

EINLEITUNG

Seit jeher haben Fragen nach Herkunft, Beschaffenheit und Schicksal der Seele die Menschen fasziniert. Bereits die homerischen Epen schildern den Austritt der Seele aus dem Körper sowie das Nachleben der Seele und knüpfen dabei jeweils an ältere Ideen an.¹ Sowohl die medizinische als auch die philosophische Fachliteratur der klassischen Zeit Griechenlands haben den Grundstein für die theoretische und spekulative Beschäftigung mit der Seele in der Antike gelegt, wie neuere Arbeiten gezeigt haben.² Diese durchaus verschiedenen Konzepte haben wiederum literarische Produktionen direkt beeinflusst, wie neuerdings etwa Brooke Holmes am Beispiel der Tragödien des Euripides gezeigt hat, die selbst zeitgenössische Diskurse widerspiegeln und wechselseitig beeinflussen.³ Der Niederschlag dieser zeitgenössischen Diskurse auf die Geschichtsschreibung der hellenistischen Zeit, trotz ihrer teilweisen Nähe zur Tragödie – sei es in polemischer Abgrenzung oder als tatsächliches Darstellungsprinzip –, stellt jedoch bislang ein Desiderat der Forschung dar. Dabei haben die spätestens in hellenistischer Zeit herausgebildeten Ansichten einzelner Philosophenschulen bis weit in die Kaiserzeit hinein im Kern unverändert Bestand gehabt. Diese philosophischen Hauptströmungen waren von einer Vielfalt des Seelenbegriffes geprägt, wie der Seelenwanderung (Pythagoreismus), der vom Körper untrennbaren (späterer Aristoteles) und vergänglichen Seele (Stoizismus) sowie der materiellen und aus Atomen bestehenden Seele (Epikureismus).⁴

- 1 Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg ²1948; Thomas Jahn, *Zum Wortfeld „Seele–Geist“ in der Sprache Homers*, München 1987. Ioannis G. Kalogerakos, *Seele und Unsterblichkeit. Untersuchungen zur Vorsokratik bis Empedokles*, Stuttgart 1996, 1–6 zu der homerischen Welt und S. 22–31 zu den Anfängen der Lehre der Seelenwanderung und damit verbundenen Unterscheidung von Seele und Körper. Zu den früheren Traditionen, Krešimir Matijević, *Ursprung und Charakter der homerischen Jenseitsvorstellungen*, Paderborn 2015.
- 2 Christopher Gill, *The Body's Fault? Plato's Timaeus on Psychic Illness*, in: Maureen R. Wright (Hrsg.), *Reason and Necessity*, London 2000, 59–84; Beate Gundert, *Soma and Psyche in Hippocratic Medicine*, in: John P. Wright, Paul Potter (Hrsg.), *Psyche and Soma: Physicians and Metaphysicians on the Mind–Body Problem from Antiquity to Enlightenment*, Oxford 2000, 13–35; Jacques Jouanna, *The Theory of Sensation, Thought and the Soul in the Hippocratic Treatise Regimen: Its Connections with Empedocles and Plato's Timaeus*, in: Philip van der Eijk (Hrsg.), *Greek Medicine from Hippocrates to Galen: Selected Papers*, Leiden 2012, 195–228.
- 3 Brooke Holmes, *The Symptoms and the Subject*, Princeton 2010, insbes. 228–274.
- 4 Für die verschiedenen Ansätze der einzelnen Philosophenschulen siehe bereits Erwin Rohde, *Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Bd. 2, Tübingen ⁷1921, 158–170 und 296–335 in Ergänzung zu der im Weiteren genannten Literatur. Eine Zusammenfassung der früheren, insbesondere deutschsprachigen Forschung zur Seele in der archaischen griechischen Literatur findet sich bei Jan N. Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton 1983, 6–10. Was den jüngeren Aristoteles angeht, so hat Marcel Detienne, *De la catalepsie à*

Trotz der hohen literarischen Produktivität dieser Epoche ist die hellenistische Geschichtsschreibung nur als Trümmerfeld auf uns gekommen.⁵ Neuere Studien einschlägiger Autoren, die, wie Polybios, in aussagekräftigen Fragmenten von beträchtlicher Länge erhalten geblieben sind, untersuchen gelegentlich die den historischen Darstellungsprinzipien zugrundeliegenden philosophischen Konzepte, jedoch nicht speziell die Philosophie der Seele.⁶ Auch die medizingeschichtliche Forschungsliteratur hat sich bislang noch nicht explizit mit psychologischen Theorien speziell des Hellenismus beschäftigt. So liegen zwar medizingeschichtliche Spezialuntersuchungen zur Seele in der Welt des klassischen Griechenlands, aber keine entsprechenden Darstellungen zum Hellenismus vor.⁷ Die mangelnde Erschließung dieser Fragestellung wird mit der für den Hellenismus ungünstigen Quellenlage begründet.⁸ Jenseits allgemeiner Überlegungen zu den Auswirkungen hellenistischer Staatenbildungen auf Kenntnisstand, Anwendung und Verbreitung medizinischen Wissens lässt diese kaum gesicherte Erkenntnisse zur Abgrenzung von früheren und späteren Epochen zu.⁹ Für das ptolemäische Ägypten existiert zwar immerhin ein Fundus dokumentarischer Evidenz, doch ist dieser für Fragen der Seelenpflege nicht ergiebig.¹⁰ Ähnliches gilt für medizinische Fragmente, wie die des Herophilos, der Untersuchungen zum menschlichen Gehirn durchgeführt hat, ohne sich

l'immortalité de l'âme, *La nouvelle Clio* 10 (1958), 123–135 darauf hingewiesen, dass sich in Fragmenten dieser Zeit Hinweise für eine mögliche Trennung von Körper und Seele finden.

- 5 Hermann Strasburger, *Umblick im Trümmerfeld der griechischen Geschichtsschreibung*, in: *Historiographia Antiqua*, FS Willy Peremans, Leuven 1977, 3–52; Christopher A. Baron, *Timaeus of Tauromenium and Hellenistic Historiography*, Cambridge 2013, 2–6. Für weitere Literatur siehe Kapitel eins, S. 50 unten.
- 6 Cecil W. Wooten, *The Peripatetic Tradition in the Literary Essays of Dionysius of Halicarnassus*, in: William W. Fortenbaugh, David C. Mirhady (Hrsg.), *Peripatetic Rhetoric after Aristotle*, New Brunswick, NJ 1994, 121–130; Frank W. Walbank, *Fortune (tyche) in Polybios*, in: John Marincola (Hrsg.), *A Companion to Greek and Roman Historiography*, Bd. 2, Malden 2005, 349–355; René Brouwer, *Polybius and Stoic Tyche*, *GRBS* 51 (2011), 111–132. Carl Wunderer, *Die psychologischen Anschauungen des Historikers Polybios. Untersuchung*, Erlangen 1905 zeigt dagegen, dass dieses Thema früh Interesse gefunden hat. Bei dieser Abhandlung handelt es sich um ein Essay (54 Textseiten ohne das Vorwort), der sich ausgehend von psychologischen Abhandlungen seiner Zeit mit kognitiven Fähigkeiten (Sinnesindrücke, Verstand, Gedächtnis, Gefühle und Wille), daneben auch mit Persönlichkeitsentwicklung und psychologischen Problemen einzelner Personen sowie mit Massenpsychologie bei Polybios beschäftigt. Bereits Wunderer maß dem Thema der Psychologie große Bedeutung bei: „Den Organismus des Staates, die Umwandlungen der Staatsform, die Politik eines Staates, alles führt der Historiker in letzter Linie auf psychische Kräfte zurück“ (ebd., 46).
- 7 Bennett Simon, *Mind and Madness in Ancient Greece: The Classical Roots of Modern Psychiatry*, Ithaca 1978; Jackie Pigeaud, *La maladie de l'âme. Etude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris 1981 u.ö.
- 8 Georg Wöhrle, *Studien zur Theorie der antiken Gesundheitslehre*, Stuttgart 1990, 190–212.
- 9 Atilio Mastrocinque, *Les médecins des Séleucides*, in: Philip van der Eijk, Herman F.J. Horstmanshoff, Pieter H. Schrijvers (Hrsg.), *Ancient Medicine in Its Socio-Cultural Context*, Amsterdam 1995, 143–150; Rebecca Flemming, *Empires of Knowledge: Medicine and Health in the Hellenistic World*, in: Andrew Erskine (Hrsg.), *A Companion to the Hellenistic World*, Oxford 2003, 449–463.
- 10 Philippa Lang, *Medicine and Society in Ptolemaic Egypt*, Leiden 2013.

jedoch zu Therapien geistiger Erkrankungen zu äußern.¹¹ Aussagekräftige Ergebnisse liegen dagegen für die Ansichten über die menschliche Seele und mit ihr verwandte Konzepte bei einzelnen bedeutenden hellenistischen Philosophen und philosophischen Schulen vor.¹² Doch muss auch hier die Rekonstruktion der damaligen Schriften und Ansichten anhand ihrer Rezeption durch spätere, oftmals christliche Autoren erfolgen, die sich eben auch oft in polemischer und verzerrender Weise mit vorchristlichen Seelenkonzepten auseinandersetzen.¹³ Ähnlich verhalten sich die Rezeption und Überlieferung hellenistischer Philosophien der Seele durch ebenfalls skeptisch urteilende medizinische Autoren der Antike.¹⁴

Die Psychologie war in der Antike keine eigenständige wissenschaftliche Disziplin. Es gab auch keinen konkreten Begriff für sie, das Wort Psychologie ist vielmehr ein modernes Lehnwort aus dem Griechischen. Dennoch existierten Lehrmeinungen zur Seele des Menschen sowie zu ihrer Erkrankung bereits in der Antike und sind sowohl durch medizinische als auch durch philosophische antike Autoren überliefert. Die moderne Forschung hat herausarbeiten können, dass bereits im Griechenland der klassischen Zeit (die relativ gut dokumentiert ist) sowie in der Kaiserzeit philosophische und medizinische Abhandlungen zur Seele des Menschen einander ähnlich waren, diese beiden Wissensfelder sich also gegenseitig bereicherten.¹⁵ Darüber hinaus haben diese Abhandlungen bzw. die darin diskutierten Inhalte weitere literarische Texte außerhalb der Fachliteratur beeinflusst. Die medizinischen und philosophischen Fragen jener Zeit zur Seele des Menschen waren antiken Autoren generell bekannt.¹⁶

Grundsätzlich war die frühe griechische Geschichtsschreibung an psychologischen Fragestellungen interessiert. Bereits Herodot, von Cicero als Vater der Geschichtsschreibung bezeichnet, hat sich sporadisch mit der Seelenlehre seiner Zeit

11 T 239 von Staden (1989).

12 Anthony A. Long, *Soul and Body in Stoicism*, *Phronesis* 27 (1982), 34–57; Michael Frede, *The Stoic Doctrine of the Affections of the Soul*, in: Malcolm Schofield, Gisela Striker (Hrsg.), *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge 1986, 93–110; Beiträge in Jacques Brunschwig, Martha C. Nussbaum (Hrsg.), *Passions and Perceptions: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind. Proceedings of the Fifth Symposium Hellenisticum*, Cambridge 1993; Beiträge in Richard A.H. King (Hrsg.), *Common to Body and Soul: Philosophical Approaches to Explaining Living Behaviour in Greco-Roman Antiquity*, Berlin 2006; David Konstan, *A Life Worthy of the Gods: The Materialist Psychology of Epicurus* (Neuaufgabe), Las Vegas 2008; Jan N. Bremmer, *Die Karriere der Seele. Vom antiken Griechenland ins moderne Europa*, in: Bernd Janowski (Hrsg.), *Der ganze Mensch*, Berlin 2012, 173–198; Beiträge in Dorothea Frede, Burkhard Reis (Hrsg.), *Body and Soul in Ancient Philosophy*, Berlin 2009; Jean-Baptiste Gourinat, *Les stoïciens et l'âme*, Paris 2017.

13 Dirk Rohmann, *Christianity, Book Burning and Censorship in Late Antiquity: Studies in Text Transmission*, Berlin 2016.

14 Robert J. Hankinson, *Body and Soul in Galen*, in: King (2006), 232–258.

15 Philip van der Eijk, *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity: Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*, Cambridge 2005, insbes. 8–29 und Ders., *Cure and (In)curability of Mental Disorders in Ancient Medical and Philosophical Thought*, in: William V. Harris (Hrsg.), *Mental Disorders in the Classical World*, Leiden 2013, 307–338.

16 Van der Eijk (2005), insbes. 41; Holmes (2010).

beschäftigt.¹⁷ Insbesondere sein Exkurs zu Ägypten projiziert die ihm geläufige Vorstellung der Seelenwanderung auf die ägyptische Religion, wohl um die Ursprünge der Seelenwanderung bei den Griechen bzw. der pythagoreischen Philosophie zu erklären oder ihr Autorität zu verleihen.¹⁸ Herodot vergleicht zudem Staaten mit der Seele von Menschen und weist den Gesetzen (*nomoi*) eine wichtige Funktion für deren jeweilige Ordnung zu.¹⁹ Im Zusammenhang mit seiner Erzählung des lydischen Königs Gyges wurde dieser Gedanke von Platon rezipiert.²⁰ Zudem findet sich bereits bei Herodot die Vorstellung, dass sich göttliche Strafe für die Schuld einer Person bis auf die Nachfahren erstrecken kann.²¹ Thukydides, der andere hochbedeutende Historiker des fünften Jahrhunderts v. Chr. und Pionier der Geschichtsschreibung, diskutiert in seinem Werk zum Peloponnesischen Krieg einerseits keine philosophische Theorie zur Seele und war insgesamt an religiösen Fragen, also auch an solchen zum Nachleben der Seele, weniger interessiert als Herodot.²² Wie Pierre Huart anhand von Wortfelduntersuchungen aufgezeigt hat, hat Thukydides andererseits psychologische Ansätze an seine wissenschaftliche Deutung der Geschichte angelegt. Für seine Massenpsychologie sind, wie auch bei vielen weiteren Autoren, die Leidenschaften der Menschen entscheidend, während er den nach seiner Darstellung großen Menschen der Geschichte besondere intellektuelle Fähigkeiten zuspricht.²³ Möglicherweise beruht Thukydides gerade in den überlieferten Reden seines Geschichtswerkes, in denen er seine Interpretationen der historischen Akteure deutlich macht, auf den philosophischen Abhandlungen zur Seele in seiner Zeit, etwa auf dem *Helenaie encomium* des Gorgias von Leontinoi, da er dort den Einfluss von Leidenschaften wie der Furcht auf die Menschen anhand der damals gängigen Lehre der Körpersäfte beleuchtet.²⁴ Wie insbesondere Kapitel eins zeigen wird, waren auch die hellenistischen Historiker mit dem philosophischen und medizinischen Kenntnisstand zur Seele des Menschen grundsätzlich vertraut.

Die Tragiker hatten zumindest insofern Einfluss auf die hellenistische Geschichtsschreibung, als einige Historiker bestimmte historische Begebenheiten im Stil einer Tragödie darstellten. Für die Tragiker ist die Seele jedenfalls als Sitz der Leidenschaften bedeutsam, welche die Tragik einer Person ausmachen können. Aischylos äußert sich nicht ausführlich zu dem Fortleben der Seele nach dem Tode. Dafür ist bei ihm eine zentrale Figur, wie Orestes, durch ihre Leidenschaften und

17 Cic., leg. 1,5: *patrem historiae*.

18 Insbesondere Hdt. 2,123. Zu den ägyptischen religiösen Hintergründen siehe Louis V. Žabkar, *Herodotus and the Egyptian Idea of Immortality*, JNES 22 (1963), 57–63.

19 Siehe hierzu Michael Davis, *The Soul of the Greeks: An Inquiry*, Chicago 2011, 6f. und 158 sowie die Kapitel vier und fünf, 75–101.

20 Hdt. 1,8–13; Plat., rep. 2, 359b–360d. Siehe Davis (2011), 139–158.

21 Hdt. 1,91; 6,86γ.

22 Siehe dazu Pierre Huart, *Le vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'œuvre de Thucydide*, Paris 1968, 37–57 und 442f.

23 Ebd., insbes. die Zusammenfassung 497–507.

24 So Virginia Hunter, *Thucydides, Gorgias, and Mass Psychology*, Hermes 114 (1986), 412–429, insbes. 423–426 mit Belegen für psychologische Deutungen in den Reden bei Thukydides, etwa 3,37–48.

den dadurch verursachten Wahnsinn bestimmt.²⁵ Sophokles beschreibt das Nachleben der Seele im Hades, also mit der schon Homer bekannten griechischen Vorstellung der Unterwelt.²⁶ Bei dem späteren Euripides (ca. 480–406 v. Chr.) findet sich überhaupt der erste Beleg, dass das *pneuma* (also der Geist) von vergöttlichten Menschen in den Himmel eingeht.²⁷ Seine Tragödie *Alkestis* beschreibt zudem den Tod und die Unterwelt ausführlich.²⁸ Die Tragödien zeigen also eine Entwicklung verschiedener religiöser und philosophischer Vorstellungen zur Seele des Menschen, die zu dieser Zeit verbreitet waren.

Besonders alt war die Philosophie des Pythagoras (6. Jh. v. Chr.) und ihre in vorchristlicher Zeit stark verbreitete Lehre der Seelenwanderung.²⁹ Kernelemente dieser philosophischen Tradition waren die Unsterblichkeit der Seele, die nach dem Tod in andere Lebewesen eingeht, sowie die Wiederkehr des Gleichen nach festen Zeitaltern und die grundsätzliche Einheit alles Lebenden.³⁰ Etwa um diese Zeit vertraten auch die Orphiker, also Anhänger einer religiösen Lehre, die diese auf den mythischen Dichter Orpheus zurückführten, die Seelenwanderung.

Die Seelenwanderung spielte auch in der Philosophie Platons (ca. 427–ca. 347) eine Rolle.³¹ Der Mythos des Er am Ende des Hauptwerkes *Politeia* berichtet

- 25 Aisch., Choeph. 211, 233, 1022–1024. Siehe Thomas B.L. Webster, *Some Psychological Terms in Greek Tragedy*, JHS 77 (1957), 149–154, hier 152f. Zahlreiche Belegstellen zum Wahnsinn bei den drei großen Tragikern finden sich bei Josef Mattes, *Der Wahnsinn im griechischen Mythos und in der Dichtung bis zum Drama des fünften Jahrhunderts*, Heidelberg 1970, 74–92, der hier zu dem Ergebnis kommt, dass zumindest Euripides, der besonders häufig Symptome des Wahnsinns beschreibt, medizinische Schriften zum Wahnsinn bekannt waren.
- 26 Der Hades wird insbesondere erwähnt in Soph., Ant. 519 und 911; Soph., El. 463; Soph., Oid. T. 30 und 972; Soph., Phil. 861. Ausführliche Beschreibung in Soph., Oid. K. 1556–1578; Immer noch einschlägig: Rohde, Bd. 2 (1921), 240f.
- 27 Eur., Erechtheus, frg. 370, Z. 71f. Kannicht, TGF, Bd. 5.1, S. 410–418, hier 415. Weitere Erwähnungen des Himmels (*aether*) als Aufenthaltsortes von Verstorbenen: Eur., Suppl. 1139f.; Eur., El. 59; Eur., frg. 971 Nauck, TGF, S. 674 = Kannicht, TGF, Bd. 5.2, S. 968. Siehe Bremmer (2012), 179f.; Rohde, Bd. 2 (1921), 249 und 257f.
- 28 Die eigentliche Darstellung beginnt in Eur., Alc. 252.
- 29 Die sehr umfangreiche Forschungsliteratur zu den einzelnen Philosophenschulen muss hier natürlich auf einige neuere oder besonders einschlägige Darstellungen begrenzt werden. Einzelne Aspekte werden weiter unten noch bei passender Gelegenheit konkretisiert. Zu der Seelenlehre des Pythagoras und der Pythagoreer siehe allgemein: Leonid Zhmud, *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, Oxford 2012, 221–238 (insbesondere zu dem Verhältnis mit den Orphikern); Bartel L. van der Waerden, *Die Pythagoreer. Religiöse Bruderschaft und Schule der Wissenschaft*, München 1979, 116–147. Christoph Riedweg, *Pythagoras: Leben, Lehre, Nachwirkung*, München 2017, 54f. und 86–89. Eine aktuelle Zusammenfassung der Seelenlehren einzelner Philosophen ist George Karamanolis, *Seele, A. Griechisch-Römisch*, RAC 50 (2020), 111–136.
- 30 Besonders einschlägig ist Porph., VPyth. 19.
- 31 Zu Platons Seelenlehre siehe insbesondere Michael Erler, *Die Philosophie der Antike*, Bd. 2.2: *Platon (Grundriss der Geschichte der Philosophie, Abt. 1)*, Basel 2007, 375–390 (mit weiterer Literatur). Zum historischen Hintergrund der Seelenpflege in Platons Werken vgl. Friedrich Solmsen, *Plato and the Concept of the Soul (Psyche): Some Historical Perspectives*, *Journal of the History of Ideas* 44 (1983), 355–367. Zu Platons Lehre der Seelenteile und ihrer weiteren Bedeutung Hendrik Lorenz, *Plato on the Soul*, in: Gail Fine (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Plato*, New York 2019, 506–529.

davon, dass der Seele nach dem Tod auf dem Weg zum Himmel Belohnungen oder Bestrafungen zuteilwerden, indem sie nach einer kurzen Zeit im Jenseits gemäß ihren Verdiensten oder Vergehen in abgestuften neuen Lebewesen wiedergeboren wird.³² Die Seele war also für Platon wie für Pythagoras unsterblich und somit höherrangig als der Körper.³³ Nur Philosophen seien von diesem Kreislauf der Seelenwanderung ausgenommen und könnten Teil des Göttlichen werden.³⁴ Jeder Seele sei zudem ein Stern im Himmel zugewiesen, und die Seele erfülle ihr naturgemäßes Streben nach dem Guten am besten im Einklang mit der natürlichen Harmonie des Kosmos.³⁵ Plato vergleicht daher die Seele des Menschen mit der Ordnung eines Staates bzw. der Polis.³⁶ Eine wichtige Neuerung von Platon war die Einteilung der Seele in drei Teile, Begierden, Tatkraft und vernunftmäßige Lenkung. Diese Teile haben wiederum in der *Politeia* ihre Entsprechung in den einzelnen Ständen des Staates.³⁷

Platons Theorie der Seelenteile wirkte bei Aristoteles und seiner Schule, also den Peripatetikern, nach. Besonders das frühere Werk des Aristoteles, etwa die Nikomachische Ethik, geht von verschiedenen Seelenteilen aus. In seinem Spätwerk, vor allem der einschlägigen Schrift *De anima*, steht das Verhältnis von Körper und Seele im Vordergrund, wobei ein Forschungsproblem hinsichtlich der Frage besteht, inwiefern Aristoteles den materialistischen Philosophenschulen anhängt, welche alles Geistige auf Eindrücke, Prozess und Wirkungen der materiellen Welt zurückführen. Aristoteles war im Allgemeinen bemüht, den Widerspruch zwischen einer vom Körper getrennten Seele und ihren Interaktionen und vom Körper ausgehenden Wahrnehmungen aufzulösen, indem er in der Seele die Fähigkeit zur sinnlichen Wahrnehmung, zum Verlangen und zu weiteren geistigen Tätigkeiten sah.³⁸ Die Seelenlehre des Aristoteles ist somit ein Zwischenglied und eine ausgleichende Position zu den materialistischen Philosophien, wie dem Epikureismus, die im Hellenismus zunehmend populär werden sollten. In seiner Psychologie steht Aristoteles einer atomistischen Naturphilosophie näher als platonischer Metaphysik.

Die stoische Philosophie hat für die hier behandelte Epoche und die erhaltenen Historiker eine besondere Bedeutung. Im Unterschied zu den platonischen und aristotelischen Schriften sind die originalen Texte verloren, dennoch lassen sich

32 Plat., rep. 10, 614b–621d.

33 Plat., rep. 10, 608c–612a.

34 Plat., Phaidr. 78b–84b und 105c–108c; Plat., Phaidr. 245c–250c.

35 Plat., Tim. 41d und 90a–d.

36 Plat., rep. 4, 435a–445e.

37 Einschlägig hierzu ist das vierte Buch der *Politeia*, bes. Plat., rep. 4, 435c spricht diese Dreiteilung der Seele direkt an. Siehe auch Plat., Tim. 34b–37c.

38 Zur Psychologie des Aristoteles siehe Hellmut Flashar, Aristoteles, in: Ders. (Hrsg.), *Die Philosophie der Antike*, Bd. 3: Ältere Akademie, Aristoteles, Peripatos (Grundriss der Geschichte der Philosophie, Abt. 1), Basel 2004, 167–492, hier 371–379; zu dem angesprochenen Forschungsproblem Richard Sorabji, *Body and Soul in Aristotle*, *Philosophy* 49 (1974), 63–89 und Lorenz (2019), jeweils mit Diskussion einschlägiger Passagen der genannten Werke sowie weiterer Forschungsliteratur. Eine einschlägige Definition der Seele ist Aristot., an. 2,1, 412b.

Grundzüge der stoischen Seelenlehre rekonstruieren.³⁹ Im Unterschied zu Platon und Aristoteles sahen die Stoiker die Seele als Einheit an. Sie verstanden die Seele weitgehend synonym mit dem *pneuma* („Lebensatem“), das durch Wahrnehmung und Antrieb (*horme*) gesteuert werde.⁴⁰ Zu diesem Antrieb gehörten insbesondere die Leidenschaft (*pathe*) bzw. negative Emotionen, also seelische Fehlfunktionen, die dem Verstand widersprächen.⁴¹ Chrysippos, das dritte Schuloberhaupt der Stoa im 3. Jahrhundert v. Chr., zählte insbesondere die Habgier, die Trunksucht und Maßlosigkeit zu diesen Leidenschaften.⁴² Ein Mensch, der im Sinne der stoischen Philosophie als Weiser galt, war entsprechend von diesen Leidenschaften frei, er zeichnete sich also durch Affektfreiheit (*apatheia*) aus. Gemeint ist eine Person, die zwar nicht gefühlkalt ist, sondern Entscheidungen stets nur auf rationaler Basis trifft. Die Welt selbst war nach den Stoikern von einem göttlichen *pneuma* beseelt und laut Chrysippos in allen Teilen verbunden.⁴³ Die Stoiker dachten daher auch, dass die Sterne einen Einfluss auf das irdische Geschehen haben.⁴⁴ Der stoische Weise steht für die weise Voraussicht sowie für ein Leben im Einklang mit dieser kosmischen Ordnung. Im Lateinischen wird dieses Ideal ausgedrückt durch das Diktum *secundum naturam vivere*, „im Einklang mit der Natur leben“.⁴⁵ Diese Gedanken waren auch für die hellenistische Geschichtsschreibung zentral.

Für die Epikureer schließlich war die Seele materiell und bestand aus Atomen.⁴⁶ Die Seele stirbt laut Epikur mit dem Körper, da beide, wie die Welt

39 Siehe neben der im Weiteren genannten Literatur speziell zu diesen zusammengehörenden Aspekten der Affektenlehre und des Ideals des stoischen Weisen bzw. Philosophen Max Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1992, 141–157 sowie neuerdings Maximilian Forschner, *Die Philosophie der Stoa: Logik, Physik und Ethik*, Darmstadt 2018, 117–122 (zum *pneuma*) und 217–245 (zur Ethik und zum stoischen Weisen, jeweils mit früherer Literatur), und Anna Schriefel, *Stoische Philosophie. Eine Einführung*, Stuttgart 2019, 141–150. Einschlägig zu der stoischen Seelenlehre Anthony A. Long, *Stoic Psychology*, in: Keimpe Algra et al. (Hrsg.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge 1999, 560–584 sowie kurz zusammengefasst Vanessa de Harven, *Rational Impressions and the Stoic Philosophy of Mind*, in: John E. Sisko (Hrsg.), *Philosophy of Mind in Antiquity*, London 2019, 214–235, bes. 215f. Trotz der grundsätzlichen Betrachtung der menschlichen Seele als Einheit gingen auch die Stoiker von verschiedenen Wirkkräften innerhalb der Seele aus. Siehe dazu Brad Inwood, *Walking and Talking: Reflections on Divisions of the Soul in Stoicism*, in: Klaus Corcilius, Dominik Perler (Hrsg.), *Partitioning the Soul: Debates from Plato to Leibniz*, Berlin 2014, 63–83. Die stoische im Vergleich mit der epikureischen Seelenlehre behandelt außerdem Julia Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley 1992, bes. 103–120 zu den stoischen Emotionen bzw. Leidenschaften und 175–188 zur epikureischen Willensfreiheit.

40 Hierokles, *ethike stoicheiosis*, Sp. 1, Z. 15–33 (von Armin, 7–10).

41 Stob. 2,7,10 (Wachsmuth/Hense, Bd. 2, 88).

42 Diog. Laert. 7,111.

43 Chrysippos, *Stoicorum veterum fragmenta* Bd. 2, 473. Siehe Forschner (2018), 121f.

44 S. Emp., *adv. math.* 9,79.

45 Cic., *fin.* 5,9,24; griechisch: Diog. Laert. 7,88 mit weiterem Kontext.

46 Zur Seelenlehre Epikurs instruktiv John M. Rist, *Epicurus: An Introduction*, Cambridge 1972, 74–99 sowie Christopher Gill, *Psychology*, in: James Warren (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge 2009, 125–141. Zur Funktionsweise der atomistischen Seele und des Bewusstseins Francesca Masi, Francesco Verde, *Mind in an Atomistic World*, in: Sisko

insgesamt, aus Atomen bestehen. Wenn die Seele bei Platon durch metaphysische Ideen geprägt war, so erfährt sie bei Epikur die Welt durch Sinneswahrnehmung. Da die Epikureer die Erkenntnis der materiellen Welt als einzige Wahrheit ansahen, während viele andere Philosophen, wie die Platoniker, die Seele und die Welt der Ideen als der materiellen Welt überlegen betrachteten, unterscheidet man die jeweiligen Lehren als Materialismus bzw. Idealismus. Lucretius (ca. 99–ca. 55), der ein lateinisches Lehrgedicht über den Epikureismus seiner Zeit verfasste, unterteilte die Seele in einen irrationalen und rationalen Teil, in *anima* und *animus*.⁴⁷ Den freien Willen erklärt Lucretius mit zufälligen Abweichungen in der anfänglichen Bewegung der Atome.⁴⁸ Bei allen Unterschieden zum Stoizismus war ein Weiser im epikureischen, ähnlich wie im stoischen Sinne eine Person, die sich durch größtmögliche Seelenruhe auszeichnet. Epikur sprach dabei von *ataraxia* („Ungestörtheit“ der Seele). Sie diene allerdings einem anderen ethischen Endziel, nämlich dem Gewinn von Freude (*hedone*).⁴⁹

Was die antike Medizin und ihre Definitionen der menschlichen Seele betrifft, so besteht das grundsätzliche Problem, dass das medizinische Wissen der Antike stark durch den bekanntesten medizinischen Autor, Galen (ca. 129–ca. 199/216), geprägt wurde, der bereits in die hohe Kaiserzeit gehört. Der medizinische Kenntnisstand zur Seele des Menschen, also insbesondere zu ihrer Erkrankung, das heißt zum Wahnsinn, ist also besser für die Zeit ab dem zweiten Jahrhundert n. Chr. als für die Zeit davor belegt.⁵⁰ Gleichwohl weist bereits Robert Hankinson darauf hin, dass die frühen griechischen medizinischen Schriftsteller sich oft der vorsokratischen materialistischen Philosophie eines Empedokles anschlossen und den Begriff der Seele hauptsächlich aus praktischen Erwägungen, also zur Therapierung und zwar meist in Einheit mit körperlichen Beschwerden nutzten, etwa in Form einer Diät zum Ausgleich der Körpersäfte.⁵¹ In seiner klassischen Überblicksdarstellung zur antiken Medizin sieht Vivian Nutton trotz des fragmentarischen Zustandes der Quellen Hinweise auf einen medizinischen Schwerpunkt auf Pharmakologie und Chirurgie, die im Hellenismus im Vergleich zur Diätetik an Bedeutung gewannen, wobei die Säftelehre weiterhin vorherrschend blieb, darüber hinaus aber auch medizinischen Erklärungen von Ansteckungen durch Krankheitserreger in der epikureischen Philosophie aufkamen. Parallel zu der Diversifizierung der Philosophie

(2019), 236–257. Zur *ataraxia* Malte Hossenfelder, *Epikur*, München ³2006, 100–104 und Katharina Held, *Hedone und Ataraxia bei Epikur*, Paderborn 2007, bes. 115–179.

47 Einschlägig ist Lucr. 3,231–829.

48 Lucr. 2,216–262.

49 So insbesondere Epik., frg. 490 Usener.

50 Einen weitgehend aktuellen allgemeinen und umfassenden Überblick sämtlicher Arbeiten zur psychischen Störung und damit verwandter Phänomene in der Antike bietet Chiara Thumiger, *A History of the Mind and Mental Health in Classical Greek Medical Thought*, Cambridge 2017, 1–16, insbesondere S. 8, Anm. 10 zu den Leidenschaften bzw. Emotionen.

51 Robert J. Hankinson, *Greek Medical Models of Mind*, in: Stephen Everson (Hrsg.), *Psychology*, Cambridge 1991, 194–217. Hynek Bartoš, *Soul, Perception and Thought in the Hippocratic Corpus*, in: Sisko (2019), 64–83 geht insbesondere für die im *Corpus Hippocraticum* gesammelten Autoren von einer begrifflichen und konzeptuellen Nähe von Körper und Seele aus.

beobachtet Nutton eine solche auch im Bereich der Medizin, nicht zuletzt durch das Auftreten von Wanderärzten.⁵² Ob sich dadurch im Hellenismus eine veränderte medizinische Sicht auf die Seele des Menschen ergab, lässt sich insofern nicht sagen; insbesondere das Kapitel fünf wird aber weiter der Frage nach der angenommenen „Infektiosität“ seelischer Erkrankungen nachgehen. Die medizinhistorische Forschung gerade der jüngeren Zeit hat einige weitere Fortschritte gemacht, die das vorgalenische Verständnis der Seele und ihrer Erkrankung sowie die Erklärungs- und Therapieansätze besser zu verstehen helfen.

Besonders einschlägig für die Frage nach medizinischen Theorien zur Seele des Menschen und zum Wahnsinn in der Antike sind zwei neuerdings herausgegebene Sammelbände. Der aktuellste, medizinhistorische Sammelband beschäftigt sich dabei schwerpunktmäßig nicht nur mit Galen, sondern darüber hinaus mit den für Althistoriker meist weitgehend unbekanntem, nur fragmentarisch erhaltenen medizinischen Autoren vom ersten bis zum siebten Jahrhundert n. Chr., mit Schwerpunkt auf der Spätantike.⁵³ Ein wichtiges Ergebnis für die vorliegende Studie ist, dass diese Autoren die einzelnen Individualerkrankungen, die unter den Oberbegriff geistiger Krankheiten gefasst werden können, mit körperlichen, weniger mit psychologischen Ursachen erklärten, und sich insgesamt im Rahmen des zeitgenössischen medizinischen Diskurses und seiner Therapiemöglichkeiten bewegten.⁵⁴ Zudem findet sich erstmals bei Aulus Cornelius Celsus (ca. 25 v. Chr. – ca. 50 n. Chr.), also bereits in nachhellenistischer Zeit, eine medizinische Systematik von Geisteskrankheiten.⁵⁵ Demgegenüber steht die philosophische Tradition, am besten bekannt durch die Stoa, aber auch durch andere Philosophenschulen vertreten, wonach unter Wahnsinn in einem nichtmedizinischen Sinne eine ganze Reihe von Verhaltensabweichungen verstanden werden können. Wie der Beitrag von Marke Ahonen zusammenfasst, war der stoische Weise ein letztlich nicht-existentes Ideal (eines Königs, Richters usw.), dem gegenüber die meisten Menschen als „wahnsinnig“ gelten müssen. Die Stoiker unterscheiden „Wahnsinn“ in diesem allgemeinen Sinne von speziellen Geisteskrankheiten, die körperliche Ursachen haben, wie der Melancholie, schließen aber grundsätzlich jede Form der seelischen Erkrankung in ihr Therapieschema ein.⁵⁶ Über dessen konkrete Anwendung ist wiederum wenig bekannt, indirekt (über Plutarch und Galen) lässt sich aber erschließen, dass dieser Ansatz von den Therapien, welche die medizinischen Autoren beschreiben,

52 Vivian Nutton, *Ancient Medicine*, London 2004, 140–156. Zum Epikureer Lucretius und der antiken Erkenntnis, dass sich Krankheitserreger durch Ansteckung insbesondere über die Luft ausbreiten siehe S. 75, Anm. 85 unten.

53 Chiara Thumiger, Peter N. Singer (Hrsg.), *Mental Illness in Ancient Medicine: From Celsus to Paul of Aegina*, Leiden 2018.

54 Siehe dazu insbesondere die Zusammenfassung von Chiara Thumiger, Peter N. Singer, Introduction. *Disease Classification and Mental Illness: Ancient and Modern Perspectives*, in: Thumiger/Singer (2018), 1–32, hier 32 sowie etwa auch den Beitrag von Ricarda Gäbel, *Mental Illnesses in the Medical Compilations of Late Antiquity: The Case of Aetius of Amida*, in: Thumiger/Singer (2018), 315–340, hier 339f.

55 Thumiger/Singer (2018), 14.

56 Marke Ahonen, *Making the Distinction: The Stoic View of Mental Illness*, in: Thumiger/Singer (2018), 343–364.

grundsätzlich verschieden war.⁵⁷ Die hellenistischen Geschichtsschreiber sind, wie die vorliegende Studie zeigen wird, in dieser Taxonomie weit eher von einem philosophischen als von einem medizinischen Konzept von Wahnsinn ausgegangen. Der andere, kurz zuvor erschienene Sammelband von historisch und psychiatrisch tätigen Autoren beschäftigte sich mit verschiedenen Fragestellungen zum Themenkreis der Geistesstörung in medizinischen und nicht-medizinischen Autoren.⁵⁸ Im Rahmen dieser Einführung sei dabei verwiesen auf die begriffsgeschichtliche Studie zum Wahnsinn und zu Geisteskrankheiten von Chiara Thumiger.⁵⁹ Außerdem deutet darin Maria M. Sassi den Timaios des Platon in Teilen so, dass Platon gesetzliche Strafen als Heilung der Seele rechtfertigte.⁶⁰ Wie Kapitel drei zeigen wird, hat Diodor ähnliche Ansichten. Mit hellenistischen Historikern beschäftigte sich keiner der Beiträge.

Die frühere Arbeit von Simon war dem gegenüber der Versuch eines ausgebildeten Psychiaters, also nicht eines Historikers oder Altphilologen, die Konzepte von Verstand, Seele und Wahnsinn in verschiedenen, überwiegend nicht-medizinischen literarischen Gattungen Griechenlands in der klassischen Zeit mit der modernen Psychologie des 19. und 20. Jahrhunderts zu vereinen. Seine Intention war es also hauptsächlich, im klassischen Griechenland einen Wegbereiter der modernen Psychologie zu entdecken.⁶¹ Im Unterschied zu solchen nicht primär historisch interessierten Arbeiten hat bereits Jackie Pigeaud zu Recht darauf hingewiesen, dass entsprechende Analogien zwischen moderner und antiker Sichtweise häufig den antiken Texten nicht gerecht werden, und sich stattdessen der Frage gewidmet, inwiefern in der medizinischen und philosophischen (stoischen und epikureischen) Tradition seelische Erkrankungen aus körperlichen Ursachen erklärt wurden. Ihr Ergebnis war bereits, dass für die medizinische Literatur letztlich nur körperliche Beschwerden relevant sind, während die seelische Erkrankung ein moralisierendes Konzept der nicht-medizinischen Literatur war.⁶²

Chiara Thumigers neue Monographie zur geistigen Erkrankung ist eine wichtige medizinhistorische Studie, untersucht jedoch hauptsächlich das Corpus Hippocraticum, also im Wesentlichen das Corpus erhaltener medizinischer Autoren vor Galen, die unter dem Namen des Hippokrates überliefert wurden. Sie kommt dabei ebenfalls zu dem Ergebnis, dass diese Autoren Geisteskrankheit ausschließlich aus körperlichen Ursachen erklärten und daher auch die Therapie auf die Heilung

57 Christopher Gill, *Philosophical Psychological Therapy: Did It Have Any Impact on Medical Practice*, in: Thumiger/Singer (2018), 365–380.

58 Siehe die Beiträge in William V. Harris (Hrsg.), *Mental Disorders in the Classical World*, Leiden 2013.

59 Chiara Thumiger, *The Early Greek Medical Vocabulary of Insanity*, in: Harris (2013), 61–96.

60 Maria M. Sassi, *Mental Illness, Moral Error, and Responsibility in Late Plato*, in: Harris (2013), 413–426, hier 425.

61 Simon (1978), insbes. 41f.

62 Pigeaud (1981), 527–539. Neben den Fragmenten der Stoiker und Epikureer bilden die Fragmente des Asklepiades von Prusa, Galen und Caelius Aurelianus das untersuchte Corpus (S. 22f.).