Hyperboreus vol. 6 (2000) Fasc. 2

DER DAIMON ALS SEELENFÜHRER
Zur Vorstellung des persönlichen Schutzgeistes bei den Griechen

Wenn Sokrates für sein Handeln oder Verhalten sich wiederholt auf sein Daimonion beruft, so betrifft dies, nach den Berichten Platons, eine innere Stimme, die Sokrates als etwas Göttliches begreift, θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον (beide Ausdrücke meinen offenbar dasselbe), das ihn von einem geplanten verfehlten Tun abhielt, nie aber im Falle des richtigen Vorhabens ihm zuredete oder ihn ermunterte.[1] Diese warnende innere Stimme wird nicht als ein Gegenüber im Sinne eines eigenständigen göttlichen Wesens personalisiert. Eine andere Vorstellung vermittelt Platon in seinen mythischen Berichten in *Phaidon* und *Politeia*; hier wird der Seele ein höheres Wesen, ein Daimon, zur Seite gestellt, der sie führt und bestimmte Aufgaben im Rahmen der göttlichen Planung wahrnimmt. Zu fragen ist nun, ob diese Annahme eines Seelengeleiters einer damals verbreiteten Auffassung entsprach oder ob sie von Platon etwa neu eingeführt wurde, ferner, ob diese Konzeption sich bei Platon durchgängig findet und ob sie von seinen Nachfolgern bis hin zur späteren Antike konsequent übernommen wurde. Es sollen darum im folgenden die Zeugnisse aus verschiedenen Perioden betrachtet und befragt werden: zunächst einige Autoren vor Platon, danach die einschlägigen Texte Platons und anschließend philosophische oder philosophisch beeinflusste Aussagen von der Zeit nach Platons Tod bis zum vierten Jahrhundert n. Chr. Ergänzend ist zu klären, ob diese helfenden Daimones etwa zuvor Menschenseelen waren, die sich ins Höhere wandelten, oder ob sie als eine eigene Art unsterblicher Wesen zu gelten haben.[2]

In *Ilias* und *Odyssee* werden Götter und Daimones in ihrem Rang und Wirken nicht unterschieden. Die frühesten Textpartien in der griechischen

---

[1] Plat. *Apol.* 31 c–d; 40 b–c; vgl. *Phdr.* 242 b–c. Anders die Angaben bei Xenophon *Memorab.* I, 1, 4 f.

[2] Zur Vorstellung der Daimones generell vgl. die umfangreiche Behandlung *RAC* IX (1976), Artikel "Geister (Dämonen)". Ferner: R. Heinze, *Xenokrates. Die Darstellung seiner Lehre und Sammlung der Fragmente* (Leipzig 1892); zur Dämonenlehre S. 78–123. M. Pohlenz, *Vom Zorne Gottes* (Göttingen 1909); zur Dämonologie S. 130–156. – Ich gebrauche hier die Schreibweise "Daimon", um die negativen Assoziationen, die sich für uns leicht mit dem Begriff "Dämonen" verbinden, auszuschließen.

Literatur, welche die Daimones als eigenständige, von den Göttern abgesonderte Wesen einführen und ihnen zugleich die Aufsicht über das Handeln der Menschen übertragen, finden sich bei Hesiod. In seiner Darstellung der fünf Geschlechter oder Zeitalter lesen wir, dass die Menschen des goldenen Zeitalters nach ihrem sanften Tod zu edlen Daimones werden, die auf Erden die Wächter sind über die Menschen: δαίμονες... ἐσθλοί, ἐπιχθόνιοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων.[3] An einer anderen Stelle spricht Hesiod von 30 000 unsterblichen Wächtern, die Zeus über die sterblichen Menschen gesetzt hat, damit sie deren rechtliches oder frevelhaftes Tun überwachen; hier wird nicht erklärt, wer diese Wesen sind und woher sie stammen, ob man in ihnen jene zuvor genannten Daimones zu erkennen hat.[4] Bei allen diesen Wächtern handelt es sich aber nicht darum, dass ein einzelner einem bestimmten Menschen zugeordnet wäre und ihn leiten sollte.

I. TEXTE AUS DER ZEIT VOR PLATON

Bei den Autoren der Zeit um 500 und des fünften Jahrhunderts erscheint der Begriff Daimon als Bezeichnung entweder für einen Gott oder für eine unbestimmbare Schicksalsmacht, im bösen oder guten Sinn, wobei ebenso deren Unentrinnbarkeit wie andererseits deren Unberechenbarkeit und Willkür im Sinne der Tyche impliziert sein kann. Dies gilt für verschiedene Verse der Theognis-Sammlung, z. B. V. 161–164: "Viele haben einen schändlichen Sinn, aber ein glückliches Geschick, χρῶνται... δαίμονι δ' ἐσθλῷ, ihnen gerät, was übel erscheint, zum Guten; andere mühen sich mit gutem Willen unter einem elenden Geschick, δαίμονι δειλῷ, und ihr Werk findet keine Vollendung".[5] Bei diesen Aussagen ist nicht an einen persönlichen Seelen-Beistand oder –Widersacher zu denken, sondern an eine unbegreifbare höhere Macht, das Geschick, dem der Mensch ausgeliefert ist. Auch ein uns geläufiges Heraklit-Zitat (es ist allein bei Stobaios überliefert) bezieht sich auf den Daimon als das Schicksal, frei-

---

[3] Hesiod *Erga* 122–126 (V. 124 ist zu tilgen). – Da später häufig Heroen und Daimones nebeneinander genannt werden, sei darauf hingewiesen, dass *Erga* 167–173 die "Halbgötter", die um Theben oder Troja kämpften, nach dem Tod zu ἥρωες ὄλβιοι werden, die auf den Inseln der Seligen sorglos leben, ohne sich etwa um irdische Menschen zu kümmern.

[4] Hesiod *Erga* 249–255. Eine gleiche Funktion wird *Od.* 17, 483–487 den Göttern zugeschrieben: sie wandeln unerkannt unter den Menschen umher und schauen auf deren Frevel und Wohlverhalten. – Ein Sonderfall *Theog.* 984–991 (kaum echter Hesiod) sei nur erwähnt: Phaethon wird von Aphrodite in ihren göttlichen Tempel als Tempelwächter und "göttlicher Daimon" entrückt.

[5] Vgl. auch Theognis 149 f., 165 f., 349 f., 637 f.

lich indem der bei Theognis vorliegende Sinn umgekehrt wird: ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων (B 119 D–K) besagt, dass das Schicksal nicht von außen auf den Menschen einwirkt, sondern in seinem Wesen, dem Charakter begründet liegt.[6] Ein Daimon als persönlicher Seelenführer ist nicht gemeint. Auch Pindar gebraucht den Begriff Daimon in der Bedeutung von Gott oder Schicksal, letzteres in den Varianten des glücklichen wie feindseligen Geschickes. Mir scheint, dass die Vorstellung vom Daimon als eines Seelengeleiters sich bei ihm nicht nachweisen lässt.[7] Auch die Passage *Pythien* 3, 108 f. τὸν δ' ἀμφέποντ' ἀεὶ φρασίν / δαίμον' ἀσκήσω κατ' ἐμὰν θεραπεύων μαχανάν, "den mit seinen Gedanken mich schützenden Daimon werde ich verehren und ihm nach meiner Kraft Achtung erweisen", dürfte einen helfenden Gott bezeichnen, nicht den individuellen Daimon-Schutzgeist, den man doch kaum wie einen Gott verehren würde.[8]

Manche Interpreten möchten den persönlichen Daimon in weiteren vorplatonischen Aussagen bezeugt sehen; darum seien hier noch die folgenden Passagen angeführt.[9] Euripides lässt in den *Hiketiden* siegesgewiss den Theseus zu Adrast sagen V. 591 ff.: "Vermenge nicht dein Geschick, τύχας, mit mir. Ich nämlich werde mit meinem Daimon, δαίμονος τοὐμοῦ μέτα, in den Streit ziehen, neu im neuen Kampf. Nur eines ist nötig: die Götter auf seiner Seite zu haben, τοὺς θεοὺς ἔχειν, welche das Recht ehren". Auch hier dürfte der Daimon eine Gottheit oder Schicksalsmacht meinen (den vorher genannten τύχαι korrespondierend), nicht den

---

[6] Anders urteilt Ter Vrugt-Lenz, *RAC* IX, 606 (o. Anm. 2) im Abschnitt "Vorhellenistisches Griechenland"; er meint, "Heraklit setze das ἦθος des einzelnen Menschen dem persönlichen Dämon des individuellen Menschen gleich". Vgl. 613 "bezieht sich wohl... auf den Geleitdämon". – Zu Heraklit vgl. Epicharm B 17 D–K (wobei die Echtheit und Datierung ungewiss ist): ὁ τρόπος ἀνθρώποισι δαίμων ἀγαθός, οἷς δὲ καὶ κακός.

[7] W. G. Slater, *A Lexicon to Pindar* (Berlin 1969) 114, verzeichnet unter 'genius, guardian spirit, fortune' folgende Stellen, ohne anzugeben, bei welcher er den 'guardian spirit' annimmt: *Ol.* 13, 28 u. 105; *Py.* 3, 34 u. 109; 5, 123; *Pa.* 6, 13.

[8] Zu ἀμφιέπω in der Bedeutung 'guard, protect' nennt *LSJ* Pind. *Py.* 5, 68, zu ἀσκέω 'honour a divinity' Pind. *Py.* 3, 109; *Ol.* 8, 22 (hier gilt die Verehrung der Göttin Themis). Die Übersetzung von Dornseiff (*Pindars Dichtungen* [Leipzig 1965] 84): ich will "den meine Seele jeweilen umwaltenden Daimon erfüllen, nach meiner Fähigkeit ihm dienend" scheint mir nicht korrekt: der Dativ φρασίν lässt sich nicht als Objekt (im Sinn von 'Seele') auf ἀμφέποντα beziehen, das den Acc. verlangt.

[9] Ich verweise vor allem auf die Anm. 6 genannten Ausführungen von ter Vrugt-Lenz, *ibid.* 610: "Die Vorstellung vom persönlichen Geleitdämon hat sich im 5. Jh. kräftig entwikkelt". Stellen wie Euripides *Suppl.* 562 (gemeint ist 592) "legen es doch nahe, an einen persönlichen, göttlichen Begleiter zu denken, u. Aristoph. *Thesm.* 1047 läßt daran überhaupt keinen Zweifel, da er mit δαίμων ausdrücklich den einem jeden Menschen zugeteilten göttlichen Begleiter bezeichnet; vgl. auch Trag. Adesp. frg. 17 Nauck u. Lys. *Or.* 2, 78".

speziellen Seelenführer des Theseus. Wollte man diesen dennoch hier heraushören, so wäre es die einzige Aussage des Euripides, die auf einen solchen persönlichen Geleiter hinwiese. – Mehrere Anrufe des Daimon bei Aristophanes scheinen mir ebenfalls nicht als Belege für die Vorstellung des persönlichen Schutzgeistes gelten zu können, sondern wiederum allgemeiner die Schicksalsmacht zu betreffen. So wendet sich in den *Wolken* 1264 f. Amynias an Daimon, Tychai und Pallas: ὦ σκληρὲ δαῖμον, ὦ τύχαι... ὦ Πάλλας, ὥς μ' ἀπώλεσας. Ähnlich wird in den *Thesmophoriazusen* der "unerbittliche Daimon" angerufen: ἰώ μοι μοίρας ἄτεγκτε δαίμων, ὦ κατάρατος ἐγώ.[10] Eher kann man den Hinweis auf den persönlichen Daimon in einem Fragment aus einer Tragödie oder wohl eher einer Komödie (Nauck erwähnt beide Möglichkeiten) erkennen: Trag. frg. adesp. 17 N. ὦ δαῖμον ὅς μ' εἴληχας, ὡς πονηρὸς εἶ.[11] Alkiphron, der den Vers zitiert, fährt paraphrasierend fort: καὶ λυπεῖς ἀεὶ τῇ πενίᾳ συνδέων. Hier ist jedoch eine Datierung vor Platon keineswegs sicher; auf ein Menander-Fragment, dessen Vergleich sich dazu anbietet, soll später eingegangen werden.

Soviel zu den poetischen Texten. Aus Prosa-Autoren ist eine Stelle aus Lysias *Or.* II 78 anzuführen, die von der Sterblichkeit des Menschen spricht: "Unsere Natur erliegt den Krankheiten und dem Greisenalter, und der Daimon, der unser Geschick erloste, ist unerbittlich", ...ὅ τε δαίμων ὁ τὴν ἡμετέραν μοῖραν εἰληχὼς ἀπαραίτητος. Hier handelt es sich um die göttliche Instanz, die den Tod verhängt und sich durch kein Flehen umstimmen lässt. Ob darin zugleich ein persönlicher Schutzgeist zu vermuten wäre, sei dahingestellt. – Schließlich ist noch Demokrit zu nennen. Stobaios (Bd. II S. 52 W.) sagt, dass Demokrit und Platon gemeinsam die Glückseligkeit, εὐδαιμονία, in die Seele verlegen, und er zitiert Demokrit B 171:[12] "Die Glückseligkeit liegt nicht im Herdenreichtum noch im Gold; die Seele ist die Wohnstätte des Daimons", ...ψυχὴ οἰκητήριον δαίμονος. Etwas später fügt er hinzu, Platon stimme mit Demokrit überein, wenn er schreibt (*Tim.* 90 a), dass das Höchste, κυριώτατον, in der Seele

---

[10] Ich sehe nicht, wie man hier "ausdrücklich den einem jeden Menschen zugeteilten göttlichen Begleiter" verifizieren kann, s. Anm. 9. – Als weitere Belege für den "persönlichen Daimon", die ich aber nur im Sinn von "Schicksalsmacht" verstehen kann, werden im Artikel "Dämonen", *Der neue Pauly* III 1997, 262 von S. J. Johnston angeführt: Pind. *Ol.* 13, 28 u. 105; Soph. *Trach.* 910 f.; Eur. *Med.* 1347 (Deianeira und Medea rufen im Unglück ihren Daimon an).

[11] Nauck weist auf eine ähnliche Formulierung bei Theokrit 4, 40 αἰαῖ τῷ σκληρῷ μάλα δαίμονος, ὅς με λελόγχει.

[12] Zuvor notiert Stobaios B 170 εὐδαιμονία ψυχῆς καὶ κακοδαιμονία. Zu Platon s. unten den Text zu Anm. 23.

der Daimon sei, den der Gott uns gegeben hat. Demnach bietet Demokrit keinen Beleg für den Glauben an einen Daimon, der als Schutzgeist den Menschen leitet.

II. PLATON

Mögen einige der hier besprochenen Textpartien den Rückschluss auf die Auffassung, der Daimon sei ein Seelenführer, nicht ausschließen, so bleibt doch als Fazit, dass in der Literatur vor Platon eindeutige Zeugnisse dafür sich nicht finden. Vermutlich war diese Vorstellung aber im Volksglauben durchaus verankert (wieweit verbreitet, ist nicht abzuschätzen); Platon wird sie aufgegriffen und neu gestaltet haben, wie er in seinen Mythen auch anderes aus der Überlieferung übernommen, umgeprägt und neu gedeutet hat. In den Mythen zweier platonischer Dialoge, *Phaidon* und *Politeia*, erhält der Daimon der individuellen Seele eine wichtige, aber je unterschiedliche Funktion; erwähnt wird er auch in den *Nomoi*.

Zum ersten Mal hat Platon im *Phaidon* den Daimon als Seelengeleiter eingeführt und ihn dabei sogleich verdoppelt, da die Seele hier sowohl auf Erden wie im ferneren Jenseits einen Führer erhält. Am Beginn des Mythos (*Phaid.* 107 d 5 ff.) berichtet Sokrates mit Bezug auf die Überlieferung (λέγεται[13]), dass jeder Verstorbene von dem Daimon, der ihn im Leben erlost hatte, ὅσπερ ζῶντα εἰλήχει, zum jenseitigen Ort des Gerichts geführt und nach erfolgtem Urteilsspruch weiter in den Hades gebracht wird, wo ein jeder erhält, was ihm gebührt, und für eine gebotene Zeit dort verbleibt. Dann aber (107 e 3) tritt ein anderer Führer hinzu, der in langen Zeitläuften die Seele bei ihrer weiteren Wanderung auf komplizierten Wegen voller Verzweigungen und Kreuzungen geleitet. In diesem verwirrenden platonischen Jenseits sind Führer unentbehrlich. Die Seelen verhalten sich unterschiedlich: während die besonnene, kluge Seele willig ihrem Führer folgt, bleibt eine andere in Sehnen dem Körper und der sichtbaren Welt verhaftet und widerstrebt; nur mit Mühe und Gewalt wird sie von dem ihr zugeteilten Daimon weggeführt. Noch schlimmer ergeht es einer frevelhaften Seele: sie findet weder Gefährten noch Führer und irrt umher, bis sie unter Zwang den ihr gebührenden Ort erreicht. Dagegen erhält eine reine Seele sogar Götter als Führer, θεῶν ἡγεμόνων τυχοῦσα (108 c 4). – Es folgt die ausführliche Beschreibung der unteren und oberen jenseitigen

[13] Platon *Phaid.* 107 d 5. Mit diesem Ausdruck verweist Platon auf Überlieferungen, die nicht der homerischen Religion entsprechen, vgl. *Apol.* 40 c 7, e 6, 41 c 7 τὰ λεγόμενα (zweimal mit dem Zusatz "wenn dies wahr ist"); dabei ist nicht sicher, ob Platons Darstellung tatsächlich "Überliefertes" referiert oder nicht vielmehr bereits abwandelt.

Welt (108 d 4 – 114 c 8).[14] Dabei wird nur noch einmal der Daimon erwähnt, der die Verstorbenen zu ihrem jeweiligen Orte bringt (113 d 2).

Nach dieser Darstellung hat jeder Mensch einen Führer durchs Leben, einen Daimon, "der ihn erloste". Über das Verhältnis beider zueinander während des Erdenlebens wird nichts gesagt. Der Bericht setzt ein mit dem Geschehen nach dem Tod. Der bisherige Daimon übernimmt es, die Seele zum Gericht und danach weiter in den Hades zu geleiten, wo sie einige Zeit verweilt. Da aber in diesem Mythos das jenseitige Geschick der Seelen sei es zur Strafe und Qual, sei es zur Seligkeit unmittelbar durch bestimmte Orte, τόποι, gekennzeichnet wird und Platon ein großartiges und komplexes Bild jener Regionen entwirft, zu welchen die Seele allein schwerlich gelangen könnte, teilt er ihr einen anderen Führer zu, dessen Wirken ausschließlich im Jenseits liegt. Hier nun enthüllt sich das Wesen der Seele, ob sie dem Führer willig oder widerstrebend folgt oder nur mit Zwang an ihr Ziel gebracht wird. Die extremen Varianten des Seelenverhaltens sind, dass eine Seele völlig ohne Führer bleibt – oder dass sie Götter als Führer erhält. In diesem Falle dürfte es sich um jene Seelen handeln, die gänzlich körperlos an einen jenseitigen Ort gelangen, der noch wundersamer als die wunderbare "wahre Erde" ist und der sich nicht beschreiben noch vorstellen lässt (114 c 2 ff.).[15] Die Götter stehen über der Daimones, die ihrer Natur nach "mittlere Wesen" sind, wie Platon sie im *Symposion* beschreibt.[16] In den Mythen von *Phaidon* und *Politeia* wird über ihr Wesen, ihre Herkunft, ihr Verhältnis zu den Göttern nichts ausgesagt. Nirgends spricht Platon davon, dass diese Daimones, welche einzelne Menschen geleiten, selber einst Menschenseelen gewesen wären.[17] Sie sind eine eigenständige, unerklärte Spezies der höheren Wesen.

Anders als im *Phaidon* erscheinen die den Menschen zugeordneten Daimones in der *Politeia* nicht als Führer im Jenseits, obwohl auch in diesem Mythos weitläufige Regionen für die Seelen nach dem Tod zu durchmessen sind.[18] Diese gelangen offenbar ohne ihren Daimon zum Ort des

---

[14] Zu Platons mythischer Geographie vgl. P. Friedländer, *Platon* I (Berlin 1954) 260–283 "Platon als Geograph. Die Anfänge der Erdkugelgeographie."

[15] Diese Region entspricht der des Hades im Sinne des Unsichtbaren, ἀειδές, und Unkörperlichen in der mythischen Partie *Phaid.* 80 d 5 ff., vgl. 82 b 10 ff.

[16] *Sympos.* 202 d – 203 a. An anderen Stellen werden die Daimones in der Abfolge nach den Göttern und vor den ἥρωες genannt, vgl. *Politeia* 392 a, 427 b; *Nomoi* 717 a–b, 738 d.

[17] Nur wenn Platon die Hesiod-Passage *Erga* 121 ff. von den Menschen der goldenen Ära, die Daimones wurden, zitiert oder bespricht, geht er auf die Wandlung edler Menschen zu Daimones ein, wobei er aber das Daimon-Sein wiederum relativiert zur Charakterisierung als δαιμόνιος und θεῖος, vgl. *Krat.* 397 e – 398 c, *Politeia* 468 c – 469 b (auch 540 a–c). Dagegen werden bei Plutarch und Maximos Seelen zu Daimones, dazu s. unten.

[18] Zu einer Ausnahme s. unten Anm. 20.

Gerichts, einem τόπος δαιμόνιος (*Politeia* 614 c), wo sie von den Richtern zu einem der beiden Schlünde gewiesen werden, die gerechten Seelen rechts nach oben, die ungerechten links nach unten. Dann erfahren sie, was ihnen gebührt, in zehnfachem Grade während der Spanne von tausend Jahren. Die Freuden werden nur knapp angedeutet (615 a, vgl. 616 b 1), sie sind begründet in der Schönheit der geistigen Schau, τὰς... εὐπαθείας... καὶ θέας ἀμηχάνου τὸ κάλλος; dagegen wird von den Leiden ausführlich berichtet (615 a – 618 a).[19] Das Bedrohlichste ist, dass den Frevler-Seelen, die noch keine ausreichenden Strafen erduldet haben, durch einen "brüllenden Mund" die Rückkehr aus dem finsteren Bereich verwehrt werden kann, sei es bis zur nächsten Chance nach tausend Jahren, sei es für immer. Schließlich treffen alle Seelen (außer den zurückgewiesenen Frevlern) auf einer Wiese erneut zusammen; sie erzählen einander ihre guten und schlimmen Erfahrungen und brechen dann – ohne Führer – zu ihrer Wanderung in höchste Regionen auf, wo sie zum Zentrum des kosmischen Geschehens, der Spindel der Ananke und den Moiren Lachesis, Klotho und Atropos, den Töchtern der Ananke, gelangen (616 b – 617 e). Hier nun vollzieht sich das Entscheidende in diesem Mythos, in dem die Verantwortung des Menschen für sein Leben zentral ist. Alle Seelen müssen sich vor Lachesis aufstellen, und ein "Prophet", ein Künder des göttlichen Gebotes, entnimmt aus dem Schoß der Lachesis Lose, welche die Reihenfolge der Wählenden bestimmen werden, vor allem aber Lebens-Modelle, παραδείγματα, aus denen jede Seele ihr künftiges Leben wählen soll. Aus den Worten, die er zu den Seelen spricht, ergibt sich, dass die Wahl des Lebens identisch ist mit der Wahl des Daimons, der unmittelbar mit dem βίος, der Grundstruktur des neu beginnenden Lebens verknüpft ist. Die Worte lauten (617 e): "Nicht euch wird der Daimon erlosen, sondern ihr werdet den Daimon wählen, οὐχ ὑμᾶς ὁ δαίμων λήξεται, ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἱρήσεσθε. Wer das erste Los erlangt, soll als erster das Leben wählen, mit dem er zwangsläufig verbunden sein wird. Die Tugend ist herrenlos, je wie einer sie ehrt oder schmäht, wird er mehr oder weniger von ihr besitzen. Die Verantwortung liegt beim Wählenden; Gott ist ohne Schuld, αἰτία ἑλομένου, θεὸς ἀναίτιος".

In deutlicher Korrektur an der Version des *Phaidon*, nach der einer Seele der Daimon zugeteilt wird, ist die Seele hier für ihren Daimon verantwortlich; indem sie ihr Leben wählt, wählt sie zugleich ihren Daimon.

---

[19] Interessant und bezeichnend ist, dass Platon, für den nur gute göttliche Wesen existieren, die unterirdischen Vollzieher von Strafen und Qualen nicht δαίμονες nennt (wie später Plutarch, s. Anm. 46), sondern "wilde feurige Männer", ἄνδρες... ἄγριοι διάπυροι (615 e 4), ohne dass erklärt würde, woher dort derartige "Männer" stammen sollten.

Unter den Beispielen, die für die unterschiedlichen Wahl-Entscheidungen vorgetragen werden, steht an erster Stelle (619 b–c) ein Missgriff: aus Unvernunft wählt eine Seele ein Tyrannenleben, ohne zu bedenken, welche Grausamkeiten und Übel darin impliziert sind; die Schuld daran aber gibt sie dann nicht sich selbst, sondern dem Zufall und den Daimones (τύχη, δαίμονες), welche hier wohl im alten Sinn einer unbestimmten Schicksalsmacht zu verstehen sind. Darum werden reichhaltige Mahnungen und Warnungen erteilt (618 b – 619 e): man müsse sich mit Vernunft und Wissen auf diese Wahl vorbereiten, um keinen Verlockungen zu erliegen; gerade jene Seelen, die alle Freuden der Himmelsregion erfuhren, lassen sich (wie der Wähler des Tyrannen-Daseins) leicht zur falschen Wahl hinreißen, da sie "ungeübt im Leiden" sind, πόνων ἀγύμναστοι (619 d).

Vom Daimon hören wir nochmals am Ende des Berichts (620 d–e). Nachdem alle Seelen ihre Wahl getroffen hatten, traten sie vor Lachesis hin. "Diese sendete einer jeden den Daimon, den sie gewählt hatte, als Wächter über ihr Leben mit auf den Weg und als Erfüller, Vollender dessen, was sie gewählt hatte, ἐκείνην δὲ ἑκάστῳ ὃν εἵλετο δαίμονα, τοῦτον φύλακα συμπέμπειν τοῦ βίου καὶ ἀποπληρωτὴν τῶν αἱρεθέντων". Dieser führte sie zuerst zu Klotho, dann zu Atropos,[20] durch deren Wirken alles Schicksalhafte unwiderruflich wird. Danach gingen die Seelen zum Thron der Ananke, von dort zum Gefilde der Lethe und zum Fluss Ameles und gelangten schließlich "dahinstürmend wie Sterne" (Sternschnuppen) in die neue Inkarnation (620 e – 621 b).

Eine Frage bleibt hier zu stellen: Wenn der Daimon der Vollender, Erfüller, ἀποπληρωτής, des von der Seele gewählten Lebensmodells mit allen seinen Konsequenzen ist, hilft er dann auch mit bei bösem Planen und Tun, wie etwa den Grausamkeiten und Freveln, die zum Dasein des Tyrannen gehören? Platon, für den göttliche Wesen ausschließlich Gutes bewirken können, gibt hier keine Antwort, auch nicht einen leisesten Hinweis.[21] In einem späteren Werk jedoch, in keinem mythischen, sondern einem rational-juristischen Kontext, finden wir eine Bemerkung, dass ein Daimon Böses, das geplant wurde, abwenden oder mildern kann; allerdings erfahren wir dort nicht, ob dieser persönliche Daimon wie in der *Politeia* als von der Seele gewählt und unmittelbar mit dem Lebensweg verknüpft gelten soll. In den *Nomoi* (IX, 876 e – 877 b) wird

[20] Nur an dieser Stelle wird in diesem Mythos gesagt, dass der Daimon im Jenseits die Seele führt.

[21] Ein anderes Problem soll hier nicht berührt werden: Bei der Lebenswahl sind die Tiere eingeschlossen. Was befähigt sie zur richtigen Wahl? Und wie fungiert der Daimon bei ihnen? Zu Plotins Erklärung zu letzterem vgl. unten Anm. 87.

bezüglich der Strafen bei Körperverletzung und Mord folgendes festgesetzt: Hat einer bei Mordabsicht sein Opfer nur verwundet, so soll man ihn wie einen Mörder ansehen und ihn einem Mordprozess unterziehen. "Doch wird man darauf Rücksicht nehmen, dass es sein Schicksal und sein Daimon nicht ganz so schlecht mit ihm meinten, da dieser aus Mitleid mit ihm und mit seinem Opfer verhindert hat, dass der eine tödlich verletzt und der andere von einem fluchbeladenen Schicksal und Unglück betroffen wurde; dafür wird man also dem Daimon dankbar sein und ihm nicht entgegen handeln, sondern den Urheber der Verwundung vor der Todesstrafe bewahren; doch soll man ihn für sein ganzes Leben in eine benachbarte Stadt verbannen, wobei er im ungeschmälerten Genuss seines Vermögens bleiben kann" (Übers. von R. Rufener). Hier empfindet der Daimon Mitleid, ἐλεήσας, mit dem Täter wie dem Opfer und kann das Schlimmste verhüten, ἀπότροπος αὐτοῖς ἐγένετο, für den einen den Tod, für den anderen das "fluchbeladene Geschick", ἐπάρατον τύχην καὶ συμφοράν. Allein hier spricht Platon von einem derartigen Einwirken des Daimons auf böses Planen und Tun eines Menschen, mit segensreichen Folgen.

Weitere Aussagen über den Daimon als Seelengeleiter finden sich in Platons Werk nicht.[22] Im *Phaidros* wird der persönliche Daimon nicht erwähnt, wenn er auch vielleicht vorauszusetzen ist, da mit der Lebenswahl Wesentliches der Mythen-Version aus der *Politeia* übernommen ist (*Phaidr.* 249 a–b). Es ist aber noch eine wichtige Passage aus dem *Timaios* anzuführen. Hier erfährt der Daimon eine neue Deutung; er ist nicht mehr der separat existierende göttliche Geleiter, sondern das Göttliche im Menschen, der Geist, νοῦς. Platon nennt es "das höchste Wesen in unserer Seele, von dem wir denken müssen, dass der Gott dies einem jeden als Daimon gegeben hat", τὸ δὲ δὴ περὶ τοῦ κυριωτάτου παρ᾽ ἡμῶν ψυχῆς εἴδους διανοεῖσθαι δεῖ τῇδε, ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἑκάστῳ δέδωκεν (*Tim.* 90 a). Hier ist die Bedeutung "Geleiter, Schutzgeist" deutlich herauszuhören, und doch ist dieser Daimon in uns verankert als der göttliche Teil unserer Seele. Seiner Führung sollen wir uns anvertrauen. Durch ihn hat die menschliche Natur, soweit ihr dies möglich ist, Anteil an der Unsterblichkeit; "wenn der Mensch immer das Göttliche (in sich) pflegt und den Daimon, seinen inneren Mitbewohner, in guter Ordnung erhält, so wird er in hervorragendem Grade glückselig sein", ...ἅτε δὲ ἀεὶ θεραπεύοντα τὸ θεῖον ἔχοντά τε αὐτὸν εὖ κεκοσμημένον τὸν δαίμονα σύνοικον

[22] Texte, die generell von der Aufsicht der Daimones oder Götter über Menschen handeln, sind hier nicht einzubeziehen, vgl. *Politikos* 271 d – 272 b–d; *Nomoi* 738 d, 747 d–e, 848 c–d, 906 a. Zu *Nomoi* 713 c–e s. unten.

ἑαυτῷ, διαφερόντως εὐδαίμονα εἶναι (90 c). Die Pflege und Bewahrung des Daimons, des Göttlichen in uns, verheißt Glückseligkeit, Eudämonie.[23]

Diese Umdeutung der Vorstellung eines Daimons, der über uns wacht, zu dem Daimon, der das Göttliche im Menschen bezeichnet, hat Platon in einer Passage der *Nomoi* ausdrücklich bezeugt, in der es sich allerdings nicht um die individuellen Beschützer handelt, sondern um göttliche Wesen, die generell die Menschen betreuen. Erzählt wird (*Nomoi* IV, 713 c – 714 a) von der Zeit unter Kronos, dass Wesen höherer Art, Daimones, vom Gott den Menschen als Vorsteher gegeben wurden; daher lebten die Menschen damals in Frieden, sicherer Rechtsordnung und glückselig. Dieser Bericht über eine vergangene Zeit wird anschließend kommentiert: er besage, "dass es für Staaten, in denen kein Gott, sondern ein Sterblicher herrscht, kein Entrinnen aus Unheil und Nöten geben kann. Wir müssen daher auf jede Weise das Leben nachahmen, wie es zur Zeit des Kronos gewesen sein soll, und dem folgen, was uns an Unsterblichkeit innewohnt"; im privaten wie öffentlichen Bereich sollen wir alles derart verwalten, "dass wir als Gesetz betrachten, was der Geist uns eingibt", τὴν τοῦ νοῦ διανομὴν ἐπονομάζοντας νόμον. Der Geist des Menschen hat hier, wie im *Timaios,* die Bedeutung eines Daimons in unserem Inneren; so wie einst in der Ära des Kronos die Menschen Daimones als ihre Regenten hatten, müssen nun in historischer Zeit die Menschen sich vom Unsterblichen in sich selber lenken lassen.

Überblickt man die Aussagen Platons zum Daimon als Seelengeleiter, so sind drei Stufen zu unterscheiden, denen verschiedene Auffassungen der Seele korrespondieren. Im *Phaidon* wird die Seele als etwas Einheitliches, Unsterbliches, den Ideen Verwandtes dem Körper entgegengesetzt; sie erhält von göttlicher Seite einen Daimon als Führer für das Erdenleben zugeteilt,[24] der sie "erloste" und der sie über den Tod hinaus zum Gericht und eine Strecke weit in den Hades geleitet, bis ein anderer Daimon – für die reinsten Seelen sogar ein Gott – die Führung über viele komplizierte Wege bis hin zu den der Seele gebührenden Regionen übernimmt. Der Übergang in eine neue Inkarnation wird nur kurz angedeutet (*Phaid.* 113 a), ohne dass etwas von einem Daimon verlautete; vermutlich wird wiederum ein anderer Daimon die Seele für ihren neuerlichen Erdenweg "erlosen". – In einer nächsten Stufe erscheint in der *Politeia* die Seele in drei Bereiche unterteilt, deren höchster, das λογιστικόν, die niederen,

---

[23] Zu einer ähnlichen Vorstellung, die für Demokrit bezeugt ist, s. oben Anm. 12.

[24] Hierbei mag Platon Vorstellungen des Volksglaubens aufgegriffen haben; alle weiteren Ausführungen werden seine eigenen Konzeptionen sein, die jeweils in engem Zusammenhang mit der Thematik der Dialoge stehen.

nicht-rationalen Teile beherrschen soll. Nach dem Tod gelangt die Seele ohne einen Führer zu den Totenrichtern und nach deren Urteilsspruch zu den ihr bestimmten Höhen oder Tiefen, zu Lohn oder Strafen, sowie später nach tausend Jahren zu jenem höchsten kosmischen Ort, wo vor Ananke und Lachesis die Wahl des neuen Lebens und mit ihr die Wahl des an dieses Leben gebundenen Daimons erfolgt. Dieser rationale Akt der Wahl, bei dem der λόγος, νοῦς sich zu bewähren und gegen niedere seelische Strebungen zu behaupten hat, dürfte unmittelbar mit der veränderten Seelenauffassung verknüpft und gegeben sein, die nun innerseelische Spannungen und die wichtige Führer-Funktion des Geistigen impliziert. Die Seele selber entscheidet gemäß dem Grad ihrer geistigen Kraft über das künftige Leben und zugleich über den göttlichen Geleiter und Garant des Gewählten; kein Gott wirkt mit, θεὸς ἀναίτιος (*Polit.* 617 e). – Von hier ist es nur noch ein weiterer konsequenter Schritt zur dritten Stufe. Im *Timaios* besitzt der Mensch den νοῦς als das Göttliche, den Daimon, in seiner Seele als derer Höchstes, κυριώτατον. Auch im *Timaios* ist die Seele dreifach gegliedert, doch ist hier nur noch der geistige Seelenteil, der νοῦς, unsterblich; er stammt unmittelbar vom Schöpfergott, dem Demiurgen her, während die niederen Seelenteile von den "geschaffenen Göttern" ergänzend hinzugefügt werden und sterblich sind wie der Körper.[25] Insofern wird der Geist des Menschen noch weit mehr als in der *Politeia* über das Naturhafte hinausgehoben und zur Verantwortung gezogen; hatte er dort seinen Daimon zu wählen, so ist er nun dieser Daimon selbst und bestimmt ohne einen schützenden Geleiter.neben sich allein den Verlauf seines Erdenlebens und als dessen Konsequenz auch künftige Inkarnationen.[26] – In den *Nomoi* werden beide Möglichkeiten, die des eigenständigen Daimons wie die des Daimons als des Unsterblichen im Menschen, einbezogen.[27]

Eine eindeutige platonische Auffassung des zur Seele gehörenden Daimons lässt sich also nicht verifizieren. Spätere Autoren, die von Platon die Vorstellung des persönlichen Daimons übernahmen – sei es, um Platon zu interpretieren, sei es, um ohne Berufung auf Platon diesen Glauben zu vertreten oder auch abzuwandeln –, hatten sich daher zwischen drei Versionen zu entscheiden: dass uns der Daimon als Geleiter von Gott gegeben wird, dass wir unseren Daimon selber wählen oder dass wir den Daimon

---

[25] Vgl. *Tim.* 41 b – 42 e und weitere Partien.

[26] Zur Inkarnationen-Skala je nach νοῦ καὶ ἀνοίας ἀποβολῇ καὶ κτήσει vgl. *Tim.* 90 e und 91 d – 92 c.

[27] Dieser Uneinheitlichkeit entspricht, dass auch hinsichtlich der Auffassung des Seelengeschicks nach dem Tod verschiedene Aspekte der Mythen aus Platons früheren Dialogen in den *Nomoi* übernommen werden.

als das Göttliche, Geistige in uns besitzen. Wie sich im folgenden Überblick zeigen wird, wurde diese Wahl unterschiedlich getroffen.

III. HELLENISTISCHE ZEIT

Für die auf Platons Tod folgende Phase ist bei den Philosophen festzustellen, dass zwar Platons differierende Angaben generell zu den Daimones zu einer Art Dämonologie ausgebildet werden, worin die mittlere Stellung und Funktion dieser Wesen zwischen Göttern und Menschen, dabei ihr Teilhaben an Emotionen, πάθη, expliziert wird, wie es sich in der *Epinomis* des Philipp von Opus[28] und in den erhaltenen Texten des Xenokrates[29] zeigt; es finden sich bei diesen Autoren aber keine Hinweise auf den Daimon als individuellen Seelenführer. Dagegen gibt es eine vereinzelte knappe Notiz dazu in einem Fragment des Aristoteles;[30] Clemens referiert: "Aristoteles sagt, dass alle Menschen Daimones haben, die ihnen folgen während der Zeit ihrer Verkörperung", δαίμοσι κεχρῆσθαι πάντας ἀνθρώπους λέγει συνομαρτοῦσιν αὐτοῖς παρὰ τὸν χρόνον τῆς ἐνσωματώσεως. Er habe aber nicht bekannt, woher er diese Lehre übernommen habe.

Interessanter und ergiebiger ist ein Fragment Menanders (714 K.). Aus seinen zehn Versen seien einige zitiert (V. 1–5):

> ἅπαντι δαίμων ἀνδρὶ συμπαρίσταται
> εὐθὺς γενομένῳ μυσταγωγὸς τοῦ βίου
> ἀγαθός· κακὸν γὰρ δαίμον' οὐ νομιστέον
> εἶναι βίον βλάπτοντα χρηστὸν οὐδ' ἔχειν
> κακίαν· ἅπαντα δ' ἀγαθὸν εἶναι τὸν θεόν.

"Einem jeden Menschen steht ein Daimon zur Seite / sogleich bei seiner Geburt als ein Mystagoge für das Leben,[31] / (und zwar) ein guter. Denn dass es einen bösen Daimon gebe, darf man nicht glauben, / der das rechtschaffene Leben schädigt, noch dass er / Schlechtigkeit an sich habe. Vielmehr gilt, dass jeder Gott gut ist". Die folgenden Verse besagen, dass diejenigen, die durch ihre Lebensweise, τρόποι, oder ihre Unbedachtheit, ἀβουλία, schlechte Menschen wurden, den Daimon als den Schuldigen oder Verursacher aufzeigen und ihn

---

[28] Vgl. *Epin.* 984 d – 985 b.

[29] Zur Dämonologie des Xenokrates und weiterer Autoren vgl. die oben Anm. 2 genannten Arbeiten.

[30] Aristoteles frg. 188 Rose², 193 Rose³ = S. 133 Ross; überliefert bei Clemens Alex. *Strom.* VI, 6, 53, 2. – Zu dem in diesem Fragment gemeinsam mit dem Clemens-Text abgedruckten Passus aus Apuleius *De deo Socr.* 166 f. s. unten Anm. 69.

[31] Der Ausdruck μυσταγωγός (sonst Einführer, Initiator in die Mysterien) τοῦ βίου ist ungewöhnlich; für die allgemeine Bedeutung "Führer, Lehrer" nennt *LSJ* außer dieser Stelle nur Himerios *Or.* 15, 3.

den bösen nennen, während sie selber böse geworden sind. – Hier spiegelt sich offenbar eine Diskussion darüber, ob der persönliche Daimon, der jedem Menschen mitgegeben ist, als Verursacher bösen Tuns gelten könnte.[32] Der Autor oder jedenfalls die sprechende Person im Drama vertritt klar die platonische Position, dass einem Gott und einem göttlichen Wesen nichts Böses zugeschrieben werden darf; der Mensch allein ist verantwortlich für sein Fehlverhalten. – Während in diesem Text die Überzeugung, der Mensch habe einen Daimon als Führer neben sich, zugrunde liegt, reflektiert ein anderes Menander-Fragment (749 K.) die Version des *Timaios*, dass wir das Göttliche – hier sogar den "Gott" – in uns tragen: ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ἔστιν ἐν ἑκάστῳ θεός. Menander, ein philosophisch interessierter und gebildeter Dichter (er soll Schüler Theophrasts gewesen sein) zeigt in den zitierten Fragmenten deutlich den platonischen Einfluss in verschiedenen Aspekten.

Nachwirkungen der platonischen Daimon-Konzeptionen finden sich auch bei Vertretern der stoischen Schule.[33] Dass es allgemein Daimones als "Aufseher", ἐπόπται, der Menschen gebe, sollen Zenon und Chrysipp gemeint haben.[34] Aber lediglich für Chrysipp wird als Lehre bezeugt, dass dem Menschen ein persönlicher Daimon zugehöre und sein Glück darin beruhe, dass er alles gemäß einer Harmonie zwischen diesem Daimon und dem Willen des All-Lenkers tue, κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἑκάστῳ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ τῶν ὅλων διοικητοῦ βούλησιν.[35] Ob jeder Mensch, etwa auch der böse, einen Daimon habe, wird nicht erklärt. – Im Unterschied zu dieser alt-stoischen Vorstellung hat Poseidonios sich der Aussage Platons im *Timaios* (90 a und c) angeschlossen und den νοῦς (das ἡγεμονικόν) als den Daimon in uns verstanden.[36] Galen berichtet über

---

[32] In einem anderen Fragment, das aus einer Komödie stammen dürfte, wird der Daimon als πονηρός bezeichnet, weil er den Menschen kränkt und an die Armut fesselt, vgl. oben den Text zu Anm. 11. Das Fragment könnte in die Zeit Menanders gehören. – Das Problem, ob der persönliche Daimon etwa bei bösem Tun mitwirkt, ist, wie oben aufgezeigt wurde, schon bei der Tyrannen-Wahl in Platons *Politeia* angelegt, wird dort aber nicht berührt.

[33] Zur stoischen Daimon-Vorstellung vgl. J. M. Rist, *Stoic Philosophy* (Cambridge 1969) 261–271.

[34] Diog. Laert. VII, 151 (*SVF* II, 1102). Erwähnt sei noch, dass nach einer Notiz bei Aetios I 8, 2 (*SVF* II, 1101) die Stoiker die Daimones als "seelenartige Wesen" auffassten, δαίμονας ὑπάρχειν οὐσίας ψυχικάς. Allerdings wird diese Aussage zugleich als Lehre von Thales, Pythagoras, Platon angegeben. Sie besagt keinesfalls, dass die Daimones etwa zuvor Seelen gewesen wären.

[35] Diog. Laert. VII, 88. Rist (oben Anm. 33) 263 f. betont zu Recht, dass παρ' ἑκάστῳ den Daimon neben uns, nicht in uns meint.

[36] Vgl. dazu Rist a. O. 265. Sonderbarerweise erklärt Rist nur diese Version als platonisch, obwohl jene vom individuellen Geleit-Daimon ebenfalls platonisch ist, nur eben im Sinne von *Phaidon* oder *Politeia*.

diese Lehre des Poseidonios: die Ursache der Leiden (Emotionen) und eines unseligen Lebens, τὸ τῶν παθῶν αἴτιον, τουτέστιν... τοῦ κακοδαίμονος βίου, sei, dass diese Menschen nicht dem Daimon in ihrem Inneren folgen, τῷ ἐν ἑαυτοῖς δαίμονι, der in seiner Natur dem Herrscher des Kosmos ähnlich ist, sondern der niederen tierischen Natur in sich, τῷ δὲ χείρονι καὶ ζῳώδει.[37] Damit kann nicht eine Lehre von zwei Daimones in uns gemeint sein, einem guten und einem schlechten,[38] sondern τὸ χεῖρον, τὸ ζῳῶδες ist neutral zu verstehen: der Daimon als die geistige Instanz wird dem Niederen in der Seele, das als tierartig gelten kann, kontrastiert.[39] Dass Poseidonios, der sich hier an Platon orientiert, einen "tierartigen" Daimon im Menschen angenommen hätte, ist gänzlich unglaubhaft.

Aus den erhaltenen Texten dieser Jahrhunderte nach Platon lassen sich nur die wenigen genannten Zeugnisse für eine Rezeption der platonischen Daimon-Vorstellungen, eines Daimons neben uns oder in uns, anführen. Zur Ergänzung ist noch auf eine kurze Notiz bei Philon hinzuweisen, die wiederum dem *Timaios* folgt:[40] τὸν ἴδιον δαίμονα, λέγω δὲ τὸν ἑαυτοῦ νοῦν. Reichlicher wird das Material zum Daimon-Thema seit dem ersten Jahrhundert nach Christus, doch kann auch für diese Zeit aus der Literatur nicht belegt werden, dass der Glaube an einen persönlichen Schutzgeist und Seelengeleiter selbstverständlich und allgemein verbreitet gewesen wäre. Der wichtigste und interessanteste Zeuge ist Plutarch.

IV. PLUTARCH

In mehreren Schriften hat Plutarch das Phänomen der Daimones, das ihn offenbar sehr beschäftigte, behandelt und dabei durchaus unterschiedlich dargestellt und gedeutet. Es gibt bei Plutarch (wie nach unserer Überlieferung zuerst bei Xenokrates) auch böse Daimones; so erscheint z. B. in der Schrift, die dem ägyptischen Mythos von Isis und Osiris gewidmet ist, Typhon (der ägyptische Seth) als Daimon, und in der dualistischen Sicht

---

[37] Galen *De Hipp. et Plat.* 5, 469 S. 448, 15 ff. Mue. = Poseidonios frg. 417 Theiler = frg. 187 Edelstein – Kidd.

[38] So interpretiert P. Boyancé, "Les deux démons personnels dans l'antiquité grecque et latin", *Rev. de phil.* 66 (1935) 189–202, zu Poseidonios 195. Auch Rist (oben Anm. 33) 212 meint, "... that we have two daimones within us, a good and a bad, one of which is akin to the ruling principle of the world, while the other is bestial".

[39] In diesem Sinn verstehen den Text K. Reinhardt (Kosmos und Sympathie, München 1926, 281 f.; "Poseidonios", *RE* 23 [1953] 747) sowie Edelstein / Kidd und Theiler in den Kommentaren zu den Fragmenten (o. Anm. 37).

[40] Philo, *De providentia* II, 16.

der persischen Religion wird in Kontrast zu dem guten Gott Oromazes die finstere Macht, Areimanios, als Daimon bezeichnet.[41] Überwiegend aber werden die Daimones wie in der Tradition seit Platon positiv gesehen als mittlere Wesen zwischen Göttern und Menschen. Dabei werden aber nun – anders als bei Platon – Wandlungsprozesse einbezogen, sei es dass sie als möglich, sei es dass sie als die Regel gelten. So werden, wie einmal erklärt wird, Seelen der Menschen zu Heroen, diese zu Daimones, und von diesen wiederum erhalten nur wenige Anteil an der Göttlichkeit, θειότητος μετέσχον;[42] an anderer Stelle wird von einigen Göttern, nämlich Isis, Osiris, Herakles, Dionysos, gesagt, sie hätten sich aus guten Daimones zu Göttern gewandelt.[43] Ausführlicher wird der Prozess beschrieben, in welchem Seelen den Aufstieg zum Daimon-Dasein vollziehen. In einem Mythos der Schrift *Über das Gesicht im Mond* lesen wir, dass es einen zwiefachen Tod gebe. Nach dem ersten, dem irdischen Tod lösen sich Seele und Geist gemeinsam vom Körper ab und gelangen nach erfahrenen Strafen und Reinigungen schließlich auf den Mond, wo die Verwandlung in einen Daimon erfolgt. Diese Daimones nehmen verschiedene Aufgaben bei den Menschen wahr, sie wirken mit bei Orakeln und Mysterien, als Wächter über Unrecht, als Retter in Kriegen und Seenot. Später tritt ein zweiter Tod ein: die zum Daimon gewordene Seele löst sich (wie der Körper auf Erden) im Mondbereich auf, der Geist aber entschwindet in eine höhere geistige Region.[44] Hier ist die Existenz als Daimon, die alle Seelen erreichen, lediglich eine Zwischenphase. Bei der Nennung der Aufgaben, die sie dabei erfüllen (wie auch der Funktion von Daimones in einer anderen Schrift, die sich um die Orakel kümmern)[45] fällt auf, dass nirgends von der Führung einer individuellen Seele die Rede ist. So oft und weitläufig Plutarch die Daimones in vielerlei Hinsicht behandelt,[46] nur in einer einzigen Schrift

---

[41] Plutarch, *De Iside* 30, 363 A; 46, 369 D. Von der Abwehr böser Daimones, δαιμόνων φαύλων ἀποτροπῆς, wird *De def. orac.* 14, 417 C gesprochen; vgl. 15, 418 B.

[42] *De def. orac.* 10, 415 B.

[43] *De Iside* 27, 361 E.

[44] *De facie* 28, 943 A–E; 30, 944 C – 945 A. Zum Verständnis dieser Text-Partie habe ich geschrieben in: *Weltflucht und Weltbejahung. Zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenios, Plotin,* Abh. Akad. Mainz 1993: 8 (Stuttgart 1993) 191 ff.

[45] *De def. orac.* In dieser Schrift wird das Erlöschen der Orakel damit erklärt, dass die Daimones sich zurückziehen, vgl. besonders Kap. 15, 418 C f.

[46] In *De sera num. vindicta* wird der persönliche Daimon einmal anscheinend als im Jenseits agierend genannt (25, 564 E): der Daimon übergibt dort die schuldige Seele der Dike. Andererseits wird der eine jenseitige "Seelenreise" erlebende Thespesios dabei von einem Verwandten, συγγενής, geleitet (24, 564 C), der später als Daimon bezeichnet wird (29, 566 D), also eine zum Daimon gewordene Seele ist. Ferner gibt es in dieser Schrift an einem bestimmten jenseitigen Ort drei hervorgehobene Daimones (28, 566 B) sowie strafen-

hat er sie als Geleiter menschlicher Seelen auf Erden dargestellt: in der Abhandlung *Über das Daimonion des Sokrates*, in der vom Thema her die Frage nach dem Verhältnis des Menschen zu einer höheren, göttlichen Instanz, die er in sich oder bei sich empfindet, unmittelbar gegeben war. Dabei hat er zugleich die platonische Daimon-Vorstellung überraschend modifiziert.

Plutarch lässt das Problem, was denn das sokratische Daimonion gewesen sei, von unterschiedlichen Positionen her durch mehrere Teilnehmer eines Gesprächs erörtern, das nur etwa zwanzig Jahre nach dem Tod des Sokrates geführt wird (so die Fiktion). Es findet statt während einer politisch brisanten Situation im Jahre 378 in Theben im Hause des Simmias, des aus Platons *Phaidon* bekannten Pythagoreers. Neben diesem sind die wichtigsten Personen für die Betrachtung des Daimon-Problems ein Pythagoreer mit dem bedeutungsvollen Namen Theanor, "Gottesmann", und der junge Sokrates-Schüler Timarch, der in den unterirdischen Tiefen des Trophonios-Orakels während eines Trance-Zustands Aufklärung über das Wesen des sokratischen Daimonions gesucht hatte und nicht lange danach gestorben war.[47] Simmias berichtet über die Jenseits-Erfahrungen des Timarch, die dieser ihm mitgeteilt hatte; es ist eine "Seelenreise" und ein Mythos nach Art der Mythen Platons (Kap. 22). Von Theanor hören wir zunächst einige interessante Bemerkungen, die den Daimon als persönlichen Geleiter betreffen (Kap. 16), später eine ausführliche Interpretation des mythischen Jenseits-Berichts (Kap. 24). Nur auf Ausschnitte dieser Partien soll im folgenden eingegangen werden.[48]

Theanor ist aus Kroton nach Theben gekommen (Kap. 16, 585 D–F), um am Grabe des aus seiner Heimat stammenden Lysis bei Nacht die Seele des Toten zu beschwören und sie zu befragen, ob die Bestattung nach den gebührenden pythagoreischen Riten erfolgt oder sonst eine Überbringung des Leichnams nach Italien geboten sei. Die Seele erschien nicht. Statt dessen kündete eine Stimme, man solle den Toten ruhen lassen; die Seele sei bereits nach ihrem Urteilsspruch zu einer anderen Geburt entsandt worden und habe einen anderen Daimon erhalten, ἀφεῖσθαι πρὸς ἄλλην γένεσιν

---

de Daimones (30, 567 C, vermutlich auch 567 A, wo man von "furchterregend aussehenden Wesen" hört, τινῶν φοβερῶν τὴν ὄψιν).

[47] Während die übrigen Personen in *De genio Socratis* historische Gestalten sind, dürften Theanor und Timarch von Plutarch erfunden sein.

[48] Die vielfältigen Erörterungen zum Daimonion können hier nicht behandelt werden, auch nicht alle Aspekte der komplexen Jenseits-Erfahrungen Timarchs in Kap. 22. Ich habe mich an anderer Stelle zu diesem Dialog etwas ausführlicher geäußert: "Das sokratische Daimonion in der Darstellung Plutarchs", in: *Sokrates. Geschichte, Legende, Spiegelungen. Sokrates-Studien II*, hrsg. H. Kessler (Kusterdingen 1995) 71–96.

ἄλλῳ δαίμονι συλλαχοῦσαν. Erstaunlich ist hier nicht allein die rasch erfolgte Wiedergeburt, sondern der Kommentar, den Theanor am Morgen nach einem Gespräch mit Epameinondas hinzufügt (586 A): er habe erkannt, dass Epameinondas von demselben Daimon (wie jener) geführt wurde, wenn er denn selber die richtigen Schlüsse gezogen habe. "Denn es gibt zahllose Wege des Lebens, aber nur wenige, auf denen Daimones die Menschen leiten", μυρίαι μὲν γὰρ ἀτραποὶ βίων, ὀλίγαι δ' ἃς δαίμονες ἀνθρώπους ἄγουσιν. Demnach hatten Lysis (solange er lebte) und Epameinondas denselben Daimon als Führer.[49] Die Möglichkeit, dass derselbe Daimon zwei Menschen leite, wird zuvor in der Literatur nirgends erwähnt, ebenso wenig der Umstand, dass nur wenige Menschen einen solchen höheren Geleiter erhielten. Von den Bedingungen dafür wird später in Kap. 24 eingehend berichtet.

Aus dem ausführlichen und facettenreichen Referat des Simmias über die jenseitigen Erfahrungen Timarchs (Kap. 22, 590 A – 592 E) kann hier nur einiges herausgegriffen werden; im Voraus sei darauf hingewiesen, dass der Begriff Daimon in diesem Text auf zwei unterschiedliche Phänomene angewandt wird, sowohl auf Wesen, die sich aus Seelen zu Daimones wandeln, wie auf den menschlichen Geist, νοῦς (ähnlich wie im *Timaios*, aber abgewandelt). – Die Seele Timarchs, die sich vom Körper gelöst hatte, entschwebte in gewisse Bereiche des Himmels; ein unsichtbarer, nur hörbarer Bewohner des Jenseits (ein τις, er wird nicht Daimon genannt) erteilt mancherlei Auskünfte (591 A–C). So ist zu erfahren, dass verschiedene "Inseln" (es sind Sterne) Götter als Bewohner hätten, dass aber der Mond der Ort der "auf die Erde bezogenen Daimones" sei, ἐπιχθονίων δαιμόνων (in deutlicher Anlehnung an Hesiod *Erga* 122 f. formuliert). Die Seelen versuchen, auf den Mond zu gelangen, viele aber gleiten ab, werden fortgerissen, der Mond wehrt sie von sich ab mit Blitzen und Brüllen, und sie stürzen weinend hinab in eine neue Geburt. Andere aber zieht der Mond von unten her zu sich heran, diese sind die reinen Seelen, für die das Ende der Wiedergeburten zu dieser Zeit gekommen ist. – Bei Platon gibt es allein im *Phaidon* für wenige, gänzlich gereinigte Philosophen-Seelen die Chance einer endgültigen jenseitigen Existenz; in der *Politeia* steht allen Seelen eine neuerliche Geburt bevor, und im *Timaios* werden die Seelen eigens darum erschaffen, dass die Welt mit Lebewesen erfüllt werde.[50] An ihre Befreiung vom immer wiederkehrenden irdischen Dasein ist darum in der korrekten platonischen Tradition nicht zu

---

[49] Der Text lässt schwerlich die Deutung zu, dass Epameinondas erst nach des Lysis Tod dessen Daimon erhalten hätte.

[50] Plat. *Phaid.* 114 c, vgl. 82 c; *Politeia* 616 b – 621 b; *Tim.* 41 b–d.

denken. Plutarch konzipiert hier also eine Sonder-Version. Dabei lässt er im Unterschied zu seinem Mythos in der Schrift *Vom Gesicht im Mond*, wo alle Seelen, freilich nur als Zwischenphase, den Mond erreichen, hier lediglich auserwählte Seelen zum Mond aufsteigen, der nun das höchste Ziel bedeutet, von dem aus eine erneute Inkarnation nicht mehr geschieht.

Im anschließenden Verlauf des Berichts (591 D–F) wird von dem jenseitigen Sprecher überraschenderweise etwas anderes über die Daimones verkündet: "Sterne", die einen Schlund umspringen – dies sieht die Seele Timarchs – seien Daimones. Bei der Inkarnation nämlich tauche die Seele in unterschiedlichem Grade in die Körper ein, bei einigen Menschen gänzlich, bei anderen bleibe das Reinste, καθαρώτατον, außerhalb, berühre den Menschen nur am Kopf (wie eine Boje). Es sei ein Irrtum zu meinen, das Unvergängliche, das die Menge als Geist, νοῦς, bezeichnet, befinde sich im Innern. Vielmehr sei es außerhalb, ἔξω, und müsse auf richtige Weise Daimon genannt werden. Diese sich bewegenden "Sterne" seien die Daimones von Menschen, von denen man sagt, sie hätten Geist, νοῦς. – Ferner wird noch (591 F – 592 C) auf die Bedeutung des σύνδεσμος, der Verbindung zwischen Daimon und Seele, hingewiesen und betont, die gut lenkbare Seele[51] folge von Geburt an ihrem persönlichen Daimon, οἰκεῖος δαίμων, und dies geschehe bei den Sehern und den vom Gott Erfüllten. – Hier wird in Anknüpfung an den *Timaios* (90 a und c) der Daimon mit dem menschlichen Geist identifiziert, aber anders als bei Platon bleibt er außerhalb, ist nicht eigentlich inkarniert.[52] Dass dieser unmittelbar der Person des Menschen angehörige Daimon hier οἰκεῖος δαίμων genannt wird, ist verwirrend, denn diese Bezeichnung gilt in der Regel – und so auch im Kap. 24 – dem separaten Wesen, dem Daimon als Seelengeleiter.

Der Inhalt des Referats über die jenseitigen Erfahrungen und Belehrungen Timarchs wird anschließend von Theanor bestätigt und erläutert (Kap. 24, 593 A – 594 A). Demnach gibt es herausragende, gottgeliebte Menschen, θεῖοι, θεοφιλεῖς, welchen die Götter eine besondere individuelle Leitung gewähren, und zwar durch Zeichen, σύμβολα, die nur sie verstehen. Mit Hinweis auf Hesiod werden die Daimones erwähnt, die für die Menschen sorgen; sie seien einstige Seelen, die nun von der Wiedergeburt befreit sind. So wie gealterte Athleten, die selber nicht mehr kämpfen, an

---

[51] Dabei wird das Bild des Seelengespanns aus dem *Phaidros*-Mythos assoziiert, die "Verbindung" wird einem Zügel verglichen 592 B: τὸν... σύνδεσμον οἷα χαλινὸν τῷ ἀλόγῳ τῆς ψυχῆς ἐμβεβλημένον.

[52] Diese These Plutarchs, allein in diesem Werk vorgetragen, deutet quasi voraus auf die Lehre Plotins, dass die Seele nicht vollständig in den Körper eintauche, sondern etwas von ihr immer im geistigen Bereich verbleibe, eine Lehre, die Plotin selber παρὰ δόξαν τῶν ἄλλων nennt (IV 8 [6] 8, 1 f., IV 7 [2] 13, 13).

den Mühen der aktiven Wettkämpfer teilnehmen und diese anfeuern, so nehmen die Daimones, die dank ihrer Seelen-Vollkommenheit, ψυχῆς ἀρετή, diesen Status erreicht haben, Anteil an den Kämpfen der Menschenseelen um die Vollkommenheit, ἀρετή, aber erst, wenn diese dem Ziele schon nahe sind. Denn über zahllose Inkarnationen, μυρίαι γενέσεις, hin müssen wir uns mit großer Anstrengung durch eigene Kraft zu retten suchen. Erst wenn der Kreislauf an sein Ende kommt, erlaubt es der Gott dem persönlichen Daimon, οἰκεῖος δαίμων, dass er der Seele hilft, ihm, der schon danach verlangt. Ein jeder Daimon begehrt, einer anderen Seele zur Rettung beizustehen.[53] Hört sie auf ihn, so wird sie gerettet, wenn nicht, so nimmt es kein gutes Ende mit ihr (vermutlich muss sie sich erneut inkarnieren).

Grundlage für die Darstellung des Daimon-Problems in dieser Schrift ist die thematisch zentrale Gestalt des Sokrates. Er ist der überragende Mensch, der einer göttlichen Leitung gewürdigt wurde, wie sein Daimonion zeigt. Von ihm wird man annehmen, dass er nach dem Tod die höchste Stufe, das Daimon-Dasein, erreicht hat.[54] Um das Außergewöhnliche dieses Mannes hervorzuheben, wird hier – abweichend von der sonstigen Auffassung dieses Phänomens bei Platonikern – der persönliche Daimon und Seelenführer nur sehr wenigen auserwählten Menschen zuerkannt, und dies nur, wenn sie sich bereits während einer immensen Kette von Inkarnationen eigenständig bewährt haben.

Plutarch zeigt in der Behandlung der Daimon-Thematik generell eine Vielzahl von Aspekten, die durchaus kein ganz einheitliches Bild ergeben; wie oben erwähnt wurde, werden gelegentlich auch böse Daimones angeführt. Nur in einer einzigen Schrift, die dem Daimonion und der Gestalt des Sokrates gewidmet ist, wird der Daimon als Seelenführer dargestellt und gewinnt, da vom Gotte nur wenigen Menschen gewährt, eine hohe geistige Bedeutung. Umso schärfer ist der Kontrast zu einer Passage in den Biographien, die zum Abschluss des Plutarch-Überblicks hier angefügt sei. Brutus erlebt (*Brutus* Kap. 36, 6) eine entsetzliche, furchterregende nächtliche Erscheinung; er fragt dieses Gespenst, φάσμα, ob es ein Mensch oder Gott sei und wozu es gekommen wäre. Die Antwort lautet: "Brutus, ich bin dein böser Daimon, ὁ σὸς... δαίμων κακός, du wirst mich bei

---

[53] Anders heißt es in Kap. 16, dass zwei Menschen denselben Daimon hätten, vgl. oben den Text zu Anm. 49.

[54] Wahrscheinlich musste eben darum, im Kontrast zu Sokrates, das Geschick des Lysis abweichend dargestellt werden im Sinne schneller Wiedergeburt, obwohl die italischen Pythagoreer offenbar etwas anderes erwartet hatten, denn die rituell korrekte Bestattung galt als Voraussetzung für den Zugang zu einem höheren Dasein, vgl. Kap. 16.

Philippi wiedersehen." Allerdings relativiert Cassius später diesen Bericht (Kap. 37, 6): dies sei Phantasie; es gebe keine Daimones, schon gar nicht in Menschengestalt und mit menschlicher Stimme. Es bleibt also offen, ob es sich nur um eine Halluzination gehandelt hat.[55] Man wird diese Aussage über den persönlichen bösen Daimon des Brutus darum für Plutarch nicht verallgemeinern dürfen, sondern vielmehr annehmen, dass er in dem individuellen Daimon und Seelenführer – sofern er ihn voraussetzte – einen guten göttlichen Geleiter und Helfer erblickte.

V. DIE ANDEREN PLATONIKER DES 2. JAHRHUNDERTS

Im folgenden gilt es noch zu untersuchen, wie verschiedene Platoniker des zweiten Jahrhunderts sich zum persönlichen Daimon geäußert haben. Neben dem griechischen Rhetor Maximos von Tyros wird auch der lateinische Autor Apuleius einbezogen werden, da er sich in zwei Schriften mit der Philosophie Platons befasst hat. Schließlich soll das Kompendium der platonischen Lehren, der *Didaskalikos* des Alkinoos, danach befragt werden, ob unter den zentralen Lehrmeinungen Platons auch die Vorstellung des individuellen Daimons berücksichtigt wird.

Maximos von Tyros hat sich in zwei seiner Reden oder Vorlesungen mit dem Phänomen der Daimones auseinandergesetzt (*Or.* 8 und 9);[56] Ausgangspunkt und Thema ist dabei die Frage, was denn das Daimonion des Sokrates gewesen sei, womit sich generelle Erörterungen über Daimones verbinden. Zunächst überlegt Maximos, ob es neben Göttern, Menschen, Tieren eine eigene Art des Daimonischen gebe, ein γένος δαιμονίων, was bejaht wird (*Or.* 8, 66 ff.). Die Daimones existieren als unsterbliche Wesen zweiten Ranges, φύσεις δεύτεροι ἀθάνατοι, sie sind Diener der Götter und Aufseher über die Menschen, um diese höchst sorgsam bemüht. Durch sie wird der Abstand zwischen Menschen und Göttern überbrückt, denn sie sind Mittelwesen und Vermittler; dazu erfüllen sie vielerlei Aufgaben, sie sind Heiler bei Krankheiten, Boten für Unerkanntes, Mitwirker bei Künsten, Begleiter auf dem Weg (*Or.* 8, 180–205). – Soweit mag man an die Schilderung der Daimones bei Hesiod und vor allem der *Epinomis* denken, wenn hier auch spezielle Aufgaben hinzutreten; diese Wesen scheinen generell bei den Menschen zu wirken, ohne dabei an einzelne besonders gebunden zu sein. Aber eben dieser Aspekt wird anschließend ergänzt (Z. 205 ff.): "Ein jeder Daimon erlangt den Sitz, ἑστία, eines anderen Kör-

---

[55] Vgl. auch Plutarchs kritische Bemerkung zu Beginn *Dion-Brutus* Kap. 2.

[56] Maximus Tyrius *Dissertationes* ed. M. B. Trapp (Stuttgart – Leipzig 1994); zitiert werden die Reden nach Nummer und Zeilenzahl gemäß dieser Ausgabe.

pers, der eine den Sokrates, der andere Platon oder Pythagoras, Zenon, Diogenes. Und der eine ist furchterregend, der andere menschenfreundlich, einer ist staatsmännisch, πολιτικός, ein anderer zur Heerführung geschickt, τακτικός. So viele Wesensarten, φύσεις, der Menschen es gibt, so viele gibt es auch bei den Daimones." – Hier werden die Daimones bestimmten berühmten Männern zugeordnet, doch ist – anders als bei Plutarch – durchaus nicht gemeint, dass nur auserwählte Menschen einen persönlichen Schutzgeist erhielten. Vielmehr existieren Daimones von vielerlei Eigenarten, die den vielen Naturen der Menschen korrespondieren, also werden vielerlei verschiedene Menschen je ihren Daimon haben. Eine wichtige Einschränkung wird allerdings am Ende angefügt (Z. 212 f.): Eine schändliche Seele hat keinen Daimon, sie bietet ihm keinen Sitz und bleibt ohne Aufsicht, ἀνέστιος αὕτη καὶ ἀνεπιστάτητος. Demnach haben nur gute oder mittelmäßige Menschen, aber sie allesamt, einen sie leitenden Daimon.

Die folgende Rede (*Or.* 9), die ebenfalls der Daimon-Frage nachgeht, fährt fort, die Mittelstellung der Daimones zu explizieren: sie sind wie die Götter unsterblich, haben aber wie die Menschen Anteil an den Emotionen,[57] dem ἐμπαθές (*Or.* 15–35). Doch tritt nun ein neuer Gedanke hinzu: die Daimones sind Seelen, die den Körper abgelegt haben, ätherische Wesen, die von der Erde ins Jenseits gelangten, so wie man von den Barbaren zu den Griechen gelangt (Z. 105–129). Anscheinend vollziehen alle Seelen diese Wandlung; auch verlautet nichts von einer dafür etwa erforderlichen Reinigung. Weiter wird berichtet: die zum Daimon gewordene Seele, der eine Schau mit reinen, vom Fleisch unbehinderten Augen zuteil wird, empfindet Mitleid mit sich selbst wegen des vergangenen Lebens, aber auch mit den verwandten Seelen auf Erden; aus Menschenliebe, φιλανθρωπία, möchte sie sich zu ihnen gesellen und jene, die straucheln, aufrichten. Gemäß dem Auftrag des Gottes geht sie immer wieder zur Erde, um den Rechtschaffenen beizustehen, denen, die Unrecht erleiden, Genugtuung zu verschaffen und die Übeltäter zu strafen (Z. 139–155). – In dieser Passage wird nicht deutlich gesagt, ob je ein Daimon einer spezieller Seele zugeordnet ist; es scheint generell der göttliche Auftrag zu gelten, sich unter alle Arten von Menschen bei jeglichem Geschick, Planen, Wirken zu mischen.[58] Ergänzt wird (Z. 156 ff.), dass nicht jeder Daimon jedes tue, sondern auch im Jenseits sind ihre Tätigkeiten unterschieden, was auf ihrer Emotionalität, ἐμπαθές, beruht, die sie den Göttern unterlegen sein lässt.

---

[57] Vgl. zu diesen Gedanken schon *Epinomis* 985 a.

[58] *Or.* 9, 151 ff. ἐπιφοιτᾶν τὴν γῆν καὶ ἀναμίγνυσθαι πάσῃ μὲν ἀνδρῶν φύσει, πάσῃ δὲ ἀνθρώπων τύχῃ καὶ γνώμῃ καὶ τέχνῃ.

Auch wollen sie sich nicht ganz von ihrer im Erdendasein bewährten Natur, φύσις, lösen. Als Beispiele dafür werden angeführt: Asklepios (ἰᾶται), Herakles (ἰσχυρίζεται), Dionysos (βακχεύει), Amphilochos (μαντεύεται), die Dioskuren (ναυτίλλονται), Minos (δικάζει), Achill (ὁπλίζεται); für Achill werden Tempel und Altar erwähnt. Am Ende (Z. 175 ff.) bekennt der Autor, er habe zwar nicht den Achill, wohl aber die Dioskuren als leuchtende Sterne über einem Schiff bei Seesturm und ebenfalls Asklepios und Herakles gesehen. – Bei dieser bunten Reihe wird also vorausgesetzt, dass bekannte Götter oder Halbgötter einst Menschen waren und jetzt Daimones seien.[59]

Für die Darstellung bei Maximos ergeben sich gewisse Inkongruenzen. Die Daimones sind einerseits eine eigenständige Art "mittlerer" Wesen, andererseits sind sie verwandelte einstige Menschenseelen, die den Körper – offenbar endgültig – verlassen haben; da Dionysos, der ein Gott ist, zu ihnen zählt, wird die Klassifizierung des "Mittleren" hier fraglich. Hinsichtlich ihrer Funktionen im Erdbereich heißt es in der 8. Rede, dass jeder Daimon einer anderen Person zugeordnet sei, dass aber böse Seelen keinen Daimon haben. Nur hier handelt es sich also um den Daimon als individuellen Geleiter. Dagegen verlautet in der 9. Rede, die Daimones stünden allen Menschen der verschiedenen Arten in verschiedenen Situationen bei (so wie etwa die Dioskuren aus Seenot retten) und ihr Wirken zeige sich auch bei der Bestrafung der Ungerechten. Der Gedanke an die Wiedergeburt, für Platoniker kanonisch, fehlt vollständig. Offensichtlich wird eine jede Seele nach dem Tod für immer ein Daimon, und sie preist sich dafür glücklich, αὐτὴν... μακαρίζουσα (*Or.* 9, 147).

Apuleius von Madaura, ein Zeitgenosse des Maximos, hat eine Schrift dem sokratischen Daimonion und eine andere den Lehren Platons gewidmet.[60] Letztere, *De Platone et eius dogmate*, enthält nur zwei knappe Notizen zu den Daimones. Als persönliche Beschützer einzelner Menschen werden sie nicht erwähnt; bezeichnet werden sie als Wesen von luftartiger Natur, *aeria qualitate*, sowie als Diener der Götter, Aufseher über die Menschen und Vermittler von deren Wünschen an die Götter (*De Platone* 204 u. 206).[61] Ähnliche Aussagen über die Daimones als mittlere Wesen finden sich im ersten Teil der sokratischen Schrift, *De deo Socratis*.[62] Erst

---

[59] Plutarch sagt *De Iside* 27, 361 E, dass Herakles und Dionysos wie auch Isis und Osiris aus Daimones zu Göttern geworden seien, s. oben Anm. 43.

[60] Apulée, *Opuscules philosophiques et fragments*. Texte établi, traduit et commenté par J. Beaujeu (Paris [Budé] 1973).

[61] Diese Angaben entsprechen etwa denen von *Epin.* 984 e – 985 b (dieses Werk wurde als echt platonisch betrachtet).

[62] Vgl. Apuleius *De deo Socr.* 133 f., 140 f., 143, 148.

als der Autor auf Sokrates und das "ihm befreundete Göttliche", *amicum numen*,[63] zu sprechen kommt (*De deo Socr.* 150 ff.) äußert er sich detaillierter zu philosophischen Lehren, nach denen dreierlei Arten von Daimones zu unterscheiden seien. So sei in gewissem Sinn die menschliche Seele, *animus*, als *daemon* zu bezeichnen, und glückselig seien jene zu nennen, deren *daemon* gut, das meine, deren Seele vollkommen sei an Tugend, *eudaemonas dici beatos, quorum daemon bonus id est animus virtute perfectus est*. Diese Auffassung hat ihre Basis im *Timaios* (90 a und c). – Als zweite Bedeutung führt Apuleius eine speziell lateinische Variante an (152 ff.): Seelen, die beim Tod den Körper verlassen haben, heißen *Lemures*. Einige von ihnen tragen Fürsorge für die Nachkommen, und ein solcher wird *Lar familiaris* genannt. Dies ist eine Umdeutung der alten hesiodeischen Vorstellung; ein individueller Geleiter ist dabei nicht gemeint. Apuleius ergänzt noch, jene, die einst Böses getan hätten, seien *Larvae* und würden vom Hause ferngehalten. Andere aber hätten später von den Menschen die Verehrung als Götter erlangt, wie Amphiaraos, Osiris, Aesculapius und weitere bei verschiedenen Völkern.[64]

Am wichtigsten für Apuleius ist jedoch eine dritte Art der Daimones (154 ff.); diese sind geringer an Zahl, aber an Rang weit überlegen, und sie inkarnieren sich niemals. Ihre Funktionen sind unterschiedlich; so gehören zu ihnen *Somnus* und *Amor*. Vor allem aber sind von dieser Art jene Daimones, von denen Platon sagt, dass sie einem jeden Menschen bei seiner Lebensführung als Zeugen und Wächter beigegeben sind, niemandem sichtbar, aber immer gegenwärtig, um nicht nur unsere Taten, sondern auch unsere Gedanken zu beurteilen. Nach dem Lebensende ist dieser zugeteilte Daimon auch der Führer zum Gericht, wo er dem Prozess beiwohnt; er tadelt seinen Schützling bei Lügen, er stützt ihn bei wahren Aussagen, und gemäß seinem Zeugnis wird das Urteil gesprochen. – Teils folgt der Autor hier der Beschreibung Platons (*Phaid.* 107 d–e), aber nirgends spricht Platon davon, dass der Daimon als Zeuge beim Totengericht fungiere;[65] bei ihm erkennen die Richter selber unmittelbar die Wahrheit. Apuleius mahnt, man solle sich im Tun und Denken nach dieser göttlichen Lehre Platons richten im Wissen darum, dass vor diesem Wächter nichts verborgen bleibt. – Bei erneutem Eingehen auf Sokrates (157), der nach dem

---

[63] Den griechischen Begriff daemones übernimmt Apuleius, aber für δαιμόνιον gibt es keine eindeutige lateinische Wiedergabe; er schreibt *numen*, *deus*, *daemon*, *genius* (151), einmal auch *Lar* (157).

[64] Zu Osiris bei Plutarch s. oben Anm. 43, zu Asklepios bei Maximos s. den Text zu Anm. 59.

[65] Vgl. dazu auch Beaujeu (oben Anm. 60) S. 228: er kennt keine Parallele für diese Aussage.

Zeugnis Apollons ein Weiser war und seinen Gott, *deum suum*, den man auch *Lar* nennen könne, erkannte und verehrte, erläutert Apuleius das Wirken des Daimonions: es gab Sokrates auch in Zweifeln göttliche Eingebung und Halt, ferner (162) half es ihm bei Problemen, die nicht der Philosophie angehörten, mit weissagender Kraft. Der Autor erklärt auch (162 f.), weshalb das Daimonion sich in der Regel hindernd äußerte:[66] Sokrates war ein derart vollkommener Mensch, dass er niemanden brauchte, der ihn antrieb, nur gelegentlich einen, der ihn etwa vor einer Gefahr zurückhielt.

Besonders interessant ist aus dem Schlussteil dieser Abhandlung die Erörterung, die dem Phänomen der Stimme gilt, als welche Sokrates das Daimonion wahrnahm (163–167): es heiße bei Platon, Sokrates habe eine Art von Stimme göttlichen Ursprungs gehört,[67] *vocem quampiam divinitus exortam*. Dadurch werde deutlich, dass es sich weder um öffentliche Vorzeichen noch um eine gewöhnliche oder menschliche Stimme handele, denn sonst hätte er nicht *quaepiam* gesagt, worin etwas Ungewöhnliches und Geheimnisvolles, *insolitum et arcanum*, sich ausdrücke. Hier fügt Apuleius eine eigenständige Interpretation hinzu (166): "Ich glaube freilich, dass er nicht nur mit den Ohren, sondern auch mit den Augen die Zeichen seines Daimons, *signa daemonis sui*, aufgenommen habe. Denn öfter erklärt er, dass ihm nicht eine Stimme, sondern ein göttliches Zeichen zuteil geworden wäre". Tatsächlich spricht Platons Sokrates mehrmals vom Zeichen, σημεῖον, doch meint dies eben die innere Stimme, die etwas "anzeigt".[68] Das lateinische Wort *signum* impliziert offensichtlich mehr als das griechische σημεῖον die Vorstellung von etwas Sichtbarem. So folgert Apuleius, dieses Zeichen könne eine Erscheinung des Daimons selbst, *ipsius daemonis species*, gewesen sein, die Sokrates allein sehen konnte. Darüber, dass er den Daimon sah, solle man sich nicht wundern; vielmehr hätten die Pythagoreer, nach dem Zeugnis des Aristoteles, sich gewundert, wenn jemand verneinte, je einen Daimon gesehen zu haben.[69] Ist es also jedem möglich, ein göttliches Bild, effiigies, zu schauen, wie sollte dies nicht für Sokrates gelten, dessen Weisheitsrang ihn der höchsten Gottheit, *amplissimo numini*, gleichkommen ließe? Schließlich wird noch die Pflege und Verehrung des Daimons mit der Philosophie verknüpft (170): sie sei

---

[66] Bei Platon betont Sokrates das ἀποτρέπειν des Daimonions, vgl. *Apol.* 31 c–d, 40 b–c, *Phaidr.* 242 b–c.

[67] Vgl. Plat. *Apol.* 31 d φωνή τις. Apuleius selber verweist auf die Szene *Phaidros* 227–230, besonders 242 b–c.

[68] Plat. *Apol.* 40 b–c, vgl. Xenoph. *Memor.* 1, 1, 2 τὸ δαιμόνιον ἑαυτῷ σημαίνειν.

[69] Hier wird nicht klar gesagt, dass man seinen persönlichen Daimon sehe. Diese Text-Passage erscheint in den Aristoteles-Fragmenten kombiniert mit einer Aussage bei Clemens, die eindeutig den individuellen Daimon betrifft, vgl. dazu oben Anm. 30.

nichts anderes als das Heiligtum der Philosophie, *...sui dico daemonis cultum, qui cultus nihil aliud quam philosophiae sacramentum est.*[70] – Dank seiner Auffassung des Daimonions als *signum* im Sinne einer Vision, einer göttlichen Erscheinung, gelingt es Apuleius, das für griechische Interpreten Divergierende, die innere Stimme und den separaten Daimon, zu vereinen:[71] das Daimonion ist der Daimon, der Seelengeleiter des Sokrates, der mit seiner "Art von Stimme", allein für Sokrates sichtbar, diesem seine Zeichen gibt.

Für Apuleius ist festzustellen, dass er den Daimon als Seelenführer nicht in der Schrift über die Lehren Platons, sondern allein im Zusammenhang mit der Erklärung des sokratischen Daimonions behandelt. Bei seiner Unterscheidung von drei Arten der Daimones betont er, dass jene Daimones, die den Seelen beistehen (anders als bei Plutarch und Maximos) selber nie inkarniert waren, worin er Platon folgt. In anderem weicht er von Platon ab. Seine eigene Erklärung – neben der wichtigen Gleichsetzung von Daimon und Daimonion bei Sokrates – ist, dass der persönliche Daimon der Seele beim Totengericht assistiert, von dessen Folgen aber, seien sie Lohn oder Strafe, wird nichts erwähnt; ebenso fehlt (wie bei Maximos) die Vorstellung der Reinkarnation. Auch eine Präexistenz der Seele wird ausgeschlossen, denn für Apuleius entsteht das Göttliche in uns (nach *Tim.* 90 a), der "Genius" zugleich mit dem Menschen. Dennoch aber ist die Seele unsterblich,[72] auch wenn ihr künftiges Geschick offen bleibt.

Bei Alkinoos finden sich in seiner Darstellung der platonischen Lehren, dem *Didaskalikos*,[73] nur wenige Angaben zu den Daimones. Sie betreffen, abgesehen von Hinweisen auf die "gewordenen Götter" als Daimones im *Timaios* und den Eros als Daimon im *Symposion*,[74] lediglich das Göttliche in uns nach der Version des *Timaios*, freilich mit einer ergänzenden Abwandlung. Einmal werden bestimmte Studien, die als Voraussetzung für die "Weihen höheren Wissens" nötig sind, als "Beginn der Weihen und erste Reinigung des Daimons in uns" bezeichnet, προτέλεια δὲ

---

[70] Beaujeu (oben Anm. 60) übersetzt: "le culte de son propre démon, culte qui n'est rien d'autre que l'initiation aux mystères de la philosophie".

[71] Bei Plutarch wird die Möglichkeit, das Daimonion sei etwas Sichtbares, verneint und die Art und Wirkung dieser Stimme ausgiebig erörtert, vgl. *De genio Socr.* c. 20, 588 B – 589 D.

[72] *De deo Socr.* 151: *... meo periculo poteris Genium vocare, quod is deus, qui est animus sui cuique, quamquam sit immortalis, tamen quodam modo cum homine gignitur.*

[73] Alcinoos. *Enseignement des doctrines de Platon.* Introd., texte établi et commenté par J. Whittaker, trad. par P. Louis (Paris [Budé] 1990).

[74] Alkin. *Did.* c. 15 (171, 15 ff.) zu *Tim.* 40 b, c. 33 (187, 34 ff.) zu *Symp.* 202 d–e.

καὶ προκαθάρσια τοῦ ἐν ἡμῖν δαίμονος.[75] Kurz vor dieser Aussage wird auf die Definition der Glückseligkeit, εὐδαιμονία, im *Timaios* angespielt, in der man den guten Zustand des Daimons erkenne, τοῦ δαίμονος εὐεξίαν,[76] doch wird dazu auch der Kontrast formuliert: Unseligkeit sei der schlechte Zustand des Daimons, κακοδαιμονίαν τοῦ δαίμονος εἶναι κάκωσιν. Bei Platon wäre die Vorstellung, der Daimon könne erniedrigt werden, in einen elenden Zustand geraten, undenkbar.[77] – Damit sind sämtliche Bemerkungen zum Daimon-Begriff in diesem Lehrbuch des Platonismus aufgezählt.[78] Von einem Seelen-Geleiter erfahren die Schüler nichts.

Nach den Platonikern dieser Epoche[79] sei noch kurz auf die Stoiker des ersten und zweiten Jahrhunderts eingegangen. Hatte unter den älteren Stoikern allein Chrysipp die Lehre vom persönlichen Seelenführer vertreten, Poseidonios aber den Daimon als das Geistige in uns verstanden,[80] so lassen sich entsprechende Varianten bei Epiktet und Mark Aurel auffinden. Beide äußern sich nur in je einem Textabschnitt zu diesem Thema. Epiktet erklärt in der Diatribe *Der Gott sieht alle* (I 14, 12), Zeus habe einem jeden als Aufseher den eigenen Daimon zur Seite gestellt, habe ihn ihm als Beschützer gegeben, und dieser ermüde nie und sei nicht zu täuschen, ἐπίτροπον ἑκάστῳ παρέστηκεν τὸν ἑκάστου δαίμονα καὶ παρέδωκεν φυλάσσειν αὐτὸν αὐτῷ καὶ τοῦτον ἀκοίμητον καὶ ἀπαραλόγιστον. Epiktet fährt fort: niemals, auch nicht im Inneren des Hauses, im Dunkel bei geschlossenen Türen, dürfe man meinen, allein zu sein. "Ihr seid es nicht, denn drinnen ist der Gott und euer Daimon", ἀλλ' ὁ θεὸς ἔνδον ἐστὶν καὶ ὁ ὑμέτερος δαίμων (I 14, 14). Hier wird der Daimon neben dem Gott (der höheren Instanz) genannt; nach der Aussage kurz zuvor scheint mit dem Daimon der Seelenführer gemeint zu sein. Aber vielleicht ist der dunkle Raum auch als ein Bild für das Innere des Menschen zu deuten; dann wäre hier beim Daimon an das Göttliche in der Seele zu denken.[81] – Mag man bei Epiktet zweifeln oder auch diese Passage als ambi-

---

[75] *Did.* c. 28 (182, 8 f.). Für das Wort προκαθάρσιον nennt *LSJ* nur Schol. Rec. S. *O. T.* 240.

[76] *Did.* c. 28 (182, 1 ff.) zu *Tim.* 90 c.

[77] Dem Geiste Platons entspricht dagegen die oben zitierte Aussage des Poseidonios, die Ursache eines unseligen Lebens, κακοδαίμονος βίου, liege darin, dass der Mensch nicht dem Daimon in seinem Inneren folge, s. Anm. 37.

[78] Zu nennen ist nur noch eine nicht geheilte Text-Korruptel δαιμονίως c. 27 (180, 9).

[79] Zu ergänzen ist, dass Kelsos einmal die Lehre vom persönlichen Daimon erwähnt, zitiert bei Origenes *C. Cels.* VIII 34 Ἑλλήνων μὲν οὖν οἱ σοφοὶ λεγέτωσαν δαίμονας εἰληχέναι τὴν ἀνθρωπίνην ψυχὴν ἀπὸ γενέσεως.

[80] Zu diesen Stoikern vgl. oben den Text mit Anm. 33–39.

[81] In diesem Sinne interpretiert Rist (oben Anm. 33) 267 f. diese Stelle; vgl. auch die folgende Anm.

valent formuliert empfinden, so spricht Mark Aurel sich eindeutig aus (V 27). Er fordert, man solle mit den Göttern zusammen leben und die Seele solle tun, was der Daimon will, den Zeus einem jeden als Aufseher und Führer gegeben hat, als Partikel von sich selbst, ...ποιοῦσαν δέ, ὅσα βούλεται ὁ δαίμων, ὃν ἑκάστῳ προστάτην καὶ ἡγεμόνα ὁ Ζεὺς ἔδωκεν ἀπόσπασμα ἑαυτοῦ.[82] Man könnte meinen, es handele sich um den Seelen-Geleiter. Aber Mark Aurel ergänzt: "Dieser ist der Geist und Verstand eines jeden", οὗτος δέ ἐστιν ὁ ἑκάστου νοῦς καὶ λόγος. Für den stoischen Kaiser ist also jenes, was uns leitet, unser Geist, und er ist ein Teil des höchsten Gottes.

VI. PLOTIN, PORPHYRIOS, JAMBLICH

Ausführlich noch die Aussagen der Neuplatoniker zum Daimon-Problem zu behandeln, würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen. Daher sollen abschließend lediglich zu Plotin einige genauere Angaben folgen, zu Porphyrios und Jamblich aber nur verschiedene Hinweise gegeben und einzelne Textpartien besprochen werden. – Für Plotin hat die Vorstellung, dass ein Daimon den Menschen leite, keine wirkliche Bedeutung. Der Mensch ist ein dominant geistiges Wesen, er vermag es, aus eigener Kraft den Aufstieg bis zur göttlichen Ebene zu vollziehen, sogar die ἕνωσις, die Vereinigung mit Gott zu erreichen; wie sollte ein Daimon dazu verhelfen? Vielmehr kann der Mensch bereits im hiesigen Leben gemäß seiner geistigen Potenz den Rang eines Daimons oder Gottes innehaben. Dennoch hat Plotin eine Schrift verfasst mit dem Titel *Über den Daimon, der uns erloste* (III 4 [15]). In dieser Abhandlung versucht er, unterschiedliche Aussagen Platons miteinander in Einklang zu bringen. Entgegen der These des Titels betont er, dass wir, wie in der *Politeia,* den Daimon selber wählen, und er erörtert die Bedeutung dieser Wahl.[83] Weiterhin erklärt er, unser Daimon befinde sich nicht gänzlich außerhalb, ἔξω, und beruft sich dafür auf den *Timaios*. Die unterschiedlichen Angaben bei Platon lassen sich also vereinbaren, wenn auch, je nach Auffassung des Textes, eine gewisse Unstimmigkeit, ἀσυμφωνία, bleibe.[84] Wichtig ist für Plotin besonders, dass er innerhalb der Daimones mehrere Stufen, eine Art Hierarchie annimmt. So kann für einen Menschen, der überwiegend im Be-

---

[82] Vgl. dazu Epiktet II, 8, 11 σὺ ἀπόσπασμα εἶ τοῦ θεοῦ· ἔχεις τι ἐν σεαυτῷ μέρος ἐκεῖνου (einzige Stelle bei Epiktet für ἀπόσπασμα; Zenon *SVF* I, 128 nennt den Samen ἀπόσπασμα der Seele, Chrysipp *SVF* II, 633 unsere Seele ἀπόσπασμα des beseelten Kosmos).

[83] Plotin III, 4 [15] 3, 8 ff., 5, 1 ff.

[84] *Ibid.* c. 5, 19 ff.

reich der Wahrnehmungen lebt, seine Vernunft, das λογικόν, sein Daimon sein; lebt einer aber gemäß der Vernunft, κατὰ τὸ λογικόν, so steht der Daimon darüber, und er handelt selbst nicht, lässt nur das Wirkende gewähren.[85] Der edle, ernsthaft strebende Mensch, σπουδαῖος, hat einen höheren Daimon, der sich über dem Geist, νοῦς, befindet; er kann sogar einen Gott zum Daimon haben.[86] Plotin fragt auch, was bei jenen Menschenseelen geschehe, die in Tierleiber eingehen, ob ein Wesen sie leite, das geringer sei als ein Daimon; er vermutet, ein solcher Daimon müsse wohl schlecht oder töricht sein, πονηρός γε ἢ εὐήθης.[87] Jene Seele aber, die in obere Bereiche gelangt, werde einen Gott als Daimon haben.[88] – Plotins Konzeption von einer weiten Rang-Skala der Daimones verändert oder relativiert die Bedeutung des Seelenführers; dazu legen etliche Aussagen nahe, dass er diesen Daimon nicht eigentlich als separates Wesen versteht, sondern eher, wie im *Timaios*, als die höhere Instanz in uns selbst.[89]

In keiner anderen seiner Schriften hat Plotin das Phänomen des die Seele leitenden Daimons berührt. Porphyrios berichtet in der Biographie seines Lehrers, die er lange nach Plotins Tod in seinem 68. Lebensjahr schrieb, über den Anlass, der Plotin zur Abfassung der Schrift *Über den Daimon, der uns erloste* bewogen habe. Ein ägyptischer Priester habe in Rom sich erboten, den persönlichen Daimon, οἰκεῖος δαίμων, Plotins zu beschwören, wofür allein der Isis-Tempel ein reiner Ort sei. Die Beschwörung fand statt. Da aber sei ein Gott erschienen, der nicht zur Stufe der Daimones gehörte, θεὸν ἐλθεῖν καὶ μὴ τοῦ δαιμόνων εἶναι γένους. Infolge misslichen Verhaltens eines Anwesenden sei die Erscheinung schnell verschwunden, ohne dass man sie hätte befragen können. Plotin, dem also einer der göttlicheren Daimones, τῶν... θειοτέρων δαιμόνων, beiwohnte, habe daraufhin jene Schrift verfasst, in der er die Hierarchie der Daimones darlegte.[90] – Wie immer man die Geschichte der Beschwörung beurteilt (die Porphyrios selber nicht miterlebt hatte, er kam erst später in Plotins

---

[85] *Ibid.* c. 3, 6 ff., vgl. c. 5, 27 ff.

[86] *Ibid.* c. 6, 1 ff.

[87] *Ibid.* c. 6, 18 ff. Es ist die einzige Stelle, an der Plotin einen πονηρὸς δαίμων für möglich hält. Platon, der Tierinkarnationen z. B. in der *Politeia* einbezieht, geht auf diese Frage nicht ein, vgl. oben Anm. 21.

[88] *Ibid.* c. 6, 19 ff., 28 ff.

[89] Vgl. dazu R. Harder (*Plotins Schriften*. Übersetzt von R. Harder, I, Text und Übersetzung [Hamburg 1956] 539) zu dieser Schrift: "Gerade der Gedanke des persönlichen Daimons im Sinne des individuellen Schutzgeistes, man kann also sagen der religiöse Kern der ganzen Vorstellung, wird von ihm zurückgedrängt, ja eigentlich eliminiert".

[90] Porphyrios *Vita Plotini* c. 22, 130 über sein Alter, c. 10, 15–33 über die Beschwörung.

Kreis): es fällt schwer, sie für eine reine Fiktion zu halten. Hat sie einen Wahrheitskern, so muss Plotin immerhin zu dieser Aktion im Isis-Tempel eingewilligt, demnach die Existenz und mögliche Epiphanie eines solchen Daimons angenommen haben. Ob hier tatsächlich der Anstoß zu der Schrift über den persönlichen Daimon zu sehen ist, mag offen bleiben;[91] festzuhalten ist aber, dass Plotin sich nur ein einziges Mal, eben in der Schrift III, 4 [15], diesem Thema gewidmet hat.

Mehr als Kuriosum sei noch angefügt, dass Porphyrios in seiner Biographie auch ein langes hexametrisches Orakel-Gedicht zitiert, welches Amelios, ein anderer Plotin-Schüler, vom delphischen Orakel erhalten hatte auf seine Anfrage, wo sich denn die Seele Plotins nach seinem Tod befinde. In diesem Gedicht spricht Apollon selber zu Plotin: "Ein Daimon bist du, der du zuvor ein Mensch warst, aber nun dem göttlicheren Lose des Daimons zugehörst", Δαῖμον, ἄνερ τὸ πάροιθεν, ἀτὰρ νῦν δαίμονος αἴσῃ / θειοτέρῃ πελάων. Weiter wird geschildert, wie Plotin in einem wunderbaren Jenseits nach Art der Inseln der Seligen in der Gemeinschaft mit Platon, Pythagoras und anderen glückseligen Daimones ewige Freuden genießt.[92] Dem Sinne Plotins entsprach dieses mythische Bild gewiss nicht, aber es sagt einiges aus über die Wünsche und die Glaubensbereitschaft seiner Anhänger.

Porphyrios hat sich in den wenigen erhaltenen seiner zahlreichen Schriften nicht zum Daimon als Seelenführer geäußert, obwohl die Natur und das Wirken der Daimones ausgiebig zur Sprache kommen.[93] Auch in seiner späten Schrift, dem *Brief an Markella*, der den philosophischen Weg als das Ziel des Menschen beschreibt, fehlt jeder Hinweis auf einen Daimon als Geleiter; der Mensch soll aus eigener Kraft den geistigen Aufstiegsweg vollziehen. Die Daimones erscheinen hier sogar überwiegend als negative Wesen und werden πονηροί oder κακοί genannt. Porphyrios mahnt, man solle sein Inneres bereiten, um den Gott in sich aufzunehmen, nicht aber dem bösen Daimon Raum geben, denn die Seele sei der Ort entweder für Götter oder Daimones, χώρημα γὰρ ἡ ψυχὴ... ἢ θεῶν ἢ δαιμόνων.[94] – Allein in einem frühen Werk, dem *Brief an Anebo*, einen fiktiven ägyptischen Priester, in dem Porphyrios vielerlei philosophische und religiöse Fragen stellte, die ihn beschäftigten, hat er auch das Problem des

---

[91] Harder (oben Anm. 89) spricht bei der Beschwörung von "Legende" und meint, dass "die Verbindung dieser Schrift mit jener Beschwörung mit Vorsicht aufzunehmen" sei.

[92] Porphyrios *Vita Plot.* c. 22, 23 f. und 45–58.

[93] Vgl. besonders Porphyrios *De abstinentia* II, 37–43.

[94] Porphyrios *Ad Marcellam* (Seitenzahlen nach der Ausgabe von des Places, Paris 1982) c. 21 (S. 118, 10–17), vgl. c. 12 (S. 112, 9), c. 19 (S. 117, 14–19).

persönlichen Daimons einbezogen. Diese Schrift ist verloren,[95] aber erhalten ist die umfangreiche Erwiderung Jamblichs, für uns unter dem Titel *De mysteriis* geläufig; darin werden viele Fragen und Text-Passagen aus dem Anebo-Brief zitiert und vor allem kritisch beantwortet.[96]

Aus dem IX. Buch von *De mysteriis*, das die Probleme des persönlichen Daimons, ἴδιος oder οἰκεῖος δαίμων, behandelt, sei hier nur weniges angeführt; dabei werden mit den Fragen oder Thesen des Porphyrios und den korrigierenden Antworten Jamblichs die Positionen beider Philosophen sichtbar. Porphyrios geht von einer astrologischen Deutung aus, nach der wir unseren Daimon gemäß der Geburts-Konstellation der Sterne erhielten.[97] Jamblich verneint diese Vorstellung entschieden und verkündet die Wahrheit, τὸν ἀληθῆ... λόγον, über den persönlichen Daimon:[98] er wird uns aus dem gesamten Kosmos und seinem vielfältigen Leben zugeteilt. Dieser Daimon ist präexistent, noch bevor die Seele in die Inkarnation hinabsteigt. Hat die Seele ihn sich dann zum Führer gewählt, steht er ihr sogleich bei als Erfüller, Vollender ihrer Lebenswege, ἀποπληρωτὴς τῶν βίων, er verbindet sie mit dem Körper und beaufsichtigt dieses Lebewesen. Unser Denken und Tun erhält den Antrieb von ihm her. – Hier orientiert Jamblich sich am Modell von Platons *Politeia* (Wahl des Daimon; dieser ist ἀποπληρωτής), fügt ergänzend anderes hinzu. Gänzlich fern dagegen von Platon (und Plotin) ist ein weiterer Aspekt. Jamblich bezieht hier die Theurgie ein, die ein rituelles Zusammenwirken göttlicher und menschlicher Kräfte bedeutet, und erklärt: Durch die heilige Theurgie kann der Mensch einen Gott als Seelenführer gewinnen; vor diesem höheren Wesen weicht der Daimon dann zurück oder ordnet sich ihm unter. Anders als bei Plotin, dem als außergewöhnlichem Menschen ohne sein Zutun ein Gott als Daimon beigeordnet war, lässt sich bei Jamblich eine solche höhere Leitung durch menschliches Bemühen, einen geistig-rituellen Akt herbeiführen.

An anderer Stelle äußert Porphyrios, es könne mehrere Daimones des einzelnen Menschen und unter ihnen einen Widerstreit der guten und bösen geben. Auch hier widerspricht Jamblich energisch: niemals hätten böse Wesen die Vorherrschaft oder seien auch nur den guten gleichgestellt.[99]

---

[95] Ausgabe der Fragmente: Porfirio, *Lettera ad Anebo*, a cura di A. R. Sodano. (Napoli 1958). – Die Datierung ist ungewiss; ich nehme an, dass der Anebo-Brief entstand, bevor Porphyrios nach Rom zu Plotin kam.

[96] Jamblique, *Les mystères d'Égypte*, ed. É. des Places (Paris [Budé] 1966).

[97] Jamblich *De mysteriis* IX c. 3 (275, 1 ff.) und weitere Partien in c. 3–5.

[98] *Ibid.* IX c. 6 (280, 1–281, 4).

[99] *Ibid.* IX c. 7 (vor allem 282, 2–5).

Schließlich hat Porphyrios offenbar auch die These aus dem *Timaios* erwogen, dass unser νοῦς der δαίμων sei; Jamblich nennt sie "die philosophische Lehre", τὴν φιλόσοφον... δόξαν, und weist sie deutlich zurück, denn damit wäre die Existenz des eigenständigen Daimons aufgehoben. Wäre er nur ein Teil unserer Seele, so gäbe es gar keine höhere Ordnung der Daimones, die über der Menschenseele stehen.[100] – Für Jamblich ist die Lehre von den vier zu unterscheidenden Klassen der höheren Wesen, κρείττονα γένη, der Seelen, Heroen, Daimones und Götter, grundlegend;[101] darum kann es keine Überschneidungen geben, aber auch keinen Übergang von einer Klasse zur anderen. Niemals können Seelen zu Daimones werden.

Zu Jamblich ist noch zu bemerken, dass er zwar die Lehre von den vier höheren Wesens-Klassen auch in anderen Werken vertritt (so in der Schrift *Über die Seele*, aus der Teile bei Stobaios überliefert sind), dass er aber den persönlichen Daimon in den erhaltenen Schriften nur in *De mysteriis*, in Erwiderung auf die Fragen des Porphyrios behandelt hat.[102] – Ein letzter Platoniker soll hier noch genannt werden: Salustios, der in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts seine Schrift *Über die Götter und die Welt* verfasste. In dieser knappen Darstellung wichtiger platonischer Lehren werden die Daimones nur einmal beiläufig erwähnt als jene, "die uns erlangt haben" und die sich außerhalb von uns befinden; der Autor steht dabei also in der Nachfolge von Platons *Phaidon*.[103]

ZUSAMMENFASSUNG

Überschaut man die literarischen Zeugnisse zum Phänomen des persönlichen Daimons über die Jahrhunderte hin, so lässt sich feststellen, dass diese Vorstellung vor Platon nicht eindeutig belegt ist, dass sie dann bei Platon in drei Varianten vorkommt, die von späteren Autoren unterschiedlich übernommen werden: der Daimon wird uns zugeteilt (*Phaidon*), wir wählen den Daimon selber (*Politeia*), oder der Daimon gehört unmittelbar zu uns als der geistige Teil unserer Seele (*Timaios*). – Aus der Zeit von Platons Tod bis zu Plutarch gibt es nur wenige Zeugnisse. Chrysipp vertritt die Lehre des Seelenführers, dagegen verstehen Poseidonios und Philon

---

[100] *Ibid.* IX c. 8 (182, 6–15).

[101] *Ibid.* I c. 4 (14, 4 ff.) et passim.

[102] Zu nennen wären sonst nur zwei Stellen in den Platon-Kommentaren: Jamblichi Chalcidensis *in Platonis dialogos commentariorum fragmenta* ed. J. Dillon (Leiden 1973); *In Alcib.* frg. 5, 6; *In Tim.* frg. 16, 13 f.

[103] Salustios *De dis et mundo* c. 20, 1 ἔξωθεν... ὥσπερ... οἱ εἰληχότες ἡμᾶς δαίμονες, vgl. Plat. *Phaid.* 107 d.

den Daimon als das Geistige in uns. – Bei den Platonikern der ersten beiden Jahrhunderte n. Chr., Plutarch, Maximos, Apuleius, ist bemerkenswert, dass sie den Daimon als persönlichen Geleiter lediglich in Zusammenhang mit der Erörterung des sokratischen Daimonions behandeln (Plutarch *De genio Socratis*, Maximos *Or.* 8, Apuleius *De deo Socratis*), während zumal Plutarch in anderen Schriften vielerlei Anschauungen über Daimones darlegt. Dabei werden gewisse Sonderlehren vertreten, die sich sonst in der platonischen Tradition nicht finden. Plutarch erklärt, dass nur wenige auserwählte Menschen einen sie leitenden Daimon erhielten, nämlich nur, wenn sie sich nach zahllosen Inkarnationen vor dem endgültigen Aufstieg in ein jenseitiges Dasein befänden, wo sie sich dann selber zu Daimones wandeln. Maximos nimmt an, dass es Daimones von so vielerlei Wesensarten gebe, wie die Menschen verschieden seien, denen sie beistehen; nur bösen Menschen verweigern sie sich. Dabei erscheinen sie bei ihm einmal als eigenständige "mittlere" Wesen (*Or.* 8), dann wiederum als verwandelte Menschenseelen (*Or.* 9). Apuleius betont, dass jene Daimones, welche die Seelen leiten, niemals inkarniert waren. Sie stehen diesen nicht nur auf Erden zur Seite, sondern auch beim Totengericht. Das Daimonion des Sokrates wird gedeutet als dessen Daimon, der für ihn allein sichtbar war; dabei interpretiert Apuleius das lateinische Wort *signum* (die Übersetzung für σημεῖον) im Sinne von *species*, einer sichtbaren Erscheinung. Sowohl Maximos wie Apuleius ignorieren die Reinkarnation der Seelen. – Im Lehrbuch des Platonismus schließlich, dem *Didaskalikos* des Alkinoos, fehlt die Vorstellung eines uns leitenden Daimons vollständig. – Unter den Stoikern jener Epoche gibt Epiktet einen Hinweis auf den Daimon als Seelenführer, der aber vielleicht doch dem Daimon in uns, dem νοῦς, gilt, zu welcher Lehre Mark Aurel sich deutlich bekennt.

Bei den Neuplatonikern wird der Gedanke des Seelen-Geleiters aufgegriffen, aber nicht etwa durchgängig behandelt. Plotin äußert sich dazu allein in der Schrift III, 4 [15], wobei er versucht, die verschiedenen Aussagen Platons, vor allem aus *Politeia* und *Timaios*, zu harmonisieren. Indem er ferner eine Hierarchie der Daimones lehrt, wird es ihm möglich, unterschiedliche Grade und Weisen der Daimon-Führung anzusetzen, von der begnadeten Stufe der Leitung durch einen Gott bis hin zu niederen Daimon-Wesen, welche bei den Tieren fungieren. – Porphyrios hat in seinem nicht überlieferten *Brief an Anebo* vielfältige Fragen zu den Daimones gestellt (also wohl keine feste Position vertreten), worauf Jamblich in seiner Schrift *De mysteriis* ausführlich antwortet. Für ihn ist der persönliche Daimon ein präexistentes Wesen; die Seele wählt ihn sich, und er wird der Vollender ihrer Lebenswege (gemäß *Politeia*). Auch für Jamblich existiert, wie für Plotin, die Möglichkeit einer höheren, einer

göttlichen Führung. Die These, dass unser Geist der Daimon sei (gemäß *Timaios*), wird strikt negiert: die Daimones sind eine eigene Klasse höherer Wesen, die sich niemals inkarnieren. – In der Schrift des Salustios wird der Daimon als Seelenführer nur einmal genannt.

Aus diesem Überblick ergibt sich, dass die Anzahl der Zeugnisse für den Daimon, der die Seele leitet, begrenzt ist und dass die Vorstellungen über die Modalitäten differieren. Die Frage, ob man für die hier betrachteten Jahrhunderte, für die Zeit vor Platon bis hin zum Neuplatonismus, von einem allgemein verbreiteten Glauben an den Daimon als persönlichen Schutzgeist ausgehen könne, lässt sich aufgrund der erhaltenen Texte nicht sicher beantworten.

Karin Alt
Freie Universität Berlin

Представление о личном божестве-даймоне, которым обладает каждый человек, вопреки превалирующему в науке взгляду не встречается в отчетливой форме в текстах доплатоновского времени. У Платона учение о даймоническом покровителе представлено в трех различных вариантах: 1) каждый человек получает при жизни даймона-руководителя («Федон»); 2) души сами в потустороннем мире избирают себе даймона вместе с образом жизни, который они будут вести в новом воплощении («Государство»); 3) даймон представляет собой высшую, разумную часть души («Тимей»). Эти различные трактовки даймона находят отражение в позднейшей философской литературе, причем для периода от смерти Платона до Плутарха сохранилось лишь немного свидетельств (даймон как вожатый души у Хрисиппа и как разумное начало в человеке у Посидония и Филона). У платоников II–III вв. фигура личного даймона-руководителя появляется только в связи с рассуждениями о даймонии Сократа, и здесь встречаются некоторые специфические положения, которые не имеют параллелей в платоновской традиции. Так, согласно Плутарху, только избранные души перед окончанием перевоплощений удостаиваются божественного руководителя; Максим Тирский рассматривает даймонов то как особых божеств второго ранга, которые опекают выдающихся людей, но пренебрегают негодными, то как души, навсегда освободившиеся от тел, но продолжающие следить за всеми человеческими поступками и занятиями; Апулей подчеркивает, что даймоны, руководящие душами, сами не подвержены перевоплощениям, они сопровождают людей в земной жизни и следят за истинностью их показаний во время загробного суда. Неоплатоники подхватывают представление о божественном водителе души, но не развивают эту тему подробно. Плотин утверждает, что живыми существами в зависимости от их совершенства руководит целая иерархия божеств от

высшего, самого Бога, до злых даймонов (они упоминаются Плотином только один раз), ведающих душами, которые вселились в тела животных. Порфирий в несохранившемся «Письме к Анебо» ставил различные вопросы относительно даймонов, на которые дает ответ Ямвлих в «Сочинении о мистериях». Как и Плотин, Ямвлих признает возможность высшего, божественного руководства. Он отрицает, что разум человека тождественен даймону: даймоны это особый класс высших существ, никогда не подвергающихся воплощению.

Из этого обзора делается вывод, что число свидетельств, относящихся к личному божественному руководителю, ограничено, и что представления о характере подобных существ варьируются. Вопрос о том, существовала ли, начиная с доплатоновского времени до эпохи неоплатонизма, широко распространенная вера в даймона как персонального духа-защитника, приходится ввиду ограниченности сохранившихся текстов оставить открытым.