

Irmgard Männlein-Robert

Supranaturale Tiefen: Religiöse und philosophische Höhlenwelten in der antiken Literatur

Der vorliegende gräzistische Beitrag gehört in den Rahmen eines seit einigen Jahren gepflegten Forschungsinteresses, das sich auf die kulturelle sowie die anthropologische Semantik von Höhlen in antiken Texten richtet. Es handelt sich dabei um den Versuch, antike griechische Vorstellungen von Höhlen in eine *big history* oder sogar eine *deep history*¹ einzubetten. Das ist in der Gräzistik bislang nicht üblich: Seit dem neunzehnten und bis weit ins zwanzigste Jahrhundert dominierte unter Klassischen Philologen ein gänzlich ungetrübt Selbstbewusstsein, gerade mit den Griechen, der griechischen Literatur und Philosophie, die für die abendländische Geistesgeschichte relevanten und maßgeblichen Anfänge zu besitzen. Homer, der wohl um 700 v. Chr. als Sänger und Dichter wirkte, galt als Beginn der abendländischen Literatur überhaupt, auch wenn längst bekannt war, dass seine archaischen epischen Helden- und Abenteuergesänge tiefe bronzezeitliche Wurzeln haben.

Die Auffassung, dass sich erst mit den Griechen und ihren Mythen die Kultur Europas herausbilde, wird freilich seit einigen Jahrzehnten durch archäologische Befunde und religionswissenschaftliche Forschungen widerlegt; allmählich hat sich die Akzeptanz dafür entwickelt, dass viele Elemente der kulturellen Entwicklung aus dem – lange aus griechischer Sicht verpönten – Osten stammen und von dort übernommen wurden, etwa einige griechische Götter, die im Kontext dieses Kulturtransfers an griechische Gegebenheiten und Eigenheiten adaptiert wurden. Allerdings wird bereits durch einen Blick auf die uralten tradierten Mythen die traditionelle Auffassung, die Griechen hätten einen kulturellen Neustart markiert, klar konterkariert. De facto finden sich nämlich gerade im Mythos viele Verweise auf psychologische wie auf kulturanthropologische Universalien, vor allem auf psychologische und religiöse Tiefenstrukturen, bis weit vor die Bronzezeit. Diese werden exemplarisch etwa im Mythos von Demeter und Triptolemos greifbar, der letztendlich die Sesshaftwerdung und den Beginn des Ackerbaus durch die Menschen und damit einhergehend den Bau von Städten und die Einrichtung von Regeln sowie Gesetzen – also weitere Zivilisationsprozesse –

¹ So nach Smail 2008; Shryock und Smail 2011. Die folgenden Ausführungen basieren auf Männlein-Robert 2012a und b, greifen jedoch thematisch weiter aus.

beschreibt. Vor diesem Hintergrund muss m.E. auch der alte mythische Motivraum der Höhle als Raum einer komplex semantisierten Tiefe in der griechischen und überhaupt der antiken Kultur gelten.

Dass Höhlen als Erinnerungsorte urzeitlicher Kultur bis zum heutigen Tag eine ungebrochene Faszination ausüben, beweisen die weltweit stürmischen Reaktionen auf den Fund der sogenannten ‚Venus vom Hohle Fels‘ auf der Schwäbischen Alb im Jahr 2008.² Es ist sicherlich kein Zufall, dass diese bislang älteste, uns bekannte künstlerische Darstellung eines Menschen (genauer: einer sichtlich gebärfähigen Frau) gerade in einer Höhle gefunden wurde. Schließlich stehen doch Höhlen seit alters her im Kontext von Fruchtbarkeits- und Erdmutterkulten, die wohl letztlich auf der magischen Vorstellung von der Höhle als Gebärmutter oder Mutter, aus der das Leben hervorgeht, beruhen. Höhlen sind nicht nur für uns heute geologisch-materielle und archäologische Fundorte und Sinnbilder für räumliche und zeitliche Tiefe sowie für früheste Anfänge, sondern auch für die antiken Griechen. In Griechenland und Großgriechenland sind Höhlen zunächst eine geomorphologische Selbstverständlichkeit. Wie überall auf der Welt finden sich auch im griechischen Kulturraum Höhlen, die bereits in der Antike als Eingänge zur Unterwelt galten oder die religiös verehrte Kultorte waren, etwa als Geburts-, Wohn- oder Grabstätten von Göttern oder Heroen, die stets jedoch als geheimnisvolle Orte göttlichen Wirkens oder göttlicher Präsenz galten.³ Die Höhle gilt in der griechischen Religion und im Mythos als uralter, göttlicher, sakraler Raum, in dem supranaturale Erfahrungen gemacht, gleichsam göttliches Wissen erlangt werden kann. Zudem ist die Höhle oft als symbolhafter Raum des Übergangs, nicht selten zwischen Leben und Tod, erkennbar. Diese Ambivalenz der Höhle, ihre räumliche Liminalität, wird uns im Folgenden noch mehrfach begegnen. Ich nehme dabei einen Ansatz der neueren Religionswissenschaft auf (Egelhaaf-Gaiser und Rüpke 2002), wenn ich die Höhle als supranaturalen, religiösen und später auch philosophischen Ort der Tiefe interpretiere. Ich möchte aber nachdrücklich auf die grundsätzliche Pluralität und Komplexität der (Be-) Deutung bei der Interpretation von Höhlentopoi in der griechischen Literatur und im griechischen Kulturraum der Höhle hinweisen.

Im vorliegenden Beitrag soll das Hauptaugenmerk auf Bilder der Höhle konzentriert sein, die – nach Homer – vor allem der griechische Philosoph Platon im vierten Jahrhundert v.Chr. entworfen hat. Platon selbst kann bereits auf

² Conard 2009, 248.

³ Die auf dem kretischen Berg Ida gelegene Zeushöhle wird seit nachminoischer Zeit als Versteck des vor Kronos geretteten Babys Zeus verehrt (Pind. *O.* 5, 18); in Thessalien wird Amphiaraios von einem Erdsplatt verschlungen (Pind. *N.* 9, 24–25.; 10, 8–9.; *O.* 6, 12–14); eine Höhle am Kap Tainaron wird als Eingang in die Unterwelt beschrieben (Pind. *P.* 4, 43–44; Aristoph. *Ran.* 187).

ca. 400 Jahre literarische Tradition zurückblicken, die er gut kennt, und er gilt mit seiner eigenen und eigenwilligen Konzeption der Höhle als Autor, der selbst wiederum Tradition bildet, wie wir gegen Ende sehen werden. Zwei Aspekte sind besonders wichtig: Zum einen ist Platon der erste Philosoph, in dessen philosophischen Texten die Lehre von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele (verbunden mit Seelenwanderung respektive Reinkarnation) eine absolut zentrale Rolle spielt; zum anderen finden sich in seinem Werk auffällig viele Höhlenbeschreibungen, Mythen, Gleichnisse und Bilder rund um Höhlen. Mit seinem wohl berühmtesten Beispiel, dem so genannten ‚Höhlengleichnis‘ aus der *Politeia*, auf das ich zurückkommen werde, haben wir gewissermaßen einen ‚Brennspiegel‘ der früheren Tradition, welche der Philosoph allerdings scharf kritisiert und zu der er mit seiner Höhle ein Gegenbild entwirft. Platons Raumsymbolik der Höhle steht dabei in engster Verbindung mit dem an sich traditionellen mythischen und literarischen Motiv der Katabasis: Das ist ein Abstieg unter die Erde, in die Tiefe, oft in eine Höhle, und bedeutet eine Kontaktaufnahme mit der jenseitigen Welt, den Toten oder den Göttern, also eine Bewegung in die Tiefe surrealer räumlicher und seelischer Gefilde. Mit Platons neuer – erstmals philosophischer – Konzeption von Höhle und Katabasis lässt sich eine deutliche Bruchstelle zur vorangehenden, kulturell gewachsenen semantischen Pluralität von Höhle markieren, auf welche er jedoch noch vielfach anspielt. Von elementarer Bedeutung ist dabei, dass Platon eine komplexe *philosophische* Kontrafaktur derjenigen Höhlen- und Katabasis-Vorstellungen konstruiert, wie sie in archaischen poetischen und religiösen Texten und Kontexten überliefert und noch zu seiner Zeit kolportiert wurden.

1

Ein kurzer, nun folgender Überblick über die kulturelle Tradition der Höhle im archaischen Griechenland soll das Verständnis der folgenden Ausführungen erleichtern. Im Wesentlichen zeichnen sich zwei Bedeutungen der Höhle ab: Zum einen finden wir die Höhle als geheimnisvollen, göttlichen, vom menschlichen Bereich abgetrennten Raum, der klar eine religiös-kulturelle Semantik hat, zum anderen erscheint die Höhle als urzeitlicher, vorzivilisatorischer Raum der rohen Gewalt, als Naturraum schlechthin. Bereits in einem der ältesten überlieferten griechischen Texte, in der *Odyssee* Homers, die aus dem frühen siebten Jahrhundert v. Chr. stammt, aber auf viel älterer mündlicher Sangestradition beruht, finden wir diese beiden semantischen Ausprägungen. So gerät der Held Odysseus auf seiner Heimfahrt von Troia nach Ithaka unabsichtlich in eine abenteuerliche Märchenwelt, in der sich unter anderem auch die Höhle der göttlichen Nymphe

Kalypso befindet (*Od.* V, 55–75). Odysseus verliebt sich in Kalypso, erliegt ihren erotischen Reizen und kommt fast acht Jahre lang nicht von dort, nicht aus der Höhle dieser göttlichen Nymphe weg, die im Text als attraktiver Lustort beschrieben ist. Für Odysseus ist Kalypsos abgründig-tiefe Höhle eine lustvolle, freilich gefährlich-trügerische Idylle, da er lange sein eigentliches Ziel, seine Heimkehr nach Ithaka und zu seiner Frau Penelope, vergisst und einer verführerischen Sphäre anheimzufallen droht: Die Höhle ist hier der Raum, in dem der Held sich und seine Wünsche vergisst; sie ist gleichsam der Schoß Kalypsos, der Odysseus lange, zu lange, festhält. Verwiesen sei auch auf die Schilderung einer weiteren Höhle, der so genannten ‚Nymphengrotte‘, in Buch XIII (102–112) der *Odyssee*. Es handelt sich hier um eine lieblich-dunkle Höhle der Naiaden-Nymphen mit zwei Öffnungen, welche auf Ithaka bei der Rückkehr des Odysseus als Depot für Geschenke der Göttin Athena dient. Auf diese Höhle, die als Symbolort göttlicher Präsenz zu verstehen ist, komme ich später unter philosophischen Gesichtspunkten noch einmal zurück.

Doch nicht nur liebliche, göttliche Nymphen leben in Höhlen, sondern auch wilde Kerle wie die Kyklopen. Ebenfalls in der *Odyssee* Homers (IX, 104–564) stoßen Odysseus und seine Gefährten im Zuge ihrer Abenteuer auf die Kyklopen, körperlich und sittlich ungeschlachte Riesen mit nur einem Auge, also vorzivilisatorische Wesen ohne Religion und Recht, sie achten das Gastrecht nicht, sind in jeder Hinsicht unkultiviert. Der Kyklop Polyphem wohnt in einer Höhle, die als Ort der rohen Natur erscheint. Entsprechend roh und grob ist der Umgang Polyphems mit dem überlegenen Eindringling Odysseus. Der wilde Unhold Polyphem wird von Odysseus in der Höhle mit List geblendet und getäuscht, nur so kann Odysseus seine Gefährten und sich selbst retten. Die Höhle ist hier also eine Sphäre der rohen Gewalt, verkörpert durch ihren Bewohner, den Kyklopen Polyphem. Die Höhle wird dabei als vorzivilisatorischer Raum kenntlich,⁴ in dem der homerische Held in Lebensgefahr gerät und aus dem er sich allein aufgrund seiner intellektuellen Überlegenheit zu befreien versteht. Sowohl die Höhle der Kalypso als auch die des Polyphem sind also mythische, zivilisationsferne Räume einer gefährlichen, dunklen Tiefe – der Erotik auf der einen und der Gewalt auf der anderen Seite. Beide bedrohen den Helden Odysseus existenziell, freilich kann dieser einmal durch Hilfe der Götter und einmal durch eigene Intelligenz entkommen.

⁴ Am Rande sei erwähnt, dass sich für die Konzeption der Höhle als Raum der wilden und unzivilisierten Natur, die als Pendant ihrer Bewohner zu verstehen ist, weitere Texte der griechischen Literatur finden lassen: etwa Pindars Schilderungen des (Höhlen-)Ungeheuers Typhos (*Pind.* P. 1, 16–28); die menschenähnlichen, aber wilden Trog(l)odyten bei Herodot (IV, 183) als Höhlenbewohner in Äthiopien; in der Tragödie *Philoktetes* des Sophokles der Protagonist, dessen Wohnhöhle auf Lemnos dramatisches Sinnbild seiner Verwilderung ist.

Um verstehen zu können, inwiefern der Philosoph Platon den Tiefenraum der Höhle neu konzipiert, müssen wir noch einen Blick auf die religiöse und philosophische Raumsymbolik im Schnittfeld von Katabasis und Höhle vor Platon werfen, auf eine Raumsymbolik, die letztlich die Frage nach dem Ort des Wissens und der Erkenntnis verhandelt. Der in den griechischen Mythen vielfach beschriebene Gang in die Unterwelt dient, kurz abstrahiert, dem Zweck, mit etwas, das man vorher nicht hatte, aus der Unterwelt, dem Hades, zurückzukehren: entweder mit einem bereits Verstorbenen, den man von dort mitbringt, oder mit mehr Wissen und anderen, weiterreichenden Erkenntnissen als vorher. Ebendies ist der Fall bei der Katabasis des Odysseus, wie sie ebenfalls in Homers *Odyssee* (Buch XI) geschildert ist. Es handelt sich hier zunächst weniger um einen räumlichen Abstieg in die Unterwelt oder eine Tiefe, sondern eher um eine Grenzüberschreitung der gewöhnlichen Erfahrungswelt, eine Fahrt in ein Jenseits, die in eine *véκνια* (Totenopfer) oder *νεκρομαντεία* (Totenbeschwörung, eine Art Séance) mündet. Diese findet jenseits des großen Ringflusses Okeanos, der die Menschenwelt umfließt, am äußeren Rand des Totenreiches statt. In diesem als dunkel, düster und dunstig geschilderten Jenseits findet Odysseus' Begegnung mit den Schatten der Verstorbenen an einer mit Blut gefüllten Opfergrube statt, dort prophezeit der verstorbene Seher Teiresias Odysseus den Heimweg nach Ithaka.⁵ Der mythische Held Odysseus agiert somit als Totenbeschwörer und kehrt mit neuem, höherem bzw. tieferem Wissen, hier dem um seinen Heimweg nach Ithaka, zurück.

Wie Odysseus, so kehren auch andere bekannte, göttliche oder mythische Figuren der Griechen nach einer Hades- oder Jenseitsfahrt, einer Katabasis, ins Leben und in die Welt der Menschen zurück. So lässt etwa der Komödiendichter Aristophanes (spätes fünftes Jahrhundert v. Chr.) in seiner Komödie mit dem Titel *Die Frösche* (*Ranae*) den Theatergott Dionysos selbst in den Hades hinabsteigen, um den verstorbenen Tragödiendichter Euripides heraufzuholen. Wie wir aus mehreren literarischen Quellen erfahren, soll auch der Held Herakles als letzte und schlimmste seiner zwölf Heldentaten den grausen Höllenhund Kerberos aus dem Hades heraufgeholt haben (Hom. *Il.* VIII, 366–369; Hom. *Od.* XI, 623–626). Und nicht zuletzt steigt der seit dem sechsten Jahrhundert v. Chr. bekannte mythische Sänger und Musiker Orpheus in den Hades hinab, um seine verstorbene

5 Dass dieser Kontakt des Odysseus mit den verstorbenen Weggefährten und dem Seher Teiresias letztlich als Katabasis, als Abstieg in die Schattenwelt des Hades, verstanden werden muss, sagt der Protagonist Odysseus selbst: Denn als er seiner Gattin Penelope (*Od.* XXIII, 248–253) seine Abenteuer und darunter auch das Abenteuer seiner Hadesfahrt erzählt, sagt er ausdrücklich, dass er in den Hades ‚hinabgestiegen‘ sei (κατέβην δόμον Ἄϊδος εἶσω, νόστον ἑταίροισιν διζήμενος ἦδ' ἐμοὶ αὐτῶ).

Gattin Eurydike mit hinauf zu nehmen – was ihm bekanntlich nicht gelingen wird.⁶

Das im antiken Mythos so prominente Phänomen der Katabasis, hier als temporärer Aufenthalt im Jenseits oder als Gang in die Tiefe skizziert, enthält seit alters oft eine starke religiöse Komponente. Diese artikuliert sich in literarisch überformten ekstatischen Erfahrungen, die als Halluzinationen, Auditionen, Visionen oder mittels Epiphanien supranaturale Perspektiven eröffnen und auch als *out of body experiences* beschrieben werden können.⁷ Ekstase ist dabei zu verstehen als temporäre Phase psychisch-mentaler, transzendentaler Fähigkeiten der Kommunikation mit Wesen einer jenseitigen Welt, welche in allen Kulturen charismatischen und weisen Männern und Frauen zugeschrieben werden. Diese werden als Personen verehrt, die in der Lage sind, im Zustand der Ekstase mit Geistern, Göttern oder Toten zu kommunizieren und Seelenreisen zu unternehmen (klar dazu Hesse 2001, 30–34). Auch bei den Griechen sind derartige Grenzüberschreitungen und liminale Offenbarungserlebnisse verschiedener Art einem mehr oder weniger deutlichen Schamanismus zuzuordnen, sind in jedem Fall bei ihnen religiös und kulturell verwurzelt.⁸ Nicht zuletzt im Schwellenbereich zwischen Mythos und Geschichte werden in der griechischen Kultur ekstatische Erlebnisse so genannter θεῖοι ἄνδρες (göttlicher Männer) mit Höhlen in Verbindung gebracht.

Begeben wir uns jetzt an die Ränder der griechischen Kultur, zuerst nach Kreta. Dort soll sich der wohl historische, aber legendenüberwucherte Epimeni-

6 Die ersten Anspielungen auf die Katabasis des Orpheus finden sich bei Euripides (*Alc.* 357–359, *Hipp.* 953, *Kykl.* 646) sowie bei Isokrates (XI, 7–8) und in Platons *Symposion* (179d3–7), wo Orpheus' Hadesfahrt kritisiert wird. Aus späteren Quellen (etwa *Suda*, s. v. Orpheus) wird Orpheus sogar eine Schrift mit dem Titel *Katabasis in den Hades* zugeschrieben (= DK 1 [66] A 1).

7 Siehe hierzu meine Ausführungen weiter unten; einschlägig dazu Moody 2007 [1975]; van Lommel 2010.

8 Siehe Ustinova 2009, 13–28 und 47–51. Die Verwendung der Bezeichnung ‚schamanisch‘ ist dabei weniger im Sinne einer Einfluss-Theorie zu verstehen, nach der es zu einem direkten, über Skythen und Thraker vermittelten Einfluss archaischer Schamanenkultur – etwa tungusischer oder sibirischer Jäger und Sammler – auf die Griechen gekommen sein müsste. Mit ‚Schamanismus‘ ist vielmehr ein anthropologisch erklärbares, universelles religiöses Phänomen oder besser: eine transkulturelle religiöse Konfiguration gemeint, die sich in unterschiedlichen Ausformungen weltweit und überzeitlich, und so auch bei den antiken Griechen, identifizieren lässt. Ekstase und die charismatische Persönlichkeit des ‚Schamanen‘ sind dabei besonders konstitutive Elemente. Siehe in diesem Sinne Diels 1897; Meuli 1935, 121–176; Dodds 1951, 135–178; Burkert 1962, 36–55; West 1997, 4–7, 144–150; jedoch Bremmer 1983, 25–40 und Zhmud 1997, insbes. 107–128, die schamanische Tendenzen für die Griechen grundsätzlich ablehnen. Zur Bedeutung des (ekstatischen) Schamanismus ist immer noch erhellend Eliade 1975. Siehe auch Männlein-Robert 2012a, 109–111.

des aus Kreta (frühes sechstes Jahrhundert v. Chr.) mittags beim Schafe Hüten zu einem Schläfchen in eine Höhle auf dem Berg Ida gelegt haben und erst nach 57 Jahren wieder aufgewacht sein. Nachdem seine Seele im Traum in göttlichen Sphären belehrt worden war, erfüllten sich fortan alle seine Prophezeiungen, in einer epischen Theogonie soll er zudem sein menschliche Dimensionen überschreitendes Wissen über die Götter poetisch gefasst haben.⁹ Auch der alte kretische König Minos soll sich regelmäßig zur Belehrung durch die Götter in die Zeus-Höhle auf dem Ida zurückgezogen haben (Plat. *Leg.* I 624a7–b4, vgl. auch den ps-plat. *Minos* 319d7–e5). Aber über den unteritalischen Philosophen Pythagoras wird ebenfalls berichtet, er habe in einer Höhle Visionen des Hades gehabt, wo, seinem Zeugnis nach, die Seelen der Dichter Homer und Hesiod für ihre frevelhaften Aussagen über die Götter gequält wurden.¹⁰ Der Thraker Zalmoxis verschwand drei Jahre (Herodot IV, 95) in einer unterirdischen Höhle und galt als tot. Als er unerwartet wieder auf der Erde erschien, habe er nach seinem Aufenthalt in der Tiefe des Jenseits seine Lehre von der Unsterblichkeit der Seele formuliert. Wie bereits der homerische Odysseus vor den Phäaken in der Rolle eines schamanischen Erzählers oder Sängers von seiner selbsterlebten Reise ins Jenseits und seiner Belehrung dort durch Teiresias berichtet, so sind auch die gerade genannten ‚göttlichen‘ und Wundermänner Berichterstatter und Erzählende. Der Philosoph Platon zeigt in seinen Dialogen nun großes Interesse an solchen ‚göttlichen Männern‘, mythischen Helden und schamanengleichen Figuren, deren Schau und Erkenntnis des Göttlichen mit dem Aufenthalt in einer Höhle verbunden ist.

2

Im Folgenden soll gezeigt werden, dass diese zu Platons Zeit (im vierten Jahrhundert v. Chr.) längst etablierten Höhlenbilder für diesen allesamt Bilder einer vorphilosophischen, vorrationalen, archaisch-mythischen Tradition waren, die aus seiner Sicht erhebliches Korrekturpotential bargen. Der Fokus liegt hier auf Platons Hauptwerk mit dem Titel *Staat (Politeia)*, in dem er seine Dialogfigur Sokrates zusammen mit anderen im Gespräch den idealen Staat entwerfen und diskutieren lässt (Männlein-Robert 2012b, 7–12). Die erste Höhle begegnet uns hier im Mythos vom Ring des Gyges (*rep.* II 359c7–d8). Dieser Mythos wird von Glaukon, einem der Gesprächspartner des Sokrates, erzählt. Im Kontext geht es

⁹ Siehe Campese 2003, 444–448; D.L. I 109–112 = DK 3 [68] A 1; Plat. *Leg.* I 642d3–e3.

¹⁰ Siehe D.L. VIII 21 = Hieronymos von Rhodos [frg. 42 Wehrli]; D.L. VIII 41.

um Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit. Glaukon will Sokrates provozieren und behauptet, jeder Mensch sei bei Gelegenheit ungerecht. Als Beleg erzählt er den Mythos von Gyges: So habe der lydische Hirt Gyges nach heftigem Regen und Erdbeben einen Erdsplatt bemerkt, sei dorthin hinabgestiegen (καταβήναι) und habe dort unter anderem im Inneren eines Bronzepferdes einen riesigen Leichnam entdeckt, der einen goldenen Ring trug.¹¹ Gyges zieht den Ring vom Toten ab und nimmt ihn mit hinauf. Er stellt fest, dass dieser unsichtbar machen kann, was er künftig so lange für sich nutzt, bis er schließlich zum König der Lyder wird. Der Erdsplatt (χάσμα) dient in der Erzählung als Eingang oder Schwelle zur staunenswerten, bislang verborgenen, unterirdischen Grabhöhle und macht sie zugänglich. Der Zauberring, den Gyges mitnimmt, entstammt also der surrealen, separaten Sphäre eines tiefen Höhlenraumes. Gyges' zufälliger Abstieg, seine Katabasis in die wunderbare Höhle, macht aus dem vormals armen Hirten einen reichen und mächtigen Mann mit neuen Eigenschaften und Möglichkeiten, welche dieser primitiv und egoistisch nutzt.¹²

Die zweite Höhle, von der wir in der *Politeía* explizit hören, findet sich etwas später, gegen Ende von Buch III (414d1–415c8). Sokrates trägt hier einen alten phönizischen Mythos vor, den er dezidiert als „edle Lüge“ bezeichnet (γενναῖον ψεῦδος): Mit diesem Mythos will er die – zugleich gegebene – natürliche Verwandtschaft und natürliche Ungleichheit unter den Menschen illustrieren. Dem phönizischen Mythos nach seien die Menschen Kinder der Mutter Erde, hätten in Wahrheit unter der Erde Gestalt angenommen und seien dort, in der Erdhöhle, aufgezogen worden. Nachdem diese Erdgeborenen (γηγενεῖς) erwachsen geworden seien, hätte die Mutter Erde sie aus ihrer Höhle nach oben geschickt, wo sie ihre Mutter, ihr Land, verteidigen mussten. Den künftigen Herrschern sei vom Gott Gold, den künftigen Wächtern Silber und den künftigen Bauern und Handwerkern Eisen und Bronze bei ihrer Entstehung in der Erde beigemischt worden. Auf die philosophischen Implikationen dieser Erzählung einzugehen, ist hier nicht der Ort. Entscheidend ist vielmehr, dass Platon diesen Erdgeborenen-Mythos im Kontext seines Idealstaates als urgeschichtlichen Mythos zur Bestätigung des Status quo (der Ungleichheit unter den Menschen) funktionalisiert, dass er diesen Mythos aber zugleich klar als Lügengeschichte markiert. Aus philosophischer

11 Wie die unbestimmte Verbform ‚man sagt‘ (φασίν, *rep.* II 359c8) zeigt, muss diese Episode um Gyges einer rein mündlichen Erzähltradition zugerechnet werden. Auch die Figur des Gyges, an sich eine historische Person (680/650 v. Chr.), ist eher die einer sagenumwobenen mythischen Gestalt.

12 Freilich wird Sokrates gegen Ende der *Politeía* (X 612a8–b6) abschließend diese These von der Attraktion der Ungerechtigkeit widerlegen und zum Erweis einer sinnhaften Gerechtigkeit den Mythos von Er erzählen.

Sicht wird somit die unterirdische Höhlenwelt als Entstehungsort des Menschen ebenso negiert wie die Vorstellung von der Erde als Mutter – und zwar in materieller wie in räumlicher Hinsicht. Wir sehen mit den Mythen von Gyges und den Erdgeborenen somit ein plakatives Spiel des Autors Platon um den archaischen Mythotopos der Höhle: Höhlen dienen ihm als wundersame surreale Räume für ebenso surreale Begebenheiten, an deren Fiktivität im erzählten Kontext kein Zweifel bleibt.

Besonders wichtig in unserem Kontext ist Platons so genanntes ‚Höhlengleichnis‘ aus Buch VII der *Politeía*. Das Höhlengleichnis dient dem Dialogsprecher Sokrates zur Illustration der menschlichen Natur und ist überhaupt ein zentraler Passus für Platons Ontologie, Epistemologie, Staatslehre, Pädagogik und Ethik (Gaiser 1985; Szlezák 2005; Blum 2004, 45–50). Das Hauptaugenmerk soll im Folgenden aber auf den raumsymbolischen Gehalten dieses Gleichnisses liegen. Sokrates imaginiert seinen Gesprächspartnern folgendes ‚Bild‘ (explizit: εἰκόων), das die gegenwärtige *condition humaine* beschreibe: Demnach sitzen die Menschen von Geburt an in einer unterirdischen Höhle mit Blick auf die innere Höhlenwand. Sie sind von klein auf an Schenkeln und Hals gefesselt. In ihrem Rücken befindet sich eine kleine Mauer, hinter der Menschen Gegenstände entlangtragen. Ein Feuer, das weiter oben, oberhalb der Mauer in der Höhle brennt, dient als Lichtquelle, sodass die Gefesselten die Schatten der getragenen Dinge an der Höhlenwand sehen können. Da sie niemals etwas anderes gesehen haben, halten sie die Schatten für die Dinge selbst, sie verwechseln also in diesem ‚Höhlenkino‘ Illusion und Realität. Wenn jemand kommt, der sie losbindet, der sie zwingt aufzustehen, sich umzudrehen und den beschwerlichen steilen Weg in der Höhle in Richtung des Höhlenausganges zu gehen, dann ist dies ein schmerzlicher Prozess, der anfangs auf den Widerstand des Befreiten stößt. Diese Person – sie erweist sich später als prototypischer Philosoph – erklärt dem vormals Gefesselten den Unterschied zwischen den Schatten und den Dingen, zwingt ihn mit Fragen zur Suche nach dem Wesen der Dinge. Dann zieht diese Person ihn – mit Gewalt – den steilen Weg in die Höhe hinauf und verhilft ihm hinaus ans Licht, in den Bereich außerhalb der Höhle. Sowie sich der Befreite an das dortige Licht gewöhnt hat, kann er zuerst die Schatten der echten Dinge, dann sie selbst, am Schluss sogar die Sonne als Lichtquelle selbst sehen. Der Aufgestiegene erinnert sich jetzt an die früheren Mitmenschen in der Höhle, möchte aber lieber außerhalb der Höhle bleiben. Wenn er dann doch wieder in die Höhle zurückgeht (καταβαίνει), muss er sich erst wieder an die Licht- und Wissensverhältnisse der Höhlenmenschen gewöhnen, er wird ausgelacht. Beim Versuch, unten andere zu befreien und aus der Höhle zu führen, läuft er sogar Gefahr, getötet zu werden.

Die Höhle ist in Platons Höhlengleichnis also der Ort, an dem sich die Menschen zunächst von Geburt an befinden. Sie ist der Raum der Illusion, dort Ge-

sehenes erweist sich nach Entfesselung und Umdrehen als Täuschung. Zugleich ist die Höhle der Ort, an dem man losgebunden, befreit und empor geführt werden kann, sie ist also zugleich auch der Ort der Ent-Täuschung und Desillusionierung sowie des prozesshaften Aufstiegs zur wahren Erkenntnis. Nach der Schau der Sonne – im Gleichnis hier Sinnbild für die Wahrheit und das Gute – muss man wieder in die Höhle hinabsteigen.

Werfen wir jetzt einen Blick auf den Jenseitsmythos, mit dem Platon sein Hauptwerk *Politeía* ausklingen lässt und der mit dem Höhlengleichnis sehr eng abgestimmt ist: Dieser Mythos handelt von einem Pamphylier mit dem Namen Er. Der so genannte Er-Mythos ist als programmatisches Gegenstück zur Jenseitsreise des Odysseus komponiert, will also dezidiert kein Dichtermärchen sein, sondern als philosophische Schlüsselerzählung verstanden werden. Dieser Mythos wird von Sokrates, dem Protophilosophen erzählt, und lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Der im Kampf gefallene, aber nur scheinotote Krieger Er berichtet als Augenzeuge, wie seine Seele ihren Körper verlassen und sich für zwölf Tage auf eine Reise ins Jenseits, an einen „wundersamen Ort“ (δαμόνιος τόπος, *rep. X* 614c1) begeben habe. Sie sieht dort das Schicksal der gerechten und der ungerechten Seelen im Jenseits, unternimmt eine Reise durch unterschiedliche Sphären, die reich an mythischen Bildern sind, wie etwa das Jenseitsgericht, die Belohnung der Gerechten, die Bestrafung der Ungerechten und die Reinkarnation entsprechend den Verdiensten im vorherigen Leben. In unserem Kontext ist Folgendes wichtig: Dieser formal traditionell erzählte Mythos beschreibt eine ekstatische Jenseiterfahrung des scheinototen Er, der ausdrücklich als Bote aus dem Jenseits den Menschen berichten soll und daher dort singulärer Augenzeuge sein darf. Seine Seele trennt sich für zwölf Tage von ihrem Körper und hält sich in sonst unzugänglichen Räumen des Jenseits auf, dann kehrt sie in ihren Körper zurück. Die Verwandtschaft mit ekstatischen Seelenreisen schamanischer Tradition ist im Falle dieser mythisch-philosophischen Katabasis ganz offensichtlich. Hier dominiert nun ein moralisch-ethischer Tenor: Wie man lebt, das wirkt sich nach dem Tode aus. Wie Homers Odysseus, der die üblichen menschlichen Grenzen überwindet und an der äußersten räumlichen Grenze, am Rande des Hades, mit den Toten kommuniziert, erlebt auch der Pamphylier Er eine ekstatische Nahtoderfahrung.¹³ Er ist zwar tot, aber noch nicht bestattet und befindet sich somit, um es mit den Ethnologen Arnold van Gennep und Victor Turner zu sagen, im Zustand der Liminalität (Gennep 1960 [1909]; Turner 2005 [1989]): Seine Seele reist durch

13 Bereits der Vorsokratiker Demokrit soll in seinem Buch *Über den Hades* solche Nahtodberichte beschrieben haben, DK 68 [55] B 1. Weitere sind überliefert, siehe ausführlicher dazu Rohde 1991 [1898], *Psyche* II 363–364; dagegen kritisch Bremmer 2002, 90–97.

das Jenseits und kehrt dann in ihren Körper zurück, was er berichtet, erinnert frappierend an Nahtodberichte unserer Zeit (Moody 2007 [1978]; van Lommel 2010; Albinus 1998, 97). Die Seelenreise des Er erinnert zugleich auch an Seelenreisen und Ekstasen berühmter Charismatiker wie etwa Epimenides, Pythagoras oder auch Parmenides (anders Görgemanns 1988, 36–47). Waren das noch geheimnisumwitterte Wundermänner einer Frühzeit, die nach singulären Ekstasen Offenbarungen oder Wissen aus dem Jenseits mitbrachten, so darf in Platons Mythos die Ekstase der Seele des Er aus dem Körper und ihre Rückkehr in denselben als ebenso zufällig wie allgemein exemplarisch gelten. Platon knüpft zwar mit seiner Jenseitsvision des Pamphyliers Er an die spezifische Begabung Einzelner zu Seelenreisen und damit an eine uralte religiöse Ekstasekultur an. Er bettet *seine* Jenseitsvision jedoch in sein philosophisches Konzept von der unsterblichen Seele jedes Einzelnen und deren Wanderung durch jenseitige Räume und diesseitige Körper ein.¹⁴

Damit transformiert Platon eine alte, genuin religiöse, mit schamanischem Charisma und Ekstase konnotierte Form der Kontaktaufnahme mit dem Jenseits in ein großes und ausdifferenziertes, philosophisches Bild vom Schicksal der unsterblichen Seele in der Transzendenz. Es handelt sich also bei Platon um einen philosophischen, rational geoffenbarten Jenseitsmythos. Und dennoch ist es kein Zufall, dass Platons Sokrates die Jenseitsvision des Er in der für solche Berichte traditionellen Form des Mythos erzählt. Auch wenn sich Brüche, Verschiebungen und Neukonzeptionen identifizieren lassen, erweist sich der erzählte Jenseitsmythos als eine spezifische Form der Beschwörung, als suggestives Lied. Denn es ist Platons philosophischer Protagonist Sokrates, der das homerische Märchen vom Hades, das eindruckliche Lied des Odysseus vom Tod und von den Schatten, durch einen neuen, ebenfalls suggestiven, aber eben rational überformten, philosophischen Mythos ersetzt (Männlein-Robert 2012b, 12–15). Selbst im Versuch, über das Jenseits zu sprechen, leugnet dieses neue ekstatische Narrativ ihre uralten religiösen, in der Höhle liegenden Wurzeln nicht.¹⁵

14 Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele ist, das wird auch hier deutlich, das Kernstück der platonischen Philosophie.

15 Nach Dodds 1951, 111 ist Platons Rationalismus mit magischen Anschauungen verquickt. Magisch bedeutet im Sinne des griechischen Begriffes γόργς das, was ein Schamane macht, siehe Burkert 1962, 36–55; Nestle 1942, 2.

3

Versuchen wir eine systematische Auswertung unserer bisherigen Befunde: Worin besteht der Neuansatz Platons? Wie geht der Philosoph mit der vorfindlichen, mythisch-religiösen Tradition um Höhle und Ekstase um, wie transformiert er sie? Bisher haben wir gesehen, dass Höhlen- und Katabasis-Erzählungen Platons kunstvoll gestaltete, *philosophisch* konzipierte Konstrukte sind, die eine abstrakte, allegorische Lesart erlauben. Diese möchte ich nun abschließend in zwei Aspekten vertiefen. Bei Platon dient die Höhle zunächst als Sinnbild der irdischen Welt, genauer: der Körperwelt. Das wird am deutlichsten im Vergleich zwischen dem Höhlengleichnis und dem Er-Mythos: Ers Seele verlässt ihren Körper und kehrt nach ihrer Jenseitsreise wieder in diesen zurück. Damit korrespondiert die Rückkehr des Philosophen in die Höhle, wie sie das Höhlengleichnis schildert: Wie der Philosoph in die Höhle, also in das gewöhnliche Biotop der Menschen, zurückkehrt, nachdem er außerhalb (wenn man so will: jenseits) höheres Wissen erlangt hat, so kehrt auch die Seele des Er, nachdem sie höheres Wissen (um das jenseitige Schicksal der unsterblichen Seelen) erlangt hat, in ihre gewöhnliche Umgebung, den Körper, zurück. Die Analogie zwischen Körper und Höhle ist unverkennbar: Die Höhle ist der Ort des ursprünglichen Gefesselt-Seins für die Menschen. Wir dürfen sicher sein, dass Platons Sokrates hier auf die orphisch-pythagoreische Vorstellung anspielt, nach welcher der Körper als ‚Gefängnis‘ der Seele gilt (σῶμα als σῆμα).¹⁶

Der zweite Aspekt sei mit *Entsakralisierung* der Höhle überschrieben. Mit Blick auf Platons neues Höhlenkonzept ist nämlich eine programmatische Verschiebung auch der Semantik des Raumes erkennbar, in dem die Erkenntnis des Göttlichen, die visionäre Schau möglich wird. War in der archaischen Zeit die Höhle Raum einer traum- oder rauschhaften Offenbarung des Göttlichen, so geschieht diese bei Platon in der Sphäre *außerhalb* der Höhle, erst nach deren Verlassen. Die Schau des Göttlichen, die eigentliche Aufklärung, muss überdies aktiv vorbereitet und mühsam erkämpft werden, sie findet jetzt erstmals im Zustand der rationalen Bewusstheit, zudem unter langwierigen Mühen und nicht mehr in temporärer, ekstatischer Trance statt. In beiden Fällen erfolgt eine zeitweilige Lösung der Seele vom Körper, die Göttliches geschaut hat, in Bereiche eingedrungen ist, die gewöhnlichen Menschen bis zu ihrem Tod verborgen bleiben. Trotz aller erkennbaren Anklänge an die in ekstatischen Riten wurzelnden

¹⁶ Das ist eine Vorstellung, wie sie Platons Sokrates auch in den Dialogen *Gorgias* (493a3) und *Kratylos* (400b1–c10) verhandelt. Vgl. auch *rep.* II 363c; 364e3–365a3. Eine orphische Herkunft der Soma-Sema-Gleichung lehnt ab z. B. Dodds 1959, 300; siehe hingegen Alt 1982, 280.

Seelenreisen schamanistischer Art und Kultur¹⁷ bietet Platon ein erklärt konträres, ein rationales, kurz: philosophisches Konzept. Das wird auch an der Kontrafaktur des alten Katabasis-Topos deutlich: Diese besteht darin, dass man nun nicht mehr mit mehr Wissen oder einem ‚Gewinn‘ aus der Höhle hervorkommt (wie noch Epimenides, Minos, Orpheus oder Herakles), sondern dass man mit mehr Wissen als zuvor in die Höhle zurückkehrt und dieses dort zu vermitteln sucht. Wahres Wissen wird, so Platon, nicht in einer Höhle als konventionellem Mythotopos einer wundersamen oder primitiven Illusionswelt, sondern nur *außerhalb* der Höhle erlangt. Platon bietet hier die literarische Inszenierung eines psychologischen Konzeptes, das letztlich auf dem Postulat der Unsterblichkeit der menschlichen Seele basiert.

Insgesamt wird deutlich, wie der Philosoph Platon in der *Politeia* eine neue Höhlenmythologie entwirft, die zwar viele der früheren poetischen und religiösen Höhlen- und Jenseitskonzepte anzitiert, ihnen aber klar widerspricht und ein philosophisches Gegenmodell konzipiert.¹⁸

4

Platons neue Höhlenmythen und seine in engstem Zusammenhang damit stehenden – rationalen – Jenseitsbilder schlagen sich zumindest im griechischen Volksglauben kaum oder gar nicht nieder. Vielmehr dominieren die alten, homerischen Mythen und archaischen Denkformen von Höhlen und Hades und bleiben bis in die frühe Kaiserzeit populär. Erst etwa seit dem ersten Jahrhundert n. Chr., möglicherweise unter dem Druck der aufkommenden christlichen Jenseitslehre und Jenseitsvisionen respektive Apokalypsen, finden sich literarisch-philosophische Texte, die Platons Höhlenallegorie zwar aufgreifen, aber ihrerseits umgestalten. Das ist vor allem bei kaiserzeitlichen Philosophen in der Tradition Platons der Fall. Diese integrieren viele frühere religiöse Elemente und Vorstellungen aus der populären Volkskultur und Religion mit ihren zum Teil archaischen Substraten und versuchen diese – wie an zwei Beispielen zu zeigen sein wird – mit platonisch-philosophischen Vorstellungen zu harmonisieren.

Ein in diesem Kontext besonders einschlägiger Mythos ist beim kaiserzeitlichen Platoniker Plutarch (erstes Jahrhundert n. Chr.) überliefert. Plutarch ist nicht

¹⁷ Der Held Er nennt zum Beispiel entsprechende Namen, mit denen er bestimmte Assoziationen weckt, etwa Bendis, Thrakien, Zalmoxis etc., sodass sich die entsprechenden alten Modelle zwar abzeichnen, aber von Platon konterkariert werden können.

¹⁸ Zur Vorstellung der Welt als Hades siehe Plut. *am.* 19, 765 A; Apuleius, *De deo Socratis* I 5 = 129; Boethius, *cons.* III c. 12, 55–58; Dörrie und Baltus 2002, 173, 180, 333, 336, 340.

nur Philosoph, sondern zugleich Apollon-Priester in Delphi und gilt als Repräsentant einer religiös geprägten platonischen Philosophie. Am folgenden Beispiel wird besonders gut ersichtlich, dass sich Platon gegen die archaischen, religiösen Substrukturen, die er bereits in seiner Lebenswelt und Kultur vorfand, selbst in den philosophischen Kreisen seiner späteren Anhänger, nicht wirklich durchsetzen konnte. In Plutarchs Schrift *De Daemonio Socratis, Über das Daimonion des Sokrates* (Kapitel 21–22), geht es um den Orakelkult, der in der Trophonios-Höhle in Lebadeia (in der Nähe von Chaironeia in Böotien) gepflegt wurde. Dort ist das Orakel des Trophonios aktiv: Trophonios ist ein Sohn des delphischen Orakelgottes Apollon, der Prophezeiungen macht (siehe Pausanias 9, 39, 5–14; Philostr. *Apollon*. 8,19). Plutarch bietet hier einen Bericht, wie ein Athener des fünften Jahrhunderts v. Chr. namens Timarchos in diese Orakelhöhle steigt und dort zwei Tage und Nächte verbleibt. Man hat Timarchos bereits aufgegeben, als er am dritten Tag wieder heraufkommt. Es handelt sich also um eine Katabasis im wahrsten Sinne des Wortes, um den Abstieg in eine Höhle, verbunden mit einer seelischen Ekstase mit Jenseitsreise nach altem (,schamanischem‘) Muster. Denn Timarchos, so heißt es, liegt tief unten in der finsternen Höhle mit dem Rücken am Boden, bemerkt einen heftigen Schlag auf den Kopf, spürt, wie sich die Nähte seines Kopfes lösen, aufplatzen und sich seine Seele vom Körper trennt. Sie schwebt in der Luft und er sieht auf einmal die Welt, den Kosmos in allen seinen Bereichen, die ihm von einer Stimme, einer göttlichen Stimme, einem Daimon, erklärt werden. Diese Stimme geleitet ihn durch alle Sphären, beschreibt ihm das Schicksal der verschiedenen menschlichen Seelen nach dem Tod des jeweiligen Körpers. Zum Schluss kehrt seine Seele wieder in den Körper zurück und Timarchos steigt – nun belehrt, mit gleichsam göttlichem, übermenschlichem Wissen über die Seele und deren Existenz im Jenseits – aus der Höhle wieder nach oben. Es handelt sich also um eine gleichsam klassische *out of body-experience* in einer Höhle. Ganz gegenläufig zu Platon erweist sich die Höhle hier einmal mehr als Raum der visionären Schau. Die im Ritual eines Orakelkultes funktionalisierte Höhle wird in diesem Narrativ als liminaler Raum zwischen Leben und Tod sichtbar. Der ekstatische Akt der Seele gleicht einem *rite de passage*, ganz in Übereinstimmung mit den von Anthropologen wie Victor Turner und Arnold van Gennep formulierten Charakteristika (Turner 2005, 94–111; Gennep 1960; Männlein-Robert 2012a, 110).

Das zweite Beispiel findet sich in der Schrift *De antro nympharum* des Platonikers und Religionsphilosophen Porphyrios, der Mitte/Ende des dritten Jahrhunderts n. Chr. eine eindrucksvolle Kommentierung der Schilderung der Nym-

phengrotte aus Homers *Odyssee* (XIII, 102–112) vorlegt.¹⁹ Diese Schrift enthält den einzigen überlieferten, zusammenhängenden, allegorischen Kommentar eines Homerpassus (Castelletti 2006, 21) und stellt eine ergiebige Fundgrube für religionsphilosophische respektive theosophische,²⁰ aber auch für religionspraktische Informationen aus der Spätantike dar. Die Höhle der Nymphen auf Ithaka wird dabei von Porphyrios als Symbolon des Kosmos, der Welt überhaupt, interpretiert. Die Höhle erweist sich als gleichsam prähistorischer Tempel des Kosmos. Diese archaische Konzeption, nach der die Höhle die Welt sei, wird bei Porphyrios selektiv und programmatisch als religionsphilosophisches Faktum verhandelt und in den Kontext weitreichender philosophischer und astrologischer Interpretationen gestellt (vor allem ab Kapitel 10).²¹ Indem die Höhle nachdrücklich als ‚dunkel‘ beschrieben wird, erhellt das die Dunkelheit als Symbol des Kosmos respektive seiner Eigenschaften als Materie.²² Porphyrios stellt nun diese Höhle in einen erklärt religiösen, sogar mystischen Zusammenhang, da er auf den bei den Persern²³ (offenbar damals noch) gepflegten Usus verweist, die in das Ritual Einzuweihenden (Mysten) in einer als Höhle bezeichneten Lokalität herunter- und wieder hinauf zu führen – in Analogie zum Eingang der Seele in den Körper und ihrem Verlassen desselben (Porph. *De antro* 6; ausführlicher zum Ritual Gordon 2001). Diesen rituellen Usus führt er auf Zoroaster zurück.²⁴

Während bei Plutarch reale religiöse Praktiken und Rituale (im Trophonios-Orakel in Lebadeia) im mythischen Text verarbeitet werden, erfährt die homeri-

19 Zitiert wird der Text im Folgenden nach der Ausgabe Simonini 2010.

20 Zum Begriff *θεοσοφία*, *θεόσοφος*, der vermutlich auf Porphyrios selbst zurückgeht, siehe Castelletti 2006, 212 mit Anm. 319.

21 Vgl. z. B. Longos' erotischen Roman *Daphnis und Chloe*, wo die Protagonistin als Neugeborenes in einer liebevoll ausgestalteten Nymphenhöhle gefunden wird, welche deutlich die homerische Nymphengrotte aniziert (Longos I, c. 4); dazu Larson 2001, 56–58. Porphyrios ist allerdings nur an religiösen Konnotationen der Höhle interessiert.

22 Das bildhafte Verständnis vom Kosmos als *οἶκος* (Haus) findet sich im platonischen Kontext der Kaiserzeit bereits bei Plutarch (*De tranq. anim.* 20, 477C–D), dazu siehe Alt 1982, 274; ähnlich Plot. IV 3, 9, 29; IV 4, 36, 10, dazu Hirschle 1979, 42.

23 Die Perser gelten den kaiserzeitlichen und spätantiken Platonikern (ähnlich wie die Chaldäer, Mager, Inder, Ägypter) als würdige Ethnie, die im Besitz uralter Weisheit ist; sie sind Repräsentanten der ‚Weisheit der Barbaren‘ (*βάρβαρος σοφία*) und damit nicht zuletzt in religiösen Angelegenheiten autoritativ, siehe Erler 2001, 321.

24 Siehe auch Porph. *De abst.* IV 16, 2, wo Euboulos als Autor einer Mithrasgeschichte genannt ist; zu Euboulos siehe Simonini 2010, 101–103; Brisson 2000; vermutlich handelt es sich dabei um den Platoniker, mit dem auch der Lehrer des Porphyrios, Longin, korrespondiert, vgl. dazu Männlein-Robert 2001, 187–191.

sche Nymphengrotte bei Porphyrios eine neue religionsphilosophische Semantisierung.²⁵

Wie bei Platon finden wir also auch bei Porphyrios keine Beachtung der traditionellen mythischen Höhlentopoi, vielmehr ebenfalls eine philosophisch basierte Konzeption. Allerdings nimmt Platon im Höhlengleichnis eine programmatische Entsakralisierung der Höhle vor und entwirft eine neue – philosophische – Raumsemantik der Höhle, indem Erkenntnis und gleichsam visionäre Schau des Wahren und Göttlichen nun nicht mehr (wie früher) *in* der Höhle, sondern allein außerhalb der Höhle – in philosophischer Schau oder im Verlassen des Körpers – erfolgen können (ausführlicher Männlein-Robert 2012a, 114–118). Hingegen konstruiert Porphyrios mit seinem Text anhand der gewählten Belege und Bezugsautoritäten wieder eine dezidiert *religiöse* Höhle. Diese enthält nun besonders viele Ingredienzien und Elemente aus dem zeitgenössisch populären Mithras-Mysterienkult, die freilich platonisch interpretiert werden.²⁶ Der eigentliche Bezugspunkt zum Höhlengleichnis Platons, das hier nur anzitiert wird, liegt darin, dass die Dinge in der Höhle nur Abbilder der eigentlichen Dinge außerhalb der Höhle sind, aber auf diese transzendenten, intelligiblen Gegenstände verweisen. Indem Porphyrios nun die Nymphengrotte aus Homers *Odysee* als religiöses Symbol sowohl für den Bereich des sinnlich Wahrnehmbaren als auch für den des intelligiblen Kosmos beschreibt (*De antro* 9), entwirft er ein ganz eigenes Höhlenbild. Denn trotz seiner unverkennbaren platonischen Grundhaltung in dieser allegorischen Interpretation, und trotz seiner expliziten Bezugnahme auf Platon mit dem Zitat des berühmten Höhlengleichnisses, weicht er vom streng philosophischen Höhlenkonzept Platons ebenso ab wie vom ekstatisch-religiösen Konzept Plutarchs: Zum einen bietet Porphyrios wieder eine *positive* Interpretation von der Welt als Höhle (freilich mit Symbolcharakter).²⁷ Zum anderen wird bei ihm die Höhle erneut zum Ort göttlicher Präsenz und göttlichen Wirkens, wobei jedoch zugleich der alte Höhlentext Homers als religiöser, allerdings philosophisch zu dechiffrierender, archaischer Text mit verborgener Tiefenstruktur kenntlich wird.

25 Zur Frage, inwiefern *De antro* deswegen zu den anti-christlichen polemischen Schriften des Porphyrios gerechnet werden kann, siehe die Diskussion bei Edwards 1996 (der diese Schrift für polemisch hält) und Murette 2005; Penati Bernardini 1988, 122 interpretiert den starken Akzent auf dem Mithraskult ebenfalls als gegen die Christen gerichtet.

26 So wird z. B. Mithras als „Schöpfer und Vater von allem“, als Demiurg, aufgefasst, siehe *De antro* 6, dazu Alt 1998, 470.

27 Siehe Aristot. frg. 12,1 Rose (*De philosophia* frg. 13a Walzer und Ross) = Cic. *nat. deor.* II 95–96, ausführlicher dazu ist Zepf 1958, 360–371.

Literaturverzeichnis

Primärtexte

Apuleius

De deo Socratis

Moreschini, Claudio (Hg.). *Apulei Platonici Madaurensis Opera quae supersunt*. Bd. III. *De Philosophia libri*. Stuttgart, Leipzig: Teubner, 1991.

Aristophanes

Ranae

Dover, Kenneth (Hg.). *Aristophanes Frogs*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

Aristoteles

Fragmenta

Rose, Valentin (Hg.). *Fragmenta*. Stuttgart: Teubner, 1967.

Boethius

Consolationes

Moreschini, Claudio (Hg.). *De consolatione philosophiae*. München, Leipzig: Saur Verlag, 2005.

Cicero

De Natura Deorum

Ax, Wilhelm (Hg.). *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*. Bd. 45. *De natura Deorum*. Stuttgart: Teubner, 1933.

Demokrit

Über den Hades

Diels, Hermann und Walther Kranz (Hg.). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Bd. II. 7. Aufl. Berlin: Weidmann, 1954.

Diogenes Laertius

Vitae Philosophorum

Marcovich, Miroslav (Hg.). *Diogenis Laertii Vitae philosophorum*. Bd. I. Stuttgart, Leipzig: Teubner, 1999.

Euripides

Alcestis

Hippolytus

Cyklops

Diggle, John (Hg.). *Euripidis Fabulae*. Bd. I. Oxford: Clarendon Press, 1984.

Herodot

Historiae

Wilson, Nigel G. (Hg.). *Herodoti Historiae*. Bd. I. Oxford: Clarendon Press, 2015.

Hieronymos von Rhodos

Fragmenta

Wehrli, Fritz (Hg.). *Die Schule des Aristoteles: Hieronymos von Rhodos*. Basel: Schwabe, 1969.

Homer

Ilias

West, Martin L. (Hg.). *Homeri Ilias*. Bd. I. Stuttgart, Leipzig: Teubner, 1998.

Odyssea

West, Martin L. (Hg.). *Homeri Odyssea*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2017.

Isokrates

Orationes

Mandilaras, Basilius G. (Hg.). *Opera Omnia*. Bd. II. München, Leipzig: Saur Verlag, 2003.

Longos

Daphnis et Chloe

Reeve, Michael D. (Hg.). *Daphnis et Chloe*. Leipzig: Teubner, 1982.

Orpheus

Katabasis in den Hades

Diels, Hermann und Walther Kranz (Hg.). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Bd. I. 7. Aufl. Berlin: Weidmann, 1954.

Pausanias

Graeciae Descriptio

Rocha-Pereira, Maria H. (Hg.). *Pausaniae Graeciae Descriptio*. Bd. II. Leipzig: Teubner, 1981.

Philostratus

Vita Apollonii

Kayser, Karl L. (Hg.). *Flavii Philostrati Opera*. Bd. I. Leipzig: Teubner, 1870.

Pindar

Pythia

Olympia

Nemea

Snell, Bruno (Hg.). *Pindari Carmina cum Fragmentis. Editio altera*. Leipzig: Teubner, 1955.

Platon

Leges

Minos

Politeia

Symposion

Gorgias

Kratylos

Burnet, John (Hg.). *Platonis Opera*. Bde. I–V. Oxford: Oxford University Press, 1900–1907.

Plotin

Enneades

Henry, Paul und Hans-Rudolf Schwyzer (Hg.). *Plotini Opera*. Bd. II. *Enneades IV–V*. Oxford: Clarendon Press, 1977.

Plutarch

Amatorius

Hubert, Curt. (Hg.). *Plutarchi Moralia*. Bd. IV. Leipzig: Teubner, 1971.

De tranquillitate animi

De Daemonio Socratis

Paton, William Roger, Max Pohlenz und Wilhelm Sieveking (Hg.). *Plutarchi Moralia*. Bd. III. Leipzig: Teubner, 1972.

Porphyrios

De antro nympharum

Nauck, Augustus (Hg.). *Porphyrii philosophi platonici Opuscula selecta*. Leipzig: Teubner, 1886.

Suda

Adler, Ada (Hg.). *Suidae Lexicon*. Bd. III. Leipzig: Teubner, 1933.

Forschungsliteratur

- Albinus, Lars. „The *Katabasis* of Er. Plato’s Use of Myths, exemplified by the Myth of Er“. *Essays on Plato’s Republic*. Hg. Erik Nis Ostenfeld. Aarhus: Aarhus University Press, 1998. 91–105.
- Alt, Karin. „Diesseits und Jenseits in Platons Mythen von der Seele (I)“. *Hermes* 110 (1982): 278–299.
- Alt, Karin. „Homers Nymphengrotte in der Deutung des Porphyrios“. *Hermes* 126 (1998): 466–487.
- Blum, Wilhelm. *Höhlengleichnisse*. Bielefeld: Aisthesis Verlag, 2004.
- Bremmer, Jan. *The Rise and Fall of the Afterlife. The 1995 Read-Tuckwell Lectures at the University of Bristol*. London: Routledge, 2002.
- Bremmer, Jan. *The Early Greek Concept of the Soul*. Princeton: Princeton University Press, 1983.
- Brisson, Luc. „Euboulos“. *Dictionnaire des philosophes antiques* 3. Hg. Richard Goulet. Paris: CNRS Éditions, 2000. 249.
- Burkert, Walter. „ΓΟΗΣ. Zum griechischen ‚Schamanismus‘“. *Rheinisches Museum* 105 (1962): 36–55.
- Campese, Silvia. „La caverna“. *Platone, La Repubblica. Traduzione e commento. Vol. V, Libro VI–VII*. Hg. Mario Vegetti. Neapel: Bibliopolis, 2003. 325–472.
- Castelletti, Cristiano. *Porfirio. Sullo Stige*. Mailand: Bompiani, 2006.
- Conard, Nicholas J. „A female figurine from the basal Aurignacian of Hohle Fels Cave in southwestern Germany“. *Nature* 459 (2009): Nr. 7244, 248–252.
- Dodds, Eric R. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press, 1951.
- Dodds, Eric R. *Plato, Gorgias. A rev. text with introd. and commentary*. Oxford: Clarendon Press, 1959.
- Dörrie, Heinrich und Matthias Baltes. *Der Platonismus in der Antike 6.1 und 6.2. Die philosophische Lehre des Platonismus. Von der „Seele“ als Ursache aller sinnvoller Abläufe*. Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2002.
- Egelhaaf-Gaiser, Ulrike und Jörg Rüpke. „Orte des Erscheinens – Orte des Verbergens. Höhlen in Kult und Theologie“. *Orbis Terrarum* 6 (2000): 155–176.
- Eliade, Mircea. *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1975.
- Erler, Michael. „Legitimation und Projektion. Die ‚Weisheit der Alten‘ im Platonismus der Spätantike“. *Die Gegenwart des Altertums. Formen und Funktionen des Altertumsbezugs in den Hochkulturen der Alten Welt*. Hg. Dieter Kuhn. Heidelberg: Edition forum, 2001. 313–326.
- Gaiser, Konrad. *Il paragone della caverna. Variazioni da Platone a oggi*. Neapel: Bibliopolis, 1985.

- Genep, Arnold van. *Les rites de passage*. Paris: Nourry, 1909 [engl.: *The Rites of Passage*. London: Routledge und Kegan Paul, 1960].
- Gordon, Richard L. „Persei sub rupibus antri: Überlegungen zur Entstehung der Mithrasmysterien“. *Ptuj im Römischen Reich (Ptuj v Rimskem Cesarstvu. Mitraizem in njegova doba)*. Hg. Mojca Vomer Gojkovič. Ptuj: Pokrajinski Muzej, 2001. 289–301.
- Görgemanns, Herwig. „Jenseitsfurcht und Jenseitshoffnung bei den Griechen (von Homer bis Synesius)“. *Zeit und Ewigkeit. Antikes Denken im Spannungsfeld zwischen irdischer Begrenztheit und Jenseitsvorstellung*. Hg. Peter Mommsen. Stuttgart, 1988. 26–66.
- Hesse, Klaus. „Schamanismus“. *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Bd. V. Hg. Hubert Cancik, Burkhard Gladigow und Karl-Heinz Kohl. Stuttgart: Kohlhammer, 2001. 30–42.
- Hirschle, Maurus. *Sprachphilosophie und Namenmagie im Neuplatonismus*. Meisenheim am Glan: Hain, 1979.
- Larson, Jennifer. *Greek Nymphs. Myth, Cult, Lore*, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Lommel, Pim van. *Endloses Bewusstsein. Neue medizinische Fakten zur Nahtoderfahrung*. Mannheim: Walter, 2010.
- Männlein-Robert, Irmgard. *Longin. Philologe und Philosoph. Eine Interpretation der erhaltenen Zeugnisse*. München, Leipzig: Saur, 2001.
- Männlein-Robert, Irmgard. „Götter, Hades und Ekstase: Zur kulturellen Semantik von Höhlen in der griechischen Literatur“. *Mitteilungen der Gesellschaft für Urgeschichte* 21 (2012): 105–120 (= Männlein-Robert 2012a).
- Männlein-Robert, Irmgard. „Von Höhlen und Helden. Zur Semantik von Katabasis und Raum in Platons Politeia“. *Gymnasium* 119 (2012): 1–21 (= Männlein-Robert 2012b).
- Maurette, Pablo. „Porphyry and Mithraism: De antro nympharum and the Controversy against Christians“. *Dionysius* 23 (2005): 63–82.
- Meuli, Karl. „Scythica“. *Hermes* 70 (1935): 121–176.
- Moody, Raymond. *Life after Life*. Atlanta: Mockingbird Books, 1975 [dt.: *Leben nach dem Tod*. Reinbek: Rowohlt, 2007].
- Nestle, Wilhelm. *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*. 2. Aufl. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1942.
- Penati Bernardini, Anna. „Il motivo dell’antro nell’esegesi porfiriana di Od. XIII, 102–112“. *Aevum* 62 (1988): 116–123.
- Rohde, Erwin. *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* [1898]. 2 Bde. in 1 Bd. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991.
- Shryock, Andrew und Daniel Smail. *Deep History. The Architecture of Past and Present*. Berkeley: University of California Press, 2011.
- Simonini, Laura. *Porfirio. L’antro delle Ninfe*. Mailand: Adelphi, 2010.
- Smail, Daniel. *On Deep History and the Brain*. Berkeley: University of California Press, 2008.
- Szlezák, Thomas A. „Das Höhlengleichnis“. *Platon. Politeia*. Hg. Otfried Höffe. Berlin: Akademie-Verlag, 2005. 205–228.
- Turner, Victor. *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*. Übers. und Nachwort Sylvia M. Schomburg-Scherf. Frankfurt, Berlin: Campus Verlag, 2005 [Neuaufgabe der Ausgabe Frankfurt a. M.: Campus Verlag, 1989].
- Ustinova, Yulia. *Caves and the Ancient Greek Mind. Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2009.

West, Martin L. *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford: Clarendon Press, 1997.

Zepf, Max. „Der Mensch in der Höhle und das Pantheon“. *Gymnasium* 65 (1958): 355–382.

Zhmud, Leonid. *Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus*. Berlin: Akademie-Verlag, 1997.

