum Suizid aus der Antike zu einem strikten moralischen Verbot; so seien Leben und Tod alleine in Gottes Gewalt. Augustinus widmet in seinem Gottesstaat *De civitate* das 20. Kapitel des ersten Buches dem Freitod. Schon mit dem Titel möchte er darauf hinweisen, dass es in der Bibel keine Stelle gibt, die Suizid rechtfertigt: „Keine Schriftstelle gewährt den Christen das Recht des freiwilligen Todes, in welcher Lage immer sie sich finden. (Nullam esse auctoritatem, quae Christianis in qualibet causa ius uoluntariae necis tribuat.)“⁷⁶ Es sei anzumerken, dass der im lateinischen gebrauchte Ausdruck ‚auctoritas‘ gemeinhin nicht mit Schriftstelle übersetzt wird. Des Weiteren verweist Augustinus auf das fünfte Gebot Mose „Du sollst nicht töten“ aus dem Alten Testament und folgert: „Denn wer sich selbst tötet, tötet eben auch einen Menschen. (neque enim qui se occidit aliud quam hominem occidit.)“⁷⁷ Bei Thomas von Aquin wiederum stellt der Freitod eine Art dreifache Todsünde dar. Demnach sei der Suizid eine Sünde gegen sich selbst, gegen die Gemeinschaft und gegen Gott:

„1. Jegliches Ding liebt sich selbst und somit die Erhaltung seines Seins, es widersteht von Natur den seinem Sein verderblichen Einflüssen. Also ist es gegen die natürliche Neigung und gegen die heilige Selbstliebe, sich selbst zu töten.

2. Jeder Teil gehört zum Ganzen. Der Selbstmörder also tut ein Unrecht dem Gemeinwesen an.

3. Das Leben ist ein Geschenk Gottes und Gottes Macht unterworfen, der da tötet und lebendig macht. Also beleidigt der Selbstmörder Gott, wie wer den Knecht eines anderen tötet, ein Unrecht dem Herrn anthut, dem der Knecht angehört.“

„Primo quidem, quia naturaliter quaelibet res seipsam amat, et ad hoc pertinet quod quaelibet res naturaliter conservat se in esse et corruptentibus resistit quantum potest. Et ideo quod aliquis seipsum occidat est contra inclinationem naturalem, et contra caritatem, qua quilibet debet seipsum diligere.) [...] Secundo, quia quaelibet pars id quod est, est totius.

Quilibet autem homo est pars communitatis, et ita id quod est, est communitatis. Unde in hoc quod seipsum interficit, iniuriam communitati facit) [...] Tertio, quia vita est quoddam donum divinitus homini attributum, et eius potestati subiectum qui occidit et vivere facit. Et ideo qui seipsum vita privat in Deum peccat, sicut qui alienum servum interficit peccat in dominum cuius est servus.“⁷⁸

Die deutsche Übersetzung des zweiten Arguments kommt hier ein wenig zu kurz; es müsste lauten, dass jeder Teil zum Ganzen gehört, und der Selbstmörder deshalb dem Gemeinwesen

⁷⁶ Aug. civ. I, 20

⁷⁷ Aug. civ. I, 20

⁷⁸ Th. Aqu. STh. II, II Q64, Art. 5

ein Unrecht tut, weil er als Mensch ein Teil der Gemeinschaft ist bzw. einen Teil zum Ganzen beiträgt.

Das moralische Verbot des Suizids im Mittelalter und die Folge, dass Suizidanten von den herkömmlichen Bestattungsritualen ausgenommen waren, wurde mit Beginn der Aufklärung zunehmend kritisiert. Wobei die Stellungnahme zum Freitod in der Aufklärung uneins bleibt. So zählen zu den Befürwortern des Suizids berühmte Vertreter wie Rousseau, Montesquieu und Voltaire; Hume beispielsweise spricht sich in seinem Essay *Of Suicide* gegen die Bestimmung des Freitods als Sünde vor Gott aus und führt das Argument der natürlichen Kräfte an. Die göttliche Ordnung könne demnach nicht von einer Handlung gestört werden, die den allgemeinen Gesetzen der Natur unterliegt. Darüber hinaus sei es ohnehin anmaßend – einer Gotteslästerung gleichkommend – zu glauben, dass ein Mensch bzw. die Tat eines Menschen Auswirkungen auf die göttliche Vorsehung habe. „But the life of man is of no greater importance to the universe than that of an oyster.“⁷⁹ Wenn das Elend gegenüber dem Guten – bei den Stoikern die Tugend – überwiege, sei der Freitod gerechtfertigt, dem sich ohnehin niemand leichtfertig zuwende. Zu den bisher genannten Aufklärern sind Kants Ansichten wiederum diametral verschieden. Die Deontologie Kantens sieht den Suizid als eine Verletzung der Pflicht gegen sich selbst. In der *Metaphysik der Sitten* schreibt er im Kapitel *Von der Selbstentleibung*: „Die Selbstentleibung ist ein Verbrechen (Mord).“⁸⁰

Freilich gehen die Debatten um den Suizid auch nach den Aufklärern bis in die jüngste Vergangenheit weiter. Als Befürworter des Freitodes äußert sich Améry, der sich zwei Jahre nach seiner Schrift *Hand an sich legen* im Jahre 1976 das Leben nimmt. Für ihn stellt Suizid nicht nur einen Ausdruck der Freiheit dar, vielmehr sei der Freitod ein Privileg des Menschen und sei Teil der *conditio humana*. Der Mensch gehöre demnach weder der Gemeinschaft noch Gott, sondern lediglich sich selbst. Damit einhergehend kritisiert er auch das Gesundheitssystem, da Definitionen psychischer Erkrankungen willkürlich seien und mit der Stigmatisierung derselben sowie Schlagwörtern wie z. B. natürlicher Lebenswille Selbstmördern lediglich die Freiheit geraubt werde. Vielmehr müsse man die Entscheidung von Suizidären akzeptieren: „So wollen wir gedämpft und in ordentlicher Haltung, gesenkten Kopfes den beklagen, der uns in Freiheit verließ.“⁸¹ Ein weiterer Philosoph der Moderne, der sich für den Suizid ausspricht,

⁷⁹ David Hume, *The David Hume collection*, Mansfield 2018, 1687.

⁸⁰ Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften. Band VI*, Berlin 1914, 422.

⁸¹ Améry, *Werke. Band 3*, 343.

ist Kamlah. Als Schüler Heideggers dürfte es nicht verwundern, dass er den Freitod damit begründet, dass niemand sein eigenes Leben gewählt hätte, sondern die Geburt vielmehr ein Widerfahrnis sei, wodurch man auch nicht gezwungen sei, dasselbe fortzuführen. Auch wenn sich die meisten Menschen nicht das Leben nehmen wollten, müsste im Zweifelsfalle für die Freiheit eingestanden werden. Kamlah geht sogar noch einen Schritt weiter als Améry und plädiert für die medizinische Beihilfe beim Suizid. Die Gesellschaft, allen voran die gedankenlose Moral von Ärzten und Juristen würden dem Suizidären einen friedlichen Tod verweigern.⁸²

Abschließend lässt sich sagen, dass über die Haltungen zum Suizid und einer etwaigen Beihilfe dazu nach wie vor diskutiert wird und sich das in Zukunft wahrscheinlich auch nicht ändern wird. Schließlich stellt der Freitod die radikalste Form der Freiheit über das eigene Leben dar. Jedoch ist Beihilfe zum Suizid – auch wenn sie in den meisten Ländern unter Strafe steht – mittlerweile in der Schweiz und in den Niederlanden erlaubt. Die Vereine *Exit* und *Dignitas*, die in der Schweiz eine solche Beihilfe anbieten, tragen dabei auch zu einem gewissen Sterbetourismus bei, was die Debatte darüber neuerlich entfacht. Es sei darauf hingewiesen, dass hier lediglich eine kurze Abhandlung über philosophische Haltungen gegenüber dem Freitod gegeben werden kann; freilich gibt es noch mehr zum Thema Suizid zu sagen. So ließen sich die einzelnen Erscheinungsformen des Suizids, die Ansichten desselben in den unterschiedlichen Religionen, der Freitod in der Jurisdiktion einzelner Staaten, aber auch der Freitod als Untersuchungsgegenstand unterschiedlicher wissenschaftlicher Fachgebiete wie z. B. Durkheims soziologische Betrachtung *Der Selbstmord* (1983) näher beleuchten. Allerdings handelt es sich bei dieser Arbeit um keine Abhandlung zum Thema Suizid; es soll vielmehr der Tod als Ganzes betrachtet werden, wozu u. a. auch die Unsterblichkeit gehört.

2.2.3. Unsterblichkeit

Unsterblichkeitsphantasien gibt es seit jeher sowohl in den Medien als auch in der Philosophie. Zu unterscheiden ist die Unsterblichkeit der Seele und die Unsterblichkeit im Leben, d. i. das körperliche Überleben. Bereits Boethius bediente sich einer terminologischen Unterscheidung, wenn er von *aeternitas* als einer Art entrückter Ewigkeit bzw. einer zeitlosen Ewigkeit Gottes und von *sempiternitas* als einer unbegrenzten Fortdauer des Himmels bzw. im

⁸² Vgl. Wilhelm Kamlah, *Meditatio Mortis*, Stuttgart 1976, 23.

Diesseits spricht.⁸³ Obwohl es den Anschein hat, dass Unsterblichkeitsphantasien die Unsterblichkeit der Seele bzw. Aeternitas betreffend älter sind, da dieselben bereits bei Platon oder auch Religionen wie z. B. das Christentum vorkommen und wir Unsterblichkeit als körperliches Überleben bzw. Sempiternitas als zur modernen Science-Fiction-Literatur gehörig empfinden, zeigt u. a. das Gilgamesch-Epos, dass der Wunsch, das Alter aufzuschieben bzw. ewig jung zu sein, entweder genauso alt ist wie der Wunsch nach einer unsterblichen Seele oder zumindest so alt, dass keine Quellen dazu vorhanden sind.⁸⁴

Es stellt sich die Frage, wie Unsterblichkeit gedacht werden kann. Birnbacher merkt an, dass es sich bei dem Begriff Unsterblichkeit um einen negativen Begriff, also der Negation der Sterblichkeit handelt. Des Weiteren gibt er zu bedenken, dass Unsterblichkeit, sofern sie wünschenswert ist, zwei Voraussetzungen beinhalte. Einerseits müsse es sich um ein Individuum handeln, und nicht um ein Kollektiv, wie auch immer dasselbe aussehen könnte, andererseits müsse die personale Identität jetzt und fürderhin sichergestellt sein.⁸⁵ Ob Unsterblichkeit überhaupt wünschenswert ist, lässt sich allerdings nicht zweifelsfrei beantworten. Zu Befürwortern der Unsterblichkeit können jene gezählt werden, die sich einer vitalistischen Theorie unterschreiben und demnach das Leben als einziges Gut bzw. als höchstes Gut in einer Rangfolge von Gütern ansehen. Sei es, dass das Leben das einzige menschliche Gut darstellt, wie z. B. bei Albert Schweitzer (1966) und seiner Lehre von der *Ehrfurcht vor dem Leben in allen seinen Erscheinungsformen*; sei es eine abgeschwächte vitalistische Axiologie, die zwar andere Güter neben dem Leben als Gut zugesteht, dem Leben dem Nicht-Leben oder Sein dem Nicht-Sein allerdings stets den Vorzug gibt, wie z. B. bei Steinvorth (1994); beide Konzeptionen befürworten die Unsterblichkeit und die Lebenspflicht. Laut Birnbacher scheinen beide Konzeptionen wenig sinnvoll, da es einige Konfliktfälle zu beachten gilt; so stünde ein normativer Vitalismus, der die Lebenspflicht vorschreibt und ein freiwilliges Scheiden aus dem Leben verbietet, anderen Gütern wie z. B. der Freiheit im Weg. Des Weiteren widerspreche dies dem menschlichen Charakteristikum der Autonomie. Wenn nun der normative Anspruch dieser vitalistischen Axiologie aufgehoben würde, die Lebenspflicht entfielen und das Leben lediglich ein Gut unter vielen darstellte, sprechen dennoch einige Argumente für die Unsterblichkeit. So könne prinzipiell argumentiert werden, dass das Mehr eines Gutes dem Wenigen

⁸³ Vgl. HWPH: DOI: 10.24894/HWPh.47

⁸⁴ Vgl. Lacina, *Tod*, 92.

⁸⁵ Vgl. Birnbacher, *Tod*, 52f.

vorzuziehen sei. Selbst wenn dem Leben überhaupt kein Wert zugesprochen würde, ließe sich für die Unsterblichkeit plädieren, da mit dem Ende desselben andere Güter wie Glück oder Tugend ebenso entfielen.⁸⁶ Angesichts dessen mag es überraschen, dass in der Literatur zu- meist der Sterblichkeit Vorzug gegeben wird. Um auf die Frage zurückzukommen, wie Un- sterblichkeit gedacht werden kann, ist demnach u. a. zu antworten: als Dystopie. Oftmals wird körperliche Fortdauer als Strafe dargestellt; bekannte Mythen aus der Antike, die eine derar- tige Unsterblichkeit in Form einer Strafe beschreiben, finden sich u. a. bei Homeros und He- siodos, wobei anzumerken ist, dass dieselben lediglich Darstellungen sind, die Mythen selbst erheblich älter sein dürften. Homeros schreibt in seiner bekannten *Odyssee* darüber, dass Odysseus in den Hades hinabsteigt, um den Schatten des einstmals blinden Sehers Teiresias zu befragen, wie er nach Ithaka zurückgelangen könne. In der Unterwelt trifft er auf bekannte griechische Helden wie z. B. Achilleus, aber auch auf Sisypchos und seine unendlichen Qualen:

„Ja auch zu Sisyphus sah ich hinein, der leidend sich plagte; Schob er ja doch einen riesigen Block mit bei- den Händen. Wahrlich, er stieß ihn hinauf bis zum Gipfel und stemmte dagegen. Brauchte Füße und Hände; doch war es so weit, daß die Höhe Endlich er hatte, da drängte die Überschwere ihn abwärts. Wie- der dann rollte der schamlose Stein in die Felder hin- unter. Er aber fing wieder an sich zu plagen und stieß, daß der Körper Triefte von Schweiß; um den Kopf aber kreiste von Staub eine Wolke.“

„καὶ μὴν Σίσυφον εἰσεῖδον κρατέρ’ ἄλγε’ ἔχοντα, λαῶν βαστάζοντα τελώριον ἀμφοτέρησιν. ἦ τοι ὁ μὲν σκηρυπτόμενος χερσὶν τε ποσὶν τε λαῶν ἄνω ὤθεσκε ποτὶ λόφον· ἀλλ’ ὅτε μέλλοι ἄκρον ὑπερβαλέειν, τότε ἀποστρέψασκε κραταίς· αὖτις ἔττειτα πέδονδε κυλίνδετο λαῶν ἀναιδής, αὐτὰρ ὃ γ’ ἅψ ὥσασκε τιταινόμενος, κατὰ δ’ ἰδρώς ἔρρεεν ἐκ μελέων, κονίη δ’ ἐκ κρατός ὀρώρει.“⁸⁷

Es sei gesagt, dass bei Homeros noch kein Grund für die Bestrafung Sisypchos’ durch Zeus ge- nannt wird. Auch Prometheus, eine bekannte Gestalt der griechischen Mythologie, die zum Göttergeschlecht der Titanen gehört, erhält nach Hesiodos in seiner *Theogonie* von Zeus eine ewigwährende Strafe, nachdem derselbe Zeus täuschen will, indem er einen geschlachteten Ochsen verteilt. Das Fleisch bedeckt er mit Haut und Magen, die Knochen aber mit Fett. Des Weiteren stiehlt Prometheus das Feuer und bringt es den Menschen, wodurch Zeus veranlasst wird, den Menschen die Übel aus der Büchse der Pandora zu bringen und Prometheus zu be- strafen:

„Dann aber fesselte Zeus mit unzerbrechlichen Fes- seln an den Stamm einer Säule den listigen Planer Prometheus, trieb den flügelspannenden Adler ihm zu, der die Leber fraß, die unsterbliche: wuchs doch

„ᾤησε δ’ ἀλυκτοπέδησι Προμηθέα ποικιλόβουλον δεσμοῖς ἀργαλέοισι μέσον διὰ κίων’ ἐλάσσας· καὶ οἱ ἐπ’ αἰετὸν ὥρσε τανύπτερον· αὐτὰρ ὃ γ’ ἦπαρ ἦσθιεν

⁸⁶ Vgl. Birnbacher, *Tod*, 54f.

⁸⁷ Hom. Od. 11, 593

alles genauso nachts wieder nach, was am Tag das ge-
flügelte Tier ihm verzehrte.“

ἄθανατον, τὸ δ' ἀέξετο ἴσον ἀπάντη νυκτός, ὅσον
πρόπαν ἥμαρ ἔδοι τανυσίπτερος ὄρνις.⁸⁸

Es gibt auch modernere Sagen wie z. B. den fliegenden Holländer aus dem 18. Jahrhundert, der sich mit seiner Unsterblichkeit als Strafe herumschlagen und die sieben Weltmeere befahren muss. Ob dieselbe von Beginn an als Strafe gesehen oder erst im Laufe der Zeit zu einer Belastung wird, ist dabei irrelevant. Dabei muss Unsterblichkeit nicht zwangsläufig als Strafe gesehen werden; eine andere Art dieselbe zu denken, besteht darin, sie als eine Art ewiges Altern zu sehen. In Swifts satirischem Roman *Gullivers Reisen* aus dem Jahre 1726 kommt Gulliver im dritten Teil des Werks auf die Insel Luggnagg zu den unsterblichen Strudlbrugs. Obwohl ein unsterbliches Leben herrlich anmuten mag, erwartet den Helden ein gänzlich anderes Bild. Die Strudlbrugs mögen zwar unsterblich sein, altern allerdings beständig, sodass sie ab dem 30. Lebensjahr melancholisch werden und die Sterblichen um die Ruhe in ihren Gräbern beneiden. Ab dem 80. Lebensjahr werden sie aus dem öffentlichen Leben verbannt, da sie der Sprache der Jüngeren nicht mehr mächtig sind.⁸⁹ Die Beschreibung Swifts mit dem Umgang des Alterns und der damit einhergehenden Befremdung schildert auch Améry, der die Entfremdung, d. i. das Nicht-Begreifen der Welt aufgrund sich verändernder kultureller Symbole, als eine Art Vorboten des Todes ansieht.⁹⁰ Die Strudlbrugs leben – wie bereits über das Altern geschrieben wurde – in der Vergangenheit behaftet; eine mögliche Erklärung bietet Jonas, der an die Grenzen des menschlichen Gehirns aufmerksam macht und Unsterblichkeit nur im Sinne einer Identitätslosigkeit oder einer Gegenwartslosigkeit ermöglicht sieht. Dieses ist ein Leben in der Vergangenheit aufgrund der Kapazitätsgrenzen des Gehirns und der damit einhergehenden Unfähigkeit, die Gegenwart zu begreifen; jenes ist ein ständiges Fortbestehen, bis die Vergangenheit und somit die eigene Identität vergessen wird.⁹¹ Unsterblichkeit als eine Art ewiges Altern zu begreifen gibt es bereits in der Antike. In den *Homerischen Hymnen*, genauer im *Hymnos an Aphrodite* wird von Eos, der Göttin der Morgenröte, und ihrem sterblichen geliebten Tithonos erzählt. Eos bittet bei Zeus um Unsterblichkeit für ihren Geliebten, wobei sie allerdings in ihrem Wunsch die Bitte nach ewiger Jugend vergisst, woraufhin Tithonos welk und grau wird, sowie ein Leben im ewigen Greisentum frachten muss:

⁸⁸ Hes. theog. 521

⁸⁹ Vgl. Jonathan Swift, *Gullivers Reisen*, Frankfurt 2008, 312f.

⁹⁰ Vgl. Améry, *Werke. Band 3*, 139.

⁹¹ Vgl. Hans Jonas, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt 1992, 99.

„Eos, die Göttin auf goldenem Throne, hinwieder entführte eurem Geschlecht den Tithónos; er glich den unsterblichen Göttern. Bittend ging sie zum dunkel umwölkten Kroniden: Tithónos sollte unsterblich werden und leben endlose Tage. Zeus gewährte den Wunsch und nickte der Törin Erhörung; denn sie hatte nicht gründlich bedacht, die erhabene Eos, Jugend auch zu erflehn, das verderbliche Alter zu tilgen. [...] Aber es kam die Zeit, da begann ihm die Fülle der Haare grau zu werden am edlen Kinn und am herrlichen Haupte.“

„ὥς δ' αὖ Τιθωνὸν χρυσόθρονος ἥρπασεν Ἡὼς ὑμετέρης γενεῆς ἐπιείκελον ἀθανάτοισι. βῆ δ' ἔμην αἰτήσουσα κελαινεφέα Κρονίωνα ἀθάνατόν τ' εἶναι καὶ ζῶειν ἡματα πάντα· τῇ δὲ Ζεὺς ἐπένευσε καὶ ἐκρήνηεν ἐέλδωρ. νηπίη, οὐδ' ἐνόησε μετὰ φρεσὶ πότνια Ἡὼς ἥβην αἰτῆσαι, ξῦσαί τ' ἀπὸ γῆρας ὀλοίων. [...] αὐτὰρ ἐπεὶ πρῶται πολιαὶ κατέχυντο ἔθειραι καλῆς ἐκ κεφαλῆς εὐγενέος τε γενείου.“⁹²

Das Schicksal, dass Tithonos im Alter zusehends schrumpft und letztendlich sein Dasein als Zikade verbringen muss, kommt bei Homeros freilich noch nicht vor. Jedoch scheint es, dass Unsterblichkeit im Sinne eines ewigen Alterns ebenfalls zumeist negativ angesehen wird. Müsste demnach Unsterblichkeit, die nicht als Übel verstanden wird, als Unsterblichkeit ohne Altern gedacht werden? Nicht zwangsläufig, zumindest scheinen Beispiele aus Literatur und Philosophie dies naheulegen; obzwar Birnbacher kritisiert, dass Argumentationen, die sich dieser Sache annehmen weniger apriorisch, sondern vielmehr anthropologisch formuliert werden.⁹³ Nach Williams folgt einem unsterblichen Leben zwangsläufig Langeweile und Apathie, wie derselbe in seinem Essay *Die Sache Makropulos. Reflexionen über die Langeweile der Unsterblichkeit* nahelegt.⁹⁴ Dabei baut er auf die gleichnamige Komödie Karel Čapeks auf, in der es heißt: „Der Mensch kann nicht dreihundert Jahre lang lieben. Auch nicht hoffen, auch nicht schaffen, auch nicht dreihundert Jahre lang schauen. Das hält er nicht aus. Alles verdrießt ihn. Alles wird ihm zum Überdruß.“⁹⁵ So könne durch die Prolongierung des Lebens ins Unendliche kein kategorischer Wunsch bestehen, d. i. ein das Leben wertvoll erscheinender Wunsch, wodurch dasselbe selbst bei Leid und Verdruss auf sich genommen wird.⁹⁶ Dabei sind die im Essay verwendete Thesen nicht kritiklos geblieben; Birnbacher merkt an, dass Williams' apriorische Argumentation kaum zu überzeugen vermöge und wirft die Frage in den Raum, warum eine unsterblich gedachte Person nicht gleichzeitig charakterlich variabel sein könne, sodass sie in Zukunft Wünsche zu generieren imstande wäre, die gegenwärtig kaum vorstellbar seien.⁹⁷ Nagel bemerkt dazu in ähnlicher Weise, dass es überhaupt nicht abzusehen sei,

⁹² Hom. h. 218

⁹³ Vgl. Birnbacher, *Tod*, 55.

⁹⁴ Vgl. Bernard Williams, *Probleme des Selbst*, Stuttgart 1978, 133.

⁹⁵ Karel Čapek, *Dramen*, Berlin–Weimar 1976, 282.

⁹⁶ Vgl. Williams, *Probleme des Selbst*, 133.

⁹⁷ Vgl. Birnbacher, *Tod*, 56.

ob ein ins Unendliche prolongiertes Leben nolens volens zu Langeweile und Apathie führt.⁹⁸ Rosenberg wiederum, der in seiner analytischen sowie moralischen Studie zum Tod *Thinking clearly about death* direkt auf Williams Bezug nimmt, plädiert im Gegensatz zu vitalistischen Thesen für ein wertneutrales Leben, welches lediglich die Prämisse für glückliche oder unglückliche Erfahrungen darstellt. Demgemäß ist nicht das Leben an sich wertvoll, sondern die erfahrbaren Inhalte desselben; aufgrund der Unmenge an Aktivitäten, die das Leben bietet, sei Langeweile bei Unsterblichkeit wenig plausibel.⁹⁹ Doch neben Williams gibt es auch weitere Beispiele aus Literatur und Philosophie, die sich Unsterblichkeit als Langeweile bis hin zu Apathie vorstellen. Simone de Beauvoir lässt ihren Protagonisten Fosca in ihrem Roman *Alle Menschen sind sterblich* (1970) buchstäblich die Hölle auf Erden erleben. Derselbe kann weder getötet werden noch sich selbst töten; so ist er gezwungen ein verflucht anmutendes Leben zu führen, dem er zugleich fremd als auch indifferent geworden ist, sodass er apathisch, der Agonie verfallen gezwungen ist, wie ein Toter unter den Lebenden zu wandeln. Ähnliches lässt sich aus Jorge Luis Borges Erzählung *Der Unsterbliche* entnehmen, in der die unsterblichen Troglodyten in einem Zustand völliger Apathie liegen. Die Quintessenz Borges' liegt darin, dass erst die Fragilität bzw. Sterblichkeit dem Leben einen Wert zusprechen kann.¹⁰⁰ Eine regelrechte Angst vor der Unsterblichkeit, auch wenn sie nicht als Strafe wie bei Sisypheos oder Prometheus gedacht wird, formulierte bereits Nietzsche: „Die Dauer, mit einem ‚Umsonst‘, ohne Ziel und Zweck ist der lähmendste Gedanke [...] das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne ein Finale ins Nichts: ‚die ewige Wiederkehr‘.“¹⁰¹ Für Birnbacher ist die psychische Lebensqualität die vorrangige Frage, wenn es um Unsterblichkeit geht. Er unterscheidet bei seinen Überlegungen zur Unsterblichkeit zwischen einem Nicht-Sterben-Können und einem Nicht-Sterben-Müssen; insbesondere bei letzterem seien Langeweile und Apathie nicht plausibel. Im Gegenteil sieht er sämtliche Prognosen über die psychische Verfassung in der Zukunft als prekär und plädiert für eine „spinozianische Vision einer nicht endenden geistigen Aktivität“.¹⁰²

Während Unsterblichkeit einerseits dystopisch geschildert wird – sei es als Strafe, sei es aufgrund ewigen Alterns –, scheint andererseits die Meinung zum körperlichen Fortbestehen

⁹⁸ Vgl. Thomas Nagel, *Der Blick von nirgendwo*, Frankfurt 1992, 386.

⁹⁹ Vgl. Jay F. Rosenberg, *Thinking clearly about Death*, Indianapolis–Cambridge 1998, 315f.

¹⁰⁰ Vgl. Jorge Luis Borges, *Das Aleph. Erzählungen*, Frankfurt 1992, 24.

¹⁰¹ Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Band 12*, München 1999c, 213.

¹⁰² Birnbacher, *Tod*, 58.

in ewiger Jugend different. Zumindest die Argumentation, dass Unsterblichkeit zu Langeweile und Apathie führt, wird unterschiedlich diskutiert. Gänzlich anders sieht die Haltung der Unsterblichkeit gegenüber aus, wenn sie als technologische Vision begriffen wird, wie es vor allem seit der Jahrhundertwende und insbesondere seit den technischen Fortschritten in Bio- und Nanotechnologie sowie der Robotik geschieht. Ab den 1960er-Jahren wird der Neologismus Cyborg, d. i. ein Systeme steuernder Organismus, geprägt. So soll der Mensch der Umwelt angepasst werden; die Grenzen zwischen Menschen und Maschine verschwimmen.¹⁰³ Inwieweit Brillen, Prothesen, Sauerstoffgeräte etc. uns bereits zum Cyborg machen, bleibt fraglich. Strömungen, die sich mit Unsterblichkeit aus einer technologischen Perspektive auseinandersetzen, sind u. a. der Trans- und Posthumanismus. In diesem Zusammenhang kommt die Kant'sche Frage auf: „Was darf ich hoffen?“ Hoffnung auf ein persönliches Fortbestehen, Hoffnung auf ein geistiges Fortbestehen?¹⁰⁴ Im Transhumanismus stellt die Unsterblichkeit dezi- diert ein anstrebenswertes Ziel dar. Durch den technologischen Fortschritt soll der Mensch verbessert, mit den Verbesserungen zum mitunter unsterblichen Cyborg werden. Zumeist sieht sich der Transhumanismus, obwohl er unterschiedlichste Ausprägungen kennt, zwei Arten von Kritik gegenüber: einerseits eine praktische Kritik, wonach der Menschheit niemals die technologischen Voraussetzungen für transhumanistische Ziele zur Verfügung stünden; andererseits ethische, der zufolge eben jene transhumanistischen Ziele eine Bedrohung der menschlichen Werte darstellten. Eine dem Transhumanismus ähnliche Strömung ist der Posthumanismus, respektive der technologische Posthumanismus. Auch wenn dieselben oft gemeinsam genannt werden, besitzen sie dennoch einige ideologische Unterschiede. Im Unterschied zum Transhumanismus, der dem Wort nach vermitteltst Technologie über die Grenzen der menschlichen Möglichkeiten hinauswachsen möchte, geht der Posthumanismus noch einen Schritt weiter und sieht seine Zukunft in der Überwindung der menschlichen Spezies. Während dieser auf die Überwindung des Menschen abzielt und mitunter eine virtuelle Unsterblichkeit im Kollektiv sucht, ist jener individualistischer und hofft auf ein körperliches Fortbestehen. Dabei kämpft der Posthumanismus mit ähnlicher Kritik; u. a. stellt sich die Frage, ob bzw. inwieweit eine Trennung von Körper und Geist überhaupt möglich sei. Trotz der Unterschiede wird im wissenschaftlichen Diskurs beider Strömungen des Öfteren Friedrich

¹⁰³ Vgl. Lacina, *Tod*, 101f.

¹⁰⁴ Vgl. Bimbacher, *Tod*, 119f.

Nietzsche erwähnt und mit seinem Konzept des Übermenschen wie z. B. in *Also sprach Zarathustra* (1999) von einigen auch zum Ahnherren der beiden Denkrichtungen ernannt.

Für all jene, für die Unsterblichkeit nicht erreichbar ist, da der technologische Fortschritt noch nicht ausgereift ist, stellt die Kryonik, d. i. das Einfrieren und mögliche Reanimieren in der Zukunft, ein entsprechendes Mittel zur Überbrückung dar. Es sei gesagt, dass auch die Kryonik nicht kritikfrei geblieben ist. Nagel merkt u. a. an, dass das Leben nach einer Kryokonservierung ein diskontinuierliches sei, das mit Unannehmlichkeiten wie Verlassenheit und Fremdheit einhergehe.¹⁰⁵ Die Probleme eines Lebens nach einer Kryokonservierung werden u. a. in *Futurama* behandelt. Des Weiteren gelten Menschen, die sich vermittelst Kryonik einfrieren lassen, nicht als tot, sondern werden vielmehr als „kryonisch suspendiert“ betrachtet, wodurch sie behandlungswürdig und in Zukunft eventuell heilbar sind. Aus diesem Grund gebe es auch „rituelle Leerstellen“, d. i. eine fehlende Bestattungskultur, für eben jene Menschen, die für Krüger neben den Kosten ein weiterer Grund dafür sind, warum so wenige Menschen bis dato eine solche Behandlung in Anspruch nehmen.¹⁰⁶

Was bleibt abschließend von der Unsterblichkeit und einem philosophischen Diskurs darüber, der bereits in der Antike – wenn auch in anderer Form – vorherrschte? So stehen griechische Philosophen den Unsterblichkeitsphantasien eher ablehnend gegenüber oder vertreten ohnehin die Auffassung einer unsterblichen Seele, wodurch Unsterblichkeit im Diesseits nicht als anstrebenswert gilt. Platon plädiert u. a. im sokratischen Dialog *Phaidon* für eine unsterbliche Seele.¹⁰⁷ Gleiches gilt für die Pythagoreer, die von der Unsterblichkeit der Seele ausgehen.¹⁰⁸ Nach Epikuros wiederum stelle der Tod für uns keinen Schrecken bzw. nichts Bedrückendes für uns dar, da derselbe gar keine Bedeutung für uns hat. Daraus folgt, dass überhaupt keine Notwendigkeit bestünde, Unsterblichkeit anzustreben.¹⁰⁹

Es scheint, dass sich erst im 20. Jahrhundert der Diskurs von einer theoretischen philosophischen Betrachtung hin zu einer potentiellen technologischen Realisierung hin verschoben hat. Die technologische Komponente bringt vor allem eine Abwendung religiöser

¹⁰⁵ Vgl. Thomas Nagel, *Letzte Fragen*, Berlin 2001, 18.

¹⁰⁶ Vgl. Oliver Krüger, „Die Aufhebung des Todes“, in: Kristin Marek (Hg.): *Die neue Sichtbarkeit des Todes* München 2007, 211.

¹⁰⁷ Vgl. Plat. *Phaid.* 73a

¹⁰⁸ Vgl. Bauer, „Das Problem des Suizids in der Perspektive der abendländischen Geistesgeschichte“, in: *Existenzanalyse* 19(1), 2002, 8.

¹⁰⁹ Vgl. Epik. *Men.* 124

Erklärungsversuche von Unsterblichkeit im Sinne einer Unsterblichkeit der Seele mit sich und fokussiert den Blick auf ein virtuelles oder körperliches Fortbestehen im Diesseits. Neue philosophische Denkrichtungen wie der Trans- oder Posthumanismus scheinen demnach ihr (menschliches) Glück selbst in die Hand nehmen zu wollen, die Hoffnung auf Erlösung seitens eines gütigen Gottes wird abgelehnt. Ein gänzlich anderes, mitunter romantisches Verständnis von Unsterblichkeit prägt Jaspers. Der Tod sei ein Nichtsein, die Angst vor dem Tod lediglich die Angst vor dem Nichts. Unsterblichkeit könne man durch die Liebe allein erlangen; jedoch sei diese Unsterblichkeit wie auch Geburt und Tod für alle Menschen unterschiedlich: „Unsterblichkeit ist nicht Inhalt unseres Wissens, sondern Gehalt unserer Liebe.“¹¹⁰

Zu Unsterblichkeit ebenso wie zu anderen dem Tod verwandten Begriffen könnten unzählige Bücher gefüllt werden; es sei abschließend auf Birnbacher (2017) und Lacina (2009) für nähere Informationen verwiesen. Nach den Todesdefinitionen und -arten sowie Begriffen wie Sterbehilfe, Suizid und Unsterblichkeit soll nun näher auf die aktuelle wissenschaftliche Forschung zum Thema Tod eingegangen werden.

2.3. Thanatologie als interdisziplinäre Fachrichtung

Eine Disziplin, die sich insbesondere mit dem Tod beschäftigt, ist die relativ junge Thanatologie. Thanatologie (gr. θάνατος + λόγος) bedeutet so viel wie Wissenschaft bzw. Lehre vom Tod oder auch Sterbeforschung. Die Thanatologie stellt eine interdisziplinäre Fachrichtung dar, zu der Biologie und Medizin, wie auch Psychologie, Soziologie sowie Philosophie, Ethik, Theologie u. v. m. gehören. Zuallererst stellt sich die Frage, ob allen Lebewesen der Tod oktroyiert wird. Rosenberg zeigt seine Vorstellungen über den Tod anhand des Beispiels der Amöbe Alvin auf, die in einem Wasserbecken lebt und sich irgendwann einmal in zwei Amöben spaltet. Es stellt sich die Frage, was mit Alvin passiert ist; ist er gestorben, hat er lediglich seine Existenzweise verändert? Rosenberg legt nahe, dass im Gegensatz zur Amöbe Alvin, der Mensch mit dem Tod nicht bloß seinen Zustand ändert, sondern tatsächlich aufhört zu existieren.¹¹¹ Aber wie wird mit dem Ende der Existenz umgegangen bzw. wie wird das Ende des Lebens beim Menschen festgestellt?

¹¹⁰ Jaspers, *Philosophie und Welt. Reden und Aufsätze*, 153.

¹¹¹ Vgl. Rosenberg, *Thinking clearly about Death*, 34f.

Eine Geschichte über den Umgang mit dem Tod arbeitet Ariès in seinem Werk *Geschichte des Todes* auf, das den gesellschaftlichen Umgang mit dem Sterben über zwei Jahrtausende zeigt. Ariès zufolge waren die Menschen früher mit dem Tod vertraut. Den Tod beschreibt er entweder als ‚gezähmt‘ oder als ‚verwildert‘. So schreibt er zum gezähmten Tod: „Der Todgeweihte allein ermißt die Frist, die ihm noch verbleibt.“¹¹² Der gezähmte Tod vollzog sich gewöhnlich öffentlich, nach gewissen Ritualen, indem z. B. Verwandte, Freunde und ein Priester zum Sterbebett kamen. Während diese Art zu sterben lediglich als Übergang in eine andere Welt angesehen wurde und die Seele des Sterbenden Gott anvertraut wurde, war der akzidentielle Tod oder mors repentina ein gefürchtetes Phänomen, worüber man sich nur selten zu sprechen getraute.¹¹³

Zwischen dem fünften und 18. Jahrhundert änderten sich die Vorstellungen über den Tod kaum. Der Tod stand den Menschen nahe, die Vorankündigung desselben verlor erst langsam an Bedeutung. Während der Tod einerseits ins Metaphysische transzendierte wurde, wurde andererseits mit der Zeit die Vorstellung des guten Todes, auch als eine Art Lebensführung, banalisiert. Vor allem im 16. und 17. Jahrhundert wurde diese Einstellungsänderung zum Tod deutlich, wobei die Rituale dazu sich kaum änderten.¹¹⁴ Ab dem späten Mittelalter änderte sich die Vorstellung vom Tod, der bis dahin als natürlicher Bestandteil des Lebens angesehen wurde, zu dem, was Ariès heute den verwilderten Tod nennt, d. i. ein gefürchtetes Ereignis.¹¹⁵ Einen Grund für die Wahrnehmungsänderung des Todes scheint auch im Bild desselben zu liegen, das die katholische Kirche geprägt hat. Nicht nur der Zusammenhang von Tod und Sünde und die Folge des geführten Lebens für das Leben nach dem Tod, sondern auch der medizinische Fortschritt und die Möglichkeit Leiden zu lindern bzw. den Tod hinauszuzögern, führten dazu, dass der Tod für die Menschen Ariès zufolge kein natürlicher bzw. gezähmter Teil des Lebens mehr war, sondern als ein verwildertes Phänomen, als ein „herausgerissen werden aus dem Leben“ angesehen wurde, worüber es besser zu schweigen gilt.¹¹⁶ Hinzu komme auch das Auslagern des Todes aus dem eigenen Heim ins Krankenhaus, Altersheim o.

¹¹² Ariès, *Geschichte des Todes*, 14.

¹¹³ Vgl. ibd., 14f.

¹¹⁴ Vgl. ibd. 381f.

¹¹⁵ Vgl. ibd., 417f.

¹¹⁶ ibd., 475.

ä. Galt früher ein akzidentieller Tod als unheilbringend, scheint heute im Gegenteil der Wunsch nach einem sanften, plötzlichen Tod zu bestehen.

Stirbt ein Mensch, besteht die Aufgabe, ihn für Tod zu erklären. Damit einher geht auch immer die Frage, ob ein Mensch wirklich Tod ist. Seit jeher gibt es die Angst davor, als Tod angesehen und womöglich irrtümlich begraben zu werden. Die unsichere Bestimmung des Todes führte dazu, dass noch im 18. Jahrhundert versucht wurde, Menschen mittels Schmerzreize aufzuwecken. Andererseits wiederum wurden Glocken an den Gräbern angebracht.¹¹⁷ Noch Alfred Nobel soll Ende des 19. Jahrhunderts testamentarisch festgelegt haben, bei seinem Ableben die Venen aufzuschneiden, um zu verhindern, lebendig begraben zu werden. Doch was sind sichere und unsichere Todeskriterien? Eine basale Definition gibt Schreiber, wonach Leben „die biologisch-physische Existenz des Menschen als Lebewesen in seiner körperlich-geistigen Einheit“ sei.¹¹⁸ Eine ähnlich elementare Definition liefert Quante, der den Tod als das „Ende der Existenz eines bestimmten Organismus“ ansieht.¹¹⁹ Wie lässt sich der Übergang von einem zum andern nun klar deuten? Im Jahre 1968 wird vom Komitee der Harvard Medical School das Hirntodkriterium vorgeschlagen, worauf im Anschluss näher eingegangen werden soll.¹²⁰

2.3.1. Biologie und Medizin

Bevor ein Mensch stirbt, durchläuft er dem Sterbeprozess einhergehende Phasen. Je nach Definition kann der Sterbeprozess in drei bis vier Phasen untergliedert werden. Jönsen-Thielemann beschreibt vier Phasen, wobei die erste Phase, d. i. die Rehabilitationsphase, einige Monate bis mitunter Jahre dauern kann. Während in dieser Phase trotz Krankheit noch am gesellschaftlichen Leben teilgenommen werden kann, ist die zweite Phase bzw. Terminalphase mit vermehrten Einschränkungen bis hin zur Bettlägerigkeit und einem damit einhergehenden sozialen Rückzug verbunden. Die Terminalphase ist bisweilen noch in Präterminalphase und

¹¹⁷ Vgl. Ariès, *Geschichte des Todes*, 508f.

¹¹⁸ Hans-Ludwig Schreiber, „Tod und Recht. Hirntod und Verfügungsrecht über das Leben“, in: Cornelia Klinger (Hg.): *Perspektiven des Todes in der modernen Gesellschaft*, Wien 2009, 242.

¹¹⁹ Michael Quante, *Personales Leben und menschlicher Tod*, Frankfurt 2002, 127.

¹²⁰ Vgl. Schreiber, „Tod und Recht. Hirntod und Verfügungsrecht über das Leben“, in: Klinger (Hg.): *Perspektiven des Todes in der modernen Gesellschaft*, 242f.

der eigentlichen Terminalphase unterteilt.¹²¹¹²² Der Terminalphase folgt die Finalphase, welche als unmittelbare Sterbephase bezeichnet werden kann. „Die Finalphase ist die eigentliche Sterbephase, die die letzten Tage oder Stunden des Lebens ausmacht. Man spricht auch vom Erreichen des ‚point of no return‘.“¹²³ Diese Phase, in der der Mensch im Sterben liegt, ist zumeist mit starken Schmerzen, Ängsten sowie innerer Unruhe verbunden. Es kann ebenfalls eine Änderung der Bewusstseinsausrichtung von der Außenwelt ins Innere beobachtet werden.¹²⁴ Wie die Finalphase beim einzelnen Menschen abläuft, bleibt der Wissenschaft bis dato verborgen; obzwar gemeinhin davon ausgegangen wird, dass Sterben etwas Passives bedeutet, etwas das dem Menschen geschieht, gibt es auch Wissenschaftler, die Sterben als etwas höchst Aktives verstehen.

Die finale Phase kann in der Pathogenese selbst noch einmal in drei Phasen untergliedert werden; Böcker spricht vom Tod als „ein in Phasen ablaufender Vorgang des Sistierens der Lebensfunktionen“¹²⁵ Die erste Phase bzw. der klinische Tod setzt zumeist mit Atem- oder Herzversagen ein, wobei in dieser Phase noch Wiederbelebungsmaßnahmen möglich sind. In der zweiten Phase bzw. *vita reducta* befindet sich der Sterbende in einer Art Scheintod; in diesem Zustand ist der Sterbende nicht mehr bei Bewusstsein und Lebensfunktionen sind kaum mehr vorhanden.¹²⁶ Zuletzt wird in der Medizin vom Hirntod gesprochen, der nach modernen Auffassungen in Österreich den (rechtlichen) Tod des Menschen bedeutet, der nicht nur mit der Ausstellung einer Sterbeurkunde, sondern auch mit der Frage nach etwaiger Organtransplantation einhergeht.¹²⁷

Es bleibt offen, wann der Sterbeprozess beendet bzw. der Tod tatsächlich eingetreten ist. Hierzu gibt es Todeskriterien, die sich im Laufe der Geschichte verändert haben, wobei heute von sicheren und unsicheren Todeskriterien gesprochen wird. Als traditionelle z. T. veraltete Todeskriterien gelten fehlende Atmung, ausbleibender Puls bzw. Herzschlag, Totenstarre

¹²¹ Vgl. Renate Held-Hildebrandt, „Die Finalphase des Lebens“, in: Eduard Zwierlein (Hg.): *Handbuch. Integrierte Sterbebegleitung*, Gütersloh 2004, 247f.

¹²² Vgl. Ingeborg Jonen-Thielemann, „Terminalphase“, in: Elberhard Aulbert: *Lehrbuch der Palliativmedizin*, Stuttgart 2012, 989f.

¹²³ Vgl. Held-Hildebrandt, „Die Finalphase des Lebens“, in: Zwierlein (Hg.): *Handbuch. Integrierte Sterbebegleitung*, 247.

¹²⁴ Vgl. Nagele, *Lehrbuch der Palliativpflege*, 51.

¹²⁵ Böcker, *Pathologie*, 5.

¹²⁶ Vgl. *ibd.*

¹²⁷ Vgl. Nagele, *Lehrbuch der Palliativpflege*, 72f.

(rigor mortis), (violette) Leichenflecken (livores mortis) etc.¹²⁸ Muskelzucken oder eine Entleerung des Darms sind eine halbe Stunde nach dem Eintreten des biologischen Todes noch möglich; Leichenflecken und Totenstarre setzen gemeinhin zwei Stunden nach dem Eintritt desselben ein.¹²⁹ Nach dem medizinischen Fortschritt und der damit einhergehenden Möglichkeit, Organe maschinell zu ersetzen, sowie dem steten Fortschritt in den Wiederbelebungsmaßnahmen, genauer nach der ersten erfolgreichen Herztransplantation im Jahre 1967, setzte die Debatte um ein neues Todeskriterium weg vom Herztod und hin zum Hirntod ein, wobei heute präziser von einem irreversiblen Hirnfunktionsausfall gesprochen wird.¹³⁰ Die Einführung des Hirntods blieb allerdings nicht kritiklos, da derselbe auch einige Probleme mit sich bringt. Es dürfte schwerfallen, einen hirntoten Patienten, der beatmet wird und dessen Herz-Kreislauf-System funktioniert, der Familie als tot zu erklären. Bekanntheit erlangte u. a. der *Erlanger Fall* im Jahre 1992, der zu einer heftigen Diskussion um die Hirntoddebatte führte. Demnach wurde eine schwangere Frau nach einem Autounfall als hirntot erklärt; jedoch wurden die lebenserhaltenden Maßnahmen fortgesetzt, um den Fötus am Leben zu erhalten. Erst als der Fötus starb, wurden auch die lebenserhaltenden Maßnahmen eingestellt. Vor allem vonseiten feministischer Anhänger hagelte es Kritik, wonach die Frau als bloße „Gebärmachine“ angesehen würde.¹³¹

Wie kann also eine allgemeingültige Todesdefinition gefunden werden? Birnbacher geht von drei Fragen bzw. einer Begriffs-Trias aus. Um Probleme, die beim Feststellen des Todes entstehen, beheben zu können, müssten eine allgemein akzeptierte Todesdefinition, valide Todeskriterien, respektive Hirntodkriterien, sowie reliable Tests bzw. eine zuverlässige Diagnostik gefunden werden. Während Todeskriterien und Diagnostik für die Wissenschaft besonders relevant seien, da dieselben vermitteltst empirischer Überprüfung zu klären seien, sei die Todesdefinition historisch variabel und hänge von dem jeweils aktuellen gesellschaftlichen Diskurs ab.¹³² Im Zuge dessen formuliert Birnbacher fünf Desiderate an die Thanatologie, um zu einer allgemeingültigen Todesdefinition zu kommen. Demnach solle es lediglich eine Todesdefinition geben; dieselbe müsse anthropologisch sein und dürfe sich weder vom

¹²⁸ Vgl. Keith A. Mant, „Die medizinische Definition des Todes“, in: Arnold Toynbee (Hg.): *Vor der Linie. Der moderne Mensch und der Tod*, Frankfurt 1970, 18.

¹²⁹ Vgl. Elisabeth Albrecht, „Terminalphase und der Tod“, in: Raymond Voltz (Hg.): *Leitfaden Palliative Care – Palliativmedizin und Hospizbetreuung*, München 2015, 343.

¹³⁰ Vgl. Günther Pöltner, *Grundkurs Medizin-Ethik*, Wien 2002, 229.

¹³¹ Vgl. Alice Schwarzer, „Leben in der Leiche“, in: *Spiegel* 43, 1992, 320.

¹³² Vgl. Birnbacher, *Tod*, 11.

Menschen auf niedrigere Lebensformen übertragen lassen, noch dürfe sie sich beim Menschen durch verschiedene Ansichten, Weltbilder etc. unterscheiden. Es mache eben einen Unterschied, ob der Mensch als körperlich-seelische, als bewusstseinsfähige Einheit o. ä. betrachtet wird. Zweitens dürfe eine allgemeingültige Todesdefinition bloß deskriptiv sein. Da präskriptive Bestimmungen stets einer gewissen Wertigkeit anheimfallen, seien dieselben aufgrund kultureller Differenzen, z. B. in der Debatte um Organtransplantation, nicht zielführend, wodurch deskriptiven Definitionen der Vorzug zu geben sei. Des Weiteren müsse eine allgemeingültige Todesdefinition, da der Tod eine gesellschaftlich bedeutsame Rolle spielt, möglichst intersubjektiv sein, um persönliche Interpretationen vermeiden zu können. Viertens solle die Todesdefinition in kulturelle Traditionen eingebettet sein, da nur so eine allgemeine Akzeptanz derselben sichergestellt werden kann. Zuletzt habe man Sachgesichtspunkte bloßen pragmatischen Aspekten den Vorzug zu geben. Diesen Überlegungen folgend fordert Birnbacher, dass das Hirntodkriterium als allgemein akzeptiertes Todeskriterium anerkannt werden soll.¹³³ Der Hirntod hat zwar den früher gängigen Herztod weitgehend abgelöst, wann ein Mensch als tot gilt, bleibt bis dato allerdings kulturell höchst unterschiedlich.

Neben der Biologie und Medizin als Fachrichtungen der Thanatologie gibt es u. a. auch die Psychologie. Durch die zunehmend fortschrittlichere medizinische Betreuung können von der Nachricht, man sei an einer unheilbaren Krankheit erkrankt, bis zum tatsächlichen Tod mitunter Jahre vergehen. Dies und die Unmöglichkeit, den Tod vorherzusagen, führen bisweilen zu seelischen Herausforderungen, derer sich die Thanatologie aus Sicht der Psychologie annimmt.

2.3.2. Psychologie

Sowohl für Sterbende als auch für Angehörige stellt der Tod eine Herausforderung dar. Bereits zu Zeiten der Pest erschien gemäß der mittelalterlichen Haltung zum Tod, der *ars moriendi*, ein Dokument mit dem Titel *Ars bene moriendi*, d. i. die Kunst des guten Sterbens, das Sterbenden sowie Angehörigen bei ihrer Trauerarbeit helfen sollte. Im Zuge dessen wurden – sofern der Tod absehbar war – nicht nur Bestattungen geplant und letzte Wünsche gesprochen, sondern darüber hinaus auch Beerdigungen geprobt, um den Tod zumindest teilweise nahbar

¹³³ Vgl. Dieter Birnbacher, „Fünf Bedingungen für ein akzeptables Todeskriterium“, in: Michael Quante (Hg.): *Hirntod und Organverpflanzung. Ethische, medizinische, psychologische und rechtliche Aspekte der Transplantationsmedizin*, Stuttgart–Bad Cannstatt 1999, 49f.

zu machen.¹³⁴ Bei der heutigen gesellschaftlichen Abwendung vom Tod scheint es umso mehr einer (psychologischen) Hilfeleistung zu bedürfen, wenn man der bekannten Sterbeforscherin Kübler-Ross Glauben schenken darf. Die vielfach gefeierte sowie ebenso kritisierte Psychiaterin hat in ihrer Arbeit über 200 Interviews mit Sterbenden geführt und daraufhin im Jahre 1969 ihr berühmtes Phasenmodell über das Sterben erstellt, das im deutschen Sprachraum bereits 1971 mit dem Titel *Interviews mit Sterbenden* veröffentlicht wurde. Demnach gibt es fünf Phasen, die Sterbende und z. T. auch Angehörige durchlaufen, wobei zu beachten ist, dass dieselben weder zwingend noch linear durchlaufen werden müssen. Sie stellen weniger ein Schema als vielmehr einen Werkzeugkoffer oder Bewältigungsstrategien dar, wodurch den Betroffenen geholfen werden soll, mit der jeweiligen Situation besser umgehen zu können.

Die erste Phase wird im Deutschen gemeinhin als Nicht-Wahrhaben-Wollen, Verleugnung oder Isolierung übersetzt, womit vor allem eine fehlende Akzeptanz der Nachricht von einer unheilbaren Krankheit bzw. dem bevorstehenden Tod gemeint ist. Diese Phase geht oft einher mit vielen Arztbesuchen, in der Hoffnung, dass sich ein Fehler eingeschlichen habe, gefolgt von dem Leugnen des Problems und der daraufhin folgenden Isolierung. Diese Phase diene demnach als Schutzmechanismus, um trotz des bevorstehenden Verlustes einen Sinn im Leben sehen zu können. Wichtig sei, den Betroffenen zwar einerseits Kommunikation bereitzustellen, dieselbe allerdings nicht zu oktroyieren, sondern ihnen vielmehr Zeit zu geben, ihr Schicksal von selbst annehmen zu können.¹³⁵

Die zweite Phase wird Zorn genannt und kann sowohl für die Sterbenden als auch ihr Umfeld besonders schwierig sein. Wird bei der Verleugnung anfangs noch gehofft, dass es sich um einen Fehler handeln könnte, setzt in dieser Phase die Wut darüber ein, dass man keine Zeit mehr für die Dinge hat, die man gern tun möchte, aber auch auf die Ärzte, da sie einen nicht retten konnten. Die Angst vor dem Bevorstehenden setzt den Patienten weiter zu, wodurch oftmals die Personen, die einem am nächsten stehen, d. i. Angehörige und medizinisches Personal, den Zorn am härtesten zu spüren bekommen. In dieser Phase sei ein großes Maß an Geduld gefordert; außerdem dürfe man die Äußerungen der Sterbenden nicht persönlich nehmen, sondern vielmehr Verständnis für ihre Situation und ihren Zorn zeigen.¹³⁶

¹³⁴ Vgl. David Kessler, *In Würde. Die Rechte des Sterbenden*, Stuttgart 2003, 253.

¹³⁵ Vgl. Elisabeth Kübler-Ross, *Interviews mit Sterbenden*, Stuttgart 1992, 41f.

¹³⁶ Vgl. *ibd.*, 50f.

Weicht der Zorn allmählich, stellt sich das Verhandeln ein. In dieser zumeist kürzeren Phase wird über alles und mit jedem verhandelt; die Sterbenden zeigen sich wieder vermehrt kooperativ. Oftmals wird das Verhandeln von Sätzen wie „Was wäre, wenn...“ begleitet, man wünscht sich das frühere Leben oder auch Beziehungen aus vergangenen Zeiten zurück, entwickelt bisweilen auch Schuldgefühle über begangene Fehler. In dieser Phase werden die letzten Angelegenheiten wie z. B. Testamente geregelt, um in Ruhe sterben zu können. Auch Spiritualität und die Hinwendung zu Religion kennzeichnet diese Phase; so können Patienten insgeheim auch einen Pakt mit Gott schließen und u. a. um mehr Lebenszeit bitten. Wichtig sei, dass Sterbende in dieser Phase trotz der widrigen Umstände erkennen, dass sie die Fähigkeit besitzen, eigenständig zu handeln; allerdings wird davor gewarnt, bei den Patienten in ihrer z. T. kooperativen und zuversichtlichen Haltung keine falschen Hoffnungen zu wecken.¹³⁷

Der relativ hoffnungsvollen Phase des Verhandelns folgt die Depression, welche gekennzeichnet ist durch tiefe Trauer und einem Gefühl der Leere. Dabei werden zwei Arten von Depressionen unterschieden; einerseits wird der Verlust des Lebensstils, des Jobs und die Angehörigen – seien es Partner, Kinder oder Freunde – betrauert, andererseits der bevorstehende Verlust des eigenen Lebens. Während in der ersten Art der Depression gutes Zureden oder positive Erwähnungen hilfreich sein können, wird bei der zweiten Art davon abgeraten. Hier hilft kein Zureden und auch etwaige Versuche von der Trauer abzulenken, seien wenig sinnvoll, es genüge, einfach da zu sein. Die Phase der Depression wird ebenfalls als eine Art Schutzmechanismus angesehen, um den Sterbenden zu helfen, schrittweise von den nahestehenden Menschen sowie vom eigenen Leben Abstand zu nehmen.¹³⁸

Wenn der Verlust von Angehörigen und des Lebens akzeptiert wird, kann die Phase der Zustimmung erfolgen. Die Sterbenden können dem Tod ins Auge blicken, scheinen mit sich ins Reine gekommen zu sein und Frieden gefunden zu haben. Die Phase ist gekennzeichnet von Ruhe und viel Schlaf. Auch wenn die Patienten mitunter nicht mehr reden, können die bloße Anwesenheit und der Körperkontakt positiv wirken, wobei diese letzte Phase für Betroffene schwerer durchzustehen sein kann als für die Sterbenden.¹³⁹

¹³⁷ Vgl. Kübler-Ross, *Interviews mit Sterbenden*, 77f.

¹³⁸ Vgl. *ibd.*, 80f.

¹³⁹ Vgl. *ibd.*, 99f.

Ein anderes Modell stellt Renz nach 17 Jahren Forschungsarbeit mit ca. 700 Krebspatienten im Jahre 2011 vor. Demnach ist der Sterbeprozess von drei Stadien gekennzeichnet, dem Davor, Hindurch und Danach. Es finden sich einige Ähnlichkeiten zum Modell von Kübler-Ross, so ist das erste Stadium von Angst vor der ungewissen Zukunft und dem Kampf dagegen geprägt, was an die Phase der Verleugnung erinnern mag. Das Hindurch wird hingegen damit beschrieben, dass Sterbende sich den Ängsten stellen, ihre offenen Angelegenheiten bereinigen, und schließlich von einer Art Fallen bzw. einem leichter Werden gekennzeichnet ist, was z. T. der Phase des Verhandelns gleichkommt. Schließlich stelle sich – wie in der Phase der Zustimmung – mit dem Danach das Ende der Unruhen bzw. ein angstfreier Zustand sowie eine Hinwendung zum Glauben ein, was Renz als „Hineinsterven des Menschen in Gott“ bezeichnet. Renz betont ebenso wie Kübler-Ross, dass trotz der drei Stadien der Sterbeprozess höchst individuell sei.¹⁴⁰

Neben den Phasen, die Sterbende durchlaufen, können auch Phasen der Angehörigen beschrieben werden. So sind in der Psychologie vor allem Trauerphasen interessant, die Angehörige von Sterbenden bzw. Verstorbenen bewältigen müssen. Im deutschen Sprachraum ist das Modell von Kast bekannt, das in vier Phasen unterteilt ist. Als Reaktion auf die Todesmeldung einer nahestehenden Person folgt eine Art Gefühlsschock, der mitunter als Empfindungslosigkeit empfunden wird. Diese Phase des Nicht-wahrhaben-Wollens kann einige Stunden aber auch Wochen andauern, es komme auch darauf an, ob der Tod plötzlich erfolgt oder absehbar war. Psychologisch gesehen sei das Nicht-wahrhaben-Wollen ein Verdrängungsmechanismus und die Empfindungslosigkeit das Resultat einer emotionalen Überforderung.¹⁴¹

Die Phase der aufbrechenden Emotionen ist von einem starken Gefühlschaos gekennzeichnet, wobei die aufkommenden Emotionen wie Zorn, Trauer, Angst etc. der individuellen Persönlichkeit des Trauernden entsprechen. Hinzukommen können Schuldgefühle; insbesondere bei Personen, die zu früh gestorben sind, können Emotionen der Angehörigen stärker ausgeprägt und langanhaltend sein. Es bleibt jedoch zu betonen, dass eben jenes Gefühlschaos den Trauernden hilft, alte Verhaltensmuster durch neue zu ersetzen, was wiederum als notwendig für die Trauerarbeit erachtet wird.¹⁴²

¹⁴⁰ zit. Renz nach Nagele, *Lehrbuch der Palliativpflege*, 50.

¹⁴¹ Vgl. Verena Kast, *Trauern. Phasen und Chancen des psychischen Prozesses*, Stuttgart 2015, 69f.

¹⁴² Vgl. Kast, *Trauern. Phasen und Chancen des psychischen Prozesses*, 71f.

Auch die Phase des Suchens und des Sich-Trennens kann noch zu Gefühlsausbrüchen bis hin zu Depression und Apathie führen. Dabei wird von den Trauerenden immer wieder probiert, den Verstorbenen in all seinen Facetten aufzusuchen. So kann man Orte bereisen, die der Verstorbene gerne aufgesucht hat, bekannte Gesichtszüge desselben bei fremden Personen suchen, aber auch sich seiner Rituale anzueignen, wobei das Suchen nach dem Verstorbenen kein Akt der Verdrängung sei, vielmehr werde versucht, indem man Geschichten über denselben erzählt oder innere Zwiegespräche führt, ihn in die neuen Lebensgewohnheiten einzubinden. Durch das Suchen werde probiert, alte Gewohnheiten zu retten; dasselbe kann allerdings auch als Bemühen verstanden werden, den Verstorbenen nicht loslassen zu wollen und ihn immer wieder aufzusuchen, was wiederum zu einem Gefühlschaos führen kann. Der Prozess des ständigen Suchens, Findens und wieder Trennens, der mitunter Jahre dauern kann, ist als Austarieren alter und neuer Lebensumstände zu verstehen, und demnach als Versuch, ob bzw. wie der Verstorbene in diese neu zu arrangierenden Lebensumstände integrierbar ist.¹⁴³

Schließlich erreichen Trauernde die Phase des neuen Selbst- und Weltbezugs. Allmählich wird der Verstorbene zu einer Art inneren Figur, womit die erste Trauerphase abgeschlossen ist. Dadurch kann der Trauernde sich verändern, weiterentwickeln und wieder neue Rollen einnehmen. Wichtig sei allerdings, dass die Veränderung des Trauernden nicht damit einhergeht, dass derselbe die Persönlichkeit des Verstorbenen übernimmt. In dieser Phase wird gemeinhin der Verlust des Verstorbenen akzeptiert und der Trauernde stellt fest, dass sich neue Lebensmuster entwickeln und neue Lebenserfahrungen gemacht werden können, ohne den Verstorbenen zu vergessen. Freilich ist man nicht vor Rückfällen gefeit, insbesondere die Trennung anderer Menschen könne starke Gefühlsregungen hervorrufen und dazu führen, den eigenen Verlust noch einmal durchzuarbeiten, wobei die Intensität mit jedem Mal abnehme.¹⁴⁴

Wie bei Kübler-Ross besteht keine Garantie, dass die Trauerphasen linear verlaufen; sie hängen vielmehr von der individuellen Persönlichkeit des Trauernden, der Art und Weise der Trauer, vom Verhältnis zum Verstorbenen sowie den Todesumständen ab. Zudem kann es in jeder Phase zu Schwierigkeiten kommen, die psychologischer Hilfe bedürfen. Die

¹⁴³ Vgl. Kübler-Ross, *Interviews mit Sterbenden*, 76f.

¹⁴⁴ Vgl. *ibd.*, 81f.

Trauerphasen von Kast sind nur ein Modell von vielen, die in der Psychologie formuliert worden sind. Bekannte Vertreter von psychologischen Phasenmodellen die Trauer betreffend sind u. a. Spiegel (1973), Bowlby (1987) und Worden (1999), die sowohl Ähnlichkeiten als auch Unterschiede aufweisen. Da es sich hierbei um keine psychologische Arbeit handelt, sei weiterführend auf Pötscher (2023) verwiesen, die dieselben tiefgehend bearbeitet und sie vergleicht. Im Gegensatz dazu soll nun noch auf weitere Disziplinen der Thanatologie eingegangen werden, um ein möglichst ganzheitliches Verständnis zum Thema Tod erhalten zu können.

2.3.3. Weitere Disziplinen: Der Tod als interdisziplinäres Fach

Der Tod kann auf vielfältige Weise betrachtet werden, insbesondere seit dem technischen und medizinischen Fortschritt sowie dem allmählichen Loslösen desselben aus dem philosophischen und theologischen Fundament haben sich zahlreiche wissenschaftliche Disziplinen wie etwa Soziologie oder Jus des Todes angenommen. Gleichwohl hat jede Fachrichtung ihre eigenen Definitionen und Begrifflichkeiten zum Tod. Nicht nur die Änderung der theologischen Ansichten über den Tod seit dem 18. Jahrhundert haben die Sterbekultur und die Art, wie mit dem Tod verfahren wird, verändert, sondern auch der demographische Wandel. Der Tod geht heute mit administrativen, organisatorischen und ökonomischen Fragen einher; eine Person ist rechtlich tot, wenn der Eintrag ins Sterberegister erfolgt ist. Erst dann kann eine etwa benötigte Sterbeurkunde ausgestellt werden. Weitere juristische Angelegenheiten sind etwa testamentarisch festgesetzte Willensverfügungen oder Vermächtnisse. Außerdem sind die Verstorbenen aufgrund der Pietätspflicht rechtlich geschützt.¹⁴⁵ Für die Soziologie wiederum dürften Trauerfeiern und Bestattungsrituale interessant sein. Auf die Hinterbliebenen kommen zudem monetäre Fragen zu; Grabstein, Grabschmuck sowie Begräbnisfeiern. Aber nicht nur der Tod, selbst die Friedhofsordnung ist rechtlich verwaltet. Dabei ist wie in der menschlichen Gesinnung eine Abkehr vom Tod zu bemerken, indem Friedhöfe an den Stadtrand ausgelagert werden. Zusätzlich wird durch ein verändertes Morbiditäts- und Mortalitätsspektrum der Tod institutionalisiert. Der natürliche Alterstod wird vorausgesetzt bzw. zur Norm deklariert, wodurch das Sterben weniger im häuslichen Umfeld, sondern zunehmend in Krankenhäusern, Hospizen sowie palliativen Einrichtungen stattfindet.¹⁴⁶ In diesem Zusammenhang wird auch von einer regelrechten Sterbewirtschaft gesprochen, womit Dienstleistungen

¹⁴⁵ Vgl. Bimbacher, *Tod*, 162f.

¹⁴⁶ Vgl. Stefan Dreßke, „Sterben und Tod“, in: Ute Karl (Hg.): *Handbuch Soziale Arbeit und Alter*, Wiesbaden 2020, 527f.

gemeint sind, die das Leben zu verlängern bzw. das Sterben hinauszuzögern suchen.¹⁴⁷ In der Soziologie wird bisweilen auch der Begriff Survivalism gebraucht, eine Kultur, die den Tod als Feind betrachtet und die vom Überleben besessen ist, indem Alkohol und Tabak gemieden und hingegen viel Sport getrieben wird, wobei die Quantität der Qualität des Lebens vorgezogen wird.

Die Verdrängung des Todes aus dem Leben sowie aus der Domäne von Philosophie und Theologie wird auch kritisch betrachtet. Das Primat der Wissenschaft und ihr Absolutheitsanspruch seien nicht nachvollziehbar bzw. auch andere Denkmethoden vonnöten.¹⁴⁸ Im Gegensatz zu wissenschaftlichen Auffassungen, in denen der Tod zumeist als Ende des Lebens bzw. der Existenz angesehen wird, begreifen Religionen den Tod oft als Übergang oder auch als das Danach. Dass der Sterbeprozess nicht nur ein Ende bedeutet, kann in der rituellen Nachbetreuung Verstorbener in vielen Kulturen nachvollzogen werden.¹⁴⁹ Gleich den unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen differieren auch die Begriffe und Konzepte der verschiedenen Religionen zum Thema Tod. Während das Christentum an die Auferstehung nach dem Tod und ein Weiterleben im Sinne einer Art geistigen Existenz glaubt, stellt das Leben im Islam eine Bewährungsprobe dar. Grundsätzlich wird in allen drei abrahamitischen Religionen ein Unterschied zwischen Dies- und Jenseits gemacht; ebenso kennen dieselben unterschiedlichen Auffassungen eines Totengerichts. In den östlichen Religionen wiederum scheint der Gedanke der Reinkarnation zu dominieren, wobei sich die Reinkarnationslehren der einzelnen Religionen ebenso unterscheiden. So kann im Hinduismus tatsächlich von einer Reinkarnationslehre (lat. re + incarnare) im klassischen Sinne, d. i. die Wiederfleischwerdung bzw. Wiederverkörperlichung einer unsterblichen Seele in einen anderen Körper, verstanden werden. Obzwar im Buddhismus ebenso von Reinkarnation gesprochen wird, geht derselbe hingegen nicht von einer unsterblichen Seele aus, sondern vielmehr von einem Kausalzusammenhang.¹⁵⁰ Somit ist kein Fortbestehen im Sinne einer personalen Existenz gemeint, in diesem

¹⁴⁷ Vgl. Karl Feldmann, „Sterben in der modernen Gesellschaft“, in: Gian Domenico Borasio (Hg.): *Sterben. Dimensionen eines anthropologischen Grundphänomens*, Berlin 2012, 23f.

¹⁴⁸ Vgl. Gion Condrau, *Der Mensch und sein Tod*, Zürich 1991, 43.

¹⁴⁹ Vgl. Dominik Groß, „Zwischen biologischer Erkenntnis und kultureller Setzung: Der Prozess des Sterbens und das Bild des Sterbenden“, in: Stephanie Kaiser (Hg.): *Sterbeprozesse – Annäherungen an den Tod*, Kassel 2010, 18.

¹⁵⁰ Vgl. Marco Frenschkowski, „Religionswissenschaft“, in: Héctor Wittwer: *Handbuch Sterben und Tod. Geschichte – Theorie – Ethik*, Stuttgart 2020, 18f.

Zusammenhang wäre vielleicht das griechische Pendant Palingenese (gr. πάλιν + γένεσις) im Sinne eines Wiederentstehens besser geeignet.

Birnbacher weist daraufhin, dass mit dem Glauben an ein etwaiges, wie auch immer geartetes Leben nach dem Tod der Begriff des Todes selbst paradox und ambig wird. Demnach bezeichne man im wissenschaftlichen medizinischen Bereich mit dem Tod das Ende des Lebens, Leben und Tod stellen in gewisser Weise Gegenbegriffe dar. Ein Definitionsmerkmal des Todes sei somit seine Endgültigkeit. Wäre man nun imstande, nach religiösen Vorstellungen, seinen Tod zu *überleben* – allein, es mutet schon die sprachphilosophische Auseinandersetzung faszinierend an –, fehlte dem Tod nicht nur die Endgültigkeit, vielmehr wäre er auch nicht der Gegenbegriff zum Leben, sondern zur Existenz. In diesem Sinne wäre er zwar irreversibel, aber nicht endgültig; der Zustand einer Existenz könne zwar nicht rückgängig gemacht werden, aber auf den Tod könne eine neue Geburt folgen. Beim Tod im Verständnis von etwas Endgültigem scheint es problematisch, wenn dem Tod Leben folgt, da nach unserem zeitlichen oder auch kausalen Verständnis die Geburt vor dem Tod kommt. Obzwar es möglich erscheint, den Tod als Ende, im Sinne als Ende von einer Existenz und Beginn einer neuen anzusehen, stellt Ende dennoch kein Äquivalent zum Tod dar. Über den Tod zu sprechen, fällt schwer. Es fehlen einem die Worte; das wird vor allem deutlich, wenn man in den Grenzbereich zwischen Leben und Tod blickt. Klinisch Tote sind demnach nicht tot; Kryoniker werden zwar behandelt, als würden sie leben, zeigen allerdings keine Vitalfunktionen.¹⁵¹ Da es sich weder um eine theologische noch um eine sprachphilosophische Arbeit handelt, soll hier auf eine nähere Analyse unterschiedlicher religiöser Vorstellungen sowie etwaiger sprachphilosophischer Probleme zum Tod verzichtet werden.

Der technische, insbesondere medizinische Fortschritt führt dazu, dass der Tod immer weiter hinausgezögert und das Leben so weit wie möglich verlängert wird, sogar das Ende des Lebens vermag man heute zu steuern. Die Tatsache, dass der Mensch und nicht mehr die Natur den Tod vermittelt Entscheidungen steuert, zeigt, dass es ethischer Reflexionen bedarf. Birnbacher beschreibt die aktuelle Tendenz folgendermaßen: „Das Diktum *mors certa, hora incerta*, nach dem der Tod sicher und der Todeszeitpunkt unsicher ist, gilt nur noch mit Einschränkungen.“¹⁵² So müsse dem Medizinstudium mit der fachlich-technischen Ausbildung

¹⁵¹ Vgl. Birnbacher, *Tod*, 105f.

¹⁵² Vgl. Birnbacher, *Tod*, 3.

eine sittlich-praktische einhergehen, immerhin können Patientenwünsche den Arzt mit einer Reihe an berufsethischen Fragen konfrontieren. Wie bereits erwähnt spielen im medizin-ethischen Bereich vor allem Todesdefinitionen, Sterbehilfe, die wechselseitige Beziehung zwischen den gesellschaftlichen Werthaltungen und Suizid eine große Rolle.¹⁵³ Insbesondere das Wann und Wie des Sterbens hat sich verändert und ist von persönlichen Wertvorstellungen sowie Leidenstoleranz geprägt.¹⁵⁴ So haben in aktuellen Debatten das Selbstbestimmungsrecht sowie Autonomiewünsche einen großen Stellenwert. In allen medizin-ethischen Bereichen stellt die Würde einen zentralen Begriff dar. „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren“, wie es im ersten Artikel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte heißt.¹⁵⁵ Demgemäß fordert Pöltner auch: „Sterbende sollen würdig sterben können“¹⁵⁶ Im medizin-ethischen Bereich stellen Todesdefinitionen und vor allem die Hirntoddebatte die Ethik vor neue Herausforderungen. Es stellen sich Fragen, wie mit Menschen am Ende des Lebens umgegangen werden soll, ob das Leben verlängert werden muss, wenn keine Aussicht auf ein bewusstes Leben mehr besteht.¹⁵⁷ Gleichzeitig wird die Annahme, der Sitz des Bewusstseins sei im Gehirn, und das deklarierte Hirntodkriterium auch kritisiert; Pöltner zufolge werden mit dieser minimalistischen Todesbestimmung lediglich Transplantationsinteressen verfolgt, um möglichst rasch den Tod eines Menschen erklären und denselben zur „organischen Weiterverwertung“ gebrauchen zu können.¹⁵⁸ Dass die Würde des Menschen eine ethische Herausforderung darstellt, zeigt auch der Erlanger Fall, indem eine schwangere Frau lediglich als Mittel zum Zweck bzw. als „Nährboden“ für das ungeborene Kind gebraucht wurde.¹⁵⁹

Abseits der ethischen Herausforderungen in der Hirntoddebatte erschweren unterschiedliche gesellschaftliche Werthaltungen den Umgang mit Sterbenden. Aufgrund unterschiedlicher Entwicklungen, auf die nicht näher eingegangen werden soll, ist die heutige Gesellschaft von einem Normen- und Wertepluralismus geprägt, was zur Folge hat, dass ethische Ansätze bzw. Entscheidungen nicht einfach umgesetzt werden können, sondern mitunter mit den im

¹⁵³ Vgl. Schreiner, „Begegnungen mit Sterben und Tod“, in: *Ethik in der Medizin*, 78f.

¹⁵⁴ Vgl. Bimbacher, *Tod*, 51.

¹⁵⁵ <https://www.amnesty.at/themen/menschenrechte/die-allgemeine-erklaerung-der-menschenrechte-aemr/>

¹⁵⁶ Pöltner, *Grundkurs Medizin-Ethik*, 256.

¹⁵⁷ Vgl. Lacina, *Tod*, 17.

¹⁵⁸ Vgl. Pöltner, *Grundkurs Medizin-Ethik*, 230.

¹⁵⁹ Vgl. Barbara Duden, *Der Frauenleib als öffentlicher Ort*, München 1994, 148.

jeweiligen Gesellschaftssystem vorherrschenden Normen und Werten kollidieren.¹⁶⁰ Bei ethischen Entscheidungen kann es eben keine einheitliche, einzig wahre Überzeugung im Sinne einer korrespondenztheoretischen Wahrheit geben; vielmehr müssen sie einerseits in das bestehende wissenschaftliche System integriert werden können und von der Gesellschaft akzeptiert werden, wodurch eher von kohärenz- sowie konsenstheoretischen Wahrheiten gesprochen werden kann. Der Medizin-Ethik komme gerade darin die Pflicht zu, kommunikationsförderliche Formulierungen in ihren Definitionen zu finden sowie jegliche auf Moral basierte Handlungsanweisungen im Umgang mit dem Tod zu prüfen und ggfs. zu rechtfertigen.

Die von Schreiner deklarierten medizin-ethischen Hauptaufgaben Sterbehilfe und Suizid wurden bereits ausführlich behandelt, weshalb nicht näher darauf eingegangen werden soll. Es sei diesbzgl. auf Lacina (2009) verwiesen; prinzipiell sollte in diesem Kapitel auf die Komplexität des Todes hingewiesen werden, die einer Untersuchung aus den unterschiedlichsten Fachbereichen bedarf. Da sich diese Arbeit der philosophischen Untersuchung der Todesthematik in der Antike verschrieben hat, kann den einzelnen Disziplinen keine weitere Beachtung geschenkt werden, obschon hier noch viel aufzuarbeiten wäre. Für eine nähere Auseinandersetzung mit dem Tod aus Sicht der einzelnen Wissenschaften und Religionen empfiehlt sich Wittwer (2020).

3. Der Tod in der griechischen Antike

Wie ist nun mit dem Tod umzugehen? Sich in der ars moriendi üben und gemäß dem Ausdruck *memento mori* sich seiner eigenen Sterblichkeit bewusst werden, um dem Vanitas-Motiv folgend alles Irdische auf Erden als eitel abzutun? Sollen wir den Tod als Übel betrachten oder doch als Segen im Sinne eines Euthanatos? Oder glauben wir den Religionen und gehen von einer unsterblichen Seele oder einem ewigen Kreislauf von Reinkarnationen wie im östlichen Samsara-Gedanken aus? Man könnte aber auch ganz über den Tod schweigen, weil er aus Sicht der Sprachphilosophie gar nicht zu erfassen ist. Auch wenn der Tod bis dato ein Mythos bleibt, scheint es zumindest möglich, sich mit den Todesvorstellungen der griechischen Antike auseinanderzusetzen. Dabei soll einerseits die griechische Mythologie und Literatur herangezogen werden. Zu nennen seien hier vor allem die Darstellung des Todes bei Homers *Ilias* und *Odyssee* sowie bei Hesiods *Theogonie*, die Auseinandersetzung mit unterschiedlichen

¹⁶⁰ Vgl. Ortrun Riha, *Ethik in der Medizin*, Aachen 1998, 15.

Todesgöttern wie Hades, Ker und Thanatos sowie die Darstellung der Unterwelt und bekannter Unterweltsmythen wie Orpheus, Theseus oder Herakles. Im Zuge dessen muss auch unterschieden werden, ob die antiken Quellen wie Homeros und Hesiodos rein mythographisch zu betrachten sind oder ob der Mythologie derselben auch eine reale religionsgeschichtliche Bedeutung beigemessen wurde. Anschließend soll der Frage nachgegangen werden, welche Vorstellungen über den Tod es in der antiken griechischen Philosophie gab? Hierzu werden die unterschiedlichen antiken philosophischen Schulen wie z. B. die Vorsokratiker, die Naturphilosophen und Eleaten, die Sophisten und die griechische Klassik sowie die Atomisten und Kyrenaiker etc. herangezogen.

3.1. Der Tod in der griechischen Mythologie bzw. Literatur

Um sich dem Thema Tod in der griechischen Antike nähern zu können, scheint es angemessen, sich zuerst der griechischen Mythologie und den Vorstellungen antiker Griechen über den Tod, die Unterwelt und die Todesgötter anzunähern. Die Quellenlage ist gut und die griechische Mythologie wurde und wird weiter zuhauf behandelt, weshalb lediglich eine dem Rahmen der Arbeit dienliche Auswahl herangezogen werden soll. Wenn nicht anders angegeben, stammen die zweisprachigen Zitate aus der renommierten Sammlung Tusculum-Reihe; etymologische und genealogische Herleitungen zumeist von Hunger (1959) oder der für Altphilologen bekannten Realencyclopädie Paulys (RE). Im Übrigen erfolgt auch die Schreibweise der einzelnen Namen nach Pauly. Für einzelne Übersetzungen wird auf das sich als Standard etablierte *Griechisch-deutsche Schul- und Handwörterbuch* von Gemoll (2006) zurückgegriffen. Da der Fokus der Arbeit zwar auf Primärliteratur liegt, dieselbe allerdings keine philologische Arbeit darstellt, wird der exakten Wiedergabe der griechischen und römischen Zitate in Versform keine nähere Beachtung geschenkt, sondern wird lediglich in Großschreibung inmitten eines Satzes gekennzeichnet.

Die griechische Mythologie wird in griechischer und auch römischer Literatur in allen drei Gattungen, d. i. Epik, Lyrik, insbesondere Chorlyrik, und Drama, vor allem in der Tragödie, behandelt. Geprägt wurde dieselbe von Homeros und Hesiodos, die bereits Herodotos als maßgeblich für die griechischen Göttersagen angesehen hat. So schreibt der Historiker in seinem neunbändigen Geschichtswerk über die beiden:

„Sie haben den Stammbaum der Götter in Griechenland aufgestellt und ihnen ihre Beinamen gegeben, die Ämter und Ehren unter sie verteilt und ihre Gestalt klargemacht.“

„οὗτοι δέ εἰσι οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἑλλήσι καὶ τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμὰς τε καὶ τέχνας διελόντες καὶ εἶδεα αὐτῶν σημήναντες.“¹⁶¹

Ebenfalls interessant dürften die kyklischen Epen sein, zu denen in der Forschung bisweilen auch Homers *Ilias* und *Odyssee* zählen, wobei dieselben lediglich als Fragment erhalten sind.

Neben der griechischen Literatur soll auch auf Historiker und die damalige Geschichtsauffassung eingegangen werden, wobei die Unterscheidung mitunter schwierig erscheint, da mythische Helden z. T. als reale Personen aus früherer Zeit angesehen wurden und Dichtung und Geschichtswissenschaft somit schwer zu unterscheiden sind. Neben Herodotos können die Geschichtswissenschaft betreffend vor allem die *Bibliothèque des Apollodoros* (2005) genannte Sammlung von Götter- und Heldensagen, die *Genealogiae* bzw. *Fabulae* (2002) von einem aus der Kaiserzeit stammenden, nicht näher bekannten Autor namens Hyginus und die als Atthidographen bezeichneten Lokalhistoriker Athens, die im Sammelwerk *Die Fragmente der griechischen Historiker* (1957) ediert wurden, genannt werden. Wollte man einer historischen Aufarbeitung gerecht werden, geziemte es sich freilich, sich auch der mythischen Darstellungen antiker Kunst, insbesondere der Vasenbilder, anzunehmen. In dieser Arbeit kann allerdings lediglich näher darauf eingegangen werden, sofern dieselben einen irgendwie gearteten Bezug zum Thema Tod vorweisen; es sei hier auf Hungers Lexikon der griechischen und römischen Mythologie (1959) verwiesen, das nicht nur eine mythographische und religionsgeschichtliche Aufarbeitung, sondern darüber hinaus auch die Rezeption derselben in Literatur, Musik und bildender Kunst bis heute bietet.

Die griechische Mythologie beginnt mit den Göttersagen und der Entstehung der Welt, wobei gesagt sei, dass die Theogonie (gr. θεός + γίγνεσθαι), d. i. die Entstehung der Götter, sich in den Darstellungen z. T. beträchtlich unterscheiden und somit von keinem Kanon gesprochen werden kann. Die bekannteste Kosmogonie (von gr. κόσμος + γίγνεσθαι), d. i. Weltentstehung, stammt von Hesiodos. Darin wird das Chaos als Urgott bezeichnet, aus dem die erste Generation der Götter Gaia, Tartaros, Eros, Erebus und Nyx hervorgehen:

„Wahrlich, als erstes ist Chaos entstanden, doch wenig nur später Gaia, mit breiten Brüsten, aller Unsterblichen ewig sicherer Sitz, der Bewohner des

„Ἥ τοι μὲν πρώτη τε Χάος γένετ', αὐτὰρ ἔπειτα Γαῖ' εὐρυστερνος, πάντων ἕδος ἀβφαλὲς αἰεὶ ἀθανάτων, οἳ ἔχουσι κάρη νιφόεντος Ὀλύμπου, Τάρταρά τ'

¹⁶¹ Hdt. II 53, 2

schneebedeckten Olympos, dunstig Tartaros dann im Schoß der geräumigen Erde, wie auch Eros, der schönste im Kreis der unsterblichen Götter: Gliederlösend bezwingt er allen Göttern und allen Menschen den Sinn in der Brust und besonnen planendes Denken. Chaos gebär das Reich der Finsternis: Erebos und die schwarze Nacht [Anm. Nyx], und diese das Himmelsblau [Anm. Aither] und den hellen Tag [Hemera], von Erebos schwanger, dem sie sich liebend vereinigt.“

ἡερόντα μυχῶ χθονὸς εὐρυοδείης, ἥδ' Ἔρος, ὃς κάλλιβτος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι, λυσιμελής, πάντων δὲ θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν ἐκ Χάος δ' Ἐρεβός τε μέλαινά τε Νύξ ἐγένοντο Νυκτός δ' αὖτ' Αἰθήρ τε καὶ ἡμέρη ἐξεγένοντο, οὓς τέκε κυσαμένη Ἐρέβει φιλότῃτι μεγεῖσα.“¹⁶²

Eine andere Schöpfungsgeschichte bietet die lediglich fragmentarisch erhaltene Orphische Theogonie, nach der Chronos (gr. Χρόνος), d. i. die Zeit, an erster Stelle der Götter steht.¹⁶³ Nach Hesiodos ist Chaos keine außer Raum und Zeit stehende Entität, die die Welt erschaffen hat, vielmehr sind die Götter selbst als Prinzipien der Welt zu verstehen. So ist die Materie bereits vorhanden, aus dem Chaos (gr. χάος), d. i. der weite leere Raum – heute alltagssprachlich auch als Unordnung bezeichnet – gehen erst Form bzw. Ordnung hervor. Im Altgriechischen bezeichnet Kosmos sowohl ‚Einteilung‘, ‚Ordnung‘ als auch ‚Welt‘, ‚All‘. Demnach entsteht aus einem chaotischen leeren Raum die Weltordnung. Die weiteren Götter sind gleichfalls als ebensolche Personifikationen zu verstehen; Gaia (gr. Γαῖα) stellt somit die Erde dar, Tartaros (gr. Τάρταρος) die Unterwelt, Eros (gr. Ἔρως) die (begehrliche) Liebe, Erebos (gr. Ἐρεβός) die Finsternis oder Dunkelheit, Nyx (gr. Νύξ) die Nacht und Aither (gr. Αἰθήρ) den (oberen) Himmel sowie Hemera (gr. Ἡμέρα) den Tag. Interessanterweise scheint es in der griechischen Mythologie eine Unterwelt zu geben, lange bevor Menschen auf Erden wandelten, allerdings wird bei Homeros der Tartaros auch als Verbannungsort von Kronos und dem Göttergeschlecht der Titanen genannt: „[...] und rief mit Namen die Götter Alle im Tartaros drunten — Titanen sind sie geheißen. (δ' ὡς ἐκέλευε, θεοὺς δ' ὀνόμηνεν ἅπαντας τοὺς ὑποταρταρίους, οἳ Τιτῆνες καλέονται.)“¹⁶⁴ Die Titanen wie auch der größte Teil der Götterwelt werden von Gaia, der Mutter Erde, geboren. Von diesen wird Uranos (gr. Οὐρανός), d. i. der Himmel bzw. das Himmelsgewölbe, der erste Herrscher über die Welt, der bekanntlich von Kronos (gr. Κρόνος) entmachtet wird. „[...] doch als jüngster ward Kronos, der krummgesinnte, geboren, fürchterlichstes der Kinder, er haßte den blühenden Vater. ([...] τοὺς δὲ μέθ' ὀπλύτατος γένετο Κρόνος ἀγκυλομήτης, δεινότατος παίδων· θαλερόν δ' ἤχθηρε τοκῆα.)“¹⁶⁵

¹⁶² Hes. theog. 116

¹⁶³ Vgl. Roy Willis, *Mythologie*, Köln 2007, 128.

¹⁶⁴ Hom. Il. 14, 278

¹⁶⁵ Hes. theog. 137

Die Etymologie Kronos' ist nicht eindeutig, bei den Orphikern wurde er mit Chronos gleichgesetzt, wobei eher davon auszugehen ist, dass die beiden ursprünglich zwei verschiedene Götter darstellten, die teilweise volksetymologisch miteinander verschmolzen.¹⁶⁶ Eine mögliche Herleitung stellt gr. κρᾶίνειν dar, wonach Kronos der ‚Vollender‘ wäre; Kouremenos vermutet eine Verbindung zu κρούειν, was so viel wie ‚stoßen‘ oder ‚schlagen‘ bedeutet. Wiederum andere sehen den Ursprung von Kronos in einer vorgriechischen Tradition.¹⁶⁷

Kronos und das Titanengeschlecht werden schließlich von Zeus gestürzt und die Herrschaft der olympischen Götter beginnt, worauf nicht näher eingegangen werden soll. Hierzu können aus Hesiods *Theogonie* die Verse 454–506 verglichen werden.¹⁶⁸ Mit den olympischen Göttern (gr. Ὀλύμπιοι) bzw. den Zwölfgöttern (gr. Δωδεκάθεοι, aus δώδεκα + θεός) treten schließlich auch die ersten Menschen auf. Der Mythos von der Entstehung der menschlichen Art wird auch Anthropogonie (gr. ἄνθρωπος + γίγνεσθαι) genannt. Die Legende, wonach Prometheus (gr. Προμηθεύς), d. i. der ‚Vorausdenkende‘, als Demiurg (gr. δημιουργός), d. i. ‚Handwerker‘, ‚Erbauer‘ oder ‚Schöpfer‘, die Menschen aus Lehm und Wasser formt und anschließend von Zeus bestraft wird, kommt freilich bei Hesiodos noch nicht vor.¹⁶⁹ Der Ursprung der Rolle des Prometheus als Schöpfer der Menschen ist unbekannt; eine der ältesten Darstellungen des Mythos findet sich bei Aisopos (gr. Αἴσωπος) in seiner Fabel *Prometheus und die Menschen*, wobei hier weder von Lehm und Wasser die Rede ist, noch die Bestrafung Prometheus' durch Zeus stattfindet. Im Gegenteil wird der Mensch auf Geheiß von Zeus durch Prometheus erschaffen: „Prometheus formte auf Geheiß des Zeus Menschen und Tiere. (Προμηθεύς κατὰ πρόσταξιν τοῦ Διὸς ἀνθρώπους ἔπλασε καὶ θηρία.)“¹⁷⁰ Die Deutung des Aisopos als Urheber birgt allerdings Probleme, da derselbe in der modernen Forschung eher als legendäre, denn als historische Person betrachtet wird, die äsopischen Fabeln lange Zeit nur mündlich weitergegeben wurden und schriftlich lediglich Fragmente aus der Antike erhalten geblieben sind. Die heute bekannte Fabelsammlung, die dem Dichter Aisopos zugeschrieben werden, stammen aus mittelalterlichen Kodizes aus dem zwölften Jahrhundert. Bisweilen erscheint Prometheus auch lediglich als Former des menschlichen Körpers und Athene (gr.

¹⁶⁶ Vgl. Geoffrey S. Kirk, *Die vorsokratischen Philosophen*, Stuttgart 2001, 61f.

¹⁶⁷ Vgl. Wilhelm Kroll, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Band XI,2: Komogrammateus–Kynegoi*, Stuttgart 1922, 1986f.

¹⁶⁸ Vgl. Hes. theog. 454f

¹⁶⁹ Vgl. Hes. theog. 244

¹⁷⁰ Aisop. 240

Ἀθήνη) als diejenige, die dem Menschen die Seele einhaucht. Eine literarische Ausarbeitung des Stoffs aus antiker Zeit liefert die gemeinhin dem Dichter Aischylos (gr. Αἰσχύλος) zugeschriebene Tragödie *Der gefesselte Prometheus*. Es scheint allerdings schon früh eine christliche Umdeutung der Sage stattgefunden zu haben; bereits bei Augustinus war die Version von Prometheus als Erbauer der Menschen mittelst Lehms und Wasser bekannt:

„Während der Regierung der genannten Könige hätte nach der Ansicht mancher Schriftsteller Prometheus gelebt, dem man die Bildung der Menschen aus Lehm zuschreibt, und zwar deshalb, weil er ein ganz vortrefflicher Lehrer der Weisheit gewesen sei.“

„regnantibus memoratis regibus fuisse a quibusdam creditur Prometheus, quem propterea ferunt de luto formasse homines, quia optimus sapientiae doctor fuisse perhibetur.“¹⁷¹

Mit der Ankunft des Menschen soll nun nicht näher auf die griechische Schöpfungslehre – sei es Theo-, Kosmo- oder Anthropogonie – eingegangen werden, sondern auf die griechische Unterwelt, um dem Thema Tod aus Sicht der Antike gerecht werden zu können. Für eine weiterführende Auseinandersetzung mit der griechischen Mythologie sei neben Hunger (1959) auch auf Preller (1964) verwiesen.

3.1.1. Die Orte der griechischen Unterwelt

Wenn ein Mensch stirbt, verlässt seine Psyche (gr. ψυχή), d. i. die Seele, den Körper, um in die Unterwelt einzutreten. Bereits bei Homeros findet sich diese Vorstellung der Psyche:

„Also sprach er, und gleich umfing ihn des Todes Verhängnis. Rasch entflog die Seele den Gliedern, hinunter zum Hades, Klagend über ihr Los, von Kraft und Jugend geschieden.“

„ὥς ἄρα μιν εἰπόντα τέλος θανάτοιο κάλυψε, ψυχὴ δ' ἐκ ῥεθέων παμένη Ἄιδόσδε βεβήκει ὃν πότμον γοῶσα, λιποῦσ' ἀνδροτῆτα καὶ ἥβην.“¹⁷²

Allerdings ist mit Psyche lediglich der Hauch, der den Körper verlässt, und weniger eine Seele im christlichen Verständnis gemeint. Demnach kann das Ausbleiben des Hauches bzw. der Atmung als einfachstes Zeichen für das Einsetzen des Todes betrachtet werden. Somit ist dieselbe auch weniger als Sitz des Bewusstseins, ja nicht einmal als etwas Lebendiges, sondern als bloßes substanzloses Abbild (gr. εἶδωλον) zu verstehen, das bisweilen zwar gesehen, aber nicht gefasst werden kann.¹⁷³ In der *Odyssee* heißt es:

¹⁷¹ Aug. civ. XVIII, 8

¹⁷² Hom. II. 22, 361

¹⁷³ Vgl. Walter Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 2011, 299.

„Also sprach sie; doch ich, im Sinne vergrübelt, verlangte Anzufassen die Seele der eignen verstorbenen Mutter. Dreimal setzte ich an; mein Gemüt befahl mir zu fassen: Dreimal indessen entflog sie den Händen, ein Traum nur, ein Schatten.“

„ὥς ἔφατ', αὐτὰρ ἐγὼ γ' ἔθελον φρεσὶ μερμηρίξας μητρὸς ἐμῆς ψυχὴν ἐλέειν κατατεθνηυῖας. τρὶς μὲν ἐφωρμήθην, ἐλέειν τέ με θυμὸς ἀνώγει, τρὶς δέ μοι ἐκ χειρῶν σκιῇ εἴκελον ἦ καὶ ὄνειρῳ ἔπατ'“. ¹⁷⁴

Kraftlos und ohne Lebensenergie fristen die Toten ihr Dasein in der Unterwelt; sie werden beschrieben als ‚kraftlose Häupter‘ (gr. νεκύων ἀμενηνὰ κάρηνα)¹⁷⁵ Bisweilen werden sie auch als die Unterirdischen oder Unteren (gr. ἔνεροι, lat. inferi) bezeichnet, u. a. bei Homeros.¹⁷⁶ Dabei scheint das Leben in der Unterwelt nicht für alle gleich zu sein; besonderen Menschen wie z. B. Orion dem Jäger (gr. Ὠρίων) oder König Minos (gr. Μίνως) ist es demnach gestattet, ihre Tätigkeit, die sie im Leben verrichtet haben, auch in der Unterwelt fortzuführen.¹⁷⁷

Die Vorstellungen von der Unterwelt sind in der griechischen Mythologie nicht eindeutig; zumeist wird von einer Dreiteilung ausgegangen, wobei es auch Befürworter eines dualistischen Modells gibt, wonach ähnlich den christlichen Vorstellungen das Elysion als Himmel und der Tartaros als Hölle angesehen werden. Prinzipiell wird die Unterwelt Hades genannt, wobei bereits beim Namen Probleme auftreten. So wird als Hades sowohl die personifizierte Gottheit, also der Herrscher über die Unterwelt, als auch das Reich der Unterwelt selbst bezeichnet, wobei die Bezeichnung Hades für den Ort älter sein dürfte.¹⁷⁸ Ebenso divergent sind die Ansichten darüber, wo sich der Eingang zur Unterwelt befindet. Einerseits geht man davon aus, dass das Land der Toten jenseits des Okeanos im Westen liegt. Okeanos (gr. Ὠκεανός) wird in der griechischen Mythologie nicht nur als Meer, sondern als Gott betrachtet, einem gewaltigen Strome gleich, der die Welt umfließt. Die Abstammung des Okeanos ist in der griechischen Mythologie nicht eindeutig; bei Hesiodos wird er als Sohn von Gaia und Uranos der Genealogie der Titanen zugeschrieben,¹⁷⁹ bei den Orphikern gilt er als Vater der Titanen, bei Homeros wiederum als Ursprung der Welt und Götter:

¹⁷⁴ Hom. Od. 11, 204

¹⁷⁵ Vgl. Hom. Od. 10, 521

¹⁷⁶ Vgl. Hom. Il. 15, 188

¹⁷⁷ Vgl. Hom. Od. 11, 568f

¹⁷⁸ Vgl. Ludwig Wächter, „Zur Ableitung von „Hades“ und „Persephone““, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 16(3), 1964, 193f.

¹⁷⁹ Vgl. Hes. theog. 238

„Denn ich mache mich auf zu den Grenzen der fruchtbaren Erde. Will nach Okeanos sehn, dem Ahnen der Götter, und Tethys.“

„εἶμι γὰρ ὀψομένη πολυφόρβου πείρατα γαίης, Ὀκεανόν τε, θεῶν γένεσιν, καὶ μητέρα Τηθύν.“¹⁸⁰

Neben der Vorstellung einer Insel im Westen ist ebenso das Hinabsteigen in die Erde vorbei an einem weißen Felsen ein verbreiteter Glaube, um ins Jenseits zu gelangen. Hierzu gibt es auch zahlreiche, in der Literatur als Katabasis (gr. κατάβασις) bezeichnete Unterweltsmythen, die vom Hinabsteigen in die Unterwelt handeln. Als Ursache für die beiden unterschiedlichen Ausgangspunkte der Unterwelt können mitunter die geographischen Verhältnisse dienen; so scheint es glaubhaft, dass Bewohner in Küstennähe das Jenseits fernab des Meeres suchen, während Bewohner des Binnenlandes dasselbe unter der Erde zu finden gedenken.¹⁸¹ Jedenfalls scheinen beide Vorstellungen aus der vorhomerischen Zeit zu stammen, die sich schließlich eng miteinander verknüpft haben, denn bereits bei demselben führt Hermes die Seelen sowohl über den Okeanos als auch am weißen Felsen vorbei:

„Grad so schwirrten sie drängend heran und folgten dem Führer Hermes, dem Retter, entlang den Pfaden im dämmrigen Duster; Gingen vorbei an Okeanos' Strömung, am Felsen Leukas.“

„ὥς αἱ τετριγυῖται ἅμ' ἦσαν· ἦρχε δ' ἄρα σφιν Ἑρμείας ἀκάκητα κατ' εὐρώεντα κέλευθα. πᾶρ δ' ἴσαν Ὀκεανοῦ τε ῥοὰς καὶ Λευκάδα πέτρην.“¹⁸²

Wo sich die Eingänge zum Hades befinden, ist nicht eindeutig bestimmbar; bisweilen geht man auch von mehreren Zugängen in die Unterwelt aus.¹⁸³ Berichtet wird u. a. vom Kap Tainaron, Hermione, Herikleia am Schwarzen Meer und im Avernensee bei Kyme.¹⁸⁴ Die Beschreibung der Unterwelt selbst ist ebenso undurchsichtig wie die Eingänge zu derselben. Gewöhnlich ist der Hades von der Menschenwelt durch einen Fluss und/oder einem Tor getrennt, wobei die Namen und Anzahl der Flüsse unterschiedlich dargestellt werden. In der *Odyssee* beschreibt Kirke Odysseus, wie er den Zugang zur Unterwelt finden kann:

„Ströme sind dort: Der Kokytos, er kommt von den Wassern der Styx her; Dann Pyriphlegeton; beide münden im Acheron. Auch ein Felsen ist dort, woran sich die tosenden Flüsse vereinen.“

„ἔνθα μὲν εἰς Ἀχέροντα Πυριφλεγέθων τε ῥέουσιν Κώκυτός θ', ὃς δὴ Στυγὸς ὕδατός ἐστιν ἀπορρώξ, πέτρη τε ξύνεσις τε δύω ποταμῶν ἐριδούπων.“¹⁸⁵

¹⁸⁰ Hom. Il. 14, 200

¹⁸¹ Vgl. Herbert Hunger, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Wien 1959, 418.

¹⁸² Hom. Od. 24, 9

¹⁸³ Vgl. Fritz Graf, *Griechische Mythologie*, Mannheim 2012, 119.

¹⁸⁴ Vgl. Hunger, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 418.

¹⁸⁵ Hom. Od. 10, 513

Während Homeros von vier Flüssen spricht – dem Kokytos (gr. Κώκυτος), dem Fluss des Wehklagens, der Styx (gr. Στύξ bzw. Στυγὸς ὕδωρ), der Verhassten, (Pyri-)Phlegeton (gr. (Πυρι-)Φλεγέθων, dem Feuerbrennenden, und Acheron (gr. Ἀχέρων), dem Strom des Jammerns –, scheint Hesiodos lediglich die Styx zu kennen.¹⁸⁶¹⁸⁷ Später kommt vor allem durch Platon zu den bereits genannten Flüssen auch Lethe (gr. Λήθη), der Fluss des Vergessens, hinzu:

„[W]ir werden dann glücklich über den Fluß der Lethe hinüberkommen und unsere Seele nicht beflecken.“	„καὶ τὸν τῆς Λήθης ποταμὸν εὖ διαβησόμεθα καὶ τὴν ψυχὴν οὐ μιανθησόμεθα.“¹⁸⁸
--	--

Hat man den Fluss überquert oder das Tor passiert, gelangt man in den Hades, welcher gemeinhin aus drei (Haupt-)Bereichen besteht, wobei auch weitere beschrieben werden. Nachdem das Totengericht bestehend aus Minos, Rhadamanthys und Aiakos das Urteil über die ankommenden Seelen gefällt hat, wird entschieden, welchem Bereich man zugeordnet wird.

Asphodeloswiese:

Menschen, die in ihrem Leben weder auffällig gut oder böse waren, kommen zum Asphodeliengrund bzw. auf die Asphodeloswiese. Der Name scheint nicht eindeutig geklärt; bei Homeros finden sich lediglich knappe Beschreibungen der Unterwelt. So kommen die Seelen, nachdem Hermes sie über den Okeanos und vorbei am weißen Felsen führt, zur Asphodeloswiese:

„Gingen vorüber an Helios' Toren, am Ort, wo die Träume Wohnen, und kamen dann schnell an ihr Ziel, zur Asphodeloswiese. Diese ist Raum und Behausung der Seelen, der Masken der Müden.“	„ἡ δὲ παρ' Ἑλίου πύλας καὶ δῆμον ὀνείρων ἦσαν: αἵψα δ' ἵκοντο κατ' ἀσφοδελὸν λειμῶνα, ἔνθα τε ναίουσι ψυχαί, εἰδῶλα καμόντων.“¹⁸⁹
---	---

Die Asphodeloswiese wird gemeinhin als Wiese, auf der die gleichnamige Asphodelus-Pflanze wächst, oder als ‚schaurige‘ oder ‚aschebestreute‘ Wiese verstanden.¹⁹⁰

Elysion:

Neben der Asphodeloswiese, auf der sich der Großteil der Verstorbenen befindet, gibt es die

¹⁸⁶ Vgl. Hes. theog. 246

¹⁸⁷ Vgl. Christopher John Mackie, „Scamander and the Rivers of Hades in Homer“, in: *The American Journal of Philology* 120(4), 1999, 485.

¹⁸⁸ Plat. rep. 10, 621c

¹⁸⁹ Hom. Od. 24, 12

¹⁹⁰ Vgl. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, 300.

elysischen Gefilde bzw. das Elysion. Das Elysion (gr. Ἠλύσιον), ursprünglich als Insel der Seligen (gr. μακάρων νῆσος) gedacht, war für die Heroen der griechischen Mythologie vorgesehen, wie aus Hesiods *Werke und Tage* zu entnehmen ist:

„Und da wohnen sie nun und haben das Herz ohne Kummer auf den Seligeninseln, wo tief der Okeanos wirbelt, hochbeglückte Heroen, weil süße Früchte wie Honig, strotzende, dreimal im Jahr ihnen trägt der spendende Acker.“

„καὶ τοὶ μὲν ναίουσιν ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες ἐν μακάρων νήσοισι παρ’ Ὀκεανὸν βαθυδίνην, ὄλβιοι ἥρωες, τοῖσιν μελιδέα καρπὸν τρίς ἔτεος θάλλοντα φέρει ζείδωρος ἄρουρα.“¹⁹¹

Homeros beschreibt das Elysion als ebne Gefilde, auf denen Rhadamanthys herrscht, und das weder Regen, Schnee noch Winter kennt.¹⁹² So dürfte es nicht verwundern, dass die Insel der Seligen bereits in der Antike u. a. von Ptolemaeus und Plutarchos mit Madeira, Porto Santo oder den Kanarischen Inseln identifiziert wurde, auf denen ein ähnliches Klima herrscht, wie bereits in der *Odyssee* beschrieben wurde.¹⁹³ Den oft zitierten Zeitvertreib, wonach die Bewohner der elysischen Gefilde nie endende Feste feiern und nur Ohr für Musik, Gesang und Gedichte haben, geht womöglich auf Lukianos von Samosata zurück:

„Beim Mahle haben sie nur Ohr für Musik und Gesang, sie lassen sich besonders die Gedichte Homers vorsingen.“

„ἐπὶ δὲ τῷ δείπνῳ μουσικῇ τε καὶ ᾠδαῖς σχολάζουσιν· ἄδεται δὲ αὐτοῖς τὰ Ὀμήρου ἔπη μάλιστα.“¹⁹⁴

Es bleibt allerdings anzumerken, dass Lukians Werk *Wahre Geschichten* eher als parodistischer Reisebericht zu verstehen ist und heutzutage bisweilen auch als erstes Werk der Science-Fiction in der Geschichte der Weltliteratur bzw. Proto-Science-Fiction bezeichnet wird.¹⁹⁵ Die Ansicht, dass das Elysion nicht am westlichen Rand des Okeanos liegt, sondern sich in der Unterwelt befindet, dürfte erst in späterer Zeit entstanden sein und findet sich u. a. in Vergils Epos *Aeneis*.¹⁹⁶ Ebenfalls bei Vergil findet sich der bereits bei Platon eingeführte Mythos von den geläuterten Seelen, die durch das Trinken im Fluss Lethe ihr altes Leben hinter sich lassen und vergessen: „Wer aber davon getrunken habe, der vergesse alles. (τὸν δὲ αἰὲν πίνοντα πάντων

¹⁹¹ Hes. erg. 169

¹⁹² Vgl. Hom. Od. 4, 563

¹⁹³ Vgl. Wilhelm Kroll, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Band XIV,1: Lysimachos–Mantike*, Stuttgart 1928, 628f.

¹⁹⁴ Lukian. ver. hist. 2, 15

¹⁹⁵ Vgl. James E. Gunn, *The New Encyclopedia of Science Fiction*, New York 1988, 249.

¹⁹⁶ Vgl. Verg. Aen. 702

ἐπιλανθάνεσθαι.)“¹⁹⁷ Im Gegensatz zu den Ansichten aus der homerischen Zeit dürften später nicht nur Heroen, sondern auch Menschen aufgrund ihrer Taten ins Elysion einziehen. Noch in der *Odyssee* werden als Argument, warum Menelaos ins Elysion geschickt wird, nicht seine Taten angeführt, sondern rein die Tatsache, dass er Helene geheiratet habe, wodurch er zum Schwiegersohn des Zeus wurde: „Den Göttern Bist du ja Helenas Mann und Zeus ist dein Schwäher geworden. (οὐνεκ’ ἔχεις Ἑλένην καὶ σφιν γαμβρὸς Διὸς ἐσσι.)“¹⁹⁸ Zur Rationalisierung des moralischen Universums und des griechischen Götterbildes sowie prinzipiell die viel zitierte Durchsetzung des analytisch-rationalen Denkens dürfte wesentlich der platonische Sokrates verantwortlich sein, wodurch wahrscheinlich auch die Taten der Lebenden eine Auswirkung auf den letztendlichen Aufenthaltsort im Jenseits haben und somit nicht nur Heroen, sondern auch gewöhnliche Menschen Einlass ins Elysion erhalten. Für die Rationalisierungsthese ‚vom Mythos zum Logos‘ sei auf Platons *Euthyphron*, *Kriton* und die *Apologie* (1991) sowie weiterführend auf Vlastos (2005) verwiesen. Ebenfalls zu Platons Zeit scheint es die Vorstellung gegeben zu haben, dass lediglich die Besten im Elysion verweilen, alle anderen Seelen allerdings mehrere irdische Lebensläufe durchleben müssen, wie im *Phaidros* zu lesen ist.¹⁹⁹ Wie so oft die römischen Literaten und Philosophen den griechischen Vorgängern gefolgt sind, schreibt auch Vergil Ähnliches zur Läuterung der Seelen durch Lethe und eine mögliche Reinkarnation:

„Die Seelen, denen ein anderer Körper vom Fatum bestimmt ist, sie trinken am Lethestrom Wasser, welche von Sorgen befreien und langes Vergessen bewirken.“

„animae, quibus altera fato corpora debentur, Lethaei ad fluminis undam securos latices et longa obliviam potant.“²⁰⁰

Für eine detaillierte Auseinandersetzung mit dem Elysion bzw. den Inseln der Seligen sei auf Nesselrath (2020) verwiesen.

Tartaros:

Wer aber im Leben gesündigt hat, dem stand ein Leben voller Qualen im Tartaros bevor. Bisweilen wird der Tartaros auch in einer Pluralform (gr. τὰ Τάρταρα) gebraucht. Ebenso wie Hades ist Tartaros als Ort sowie auch als personifizierte Gottheit vorstellbar, wobei derselbe wohl zuerst als Gottheit gedacht und erst mit der Legende, dass Zeus seinen Vater Kronos sowie die

¹⁹⁷ Plat. rep. 10, 621b

¹⁹⁸ Hom. Od. 4, 569

¹⁹⁹ Vgl. Plat. Phaidr. 249a

²⁰⁰ Verg. Aen. 6, 713

Titanen bezwang und in den Tartaros warf, zu einem Verbannungsort wurde. So werden die Titanen bisweilen auch als Hypotartarioi (gr. ὑποταρτάριοι), d. i. ‚diejenigen, die sich unten im Tartaros befinden‘, bezeichnet.²⁰¹ Wobei anzumerken ist, dass nach Apollodoros bereits Uranos die Kyklopen – seine drei Kinder, die er mit Gaia zeugte –, in den Tartaros warf.²⁰² Als Ort gehen dem Tartaros stets Attribute wie ‚tief‘ (gr. βαθύς) oder ‚schwärzlich‘ bzw. ‚dunkel‘ (gr. ἡρόεις), z. T. mit Superlativen, einher. Bei Homeros heißt es u. a.:

„Oder ich fasse und schwing' ihn hinab in des Tartaros Dunkel, Ferne, wo tief sich öffnet der Abgrund unter der Erde, Wo die Pforten von Eisen erglänzen, vom Erze die Schwelle, So weit unter dem Hades, wie über der Erde der Himmel!“

„ἢ μιν ἑλὼν ῥίψω ἐς Τάρταρον ἡρόεντα, τῆλε μάλ', ἧχι βάθιστον ὑπὸ χθονός ἐστι βέρεθρον, ἔνθα σιδήρειά τε πύλαι καὶ χάλκεος οὐδός, τόσσον ἔνερθ' Αἰδέω, ὅσον οὐρανός ἐστ' ἀπὸ γαίης.“²⁰³

Die Darstellung der Erde als zwischen dem Himmel und dem Tartaros befindlich lässt sich auch bei Hesiodos wiederfinden, wenn er beschreibt, wie Zeus die Titanen in denselben verbannt. Nicht nur die Ähnlichkeit der Beschreibung zwischen Homeros und Hesiodos, sondern auch die Art derselben sind bemerkenswert:

„So besiegte die Kraft ihrer Arme den Trotz der Titanen, bannte sie ebenso tief, wie der Himmel hoch ist, hinunter, ebenso weit von der Erde entfernt in des Tartaros Dunkel. Denn neun Nächte und Tage fällt ein eherner Amboß, bis er am zehnten Tag vom Himmel zur Erde herabkommt. Und auch neun Nächte und Tage fällt ein eherner Amboß, bis er am zehnten Tag von der Erde im Tartaros ankommt.“

„χερσὶν νικήσαντες ὑπερθύμους περ ἐόντας τόσσον ἔνερθ' ὑπὸ γῆς, ὅσον οὐρανός ἐστ' ἀπὸ γαίης· τόσσον γάρ τ' ἀπὸ γῆς ἐς Τάρταρον ἡρόεντα ἑννέα γὰρ νύκτας τε καὶ ἡμέρας χάλκεος ἄκμων οὐρανόθεν κατιῶν δεκάτῃ κ' ἐς Τάρταρον ἵκοι.“²⁰⁴

In den Tartaros, der als schrecklichster Teil des Hades angesehen werden kann, kommen jene Menschen, die ein schlechtes, sündhaftes Leben geführt haben. Allerdings reichen gewöhnliche Verbrechen hierzu nicht aus; vielmehr kamen in den Tartaros all jene, die Verbrechen an den Göttern selbst begangen haben und deren Taten als so schwerwiegende Fehltritte betrachtet wurden, dass sie als unsühnbar galten.²⁰⁵ Als große Leider, die ihre Strafen im Tartaros verbüßen, sind neben den Titanen u. a. Tantalos, Sisyphos sowie die Danaiden berühmt, wobei anzumerken ist, dass weder bei Homeros noch bei Hesiodos dieselben in Verbindung

²⁰¹ Vgl. Hes. theog. 851

²⁰² Vgl. Apollod. 1, 1–2

²⁰³ Hom. Il. 8, 13

²⁰⁴ Hes. theog. 719

²⁰⁵ Vgl. Robert Muth, *Einführung in die griechische und römische Religion*, Darmstadt 1988, 67.

mit dem Tartaros gebracht werden können. In der *Odyssee* werden zwar die Qualen von Tantalos und Sisyphos etc. dargestellt, allerdings wird hier nicht explizit vom Tartaros gesprochen, sondern lediglich vom Hades.²⁰⁶ Die Zuordnung von Sisyphos, Tantalos sowie anderen großen Sündern zum Tartaros dürfte sich erst später etabliert haben. Eine direkte Verbindung findet sich unter anderem bei Platons *Gorgias*.²⁰⁷ Interessanterweise scheint sich die Auffassung des Tartaros über die Zeiten ebenso gewandelt zu haben wie die des Elysions. Während anfangs im Tartaros Verbrecher auf ewig ihre Strafe verbüßen mussten, teilt Platon die Sünden in heil- und unheilbar ein. Während unheilbare Verbrechen nach wie vor auf ewig gesühnt werden müssen, scheint bei allen anderen die Möglichkeit zu bestehen, durch einen Läuterungsprozess Erlösung zu finden. So findet sich im *Phaidon* eine längere Passage über die Erlösung aus dem Tartaros:

„Wo sich indes erweist, daß ihre Frevel heilbar, doch immerhin sehr schwer gewesen sind - wenn sie etwa im Zorn an Vater oder Mutter sich vergriffen, jedoch das weitere Leben in reuiger Erkenntnis durchgehalten haben, oder, wenn sie durch andere, doch ähnliche Motive Mord begangen haben – die müssen zwar den Sturz zum Tartaros erleiden, doch wenn sie dann ein Jahr dort unten waren, so wirft der Wogenschwalm sie wieder aus, und zwar die Mörder in die Strömung des Kokyto, die Frevler gegen Vater oder Mutter in den Pyriphlegethon. Doch wenn sie von der Strömung fortgetragen zur Höhe jener acherusischen Gewässer kommen, so rufen sie mit lautem Schrei nach den Gemordeten und den Mißhandelten. Und auf das Rufen folgen heiße Bitten, man möge sie ans Ufer lassen, zum See hinüber, und möge sie aufnehmen. Gelingt es ihnen, Eindruck zu erwecken, so kommen sie heraus und alles Leiden ist zu Ende. Gelingt es nicht, so werden sie erneut zum Tartaros hinabgerissen, von dort dann wieder in die Ströme, und diese Qualen sind erst dann zu Ende, wenn sie bei ihren einstigen Opfern Gnade finden: das ist die Strafe, zu der die Totenrichter sie verurteilt haben.“

„οἳ δ' ἂν ἰάσιμα μὲν, μεγάλα δὲ δόξωσιν ἡμαρτηκέναι ἁμαρτήματα, οἷον πρὸς πατέρα ἢ μητέρα ὑπ' ὀργῆς βίαιόν τι πράξαντες, καὶ μεταμέλον αὐτοῖς τὸν ἄλλον βίον βιώσιν, ἢ ἀνδροφόνου τοιοῦτω τινὶ ἄλλῳ τρόπῳ γένωνται, τούτους δὲ ἐμπεσεῖν μὲν εἰς τὸν Τάρταρον ἀνάγκη, ἐμπεσόντας δὲ αὐτοὺς καὶ ἐνιαυτὸν ἐκεῖ γενομένους ἐκβάλλει τὸ κύμα, τοὺς μὲν ἀνδροφόνους κατὰ τὸν Κωκυτὸν, τοὺς δὲ πατραλοῖας καὶ μετραλοίας κατὰ τὸν Πυριφλεγέθοντα· ἐπειδὴν δὲ φερόμενοι γένωνται κατὰ τὴν λίμνην τὴν Ἀχερουσιάδα, ἐνταῦθα βοῶσι τε καὶ καλοῦσιν, οἳ μὲν οὐς ἀπέκτειναν, οἳ δὲ οὐς ὕβρισαν, καλέσαντες δ' ἰκετεύουσι καὶ δέονται ἑᾶσαι σφᾶς ἐκβῆναι εἰς τὴν λίμνην καὶ δέξασθαι, καὶ ἐὰν μὲν πείσωσιν, ἐκβαίνουσί τε καὶ λήγουσι τῶν κακῶν, εἰ δὲ μή, φέρονται αὖθις εἰς τὸν Τάρταρον καὶ ἐκεῖθεν πάλιν εἰς τοὺς ποταμούς, καὶ ταῦτα πάσχοντες οὐ πρότερον παύονται, πρὶν ἂν πείσωσιν οὐς ἐδίκησαν· αὕτη γὰρ ἡ δίκη ὑπὸ τῶν δικαστῶν αὐτοῖς ἐτάχθη.“²⁰⁸

Platon sieht im Tartaros und in den Mythen der großen Sünder vor allem warnende Beispiele für die Menschen; seine Intention scheint demnach zu sein, die Menschen durch Aussicht auf eine mögliche Erlösung, auch nachdem sie bereits Sünden begangen haben, zu einem

²⁰⁶ Vgl. Hom. Od. 11, 570f

²⁰⁷ Vgl. Plat. Gorg. 525d–526c

²⁰⁸ Plat. Phaid. 113e

besseren Leben zu motivieren.²⁰⁹ Erwähnenswert bleibt, dass der Tartaros anscheinend auch lange Zeit nach der Antike mit Schrecken konnotiert wurde; so wurden die tatarischen Völker bzw. Tataren, insbesondere Dschingis Kahn und sein mongolisches Reitervolk die Goldene Horde, als Tartaren, d. i. ‚aus der Hölle kommend‘, tituliert.²¹⁰ Ebenso hat der Tartaros auch Einzug ins Neue Testament gefunden. Im zweiten Petrusbrief werden die gefallenen Engel von Gott in die Hölle geschickt, um dort ihres Urteils zu harren, wobei anzumerken ist, dass an dieser Stelle nicht der Tartaros, sondern eine Verbform desselben, d. i. ‚in den Tartaros schicken‘ (gr. ταρταρώ) gebraucht wird.²¹¹

Weitere Orte: Der Hain der Persephone und das Land der Kimmerioi

Nach der Beschreibung des Hades, wonach derselbe sich unter der Erde befindet – auch wenn bisweilen auch von den Inseln der Seligen gesprochen wird – von Flüssen durchzogen sowie einem Tor versperrt ist, und der in drei Teile, nämlich dem Asphodeliengrund, dem Elyision und dem Tartaros, eingeteilt werden kann, bleiben lediglich noch der Hain der Persephone und das Reich der Kimmerioi als außergewöhnliche Orte im Hades zu erwähnen. Beide werden in der *Odyssee* beschrieben, als Kirke Odysseus den Weg in die Unterwelt weist. Demnach sollen die Kimmerioi unweit des Eingangs zum Hades am äußersten Rand des Okeanos wohnen:

„Doch als die Sonne versank und sich Schatten auf Wege und Straßen Legten, erreichte das Schiff auch den Rand von Okeanos' Tiefstrom. Dort ist die Stadt der kimmerischen Männer; dunstige Nebel Hüllen sie völlig ein, das Volk und die Stadt. Denn niemals Dringen des Helios leuchtende Blicke herunter zu ihnen.

„δύσετό τ' ἡέλιος σκιάωντό τε πᾶσαι ἀγυιαί· ἡ δ' ἐς πείραθ' ἵκανε βαθυρροῦ Ὠκεανοῖο. ἐνθα δὲ Κιμμερίων ἀνδρῶν δῆμός τε πόλις τε, ἥ ἐρι καὶ νεφέλῃ κεκαλυμμένοι· οὐδέ ποτ' αὐτοῦς Ἥελιος φάεθων καταδέρκεται ἀκτίνεσσιν.“²¹²

Es bleibt anzumerken, dass die sagenumwobenen Kimmerioi bei Homeros nicht mit dem gleichnamigen Volk der Kimmerioi verwechselt werden sollten, das nach antiken Quellen wie z. B. bei Herodotos über den Kaukasus nach Anatolien kam und tatsächlich eine Bedrohung für die griechischen Städte darstellten.²¹³ Nicht weit entfernt von den Kimmerioi soll sich nach

²⁰⁹ Vgl. Plat. Gorg. 525c

²¹⁰ Vgl. Stephan Theilig, *Historische Konzeptionen von Körperlichkeit*, Berlin 2011, 109.

²¹¹ Vgl. <https://www.die-bibel.de/bibel/NA28/2PE.2>

²¹² Hom. Od. 11, 12

²¹³ Vgl. Hdt. IV 11, 1f

Homeros der Hain der Persephone befinden, wobei derselbe ansonsten keinerlei nähere Erwähnung findet. So steht lediglich:

„Hast den Okeanos du auf dem Schiff dann glücklich durchfahren. Dort an der niedrigen Küste beim Hain der Persephoneia — Lange Pappeln sind es und niemals samende Weiden — Dann laß landen dein Schiff in Okeanos' wirbelndem Tiefstrom.“

„ἀλλ' ὅπότε' ἂν δὴ νηὶ δι' Ὀκεανοῖο περήσης, ἔνθ' ἄκτῃ τε λάχεια καὶ ἄλσεα Περσεφονείης μακραί τ' αἰγέροι καὶ ἰτέαι ὠλεσίκαρποι, νῆα μὲν αὐτοῦ κέλσαι ἐπ' Ὀκεανῶ βαθυδίνῃ.“²¹⁴

3.1.2. Die Bewohner der Unterwelt

Nach dem Versuch einer geographischen Beschreibung des Hades soll nun auf dessen Bewohner näher eingegangen werden.

Hades:

Hierarchisch an der Spitze steht Hades als König bzw. Herrscher über die Toten. Der Name ist etymologisch nicht geklärt; bereits Homeros und Hesiodos kennen ihn unter dem Namen Aides (gr. Ἄϊδης).²¹⁵²¹⁶ Weitere Bezeichnungen sind u. a. Aidas (gr. Ἀΐδας) und die längere Form Aidoneus (gr. Ἀιδωνεύς).²¹⁷ Der Ausfall des *i* und das Aspirieren des *A*, was zum heute gebräuchlichen Namen Hades führt, ist dabei eine Besonderheit des attischen Dialekts. Die Namen Aides bzw. Aidas führten früh zur Vermutung, dass es sich um eine Herleitung des griechischen Begriffs *αἰδής* für ‚nicht sichtbar‘ bzw. ‚unsichtbar‘ handeln könnte, wonach Hades der Unsichtbare wäre. Belege dafür könnten die Darstellungen desselben mit einer ‚Hadeskappe‘ genannten Tarnkappe sein – auch Hundekappe des Hades (gr. Ἄϊδος κυνέην) genannt –, wobei es auch Thesen gibt, die den Ursprung des Wortes in der vorgriechischen Zeit sehen.²¹⁸ Ohnehin wurde es in der griechischen Antike oft vermieden, die Gottheit beim Namen zu nennen; stattdessen wird er vermitteltst Euphemismen beschrieben. Im *Hymnos an Demeter* heißt er auch Polydektes (gr. Πολυδέκτης) bzw. Polydegmon (gr. Πολυδέγμων), was so viel bedeutet wie ‚der Wirt der Vielen‘.²¹⁹ Der Beiname ist wahrscheinlich auf die Tatsache zurückzuführen, dass alle Sterblichen in sein Reich müssen.²²⁰ Homeros kennt noch viele weitere

²¹⁴ Hom. Od. 10, 508

²¹⁵ Vgl. Hom. Od. 3, 410

²¹⁶ Vgl. Hes. erg. 153

²¹⁷ Vgl. Wilhelm Kroll, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Band VII,2: Glykyrrhiza–Helikeia*, Stuttgart 1912a, 867.

²¹⁸ Vgl. Wächter, „Zur Ableitung von „Hades“ und „Persephone““, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 16(3), 193f.

²¹⁹ Vgl. Hom. h. 2, 9

²²⁰ Vgl. Hunger, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 147.

euphemistische Bezeichnungen für Hades in der *Ilias* und *Odyssee*, u. a. Adamastos (gr. ἀδάμαστος, ‚der Ungebändigte‘), Ameilichos (gr. ἀμείλιχος, ‚der Raue‘), Iphthimos (gr. ἰφθιμος, ‚durch Stärke Berühmter‘), Pelorios (gr. πελώριος, ‚der Ungeheure, Furchtbare‘), Krateros (gr. κρατερός, ‚der Starke‘) oder Stygeros (gr. στυγερός, ‚der Stygische‘) Dies stellt lediglich eine Auswahl dar; neben Homeros sind ebenso bei Sophokles viele Euphemismen zu finden.²²¹ Bisweilen wird Hades auch ‚der andere Zeus‘ oder ‚der unterirdische Zeus‘ (gr. Ζεὺς καταχθόνιος) genannt, wodurch man die enge Verwandtschaft und die gemeinsame Funktion als Herrscher erkennen kann.²²² Schon früh wurde Hades mit den Göttern Plutos (gr. Πλοῦτος), d. i. der Gott der Reichtümer, und Pluton (Πλούτων), dem römischen Pendant zu Hades, gleichgesetzt. Insbesondere die Identifizierung mit Plutos dürfte den einstmaligen Status des Hades als meistverhassten (gr. ἔχθιστος) Gott,²²³ den er mitunter auch aufgrund seiner Unbarmherzigkeit und Mitleidslosigkeit erhalten hatte, in ein positives Licht gerückt haben. So dürfte nach Burkert mit dem Beginn des Bauerntums und des Bergbaus das Wissen existiert haben, dass die Tiefen der Erde Reichtümer wie Metalle, aber auch Nahrung und somit dem Leben Dienliches bieten können, wodurch eine Verbindung von Hades mit Plutos nicht verwunderlich sei.²²⁴ Demnach betet bei Hesiodos der Sämann auch zu Hades bzw. dem unterirdischen Zeus um eine gute Ernte: „Bete du auch zu Zeus in der Erde, zur reinen Demeter. (εὔχεσθαι δὲ Διὶ χθονίῳ Δημήτερί θ’ ἀγνῆ)“²²⁵

Obzwar Hades als erstgeborener Sohn des Kronos und der Rhea (gr. Ῥέα) sowie älterer Bruder des Zeus eine enge Verwandtschaft mit den Olympioi hegt, wird derselbe nicht zu ihnen gezählt, wahrscheinlich weil er seinen Sitz nicht auf dem Olymp hat. Nachdem Zeus Kronos entmachtet und die Titanen in den Tartaros verfrachtet, wird die Welt unter Zeus, Poseidon und Hades aufgeteilt, wobei Hades über die Unterwelt herrscht:

„Drei der Brüder doch sind wir, die Kronos erzeugte mit Rheia: Zeus, ich selbst und der Herrscher der Unterirdischen, Hades. Dreifach geteilt war alles, und jeder gewann seine Herrschaft: Ich erlangte, für immer das schäumende Meer zu bewohnen, Da wir losten,

„τρῆς γάρ τ’ ἐκ Κρόνου εἰμὲν ἀδελφεοὶ οὓς τέκετο Ῥέα Ζεὺς καὶ ἐγὼ, τρίτατος δ’ Αἴδης ἐνέροιον ἀνάσσω. τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται, ἕκαστος δ’ ἔμμορε τιμῆς: ἦτοι ἐγὼν ἔλαχον πολλὴν ἅλα ναιέμεν αἰεὶ παλλομένων, Αἴδης δ’ ἔλαχε ζόφον ἡρόεντα,

²²¹ Vgl. Carl F. Bruchmann, *Epitheta deorum quae apud poetas graecos leguntur*, Leipzig 1893, 1f.

²²² Vgl. Hom. II. 9, 457

²²³ Vgl. Hom. II. 9, 158

²²⁴ Vgl. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, 306f.

²²⁵ Hes. erg. 464

und Hades die düstere Schattenbehausung, Zeus erhielt den geräumigen Himmel in Äther und Wolken.“

Ζεὺς δ' ἔλαχ' οὐρανὸν εὐρὺν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσι.²²⁶

Die Anzahl der Mythen um Hades sind für einen Gott solchen Ranges erstaunlich gering; wobei er zumeist als Herr der Toten (gr. ἐνέποιον ἀνάσσω) in Erscheinung tritt.²²⁷ Des Weiteren wird vor allem der Raub der Persephone und der Kampf des Herakles mit demselben verbunden, wobei auf Persephone im Anschluss, auf Herakles in den Katabaseis noch näher eingegangen wird. Auch in den christlichen Apokryphen kommt Hades vor und erzittert vor Jesus Christus, als derselbe die Unterwelt betritt.²²⁸ In der tatsächlichen Religionsausübung der griechischen Antike dürfte Hades ebenfalls wenig Beachtung geschenkt worden sein; so sei die kultische Verehrung gering und er trete auch nirgends als Schutzpatron in Erscheinung.²²⁹ Lediglich Pausanias erwähnt einen Tempel in Elis, der allerdings nur von einer bestimmten Personengruppe betreten werden durfte.²³⁰ Auch in der Kunst finden sich nur wenige Darstellungen von Hades, bisweilen mit der Hadeskappe oder mit einem rückwärts geneigten Kopf.²³¹ Erst nach der Gleichsetzung mit Plutos wird Hades mitunter mit Füllhorn und Szepter gezeigt; es überwiegen allerdings die Darstellungen desselben in der Verbindung mit dem Raub der Persephone.²³² Allerdings lässt sich eine besondere Form von Unterweltsvasen mit Szenen aus den Jenseitsvorstellungen der damaligen Griechen in der südostitalienischen Region Apulien finden.²³³

Persephone:

Eine weitere bekannte Gestalt aus der Unterwelt neben Hades stellt seine Gattin Persephone (gr. Περσεφόνη) dar, welche bei den Römern Proserpina heißt. Es ist anzumerken, dass dieselbe nicht von Anfang an in der Unterwelt verweilt; geboren als Tochter des Zeus und seiner Schwester Demeter (gr. Δημήτηρ), die auch ‚Kornmutter‘ – obwohl etymologisch nicht einwandfrei nachgewiesen –, genannt wird, trägt Persephone mitunter auch den Namen Kore

²²⁶ Hom. Il. 15, 186

²²⁷ Vgl. Hom. Il. 15, 188

²²⁸ Vgl. Erich Weidinger, *Die Apokryphen*, Augsburg 1999, 494f.

²²⁹ Vgl. Hunger, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 147.

²³⁰ Vgl. Paus. VI 25, 2

²³¹ Vgl. Reiner Abenstein, *Griechische Mythologie*, Paderborn 2024, 85.

²³² Vgl. Gerhard Fink, *Who's who in der antiken Mythologie*, München 2014, 118.

²³³ Vgl. Luca Giuliani, *Tragik, Trauer und Trost. Bildervasen für eine apulische Totenfeier*, Berlin 1995.

(gr. Κόρη) oder Kora, was so viel wie ‚Mädchen‘ bedeutet.²³⁴ Der Name Persephone ist etymologisch nicht geklärt, auch weil er in vielen verschiedenen Formen von Persephoneia, Phersephone über Pherrephatte bis hin zu Phersephasse vorkommt; schon früh wurde versucht, die naheliegende negative Verbindung zu φόνη (Mord) abzutun.²³⁵ Bereits Platon beschäftigte sich in seiner Schrift *Kratylos* mit dem Namen der Persephone:

„Den Namen der Pherrhephatta, den fürchten ebenfalls Viele, auch den Apollon, offenbar aus Unkenntnis der richtigen Beziehung der Namen. Denn weil sie ihn verändern und so die Phersephone betrachten, kommt er ihnen schrecklich vor. Er bedeutet aber nichts, als daß die Göttin weise ist. Denn wenn alle Dinge sich bewegen, so ist doch, was sie berührt und betastet und ihnen zu folgen vermag, Weisheit. Wegen ihrer Weisheit also, mit der sie das bewegliche ergreift, wegen der Epaphe des pheromenon, hieße die Göttin mit Rechte Pherepapha oder so ohngefähr, und darum lebt auch der weise Hades mit ihr, weil sie eine solch ist.“

„«Φερρέφαττα» δέ, πολλοὶ μὲν καὶ τοῦτο φοβοῦνται τὸ ὄνομα καὶ τὸν «Ἀπόλλω», ὑπὸ ἀπειρίας, ὡς ἔοικεν, ὀνομάτων ὀρθότητος. Καὶ γὰρ μεταβάλλοντες σκοποῦνται τὴν «Φερσεφόνην», καὶ δεινὸν αὐτοῖς φαίνεται· τὸ δὲ μηνύει σοφὴν εἶναι τὴν θεόν. Ἄτε γὰρ φεομένων τῶν πραγμάτων τὸ ἐφαπτόμενον καὶ ἐπαφῶν καὶ δυνάμενον ἐπακολουθεῖν σοφία ἂν εἴη. «Φερέπαφα» οὖν διὰ τὴν σοφίαν καὶ τὴν ἐπαφὴν τοῦ φερομένου ἢ θεὸς ἂν ὀρθῶς καλοῖτο, ἢ τοιοῦτόν τι – δι’ ὅπερ καὶ σύνεστιν αὐτῇ ὁ Ἄιδης σοφὸς ὢν, διότι τοιαύτη ἐστίν.»²³⁶

Die vielfach verschiedenen, auch noch in heutiger Zeit getätigten Deutungsversuche zeigen, dass die Forschung von einer einwandfreien Klärung weit entfernt ist. Abseits etymologischer Herleitungsbemühungen ist Persephone vor allem für den Mythos vom Raub der Persephone durch Hades bekannt. Eine der ältesten Darstellungen dürfte der homerische *Hymnos an Demeter* sein, wobei in der modernen Forschung die Zuschreibung der homerischen Hymnen sowie bisweilen auch der *Ilias* und *Odyssee* an Homeros bzw. an einen einzigen Dichter bezweifelt werden. Demnach verliebt sich Hades in die Tochter des Zeus, der mit Hilfe von Gaia als Ablenkungsmanöver Blumen auf den Gefilden von Nysa sprießen lässt, die Persephone zu pflücken gedenkt. Hades raubt Persephone, doch obwohl Demeter ihre Tochter rufen hört, kann sie dieselbe nicht finden. Demeter, als Fruchtbarkeitsgöttin und Göttin des Ackerbaus bekannt, verweigert in ihrer Trauer allen Pflanzen das Wachstum und schwört, nie wieder einen Fuß auf den Olymp zu setzen, bis schließlich Zeus einlenkt und Hermes den Götterboten in die Unterwelt schickt, um Persephone zurückzuholen. Durch eine List des Hades, der ihr unerkant einen Granatapfel als Speise unterjubelt, ist Persephone allerdings fortan

²³⁴ Vgl. Abenstein, *Griechische Mythologie*, 50.

²³⁵ Vgl. Wilhelm Kroll, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Band XIX,1: Pech–Petro-nius*, Stuttgart 1937, 944f.

²³⁶ Plat. *Krat.* 404c

gezwungen, ein Drittel des Jahres in der Unterwelt zu verbringen.²³⁷ Der große *Hymnos an Demeter* ist mit 495 Versen einer der längsten Hymnen, die Darstellung desselben ist lediglich als überblicksmäßige Zusammenfassung zu verstehen. Bei Hesiodos findet der Raub der Persephone im Gegensatz zu Homeros nur eine kurze Erwähnung:

„Dann bestieg er der nahrungspendenden Demeter Lager, die ihm Persephoneia gebär, mit leuchtenden Armen. Hades raubte der Mutter das Mädchen, was Zeus ihm gewährte.“

„αὐτὰρ ὁ Δήμητρος πολυφόρβης ἐς λέχος ἦλθεν, ἣ τέκε Περσεφόνην λευκώλενον, ἣν Αἰδωνεὺς ἥρπασε ἧς παρὰ μητρός· ἔδωκε δὲ μητίετα Ζεὺς.“²³⁸

Der Raub der Persephone kommt ebenfalls in der Attischen Tragödie, u. a. in einem Chorlied in *Helena* von Euripides und ausführlicher beim römischen Dichter Ovidius – bisweilen unter dem lateinischen Namen Proserpina – in seinen *Metamorphosen* wie auch in den *Fasti* vor.²³⁹²⁴⁰²⁴¹ Der Mythos der Persephone erhält einige ätiologische Narrative. So stellt der Granatapfel ein Symbol für Tod, Leben sowie Fortpflanzung dar,²⁴² und der Verzehr desselben steht in Zusammenhang mit Bräuchen bzw. Ritualen, wonach der Akt der Nahrungsaufnahme einer Frau bei einem Mann als Hochzeitszeremonie angesehen werden kann.²⁴³ Die dadurch entstandene Bindung, wonach Persephone ein Drittel des Jahres in der Unterwelt verbringen muss, wird wiederum als allegorische Darstellung der Jahreszeiten verstanden. Es sei angemerkt, dass im antiken Griechenland lediglich drei Jahreszeiten, nämlich Frühling, Sommer und Winter, bekannt waren; das wird auch an den drei Horen (gr. Ὅραι), den Göttinnen der richtigen Zeit bzw. Jahreszeiten, deutlich.²⁴⁴ Die Verbindung der Persephone mit ursächlichen Prinzipien in der Natur dürfte auch der Grund für ihre Bekanntheit und kultische Verehrung sein. Insbesondere die eleusinischen Mysterien sind in die Geschichte eingegangen, von denen Pausanias schreibt:

„For the Greeks of an earlier period looked upon the Eleusinian mysteries as being as much higher than all other religious acts as gods are higher than heroes.“

„οἱ γὰρ ἀρχαιότεροι τῶν Ἑλλήνων τελετὴν τὴν Ἐλευσινίαν πάντων ὁπόσα ἐς εὐσέβειαν ἦκει τοσοῦτῳ ἦγον ἐντιμότερον ὅσω καὶ θεοὺς ἐπὶπροσθεν ἡρώων.“²⁴⁵

²³⁷ Vgl. Hom. h. 2, 1f

²³⁸ Hes. theog. 912

²³⁹ Vgl. Eur. Hel. 165f

²⁴⁰ Vgl. Ov. met. 5, 390f

²⁴¹ Vgl. Ov. fast. 4, 417

²⁴² Vgl. Bruce Lincoln, „The Rape of Persephone: A Greek Scenario of Women’s Initiation“, in: *The Harvard Theological Review* 72(3/4), 1979, 234.

²⁴³ Vgl. Campbell Bonner, „Hades and the Pomegranate Seed“, in: *The Classical Review* 53(1), 1939, 3f.

²⁴⁴ Vgl. Abenstein, *Griechische Mythologie*, 28.

²⁴⁵ Paus. X 31, 11

Die eleusinischen Mysterien dauerten gemäß dem Mythos von Persephone neun Tage, und obzwar die Mysterienfeiern unter Androhung der Todesstrafe geheimgehalten werden mussten, konnten dieselben dennoch weitgehend rekonstruiert werden. Die komplexen Abläufe der Mysterien würden den Rahmen der Arbeit übersteigen; es sei jedoch erwähnt, dass mit den eleusinischen Mysterien der Frühlingsbeginn gefeiert wurde, wonach ein Teil derselben aus einer Nachahmung der Suche Demeters nach ihrer Tochter bestand, wie ebenfalls Pausanias zu entnehmen ist:

„They name it Anaclethis (Recall), because Demeter (if the story be credible) here too called her daughter back when she was wandering in search of her. Even in our day the Megarian women hold a performance that is a mimic representation of the legend.“

„Ἀνακληθρίδα τὴν πέτραν ὀνομάζουσιν, ὡς Δημήτηρ, εἰ τῷ πιστά, ὅτε τὴν παῖδα ἐπλανᾶτο ζητοῦσα, καὶ ἐνταῦθα ἀνεκάλεσεν αὐτήν. ἔοικότα δὲ τῷ λόγῳ δρῶσιν ἐς ἡμᾶς ἔτι αἱ Μεγαρέων γυναῖκες.“²⁴⁶

Die eleusinischen Riten, die eine Verbindung von archaischen agrarischen Riten und kultischer Verehrung darstellen, zeugen bereits von der Vorstellung einer unsterblichen Seele; wer an den Mysterienfeiern teilnahm, dem wurde ein glückliches Dasein im Jenseits versprochen.²⁴⁷ Im Zuge der eleusinischen Mysterien wird Persephone bzw. Kore stets mit ihrer Mutter Demeter dargestellt, dessen glückliche Wiedervereinigung nach dem Raub derselben durch Hades einen wesentlichen Bestandteil der Feiern ausmachte.²⁴⁸ Abseits des Mythos vom Raub der Persephone scheint noch der in der orphischen Mythologie beheimatete Zagreus-Mythos erwähnenswert, wonach sich Zeus in Schlangengestalt mit seiner Tochter Persephone vereinigt und Zagreus zeugt, der später zu Dionysos wird. Die Zerteilung des Zagreus durch die Titanen und spätere Wiedergeburt als Dionysos wird bisweilen in der Forschung als wichtigster Teil der orphischen Mythologie angesehen.²⁴⁹

Hekate:

Eine stete Begleiterin der Persephone ist Hekate (gr. Ἑκάτη). Die Darstellung der Hekate hat über die Zeiten immer wieder eine Wandlung erfahren; so wird sie u. a. als Mondgöttin, Göttin der Magie, Theurgie und Nekromantie, aber auch als eine Art ‚Allgöttin‘ oder ‚Weltseele‘

²⁴⁶ Paus. I 43, 2

²⁴⁷ Vgl. Abenstein, *Griechische Mythologie*, 51f.

²⁴⁸ Vgl. Hunger, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 101f.

²⁴⁹ Vgl. William Keith Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, Princeton 1993, 107.

verehrt.²⁵⁰ Dies mag daran liegen, dass sie aus einer vorhomerischen Zeit stammt und wahrscheinlich aus einem kleinasiatischen Kult in das griechische Pantheon integriert wurde. Aus diesem Grund ist der Name auch etymologisch schwierig zu deuten; doch hat es bereits in der Antike Versuche gegeben, denselben auf griechische Wurzeln zurückzuführen.²⁵¹ Demnach könnte Hekate von *ἐκάς* stammen, einer verkürzten Form von *ἐκάεργος*, *ἐκατηβελέτης*, *ἐκατηβόλος* oder *ἐκηβόλος*, was so viel wie ‚treffsicher‘ bedeuten kann und auch als Beiname Apollos fungiert.²⁵² In Verbindung mit dem Mythos der Persephone wird sie oft als Herrin der Gespensterscharen umringt von Gespenstern und begleitet von Hundegeheul dargestellt. In dieser dunklen Funktion wird sie mitunter auch Empusa (gr. Ἔμψουσα) genannt, wobei nach der *Scholia Aristophanica* dieselbe in Aristophanes *Die Frösche* als Einbeinige dargestellt wird und der Name aus einer Verschmelzung von *ἓνα πόδα ἔχουσα* hervorgeht, was ‚ein Bein habend‘ bedeutet.²⁵³ Hekate wird oft mit anderen Göttern wie z. B. Persephone, Artemis oder Selene gleichgesetzt, was nicht nur daran liegen mag, dass sie als Herrin der Nacht, der Toten und Gespenster fungiert, sondern auch, weil sie als nicht aus der griechischen Theogonie stammende Göttin keinen festen Platz darin finden konnte.²⁵⁴ So wird sie in den homerischen Epen nicht erwähnt; lediglich im großen *Hymnos der Demeter* erscheint sie als Helferin der Demeter, als Persephone von Hades geraubt wird:

„Sterbliche hörten es nicht und nicht die unsterblichen Götter, Auch kein Ölbaum prangend von Früchten. Nur Hekate, Perses' Tochter, vernahm es in ihrer Grotte, die kindlich Gesinnte, Zart Umschleierte.“

„οὐδέ τις ἀθανάτων οὐδέ θνητῶν ἀνθρώπων ἤκουσεν φωνῆς, οὐδ' ἀγλαόκαρποι ἐλαῖα· εἰ μὴ Περσαίου θυγάτηρ ἀταλά φρονέουσα ἄϊεν ἐξ ἄντρου Ἑκάτη λιπαροκρήδεμνος.“²⁵⁵

Als Dienerin der Persephone wird sie auch zur Herrin über die Toten und Gespenster:

„Hekate aber trat, die zart Verschleierte, nahe, Koste innig die Tochter der heiligen Göttin Demeter. Dafür wurde sie Herrin in ihrem Dienergefolge.“

„τῇσιν δ' ἐγγύθεν ἦλθ' Ἑκάτη λιπαροκρήδεμνος, πολλὰ δ' ἄρ' ἀμφαγάπησε κόρην Δημήτερος ἀγνῆς· ἐκ τοῦ οἱ πρόπολος καὶ ὀπάων ἐπλετ' ἄνασσα.“²⁵⁶

²⁵⁰ Vgl. Abenstein, *Griechische Mythologie*, 87.

²⁵¹ Vgl. Theodor Kraus, *Hekate. Studien zu Wesen und Bild der Göttin in Kleinasien und Griechenland*, Heidelberg 1960, 15.

²⁵² Vgl. Karin Zeleny, *Die Göttin Hekate in den Historiae Deorum Gentilium des Lilius Gregorius Gyrardus*, Wien 1999, 27.

²⁵³ Vgl. William G. Rutherford, *Scholia Aristophanica I*, London 1896, 312.

²⁵⁴ Vgl. Fink, *Who's who in der antiken Mythologie*, 122.

²⁵⁵ Hom. h. 2, 22

²⁵⁶ Hom. h. 2, 438

Bei Hesiodos wird Hekate wiederum als Tochter des Titanen Perses (gr. Πέρσης) und der Titanidin Asteria (gr. Ἀστερία) als eine nicht nur von Menschen, sondern von Zeus selbst sehr verehrten, vielseitigen Göttin gepriesen.²⁵⁷ Generell wurde Hekate, insbesondere vom einfachen Volk, stark verehrt; ihre kultische Anbetung sowie die künstlerische Darstellung derselben sind allerdings vielseitig. Um nicht den Rahmen der Arbeit zu sprengen, sei lediglich erwähnt, dass sich zumindest ab dem vierten Jahrhundert vor Christus eine dreigestaltige Darstellung von Hekate herauskristallisierte, die vor allem an Kreuzungen bzw. Weggabelungen aufgestellt und vermittelt eines ihr geopfert Hekate-Mahls verehrt wurde.²⁵⁸ Weiterführend wird auf Lautwein (2009) verwiesen.

Kerberos:

Zu den bereits genannten Bewohnern der Unterwelt gehören unweigerlich Charon, Kerberos, Hermes und die Totenrichter, die vor allem für den Übergang aus der Welt der Lebenden ins Totenreich zuständig sind. Kerberos (gr. Κέρβερος) ist in der griechischen Mythologie der Wächter an den Toren der Unterwelt; die Eingänge in dieselbe können – wie bereits dargestellt – variieren. Dabei lässt er diejenigen, die auf Charons Kahn ankommen, passieren, verschlingt aber jene, die aus der Unterwelt zu entfliehen gedenken.²⁵⁹ Der Name des als Höllenhund beschriebenen Kerberos ist anscheinend onomatopoetisch zu verstehen und soll das Knurren eines Hundes darstellen.²⁶⁰ Homeros kennt den Namen Kerberos noch nicht und bezeichnet denselben lediglich als ‚Hund des Hades‘ (gr. κύνα [Akk.] στυγεροῦ Ἄϊδαο)²⁶¹ In der Genealogie Hesiods stammt Kerberos von Typhon (gr. Τυφῶν) und Echidna (gr. Ἐχιδνα) ab; zu seinen Geschwistern zählen u. a. Orthos (gr. Ὀρθός), die Hydra (gr. ὕδρα), die Chimaira (gr. Χίμαιρα), Phix bzw. Sphinx (gr. Σφίγξ) sowie der nemeische Löwe (gr. λέων τῆς Νεμέας).²⁶² Kerberos wird bei Hesiodos als fünfzigköpfiger Hund mit metallischem Gebell (gr. χαλκεόφωνον) beschrieben:

„Hierauf gebar sie ein zweites unsäglich scheußliches Untier: Kerberos, gierig nach Fleisch, den bellenden Bluthund des Hades. Fünfzigköpfig scheut er zurück vor keiner Gewalttat.“

„δεύτερον αὖτις ἔτικτεν ἀμήχανον, οὐ τι φατειὸν Κέρβερον ὠμηστήν, Αἰδεω κύνα χαλκεόφωνον, πεντηκοντακέφαλον, ἀναιδέα τε κρατερόν τε.“²⁶³

²⁵⁷ Vgl. Hes. theog. 409f

²⁵⁸ Vgl. Abenstein, *Griechische Mythologie*, 87.

²⁵⁹ Vgl. ibd., 88.

²⁶⁰ Vgl. Hunger, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 217.

²⁶¹ Vgl. Hom. Il. 8, 368

²⁶² Vgl. Hes. theog. 308f

²⁶³ Hes. theog. 310

Die Darstellung des Kerberos fällt in der Literatur allerdings unterschiedlich aus; so wird er neben der Beschreibung Hesiods auch als Hund mit nur einem oder zwei Köpfen gezeigt.²⁶⁴ Die bekannteste Darstellung findet sich bei Apollodoros, wo er mit drei Köpfen, einem Drachenschwanz und dem Rücken voller Schlangenköpfe beschrieben wird:

„Als zwölfte Aufgabe wurde (Herakles) aufgetragen, den Kerberos aus dem Hades herbeizubringen. Es hatte dieser aber drei Köpfe von Hunden, den Schwanz eines Drachen, den Rücken herab hatte er Köpfe mannigfaltiger Schlangen.

„δωδέκατον ἄθλον ἐπετάγη Κέρβερον ἐξ Ἅιδου κομίζειν. εἶχε δὲ οὗτος τρεῖς μὲν κυνῶν κεφαλὰς, τὴν δὲ οὐρὰν δράκοντος, κατὰ δὲ τοῦ νώτου παντοίων εἶχεν ὄφρων κεφαλὰς.“²⁶⁵

Diese Gestalt des Kerberos ist auch auf zahlreichen Skulpturen und Vasenmalereien zu finden.²⁶⁶ In der griechischen Mythologie ist er vor allem als Torwächter der Unterwelt in Verbindung mit den Katabaseis zu finden; so besteht u. a. eine Aufgabe des Herakles darin, in die Unterwelt hinabzusteigen und Kerberos zu fangen; andererseits muss Orpheus bei seinem Versuch, Eurydike aus der Unterwelt zu holen, an Kerberos vorbei, worauf im nächsten Kapitel noch näher eingegangen wird. Es bleibt anzumerken, dass Kerberos mitunter von einem Sohn des Zeus namens Aiakos (gr. Αἰακός) ersetzt wird; z. B. in der Komödie *Die Frösche* von Aristophanes und bei den satirischen Werken Lukians von Samosata.²⁶⁷²⁶⁸

Charon:

Bevor die Toten zu Kerberos gelangen, müssen sie sich allerdings vom Fährmann Charon (gr. Χάρων) in seinem Kahn über die unterirdischen Gewässer – zumeist der Acheron, zuweilen auch Kocytos, Lethe sowie Styx – übersetzen lassen.²⁶⁹ Etymologisch leitet sich Charon wahrscheinlich von χαροπός ab, was so viel bedeutet wie ‚strahläugig‘ oder ‚mit funkelnem Blick‘ – bisweilen aber auch als ‚finsterblickend‘ übersetzt wird –, wodurch auch die Vermutung nahe liegt, dass derselbe ursprünglich einen Euphemismus zum Tod darstellte. In der älteren Literatur wird Charon gelegentlich auch als ‚Portmeus‘ bezeichnet, wobei dasselbe lediglich ein Epitheton, d. i. ein sprachlicher Zusatz von gr. πορθμεύς, darstellt und ‚Fährmann‘

²⁶⁴ Vgl. Hunger, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 217.

²⁶⁵ Apollod. 2, 122

²⁶⁶ Vgl. Maurice Bloomfield, „Cerberus, the Dog of Hades“, in: *The Monist* 14(4), 1904, 523.

²⁶⁷ Vgl. Aristoph. Ran. 465f

²⁶⁸ Vgl. Lukian. dial. mort. 20, 1

²⁶⁹ Vgl. Hunger, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 90.

bedeutet.²⁷⁰ Eine Verbindung zum etruskischen Charun ist wahrscheinlich; dabei soll derselbe eine Wandlung von einem tierhaften Dämon zur heute bekannten Fährmannsgestalt durchgemacht haben.²⁷¹ Nach dem Mythos bringt der Ferge bzw. Fährmann die Toten, welche er von Hermes erhält, auf einem Kahn in den Hades, wobei dieselben die unterirdischen Gewässer nur überqueren dürfen, wenn ihnen nach den herkömmlichen Bestattungsritualen als Bezahlung für die Überfahrt ein Obolos (gr. ὀβολός), d. i. eine griechische Münze – auch Charonspfennig oder -groschen genannt – in den Mund unter die Zunge gelegt wird. Das Mitgeben einer Münze stammt wahrscheinlich von einem älteren Brauch, wonach den Toten Waffen, Schmuck o. ä. in die Gräber beigelegt wurden.²⁷² Sollte dies nicht geschehen, werden die Toten nicht in das Totenreich aufgenommen und müssen an den Ufern als Schatten umherirren. Bei Vergil wird diese Strafe auf 100 Jahre festgesetzt.²⁷³ Während Charon den Toten unabhängig ihrer Herkunft oder ihres Standes Einlass gewährt, wird dies Lebenden grundsätzlich verwehrt und findet nur mit wenigen Ausnahmen – wie in den Katabaseis beschrieben – statt. Es ist festzuhalten, dass Charon weder bei Homeros noch bei Hesiodos Erwähnung findet; die erste schriftliche Darstellung dürfte Pausanias in seiner Beschreibung Griechenlands getätigt haben, wo es heißt:

„Then the boat on which embark the dead, that the old Ferryman, Charon, used to steer, they found not within its moorings.“

„ἐνθ’ ἦτοι νέα μὲν νεκυάμβατον, ἣν ὁ γεραιός πορθμεὺς ἦγε Χάρων, οὐκ ἔλαβον ἐνδοθεν ὄρμου.“²⁷⁴

Die genealogische Abstammung Charons als Nachkomme von Erebos und Styx wird allerdings auf Boccacios’ Werk *Genealogia deorum gentilium* zurückgeführt und findet sich in der Antike noch nicht.²⁷⁵ Charon war in der Antike sowohl bei den Griechen als auch bei den Römern eine populäre Persönlichkeit; so findet er u. a. bei Euripides, Aristophanes, Vergil, Ovidius, Lukianos und Seneca Erwähnung. Ebenfalls in der bildnerischen Kunst wird Charon ab dem fünften Jahrhundert v. Chr. auf Gräberfresken oder Urnen zumeist als alter Mann beim Übersetzen oder in Verbindung mit Hermes dargestellt. Dass Charon auch eine kultische Verehrung erfahren hat, zeigen die in Höhlen und Felsöffnungen gelegenen Kultstätten, die auch Charoneia

²⁷⁰ Vgl. Georg Wissowa, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Band III,2: Campanus ager–Claudius*, Stuttgart 1899, 2176f.

²⁷¹ Vgl. Ambros Josef Pfiffig, *Die etruskische Religion*, Wiesbaden 1998, 332f.

²⁷² Vgl. Hunger, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 90.

²⁷³ Vgl. Verg. Aen. 6, 325f

²⁷⁴ Paus. X 28, 2

²⁷⁵ Vgl. Otto Waser, *Charon, Charun, Charos. Mythologisch-archäologische Monographie*, Berlin 1898, 17.

genannt werden. Obzwar die Heiligtümer des Charon nicht einwandfrei mit denen des Pluton, auch Plutonion bezeichnet, unterschieden werden können, ist ein Heiligtum in Acharaka mit Sicherheit auf Charon zurückzuführen.²⁷⁶

Hermes:

Zu Charon werden die Toten wiederum von Hermes (gr. Ἑρμῆς) geleitet. Hermes ist einer der ältesten und weitverbreitetsten Götter, der in der griechischen Mythologie vielen Wandlungen unterzogen wurde und dessen Aufgaben aus diesem Grund vielfältig sind. Der Name sowie seine Funktion als Schutzgott der Wanderer und Reisenden leitet sich wahrscheinlich von ἑρμαξ ab, was einerseits als ‚Stein(-haufen)‘ übersetzt werden kann.²⁷⁷ In der griechischen Antike wurden dergleichen als Kennzeichnung von Grenzmarken, heiligen Orten, aber auch als Grabmäler errichtet. Die aus ursprünglich schlichten Steinhaufen entstandene apotropäische Herme (gr. ἑρμῆς), d. i. in der Kunst ein Steinpfeiler mit aufgesetztem Hermes-Kopf, leitet sich ebenfalls davon ab. Andererseits kann Hermes auch auf ἑρμαιον zurückzuführen sein, das einen ‚glücklichen Fund‘ oder einen ‚unverhofften Gewinn‘ meint, wodurch es nicht verwunderlich ist, dass derselbe auch als Gott der Kaufleute und Diebe angesehen wurde. Schließlich wurde Hermes auch als Hirtengott verehrt und es kam ihm die Aufgabe zu, die Toten zu Charon zu geleiten, damit sie in die Unterwelt gelangen können.²⁷⁸ In dieser Funktion wird er auch mit den Epitheta Psychagogos (gr. ψυχαγωγός), Psychopompos (gr. ψυχοπομπός) sowie Nekropompos (gr. νεκροπομπός), d. i. Seelen- oder Totenführer, versehen, wobei noch viele weitere Beinamen bekannt sind – u. a. von Kaufleuten und Dieben als ‚der den Verkehr Betreffende‘ (gr. ἐμπολαῖος), ‚Einfuhrhändler‘ (gr. παλιγκάπηλος), ‚der den Profit Bestimmende‘ (gr. κερδέμπορος) oder ‚der zum Markt Gehörige‘ (ἀγοραῖος) sowie in seiner Tätigkeit als Schlafgott auch als ‚Überbringer der Träume‘ (gr. ἡγήτωρ ὀνειρώων).²⁷⁹ Es sei erwähnt, dass Hermes auch in Verbindung mit Wissenschaft und Philosophie steht, da ihm zahlreiche Erfindungen zugeschrieben werden. So wird Hermes in der Philosophie der Antike bisweilen auch mit dem Logos identifiziert.²⁸⁰ In einer kulturellen Verschmelzung mit dem ägyptischen Toth und seiner Zuschreibung als Hermes Tismegistos (gr. Ἑρμῆς Τρισμέγιστος), d. i. der

²⁷⁶ Vgl. Georg Wissowa, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Band I,1: Aal–Alexandros*, Stuttgart 1893, 208.

²⁷⁷ Vgl. Hunger, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 176.

²⁷⁸ Vgl. Abenstein, *Griechische Mythologie*, 68f.

²⁷⁹ Vgl. Bruchmann, *Epitheta deorum quae apud poetas graecos leguntur*, 104f.

²⁸⁰ Vgl. Barbara Aland, *Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche*, Berlin 1997, 367.

„Dreimalgrößte“, entwickelt er sich auch zum Stifter der Wissenschaften, insbesondere der Chemie; obzwar die ihm zugeschriebene Auslegekunst bzw. Hermeneutik (von gr. ἑρμηνεύειν) etymologisch nicht unumstritten ist, ist eine gemeinsame Wurzel wahrscheinlich.²⁸¹ Da diese Arbeit den Tod in der griechischen Antike behandelt, soll nicht näher auf die zahlreichen Mythen um Hermes eingegangen werden, sondern lediglich auf seine Darstellung als Hermes Psychopompos. Im homerischen *Hymnos an Hermes* wird derselbe als Sohn des Zeus und der Plejade bzw. Nymphe Maia dargestellt: „Hermes preise, o Muse, den Sohn des Zeus und der Maia. (Ἑρμῆν ὕμναι Μοῦσα Διὸς καὶ Μαϊάδος υἱόν.)“²⁸² Wie sein Vater hat auch Hermes viele Geliebte und Nachkommen, wovon heutzutage am bekanntesten das Zwitterwesen Hermaphroditos (gr. Ἑρμαφρόδιτος) sein dürfte. Zu Beginn des 24. Buches in der Odyssee heißt es zu seiner Tätigkeit als Psychopompos:

„Hermes von der Kyllene holte der freierenden Männer Seelen, indem er sie rief; er trug in der Hand seinen schönen, Goldenen Stab, womit er die Augen von Menschen bezaubert, Wo er es will, und andere wieder erweckt, wenn sie schlafen; Setzte sie so in Bewegung: ein schwirrendes, ganzes Gefolge. Wie wenn Fledermäuse im Eck einer göttlichen Grotte Schwirren und flattern, so oft sich nur eine der Kette am Felsen Loslöst, daß sie herabfällt – hängen doch alle zusammen – Grad so schwirrten sie drängend heran und folgten dem Führer Hermes, dem Retter, entlang den Pfaden im dämmrigen Duster; Gingen vorbei an Okeanos' Strömung, am Felsen Leukas, Gingen vorüber an Helios' Toren, am Ort, wo die Träume Wohnen, und kamen dann schnell an ihr Ziel, zur Asphodeloswiese.“

„Ἑρμῆς δὲ ψυχὰς Κυλλήνιος ἐξεκαλεῖτο ἄνδρῶν μνηστήρων· ἔχε δὲ ῥάβδον μετὰ χειρὶ καλὴν χρυσεῖην, τῇ τ' ἄνδρῶν ὄμματα θέλγει, ὣν ἔθειλε, τοὺς δ' αὖτε καὶ ὑπνῶντας ἐγείρει· τῇ ῥ' ἄγε κινήσας, ταὶ δὲ τρίζουσαι ἔποντο. ὥς δ' ὅτε νυκτερίδες μυχῶ ἄντρου θεσπεσίῳοι τρίζουσαι ποτέονται, ἐπεὶ κέ τις ἀποπέσῃσιν ὄρμαθοῦ ἐκ πέτρης, ἀνά τ' ἀλλήλησιν ἔχονται, ὥς αἱ τετριγυῖαι ἄμ' ἦσαν· ἦρχε δ' ἄρα σφιν Ἑρμείας ἀκάκητα κατ' εὐρύεντα κέλευθα. πὰρ δ' ἴσαν Ὀκεανοῦ τε ῥοὰς καὶ Λευκάδα πέτρην, ἥδ' ἐπαρ' Ἡελίοιο πύλας καὶ δῆμον Ὀνείρων ἦσαν· αἵψα δ' ἴκοντο κατ' ἀσφοδελὸν λειμῶνα.“²⁸³

Es wird vermutet, dass Hermes die Rolle des Seelenführers ursprünglich von Hades übernahm; während dieser allerdings negativ konnotiert war und eher als Seelenräuber angesehen wurde, trägt jener keine finsternen Züge und wird eher als behutsamer Geleiter der Toten verehrt.²⁸⁴ Obzwar Hermes einen alten und populären griechischen Gott darstellt, wird er nach Homeros erst wieder in der klassischen Periode vermehrt behandelt, u. a. bei Aischylos.²⁸⁵ Zur Darstellung des Hermes gehören vor allem drei Attribute: sein (Zauber)-Stab (gr. ῥάβδος), der nach Homeros allmählich zum achtförmig verschlungenen Heroldsstab (gr. κηρύκειον)

²⁸¹ Vgl. Helmut Seiffert, *Einführung in die Hermeneutik*, Tübingen 1992, 9.

²⁸² Hom. h. 4, 1f

²⁸³ Hom. Od. 24, 1

²⁸⁴ Vgl. Abenstein, *Griechische Mythologie*, 69.

²⁸⁵ Vgl. Robin Hard, *The Routledge Handbook of Greek Mythology*, New York 2004, 112.

mutierte, seine Flügelschuhe (gr. περόεντα πέδιλα) sowie seine geflügelte Kappe bzw. sein Reisehut (gr. πέτασος). Hermes gilt als urhellenischer Gott; seine Geburtslegende stammt aus Arkadien.²⁸⁶ In der kultischen Verehrung hatte Hermes als ursprünglicher Schutzgott der Reisenden und Wanderer dennoch keinen festen Platz; größere Heiligtümer oder Tempel sind rar.²⁸⁷ Obschon Hermes im Zuge der religiösen Anbetung – u. a. bei den Chytren, d. i. ein attisches Totenfest – Töpfe mit gekochten Speisen dargebracht wurden, sowie für die Toten gebetet wurde, sei darauf hingewiesen, dass es sich bei Hermes, obzwar bisweilen in seiner Funktion als Seelengeleiter *χθόνιος* genannt, um keinen chthonischen Gott, also einem Unterweltsgott, handelt, sondern derselbe sich vielmehr zwischen den Welten befinde.²⁸⁸²⁸⁹

Die Totenrichter:

Nachdem Hermes die Seelen zu Charon bringt, dieselben von Charon nach richtiger Bestattung über die Unterweltsgewässer gesetzt werden und an Kerberos vorbei Eintritt in die Unterwelt erlangen, kommen sie schließlich zu den Totenrichtern. Auch die Vorstellung eines Totengerichts unterlag Wandlungen in der griechischen Antike; einerseits über ihre Richter, andererseits über deren Funktion. Homeros kennt lediglich Minos, den legendären Kreter-König, der als Sohn von Zeus und der durch Zeus in Form eines Stieres entführten Europa nicht nur erster Gesetzgeber Kretas wurde, sondern auch eng mit dem Daidalos und Minotauros-Mythos sowie dem Mythos um Theseus und Ariadne verknüpft ist. Dem mythischen König sei es zu verdanken, dass Kreta heute noch als die Wiege Europas angesehen wird, wobei lediglich auf seine Funktion im Hades näher eingegangen werden soll. Aufgrund seiner gerechten Herrschaft wird Minos nach seiner Ermordung Totenrichter in der Unterwelt. In der Odyssee heißt es:

„Da aber sah ich Minos, den herrlichen Sohn des Zeus; er saß und hielt bei den Toten Gericht mit dem goldenen Szepter. Um ihn herum aber fragten die Toten den Herrn nach dem Urteil, saßen und standen dabei vor den breiten Toren zum Hades.“

„ἐνθ’ ἧ τοι Μίνωα ἴδον, Διὸς ἀγλαὸν υἱόν, χρύσειον σκῆπτρον ἔχοντα θεμιστεύοντα νέκυσιν, ἥμενον· οἱ δέ μιν ἄμφι δίκας εἶροντο ἄνακτα, ἥμενοι ἐσταότες τε κατ’ εὐρυπυλῆς Αἴδος δῶ.“²⁹⁰

²⁸⁶ Vgl. Hunger, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 176f.

²⁸⁷ Vgl. Abenstein, *Griechische Mythologie*, 68.

²⁸⁸ Vgl. Wissowa, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Band III,2: Campanus ager–Claudius*, 2524.

²⁸⁹ Vgl. Hunger, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 177.

²⁹⁰ Hom. Od. 11, 568

Weder bei Homeros noch bei Hesiodos wird näher auf Minos Funktion als Totenrichter eingegangen, wodurch die Vermutung nahelegt, dass die Vorstellung derselben sich erst später etabliert hat. Während Rhadamanthys bei Hesiodos keinerlei Erwähnung findet, zeugen nur wenige Stellen in der *Ilias* und in der *Odyssee*, dass Rhadamanthys Homeros bekannt war. Demnach wird demselben als Sohn von Zeus und Europa ebenso wie Minos göttliche Abstammung zuteil.²⁹¹ Homeros kennt Rhadamanthys allerdings noch nicht als Totenrichter, vielmehr ist derselbe Herrscher über das Elysion:

„Es schicken dich einst die unsterblichen Götter Weit,
bis ans Ende der Welt, in Elysions ebne Gefilde. Dort
ist der Blonde daheim, Rhadamanthys.“

„ἀλλὰ σ' ἐς Ἠλύσιον πεδίων καὶ πείρατα γαίης
ἀθάνατοι πέμψουσιν, ὅθι ξανθὸς Ῥαδάμανθυσ.“²⁹²

Interessanterweise findet sich an den beiden Stellen in der *Odyssee*, die Rhadamanthys nennen, das Attribut ‚blond‘ (gr. ξανθός). Neben Homeros und Hesiodos wird Rhadamanthys in den Epinikia bzw. Oden von Pindaros erwähnt; wobei nicht zweifelsfrei zu sagen ist, ob derselbe bei Pindaros als Herrscher des Elysion oder lediglich als Richter fungiert, da die Textstelle lediglich von ‚Ratschlüssen‘ spricht, und dies sowohl auf Richter als auch Herrscher zutreffen kann: „nach den geraden Ratschlüssen des Rhadamanthys (βουλαῖς ἐν ὀρθαῖσι Ῥαδαμάνθυος)“²⁹³ Im Übrigen mutet in diesem Zusammenhang bei ὀρθός die Übersetzung im übertragenen Sinne als ‚(ge)recht‘ sinnvoller an.²⁹⁴ Es sei anzumerken, dass später Vergil Rhadamanthys als strenger Herrscher über den Tartaros beschreibt.²⁹⁵ Zweifelsfrei als Richter fungiert Rhadamanthys erst ab Platon, und zwar über jene Menschen, die aus Asien kommen:

„Dies Alles habe ich schon früher eingesehen als ihr,
und habe von meinen Söhnen zu Richtern ernannt
zwei aus Asien, den Minos und Rhadamanthys, und einen
aus Europa, den Aiaikos. [...] Und zwar die aus Asien
soll Rhadamanthys richten, und die aus Europa Aiaikos.
Dem Minos aber will ich den Vorsitz übertragen.“

„Ἐγὼ μὲν οὖν ταῦτα ἐγνωνκὼς πρότερος ἢ ὑμεῖς
ἐποιησάμην δικαστὰς ὑεῖς ἑμαυτοῦ, δύο μὲν ἐκ τῆς
Ἀσίας, Μίνω τε καὶ Ῥαδάμανθυν, ἓνα δὲ ἐκ τῆς
Εὐρώπης, Αἰακόν. [...] Καὶ τοὺς μὲν ἐκ τῆς Ἀσίας
Ῥαδάμανθυσ κρινεῖ, τοὺς δὲ ἐκ τῆς Εὐρώπης Αἰακός·
Μίνω δὲ πρεσβεῖα δώσω ἐπιδιακρίνειν.“²⁹⁶

²⁹¹ Vgl. Hom. Il. 14, 312f

²⁹² Hom. Od. 4, 563

²⁹³ Pind. O. 2, 75

²⁹⁴ Vgl. Wilhelm Gemoll, *Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch*, München 2006, 585.

²⁹⁵ Vgl. Verg. Aen. 6, 548f

²⁹⁶ Plat. Gorg. 523e

Aiakos wiederum richtet bei Platon über die Menschen aus Europa. Derselbe findet bei Hesiodos nur eine kurze Erwähnung als Vater des Phokos (gr. Φῶκος); Homeros geht lediglich auf die Aiakiden, also die Nachkommen des Aiakos, Achill und Peleus näher ein.²⁹⁷²⁹⁸ Seine göttliche Abstammung als Sohn von Zeus und der Najade bzw. Nympe Aigina (gr. Αἴγινα) dürfte erst später etabliert worden sein; er wird zwar in der Ausgabe aus der Sammlung Tusculum-Reihe im Stammbaum als solcher angeführt, allerdings wird an genannter Stelle deklariert, dass Aigina in der *Ilias* selbst überhaupt nicht erwähnt wird.²⁹⁹ Als Totenrichter fungiert er – ebenso wie Rhadamanthys – erst bei Platon; nach Hunger soll Platon generell der erste sein, der die drei Totenrichter als solche mit diesen Namen versieht.³⁰⁰ Nach anderen Vorstellungen hat – wie bereits beschrieben – Aiakos die Position als Türhüter bzw. Torwächter der Unterwelt inne, u. a. bei Aristophanes und Lukianos.³⁰¹ In den Totengesprächen Lukians (gr. Νεκρικοὶ διάλογοι) führt Aiakos als Torwächter (gr. πυλωρός) den Philosophen Menippos im Hades umher:

„MEN. Beim Dionysos Kolonatas, Aiakos, führe mich im Hades herum!

AIAK. Überall, ist nicht leicht, Menipp, die Hauptsachen aber lerne kennen: daß das der Kerberos ist, weißt du, du kennst auch diesen Fährmann, der dich hinübergeführt hat, und hast den See mit dem Pyriphlegethon bei der Einfahrt schon gesehen.

MEN. Ich weiß das alles, weiß auch, daß du hier Torwart bist, und sah den König und die Erinyen.“

„MEN. Πρὸς Διονύσου Κολωνάτου, ὦ Αἰακέ, περιήγησαί μοι τὰ ἐν ᾧδου πάντα.

AIAK. Οὐ ῥάδιον, ὦ Μένιππε, ἅπαντα· ὅσα μέντοι κεφαλαιώδη, μάθανε· οὐτοσί μὲν ὅτι Κέρβερός ἐστιν οἷσθα, καὶ τὸν πορθμέα τοῦτον, ὃς σε διεπέρασε, καὶ τὴν λίμνην καὶ τὸν Πυριφλεγέθοντα ἤδη ἐώρακας ἐσιών.

MEN. Οἶδα ταῦτα καὶ σέ, ὅτι πυλωρεῖς, καὶ τὸν βασιλέα εἶδον καὶ τὰς Ἑρινῦς.“³⁰²

Bei Apollodoros erhält Aiakos zusätzlich die Schlüssel zum Hades.³⁰³

Die Anzahl und Namen der Totenrichter sind in der griechischen Mythologie Wandlungen unterworfen; während zuerst lediglich von Minos die Rede ist und sich später die drei Totenrichter Minos, Rhadamanthys und Aiakos etablieren, werden bisweilen auch andere als Totenrichter aufgeführt. Selbst Platon scheint sich darüber nicht einig zu sein; in der *Apologie* des Sokrates wird Triptolemos (gr. Τριπτόλεμος) als vierter Totenrichter genannt:

²⁹⁷ Vgl. Hes. theog. 1005

²⁹⁸ Vgl. Hom. Il. 9, 190

²⁹⁹ Vgl. Hom. Il. Anhang Stb. IV

³⁰⁰ Vgl. Hunger, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 16.

³⁰¹ Vgl. Aristoph. Ran. 465f

³⁰² Lukian. dial. mort. 20, 1

³⁰³ Apollod. 3, 158

„Denn wenn einer in der Unterwelt angelangt nun dieser sich so nennenden Richter entlediget dort die wahren Richter antrifft, von denen auch gesagt wird, daß sie dort Recht sprechen, den Minos und Rhadamanthys und Aiaikos und Triptolemos.“

„Εἰ γὰρ τις ἀφικόμενος εἰς Ἅιδου, ἀπαλλαγείς τούτων τῶν φασκόντων δικαστῶν εἶναι, εὐρήσει τοὺς ἀληθῶς δικαστὰς οἵπερ καὶ λέγονται ἐκεῖ δικάζειν, Μίνως τε καὶ Ῥαδάμανθυς καὶ Αἰακὸς καὶ Τριπτόλεμος.“³⁰⁴

Gleichermaßen spricht auch Cicero in seinen *Gesprächen in Tusculum*, *Tusculanae Disputationes* genannt, in einem frappierend ähnlichen Wortlaut von den vier Richtern.³⁰⁵ Bisweilen wird auch Sarpedon (gr. Σαρπηδών) als Totenrichter erwähnt; nach späterer genealogischer Auffassung dürfte es sich bei Minos, Rhadamanthys und Sarpedon um drei Brüder handeln, die Zeus mit Europa gebar.³⁰⁶ Neben der Anzahl und Namen der Richter ist auch die Funktion derselben nicht homogen. Nach der älteren Vorstellung wie bei Homeros dürfte es sich bei den Totenrichtern bzw. bei Minos als dem ersten Richter lediglich um einen Urteilsverkünder gehandelt haben, der das bereits vorher von Hades festgesetzte Urteil verkündet und – wenn überhaupt – nur über belohnungswürdige Verdienste der Toten, nicht aber über deren Sünden richtet.³⁰⁷ Erst bei Platon und der damit einhergehenden Wandlung vom Mythos zum Logos sowie der Rationalisierung der Götter dürfte sich auch allmählich eine dualistische Ansicht von Gut und Böse durchgesetzt haben, während davor allen Sterblichen gleichermaßen der Zugang zur Unterwelt gewährt worden ist. In Platons *Gorgias* finden sich alsdann von einem auf einer Wiese befindlichen Gerichtsplatz aus zwei Wege, wobei der rechte Weg ins Elysion, der linke aber in den Tartaros führt.³⁰⁸ Ob mit genannter Wiese die Asphodeloswiese gemeint ist und ob des Weiteren bei Platon lediglich die Wahl zwischen Elysion und Tartaros bestand oder ob die Asphodeloswiese wie noch zu Homers Zeiten ebenfalls als Behausung der Verstorbenen diente, bleibt allerdings offen.

3.1.3. Chthonische Gottheiten:

Neben den bereits genannten Bewohnern der Unterwelt scheinen in der griechischen Mythologie noch eine ganze Reihe weitere chthonische Gottheiten auf, wobei auf einige näher eingegangen werden soll. Die Bedeutung des Wortes *chthonisch* (gr. χθόνιος, χθονία) – im ursprünglichen Sinne ‚(unter-)irdisch‘ oder ‚der Erde zugehörig‘ – ist nicht eindeutig; zumeist

³⁰⁴ Plat. apol. 41a

³⁰⁵ Vgl. Cic. Tusc. I, 98

³⁰⁶ Vgl. Abenstein, *Griechische Mythologie*, 32.

³⁰⁷ Vgl. Muth, *Einführung in die griechische und römische Religion*, 67.

³⁰⁸ Vgl. Plat. Gorg. 524a

wird dasselbe als Beiname eines einzelnen Gottes oder mehrerer Gottheiten in Zusammenhang gebracht, die in irgendeiner Beziehung mit der Unterwelt bzw. der Erde stehen – als Anrufung eines einzelnen Gottes vor allem als Zeus katachthonios, was mit Hades gleichzusetzen ist.³⁰⁹³¹⁰ Der Beiname ist dabei weniger als Epitheton, sondern eher als Epiklese, d. i. als Beiname im Sinne der Anrufung eines Gottes zu verstehen. Chthonismus bezeichnet demnach eine Weltanschauung oder Religion, in der die Erde im Zentrum kultischer Verehrung steht, sei es ein animistischer Glaube, eine pantheistische Vorstellung oder im Sinne einer Personifikation der Erde. Hesiodos wiederum verwendet den Begriff als Bezeichnung für die Titanen: „Schon loderte um die Titanen drunten auf Erden glühender Wind. (τοὺς δ’ ἄμφεπε θερμὸς αὐτμὴ Τιτῆνας χθονίους.)“³¹¹ Es sei anzumerken, dass gerade bei Hesiods Bezeichnung der Titanen als chthonisch von einigen Philologen die These vertreten wird, dass dieselben damit weniger als Mächte der Erdtiefe, sondern vielmehr als *γηγενεῖς*, d. i. ‚(erd-)geboren‘, dargestellt werden sollen.³¹² Bisweilen scheint nicht eindeutig, ob chthonisch die Anrufung einzelner Gottheiten oder mitunter sogar die Gemeinschaft der Toten bedeuten kann, wie z. B. bei Pindaros: „Du vermagst aufzuheben den Groll der Unterirdischen. (δύνασαι δ’ ἀγελεῖν μᾶνιν χθονίων.)“³¹³ Neben den bereits dargestellten Gottheiten der Unterwelt wie Hades, Persephone, z. T. auch Hermes in seiner Rolle als Psychagogos und ab dem fünften Jahrhundert auch zunehmend Hekate zählen auch der bereits genannte Erebos, Ker, Thanatos sowie Hypnos, aber auch die Erinnyen, Gorgonen, Harpyien oder auch die Hekatoncheiren dazu; allerdings werden dieselben nicht unbedingt als Teil der von Seelen bewohnten Unterwelt, sondern mitunter selbst als personifizierter Teil der Unterwelt angesehen.

Erebos:

Erebos (gr. Ἔρεβος) ist – wie bereits erwähnt – in der *Theogonie* Hesiods als Nachkomme der Urpotenz Chaos titulierte und bedeutet so viel wie ‚Finsternis‘ bzw. ‚Dunkelheit‘, wobei die Etymologie unter altphilologischen Grammatikern nicht eindeutig ist. So kann Erebois einerseits als Ort der Unterwelt, also die finsternen Tiefen oder der Totengrund, andererseits als personifizierte Gottheit und somit Bewohner der Unterwelt bzw. Unterweltsgott angesehen

³⁰⁹ Vgl. Abenstein, *Griechische Mythologie*, 257.

³¹⁰ Vgl. Wissowa, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Band III,2: Campanus ager–Claudius*, 2522f.

³¹¹ Hes. theog. 696

³¹² Vgl. Wissowa, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Band III,2: Campanus ager–Claudius*, 2524.

³¹³ Pind. P. 4, 158

werden.³¹⁴ Bisweilen wird Erebos auch synonym zu den Begriffen Hades und Tartaros bzw. dem aus der römischen Mythologie stammenden Orcus verwendet.³¹⁵ Beim römischen Grammatiker Marius Servius Honoratus, kurz Servius, der für seine Vergil-Kommentare zur *Aeneis* bekannt ist, wird dem Erebos auch eine gute Funktion zugeschrieben, nämlich als Teil der Unterwelt, in dem diejenigen verweilen, die ein gutes Leben geführt haben, bevor sie gereinigt zum Elysion gelangen: „Erebus proprie est pars inferorum, in qua hi qui bene vixerunt, morantur. nam ad Elysium non nisi purgati perveniunt.“³¹⁶

Zu den Nachkommen der Nyx wiederum zählen die chthonischen Gottheiten Ker, Thanatos und Hypnos, wie es in Hesiods *Theogonie* beschrieben wird:

„Aber die Nacht gebär den verhaßten Moros, die schwarze Ker und Thanatos, dann den Schlaf [Anm. Hypnos] und die Scharen der Träume [Anm. On-eiroi].“

„Νύξ δ’ ἔτεκεν συγγερόν τε Μόρον καὶ Κῆρα μέλαιναν καὶ Θάνατον, τέκε δ’ Ὕπνον, ἔτικτε δὲ φύλον Ὀνείρων.“³¹⁷

Obzwar derselben noch weitere Nachkommen wie z. B. Oizys (gr. Ὀϊζύς), der Personifikation von Jammer und Elend, Momos (gr. Μῶμος), dem Tadel oder der Schmähsucht, die Hesperiden (gr. Ἑσπερίδες) oder die Moiren (gr. Μοῖραι) bzw. Schicksalsgöttinnen zugeschrieben werden, soll lediglich auf Ker, Thanatos und Hypnos eingegangen werden.

Ker:

Ker (gr. Κήρ) soll ursprünglich etwa ‚Tod‘ oder ‚Verderben‘ bedeutet haben, woraus sich allmählich die Vorstellung einer Verkörperung des gewaltsamen Todes etablierte.³¹⁸ Andere Grammatiker leiten Ker wiederum von καρδία, lat. cordis, d. i. ‚Herz‘ oder ‚Seele‘ ab.³¹⁹ Unabhängig davon wird Ker als Tochter der Nyx bereits bei Hesiodos nicht nur als Personifikation eines gewaltsamen Todes, sondern im Plural auch als eine Gruppe von todbringenden Dämonen betrachtet. Eine nähere Beschreibung der Keren findet sich im Hesiods zugeschriebenen *Epyllion*, d. i. kleines Epos, dem *Schild des Herakles*:

³¹⁴ Vgl. Wilhelm Kroll, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Band VI,1: Ephoros–Eutychos*, Stuttgart 1907, 403f.

³¹⁵ Vgl. Hunger, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 418.

³¹⁶ Serv. Aen. 6, 404

³¹⁷ Hes. theog. 211

³¹⁸ Vgl. Hunger, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 218.

³¹⁹ Vgl. Wilhelm Kroll, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Band XI,1: Katoikoi–Komödie*, Stuttgart 1921, 883.

„Aber von hinten Keren in dunkler Gestalt, mit weißen Zähnen erklirrend, Graß, und düsteres Auges, und blutbesprengt, und unnahbar, Hatten um Fallende Zank: denn jegliche wollte begierig Trinken das schwarze Blut; und erhaschte sie einen gestreckten, Oder an frischer Wund' hinfallenden, schleunig um diesen Schlag sie die mächtigen Klaun; und es fuhr die Seele zu Aïs [Anm. Hades], Tief in des Tartaros Schauer hinab: war ihnen das Herz nun Satt des Menschenblutes, zurück dann warfen sie jenen, Wandten sich um, und durchstürmten der Feldschlacht Lerm und Getümmel.“

„αἶ δὲ μετ' αὐτοὺς Κῆρες κυάνεαι, λευκοὺς ἀραβεῦσαι ὀδόντας, δεινωπαὶ βλοσυραὶ τε δαφοιναὶ τ' ἄπληταί τε δῆριν ἔχον περὶ πιπτόντων: πᾶσαι δ' ἄρ' ἔεντο αἶμα μέλαν πιεῖν: ὃν δὲ πρῶτον μεμάποιεν κείμενον ἢ πίπτοντα νεοῦτατον, ἀμφὶ μὲν αὐτῷ βάλλ' ὄνουχας μεγάλους, ψυχὴ δ' Ἄιδόσδε κατῆεν Τάρταρον ἐς κρυόενθ'. αἶ δὲ φρένας εὖτ' ἀρέσαντο αἵματος ἀνδρομέου, τὸν μὲν ρίπτασκον ὀπίσσω, ἅψ δ' ὄμαδον καὶ μῶλον ἐθύνεον αὖτις ἰοῦσαι.“³²⁰

Bei Homeros treten die Keren ebenfalls in Form eines gewaltsamen Todes auf; demnach sind dieselben vor allem in der *Ilias* auf dem Schlachtfeld tätig.³²¹

Thanatos:

Nicht nur der Genealogie, sondern auch seiner Tätigkeit nach ist Thanatos (gr. Θάνατος) der Ker verwandt – in der römischen Mythologie als Mors, Letum sowie Letus bekannt. Heute zumeist mit dem Todestrieb des Freud in Verbindung gebracht, wobei Thanatos einen post-freudianischen Terminus darstellt, ist Thanatos im antiken Griechenland eine Personifikation des sanften Todes im Gegensatz zu seiner Schwester Ker. Obzwar Thanatos, oft mit seinem Bruder Hypnos dargestellt, für einen sanften Tod steht, wird er u. a. bei Hesiodos als finsterer Zeitgenosse beschrieben, der selbst den Göttern verhasst ist, und der an einem finsternen Ort wohnt, wo Tag und Nacht sich begegnen, wohin Helios Strahlen niemals scheinen.³²² Während bei Homeros noch keine nähere Beschreibung seiner Gestalt zu finden ist, wird Thanatos danach in künstlerischer Gestaltung zumeist mit seinem Bruder, um einen Toten bemüht und bisweilen auch mit Flügeln dargestellt.³²³ In der griechischen Literatur ist derselbe vor allem in Verbindung mit dem Herakles- und Sisyphos-Mythos bekannt, wie z. B. bei Aischylos oder Euripides; dieser überlistete den Thanatos, wodurch keine Seele mehr zum Hades gelangen konnte, jener überwältigte denselben, um die verstorbene Alkestis (gr. Ἀλκηστις) wieder zu ihrem Gatten zurückzuführen.

³²⁰ Hes. scut. 248f

³²¹ Vgl. Hom. Il. 2, 301

³²² Vgl. Hes. theog. 744f

³²³ Vgl. Wilhelm Kroll, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Band V A,1: Taurisci–Thapsis*, Stuttgart 1934, 1258f.

Hypnos:

Da Hypnos (gr. Ὕπνος), d. i. der Schlaf, welcher bei den Römern auch Somnus oder Sopor genannt wird, als Bruder des Thanatos oft gemeinsam mit demselben dargestellt wird, soll er zumindest am Rande erwähnt werden, obzwar er mit dem Tod selbst wenig zu tun hat. Nichtsdestotrotz wird sein Wohnort zumeist – wenn auch nicht eindeutig – in der Unterwelt angegeben, weshalb er zu den chthonischen Göttern gezählt werden kann. Hypnos wird im Gegensatz zu seinem Bruder positiv konnotiert; aus diesem Grund wird derselbe auch mit verschiedenen euphemistischen Epitheta versehen. Pausanias bezeichnet Hypnos als Epidotes (gr. Ἐπιδότης),³²⁴ was der ‚Geber‘ oder der ‚Großzügige‘ bedeuten kann; in der *Ilias* wird derselbe als ‚erquickend‘ bzw. ‚erfreuend‘ (gr. νήδυμος) beschrieben.³²⁵ In der Mythologie soll Hypnos die Fähigkeit besitzen, alle Menschen und Götter in den Schlaf zu versetzen, wovon auch der Begriff der Hypnose abgeleitet wurde.³²⁶ Obschon Hypnos ein beliebtes Thema in der griechischen Mythologie und Kunst war – in der Literatur nicht nur bei Homeros oder Hesiodos, sondern auch später bei Ovidius sowie Vergil; in der Kunst in wechselnder Darstellung von einem geflügelten Jüngling bis hin zu einem alten Greis mit unterschiedlichen Attributen wie Füllhorn, Schlafmohn bzw. einem Mohnzweig oder einer (umgedrehten) Fackel – wird demselben lediglich eine geringe kultische Verehrung attestiert.³²⁷³²⁸

Die Erinyen:

Neben einzelnen chthonischen Gottheiten bzw. Dämonen gibt es auch solche, die in Gruppen auftreten; dazu gehören u. a. die Erinyen, die Gorgonen, die Harpyien und die Hekatoncheiren.

Die Erinyen bzw. Erinnyen (gr. Ἐρινύες, lat. Furiae) sind als jene Mächte bekannt, die im Gegensatz zu anderen chthonischen Mächten wie z. B. Hades lediglich Böses bringen.³²⁹ Die Etymologie der Erinyen ist bereits im Altertum umstritten und es sind zahlreiche Thesen dazu vertreten worden.³³⁰ Bisweilen werden dieselben auch Rasende (gr. Μανίαι) genannt; später bei Aischylos erhalten sie den euphemistischen Beinamen *Eumeniden* (gr. Εὐμενίδες), was als

³²⁴ Vgl. Paus. II 10, 2

³²⁵ Vgl. Hom. II. 14, 354

³²⁶ Vgl. Hunger, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 187.

³²⁷ Vgl. ibd.

³²⁸ Vgl. Wilhelm Kroll, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Band IX,1: Hyaia–Imperator*, Stuttgart 1914, 323f.

³²⁹ Vgl. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, 306f.

³³⁰ Vgl. Kroll, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Band VI,1: Ephoros–Eutychos*, 82f.

‚die Wohlmeinenden‘ übersetzt werden kann. Ihrer Zahl nach sind sie drei; Alekto (gr. Ἀλκτώ), ‚die (bei ihrer Jagd) Unaufhörliche‘, Megaira (gr. Μέγαιρα), ‚die Neidische‘, und Tisiphone (gr. Τισιφώνη), ‚die den Mord Rächende‘ (von gr. τίσις + φόνος), wobei lediglich *Megaira* als ‚Megäre‘, d. i. eine rasende oder wütende Frau (ähnlich der Furie), in den deutschen Sprachraum eingegangen ist. Die Genealogie der Rachegöttinnen ist ebenfalls nicht eindeutig; bei Hesiodos werden dieselben als Töchter der Gaia genannt, bei Aischylos wiederum als Töchter der Nyx.³³¹³³² Ihr Aussehen wird als grauenhaft beschrieben, gefolgt von unerträglicher Ausdünstung, Hundegebell und giftigem Geifer, der aus den Augen quoll, sowie mit Peitschen oder Fackeln bewaffnet, die jeden ruhelos in den Wahnsinn treiben, sofern sie einmal aus der Unterwelt entstiegen sind.³³³ Bei Homeros stellen sie den Inbegriff der Rache und Verfluchung dar; besondere Bedeutung wird ihnen ebenfalls im Mythos um Orestes (gr. Ὀρέστης) beigegeben, den Aischylos später in seiner *Orestie*, der einzig erhaltenen Trilogie aus der griechischen Tragödie, bearbeitete.³³⁴ Darin wird Orestes, der seine Mutter ermordet, von den Erinyen verfolgt und mit Wahnsinn geschlagen, bis er schließlich von Athenes Schiedsspruch gerettet wird und dieselben sich zu gnadenvollen Gottheiten, den Eumeniden, wandeln.³³⁵ Hunger merkt an, dass die Erinyen ursprünglich nichts anderes als die Seelen der Verstorbenen gewesen sein könnten, die für einen Mord Rache forderten, sofern kein Angehöriger dies im Sinne der Blutrache erfüllen konnte.³³⁶ Neben der athenischen Kultstätte am Fuße des Areopags haben die Erinyen auch eine kulturgeschichtliche Bedeutung in nachantiker Zeit erfahren, u. a. treten sie in Dantes *Göttliche Komödie* auf.

Die Gorgonen:

Ebenfalls zu den chthonischen Gottheiten zählen die Gorgonen (gr. Γοργόνες), wobei weder in der griechischen Schreibweise noch in ihrer Zahl Einigkeit herrscht. So kennt Homeros lediglich eine Gorgo – sowohl in der *Ilias* als auch in der *Odyssee*: „Auch die Schreckengestalt der Gorgo blickte vom Schilde Drohend herab. (τῇ δ’ ἐπὶ μὲν Γοργῷ βλοσυρῶπις ἐστεφάνωτο δεινὸν δερκομένη.)“³³⁷ Oder weiter: „Bangen muß ich, es schicke die edle Persephoneia Gorgos‘, der grausigen Riesin, Haupt mir zu aus dem Hades. (μή μοι Γοργεῖνν κεφαλὴν δεινοῖο

³³¹ Vgl. Hes. theog. 183f

³³² Vgl. Aischyl. Eum. 321

³³³ Vgl. Abenstein, *Griechische Mythologie*, 88.

³³⁴ Vgl. Hom. Il. 21, 412

³³⁵ Vgl. Aischyl. Eum. 1029f

³³⁶ Vgl. Hunger, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 127f.

³³⁷ Hom. Il. 11, 36

πελώρου ἐξ' Αἴδος πέμψειεν ἀγαυὴ Περσεφόνηα.)“³³⁸ Hesiodos nennt bereits die drei heute bekannten Namen Stheno (gr. Σθενώ), Euryale (gr. Εὐρυάλη) und Medusa (gr. Μέδουσα), wobei letztere die einzige sterbliche Gorgo ist:

„Keto gebar dem Phorkys die Graien [...] und die Gorgonen, die jenseits des ruhmvollen Ozeans wohnen, wo, am Rande der Nacht, die Töchter des Hesperos singen. Nämlich Euryale, Stheno, die schmerz erfüllte Medusa: War sie doch sterblich und nicht dem Tod und dem Alter enthoben wie ihre Schwestern.“

„Φόρκυϊ δ' αὖ Κητῶ Γραίας τέκε [...] Γοργοὺς θ', αἱ ναίουσι πέρην κλυτοῦ Ὠκεανοῖο ἐσχατιῇ πρὸς νυκτός, ἔν' Ἑσπερίδες λιγύφωνοι, Σθενώ τ' Εὐρυάλη τε Μέδουσά τε λυγρὰ παθοῦσα. ἥ μὲν ἔνν θνητὴ, αἱ δ' ἀθάνατοι καὶ ἀγήρω, αἱ δύο.“³³⁹

In der ursprünglichen Bedeutung dürfte Gorgo etwa ‚die furchtbar Brüllende‘ bedeuten, wobei die Wurzel im Indogermanischen angenommen wird und deren Bedeutung bereits im antiken Griechenland in Vergessenheit geraten sein dürfte, wodurch mit Gorgo bzw. den Gorgonen lediglich ‚furchtbare oder wilde Dämoninnen‘ verbunden wurden.³⁴⁰ In der griechischen Literatur werden sie vor allem mit dem Perseus-Mythos verbunden.³⁴¹ Die Gorgonen werden zu meist geflügelt, mit Schlangenhaaren und mächtigen Zähnen beschrieben, wobei sich die Darstellung in der Kunst insbesondere bei Medusa ab etwa 400 v. Chr. von etwas Fratzenhaftem bzw. Abstoßendem zu einer schönen Frau hin wandelt; erwähnenswert ist die häufige Darstellung eines fratzenhaften Gorgonen-Hauptes im apotropäischen Sinne, auch *Gorgoneion* bezeichnet, weshalb eine verbreitete Dämonenfurcht im antiken Griechenland anzunehmen ist.³⁴²

Die Harpyien:

Ähnlich den Gorgonen sind die Harpyien (gr. Ἄρπυια) ebenfalls chthonische Gottheiten, die aufgrund ihrer Aufgaben und ihres Aussehens mit dem Tod und dem Bösen in Verbindung gebracht werden. Etymologisch zwar nicht restlos geklärt, wird der Begriff schon in der Antike aus ἀρπάζω, was so viel wie ‚raffen‘ oder ‚rauben‘ bedeutet, und ἄρπη, ‚Sichel‘, bzw. lat. *sarpo*

³³⁸ Hom. Od. 11, 634

³³⁹ Hes. theog. 270

³⁴⁰ Vgl. Kroll, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Band VII,2: Glykyrrhiza–Helikeia*, 1632.

³⁴¹ Vgl. Abenstein, *Griechische Mythologie*, 137.

³⁴² Vgl. Hunger, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 144.

abgeleitet, wodurch die Harpyien auch ‚Rafferinnen‘ genannt werden.³⁴³ Bei Hesiodos sind dieselben Töchter des Titanen Thaumas (gr. Θαύμας) und der Okeanide Elektra (gr. Ἠλέκτρα):

„Thaumas verband sich sodann mit des tiefen Okeanosstromes Tochter Elektra, und diese gebar die eilige Iris, lockenschön die Harpyien, Aello auch und Okypete, die zugleich mit dem Wehen der Winde, dem Fluge der Vögel eilen auf raschen Schwingen dahin.“

„Θαύμας δ’ Ὀκεανοῖο βαθυρρεῖταιο θύγατρα ἡγάγετ’ Ἠλέκτρην· ἥ δ’ ὠκεῖαν τέκε Ἴριν ἠυκόμους θ’ Ἀρπυίας Ἀελλώ τ’ Ὀκυπέτην τε, αἳ ῥ’ ἀνέμων πνοιῆσι καὶ οἰωνοῖς ἅμ’ ἔπονται ὠκείης πτερύγεσσι.“³⁴⁴

Die Namen und die Anzahl der Harpyien schwankt; Homeros scheint lediglich eine Harpyie mit dem Namen Podarge (gr. Ποδάργη) zu kennen:

„Diese gebar dem Westwind einst die Harpyie Podarge, Weidend auf grünender Au an Okeanos' strömenden Wassern.“

„τοὺς ἔτεκε Ζεφύρῳ ἀνέμῳ Ἄρπυια Ποδάργη βοσκομένη λειμῶνι παρὰ ῥόον Ὀκεανοῖο.“³⁴⁵

In späterer Zeit wird bei Vergil auch der Name Kelaino bzw. Celaeno gebraucht.³⁴⁶ Die Harpyien spielen vor allem in der Argonautensage, respektive in der Phineus-Episode, eine Rolle.³⁴⁷ Wilamowitz-Moellendorff schließt aus dem Tod derselben im Argonautenmythos, der bereits zu Homers Zeiten weit verbreitet war, dass schon in der archaischen Zeit Griechenlands der Glaube an diese Wesen schwand.³⁴⁸ Des Weiteren sollen sie auf Geheiß des Zeus die Toten in die Unterwelt gebracht haben; prinzipiell scheint es zwei unterschiedliche Ursprünge der Harpyien zu geben. Einerseits als Windgötter oder Sturmdämonen der Unterwelt verbunden, indem sie die Psyche, d. i. den Seelenhauch, der Toten ins Totenreich transportieren; andererseits stehen sie auch eng mit Pferden in Verbindung, so wird bei Homeros die Harpyie Podarge (gr. πούς + ἀργός), d. i. die ‚Schnellfüßige‘, als Mutter berühmter schneller Rosse wie Achills Rosse Xanthos und Balios angeführt. Ob im Griechenland der archaischen Zeit Sturmgottheiten wie die Harpyien als gespenstische Rosse gedacht wurden – wie z. B. in den nordischen Volkssagen, bleibt allerdings umstritten.³⁴⁹ Jedenfalls wandelt sich die Darstellung der

³⁴³ Vgl. Kroll, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Band VII,2: *Glykyrrhiza–Helikeia*, 2417f.

³⁴⁴ Hes. theog. 265

³⁴⁵ Hom. Il. 16, 150

³⁴⁶ Vgl. Verg. Aen. 3, 211

³⁴⁷ Vgl. Hunger, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 148.

³⁴⁸ Vgl. Enno Friedrich Wichard Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, Berlin 1931, 267.

³⁴⁹ Vgl. Kroll, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Band VII,2: *Glykyrrhiza–Helikeia*, 2419f.

Harpyien von einstmalen schönen Frauen mit gelockten Haaren, wie noch zu Hesiods Zeit, über Gestalten mit Vogelflügeln bis hin zu furchtbaren Dämonen bei Vergil. So schreibt derselbe über die Harpyie Celaeno bzw. Kelaeno:

„Schrecklicher ist kein Monster als sie, und grausiger stieg nie Seuche und Zorn der Götter empor aus den stygischen Wogen.“

„tristius haud illis monstrum, nec saevior ulla pestis et ira deum Stygiis sese extulit undis.“³⁵⁰

Die Hekatoncheiren:

Ebenfalls zu den chthonischen Gottheiten zählen die Hekatoncheiren (gr. ἑκατόγχειρες), drei riesenhafte Söhne des Uranos und der Gaia mit den Namen Briareos (gr. Βριάρεως), Gyges (gr. Γύγης) und Kottos (gr. Κόττος), wobei dieselben zwar in der Unterwelt leben, allerdings mit dem Thema Tod selbst wenig zu tun haben, wodurch sie nur am Rande erwähnt werden. In der Titanomachie verhelfen die Hekatoncheiren (gr. ἑκατόν + χεῖρ), d. i. ‚die Hundertarmigen‘, Zeus zum Sieg gegen Kronos. Kronos und seine Titanen werden fortan in den Tartaros gesperrt, die Hekatoncheiren aber zu ihren Wächtern erklärt.³⁵¹

3.1.4. Die großen Sünder

Nach der Beschreibung der Unterwelt und ihrer göttlichen Bewohner soll auf Menschen eingegangen werden, die in der Unterwelt als Büßer oder Sünder verweilen. Die berühmtesten Gestalten der griechischen Mythologie, die im Tartaros ihre Strafen verbüßen, sind Sisyphos und Tantalos. Die großen Leidenden im Tartaros, deren Qualen von beispielloser Grausamkeit zeugen und dabei in ihrer endlosen Dauer völlig ergebnislos bleiben, können bis in die früheste Zeit der griechischen Antike zurückverfolgt werden, wodurch sie wahrscheinlich eine gewisse exemplarische Funktion innehatten, um vor einem frevlerischen Leben zu warnen.³⁵²

Sisyphos:

Sisyphos (gr. Σίσυφος), dessen Strafe es ist – wie bereits erwähnt –, stets einen riesigen Felsbrocken mit aller Kraft auf eine Anhöhe zu wälzen, um vergeblich zusehen zu müssen, wie derselbe wieder den Hügel hinabrollt, hat als Sisyphusarbeit in vielen Sprachen Einzug gehalten. Er gilt gemeinhin als Sohn des Aiolos (gr. Αἴολος) und wird bisweilen als Erbauer von

³⁵⁰ Verg. Aen. 3, 214

³⁵¹ Vgl. Hes. theog. 666f

³⁵² Vgl. Walter Burkert, „Pleading for Hell: Postulates, Fantasies and the Senselessness of Punishment“, in: *Numen* 56(2/3), 2009, 148.

Korinth angesehen, obwohl dies nach homerischer Beschreibung umstritten ist.³⁵³ Sisyphos ist für seine außergewöhnliche Schlaueit bekannt; diese wird bereits bei Homeros dargestellt, wo derselbe als *κέρδιστος* (Superlativ: der ‚Klügste‘, ‚Schlaueste‘) bezeichnet wird.³⁵⁴ Vor allem bei Theognis werden die positiven Charaktereigenschaften des Sisyphos besonders hervorgehoben.³⁵⁵ Zu den Nachkommen des Sisyphos, auch Sisyphiden genannt, gehören wiederum Glaukos (gr. Γλαῦκος) und Bellerophon (gr. Βελλεροφῶν), wobei ob seiner Schlaueit bisweilen auch Odysseus als Sisyphide angesehen wird, nachweislich zuerst in einem Fragment des Aischylos.³⁵⁶ Da Homeros selbst keinen Grund für die Bestrafung des Sisyphos nennt, sind bereits in der griechischen Antike verschiedene Erklärungen erfolgt. So soll derselbe nach Apollodoros Zeus' Pläne, Aigina (gr. Αἴγινα), die Tochter des Flussgottes Asopos (gr. Ἀσωπός) zu entführen, vereitelt haben, worauf er von Thanatos bestraft werden sollte.³⁵⁷ Sisyphos gelingt es allerdings, Thanatos zu überlisten, worauf niemand mehr sterben kann.³⁵⁸ Diese Variante ist mit einer weiteren Sagenform vermischt. Nachdem Ares den gefangenen Thanatos befreit und ihm Sisyphos übergibt, wird der Tod ein weiteres Mal überlistet. Zuvor versagt Sisyphos allerdings seiner Gattin Merope (gr. Μερόπη), ihn rechtmäßig zu bestatten. Im Hades angekommen umschmeichelt er Persephone und bittet darum, ihn noch einmal aus der Unterwelt zu entlassen, um seine Frau für den Frevel zu bestrafen. Freilich kehrt Sisyphos nicht mehr freiwillig in die Unterwelt zurück, allerdings stirbt er im Greisenalter und muss fürder seine qualvolle Strafe im Tartaros verbüßen. Des Weiteren wird der Mythos des Sisyphos bei den drei großen attischen Tragödien-Dichtern bearbeitet, obzwar dieselben entweder verloren gegangen oder fragmentarisch geblieben sind.³⁵⁹ Welche der von Sisyphos begangenen Handlungen tatsächlich zu der schweren Strafe führt, wird in der Forschung unterschiedlich diskutiert; so kann die Überbringung der Nachricht an Asopos von der Entführung der Aigina als direkter Frevel an Zeus angesehen werden, andererseits argumentiert Sourvinou-Inwood, dass die Flucht aus der Unterwelt für die besonders harte Strafe verantwortlich sei, da dadurch

³⁵³ Vgl. Wilhelm Kroll, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Band III A,1: Silacenis–Sparsus*, Stuttgart 1927, 372f.

³⁵⁴ Vgl. Hom. II. 6, 153

³⁵⁵ Vgl. Jeffrey Henderson, „Theognis 702–712: The Sisyphus-exemplum“, in: *Quaderni Urbinati di Cultura Classica, New Series* 15(3), 1983, 86.

³⁵⁶ Vgl. Kroll, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Band III A,1: Silacenis–Sparsus*, 371.

³⁵⁷ Vgl. Apollod. 1, 85

³⁵⁸ Vgl. Abenstein, *Griechische Mythologie*, 88f.

³⁵⁹ Vgl. Hunger, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 379f.

der Zyklus von Tod und Leben durcheinandergerate.³⁶⁰ Fest steht allerdings nur die Strafe des Sisyphos, die Begründung derselben wurde erst in nachhomerischer Zeit auf unterschiedliche Weise ergänzt.³⁶¹

Tantalos:

Tantalos (gr. Τάνταλος) gehört wie auch Sisyphos zu den bekanntesten Büßern der griechischen Mythologie. Bereits in der Antike wurde der Name dem Stamm *tela in *τλῆναι*, was mit ‚tragen‘, ‚erdulden‘ übersetzt werden kann, zugeschrieben – ähnlich dem Titan A-tla-s, der das Himmelsgewölbe stützte. Tantalos wird als Dissimilation von Tal-tal-os verstanden und könnte demnach ‚Träger des Himmelsgewölbes‘ bedeuten, wodurch anzunehmen ist, das Tantalos ursprünglich einen hohen Berg bzw. einen damit verbundenen Bergdämon darstellte und daraus erst später eine Sagenpersönlichkeit entstand.³⁶² Gewöhnlich wird Tantalos – u. a. bei Hyginus – als Sohn des Zeus und der Pluto betrachtet, obwohl bei Homeros noch keine Genealogie vorhanden ist.³⁶³ Er selbst gilt als Stammvater der Tantaliden, Vater des Pelops und Großvater des Atreus (gr. Ἀτρεΰς); aus Atreus wiederum gehen die bekannten mythologischen Gestalten Menelaos (gr. Μενέλαος), Agamemnon (gr. Ἀγαμέμνων) hervor, wobei letzterer mit Klytaimnestra (gr. Κλυταιμνήστρα) u. a. Orestes und Iphigenie (gr. Ἰφιγένεια) zeugt, die letztendlich in der fünften Generation nach Tantalos den Tantalosfluch bzw. Atridenfluch beenden können.³⁶⁴³⁶⁵ Während die Nachkommen des Tantalos dazu verflucht sind, innerfamiliäre Morde zu begehen, wird er selbst zu ewigen Qualen im Tartaros verbannt. Bei Homeros werden die nach dem Büßer benannten Tantalosqualen detailgetreu beschrieben:

„Auch noch den Tantalos sah ich dort innen in schwierigen Leiden; Stand er ja doch im Wasser, das grade ans Kinn ihm noch reichte. Dürstend stand er darin, doch konnte er trinkend nicht kosten. Immer dann, wenn der Alte sich bückte begierig zu trinken, Zog sich das Wasser zurück und verschwand, und unter den Füßen zeigte sich schwarzer Boden; ein Unhold wars, der es schlürfte. Früchte hochgewipelter Bäume umhingen den Scheitel, Birnen, Granaten und Äpfel, besonders herrliche Früchte, Feigen von hoher Süße, Oliven, die wachsen und blühen; Aber so oft,

„καὶ μὴν Τάνταλον εἰσεῖδον χαλέπ' ἄλγε' ἔχοντα, ἔσταότ' ἐν λίμνῃ· ἡ δὲ προσέπλαζε γενεΐῳ. στεῦτο δὲ διψῶν, πῖεῖν δ' οὐκ εἶχεν ἐλέσθαι· ὅσσάκι γὰρ κύψει ὁ γέρων πῖεῖν μενεαίνων, τοσσάχ' ὕδωρ ἀπολέσκει ἀναβροχέν, ἀμφὶ δὲ ποσσὶ γαῖα μέλαινα φάνεσκε, καταζήνασκε δὲ δαίμων, δένδρεα δ' ὑψιπέτηλα κατὰ κρήθην χέε καρπὸν, ὄγχναι καὶ ῥοαὶ καὶ μηλέαι ἀγλαόκαρποι συκέαι τε γλυκεραὶ καὶ ἐλαῖαι τηλεθόωσαι· τῶν ὁπότε ἰθύσει ὁ γέρων ἐπὶ

³⁶⁰ Vgl. Christiane Sourvinou-Inwood, „Crime and Punishment: Tityos, Tantalos and Sisyphos in “Odyssey” 11“, in: *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 33, 1986, 48.

³⁶¹ Vgl. Kroll, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Band III A,1: *Silacenis–Sparsus*, 374.

³⁶² Vgl. Wilhelm Kroll, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Band IV A,2: *Symposion–Tauris*, Stuttgart 1932, 2224f.

³⁶³ Vgl. Hyg. fab. 82

³⁶⁴ Vgl. Hom. II. Anhang Stb. I

³⁶⁵ Vgl. Hunger, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 388.

mit der Hand sie zu fassen, der Alte sich reckte,
Schnellte ein Wind sie empor in wolkenbeschattete
Höhen.“

χερσὶ μάσασθαι, τὰς δ' ἄνεμος ῥίπτασκε ποτὶ νέφεα
σκιόεντα.“³⁶⁶

Bemerkenswert ist die Darstellung des Leidens, die beinahe wortgetreu mit den Qualen des Sisyphos übereinstimmt. In einer anderen Version nach einer olympischen Ode Pindars hängt Zeus zusätzlich einen Felsblock über Tantalos, um ihm jegliche Lebensfreude zu rauben:

„Wenn je einen sterblichen Mann des Olympos Hüter
ehrten, war Tantalos dieser; doch zu verdauen den
großen Segen vermochte er nicht, durch Übersätti-
gung zog er auf sich übergewaltiges Unheil, das der
Vater über ihn hängte, einen mächtigen Stein, den er
immer vom Kopf wegzustoßen versucht – so geht er
des Frohsinns verlustig.“

„εἰ δὲ δὴ τιν' ἄνδρα θνατὸν Ὀλύμπου σκοποὶ
ἐτίμασαν, ἧν Τάνταλος οὔτος· ἀλλὰ γὰρ καταπέψαι
μέγαν ὄλβον οὐκ ἐδυνάσθη, κόρῳ δ' ἔλεν ἅταν
ὑπέροπλον, ἅν τοι πατὴρ ὕπερ κρέμασε καρτερὸν
αὐτῷ λίθον, τὸν αἰεὶ μενοιῶν κεφαλᾶς βαλεῖν
εὐφροσύνας ἀλᾶται.“³⁶⁷

Die Gründe für die Bestrafung des Tantalos werden in der griechischen Antike unterschiedlich hergeleitet, da bei Homeros selbst noch keine angegeben werden. Nach einer bekannten Fassung stellt Tantalos die Götter auf die Probe, die ihm an die Tafel einladen, indem er denselben seinen Sohn Pelops als Speise aufischt.³⁶⁸ Auch wenn die Götter die List bemerken, kann dies als möglicher Grund für die Strafe des Tantalos angesehen werden; insbesondere der Kannibalismus, der hinter der Tat steckt, soll hier als Bedrohung für die zivilisierte Welt und als Rückkehr zum Urzustand bzw. Chaos stehen.³⁶⁹³⁷⁰ Des Weiteren soll Tantalos die Speisen der Götter Nektar und Ambrosia gestohlen und zudem Geheimnisse derselben ausgeplaudert haben, die für menschliche Ohren nicht bestimmt sind.³⁷¹ Insgesamt stellen der Tantalos- wie auch der Sisyphos-Mythos Gleichnisse beispielloser menschlicher Hybris dar, die den Menschen als abschreckendes Beispiel dienen und dieselben von einem sündhaften Leben abhalten sollen.

Tityos:

Neben Sisyphos und Tantalos gibt es in der Literatur auch noch einen dritten großen Büßer, wenn auch derselbe weniger bekannt sein dürfte. Tityos (gr. Τιτυός) ist unterschiedlichen

³⁶⁶ Hom. Od. 11, 582

³⁶⁷ Pind. O. 1, 54

³⁶⁸ Vgl. Hyg. fab. 83

³⁶⁹ Vgl. Hunger, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 388.

³⁷⁰ Vgl. Sourvinou-Inwood, „Crime and Punishment: Tityos, Tantalos and Sisyphos in “Odyssey” 11“, in: *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 33, 42.

³⁷¹ Vgl. Pind. O. 1, 59f

Überlieferungen nach ein Sohn der Gaia oder entstammt aus der Verbindung von Zeus mit Elara (gr. Ἑλάρᾱ). Nach Homeros vergewaltigt derselbe Leto (gr. Λητώ), eine Buhlin des Zeus, weshalb er in den Tartaros gekettet wird, wo fortan zwei Geier, ähnlich dem Prometheus-Mythos, an seiner stets nachwachsenden Leber fressen.³⁷² Da Tityos allerdings kein Mensch ist, sondern zum Geschlecht der Riesen gehört, soll nicht näher darauf eingegangen werden.

Neben den drei großen Sündern verbüßen noch zahlreiche andere Gestalten ihre frevelhaften Taten im Tartaros; zu ihnen zählen u. a. die Danaiden (gr. Δαναΐδες), kriegerische Frauen, die ihre 50 Ehemänner ermordeten und für ihre Untat unablässig Wasser in zerbrochene Krüge füllen müssen, Ixion (gr. Ἴξιων), der durch seinen Patrizid erstmals einen Verwandtenmord in der griechischen Mythologie begangen haben und deshalb an ein geflügeltes Feuerrad gebunden worden sein soll, um ewig im Hades umherzuwirbeln, sowie Peirithoos (gr. Πειρίθοος), Sohn des Ixion, der ähnlich dem Hades versuchte, Persephone zu rauben, und deshalb an den Felsenthron des Vergessens gebunden und mit diesem verwachsen sein soll. Für eine nähere Auseinandersetzung mit den großen Leidenden im Tartaros sei auf Abenstein (2024) und Hunger (1959) verwiesen.

3.1.5. Die Katabaseis

Abschließend soll rund um das Thema Tod aus der griechischen Mythologie auf jene Unterweltsmythen eingegangen werden, in denen Sterbliche es vermocht haben, in die Unterwelt einzudringen und aus dieser wieder zu entkommen. Unterweltsmythen, die das Eintreten und Austreten von Lebenden in die Unterwelt darstellen, werden auch Katabaseis genannt, von gr. καταβαίνειν, was so viel wie ‚hinabsteigen‘ bedeutet. Zu den berühmtesten Heroen, die dies vollbrachten, zählen Orpheus, Theseus und Herakles, wobei letzterer als Sohn des Zeus eher als Halbgott, denn als Mensch anzusehen ist. Interessanterweise werden die drei Heroen der bekannten Katabaseis als Zeitgenossen dargestellt, nämlich aus der ersten Generation vor dem trojanischen Krieg. So soll Orpheus mit Herakles an der Argonautenfahrt teilgenommen haben, Herakles lernte wiederum das Saitenspiel vom Bruder des Orpheus, Theseus, ein Cousin des Herakles, zog mit diesem schließlich gemeinsam gegen die Amazonen.³⁷³

³⁷² Vgl. Hom. Od. 11, 576f

³⁷³ Vgl. Abenstein, *Griechische Mythologie*, 141f.

Orpheus:

Orpheus (gr. Ὀρφεύς) wird oft der ‚Dunkle‘ (von gr. ὀρφναῖος, ὀρφνη) genannt, wobei eine sichere Herleitung nicht mehr zu vollbringen sein wird. Eine andere mögliche Etymologie deutet auf ὄρφος oder ὀρφώς hin, weshalb derselbe bisweilen auch ‚Fischer‘ geheißen wird, obwohl dies in der Forschung als unwahrscheinlich angesehen wird. Schließlich sei noch die Möglichkeit erwähnt, dass Orpheus von ὠραῖος + φωνή stamme und somit etwa die ‚rechte oder anmutige Stimme‘ heißen könnte, wobei dies allerdings lediglich bei Fulgentius nachzuweisen ist und eher als Kuriosum betrachtet wird, in dem Sinne, dass die Mutter des Orpheus Kalliope (gr. Καλλιόπη) heißt und somit ähnlich dem Orpheus etwa die ‚Schönstimmige‘ bedeutet (von gr. καλός + ὄψ).³⁷⁴ Neben seiner Mutter gilt der thrakische König und Flussgott Oiagros (gr. Οἶαγρος) als Vater des Orpheus; aus diesem Grund stritten schon früh zahlreiche Städte darum, der Geburtsort des Orpheus zu sein.³⁷⁵ Bisweilen, wie z. B. bei Pindaros, wird aber auch Apollon als Vater des Orpheus genannt, wobei dies allerdings aufgrund seiner apollinischen Natur eher metaphorisch zu verstehen sei.³⁷⁶ Der Mythos um Orpheus war bereits in der Antike populär, obwohl derselbe bei Homeros und Hesiodos nicht erwähnt wird. Erst ab dem sechsten Jahrhundert v. Chr. erfolgt vermittelt der Orphik eine rasche Verbreitung. Um Orpheus ranken sich verschiedene Mythen, u. a. soll er an der Argonautenfahrt teilgenommen haben, wobei derselbe in den ursprünglichen Fassungen keine besondere Aufgabe innehat und ihm lediglich eine geringe Bedeutung zugestanden wird, erst im Zuge der Verbreitung der orphischen Lehre wurden ihm im Nachhinein größere Rollen zugeschrieben.³⁷⁷ Orpheus werden unterschiedliche Erfindungen nachgesagt, so soll er die Musik und den Tanz oder aber auch den Hexameter und sogar die Schrift erfunden haben.³⁷⁸ Insbesondere für seine Musik ist Orpheus bekannt, nach der gängigen Fassung des Orpheus-Mythos soll er damit alles um ihn herum in friedliche Ruhe versetzt haben; Bäume und Tiere kamen, um ihm zu lauschen, selbst Steine vermochte er zu versetzen. Am bekanntesten dürfte die Geschichte um dessen Ehefrau, der Nymphe Eurydike (gr. Εὐρυδίκη), sein; dieselbe stirbt an einem Schlangenbiss, nachdem sie von Aristaios (gr. Ἀρισταῖος), der ihr nachstellt, flieht. Orpheus ist daraufhin dermaßen betrübt, dass er bis zum Tainaron, einem im antiken Griechenland bekannten Eingang

³⁷⁴ Vgl. Wilhelm Kroll, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Band XVIII,1: Olympia–Orpheus*, Stuttgart 1939, 1204.

³⁷⁵ Vgl. Abenstein, *Griechische Mythologie*, 165.

³⁷⁶ Vgl. Pind. P. 4, 177

³⁷⁷ Vgl. Hunger, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 294.

³⁷⁸ Vgl. Abenstein, *Griechische Mythologie*, 166.

zur Unterwelt, zieht, um sie zurückzuholen. Eine prägnante Fassung des Orpheus-Mythos findet sich bei Apollodoros:

„Von Kalliope nun und Oiagros, gemäß allgemeiner Annahme aber von Apollon, (kommen) Linos, den Herakles tötete, und Orpheus, der Virtuose im Gesang zur Kithara, der singend Steine und Bäume in Bewegung setzte. Als aber seine Frau Eurydike gestorben war, gebissen von einer Schlange, ging er in den Hades hinab, da er sie wieder hinaufführen wollte, und überredete Pluton, sie hinaufzuschicken. Der aber versprach, dies zu tun, wenn Orpheus sich unterwegs nicht umwende, bevor er in sein Haus gelangt sei; der aber wendete sich aus Mißtrauen um und schaute seine Frau an, die aber wendete sich wieder zurück. Es erfand Orpheus aber auch die Mysterien des Dionysos, und er ist begraben in der Gegend von Pierien, zerrissen von den Mainaden.“

„Καλλιόπης μὲν οὖν καὶ Οἰάγρου, κατ’ ἐπὶ κλησιν δὲ Ἀπόλλωνος, Λίνος, ὃν Ἡρακλῆς ἀπέκτεινε, καὶ Ὀρφεὺς ὁ ἀσκήσας κιθαρωδίαν, ὃς ἄδων ἐκίνει λίθους τε καὶ δένδρα. ἀποθανούσης δὲ Εὐρυδίκης τῆς γυναικὸς αὐτοῦ δηχθείσης ὑπὸ ὄφεως κατῆλθεν εἰς Ἅιδου θέλων ἀνάγειν αὐτήν, καὶ Πλούτωνα ἔπεισεν ἀναπέμψαι. ὁ δὲ ὑπέσχετο τοῦτο ποιῆσειν, ἂν μὴ πορευόμενος Ὀρφεὺς ἐπιστραφῇ, πρὶν εἰς τὴν οἰκίαν αὐτοῦ παραγενέσθαι· ὁ δὲ ἀπιστῶν ἐπιστραφεὶς ἐθεάσατο τὴν γυναῖκα, ἣ δὲ πάλιν ὑπέστρεψεν. εὗρε δὲ Ὀρφεὺς καὶ τὰ Διονύσου μυστήρια, καὶ τέθραπται περὶ τὴν Πιερίαν διασπασθεὶς ὑπὸ τῶν Μαινάδων.“³⁷⁹

Die knappe Darstellung des Abstiegs in die Unterwelt wird bei anderen wesentlich detaillierter ausgeschmückt; so soll verzückt durch des Orpheus Leierspiel Charon seinen Kahn verlassen, Kerberos mit seinem Gebell aufgehört haben, selbst die großen Büßer hielten inne und die Erinyen und Totenrichter begannen zu staunen und zu weinen.³⁸⁰ Die Frage, warum sich Orpheus beim Zug aus der Unterwelt nach Eurydike umblickt, ist bereits in der Antike vielfach gestellt worden; so soll er einerseits versucht haben, sie zu küssen, andererseits wollte er sich lediglich vergewissern, ob seine Gattin ihm folge. Bisweilen wird auch angenommen, er sei wahnsinnig geworden; in der Kunst wiederum galt Eurydike, die ihre Arme nach Orpheus ausstreckt, als beliebtes Motiv, was ebenfalls als Grund angesehen werden kann, warum Orpheus sich umdreht.³⁸¹ Jedenfalls findet sich im Motiv des Nicht-Schauens eine interessante Parallele zum biblischen Lot, dessen Frau beim Untergang Sodoms zurückblickt und zur Salzsäule erstarrt. Es sei allerdings gesagt, dass Orpheus im ursprünglichen Mythos fähig ist, Eurydike tatsächlich aus der Unterwelt zurückzuholen, der allgemeine griechische Glaube an die Unentrinnbarkeit des Todes allerdings zu einer Modifizierung des Stoffes geführt hat.³⁸² Der Tod des Orpheus selbst wird ebenfalls unterschiedlich dargestellt; gemeinhin zieht sich Orpheus in die Einsamkeit und Trauer zurück und wird von thrakischen Mänaden bzw. Bakchantinnen ermordet. Als Grund für die Ermordung wird u. a. genannt, dass Dionysos dem Orpheus, der Apollon

³⁷⁹ Apollod. 1, 14

³⁸⁰ Vgl. Ov. met. 10, 40

³⁸¹ Vgl. Abenstein, *Griechische Mythologie*, 167.

³⁸² Vgl. Hunger, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 295.

nahestand, zürnte; zudem soll Orpheus in seiner Trauer sich von den Frauen abgewandt und sich der Päderastie, d. i. Knabenliebe, zugewandt haben, weshalb ihm Frauen während eines dionysischen Zuges aus Zorn zerrissen.³⁸³ Zuletzt sei noch erwähnt, dass Orpheus in der Forschung auch als tatsächlicher Religionsstifter in Betracht gezogen wird; die orphischen Mysterien, die z. T. eine eigene Schöpfungsgeschichte haben, werden u. a. als Erneuerung des Dionysos-Kultes angesehen, in denen dionysische und apollinische Elemente vereinigt werden. Im Christentum wiederum wird Orpheus auch als Präfiguration Christi und Prophet betrachtet.³⁸⁴ In der Kunst ist Orpheus ein beliebtes Motiv in der Vasenmalerei, außerdem soll er auf einem berühmten Gemälde des Polygnotos in der Lesche der Knidier in Delphi dargestellt worden sein, welches allerdings nicht erhalten ist. In der Literatur gibt es sogar eine eigene Bezeichnung für die Orphische Dichtung, die vor allem aus den Orphischen Mysterien und Hymnen besteht, die laut der Orphischen Mythologie tatsächlich von Orpheus stammen sollen, wobei die Orphische Dichtung ebenfalls zu einem großen Teil verloren ist.³⁸⁵

Theseus:

Ein anderer bekannter Heros, der die Katabasis gewagt hat, ist Theseus. Theseus (gr. Θησεύς) stellt einen der bekanntesten griechischen Helden dar, zu dem eine Fülle an mythologischem Stoff vorhanden ist. Der Legende nach stammt Theseus von König Aigeus (gr. Αἰγεύς), einem Nachfahren des mythischen Königs Kekrops, – oder Apollon selbst – und Aithra (gr. Αἴθρα) ab, wodurch er zum ‚wahren‘ Gründer Athens avancierte. In den Erzählungen über seine Geburt spiegelt sich das verbreitete Motiv des Sohnes wider, der in der Ferne geboren wird und später auszieht, um seinen Vater zu finden. Theseus wächst nämlich in Troizen bei Pittheus (gr. Πιτθεύς) und Aithra auf; nachdem Aigeus Aithra schwängert, hinterlegt er ein Schwert und Sandalen unter einem schweren Stein, um seinen Sohn vermitteltst dieser Gnorismata, d. i. Erkennungszeichen, zu erkennen.³⁸⁶ Bereits in der Antike wurde der Name von τίθημι, θήσω und θησαυρός mit dem ‚Hinterlegten‘ bzw. dem ‚Aufbewahrungsort‘ desselben oder von θέσις mit seiner ‚Adoption‘ durch Aigeus bei seiner Rückkehr in Verbindung gebracht.³⁸⁷ Die Sagen um Theseus würden zu weit führen, wodurch lediglich auf die Katabasis näher

³⁸³ Vgl. Abenstein, *Griechische Mythologie*, 167f.

³⁸⁴ Vgl. Engelbert Kirschbaum, *Lexikon der christlichen Ikonographie. Band 3*, Rom 1994, 356f.

³⁸⁵ Vgl. Karl Mittelhaus, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Band XVIII,2: Orphische Dichtung–Palatini*, Stuttgart 1942, 1321f.

³⁸⁶ Vgl. Hunger, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 399f.

³⁸⁷ Vgl. Wilhelm Kroll, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Band VI A,1: Thesauros–Timomachos*, Stuttgart 1936, 1049.

eingegangen werden soll. Prinzipiell kann Theseus als attisches Pendant zu Herakles, dessen Mythos in ganz Griechenland verbreitet war, gedacht werden; so wurden den zwölf Taten des Herakles sechs Aufgaben des Theseus gegenübergestellt.³⁸⁸ Bereits als junger Mann beseitigt er, während seiner Rückkehr nach Athen, mehrere Räuber und Wegelagerer wie z. B. Prokrustes (gr. Προκρούστης) und Sinis (gr. Σίνης); in Athen angekommen entgeht er einem Giftschlag der Medeia (gr. Μήδεια). Zu seiner bekanntesten Tat zählt wahrscheinlich die Überwindung des Minotaurus mithilfe von Ariadne (gr. Ἀριάδνη) und Daidalos (gr. Δαίδαλος) und die damit einhergehende Befreiung der Athener aus der Hand des Kreta-Königs Minos. Außerdem soll er sowohl am Argonauten- als auch am Amazonenzug mit Herakles mitgewirkt haben. Theseus ist ein langes Leben vergönnt, wenn auch das Ende für einen glanzvollen Heroen dieses Ranges unwürdig erscheint.³⁸⁹ Nachdem Phaidra (gr. Φαίδρα), die zweite Gemahlin Theseus, sich in den Sohn desselben namens Hippolytos (gr. Ἱππόλυτος) aus seiner ersten Ehe mit der Amazonin Antiope (gr. Ἀντιόπη) oder Hippolyte (gr. Ἱππολύτη) verliebt hat und sich daraufhin erhängt, zieht der verwitwete Theseus mit Peirithoos aus, um für sich würdige Frauen zu erwerben. Ihre Wahl fällt auf die schöne Helene für Theseus, Peirithoos wünscht sich jedoch Persephone. Nach dem Raub der Helene steigen die Helden demnach in die Unterwelt hinab, um Persephone zu entführen. Hades soll sie empfangen haben, als sie sich allerdings auf die Stühle setzen, fallen sie des Vergessens anheim. Den Gotteslästerern (gr. θεομάχοι) bleibt die Rückkehr allerdings verwehrt; Theseus erlangt erst mithilfe des Herakles die Freiheit.³⁹⁰ Bei Apollodoros heißt es:

„Aber dicht an die Tore des Hades gekommen, fand er Theseus und Peirithus, der um die Heirat mit Persphone freite und deswegen gefesselt war. Nach Erblicken des Herakles aber streckten sie ihre Hände aus, als könnten sie durch die Kraft jenes aufstehen. Der faßte zwar Theseus bei der Hand und erhob ihn, als er aber Peirithus zum Aufstehen bringen wollte, ließ er ihn, da die Erde sich bewegte, wieder fahren.“

„πλησίον δὲ τῶν Ἄιδου πυλῶν γενόμενος Θησέα εὔρε καὶ Πειρίθου τὸν Περσεφόνης μνηστευόμενον γάμον καὶ διὰ τοῦτο δεθέντα. Τεασάμενοι δὲ Ἡρακλέα τὰς χεῖρας ὥρεγον ὡς ἀναστησόμενοι διὰ τῆς ἐκείνου βίας. ὁ δὲ Θησέα μὲν λαβόμενος τῆς χειρὸς ἤγειρε, Πειρίθου δὲ ἀναστήσαι βουλόμενος τῆς γῆς κινουμένης ἀφῆκεν.“³⁹¹

Als Grund dafür, dass Theseus aus der Unterwelt befreit werden kann, wird bisweilen der attische Nationalstolz angegeben; der zunehmend populäre Heros hat allerdings bei Homeros

³⁸⁸ Vgl. Hunger, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 401.

³⁸⁹ Vgl. Abenstein, *Griechische Mythologie*, 141f.

³⁹⁰ Vgl. Kroll, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Band VI A,1: Thesaurus–Timomachos*, 1161f.

³⁹¹ Apollod. 2, 124

und Hesiodos noch keine große Bedeutung. Ursprünglich dürften beide Frevler gleichermaßen im Hades verblieben sein; es wird vermutet, dass attische Dichter mit der Zeit den Stoff zugunsten des Theseus umgewandelt und Peirithoos die alleinige Schuld am Frevel der Götter gegeben haben.³⁹² Obzwar Theseus zuletzt als Flüchtling endet und einem heimtückischen Anschlag anheimfällt, hat derselbe, obwohl ihm ein unwürdiges Ende widerfährt, realgeschichtliche Bedeutung erfahren.³⁹³ So soll Theseus für den Synoikismus, d. i. der politische Zusammenschluss der attischen Gemeinden, verantwortlich sein; in Athen ist auch ein Theseus-Kult nachgewiesen. Theseus gilt nicht nur als Vater der athenischen Demokratie, sondern die Athener nannten sich bisweilen als Hochachtung vor demselben Theseiden.³⁹⁴ Diese würdigere Darstellung des Theseus – im Gegensatz zur Katabasis mit Peirithoos – findet sich auch in der attischen Tragödie wie z. B. bei den Werken *Die bittflehenden Mütter* und *Die Kinder des Herakles* (1972a, b) des Euripides und bei *Oidipus auf Kolonos* des Sophokles (2007) wieder. Zudem soll die Bekanntheit des großen athenischen Staats-Heros dazu geführt haben, dass unter den zahlreichen dichterischen Bearbeitungen auch ein großes Epos, *Theseis* genannt, zusammengestellt wurde, wovon allerdings lediglich zwei Testimonien erhalten geblieben sind. Dieses Epos dürfte nicht nur für die anschließenden Theseiden, d. i. Theseus-Epen, ausschlaggebend gewesen sein, sondern auch für die Kunst, in der Theseus ebenfalls ein beliebtes Motiv ist – ähnlich dargestellt wie Herakles, wenn auch in einer schlankeren Erscheinungsform.³⁹⁵ Ob Theseus ursprünglich als (Halb-)Gott oder historische Person verehrt wurde, ist heute allerdings nicht mehr bestimmbar.

Herakles:

Herakles (gr. Ἡρακλῆς, lat. Herkules) ist wohl der bekannteste Heros der griechischen Mythologie. Bereits in der Antike wurden viele Herleitungsversuche getätigt, die in neuerer Zeit allesamt wieder verworfen wurden. Auch die Verbindung zu Hera, wonach Herakles etwa der ‚Heraberühmte‘ oder ‚der durch (die Göttin) Hera Berühmte‘ bedeutet, wird mittlerweile in Frage gestellt, da Herakles wohl eher seiner Taten wegen und weniger durch Hera – die ihm im Übrigen zumeist als erbitterte Feindin erscheint –, berühmt geworden ist. Heute gilt am wahrscheinlichsten, dass Herakles von ἥρως + κλέος stammt, wobei angenommen wird, dass

³⁹² Vgl. Hunger, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 403.

³⁹³ Vgl. Abenstein, *Griechische Mythologie*, 152f.

³⁹⁴ Vgl. Hunger, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 403.

³⁹⁵ Vgl. Kroll, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Band VI A,1: Thesaurus–Timomachos*, 1046.

ἥρως – aus dem alten Stamme *serv-, wie auch im lat. *servo*, und/oder aus skr. *sar – sowohl in Hera, Heros als auch in Herakles steckt. Demnach sei Herakles entweder ‚der durch seine Stärke Berühmte‘ oder ‚der durch seinen (den Menschen zuteil werdenden) Schutz Berühmte‘.³⁹⁶ In der Tat finden sich in Herakles‘ Verwandtschaft die Neigung zu Namen, die in irgendeiner Form auf Kraft oder Stärke hinweisen, u. a. sein Großvater Alkaios (gr. Ἀλκαῖος) und seine Mutter Alkmene (gr. Ἀλκμήνη), worin ἀλκή für ‚Stärke‘ oder ‚Tapferkeit‘ steht, oder sein Halbbruder Iphikles (gr. Ἰφικλῆς), was so viel wie ‚mit Kraft‘ oder ‚kräftig‘ bedeutet. Bereits über seine Geburt, als Sohn des Zeus und der Alkmene, ranken sich viele Mythen; so soll Zeus noch während der Schwangerschaft verkündet haben, dass Herakles, als Sohn der Alkmene auch ein Perseide, weithin herrschen solle, weshalb Hera die Geburtswehen dermaßen verzögert, dass Eurystheus (gr. Εὐρυσθεύς), Sohn des Sthenelos (gr. Σθέnelος), vor ihm geboren wird und Herakles demselben somit verpflichtet ist. Eine detaillierte Genealogie findet sich u. a. bei Hunger.³⁹⁷ Des Weiteren soll Alkmene Herakles aus Furcht vor Heras Zorn ausgesetzt und Athene wiederum denselben zu Hera gebracht haben, worauf diese ihn schließlich aus Mitleid und in Unkenntnis über dessen Herkunft säugt. Dabei sei der Zug des Herakles so schmerzhaft gewesen, dass Hera ihn von sich warf und ihr Milch aus der Brust spritzte, wodurch die Milchstraße entsteht; Herakles aber soll durch die göttliche Milch bereits unsterblich geworden sein.³⁹⁸ Bereits mit acht Monaten habe Herakles seine erste Heldentat getätigt, indem er zwei Schlangen, die von Hera in sein Schlafgemach geschickt worden sind, erwürgt.³⁹⁹ Herakles genießt von verschiedensten Heroen eine hervorragende Erziehung, ist allerdings auch für seinen Jähzorn bekannt; so erschlägt er Linos, den Bruder des Orpheus‘, als dieser in züchtigt.⁴⁰⁰ Insbesondere für den Dodekathlos bzw. seine zwölf Arbeiten oder Heldentaten für Eurystheus ist Herakles bekannt, wobei der Grund für seine Verpflichtung unterschiedlich angegeben wird. Auf die zwölf Arbeiten (gr. ἄθλοι, ἔργα oder πόνοι) soll allerdings nur in Verbindung mit der Katabasis eingegangen werden; vor allem dürfte aber die Erlegung des Nemeischen Löwen bekannt sein, dessen Fell neben seiner Keule sowie dem Bogen und Köcher zu seinen Attributen zählt. Im Zuge einer der zwölf Arbeiten soll Herakles in die

³⁹⁶ Vgl. Wilhelm Kroll, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Band VIII,1: Helikon–Hestia*, Stuttgart 1912b, 523f.

³⁹⁷ Vgl. Hunger, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 163.

³⁹⁸ Vgl. Abenstein, *Griechische Mythologie*, 172.

³⁹⁹ Vgl. Hunger, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 163.

⁴⁰⁰ Vgl. Abenstein, *Griechische Mythologie*, 173.

Unterwelt hinabsteigen, um Eurystheus den Wachhund Kerberos zu bringen. Interessanterweise scheint dies die einzige der zwölf Taten zu sein, die bei Homeros dargestellt wird:

„Ich war der Sohn des Zeus, des Kroniden; aber ich hatte Endlose Mühsal; mußte dem vielmals minderen Manne Sklavisch mich beugen, der schwere Kämpfe verlangte. Auch hieher Schickte er mich einmal, den Hund ihm zu holen; er konnte Keinen Kampf, der größere Kräfte verlangte, ersinnen. Den nun trug ich hinauf und führte ihn fort aus dem Hades, Freilich geführt von Athene mit Augen der Eule und Hermes.“

„Ζητὸς μὲν πάντας ἦα Κρονίου, αὐτὰρ οἷζὺν εἶχον ἀπειρεσίην· μάλα γὰρ πολὺ χεῖροσι φωτὶ δεδήμην, ὃ δέ μοι χαλεποὺς ἐπετέλλετ' ἀέελους. καὶ ποτὲ μ' ἐνθάδ' ἔπεμψε κύν' ἄξοντ'· οὐ γὰρ ἔτ' ἄλλον φράζετο τοῦδ' ἐγὼ μοι κρατερώτερον εἶναι ἄεθλον. τὸν μὲν ἐγὼν ἀνένεικα καὶ ἤγαγον ἐξ Ἀΐδαο· Ἑρμείας δέ μ' ἔπεμπεν ἰδὲ γλαυκῶπις Ἀθήνη.“⁴⁰¹

Detailliert werden die Taten des Herakles wie auch der Abstieg in die Unterwelt bei Apollodoros geschildert; demnach wird Herakles in die eleusinischen Mysterien eingeweiht und steigt sodann wie Orpheus am Tainaron in die Unterwelt. Dort fliehen aber die Seelen vor ihm, außer Meleagros (gr. Μελέαγρος) und der Gorgo Medusa; des Weiteren befreit er Theseus aus der Unterwelt, zuletzt aber tritt er vor Hades bzw. Pluton, um den Kerberos zu erbitten:

„Als er aber Pluton um den Kerberos bat, trug ihm Pluton auf, ihn wegzuführen, wenn er ihn ohne die Waffen, die er habe, bezwinde. (126) Der aber fand ihn an den Toren des Acheron; und durch seinen Brustpanzer eingehüllt und durch sein Löwenfell bedeckt, schlang er seine Arme um seinen Kopf und ließ ihn nicht los, wiewohl gebissen von dem Drachen an dessen Schwanz. Er zwang aber das Tier an der Kehle, würgte es und führte es so zum Gehorsam. Er ergriff ihn nun und kam durch Troizen, sobald er den Aufstieg gemacht hatte. [...] Herakles aber zeigte Eurystheus den Kerberos und brachte ihn wieder in den Hades.

„αἰτοῦντος δὲ αὐτοῦ Πλούτωνα τὸν Κέρβερον ἐπέταξεν ὁ Πλούτων ἄγειν χωρὶς ὧν εἶχεν ὅπλων κρατοῦντα. ὃ δὲ εὐρών αὐτὸν ἐπὶ ταῖς πύλαις τοῦ Ἀχέροντος τῷ τε θώρακι συμπεφραγμένος καὶ τῇ λεοντῇ συσκεπασθεὶς καὶ περιβαλὼν τῇ κεφαλῇ τὰς χεῖρας οὐκ ἀνῆκε, καίπερ δακνόμενος ὑπὸ τοῦ κατὰ τὴν οὐρὰν δράκοντος. κρατῶν (δὲ) ἐκ τοῦ τραχήλου καὶ ἄγχων τὸ θηρίον ἔπεισε. συλλαβὼν οὖν αὐτὸν ἦκε διὰ Τροιζῆνος ποιησάμενος τὴν ἀνάβασιν. [...] Ἡρακλῆς δὲ Εὐρυσθεῖ δείξας τὸν Κέρβερον πάλιν ἐκόμισεν εἰς Αἶδου.“⁴⁰²

Freilich vollbringt Herakles noch weitere Heldentaten, nimmt an der Argonautenfahrt und am Amazonenzug mit anderen Heroen teil, stirbt schließlich einen tragischen Tod mithilfe des bekannten Lichas- bzw. Nessoshemds und wird zuletzt in den Olymp aufgenommen, wo er Hebe (gr. Ἥβη) als himmlische Gemahlin erhält.⁴⁰³ Der beliebteste griechische Heros erfährt neben zahlreichen literarischen Bearbeitungen wie z. B. bei Homeros, Pindaros, Sophokles oder Euripides sowie in Hesiods *Schild des Herakles* auch kultische Verehrung, die nicht nur in Griechenland selbst, sondern darüber hinaus auch über Italien – bei den Römern ab dem dritten

⁴⁰¹ Hom. Od. 11, 620

⁴⁰² Apollod. 2, 124

⁴⁰³ Vgl. Abenstein, *Griechische Mythologie*, 190f.

Jhdt. v. Chr. – zu den Kelten sowie im vorderasiatischen Raum bis zu den Seleukiden und Parthern drang. Dabei wurden Herakles unterschiedliche Funktionen zuteil, u. a. als Gott des Handels und Verkehrs, aber auch als Gott des Militärs; ursprünglich dürfte allerdings eine Rivalität mit dem Apollon-Kult bestanden haben, wovon der Mythos vom Kampfe des Herakles mit Apollon zeugt.⁴⁰⁴ Es sei erwähnt, dass es in der Forschung Versuche gibt, Gemeinsamkeiten zwischen Herakles und Göttern anderer Kulturen wie z. B. Thor aus der nordischen Mythologie, Indra aus dem Hinduismus oder Vajrapani aus dem Buddhismus zu finden.

Odysseus:

Abschließend geziemt es sich, wenn von den Katabaseis gesprochen wird, auch Odysseus (gr. Ὀδυσσεύς) zu erwähnen, obzwar sich die Katabasis desselben von den drei bisher genannten dahingehend unterscheidet, dass Odysseus nicht in die Unterwelt reist, um eine Person wieder an die Oberfläche bzw. ins Diesseits zurückzuholen, sondern um von dem Seher Teiresias (gr. Τειρεσίας) zu erfahren, wie er wieder in seine Heimat gelangen könne. Ohne auf das Leben des Odysseus näher einzugehen, das in der *Ilias* und der *Odyssee* dargestellt wird, sei gesagt, dass die Reise desselben in den Hades sich auch noch anderweitig von den herkömmlichen Katabaseis unterscheidet; so tritt Odysseus genau genommen nicht wirklich in den Hades ein, sondern opfert im Land der Kimmerioi, am Eingang zum Hades, den Seelen der Verstorbenen, woraufhin diese erscheinen.⁴⁰⁵⁴⁰⁶ Die Art der Katabasis, in der ein Mensch in die Totenwelt hinabsteigt, um über seine Zukunft Auskunft zu erhalten, wird nach dem elften Buch der *Odyssee* auch Nekyia (gr. νέκυια) genannt, was mit ‚Totenopfer‘ übersetzt werden kann. Die Nekyia des Odysseus mag an den älteren vorderorientalischen Gilgamesch-Epos, respektive die Erzählung *Gilgamesch, Enkidu und die Unterwelt*, erinnern.

3.1.6. Totenkult in der griechischen Antike

Freilich ließe sich noch viel über den Tod in der griechischen Mythologie sagen; so dürfte das Nekromanteion, ein Totenorakel an der Küste Epirus, in Griechenland einzigartig sein. Des Weiteren wird auch von mythologischen Gegenständen gesprochen, die mit dem Tod in Verbindung stehen. Nach dem Mythos der Pandora, der zuerst bei Hesiodos dargestellt wird, sei der Tod gar erst über die Menschheit gekommen, da Zeus den Frevel des Prometheus, der den

⁴⁰⁴ Vgl. Hunger, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 168.

⁴⁰⁵ Vgl. Hom. Od. 11, 1f

⁴⁰⁶ Vgl. Hunger, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 278.

Menschen das Feuer gebracht hat, zu rächen gedenkt. Hephaistos schafft im Auftrag des Zeus eine Frau, d. i. Pandora (gr. Πανδώρα), die ‚Allgeberin‘ oder ‚Das Geschenk aller Götter‘, die Prometheus‘ Bruder Epimetheus (gr. Ἐπιμηθεύς) – der ‚Nachherdenkende‘ – heiratet. Die ihr von Zeus mitgegebene Büchse, ursprünglich ein Krug (gr. πίθος), wird schließlich geöffnet, woraus alle Übel der Welt kommen, wie bei Hesiodos beschrieben:

„Aber die Frau entfernte den großen Deckel des Kruges, leerte ihn aus und sann den Menschen schmerzliche Leiden. Einzig die Hoffnung verblieb im unzerbrechlichen Hause, drinnen unter den Lippen des Kruges, und nicht aus der Öffnung flog sie heraus; sie hatte zuvor den Deckel des Kruges zugeworfen nach Willen des Zeus des Wolkenversammlers. Sonst aber zahllose Leiden entschwirrten unter die Menschen. Voll ist nämlich von Übeln die Erde und voll ist das Wasser, Krankheiten gehen bei Tag und Krankheiten gehen bei Nacht um unter den Menschen von selbst und bringen den Sterblichen Unheil, lautlos, da ihnen Zeus der Berater die Stimme herausnahm. Also ist es unmöglich, dem Sinn des Zeus zu entrinnen.“

„ἀλλὰ γυνὴ χεῖρεσσι πίθου μέγα πῶμ' ἀφελούσα
ἐσκέδασ'· ἀνθρώποισι δ' ἐμήσατο κήδεα λυγρὰ.
μούνη δ' αὐτόθι Ἑλπίς ἐν ἀρρήκτοις δόμοισιν ἔνδον
ἔμμενε πίθου ὑπὸ χεῖλεσιν, οὐδὲ θύραζε ἐξέπτη·
πρόσθεν γὰρ ἐπέμβαλε πῶμα πίθοιο αἰγιόχου
βουλῆσα Διὸς νεφεληγερέταο. ἄλλα δὲ μυρία λυγρὰ
κατ' ἀνθρώπους ἀλάληται· πλείη μὲν γὰρ γαῖα
κακῶν, πλείη δὲ θάλασσα· νοῦσοι δ' ἀνθρώποισιν
ἐφ' ἡμέρη, αἱ δ' ἐπὶ νυκτὶ αὐτόματοι φοιτῶσι κακὰ
θνητοῖσι φέρουσαι σιγῇ, ἐπεὶ φωνὴν ἐξείλετο
μητίετα Ζεὺς. οὕτως οὐ τί πη ἔστι Διὸς νόον
ἐξαλέασθαι.“⁴⁰⁷

Es bleibt anzumerken, dass der Mythos um Pandora nicht nur mit dem christlichen Sündenfall in Zusammenhang gebracht, sondern z. T. auch als Ursprung der Misogynie angesehen wird.

Neben den aus der Literatur entnommenen mythologischen Vorstellungen des antiken Griechenlands über den Tod wären freilich auch historische Berichte zum tatsächlichen Totenkult erwähnenswert, die allerdings den Rahmen der Arbeit sprengen würden. Aus diesem Grund soll lediglich in aller Kürze darauf eingegangen werden. Abseits der bereits bekannten Vorstellung darüber, dass die Seelen bzw. Psychai der Menschen, nachdem sie gestorben sind, über Charon und Kerberos in den Hades kommen, ist erwähnenswert, dass im antiken Griechenland eine Art Jugendkult in Zusammenhang mit einer Heroisierung der Verstorbenen vorherrschte. Dazu dürfte nicht nur die Abscheu vor Alter, Krankheit und Tod, sondern auch die Angst vor der Rache der Verstorbenen bei einer unangemessenen Bestattung geführt haben, obzwar kurioserweise die Verstorbenen in der Unterwelt lediglich als Schatten oder Abbilder beschrieben werden, denen keinerlei Macht mehr zur Verfügung stehen sollte.⁴⁰⁸ Der Totenkult im antiken Griechenland sah auch gewisse Bestattungsrituale vor, wenn ein Mensch stirbt. Die Bestattung selbst gilt als höchste Pflicht der Angehörigen; ein normales Totenritual

⁴⁰⁷ Hes. erg. 94

⁴⁰⁸ Vgl. Muth, *Einführung in die griechische und römische Religion*, 140.

bestand aus der Aufbahrung (gr. πρόθεσις), dem Hinaustragen (gr. ἐκφορά), der Bestattung des Verstorbenen, dem Totenmahl bzw. -opfer (gr. ἐνάγισμα) und einem danach anknüpfenden Grabeskult am dritten, neunten und 30. Tage sowie den jährlichen Todestagen, was sich auch in der Kunst wiederfinden lässt.⁴⁰⁹ Zur Aufbahrung zählten u. a. das Waschen des Leichnams sowie die den Frauen obliegende Totenklage, die auch schrilles Schreien und das Abschneiden der Haare einschloss; eine Szene wird u. a. bei Homeros dargestellt.⁴¹⁰ Im Zuge der Aufbewahrung wird mithilfe eines Goldstreifens oder eines Bleidrahts auch der Mund des Verstorbenen geschlossen, wobei dies weniger aus ästhetischen Gründen, sondern vielmehr aus der Angst heraus, die Seele könne durch den geöffneten Mund wieder in den Körper fahren, geschehen sein dürfte.⁴¹¹ Wie wichtig das Schließen von Mund und Augen im Totenkult der antiken Griechen war, zeigt sich wiederum bei Homeros, wo Agamemnon über Klytaimnestra klagt:

„Doch sie mit den hündischen Augen brachte es fertig und ging; sie schloß mir den Mund nicht, die Augen drückte sie nicht mir zu mit den Händen beim Gang in den Hades.“

„ἢ δὲ κυνῶπις νοσφίσαιτ' οὐδέ μοι ἔτλη, ἰόντι περ εἰς Ἄϊδαο, χερσὶ κατ' ὀφθαλμοὺς ἐλέειν σὺν τε στόμ' ἐρεῖσαι.“⁴¹²

Nach der Aufbahrung wurde der Leichnam am dritten Tage bei einer Prozession zum Grab getragen; allerdings war auch eine Brandbestattung möglich. Im Zuge der Städteentwicklung fanden sich die Gräber zunehmend außerhalb der Stadt in dafür vorgesehenen Nekropolen bzw. Totenstädten statt. Die Gräber änderten sich je nach Zeit von schlichten Steingräbern über hinzugefügte Stelen bis hin zu für die Verstorbenen verfasste Epigramme, wobei die Gräber sich typischerweise im Familienbesitz befanden. Die Bestattung selbst fand im Zuge von Grabbeigaben – von Überresten des Totenmahles über für das Jenseits wichtige Gegenstände bis hin zu für den Verstorbenen wichtige Beigaben – statt, ab der Münzprägung auch inklusive einer Münze als Fährgeld für Charon. Zusätzlich gab es ein so genanntes Vernichtungsopfer, bei dem alle Wertsachen des Verstorbenen – bisweilen sogar Frauen und Diener – vernichtet bzw. getötet wurden.⁴¹³ Ein bekanntes Beispiel für ein derartiges Vernichtungsopfer findet sich in der *Ilias*, wo Achilleus nicht nur Tiere wie Schafe, Pferde und Hunde, sondern darüber

⁴⁰⁹ Vgl. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, 293.

⁴¹⁰ Vgl. Hom. Il. 24, 159f

⁴¹¹ Arnold von Salis, „Antiker Bestattungsbrauch“, in: *Museum Helveticum* 14(2), 1957, 97f.

⁴¹² Hom. Od. 11, 424

⁴¹³ Vgl. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, 293f.

hinaus auch zwölf Troer tötete und opferte.⁴¹⁴ Es sei gesagt, dass ein Tieropfer im antiken Totenkult keine Besonderheit darstellte, sondern vielmehr im Zuge des Totenmahls (gr. περίδευπνον) dazugehörte, wobei dasselbe entgegen des verwirrenden Namens nicht um den Toten, sondern zuhause vonstattenging. Zuletzt soll noch erwähnt werden, dass der Totenkult in der griechischen Antike keinesfalls einheitlich war; weder wurden in allen Regionen die Rituale gleich gefeiert, noch wurde überall gleichermaßen der Hades-Glaube vertreten. So gab es auch Mysterienkulte wie die bereits erwähnten Orphiker oder die eleusinischen Mysterien, deren Rituale – vielleicht mit Ausnahme der eleusinischen Mysterien – allerdings im Dunkeln bleiben müssen, da dieselben entweder als Geheimkult wenig nach außen preisgaben oder ihre kultischen Praktiken lediglich mündlich weitergaben, weshalb es praktisch keine Aufzeichnungen gibt. Es dürfte sich allerdings bei den genannten Mysterienkulten lediglich um Randgruppen gehandelt haben, die z. T. auch von der am Hades-Kult festhaltenden Masse parodiert wurden. Nach der Darstellung der griechischen Unterwelt und ihrer Bewohner aus der griechischen Literatur sowie den Vorstellungen und rituellen Praktiken der antiken Griechen über den Tod soll im nächsten Kapitel auf den Tod in der Philosophie der griechischen Antike eingegangen werden.

3.2. Der Tod in der griechischen Philosophie

Die Vorstellungen vom Tod in der griechischen Philosophie herauszuarbeiten, stellt kein leichtes Unterfangen dar, da die Philosophen dieser Zeit keine expliziten Schriften zum Tod verfasst haben; vielmehr finden sich Randnotizen über denselben, die in anderen Überlegungen eingebaut werden. Um den Tod in der griechischen Antike als Ganzes betrachten zu können, geziemt es sich demnach weniger einzelne Philosophen in ihrer Tiefe zu betrachten, sondern vielmehr einen überblicksmäßigen Querschnitt über die verschiedenen philosophischen Schulen anzustellen. Dabei wird zuerst auf die philosophischen Sichtweisen derselben eingegangen, um anschließend Rückschlüsse auf die Vorstellung der einzelnen Schulen über den Tod vornehmen zu können. Dies soll chronologisch mit dem Beginn der Vorsokratiker in der archaischen Periode über die griechische Klassik bis zum Epikureismus und zur Stoa im Hellenismus ablaufen; die Darstellung folgt dabei Kurt Walter Zeidlers Zeittafel zur Philosophie der Antike, die auf der Webseite der Universität Wien frei zugänglich ist.⁴¹⁵ Es sei angemerkt, dass die

⁴¹⁴ Vgl. Hom. II. 23, 166

⁴¹⁵ Vgl. <https://homepage.univie.ac.at/kurt.walter.zeidler/VO-L%20Antike.pdf> [02.07.2024]

Philosophie selbstredend stets mit den politischen Verhältnissen im Land interagiert und sich in den Werken der Philosophen wiederfindet; im Falle der griechischen antiken Philosophie wären dies zur Zeit der Vorsokratiker der ionische Aufstand und die Perserkriege, die im Kalliasfrieden enden, in der griechischen Klassik der Peloponnesische Krieg, und der Korinthische Bund sowie der Alexanderzug am Wendepunkt der griechischen Klassik zum Hellenismus, worauf allerdings nicht näher eingegangen werden kann. Die griechische Philosophie und gemeinhin auch die europäische Philosophie beginnt hingegen mit den Vorsokratikern.

3.2.1. Die Archaik

Der Begriff der Vorsokratiker in der archaischen Periode bezeichnet jene Philosophen aus dem sechsten Jhdt. v. Chr., die noch nicht von Sokrates beeinflusst waren. Bisweilen werden dieselben wie z. B. bei Nietzsche auch als Vorplatoniker tituliert; dies mag daran liegen, dass wir Sokrates nur über die Umwege seines Schülers Platon kennen.⁴¹⁶ Von den Vorsokratikern ist – wenn überhaupt Schriften vorliegen – keine schriftliche Quelle zur Gänze erhalten, wodurch Kenntnisse über dieselben lediglich aus zweiter Hand, vor allem über andere Antike Autoren wie Aristoteles, Theophrastos von Eresos oder Diogenes Laërtios zu gewinnen sind. Da für die Vorsokratiker wie z. B. Herakleitos die Zitationsweise nach dem Werk *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1906; 1922a; 1922b) von Diels und Kranz (DK) zum Standard geworden ist, obzwar einige Fragmente nach heutiger Forschung mittlerweile zweifelhaft sein dürften, wird – sofern vorhanden – dieses Referenzsystem hinzugefügt. Die Philosophen der Antike nannten die Vorsokratiker auch ‚Erste Philosophen‘ oder ‚Naturphilosophen‘; der Begriff Vorsokratiker hat sich über den mittelalterlichen Terminus ‚ante socratem‘ erst ab dem 19. Jahrhundert mit Schleiermacher und Diels etabliert. Grund dafür dürfte die Bedeutung der sokratischen Philosophie für das Weltbild der antiken Griechen gewesen sein, der die Philosophie vom Himmel auf die Erde holte. Diese Zäsur in der Philosophiegeschichte von der Naturphilosophie hin zur Ethik, die den Menschen ins Zentrum der Betrachtung rückt, wird deshalb auch Sokratische Wende genannt und dürfte ebenso bedeutend gewesen sein wie Kant für die Zeit der Aufklärung.

⁴¹⁶ Vgl. Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Band 1*, München 1999a, 799f.

Die Sieben Weisen:

Den Anfang der Vorsokratiker bzw. der griechischen Philosophie machen die Sieben Weisen, die allerdings eher als eine legendäre Gruppe von Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens, denn als tatsächliche historische Gruppe angesehen werden können. Hinzu kommt, dass die Sieben Weisen großteils bekannte Staatsmänner und nicht in erster Linie Philosophen gewesen sein dürften. Über die Mitgliedschaft in dieser elitären Gruppe wird schon in der Antike gestritten; zum ersten Mal soll Platon die Gruppe als die Sieben Weisen in seinem Dialog *Protagoras* mit folgenden Namen erwähnt haben:⁴¹⁷

„Zu diesem Schlag gehörten auch Thaies aus Milet, Pittakos aus Mitylene, Bias aus Priene, unser Athener Solon, Kleobulos aus Lindos und Myson aus Chen, und als Siebter unter diesen wurde der Lakedaimonier Chilon genannt.“

„τούτων ἦν καὶ Θαλῆς ὁ Μιλήσιος καὶ Πιττακὸς ὁ Μυτιληναῖος καὶ Βίας ὁ Πριηνεὺς καὶ Σόλων ὁ ἡμέτερος καὶ Κλεόβουλος ὁ Λίνδιος καὶ Μύσων ὁ Χηνεὺς, καὶ ἑβδόμος ἐν τούτοις ἐλέγετο Λακεδαιμόνιος Χίλων.“⁴¹⁸

Die Anzahl und Namen der Sieben Weisen ist dabei ebenso strittig wie die Frage, ob es sich bei denselben um eine Idee Platons oder um eine volkstümliche Überlieferung handelt.⁴¹⁹ Einzelne Namen erscheinen bereits vor Platon wie z. B. bei Herodotos; jedoch treten sie davor noch nicht als Gruppe auf und werden bei Herodotos auch nicht als solche tituliert.⁴²⁰ Jedenfalls dürften Thales, Solon, Bias und Pittakos in allen Listen genannt werden, wobei Thales vor allem für seine Philosophie sowie Solon als Gesetzgeber berühmt gewesen sein soll. Die bekannteste Liste der Sieben Weisen ersetzt allerdings den bei Platon genannten Myson durch Periandros von Korinth (gr. Περίανδρος ὁ Κορίνθιος). Bekanntheit erlangten die Sieben Weisen durch ihre Gnomen, d. i. Weisheitssprüche, die oft von Rednern in Politik und vor Gericht zitiert worden sein dürften und bereits von Platon ob ihrer kunstvollen Formulierung gelobt wurden. Eine Aufzählung ihrer Sprüche findet sich bei Ausonios im Prolog von *Ludus Septem Sapientum*. Inwieweit die Gnomen der Sieben Weisen über die Todesvorstellungen derselben Auskunft geben können, bleibt fraglich. Zu den bekannten Sprüchen zählen u. a. Erkenne dich (selbst) (gr. γνῶθι σεαυτόν), Schau auf das Ende eines langen Lebens (gr. ὄρα τέλος μακροῦ βίου), Erkenne den rechten Zeitpunkt (gr. γίγνωσκε καιρόν), Bedachtsamkeit vermag alles (gr.

⁴¹⁷ Vgl. Wilhelm Kroll, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Band II A,2: Selinuntia–Sila*, Stuttgart 1923, 2242.

⁴¹⁸ Plat. Prot. 343a

⁴¹⁹ Vgl. Detlev Fehling, *Die sieben Weisen und die frühgriechische Chronologie*, Bern 1985, 9f.

⁴²⁰ Vgl. Hdt. I 27, 2; I 29, 1; I 75, 3

μελέτη τὸ πᾶν) oder Maß(halten) ist das Beste (gr. ἄριστον μέτρον).⁴²¹ Anhand solch kurzer Sprüche lassen sich allenfalls Spekulationen über den Tod anstellen. So könne γνῶθι σεαυτὸν darauf hindeuten, dass man nicht nur sich selbst, sondern darüber hinaus auch die eigene Sterblichkeit, die zu einem dazu gehört, erkennen und womöglich akzeptieren solle, was somit als Aufruf zur Selbstreflexion über die eigene Sterblichkeit verstanden werden kann. ὄρα τέλος μακροῦ βίου wiederum mag darauf bedacht sein, stets auf das Ende, d. i. der Tod, zu sehen. Der Fokus dürfte in diesem Fall nicht auf dem Leben, sondern im Tode, respektive im guten Sterben im Sinne des Euthanatos, liegen. γίγνωσκε καιρόν schließlich kann im Kontext des Todes darauf hindeuten, dass wir nicht nur im Leben die rechten Augenblicke (zum Handeln) erkennen sollen, sondern auch im Tode; so könnte der Spruch auch meinen, dass wir uns unserer Sterblichkeit bewusst sein sollen, uns womöglich sogar darauf vorbereiten sollen, um im rechten Augenblick darauf vorbereitet zu sein. Es scheint, dass die Gnomen der Sieben Weisen eher auf Einsicht um die eigene Sterblichkeit und die Vorbereitung des Todes als auf dessen Verdrängung abzielen, wobei noch einmal gesagt sei, dass hierüber lediglich spekuliert werden kann. Als Überblick über die Philosophie der Sieben Weisen sollte dies genügen; als Weiterführung sei auf Färber (1971) verwiesen.

Die Milesier: Thales, Anaximandros und Anaximenes

Ebenfalls zu den Vorsokratikern gehören die Philosophen Thales, Anaximandros und Anaximenes, gemeinhin nach der antiken Stadt Milet in der Westküste der heutigen Türkei auch Milesier genannt. Den Milesiern ist gemein, dass versucht wird, neben dem von Mythen und Göttern geprägten Weltbild auch rationale oder wissenschaftliche Erklärungen zu stellen. Hauptziel der Milesier war, den Urgrund aller Dinge (gr. ἀρχή) zu finden; so schreibt Aristoteles in seiner *Metaphysik* über Prinzipien: „das aber, woraus alles wird, ist das Prinzip von allem (τὸ δ' ἐξ οὗ γίγνεται, τοῦτ' ἐστὶν ἀρχὴ πάντων.)“⁴²² An anderer Stelle steht:

„Allgemeines Merkmal der Prinzipien in allen Bedeutungen ist, daß es ein Erstes ist, wovon her etwas ist, wird oder erkannt wird.“

„πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γινώσκεται.“⁴²³

In Bezug auf die Milesier heißt es weiter:

⁴²¹ Auson. lud., Prolog

⁴²² Aristot. metaph. I 3, 983b 24

⁴²³ Aristot. metaph. V 1, 1013a 17

„Von den ersten Philosophen hielten die meisten nur die stoffartigen für die Prinzipien von allem; denn dasjenige, woraus alles Seiende ist und woraus es als Erstem entsteht und worin es als Letztem untergeht, indem das Wesen [gr. οὐσία] bestehen bleibt und nur die Eigenschaften wechseln, dies, sagen sie, ist Element [gr. στοιχεῖον] und Prinzip [gr. ἀρχή] des Seienden.

„τῶν δὴ πρώτων φιλοσοφούντων οἱ πλείστοι τὰς ἐν ὕλης εἶδει μόνας ᾤκησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων· ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα, καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρώτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης, τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης, τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχὴν φασιν εἶναι τῶν ὄντων.“⁴²⁴

Da sich die Milesier vorwiegend mit Naturphilosophie beschäftigt haben, werden sie bisweilen auch als die älteren ionischen Naturphilosophen oder ionische Aufklärer bezeichnet; der erste unter ihnen soll Thales gewesen sein.

Thales von Milet (gr. Θαλῆς ὁ Μιλήσιος) hat sich doxographischen Überlieferungen zufolge mit Philosophie, Astronomie, Mathematik u. v. m. beschäftigt, allerdings wird gemeinhin davon ausgegangen, dass derselbe keinerlei Schriften hinterlassen hat.⁴²⁵ Sein Leben und seine Philosophie können lediglich über Autoren wie Aristoteles, Platon oder Herodotos rekonstruiert werden, wobei es in der Doxographie bisweilen Widersprüche gibt. Hauptquelle dürfte Diogenes Laërtios sein, obzwar derselbe gut 800 Jahre nach Thales gelebt haben dürfte, wodurch die Quellen kritisch betrachtet werden müssen. Selbst Geburts- und Sterbedatum sind aus dieser Zeit schwer zu erfassen; Thales dürfte nach Diogenes Laërtios, der wiederum auf Apollodors Chronika Bezug nimmt, in der 39. Olympiade geboren und in der 58. Olympiade gestorben sein. Die Geburt sei demnach in den Jahren 624 oder 623 v. Chr. erfolgt, der Tod irgendwann zwischen den Jahren 548 und 544 v. Chr.⁴²⁶ Um Thales wurden bereits in der Antike Legenden gebildet; so wird bei Platon im Dialog *Theaitetos* die Geschichte von Thales und der thrakischen Magd berichtet, die denselben verspottet haben soll, als er die Sterne beobachtend in einen Brunnen fiel.⁴²⁷ Bei Aristoteles findet sich wiederum die Geschichte von Thales und den Oliven, wonach derselbe ob seiner Armut verspottet eine ergiebige Oliven-ernte voraussah, im Voraus alle Ölpresen zu einem niedrigen Preis gepachtet und zum rechten Zeitpunkt wieder teuer verpachtet haben soll, womit derselbe beweisen wollte, dass es für einen Philosophen ein Leichtes wäre, reich zu werden, dasselbe aber nicht das Ziel seiner

⁴²⁴ Aristot. metaph. I 3, 983b 7

⁴²⁵ Niels Christian Dührsen, „Thales“, in: Hellmut Flashar (Hg.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Band 1/1: Frühgriechische Philosophie*, Basel 2013, 237.

⁴²⁶ Diog. Laert. I 1, 22 (DK11 A1)

⁴²⁷ Vgl. Platon Tht. 173c

Bestrebungen darstellte.⁴²⁸ Nach Herodotos wiederum soll Thales für den legendären König Kroisos den Fluss Halys umgeleitet haben.⁴²⁹ Des Weiteren wird ihm die Vorhersage einer Sonnenfinsternis nachgesagt; inwieweit die Geschichten um Thales der Wahrheit entsprechen, ist heute freilich nicht mehr festzustellen, allerdings wird in der Forschung angenommen, dass derselbe eine Rolle in der milesischen Politik und Geschichte gehabt haben dürfte. Seine Philosophie besteht – wie auch bei anderen Naturphilosophen – aus der Suche nach dem Urstoff. Aristoteles schreibt über die Prinzipien und Thales:

„Doch über die Menge und die Art eines derartigen Prinzips stimmen nicht alle überein. Thales, der Urheber solcher Philosophie, nennt es Wasser.“

„τὸ μέντοι πλῆθος καὶ τὸ εἶδος τῆς τοιαύτης ἀρχῆς οὐ τὸ αὐτὸ πάντες λέγουσιν, ἀλλὰ Θαλῆς μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας ὕδωρ εἶναι φησιν.“⁴³⁰

Abgesehen von der Naturphilosophie und dem Wasser als Urgrund allen Seins ist Thales für weitere Zitate bekannt, von denen einige über seine Vorstellungen von Tod und Leben Aufschluss geben könnten. So soll nach Thales alles von Göttern beseelt, die Seele selbst aber unsterblich sein.⁴³¹ Insbesondere ein Zitat bei Diogenes Laërtios zu den Vorstellungen des Thales über den Tod scheint interessant zu sein:

„Er hat auch behauptet, zwischen Leben und Tod sei kein Unterschied. ‚Warum stirbst du dann nicht?‘ fragte ihn jemand. Und er: ‚Weil es egal ist!‘“

„Οὐδὲν ἔφη τὸν θάνατον διαφέρειν τοῦ ζῆν. «Σὺ οὔν,» ἔφη τις, «διὰ τί οὐκ ἀποθνήσκεις;» «Ὅτι,» ἔφη, «οὐδὲν διαφέρει.»“⁴³²

Thales' Vorstellungen über den Tod müssen aufgrund der dürftigen Quellenlage Spekulation bleiben; aus seinen wenigen von anderen überlieferten Sprüchen könnte man annehmen, dass er das Leben als eine Art ewiges Auf und Ab bzw. Prozess sieht, was mit dem Element Wasser als Prinzip allen Seins übereinstimmen könnte. Mitunter kann damit auch ein stetes Entstehen und Vergehen gemeint sein; in Verbindung mit einer unsterblichen Seele und einer Welt voller Götter könnte diese Ansicht dem Hinduismus nahestehen. Die Gleichgültigkeit gegenüber Tod und Leben deutet wiederum eher auf Gelassenheit und Gleichmut hin, wie sie z. T. in buddhistischer Meditation kultiviert wird.

⁴²⁸ Vgl. Aristot. pol. I 11, 1259a

⁴²⁹ Vgl. Hdt. I 75, 1f

⁴³⁰ Aristot. metaph. I 3, 983b 18

⁴³¹ Diog. Laert. I 1, 24; I 1, 27

⁴³² Diog. Laert. I 35

Ein anderer bedeutender Philosoph der milesischen Schule ist Anaximandros (gr. Ἀναξίμανδρος). Nach Diogenes Laërtios, der sich wiederum auf Apollodoros bezieht, soll derselbe von 610–546 v. Chr. gelebt haben.⁴³³ Es gilt als wahrscheinlich, dass Anaximandros Thales gekannt hat, gemeinhin wird Anaximandros als dessen Schüler angeführt. Anaximandros geht als Naturphilosoph demselben Grundproblem, d. i. der Ursprung der Dinge, nach, allerdings nimmt derselbe nicht das Wasser als Prinzip allen Seins an, sondern setzt dem Stofflichen ein gewisses immaterielles Unbegrenztes bzw. ein unfassbares Unendliches (gr. ἄπειρον) gegenüber. Über die Möglichkeit des Unendlichen spricht Aristoteles in Bezug auf Anaximandros in seinem Werk *Physik*⁴³⁴. Von Anaximandros ist allerdings nur ein Fragment im Original erhalten, der Großteil seiner Lehre wurde von Aristoteles und der peripatetischen Schule tradiert, was nicht einfach unreflektiert übernommen werden kann, da dieselben mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit die Anschauungen und Formulierungen des Anaximandros uminterpretiert und umformuliert haben, sodass sie in ihr Weltbild passen.⁴³⁵ Von Aristoteles bekommen wir eine ungefähre Vorstellung, wie sich Anaximandros das Unendliche als Prinzip vorstellt:

„Denn alles ist entweder Prinzip oder [stammt] aus einem Prinzip, vom Unbegrenzten aber gibt es kein Prinzip, denn sonst hätte es eine Grenze. Da es ein Prinzip ist, ist es zudem nicht entstanden und unvergänglich; denn jedes Entstandene muss notwendigerweise an ein Ende kommen, und ebenso muss jedes Vergehen einen Abschluss haben. Darum gibt es, wie eben gesagt, kein Prinzip des Prinzips, sondern dies scheint Prinzip der anderen Dinge zu sein, alles zu umfassen und zu steuern, wie diejenigen behaupten, welche außer dem Unbegrenzten keine andere Ursache - wie etwa Geist oder Liebe - annehmen. Und dies sei das Göttliche; denn es sei unsterblich und unzerstörbar, wie Anaximandros und die meisten Naturphilosophen behaupten.“

„Ἄπαντα γὰρ ἢ ἀρχὴ ἢ ἐξ ἀρχῆς, τοῦ δὲ ἀπείρου οὐκ ἔστιν ἀρχή· εἴη γὰρ ἂν αὐτοῦ πέρας. ἔτι δὲ καὶ ἀγέννητον καὶ ἀφθαρτον ὡς ἀρχὴ τις οὔσα· τὸ τε γὰρ γενόμενον ἀνάγκη τέλος λαβεῖν, καὶ τελευτὴ πάσης ἐστὶ φθορᾶς. διὸ καθάπερ λέγομεν, οὐ ταύτης ἀρχή, ἀλλ’ αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, ὡς φασιν ὅσοι μὴ ποιοῦσι παρὰ τὸ ἄπειρον ἄλλας αἰτίας οἷον νοῦν ἢ φιλίαν. καὶ τοῦτ’ εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὡς φησιν ὁ Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλείστοι τῶν φυσιολόγων.“⁴³⁶

Anaximandros soll nicht nur als erster der Griechen eine philosophische Schrift, nämlich *Über die Natur* (gr. περὶ φύσεως), verfasst,⁴³⁷ sondern auch den Begriff ‚Prinzip‘ eingeführt haben.⁴³⁸ Das Unbegrenzte bzw. Apeiron sei demnach für das Entstehen und Vergehens des

⁴³³ Vgl. Diog. Laert. II 1, 1

⁴³⁴ Vgl. Aristot. phys. III 4, 203b 3f

⁴³⁵ Vgl. Maria Laura Gemelli Marciano, *Die Vorsokratiker. Band 1*, Düsseldorf 2007, 54.

⁴³⁶ Aristot. phys. III 4, 203b 6

⁴³⁷ Vgl. Them. or. 26 II, 128, 13

⁴³⁸ Vgl. Simpl. In Phys. 24, 13

Kosmos verantwortlich.⁴³⁹ Wie sich Anaximandros das Apeiron und den Kosmos vorstellte, ob das Apeiron lediglich an der Weltentstehung oder auch darüber hinaus im ständigen Werden und Vergehen teilhabe, und insbesondere in Verbindung mit der Frage nach der Seele, ob dieselbe unsterblich sei oder ob Anaximandros den Kosmos ähnlich dem Thales in einer Art Allbeseelung sah, ist nicht mehr rekonstruierbar. Es wird allerdings als wahrscheinlich angenommen, dass Anaximandros als erster den Versuch unternommen hat, etwas Unbestimmtes, d. i. etwas, das nicht wahrnehmbar ist, für die Erklärung von Phänomenen heranzuziehen. Auch wenn keine genauen Einblicke in das Unbegrenzte bzw. Apeiron möglich scheinen, sind die Zusätze über dasselbige, wie sie u. a. bei Simplikios – einem Kommentator von Aristoteles und dessen Schüler Theophrastos – erhalten sind, bemerkenswert; so schreibt Simplikios:

„Er behauptet, dieses sei weder Wasser noch ein anderes der so genannten Elemente, sondern eine bestimmte andere, unbegrenzte Natur, aus der alle Himmel und die darin befindliche Ordnung entstünden. Das Vergehen der seienden Dinge erfolge in die Elemente, aus denen sie entstanden [sic] seien, gemäß der Notwendigkeit: Denn sie zahlten einander Strafe und Buße für ihre Ungerechtigkeit nach der Ordnung der Zeit. [...] Dieser [Anaximandros] lässt das Entstehen nicht durch die Verwandlung des Elements erfolgen, sondern durch die Aussonderung der Gegensätze infolge der ewigen Bewegung.“

„λέγει δ' αὐτὴν μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ' ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους· ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. [...] οὗτος δὲ οὐκ ἀλλοιούμενου τοῦ στοιχείου τὴν γένεσιν ποιεῖ, ἀλλ' ἀποκρινομένων τῶν ἐναντίων διὰ τῆς αἰδίου κινήσεως.“⁴⁴⁰

Nietzsche zufolge sei Anaximandros ein Pessimist, da er das Unbestimmte als ursprünglichen Zustand der Welt sehe, das Gewordene demnach eine unrechtmäßige Emanzipation des ursprünglichen, ewigen Seins sei und unweigerlich untergehen oder zerstört werden müsse.⁴⁴¹ Auf die Frage, ob die Kritik Nietzsches gerechtfertigt erscheint, kann nicht näher eingegangen werden; es hat allerdings den Anschein, dass Nietzsche Anaximandros bzw. die Worte, die ihm von Simplikios und andere in den Mund gelegt wurden, missverstanden haben könnte, ebenso wie Schopenhauer die buddhistische Philosophie mit ihren Termini wie Leid und Samsara irrtümlich negativ aufgefasst hat. Anaximanders Auffassungen vom Apeiron erinnern stark an die buddhistische Auffassung von einem ewigen Kreislauf bzw. Samsara, wodurch man annehmen könnte, dass er eine ähnliche Haltung zu Leben und Tod gehabt haben könnte und sich die beiden zyklisch in einer Art ewiges Entstehen und Vergehen vorgestellt haben könnte.

⁴³⁹ Vgl. Plut. Strom. 2

⁴⁴⁰ Simpl. In Phys. 24, 13

⁴⁴¹ Vgl. Nietzsche, *Kritische Ausgabe in 15 Bänden. Band 1*, 799f.

Inwieweit das Konzept der Seele in Anaximanders Denken eine Rolle spielt, bleibt allerdings spekulativ.

Zuletzt soll noch auf Anaximenes (gr. Ἀναξίμενης) eingegangen werden, wobei derselbe der Unbekannteste unter den älteren ionischen Naturphilosophen sein dürfte, da er bereits in der Antike kaum rezipiert wurde.⁴⁴² Sicheres Wissen über den Philosophen und Astronomen Anaximenes ist rar; er gilt gemeinhin als Schüler Anaximanders, obwohl er in einigen Punkten grundlegend von seinem Lehrer abweicht, und soll Diogenes Laërtios zufolge zwischen 528 und 525 v. Chr. gestorben sein.⁴⁴³ Obzwar er ein Werk *Über die Natur* verfasst haben soll, ist über seine Lehren wenig überliefert; das meiste seiner Lehre geht wiederum auf Aristoteles und den Peripatos, respektive Theophrastos zurück, wobei Aristoteles demselben in seinen Schriften wenig Beachtung geschenkt hat.⁴⁴⁴ Gleich seinen Vorgängern ist Anaximenes auf der Suche nach dem Urgrund; als Arché sieht er ein einziges unbeschränktes (gr. ἄπειρος) Prinzip bzw. Apeiron, was ein Hinweis auf Anaximandros als dessen Lehrer sein könnte. Im Gegensatz dazu deutet Anaximenes dieses Prinzip allerdings nicht als unbestimmt, sondern gibt Luft als Urgrund allen Seins an.

„Anaximenes, Sohn des Eurystratos, aus Milet, ein Gefährte Anaximanders, sagt wie dieser, dass die zugrundeliegende Natur eine und unbegrenzt ist. Er bezeichnet sie aber nicht als unbestimmt, wie jener, sondern als bestimmt, weil er sagt, sie sei Luft.“

„Ἀναξίμενης δὲ Εὐρυστράτου Μιλήσιος, ἐταῖρος γεγονώς Ἀναξίμανδρου, μίαν μὲν καὶ αὐτὸς τὴν ὑποκειμένην φύσιν καὶ ἄπειρον φησιν ὥσπερ ἐκεῖνος, οὐκ ὀρίστον δὲ ὥσπερ ἐκεῖνος, ἀλλὰ ὠρισμένην, ἀέρα λέγων αὐτήν.“⁴⁴⁵

Die Hauptbedingungen des Werdens und Vergehens sieht er in Gegensätzen wie z. B. Wärme und Kälte; in diesem Sinne ist er auch bekannt für seine Ideen der Stoffverwandlung sowie Stoffbelebungslehre bzw. Hylozoismus und dürfte der Vorläufer des aristotelischen Pneuma-Begriffes sein.⁴⁴⁶ Des Weiteren ist Anaximenes für seine Luft-Lehre bekannt, wobei dies umstritten ist und auch von einigen anderen wie Diogenes von Apollonia vertreten wurde.⁴⁴⁷ Eine tatsächliche Neuerung dürfte Anaximenes' Annahme sein, dass die einzelnen Teile wandelbar seien, das Ganze aber unberührt bliebe.⁴⁴⁸ Was kann man nun von Anaximenes' Lehre über

⁴⁴² Vgl. Gemelli Marciano, *Die Vorsokratiker. Band 1*, 87.

⁴⁴³ Vgl. Diog. Laert. II 2, 3

⁴⁴⁴ Vgl. Gemelli Marciano, *Die Vorsokratiker. Band 1*, 87.

⁴⁴⁵ Theophr. Fr. 226A FHS&G

⁴⁴⁶ Vgl. Hippol. Ref. 1,7,1

⁴⁴⁷ Vgl. Gemelli Marciano, *Die Vorsokratiker. Band 1*, 87f.

⁴⁴⁸ Vgl. Plut. Strom. 2

den Tod schließen? Die Vorstellung eines harmonischen wohlgeordneten Weltganzen bei Anaximenes, der Luft als Arché und der ständigen Wandlung derselben in unterschiedliche Erscheinungsformen könnte darauf hindeuten, dass derselbe auch Leben und Tod als bloße Transformation bzw. Übergang von einem Zustand in den nächsten ansieht. Obzwar es Andeutungen gibt, dass Anaximenes sich auch die Seele als eine Erscheinungsform von Luft vorgestellt hat, kann man daraus nicht schließen, ob dieselbe bei ihm als ewig, in all ihren Wandlungen gedacht worden ist, oder ob sie womöglich gar nicht für den ständigen Kreislauf von Entstehen und Vergehen gebraucht wird. Letztlich sei noch einmal verdeutlicht, dass alle Annahmen über die Vorstellungen des Todes bei den Milesiern Spekulation bleiben müssen, da darüber keine näheren Aufzeichnungen existieren.

Die Pythagoreer:

Die Pythagoreer hatten ihren Ursprung im sechsten Jhdt. v. Chr. in Süditalien; im Gegensatz zu den Milesiern stand nicht ein Urstoff im Mittelpunkt ihrer Suche, vielmehr sahen sie das Urprinzip bzw. die Arché in der Zahl. Die Grundprinzipien seien demnach nach Maß, Zahl und Proportion abzulesen; Aristoteles schreibt darüber:

„Während dieser Zeit und schon vorher befaßten sich die sogenannten Pythagoreer mit der Mathematik und brachten sie zuerst weiter, und darin eingelebt hielten sie deren Prinzipien für die Prinzipien alles Seienden. Da nämlich die Zahlen in der Mathematik der Natur nach das Erste sind, und sie in den Zahlen viele Ähnlichkeiten (Gleichnisse) zu sehen glaubten mit dem, was ist und entsteht, mehr als in Feuer, Erde und Wasser, wonach ihnen (z.B.) die eine Bestimmtheit der Zahlen Gerechtigkeit sei, eine andere Seele oder Vernunft, wieder eine andere Reife und so in gleicher Weise so gut wie jedes einzelne, und sie ferner die Bestimmungen und Verhältnisse der Harmonien in Zahlen fanden; - da ihnen also das übrige seiner ganzen Natur nach den Zahlen zu gleichen schien, die Zahlen aber sich als das Erste in der gesamten Natur zeigten, so nahmen sie an, die Elemente der Zahlen seien Elemente alles Seienden, und der ganze Himmel sei Harmonie und Zahl.“

„ἐν δὲ τούτοις καὶ πρὸ τούτων οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι τῶν μαθημάτων ἀψάμενοι πρῶτον ταῦτα προήγαγον, καὶ ἐντραφέντες ἐν αὐτοῖς τὰς τούτων ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς ᾤθησαν εἶναι πάντων. ἐπεὶ δὲ τούτων οἱ ἀριθμοὶ φύσει πρῶτοι, ἐν δὲ τοῖς ἀριθμοῖς ἐδόκουν θεωρεῖν ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὖσι καὶ γιγνομένοις, μᾶλλον ἢ ἐν πυρὶ καὶ γῇ καὶ ὕδατι, ὅτι τὸ μὲν τοιονδί τῶν ἀριθμῶν πάθος δικαιοσύνη, τὸ δὲ τοιονδί ψυχὴ καὶ νοῦς, ἕτερον δὲ καιρὸς καὶ τῶν ἄλλων ὡς εἰπεῖν ἕκαστον ὁμοίως· ἔτι δὲ τῶν ἁρμονιῶν ἐν ἀριθμοῖς ἐφαίνετο τὴν φύσιν ἀφωμοιωθῆαι πᾶσαν, οἱ δ' ἀριθμοὶ πάσης τῆς φύσεως πρῶτοι, τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὄντων στοιχεῖα πάντων ὑπέλαβον εἶναι, καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν.“⁴⁴⁹

Es sei angemerkt, dass das Verhältnis der Zahlen zu physischen Objekten jedoch unterschiedlich in der Forschung aufgefasst wird.

⁴⁴⁹ Aristot. metaph. I 5, 985b 23

Der Pythagoreismus hatte Einfluss auf die griechische Welt wie z. B. auf Platon und Eukleides, obwohl die Quellenlage zu den Lehren des Pythagoras verworren scheint und keine authentische Schrift überliefert ist – allenfalls könnten ein paar Verse aus der *Heiligen Rede* des Gedichts *Goldene Verse* von Pythagoras stammen. Es bleibt unklar, ob der Fokus der Pythagoreer auf politischen Zielen, Wissenschaft oder in einer religiösen Bewegung bestand. In der modernen Forschung bestehen zwei Lager; so gibt es die Schamanismusthese, die Pythagoras als religiösen Führer ohne Interesse an Wissenschaft sieht, auf der Gegenseite steht die Wissenschaftsthese, die propagiert, dass Pythagoras in erster Linie Philosoph, Mathematiker und Naturwissenschaftler gewesen sei.⁴⁵⁰⁴⁵¹ Fest steht, dass die Reformbewegung der Pythagoreer auch zu sozialen Unruhen und gewaltsamen Auseinandersetzungen führte sowie nach dem Tod des Pythagoras in zwei Lager, den Mathematikern und Akousmatikern, zerfielen.⁴⁵² Zu den ältesten Lehren bzw. zur Grundüberzeugung gehörte die Ansicht, dass die erkennbare Welt auf bestimmten Zahlen und Zahlenverhältnissen basiert; diese Harmonie versuchten sie in alle Lebensbereiche zu erweitern.

„Und was sie nun in den Zahlen und den Harmonien als übereinstimmend mit den Eigenschaften (Zuständen) und den Teilen des Himmels und der ganzen Weltbildung aufweisen konnten, das brachten sie zusammen und paßten es an. Und wenn irgendwo eine Lücke blieb, schauten sie eifrig darauf, daß ihre ganze Untersuchung in sich geschlossen sei.“

„καὶ ὅσα εἶχον ὁμολογούμενα δεικνύναι ἐν τε τοῖς ἀριθμοῖς καὶ ταῖς ἁρμονίαις πρὸς τὰ τοῦ οὐρανοῦ μᾶθη καὶ μέρη καὶ πρὸς τὴν ὅλην διακόσμησιν, ταῦτα συνάγοντες ἐφήρμοττον· κἂν εἴ τί που διέλειπε, προσεγλίχοντο τοῦ συνειρομένην πᾶσαν αὐτοῖς εἶναι τὴν πραγματείαν.“⁴⁵³

Darüber hinaus haben sich die Pythagoreer mit vielerlei unterschiedlichen Themen und Wissenschaften wie z. B. Kosmologie, Astronomie, Musik und Ton beschäftigt und versucht, diese Harmonie darin zu integrieren, was allerdings zu weit führte. Insbesondere die Freundschaft bzw. Freundestreue sei erwähnt, die bei den Pythagoreern hoch im Kurs stand.⁴⁵⁴

Pythagoras (gr. Πυθαγόρας) gilt als eine der rätselhaftesten Persönlichkeiten der Antike und dürfte bereits zu Lebzeiten umstritten gewesen sein; so soll ihn Herakleitos – zumindest nach Diogenes Laërtios – als Schwindler bezeichnet und ihn der Vielwisserei bezichtigt

⁴⁵⁰ Vgl. Walter Burkert, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg 1962, 98f.

⁴⁵¹ Vgl. Leonid Zhmud, „Überlegungen zur pythagoreischen Frage“, in: Georg Rechenauer (Hg.): *Frühgriechisches Denken*, Göttingen 2005, 135f.

⁴⁵² Vgl. Gemelli Marciano, *Die Vorsokratiker. Band 1*, 190f.

⁴⁵³ Aristot. metaph. I 5, 986a 3

⁴⁵⁴ Vgl. Iambl. vita Pyth. 229f

haben.⁴⁵⁵ In der Nachwelt, insbesondere bei den Römern, stand er hoch im Kurs, was schließlich zum Neupythagoreismus führte. Mangels verlässlicher Quellen kam es bereits früh zur Legendenbildung; Pythagoras dürfte ab frühestens 523 v. Chr. im griechisch besiedelten Teil Unteritaliens, respektive in Kroton, eine Schule gegründet haben.⁴⁵⁶ Die Rekonstruktion seiner Lehre ist schwierig, da die antiken Quellen zu einem großen Teil aus römischer Zeit und damit über 500 Jahre nach dem Leben des Pythagoras stammen, wodurch es zu vielen Widersprüchen gemischt mit Legendenbildung kommt. So soll Pythagoras den heute gebräuchlichen Terminus des *Philosophen* als einen weisheitsliebenden Menschen sowie den Ausdruck *Kosmos* im Sinne eines harmonisch geordneten Weltganzen geprägt haben.⁴⁵⁷ Insbesondere für seine Seelenlehre und die damit verbundene Seelenwanderung ist Pythagoras bekannt. Demnach seien nicht nur alle Lebewesen beseelt und miteinander verwandt, sondern Pythagoras selbst sei in der Lage gewesen, sich an seine früheren Inkarnationen zu erinnern und darüber hinaus auch imstande gewesen sein, Reisen ins Jenseits bzw. Katabaseis zu unternehmen.⁴⁵⁸

„Was er seinen Schülern gesagt hat, kann niemand mit Sicherheit sagen; denn bei ihnen herrschte ein ungewöhnliches Schweigen. Doch wurde bei allen am meisten bekannt, dass er erstens sagt, die Seele sei unsterblich, des weiteren, sie wandere in andere Arten von Lebewesen. Ferner geschehe nach gewissen Zeitperioden das schon einmal Geschehene wieder, nichts sei schlechthin neu, und man müsse alle Lebewesen für verwandt halten. Man erzählt nämlich, Pythagoras habe als Erster diese Lehre nach Griechenland gebracht.“

„ἃ μὲν οὖν ἔλεγε τοῖς συνοῦσιν οὐδὲ εἷς ἔχει φράσαι βεβαίως· καὶ γὰρ οὐχ ἡ τυχοῦσα ἦν παρ’ αὐτοῖς σιωπή. μάλιστα μέντοι γνώριμα παρὰ πᾶσιν ἐγένετο πρῶτον μὲν ὡς ἀθάνατον εἶναι φησὶ τὴν ψυχὴν, εἴτα μεταβάλλουσιν εἰς ἄλλα γένη ζώων, πρὸς δὲ τούτοις ὅτι κατὰ περιόδους τινὰς τὰ γενόμενά ποτε πάλιν γίνεται, νέον δ’ οὐδὲν ἀπλῶς ἔστι, καὶ ὅτι πάντα τὰ γινόμενα ἔμψυχα ὁμογενῇ δεῖ νομίζειν. φέρεται γὰρ εἰς τὴν Ἑλλάδα τὰ δόγματα πρῶτος κομίσαι ταῦτα Πυθαγόρας.“⁴⁵⁹

Da im Pythagoreismus kein Unterschied zwischen menschlichem und tierischem Leben gemacht wird, lebte zumindest Pythagoras selbst vegetarisch. An dem Seelenkonzept des Pythagoras und der Vorstellung der Seele als Harmonie arbeiteten sich bereits Platon, in den Dialogen *Phaidon* und *Timaios*, sowie Aristoteles ab, wobei die Auseinandersetzung des letzteren zu Pythagoras verloren oder fragmentarisch geblieben ist. Nach Pythagoras habe die Seele göttliche Herkunft und die Aufgabe des Lebens bestehe darin, sich durch rechte Lebensführung auf die Rückkehr derselben vorzubereiten. Demnach habe ein glückliches Leben nach

⁴⁵⁵ Vgl. Diog. Laert. VIII 1, 6 (DK22 B129)

⁴⁵⁶ Vgl. Gemelli Marciano, *Die Vorsokratiker. Band 1*, 170.

⁴⁵⁷ Vgl. Iambl. vita Pyth. 58

⁴⁵⁸ Vgl. Gemelli Marciano, *Die Vorsokratiker. Band 1*, 178f.

⁴⁵⁹ Porph. vit. Pyth. 19, 11 (DK14 8a)

dem Tod derjenige, der fromm lebte.⁴⁶⁰ Dieses Erlösungsstreben ist allerdings nur schwer mit einer anderen überlieferten Ansicht zu vereinbaren, wonach ein ewiger unabänderlicher Kreislauf bestünde. Die Vorstellung der exakten Wiederholung bzw. die Frage, ob die Lehre der ewigen Wiederkunft bzw. die Vorstellung der exakten Wiederholung, wie sie bei Porphyrios zu finden ist, tatsächlich auf Pythagoras zurückzuführen ist, bleibt aufgrund der mangelnden Quellenlage allerdings ungewiss. Pythagoras dürfte jedenfalls, wenn man seine Seelenlehre betrachtet, eine interessante Vorstellung von Leben und Tod gehabt haben. Seine Vorstellung von der Seele mag ein Hinweis darauf sein, dass Pythagoras den Tod womöglich nicht als Ende des Lebens, sondern lediglich als Übergang in eine neue Lebensform – sei es eine menschliche, sei es eine tierische – vorgestellt haben könnte. Seinen Lehren über die richtige Ernährung und Kleidung bzw. insgesamt über eine disziplinierte ethische Lebensführung könne man auch entnehmen, dass er das Leben vielleicht als Vorbereitung der Seele auf den Tod (und seine nachfolgenden Inkarnationen) angesehen hat. In Bezug auf den pythagoreischen Erlösungsgedanken mag Pythagoras ethisches Handeln im Leben auch als Chance gesehen haben, die Seele zu reinigen bzw. zu läutern, um nach dem Tod die Seele in den göttlichen Urzustand zurückführen zu können. In Verbindung mit seinen Ansichten über die Zahl als Arché und die Harmonie im Kosmos sei es auch vorstellbar, dass der Tod nichts anderes als die Rückkehr zu dieser kosmischen (göttlichen) Ordnung darstellt; allerdings handelt es sich hierbei lediglich um Spekulationen, da bedingt durch die Quellenlage kein tieferer Einblick in die Ansichten des Pythagoras zum Tode möglich ist.

Herakleitos:

Ein weiterer vorsokratischer Philosoph ist Herakleitos (gr. Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος); von seinen Lebensdaten weiß man heute relativ wenig. Nach Diogenes Laërtios dürfte Herakleitos in der 69. Olympiade, d. i. in den Jahren 504–501 v. Chr., in Ephesos gelebt und auch seine schöpferische Blütezeit bzw. Akme gehabt haben, wobei er womöglich auch einem alten, dort ansässigen Königsgeschlecht angehörte.⁴⁶¹ Nicht nur über sein Leben, sondern auch über seine Philosophie ist wenig bekannt; sie soll voller Weisheitssprüche bzw. Gnomen und mitunter schwer verständlich gewesen sein. Es wird auch berichtet, dass Herakleitos selbst sich in einer Art Rätselsprache bzw. in Änigmas unterhalten haben soll.⁴⁶² Aus diesem Grund kam es in den

⁴⁶⁰ Vgl. Gemelli Marciano, *Die Vorsokratiker. Band 1*, 179.

⁴⁶¹ Vgl. Diog. Laert. IX 1, 1 (DK22 A1)

⁴⁶² Vgl. Gemelli Marciano, *Die Vorsokratiker. Band 1*, 332.

doxographischen Überlieferungen nicht nur früh zu Anekdoten- und Legendenbildung, sondern derselbe wurde aufgrund seiner Philosophie, die bisweilen als polar oder paradox bezeichnet wird, bereits in der Antike der Dunkle (gr. ὁ Σκοτεινός) genannt. So soll Sokrates nach Diogenes Laërtios über Heraklits Philosophie gesagt haben, dass das, was er verstanden habe, ausgezeichnet sei und wahrscheinlich auch das, was er nicht verstanden habe.⁴⁶³ Als Beispiel für seine doppeldeutige Sprache sei das Bogengleichnis angeführt, das mit der Betonung von Wörtern spielt. So bedeutet βίος ‚Leben‘, βιός hingegen ‚Bogen‘: „Des Bogens Name also ist Leben (βίος), sein Werk aber Tod. (τῷ οὖν τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος.)“⁴⁶⁴ Zu Heraklits kryptischer Sprache, die zu Deutungsproblemen führen kann, kommt noch hinzu, dass aufgrund der vagen Formulierungen bereits antike Philosophen heraklitisches Gedankengut für ihre eigene Philosophie umgedeutet haben. Platon dürfte Heraklits Philosophie für seine Ideenlehre gebraucht haben, Aristoteles sah dieselbe wiederum als Vorläufer für seine Metaphysik an, aber auch die Stoa, Kyniker und Skeptiker haben Teile seiner Lehre ihren eigenen Vorstellungen hinzugefügt – vielleicht auch aufgrund der Tatsache, dass Herakleitos selbst keine eigene Schule begründete.⁴⁶⁵

Es dürfte als gesichert gelten, dass Herakleitos eine Schrift, die wahrscheinlich nachträglich *Über die Natur* titulierte wurde – im Artemistempel in Ephesos hinterlassen hat; die Spekulationen darüber, ob er seine Zeitgenossen Thales, Anaximandros oder Parmenides gekannt hat bzw. sich mit ihnen im Austausch befand, kann nicht mit Sicherheit gesagt werden. Jedenfalls soll er keine hohe Meinung von denselben gehabt haben, wie auch insgesamt über die Philosophen seiner Zeit; so kreidet er Pythagoras und anderen die Polymathie bzw. Vielwisserei an:

„Vielwisserei lehrt Verstand nicht; sonst hätte sie ihn Hesiodos und Pythagoras gelehrt, ebenso Xenophanes und Hekataios.“

„πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὐτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον.“⁴⁶⁶

⁴⁶³ Vgl. Gemelli Marciano, *Die Vorsokratiker. Band 1*, 335.

⁴⁶⁴ Etym. magn. s. v. βιός (DK22 B48)

⁴⁶⁵ Vgl. Jürgen-Eckardt Pleines, *Heraklit. Anfängliches Philosophieren*, Hildesheim 2002, 9f.

⁴⁶⁶ Diog. Laert. IX 1, 1 (DK22 A1; B40)

Demnach dürfte Herakleitos seine Philosophie eher abgeschottet und isoliert von anderen betrieben haben, wie es bei Plutarchos heißt: „Ich habe mich selbst erforscht. (ἐδιζησάμην φησὶν ἑμωυτόν.)“⁴⁶⁷

Nach der heraklitischen Philosophie entsteht die Welt aus Feuer; außerdem befände sich alles in einem ständigen fließenden Prozess des Werdens. Das bekannte Flussgleichnis, das heute üblicherweise verkürzt als *πάντα ῥεῖ*, d. i. ‚alles fließt‘, bezeichnet wird, wurde allerdings erst mit Platon so gedeutet; der ursprüngliche Wortlaut, soweit rekonstruierbar, lautete: „In dieselben Flüsse steigen wir und steigen wir nicht, wir sind und wir sind nicht. (ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομεν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἴμεν τε καὶ οὐκ εἴμεν.)“⁴⁶⁸ Ob das Gleichnis überhaupt von Herakleitos stammt, ist heute umstritten.⁴⁶⁹ Dem ständigen Wechsel steht Herakleitos zufolge eine ewige Gesetzmäßigkeit bzw. vernunftgemäße Weltordnung, d. i. der Logos, gegenüber, wobei derselbe schwer interpretierbar ist. Bei Sextus Empiricus und dem längsten überlieferten Fragment zu Herakleitos heißt es über den Logos:

„Für diesen Logos da, der ewig ist, gewinnen die Menschen kein Verständnis, weder bevor sie ihn gehört noch sobald sie ihn gehört haben; denn obwohl alles geschieht, wie es dieser Logos erklärt, gleichen sie Unerfahrenen, auch wenn sie solche Worte und Taten erfahren, wie ich sie darlege, indem ich jedes Einzelne entsprechend seinem Ursprung ausdeute und sage, wie es sich verhält. Den anderen Menschen aber entgeht, was sie im Wachen tun, ebenso wie sie vergessen, was sie im Schlaf tun.“

„τοῦ δὲ λόγου τοῦδε ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι, καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι, καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν εἰκόσιν, πειρώμενοι ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγέσμαι, κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἄνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὖδοντες ἐπιλανθάνονται.“⁴⁷⁰

Herakleitos differenziert hier – teils belehrend, teils polemisch – zwischen Erfahrung und Erkenntnis; so stehe der Zugang zu einer tieferen Lebenswirklichkeit als Erkenntnis vermitteltst des Logos der bloßen Erfahrung der vielen gegenüber. Bisweilen wird der heraklitische Logos auch als dialektisch angenommen; demnach soll Hegel Herakleitos als Vorreiter für seine eigene Dialektik angesehen haben.⁴⁷¹ Die Seelenlehre Heraklits wiederum lässt sich aus den Fragmenten ebenfalls nicht exakt erschließen; so wurde sie vor allem von den Stoikern geprägt und umgedeutet.⁴⁷² Ob Herakleitos die Seele als unsterblich annimmt oder nicht, ist

⁴⁶⁷ Plut. adv. Colot. 1118 C (DK22 B101)

⁴⁶⁸ Quaest. Hom. 24, 5 (DK22 B49a)

⁴⁶⁹ Vgl. Gemelli Marciano, *Die Vorsokratiker. Band 1*, 365.

⁴⁷⁰ S. Emp. adv. math. 7,129 (DK22 B1)

⁴⁷¹ Vgl. Klaus Held, *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*, Berlin 1980, 110.

⁴⁷² Vgl. Gemelli Marciano, *Die Vorsokratiker. Band 1*, 342.

verschieden ausgelegt worden. So wird u. a. der Spruch „Für Seelen ist es Tod, Wasser zu werden. (ψυχῆσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι.)“ von einigen so interpretiert, dass Seelen sterblich seien; im Gegensatz dazu soll Herakleitos Seelen, die sich im Leben dem Logos verschreiben, Unsterblichkeit zugestanden haben, was an die hesiodische Unsterblichkeit aufgrund eines Heldentodes oder eines ehrenvollen Lebens erinnern mag.⁴⁷³ Des Weiteren beschäftigte sich Herakleitos in seiner Philosophie mit Gegensatz und Einheit bzw. der (spannungsgeladenen) Einheit von Gegensätzen. Demnach könne Identität im Gegensatz gefunden werden; als Beispiele werden Tag und Nacht, Wachsein und Schlaf oder Eintracht und Zweitracht genannt: „Krankheit macht Gesundheit angenehm und gut, Hunger Sättigung, Ermüdung das Ausruhen. (νοῦσος ὑγίειν ἐποίησεν ἡδὺ καὶ ἀγαθόν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαισιν.)“⁴⁷⁴ Als weitere Gegensatzpaare können der Kreis, auf dessen Peripherie Anfangs- und Endpunkt zusammenfallen, oder die gegensätzliche Bedeutung des Meerwassers, das für Fisch Lebensgrundlage, für den Menschen allerdings tödlich ist, genannt werden.⁴⁷⁵ Heraklits Philosophie umfasst frei- lich mehr Themengebiete; so beschäftigte er sich mit dem Kosmos, der Polis und Gesetzen, dem Verhältnis von Gott und Mensch oder aber auch mit dem Gegensatz von Weisheit und Unverstand, worauf allerdings nicht näher eingegangen werden kann.

Es bleibt die Frage, wie Heraklits Vorstellungen über den Tod ausgesehen haben könnten? Herakleitos dürfte sich nicht nur über den Tod, sondern auch über das Sterben Gedanken gemacht haben, wobei die überlieferten Gnomen gewohnt kryptisch bleiben. Die Ansichten desselben über den Tod scheinen dabei abhängig von seiner Meinung über die Seele zu sein – und ob dieselbe unsterblich oder sterblich ist. In seinem Verständnis der Welt als ewiges Werden und Vergehen dürfte Herakleitos Leben und Tod als zyklisch betrachtet haben, wie aus dem Fragment von Clemens von Alexandria herauszulesen ist:

„Nachdem sie geboren sind, wollen sie leben und Todeslose haben oder vielmehr ausruhen, und sie hinterlassen Kinder, damit wieder Todeslose entstehen.“

„Γενόμενοι ζῶειν ἐθέλουσι μόρους τ' ἔχειν, μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι, καὶ παῖδας καταλείπουσιν μόρους γενέσθαι.“⁴⁷⁶

Insbesondere Heraklits Philosophie der Gegensätze und Einheit dürfte auch seine Ansicht über den Tod und das Leben geprägt haben; so heißt es nach Hippolytos von Rom über das

⁴⁷³ Clem. Strom. 6, 17, 2 (DK22 B36)

⁴⁷⁴ Stob. III, 129, 10 (DK22 B111)

⁴⁷⁵ Vgl. Mansfeld, *Die Vorsokratiker*, 266f.

⁴⁷⁶ Clem. Strom. 3,14,1 (DK22 B20)

Sterbliche und Unsterbliche: „Sterbliche-Unsterbliche, Unsterbliche-Sterbliche, die den Tod der einen leben und das Leben der anderen sterben. (ἀθάνατοι θνητοί, θνητοί ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες.)“⁴⁷⁷ Ähnliches ist auch bei Plutarchos auf die Frage hin zu lesen, ob nicht auch der Tod in uns sei: „Es ist eigentlich dasselbe, was darin ist: Lebendes und Totes und das Wachen und das Schlafen und Junges und Altes. (ταὐτό γ’ ἐνι ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ τὸ ἐγρηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν·)“⁴⁷⁸ Obzwar Leben und Tod nach Herakleitos eine Einheit in ihren Gegensätzen bilden sollen, scheint es dennoch einen Unterschied in der Art des Sterbens zu geben. Wie bereits erwähnt dürfte Herakleitos einem ehrenvollen, dem Logos zugewandten Leben sowie einem Heldentod zugeneigt gewesen sein, insofern er eines solchen Menschen Seele als unsterblich bezeichnet. Des Weiteren sollen die Götter und Menschen die im Kampf Gefallenen ehren.⁴⁷⁹ Zudem heißt es: „Größere Todeslose erlangen größere Anteile. (Μόροι γὰρ μέζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι.)“⁴⁸⁰ Dieser in der griechischen Sprache wiederum ein Wortspiel enthaltender Aphorismus deutet darauf hin, dass die Art des Lebens bzw. Sterbens doch einen Einfluss auf den Tod haben könnte, was mit dem dialektischen Verständnis von Tod und Leben als Einheit nur schwer vereinbar ist. Ob Herakleitos mit letzterem Spruch darauf anspielen wollte, dass die Seele im Leben durch ethisches Handeln oder einen heldenhaften Tod womöglich eine Art Läuterung erfährt, wie sie im pythagoreischen Erlösungsgedanken, den er allerdings diskreditierte, zu finden ist, bleibt dennoch reine Spekulation.

Die Eleaten: Parmenides, Zenon von Elea, Melissos

Die Eleaten stellen eine der ältesten philosophischen Schulen der griechischen Antike dar, obwohl dieselbe nach der antiken süditalienischen Hafenstadt Elea benannt ist. Im Zentrum der Lehre steht die Einheit und Unveränderbarkeit des Seienden; eine Vielheit bzw. ein ständiges Werden und Vergehen im Sinne eines ewigen Prozesses – wie Herakleitos dies postuliert – wird abgesprochen. Demnach sei die Veränderung in der Welt, das Werden und Vergehen, ein Schein im Vergleich zur Wirklichkeit, die dieselben ἀλήθεια nennen, was schlicht ‚Wahrheit‘ bedeutet. Das Postulat eines unveränderlichen und unvergänglichen Seins führt zu einem

⁴⁷⁷ Hippol. Ref. 9,10,6 (DK 22 B62)

⁴⁷⁸ Plut. cons. ad Apoll. 106 E (DK22 B88)

⁴⁷⁹ Vgl. Clem. Strom. 4,16,1 (DK22 B24)

⁴⁸⁰ Clem. Strom. 4,49,3 (DK22 B25)

strengen Monismus, was in der Philosophie des antiken Griechenlands nicht verwundern mag. Interessant scheint allerdings die Tatsache zu sein, dass im Gegensatz zu den Milesiern und z. T. auch Herakleitos, die einen materiellen Monismus bzw. Physikalismus, Vertreter der Eleaten wie z. B. Parmenides einen idealistischen Monismus bevorzugen. Bei Parmenides heißt es: „Denn dasselbe ist, zu denken und zu sein. (τό γάρ αὐτό νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.)“⁴⁸¹

Der Philosoph und Mediziner bzw. Iatromantiker Parmenides (gr. Παρμενίδης), einer der Hauptvertreter der Eleaten, hatte nach Diogenes Laërtios seine Akme in der 69. Olympiade, d. i. um die Jahre 504 bis 501 v. Chr.⁴⁸² Allerdings scheinen die Lebensdaten desselben bis dato ungesichert; während Apollodoros die Geburt desselben auf das Jahr 540 v. Chr. datiert, müsste diese nach dem platonischen Parmenides-Dialog eher im Jahre 515 v. Chr. stattgefunden haben.⁴⁸³ Ebenso seine von Speusipp oder auch Plutarchos nachgesagte Tätigkeit als Gesetzgeber in Elea sowie seine philosophischen Lehrer sind nicht zweifelsfrei überliefert.⁴⁸⁴ So geben ihn manche als Schüler des Pythagoreers Ameinias aus; andere wiederum wollen Einflüsse von den Orphikern oder von Apollon- sowie anderen chthonischen Kulte erkennen.⁴⁸⁵ Gesichert ist das Fragment eines kurzen Werks mit dem Namen *Über die Natur*, das u. a. durch Simplicios, Sextus Empiricus, Theophrastos, sowie Plutarchos überliefert ist. Das Werk wird gemeinhin – wenn auch nicht von Parmenides selbst – in drei Teile, in Proömium, Aletheia und Doxa eingeteilt und aufgrund seiner Komplexität bisweilen als esoterisch angesehen, d. i. für einen inneren Kreis bzw. seine Schüler bestimmt. In aller Kürze soll darauf eingegangen werden; das Werk beginnt im Proömium mit einem mystischen Erlebnis bzw. einer ekstatischen Reise ins Jenseits bzw. einer Katabasis, was wiederum für den Einfluss des Pythagoreismus oder aber auch der Orphiker spräche.⁴⁸⁶ Alsdann wird der namenlose Protagonist, womöglich Parmenides selbst, von einer unbekannten Göttin in die Wahrheit eingeführt.

„Du sollst also alles erfahren, sowohl das der leicht überzeugenden Wahrheit unbewegte Herz als auch die Meinungen der Sterblichen, in denen kein wahrer Beweis ist.“

„χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι ἡμὲν Ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμὲς ἦτορ ἥδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθείης.“⁴⁸⁷

⁴⁸¹ Clem. Strom. 6,23,1 (DK28 B3)

⁴⁸² Vgl. Diog. Laert. IX 3, 21 (DK28 A1)

⁴⁸³ Vgl. Maria Laura Gemelli Marciano, *Die Vorsokratiker. Band 2*, Düsseldorf 2013a, 42.

⁴⁸⁴ Vgl. Diog. Laert. IX 3, 21 (DK28 A1)

⁴⁸⁵ Vgl. Gemelli Marciano, *Die Vorsokratiker. Band 2*, 42.

⁴⁸⁶ Vgl. ibd., 47.

⁴⁸⁷ Simpl. In Phys. 116,28 (V. 3-8) (DK28 B2)

Die Wahrheit – im Unterschied zu dem, was Menschen für wahr halten – sei demnach, dass das Seiende ist, im Gegensatz zum Nicht-Seienden, das nicht ist:

„Wohlan, ich werde sagen - du aber nimm die Rede mit, nachdem du sie gehört hast -, welche Wege der Forschung allein zu denken sind. Der eine, dass »IST« und »NICHT ZU SEIN« nicht möglich ist, ist der Weg von Peitho [der Überzeugung] (denn diese folgt Alētheia [der Wahrheit]). Der andere aber, dass »NICHT IST« und »NICHT ZU SEIN« erforderlich ist; dieser, sage ich dir, ist ein Pfad, aus dem keine Nachricht kommt. Denn das, was nicht ist, kannst du weder erkennen – dies lässt sich ja nicht durchführen – noch aussprechen.“

„Εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας, αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοήσαι· ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι Πειθοῦς ἐστὶ κέλευθος (Ἀληθείη γὰρ ὁπηδεῖ), ἡ δ' ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεὼν ἐστὶ μὴ εἶναι, τὴν δὲ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν· οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ εὖν – οὐ γὰρ ἀνυστόν – οὔτε φράσαις.“⁴⁸⁸

Das Seiende wird unterschiedlich als unentstanden, unvergänglich, unteilbar, unveränderbar, unzeitlich sowie unörtlich geschildert; die Annahme einer Veränderung desselben sei im Vergleich zur Erfassung des Seienden vermittelt Vernunft demnach bloßer Schein bzw. Meinung (gr. δόξα). Verkürzt ist die Ansicht des Parmenides auch als *ex nihilo nihil fit* in die Philosophiegeschichte eingegangen. Das Sein als Arché ist allerdings nicht als ewigwährend zu verstehen, wodurch eine zeitliche Kategorie hinzugefügt werden müsse; sie ist vielmehr in einem Präsens gedacht. Nach Parmenides ist das Sein nicht beobachtbar oder wahrnehmbar, bloß denkbar, wobei das Denken sich von anderen geistigen Tätigkeiten unterscheide. Das bedeutet allerdings nicht, dass alles, was gedacht werden kann, auch ist; vielmehr sei das Denken lediglich eine Offenbarung des Seins im jeweiligen Moment, was wiederum sowohl an den Pythagoreismus als auch den Buddhismus erinnern mag. Während *doxa* eine intellektuelle, analytische Erfassung einer sich ständig verändernden Welt darstelle, sei *aletheia* ein direktes Erleben der Wirklichkeit – unbewegt, vollkommen, untrennbar. Nach Parmenides gebe es drei Wege, wovon lediglich einer zur Wirklichkeit führt, und dieser Weg der Unbewegtheit ende bei seinem Ausgangspunkt.⁴⁸⁹ Parmenides hat über die Rezeption Platons die abendländische Philosophie beeinflusst und wird im Dialog *Sophistes* auch als „Vater Parmenides“ bezeichnet.⁴⁹⁰ Im *Theaitet* behauptet Platon, dass Parmenides der einzige sei, der nicht angenommen habe, dass

⁴⁸⁸ Simpl. In Phys. 116,28 (V. 3-8) (DK28 B2)

⁴⁸⁹ Vgl. Gemelli Marciano, *Die Vorsokratiker. Band 2*, 63f.

⁴⁹⁰ Plat. soph. 241d5

alles aus Bewegung und Veränderung bestünde.⁴⁹¹ Kritik der Lehre des Parmenides findet sich wiederum bei Aristoteles.⁴⁹²

Zu den weiteren Vertretern der Eleaten werden gemeinhin Zenon von Elea, Melissos und bisweilen auch Xenophanes gezählt. Als Schüler des Parmenides wird zumeist Zenon von Elea (gr. Ζήνων) genannt, wobei die Lehrer-Schüler-Beziehung nicht hinlänglich gesichert ist. Nach Diogenes Laërtios war die Hochphase seines Schaffens in der 79. Olympiade, d. i. um die Jahre 464 und 461 v. Chr.; des Weiteren soll Aristoteles ihn als Erfinder des Argumentierens bzw. der Dialektik bezeichnet haben.⁴⁹³ Seine Arbeit bestand im Wesentlichen darin, die Lehre des Parmenides zu verteidigen:

„Eigentlich ist diese Schrift eine Hülfe für den Satz des Parmenides gegen diejenigen, welche sich herausnehmen ihn auf Spott zu ziehen, als ob wenn Eins ist gar vielerlei lächerliches und ihm selbst widersprechendes bei dem Satz herauskäme. Er streitet also diese Schrift gegen die, welche das Viele behaupten, und gibt ihnen zurück und noch mehreres, indem sie deutlich zu machen sucht, daß noch weit lächerlicheres ihrem Satz, wenn Vieles ist, als dem wenn Eines ist begegnet, wenn ihn Jemand recht durchnimmt.“

„ἔστι δὲ τό γε ἀληθὲς βοήθειά τις ταῦτα τὰ γράμματα τῷ Παρμενίδου λόγῳ τοὺς ἐπιχειροῦντας αὐτὸν κωμωδεῖν ὥς εἰ ἓν ἐστι, πολλὰ καὶ γελοῖα συμβαίνει πάσχειν τῷ λόγῳ καὶ ἐναντία αὐτῷ. Ἀντιλέγει δὴ οὖν τοῦτο τὸ γράμμα πρὸς τοὺς τὰ πολλὰ λέγοντας. καὶ ἀνταποδίδωσι ταῦτα καὶ πλείω, τοῦτο βουλόμενον δηλοῦν. ὥς ἔτι γελοιότερα πάσχοι ἂν αὐτῶν ἢ ὑπόθεσις. εἰ πολλὰ ἐστίν, ἢ ἡ τοῦ ἓν εἶναι, εἴ τις ἱκανῶς ἐπεξίη.“⁴⁹⁴

Insbesondere für seine Paradoxa ist Zenon bekannt, die zwar als widerlegt gelten, in der Quantenwelt jedoch zu funktionieren scheinen, wodurch der Name eines Phänomens ihm zu Ehren auch Quanten-Zeno-Effekt genannt wurde. Daneben finden sich bei Aristoteles die vier zeno-nischen Paradoxien bzw. Aporien der Bewegung.⁴⁹⁵ Hierbei benutzt er die Beweistechnik der Reductio ad absurdum, die anschließend in einen infiniten Regress führen soll.

Als Schüler des Zenon von Elea gilt wiederum der Philosoph und Flottenbefehlshaber Melissos von Samos (gr. Μέλισσος ὁ Σάμιος), der nach Diogenes Laërtios bzw. Apollodoros seine Akme in der 84. Olympiade um die Jahre 444 und 441 v. Chr. gehabt haben und dessen Lehrer Parmenides gewesen sein soll, wobei bisweilen auch Zenon als sein Lehrer genannt wird.⁴⁹⁶ Von seinen Werken sind fragmentarisch *Über das Seiende* und *Über die Natur* überliefert;

⁴⁹¹ Vgl. Plat. Tht. 152e

⁴⁹² Vgl. Aristot. metaph. I 5, 986b

⁴⁹³ Vgl. Diog. Laert. IX 5, 25 (DK29 A1)

⁴⁹⁴ Plat. Parm. 128c

⁴⁹⁵ Vgl. Aristot. phys. VI 9 239b 9f

⁴⁹⁶ Vgl. Diog. Laert. IX 4, 24 (DK30 A1)

seine Lehre folgt seinen eleatischen Vorgängern: „Aber so, wie es immer ist, muss es auch der Größe nach immer unbegrenzt sein. (ἀλλ' ὥσπερ ἔστιν αἰεὶ, οὕτω καὶ τὸ μέγεθος ἄπειρον αἰεὶ χρὴ εἶναι.)“⁴⁹⁷ Seine Ablehnung der Leere – wie es bei Simplicios heißt: „Auch gibt es kein Leeres; denn das Leere ist nichts. (τὸ γὰρ κενεὸν οὐδὲν ἔστιν.)“⁴⁹⁸ – prägte ebenso wie Aristoteles den Begriff *horror vacui*, der in die Philosophiegeschichte einging.

Abschließend soll noch auf Xenophanes (gr. Ξενοφάνης) eingegangen werden, der nach Diogenes Laërtios den Höhepunkt seiner Schaffensperiode in der Zeit um 540 bis 537 v. Chr. gehabt haben dürfte, wobei schon früh die Legendenbildung um seine Langlebigkeit einsetzte.⁴⁹⁹ Seit den antiken Quellen wie z. B. bei Diogenes Laërtios wurde Xenophanes aufgrund falscher doxographischer Überlieferung als Lehrer des Parmenides betrachtet; erst seit den 1950er-Jahren wird er nicht mehr zu den Eleaten gezählt. Xenophanes zog wahrscheinlich als Rhapsode durchs Land; seine Philosophie dürfte gleichsam lyrisch verfasst worden sein. Er ist vor allem für seine agnostische Sicht sowie seine Kritik an den damaligen Göttervorstellungen bekannt, wobei er eine nicht anthropomorphe Gottheit vertritt:

„Doch wenn Ochsen oder Löwen Hände hätten, so dass sie mit den Händen malen und Bildwerke herstellen könnten wie eben Menschen, dann würden Pferde pferdeähnlich und Ochsen oxsenähnlich die Gestalten der Götter malen und solche Körper bilden, wie sie gerade jeweils selbst die Gestalt hätten.“

„ἀλλ' εἴ τοι χεῖρας (γ') εἶχον βόες ἢ λέοντες, ὥς γράψαι χεῖρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἅπερ ἄνδρες, ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι, βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας καὶ <κε> θεῶν ιδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν τοιαῦθ' οἷόν περ καυτοὶ δέμας εἶχον ἕκαστοι.“⁵⁰⁰

Obschon Xenophanes in der Antike kaum rezipiert wurde – so hielten Platon und Aristoteles seine Lehre für schlicht bzw. unklar –, sind aus der Neuzeit positive Bilder von demselben bekannt.⁵⁰¹ Hegel nannte ihn u. a. den ersten Aufklärer; Popper wiederum sah ihn als Vorreiter des Rationalismus.

Welche Vorstellungen zum Tod könnte man nun aus der eleatischen Philosophie schließen, wenn die typischen Vertreter wie Parmenides und Zenon nicht dezidiert auf den Tod eingehen. Über die Ansichten derselben zum Tod kann freilich nur spekuliert werden, allerdings gibt die Lehre der Eleaten und ihr radikaler Monismus einige Anhaltspunkte dazu. Mit der

⁴⁹⁷ Simpl. In Phys. 109,29 (DK30 B3)

⁴⁹⁸ Simpl. In Phys. 111,18 (DK30 B7)

⁴⁹⁹ Vgl. Kirk, *Die vorsokratischen Philosophen*, 98f.

⁵⁰⁰ Clem. Strom. 5,14,109,3 (DK21 B15)

⁵⁰¹ Vgl. Aristot. metaph. 986b25

Ablehnung von Werden und Vergehen und dem Verständnis des Seienden als unvergänglich, unveränderlich u. v. m. wäre es also nicht möglich, von etwas Seienden zu etwas Nicht-Seienden, d. i. der Tod, überzugehen. Der Tod scheint in der Ontologie der Eleaten keinen Platz zu haben, oder jedenfalls nur im Weg der Meinungen (*doxa*). Geburt und Tod stellen lediglich Veränderungen in der sinnlich wahrnehmbaren Welt dar, die allerdings für Parmenides und die anderen eleatischen Vertreter für den Weg der Wahrheit (*aletheia*) nur illusorisch bleiben.

Die jüngeren Naturphilosophen: Anaxagoras und Empedokles

Die jüngeren Naturphilosophen schließen mit ihren Lehren an die alte Naturphilosophie von den Milesiern, den Pythagoreern über Herakleitos bis hin zu den Eleaten an und versuchen z. T. dieselben zu vereinen. Zu den bekanntesten Vertretern zählen Anaxagoras und Empedokles.

Anaxagoras (gr. Ἀναξαγόρας) lebte nach Diogenes Laërtios wiederum in Berufung auf Apollodoros ungefähr zwischen den Jahren 500 und 427 v. Chr.; der Philosoph stammte aus Klazomenai und zog um das Jahr 455 v. Chr. nach Athen, im Zuge dessen er auch die ionische Aufklärung nach Athen brachte.⁵⁰² Die Erwähnung als Schüler des Anaximenes muss inzwischen wohl angezweifelt werden, da nach heutigem Stand derselbe bereits vor der Geburt des Anaxagoras verstorben war, weshalb damit lediglich eine geistige Nähe gemeint sein kann. Über sein Leben ist für diese Zeit erstaunlich viel bekannt; Anaxagoras war Berater und Lehrer des Staatsmannes Perikles; ebenso die Tragödien des Euripides zeigen Spuren des anaxagoreischen Gedankenguts. Nach allgemeiner Ansicht wurde Anaxagoras – aufgrund von Gottlosigkeit zum Tode verurteilt – des Einflusses von Perikles wegen lediglich in die Verbannung geschickt, ob dieser Prozess allerdings wirklich stattgefunden hat, ist nicht mit Sicherheit festzustellen.⁵⁰³

Von der philosophischen Lehre des Anaxagoras ist lediglich ein Fragment seines Werks *Über die Natur* erhalten geblieben, wobei sich die Interpretation seiner Philosophie schwierig gestaltet.⁵⁰⁴ Aufgrund der Tatsache, dass Anaxagoras bereits von Beginn an rezipiert wurde, wurde die Interpretation seiner Lehre spätestens ab Platon und vorwiegend mit Aristoteles und dem Peripatos, die nicht nur Kritik geübt, sondern seine Lehre auch für sich eingenommen

⁵⁰² Vgl. Diog. Laert. II 3, 6 (DK59 A1)

⁵⁰³ Vgl. Gemelli Marciano, *Die Vorsokratiker. Band 2*, 104f.

⁵⁰⁴ Vgl. ibd., 108.

haben, beeinflusst.⁵⁰⁵ Gemeinhin wird die anaxagoreische Philosophie als Versuch der Zusammenführung von den Positionen Heraklits und der Eleaten gesehen. Anaxagoras gilt als einer der ersten Philosophen, die das Göttliche durch die Vernunft bzw. den Logos zu ersetzen versuchen. Seine Suche nach dem Prinzip bzw. der Arché lässt ihn in der Tradition der ionischen Aufklärung stehen. Anaxagoras nimmt eine Art Urmischung an, in der alle Dinge, Teile oder auch Samen (gr. σπέρματα) vereint waren: „Alle Dinge waren zusammen; dann kam der *nous* und ordnete sie. (πάντα χρήματα ἦν ὁμοῦ· εἶτα νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησε.)“⁵⁰⁶ Diese Urmischung wiederum bestünde aus unendlich vielen Bestandteilen, die Homoiomerien (gr. ὁμοιομερής) – auch das ‚Gleichteilige‘ genannt –, wobei gesagt sei, dass die Homoiomerien bei Anaxagoras mit keinem Wort erwähnt werden, sondern erstmals in der Doxographie des Aristoteles zu Anaxagoras zu finden ist. Generell wird ein Einblick in die anaxagoreische Lehre durch die Unbestimmtheit seiner Begriffe erschwert, wie z. B. die Urmischung zeigt: Bei Anaxagoras ist lediglich die kryptische Formel *ὁμοῦ χρήματα πάντα*, d. i. ‚alle Dinge zusammen‘ oder ‚alle Dinge zugleich‘, zu finden; von einer Mischung im Sinne einer μίξις ist keine Rede. Weitere Grundsätze der anaxagoreischen Philosophie finden sich u. a. bei Simplicios:

„Und wenn die Portionen des Großen und des Kleinen ihrer Menge nach gleich sind, dürfte wohl auch deshalb alles in allem sein. So kann etwas unmöglich allein für sich bestehen, sondern alles hat an allem Anteil. Wenn es kein Kleinstes geben kann, so könnte es sich nicht absondern, und auch nicht für sich sein, sondern wie es am Anfang war, so muss auch jetzt alles zusammen sein. Und in allen Dingen ist Vieles enthalten und von den sich aussondernden Dingen die gleiche Menge in den größeren und in den kleineren.“

„καὶ ὅτε δὲ ἴσαι μοῖραί εἰσι τοῦ τε μεγάλου καὶ τοῦ μικροῦ πλῆθος, καὶ οὕτως ἂν εἴη ἐν παντὶ πάντα· οὐδὲ χωρὶς ἔστιν εἶναι, ἀλλὰ πάντα παντὸς μοῖραν μετέχει. ὅτε τοῦλάχιστον μὴ ἔστιν εἶναι, οὐκ ἂν δύναιτο χωρισθῆναι, οὐδ’ ἂν ἐφ’ ἑαυτοῦ γενέσθαι, ἀλλ’ ὅπως περ ἀρχὴν εἶναι καὶ νῦν πάντα ὁμοῦ. ἐν πᾶσι δὲ πολλὰ ἔνεστι καὶ τῶν ἀποκρινομένων ἴσα πλῆθος ἐν τοῖς μείζοσι τε καὶ ἐλάσσοσι.“⁵⁰⁷

Bei Simplicios heißt es außerdem, dass Anaxagoras nicht von Werden und Entstehen, sondern von Mischen und Trennen spricht; denn es könne nicht etwas aus nichts entstehen.⁵⁰⁸ Nach Rapp ist die Philosophie des Anaxagoras auf vier Grundsätze zurückzuführen; eben darauf, dass alles miteinander vermischt ist, alles in allem einen Anteil hat, es keinen kleinsten Teil von etwas gibt und Seiendes nicht aus Nicht-Seiendem entsteht.⁵⁰⁹ Obzwar alles in allem vorhanden scheint, nichts aber mit dem anderen gleichartig ist, gibt es neben den Homoiomerien

⁵⁰⁵ Vgl. Gemelli Marciano, *Die Vorsokratiker. Band 2*, 110f.

⁵⁰⁶ Diog. Laert. II 3, 6 (DK59 A1)

⁵⁰⁷ Simpl. In Phys. 164,25 (DK59 B6)

⁵⁰⁸ Vgl. Simpl. In Phys. 163,18 (DK59 B17)

⁵⁰⁹ Vgl. Christof Rapp, *Die Vorsokratiker*, München 1997, 194.

auch den Weltgeist bzw. Nous; der Geist, der allerdings nur in einigen Teilen vorhanden ist, ist das einzige, das allein und selbstständig bleibt.

Kritik zur anaxagoreischen Philosophie kam vor allem von Platon und Aristoteles. Platon fehlt dem Postulat des Anaxagoras, dass der Geist das Prinzip der Ordnung darstelle, eine Definition eben jenes Geistes bzw. Nous.⁵¹⁰ Gleichwohl versucht Platon im Nous des Anaxagoras Hinweise für seine eigenen Lehren und sein Prinzip des Guten zu finden.⁵¹¹ Aristoteles wiederum sieht im Nous die Ursache der Bewegung, die die aristotelische Wirk- bzw. Zweckursache vorwegnehme.⁵¹²

Welche Vorstellungen zum Tod könnte Anaxagoras gehabt haben? Sowohl aus seinen Fragmenten als auch aus der doxographischen Überlieferung sind keine Hinweise zur Vorstellung desselben über Tod oder auch die Seele zu finden. Nichtsdestotrotz können über seine kosmologischen und naturphilosophischen Ansichten Rückschlüsse gezogen werden. Das Verständnis des Anaxagoras vom Wandel im Sinne eines Mischens und Trennens könnte darauf hindeuten, dass derselbe den Tod nicht als Ende der Existenz der Teilchen, sondern vielmehr als Trennung und Neuordnung ansieht. Über den Weltgeist könnte man nun wiederum folgern, dass der Tod nicht das Ende des Bewusstseins darstellt, sondern mitunter im Nous weiterlebt, wobei ohne Aufzeichnungen nichts Handfestes gesagt werden kann.

Ein anderer Vertreter der jüngeren Naturphilosophen ist Empedokles (gr. Ἐμπεδοκλῆς) aus Agrigent in Sizilien; sein Leben wird für gewöhnlich der Überlieferung des Apollodoros folgend zwischen 485 und 420 v. Chr. datiert.⁵¹³ Er stammte aus einer Zeit politischer Unruhen; da Empedokles aus einem vornehmen Haus kommt, soll ihm der Legende nach die Königswürde angeboten worden sein, die er allerdings ablehnte. Jedenfalls engagierte er sich auf Seiten der Demokratiebefürworter. Nach Diogenes Laërtios sei Empedokles der Erfinder der Rhetorik.⁵¹⁴ Empedokles ging schließlich ins Exil – vermutlich in den Peloponnes –, von dem er nicht mehr zurückkehrte; der Legende nach soll er sich in den Vulkan Ätna gestürzt haben, was allerdings bezweifelt werden dürfte. Empedokles engagierte sich nicht nur als Philosoph, Naturforscher, Redner und Dichter, ihm werden auch Legenden nachgesagt, wonach er sich

⁵¹⁰ Vgl. Plat. Phaid. 98c

⁵¹¹ Vgl. Gemelli Marciano, *Die Vorsokratiker. Band 2*, 111.

⁵¹² Vgl. ibd., 111.

⁵¹³ Vgl. Gemelli Marciano, *Die Vorsokratiker. Band 2*, 318.

⁵¹⁴ Vgl. Diog. Laert. IX 5, 25 (DK29 A1)

als Wundertäter und Arzt betätigt und Menschen von Seuchen befreit haben soll sowie Scheintote wiederauferstehen ließ. Des Weiteren wurden ihm übermenschliche Fähigkeiten und die Beschäftigung mit Magie und Wahrsagerei nachgesagt.⁵¹⁵ Zur Legendenbildung dürfte auch sein ungewöhnliches Selbstbild geführt haben; so soll er sogar einmal für sich selbst den Status der Göttlichkeit in Anspruch genommen haben.⁵¹⁶

Die Lehre des Empedokles ist der Neuzeit über Doxographen wie Diogenes Laërtios, dessen Glaubwürdigkeit allerdings umstritten ist, Aristoteles, dem Aristoteles-Kommentator Simplikios sowie Plutarchos erhalten. Empedokles dürfte eine Anzahl an Werken, darunter angeblich auch medizinische, verfasst haben, von denen allerdings lediglich Fragmente von *Über die Natur* und den *Reinigungen* (gr. καθαρμοί) erhalten geblieben sind – letzteres wurde seinem Schüler sowie möglichen Liebhaber Pausanias aus Gela gewidmet. Von den bei Diogenes Laërtios erwähnten 5000 Versen sind allerdings lediglich 500 enthalten, und dies größtenteils aus Zitaten aus späterer Literatur; ebenfalls bleibt die Reihenfolge z. T. unklar.⁵¹⁷

Die Lehre des Empedokles ist umfangreich; obzwar von den Pythagoreern und Eleaten beeinflusst, entwickelte er seine eigene Lehre, die sich vorwiegend mit Fragen kosmogonischer und kosmologischer Natur, d. i. die Entstehung und Ordnung der Welt, beschäftigen. Kern seiner Lehre ist die Konzeption eines ewigen Kreislaufs sowie eine vom religiösen Erlösungsstreben geprägte Ethik. Wie bei Anaxagoras wird auch die empedokleische Lehre als Versuch angesehen, die Philosophie von Herakleitos und Parmenides zu vereinen. Für die Ordnung und Beschaffenheit des Kosmos wird demnach nicht nur Werden und Vergehen als real angesehen, sondern es wird auch am Konzept eines unveränderlichen Seins festgehalten. Dafür konzipiert Empedokles die Vier-Elementen-Lehre, die bis ins 19. Jahrhundert für Chemie und Medizin maßgeblich gewesen sein soll:

„Empedokles, der Agrigentiner, Sohn des Meton, nimmt vier Elemente, Feuer, Luft, Wasser, Erde, und zwei Grundkräfte, Liebe und Streit an, von denen die eine vereinigt, die andere trennt.“

„Ἐμπεδοκλῆς Μέτωνος Ἀκραγαντίνος τέτταρα μὲν λέγει στοιχεῖα, πῦρ ἀέρα ὕδωρ γῆν, δύο δὲ ἀρχικὰς δυνάμεις, Φιλίαν τε καὶ Νεῖκος, ὧν ἡ μὲν ἐστὶν ἐνωτικῇ, τὸ δὲ διαιρετικόν.“⁵¹⁸

⁵¹⁵ Vgl. Gemelli Marciano, *Die Vorsokratiker. Band 2*, 318f.

⁵¹⁶ Vgl. Gemelli Marciano, *Die Vorsokratiker. Band 2*, 323f.

⁵¹⁷ Vgl. Diog. Laert. VIII 3, 77 (DK31 A1)

⁵¹⁸ Aët. 1,3,20 [Ps.-Plut. 878 A] (DK31 B6)

Die Träger des Seins bzw. Archai sind die vier Elemente Feuer, Luft, Wasser und Erde, die den Gottheiten Zeus, Hera, Hades und Nestis zugeordnet werden, wobei die Aufteilung der Urstoffe auf die Gottheiten bis dato nicht gänzlich geklärt ist. Es sei erwähnt, dass der Begriff Elemente (gr. στοιχεῖα) bei Empedokles selbst nicht vorkommt, sondern erst in der späteren Rezeption den ursprünglichen Begriff der Wurzeln (gr. ῥιζώματα) verdrängte. Die vier Urstoffe sind nicht nur qualitativ und quantitativ unveränderlich, sondern auch unentstanden, unvergänglich und absolut gleichwertig, wodurch die Welt nicht bloß auf ein Prinzip bzw. eine Arché zurückgeführt werden kann. Demnach gibt es keine Entstehung aus dem Nichts und kein Vergehen in dem Sinne, dass Seiendes ausgetilgt werden kann, ebenso weder Geburt noch Tod, sondern lediglich Mischung und Austausch.⁵¹⁹⁵²⁰ Veränderung im Verständnis eines sinnlich wahrnehmbaren Wandels ist lediglich ein Orts- bzw. Positionswechsel kleiner Stoffteilchen, aus dem sich die Veränderung des Mischungsverhältnisses der Urstoffe ergibt. Für den Ortswechsel werden eben jene zwei Kräfte Liebe und Streit angenommen, die sich ständig zu verdrängen suchen; so gibt es in der Kosmologie des Empedokles letztlich sechs Prinzipien: vier Urstoffe und zwei Kräfte.

Während die vier Urstoffe als unveränderlich gelten, unterliegt das Kräfteverhältnis von Liebe und Streit großen Veränderungen im Kontext eines zyklischen Weltkreislaufs.⁵²¹ Der ewige Kreislauf folgt Perioden von höchster Homogenität, d. i. die Vorherrschaft der Liebe, über die zunehmende Macht des Streits und der Vorherrschaft des Streits bis hin zur zunehmenden Macht der Liebe und beginnt sodann von vorne. Während Empedokles in der Vorherrschaft der Liebe die Welt als eine Art göttliche Kugel (gr. σφαῖρα) versteht und sich von anthropomorphen Gottesvorstellungen löst, sieht er sich selbst in der zweiten Periode des Weltkreislaufs. Es sei allerdings gesagt, dass die Einzelheiten des zyklischen Ablaufs umstritten sind, da bis dato nicht klar ist, wie Empedokles sich die Weltschöpfung bzw. den Weltuntergang in seinem Verständnis der abwechselnden Perioden von Liebe und Streit vorstellte.

Neben seiner Kosmologie, nach der nicht nur tote Materie, sondern auch belebte Körper, d. i. Lebewesen, aus einem Gemisch der vier Elemente bestehen, beschäftigt sich Empedokles auch mit der Ethik und der Rolle des Menschen im Kosmos. Im ethischen System des Empedokles haben Unrecht und Gewalttaten Konsequenzen und rächen sich an den Urhebern; dies

⁵¹⁹ Vgl. Aët. 1,30,1 [Ps.-Plut. 885 D] (DK31 B8)

⁵²⁰ Vgl. [Aristot.] MXG 975a38 (DK31 B12)

⁵²¹ Vgl. Gemelli Marciano, *Die Vorsokratiker. Band 2*, 334f.

passiert vermitteltst Reinkarnation. Die Reinkarnation hat dabei eine Funktion als Strafe im darauffolgenden Leben, allerdings wird bezweifelt, ob mit Reinkarnation eine Seelenwanderung gemeint sein kann, da der Begriff *Psyche* in diesem Zusammenhang nicht vorkommt, wodurch unklar bleibt, wie dieselbe bei Empedokles gedacht worden ist. Zu Beginn steht der Urfall eines Gottes bzw. Daimons, der für seine Verfehlung bzw. sein Unrecht aus der Götterwelt verbannt wird und sein Dasein zur Strafe auf der Erde fristen muss: „Zu diesen gehöre auch ich, ein von den Göttern Verbannter und ein Landstreicher.“ (τῶν καὶ ἐγὼ εἰμι, φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης.)⁵²² Im Daseinszyklus ist es möglich von pflanzlichen und tierischen, über menschliche wieder hin zu göttlichen Inkarnationen zu gelangen:

„Zuletzt aber werden sie zu Sehern und Dichtern und Ärzten und Fürsten der auf der Erde wohnenden Menschen; daraus erwachsen sie zu Göttern, den höchsten an Ehren.“

„εἰς δὲ τέλος μάντις τε καὶ ὕμνοπόλοι καὶ ἰητροὶ καὶ πρόμοι ἀνθρώποισιν ἐπιχθονίοισι πέολνται· ἔνθεν ἀναβλαστοῦσι θεοὶ τῶν φέριστοι.“⁵²³

Die Aussicht auf Erlösung ist allerdings an eine gewisse Lebensweise gebunden; Empedokles fordert – ähnlich den Pythagoreern – Gewaltlosigkeit, das Ablassen von Tieropfern sowie eine vegetarische Lebensweise. Obzwar Empedokles die Rückkehr des Menschen zu Gott verspricht, sei erwähnt, dass dieselbe im Verständnis eines zyklischen Weltkreislaufs nicht von ewiger Dauer sein kann und das Leben als Daimon in der Götterwelt wiederum enden muss.

Bereits in der Antike wird Empedokles rezipiert, wobei allerdings die Auseinandersetzungen mit dem Philosophen wie z. B. bei Zenon von Elea oder den Epikureern ebenfalls zu einem großen Teil verloren sind. Platon erwähnt Empedokles lediglich zweimal, obschon er des Öfteren auf seine Lehren Bezug nimmt, ohne diesen dezidiert zu nennen. Die dualistische Vorstellung des Empedokles von zwei gleichrangigen, sich bekämpfenden göttlichen Prinzipien lehnt er ab. Aristoteles wiederum beschäftigt sich mit der empedokleischen Lehre eingängiger als mit jedem anderen vorsokratischen Philosophen; dabei kritisierte er vor allem die Unklarheit der Begriffe Liebe und Streit, die paradox erscheinen und ihrem Wesen entgegen agieren würden.⁵²⁴

⁵²² Hippol. Ref. 7,29,14 (DK31 B115,14–15;4–13;1–2)

⁵²³ Clem. Strom. 4, 150, 1 (DK31 B146)

⁵²⁴ Vgl. Aristot. metaph. I 4, 985a

Was kann nun zu Empedokles und dessen Vorstellungen über den Tod gesagt werden? Der Tod kann bei Empedokles aus seinen kosmologischen und ethischen Überlegungen lediglich gedeutet werden. In seinem zyklischen Verständnis der Welt bzw. im Weltkreislauf in Kombination mit der Vier-Elementen-Lehre stellt der Tod nicht das Ende, sondern viel mehr eine Art Transformation dar, bei denen die vier Urstoffe neu vermischt werden und neues Leben – sei es pflanzlich, tierisch oder menschlich – entsteht. Die Reinkarnationslehre ist dabei mit seiner Ethik und seinem Erlösungsgedanken verknüpft, wonach gute Taten zurück zur Göttlichkeit führen können; so stellt der Tod bei einem sittlichen Leben auch die Chance dar, zurück in die Götterwelt zu gelangen, und kann aus diesem Grund keinesfalls etwas Negatives bedeuten.

Die Atomisten: Demokritos und Leukippos

Eine weitere vorsokratische Schule stellen die Atomisten dar, die bisweilen auch als die jüngeren ionischen Naturphilosophen bezeichnet werden. Der Begriff kommt von *ἄ-τομος*, was ‚nicht zu zerschneiden‘ oder ‚unteilbar‘ bedeutet. Der atomistischen Lehre nach besteht die Welt aus kleinsten, nicht teilbaren oder auf andere Elemente reduzierbaren Teilchen; überhaupt existiere nichts anderes auf der Welt als Atome und Leere. Als Gründer der atomistischen Weltanschauung gilt Leukippos (gr. Λεύκιππος), wobei zu dessen Leben keine validen Daten gefunden werden können, sodass einige Philosophen wie z. B. Epikuros sogar seine Existenz leugnen, was allerdings nach heutigem Stand verworfen wird.⁵²⁵ Die Kenntnisse seines Lebens beschränken sich allerdings darauf, dass er im fünften Jhdt. v. Chr. lebte, womöglich ein Schüler des Parmenides war und eine Schule in Abdera, einer ionischen Kolonie in Thrakien, gründete. Zu seinen Werken, die allerdings verloren sind, zählen nach Stobaios und Theophrastos *Die große Weltordnung* und *Über den Geist*.⁵²⁶⁵²⁷ Diogenes Laërtios schreibt über die Lehre des Leukippos:

„Seine Lehre war folgende: Alle Dinge seien unendlich an Anzahl und veränderten sich [durch Übergang] ineinander. Das All sei leer und voll von Körpern.“

„ἦρεσκε δὲ αὐτῷ ἄπειρα εἶναι τὰ πάντα καὶ εἰς ἄλληλα μεταβάλλειν, τό τε πᾶν εἶναι κενόν καὶ πλήρες σωμάτων.“⁵²⁸

⁵²⁵ Vgl. Maria Laura Gemelli Marciano, *Die Vorsokratiker. Band 3*, Düsseldorf 2013b, 486.

⁵²⁶ Stob. 1,4,7c (DK67 B2)

⁵²⁷ Vgl. Gemelli Marciano, *Die Vorsokratiker. Band 3*, 486.

⁵²⁸ Diog. Laert. IX 6, 30 (DK67 A1)

Prinzipien bzw. Archai seien demnach Leeres und Volles; Veränderungen in Form der sinnlichen Wahrnehmung ergeben sich lediglich aus den unterschiedlichen Zusammensetzungen von Atomen, wobei durch die Um- bzw. Neuordnung derselben wiederum Werden und Vergehen entstehen.

Demokritos (gr. Δημόκριτος), Schüler des Leukippos, führt dessen Lehre weiter und arbeitet ihn zum Materialismus aus, wobei deren Ansichten aufgrund der Quellenlage nicht klar voneinander zu trennen sind. Über sein Leben berichtet Diogenes Laërtios in Anlehnung an Apollodoros und Thrasylos, dass Demokritos zwischen 470 und 457 v. Chr. geboren sei und nach einem überaus langen Leben – angeblich 109 Jahre – gestorben sei.⁵²⁹ Obzwar Demokritos im selben Alter oder jünger als Sokrates war, wird er gemeinhin zu den Vorsokratikern gezählt, da er noch nicht von der Lehre desselben beeinflusst war. Demokritos wuchs begütert auf, unternahm viele Reisen – u. a. nach Babylonien –, die seine philosophischen und wissenschaftlichen Arbeiten beeinflusst haben dürften und zählte zu den gebildetsten Männern seiner Zeit, weshalb er auch von sich eingenommen gewesen sein soll. Von seinen Werken sind allerdings nur Fragmente enthalten; wie sein Lehrer Leukippos befasste er sich mit der Atomlehre. Zu seinen zentralen Aussagen gehört:

„Dem Brauch nach [ist etwas] Farbe, dem Brauch nach süß, dem Brauch nach bitter, und: In Wahrheit aber Atome und Leeres.“

„νόμῳ χροίῃ, νόμῳ γλυκύ, νόμῳ πικρὸν εἰπὼν ἔτεῃ δ' ἄτομα καὶ κενόν.“⁵³⁰

Demnach gibt es unendlich viele Atome, die diskret, unendlich hart, unveränderlich und ewig seien; auch Sinneswahrnehmungen und Seele ließen sich auf Atome zurückführen. Seinem Kausalgesetz nach geschehe nichts aus Zufall, sondern vielmehr aus Notwendigkeit:

„Kein Ding entsteht aufs Geratewohl, sondern alles aus einem erklärbaren Grund und infolge eines Zwanges.“

„Οὐδὲν χρήμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης.“⁵³¹

Die Annahme eines geistigen Prinzips wie der Nous bei Anaxagoras wird allerdings abgelehnt. Aus den Atomen, die aus unterschiedlichen geometrischen Körpern bestehen, entstehe die Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt; die Seele sei zwar prinzipiell zur Erkenntnis möglich,

⁵²⁹ Vgl. Diog. Laert. IX 7,34–45 (DK68 A1)

⁵³⁰ Gal. De exper. med. 15,7 (114,4 Walzer) (DK68 B125)

⁵³¹ Stob. 1,4,7c (DK67 B2)

aber sie habe keine objektive Einsicht in die sinnlichen Erscheinungen, sondern lediglich in die Wahrscheinlichkeiten. Allerdings sei Erkenntnis in das An-sich der Dinge, d. i. die Tatsache über Atome und Leere sowie deren Verlauf, möglich, was zu einer heiteren Gelassenheit bzw. Wohlgemutheit (gr. εὐθυμία) führen möge, das nach Demokritos das höchste Gut bzw. Eudaimonia (gr. εὐδαιμονία) darstelle.⁵³² Diese Ethik mag auch der Grund sein, warum Demokritos als lachender Philosoph bekannt geworden ist.

Die Lehre des Demokritos hatte großen Einfluss auf Platon, bei dem er allerdings nie namentlich erwähnt wird, und Aristoteles, obschon letzterer ihn kritisch beurteilte. So sollen die Atomisten ähnlich wie andere Vorsokratiker auch nach Aristoteles die Frage nach der Ursache der Bewegung mit sträflichem Leichtsinne vernachlässigt haben.⁵³³

Welche Aussagen können aus der Lehre der Atomisten nun über den Tod geschlossen werden? Aus dem mechanistischen bzw. materialistischen Weltbild könnte man annehmen, dass der Tod eintritt, wenn sich die atomare Zusammensetzung umordnet. Da Leukippos und Demokritos der Seele Unsterblichkeit absprechen und dieselbe viel mehr selbst als Atome betrachten, ist davon auszugehen, dass nach dem Tod und der Neuordnung der Atome auch die Atome, die für die Seele verantwortlich sind, sich neu ordnen. Diese rein materialistische Umwandlung dürfte allerdings ein persönliches Fortleben bzw. das Fortbestehen eines Bewusstseins ausschließen, da nicht sichergestellt ist, ob dieselbe überhaupt einen Übergang in einen anderen Seinszustand ermöglicht. Aus der Ethik des Demokritos ist zu entnehmen, dass es wohl am besten sei, dem Tod mit Gelassenheit und ohne Angst entgegenzutreten, da derselbe zur natürlichen Anordnung der Atome dazugehört.

Die Sophisten: Vertreter: Protagoras, Gorgias und Hippias

Am Rande soll ebenfalls auf die Sophisten (gr. σοφισταί) eingegangen werden, die im fünften und vierten Jahrhundert v. Chr. wirkten – auch wenn ihnen dank Platon ein negatives Bild anhaftet und nicht ersichtlich ist, ob es sich bei denselben überhaupt um Philosophen handelt:

„Das sind die Leute, von denen Prodikos sagt, sie ständen auf der Grenze zwischen Philosophen und Staatsmännern. Sie glauben aber die Weisesten unter allen zu sein.“

„Οὗτοι γάρ εἰσιν μέν, ὧς Κρίτων, οὓς ἔφη Πρόδικος μεθόρια φιλοσόφου τε ἀνδρὸς καὶ πολιτικοῦ, οἴονται δ' εἶναι πάντων σοφώτατοι ἀνθρώπων.“⁵³⁴

⁵³² Vgl. Gemelli Marciano, *Die Vorsokratiker. Band 3*, 537f.

⁵³³ Vgl. Aristot. metaph. I 4, 985b 4f

⁵³⁴ Plat. Euthyd. 305c

Sophisten galten als wandernde Gelehrte, deren Fixierung auf den Logos vor allem zum Sieg in der Diskussion und weniger zur Wahrheit führen sollte. Ihren Lebensunterhalt verdienten die Didaktiker und Rhetoriker mit dem Vermitteln von Wissen, wozu sie z. T. horrenden Preise verlangen konnten – so soll u. a. Prodikos für seine hohen Hörerhonorare bekannt gewesen sein.⁵³⁵ Neben theoretischem Wissen sollte auch praktisches Wissen vor allem für die Staatskunst vermittelt werden; so lehrten sie nicht nur Tugend bzw. Arete, sondern entwickelten auch das systematische Argumentieren im Sinne einer Pro-Contra-Diskussion. Aus diesem Grund wirft Platon den Sophisten auch bloße Rhetorik vor, „die es bewirken, daß die kleinen Dinge groß und die großen klein erscheinen durch die Kraft der Rede. (τά τε αὖ σμικρὰ μεγάλα καὶ τὰ μεγάλα σμικρὰ φαίνεσθαι ποιοῦσιν διὰ ῥώμην λόγου.)“⁵³⁶ Auch in der Literatur sind die Sophisten bisweilen parodiert worden, wie z. B. bei Sophokles und Aristophanes, was dazu geführt haben mag, dass bis heute Sophisterei, Sophisten oder Sophismen negativ konnotierte Ausdrücke darstellen. Der sophistische Unterricht bestand im weitesten Sinne aus einer umfassenden Allgemeinbildung, wodurch die Sophisten auch einen Ruf als Universalgelehrte innehatten; ihr wichtigstes Fach blieb allerdings die Rhetorik. Über die sophistische Lehre ist nicht viel bekannt, da die Quellenlage dürftig ist und vor allem über Platon und Aristoteles überliefert worden ist. Darüber hinaus gilt auch die Authentizität mancher Quellen heute als umstritten. Fakt ist, dass bei der Sophistik von keiner einheitlichen philosophischen Strömung gesprochen werden kann, obzwar einige Themen wie Nomos und Physis, das Seiende oder Kultur und Gesellschaft wiederkehren.⁵³⁷ Zudem scheinen einige Sophisten auch politische Forderungen anzustreben – wie z. B. die Abschaffung der Sklaverei bei Alkidamas. Die Arché wiederum dürfte bei den Sophisten der Mensch bzw. seine Kultur selbst sein, was u. a. im Homo-Mensura-Satz des Protagoras (gr. Πρωταγόρας) – wie bei Platon zitiert – erkennbar ist:

„Er sagt nämlich, der Mensch sei das Maß aller Dinge, der Seienden wie sie sind, der Nichtseienden, wie sie nicht sind.“

„Φησὶ γάρ που «πάντων χρημάτων μέτρον» ἄνθρωπον εἶναι, «τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.»“⁵³⁸

⁵³⁵ Vgl. Thomas Schirren, *Die Sophisten*, Stuttgart 2003, 226.

⁵³⁶ Plat. Phaidr. 267a

⁵³⁷ Vgl. Schirren, *Die Sophisten*, 17f.

⁵³⁸ Plat. Th. 152a

Protagoras dürfte dem Individuellen den Vorzug vor dem Allgemeinen gegeben haben; schließlich wurde er wegen Asebeia (gr. ἀσέβεια) verurteilt und starb auf der Flucht.⁵³⁹ Kritik zu seiner Lehre findet sich insbesondere im platonischen Dialog *Theaitetos*.⁵⁴⁰

Ebenfalls zu den Sophisten zählt Gorgias von Leontinoi (gr. Γοργίας); in seinem Hauptwerk, das lediglich fragmentarisch unter den Titeln *Über das Nichtseiende* oder *Über die Natur* überliefert ist, vertritt er einen radikalen Skeptizismus, wobei nicht klar erscheint, ob derselbe ernst gemeint ist oder eine Parodie darstellt.

„In der *Über das Nichtseiende oder Über die Wahrheit* [sic!] betitelten Schrift etabliert er drei Punkte der Reihe nach: 1) daß nichts ist; 2), daß, wenn es ist, es dem Menschen nicht erfaßbar ist; 3) daß, wenn es erfaßbar ist, man es wenigstens nicht aussprechen und den Mitmenschen mitteilen könnte.“

„Ἐν γὰρ τῷ ἐπιγραφομένῳ Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως τρία κατὰ τὸ ἐξῆς κεφάλαια κατασκευάζει, ἓν μὲν καὶ πρῶτον ὅτι οὐδὲν ἔστιν, δεύτερον ὅτι εἰ καὶ ἔστιν, ἀκατάληπτον ἀνθρώπῳ, τρίτον ὅτι εἰ καὶ καταληπτόν, ἀλλὰ τοί γε ἀνέξοιστον καὶ ἀνερμήνευτον τῷ πέλᾳς.“⁵⁴¹

Im Gegensatz zu Protagoras spricht Gorgias dem Allgemeingültigen wie z. B. Gesetzen Interesse zumindest für bestimmte gesellschaftliche Gruppierungen zu. Hippias von Elis (gr. Ἱππίας) wiederum, der in allen Kenntnissen seiner Zeit bewandert gewesen sein soll, sieht in den geltenden Gesetzen eher einen Zwang für den Menschen, gegen seine Natur zu leben.⁵⁴² Kritik zu Gorgias findet sich u. a. im platonischen Dialog *Phaidros*.⁵⁴³

Zu den weiteren Vertretern der Sophisten gelten – neben den bereits erwähnten – Antiphon, dem zufolge Gesetze willkürlich, Natur aber notwendig ist, Thrasymachos, nach dem – Platon zufolge – das Gerechte nichts anderes als das dem Stärkeren Zuträgliche sei, Kritias, Alkidamas sowie Lykophron.⁵⁴⁴⁵⁴⁵

Können nun von den Sophisten einheitliche Vorstellungen über den Tod erwartbar sein, wenn gar von keiner Sophistik im Sinne einer gemeinsamen philosophischen Strömung gesprochen werden kann? In der Tat erscheint es schwierig, Aussagen über den Tod bei den Sophisten zu treffen; die relativistische Position des Protagoras, die ihm bisweilen durch den Homo-Mensura-Satz zugeschrieben wird, könnte darauf hindeuten, dass der Tod immer mit

⁵³⁹ Vgl. Schirren, *Die Sophisten*, 32.

⁵⁴⁰ Vgl. Plat. Tht. 152a f

⁵⁴¹ S. Emp. adv. math. VII 65

⁵⁴² Vgl. Plat. Prot. 337c

⁵⁴³ Vgl. Plat. Phaidr. 267a f

⁵⁴⁴ Vgl. Antiph. Fr. B (DK87 B44)

⁵⁴⁵ Vgl. Plat. rep. I 338c

Bedacht auf den Menschen und seine kulturell und sozial eingebetteten Praktiken zu verstehen ist. Der Skeptizismus eines Gorgias wiederum könnte dazu führen, keinen Spekulationen über den Tod nachzugehen und sich auf das erfahrbare Leben zu beschränken. Ihr Fokus auf Bildung und Tugend könnte auch dafür stehen, sich auf das Glück im Hier und Jetzt zu fokussieren und sich mit dem Tod – wenn überhaupt – nur im Hinblick auf die Vorbereitung desselben zu beschäftigen. Insgesamt müssen die Spekulationen über den Tod die Sophisten betreffend allerdings vage bleiben.

Abschließend sei für eine tiefergehende Auseinandersetzung mit der Philosophie der Vorsokratiker auf Diels (1906; 1922a; 1922b) – ungeachtet der Aktualität – und auf Gemelli Marciano (2007; 2013a; 2013b) sowie auf Flashar (2013) verwiesen.

3.2.2. Die griechische Klassik

Mit dem Ende der Perserkriege und der Etablierung der attischen Demokratie endet die Archaisch und es etabliert sich in Kunst und Philosophie die Epoche der griechischen Klassik. In der Philosophie fällt der Beginn der Klassik zumeist mit dem Auftreten des Sokrates zusammen. Zu den Philosophen der griechischen Klassik zählen neben Sokrates, Platon und Aristoteles, die Kyniker und Kyrenaiker, aber auch die weniger bekannten Megariker. Die Begründer der philosophischen Schulen aus der griechischen Klassik wie Platon und seine Akademie, Antisthenes und die Kyniker, Aristippos und die Kyrenaiker sowie Eukleides und die Megariker waren allesamt Schüler des Sokrates, weswegen sie bisweilen auch die kleinen Sokratiker genannt werden.

Aufgrund der Tatsache, dass viele Zitate von Platon und Aristoteles bereits in einem anderen Kontext zitiert wurden und um den Rahmen der Arbeit zu schonen, wird durch die Fülle an Material bei denselben weitgehend auf eine direkte Zitationsweise verzichtet; lediglich in Bezug auf den Tod wird auf Originalpassagen zurückgegriffen. Nichtsdestotrotz beziehen sich die Paraphrasen zumeist auf Primärliteratur der beiden.

Sokrates und Platon:

Sokrates gilt mitunter als einer der bedeutendsten Philosophen der Philosophiegeschichte; so soll er sich von der Naturphilosophie abgewandt und den Menschen in den Mittelpunkt

gestellt haben.⁵⁴⁶ Mit seiner Sittenlehre bzw. Ethik habe er die Philosophie vom Himmel geholt, wie Cicero schreibt:

„Sokrates hat als erster die Philosophie vom Himmel herunter gerufen, sie in den Städten angesiedelt, sie sogar in die Häuser hineingeführt, und sie gezwungen, nach dem Leben, den Sitten und dem Guten und Schlechten zu forschen.“

„Socrates autem primus philosophiam devocavit e caelo et in urbibus conlocavit et in domus etiam introduxit et coegit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere.“⁵⁴⁷

Die Bedeutung des Sokrates sieht man nicht nur in den philosophischen Schulen nach ihm, die sich auf ihn bezogen – namentlich auch die kleinen Sokratiker genannt –, sondern auch dadurch, dass die Philosophen vor ihm als Vorsokratiker bezeichnet werden. Sokrates stellt gewissermaßen eine Zäsur in der griechischen Philosophie dar.

Über das Leben des Sokrates ist von der ersten Hälfte wenig bekannt; da Sokrates keine schriftlichen Aufzeichnungen hinterließ, gelten die Aufzeichnungen seiner Schüler Platon und Xenophon als zuverlässigste Quellen, die sich allerdings zum Teil widersprechen. Darüber hinaus können noch Aristoteles und Diogenes Laërtios genannt werden; wobei dieser gut 700 Jahre nach Sokrates lebte, jener zwar als Schüler Platons galt, allerdings nicht gesichert ist, ob seine Überlieferungen zu Sokrates auf eigenen Quellen oder wiederum den Ansichten Platons basieren. Sokrates lebte zur Zeit der Attischen Demokratie; das u. a. von Diogenes Laërtios angegebene Todesjahr 399 v. Chr. gilt als gesichert.⁵⁴⁸ Platon zufolge sei Sokrates bei seinem Tod 70 Jahre alt gewesen, wodurch sich das Geburtsjahr 469 v. Chr. ergibt.⁵⁴⁹⁵⁵⁰ Seine Mutter soll die Hebamme Phainarete gewesen sein; so soll Sokrates seine philosophische Tätigkeit gemäß ihrer Arbeit auch als Maieutik (gr. μαϊευτική) bzw. Hebammenkunst bezeichnet haben, wobei es sich dabei auch um eine Legendenbildung nach Platon handeln könnte.⁵⁵¹ Zu seinen Lehrern gehörte u. a. Anaxagoras, obzwar er sich von dessen Lehren abwandte. Sein Brotberuf soll Diogenes Laërtios zufolge Bildhauer gewesen sein;⁵⁵² seine Teilnahme als Hoplit im Peloponnesischen Krieg wird in Platons *Symposion* dargestellt, demzufolge er in der Forschung als begütert gilt, da die Ausrüstung dieser Art Soldaten selbst beizusteuern war.⁵⁵³ Wann Sokrates

⁵⁴⁶ Vgl. Diog. Laert. II 5, 21

⁵⁴⁷ Cic. Tusc. V 10

⁵⁴⁸ Vgl. Diog. Laert. II 5, 44

⁵⁴⁹ Vgl. Plat. apol. 17d

⁵⁵⁰ Vgl. Plat. Krit. 52e

⁵⁵¹ Vgl. Plat. Thet. 149a

⁵⁵² Vgl. Diog. Laert. II 5, 19

⁵⁵³ Vgl. Plat. symp. 220a

seine Lehrtätigkeit begonnen hat, ist nicht bekannt; Dreh- und Angelpunkt derselben blieb der Marktplatz bzw. die Agora Athens. Xenophon beschreibt diese wie folgt:

„So tat gerade er stets alles in voller Öffentlichkeit. Am frühen Morgen ging er nämlich nach den Säulenhallen und Turnschulen, und wenn der Markt sich füllte, war er dort zu sehen, und auch den Rest des Tages war er immer dort, wo er mit den meisten Menschen Zusammensein konnte. Und er sprach meistens, und wer nur wollte, dem stand es frei, ihm zuzuhören.“

„Ἀλλὰ μὴν ἐκεῖνός γε ἀεὶ μὲν ἦν ἐν τῷ φανερώ. Πρῶτε γὰρ εἰς τοὺς περιπάτους καὶ τὰ γυμνάσια ἦει καὶ πληθούσης ἀγορᾶς ἐκεῖ φανερός ἦν καὶ τὸ λοιπὸν ἀεὶ τῆς ἡμέρας ἦν, ὅπου πλείστοις μέλλοι συνέσεσθαι. Καὶ ἔλεγε μὲν ὡς τὸ πολὺ, τοῖς δὲ βουλομένοις ἐξῆν ἀκούειν.“⁵⁵⁴

Im Gegensatz zu den Sophisten ließ er sich nicht für seine Lehrtätigkeit bezahlen und gab sich auch nicht mit der augenscheinlich besten Antwort zufrieden, sondern wollte vielmehr dem Wesen der Dinge auf den Grund gehen. Dass Sokrates ein engagierter Polisbürger bzw. zumindest eine bekannte Persönlichkeit darstellte, zeigt auch die Tatsache, dass Aristophanes ihn in seiner Komödie *Die Wolken* als Ziel seiner Karikatur erwählt hat.⁵⁵⁵ Der Legende nach wurde Sokrates von der Pythia im berühmten Orakel von Delphi als der weiseste Mensch bezeichnet; Sokrates, der sich lediglich Einsicht in sein Nichtwissen eingestand, soll darin eine Aufforderung gesehen haben, das Wissen seiner Mitmenschen auf den Prüfstand zu stellen.⁵⁵⁶ Aufgrund seiner Einstellung zu Recht und Gerechtigkeit – wie u. a. in der *Apologie* darstellt – sieht Martens in ihm einen Förderer der Demokratie, wobei nicht bekannt ist, ob Sokrates der Demokratie einem anderen Verfassungstyp den Vorzug gab.⁵⁵⁷ Sokrates dürfte vor allem auch aufgrund seines Todes einen gewissen Legendenstatus erlangt haben; die Darstellungen seines Prozesses und Todes sind u. a. bei Xenophon und in Platons *Apologie* sowie in den Dialogen *Kriton* und *Phaidon* überliefert, wobei die Beschreibungen nicht einheitlich sind. Sokrates wurde Platon zufolge der Gottlosigkeit bzw. Asebeia und der Verführung von Jugendlichen angeklagt. Zur Gottlosigkeit bzw. zur Anklage, dass er neue Götter einführe, entgegnete er, dass er lediglich auf seine innere (göttliche) Stimme, dem Daimonion, höre.⁵⁵⁸ Xenophon schreibt über den Anklagepunkt der Asebeia:

„Er selbst aber unterhielt sich immer über die menschlichen Dinge und untersuchte, was (seinem Wesen nach) fromm und was gottlos, was schön und was häßlich, was gerecht und was ungerecht ist.“

„Αὐτὸς δὲ περὶ τῶν ἀνθρωπείων ἀεὶ διελέγετο σκοπῶν, τί εὖσεβές, τί ἀσεβές, τί καλόν, τί αἰσχρόν, τί δίκαιον, τί ἄδικον.“⁵⁵⁹

⁵⁵⁴ Xen. mem. I 1, 10

⁵⁵⁵ Vgl. Aristoph. Nub.

⁵⁵⁶ Vgl. Plat. apol. 21a f

⁵⁵⁷ Vgl. Ekkehard Martens, *Sokrates. Eine Einführung*, Stuttgart 2004, 109.

⁵⁵⁸ Vgl. Plat. apol. 29d

⁵⁵⁹ Xen. mem. I 1, 16

Sokrates wird schließlich mit knapper Stimmenmehrheit verurteilt. Im Gefängnis spricht er sich gegen eine Flucht aus Achtung vor dem Gesetz aus; schlechte Gesetze sollten nicht von Einzelpersonen übertreten oder umgestoßen, sondern müssten geändert werden.⁵⁶⁰ Xenophons Antwort klingt in der Tat etwas glaubwürdiger bzw. stellt Sokrates ein wenig menschlicher dar; so sei derselbe ohnehin in einem hohen Alter gewesen und müsse bei einem noch längeren Leben dem Alter eventuell Tribut zollen.⁵⁶¹ Sokrates stirbt schließlich, indem er vollständig gefasst den Schierlingsbecher trinkt; seine letzten Worte richtete er an seinen Freund und Schüler Kriton und bat ihn, Asklepios einen Hahn zu spenden, wobei der Anlass dieser Bitte bis dato in der Forschung nicht geklärt ist.⁵⁶² Es sei erwähnt, dass die Darstellung des Todes lediglich aus zweiter Hand überliefert ist, da weder Xenophon noch Platon an diesem Tag anwesend waren.

Über die Philosophie des Sokrates ist wenig bekannt, da keine schriftlichen Aufzeichnungen existieren; gesichert scheint, dass er sich mit Ethik, respektive dem Guten, auseinandergesetzt hat. Allerdings lassen sich Rückschlüsse auf grundlegende Standpunkte seiner Philosophie und auf seine Methode ziehen – vor allem durch Platon. Aristoteles, welcher der sokratischen Philosophie gegenüber eine distanzierte Haltung einnahm, gestand Sokrates zumindest zwei Errungenschaften zu; die induktive Argumentation bzw. Induktionsbeweise und allgemeine Begriffsbestimmungen bzw. das Definieren von Allgemeinbegriffen.⁵⁶³ In zahlreichen platonischen Werken wird Sokrates eine bestimmte Methode des Dialogs zugeschrieben, wonach versucht wird das Wesen bzw. eine allgemeine Definition eines Begriffs bzw. einer Eigenschaft zu finden. Diese als sokratische Methode bekannte Art der Gesprächsführung stellt zuvorderst die Frage nach der Natur einer Sache, d. i. „Was ist x?“. Als Beispiel sei die Frage nach der Frömmigkeit im *Euthyphron* genannt.⁵⁶⁴ Bei Sokrates ist Philosophie vorrangig Begriffsarbeit; was macht Frömmigkeit in jedem Fall aus? Sofern eine Antwort darauf gefunden wird, ist das Wesen der Frömmigkeit definiert. Ohne eine Definition bzw. ohne das Wesen einer Eigenschaft erfasst zu haben, könne man lediglich Vorstellungen derselben haben.

⁵⁶⁰ Vgl. Plat. Krit. 50a f; Plat. Krit. 54b

⁵⁶¹ Vgl. Xen. mem. IV 8, 8

⁵⁶² Vgl. Plat. Phaid. 117b f

⁵⁶³ Vgl. Aristot. metaph. XIII 4, 1078b

⁵⁶⁴ Vgl. Plat. Euthyphr.

Ausgangspunkt der sokratischen Philosophie ist stets das Nichtwissen nach dem Motto *Ich weiß, dass ich nichts weiß*; Sokrates präsentiert sich dabei weniger als Lehrender, denn als Fragensteller, um so in einer Art Frage-Antwort-Spiel eine gemeinsame Einsicht erlangen zu können. Das sokratische Nichtwissen sei somit wenigstens zum Teil als eine Art von Nichtwissen vorzustellen, das vermitteltst Überlegung über das gängige Scheinwissen hinaus zumindest zu vorläufig haltbarem Wissen transformiert werden könne, was zum Teil an Poppers Falsifikationsprinzip erinnern mag. Cicero zufolge sei die sokratische Art der Gesprächsführung nicht auf Überredung ausgelegt, sondern darauf, durch die Antworten des Gegenübers Ergebnisse gewinnen zu können.⁵⁶⁵ Das setzt allerdings die Lehrbarkeit der Tugend voraus; nach Xenophon vertrat Sokrates die Ansicht, dass derjenige, der das Schöne und Gute kenne, auch danach handle.⁵⁶⁶ Allein das Gute sei nötig, um Gutes zu tun, da niemand wissentlich Böses tue; Willensschwäche bzw. Akrasia (gr. ἀκρασία) wie bei Aristoteles kannte Sokrates nicht. Die schrittweise Annäherung an das Gute stellt somit eine zentrale Rolle in der sokratischen Philosophie dar. Ein unweigerlicher Teil der sokratischen Methode beim Versuch einer Definitionsfindung stellt der Elenchos (gr. ἔλεγχος) dar. Allgemein lediglich als Widerlegung verstanden, ist im sokratischen bzw. platonischen Sinne die Elenktik als die Kunst des Beweisens, Widerlegens oder Überführens gemeint, die in den Gesprächen typischerweise nach demselben Schema abläuft. Nach der Wesensfrage nach einer Sache und der Bitte um eine Definition – wie z. B. nach der Frömmigkeit im *Euthyphron* – werden dem Gesprächspartner Antworten entlockt, die zur Widerlegung der ersten Definition führen. Dabei gibt Sokrates selbst allerdings keine Antwort; die sokratische Dialoge Platons enden häufig mit Ratlosigkeit bzw. Aporie (gr. ἀπορία) sowie dem Abbruch des Verfahrens, die z. T. auch Sokrates im Ungewissen lassen – wie z. B. im *Thrasymachos*, dem ersten Buch der *Politeia*.⁵⁶⁷ Bekannte – vor allem frühe – platonische Dialoge, die Sokrates als Gesprächspartner beinhalten und in eine Aporie führen, sind neben dem *Euthyphron* und der Frage nach der Frömmigkeit u. a. *Laches*, *Charmenides* sowie *Menon*. Der didaktische Aspekt der sokratischen Methode wird wiederum Maieutik genannt, die insbesondere in Platons *Theaitetos* beschrieben wird. Mit derselben werde weniger belehrt, sondern es solle eher eine Hilfestellung beim Suchen von Erkenntnis gegeben werden, indem durch gezielte Fragen Scheinwissen bzw. falsche Vorstellungen aufgedeckt würden, um

⁵⁶⁵ Vgl. Cic. inv. I 53

⁵⁶⁶ Vgl. Xen. mem. III 9, 4f

⁵⁶⁷ Vgl. Plat. rep. I, 354b

das Gegenüber dazu zu bringen, das Wissen selbst aus seinem Geist hervorzubringen bzw. geistige Geburtshilfe zu leisten.⁵⁶⁸ Ob die Hebammenkunst einen Terminus darstellt, den der historische Sokrates selbst verwendete oder ob es sich vielmehr um einen Einfall seines Schülers Platon handelte, muss dabei im Ungewissen bleiben. Der sokratische Dialog bzw. die Maieutik stellt nach Pleger ein zetetisches Verfahren dar, das nicht nur den anderen, sondern auch das Selbst sowie den Sachverhalt prüfen soll. Ebenso sei der Elenchos zwar unvermeidlich, aber nicht das ursprüngliche Motiv.⁵⁶⁹ Ähnlich unvermeidlich wie der Elenchos ist die Aufdeckung, dass Sokrates – obzwar er Unwissenheit bekundet – im Laufe der Gespräche stets mehr weiß als sein Gesprächspartner; ob Sokrates dabei gezielt tiefstapelte oder tatsächlich von der Bekundung seines Nichtwissens überzeugt war, sei dahingestellt. Fakt ist, dass die Gespräche für seine Dialogpartner unangenehm sein mussten und er damit auch die athenische Bevölkerung gegen sich aufbrachte, was nicht nur seine Anklage und das dahingestellte Todesurteil, sondern auch eine verloren und teils rekonstruierte Polemik des Rhetors Polykrates gegen Sokrates zeigt.⁵⁷⁰ Bis heute ist nicht restlos geklärt, ob überhaupt von einer sokratischen Methode gesprochen werden kann. So ist zuallererst nicht rekonstruierbar, ob sich die Zuschreibungen Platons und Xenophons mit dem historischen Sokrates decken. Es ist zwar eine gewisse Methode ersichtlich – wie z. B. in der platonischen *Apologie* oder im *Theaitetos* –, allerdings bleibt unklar, inwiefern Platon die Methode für die Darstellung seiner eigenen Lehren wie z. B. der Ideenlehre in seiner *Politeia* benutzt hat. Somit besteht ein Abgrenzungsproblem zwischen den Lehren beider Philosophen, wobei insbesondere die frühen platonischen Dialoge unter dem Einfluss des Sokrates stehen sollen. Skeptiker unter den Forschern bezweifeln bisweilen, dass Sokrates eine eigene Methode gehabt habe und behaupten, dass er lediglich prüfende Gespräche, allerdings keine eristischen oder didaktischen Lehrgespräche geführt habe. Ebenso steht Wilamowitz-Moellendorff einer einheitlichen sokratischen Methode kritisch gegenüber; derselbe habe lediglich versucht, Definitionen zu finden und Unwissenheit zu reduzieren, ohne allerdings eine konkrete systematische Methode angewendet zu haben, um dies zu erreichen.⁵⁷¹

⁵⁶⁸ Vgl. Plat. Tht. 148e

⁵⁶⁹ Vgl. Wolfgang H. Pleger, *Sokrates. Der Beginn des philosophischen Dialogs*, Reinbeck 1998, 194f.

⁵⁷⁰ Vgl. Ernst Gebhardt, *Polykrates' Anklage gegen Sokrates und Xenophons Erwiderung*, Frankfurt 1957.

⁵⁷¹ Vgl. Enno Friedrich Wichard Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon. Sein Leben und seine Werke*, Berlin 1959, 81.

Abgesehen von dem Streit um die sokratische Methode lassen sich nur wenige Schlüsse aus seiner Philosophie ziehen, da nichts über den historischen Sokrates bekannt ist. Als Grundbedingung gilt wohl die Gerechtigkeit; demzufolge sei Unrecht erleiden besser als Unrecht tun.⁵⁷² Das größte Gut sei allerdings, sich über die Tugend zu unterhalten; ein Leben ohne Selbstforschung verdiene es demnach gar nicht, gelebt zu werden.⁵⁷³

Der Einfluss des Sokrates und seine anhaltende Nachwirkung zeigt sich u. a. in den bedeutenden Schulen, die aus seinen Schülern, den kleinen Sokratikern, hervorgegangen sind. Insbesondere die platonischen Akademiker, respektive die akademischen Skeptiker, beriefen sich auf Sokrates. Aufgrund des von Xenophon zugeschriebenen Lobes auf die Bedürfnislosigkeit und der Selbstbeherrschung als Grundlage der Tugend ist vor allem bei den Stoikern aus der Kaiserzeit wie z. B. bei Seneca und Marcus Aurelius eine Rückbesinnung auf Sokrates zu verfolgen.⁵⁷⁴⁵⁷⁵ Im Gegensatz dazu standen die Epikureer Sokrates eher ablehnend gegenüber, da die sokratische Form des Dialogs und das Vorgeben von vermeintlichem Nichtwissen als ironisch und überheblich interpretiert wurden. Mit den Neuplatonikern der Spätantike verschwand allmählich das Ideal und die Figur des Sokrates.

Da die Lehren des Sokrates von denen seines Schülers Platon nicht klar abgegrenzt werden können, wird zuerst auf Platon näher eingegangen, bevor die Vorstellungen derselben über den Tod miteinander verglichen werden. Platon gilt gleichwohl wie sein Lehrer als einer der bekanntesten Philosophen der Philosophiegeschichte, der mit seinen platonischen Dialogen der jungen Literaturgattung des Dialogs zum Durchbruch verhalf. Eines der Kernthemen seiner Philosophie war die Frage nach unzweifelhaft gesichertem Wissen und wie dasselbe von bloßen Meinungen unterschieden werden kann. Platons Leben ist aufgrund der Zahl seiner Anhänger in der Akademie sowie seiner Popularität durch zahlreiche Quellen belegt, wobei es bereits in der Antike zu Legendenbildung bei seinen Befürwortern wie auch zu Diffamierungen bei seinen Gegnern kam. Somit ist es schwer, die Person des Platon zu erfassen; als wichtigste Quelle hierzu dient der in der modernen Forschung als echt angesehene, eigens von Platon verfasst *Siebte Brief*.⁵⁷⁶ Platon entstammt einer wohlhabenden Familie und genoss eine

⁵⁷² Vgl. Plat. Gorg. 468e f

⁵⁷³ Vgl. Plat. apol. 38a

⁵⁷⁴ Vgl. Xen. mem. I 6, 10

⁵⁷⁵ Vgl. Xen. mem. I 5, 4

⁵⁷⁶ Vgl. Plat. epist. VII, 323d

sorgfältige Erziehung, laut Diogenes Laërtios, der sich wiederum auf Apollodors Chronik bezieht, ist er in der 88. Olympiade im Jahr 428 v. Chr. in Athen geboren, wobei auch das Jahr 427 v. Chr. angegeben wird.⁵⁷⁷ In Bezug auf die Philosophie soll er zuerst Schüler des Kratylos gewesen sein, ab einem Alter von 20 Jahren habe er sich Sokrates zugewandt. Mit dem Todesurteil des Sokrates, der ihn eigenen Angaben zufolge schwer getroffen hatte, wandte er sich von der Politik ab.⁵⁷⁸ Hernach unternahm er eine große Bildungsreise, wobei die Einzelheiten im Dunkeln der Geschichte bleiben; ob dieselbe mit Platons erster Sizilienreise zusammenfällt, ist in der Forschung umstritten.⁵⁷⁹ Nach seiner Rückkehr aus Syrakus im Jahre 387 v. Chr. kaufte Platon den nach dem attischen Heros Akademos genannten Hain Akademeia, worauf er seine Schule, respektive die Akademie, gründete und seine Lehrtätigkeit begann. Noch zwei weitere, z. T. ungewollte Sizilienreisen Platons sind dokumentiert, bei denen er u. a. in die politischen Wirren von Syrakus verwickelt gewesen sein soll und wo es schließlich im Jahr 357 v. Chr. zum Umsturz kam, wobei in der Forschung umstritten ist, ob bzw. inwieweit Platon im Glauben, eine Philosophenherrschaft auf Syrakus etablieren zu können, mitgewirkt hat.⁵⁸⁰ Die letzten Jahre dürfte er forschend und lehrend in der Akademie verbracht haben; Platon starb nach unterschiedlichen Angaben 348 bzw. 347 v. Chr.⁵⁸¹⁵⁸²

Platons Werke werden standardmäßig nach der dreibändigen Gesamtausgabe des Henricus Stephanus, der Stephanus-Paginierung zitiert, die bis ins 19. Jahrhundert maßgeblich war. Bis auf Platons Vortrag *Über das Gute*, sind alle Werke erhalten geblieben, obwohl die Echtheit mancher Schriften umstritten ist. Zur Echtheitsdiskussion sei auf Erler (2007) verwiesen. Die verbreitetste Einteilung des Corpus Platonicum in neun Tetralogien fand bereits in der Antike statt, wobei sich die heutige Textüberlieferung auf zwei antike Abschriften zurückführen lässt.⁵⁸³ Eine Chronologie der platonischen Werke scheint aufgrund mangelnder Hinweise auf die Zeit der Entstehung schwierig, wobei gemeinhin in Früh-, Mittel- und Spätwerk unterteilt wird. Obwohl in den frühen Dialogen ethische Fragen und die Suche nach Definitionen vermittelt der sokratischen Methode, in den mittleren Dialogen die Etablierung der Ideen- und Staatslehre, d. i. die Frage nach gesichertem Wissen und wie dasselbe für die Bürger des

⁵⁷⁷ Vgl. Diog. Laert. III 1, 2

⁵⁷⁸ Vgl. Plat. epist. VII, 324c f

⁵⁷⁹ Vgl. Michael Erler, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Band 2/2: Platon*, Basel 2007, 46f.

⁵⁸⁰ Vgl. Helmut Berve, *Dion*, Mainz 1957, 62f.

⁵⁸¹ Vgl. Diog. Laert. III 1, 2

⁵⁸² Vgl. Erler, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Band 2/2: Platon*, 56f.

⁵⁸³ Vgl. ibd., 13f.

Staates erreicht werden kann, und im Spätwerk eine Zuwendung zur Naturphilosophie und Kosmologie zu beobachten ist, sei die Einteilung desselben weniger aufgrund von inhaltlichen, sondern vielmehr basierend auf philologischen Untersuchungen zurückzuführen.⁵⁸⁴

Platons Akademie gilt als älteste bzw. erste institutionelle Philosophenschule der griechischen Antike; die Anhänger der platonischen Lehre, respektive des Platonismus, werden Platoniker genannt. Die Begriffe Platoniker bzw. Platonismus stellen allerdings unscharfe Begriffe dar, die in der Philosophiegeschichte unterschiedliche Bedeutung innehatten. Während in der Antike ein Platoniker einen Philosophen darstellte, der die Ausbildung in der Akademie genossen oder sich zu Platons Lehren bekannt hat, wurden in späterer Zeit zunehmend auch Literaten, Theologen etc., die sich lediglich auf bestimmte Merkmale der platonischen Lehre bezogen, so bezeichnet. Ebenso wie der Platonismus, der sich in Platonismus, Mittel- und Neuplatonismus unterteilen lässt, wird auch die platonische Schule in ältere, mittlere und jüngere Akademie eingeteilt. Während die älteren Akademiker strikt die Lehren Platons befolgten, war u. a. die jüngere Akademie vom Skeptizismus beeinflusst. Eine Rückbesinnung auf Platons ursprüngliche Lehren fand erst wieder im Mittel- und Neuplatonismus statt. Ebensolche Probleme bereitet auch der Begriff der Akademiker; so wurden bisweilen lediglich Anhänger der akademischen Skepsis als Akademiker bezeichnet.

Die Schriften Platons sind bis auf die *Briefe* und die *Apologie*, die ebenfalls dialogische Elemente enthält, allesamt in Dialogform verfasst. So soll im platonischen Dialog vor allem der Prozess der Erkenntnisgewinnung den Leser zum aktiven Mitdenken anregen. In Platons Dialogen tritt zumeist Sokrates als Gesprächspartner auf, obzwar im Spätwerk eine Abnahme zu verzeichnen ist; Platon selbst verbleibt im Hintergrund und erwähnt seinen Namen lediglich am Rande in der *Apologie* und im *Phaidon*.⁵⁸⁵⁵⁸⁶ Wie bereits erwähnt ergibt sich dadurch die Schwierigkeit der Trennung von sokratischer und platonischer Lehre; ebenso auf die sokratische Methode, der Aporie, dem Elenchos oder die Maieutik soll nicht noch einmal eingegangen werden. Interessant scheint allerdings, dass die platonischen Dialoge ein unterschiedliches Anforderungsniveau besitzen, weshalb in der Forschung bisweilen vermutet wird, dass sie teils zu protreptischen Zwecken, teils für die Schülerschaft der Akademie bestimmt

⁵⁸⁴ Vgl. Erler, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Band 2/2: Platon*, 22f.

⁵⁸⁵ Vgl. Plat. apol. 34a und 38b

⁵⁸⁶ Vgl. Plat. Phaid. 59b

waren.⁵⁸⁷ In den platonischen Dialogen sind des Öfteren mythische Elemente bzw. Mythen wie der Atlantis-Mythos, der Mythos von den Kugelmenschen oder der Er-Mythos eingebaut, weshalb auch vom Platonischen Mythos gesprochen wird. Das mythische Element diene dazu, theoretische Aussagen mithilfe von Allegorien und Gleichnissen bildhaft zu gestalten bzw. anschaulich illustrieren zu können, wobei die Bedeutung des Wortes Mythos in Platons Werken keinesfalls einheitlich gebraucht wird. So werde der Mythos teils als Gegensatz zum Logos aufgefasst, andererseits wiederum werden beide ineinander verwoben und der Leser habe zu entscheiden, was auf die jeweilige Erzählung zutrifft.⁵⁸⁸

Während die frühen Dialoge Platons noch stärker von der Lehre des Sokrates beeinflusst gewesen sein dürften und vorwiegend ethische Themen und Fragen nach den Eigenschaften bestimmter Tugenden wie Frömmigkeit oder Tapferkeit behandeln, scheint sich Platon in den mittleren Dialogen auf das Wesen der Tugend bzw. eines Objekts selbst zu konzentrieren. Die Ausarbeitung der Ideenlehre wird gemeinhin als Trennlinie zwischen den frühen und mittleren Dialogen angesehen. Dabei ergibt sich allerdings das Problem, dass Platon selbst weder von einer Ideenlehre spricht, noch eine systematische Ausarbeitung derselben in einem Werk vorstellt, wodurch ein kohärentes Bild derselben fehlt. Lediglich über Umwege anhand verschiedener Dialoge kann erfahren werden, was Platon mit Idee meint. Zu den wichtigsten Schriften, die sich mit den Ideen befassen, zählen u. a. *Euthyphron*, *Phaidon*, *Politeia* und *Symposion*. Hinzu kommt, dass Platon verschiedene Begriffe wie z. B. ‚Idee‘ (gr. ἰδέα) oder ‚das zu Sehende‘ (gr. εἶδος), aber auch Umschreibungen wie das Ding ‚selbst‘ oder ‚an sich‘ (gr. καθ’ αὐτό) verwendet.⁵⁸⁹ Daraus ergibt sich, dass kein kohärentes Bild der Ideen existiert und zahlreiche offene Fragen – wie z. B., ob auch bei Mängeln oder Unvollkommenen eine dahinterliegende Idee anzunehmen ist – bestehen, die bis heute kontrovers diskutiert werden.⁵⁹⁰ Prinzipiell lässt sich allen sinnlich erfassten Dingen, denen Urteile zugesprochen werden könnten, ein höher gedachtes Prinzip bzw. eine dahinterliegende Idee zuordnen, wodurch man beispielsweise von ‚etw. ist schön‘ zu ‚das Schöne an sich‘ gelangt. Idee meint demnach eine Art transzendentes Objekt, wobei bei Platon damit weniger etwas Gedachtes, sondern vielmehr ein eigenständiges Seiendes bzw. das Sein im eigentlichen Sinne verstanden wird. Demnach

⁵⁸⁷ Vgl. Thomas A. Szlezák, *Platon lesen*, Stuttgart–Bad Cannstatt 1993, 38f.

⁵⁸⁸ Vgl. Erler, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Band 2/2: Platon*, 89f.

⁵⁸⁹ Vgl. Christian Schäfer, *Platon-Lexikon*, Darmstadt 2013, 157f.

⁵⁹⁰ Vgl. Schäfer, *Platon-Lexikon*, 163.

sei die sinnliche Wahrnehmung lediglich ein bedingtes Abbild (gr. εἶδωλον), ein Schatten- oder Trugbild, ein unvollkommenes Sein; erst qua Abstraktion gelange man zur Idee, durch den Fokus auf das Allgemeine, das dem Besonderen zugrunde liege.⁵⁹¹ Über das Verhältnis zwischen Idee und Abbild spricht Platon auch im Liniengleichnis in der *Politeia*.⁵⁹² Die Ideen bzw. Urbilder unterlägen hingegen keinem Wandel, sondern besäßen vielmehr göttliche Qualität, das eigentliche Wesen der Eigenschaft. In der Philosophiegeschichte kann Platons Ideenlehre als eine Weiterentwicklung des parmenideischen Konzepts eines einzigen Seins angesehen werden, wobei Platon das Konzept der Teilhabe (gr. μέθεξις) einführt, um die Beziehung zwischen den unveränderlichen, ewigen Ideen mit den veränderlichen Phänomenen der physischen Welt erklären zu können – oder anders gesagt: die Idee ist demnach im jeweiligen Abbild anwesend (gr. παρουσία).⁵⁹³ Die folgenden Probleme, ebenso ästhetizistische wie auch erkenntnistheoretische wie z. B. dem Universalienproblem, die sich daraus ergeben, arbeitete Platon im *Parmenides* ab, wobei einige Probleme wie z. B. das Argument des Dritten Menschen (gr. τρίτος ἄνθρωπος), das zwar namentlich erst bei Aristoteles erwähnt wird,⁵⁹⁴ allerdings bereits bei Platon behandelt wird, ungelöst bleiben.⁵⁹⁵

Neben der Ideenlehre wird Platon auch die Ausarbeitung der Seelenlehre zugeschrieben, welche immateriell sowie individuell unsterblich sei. Platon geht von einer Prä- und Postexistenz der vom Körper unabhängig existierenden Seele aus, die sich nach dem Tod vom Körper trenne, um die ungetrübte Wahrheit zu schauen.⁵⁹⁶ Im Leben habe die Seele die Vermittlung zwischen der Ideen- und Sinnenwelt inne.⁵⁹⁷ Vermutlich auf Sokrates aufbauend, nachdem alle Bestrebungen auf die Seele ausgerichtet seien, um für dieselbe Sorge zu tragen, seien nach Platon ethische Entscheidungen für das Schicksal nach dem Tod verantwortlich.⁵⁹⁸ Die Seele selbst stellt bei Platon ein komplexes Phänomen dar; demnach gebe es in der Seele einen vernünftigen Teil bzw. das Überlegungsvermögen (gr. λογιστικόν), einen begehrenden Teil bzw. das Begehrungsvermögen (gr. ἐπιθυμητικόν) sowie einen muthaften Teil bzw. das Muthafte (gr. θυμοειδές).⁵⁹⁹ Insbesondere im Mythos des Wagenlenkers bzw. des

⁵⁹¹ Vgl. Plat. symp. 210a f

⁵⁹² Vgl. Plat. rep. 509c f

⁵⁹³ Vgl. Plat. Parm. 130e f

⁵⁹⁴ Vgl. Aristot. metaph. I 9, 990b 17

⁵⁹⁵ Vgl. Plat. Parm. 132a f

⁵⁹⁶ Vgl. Plat. Phaid. 65a f

⁵⁹⁷ Vgl. Plat. symp. 202d f

⁵⁹⁸ Vgl. Plat. apol. 29d

⁵⁹⁹ Vgl. Plat. rep. 439d f

Seelengespanns wird das Verhältnis des vernünftigen bzw. willentlichen und des begehrenden Teils anschaulich geschildert.⁶⁰⁰ Es sei allerdings darauf hingewiesen, dass die Seelenlehre – ebenso wie die Ideenlehre – nicht einheitlich geschildert wird; insbesondere im Spätwerk werden das Begehungsvermögen als niederer Seelenteil als sterblich von der unsterblichen Vernunftseele getrennt.⁶⁰¹ Ebenso nichtmenschlichen Wesen sowie allen Dingen, die eine eigenständige Bewegung aufweisen würden, wie z. B. Tiere und im *Timaios* auch Pflanzen, werde eine Seele zugestanden.⁶⁰² Überhaupt sei der gesamte Kosmos vom Demiurgen geschaffen und mit einer vernünftigen Weltseele, die der Welt immanent und mit einer Kraft vergleichbar ist, wodurch alles bewegt wird, ausgestattet worden.⁶⁰³ Die Unsterblichkeit der Seele wiederum wird detailliert anhand dreier Beweise sowie in Verbindung mit der Anamnesis-Lehre im *Phaidon* dargestellt; demnach folgert Platon, dass allein durch die Fähigkeit, Ideen zu schauen, die Seele nicht zeitlich begrenzt, d. i. sterblich, sein könne.⁶⁰⁴ Des Weiteren geht Platon von der Annahme aus, dass das Sichtbare zusammengesetzt und damit auflösbar sei, während das Unsichtbare, d. i. die Seele, unsterblich sein müsse.⁶⁰⁵ Zuletzt bringt Platon noch das Argument der Gegensätzlichkeit vor, wonach sich Gegensätze nicht zur selben Zeit am selben Ort befinden könnten; demnach sei die Seele als Prinzip des Lebens mit dem Tod unvereinbar, welcher lediglich den Leib betreffe.⁶⁰⁶ Platons Vorstellungen über das Jenseits, das Totengericht, heilbare und unheilbare Sünden sowie die Wiedergeburt wurden bereits in Kap. 3.1 zum Tod in der griechischen Mythologie beschrieben, weshalb nicht näher darauf eingegangen werden soll. Es sei erwähnt, dass Platon in seinem Konzept der Wiedergeburt die Ausdrücke Metempsychose (gr. μετεμψύχωσις) bzw. Palingenese (gr. παλιγγενεσία) noch nicht verwendet.

Platon hat sich abseits der Ideen- und Seelenlehre eingängig mit der Erkenntnis- bzw. Definitionslehre beschäftigt; insbesondere in Bezug auf die kritische Auseinandersetzung mit den Sophisten setzt er sich mit der Frage auseinander, was Wissen (gr. ἐπιστήμη) bzw. Erkenntnis ist. Im *Theaitetos* nimmt Platon eine strenge Unterscheidung zwischen Wissen und Meinung vor und widerlegt gängige Vorstellungen von Erkenntnis; Wissen könne demnach weder

⁶⁰⁰ Vgl. Plat. Phaidr. 246a f

⁶⁰¹ Vgl. Plat. Tim. 69c f

⁶⁰² Vgl. Plat. Tim. 77a f

⁶⁰³ Vgl. Plat. Tim. 30a f und 34b f

⁶⁰⁴ Vgl. Plat. Phaid. 72e f

⁶⁰⁵ Vgl. Plat. Phaid. 78b f

⁶⁰⁶ Vgl. Plat. Phaid. 102b f

Wahrnehmung⁶⁰⁷ (gr. αἴσθησις) noch die richtige Vorstellung bzw. Meinung⁶⁰⁸ (gr. δόξα) und auch nicht begründete Meinung bzw. eine Vorstellung in Verbindung mit einer Erklärung sein.⁶⁰⁹ Begründung führe wiederum zu Begründung und somit zu einem infiniten Regress, Wissen als durch Wissen begründete Meinung zu einem Zirkelschluss, was gleichfalls als unbrauchbar verworfen werden müsste. Obzwar es im *Theaitetos* zur Aporie und zum Abbruch des Verfahrens kommt, gesteht Platon dem Menschen die Möglichkeit von Erkenntnis zu; der Zugang zu Wissen sei allerdings nicht durch die sinnliche Wahrnehmung, sondern vielmehr vermitteltst des Denkens zu erlangen. Durch die zwei im Liniengleichnis unterschiedenen Seinsbereiche – dem sinnlich Wahrnehmbaren bzw. Sichtbaren (gr. ὁρατόν) und der nicht sinnlich wahrnehmbaren Wesenheit bzw. dem Denkbaren (gr. νοητόν) –⁶¹⁰ gelangt Platon in der *Politeia* zu vier Erkenntnisstufen, dem Vermuten (gr. εἰκασία), dem Glauben (gr. πίστις) bzw. Fürwahr-Halten, dem Verstand (gr. διάνοια) bzw. dem Nachdenken sowie der Vernunft (gr. νόησις) bzw. dem Einsehen.⁶¹¹ Während die ersten beiden Erkenntnisstufen, Vermuten und Glauben, zum Seinsbereich des Sichtbaren gezählt werden, wird hernach eine Linie gezogen und die beiden letzten Erkenntnisstufen, Nachdenken und Einsehen, verbleiben lediglich im Seinsbereich des Denkbaren. Im *Siebten Brief* werden anhand des Beispiels von einem Kreis ebenfalls vier Erkenntnisschritte beschrieben, die man als Mensch durchschreiten könne, um zu Wissen zu gelangen – der Name (gr. ὄνομα), die Begriffsbestimmung (gr. λόγος), das Abbild (gr. εἶδωλον) und die Erkenntnis (gr. ἐπιστήμη) selbst.⁶¹² Während der Name sich lediglich auf die Benennung eines Dinges, respektive des Kreises, bezieht und noch keine tiefere Erkenntnis impliziert, wird mit der Begriffsbestimmung der Kreis – als das, was von den äußersten Punkten bis zur Mitte überall die gleiche Entfernung hat – definiert, eine visuelle Vorstellung desselben erhält man erst durch das Abbild, das allerdings noch nicht das Wesen des Kreises erfasse, was in der letzten Stufe der Erkenntnis durch direkte intellektuelle Einsicht geschehe. In der (wissenschaftlichen) Erkenntnis ziehen sich alle Tätigkeiten – seien es sprachliche Laute oder körperliche Gebilde – zusammen, die ihren Sitz in der Seele haben;⁶¹³ die Seele aber forsche nach dem eigentlichen Wesen.⁶¹⁴ Es sei angemerkt, dass Platon den Gegenstand der

⁶⁰⁷ Vgl. Plat. Th. 151d f

⁶⁰⁸ Vgl. Plat. Th. 187a f

⁶⁰⁹ Vgl. Plat. Th. 201c f

⁶¹⁰ Vgl. Plat. rep. 509d

⁶¹¹ Vgl. Plat. rep. 511e

⁶¹² Vgl. Plat. epist. VII, 342b

⁶¹³ Vgl. Plat. epist. VII, 342c

⁶¹⁴ Vgl. Plat. epist. VII, 343b f

Erkenntnis bzw. das wahrhaft Seiende selbst als fünfte Gegebenheit für das Zustandekommen von Erkenntnis anführt. Die Erkenntnistheorie Platons mutet komplex an, funktioniert in diesem Maße allerdings nur in Verbindung mit dem Konzept einer unsterblichen Seele sowie der Ideen- und Anamnesis-Lehre. Jegliche Erkenntnis sei demnach lediglich die Wiedererinnerung (gr. ἀνάμνησις) der Seele an Ideen aus einer präexistentiellen Zeit des Leibes, wie Platon im *Menon* anhand der Befragung eines Sklaven durch Sokrates zeigt.⁶¹⁵ Diese Art der Befragung oder Dialektik, die als Begriff zuerst bei Platon benutzt wird – stellt eine Methode der Erkenntnisgewinnung dar.⁶¹⁶ Demnach könne mithilfe der Dialektik Wissen erlangt werden, indem alle Vorannahmen verworfen würden, gelange man vermitteltst Hypothesen und begründeter Annahmen zu einem voraussetzungslosen bzw. nicht hypothetischen Anfang (gr. ἀρχή ἀνυπόθετος).⁶¹⁷ Dieses oberste Prinzip, das nicht auf ein anderes zurückführbar sei, stellt bei Platon die Idee des Guten dar.⁶¹⁸ In der *Politeia* stellt die Dialektik eine zentrale Rolle für das Konzept des idealen Staats bzw. der Philosophenherrschaft dar, um überhaupt zur Idee des Guten als Lehrgegenstand gelangen zu können. Abschließend sei zur Erkenntnistheorie, respektive der Definitionslehre, gesagt, dass dieselbe bei Platon kein einheitliches starres Konstrukt darstellt; vielmehr ist eine Entwicklung in den platonischen Dialogen nachzuvollziehen. Die Definitionsfindung kann bei Platon im Wesentlichen in drei Methoden geteilt werden; während in den frühen Dialogen die sokratische Methode zur Einsicht in das Nichtwissen führt, herrscht in den mittleren Dialogen vor allem die Überprüfung aufgestellter Hypothesen vor. Im Spätwerk widmet sich Platon der Dihairesis (gr. διαίρεσις), die ein Mittel darstellt, um Fragen nach Definitionen beantworten zu können – wie im Beispiel des Angelfischers in *Sophistes*.⁶¹⁹ Letztlich sei noch das schöne Bild Platons zum Eros erwähnt, wonach Liebe die Triebfeder menschlichen Strebens darstelle.⁶²⁰

Platons philosophische Lehren sind wiederum stets in seine Ethik eingebunden; als höchste Tugend (gr. ἀρετή) sieht er die Gerechtigkeit (gr. δικαιοσύνη), deren Wesensbestimmung er in mehreren Dialogen nachgeht. Insbesondere in der *Politeia* ist die Gerechtigkeit auf den Staat bzw. die Polis und die Aufgaben der Bürger bezogen.⁶²¹ Individuelle Gerechtigkeit

⁶¹⁵ Vgl. Plat. Men. 82b f

⁶¹⁶ Vgl. Plat. Men. 75d

⁶¹⁷ Vgl. Plat. rep. 510b f

⁶¹⁸ Vgl. Plat. rep. 517c

⁶¹⁹ Vgl. Plat. soph. 218c f

⁶²⁰ Vgl. Plat. symp. 204c f und 210a

⁶²¹ Vgl. Plat. rep. 432c f

bedürfe das richtige Verhältnis der Seelenteile.⁶²² Insbesondere gegen sophistische Begründungen wie ‚jedem das Schuldige zu leisten‘ – d. i. Freunden Gutes, Feinden Böses – wehrt sich Platon,⁶²³ indem er behauptet, dass es stets ungerecht sei, jemandem Schaden zuzufügen.⁶²⁴ Platon sieht in der Gerechtigkeit weniger ein Verhalten anderen gegenüber, sondern vielmehr einen inneren Zustand der Seele.⁶²⁵ Gerechtigkeit führe wiederum zur Eudaimonia und gehöre zum Schönsten, was man um seiner selbst willen folgt, um glücklich zu werden.⁶²⁶ Abseits der Gerechtigkeit beschäftigt sich Platon mit der Idee des Guten, die alle Tugenden umfasst. Da die Idee des Guten lediglich an einer Stelle in der *Politeia* erwähnt wird, dieselbe allerdings eine zentrale Stelle in Platons Philosophie einnimmt, sind hierzu zahlreiche Interpretationen bzw. Spekulationen getätigt worden.⁶²⁷ Eine Annäherung ist vor allem durch das Sonnengleichnis, aber auch durch die daran anknüpfenden Linien- sowie Höhlengleichnisse möglich. Demnach wird die Idee des Guten mit der Sonne (gr. ἥλιος) verglichen, die uns in der sichtbaren Welt Licht spende, um zu sehen; ebenso spende die Idee des Guten der denkbaren Welt der Ideen Wahrheit und Verständlichkeit.⁶²⁸ Erst durch die Idee des Guten sei Erkenntnis überhaupt möglich, wobei bereits Platon einräumt, dass die Idee des Guten schwer fassbar sei, da dieselbe über das Sein selbst an Würde und Kraft hinausrage.⁶²⁹ Nichtsdestotrotz stelle die Erkenntnis der Idee des Guten die höchste Priorität für Philosophen und eine Voraussetzung für die Philosophenherrschaft dar; denn Platon kennt noch keine Willensschwäche bzw. Akrasia, allein die Kenntnis des Guten führe demnach zu guten Handlungen. Die Eudaimonia, die aus Tugenden wie der Gerechtigkeit oder der Verfolgung von der Idee des Guten entstehe, grenzt Platon von der gemeinen Lust (gr. ἡδονή) ab. Lust im Sinne körperlicher Bedürfnisse werde abgelehnt, lediglich gemäß der Vernunft erlebte Lust werde gebilligt.⁶³⁰ Durch Platons Seelenlehre ist für ihn auch eine Angleichung an Gott denkbar; da die unsterbliche Seele selbst göttliche Qualität besitze, könne man sich durch eine philosophische Lebensweise der Göttlichkeit annähern, indem man ein zunehmendes Verständnis der kosmischen Ordnung sowie der dahinterliegenden Ideen erlangt.

⁶²² Vgl. Plat. rep. 434d f

⁶²³ Vgl. Plat. rep. 331e

⁶²⁴ Vgl. Plat. rep. 335b

⁶²⁵ Vgl. Plat. rep. 443c f

⁶²⁶ Vgl. Plat. rep. 357d f

⁶²⁷ Vgl. Plat. rep. 509d

⁶²⁸ Vgl. Plat. rep. 508a f

⁶²⁹ Vgl. Plat. rep. 509b

⁶³⁰ Vgl. Schäfer, *Platon-Lexikon*, 189f.

Platon hat sich noch mit zahlreichen weiteren philosophischen Themen beschäftigt, auf die lediglich in aller Kürze eingegangen werden soll. Wie bereits erwähnt versucht Platon in der Staatsphilosophie seiner *Politeia* einen Idealstaat durch die Philosophenherrschaft als Gegenkonzept zur attischen Demokratie zu konzipieren, wobei der Zweck in der Verwirklichung der Idee des Guten als Voraussetzung für ein den Bürgern angemessenes Leben liegt. So wie der Kosmos und das Weltganze wie auch jeder einzelne einem natürlichen Ordnungszustand unterliegt, soll dies auch auf den Staat bzw. die Polis übertragen werden, indem jeder Bürger seiner Aufgabe nachkommt und somit zum Gemeinwohl beisteuert. Im Idealstaat müssten die an die drei Seelenteile angelehnten Kardinaltugenden Weisheit (gr. σοφία), Tapferkeit (gr. ἀνδρεία) und Besonnenheit (gr. σωφροσύνη) vorherrschen, wie sie auch in jedem einzelnen Menschen anzustreben sind. Es sei angemerkt, dass Platons Idealstaat scharf kritisiert wurde – insbesondere zu seinen Überlegungen zu Zensur und Eugenik. In der *Politeia* ist auch im zweiten und dritten Buch Platons zwiespältiges Verhältnis zur Kunst ersichtlich, die reglementiert werden sollte. Kunst sei mit seiner Ideenlehre wenig kompatibel, insbesondere Malerei seien reine Mimesis – lediglich der Architektur wird zugestanden, nicht bloß einen rein nachahmenden bzw. mimetischen, sondern auch einen erschaffenden bzw. poetischen Charakter innezuhaben.⁶³¹ Allerdings hat Platon in seinem Alterswerk *Nomoi* das Konzept des Idealstaates z. T. stark abgewandelt. In diesem als zweitbesten Staat genannten Konzept sollen u. a. nicht die Philosophen herrschen, vielmehr sollen – aufgrund der Korruptionsgefahr von einer auf einzelne übertragene unbeschränkte Macht – alle Bürger mitbestimmen; herrschen würden die in der Gesetzgebung beschlossenen Gesetze. Für eine tiefere Auseinandersetzung mit Platons Staatsphilosophie, respektive der *Nomoi*, sei auf Erler (2007) verwiesen.⁶³² In seinem Alterswerk, respektive im *Timaios*, wendet sich Platon auch der Naturphilosophie zu, wohingegen er in seinem übrigen Werk nur selten naturwissenschaftliche Äußerungen tätigt. Die Welt sei demnach ein Zusammenspiel des vernünftig ordnenden Demiurgen mit der chaotischen Ur-Materie (gr. χῶρα); allerdings dürfe man sich den Demiurgen weniger als Schöpfergott, sondern vielmehr als einen Handwerker mit seinem Rohmaterial (gr. ὕλη) vorstellen.⁶³³ Die Ur-Materie wiederum weise räumliche Qualität auf und bestehe aus den vier empedokleischen Grundelementen.⁶³⁴ Der platonische Kosmos ist durchdringt von der Weltseele,

⁶³¹ Vgl. Plat. *soph.* 266c f

⁶³² Vgl. Erler, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Band 2/2: Platon*, 277f.

⁶³³ Vgl. *ibd.*, 455f.

⁶³⁴ Vgl. *ibd.*, 460.

die lebendig, vernünftig sowie Prinzip des Lebens sei.⁶³⁵ Mainzer zufolge sei Platon neben Demokritos einer der Begründer des mathematischen Atomismus.⁶³⁶

Die Dialoge Platons stellen nicht die ganze Lehre desselben dar; zuletzt soll noch auf seine ungeschriebene Lehre eingegangen werden. Insbesondere der Vortrag *Über das Gute* zeigt, dass für Platon nicht jeder Stoff geeignet war, schriftlich vermittelt zu werden. Allerdings soll dies weniger im Sinne der Geheimhaltung, sondern vielmehr an der Qualifikation, die bestimmte anspruchsvolle Themen benötigen, liegen, wodurch diese eher mündlich an fortgeschrittene Schüler weitergegeben worden sein sollen. Die ungeschriebene Lehre – auch Prinzipienlehre genannt – beschäftigt zahlreiche Forscher; nach heutigem Stand dürfte dieselbe weit über die Lehre der Dialoge hinausgegangen sein. Ein Teil der Forschung dreht sich dabei um die Frage, ob bzw. wie weit die ungeschriebene Lehre rekonstruierbar ist; nach Ansicht mancher Forscher wie Halfwassen sei dieselbe sogar der wichtigste Teil der platonischen Lehre.⁶³⁷ Andere, skeptische Forscher, wie z. B. Vlastos bezweifeln wiederum die Existenz der ungeschriebenen Lehre, deren Relevanz oder Rekonstruierbarkeit.⁶³⁸ Da ein Ziel dieser Arbeit die Auseinandersetzung mit Primärtexten darstellt, soll nicht näher darauf eingegangen werden; es sei so viel gesagt, dass sich die ungeschriebene Lehre mit dem Urprinzip bzw. dem transzendentalen Einen beschäftigt, das bei Platon mit der Idee des Guten gleichgesetzt wird, weshalb dieselbe auch Protologie oder die Lehre vom Ersten genannt wird. Neben dem höchsten Prinzip des Einen soll ein zweites Prinzip der unbestimmten Zweiheit existieren, wobei durch das Zusammenspiel der beiden die Existenz alles Seienden entstehe. Allerdings geht aus den Quellen nicht mehr darüber hervor, außer dass das Eine einen höheren Rang innehat.⁶³⁹ Ob Platon überhaupt einen erkenntnistheoretischen Zugang zum höchsten Prinzip als möglich erachtet hat, bleibt im Ungewissen und führt in der Forschung zu unterschiedlichen Spekulationen.⁶⁴⁰

Platons Einfluss auf die Philosophiegeschichte ist zweifellos erheblich und hält bis dato an; vor allem durch seine Ideenlehre und der Annahme einer eigenständigen geistigen Wirklichkeit beeinflusste er die Entwicklung der späteren Metaphysik. Ebenso der sokratische Dialog

⁶³⁵ Vgl. Plat. Tim. 29d f und 36d f

⁶³⁶ Vgl. Klaus Mainzer, *Symmetrien der Natur*, Berlin 1988, 67.

⁶³⁷ Vgl. Jens Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, München 2006, 183f.

⁶³⁸ Vgl. Gregory Vlastos, *Platonic Studies*, Princeton 1981, 379f.

⁶³⁹ Vgl. Christina Schefer, *Platons unsagbare Erfahrung*, Basel 2001, 186f.

⁶⁴⁰ Vgl. Erler, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Band 2/2: Platon*, 370f.

als literarische Form geht auf ihn zurück. In der Antike hielt vor allem Aristoteles als Platons Schüler sein Gedankengut fest, obzwar derselbe sich von Platons Lehren distanzierte und einige Kernelemente seiner Philosophie wie z. B. die Ideenlehre verwarf.⁶⁴¹ Ebenso die Staatslehre in der *Politeia* kritisierte er scharf. Der Kampf zwischen dem Platonismus und Aristotelismus zieht sich durch die gesamte Philosophiegeschichte. Neben Aristoteles wird Platon freilich vor allem in der Akademie, die mit Unterbrechung eine fast 1000-jährige Geschichte aufweisen kann, rezipiert, wobei Platons Schüler seine Lehren z. B. auch veränderten. Insbesondere Arkesilaos und die jüngere Akademie, die sich der Skepsis zuwandten, seien hier zu nennen, während im Mittelplatonismus von Antiochos von Askalon, einem Lehrer Ciceros, wiederum die Abkehr vom Skeptizismus sowie die Rückbesinnung auf Platon stattfand. Außerdem kamen Auseinandersetzungen mit den Lehren der Stoa hinzu; im Neuplatonismus hernach vor allem metaphysische und theologische Aspekte, wobei als bedeutendster Vertreter Plotin zu nennen ist. Mit dem Christentum wurde der Platonismus, dessen Lehre als unvereinbar mit dem christlichen Gedankengut galt, schließlich verboten. Mit der Schließung des akademischen Lehrbetriebs im Jahr 529 n. Chr. durch Kaiser Justinian I. verlor der Platonismus an Bedeutung und erhielt mit Ausnahme weniger Kirchenväter wie z. B. Augustinus von Hippo erst wieder ab dem zwölften Jahrhundert Einzug in die europäische Philosophie, wo insbesondere von der Scholastik versucht wurde, platonisches Gedankengut mit den vorherrschenden christlichen Lehren vereinbar zu machen.⁶⁴²

Es stellt sich die Frage, welche Vorstellungen vom Tod der platonische Sokrates bzw. Platon gehabt haben könnten, die anhand der Darlegungen nicht getrennt voneinander betrachtet werden können. Rückschlüsse auf die Vorstellungen des Sokrates über den Tod finden sich vor allem in Platons *Phaidon* und in der *Apologie*. Sokrates plädiert zuallererst für eine unsterbliche Seele: „Und so bestätigt sich denn auch von dieser Seite: die Seele scheint etwas Unsterbliches zu sein. (Ὡστε καὶ ταύτῃ ἀθάνατόν τι ἔοικεν ἡ ψυχὴ εἶναι.)“⁶⁴³ Sokrates mokiert sich bisweilen sogar über die Menschheit, die Angst vor dem Tod hat, ohne denselben zu kennen:

„Denn den Tod fürchten, ihr Männer, das ist nichts anderes, als sich dünken man wäre weise und es doch nicht sein. Denn es ist ein Dünkel etwas zu wissen was

„Τὸ γὰρ τοι θάνατον δεδιέναι, ὧ ἄνδρες, οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ δοκεῖν σοφὸν εἶναι μὴ ὄντα· δοκεῖν γὰρ εἰδέναι ἐστὶν ἃ οὐκ οἶδεν. Οἶδε μὲν γὰρ οὐδεὶς τὸν

⁶⁴¹ Vgl. Aristot. metaph. I 9, 990b 10f

⁶⁴² Vgl. Erler, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Band 2/2: Platon*, 520f.

⁶⁴³ Plat. Phaid. 73a

man nicht weiß. Denn Niemand weiß was der Tod ist, nicht einmal, ob er nicht für den Menschen das größte ist unter allen Gütern. Sie fürchten ihn aber, als wüßten sie gewiß, daß er das größte Übel ist.“

θάνατον οὐδ' εἰ τυγχάνει τῷ ἀνθρώπῳ πάντων μέγιστον ὄντων ἀγαθῶν, δεδίασι δ' ὡς εὖ εἰδότες ὅτι μέγιστον τῶν κακῶν ἐστι. ⁶⁴⁴

Platon lässt Sokrates vor allem mit dem Nichtwissen darüber, dass man sich vor dem Tod nicht zu fürchten brauche, argumentieren, stellt aber dennoch Überlegungen zu demselben an. So heißt es weiter in einer langen Passage der *Apologie*, dass der Tod entweder wie ein traumloser Schlaf sei, wovor man sich nicht zu ängstigen müsse, oder eine Reise der Seele ins Jenseits und dementsprechend eine Möglichkeit, sich mit Verstorbenen zu unterhalten:

„Denn eins von beiden ist das Totsein, entweder soviel als nichts sein, noch irgend eine Empfindung von irgend etwas haben wenn man tot ist; oder, wie auch gesagt wird, es ist eine Versetzung und Umzug der Seele von hinnen an einen andern Ort. Und ist es nun gar keine Empfindung, sondern wie ein Schlaf, in welchem der Schlafende auch nicht einmal einen Traum hat, so wäre der Tod ein wunderbarer Gewinn. [...] Ist aber der Tod wiederum wie eine Auswanderung von hinnen an einen andern Ort, und ist das wahr was gesagt wird, daß dort alle Verstorbenen sind, was für ein größeres Gut könnte es wohl geben als dieses, ihr Richter? [...] Oder auch mit dem Orpheus umzugehen und Musaios und Hesiodos und Homeros, wie teuer möchtet ihr das wohl erkaufen? Ich wenigstens will gern oftmals sterben, wenn dies wahr ist.“

„Δυσὸν γὰρ θάτερόν ἐστιν τὸ τεθνάναι· ἢ γὰρ οἷον μηδὲν εἶναι μηδὲ αἴσθησιν μηδεμίαν μηδενὸς ἔχειν τὸν τεθνεῶτα, ἢ κατὰ τὰ λεγόμενα μεταβολή τις τυγχάνει οὔσα καὶ μετοίκησις τῇ ψυχῇ τοῦ τόπου τοῦ ἐνθένδε εἰς ἄλλον τόπον. Καὶ εἴτε δὴ μηδεμία αἴσθησις ἐστὶν ἀλλ' οἷον ὕπνος ἐπειδάν τις καθεύδων μὴδ' ὄναρ μηδὲν ὁρᾷ, θαυμάσιον κέρδος ἂν εἴη ὁ θάνατος. [...] Εἰ δ' αὖ οἷον ἀποδημῆσαι ἐστὶν ὁ θάνατος ἐνθένδε εἰς ἄλλον τόπον, καὶ ἀληθὴ ἐστὶν τὰ λεγόμενα, ὡς ἄρα ἐκεῖ εἰσι πάντες οἱ τεθνεῶτες, τί μείζον ἀγαθὸν τούτου εἴη ἂν, ὃ ἄνδρες δικασταί; [...] Ἡ αὖ Ὀρφεὶ συγγενέσθαι καὶ Μουσαίῳ καὶ Ἡσιόδῳ καὶ Ὀμήρῳ ἐπὶ πόσῳ ἂν τις δέξαιτ' ἂν ὑμῶν; Ἐγὼ μὲν γὰρ πολλάκις ἐθέλω τεθνάναι εἰ ταῦτ' ἐστὶν ἀληθῆ.“ ⁶⁴⁵

Sokrates zeigt nicht nur eine bemerkenswerte Gelassenheit vor seinem bevorstehenden Tod, sondern zeigt sogar eine positive Haltung demselben gegenüber, da er ihn weniger als ein Übel, sondern vielmehr als ein Gut betrachtet. Dies lässt sich insbesondere mit der Ideen- und Seelenlehre des Platon erklären. Demnach hätte die unsterbliche Seele erst mit dem Tod Zugang zur wahren Erkenntnis, wodurch derselbe für diejenigen, die nach Erkenntnis streben auch einen gewissen Befreiungsakt darstellt.

„Es lehrt doch die Erfahrung, daß alle, die sich dem Streben nach Erkenntnis im wahren Sinn des Wortes hingegeben haben – wenn auch die stumpfe Menge es nicht merkt – aus freier Wahl nichts anderes als Inhalt ihres Lebens anerkennen als ein allmählich Sterben und den Tod.“

„Κινδυνεύουσι γὰρ ὅσοι τυγχάνουσιν ὀρθῶς ἀπτόμενοι φιλοσοφίας λεληθέναι τοὺς ἄλλους, ὅτι οὐδὲν ἄλλο αὐτοῖς ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι.“ ⁶⁴⁶

⁶⁴⁴ Plat. apol. 29a

⁶⁴⁵ Plat. apol. 40c

⁶⁴⁶ Plat. Phaid. 64a

Der platonische Sokrates spricht sogar davon, dass alle, die nach Erkenntnis streben, respektive Philosophen, sich freiwillig dem Tod zuwenden würden:

„Damit ist aber in der Tat bewiesen: wenn wir jemals ein Seiendes erkennen wollen ohne Trübung, dann muß die Trennung von dem Leib vollzogen werden, und mit der Seele, die nun für sich ist, muß man die Wesenheiten an sich schauen.“

„ἀλλὰ τῷ ὄντι ἡμῖν δέδεικται, ὅτι, εἰ μέλλομέν ποτε καθαρῶς τι εἶσεσθαι, ἀπαλλακτέον αὐτοῦ καὶ αὐτῇ τῇ ψυχῇ θεατέον αὐτὰ τὰ πράγματα“⁶⁴⁷

Aus all diesen Überlegungen geht hervor, dass der platonische Sokrates den Tod als etwas Gutes ansieht, obzwar die Schlussworte desselben, die ihm Platon in den Mund gelegt hat, auch kritisch betrachtet werden können. In einer Passage im *Phaidon* schreibt Platon über sich selbst, dass er beim Tod des Sokrates krankheitsbedingt nicht anwesend war, wodurch der Anschein erweckt wird, dass die sokratischen Todesvorstellungen eher Platons persönliche Schöpfung darstellen, um seine Ideen- und Seelenlehre zu komplettieren.⁶⁴⁸ Eine Trennung der Vorstellungen über den Tod der beiden Philosophen dürfte heute nicht mehr möglich sein. Auch wenn Platon sowie der platonische Sokrates den Tod als ein Gut betrachten, stehen die beiden dem Suizid dennoch ablehnend gegenüber. Im *Phaidon* argumentiert wiederum der platonische Sokrates, dass die Menschen nicht das Recht hätten, sich das Leben zu nehmen, da sie vielmehr im Dienst der Götter stünden und dies somit einen Verstoß gegen die göttliche Ordnung darstellte.⁶⁴⁹ Vielmehr solle man sich mithilfe eines tugendhaften Lebens und vermittelst Philosophie auf den Tod vorbereiten. Abschließend sei gesagt, dass Platons Vorstellungen über den Tod nur über seine Ideen- und Seelenlehre, insbesondere auch der Anamnesis-Lehre, verstanden werden können. Für Platon stellt die Seele etwas Unsterbliches dar, die sich nach dem Tode vom Körper trenne und erst dann fähig sei, wahre Erkenntnis zu erlangen und die Ideen, respektive die Idee des Guten als höchstes Prinzip, zu schauen. Platons Philosophie sowie die Anamnesis-Lehre zeigen, dass er sowohl an eine Prä- und Postexistenz der Seele als auch an eine Seelenwanderung im Sinne einer Wiedergeburt glaubt.⁶⁵⁰ Philosophie und ein tugendhaftes Leben stellen demnach Instrumente dar, um im Jenseits von den Totenrichtern als würdig empfunden zu werden, um im Jenseits verweilen zu können und nicht

⁶⁴⁷ Plat. Phaid. 66d

⁶⁴⁸ Vgl. Plat. Phaid. 59b

⁶⁴⁹ Vgl. Plat. Phaid. 61c f

⁶⁵⁰ Vgl. Plat. Phaidr. 249a

wiedergeboren zu werden. So könne man auch annehmen, dass Platon den Tod als den Beginn des wahren Lebens und einer höheren Existenz im Sinne der absoluten Erkenntnis angesehen hat, wobei das Diesseits dennoch eine notwendige Vorbereitung darauf darstellt.

Die Megariker: Eukleides von Megara

Die Megariker haben ihren Namen von der nahe Athen gelegenen Stadt Megara und ihrem ersten Vertreter Eukleides von Megara; bisweilen werden sie auch Dialektiker oder Eristiker, d. i. die Kunst der Widerlegung in einer Debatte, genannt. Über die Megariker, die allerdings keine feste Lehrstätte bzw. Schule innehatten, ist wenig bekannt. Bereits zu Ciceros Zeiten dürften sie zu denjenigen philosophischen Strömungen gezählt worden sein, die bereits lange in Vergessenheit geraten waren.⁶⁵¹ Da von den megarischen Philosophen, die sich vorwiegend mit logischen Fragen beschäftigt haben dürften, entweder keine Schriften verfasst worden oder allesamt verloren gegangen sind, ist lediglich über Testimonien Einblick zu erhalten. Zu den wichtigsten Quellen zählen neben Diogenes Laërtios Platon, Aulus Gellius sowie Stobaios.

Über Eukleides ist bekannt, dass er ungefähr zwischen 450 und 367 v. Chr. gelebt hat und vermutlich ein Schüler des Sokrates war.⁶⁵² Diese Annahme bestätigt auch Aulus Gellius, der beschreibt, wie Eukleides sich in Frauenkleidern in das damals für Einwohner der Stadt Megara aufgrund eines Handelsverbots ausgesprochene Athen eingeschlichen habe, um Sokrates Gespräche hören zu können.⁶⁵³ Es sei allerdings gesagt, dass solcherlei Anekdoten mit Vorsicht zu genießen sind. Zentrales Thema bei Eukleides dürfte – ähnlich wie bei Sokrates – die Frage nach dem Guten gewesen sein; darauf deutet das einzige erhaltene Zitat:

„Er lehrte, das Gute sei Eins, mit vielen Namen benannt: bald nannte er es Einsicht, bald Gott, anderswo wiederum Vernunft und so weiter. Dem Guten Entgegengesetztes aber ließ er nicht gelten.“

„Οὗτος ἐν τῷ ἀγαθῷ ἀπεφαίνετο πολλοῖς ὀνόμασι καλούμενον· ὅτε μὲν γὰρ φρόνησιν, ὅτε δὲ θεόν, καὶ ἄλλοτε νοῦν καὶ τὰ λοιπά. Τὰ δ' ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ ἀνῆρει, μὴ εἶναι φάσκων.“⁶⁵⁴

Daneben ist nicht viel von Eukleides bekannt, außer dass er sich auch mit Logik und Eristik beschäftigt hat. Zu den weiteren Vertretern der Megariker zählen u. a. Stilpon, Eubulides von

⁶⁵¹ Cicero de orat. 3, 62

⁶⁵² Vgl. Plat. Tht. 142a

⁶⁵³ Vgl. Gell. VII 10

⁶⁵⁴ Diog. Laert. II 10, 106

Milet, Diodoros Kronos sowie Philon von Megara, wobei dieselben sich hauptsächlich mit Dialektik bzw. Logik wie z. B. logische Schlüsse und Konditionalaussagen beschäftigten.

Kann bei dieser dürftigen Quellenlage über die Megariker überhaupt etwas über den Tod gesagt werden? Ihre Nähe zu Parmenides und den Eleaten, die ihnen in der Antike zugesprochen wurde, über die in der Neuzeit allerdings mit geteilter Ansicht diskutiert wird, könnte die Megariker zu einer Ansicht geführt haben, dass der Tod die Unveränderlichkeit des wahren Seins nicht beeinflusse und dieselbe lediglich auf falschen Meinungen beruhe. Aufgrund der Nähe zu Sokrates, seiner Ethik und seinen Ansichten über ein tugendhaftes Leben wäre es auch vorstellbar, dass für die Megariker der Tod nichts darstellt, das man fürchten müsse. Ob die Megariker als Dialektiker bzw. Eristiker den Tod überhaupt als etwas erachteten, worüber logisch diskutiert werden konnte, bleibt allerdings im Dunkeln.

Die Kyniker: Antisthenes und Diogenes von Sinope

Der Ursprung des Namens der Kyniker, der mit dem heutigen Zynismus verwandt ist, obschon der Begriff einen Bedeutungswandel durchgemacht hat, ist nicht gänzlich geklärt. Wahrscheinlich geht der Begriff auf das Kynosarges, einem Athener Gymnasion, zurück, in dem der Begründer der kynischen Schule Antisthenes unterrichtet haben soll.⁶⁵⁵ Anderen Berichten zufolge soll Diogenes von Sinope, ein Schüler des Antisthenes, sich selbst diese Bezeichnung gegeben haben:

„Als Alexander einst bei einem Zusammentreffen zu ihm sagte: „Ich bin Alexander, der große König,“ sagte er: „Und ich bin Diogenes der Hund.“ Als man ihn fragte, welches Verhalten ihm den Namen Hund verschafft habe, erwiderte er: „Die mir eine Gabe reichen, umwedle ich, die mir nichts geben, belle ich an, und die Schurken beiße ich.“

„Ἀλεξάνδρου ποτὲ ἐπιστάντος αὐτῷ καὶ εἰπόντος, «Εἰμὶ Ἀλέξανδρος ὁ μέγας βασιλεὺς,» «Κἀγώ, φησί, «Διογένης ὁ κύων.» Ἐρωτηθεὶς τί ποιῶν κύων καλεῖται, ἔφη, «Τοὺς μὲν δίδοντας σαίνων, τοὺς δὲ μὴ δίδοντας ὕλακτῶν, τοὺς δὲ πονηροὺς δάκνων.»“⁶⁵⁶

Die Kyniker – bekannt als Wanderprediger – hinterließen keinerlei Schriften, wodurch es von Beginn an zu einer starken Legendenbildung und Polarisierung kam; als wichtigste Quelle gilt wiederum Diogenes Laërtios. Ob es sich bei denselben tatsächlich um eine philosophische Schule gehandelt hat oder nicht vielmehr um eine Lebensform, bleibt fraglich. Es dürfte

⁶⁵⁵ Vgl. Diog. Laert. VI 1, 13

⁶⁵⁶ Diog. Laert. VI 2, 60

allerdings als gesichert gelten, dass sie vermitteltst Skandale Aufmerksamkeit zu erregen suchten und wohl weniger mit Logik und Physik, sondern vielmehr mit Ethik zu schaffen hatten.⁶⁵⁷

Über das Leben des ersten Kynikers Antisthenes (gr. Ἀντισθένης) ist wenig bekannt; es wird zwischen 445 und 365 v. Chr. angesetzt.⁶⁵⁸ Er dürfte ein gespanntes Verhältnis zu Platon gehabt haben; von den zahlreichen Schriften, die er angeblich verfasst haben soll, ist allerdings keine erhalten, wodurch u. a. auf Diogenes Laërtios und Xenophon zurückgegriffen werden muss. Antisthenes soll sich nicht nur an der bedürfnisarmen Lebensweise des Sokrates orientiert, sondern sich im Laufe seines Lebens vollständig aus der Öffentlichkeit zurückgezogen haben. Er und die Kyniker verfolgen einen ethischen Skeptizismus; das höchste Ziel bestand – wie in den meisten philosophischen Schulen nach Sokrates – im Erreichen des Glücks. Grundlegend für die kynische Lehre sind die Reinigung der Seele von allen Leidenschaften;⁶⁵⁹ die Selbstgenügsamkeit bzw. Autarkie vermitteltst Tugend stellt den einzig wahren Wert bzw. das einzig anzustrebende Gut dar, wobei die eigentliche Tugend nicht näher definiert wird:

„Die Tugend sei ausreichend zur Glückseligkeit und bedürfe außerdem nichts als die Sokratische Willenskraft. Die Tugend bestehe im Handeln und bedürfe weder vieler Worte noch Lehren. Der Weise sei sich selbst genug, denn alles, was andere hätten, habe er auch.“

„αὐτάρκη δὲ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν, μηδενὸς προσδεομένην ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰσχύος. Τὴν τ' ἀρετὴν τῶν ἔργων εἶναι, μῆτε λόγων πλείστων δεομένην μῆτε μαθημάτων. Αὐτάρκη τ' εἶναι τὸν σοφόν· πάντα γὰρ αὐτοῦ εἶναι τὰ τῶν ἄλλων.“⁶⁶⁰

Als Anzeichen für Tugend können die Vermeidung von Übel, Bedürfnislosigkeit, das Ablegen äußerer Güter und die Hinwendung zur Natur angesehen werden, wobei damit auch eine gewisse Negation der menschlichen Kultur einhergeht. Als Hindernisse zum Glück werden wiederum Begierden, Angst und Unwissenheit gesehen. Neben seiner Ethik vertritt Antisthenes eine nominalistische Position und zweifelt an der Ideenlehre Platons; zudem beschäftigte er sich auch mit Dialektik und der Logik vom Widerspruch.⁶⁶¹

Der bekannteste Kyniker dürfte wohl Diogenes von Sinope (gr. Διογένης ὁ Σινωπεύς) sein, wobei seine Lebensdaten unbekannt sind und nicht einmal gesichert ist, ob derselbe

⁶⁵⁷ Vgl. Diog. Laert. VI 9, 103

⁶⁵⁸ Vgl. Klaus Döring, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Band 2/1: Sophistik, Sokrates, Sokratik, Mathematik, Medizin*, Basel 1998, 269.

⁶⁵⁹ Vgl. Diog. Laert. VI 1, 2

⁶⁶⁰ Diog. Laert. VI 1, 11

⁶⁶¹ Vgl. Döring, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Band 2/1: Sophistik, Sokrates, Sokratik, Mathematik, Medizin*, 272.

überhaupt gelebt hat, da er kaum von zeitgenössischen Autoren erwähnt wird. Sein Lehrer-Schüler-Verhältnis zu Antisthenes gilt in der modernen Forschung ebenfalls als umstritten. Ob Diogenes Schriften verfasst hat, ist nicht bekannt, allerdings sind keine erhalten, wodurch bereits bei Diogenes Laërtios eine starke Legendenbildung vorhanden war. Um sein Leben ranken sich zahlreiche Mythen und Anekdoten, insbesondere zu seiner Zivilisationskritik. So soll er jegliche Form von Staatsordnung abgelehnt und sich selbst als Kosmopolit bezeichnet haben.⁶⁶² Ähnlich wie Antisthenes propagiert Diogenes Autarkie und die Unabhängigkeit von äußeren Zwängen:

„Zuweilen leben sie nur von Kräutern und durchgehends nur von kaltem Wasser; ihr Unterkommen finden sie unter dem ersten besten Obdach, auch in Fässern, wie Diogenes, der zu sagen pflegte, es sei göttlich, nichts zu bedürfen, und gottähnlich, nur wenig nötig zu haben.“

„Ἐνιοὶ γοῦν καὶ βοτάναις καὶ παντάπασιν ὕδατι χρώνται ψυχρῷ σκέπαις τε ταῖς τυχοῦσαις καὶ πίθοις, καθάπερ Διογένης, ὃς ἔφασκε θεῶν μὲν ἴδιον εἶναι μηδενὸς δεῖσθαι, τῶν δὲ θεοῖς ὁμοίων τὸ ὀλίγων χρήζειν.“⁶⁶³

Lediglich Elementarbedürfnissen wie Essen, Trinken, Kleidung, Obdach sowie dem Sexualtrieb scheint Diogenes Gültigkeit zuzusprechen; ansonsten provoziert er vor allem mit dem Bruch gesellschaftlicher Konventionen. Diogenes dürfte eine ähnliche nominalistische Position sowie Abneigung gegen Platons Ideenlehre verfolgt haben wie Antisthenes; zumindest, wenn man der anekdotischen Überlieferung des Diogenes Laërtios Glauben schenken darf:

„Als Platon sich über seine Ideen vernehmen ließ und von einer Tischheit und einer Becherheit redete, sagte er: „Was mich anlangt, Platon, so sehe ich wohl einen Tisch und einen Becher, aber eine Tischheit und Becherheit nun und nimmermehr.“

„Πλάτωνος περὶ ἰδεῶν διαλεγομένου καὶ ὀνομάζοντος τραπεζότητα καὶ κυαθότητα, «Ἐγώ,» εἶπεν, «ὦ Πλάτων, τράπεζαν μὲν καὶ κύαθον ὁρῶ· τραπεζότητα δὲ καὶ κυαθότητα οὐδαμῶς.»“⁶⁶⁴

Seine bekannteste Anekdote dürfte allerdings in Verbindung mit Alexander dem Großen durch seinen Ausspruch „Geh mir nur ein wenig aus der Sonne. (ἀπὸ τοῦ ἡλίου μετάστηθι.)“ stehen;⁶⁶⁵ jedenfalls scheint Diogenes gerne provoziert und polarisiert zu haben, was sich auch in seiner Rezeption niederschlägt und ihm bisweilen den Ruf als Aktionsphilosoph einbrachte. Während die Kyniker von den einen aufgrund ihres Schmarotzertums angekreidet wurden, standen ihnen insbesondere die Stoa und Philosophen wie Seneca und Epiktetos aufgrund

⁶⁶² Vgl. Diog. Laert. VI 2, 63

⁶⁶³ Diog. Laert. VI 9, 105

⁶⁶⁴ Diog. Laert. VI 2, 53

⁶⁶⁵ Plut. Alex. XIV 671, 2

ihrer geistigen Nähe wohlgesonnen gegenüber.⁶⁶⁶ Neben Antisthenes und Diogenes können noch Krates von Theben und seine Frau Hipparchia sowie Bion von Borysthenes als weitere Vertreter des Kynismus genannt werden.

Welche Vorstellungen zum Tode können nun von den teils radikalen Ansichten der Kynisten erwartet werden? Es ist wohl anzunehmen, dass die Kyniker den Tod als einen natürlichen Bestandteil des Lebens angesehen haben, demselben allerdings vermutlich aufgrund ihrer Selbstgenügsamkeit und apathischer Gleichgültigkeit gegenüber Bedürfnissen wie auch Ängsten relativ gleichgültig gegenüberstanden. Darüber hinaus könnten die Kyniker den Tod nicht nur als weiteren Aspekt des Lebens, dem man mit Gleichmut begegnen sollte, verstanden haben, sondern vielmehr mit demselben gegen gesellschaftliche Konventionen und Bestrebungen nach Reichtum oder Ruhm argumentiert haben. Schriftliche Aufzeichnungen der Kyniker zum Tod sind allerdings nicht vorhanden.

Kyrenaiker: Aristippos von Kyrene

Die Kyrenaiker gehen auf Aristippos von Kyrene (gr. Ἀρίστιππος ὁ Κυρηναίος) zurück, wobei Schriften, sofern sie verfasst wurden, allesamt verloren und lediglich Testimonien erhalten sind. Zu den frühesten Quellen zählen Platon, Aristoteles und Xenophon, danach Diogenes Laërtios, Plutarchos sowie Sextus Empiricus. Das Leben des Aristippos ist nur vage bekannt und wird aus den Angaben des Diogenes Laërtios zwischen 435 und 350 v. Chr. erschlossen; so soll er ein Schüler des Sokrates gewesen sein und unter diesen der erste, der eine Bezahlung für seine Lehre entgegennahm.⁶⁶⁷ Zudem heißt es, er habe den Begriff der Menschlichkeit (gr. ἀνθρωπισμός) in die Philosophie eingeführt.⁶⁶⁸ Da auch sein Enkel Aristippos hieß und bisweilen nur von den Kyrenaikern gesprochen wird, ist die Lehre derselben nicht immer einwandfrei zu unterscheiden.

Die Lehre der Kyrenaiker hat ihren Fokus auf der Ethik; Physik und Fragen zur Dialektik bzw. Logik werden – wenn überhaupt – nur in Verbindung mit derselben behandelt. Die Ethik wiederum wird bei den Kyrenaikern in fünf Teilbereiche unterteilt; von dem, was zu erstreben und zu meiden ist (gr. περὶ τῶν αἰρετῶν καὶ φευκτῶν), von den Empfindungen (gr. περὶ τῶν

⁶⁶⁶ Vgl. Döring, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Band 2/1: Sophistik, Sokrates, Sokratik, Mathematik, Medizin*, 315.

⁶⁶⁷ Vgl. Diog. Laert. II 8, 65

⁶⁶⁸ Vgl. Diog. Laert. II 8, 70

παθῶν), von den Handlungen (gr. περὶ τῶν πράξεων), von den Ursachen (gr. περὶ τῶν αἰτίων) sowie von den Beweisen (gr. περὶ τῶν πίστεων).⁶⁶⁹⁶⁷⁰ Döring zufolge sollen im Bereich *Von den Ursachen* wohl physikalische Fragen, im Bereich *Von den Beweisen* auch logische Fragen behandelt worden sein.⁶⁷¹ Neben der Ethik dürften die Kyrenaiker auch erkenntnistheoretische Überlegungen getätigt haben; die Beschaffenheit der Dinge bzw. die Dinge an sich seien demnach unerkennbar, lediglich die Empfindungen, die ein körperlich-seelischer Vorgang wären, seien untrüglich. Um zu verdeutlichen, dass Dingen nicht bestimmte Eigenschaften zugesprochen werden können bzw. die Empfindungen der Menschen von den Dingen ausgehen, sollen die Kyrenaiker auch eine eigentümliche Sprache entwickelt haben. So schmecken wir nicht etwas Süßes, sondern wir würden gesüßt:

„For, say they, that we feel whiteness or sweetness is a thing we can state infallibly and incontrovertibly; but that the object productive of the affection is white or is sweet it is impossible to affirm.“

„ὅτι μὲν γὰρ λευκαίνόμεθα, φασί, καὶ γλυκαζόμεθα, δυνατόν λέγειν ἀδιαψεύστως καὶ [βεβαίως] ἀνεξελέγκτως· ὅτι δὲ τὸ ἐμποιητικὸν τοῦ πάθους λευκὸν ἔστιν ἢ γλυκὺ ἔστιν, οὐχ οἷόν τ' ἀποφαίνεσθαι.“⁶⁷²

Aristippos und seine philosophische Schule stellt eine frühe Form des Hedonismus bzw. einen Vorläufer des Epikureismus dar; seiner Ethik zufolge gibt es gute und schlechte Empfindungen, wobei allen Lebewesen gemein scheint, dass ihnen die Lust erwünscht ist.⁶⁷³ Das höchste Gut bzw. das Ziel des Menschen sei demnach die Lust, wobei die Kyrenaiker der körperlichen Lust den Vorzug vor der seelischen geben. Die Eudaimonia als dauerhafter Zustand sei nur schwer, im Sinne ewig sich aneinanderreihender Lustempfindungen erreichbar. Andere Dinge abseits der Lust wie z. B. Reichtum oder Tugenden wie Freundschaft hätten lediglich einen Wert, wenn sie zu Lustgewinn führen, wobei kein Unterschied zwischen anständiger und unanständiger Lust gemacht wird. Negative Gefühle wie Neid oder Aberglaube seien wiederum lediglich leere Einbildungen; obzwar Kummer und Angst bei den Kyrenaikern etwas Reales darstellen, könne man sich vermitteltst Vorherbedenken bzw. nach Cicero *praemeditatio* wappnen.⁶⁷⁴ Neben Aristippos von Kyrene sind noch seine Tochter Arete von Kyrene und sein Enkel, der

⁶⁶⁹ Vgl. Döring, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Band 2/1: Sophistik, Sokrates, Sokratik, Mathematik, Medizin*, 252.

⁶⁷⁰ Vgl. S. Emp. adv. math. VII 11

⁶⁷¹ Vgl. Döring, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Band 2/1: Sophistik, Sokrates, Sokratik, Mathematik, Medizin*, 252.

⁶⁷² S. Emp. adv. math. VII 191

⁶⁷³ Vgl. Diog. Laert. II 8, 87

⁶⁷⁴ Cic. Tusc. III 29

Metrodidakt Aristippos der Jüngere, sowie Hegesias Peisithanatos, Annikeris und Theodoros von Kyrene zu erwähnen, wobei manche Philosophiehistoriker die Kyrenaiker trennen und deren Nachfolgern wie z. B. den Hegesiakern, Annikereern und Theodoreern eigene Schulen zusprechen.⁶⁷⁵

Welche Vorstellungen vom Tod könnten die Kyrenaiker gehabt haben? Gemäß ihrer Philosophie, die stets nach Lustgewinn strebt, dürfte der Tod für die Kyrenaiker wenig bedeutsam gewesen sein. Da mit dem Tod die Empfindungen und damit auch die sinnlichen Freuden enden, dürfte derselbe für die Kyrenaiker nur von geringem Interesse gewesen sein; ob dieselben den Tod fürchteten bzw. die Furcht vor dem Tod als Hindernis für ein von Lust erfülltes Leben betrachtet wurde, ist allerdings mangels gesicherter Quellen nicht zu ermitteln.

Aristoteles:

Aristoteles dürfte gemeinsam mit Sokrates und Platon, seinem Lehrer, zu den drei bekanntesten Philosophen der griechischen Antike zählen, wobei derselbe als Polyhistor nicht nur die Philosophie, sondern auch die Geschichte der Naturforschung maßgeblich beeinflusste sowie zahlreiche wissenschaftliche Disziplinen begründete oder weiterentwickelte. Mitunter wird behauptet, dass mit Aristoteles das Zeitalter der Kritik und der Gelehrsamkeit beginne. Apollodors Chronik zufolge sei Aristoteles im ersten Jahr der 99. Olympiade, d. i. 384 v. Chr., als Sohn einer Arztfamilie in Stageira geboren.⁶⁷⁶ Der Stageirit, wie ihn bereits Diogenes Laërtios nannte, soll nach dem Tod seines Vaters mit 17 Jahren zum ersten Mal nach Athen gekommen und in Platons Akademie eingetreten sein.⁶⁷⁷ Die Entstehung seiner ältesten Schriften zur Logik, die nach seinem Tode zum *Organon* genannten Werk zusammengestellt wurden, dürften in diese Zeit fallen. Nach dem Tode Platons verließ er Athen – womöglich auch aufgrund politischer Schwierigkeiten, da er kein Athener Bürger, sondern lediglich ein Metöke, d. i. ein dauerhaft in der Stadt lebender Fremder war. Nach einigen Reisejahren wurde Aristoteles im Jahre 343 v. Chr. – nach anderen Angaben auch 342 v. Chr. – Lehrer von Alexander dem Großen.⁶⁷⁸ Das Verhältnis zwischen Aristoteles und seinem Schüler hat zu vielerlei Legendenbildung geführt; Flashar zufolge sei lediglich gesichert, dass die politischen Ansichten der beiden

⁶⁷⁵ Vgl. Döring, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Band 2/1: Sophistik, Sokrates, Sokratik, Mathematik, Medizin*, 246.

⁶⁷⁶ Vgl. Diog. Laert. V 1, 9

⁶⁷⁷ Vgl. Diog. Laert. V I, 35

⁶⁷⁸ Vgl. Diog. Laert. V I, 10

grundverschieden waren und kein Einfluss des Aristoteles auf Alexander den Großen erkennbar sei.⁶⁷⁹ Aus diesem Grund dürfte er im Jahre 335 v. Chr. die Aufgabe als Erzieher desselben aufgegeben und im Jahre 335 oder 334 v. Chr. nach Athen zurückgekehrt sein, wo er allerdings nicht wieder in die platonische Akademie eintrat, sondern selbstständig im Lykeion, einem Park mit einem Gymnasion im Osten Athens, zu forschen und lehren begann. Der Peripatos, der Name der philosophischen Schule des Aristoteles, dessen Schüler Peripatetiker genannt werden, leitet sich wie bei anderen philosophischen Schulen vom Ort, einer Wandelhalle (gr. περίπατος) ab; ob Aristoteles selbst noch die Gründung der peripatetischen Schule erlebt hat, ist in der Forschung allerdings umstritten. Es sei anzumerken, dass der Begriff der Peripatetiker ab dem dritten Jahrhundert v. Chr. weiter gefasst wurde und auch andere Philosophen bzw. Autoren einbezog, die peripatetisches Gedankengut enthielten. Die erste Erwähnung der Schule ist erst bei Theophrastos belegt; eine detaillierte Auseinandersetzung zum Peripatos und den Peripatetikern findet sich bei Busse.⁶⁸⁰ Nach dem Tode von Alexander dem Großen im Jahre 323 v. Chr. und öffentlichen Anfeindungen gegen Makedonen verließ Aristoteles 323 oder 322 v. Chr. Athen und begab sich nach Chalkis, wo er kurze Zeit später starb.

Das Werk des Aristoteles ist umfassend; Diogenes Laërtios zufolge sollen seine Schriften 445.270 Zeilen umfassen.⁶⁸¹ Gemeinhin werden die Werke desselben in exoterische und esoterische Schriften unterschieden; während diese lediglich an seine Schülerschaft gerichtete Schriften darstellen, dürften jene an ein breiteres Publikum gerichtet gewesen sein. Obzwar die exoterischen Werke verloren bzw. lediglich Fragmente erhalten sind, lassen sich Rückschlüsse darauf ziehen, dass es sich vorwiegend um Dialoge in der Tradition Platons handelte. So lobte u. a. Cicero den goldenen Redefluss des Aristoteles, womit seine esoterischen Schriften, welche vielmehr an Vorlesungsmanuskripte erinnern mögen, nicht gemeint sein dürften.⁶⁸² Die Manuskripte der esoterischen Schriften, auch Pragmatien genannt, galten ebenso jahrhundertlang als verschollen; erst mit Andronikos von Rhodos entstand im ersten Jahrhundert n. Chr. das Corpus Aristotelicum, wobei die Schrift *Der Staat der Athener* darin nicht enthalten ist, da dieselbe erst im 19. Jahrhundert in einem Papyrus in Ägypten wiederentdeckt wurde. Die heutigen Ausgaben der aristotelischen Schriften gehen wahrscheinlich auf die von

⁶⁷⁹ Vgl. Hellmut Flashar, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Band 3: Ältere Akademie, Aristoteles – Peripatos*, Basel 1983, 217f.

⁶⁸⁰ Vgl. Adolf Busse, „Peripatos und Peripatetiker“, in: *Hermes* 61(3), 1926, 335f.

⁶⁸¹ Vgl. Diog. Laert. V I, 28

⁶⁸² Vgl. Cic. ac. 2, 119

Andronikos zusammengestellte Ausgabe zurück, wobei die Werke des Aristoteles aufgrund seines Umfangs nie in einem einzigen handschriftlichen Kodex enthalten waren. Ebenso dürfte Andronikos von Rhodos der erste gewesen sein, der das umfassende, nicht systematisch abgeschlossene System nach Themenbereichen ordnete – eine chronologische Einteilung der aristotelischen Werke ist nicht bestimmbar. Zur Geschichte der Schriften des Aristoteles, insbesondere zu Andronikos von Rhodos, sei auf Stahr verwiesen.⁶⁸³

Gemeinhin werden die Schriften nach der Bekker-Paginierung zitiert. Das Werk des Aristoteles umfasst ein breites Spektrum des damals verfügbaren Wissens zu Themenbereichen wie Logik, Wissenschaftstheorie, Rhetorik, aber auch Metaphysik, Ethik und Staatslehre sowie zur Poetik bzw. Dichtungstheorie. Obzwar Aristoteles die in der Antike vorherrschende Einteilung der Wissenschaft in Physik, Ethik und Logik kennt, bevorzugt er eine andere Konstellation und nimmt eine Einteilung in die Bereiche theoretische (gr. θεωρητική), praktische (gr. πρακτική) und poietische (gr. ποιητική) Wissenschaft vor, wobei das theoretische Wissen um seiner selbst willen gesucht werde, während das praktische Wissen mit der Intention auf (gute) Handlungen und das poietische Wissen mit dem Ziel, ein Werk zu erschaffen, einen Zweck verfolgten.⁶⁸⁴⁶⁸⁵ Dementsprechend habe auch nicht jede Wissenschaft nach Aristoteles dieselben Prinzipien und somit auch nicht dieselbe Genauigkeit; Ethik, deren Aufgabe es ist, menschliche Handlungen zu untersuchen, könne demnach nicht dieselbe Exaktheit wie theoretische Wissenschaften aufweisen und führe nicht automatisch zu einer guten Lebensweise.⁶⁸⁶ Im Laufe der Geschichte erfolgte zu der Einteilung der Wissenschaften auch eine Zuordnung seiner Schriften zu den jeweiligen Wissenschaften. Zu den wichtigsten Schriften zählen u. a. bei den logischen Schriften *Organon*, *Categoriae*, *De interpretatione*, *Analytica priora* sowie *Analytica posteriora*, bei den naturwissenschaftlichen Schriften *Physik*, *De anima* sowie *Metaphysik* und bei den ethischen Schriften die *Nikomachische Ethik*. Im Folgenden soll in aller Kürze auf die Grundzüge der aristotelischen Lehre eingegangen werden. Auffallend häufig beginnt Aristoteles seine Schriften mit einer Allaussage, die den Grundstock seiner ausgehenden Argumentation bildet. So heißt es in der *Metaphysik*: „Alle Menschen streben von Natur nach

⁶⁸³ Vgl. Adolf Stahr, *Aristotelia. Leben, Schriften und Schüler des Aristoteles. Zweiter Theil*, Halle 1832, 129f.

⁶⁸⁴ Vgl. Otfried Höffe, *Aristoteles*, München 2014, 44.

⁶⁸⁵ Vgl. Aristot. top. VI 6, 145a15

⁶⁸⁶ Vgl. Aristot. eth. Nic. I 1, 1094b

Wissen. (Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.)⁶⁸⁷ Diese Vorgangsweise ist u. a. auch in den *Analytica posteriora*, der *Nikomachischen Ethik* oder der *Politik* anzutreffen.

Im *Organon*, das Schriften beinhaltet, die erst nach dem Tod des Aristoteles so zusammengestellt wurden, befasst sich derselbe vor allem mit der Logik sowie der Sprachphilosophie und Wissenstheorie. In *De interpretatione*, auch *Lehre vom Satz* genannt, eine der wichtigsten Texte zur Semantik, behandelt Aristoteles vorwiegend die Theorie von Bedeutungen oder logischen Aussagen, wobei er zwischen geschriebener und gesprochener Sprache unterscheidet.⁶⁸⁸ In *Categoriae* befasst sich Aristoteles mit zehn verschiedene Arten von Worten (gr. λεγόμενον) oder Aussageweisen auf Fragen bzgl. ihrer Beschaffenheit wie z. B. was ist etwas, wie ist etwas, wo ist etwas etc.⁶⁸⁹ Eine vollständige Aufzählung findet sich in den *Topoi*.⁶⁹⁰ Alles Ausgesprochene kann sowohl sprachlich-logische als auch ontologische Funktion aufweisen; so gibt es ein Subjekt bzw. Zugrundeliegendes (gr. ὑποκείμενον) wie z. B. ‚Mensch‘, das wiederum die Fähigkeit besitzt, Prädikate wie z. B. ‚zweifüßig‘ zu haben.⁶⁹¹ Wichtig ist, dass Aristoteles eine Definition nicht als nominal im Sinne einer bloßen Meinung in Verbindung mit einem Namen, sondern real als entsprechende Eigenschaft von etwas in der Welt versteht.⁶⁹² Aristoteles unterscheidet nun zwei Arten von Argumenten bzw. Erkenntniswegen, die Deduktion (gr. συλλογισμός) und die Induktion (gr. ἐπαγωγή), wobei zu beachten ist, dass jeder Syllogismus eine spezielle Form der Deduktion, aber nicht jede Deduktion einen Syllogismus darstellt. Aristoteles zufolge besteht eine Deduktion aus Annahmen bzw. Prämissen und Schlüssen bzw. Konklusionen; sie stellt eine Methode dar, um vom Allgemeinen zum Besonderen zu gelangen.⁶⁹³ Die Induktion wiederum fungiert als Gegenstück zur Deduktion als Aufstieg vom Besonderen zum Allgemeinen.⁶⁹⁴ Eine besondere Form der Argumentation stellt bei Aristoteles die Dialektik dar; es soll ein Verfahren darstellen, um argumentieren bzw. Schlüsse ziehen zu können, ohne etwas Widersprüchliches zu sagen.⁶⁹⁵ Dabei ist unerheblich, ob die Prämissen wahr oder falsch sind; wichtig ist der Argumentationsaufbau. Anders gesagt geht es Aristoteles in der Dialektik nicht um eine inhaltlich kohärente Schlüssigkeit, sondern

⁶⁸⁷ Aristot. metaph. I 1 980a 21

⁶⁸⁸ Vgl. Aristot. int. I 1, 16a

⁶⁸⁹ Vgl. Aristot. cat. 4 f

⁶⁹⁰ Vgl. Aristot. top. I 9, 103b 22

⁶⁹¹ Vgl. Aristot. cat. 2, 1a 20f

⁶⁹² Vgl. Aristot. an. post. II 8, 93b 30f

⁶⁹³ Vgl. Aristot. an. pr. I 1, 24a 23f

⁶⁹⁴ Vgl. Aristot. top. I 12, 105a 10f

⁶⁹⁵ Vgl. Aristot. top. I 1, 100a 18f

um eine formal-logische Gültigkeit. In den *Topoi* werden mit dem Instrument der Topoi über 300 Konstruktionsanleitungen für die dialektische Argumentation angeboten, wobei anzumerken ist, dass die Dialektik für Aristoteles nicht denselben Stellenwert besitzt wie für Platon.⁶⁹⁶ Als Gegenstück (gr. ἀντίστροφος) zur Dialektik fungiert bei Aristoteles die Rhetorik,⁶⁹⁷ welche die Fähigkeit darstellt, das möglicherweise Überzeugende einer Sache zu erkennen.⁶⁹⁸ Die *Rhetorik* des Aristoteles kann als Kritik der vorherrschenden Rhetorik seiner Zeit aufgefasst werden; sie verwende zwar ebenso wie die Dialektik Topen, Meinungen sowie Deduktionen, dürfe allerdings nicht vermitteltst Verleumdung oder Erregung von Emotionen arbeiten, sondern vielmehr mit Argumentationen bzw. Beweisen.⁶⁹⁹ Aristoteles zufolge gebe es drei Überzeugungsmittel, den Charakter des Redners (gr. ἥθος τοῦ λέγοντος), die Absicht, den Zuhörer in einen bestimmten Zustand versetzen zu wollen, (gr. ἀκροατὴν διαθεῖναι) sowie die Rede (gr. λόγος) selbst bzw. das Argument, wobei derselbe letzteres als wichtigstes Mittel der Überzeugung erachtete.⁷⁰⁰ Als Argumente führt Aristoteles das Beispiel als Form der Induktion und insbesondere das Enthymem als Form der Deduktion, respektive des rhetorischen Syllogismus, an.⁷⁰¹ Besonders bekannt dürfte Aristoteles für seine spezielle Form der Deduktion, der syllogistischen Logik, sein, die als eine Art Theorie des Beweisens angesehen werden kann. Hierbei geht es ihm um die Frage, welche Schlüsse gültig sind. Ein Syllogismus besteht dabei aus zwei Prämissen und einer Konklusion, also genau drei Termen. Dabei kann ein Prädikat einem Subjekt zu- oder abgesprochen werden, und zwar in allgemeiner oder partikulärer Form, wodurch sich vier Aussagetypen in der Form A kommt allen B, A kommt keinem B, A kommt einigen B sowie A kommt nicht allen B zu.⁷⁰² Aristoteles versucht nun in den *Analytica priora* die Syllogismen auf ihre logische Gültigkeit zu prüfen; im Laufe der Geschichte sind von den insgesamt 256 möglichen Modi 24 als gültig erachtet worden. Als bekanntester Syllogismus dürfte wiederum der seit dem Mittelalter so genannte Modus Barbara gelten; die inverse Stellung des Aristoteles wird gemeinhin als $AaB, BaC > AaC$ notiert.⁷⁰³ Ein geläufiges, in normaler Stellung ausformuliertes Beispiel für den Modus Barbara lautet: Alle Menschen sind sterblich. Alle Griechen sind Menschen. Also: Alle Griechen sind sterblich. Einen weiteren

⁶⁹⁶ Vgl. Zekl LXXVI, in: Aristot. top.

⁶⁹⁷ Vgl. Aristot. rhet. I 1, 1354a 1

⁶⁹⁸ Vgl. Aristot. rhet. I 2, 1355b 25

⁶⁹⁹ Vgl. Aristot. rhet. I 1, 1355a 1

⁷⁰⁰ Vgl. Aristot. rhet. I 2, 1356a 1

⁷⁰¹ Vgl. Aristot. rhet. I 2, 1356b 1

⁷⁰² Vgl. <https://plato.stanford.edu/entries/medieval-syllogism/>

⁷⁰³ Vgl. ibd.

fundamentalen Beitrag in der traditionellen Logik leistete Aristoteles mit der Unterscheidung von konträren und kontradiktorischen Satzarten; während diese direkte Gegensätze wie z. B. ‚Gesundheit‘ und ‚Krankheit‘ bilden, bei denen das eine das genaue Gegenteil des anderen ist und notwendig eine der beiden Aussagen wahr sein muss, stellen jene Gegensätze innerhalb einer Kategorie wie z. B. ‚schwarz‘ und ‚weiß‘ dar, die nicht gleichzeitig wahr, wohl aber gleichzeitig falsch sein können, da ein Mittelweg möglich ist.⁷⁰⁴ In seiner Wissenschaftstheorie unterscheidet Aristoteles vier verschiedene Stufen von Wissen bzw. epistemische Stufen; aus Wahrnehmung entstehe Erinnerung, aus Erinnerung folglich Erfahrung und aus Erfahrung schließlich Wissen.⁷⁰⁵ So komme man schrittweise von der sinnlichen Wahrnehmung zu den Prinzipien bzw. Ursachen (gr. αἰτία) der Dinge, wobei Ursache bei Aristoteles nicht im herkömmlichen Sinne als Ereignis, woraus ein davon verschiedenes resultiert, verstanden werden kann. Es wird angenommen, dass Aristoteles die Prinzipien als durch Erfahrung gewonnene Allgemeinbegriffe verstanden hat, allerdings ist dies anhand fehlender Anführungen in der Forschung umstritten. Mit den vier Stufen der Erkenntnis, die Wissen aus Wahrnehmung, Erinnerung und Erfahrung ableiten, wendet sich Aristoteles gegen Konzeptionen wie z. B. Platons Ideenlehre, die Allgemeinbegriffe als angeboren betrachten oder aus höherem transzendentalen Wissen bzw. Objekten ableiten. Allerdings gebe es Aristoteles zufolge neben Prinzipien auch nicht-beweisbare Sätze in den Wissenschaften – seien es Eigenschaften, Axiome oder sonstige Gegenstände –, die nicht durch Demonstration (gr. ἀπόδειξις), d. i. eine Form des logischen Beweises, erwiesen werden könnten, wie z. B. der berühmte Satz vom Widerspruch.⁷⁰⁶ Aristoteles erklärt dies mit dem Begründungsproblem – heute auch Münchhausen-Trilemma genannt –, das zu einem infiniten Regress, einem Zirkelschluss oder zu fundamentalen Sätzen bzw. dem Abbruch des Verfahrens führe.⁷⁰⁷

Neben der Logik widmet sich Aristoteles u. a. der Naturphilosophie; demnach verstehe man mit Natur (gr. φύσις) einerseits die von Natur aus bestehenden Dinge, andererseits auch Bewegung (gr. κίνησις) sowie Ruhe (gr. στάσις) als eine Art Grundprinzip der Natur bzw. Anfang jeglicher Naturdinge.⁷⁰⁸ Bewegung setzt Aristoteles wiederum mit Veränderung (gr.

⁷⁰⁴ Vgl. Aristot. cat. 10, 11b f

⁷⁰⁵ Vgl. Aristot. an. post. II 19, 100a

⁷⁰⁶ Vgl. Aristot. metaph. IV 3, 1005b 19f

⁷⁰⁷ Vgl. Aristot. an. post. I 3

⁷⁰⁸ Vgl. Aristot. phys. II 1, 192b f

μεταβολή) gleich.⁷⁰⁹ Alle Veränderungsprozesse hängen demnach an einem Substrat bzw. einem Zugrundeliegenden, das sowohl Ausgangszustand als auch Zielzustand der Veränderung darstellt; so wird aus einem Erz(klumpen) eine Statue, aber das zugrundeliegende Substrat bleibt Erz.⁷¹⁰ Aristoteles nennt vier Arten der Veränderung – eine qualitative und quantitative Veränderung sowie Ortsveränderung und Werden bzw. Vergehen.⁷¹¹ In diesem Zusammenhang trifft Aristoteles die innovative Unterscheidung von Form und Materie, die später Hylemorphismus genannt wird. In Bezug auf ein Einzelding entstehe eine Erzstatue nicht aus Nicht-Seiendem, sondern indem ein zugrundeliegendes Substrat, d. i. die Materie Erz, eine neue Form annimmt.⁷¹² Ortsbewegung könne sowohl naturgemäß als auch naturwidrig bzw. gewaltsam sein, wobei zu beachten ist, dass Aristoteles lediglich Lebewesen eine Ortsbewegung aus eigenem Antrieb zugesteht. Es sei angemerkt, dass die aristotelische Bewegungslehre bis zu Galilei und Newton und der Einführung eines neuen Trägheitsbegriffs vorherrschend war. Veränderungsprozesse – wie auch Wissen von der Natur oder der Physik im Sinne der vier epistemischen Stufen – können nur verstanden werden, wenn die dahinterliegenden Ursachen bekannt sind.⁷¹³ Aristoteles unterscheidet dabei vier Ursachtypen nach Art einer Warum-Frage; demnach gibt es die Materialursache, in traditioneller Bezeichnung *causa materialis*, die Formursache oder *causa formalis*, die Wirk- oder Bewegungsursache bzw. *causa efficiens* sowie die Ziel- oder Zweckursache, auch *causa finalis* genannt.⁷¹⁴ Ein klassisches Beispiel für die Ursachentypen stellt die Bronzestatue dar; Stoffursache sei die Bronze selbst, aus der die Statue geformt wird, Formursache gewissermaßen der Bauplan der Statue bzw. das, was der Künstler im Sinn hat, die Wirkursache stellt wiederum der Bildhauer dar, der die Statue fertigt, die Zweckursache schließlich beinhaltet den Grund für die Herstellung der Statue, was u. a. im Fall der Bronze-Statue die Verehrung einer Gottheit sein könnte. Es sei angemerkt, dass sich der Ursachenbegriff des Aristoteles teilweise erheblich von modernen unterscheidet und insbesondere von der mechanistischen Physik der Neuzeit kritisiert wurde.

Neben der Logik und der Naturphilosophie beschäftigt sich Aristoteles auch mit der Metaphysik, die bei ihm allerdings Erste Philosophie (gr. πρώτη φιλοσοφία) als eine den anderen

⁷⁰⁹ Vgl. Aristot. phys. II 1, 193 28 f

⁷¹⁰ Vgl. Aristot. phys. I 7, 190a 13f

⁷¹¹ Vgl. Aristot. phys. III 1, 201a

⁷¹² Vgl. Aristot. phys. I 8, 191a 8f

⁷¹³ Vgl. Aristot. phys. I 1, 184a f

⁷¹⁴ Vgl. Aristot. phys. II 3, 194b 15f

Wissenschaften vorstehende Wissenschaft genannt wird.⁷¹⁵ Der Titel seiner Schrift *Metaphysik* stammt nicht von Aristoteles selbst, sondern von späteren Herausgebern und soll etwa ‚das nach der Physik (Kommende)‘ (gr. τὰ μετὰ τὰ φύσιχα) bedeuten. Die Erste Philosophie untersucht allgemeinste Prinzipien, d. i. das Seiende als Seiendes (gr. τὸ ὄν ἢ ὅν) und beschäftigt sich demnach mit Ontologie und dem Seienden als auch mit Theologie und dem Göttlichen sowie mit Wissenschaftstheorie wie dem Satz vom Widerspruch.⁷¹⁶ Die Ontologie des Aristoteles wird vor allem in eine frühe Ontologie, wie sie in den *Categoriae* ausgearbeitet ist, und in eine späte Ontologie aus der *Metaphysik* eingeteilt. In der Kategorienlehre befasst sich Aristoteles vor allem mit der Frage, was das Seiende (gr. οὐσία) bzw. die Substanz ist und wie dieselbe geordnet ist. Die ontologische Arbeit des Aristoteles ist vor allem auch als Kritik an der platonischen Lehre zu lesen, wie Aristoteles selbst ausführt.⁷¹⁷ Aristoteles zufolge können einige Ausrücke Subjektposition einnehmen; sie haben die Fähigkeit, alleine stehen zu können und besäßen Substanz. Alles andere wiederum werde von denselben prädiert; diese seien vielmehr akzidentielle Eigenschaften.⁷¹⁸ Die Einteilung erfolgt somit in Kategorien der Substanz, die als Merkmal Selbstständigkeit oder Erkennbarkeit aufweisen, während nichtsubstantielle Kategorien Akzidentien sind. Während Einzeldinge oder Erste Substanzen ontologisch selbstständig seien, hängen alle anderen nichtsubstantiellen, akzidentiellen Eigenschaften von jenen ab.⁷¹⁹ Wie bereits beschrieben, handelt Aristoteles zehn Aussageweisen ab, wovon lediglich die erste Subjekt bzw. Zugrundeliegendes und somit ontologisch bzw. ein Seiendes sein kann; alle übrigen bleiben nichtsubstantielle Akzidentien.⁷²⁰ Ein Mensch, in diesem Beispiel die Substanz oder die Frage nach dem Was, könne demnach ‚so-und-so-viele Ellen‘ haben, was die Frage nach der Größe bzw. Quantität beantworten würde, er könne auch ‚weiß‘ oder ‚schriftkundig‘ sein auf die Frage Beschaffenheit bzw. Qualität hin etc.⁷²¹ In der späteren Ontologie der *Metaphysik* kommt die bereits erwähnte, in den *Categoriae* noch nicht vorkommende Unterscheidung von Form und Materie hinzu. Für das Verständnis des aristotelischen Konzepts von Substanz, Veränderungsprozessen und den Prinzipien des Seins, respektive seiner Ontologie, sind die Begriffe Akt (gr. ἐνέργεια) und Potenz (gr. δύναμις) und ihre

⁷¹⁵ Vgl. Aristot. mot. an. I 6, 700b 9

⁷¹⁶ Vgl. Aristot. metaph. IV 1, 1003a 20

⁷¹⁷ Vgl. Aristot. metaph. I 6, 987a 29f

⁷¹⁸ Vgl. Aristot. cat. 2, 1a 16

⁷¹⁹ Vgl. Aristot. cat. 4, 1b 25

⁷²⁰ Vgl. Aristot. top. I 9, 103b 22

⁷²¹ Vgl. Aristot. cat. 4, 1b 25

konstitutiven Eigenschaften für das jeweilige Einzelding entscheidend, wobei hierauf nicht näher eingegangen werden soll. Es sei lediglich noch einmal das Beispiel der Erzstatue in Erinnerung gerufen; ein Erzklumpen hat demnach die Potenz zu einer Statue geformt zu werden.

In der Theologie wiederum geht Aristoteles zuerst von drei möglichen Arten von Wesen aus; die sinnlich-wahrnehmbaren vergänglichen Wesen, d. i. Pflanzen und Lebewesen, die sinnlich-wahrnehmbaren ewigen Stoffe oder Materie sowie das nicht sinnlich-wahrnehmbare Ewige bzw. Unveränderliche, das Aristoteles den ersten bzw. unbewegten Beweger nennt.⁷²² Aristoteles plädiert für einen (göttlichen) ersten Beweger, der als letztes Prinzip selbst unbewegt bleibt; auch wenn alle Substanzen vergänglich seien, müssten die Zeit und die Veränderung selbst notwendig unvergänglich sein.⁷²³ Der erste Beweger, der reine Aktualität sei und sich selbst denke, wird bei Aristoteles mit Gott gleichgesetzt.⁷²⁴

In der Seelenlehre wiederum knüpft Aristoteles an die gängigen Vorstellungen seiner Zeit an, wobei er einerseits mit vorsokratischen materialistischen Positionen eines Demokritos oder Empedokles, die Seele als eine spezielle Art von Materie ansehen, und auf der anderen Seite mit der dualistischen Position einer unsterblichen immateriellen Seele Platons konfrontiert ist, wobei Aristoteles vor allem die Frage, ob Körper und Seele ident seien, kritisiert. Die Antwort gibt derselbe mithilfe seiner Unterscheidung von Form und Materie; demnach seien Körper und Seele nicht zwei verschiedene Objekte, sondern Aspekte eines Einzeldings, die Seele allerdings die erste Wirklichkeit (gr. ἐντελέχεια) eines natürlichen organischen Körpers.⁷²⁵ Aristoteles unterscheidet hernach drei Fähigkeiten bzw. Vermögen (gr. δύναμις) der Seele, die für ein Lebewesen charakteristisch seien – das Ernährungs- und Fortpflanzungsvermögen (gr. θρεπτικόν), das Wahrnehmungsvermögen (gr. αἰσθητικόν) sowie das Denkvermögen (gr. διανοητικόν). Lediglich der Mensch besäße alle drei Vermögen; während Tiere lediglich über ein Ernährungs- bzw. Fortpflanzungsvermögen und Wahrnehmungsvermögen sowie Pflanzen nur über das erste verfügen würden.⁷²⁶ Während auf das von Aristoteles angeführte Wahrnehmungsvermögen und die fünf Sinne nicht näher eingegangen werden soll, scheint sein Verständnis von Vernunft (gr. νοῦς) als „das, womit die Seele diskursiv denkt und Annahmen

⁷²² Vgl. Aristot. metaph. XII 1, 1069a 30f

⁷²³ Vgl. Aristot. metaph. XII 6, 1071b 5f

⁷²⁴ Vgl. Aristot. metaph. XII 7, 1072b 19f

⁷²⁵ Vgl. Aristot. an. II 1, 412b, 5

⁷²⁶ Vgl. Aristot. an. II 3, 414b, 33f

macht“ interessant.⁷²⁷ Obzwar die Vernunft unkörperlich sei, soll sie auf den Körper, insbesondere auf sinnliche Vorstellungen (gr. φαντάσματα) angewiesen sein; Aristoteles ordnet das Vorstellungsvermögen demnach dem Wahrnehmungsvermögen unter.⁷²⁸

Die Seelenlehre des Aristoteles ist wiederum eine Vorbedingung für das Verständnis seiner Ethik. Zentrale Begriffe für Aristoteles stellen Glück und Tugend dar, wobei die Ausbildung von Tugenden notwendig für Glück seien. Aristoteles zufolge streben alle Menschen nach etwas, das ihnen gut erscheint; an der Spitze des Strebens stehe das Glück als oberstes Gut, das um seiner selbst willen angestrebt wird.⁷²⁹ An den Glücksbegriff nähert sich Aristoteles über das bekannte Ergon-Argument, in dem die bereits erwähnte Seelenlehre eine Rolle spielt. So fragt Aristoteles nach der spezifischen Funktion oder Aufgabe des Menschen, welche im Gegensatz zu Pflanzen und Tieren im ihm eigentümlichen Denken bzw. in der Vernunft (gr. λόγος) liege.⁷³⁰ Dementsprechend müsse ein Mensch, um glücklich zu sein, den vernünftigen oder rationalen Teil der Seele im Gegensatz zum irrationalen Teil der Seele wie Emotionen oder Begierden gebrauchen – und zwar in seinem gesamten Leben.⁷³¹ Die Unterscheidung des Aristoteles in Verstandestugenden bzw. dianoetische Tugenden (gr. διανοητική) und Charaktertugenden bzw. ethische Tugenden (gr. ἠθική) mutet modern an, insbesondere die Tatsache, dass Tugenden nicht bloßes Lernen darstellen, sondern vielmehr vermitteltst Gewöhnung ausgebildet werden müssen.⁷³² Eine Sonderstellung schreibt Aristoteles der Klugheit (gr. φρόνησις) zu, die den Grundstein zu seiner Lehre der Mitte (gr. μεσότης) bzw. Mesotes-Lehre bildet, da dieselbe erst dazu befähigt, die Mitte auszusuchen.⁷³³ Dabei werden die Charaktertugenden, die bei Aristoteles Haltungen (gr. ἔξις) darstellen, insbesondere durch die Vermeidung von Übermaß und Mangel, d. i. die Mitte, ausgebildet.⁷³⁴ Es sei angemerkt, dass die Mitte weniger eine arithmetische Mitte, sondern eine Mitte für uns (gr. πρὸς ἡμᾶς) darstellt.⁷³⁵ Als Beispiel für die Tugend kann Tapferkeit als Mitte der beiden Extreme Tollkühnheit und Feigheit genannt werden; eine vollständige Liste der aristotelischen Tugenden findet sich bei

⁷²⁷ Vgl. Aristot. an. III 4, 429a 22f

⁷²⁸ Vgl. Aristot. an. III 3, 428b 11f

⁷²⁹ Vgl. Aristot. eth. Nic. I 1, 1094a f

⁷³⁰ Vgl. Aristot. eth. Nic. I 6, 1097 30b f

⁷³¹ Vgl. Aristot. eth. Nic. I 6, 1098a 15 f

⁷³² Vgl. Aristot. eth. Nic. I 13, 1103a 5

⁷³³ Vgl. Aristot. eth. Nic. VI 5, 1140a 24f

⁷³⁴ Vgl. Aristot. eth. Nic. II 6, 1107a f

⁷³⁵ Vgl. Aristot. eth. Nic. II 5, 1106b 5

Wolf.⁷³⁶ Eine Definition von Charaktertugenden könnte demnach lauten, dass dieselben eine auf Entscheidungen basierten und vermitteltst Klugheit bzw. Phronesis bestimmten Haltung bzw. Hexis zu einer in Bezug auf uns stehenden Mitte sind.⁷³⁷ Obzwar Aristoteles ein tugendhaftes Leben gemäß den Charakter- und Verstandestugenden als Voraussetzung für Glück sieht, gesteht er dennoch ein, dass der Mensch auch von äußerlichen Umständen wie Reichtum, Freunden oder Macht abhängig sei.⁷³⁸ Zur aristotelischen Ethik sei abschließend noch gesagt, dass prinzipiell drei Lebensformen unterschieden werden, das Genussleben – mit dem Ziel der Lust –, das politische Leben – mit dem Ziel der Ehre – sowie das theoretische Leben – mit dem Ziel Erkenntnis –; wobei Aristoteles das theoretische Leben als bestmögliche Variante ansieht, der Lust bzw. dem Genussleben als bloße Befriedigung der Begierden ablehnend gegenübersteht.⁷³⁹ An die aristotelische Ethik schließt wiederum seine politische Philosophie an, wobei nur im Einzelnen darauf eingegangen werden soll. Aristoteles zufolge habe der Staat für das höchste Gut, das Glück, zu sorgen.⁷⁴⁰ In diesem Sinne wird untersucht, welche die beste Verfassung (gr. πολιτεία) sei, um dies zu gewährleisten; so fragt Aristoteles u. a. danach, wer herrscht – einer, wenige, viele – und zu welchem Nutzen – zum Nutzen der Herrscher oder zum Nutzen aller.⁷⁴¹ Es sei angemerkt, dass die Demokratie zu den schlechten Herrschaftsformen gezählt wird, während Aristoteles das gute Pendant Politie als Mischform von Oligarchie und Demokratie angibt. Außerdem dürften – ebenso wie bei Platon – die Ansichten zu Sklaven, Frauen, Kindern mit Behinderungen etc. heute nicht mehr zeitgemäß sein.

Aristoteles beschäftigte sich in seinen Forschungen noch mit vielen weiteren Disziplinen, worauf allerdings nicht näher eingegangen werden kann. Insbesondere seine Dichtungstheorie bzw. Poetik, respektive seine Überlegungen zur Mimesis (gr. μίμησις) und speziell zur Katharsis (gr. κάθαρσις) als emotionale Reinigung durch das Miterleben von aufgeführten Tragödien, werden als einer der meistdiskutierten Elemente der aristotelischen Lehren als nennenswert erachtet. Zudem wird Aristoteles eine bedeutende Stellung in der Geschichte der Naturwissenschaften, insbesondere der Biologie, zugeschrieben, dessen Schriften dazu fast ein Drittel des Gesamtwerks ausmachen.

⁷³⁶ Vgl. Ursula Wolf, *Aristoteles' „Nikomachische Ethik“*, Darmstadt 2013, 78f.

⁷³⁷ Vgl. Aristot. eth. Nic. II 6, 1106b 36f

⁷³⁸ Vgl. Aristot. eth. Nic. I 9, 1099a 31f

⁷³⁹ Vgl. Aristot. eth. Nic. I 3, 1095b 14f

⁷⁴⁰ Vgl. Aristot. eth. Nic. I 1, 1094a 25f

⁷⁴¹ Vgl. Aristot. pol. III 7, 1279a f

Insgesamt wurde Aristoteles – obzwar er ein umfassendes Werk hinterlassen hat –, im Peripatos weit weniger rezipiert bzw. verehrt als Platon in seiner Akademie. Die Peripatetiker widmeten sich vor allem empirischen Naturstudien, wobei nach Stratons Tod ein Niedergang zu verzeichnen ist. Nach dem ersten Jahrhundert v. Chr. gibt es keine doxographischen Überlieferungen mehr, weshalb in der Forschung vermutet wird, dass die Schule aufhörte zu existieren – möglicherweise wurde sie im mithridatischen Krieg im Jahr 86 v. Chr. zerstört. Neben Aristoteles und seinen Werken sowie seinem Schüler Theophrastos sind von der peripatetischen Schule keine Werke erhalten. Ab dem ersten Jahrhundert v. Chr. etablierte sich der Begriff des Aristotelismus. Obzwar vor allem von Aristotelikern wie Alexander von Aphrodisias gegen platonische Lehren wie die Unsterblichkeit der Seele argumentiert wurde, hatten insbesondere die Neuplatoniker zur Erhaltung des Aristotelismus beigetragen, indem sie Teile aus dessen Logik übernahmen. Ab dem zweiten Jahrhundert n. Chr. verbreitete sich zunehmend ein philosophischer Eklektizismus, wobei vor allem eine Synthese von platonischem und aristotelischem Gedankengut angestrebt wurde. Als einer der bedeutendsten Aristoteleskommentatoren gilt Simplicios aus dem sechsten Jahrhundert. Das Christentum und die ersten Kirchenväter beschäftigten sich wenig mit Aristoteles, dessen Lehren wie ein ungeschaffenes Universum oder eine sterbliche Seele sie für unvereinbar mit den christlichen Lehren hielten. Erst im Mittelalter des elften und zwölften Jahrhunderts gelangte die aristotelische Lehre über den islamischen Raum, wo dieselbe intensiver rezipiert wurde, vor allem durch Avicenna und Averroes in die europäische Philosophiegeschichte zurück, wo erst seit dem 13. Jahrhundert alle grundlegenden Werke des Aristoteles vorlagen und sich christliche Theologen, insbesondere Thomas von Aquin, an dessen Lehren abarbeiteten und versuchten, dieselben in das christliche System zu integrieren. Für eine detaillierte Auseinandersetzung zur Nachwirkung des Aristoteles sei auf Flashar (1983) verwiesen.

Welche Schlüsse können nun von den Lehren des Aristoteles auf den Tod gezogen werden? Im Gegensatz zu seinem Lehrer Platon, von dem sich Aristoteles im Laufe seines Lebens zusehends distanzierte, vertritt derselbe ganz im Stile seiner naturwissenschaftlichen Überlegungen die Auffassung, dass die Seele weder unsterblich sei noch, dass es ein Leben nach dem Tode gebe. Die Seele als erste Entelechie oder als die Verwirklichung des Potentials vom Körper, leben zu besitzen, ist demnach nicht als eine getrennte Entität desselben anzusehen. Auch wenn die Seele als Ursache bzw. Prinzip des Lebens betrachtet werden kann, stellt Aristoteles im Gegensatz zu Platon keine metaphysischen Spekulationen über dieselben an. Die

aristotelischen Überlegungen zu Seele und Tod sind vielmehr auf das Diesseits gerichtet; darum mag es nicht verwundern, dass Aristoteles dieselben eher für seine ethischen Überlegungen nutzt – und zwar auf die Frage hin, wie ein tugendhaftes, glückliches Leben im Diesseits geführt werden kann. Die auf das Diesseits gerichtete Position des Aristoteles zeigt sich auch in seinem Argument gegen den Suizid, den er als Akt der Feigheit betrachtet: „Dagegen zu sterben, um der Armut oder einer Liebe oder irgendeinem Schmerz zu entgehen, zeigt nicht Tapferkeit, sondern eher Feigheit. (τὸ δ' ἀποθνήσκειν φεύγοντα πένιαν ἢ ἔρωτα ἢ τι λυπηρὸν οὐκ ἀνδρείου, ἀλλὰ μᾶλλον δειλοῦ)“⁷⁴² Vielmehr bestünde im Tod bzw. in der Endlichkeit des Lebens eine gewisse Notwendigkeit, im Hier und Jetzt ein glückliches Leben im Sinne der Eudaimonia anzustreben.

Bevor die Philosophie des Hellenismus näher beleuchtet wird, sei zuvor für eine detaillierte Auseinandersetzung mit der Philosophie der griechischen Klassik auf Döring (1998), Erler (2007) sowie Flashar (1983) verwiesen.

3.2.3. Der Hellenismus

Gemeinhin wird der Hellenismus als Epochenbegriff für die Zeit zwischen dem Regierungsantritt Alexanders dem Großen im Jahre 336 v. Chr. und der Eingliederung des alten Ägyptens in das römische Reich im Jahre 30 v. Chr. verwendet. Der Hellenismus folgt demnach der griechischen Klassik und geht der römischen Kaiserzeit voraus, wobei die Epochengrenzen vor allem für die politische Geschichte sinnvoll ist. In der Philosophiegeschichte bildeten sich neben der Fortführung klassischer philosophischer Schulen wie der platonischen Akademie und der aristotelischen Peripatik vor allem zwei philosophische Schulen, d. i. der Epikureismus und die Stoa, heraus, denen allerdings weit über die Epochengrenze hinaus Wirkungspotential zugesprochen wurde. Neben dem von den Epikureern und Stoikern betriebenen philosophischem Eklektizismus entstand die zwar an der Zahl ihrer Anhänger unterlegene, philosophiegeschichtlich allerdings höchst einflussreiche Schule der Skepsis, die dem Epikureismus und der Stoa einen vermeintlichen Dogmatismus vorwarfen.

⁷⁴² Aristot. eth. Nic. III 11, 1116a 12

Die Pyrrhoneer: Pyrrhon von Elis

Die Pyrrhoneer werden gemäß ihrer philosophischen Betrachtungsweise der Skepsis auch die suchende oder die zurückhaltende Schule genannt. Nach ihrem Begründer Pyrrhon von Elis wird bisweilen auch von der pyrrhonischen Schule bzw. vom Pyrrhonismus gesprochen. Aufgrund der Tatsache, dass die skeptische Betrachtungsweise des Öfteren in die Aporie führt, wird die Skepsis auch die aporetische Schule genannt. Es sei angemerkt, dass die Skepsis (gr. σκέψις) ihrem Wortursprung nach nicht den Zweifel, sondern das Untersuchen bzw. Forschen sowie die Betrachtung in den Vordergrund stellt.

„Die Skepsis ist die Kunst, auf alle mögliche Weise erscheinende und gedachte Dinge einander entgegensetzen, von der aus wir wegen der Gleichwertigkeit der entgegengesetzten Sachen und Argumente zuerst zur Zurückhaltung, danach zur Seelenruhe gelangen“

„Ἔστι δὲ ἡ σκεπτικὴ δύναμις ἀντιθετικὴ φαινομένων τε καὶ νοουμένων καθ' οἷονδῆποτε τρόπον, ἀφ' ἧς ἐρχόμεθα διὰ τὴν ἐν τοῖς ἀντικειμένοις πράγμασι καὶ λόγοις ἰσοσθένειαν τὸ μὲν πρῶτον εἰς ἐποχὴν, τὸ δὲ μετὰ τοῦτο εἰς ἀταραξίαν.“⁷⁴³

Diogenes Laërtios zufolge sei die Aufgabe der Skeptiker, den Lehren der Sekten, d. i. der philosophischen Schulen der Dogmatiker, den Garaus zu machen, ohne selbst etwas Lehrsatzmäßiges bzw. Dogmatisches aufzustellen.⁷⁴⁴ Das motivierende Prinzip der Skepsis sei wiederum die Seelenruhe, die aufgrund der absoluten Gleichwertigkeit der Argumente eintrete.⁷⁴⁵ Prinzipiell wird die skeptische Schule in die pyrrhonische Skepsis und deren Vertreter Pyrrhon von Elis sowie seinen Schüler Timon von Phleius, die akademische bzw. gemäßigte Skepsis und den Neupyrrhonismus von Sextus Empiricus eingeteilt; wobei die pyrrhonischen Skeptiker die akademische Skepsis diffamierend auch dogmatische Skepsis nannten. Nach den Pyrrhoneern sei der auf Sokrates aufbauende und von den Akademikern benutzte Spruch *Ich weiß, dass ich nichts weiß* eine (dogmatische) Tatsachenbehauptung, wobei jeglicher Dogmatismus bzw. jegliche Behauptung, beweisbare Aussagen über eine objektive Wirklichkeit machen zu können, in einen infiniten Regress führe. Laut akademischen Skeptikern wie z. B. Karneades sei zumindest die Theorie etwaiger Wahrscheinlichkeiten von Gewissheiten möglich, wobei sich die pyrrhonische Skepsis in der Philosophiegeschichte als die langlebigere Schule erwies. Die meisten Werke der Pyrrhoneer sind allerdings nur fragmentarisch erhalten, lediglich zwei Werke von Sextus Empiricus – *Grundzüge des Pyrrhonismus* und *Gegen die Mathematiker* – sowie Cicero

⁷⁴³ S. Emp. P.H. I 4, 8

⁷⁴⁴ Vgl. Diog. Laert. IX 74

⁷⁴⁵ Vgl. S. Emp. P.H. I 6, 12

und der Doxograph Diogenes Laërtios erlauben einen näheren Einblick in die skeptische Betrachtungsweise.⁷⁴⁶⁷⁴⁷ Es ist anzumerken, dass der Skeptizismus keine Neuheit in der Philosophiegeschichte darstellte; bereits bei den Vorsokratikern wie bei Parmenides, der Wahrheit und Meinung zu unterscheiden suchte, sowie bei Sokrates ist eine skeptische Betrachtungsweise nachweisbar. Der Unterschied besteht darin, dass Pyrrhon den Zweifel in den Mittelpunkt seines Denkens stellte bzw. denselben zu einem Denkprinzip erhob.

Über das Leben des Pyrrhon von Elis (gr. Πύρρων) wird bei Diogenes Laërtios berichtet, der sich wiederum auf Diokles bezieht; demnach wird das Leben des Pyrrhon zwischen 360 und 270 v. Chr. angegeben. Zunächst sei Pyrrhon Maler gewesen und habe anschließend am Alexanderfeldzug teilgenommen, wo er bis nach Indien gekommen sei und mit den Gymnosophisten sowie der östlichen Philosophie in Berührung gekommen sei. Nach der Rückkehr nach Elis soll derselbe eine Schule gegründet haben, wobei ein Markenzeichen seiner Philosophie gewesen sei, dass er sich zeit seines Lebens jeglicher Urteile enthalten habe.⁷⁴⁸ Die Lehre des Pyrrhon wurde durch seinen Schüler Timon von Phleius aufgezeichnet, wobei dieselbe bloß fragmentarisch über Aristokles von Messene (gr. Ἀριστοκλῆς ὁ Μεσσήνιος) und später zitiert von Eusebios von Kaisareia (gr. Εὐσέβιος ὁ τῆς Καισαρείας) in seiner Apologie *Praeparatio evangelica* erhalten ist. Pyrrhons Lehre stellt dabei weniger ein philosophisches System dar, wonach die Welt deduziert werden könne, sondern besteht vielmehr aus kritischer bzw. skeptischer Denkhaltung. So sollen Timon von Phleius zufolge drei bestimmte Fragen zur Eudaimonia führen, die ähnlich wie bei anderen Philosophen nach Sokrates den Fokus der philosophischen Untersuchungen darstellt:

„But his disciple Timon says that the man who means to be happy must look to these three things: first, what are the natural qualities of things; secondly, in what way we should be disposed towards them; and lastly, what advantage there will be to those who are so disposed.“

„ὁ δέ γε μαθητὴς αὐτοῦ Τίμων φησὶ δεῖν τὸν μέλλοντα εὐδαιμονήσῃν εἰς τρία ταῦτα βλέπειν. πρῶτον μὲν, ὅποια πέφυκε τὰ πράγματα. δεύτερον δέ, τίνα χρὴ τρόπον ἡμᾶς πρὸς αὐτὰ διακεῖσθαι. τελευταῖον δέ, τί περιέσται τοῖς οὕτως ἔχουσι.“⁷⁴⁹

Aus der daraus resultierenden Unbegreiflichkeit und Unerreichbarkeit der Dinge folge eben jene pyrrhonische Zurückhaltung des Urteils bzw. *epoché*. Somit sei nichts in Wahrheit bzw.

⁷⁴⁶ Vgl. S. Emp. P.H.

⁷⁴⁷ Vgl. S. Emp. adv. math.

⁷⁴⁸ Vgl. Diog. Laert. IX 11, 61f

⁷⁴⁹ Eus. Pr. Ev. XIV 18, 2

entstehe aus unseren trügerischen Sinnen sowie unserem Verstand keine Wahrheit, sondern vielmehr sei dieselbe bloße gesetzmäßige Übereinkunft oder Gewohnheit der Menschen.⁷⁵⁰ Der Unerreichbarkeit der Dinge zufolge gezieme es sich das Aufgeben der eigenen Beobachtungen als gültiges Wissen bzw. objektive Urteile. Aus der skeptischen Distanz zur unerkennbaren Wirklichkeit und allem, was ein Begehren auslösen könnte, entstehe wiederum die Eudaimonia, wodurch die pyrrhonische Skepsis nicht bloß eine erkenntnistheoretische Überlegung, sondern ebenso eine ethische Grundhaltung darstellt. Demnach gelange man durch Urteilsenthaltung oder epoché zur Ataraxie sowie Apatheia; Sextus Empiricus beschreibt diese Seelenruhe als Wind- bzw. Meeresstille der Seele:

„»Zurückhaltung« ist ein Stillstehen des Verstandes, durch das wir weder etwas aufheben noch setzen. »Seelenruhe« schließlich ist die Ungestörtheit und Meeresstille der Seele.“

„ἐποχή δέ ἐστι στάσις διανοίας δι’ ἣν οὔτε αἰρομέν τι οὔτε τίθεμεν. ἀταραξία δέ ἐστι ψυχῆς ἀοχλησία καὶ γαληνότης.“⁷⁵¹

Nach Timon von Phleius (gr. Τίμων), der wiederum auf Pyrrhon aufbaut, sei das Ziel der Skeptiker die Zurückhaltung jeglichen Urteils; lediglich die Tugend selbst sei als gut anzuerkennen.⁷⁵² Aus der Gleichwertigkeit der Argumente und der Zurückhaltung des Urteils folgt die Gleichgültigkeit als Leitbegriff, und zwar nicht nur in ethischer, sondern auch in erkenntnistheoretischer Hinsicht. Den Pyrrhoneern werden auch skeptische Tropen bzw. Wendungen oder Argumentationsweisen zugeschrieben, durch welche eine Enthaltung aus dogmatischen Urteilen bewirkt werden solle.^{753 754} Gemeinhin werden die klassischen zehn skeptischen Tropen Ainesidemos zugeschrieben, wobei der neunte Tropus nach herrschender Ansicht alle vorigen zusammenfasse. Bei Diogenes Laërtios werden noch fünf weitere Tropen von Agrippa genannt, zu welchen allerdings nicht viel bekannt zu sein scheint.⁷⁵⁵ Aus Agrippas Tropen folgt wiederum, dass es zu allen Behauptungen eine begründbare gegensätzliche Meinung gibt; woraus auch das Agrippa-Trilemma abgeleitet wird, das heute freilich besser als Münchhausen-Trilemma bekannt sein dürfte.

⁷⁵⁰ Vgl. Diog. Laert. IX 11, 61

⁷⁵¹ S. Emp. P.H. I 4, 10

⁷⁵² Vgl. Diog. Laert. IX 11, 108

⁷⁵³ Vgl. Diog. Laert. IX 11, 79

⁷⁵⁴ Vgl. S. Emp. I 14, 36f

⁷⁵⁵ Vgl. Diog. Laert. IX 11, 88

Zur Rezeption der Pyrrhoneer kann nicht viel gesagt werden; Cicero zufolge gehörten die pyrrhonische Skepsis ebenso wie die Megariker zu denjenigen philosophischen Strömungen, die zu seiner Zeit bereits lange in Vergessenheit geraten waren. Nichtsdestotrotz ist die Bedeutung des Skeptizismus für die Philosophiegeschichte nicht zu unterschätzen. Welche Bedeutung ergeben sich aus einer skeptischen Betrachtungsweise der Pyrrhoneer für die Vorstellung über den Tod? Der pyrrhonische Skeptizismus ist geprägt von einer Urteilsenthaltung aufgrund mangelnder Beweisbarkeit, um so zur Seelenruhe bzw. Ataraxia zu gelangen. Aus diesem Grund könnte der Tod lediglich eine weitere unentscheidbare Streitfrage darstellen, worüber kein endgültiges Urteil gefällt werden kann, wodurch eine nähere Auseinandersetzung mit dem Tod lediglich zu geistiger Unruhe (gr. *ταραχή*) führe. Die Enthaltung bzw. Suspendierung des Urteils über den Tod und ein Leben im gegenwärtigen Moment dürfte demnach zu mehr Gelassenheit und Seelenruhe führen. Nichtsdestotrotz könnte ein Umgang mit dem Tod im Sinne der gesellschaftlichen Konventionen befürwortet werden, sofern sie der praktischen Lebensführung und somit der inneren Ruhe diene.

Die Epikureer:

Die Anhänger der Lehre Epikurs werden Epikureer genannt; der Epikureismus stellt eine einflussreiche philosophische Schule in Griechenland und dem römischen Reich dar, die ungefähr bis ins dritte Jahrhundert n. Chr. Bestand hatte und deren Ansätze später insbesondere von christlichen Anhängern als hedonistisch diffamiert wurden. Epikuros soll zahlreiche Schriften verfasst haben – Diogenes Laërtios nennt denselben einen Vielschreiber und berichtet von über 300 Büchern, wovon die 41 wichtigsten Schriften namentlich genannt werden –; allerdings sind lediglich ein Bruchteil erhalten geblieben.⁷⁵⁶ Dazu zählen die vollständig überlieferten drei großen Lehrbriefe; vor allem der *Brief an Menoikeus* ist in Bezug auf Epikurs ethische Lehre erwähnenswert. Neben den erhaltenen Primärquellen Epikurs und den Ausführungen des Doxographen Diogenes Laërtios gelten Lucretius und Horatius – bekennende Epikureer – als wichtige Sekundärquellen.

Das Leben des Epikuros ist nicht eindeutig rekonstruierbar; Diogenes Laërtios zufolge, der sich wiederum auf Apollodoros bezieht, habe Epikuros zwischen der 109. und 127. Olympiade, d. i. zwischen 342 und 271 v. Chr., gelebt.⁷⁵⁷ Geboren auf Samos habe er sich bereits mit zwölf

⁷⁵⁶ Vgl. Diog. Laert. X 1, 26f

⁷⁵⁷ Vgl. Diog. Laert. X 1, 14f

Jahren der Philosophie zugewandt – zunächst den Platonikern wie Pamphilos, später dem Atomismus des Demokritos.⁷⁵⁸ Ab 306 v. Chr. dürfte er in Athen für 80 Minen einen Garten (gr. κήπος) erworben haben, worauf er seine Schule gegründet haben soll, dessen Leiter und geistiger Mittelpunkt er bis zu seinem Tode war.⁷⁵⁹ Die Lehre des Epikuros bzw. der Epikureismus wird nach seinem Versammlungsort bisweilen auch schlicht Kepos genannt. Eine interessante Ausnahme scheint zu sein, dass Epikuros in seiner Schule alle gesellschaftlichen Schichten sowie Frauen als auch Sklaven – wie z. B. seinen eigenen Diener namens Mys – als Schüler aufnahm.⁷⁶⁰ Zudem sollen Epikuros und seine Schule – im Gegensatz zu anderen philosophischen Strömungen – keinen politischen Einfluss ausgeübt haben; was allerdings kritisch zu betrachten ist, da die gemeinhin als epikureisch aufgefasste Maxime *Lebe im Verborgenen* (gr. *Λάθε βιώσας*) vom Platoniker Plutarchos aus der moralphilosophischen Streitschrift *Ist „Lebe im Verborgenen“ eine gute Lebensregel?* (gr. *Εἰ καλῶς εἴρηται τὸ λάθε βιώσας*) stammt, die gegen die Lehren Epikurs gerichtet sind.⁷⁶¹

Der Epikureismus ist grundsätzlich ebenso wie bei anderen philosophischen Strömungen des Hellenismus wie den Pyrrhoneern und auch den Stoikern auf die Lehre über die Glückseligkeit bzw. Eudaimonia ausgerichtet, welche durch Seelenruhe bzw. Ataraxia im Diesseits erreicht werden könne. Prinzipiell folgt Epikuros der antiken philosophischen Einteilung in Physik bzw. Naturlehre, Ethik bzw. Verhaltenslehre, die von der Wahl und Verwerfung in Bezug auf Lebensfragen handelt, sowie die Kanonik, die weniger mit der Logik bzw. Dialektik gleichzusetzen ist, sondern vielmehr eine sensualistische Erkenntnislehre darstellt.⁷⁶² Epikuros formulierte seine Lehre vermitteltst Merksätze bzw. Meditationshilfen, die Hauptlehrsätze (gr. κύρια δόξαι) genannt werden. Epikurs Physik und Kanonik baut vor allem auf dem atomistischen Materialismus und der Lehre des Demokritos auf, wodurch auf transzendente bzw. metaphysische Annahmen verzichtet wird. Demnach sei Materie ungeschaffen und unvergänglich; die Atome unterscheiden sich in Größe, Gestalt und Schwere, seien aber in ihrer Zahl unendlich. So existiere zwar abgesehen von Atomen und leerem Raum nichts; dafür gebe es allerdings unzählige Welten, die der unseren teils ähnlich, teils unähnlich seien.⁷⁶³ Obzwar die

⁷⁵⁸ Vgl. Diog. Laert. X 1, 14

⁷⁵⁹ Vgl. Diog. Laert. X 1, 10f

⁷⁶⁰ Vgl. Diog. Laert. X 1, 10

⁷⁶¹ Vgl. Plut. mor. XIV, 1128 B

⁷⁶² Vgl. Diog. Laert. X 1, 29f

⁷⁶³ Vgl. Diog. Laert. X 1, 45f

Erkenntnislehre Epikurs auf der materialistischen Atomlehre des Demokritos aufbaut, ist sie nicht mit einem harten Determinismus zu verwechseln; Epikuros enthält Elemente der platonischen Abbildtheorie (gr. εἰδωλα).⁷⁶⁴ Sinnliche Wahrnehmung sei demnach nicht zweitrangig; obzwar beständig Außendinge auf uns einfließen und dieselben Gegenstand unseres Denkens würden, seien nichtsdestotrotz Vernunfthandlungen möglich.⁷⁶⁵ In den Termini der modernen Philosophie in Bezug auf die Willensfreiheit könnte Demokritos einen harten Determinismus vertreten haben, während Epikuros ein Vertreter des Kompatibilismus darstellt, dessen Anhänger zwar einem materiellen Determinismus zustimmen, den freien Willen dennoch für möglich halten. Um diese Sichtweise zu untermauern, wird gemeinhin die Passage Epikurs aus seinem *Brief an Menoikeus* zitiert:

„Denn es sei schöner, dass, wenn man etwas tut, die richtige Entscheidung nicht zum Erfolg führt als dass die falsche Entscheidung durch den Zufall zum Erfolg führt.“

„βέλτιον γὰρ ἐν ταῖς πράξεσι τὸ καλῶς κριθὲν <μὴ ὀρθωθῆναι ἢ τὸ μὴ καλῶς κριθὲν> ὀρθωθῆναι διὰ ταύτην.“⁷⁶⁶

Die Ethik des Epikuros ist wiederum auf die Glückseligkeit, also einem gelungenen Leben vermittelt eines ausgeglichenen Gemütszustandes ausgerichtet. Zentral hierfür ist die Unabhängigkeit von äußeren Lebensumständen, d. i. die Autarkie. Im Gegensatz zu anderen philosophischen Schulen wird die Lust (gr. ἡδονή) zum höchsten Gut erhoben und gewissermaßen mit der Eudaimonia gleichgesetzt; dem entgegengesetzt wird der Schmerz (gr. ἀλγηδών).⁷⁶⁷ Das Streben nach Lust sei grundlegend für menschliches Handeln, in diesem Sinne stellt der Fokus auf die Maximierung der Lust und die Vermeidung bzw. das Überwinden des Schmerzes das Ziel eines glücklichen Lebens dar, wobei man durch richtiges Wählen sowie Meiden zur Ataraxia als eine Art dauerhafter Zustand gelangen könne.⁷⁶⁸ Eine ähnliche Betrachtungsweise findet sich in der dem Epikureismus zugeneigten Sentenz *Carpe diem* aus der *Ode an Leukonoe* des Horatius wieder.⁷⁶⁹ Mit Lust sei allerdings weniger sinnliches Vergnügen als vielmehr Tugenden und der Verzicht auf schädliche Begierden vermittelt einer vernünftigen Einsicht (gr. φρόνησις) gemeint, wobei Tugend im epikureischen Sinne weniger einen Wert, sondern

⁷⁶⁴ Vgl. Diog. Laert. X 1, 46

⁷⁶⁵ Vgl. Diog. Laert. X 1, 49

⁷⁶⁶ Epik. Men. 135

⁷⁶⁷ Vgl. Diog. Laert. X 1, 34

⁷⁶⁸ Vgl. Diog. Laert. X 1, 128

⁷⁶⁹ Hor. carm. I 11, 8

lediglich einen Mittel zum Weg, in diesem Falle zur Lust, darstellt.⁷⁷⁰ Cicero zufolge sei der epikureische Lustbegriff als natürliches menschliches Streben – ähnlich einem unkonditionierten Streben wie bei Kleinkindern – zu verstehen, wobei zu erwähnen ist, dass derselbe die Lehren Epikurs ablehnte und die Darstellungen desselben deshalb mit Vorsicht zu genießen sind:

„Er meint, man spüre dies, und zwar in genau derselben Weise, wie man spürt, daß das Feuer heiß, der Schnee weiß und der Honig süß seien.“

„sentiri haec putat, ut calere ignem, nivem esse albam, dulce mel.“⁷⁷¹

Die vernünftige Einsicht bzw. Phronesis komme erst in der Jugend hinzu und sei nach Epikuros der zentrale Wegweiser zur Eudaimonia:

„Deshalb ist die Vernunft auch wertvoller als die Philosophie. Aus ihr stammen alle übrigen Tugenden. Sie lehrt uns, dass man nicht lustvoll leben kann, ohne vernünftig, anständig und gerecht zu leben, und dass man auch nicht vernünftig, anständig und gerecht leben kann, ohne lustvoll zu leben.“

„διὸ καὶ φιλοσοφίας τιμιώτερον ὑπάρχει φρόνησις, ἐξ ἧς αἱ λοιπαὶ πᾶσαι πεφύκασιν ἀρεταί, διδάσκουσα ὥς οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως, (οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως) ἄνευ τοῦ ἡδέως.“⁷⁷²

Darüber hinaus wird – im Unterschied zu den Kyrenaikern, die lediglich die körperliche, sich in Bewegung befindliche Lust anerkennen –, der Lustbegriff bei Epikuros unterteilt in katastematistische Lust, d. i. eine andauernde, beständige – auch ‚zuständlich‘ genannte – Lust und in kinetische Lust, d. i. eine im Sinne der Lustvariation bewegliche Lust, die – wenn überhaupt – zur Schmerzlosigkeit, aber nicht zur Seelenruhe oder Ataraxia führen imstande ist.⁷⁷³

Um Seelenruhe zu erlangen, genüge es allerdings nicht, die Lust zu maximieren; ebenso müsse der Schmerz minimiert werden. Epikuros sieht vor allem Furcht, Schmerz und Begierden als die drei großen Phänomene an, die Schmerz auslösen und somit Ataraxia verhindern. Die Furcht bestehe vor allem aus der *δεισιδαιμονία*, die mit ‚Götter- bzw. Dämonenfurcht‘ sowie mit ‚Aberglauben‘ übersetzt werden kann und der Todesfurcht. Die Götterfurcht lehnt Epikuros – ebenso wie die Platoniker – ab. Obzwar dieselben zwar existieren, seien sie lediglich in Form von Atomverbindungen vorhandene materielle Entitäten, die sich zudem kaum für menschliche Belange interessieren würden. Demnach gebe es keine göttliche Vorsehung; die

⁷⁷⁰ Vgl. Diog. Laert. X 1, 131f

⁷⁷¹ Cic. fin. I 30, 8

⁷⁷² Epik. Men. 132

⁷⁷³ Vgl. Diog. Laert. X 1, 136

Theologie stellt in der Lehre des Epikuros lediglich einen Teil der Physik dar. Nichtsdestotrotz werde kultische Verehrung nicht per se abgelehnt, sondern dieselbe sei in Form einer Orientierung an göttliche Vorbilder vertretbar.⁷⁷⁴⁷⁷⁵ In Bezug auf die Todesfurcht bemühte sich Epikuros ebenso, diese aufzulösen, indem er behauptet, dass der Tod uns nichts angehe. Sein bekanntestes Zitat zum Tod stammt aus dem *Brief an Menoikeus*:

„Gewöhne dich daran zu glauben, dass der Tod keine Bedeutung für uns hat. Denn alles, was gut, und alles, was schlecht ist, ist Sache der "Wahrnehmung. Der Verlust der Wahrnehmung aber ist der Tod. Daher macht die richtige Erkenntnis, dass der Tod keine Bedeutung für uns hat, die Vergänglichkeit des Lebens zu einer Quelle der Lust, indem sie uns keine unbegrenzte Zeit in Aussicht stellt, sondern das Verlangen nach Unsterblichkeit aufhebt. [...] Das schauerlichste aller Übel, der Tod, hat also keine Bedeutung für uns; denn so lange wir da sind, ist der Tod nicht da, wenn aber der Tod da ist, dann sind wir nicht da.“

„Συνέθιζε δὲ ἐν τῷ νομίζειν μηδὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον· ἐπεὶ πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει· στέρησις δὲ ἐστὶν αἰσθήσεως ὁ θάνατος. ὅθεν γνώσις ὀρθὴ τοῦ μηδὲν εἶναι πρὸς ἡμᾶς τὸν θάνατον ἀπολαυστὸν ποιεῖ τὸ τῆς ζωῆς θνητόν, οὐκ ἄπειρον προστιθεῖσα χρόνον, ἀλλὰ τὸν τῆς ἀθανασίας ἀφελομένη πόθον. [...] τὸ φρικωδέστατον οὖν τῶν κακῶν ὁ θάνατος οὐθὲν πρὸς ἡμᾶς, ἐπειδήπερ ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν, ὅταν δὲ ὁ θάνατος παρῇ, τότε ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν.“⁷⁷⁶

Demnach könne man schließen, dass die Seele in der Lehre des Epikuros nicht als unsterblich angenommen wird, sondern dieselbe sich mit dem Tod auflöst. Der Epikureer Lucretius formuliert aufbauend auf den Ansichten Epikurs den Tod betreffend sein Symmetrie-Argument. So vergleicht er die pränatale Non-Existenz mit der postmortalen Non-Existenz, deren Status bedingt durch die Non-Existenz keine Bedeutung für uns hätten und somit weder Wohlbefinden noch Unwohlsein zu befürchten seien.

„Blick nur zurück! Was können für uns die vergangenen Jahre Jener unendlichen Zeit vor unsrer Geburt noch bedeuten! Dies ist also der Spiegel, den uns die Natur von der Zukunft Vorhält, welche dereinst wird sein nach unserem Tode.“

„respice item quam nihil ad nos ante acta vetustas temporis aeterni fuerit, quam nascimur ante, hoc igitur speculum nobis natura futuri temporis exponit post mortem denique nostram.“⁷⁷⁷

Anders als die Furcht, respektive die Götter- und Todesfurcht, gehöre der Schmerz zur sinnlichen Wahrnehmung, wobei demselben im Epikureismus dennoch keine große Bedeutung beigemessen wird. Im vierten Hauptlehrsatz heißt es:

„Was schmerzt, spürt man nicht ununterbrochen im Fleisch; vielmehr ist der größte Schmerz nur von kurzer Dauer; der Schmerz aber, der die Lust im Fleisch

„Οὐ χρονίζει τὸ ἀλγοῦν συνεχῶς ἐν τῇ σαρκί, ἀλλὰ τὸ μὲν ἄκρον τὸν ἐλάχιστον χρόνον πάρεστι, τὸ δὲ μόνον ὑπερτεῖνον τὸ ἡδόμενον κατὰ σάρκα οὐ πολλὰς

⁷⁷⁴ Vgl. Epik. Men. 123

⁷⁷⁵ Vgl. Epik. Anhang 298f

⁷⁷⁶ Epik. Men. 124f

⁷⁷⁷ Lucr. III, 972

kaum übersteigt, dauert nicht viele Tage lang. Lange andauernde Krankheiten gewähren mehr Lust im Fleisch als Schmerz.“

ἡμέρας συμβαίνει· αἱ δὲ πολυχρόνιοι τῶν ἀρρωστιῶν πλεονάζον ἔχουσι τὸ ἡδόμενον ἐν τῇ σαρκὶ ἥπερ τὸ ἀλγοῦν.⁷⁷⁸

Obzwar Epikuros selbst an einem Nieren- bzw. Harnleiden erkrankt und einen leidvollen Tod erlitten haben soll, stand er sowohl dem Schmerz als auch dem Tod gelassen gegenüber, wie aus einem von Diogenes Laërtios festgehaltenem Fragment Epikurs, dem *Brief an Idomeneus*, hervorgeht:

„Es ist der gepriesene Festtag und zugleich der letzte Tag meines Lebens, an dem ich diese Zeilen an euch schreibe. Harnzwang und Dysenterie haben sich bei mir eingestellt mit Schmerzen, die jedes erdenkliche Maß überschreiten. Als Gegengewicht gegen alles dies dient die freudige Erhebung der Seele bei der Erinnerung an die zwischen uns gepflogenen Gespräche.“

„Τὴν μακαρίαν ἄγοντες καὶ ἅμα τελευταίαν ἡμέραν τοῦ βίου ἐγράφομεν ὑμῖν ταυτί. στραγγουρικὰ τε παρηκολούθει καὶ δυσεντερικὰ πάθη ὑπερβολὴν οὐκ ἀπολείποντα τοῦ ἐν ἑαυτοῖς μεγέθους. ἀντιπαρετάττετο δὲ πᾶσι τούτοις τὸ κατὰ ψυχὴν χαῖρον ἐπὶ τῇ τῶν γεγονότων ἡμῖν διαλογισμῶν μνήμῃ.“⁷⁷⁹

Die Begierden bzw. Bedürfnisse – nach heutigem Sprachgebrauch – teilt Epikuros nach Cicero wiederum nach drei Arten ein:

„Er setzte eine erste Art von Begierden an, die naturgemäß und notwendig sind, eine zweite von solchen, die naturgemäß, aber nicht notwendig sind, und eine dritte von denjenigen, die weder naturgemäß noch notwendig sind.“

„qui unum genus posuit earum cupiditatum, quae essent et naturales et necessariae, alterum, quae naturales essent nec tamen necessariae, tertium, quae nec naturales nec necessariae.“⁷⁸⁰

Unabdingbar seien lediglich Grundbedürfnisse wie Essen, Trinken sowie Schutz vor Kälte; die sexuelle Lust zähle nach Epikurs Schema bereits zur zweiten Art der Begierde. Die dritte Art der Begierden bzw. die Luxusbedürfnisse, die lediglich auf leeren Meinungen beruhen und auf Unvernunft basieren, lehnt derselbe u. a. aufgrund etwaiger schädlicher Folgen ab. Stattdessen diene die Fokussierung auf einfache Dinge der Gesundheit; so gebe es nichts, was mehr Lust bereite als Wasser und Brot, wenn man Hunger habe – wie Epikuros im *Brief an Menoikeus* bzgl. der dritten Art der Begierden eingehend beschreibt.⁷⁸¹ In der modernen Forschung ist es üblich geworden, die epikureische Lehre als eine Art Heilmittel zu betrachten; so wird der im elften Hauptsatz beschriebene Umgang Epikurs mit Furcht, respektive Götter- und

⁷⁷⁸ Epik. sent. IV

⁷⁷⁹ Diog. Laert. X 1, 22

⁷⁸⁰ Cic. fin. I 45, 3

⁷⁸¹ Vgl. Epik. Men. 130f

Todesfurcht, Schmerz und Begierden in der Forschungsliteratur bisweilen als *vierfaches Heilmittel* oder auch *Tetrapharmakon* bezeichnet.⁷⁸²

Die Lehre des Epikuros ist allerdings nicht nur auf das individuelle Seelenheil ausgerichtet; so enthalten die *Kyriai doxai* auch Empfehlungen zu sozialen Beziehungen und der gesellschaftlichen Ordnung. Über soziale Beziehungen, insbesondere der Freundschaft, heißt es bei Epikuros u. a.:

„Von allem, was die Weisheit für die Glückseligkeit des ganzen Lebens bereitstellt, ist der Gewinn der Freundschaft das bei weitem Wichtigste.“

„Ὡν ἡ σοφία παρασκευάζεται εἰς τὴν τοῦ ὅλου βίου μακαριότητα πολὺ μέγιστόν ἐστιν ἡ τῆς φιλίας κτῆσις.“⁷⁸³

Über die gesellschaftliche Ordnung, respektive das Recht, schreibt er wiederum:

„Das der menschlichen Natur entsprechende Recht ist eine Vereinbarung über das Mittel, mit dem verhindert wird, dass sich Menschen gegenseitig schädigen oder schädigen lassen.“

„Τὸ τῆς φύσεως δίκαιόν ἐστι σύμβολον τοῦ συμφέροντος εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι.“⁷⁸⁴

Nichtsdestotrotz folgt aus der epikureischen Lehre eine gewisse Enthaltung aus dem öffentlichen Leben und ein Rückzug ins Private.⁷⁸⁵ Die Befolgung der Lehrsätze führe letztendlich zur Weisheit. Eine Beschreibung des epikureischen Weisen findet sich u. a. bei Cicero:

„Seine Begierden sind begrenzt, er verachtet den Tod, über die unsterblichen Götter denkt er ohne jede Furcht die Wahrheit, und er zögert nicht, wenn es so besser sein sollte, das Leben zu verlassen. Wenn er mit diesen Grundsätzen ausgestattet ist, ist er dauernd in der Lust. Es gibt ja auch keine Situation, in der er nicht mehr Lust empfindet als Schmerz.“

„finitas habet cupiditates, negligit mortem, de diis immortalibus sine ullo metu vera sentit, non dubitat, si ita melius sit, migrare de vita, his rebus instructus semper est in voluptate. neque enim tempus est ullum, quo non plus voluptatum habeat quam dolorum.“⁷⁸⁶

Schließlich finde der glückselige Weise qua eines endlichen Lebens zu einer Philosophie des Augenblicks und zur Ataraxia, wie es am Ende im *Brief an Menoikeus* heißt:

„Darum und um alles andere, was dazu gehört, kümmer dich Tag und Nacht, und zwar für dich selbst allein und für den, der dir ähnlich ist, und dann wirst du niemals, weder wenn du wach bist noch wenn du

„Ταῦτα οὖν καὶ τὰ τούτοις συγγενῇ μελέτα πρὸς σεαυτὸν ἡμέρας καὶ νυκτὸς (καὶ) πρὸς τὸν ὅμοιον σεαυτῷ, καὶ οὐδέποτε οὐθ' ὕπαρ οὐτ' ὄναρ διαταραχθήσῃ, ζήσῃ δὲ ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις. οὐθὲν

⁷⁸² Vgl. Epik. sent. XI

⁷⁸³ Epik. sent. XXVII

⁷⁸⁴ Epik. sent. XXXI

⁷⁸⁵ Vgl. Epik. sent. XIV

⁷⁸⁶ Cic. fin. I 62, 4

schläfst, in Unruhe geraten, sondern leben wie ein Gott unter Menschen. Denn in nichts mehr gleicht einem vergänglichen Wesen ein Mensch, der umgeben ist von unvergänglichen Gütern.“

γὰρ ἔοικε θνητῷ ζῶντι ἄνθρωπος ἐν ἀθανάτοις ἀγαθοῖς.⁷⁸⁷

Der Epikureismus und dessen Wirkungsgeschichte bzw. Rezeption änderte sich über die Jahrhunderte kaum; möglicherweise auch aufgrund der strikten Vorgaben Epikurs, wonach sein Todestag gefeiert sowie an der Orthodoxie festgehalten werden sollte. Nach Seneca, der sich – obzwar Stoiker – wohlwollend über die Epikureer äußert, sollte Epikuros seine Schüler angehalten haben, stets so zu handeln, als ob er züsähe.⁷⁸⁸ Zu Beginn noch hauptsächlich als Konkurrenz zum Platonismus gesehen, stand der Epikureismus, der seit seinen Anfängen aufgrund von Fehldeutungen seines Lustbegriffs polarisierend wirkte, zusehends in einem philosophischen Streit mit dem Stoizismus, insbesondere auch aufgrund der Ähnlichkeiten in ihren Lehren. Obzwar zwischen den philosophischen Schulen polemisiert wurde, gab es auch Stoiker wie Seneca, die sich verständnisvoll mit den entgegengesetzten Lehren auseinandersetzten; Marcus Aurelius – römischer Kaiser und bekennender Stoiker – soll die epikureischen Schulen zudem gefördert haben. Insbesondere zur Zeit des römischen Reichs wurde der Epikureismus vor allem vom Neuplatonismus und dem Christentum, dessen Anhänger die epikureische Lehre als atheistisch sowie hedonistisch diffamierten, abgelöst.⁷⁸⁹

Inwiefern sind nun die Vorstellungen Epikurs über den Tod heute noch relevant? Epikuros vertrat eine beruhigende Sicht auf den Tod; seine Philosophie zielte darauf ab, die Angst vor dem Tod zu beseitigen. Da das Rätsel um denselben bis dato ungelöst bleibt und keine Einsicht in ein Danach möglich ist, muten demnach die Lehren des Epikuros im Sinne eines Therapeutikums in Bezug auf den Tod auch heute noch sinnvoll an. Zentral in Epikurs Vorstellungen ist, dass der Tod uns nicht betrifft, wie er in seinem *Brief an Menoikeus* schreibt:

„Das schauerlichste aller Übel, der Tod, hat also keine Bedeutung für uns; denn so lange wir da sind, ist der Tod nicht da, wenn aber der Tod da ist, dann sind wir nicht da.“

„τὸ φρικωδέστατον οὖν τῶν κακῶν ὁ θάνατος οὐθὲν πρὸς ἡμᾶς, ἐπειδήπερ ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν, ὅταν δὲ ὁ θάνατος παρῇ, τότε ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν.“⁷⁹⁰

⁷⁸⁷ Epik. Men. 135

⁷⁸⁸ Vgl. Sen. epist. 25, 5

⁷⁸⁹ Vgl. Hellmut Flashar, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Band 4/1: Die hellenistische Philosophie*, Basel 1994a, 188f.

⁷⁹⁰ Epik. Men. 125

Die Furcht vor dem Tod sei irrational, da derselbe das Ende aller Empfindungen darstelle und dadurch keine erlebbare Erfahrung sei. Der Tod verdiene überhaupt keine Furcht, da er uns nichts angehe. Vor allem die Furcht vor dem Jenseits und der irrige Götterglaube führe zur Angst vor dem Tod; Epikuros hingegen vertritt die Ansicht, dass die Seele ebenso materiell und vergänglich wie der Körper sei, wodurch es kein Leben nach dem Tod gebe. Somit ist derselbe auch ein Gegner jeglicher Unsterblichkeitsphantasien:

„Daher macht die richtige Erkenntnis, dass der Tod keine Bedeutung für uns hat, die Vergänglichkeit des Lebens zu einer Quelle der Lust, indem sie uns keine unbegrenzte Zeit in Aussicht stellt, sondern das Verlangen nach Unsterblichkeit aufhebt.“

„ὅθεν γνώσις ὀρθή τοῦ μηθὲν εἶναι πρὸς ἡμᾶς τὸν θάνατον ἀπολαυστὸν ποιεῖ τὸ τῆς ζωῆς θνητόν, οὐκ ἄπειρον προστιθεῖσα χρόνον, ἀλλὰ τὸν τῆς ἀθανασίας ἀφελομένη πόθον.“⁷⁹¹

Nicht im Leben nach dem Tod und in der Unsterblichkeit finden wir das Glück, sondern im Hier und Jetzt, im Streben nach Seelenruhe bzw. Ataraxia. Die Epikureer standen nicht nur gelassen dem Tod gegenüber, sondern scheinen im Sinne des antiken Euthanatos auch der Sterbehilfe nicht abgeneigt zu sein. Sofern man ein erfülltes Leben geführt hat, konnte man dem Tod gelassen entgegentreten. Da der gute Tod in der Antike nicht bloß ein schmerzfreier Tod, sondern vor allem auch eine angstfreie Haltung vor dem Tod bedeutete, lassen sich die Zeilen des Epikureers Lucretius in seinem Werk *De rerum natura* auch als Appell auf die Sterbehilfe lesen: „Warum scheidest du nicht als gesättigter Gast von des Lebens Tafel, du Tor, und genießest die sichere Ruhe mit Gleichmut? (cur non ut plenus vitae conviva recedis, aequo animoque capis securam, stulte, quietem?)“⁷⁹² Insgesamt zeigt sich der Epikureismus als eine philosophische Strömung, die vor allem auf das Diesseits und die Maximierung des Glücks im Leben ausgerichtet ist, worin der Tod und die Angst davor keinen Platz zu haben scheinen.

Die Stoiker: Zenon von Kition

Die Stoa, Stoische Philosophie oder der Stoizismus gilt neben dem Epikureismus und der pyrrhonischen Skepsis als eine der drei großen philosophischen Strömungen des Hellenismus, deren Begründer Zenon von Kition (gr. Ζήνων ὁ Κιτιεύς), auch Zenon der Jüngere genannt, war. Das Leben des Zenon ist nicht exakt datierbar; nach den Angaben des Diogenes Laërtios kann es lediglich um das Jahr 300 v. Chr. eingeordnet werden.⁷⁹³ Gemeinhin wird das Leben des

⁷⁹¹ Epik. Men. 124

⁷⁹² Lucr. III 938f

⁷⁹³ Vgl. Diog. Laert. VII 1f

Zenon zwischen den Jahren 332 und 261 v. Chr. angegeben, wobei wiederum bei Diogenes Laërtios über Persaios, den Schüler Zenons, berichtet wird, dass er seine Akme in der 130. Olympiade, d. i. zwischen den Jahren 260 und 256 v. Chr., gehabt haben soll, als Zenon bereits hochbetagt war.⁷⁹⁴ Ebenso wie die Lebensdaten ist auch die Chronologie seines Lebens umstritten; er soll ca. 312. v. Chr. nach Athen gekommen und sowohl den Megariker Stilpon als auch den Kyniker Krates gehört haben, bevor er um das Jahr 300 v. Chr. selbst begann, Philosophie bei der bunten Säulenhalle (gr. ποικίλη στοά) auf der Agora in Athen, wonach die Stoiker benannt sind, zu unterrichten. Ob die Stoa zu dieser Zeit lediglich der Versammlungsort oder tatsächlich eine organisierte Schule darstellte, ist nicht mehr festzustellen. Diogenes Laërtios zufolge gibt es widersprüchliche Angaben zu Zenons Tod; so sei er entweder an der Last seiner Jahre gestorben, oder er soll sich erhängt oder zu Tode gehungert haben, wobei er nach seinem Tode aufgrund seines positiven moralischen Einflusses – insbesondere auf die Jugend – ein prächtiges Begräbnis gehabt hätte.⁷⁹⁵

Zenons Schriften, von denen Diogenes Laërtios 19 Titel auflistet, sind nicht erhalten geblieben, wodurch seine Lehre lediglich durch spätere Überlieferungen rekonstruierbar wird.⁷⁹⁶ Prinzipiell lässt sich die Stoische Philosophie in ältere, mittlere und jüngere Stoa einteilen, wobei sich die Stoiker gemäß den antiken philosophischen Vorstellungen mit Physik, Logik sowie Ethik beschäftigten. Während von der älteren Stoa bis auf den *Hymnos auf Zeus* von Kleanthes, einem Schüler des Zenon, kein Werk erhalten ist und somit Diogenes Laërtios als wichtigste Sekundärquelle gilt, ist die Lehre der mittleren Stoa von Cicero überliefert, der allerdings kein Stoiker im eigentlichen Sinne war, sondern vielmehr einen philosophischen Eklektizismus sowohl aus platonischem wie auch stoischem Gedankengut vertrat. Vollständige Schriften sind erst aus der jüngeren Stoa bekannt, insbesondere aus der römischen Kaiserzeit. Neben Zenon und seinem Schüler Kleanthes sind in der älteren Stoa Chrysippos von Soloi, in der mittleren Stoa der Lehrer des Cicero Poseidonios und in der jüngeren Stoa vor allem Seneca der Jüngere, Epiktetos sowie Marcus Aurelius zu nennen. Mit dem Aufstieg des Christentums verlor die Stoische Philosophie zunehmend an Bedeutung.

Die Lehre der Stoischen Philosophie ist ebenso wie der Epikureismus auf das Seelenheil ausgerichtet, wobei nicht nur das individuelle Streben nach Glückseligkeit, sondern vor allem

⁷⁹⁴ Vgl. Diog. Laert. VII 1, 6

⁷⁹⁵ Vgl. Diog. Laert. VII 1, 29–31

⁷⁹⁶ Vgl. Diog. Laert. VII 1, 7

das Aufgehen des einzelnen im kosmologischen Weltganzen im Vordergrund steht. Die Stoiker bezogen somit in ihrer kosmopolitischen Philosophie nicht nur Griechen, sondern auch Nicht-Griechen bzw. Barbaren sowie Sklaven mit ein. Obzwar die Stoa über die Jahrhunderte Wandlungen unterworfen war, gelten gewisse konstante Kernaspekte zur Physik, Logik und Ethik. Das stoische Weltbild, also dessen Vorstellungen über Physik sowie Kosmologie fasst Marcus Aurelius prägnant in seinen *Selbstbetrachtungen* zusammen:

„Alles ist miteinander verflochten, und die Verbindung ist etwas Heiliges, und das eine ist dem anderen kaum fremd. Denn es ist zusammengefügt und bildet gemeinsam denselben Kosmos. Es gibt nämlich nur einen Kosmos, der aus allem, was existiert, besteht, nur einen Gott, der in allem ist, nur eine allen denkenden Wesen gemeinsame Vernunft, nur eine Wahrheit unter der Voraussetzung, daß es auch nur eine Vollkommenheit der Wesen gibt, die alle diese Herkunft haben und an derselben Vernunft teilhaben.“

„Πάντα ἀλλήλοις ἐπιπλέκεται καὶ ἡ σύνδεσις ἱερὰ καὶ σχεδόν τι οὐδὲν ἀλλότριον ἄλλο ἄλλω· συγκατατέτακται γὰρ καὶ συγκοσμεῖ τὸν αὐτὸν κόσμον. Κόσμος τε γὰρ εἷς ἐξ ἀπάντων καὶ θεὸς εἷς δι' ἀπάντων καὶ οὐσία μία καὶ νόμος εἷς, (εἷς) λόγος κοινὸς πάντων τῶν νοερῶν ζώων, καὶ ἀλήθεια μία, εἶγε καὶ τελειότης μία τῶν ὁμογενῶν καὶ τοῦ αὐτοῦ λόγου μετεχόντων ζώων.“⁷⁹⁷

Den Stoikern zufolge sei das Urfeuer (gr. πῦρ τεχνικόν) – an anderer Stelle Äther (gr. αἰθήρ) genannt – Bedingung für das Entstehen der Natur bzw. das Seiende und in diesem Sinne als produktiver feuriger Hauch (gr. πνεῦμα) zu verstehen.⁷⁹⁸ Demnach sei Gott gleichermaßen Vernunft (gr. νοῦς) als auch Schicksal bzw. Heimarmene (gr. εἰμαρμένη) als eine Art erzeugende Weltvernunft (gr. σπερματικὸς λόγος).⁷⁹⁹ Die Materie bzw. jedweder Stoff – auch Hyle (gr. ὕλη) genannt – werde durch die göttliche Vernunft bzw. den Logos beseelt, wodurch sich alles nach einer festen Schicksalsordnung vollziehe.⁸⁰⁰ Wenn die Kausalität bzw. Kausalkette nicht nachweisbar sei oder jemand sein Schicksal bzw. seine Heimarmene nicht verstehe, sei dies lediglich auf das Versagen unseres Erkenntnisvermögens zurückzuführen. Das stoische Weltbild hat gleichwohl materialistische wie auch pantheistische Elemente und kann somit im Sinne eines materialistischen Spiritualismus verstanden werden. In der Tat bestanden bereits in der Antike Diskussionen über die Handlungs- bzw. Willensfreiheit sowie der Verantwortlichkeit im stoischen Weltbild. Chrysippos von Soloi soll Cicero die Diskussionen darüber allegorisch beantwortet haben:

„»Wie also jemand, der eine Walze fortgestoßen hat«, sagt er, »dieser zwar den Bewegungsanfang,

„»Ut igitur«, inquit, »qui protrusit cylindrum, dedit ei principium motionis, volubilitatem autem non dedit,

⁷⁹⁷ M. Aur. VII 9

⁷⁹⁸ Vgl. Diog. Laert. VII 1, 156

⁷⁹⁹ Vgl. Diog. Laert. VII 1, 135

⁸⁰⁰ Vgl. Diog. Laert. VII 1, 149

aber nicht die Rollfähigkeit gegeben hat, so wird auch jene Vorstellung unserem Geist, wenn sie sich (ihm) darbietet, zwar ihr Erscheinungsbild aufdrücken und gleichsam einprägen, aber die Zustimmung (zu ihr) wird in unserer Macht stehen, und zwar wird sie sich, wie dies bereits im Falle der Walze gesagt wurde, nachdem sie von außen angestoßen worden ist, im übrigen aufgrund ihres eigenen Wesens und ihrer eigenen Natur bewegen.“

sic visum obiectum imprimet illud quidem et quasi signabit in animo suam speciem, sed assensio nostra erit in potestate, eaque, quem ad modum in cylindro dictum est, extrinsecus pulsa, quod reliquum est, supapte vi et natura movebitur.⁸⁰¹

In der Logik wiederum, die als formale Wissenschaft über die Prinzipien des Denkens und Argumentierens angesehen werden kann, verfolgen Stoiker eine Art sensualistische Erkenntnislehre. Da Logos (gr. λόγος) sowohl ‚Sprache‘ als auch ‚Vernunft‘ heißen kann, bedeutet Wissen in der Stoischen Philosophie, eine Aussage über etwas tätigen zu können, das nachweislich wahr ist. Entscheidend für Wissen sei das methodisch korrekt eingesetzte Entscheidungsmittel bzw. Kriterium (gr. κριτήριον). Das Erkennen (gr. ἐπιστήμη) sei ein untrügliches Erfassen (gr. κατάληψις) bzw. eine nicht mehr ins Wanken zu bringende Einstellung bei der Aufnahme der Vorstellung (gr. φαντασία).⁸⁰² Die Vorstellung wiederum sei gedacht als etwas, das nach dem Wirklichen ein Muster bildet oder prägt, was bei Unwirklichem nicht möglich sei.⁸⁰³ Das Kriterium der Wahrheit ist demnach die ergreifende Vorstellung (gr. καταληπτική φαντασία), die allerdings nur durch Selbstbeherrschung zu erlangen sei.⁸⁰⁴ Zentral für die Stoische Philosophie ist die Aussagenlogik, insbesondere die von Chrysippos von Soloi formulierten hypothetischen Syllogismen, die sowohl an die aristotelische begriffslogische Schlusslehre, die Syllogismen, als auch an die megarische Philosophie anknüpft.⁸⁰⁵ Somit zählt zur stoischen Logik auch die Schulung in Dialektik und Rhetorik, um einerseits zur Wahrheit bzw. Erkenntnis zu gelangen und andererseits dieselbe auch in einer gewissen Form transportieren zu können.

Während von der Physik und Logik der Stoa nur bruchstückhaftes Wissen vorhanden ist, ist die stoische Lehre in Bezug auf die Ethik ergiebiger. Die stoische Ethik sucht vermittelst der Vernunft zur Weisheit als höchstes Gut zu gelangen, um so Glückseligkeit bzw. Eudaimonia erfahren zu können. Der Mensch als Teil der vom Logos durchzogenen Natur ist zunächst vom Trieb zur Selbsterhaltung (gr. οἰκείωσις) gelenkt, wobei Oikeiosis weniger den Drang zur

⁸⁰¹ Cic. fat. 43

⁸⁰² Vgl. Diog. Laert. VII 1, 47

⁸⁰³ Vgl. Diog. Laert. VII 1, 50

⁸⁰⁴ Vgl. Diog. Laert. VII 1, 54

⁸⁰⁵ Vgl. Diog. Laert. VII 1, 79f

Fortpflanzung als vielmehr den Prozess darstellt, sich selbst eigen zu machen, seiner selbst inne zu werden – im heutigen Sprachgebrauch mitunter als Selbstoptimierungstrieb zu verstehen. Das Endziel dieses Strebens nach Vervollkommenheit sehen die Stoiker demnach in einem naturgemäßen Leben.⁸⁰⁶ Ein mit der Natur in Einklang stehendes Leben sei gleichbedeutend mit einem tugendhaften Leben, wozu die Natur den Menschen leite.⁸⁰⁷ Tugend (gr. ἀρετή) bzw. ein tugendhaftes Leben gehe wiederum einher mit dem Pflichtbegriff, wobei die Kathekon-Lehre des Zenon vor allem auf sittlich gebotene Handlungen eingeht bzw. darauf, wie man auf das Zukommende (gr. καθήκον) angemessen reagieren könne.⁸⁰⁸ Dies gelänge vermitteltst eines lebenslangen Bemühens um Affektkontrolle; diese stoische Haltung ganz gemäß der Vernunft und gegen jegliche Bedürfnisse oder Leidenschaften (gr. πάθος) führe schließlich zur Weisheit und zur wahren Freiheit.⁸⁰⁹ Allerdings sei diese stoische Ruhe nicht nur durch die Freiheit von Leidenschaften bzw. Apatheia gekennzeichnet, sondern des Weiteren auch von Selbstgenügsamkeit bzw. Autarkie sowie Unerschütterlichkeit bzw. Ataraxia, wobei Apatheia nicht als Teilnahmslosigkeit oder im epikureischen Sinne als Rückzug aus dem öffentlichen Leben verwechselt werden darf. Bei Marcus Aurelius heißt es hierzu:

„Arbeite nicht wie ein Pferd oder wie einer, der bemitleidet oder bewundert werden will, sondern habe nur den einen Wunsch, dich zu bewegen und stehen-zubleiben, wie die politische Vernunft es verlangt.“

„Πόνει μὴ ὡς ἄθλιος μηδὲ ὡς ἐλεεῖσθαι ἢ θαυμάζεσθαι θέλων, ἀλλὰ μόνον ἐν θέλῃ, κινεῖσθαι καὶ ἴσχεσθαι, ὡς ὁ πολιτικός λόγος ἀξιοῖ.“⁸¹⁰

In der Stoa entwickelte sich zusehends das Idealbild des stoischen Weisen, das in ihren Grundzügen bereits bei Chrysippos von Soloi vorkommt, wonach derselbe in Übereinkunft mit der Natur, gemäß der Vernunft und Tugend, insbesondere den vier Kardinaltugenden, sowie frei von Affekten leben würde. Diese Freiheit von Begierden führte z. T. auch zu einer gewissen Körperfeindlichkeit; in den *Lehrgesprächen* bzw. *Diatriben* des Epiktetos findet sich in Bezug auf den Leib oder Körper des Öfteren die Bezeichnung *δύστηνος*, was so viel wie ‚unglücklichselig‘, ‚unselig‘ oder ‚elend‘ bedeuten kann.⁸¹¹ Dem stoischen Weisen seien demnach alle Lust wie Unlust indifferent (gr. ἀδιάφορον); inwieweit positive Leidenschaften wie Freundschaft, Liebe oder Mitleid gestattet sind, ist nicht klar ersichtlich. Interessanterweise scheint politische

⁸⁰⁶ Vgl. Diog. Laert. VII 1, 84f

⁸⁰⁷ Vgl. Diog. Laert. VII 1, 87

⁸⁰⁸ Vgl. Diog. Laert. VII 1, 107f

⁸⁰⁹ Vgl. Diog. Laert. VII 1, 121

⁸¹⁰ M. Aur. IX 12

⁸¹¹ Epikt. diatr. XXIII

Teilhabe dem Weisen gestattet, da dies nicht zur Ataraxia führe, wodurch sich die Stoa zumindest in diesem Punkt von dem ansonsten philosophisch nahestehenden Epikureismus unterscheidet. Das Idealbild des stoischen Weisen – Cicero schreibt von demselben, dass er selbst bei Folter glücklich sei – scheint in der Tat recht unwahrscheinlich, was bereits von den Stoikern zugestanden wurde.⁸¹² Nichtsdestotrotz stelle dies den einzigen Weg zur Glückseligkeit dar, wobei Seneca als Anhänger der jüngeren Stoa von dieser rigiden Sichtweise abwich, indem er bereits den Beginn der Suche nach Weisheit – nicht erst die Erreichung derselben – als Start für ein erträgliches bzw. glückliches Leben ansah. Doch auch in dieser abgeschwächten Form hält Seneca am Bild des stoischen Weisen fest:

„Siehst Du einen Mann, den Gefahren nicht schrecken, Begierden nicht berühren, der in Widrigkeiten glücklich, inmitten von Stürmen gelassen bleibt, der die Menschen von höherer Warte, die Götter in Augenhöhe sieht, wird Dich da nicht Ehrfurcht vor ihm erfüllen? Wirst Du nicht sagen: »Was sich da zeigt, ist größer und erhabener, als daß man glauben könnte, es sei diesem schwachen Leib, in dem es sich aufhält, vergleichbar.«“

„Si hominem videris interritum periculis, intactum cupiditatibus, inter adversa felicem, in mediis tempestatibus placidum, ex superiore loco homines videntem, ex aequo deos, non subibit te veneratio eius? Non dices, 'ista res maior est altiorque quam ut credi similis huic in quo est corpusculo possit?'“⁸¹³

Der stoische Weise gab bereits in der Antike Anstoß zu Kritik wie z. B. bei Cicero.⁸¹⁴ Nichtsdestotrotz war es nicht unüblich, bedeutende Menschen in der Darstellung ihres Todes zum stoischen Weisen hochzustilisieren bzw. zu heroisieren, wie es u. a. bei Senecas Suizid geschah.

Welche Vorstellungen vom Tod könnten nun die Stoiker haben, die vom einzelnen Menschen als Teil eines kosmischen Ganzen ausgehen, dem gegenüber Pflichten bestünden und deren ganze kosmologische Welterfassung auf das universelle Prinzip ausgerichtet ist, seinen Platz in der Ordnung zu erkennen, um dadurch Apatheia, Autarkie und Ataraxia zu erlangen, was letztendlich zu Weisheit und Eudaimonia führen soll? Diogenes Laërtios schreibt zu Zenons Ansicht über die Seele, dass sie demselben zufolge wahrnehmungsfähig sowie der uns angeborene Geisteshauch (gr. πνεῦμα) sei, wodurch sie auch körperlich und damit vergänglich werde. Individuelle Unsterblichkeit werde damit ausgeschlossen; lediglich die Weltseele bleibe unvergänglich.⁸¹⁵ Aus der Sterblichkeit der Seele und der Eingebundenheit in das kosmologische Weltganze sowie in das universelle Vernunftprinzip ergeben sich einige

⁸¹² Vgl. Cic. Tusc. V 73

⁸¹³ Sen. epist. 41, 4

⁸¹⁴ Vgl. Cic. nat. deor. III 79

⁸¹⁵ Vgl. Diog. Laert. VII 1, 156

Schlussfolgerungen für den Tod; so stellt derselbe für Stoiker einen natürlichen Prozess dar, wovor zu fürchten, es keinen Grund gebe. Seneca zufolge sterbe der Mensch ohnehin jeden Tag ein Stück („qui intellegat se cotidie mori?“).⁸¹⁶ Wie bereits in Bezug auf den Stoischen Weisen angemerkt, gibt es Dinge, die indifferent, also weder gut noch schlecht, für den Menschen sind; die Indifferenz gegenüber dem Tod stellt einen wesentlichen Bestandteil der stoischen Lehre dar. Der Tod liegt außerhalb unserer Kontrolle; nicht der Tod selbst, sondern die Einstellung zum Tod sei bedeutend für das menschliche Glück:

„Wenn du aber Krankheit, Tod oder Armut zu entgehen suchst, dann wirst du unglücklich sein. Hüte dich also vor Abneigung gegenüber allen Dingen, die nicht in unserer Macht stehen [...]“

„νόσον δ' ἂν ἐκκλίνης ἢ θάνατον ἢ πενίαν, δυστυχήσεις, ἄρον οὖν τὴν ἐκκλισιν ἀπὸ πάντων τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν [...]“⁸¹⁷

Ein weiser Mensch akzeptiere den Tod somit gelassen und ohne Furcht als Teil des Lebens und als etwas, das außerhalb seiner Macht stünde. Um diese Gelassenheit zu erreichen, übten sich die Stoiker auch in der Vorbereitung auf den Tod. Nicht nur leben, als könne jeder Tag der letzte sein, sondern vor allem ein tugendhaftes Leben stand im Vordergrund. Wer ein tugendhaftes, erfülltes Leben hatte, brauche keine Angst vor dem Tod oder einem zu kurzen Leben haben und könne ohne Bedauern sterben. In der Trostschrift *Ad Marciam de consolatione* heißt es: „[...] er hat das Seine bekommen und ist bis ans Ende der Zeit gelangt, die ihm vergönnt war. (tulit suum metasque dati pervenit ad aevi.)“⁸¹⁸ Seneca ist ein Befürworter der Qualität des Lebens, nicht der Quantität. So schreibt er im 93. *Brief an Lucilius*: „[W]ir wollen es nach seiner Leistung, nicht nach seiner zeitlichen Dauer beurteilen. (actu illam metiamur, non tempore)“⁸¹⁹

Interessanterweise kann der Tod bei den Stoikern auch als Befreiung – und zwar vor den Leiden des Lebens – angesehen werden, allerdings lediglich in dem Sinne, dass in Verbindung damit kein tugendhaftes Leben mehr möglich sei. Damit stelle der Suizid nicht nur eine Möglichkeit der Autonomie und der freien Willensausübung dar, sondern auch einen guten Tod im Sinne des Euthanatos. In seinem 77. *Brief an Lucilius* heißt es:

„Wie die Geschichte, so das Leben: Nicht wie lange, sondern wie gut man es geführt hat, ist von

„Quomodo fabula, sic vita: non quam diu, sed quam bene acta sit, refert. Nihil ad rem pertinet quo loco

⁸¹⁶ Sen. epist. 1, 2

⁸¹⁷ Epikt. ench. 2

⁸¹⁸ Sen. dial. 21

⁸¹⁹ Sen. epist. 93, 4

Bedeutung. Es ist völlig unerheblich, an welcher Stelle man aufhört. Hör auf, wo Du willst: Setz nur einen guten Schlusspunkt. Lass es dir gut gehen.“

desinas. Quocumque voles desine: tantum bonam clausulam inpone. Vale.“⁸²⁰

Insbesondere im 70. *Brief an Lucilius* setzt sich Seneca mit dem Suizid auseinander und wendet sich gegen jene, die denselben als Sünde kritisierten. Seneca selbst beging Suizid nach der Aufforderung seines Schülers Kaiser Nero zur Selbsttötung; Tacitus zufolge soll er nach sokratischem Vorbild u. a. einen Schierlingsbecher getrunken und den Tod eines Weisen gestorben sein.⁸²¹

Bevor nun näher auf fachdidaktische Überlegungen zum Thema Tod in der griechischen Antike eingegangen wird, sei noch auf Flashar (1994a; 1994b) und insbesondere für Interessierte der Stoa – auch aufgrund der Nähe derselben zum Tod – auf Nickel (2008) verwiesen.

4. Fachdidaktische Überlegungen

Es zeigt sich ein diffuses Bild zu den Todesvorstellungen der griechischen Philosophen in der Antike – von einer nicht-metaphysischen, naturwissenschaftlichen Perspektive, über die Ansicht einer unsterblichen Seele bis hin zum Reinkarnationsgedanken. Abschließend soll geklärt werden, ob bzw. wie die Todesvorstellungen der griechischen Mythologie sowie Philosophie in den Lehrplan passen und wie dieselben darüber hinaus in den Unterricht integriert werden könnten bzw. worauf dabei zu achten ist. Dabei wird der AHS-Lehrplan für das Fach Ethik herangezogen.

Der Lehrplan gliedert sich im Allgemeinen in acht Teile, wobei vor allem den allgemeinen Bildungszielen sowie dem eigentlichen Lehrplan für Ethik nähere Beachtung geschenkt werden soll.⁸²²

In den Leitvorstellungen der allgemeinen Bildungsziele heißt es:

„Den Fragen und dem Verlangen nach einem sinnerfüllten Leben in einer menschenwürdigen Zukunft hat der Unterricht mit einer auf ausreichende Information und Wissen aufbauenden Auseinandersetzung mit ethischen und moralischen Werten und der religiösen Dimension des Lebens zu begegnen. Die jungen Menschen sind bei der Entwicklung zu eigenverantwortlichen Persönlichkeiten sowie in ihrer Sozialität zu fördern und in der Herausforderung, in ihrem Dasein einen Sinn

⁸²⁰ Sen. epist. 77, 20

⁸²¹ Tac. ann. XV 60f

⁸²² Vgl. Lehrplan 8, <https://www.ris.bka.gv.at/GeltendeFassung/Bundesnormen/10008568/Lehrpl%20e2%80%93%20allgemeinbildende%20h%20Schulen%20Fassung%20vom%2003.07.2024.pdf>

zu finden, zu stützen. Bei der Suche nach Orientierung können Weltanschauungen und Religionen Antworten und Erklärungsmuster für eine eigenständige Auseinandersetzung anbieten.“⁸²³

Die Fragen nach einem sinnerfüllten Leben und nach Orientierung zeigen, dass eine Notwendigkeit besteht, den Schülern den Tod und die Endlichkeit des Lebens nahezubringen. Darüber hinaus steht im Bildungsbereich *Mensch und Gesellschaft*: „Die Auseinandersetzung mit religiösen und philosophischen Erklärungs- und Begründungsversuchen über Ursprung und Sinn der eigenen Existenz und der Existenz der Welt ist eine wichtige Aufgabe der Schule.“⁸²⁴ Es ist demnach klar ersichtlich, dass eine Aufgabe der Schule darin besteht, den Schülern Lebens- und Orientierungshilfe in existentiellen Fragen zu geben und ethische bzw. philosophische Konzepte zum Thema Tod zu diskutieren.

Im spezifischen Teil des Lehrplans zum Ethik-Unterricht heißt es in den Bildungs- und Lehraufgaben, dass derselbe die Schüler dazu befähigen solle, selbstständige Reflexion zu einer gelingenden Lebensgestaltung anzustellen, und sie dahingehend zu einer fundierten Auseinandersetzung mit Grundfragen der eigenen Existenz anleiten solle.⁸²⁵ Zu den zentralen fachlichen Konzepten des Ethik-Unterrichts gehört auch die personale Perspektive bzw. die Lebenswirklichkeit des Einzelnen; im Zuge dessen stellen ein gutes, gelingendes Leben und existentielle Grundfragen zentrale Themen dar.⁸²⁶ In den Kompetenzbereichen des Ethik-Unterrichts findet sich wiederum der Punkt *Wahrnehmen und Perspektiven einnehmen*; demnach sollten Schüler die Kompetenz erlernen, Situationen und Probleme der individuellen Lebenswelt wahrnehmen, beschreiben sowie deuten zu können.⁸²⁷ Im Kompetenzbereich *Handlungsoptionen entwickeln* heißt es, dass Schüler befähigt sein sollen, die erworbenen Konzepte zu eigenen Lebensentwürfen in Beziehung setzen zu können.⁸²⁸

Im tatsächlichen Lehrplan zur Ethik findet sich in der siebten Klasse im Kompetenzmodul 5 der Punkt *Krankheit und Gesundheit, Ende des Lebens*, und in der näheren Erläuterung *ärztliches und pflegerisches Berufsethos; Umgang mit Alter, Sterben und Tod*.⁸²⁹ Dies allein scheint noch kein Argument dazu zu sein, die griechische Philosophie in den schulischen Unterricht zu

⁸²³ Lehrplan 9f

⁸²⁴ Lehrplan 11

⁸²⁵ Vgl. Lehrplan 160

⁸²⁶ Vgl. Lehrplan 160

⁸²⁷ Vgl. Lehrplan 161

⁸²⁸ Vgl. Lehrplan 162

⁸²⁹ Vgl. Lehrplan 163

integrieren. Wenn man allerdings einen detaillierteren Blick auf die Bildungs- und Lehraufgaben des Ethik-Lehrplans sieht, wird ersichtlich, dass neben der schulischen Ausbildung auch durch die Auseinandersetzung mit philosophischen und kulturellen Traditionen bzw. Menschenbildern ein Beitrag zur Persönlichkeitsbildung geleistet werden soll.⁸³⁰ Des Weiteren wird im Punkt *Wirkmächtige Leitvorstellungen und Ideen* der allgemeinen Bildungs- und Lehraufgaben vom Ethik-Lehrplan auf die ideengeschichtliche Perspektive hingewiesen.⁸³¹ Daraus lässt sich schlussfolgern, dass die Vorstellungen der griechischen Philosophie nicht nur aus kultureller Perspektive für eine kulturelle Bereicherung im Schulunterricht sorgen könnte – immerhin gilt Griechenland, respektive Kreta, als Wiege der europäischen Kultur –, sondern auch aus ideengeschichtlicher Perspektive im Sinne einer diachronen Betrachtung des Themas Tod über die Zeiten hinweg. Insbesondere im Hinblick auf die ideengeschichtliche Perspektive wäre ein fächerübergreifender Unterricht, der nach dem Lehrplan neben der Ausbildung fächerverbindender Kompetenzen wünschenswert sei, insbesondere mit dem Fach Geschichte denkbar. Darüber hinaus könnte auch ein fächerübergreifender Unterricht mit dem Fach Psychologie lohnenswert sein, vor allem wenn das Thema Tod im Unterricht in Verbindung mit dem Thema Glück und den Glücksvorstellungen sowie der Glücksforschung durchgenommen wird, das im Ethik-Lehrplan der fünften Klasse integriert ist. Insbesondere auch in Bezug auf das Fach Religion ist ein fächerübergreifender Unterricht denkbar; im Lehrplan zum Fach Religion steht hierzu im achten Semester bzw. Kompetenzmodul 8, dass der persönliche und gesellschaftliche Umgang mit Leid und Tod zur Sprache gebracht werden solle.⁸³² Interessant dürfte auch noch ein fächerübergreifender Unterricht mit dem Fach Griechisch sein, in dem traditionell auch griechische Philosophen wie Platon gelesen werden, wobei allerdings aufgrund der geringen Anzahl an Griechisch-Klassen in Österreich nicht näher darauf eingegangen werden soll.

Welchen Stellenwert hat nun die griechische Philosophie im Hinblick auf das Thema Tod in den ethischen Schulbüchern? Hierzu wurden vier gängige Schulbücher für den Ethik-Unterricht der siebten Klasse herangezogen – namentlich Auhser, Knechtel, Lacina sowie Stangl,

⁸³⁰ Vgl. Lehrplan 160

⁸³¹ Vgl. Lehrplan 160f

⁸³² Vgl. Lehrplan Religion 11

wobei Auhser sicherlich am umfangreichsten ist.⁸³³ Insgesamt lässt sich erkennen, dass die beiden Teile *Krankheit und Gesundheit* sowie *Ende des Lebens* quantitativ relativ gleichwertig – gemessen anhand der Seitenzahlen – behandelt werden; Unterschiede ergeben sich hinsichtlich einer qualitativ-inhaltlichen Perspektive. In Verbindung mit *Krankheit und Gesundheit* wird vorwiegend auf den medizinethischen Berufsethos eingegangen; insbesondere die vier Prinzipien von Beauchamp und Childress sind in allen Büchern vorhanden.⁸³⁴ Darüber hinaus scheint ein Fokus auf der medizinethischen Perspektive zu liegen; so nennt Stangl das Kapitel zu *Krankheit und Gesundheit* bzw. *Ende des Lebens* schlicht *Medizinethik*. Bei Lacina wiederum wird das Thema *Ende des Lebens* schlicht dem Kapitel *Gesundheit und Krankheit* untergeordnet.

Im Kapitel *Ende des Lebens* werden ähnlich wie bei Beauchamp und Childress gewisse Themen favorisiert; so ist das Thema Sterbehilfe in allen Büchern vertreten.⁸³⁵ Ebenso sind bis auf Lacina die Sterbephasen von Kübler-Ross vertreten.⁸³⁶ Im Gegensatz dazu bietet Lacina zumindest philosophische Einblicke zum Tod, indem u. a. Ansichten über denselben von Platon und Epikuros prägnant vorgestellt werden.⁸³⁷ Darüber hinaus ist auch ein Originaltext von Cicero in deutscher Übersetzung über das Alter enthalten.⁸³⁸ Ähnliche Einblicke in philosophische Konzepte des Todes sind ansonsten nicht zu verzeichnen; lediglich Knechtel bietet noch zwei kurze Textauszüge über das Altern von Platon und Aristoteles, gibt allerdings auch einen Link zu den Originaltexten inklusive einer Aufgabe an, über deren Ansichten zu diskutieren und diese zu begründen.⁸³⁹ Bei Auhser und Stangl sind keine besonderen Anhaltspunkte für eine philosophische Auseinandersetzung zu verzeichnen. Es scheint der Fokus nicht in der Philosophie, sondern in der Thanatologie zu liegen; bei Knechtel und Lacina kommen u. a. noch das Hirntodkriterium vor, wobei Lacina noch präziser auf die Unterschiede von Herz- und Hirntod eingeht.⁸⁴⁰ Interessanterweise bietet Knechtel in Verbindung mit dem Tod eine erste

⁸³³ Vgl. Ferdinand Auhser, *Vielfalt (er)leben 3*, Linz 2023, 75f; Diana Knechtel, *Warum? Wege zur Ethik*, Wien 2023, 42f; Katharina Lacina, *Ethik 3. Diskurs und Orientierung*, Wien 2023, 39f; Helmut Stangl, *Praxisbuch Ethik 3*, Linz 2023, 30f.

⁸³⁴ Vgl. Auhser, *Vielfalt (er)leben 3*, 84f; Knechtel, *Warum? Wege zur Ethik*, 44f; Lacina, *Ethik 3. Diskurs und Orientierung*, 43f; Stangl, *Praxisbuch Ethik 3*, 35.

⁸³⁵ Vgl. Auhser, *Vielfalt (er)leben 3*, 107; Knechtel, *Warum? Wege zur Ethik*, 50f; Lacina, *Ethik 3. Diskurs und Orientierung*, 49f; Stangl, *Praxisbuch Ethik 3*, 39.

⁸³⁶ Vgl. Auhser, *Vielfalt (er)leben 3*, 100; Knechtel, *Warum? Wege zur Ethik*, 53f; Stangl, *Praxisbuch Ethik 3*, 37.

⁸³⁷ Vgl. Lacina, *Ethik 3. Diskurs und Orientierung*, 48.

⁸³⁸ Vgl. *ibd.*, 45.

⁸³⁹ Vgl. Knechtel, *Warum? Wege zur Ethik*, 56f.

⁸⁴⁰ Vgl. Knechtel, *Warum? Wege zur Ethik*, 51; Lacina, *Ethik 3. Diskurs und Orientierung*, 47.

Einführung zum Thema Wiedergeburt inklusive einer Verlinkung zu einer vertiefenden Auseinandersetzung im nach dem Lehrplan entsprechenden Kapitel *Fernöstliche Religionen und Weltanschauungen*; alle anderen verorten die Reinkarnation in eben genanntes Kapitel.⁸⁴¹ Interessante Unterschiede ergeben sich beim im schulischen Kontext überaus heiklen, oft tabuisierten Thema Suizid; während bei Knechtel und Lacina keine Hinweise auf eine inhaltliche Aufbereitung des Themas in den Büchern gefunden werden konnte, bietet Auhser Hinweise auf suizidale Motive und Suizidprävention inkl. Kontaktdaten für etwaige Hilfe und einer kleinen Aufgabe.⁸⁴² Stangl wiederum widmet dem Suizid ein eigenes Kapitel mit Textpassagen aus Originaltexten von Voltaire bis zu Améry, bietet Hinweise zum präsuizidalen Syndrom und Suizidgefährdung bis hin zur gesetzlichen Lage. Abgerundet wird das Kapitel mit den wichtigsten Fakten und einem Kompetenz-Check sowie weiterführenden Aufgaben wie z. B. dem Recherchieren von etwaigen Anlaufstellen.⁸⁴³

Abschließend lässt sich sagen, dass die Lage zu den philosophischen Vorstellungen über den Tod aus der griechischen Antike enttäuschend ist, da dieselben eigentlich kaum vorhanden sind. Weder der Religionsunterricht – aufgrund der einzelnen Konfessionen sowie der dadurch bedingten Klassenteilung – noch der Psychologie- oder Philosophieunterricht – aufgrund der mangelnden Präsenz in berufsbildenden Schulen – können bei der heutigen Diversität die gesamte Schülerschaft erfassen, so wie es in den Leitvorstellungen der allgemeinen Bildungsziele im Sinne eines sinnerfüllten Lebens und im Hinblick auf die Hilfestellung bei der Suche nach Orientierung gefordert wird. Falls Ethik in Zukunft einmal für alle Klassen eingeführt werden sollte, bedarf es einer philosophischen Auseinandersetzung, insofern dieselbe sich ihren Stellenwert als Ethik-Unterricht, d. i. Ethik als Teil der Philosophie, respektive der praktischen Philosophie, verdienen will.

5. Fazit

Es stellt sich nun abschließend die Frage, welchen Stellenwert die griechische Philosophie der Antike für einen modernen Ethik-Unterricht des 21. Jahrhunderts hat. Obzwar dies paradox erscheinen mag, muss man sich eingestehen, dass die Menschheit aufgrund der Unerfahrbarkheit des Todes demselben keinen Schritt näher gekommen ist; in dieser Hinsicht sind die

⁸⁴¹ Vgl. Auhser, *Vielfalt (er)leben* 3, 121; Knechtel, *Warum? Wege zur Ethik*, 57; Lacina, *Ethik 3. Diskurs und Orientierung*, 44f; Stangl, *Praxisbuch Ethik* 3, 83f.

⁸⁴² Vgl. Auhser, *Vielfalt (er)leben* 3, 111f.

⁸⁴³ Vgl. Knechtel, *Warum? Wege zur Ethik*, 94f.

antiken griechischen Überlegungen so gut wie alle anderen. In Bezug auf die griechische Mythologie hat sich ein diffuses Bild gezeigt, das entgegen heutiger vereinfachter Darstellungen kein kohärentes Bild der Unterwelt zeigt – von Namen, über die Geographie bis hin zu philosophischen Überlegungen dahinter. Aufgrund der Tatsache, dass allenfalls im Griechisch-Unterricht eines altphilologischen Gymnasiums auf dieselbe näher eingegangen wird, muss gesagt werden, dass die griechische Mythologie wahrscheinlich keinen Platz mehr im heutigen Schulsystem hat. In dem noch weiter verbreiteten Lateinunterricht wird allenfalls auf die der griechischen ähnlichen römische Mythologie eingegangen werden. Die Vermittlung der griechischen Mythologie wird heute wahrscheinlich lediglich in einem humanistischen Gymnasium nicht im Zuge der Ausbildung, sondern vielmehr im Sinne der Bildung um der Bildung willen stattfinden.

Die Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie der Antike zeigt ein ebenso diffuses Bild über deren Vorstellung zum Tod. Zu den Vorsokratikern kann – wenn man sich auf Primärquellen stützen möchte – nichts gesagt werden, weil eben solche nicht vorhanden sind, wodurch lediglich darüber spekuliert werden kann. Eine interessante Haltung zum Tod dürften die Pythagoreer gehabt haben, bei denen nicht nur Reinkarnationsgedanken, sondern gleichzeitig auch Erlösungsgedanken, die ethisches Handeln als Chance für die Seele zur Reinigung bzw. Läuterung sehen, erkennbar sind. Heraklits Vorstellungen zum Tod wiederum dürften genauso dunkel sein wie der Rest seiner Philosophie. Bei den Eleaten und auch bei dem Naturphilosophen Anaxagoras sind keine Hinweise auf eine Auseinandersetzung mit dem Tod zu finden. Der Naturphilosoph Empedokles versteht den Tod hingegen im Sinne seiner Vier-Elementen-Lehre, wonach derselbe lediglich eine Art Transformation der vier Urstoffe in einen anderen Zustand darstellt. Ebenso vertreten die Atomisten ein materialistisches Weltbild, wonach es keine unsterbliche Seele geben kann. Vielmehr komme es nach dem Tod schlicht zu einer neuen atomaren Zusammensetzung; ein personales Fortbestehen bzw. individuelle Unsterblichkeit ist damit ausgeschlossen. Von den Sophisten kann wiederum kein einheitliches Bild zum Tod verzeichnet werden, ebenso lässt die dürftige Quellenlage bei den Megarikern keine Schlüsse derselben über den Tod zu – allerdings mehren sich die Quellen in der griechischen Klassik allmählich. Die Kyniker dürften zwar ein interessantes Bild vom Tod gehabt haben und demselben in ihrer apathischen Gleichgültigkeit mit Gleichmut begegnet sein; aufgrund mangelnder schriftlicher Zeugnisse scheinen sie für den Ethik-Unterricht allerdings ungeeignet. Die Kyrenaiker standen dem Tod in ihrem Luststreben wahrscheinlich ablehnend

gegenüber bzw. dürfte derselbe als Ende der Empfindungen keine Bedeutung für sie gehabt haben. Die Pyrrhoneer sahen in ihrer skeptischen Grundhaltung im Tod lediglich eine weitere unentscheidbare Frage, worüber man sich aufgrund mangelnder Beweisbarkeit erst gar kein Urteil bilden sollte. Insgesamt lässt sich ab dem Hellenismus eine deutlich bessere Quellenlage verzeichnen. Am lohnenswertesten für den Ethik-Unterricht dürfte die Auseinandersetzung mit Sokrates und Platon, Aristoteles sowie den Epikureern und Stoikern sein. Bei Platon und dem platonischen Sokrates scheint insbesondere die Ideenlehre, die Seelenlehre in Bezug auf die Anamnesis-Lehre sowie die Darstellungen des Jenseits, insbesondere mit den Totenrichtern für den schulischen Unterricht geeignet – als Lektüre könnten hier Auszüge aus der *Apolo-gie* und aus dem *Phaidon* herangezogen werden. Aristoteles, obzwar für Schüler wahrscheinlich im Original unverständlich, könnte hingegen eine moderne, der heutigen wissenschaftsfokussierten Gesellschaft angemessene Auffassung dem Tod gegenüber vertreten haben, da derselbe keine metaphysischen Annahmen über die Seele anstellt und dieselbe sich nach dem Tod schlicht auflöse. Epikuros scheint mit seiner auf das Diesseits gerichteten Philosophie ein gutes Pendant zu Platon und sein auf das Jenseits ausgerichtete Leben darzustellen, indem er versucht über Seelenruhe und Ataraxia das Glück im Hier und Jetzt zu propagieren. Insbesondere der *Brief an Menoikeus* scheint als Schullektüre geeignet. Bei den Stoikern wiederum stellt die Gelassenheit vor dem Tod einen wichtigen Bestandteil dar; der Mensch müsse seinen Platz in der kosmologischen Ordnung als universelles Prinzip finden. Individuelle Unsterblichkeit ist nach dieser Ansicht zwar nicht gegeben, allerdings ein Aufgehen in der Weltseele. Aus den unterschiedlichen Quellen dürften wahrscheinlich die Briefe von Seneca die beste Auswahl darstellen.

Was lässt sich nun noch sagen? In Bezug auf die Erstellung der Masterarbeit scheint das ursprüngliche Konzept zu ambitioniert gewesen zu sein; so sollte ursprünglich auch die römische Mythologie bzw. Philosophie als Gegenüberstellung zur griechischen abgehandelt werden. Darüber hinaus enthielt der ursprüngliche Plan auch die attische Tragödie als Teil der griechischen Literatur, die leider gänzlich gestrichen werden musste. Leider konnte auch bei Platon und Aristoteles nicht in dem Rahmen mit dem Originaltext gearbeitet werden, wie dies in der übrigen Arbeit geschah und wie es ursprünglich vorgesehen war, da dies den Rahmen der Arbeit noch weiter gesprengt hätte. Nichtsdestotrotz sind alle Paraphrasen aus den Primärquellen mit dem griechischen Text in den Zitaten angegeben, was weiterführenden Recherchen dienlich sein dürfte. Auch der Neuplatonismus und Plotin sowie in fachdidaktischer

Hinsicht eine ausgearbeitete Stundensequenz zum Thema Tod mit Originaltexten fielen denselben Rationalisierungsmaßnahmen zum Opfer. Darüber hinaus fehlt eine Analyse der aktuellen fachdidaktischen Überlegungen zum Arbeiten mit Originaltexten im Ethik-Unterricht. All diese Punkte stellen bis dato ein Desiderat im aktuellen fachlichen und fachdidaktischen Diskurs dar und wären ein guter Nährboden für weitere lohnenswerte Untersuchungen.

Schlussendlich sei noch gesagt, dass der Ethik-Unterricht in einer zunehmend säkularisierten und diversen Gesellschaft des 21. Jahrhunderts notwendigerweise eine philosophische Auseinandersetzung bieten muss. Da in gängigen Ethik-Büchern – zumindest in der Analyse rund um den Tod – der Fokus vor allem auf der Thanatologie und der Medizin-Ethik liegt, sollte in Zukunft darauf geachtet werden, vermehrt philosophische Inhalte zu ethischen Themen anzubieten. Die griechische Philosophie der Antike bietet mit ihren ethischen Überlegungen zu Glück und Tugend in einer vom Wertpluralismus dominierten Welt sowohl Orientierungshilfe als auch philosophische Konzepte für ein sinnerfülltes Leben – auch im Angesicht des Todes.

6. Siglenverzeichnis

Die Siglen richten sich größtenteils nach dem altertumswissenschaftlichen Fachlexikon *Der Neue Pauly (DNP)*, einer Weiterführung von *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (RE)*; sofern nicht anders angegeben beziehen sich die Siglen auf die im Literaturverzeichnis angegebenen Ausgaben aus der renommierten Sammlung Tusculum-Reihe. Beispielsweise befindet sich die vollständige bibliographische Angabe zu Plat. Prot. im Literaturverzeichnis unter Platon; Bayer, Karl (Hg.): *Protagoras*. Düsseldorf: Artemis & Winkler 2008. Die Siglen in Bezug auf die vorsokratischen Philosophen – von Thales bis zu den Atomisten – beziehen sich auf Gemelli Marciano; mangels Alternativen von aristotelischen Werken in der Sammlung Tusculum-Reihe wurden diesbzgl. die zweisprachigen Ausgaben desselben aus der Felix Meiner-Reihe herangezogen. Die Angaben zu den Siglen aus DNP sind zumeist lateinisch – bisweilen auch griechisch –; im Literaturverzeichnis muss beim gesuchten Autor nach den deutschsprachigen Titeln der Werke nach Übersetzung der jeweiligen Verlage gesucht werden, um fündig zu werden. Ebenfalls gilt zu beachten, dass der Name antiker Autoren mitunter zwischen den DNP-Angaben und den bibliographischen Angaben nach den Verlagen abweichen kann; so schreibt DNP *Marcus Aurelius* im lateinischen Original, während in der Ausgabe der Sammlung Tusculum-Reihe der Name *Mark Aurel* germanisiert wurde.

Aët.	Aetios, <i>placita philosophorum</i>	In: Gemelli marciano (2013a)
Aischyl.	Aischylos	
Eum.	<i>Eumenides</i>	
Aisop.	Aisopos, <i>fabulae (Μῦθοι)</i>	
Antiph.	Antiphon	In: Schirren (2003)
Apollod.	Apollodoros, <i>bibliothēke</i>	
Aristoph.	Aristophanes	
Nub.	<i>Nubes (νεφέλαι)</i>	In: 7.3 Internetquellen
Ran.	<i>Ranae (βάτραχοι)</i>	In: 7.3 Internetquellen
Aristot.	Aristoteles	

an.	<i>de anima (περὶ ψυχῆς)</i>	
an post.	<i>analytica posteriora</i>	
an pr.	<i>analytica priora</i>	
cat.	<i>Categoriae</i>	
eth. Nic.	<i>ethica Nicomachea</i>	
int.	<i>de interpretatione</i>	
metaph.	<i>metaphysica</i>	
mot. an.	<i>de motu animalium (περὶ ζώων κινήσεως)</i>	
phys.	<i>physica</i>	
pol.	<i>Politica</i>	In: 7.3 Internetquellen
rhet.	<i>rhetorica</i>	In: 7.3 Internetquellen
top.	<i>topica</i>	
Aug.	Augustinus	In: 7.3 Internetquellen
civ.	<i>de civitate die</i>	
Auson.	Ausonios	
lud.	<i>ludus septem sapientium</i>	
Cic.	Cicero	
ac.	<i>Lucullus sive Academicorum priorum liber 2</i>	
Cato	<i>Cato maior de senectute</i>	
de orat.	<i>de oratore</i>	
fat.	<i>de fato</i>	
fin.	<i>de finibus bonorum et malorum</i>	

inv.	<i>de inventione</i>	
nat. deor.	<i>de natura deorum</i>	
Tusc.	<i>Tusculanae disputationes</i>	
Clem.	Clemens von Alexandria	In: Gemelli Marciano (2007) und (2013a)
strom.	<i>stromata</i> (Στρωματεῖς)	
Diog. Laert.	Diogenes Laërtios, <i>de clarorum philosophorum vitis</i>	In: Diogenes Laërtios; Zekl (2015); 7.3 Internetquellen
Epik.	Epikuros	
Men.	<i>ad Menoeceum</i>	
sent.	<i>ratae sententiae</i>	
Epikt.	Epiktetos	
diatr.	<i>Dissertationes</i> (Διατριβαί)	
ench.	<i>enchiridium</i>	
Etym. magn.	Etymologicum magnum	In: Gemelli Marciano (2007)
Eur.	Euripides	
Hel.	<i>Helena</i>	
Eus.	Eusebios	In: 7.3 Internetquellen
Pr. Ev.	<i>Praeparatio Evangelica</i>	
Gal.	Galenos	In: Gemelli Marciano (2013b)
De exper. med.	<i>De experientia medica</i> , nach Corpus Medicorum Graecorum (CMG), auch Med. Exp. oder De exp. med.	
Gell.	Aulus Gellius, <i>noctes Atticae</i>	In: 7.3 Internetquellen
Hdt.	Herodotos, <i>historiae</i>	

	Heraclitus Homericus	In: Mansfeld (2012)
Quaest. Hom.	<i>Quaestiones Homericae</i>	
Hes.	Hesiodos	
erg.	<i>opera et dies (ἔργα καὶ ἡμέραι)</i>	
scut.	<i>scutum (ἀσπίς)</i>	In: 7.3 Internetquellen
theog.	<i>theogonia</i>	
Hippokr.	Hippokrates von Kos	
iusi.	<i>Iusiurandum (ὅρκος)</i>	
Hippol.	Hippolytos	In: Gemelli Marciano (2007) und (2013b)
Ref.	<i>Refutatio omnium haeresium</i>	
Hom.	Homeros	
h.	<i>hymni Homerici</i>	
Il.	<i>Ilias</i>	
Od.	<i>Odyssee</i>	
Hor.	Horatius	
carm.	<i>carmina</i>	
Hyg.	Hyginus	
fab.	<i>fabulae</i>	
Iambl.	Iamblichos	In: Gemelli Marciano (2007)
vita. Pyth.	<i>de vita Pythagorica</i>	
Lucret.	Lucretius, <i>de rerum natura</i>	
Lukian.	Lukianos	

ver. hist.	<i>verae historiae</i>	
dial. mort.	<i>dialogi mortuorum</i>	
M. Aur.	Marcus Aurelius, <i>meditationes</i>	
MXG	<i>De Melisso, Xenophane, Gorgia</i> , [Aristot.] lange Zeit fälschlicherweise Aristoteles zugeschrieben	In: Gemelli Marciano (2013a)
Ov.	Ovidius	
fast.	<i>fasti</i>	
met.	<i>metamorphoses</i>	
Paus.	Pausanias, <i>Graeciae descriptio</i>	In: 7.3 Internetquellen
Pind.	Pindaros	
O.	Olympien	
P.	Pythien	
Plat.	Platon	
apol.	<i>apologia</i>	In: Platon; Hülser (Hg.) (1991a)
epist.	<i>epistulae</i>	
Euthyd.	<i>Euthydemos</i>	In: Platon; Hülser (Hg.) (1991c)
Euthyphr.	<i>Euthyphron</i>	In: Platon; Hülser (Hg.) (1991b)
Gorg.	<i>Gorgias</i>	In: Platon; Hülser (Hg.) (1991b)
Krat.	<i>Kratylos</i>	In: Platon; Hülser (Hg.) (1991c)
Krit.	<i>Kriton</i>	In: Platon; Hülser (Hg.) (1991a)
Men.	<i>Menon</i>	
Parm.	<i>Parmenides</i>	In: Platon; Hülser (Hg.) (1991e)
Phaid.	<i>Phaidon</i>	

Phaidr.	<i>Phaidros</i>	
Prot.	<i>Protagoras</i>	
rep.	<i>de re publica (πολιτεία)</i>	
soph.	<i>sophista</i>	In: Platon; Hülser (Hg.) (1991e)
symp.	<i>symposium</i>	
Tht.	<i>Theaitetos</i>	In: Platon; Hülser (Hg.) (1991d)
Tim.	<i>Timaios</i>	In: Platon; Hülser (Hg.) (1991f)
Plut.	Plutarchos	
adv. Colot.	<i>adversus Colotem</i>	In: Gemelli Marciano (2007)
Alex.	<i>Alexandros</i>	In: 7.3 Internetquellen
cons. ad Apoll.	<i>consolatio ad Apollonium</i>	In: Gemelli Marciano (2007)
mor.	<i>Moralia</i>	In: 7.3 Internetquellen
Strom.	<i>Stromateis</i>	In: Gemelli Marciano (2007)
Porph.	Porphyrrios	In: Gemelli Marciano (2007)
vit. Pyth.	<i>vita Pythagorae (Πυθαγόρου βίος)</i>	
Sen.	Seneca minor	
dial.	<i>dialogi</i>	
epist.	<i>epistulae morales ad Lucilium</i>	
Serv.	Servius	
Aen.	<i>commentarius in Vergilii Aeneida</i>	
S. Emp.	Sextus Empiricus	In: Gemelli Marciano (2007); Schirren (2003); 7.3 Internetquellen
adv. math.	<i>adversus mathematicos</i>	

P. H.	<i>Pyrrhoneioi Hypotyposeis (Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις)</i>	
Simpl.	Simplikios, <i>in physica</i>	In: Gemelli Marciano (2007), (2013a) und (2013b)
Stob.	Stobaios	In: Gemelli Marciano (2013b); Mansfeld (2012)
Tac.	Tacitus	
ann.	<i>Annales</i>	
Th. Aqu.	Thomas von Aquin	In: 7.3 Internetquellen
STh.	<i>Summa theologiae</i>	
Them.	Themistios	In: Gemelli Marciano (2007)
or.	<i>Orationes</i>	
Theophr.	Theophrastos	In: Gemelli Marciano (2007)
Fr. (FHS&G)	<i>Fragmente</i> , FHS&G bezieht sich auf die Arbeit von Fortenbaugh, Huby, Sharples und Gutas;	
Verg.	Vergil	
Aen.	<i>Aeneis</i>	
Xen.	Xenophon	
mem.	<i>memorabilia (ἀπομνημονεύματα)</i>	

7. [Literaturverzeichnis](#)

Für eine übersichtlichere Darstellung wird das Literaturverzeichnis in Primärquellen die antike griechische sowie römische Originalliteratur betreffend und sämtliche Sekundärquellen unterschieden. Da einige griechische Passagen nicht in gebundener Form vorliegen bzw. schwer zu finden sind, wird in solchen Fällen – wenn nicht anders angegeben – auf die Online-Ausgaben der *Loeb-Classic-Library* (LCL) zurückgegriffen.

7.1. [Primärquellen](#)

Aischylos; Zimmermann, Bernhard (Hg.): *Tragödien*. Mannheim: Artemis & Winkler 2011.

Aisopos; Holzberg, Niklas (Hg.): *Fabeln*. Ditzingen: Reclam 2005.

Apollodoros; Dräger, Paul (Hg.): *Bibliothek. Götter- und Heldensagen*. Düsseldorf: Artemis & Winkler 2005.

Aristoteles, Corcilius, Klaus (Hg.): *Über die Seele*. Hamburg: Felix Meiner 2017.

Aristoteles, Corcilius, Klaus (Hg.): *De motu animalium*. Hamburg: Felix Meiner 2018.

Aristoteles; Gigon, Olof (Hg.): *Die nikomachische Ethik*. Düsseldorf: Artemis & Winkler 2007.

Aristoteles; Schütrumpf, Eckart (Hg.): *Politik*. Hamburg: Felix Meiner 2012.

Aristoteles; Seidl, Horst (Hg.): *Metaphysik. Erster Halbband: Bücher I (A) – VI (E)*. Hamburg: Felix Meiner 1989.

Aristoteles; Seidl, Horst (Hg.): *Metaphysik. Zweiter Halbband: Bücher VII (Z) – XIV (N)*. Hamburg: Felix Meiner 2009.

Aristoteles; Weidemann, Hermann (Hg.): *Hermeneutik*. Berlin: De Gruyter 2015.

Aristoteles; Zekl, Hans Günter (Hg.): *Physik. Vorlesung über die Natur. Erster Halbband: Bücher I (A) – IV (D)*. Hamburg: Felix Meiner 1987.

Aristoteles; Zekl, Hans Günter (Hg.): *Physik. Vorlesung über die Natur. Zweiter Halbband: Bücher V (E) – VIII (Θ)*. Hamburg: Felix Meiner 1988.

Aristoteles; Zekl, Hans Günter (Hg.): *Organon Band 1. Topik und Über die sophistischen Widerlegungsschlüsse*. Hamburg: Felix Meiner 1997.

Aristoteles; Zekl, Hans Günter (Hg.): *Organon Band 2. Kategorien und Hermeneutik*. Hamburg: Felix Meiner 1988a.

Aristoteles; Zekl, Hans Günter (Hg.): *Organon Band 3 und 4: Erste Analytik und Zweite Analytik*. Hamburg: Felix Meiner 1988b.

Aurelius, Marcus; Nickel, Rainer: *Selbstbetrachtungen*. Mannheim: Artemis & Winkler 2010.

Ausonios; Färber, Hans (Hg.): *Leben und Meinungen der Sieben Weisen*. München: Heimeran, 1971, 145–161.

Cicero; Bayer, Karl (Hg.): *Über das Schicksal*. Düsseldorf: Artemis & Winkler 2000.

Cicero; Faltner, Max (Hg.): *Cato der Ältere über das Alter*. Düsseldorf: Artemis & Winkler 2004.

Cicero; Gigon, Olof (Hg.): *Über die Ziele des menschlichen Handelns*. München: Artemis & Winkler 1988.

Cicero; Gigon, Olof (Hg.): *Über das Wesen der Götter*. Zürich: Artemis & Winkler 1996.

Cicero; Gigon, Olof (Hg.): *Gespräche in Tusculum*. Düsseldorf: Artemis & Winkler 1998.

Cicero; Nüßlein, Theodor (Hg.): *Über die Auffindung des Stoffes*. Düsseldorf: Artemis & Winkler 1998.

Cicero; Nüßlein, Theodor (Hg.): *Über den Redner*. Düsseldorf: Artemis & Winkler 2011.

Cicero; Straume-Zimmermann, Laila (Hg.): *Hortensius. Lucullus. Academici libri*. Düsseldorf: Artemis & Winkler 1997.

Diogenes Laërtios; Zekl, Hans Günter (Hg.): *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. Hamburg: Felix Meiner 2015.

Epiktetos; Nickel, Rainer (Hg.): *Ausgewählte Schriften*. Zürich: Artemis & Winkler 1994.

Epiktetos; Nickel, Rainer (Hg.): *Anleitung zum glücklichen Leben*. Düsseldorf: Artemis & Winkler 2006.

Epikuros; Nickel, Rainer (Hg.): *Wege zum Glück*. Berlin: De Gruyter 2011.

Euripides; Färber, Hans (Hg.): *Sämtliche Tragödien und Fragmente. Band II*. München: Ernst Heimeran 1972a.

Euripides; Färber, Hans (Hg.): *Sämtliche Tragödien und Fragmente. Band III*. München: Ernst Heimeran 1972b.

Euripides; Färber, Hans (Hg.): *Sämtliche Tragödien und Fragmente. Band IV*. München: Ernst Heimeran 1972c.

Eusebius; Gifford, Edwin H.: *Praeparatio evangelica*. Oxford: University Press 1903.

Herodotos; Feix, Josef (Hg.): *Historien. Erster Band. Bücher I–V*. Düsseldorf: Artemis & Winkler 2006.

Hesiodos; Kern von Hartmann, Bertha: *Hesiods Werke*. Tübingen: Mohr 1911.

Hesiodos; von Schirnding, Albert (Hg.): *Theogonie. Werke und Tage*. Berlin: Akademie-Verlag 2012.

Hippokrates; Müri, Walter (Hg.): *Der Arzt im Altertum*. Düsseldorf: Artemis & Winkler 2001.

Homeros; Holzberg, Niklas (Hg.): *Ilias*. Berlin: Akademie-Verlag 2013a.

Homeros; Holzberg, Niklas (Hg.): *Odyssee*. Berlin: Akademie-Verlag 2013b.

Homeros; Weiher, Anton (Hg.): *Homerische Hymnen*. München: Artemis 1989.

Horatius; Fink, Gerhard (Hg.): *Oden und Epoden*. Düsseldorf: Artemis & Winkler 2002.

Hyginus; Marshall, Peter K. (Hg.): *Fabulae*. München: Saur 2002.

Lucretius; Diels, Hermann (Hg.): *Von der Natur*. Berlin: Akademie-Verlag 2013.

Lukian; Mras, Karl (Hg.): *Die Hauptwerke des Lukian*. München: Heimeran 1980.

Ovidius; Färber, Hans (Hg.): *Fasti*. München: Ernst Heimeran 1960.

Ovidius; Holzberg, Niklas (Hg.): *Metamorphosen*. Berlin: De Gruyter 2017.

Pindaros; Bremer, Dieter (Hg.): *Oden*. München: Artemis & Winkler 2003.

Platon; Bayer, Karl (Hg.): *Protagoras*. Düsseldorf: Artemis & Winkler 2008.

Platon; Buchwald, Wolfgang (Hg.): *Phaidros*. München: Ernst Heimeran 1964.

Platon; Dirlmeier, Franz (Hg.): *Phaidon*. München: Ernst Heimeran 1959.

Platon; Ebert, Theodor (Hg.): *Menon*. Berlin: De Gruyter 2019.

Platon; Hülser Franz (Hg.): *Sämtliche Werke I. Protagoras. Apologie. Kriton*. Frankfurt: Insel 1991a.

Platon; Hülser Franz (Hg.): *Sämtliche Werke II. Euthyphron. Gorgias*. Frankfurt: Insel 1991b.

Platon; Hülser Franz (Hg.): *Sämtliche Werke III. Menon. Kratylos. Euthydemos*. Frankfurt: Insel 1991c.

Platon; Hülser Franz (Hg.): *Sämtliche Werke VI. Phaidros. Theaitetos*. Frankfurt: Insel 1991d.

Platon; Hülser Franz (Hg.): *Sämtliche Werke VII. Sophistes. Politikos. Parmenides*. Frankfurt: Insel 1991e.

Platon; Hülser Franz (Hg.): *Sämtliche Werke VIII. Timaios. Kritias*. Frankfurt: Insel 1991f.

Platon; Neumann, Willy (Hg.): *Briefe*. München: Ernst Heimeran 1967.

Platon; Szlezák, Thomas A. (Hg.): *Politeia*. Düsseldorf: Artemis & Winkler 2000.

Platon; Szlezák, Thomas A. (Hg.): *Symposion*. Düsseldorf: Artemis & Winkler 2002.

Plutarch; Feldmeier, Reinhard (Hg.): *Ist „Lebe im Verborgenen“ eine gute Lebensregel?* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2001.

Seneca; Fink, Gerhard (Hg.): *Epistulae morales ad Lucilium. Band 1*. Düsseldorf: Artemis & Winkler 2007.

Seneca; Fink, Gerhard (Hg.): *Schriften zur Ethik. Die kleinen Dialoge*. Düsseldorf: Artemis & Winkler 2008.

Seneca; Nickel, Rainer (Hg.): *Epistulae morales ad Lucilium. Band 2*. Düsseldorf: Artemis & Winkler 2009.

Servius; Thilo Georgius (Hg.): *In Vergilii Carmina Commentarii. Vol. II. Aeneidos Liberorum VI–XII Commentarii*. Leipzig: Teubner 1884.

Sophokles; Willige, Wilhelm (Hg.): *Dramen*. Düsseldorf: Artemis & Winkler 2007.

Tacitus; Heller, Erich (Hg.): *Annalen*. Mannheim: Artemis & Winkler 2010.

Vergil; Holzberg, Niklas (Hg.): *Aeneis*. Berlin: De Gruyter 2015.

Xenophon; Jaerisch, Peter (Hg.): *Erinnerungen an Sokrates*. München: Artemis & Winkler 1987.

7.2. Sekundärquellen

Abenstein, Reiner: *Griechische Mythologie*. Paderborn: Brill Schönigh 2024.

Aland, Barbara: *Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche*. Berlin: De Gruyter 1997.

Albrecht, Elisabeth; Roller, Susanne: „Terminalphase und Tod“, in: Bauswein, Claudia; Roller, Susanne; Voltz, Raymond (Hg.): *Leitfaden Palliative Care – Palliativmedizin und Hospizbetreuung*. München: Urban & Fischer 2015.

Améry, Jean; Boussard, Monique (Hg.): *Werke. Band 3*. Stuttgart: Klett-Cotta 2005.

Antonovsky, Aaron: *Salutogenese. Zur Entmystifizierung der Gesundheit*. Tübingen: Dgvt 1997.

Ariès, Philippe: *Geschichte des Todes*. München: dtv 1982.

Auhser, Ferdinand: *Vielfalt (er)leben 3*. Linz: Trauner 2023.

Bauer, Emmanuel J.: „Das Problem des Suizids in der Perspektive der abendländischen Geistesgeschichte“, in: *Existenzanalyse* 19(1), 2002, 8–10.

Benz, Ernst: *Das Todesproblem in der stoischen Philosophie*. Stuttgart: Kohlhammer 1929.

Benzenhöfer, Udo: *Der gute Tod. Euthanasie und Sterbehilfe in Geschichte und Gegenwart*. München: Beck 1999.

Bedford-Strohm, Heinrich: *Leben dürfen – Leben müssen. Argumente gegen die Sterbehilfe*. München: Kösel 2015.

Berve, Helmut: *Dion*. Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur 1957.

Birnbacher, Dieter: *Tun und Unterlassen*. Ditzingen: Reclam 1995.

Birnbacher, Dieter: „Fünf Bedingungen für ein akzeptables Todeskriterium“, in: Ach, Johann S.; Quante, Michael (Hg.): *Hirntod und Organverpflanzung. Ethische, medizinische, psychologische und rechtliche Aspekte der Transplantationsmedizin*. Stuttgart–Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1999.

Birnbacher, Dieter: *Tod*. Berlin: De Gruyter 2017.

Bloomfield Maurice: „Cerberus, the Dog of Hades“, in: *The Monist* 14(4), 1904, 523–540.

Bobbio, Norberto: *Vom Alter*. Berlin: Wagenbach 2004.

Böcker, Werner: *Pathologie*. München: Urban & Fischer 2008.

Bonner, Campbell: „Hades and the Pomegranate Seed“, in: *The Classical Review* 53(1), 1939, 3–4.

Borges, Jorge Luis: *Das Aleph. Erzählungen 1944–1952*. Frankfurt: Fischer 1992.

Boshammer, Susanne: „Der assistierte Suizid aus der Perspektive einer Ethik des Helfens“, in: *Aus Politik und Zeit* 38–39, 2015, 48–55.

Bowlby, John: *Verlust, Trauer und Depression*. Frankfurt: Fischer 1987.

Bruchmann, Carl F.: *Epitheta deorum quae apud poetas graecos leguntur*. Leipzig: Teubner 1893.

Bulayumi, Espérance-Francois Ngayibata: *Sterbebegleitung als Lebensbegleitung. Eine imperative ethische Notwendigkeit*. Linz: pro mente 2001.

Burkert, Walter: *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*. Nürnberg: Hans Carl 1962.

Burkert, Walter: „Pleading for Hell: Postulates, Fantasies and the Senselessness of Punishment“, in: *Numen* 56(2/3), 2009, 141–160.

Burkert, Walter: *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart: Kohlhammer 2011.

Busse, Adolf: „Peripatos und Peripatetiker“, in: *Hermes* 61(3), 1926, 335–342.

Camus, Albert: *Der Mythos des Sisyphos*. Hamburg: Rowohlt 1959.

Čapek, Karel: *Dramen*. Berlin–Weimar: Aufbau 1976.

Clark, David: „Total pain: the work of Cicely Saunders and the hospice movement“, in: *American Pain Society Bulletin* 10(4), 2000, 13–15.

Condrau, Gion: *Der Mensch und sein Tod*. Zürich: Kreuzer 1991.

De Beauvoir, Simone: *Alle Menschen sind sterblich*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1970.

De Stoutz, Noémi D.: „Palliative Betreuung und Sterbebegleitung statt Sterbehilfe“, in: Mettner, Matthias (Hg.): *Wie menschenwürdig sterben? Zur Debatte um die Sterbehilfe und zur Praxis der Sterbebegleitung*. Zürich: NZN 2000.

Diels, Hermann: *Die Fragmente der Vorsokratiker. Erster Band*. Berlin: Weidmann 1906.

Diels, Hermann: *Die Fragmente der Vorsokratiker. Zweiter Band*. Berlin: Weidmann 1922a.

Diels, Hermann: *Die Fragmente der Vorsokratiker. Dritter Band*. Berlin: Weidmann 1922b.

Döring, Klaus; Flashar, Hellmut (Hg.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Band 2/1: Sophistik, Sokrates, Sokratik, Mathematik, Medizin*. Basel: Schwabe 1998.

Dreßke, Stefan: „Sterben und Tod“, in: Aner, Kirsten; Karl, Ute (Hg.): *Handbuch Soziale Arbeit und Alter*. Wiesbaden: Springer 2020.

Drolshagen, Christoph: *Lexikon Hospiz*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2003.

Duden, Barbara: *Der Frauenleib als öffentlicher Ort. Vom Missbrauch des Begriffs Leben*. München: dtv 1994.

Dührsen, Niels Christian: „Thales“, in: Flashar, Hellmut (Hg.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Band 1/1: Frühgriechische Philosophie*. Basel: Schwabe 2013.

Durkheim, Émile; Herkommer, Sebastian: *Der Selbstmord*. Frankfurt: Suhrkamp 1983.

Erler, Michael; Flashar, Hellmut: *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Band 2/2: Platon*. Basel: Schwabe 2007.

Färber, Hans (Hg.): *Leben und Meinungen der Sieben Weisen*. München: Heimeran 1971.

Fehling, Detlev: *Die sieben Weisen und die frühgriechische Chronologie*. Bern: Peter Lang 1985.

Feldmann, Karl: „Sterben in der modernen Gesellschaft“, in: Bormann, Franz-Josef; Borasio, Gian Domenico (Hg.): *Sterben. Dimensionen eines anthropologischen Grundphänomens*. Berlin: De Gruyter 2012.

Fenner, Dagmar: *Einführung in die Angewandte Ethik*. Tübingen: Francke 2010.

Fink, Gerhard: *Who's who in der antiken Mythologie*. München: dtv 2014.

Flashar, Hellmut (Hg.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Band 1: Frühgriechische Philosophie*. Basel: Schwabe 2013.

Flashar, Hellmut (Hg.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Band 3: Ältere Akademie, Aristoteles – Peripatos*. Basel: Schwabe 1983.

Flashar, Hellmut (Hg.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Band 4/1: Die hellenistische Philosophie*. Basel: Schwabe 1994a.

Flashar, Hellmut (Hg.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Band 4/2: Die hellenistische Philosophie*. Basel: Schwabe 1994b.

Frenschkowski, Marco: „Religionswissenschaft“, in: Wittwer, Héctor; Schäfer, Daniel; Frewer, Andreas: *Handbuch Sterben und Tod. Geschichte – Theorie – Ethik*. Stuttgart: Metzler 2020.

Gebhardt, Ernst: *Polykrates' Anklage gegen Sokrates und Xenophons Erwiderung*. Frankfurt: Univ.-Diss 1957.

Gemelli Marciano, Maria Laura: *Die Vorsokratiker. Band 1*. Düsseldorf: Artemis & Winkler 2007.

Gemelli Marciano, Maria Laura: *Die Vorsokratiker. Band 2*. Düsseldorf: Artemis & Winkler 2013a.

Gemelli Marciano, Maria Laura: *Die Vorsokratiker. Band 3*. Düsseldorf: Artemis & Winkler 2013b.

Gemoll, Wilhelm; Vretska, Karl: *Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch*. München: Oldenbourg 2006.

Giuliani, Luca: *Tragik, Trauer und Trost. Bildervasen für eine apulische Totenfeier*. Berlin: Antikensammlung 1995.

Graf, Fritz: *Griechische Mythologie*. Mannheim: Bibliographisches Institut 2012.

Groß, Dominik; Kreucher, Sabrina; Grande, Jasmin: „Zwischen biologischer Erkenntnis und kultureller Setzung: Der Prozess des Sterbens und das Bild des Sterbenden“, in: Rosentreter, Michael; Groß, Dominik; Kaiser, Stephanie (Hg.): *Sterbeprozesse – Annäherungen an den Tod*. Kassel: University Press 2010.

Gunn, James E.: *The New Encyclopedia of Science Fiction*. New York: Viking 1988.

Guthrie, William Keith: *Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic Movement*. Princeton: University Press 1993.

Halfwassen, Jens: *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*. München: Saur 2006.

Hard, Robin: *The Routledge Handbook of Greek Mythology*. New York: Routledge 2004.

Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Frankfurt: Klostermann 1977.

Held, Klaus: *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*. Berlin: De Gruyter 1980.

Held-Hildebrandt, Renate: „Die Finalphase des Lebens“, in: Lilie, Ulrich; Zwielerlein, Eduard (Hg.): *Handbuch. Integrierte Sterbebegleitung*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2004.

Henderson, Jeffrey W.: „Theognis 702–712: The Sisyphus-exemplum“, in: *Quaderni Urbinati di Cultura Classica, New Series* 15(3), 1983, 83–90.

Höffe, Otfried: *Aristoteles*. München: Beck 2014.

Hossenfelder, Malte: *Antike Glückslehre. Quellen zur hellenistischen Ethik in deutscher Übersetzung*. Stuttgart: Kröner 2013.

Hume, David: *The David Hume collection*. Mansfield: Charles River 2018.

Hunger, Herbert: *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. Wien: Brüder Hollinek 1959.

Jacoby, Felix: *Die Fragmente der griechischen Historiker. Teil 1: Genealogie und Mythographie*. Leiden: Brill 1957.

Jankélévitch, Vladimir; Lange, Christoph: *Der Tod*. Frankfurt: Suhrkamp 2005.

Jaspers, Karl: *Philosophie und Welt. Reden und Aufsätze*. München: Piper 1958.

Jonas, Hans: *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Frankfurt: Insel 1992.

Jonen-Thielemann, Ingeborg: „Terminalphase“, in: Aulbert, Elberhard; Nauck, Friedemann: *Lehrbuch der Palliativmedizin*. Stuttgart: Schattauer 2012.

Kamlah, Wilhelm: *Meditatio Mortis. Kann man den Tod „verstehen“ und gibt es ein „Recht auf den eigenen Tod“?* Stuttgart: Klett 1976.

Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften. Band VI*. Berlin: De Gruyter 1914.

Kast, Verena: *Trauern. Phasen und Chancen des psychischen Prozesses*. Stuttgart: Kreuz 2015.

Kessler, David: *In Würde. Die Rechte des Sterbenden*. Stuttgart: Kreuz 2003.

Kirk, Geoffrey S.; Raven, John E.; Schofield, Malcolm (Hg.): *Die vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte und Kommentare*. Stuttgart: Metzler 2001.

Kirschbaum, Engelbert: *Lexikon der christlichen Ikonographie. Band 3*. Rom: Herder 1994.

Knechtel, Diana: *Warum? Wege zur Ethik*. Wien: Westermann 2023.

Kneihs, Benjamin: *Grundrechte und Sterbehilfe*. Wien: Österreichische Staatsdruckerei 1998.

Kraus, Theodor: *Hekate. Studien zu Wesen und Bild der Göttin in Kleinasien und Griechenland*. Heidelberg: Carl Winter 1960.

Kroll, Wilhelm (Hg.): *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Band VI,1: *Ephoros–Eutychos*. Stuttgart: Metzler 1907.

Kroll, Wilhelm (Hg.): *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Band VII,2: *Glykyrrhiza–Helikeia*. Stuttgart: Metzler 1912a.

Kroll, Wilhelm (Hg.): *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Band VIII,1: *Helikon–Hestia*. Stuttgart: Metzler 1912b.

Kroll, Wilhelm (Hg.): *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Band IX,1: *Hyaia–Imperator*. Stuttgart: Metzler 1914.

Kroll, Wilhelm (Hg.): *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Band XI,1: *Katoikoi–Komödie*. Stuttgart: Metzler 1921.

Kroll, Wilhelm (Hg.): *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Band XI,2: *Komogrammateus–Kynegoi*. Stuttgart: Metzler 1922.

Kroll, Wilhelm (Hg.): *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Band II A,2: *Selinuntia–Sila*. Stuttgart: Metzler 1923.

Kroll, Wilhelm (Hg.): *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Band III A,1: *Silacenis–Sparsus*. Stuttgart: Metzler 1927.

Kroll, Wilhelm (Hg.): *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Band XIV,1: *Lysimachos–Mantike*. Stuttgart: Metzler 1928.

Kroll, Wilhelm (Hg.): *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Band IV A,2: *Symposion–Tauris*. Stuttgart: Metzler 1932.

Kroll, Wilhelm (Hg.): *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Band V A,1: *Taurisci–Thapsis*. Stuttgart: Metzler 1934.

Kroll, Wilhelm (Hg.): *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Band VI A,1: *Thesauros–Timomachos*. Stuttgart: Metzler 1936.

Kroll, Wilhelm (Hg.): *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Band XIX,1: *Pech–Petronius*. Stuttgart: Metzler 1937.

Kroll, Wilhelm (Hg.): *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Band XVIII,1: Olympia–Orpheus*. Stuttgart: Metzler 1939.

Krüger, Oliver (2007): „Die Aufhebung des Todes. Die Utopie der Kryonik im Kontext der US-amerikanischen Bestattungskultur“, in: Macho, Thomas; Marek, Kristin (Hg.): *Die neue Sichtbarkeit des Todes*. München: Fink 2007.

Kübler-Ross, Elisabeth: *Interviews mit Sterbenden*. Stuttgart: Kreuz 1992.

Lacina, Katharina: *Tod*. Stuttgart: UTB 2009.

Lacina, Katharina: *Ethik 3. Diskurs und Orientierung*. Wien: HPT 2023.

Lautwein, Thomas: *Hekate, die dunkle Göttin. Geschichte und Gegenwart*. Rudolstadt: Edition Roter Drache 2009.

Leyendecker, Christoph: „Lass mich einen Schritt alleine tun“. *Lebensbeistand und Sterbebegleitung lebensbedrohlich erkrankter Kinder*. Stuttgart: Kohlhammer 2001.

Lincoln, Bruce: „The Rape of Persephone: A Greek Scenario of Women’s Initiation“, in: *The Harvard Theological Review* 72(3/4), 1979, 223–235.

Lutterotti, Markus: *Sterbehilfe. Gebot der Menschlichkeit?* Düsseldorf: Patmos 2002.

Mackie, Christopher John: „Scamander and the Rivers of Hades in Homer“, in: *The American Journal of Philology* 120(4), 1999, 485–501.

Mainzer, Klaus: *Symmetrien der Natur. Ein Handbuch zur Natur- und Wissenschaftsphilosophie*. Berlin: De Gruyter 1988.

Mansfeld, Jaap; Primavesi, Oliver: *Die Vorsokratiker*. Stuttgart: Reclam 2012.

Mant, Keith A.: „Die medizinische Definition des Todes“, in: Toynbee, Arnold (Hg.): *Vor der Linie. Der moderne Mensch und der Tod*. Frankfurt: Fischer 1970.

Martens, Ekkehard: *Sokrates. Eine Einführung*. Stuttgart: Reclam 2004.

May, Arndt T.: *Autonomie und Fremdbestimmung bei medizinischen Entscheidungen für Nicht-einwilligungsfähige*. Münster: LIT 2000.

Mettner, Matthias: „Zur Einführung – Wie menschenwürdig sterben?“, in: Mettner, Matthias (Hg.): *Wie menschenwürdig sterben? Zur Debatte um die Sterbehilfe und zur Praxis der Sterbegleitung*. Zürich: NZN 2000.

Mittelhaus, Karl (Hg.): *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Band XVIII,2: Orphische Dichtung–Palatini*. Stuttgart: Metzler 1942.

Montaigne, Michel De: *Die Essais*. Ditzingen: Reclam 2005.

Morus, Thomas; Ritter, Gerhard: *Utopia*. Ditzingen: Reclam 2012.

Muth, Robert: *Einführung in die griechische und römische Religion*. Darmstadt: Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft 1988.

Nagel, Thomas: *Der Blick von nirgendwo*. Frankfurt: Suhrkamp 1992.

Nagel, Thomas: *Letzte Fragen*. Berlin: Philo 2001.

Nagele, Susanne; Feichtner, Angelika: *Lehrbuch der Palliativpflege*. Wien: Facultas 2012.

Nesselrath, Heinz-Günther: „Die Reise zu den Inseln der Seligen von Hesiod bis Lukian“, in: Egeler, Matthias; Heizmann, Wilhelm: *Between the Worlds*. Berlin: De Gruyter 2020.

Nickel, Rainer: *Stoa und Stoiker*. Düsseldorf: Artemis & Winkler 2008.

Nietzsche, Friedrich; Colli, Giorgio (Hg.); Montinari,azzino (Hg.): *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Band 1*. München: dtv 1999a.

Nietzsche, Friedrich; Colli, Giorgio (Hg.); Montinari,azzino (Hg.): *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Band 4*. München: dtv 1999b.

Nietzsche, Friedrich; Colli, Giorgio (Hg.); Montinari,azzino (Hg.): *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Band 12*. München: dtv 1999c.

Pfiffig, Ambros Josef: *Die etruskische Religion. Sakrale Stätten, Götter, Kulte, Rituale*. Wiesbaden: Albus VMA 1998.

Pieper, Annemarie: *Einführung in die Ethik*. Tübingen: Francke 2003.

Pleger, Wolfgang H.: *Sokrates. Der Beginn des philosophischen Dialogs*. Reinbeck: Rowohlt 1998.

Pleines, Jürgen-Eckardt: *Heraklit. Anfängliches Philosophieren*. Hildesheim: Olms 2002.

Pöltner, Günther: *Grundkurs Medizin-Ethik*. Wien: Facultas 2002.

Pötscher, Alexandra Isabella: *Wie kann geholfen werden, wenn jemand geht? Wie Sozialpädagog*innen in der Offenen Jugendarbeit Jugendliche bei ihrer Trauerbewältigung unterstützen und begleiten können*. Wien: Masterarbeit 2023.

Preller, Ludwig: *Griechische Mythologie. 1. Theogonie und Götter*. Leipzig: Weidmann 1964.

Quante, Michael: *Personales Leben und menschlicher Tod. Personale Identität als Prinzip der biomedizinischen Ethik*. Frankfurt: Suhrkamp 2002.

Rapp, Christof: *Die Vorsokratiker*. München: Beck 1997.

Reininger, Robert; Nawratil, Karl: *Einführung in das philosophische Denken*. Wien: Deuticke 1988.

Riha, Ortrun; Nartschik, Clemens; Helm, Stephan (Hg.): *Ethik in der Medizin: Eine Einführung*. Aachen: Shaker 1998.

Rilke, Rainer Maria: *Gegenüber dem Himmel. Die schönsten Gedichte*. München: Piper 1997.

Rosenberg, Jay F.: *Thinking clearly about Death*. Indianapolis-Cambridge: Hackett 1998.

Rutherford, William G.: *Scholia Aristophanica I*. London: Macmillan 1896.

Sartre, Jean-Paul; König, Traugott (Hg.): *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Hamburg: Rowohlt 1991.

Schäfer, Christian (Hg.): *Platon-Lexikon*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2013.

Schefer, Christina: *Platons unsagbare Erfahrung*. Basel: Schwabe 2001.

Schirren, Thomas: *Die Sophisten*. Stuttgart: Reclam 2003.

Schopenhauer, Arthur; Freiherr von Löhneysen, Hans-Wolfgang (Hg.): *Parerga und Paralipomena. I*. Frankfurt: Suhrkamp 1989.

Schreiber, Hans-Ludwig: „Tod und Recht. Hirntod und Verfügungsrecht über das Leben“, in: Klinger Cornelia (Hg.): *Perspektiven des Todes in der modernen Gesellschaft*. Wien: Böhlau 2009.

Schreiner, Paul-Werner; Gahl, Klaus: „Begegnung mit Sterben und Tod“, in: Kahlke, Winfried; Reiter-Theil, Stella (Hg.): *Ethik in der Medizin*. Stuttgart: Ferdinand Enke 1995.

Schumacher, Bernhard: *Der Tod in der Philosophie der Gegenwart*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004.

Schwarzer, Alice: „Leben in der Leiche“, in: *Spiegel* 43, 1992.

Schweitzer, Albert: *Die Lehre von der Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten*. München: Beck 1966.

Seiffert, Helmut: *Einführung in die Hermeneutik. Die Lehre von der Interpretation in den Fachwissenschaften*. Tübingen: Francke 1992.

Sourvinou-Inwood, Christiane: „Crime and Punishment: Tityos, Tantalos and Sisyphos in “Odyssey” 11“, in: *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 33, 1986, 37–58.

Spiegel, Yorick: *Der Prozess des Trauerns: Analyse u. Beratung*. Mainz: Kaiser-Grünwald 1973.

Stahr, Adolf: *Aristotelia. Leben, Schriften und Schüler des Aristoteles. Zweiter Theil*. Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses 1832.

Stangl, Helmut: *Praxisbuch Ethik 3*. Linz: Veritas 2023.

Steinvorth, Ulrich: *Warum überhaupt etwas ist*. Hamburg: Rowohlt 1994.

Swift, Jonathan: *Gullivers Reisen*. Frankfurt: Insel 2008.

Szlezák, Thomas A.: *Platon lesen*. Stuttgart–Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1993.

Theilig, Stephan: *Historische Konzeptionen von Körperlichkeit*. Berlin: Frank & Timme 2011.

Timmermann, Paul: „Der Schmerz und die Ethik der Sterbebegleitung“, in: Lilie, Ulrich; Zwierlein, Eduard (Hg.): *Handbuch. Integrierte Sterbebegleitung*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2004.

- Trachsel, Manuel; Maercker, Andreas: *Lebensende, Sterben und Tod*. Göttingen: Hogrefe 2016.
- Vlastos, Gregory: *Platonic Studies*. Princeton: University Press 1981.
- Vlastos, Gregory: „Socratic Piety“, in: Kamtekar, Rachana (Hg.): *Plato's Euthypro, Apology, and Crito*. Lanham: Rowman & Littlefield 2005.
- Von Salis, Arnold: „Antiker Bestattungsbrauch“, in: *Museum Helveticum* 14(2), 1957, 89–99.
- Von Wilamowitz-Moellendorff, Enno Friedrich Wichard Ulrich: *Der Glaube der Hellenen*. Berlin: Weidmann 1931.
- Von Wilamowitz-Moellendorff, Enno Friedrich Wichard Ulrich: *Platon. Sein Leben und seine Werke*. Berlin: Weidmann 1959.
- Wächter, Ludwig: „Zur Ableitung von „Hades“ und „Persephone““, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 16(3), 1964, 193–208.
- Waser, Otto: *Charon, Charun, Charos. Mythologisch-archäologische Monographie*. Berlin: Weidmann 1898.
- Weidinger, Erich: *Die Apokryphen. Verborgene Bücher der Bibel*. Augsburg: Bechtermünz 1999.
- Weissenberger-Leduc, Monique: *Handbuch der Palliativpflege*. Wien: Springer 2002.
- Williams, Bernard: *Probleme des Selbst. Philosophische Aufsätze 1956–1972*. Stuttgart: Reclam 1978.
- Willis, Roy (Hg.): *Mythologie*. Köln: Taschen 2007.
- Wissowa, Georg (Hg.): *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Band I,1: Aal–Alexandros*. Stuttgart: Metzler 1893.
- Wissowa, Georg (Hg.): *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Band III,2: Campanus ager–Claudius*. Stuttgart: Metzler 1899.
- Wittgenstein, Ludwig; Ogden, Charles Kay (Hg.): *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Kegan Paul & Co 1922.

Wittwer, Héctor: *Selbsttötung als philosophisches Problem. Über die Rationalität und Moralität des Suizids*. Paderborn: Mentis 2003.

Wittwer, Héctor; Schäfer, Daniel; Frewer, Andreas (Hg.): *Handbuch Sterben und Tod. Geschichte – Theorie – Ethik*. Stuttgart: Metzler 2020.

Wolf, Ursula: *Aristoteles' „Nikomachische Ethik“*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2013.

Worden, James William: *Beratung und Therapie in Trauerfällen. Ein Handbuch*. Bern: Huber 1999.

Yada-Mc Neal, Stephan D.: *Heim ins Reich – Hitlers willigste Österreicher*. BoD 2018.

Zeleny, Karin: *Die Göttin Hekate in den Historiae Deorum Gentilium des Lilius Gregorius Gyraldus (Basel 1548). Unter besonderer Berücksichtigung der Rezeption Hekates in humanistischen Handbüchern und Kommentaren des 16. Jahrhunderts*. Wien: Diplomarbeit 1999.

Zhmud, Leonid: „Überlegungen zur pythagoreischen Frage“, in: Rechenauer, Georg (Hg.): *Frühgriechisches Denken*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005.

7.3. Internetquellen

Die Sichtung der Internetquellen erfolgte zuletzt am 02.07.2024.

Aristophanes: *Nubes*. DOI: 10.4159/DLCL.aristophanes-clouds.1998

Aristophanes: *Ranae*. DOI: 10.4159/DLCL.aristophanes-frogs.2002

Aristoteles: *Rhetorica*. DOI: 10.4159/DLCL.aristotle-art_rhetoric.2020

Aristoteles: *Politica*. DOI: 10.4159/DLCL.aristotle-politics.1932

Augustinus von Hippo: *De civitate dei*.

In: <https://bkv.unifr.ch/de/works?authorName=Augustinus>

Aulus Gellius: *Noctes Atticae*. DOI: 10.4159/DLCL.gellius-attic_nights.1927

Diogenes Laërtios: *De clarorum philosophorum vitis*. DOI: 10.4159/DLCL.diogenes_laertius-lives_important_philosophers_book_i_prologue.1925

Eusebios: Praeparatio Evangelica.

In: <https://scaife.perseus.org/reader/urn:cts:greekLit:tlg2018.tlg001.1st1K-grc1:14.18>

Hesiodos: Scutum. DOI: 10.4159/DLCL.hesiod-shield.2018 und

Pausanias: Graeciae descriptio. DOI: 10.4159/DLCL.pausanias-description_greece.1918

Plutarchos: Alexandros. DOI: 10.4159/DLCL.plutarch-lives_alexander.1919

Plutarchos: Moralia. DOI: 10.4159/DLCL.plutarch-moralia_other_fragments.1969

Sextus Empiricus: Adversus mathematicos. DOI: 10.4159/DLCL.sextus_empiricus-against_professors.1949

Sextus Empiricus: Pyrrhoneioi Hypotyposeis. DOI: 10.4159/DLCL.sextus_empiricus-outlines_pyrrhonism.1933

Thomas von Aquin: Summa Theologiae.

In: <https://bkv.unifr.ch/de/works/sth>

Amnesty International (AI):

<https://www.amnesty.at/themen/menschenrechte/die-allgemeine-erklaerung-der-menschenrechte-aemr/>

International Association for the Study of Pain (IASP):

<https://www.iasp-pain.org/publications/iasp-news/iasp-announces-revised-definition-of-pain/>

Petrusbrief:

<https://www.die-bibel.de/bibel/NA28/2PE.2>

Rechtsinformationssystem des Bundes (RIS):

<https://www.ris.bka.gv.at/GeltendeFassung.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=20004723>

<https://www.ris.bka.gv.at/NormDokument.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=10002296&FassungVom=2022-03-15&Artikel=&Paragraf=78&Anlage=&Uebergangsrecht=&ShowPrintPreview=True>

<https://www.ris.bka.gv.at/GeltendeFassung/Bundesnormen/10008568/Lehrpl%c3%a4ne%20%e2%80%93%20allgemeinbildende%20h%c3%b6here%20Schulen%2c%20Fassung%20vom%2003.07.2024.pdf>

8. Anhang

Abstract Deutsch:

Die Masterarbeit beschäftigt sich mit dem Thema Tod, welchem nicht nur jeder Mensch anheimfällt, sondern dem die Menschheit aufgrund der Unerfahrbareit desselben seit Jahrtausenden keinen Schritt nähergekommen zu sein scheint. Nichtsdestotrotz bedarf es gerade im 21. Jahrhundert aufgrund der fortschreitenden Säkularisierung sowie Globalisierung mehr denn je einer Behandlung des Themas für Jugendliche in der Schule. Hierzu eignet sich insbesondere der relativ neu eingeführte Ethik-Unterricht, der es erlaubt, den Tod abseits von religiösen Vorstellungen auf Basis philosophischer Konzepte behandeln zu können.

Das Ziel der Arbeit stellt demnach dar, das Thema Tod theoretisch aufzuarbeiten und in den aktuellen wissenschaftlichen Diskurs einzubetten, was nicht nur Todesarten und -definitionen, sondern darüber hinaus auch dem Tod verwandte Begriffe wie Sterbehilfe, Suizid und Unsterblichkeit inkludiert, um in einem nächsten Schritt mythologische sowie philosophische Vorstellungen aus der griechischen Antike den Tod betreffend aufarbeiten zu können. Dabei handelt es sich um eine Überblicksdarstellung der griechischen Mythologie sowie der antiken griechischen philosophischen Schulen von den naturphilosophischen Vorsokratikern wie Thales, Herakleitos oder Parmenides aus der archaischen Zeit, über Sokrates, Platon und Aristoteles aus der Klassik bis hin zu den Philosophen des Hellenismus wie Epikuros, Pyrrhon von Elis oder Zenon von Kition. Es versteht sich von selbst, dass eine tiefergehende Auseinandersetzung mit einzelnen Philosophen bei der Fülle an griechischen philosophischen Schulen im Rahmen dieser Arbeit nicht machbar ist; vielmehr soll die Heterogenität antiker Todesvorstellungen sowohl in der mythologischen Darstellung der Unterwelt und ihrer Götter als auch in den philosophischen Vorstellungen von Reinkarnations- bis hin zu Erlösungsgedanken aufgezeigt werden. Der Fokus der Arbeit liegt dabei in der Durchschau und Präsentation der griechischen Primärliteratur.

Nach der theoretischen Aufarbeitung des Themas Tod und der Literaturanalyse zu antiken Quellen den Tod betreffend erfolgt der fachdidaktische Teil; dieser beinhaltet eine Schulbuchanalyse der aktuellen Schulbücher zum Unterrichtsfach Ethik im Hinblick auf das Thema Tod sowie die etwaige Integration griechischer Philosophie zu demselben, wobei gesagt sei, dass

antike Philosophie in modernen Ethik-Büchern – zumindest den Tod betreffend – kaum vorhanden scheint.

Abstract English:

This master's thesis deals with the topic of death, which not only affects every human being, but which humanity seems to have come no closer to for thousands of years due to the fact that it cannot be experienced. Nonetheless, in the 21st century in particular, the progressive secularisation and globalisation mean that this topic needs to be addressed more than ever for young people at school. The relatively recently introduced ethics lessons are particularly suitable for this, as they allow death to be dealt with on the basis of philosophical concepts, away from religious ideas.

The aim of the thesis is therefore to theoretically analyse the topic of death and embed it in the current scientific discourse, which includes not only types and definitions of death, but also concepts related to death such as euthanasia, suicide and immortality, in order to be able to work through mythological and philosophical ideas from ancient Greece regarding death in a next step. This is an overview of Greek mythology and the ancient Greek philosophical schools from the natural philosophical pre-Socratics such as Thales, Herakleitos or Parmenides from the archaic period, via Socrates, Plato and Aristotle from the classical period, to the philosophers of Hellenism such as Epicuros, Pyrrhon of Elis or Zeno of Kition. It goes without saying that an in-depth examination of individual philosophers is not feasible given the abundance of Greek philosophical schools; rather, the heterogeneity of ancient concepts of death is to be demonstrated both in the mythological depiction of the underworld and its gods as well as in the philosophical ideas of reincarnation and redemption. The focus of the work lies in the review and presentation of the Greek primary literature.

After the theoretical treatment of the topic of death and the literature analysis of ancient Greek sources concerning death, the subject didactic part follows; this includes a textbook analysis of the current textbooks on the subject of ethics with regard to the topic of death as well as the possible integration of Greek philosophy on the same, whereby it should be said that ancient philosophy in modern ethics books - at least with regard to death – hardly seems to be present.