Heinz-Günther Nesselrath

Zum Hades und darüber hinaus

Mythische griechische Vorstellungen zum Weg des Menschen über den Tod ins Jenseits von Homer bis Platon

Abstract: Where does a human end up when he dies and how does he do it? Is he at the mercy of his postmortal fate, or is he able to do something to influence this fate, if possible, in a positive way for himself? To these questions, Greek religion and mythology have developed a series of various answers from the first extant texts up to classical times (i.e. the 5th and 4th centuries BCE). These answers are partly based on ideas from different, older cultures; they become, on the one hand, more elaborate through time and, on the other, they develop the concept of differentiated – meaning: more agreeable and less agreeable – areas of the Netherworld. Especially the criteria for the attainment of the more agreeable ones change remarkably throughout this development. This contribution begins with the ideas that are recognisable in the epics of Homer and ends with the imaginative myths about the underworld created by Plato.

1 Der Weg der gefallenen Helden in die Unterwelt in *Ilias* und *Odyssee*

In einem Epos wie der *Ilias*, das einen ereignisreichen Ausschnitt aus dem Troianischen Krieg behandelt, spielt der Tod, den die Helden in der Schlacht erleiden, natürlich eine wichtige Rolle; aber auch in der *Odyssee*, in der es weniger um Kämpfe als um eine (freilich sehr gefahrvolle und nicht selten auch mit Kämpfen verbundene) Heimkehr geht, ist der Tod oft präsent.

Und nicht nur der Tod spielt hier eine Rolle, sondern auch, was danach kommt – wobei sich zwischen beiden Epen (wie sich zeigen wird) durchaus beachtliche Unterschiede ausmachen lassen.

Hinweis: Der vorliegende Beitrag ist im Kontext der von der DFG geförderten Forschergruppe 2064 „STRATA – Stratifikationsanalysen mythischer Stoffe und Texte in der Antike“ (Teilprojekt „Antikes Griechenland“) entstanden.

Open Access. © 2020 H.-G. Nesselrath, publiziert von De Gruyter. Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783110652543-004

1.1 Tod und Unterwelteintritt der Helden in der *Ilias*

Schon in den ersten vier Versen der *Ilias* wird uns – wenn auch sehr summarisch – mitgeteilt, was mit gefallenen Helden geschieht: Vom Zorn des Achill heißt es hier, dass er „viele kraftvolle Seelen dem Hades vorwarf / Von Helden, sie selbst aber zur Beute schuf den Hunden […]“[1]. Auf den bemerkenswerten Umstand, dass diese Verse mit „sie selbst“ eigentlich nur die sterblichen Überreste der gefallenen Helden meinen, nicht aber ihre Seelen, kann hier nicht weiter eingegangen werden[2]; uns soll interessieren, was mit den Seelen weiter passiert. Dem Hades werden sie vorgeworfen, heißt es; in der Tat ist „Hades“ zunächst einmal eine personale Instanz, nämlich der göttliche Herrscher über die Unterwelt, der auch noch an einigen wenigen Stellen im Epos als Person vorkommt[3]; viel häufiger jedoch steht sein Name für die Lokalität, über die er gebietet, d. h. für die Unterwelt. Und so bedeutet der gerade aus dem Anfang der *Ilias* zitierte Satz, dass die Seelen der gefallenen Helden eben in die Unterwelt wandern.

Bei dieser recht einfachen Sachverhaltsbeschreibung bleibt es dann auch bei den meisten Helden, die in der *Ilias* auf dem Schlachtfeld sterben. So heißt es z. B. bei den Söhnen des Antenor, die von Agamemnon getötet werden, in Buch 11,262 f: „Da erfüllten des Antenor Söhne durch den Atreus-Sohn, den König, / Ihr Schicksal und tauchten in das Haus des Hades“[4]. Nun sind die Söhne Antenors keine besonders prominenten Charaktere (sie tauchen nur in diesem Abschnitt der *Ilias* kurz auf); aber ebenso heißt es – und zwar jeweils mit den gleichen Worten – beim Tod des Patroklos (also dem besten Freund Achills, der die Hauptfigur in Buch 16 ist) und beim Tod des Hektor (der als bester Kämpfer der Troianer für das gesamte Epos überragende Bedeutung hat): „Als er so gesprochen hatte, umhüllte ihn das Ende des Todes, / Und die Seele flog

---

1 *Ilias* 1,3 f: πολλὰς δ' ἰφθίμους ψυχὰς Ἄϊδι προΐαψεν / ἡρώων, αὐτοὺς δὲ ἑλώρια τεῦχε κύνεσσιν […] Vgl. ähnliche Aussagen in *Ilias* 5,654 (= 11,445.16,625).6,487.11,55; vgl. auch 5,190 (Ἀϊδωνῆϊ προϊάψειν). Die hier und im Folgenden zitierten Übersetzungen der *Ilias*-Verse stammen – wo nicht anders vermerkt – von Wolfgang Schadewaldt.

2 Vgl. hierzu Latacz 2000, 18 („Als Gegensatzbegriff zu ‚Leben‘ (3) bezeichnet ‚selbst‘ die leblosen Körper, die […] als leere Behältnisse (= Leichname) auf dem Schlachtfeld zurückbleiben“). Zur Frage, was ψυχή bei Homer bedeutet oder bedeuten kann, vgl. zuletzt Seaford 2017, 13-16.

3 Vgl. z. B. *Ilias* 5,395-402, wo er von Herakles verwundet wird, und 20,61-64, wo er in Furcht gerät.

4 *Ilias* 11,262 f: ἔνθ' Ἀντήνορος υἷες ὑπ' Ἀτρεΐδῃ βασιλῆϊ / πότμον ἀναπλήσαντες ἔδυν δόμον Ἄϊδος εἴσω.

aus den Gliedern und ging zum Haus des Hades, / Ihr Schicksal beklagend, verlassend Manneskraft und Jugend“[5]. Auch in der *Odyssee* kommen solche summarischen Beschreibungen vor[6]; selbst im Fall von Odysseus’ Gefährten Elpenor, der uns später noch etwas genauer interessieren wird, heißt es zunächst nur, er „stürzte gerade vor sich vom Dach herab, und es ward ihm der Hals herausgebrochen aus den Wirbeln, und seine Seele ging hinab zum Hades“[7]. Aus solchen Beschreibungen lassen sich gerade einmal zwei Hylem-Schemata[8] gewinnen: *X stirbt* und *die Seele von X geht (hinunter) zum Hades*.

1.2 Der Fall des Patroklos – der Hades erhält einen Eingang und eine erste Topographie

Dies ist jedoch auch für die *Ilias* (geschweige denn für die *Odyssee*) nicht der letzte Stand der Dinge. Es gibt nämlich zumindest einen Fall, wo wir etwas mehr über das postmortale Schicksal eines gefallenen Helden erfahren, und das ist Patroklos. Obwohl es – wie zitiert – in Buch 16 zunächst hieß, er sei gestorben und seine Seele zum Hades gegangen, taucht diese Seele dann in Buch 23 der *Ilias* noch einmal auf, und zwar erscheint sie hier dem schlafenden Achill im Traum (23,62-76):

> Als ihn der Schlaf ergriff [...], [65] Da kam heran die Seele des unglücklichen Patroklos, / Diesem ganz an Größe und schönen Augen gleichend [...], [68] Und sie trat ihm zu Häupten und sagte zu ihm die Rede: / „Du schläfst, aber mich hast du vergessen, Achilleus! [...] [71] Begrabe mich aufs schnellste, dass ich die Tore des Hades durchschreite! / Ausgeschlossen halten mich fern die Seelen, die Bilder der Ermatteten, / Und lassen mich noch nicht jenseits des Flusses zu ihnen kommen, / Sondern ich irre nur so umher an dem breit-

5 *Ilias* 16,855-857 = 22,361-363: Ὣς ἄρα μιν εἰπόντα τέλος θανάτοιο κάλυψε· / ψυχὴ δ' ἐκ ῥεθέων πταμένη Ἄϊδος δὲ βεβήκει / ὃν πότμον γοόωσα λιποῦσ' ἀνδροτῆτα καὶ ἥβην.

6 Vgl. in der *Odyssee* den Tod des Neleus (3,410: „Doch der war schon, von der Todesgöttin bezwungen, zum Hades gegangen“ / ἀλλ' ὁ μὲν ἤδη κηρὶ δαμεὶς Ἄϊδόσδε βεβήκε; mit den gleichen Worten wird auch der des Nausithoos in 5,11 beschrieben). Die hier und im Folgenden zitierten Übersetzungen der *Odyssee*-Verse stammen – wo nicht anders vermerkt – ebenfalls von Wolfgang Schadewaldt.

7 *Odyssee* 10,559 f (und in seinem eigenen Bericht 11,64 f): ἀλλὰ καταντικρὺ τέγεος πέσεν· ἐκ δέ οἱ αὐχὴν / ἀστραγάλων ἐάγη, ψυχὴ δ' Ἄϊδόσδε κατῆλθεν.

8 Zum Begriff „Hylem-Schema“ (engl. „hyleme pattern“) vgl. in diesem Band den Beitrag von C. Zgoll, § 3.6.

> torigen Haus des Hades. – / Und gib mir die Hand, ich jammere! Denn nicht mehr wieder / Kehre ich aus dem Haus des Hades, wenn ihr mich dem Feuer übergeben[9].

Hier wird also gleichsam die erste summarische Aussage (Patroklos starb und seine Seele ging zum Hades) in wichtiger Weise korrigiert bzw. differenziert: Patroklos' Seele ging zwar zum Hades, konnte aber nicht in ihn hineingelangen, solange sein Leichnam noch nicht bestattet war. Dies ermöglichte ihm auch, seinem Freund Achill noch einmal im Traum zu erscheinen; nach seiner Feuerbestattung wird dies – wie er selber ankündigt – nicht mehr möglich sein.

Diese Partie ermöglicht uns also eine wichtige Differenzierung bzw. Erweiterung unserer bisherigen Hylem-Schemata:

1. X stirbt.
2. Die Seele von X gelangt bis zum (d. h. bis an den Eingang des) Hades.
3. Die sterblichen Überreste von X werden verbrannt und bestattet.
4. Nun gelangt die Seele von X in die eigentliche Unterwelt hinein, und zwar für immer.

Über diese Handlungssequenz hinaus gibt uns diese Partie auch erste differenziertere Einblicke in die Topographie der Unterwelt: In 23,71 bittet Patroklos um seine Bestattung, „daß ich die Tore des Hades durchschreite". Von solchen Toren ist – meist sehr beiläufig – auch an anderen Stellen der *Ilias* die Rede[10]. Dann heißt es in 23,73 f, die anderen Toten „lassen mich noch nicht jenseits des Flusses zu ihnen kommen, / Sondern ich irre nur so umher an dem breittorigen Haus des Hades". Von dem hier erwähnten Fluss ist bemerkenswerterweise nirgendwo sonst mehr in beiden Epen die Rede; die Erwähnung dürfte aber zeigen, dass die in späteren Texten sehr prominente Vorstellung von einem Fluss, der als Grenze einen Vorraum der Unterwelt von der eigentlichen Unterwelt scheidet und den man mit Hilfe bestimmter Mächte (z. B. einem von einem Fährmann gesteuerten Boot oder Schiff) überwinden muss, zumindest in nuce auch hier schon vorhanden ist[11]. Zu beachten ist hier ferner die Erwähnung

9 *Ilias* 23,62-76, vor allem 71-76: θάπτέ με ὅττι τάχιστα πύλας Ἀΐδαο περήσω. / τῆλέ με εἴργουσι ψυχαί, εἴδωλα καμόντων, / οὐδέ μέ πω μίσγεσθαι ὑπὲρ ποταμοῖο ἐῶσιν, / ἀλλ' αὖτως ἀλάλημαι ἀν' εὐρυπυλὲς Ἄϊδος δῶ. / καί μοι δὸς τὴν χεῖρ'· ὀλοφύρομαι, οὐ γὰρ ἔτ' αὖτις / νίσομαι ἐξ Ἀΐδαο, ἐπήν με πυρὸς λελάχητε.

10 Vgl. *Ilias* 5,646: πύλας Ἀΐδαο περήσειν. Kurze Erwähnung finden die πύλαι Ἀΐδαο ferner in *Ilias* 9,312 = *Odyssee* 14,156.

11 Eine solche „Wassergrenze" findet sich in anderer Form auch zweimal in der *Odyssee*: Odysseus muss mit seinem Schiff den Okeanos-Strom überqueren, um auf der anderen Seite beim Land der Kimmerier zum Eingang der Unterwelt zu gelangen (*Odyssee* 10,508; 11,11-13),

eines „breittorigen Hauses des Hades“, das vielleicht eine Art Palast des Unterweltsherrschers evozieren soll. Vom „Haus des Hades“ ist in der Tat noch an nicht wenigen weiteren Stellen der *Ilias* (wie auch der *Odyssee*) die Rede[12].

Vergleichbares zur Situation des Patroklos vor seiner Bestattung wird uns in der *Odyssee* über das postmortale Schicksal des Elpenor mitgeteilt (d. h. auch hier wird die vorangehende Aussage, er habe sich den Hals gebrochen und seine Seele sei dann zum Hades hinabgegangen, korrigiert): Als Odysseus sich nämlich am Eingang der Unterwelt platziert hat, um dort (vor allem) die Seele des Sehers Teiresias zu treffen, erscheint als erstes die Seele des Elpenor und bittet ihn, ihm nach der Rückkehr auf Kirkes Insel ein regelkonformes Begräbnis zukommen zu lassen, damit er ebenfalls in die eigentliche Unterwelt eingehen könne (*Odyssee* 11,51-83).

Ist also ein solches Begräbnis unverzichtbare Bedingung, dass Tote ihre Ruhe finden und ihre Seelen in die eigentliche Unterwelt eingehen können? In der *Ilias* wird dies, wie gezeigt, nur im Fall des Patroklos explizit ausgeführt. Im Fall von Hektor[13] steht es aber vielleicht implizit im Hintergrund bei den Bemühungen seines Vaters Priamos im 24. Buch, den Leichnam seines Sohnes Hektor

---

und auch die Seelen der toten Freier werden von Hermes über den Okeanos geführt, bis sie auf der Asphodeloswiese und damit in der Unterwelt ankommen (*Odyssee* 24,11-13). In der archaischen Lyrik des 7. und 6. Jahrhunderts v. Chr. hat der Fluss, über den man in die eigentliche Unterwelt gelangt, nun auch einen Namen: Acheron (Sappho Fragment 95,11-13; Alkaios Fragment 38a,2f.8); und in der attischen Tragödie (wohl ältester Beleg: Aischylos, *Septem adversus Thebas* 856) ist „den Acheron überqueren“ gleichbedeutend mit „in die Unterwelt kommen“. Zwar wird der Acheron auch schon in der *Odyssee* einmal erwähnt (10,513), fungiert hier aber noch nicht als Wassergrenze, die man überschreiten muss, um in die Totenwelt zu gelangen. Auch in altorientalischer Literatur ist die Vorstellung einer solchen Wassergrenze zu finden: ein Fluss namens Ḫubur (Belege bei M. L. West 1997, 155; Matijević 2015, 199). Der Ḫubur musste von den Toten überquert werden, um in die Unterwelt zu gelangen. Vgl. Wiggermann 1996, 211 f.

12 Kurze Erwähnung des δῶμ’ Ἄϊδαο in *Ilias* 15,252 (ferner in *Odyssee* 12,22; vgl. auch εἰν Ἄϊδαο δόμοισιν in *Ilias* 22,52.23,19.103.179; *Odyssee* 4,834.10,175.491.564.14,208.15,350.20,208.24,264), ferner δόμον Ἄϊδος in *Ilias* 3,322.7,131.11,263.20,336.24,246, *Odyssee* 9,524.11,150.627.23,252. In *Ilias* 22,482 f beklagt Andromache, dass Hektor in die „Häuser des Hades, in den verborgenen Tiefen der Erde“ unterwegs ist: νῦν δὲ σὺ μὲν Ἄϊδαο δόμους ὑπὸ κεύθεσι γαίης / ἔρχεαι. Vgl. *Odyssee* 24,203 f: ὣς οἱ μὲν τοιαῦτα πρὸς ἀλλήλους ἀγόρευον, / ἐσταότ’ εἰν Ἄϊδαο δόμοισ’, ὑπὸ κεύθεσι γαίης.

13 In diese Richtung geht auch, was Andromache in *Ilias* 22,482 f über den bereits toten, aber noch nicht bestatteten Hektor sagt: νῦν δὲ σὺ μὲν Ἄϊδαο δόμους ὑπὸ κεύθεσι γαίης / ἔρχεαι („Doch jetzt gehst du hinab zu des Hades Häusern unter den Schlüften / Der Erde“, d.h. Hektor ist noch auf dem Weg dorthin und nicht etwa schon angekommen); vgl. hierzu Gazis 2018, 43 mit Anm. 60.

von Achill zurückzubekommen. Und vielleicht muss man einen ähnlichen Zusammenhang (der aber wiederum nicht explizit gemacht wird) bei der Rede im 7. Buch der *Ilias* annehmen, in der der alte Nestor dazu rät, eine Kampfpause zu vereinbaren, damit die Griechen ihre Toten bestatten können (7,328-337):

> Viele sind da gestorben am Haupte langgehaarte Achaier, / Denen jetzt das schwarze Blut um den gutströmenden Skamandros / Vergoß der scharfe Ares, und die Seelen gingen hinab zum Haus des Hades. / Darum mußt du [angesprochen ist Agamemnon als Oberfeldherr der Griechen] gleich mit dem Frühlicht den Kampf der Achaier beenden, / Und selber wollen wir, versammelt, hierherfahren die Leichen / Mit Rindern und Maultieren, und dann verbrennen wir sie, / Etwas entfernt von den Schiffen, daß die Gebeine für die Kinder ein jeder / Nach Hause führt, wenn wir wieder heimkehren zur väterlichen Erde. / Und einen Hügel schütten wir auf um die Brandstätte, einen einzigen, / Ihn aufwerfend allen gemeinsam aus der Ebene [...][14].

Noch ein Detail zum Hades dürfte, was die *Ilias* betrifft, erwähnenswert sein, bevor wir uns der *Odyssee* zuwenden: Durchgehend findet sich hier impliziert und zum Teil auch direkt ausgesprochen, dass der Hades sich unter der Erde befindet. So beklagt Andromache in *Ilias* 22,482 f, dass ihr Mann nun tot und unter die Erde gegangen ist: „Doch jetzt gehst du hinab zu des Hades Häusern in den verborgenen Tiefen / Der Erde ...“[15]. Besonders deutlich wird die unterirdische Lokalisierung des Hades an Stellen, die nicht direkt mit dem Tod von Helden zu tun haben: Zu Beginn von Buch 8 (8,10-16) droht Zeus allen Göttern, die es wagen sollten, in den Kampf auf der Erde einzugreifen, an, er werde sie in den Tartaros – weit unter der Erde, noch unter dem Hades – hinabschleudern; und in Buch 20 wird der Unterweltsherrscher Hades selber durch die gerade auf der Erde tobende Götterschlacht in seinem unterirdischen Reich in große Ängste gestürzt (20,61-64): „Und es fürchtete sich drunten der Herr der Unteren Aïdoneus, / Und in Furcht sprang er auf vom Sitz und schrie, dass ihm von oben / Nicht die Erde aufreiße Poseidon, der Erderschütterer, / Und die Häuser den

14 *Ilias* 7,328-337: πολλοὶ γὰρ τεθνᾶσι κάρη κομόωντες Ἀχαιοί, / τῶν νῦν αἷμα κελαινὸν ἐΰρροον ἀμφὶ Σκάμανδρον / [330] ἐσκέδασ' ὀξὺς Ἄρης, ψυχαὶ δ' Ἄϊδος δὲ κατῆλθον· / τώ σε χρὴ πόλεμον μὲν ἄμ' ἠοῖ παῦσαι Ἀχαιῶν, / αὐτοὶ δ' ἀγρόμενοι κυκλήσομεν ἐνθάδε νεκροὺς / βουσὶ καὶ ἡμιόνοισιν· ἀτὰρ κατακήομεν αὐτοὺς / τυτθὸν ἀπὸ πρὸ νεῶν, ὥς κ' ὀστέα παισὶν ἕκαστος / [335] οἴκαδ' ἄγῃ ὅτ' ἄν αὖτε νεώμεθα πατρίδα γαῖαν. / τύμβον δ' ἀμφὶ πυρὴν ἕνα χεύομεν ἐξαγαγόντες / ἄκριτον ἐκ πεδίου[...].

15 *Ilias* 22,482 f: νῦν δὲ σὺ μὲν Ἀΐδαο δόμους ὑπὸ κεύθεσι γαίης / ἔρχεαι [...]. In seiner *Ilias*-Übersetzung gibt Schadewaldt mit ὑπὸ κεύθεσι γαίης „unter den Schlüften der Erde“ wieder, in seiner (Prosa-)Übersetzung der *Odyssee* dagegen mit „in den verborgenen Tiefen der Erde“, was hier übernommen ist.

Sterblichen und Unsterblichen erschienen [...]“[16]. Anders als in der *Odyssee* – wie wir gleich sehen werden – gibt es in der *Ilias* keine Stelle, die eine andere Lokalisierung der Unterwelt als unter der Erde auch nur insinuiert.

1.3 Modifikationen zur Lokalisierung und Topographie des Hades in der *Odyssee*

Gegenüber diesem nun in sich durchaus stimmigen (und noch vergleichsweise einfachen) Bild von der Unterwelt in der *Ilias* und wie man als toter Held dorthin gelangt, gibt es in der *Odyssee* einige bemerkenswerte Unterschiede.

Zunächst muss man sagen, dass auch hier die Vorstellungen von einer Unterwelt unter der Erde, in deren eigentlichen Bereich man nur nach gleichsam ordnungsgemäßer Bestattung gelangt (siehe etwa den schon erwähnten Elpenor), auf weite Strecken gültig sind und Anwendung finden[17]; und einen anderen Weg als den nach unten scheinen die Worte des Odysseus an Kirke in *Odyssee* 10,501 f – nachdem ihm Kirke eröffnet hat, er müsse zur Unterwelt, um sich Rat vom Seher Teiresias zu holen – sogar geradezu auszuschließen: „Kirke! Wer wird mir Führer sein auf diesem Wege? Ist doch noch keiner in den Hades gekommen mit dem schwarzen Schiffe!“[18]. Und genau damit hat er unrecht, denn Kirke belehrt ihn sogleich des genauen Gegenteils (10,508-512):

> Doch wenn du nun mit deinem Schiff den Okeanos durchmessen hast, dorthin, wo das flache Gestade und die Haine der Persephoneia und die großen Pappeln und die Weiden sind, denen die Frucht verdirbt, so lass dein Schiff daselbst auffahren an dem Okeanos mit den tiefen Wirbeln und gehe selbst in das Haus des Hades, das modrige[19].

---

16 *Ilias* 20,61-64: ἔδεισεν δ' ὑπένερθεν ἄναξ ἐνέρων Ἀϊδωνεύς, / δείσας δ' ἐκ θρόνου ἅλτο καὶ ἴαχε, μή οἱ ὕπερθε / γαῖαν ἀναρρήξειε Ποσειδάων ἐνοσίχθων, / οἰκία δὲ θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισι φανείη.

17 Zur unterirdischen Situierung des Hades in der *Odyssee* vgl. dort 10,174 f: ὦ φίλοι, οὐ γάρ πω καταδυσόμεθ', ἀχνύμενοι περ, / εἰς Ἀΐδαο δόμους, πρὶν μόρσιμον ἦμαρ ἐπέλθῃ ... sowie Helios' Drohung in *Odyssee* 12,382 f: εἰ δέ μοι οὐ τείσουσι βοῶν ἐπιεικέ' ἀμοιβήν, / δύσομαι εἰς Ἄϊδαο καὶ ἐν νεκύεσσι φαείνω. Vgl. ferner Agamemnons Frage an einen der gerade angekommenen toten Freier in *Odyssee* 24,106: Ἀμφίμεδον, τί παθόντες ἐρεμνὴν γαῖαν ἔδυτε;

18 *Odyssee* 10,501 f: 'ὦ Κίρκη, τίς γὰρ ταύτην ὁδὸν ἡγεμονεύσει; / εἰς Ἄϊδος δ' οὔ πώ τις ἀφίκετο νηΐ μελαίνῃ.'

19 *Odyssee* 10,508-512: ἀλλ' ὁπότ' ἂν δὴ νηῒ δι' Ὠκεανοῖο περήσῃς, / ἔνθ' ἀκτή τε λάχεια καὶ ἄλσεα Περσεφονείης / μακραί τ' αἴγειροι καὶ ἰτέαι ὠλεσίκαρποι, / νῆα μὲν αὐτοῦ κέλσαι ἐπ' Ὠκεανῷ βαθυδίνῃ, / αὐτὸς δ' εἰς Ἄϊδεω ἰέναι δόμον εὐρώεντα.

Wenn man also mit einem Schiff zur Unterwelt fahren kann, dann muss diese Unterwelt – zumindest teilweise – auch oberirdisch sein, und Kirkes Hinweis, dass man, um zu ihr zu gelangen, den Okeanos (also den Strom, der nach homerischer Vorstellung außen rings um die Erde fließt) durchmessen muss, zeigt zugleich, dass diese Oberwelt in einer geographischen Randposition liegt. Dies wird dann zu Beginn des 11. Buches bestätigt, wo Odysseus die eigentliche Schiffsfahrt hin zur Unterwelt beschreibt (11,11-19):

> Und den ganzen Tag waren seine [scil.: des Schiffes] Segel gespannt, während es das Meer durchquerte. Und die Sonne ging unter, und überschattet wurden alle Straßen, und das Schiff kam zu den Grenzen des tiefströmenden Okeanos, wo Gau und Stadt der kimmerischen Männer ist. In Dunst und Wolken sind sie eingehüllt, und niemals blickt der leuchtende Helios auf sie herab mit seinen Strahlen, weder wenn er zum bestirnten Himmel aufsteigt, noch wenn er sich vom Himmel her wieder zurück zur Erde wendet, sondern böse Nacht ist über die armen Sterblichen gebreitet[20].

Das ist fürwahr die Schilderung einer Gegend, die man als das Ende der Welt bezeichnen könnte.

1.4 Spiel mit differierenden Unterweltsvorstellungen in der *Odyssee*?

Umso größer ist Odysseus' Erstaunen, als sich ihm an diesem Ende der Welt – für dessen Erreichen er eine ganztägige, schnelle Schiffsfahrt benötigt hat – als erste Totenseele die des Elpenor zeigt, den er doch an seinem Ausgangspunkt, auf der Insel der Kirke, zurückgelassen wähnte (11,57 f): „Elpenor! wie bist du hinab in das dunstige Dunkel gekommen? Bist du eher zu Fuß da als ich mit dem schwarzen Schiffe?“[21] Ähnlich wie Odysseus' schon zitierte Frage an Kirke im letzten Teil von Buch 10 markiert auch diese in fast humoristischer Weise das Aufeinanderprallen von zwei in der Tat gegenläufig-widersprüchlichen Unter-

20 *Odyssee* 11,11-19: τῆς δὲ πανημερίης τέταθ' ἱστία ποντοπορούσης. / δύσετό τ' ἠέλιος σκιόωντό τε πᾶσαι ἀγυιαί· / ἡ δ' ἐς πείραθ' ἵκανε βαθυρρόου Ὠκεανοῖο. / ἔνθα δὲ Κιμμερίων ἀνδρῶν δῆμός τε πόλις τε, / [15] ἠέρι καὶ νεφέλῃ κεκαλυμμένοι· οὐδέ ποτ' αὐτοὺς / Ἠέλιος φαέθων καταδέρκεται ἀκτίνεσσιν, / οὔθ' ὁπότ' ἂν στείχῃσι πρὸς οὐρανὸν ἀστερόεντα, / οὔθ' ὅτ' ἂν ἂψ ἐπὶ γαῖαν ἀπ' οὐρανόθεν προτράπηται, / ἀλλ' ἐπὶ νὺξ ὀλοὴ τέταται δειλοῖσι βροτοῖσι.

21 *Odyssee* 11,57 f: Ἐλπῆνορ, πῶς ἦλθες ὑπὸ ζόφον ἠερόεντα; / ἔφθης πεζὸς ἰὼν ἢ ἐγὼ σὺν νηῒ μελαίνῃ; Gegen eine (zumindest latent) komische Dimension dieser Worte sprechen sich das Scholion zu Vers 58 (οὐκ ἔστι κερτομίας ὁ λόγος) und Gazis 2018, 104 Anm. 21 aus. Dagegen betont auch Santamaría Álvarez 2017, 650 die humoristischen Komponenten.

weltsvorstellungen: derjenigen, die die Unterwelt überall direkt unter der Erde lokalisiert, und derjenigen, die sie am Rand der Welt ansiedelt. In dem Zusammentreffen von Elpenor und Odysseus treffen auch diese beiden Vorstellungen direkt aufeinander: Elpenor ist quasi direkt in die Unterwelt unter der Erde gefahren und hatte es auf diese Weise wirklich nicht weit; Odysseus dagegen musste sozusagen um die halbe Welt, um seinerseits zur Unterwelt zu gelangen.[22]

1.5 Modifikationen zum Weg der Toten in die Unterwelt in der „Zweiten Nekyia"

Und dieses Aufeinandertreffen von zwei widersprüchlichen Unterweltsvorstellungen wird auch noch einmal im ersten Teil des 24. Buches der *Odyssee*, in der so genannten „Zweiten Nekyia"[23], thematisiert. Hier erhalten wir – durchaus überraschend – auch noch eine weitere Weise vorgeführt, wie im Kampf Gefallene (in diesem Fall sind es die Freier der Penelope, die der heimgekehrte Odysseus fast alle erbarmungslos zur Strecke gebracht hat) in die Unterwelt gelangen können, nämlich – zum ersten Mal in der uns erhaltenen Literatur – durch das Geleit des Gottes Hermes (24,1-14):

> Hermes aber, der Kyllenier, rief die Seelen der Freier heraus, und er hielt den Stab in den Händen, den schönen, goldenen, mit dem er die Augen der Männer bezaubert, von welchen er es will, und auch die Schlafenden wieder aufweckt. Mit dem scheuchte er sie auf und ging voran, die aber folgten schwirrend. Und wie Fledermäuse im Inneren einer ungeheuren Höhle schwirrend umherfliegen, wenn eine herabgefallen ist aus der Kette vom Felsen – sie hängen in der Höhe aneinander –: so gingen sie schwirrend mit ihm, und vor ihnen her schritt Hermes, der Kluge, auf den modrigen Pfaden. Und sie gingen entlang an den Strömungen des Okeanos und dem Leukadischen Felsen. Und an den Toren des He-

22 Dies wird übrigens bald darauf durch Worte von Odysseus' Mutter Antikleia (mit der er nach dem Seher Teiresias spricht) bestätigt (*Odyssee* 11,156-159): Lebende müssen den Okeanos und mächtige Ströme überqueren, um zur Unterwelt zu gelangen.

23 Es ist seit langem umstritten, ob die „Zweite Nekyia" ein Bestandteil der ursprünglichen homerischen *Odyssee* oder eine spätere Ergänzung war; vgl. die Diskussion dieser Frage in Sourvinou-Inwood 1995, 94-103, die selber diese Partie als spätere Ergänzung auffasst. Zuletzt hat jedoch West 2014, 297-300 sie als Schöpfung des Odysseedichters (wenn auch vielleicht als „secondary expansion", 297) angesehen.

> lios und an dem Land der Träume gingen sie vorüber und gelangten alsbald auf die Asphodeloswiese, wo die Seelen wohnen, die Schattenbilder der Verblichenen[24].

Der in diesen Versen beschriebene Vorgang lässt sich in folgender Weise als Hylem-Sequenz[25] darstellen:

1. Hermes ruft die Seelen der toten Freier zu sich.
(2. Sie kommen zu ihm.)
3. Hermes setzt sich in Bewegung.
4. Die Seelen der Freier folgen ihm.
5. Hermes und die Seelen der Freier gehen am Okeanos entlang.
6. Hermes und die Seelen der Freier passieren den Leukadischen Felsen.
7. Hermes und die Seelen der Freier passieren die Tore des Helios.
8. Hermes und die Seelen der Freier passieren das Land der Träume.
9. Hermes und die Seelen der Freier gelangen zur Asphodeloswiese und damit in die Unterwelt.

Hier erhalten die auf dem Weg zur Unterwelt befindlichen Seelen also nicht nur einen göttlichen Geleiter, sondern auch ein regelrechtes Itinerar, das mit seiner ersten, noch halbwegs real-geographischen Station in Richtung Nordwesten (von Ithaka aus) weist. Auf der anderen Seite ist am Zielpunkt weder von „Toren“ noch von einem „Fluss“ (wie im Fall des Patroklos) die Rede, den es zu überqueren gälte: Nach dem (bereits nicht mehr in realer lebensweltlicher Geographie lokalisierbaren) „Land der Träume“ gelangt die von Hermes geführte Seelengruppe auf die Asphodeloswiese, die – als hier offenbar allgemeiner Aufenthaltsort der Seelen – noch nicht in der *Ilias* erwähnt wird, aber dann in der (Version der) Unterwelt anzutreffen ist, die Odysseus im 11. Buch der *Odyssee* besucht[26]. An diesem Ort treffen die Seelen der Freier auf die Seelen der großen griechischen Helden des Troianischen Krieges, die miteinander im Gespräch vertieft sind (24,15-98), und im Anschluss daran bringt Hermes die Neu-

---

24 *Odyssee* 24,1-14: Ἑρμῆς δὲ ψυχὰς Κυλλήνιος ἐξεκαλεῖτο / ἀνδρῶν μνηστήρων· ἔχε δὲ ῥάβδον μετὰ χερσὶ / καλὴν χρυσείην, τῇ τ' ἀνδρῶν ὄμματα θέλγει, / ὧν ἐθέλει, τοὺς δ' αὖτε καὶ ὑπνώοντας ἐγείρει· / [5] τῇ ῥ' ἄγε κινήσας, ταὶ δὲ τρίζουσαι ἕποντο. / ὡς δ' ὅτε νυκτερίδες μυχῷ ἄντρου θεσπεσίοιο / τρίζουσαι ποτέονται, ἐπεί κέ τις ἀποπέσῃσιν / ὁρμαθοῦ ἐκ πέτρης, ἀνά τ' ἀλλήλῃσιν ἔχονται, / ὣς αἱ τετριγυῖαι ἅμ' ἤϊσαν· ἦρχε δ' ἄρα σφιν / [10] Ἑρμείας ἀκάκητα κατ' εὐρώεντα κέλευθα. / πὰρ δ' ἴσαν Ὠκεανοῦ τε ῥοὰς καὶ Λευκάδα πέτρην, / ἠδὲ παρ' Ἠελίοιο πύλας καὶ δῆμον Ὀνείρων / ἤϊσαν· αἶψα δ' ἵκοντο κατ' ἀσφοδελὸν λειμῶνα, / ἔνθα τε ναίουσι ψυχαί, εἴδωλα καμόντων.

25 Zum Begriff „Hylem-Sequenz“ (engl. „hyleme sequence“) vgl. in diesem Band den Beitrag von C. Zgoll, § 3.1.

26 Vgl. dort 11,539 und 573.

ankömmlinge zu den bereits „Eingesessenen“ (24,99 f). Nun erkennt Agamemnon einen von den „Neuen“ (24,102-104), und auf seine Frage, wie es zu seinem Tod gekommen sei, erzählt dieser vom kollektiven Untergang der Freier. Dabei erfahren wir in 24,186 f noch ein sehr bemerkenswertes Detail: „So, Agamemnon, gingen wir zugrunde, von denen auch jetzt noch die Leiber unbesorgt in den Hallen des Odysseus liegen“[27]. Die Freier sind also mitten in die eigentliche Unterwelt (d. h. zu den anderen Toten) gelangt, ohne dass sie ein richtiges Begräbnis bekommen haben! Vor dem Hintergrund dessen, was wir in der *Ilias* über Patroklos, aber auch in der *Odyssee* über Elpenor gehört haben, ist das höchst erstaunlich. Liegt der Ausgleich für die Nichtbestattung vielleicht im Geleit der toten Freier durch den Gott Hermes?[28]

Wir erhalten jedenfalls zwei sehr verschiedene Hylem-Sequenzen, wenn wir den Weg des Patroklos und den der Freier in die Unterwelt vergleichen:

Patroklos in der *Ilias*	**Die Freier in der *Odyssee***
1. Patroklos stirbt.	1. Die Freier sterben.
(2. Patroklos wird zunächst nicht bestattet.)	2. Odysseus und seine Helfer schaffen sie vom Ort des Geschehens weg, bestatten sie aber nicht.
3. Patroklos’ Seele gelangt (direkt unterirdisch) bis an die Grenzen der eigentlichen Unterwelt.	3. Hermes „ruft“ die Seelen der Freier „heraus“.
4. Hier wird sie von anderen Seelen am Weitergehen gehindert.	4. Hermes führt sie (zunächst über die Erdoberfläche) über einige Stationen (Leukadischer Felsen, Tore des Helios, Land/Volk der Träume; siehe oben) hin zur Unterwelt.

27 *Odyssee* 24,186 f: ὣς ἡμεῖς, Ἀγάμεμνον, ἀπωλόμεθ', ὧν ἔτι καὶ νῦν / σώματ' ἀκηδέα κεῖται ἐνὶ μεγάροισ' Ὀδυσῆος.

28 Sourvinou-Inwood 1995, 103-106 und 309-314 hat die Darstellung, wie die toten Freier zu Beginn von *Odyssee* Buch 24 in die Unterwelt gelangen – ohne Bestattung, aber unter Geleit durch den Psychopompos Hermes – als eine „intermediate stage“ aufgefasst zwischen den eigentlich homerischen Vorstellungen (denen zufolge die Toten bestattet sein müssen, um in den Hades gelangen zu können, dafür aber keines „Geleiters“ bedürfen) und den „klassischen“ Vorstellungen des 5. Jahrhunderts v. Chr., in denen die Bestattung nicht mehr notwendig ist (Sourvinou-Inwood verweist dazu auf das Schicksal mehrerer prominenter Toter in attischen Tragödien: z.B. Polyneikes in Sophokles’ *Antigone* und Polydoros in Euripides’ *Hekabe*), demgegenüber nun aber sogar mehrere Geleiter (Hermes und Charon) nötig sind. Bei Polyneikes nimmt Antigone freilich zumindest eine „rituelle“ Bestattung vor (vgl. Sophokles *Antigone* 245-247).

Patroklos in der *Ilias*	Die Freier in der *Odyssee*
5. Sie kehrt zurück zu Achill, um diesen aufzufordern, ihn zu bestatten.	5. Die Seelen der Freier gelangen auf die Asphodeloswiese.
6. Patroklos' Leichnam wird bestattet.	6. Die Seelen der Freier kommen damit in der eigentlichen Unterwelt an.
7. Patroklos' Seele passiert daraufhin das Tor zum „Haus des Hades".	
8. Patroklos' Seele kommt in der eigentlichen Unterwelt an.	

Insgesamt zwei sehr verschiedene Sequenzen, die zeigen, dass zumindest dem *Odyssee*-Dichter offenbar mehrere Optionen (darunter auch noch die der *Ilias*) offenstanden und ihm ein sehr kreatives, zum Teil sogar „spielerisches" Umgehen mit dem vorhandenen Material erlaubten, wie es die Elpenor-Szene am Beginn des 11. Buches zeigt (vgl. oben).

2 Alternativen zum Hades? Jenseits-„Schichten" zwischen Homer und Pindar

2.1 Ausgangspunkt: Ein Hades für Alle in Homers *Ilias*

Bisher wurde zu zeigen versucht, wie in Homers *Ilias* – und eigentlich auch in der *Odyssee*, mit einer bemerkenswerten Ausnahme, dazu unten – allen Helden, die im Kampf um Troia den Tod erleiden, ein und dasselbe postmortale Schicksal bestimmt ist: Ihre Seelen wandern samt und sonders in Richtung Hades. Dabei mögen sie vor den Toren des Hades zu warten haben (wie z. B. Patroklos in der *Ilias* und Elpenor in der *Odyssee*), solange sie noch nicht bestattet sind; aber hinein in den Hades kommen schließlich alle. Die Lokalisierung dieses Hades, der alle Toten aufnimmt, ist ebenfalls zumindest in der *Ilias* völlig klar: Er befindet sich unter der Erde. In der *Odyssee* freilich ist dies nur teilweise der Fall; um im 11. Buch den toten Seher Teiresias nach seinem weiteren Schicksal befragen zu können, muss Odysseus mit einem Schiff buchstäblich zu den Grenzen der Erde fahren, um dort einen geeigneten Eingang zur Unterwelt zu finden, in dessen Bereich er dann Teiresias treffen kann. Und zu Beginn des 24. Buches führt der „Seelengeleiter" Hermes die Seelen der von Odysseus getöteten Freier ebenfalls in einen geographischen Randbereich, um sie in die Unterwelt zu bringen. Von diesen Lokalitäten aber abgesehen, ist in dieser Unterwelt

– in die wir in der *Odyssee* zweimal detaillierten Einblick erhalten – alles versammelt, was auf Erden einmal als Mensch gelebt hat, namentlich die großen Helden des Troianischen Krieges, die hier ihren letzten dauerhaften Aufenthaltsort gefunden haben.

2.2 Eine erste (noch sehr exklusive) Alternative zur allgemeinen Unterwelt: Menelaos' Schicksal in Homers *Odyssee*

Wie jedoch gerade schon angedeutet, wird erstmals in der *Odyssee* für *einen* Menschen eine Ausnahme gemacht, was die sonst allen gemeinsame Endstation Hades betrifft: Im vierten Buch erzählt Menelaos, wie er, als er auf seiner Heimfahrt von Troia an die Küste von Ägypten verschlagen wurde, dort eine sehr tröstliche Prophezeiung in Hinsicht auf seine eigene postmortale Zukunft erhielt (4,561-569): Ihm werde es nicht beschieden sein, wie die anderen Menschen zu sterben, sondern die Götter würden ihn „in das Elysische Gefilde (Ἠλύσιον πεδίον) und zu den Grenzen der Erde" senden, wo der blonde Rhadamanthys sich aufhalte, und wo das Leben für Menschen ungemein angenehm sei: Keinen Schnee, keinen Wintersturm oder heftigen Regen gebe es dort, sondern der Okeanos sende stets einen frischen Westwind, um den Menschen angenehme Kühlung zu spenden. Dies ist im Übrigen die erste Erwähnung des Ἠλύσιον πεδίον in der uns bekannten Literatur. Aus der Erwähnung des Rhadamanthys (der ein Bruder des kretischen Königs Minos und, wie er, ein Sohn des Zeus und der Europa ist und später als einer der drei berühmten Totenrichter neben seinem Bruder Minos und seinem Halbbruder Aiakos waltet) hat Stephanie West[29] geschlossen, dass die hier skizzierte Jenseitsvorstellung des Ἠλύσιον πεδίον kretische (minoische?) Ursprünge haben könnte[30].

Warum aber soll ausgerechnet Menelaos – als einzigem – dieses wunderschöne Nachleben zuteilwerden und keinem andern der großen Helden vor Troia, etwa einem Achill und Aias (oder auch einem Odysseus)? Auch darüber gibt der erwähnte *Odyssee*-Passus Auskunft: weil Menelaos der Ehemann der

29 S. R. West 1988, 227.

30 In Euripides *Helena* 1676 f wird Menelaos vom *deus ex machina* Kastor dagegen als postmortaler Aufenthaltsort die „Insel [Singular] der Seligen" in Aussicht gestellt.

Helena und damit der Schwiegersohn des Zeus ist (denn Helena ist Zeus' Tochter) – das ist jedenfalls ein sehr exklusives Kriterium[31].

2.3 Reaktion bei Hesiod (?): Selige Inseln für große Helden

War nun vielleicht diese – nicht ganz leicht nachvollziehbare – Exklusivität, mit der es Menelaos so viel besser nach seinem irdischen Leben ergehen sollte als allen anderen Helden (noch dazu solchen, die ja gerade für ihn vor Troia ihr Leben gelassen hatten, wie z. B. Achill) der Grund oder der Auslöser dafür, dass in einem anderen frühen griechischen Gedicht – möglicherweise nicht lange nach der *Odyssee* – ein bemerkenswert anderes postmortales Schicksal für diese Helden skizziert wurde? In Hesiods Lehrgedicht *Werke und Tage*, das wahrscheinlich um 700 v. Chr. entstand, ist jedenfalls in der berühmten Partie, die den sogenannten Weltalter- oder Metallmythos (in den Versen 109-201) erzählt, für diese Helden ein deutlich anderes Schicksal dargestellt: Innerhalb der insgesamt fünf Weltalter, die dieser Mythos Revue passieren lässt, entspricht das vierte – das als das der „Heroen" und „Halbgötter" bezeichnet (und in den Ver-

31 Ein durchaus anderer Fall – der deswegen auch nicht in diese Darstellung gehört – ist der des Herakles, der, als Mensch geboren, schließlich unter die Götter aufgenommen wird (dass gleichzeitig ein „Schattenbild" von ihm im Hades existieren soll, ist eine völlig singuläre Vorstellung in Homers *Odyssee* 11,601-627). Noch in der *Ilias* ist – wie sich aus einer Bemerkung Achills in 18,117-119 erschließen lässt – Herakles' Schicksal (wie auch das aller anderen Helden) der Tod; erst in der *Odyssee* (11,602-604) wird ihm ein (Nach-)Leben als Gott auf dem Olymp zugewiesen. Solche Vergöttlichungen gibt es auch sonst im griechischen Mythos (vgl. etwa Dionysos oder den Fall des kaum bekannten Kleitos in Homers *Odyssee* 15,250, aber auch den des Ganymed und des Tithonos; vgl. ferner die Geschichte, wie Dionysos in die Unterwelt hinabstieg, um seine Mutter Semele heraufzuholen und ihr eine Apotheose als Göttin Thyone zu verschaffen – Santamaría Álvarez 2014 hat plausibel gemacht, dass diese Geschichte bis ins spätere 6. Jahrhundert v. Chr. zurückgeht); diese Fälle sind eine besondere Variante des Fortlebens von Menschen, auf die hier nicht weiter eingegangen werden kann. – Aus dem *Gilgameš-Epos* ist mit dem Schicksal des Menelaos vergleichbar das des Uta-napišti, den die Götter zusammen mit seiner Frau in eine schöne Lokation versetzen, die ebenfalls am Rand der Welt gedacht ist; vgl. in der akkadischen Fassung des *Gilgameš-Epos* Tafel XI die Zeilen 203-206 (in der Übersetzung von Stefan M. Maul, 2012; zunächst spricht der Götterkönig Enlil, dann Uta-napišti in eigener Person): „ ‚Bisher (zählte) Uta-napišti zum Menschengeschlecht. / Nun aber sei Uta-napišti samt seinem Weibe geworden wie wir, die Götter! [205] In der Ferne, an der Mündung der Flüsse, soll Uta-napišti wohnen!' / Sie holten mich her und ließen mich in der Ferne, an der Mündung der Flüsse, wohnen." Zum Vergleich des postmortalen Schicksals des Menelaos mit Uta-napišti (auch Atraḫasis in der akkadischen Version) bzw. Ziusudra (in der sumerischen) vgl. auch M. L. West 1997, 166 f.

sen 156-173 beschrieben) wird – derjenigen Zeit, in der sich die größten griechischen Mythen abgespielt haben sollen, nämlich die Kriege um Theben und der Troianische Krieg; und hier (in den Versen 166-173) heißt es nun ausdrücklich, dass auf die Helden, die in diesen Kriegen kämpften und starben, nicht in jedem Fall das gleiche freudlose Todesschicksal im Hades wartete, wie es vor allem in der *Odyssee* so eindrucksvoll beschrieben ist, sondern zumindest auf recht viele von ihnen eine erheblich bessere Alternative, nämlich ein sorgenfreies Nachleben auf den paradiesartigen „Inseln der Seligen", die hier zum ersten Mal in der griechischen Literatur genannt und beschrieben werden[32]:

> Aber der schlimme Krieg und das arge Gewimmel der Feldschlacht / Im kadmeiischen Land beim siebentorigen Theben / Tilgte die einen im Kampf um Oidipus' weidende Herden / Oder lenkte die andern in Schiffen über die schwarzen / Schlünde des Meeres nach Troia der lockigen Helena wegen. / Wahrlich, dort umhüllte die einen das Ende des Todes. / Andern, fern von den Menschen, gewährte Leben und Wohnsitz / Zeus, der Kronide, und ließ sie hausen am Rande der Erde; / Und dort wohnen sie nun mit kummerentlasteten Herzen / Auf der Seligen[33] Inseln und bei des Okeanos Strudeln, / Hochbeglückte Heroen; denn süße Früchte wie Honig / Reift ihnen dreimal im Jahr die nahrungspendende Erde.

Der Beschreibung nach handelt es sich also um sehr entlegene Inseln an den „Enden der Erde", beim Okeanos, der im Weltbild der homerischen Zeit (das auch noch weitgehend das Hesiods ist) die bewohnten Länder und Meere der Erde ringförmig umfließt[34]. Mit wenigen, aber kräftigen Strichen wird bereits hier die paradieshaftige Fruchtbarkeit dieser Orte angedeutet; und mit dem Hinweis, dass jedenfalls ein Teil der Heroen dieses Geschlechts hier ein sorgenfreies Weiterleben nach dem Tod (oder anstelle des Todes) erhält, wird eine klar jenseitige Dimension eröffnet.

---

32 Hesiod *Werke und Tage* 161-173: καὶ τοὺς μὲν πόλεμός τε κακὸς καὶ φύλοπις αἰνὴ / τοὺς μὲν ὑφ' ἑπταπύλῳ Θήβῃ, Καδμηίδι γαίῃ, / ὤλεσε μαρναμένους μήλων ἕνεκ' Οἰδιπόδαο, / τοὺς δὲ καὶ ἐν νήεσσιν ὑπὲρ μέγα λαῖτμα θαλάσσης / [165] ἐς Τροίην ἀγαγὼν Ἑλένης ἕνεκ' ἠυκόμοιο. / ἔνθ' ἦ τοι τοὺς μὲν θανάτου τέλος ἀμφεκάλυψε, / τοῖς δὲ δίχ' ἀνθρώπων βίοτον καὶ ἤθε' ὀπάσσας / Ζεὺς Κρονίδης κατένασσε πατὴρ ἐς πείρατα γαίης. / [170] καὶ τοὶ μὲν ναίουσιν ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες / ἐν μακάρων νήσοισι παρ' Ὠκεανὸν βαθυδίνην, ὄλβιοι ἥρωες, τοῖσιν μελιηδέα καρπὸν / τρὶς ἔτεος θάλλοντα φέρει ζείδωρος ἄρουρα. Die Übersetzung stammt (mit einer Modifikation, vgl. die nächste Anm.) von Thassilo von Scheffer.

33 Hier übersetzt von Scheffer „auf den seligen Inseln" und beachtet damit nicht den Genitiv μακάρων (es sind die Inseln „der Seligen"); deshalb wurde oben (unter Beachtung des Versmaßes) in „auf der Seligen Inseln" geändert.

34 Zur Angabe παρ' Ὠκεανὸν βαθυδίνην vgl. M. L. West 1978, 194: „The preposition suits a shore better than islands." West 1978, 193 nennt das Ἠλύσιον πεδίον „otherwise [d.h. außer dem Namen] indistinguishable from these islands".

Der Text dieser Hesiod-Partie ist nicht ganz ohne Probleme: Der Vers 166 („Wahrlich, dort umhüllte die einen das Ende des Todes") wird von manchen Editoren als unechter Zusatz gestrichen[35]; würde er fehlen, dann wäre nicht nur ein Teil dieser Helden, sondern es wären alle in den Genuss der postmortalen „Inseln der Seligen" gekommen. Einer der besten Hesiod-Kenner unserer Zeit, der 2015 verstorbene Martin West, hat den fraglichen Vers gehalten und mit dem Hinweis „would Hesiod really say that the whole race was transported to the Isles of the Blest?" verteidigt[36]. In der Tat fällt es schwer zu glauben, dass wirkliche Übeltäter unter den Helden – wie auf griechischer Seite Aias der Lokrer, der die Priesterin Kassandra direkt am Götterbild der Athena vergewaltigt, oder auf troianischer Seite der Königssohn Paris, der durch seine Entführung Helenas für alles Leid des Troianischen Krieges verantwortlich ist – ebenfalls einfach so auf die „Inseln der Seligen" gekommen wären; ich habe daher keine Bedenken, mich Martin Wests Verteidigung des Verses anzuschließen.

In jedem Fall (ob man nun den Vers für echt hält oder nicht) bietet diese Partie ein bemerkenswertes Kontrastprogramm zu dem exklusiv erlösten Menelaos der *Odyssee*: Nicht nur einer, sondern eine ganze Reihe von Helden – wobei der Text auch keinerlei Unterschied macht zwischen den Parteien, die in den besagten mythischen Kriegen gegeneinander kämpften – haben es nun offenbar verdient, ein angenehmes Nachleben zu haben. Und Hesiod bietet auch ein Kontrastprogramm, was die Lokalität betrifft: Bei ihm ist es nicht das „Elysische Gefilde", wo der glückliche Menelaos – offenbar in „splendid isolation" (aber wohl zusammen mit seiner Gemahlin Helena) – wohnt, sondern die „Inseln der Seligen" bieten seinen Helden ein durchaus akzeptables postmortales Dasein. Zwar sind beide Lokalitäten am Rand der Erde angesiedelt und ähneln sich auch in manchen Zügen (so dass sie in späteren Zeiten nicht selten miteinander verquickt wurden)[37]; aber es könnte doch sein, dass Hesiod sich bewusst nicht (auch) für das „Elysische Gefilde", sondern für etwas anderes entschieden hat – vielleicht sogar in bewusster Kontrast-Imitation zur *Odyssee*: In der *Odyssee* wird zweimal ein Weg zur Unterwelt beschrieben, der mit Meer und Inseln zu tun hat, aber dann doch nur in den Hades führt; vielleicht sind dem bei Hesiod gerade die „Inseln" der Seligen entgegengestellt, auf denen wir uns die Helden denken sollen, die in der *Odyssee* zweimal sehr plastisch im düsteren Hades dargestellt sind.

35 Zum Beispiel von Solmsen 1983, 56.

36 M. L. West 1978, 192. Weitere Literatur zu dieser Frage bei Matijević 2015, 28 Anm. 18.

37 Vgl. M. L. West 1978, 193; Matijević 2015, 28 mit weiterer Literatur in Anm. 17.

2.4 Bessere Alternativen zum Hades im *Epischen Kyklos*

Hesiods Beispiel machte Schule, was Alternativen zum Hades betrifft; dabei machen sich nicht nur „Elysisches Gefilde“ und „Inseln der Seligen“ Konkurrenz, sondern es werden gelegentlich sogar noch weitere Alternativen zum düsteren Hades erdacht[38].

Im 7. und 6. Jahrhundert v. Chr. entstand der sogenannte *Epische Kyklos*, ein „Kranz“ von Epen, die gerade die mythischen Kriege besangen, in denen sich laut dem Weltaltermythos in Hesiods *Werken und Tagen* die Menschen des heroischen vierten Zeitalters auszeichneten, also die Kämpfer um Theben und Troia. Es ist möglich – aber bis jetzt nicht sicher belegt[39] –, dass in einem oder auch in mehreren dieser Epen das „Elysische Gefilde“ oder die „Inseln der Seligen“ – oder sogar beide – als Aufenthaltsorte tapferer Helden nach ihrem irdischen Leben erwähnt waren.

2.4.1 Die *Aithiopis* und Achill

Interessanter ist aber vielleicht, dass in den Epen dieses *Kyklos* – die bis auf wenige Fragmente und kurze Inhaltsangaben verloren sind – von wenigstens einigen Helden (und Heldinnen) explizit berichtet wurde, dass sie nach ihrem irdischen Leben nicht in den Hades mussten, sondern an bessere Alternativorte gelangten:

Ein besonders interessanter Fall ist der des Achill, den wir in der *Odyssee* gleich in zwei Szenen im Hades antreffen. Im Epos *Aithiopis* dagegen – das inhaltlich an die *Ilias* anschloss und vor allem die letzten großen Kämpfe Achills (gegen die Amazonenkönigin Penthesileia und den Äthiopenkönig Memnon)

38 Vgl. Matijević 2015, 61.

39 Ein Papyrusfragment (POxy 2510, geschrieben im 4. Jahrhundert n. Chr.) enthält eine Szene in epischen Hexametern, in der es um die Bergung des getöteten Achill aus dem Kampf vor Troia geht. Der erhaltene Text beginnt mit einer wörtlichen Rede, in der die Inseln der Seligen und der über sie gebietende „blonde Rhadamanthys“ erwähnt sind; bei dem Sprecher scheint es sich um einen Gott zu handeln, der gleich darauf (Vers 4) zum „großen Olymp“ verschwindet und der wahrscheinlich dem gefallenen Helden die Versetzung auf die Inseln der Seligen in Aussicht stellte. Bernabé 1996, 85 hat dieses Fragment der *Kleinen Ilias* (mit Zweifeln) zugewiesen (als Fragment º32), doch hat M. L. West 2013, 176 Anm. 11 dagegen wohl zu Recht mit zwei Argumenten Einspruch erhoben: Der Handlungsablauf (Odysseus trägt den Leichnam Achills, während Aias die Feinde abwehrt) widerspricht dem, was sonst aus der *Aithiopis* und der *Kleinen Ilias* bekannt ist, und es ist ferner „highly unlikely that a fourth-century papyrus should preserve Cyclic epic“.

und seinen Tod darstellte – endete Achill nicht im Hades, sondern an einem erheblich angenehmeren Ort. Wir haben zwar nicht mehr den originalen Text der *Aithiopis*, aber die in der *Chrestomathie* des Proklos zu diesem Epos zu findende Inhaltsangabe ist in diesem Punkt genügend explizit: „Die Leiche Achills bahrten sie auf. Und Thetis kam zusammen mit den Musen und ihren Schwestern und klagte um ihren Sohn; und danach entriss Thetis ihren Sohn dem Scheiterhaufen und brachte ihn zur Insel Leuke“[40].

Die Insel Leuke (die „Weiße Insel“) tritt damit als eine weitere Alternative zum Hades neben das „Elysische Gefilde“ und die „Inseln der Seligen“. Ursprünglich könnte diese Insel ein ähnlicher mythischer Ort gewesen sein wie die „Inseln der Seligen“[41]; sie wurde aber offenbar schon bald – und diese Entwicklung muss chronologisch in Beziehung stehen zur griechischen Kolonisation der Küsten des Schwarzen Meeres im 7. und 6. Jahrhundert v. Chr. – geographisch ziemlich genau lokalisiert und mit der Insel Phidonisi/Zmeinyj etwa 45 km östlich der Donaumündung identifiziert[42].

Bemerkenswerter ist aber vielleicht, dass die Episode von Achills Entrükkung auf die „Weiße Insel“ durch seine göttliche Mutter Thetis offenbar als bewusste Gegenversion zu der Erzählung von Achills Bestattung konzipiert wurde, wie sie im 24. Buch der *Odyssee* (in der sogenannten „Zweiten Nekyia“) in der Unterwelt kein Geringerer als Agamemnon dem Achill selbst erzählt: Agamemnon berichtet hier, wie die Griechen Achills Leiche aus der Schlacht trugen, ihn aufbahrten und wie dann Achills Mutter Thetis zusammen mit ihren Nereidenschwestern und den neun Musen dazukam, wie die Musen bei der Bestattungsfeier wunderschön sangen und wie der Leichnam dann verbrannt wurde. Mehr oder weniger alle diese Details (die Aufbahrung, die Ankunft von Thetis mit den Nereiden und Musen und der Scheiterhaufen für die Verbrennung) sind auch in Proklos' Inhaltsangabe genannt, waren also Bestandteil der entsprechenden Szene in der *Aithiopis*; aber dann kommt hier noch ein bemerkenswertes Detail hinzu: „Danach entriss Thetis ihren Sohn dem Scheiterhaufen [der vielleicht sogar schon brannte?] und brachte ihn zur Insel Leuke.“

40 Proklos *Chrestomathie* p. 69,19-22 Bernabé: τὸν νεκρὸν τοῦ Ἀχιλλέως προτίθενται. καὶ Θέτις ἀφικομένη σὺν Μούσαις καὶ ταῖς ἀδελφαῖς θρηνεῖ τὸν παῖδα· καὶ μετὰ ταῦτα ἐκ τῆς πυρᾶς ἡ Θέτις ἁναρπάσασα τὸν παῖδα εἰς τὴν Λευκὴν νῆσον διακομίζει.

41 Vgl. M. L. West 2013, 156: „the Indian epics also know of a White Island in the north where certain men go who die in battle“; er verweist dazu auf M. L. West 2007, 349.

42 Vgl. Grossardt 2006, 737; M. L. West 2013, 156 mit Anm. 43. In Alkaios Fragment 354 Voigt wird Achill bereits an der nördlichen Schwarzmerküste verehrt (Grossardt 2006, 736); zu diesem Kult vgl. Pindar *Nemeen* 4,49 f, Euripides *Andromache* 1259-1262 und *Iphigenia Taurica* 435-438.

Durch dieses neue Element, das als bewusste Änderung gegenüber der *Odyssee*-Darstellung auf das Konto des *Aithiopis*-Dichters gehen könnte[43], erhält die ganze Achill-Geschichte eine völlig neue Wendung: Achill muss sich jetzt nicht mehr im Hades das Leben eines elenden Tagelöhners wünschen, sondern kann nunmehr eine durchaus akzeptable postmortale Existenz auf einer schönen Insel führen – und dies auch noch in der Gesellschaft einer schönen und interessanten Frau! Dieses zuletzt genannte Detail ist zwar nicht mehr für die *Aithiopis* bezeugt, aber für die lyrischen Dichter Ibykos und Simonides im späteren 6. Jahrhundert v. Chr.[44]: „Dass Achill ins „Elysische Gefilde" gelangte und (dort) Medea heiratete, hat zuerst Ibykos gesagt, nach dem (es auch) Simonides (getan hat)"[45].

Es ist recht wahrscheinlich, dass die beiden Dichter dieses Detail ebenfalls aus einem Epos des *Epischen Kyklos* bezogen haben, doch dürfte dies wohl nicht die *Aithiopis* gewesen sein, denn dort gelangt Achill ja nicht ins „Elysische Gefilde", sondern auf die „Weiße Insel". Nebenbei erfahren wir durch diesen Hinweis, dass auch die berühmte (und formidable) Kolcherprinzessin Medea – die dem schönen Jason zum Goldenen Vlies verhalf, später aber von ihm schnöde verlassen wurde – ihr Leben offenbar nicht im Hades geendet hat, sondern an einem besseren Alternativort an der Seite Achills.

In noch einer etwas anderen Variante – die uns aber erst in einem Scholion zu dem hellenistischen Dichter Lykophron bezeugt ist und damit auch erst für die hellenistische Zeit – sind Achill und Medea ebenfalls nach ihrem diesseitigen Leben zusammen, aber nun nicht im „Elysischen Gefilde", sondern auf den „Inseln der Seligen": „Man erzählt nämlich die Geschichte, dass Achill nach seinem Tod Medea, die Tochter des Aietes, auf den Inseln der Seligen heiratete"[46]. Auch schon bei Pindar lebt Achill nach seinem Tod auf der „Insel [Singular!] der Seligen" (hier ist freilich nichts von einem Zusammensein mit Medea

43 Vgl. dazu M. L. West 2013, 156: „Achilles' translation to the White Island was an innovation of the *Aethiopis*;" so auch bereits Dihle 1970, 18. Das von Grossardt 2006, 736 angeführte Fragment aus der *Kleinen Ilias* (Fragment 32,2 f Bernabé), das einen ähnlichen Inhalt haben soll, stammt wahrscheinlich nicht aus diesem Epos; vgl. oben Anm. 39.

44 Scholion zu Apollonios *Rhodios* 4,811-815 p. 293,15 Wendel: ὅτι δὲ Ἀχιλλεὺς εἰς τὸ Ἠλύσιον πεδίον παραγενόμενος ἔγημε Μήδειαν, πρῶτος Ἴβυκος (PMGF 291) εἴρηκε, μεθ' ὃν Σιμωνίδης (PMG 558).

45 Im Ἠλύσιον πεδίον halten sich die beiden dann auch in Apollonios Rhodios' *Argonautika* auf (4,811-815): εὖτ' ἂν ἐς Ἠλύσιον πεδίον τεὸς υἱὸς ἵκηται, / … / … / χρειώ μιν κούρης πόσιν ἔμμεναι Αἰήταο / Μηδείης.

46 Scholion zu Lykophron 174: μυθεύονται γὰρ ὅτι μετὰ θάνατον Ἀχιλλεὺς ἠγάγετο Μήδειαν τὴν Αἰήτου ἐν μακάρων νήσοις.

gesagt)[47]. Damit sind für Achills postmortale Existenz also insgesamt drei Alternativorte zum Hades in der nachhomerischen Dichtung bezeugt – dies zeigt, wie viele Varianten es hier einmal gegeben hat, alle gewissermaßen als Alternative und vielleicht als bewusste Korrektur zu Achills Unterweltsexistenz in der *Odyssee* entstanden.

2.4.2 Die *Telegonie* und die Familie des Odysseus

Noch für ein weiteres Werk des *Epischen Kyklos* ist uns sicher bezeugt, dass in ihm berühmte Gestalten der Zeit des Troianischen Krieges am Ende ihres Lebens nicht in den Hades mussten, sondern eine neue Existenz an einem besseren Alternativort erhielten: in der *Telegonie*, dem letzten (und literarisch vielleicht nicht besonders hochstehenden[48]) Werk des *Kyklos*.

Die *Telegonie* hat ihren Namen von Telegonos, einem Sohn des Odysseus, der eine Frucht von dessen etwa einjähriger (vgl. Homer *Odyssee* 10,467 f) Liaison mit der zauberkundigen Göttin Kirke auf deren Insel gewesen sein soll. Als Telegonos von seiner Mutter erfuhr, dass er der Sohn des Odysseus sei, fuhr er aus, um ihn aufzusuchen, gelangte auf die Insel Ithaka – offenbar ohne zu wissen, dass es sich um die Insel seines Vaters handelte – und begann dort – aus welchen Gründen auch immer[49] – zu plündern; als Odysseus dagegen – verständlicherweise – vorging, wurde er im Kampf von seinem eigenen Sohn – der aber nicht wusste, dass er sein Sohn war – getötet. Das Weitere liest sich in der Inhaltsangabe des Proklos folgendermaßen: „Telegonos aber erkannte seinen Fehler und brachte den Leichnam seines Vaters sowie Telemach und Penelope

47 Pindar *Olympien* 2,70-80, vor allem 79 f: Ἀχιλλέα τ' ἔνεικ', ἐπεὶ Ζηνὸς ἦτορ / (80) λιταῖς ἔπεισε, μάτηρ. Eine Verbindung auf Leuke nicht mit Medea, sondern mit der schönen Helena findet sich zuerst bei Lykophron *Alexandra* 143 + 171-174; aber bereits im pseudo-hesiodeischen *Frauenkatalog* ist eine mögliche Verbindung zwischen Achill und Helena ins Auge gefasst, doch befand sich der junge Achill zu der Zeit, als die große Freierwerbung um Helena stattfand, noch bei Chiron, und so kam Menelaos (zuerst) zum Zuge (Pseudo-Hesiod *Frauenkatalog* Fragment 204,87-92 M.-W. = Fragment 155,87–92 Most; vgl. dazu Schmidt 1996).

48 Vgl. die dazu bei M. L. West 2013, 291 zitierten Urteile.

49 In der Inhaltsangabe zur *Telegonie* in Proklos' *Chrestomathie* (p. 102,14 f Bernabé) werden jedenfalls keine angegeben. Bei Hyginus (*Fabulae* 127) hingegen heißt es, Telegonos habe *fame coactus* mit den Plünderungen begonnen; M. L. West 2013, 303 führt Hyginus' Version auf das verlorene Stück Ὀδυσσεὺς ἀκανθοπλήξ des Sophokles zurück.

zu seiner Mutter; diese machte sie unsterblich, und (nun) lebte mit Penelope Telegonos und mit Kirke Telemach zusammen“[50].

Martin West hat dieses etwas eigenartige Happy End sehr hübsch unter die Überschrift „Two weddings and a funeral“[51] gestellt – „funeral“ deswegen, weil der in dieser Geschichte am meisten Geschädigte, der getötete Odysseus, offenbar tot bleibt, denn sonst hätte er wohl kaum zugelassen, dass sein Sohn Telegonos seine treue Ehefrau Penelope heiratete[52]. Die selige Insel, auf der die beiden neuen Paare nunmehr ihr weiteres unsterbliches Leben verbringen, ist sehr wahrscheinlich Kirkes eigene Insel Aiaia, die damit zu einem weiteren Alternativort zum düsteren Hades avanciert. Zwar gibt es auch Versionen der Geschichte, in denen Kirke ihren Sohn Telegonos und seine neue Frau Penelope nunmehr auf die Inseln der Seligen schickt[53]; dies ist aber in der Inhaltsangabe der *Telegonie* nicht explizit vermerkt und wäre auch nicht nötig gewesen, da Kirke eben ihre eigene Insel hatte.

2.4.3 Weitere Heldinnen und Helden, die möglicherweise im *Kyklos* an postmortale Alternativorte geschickt wurden

Nach den gerade behandelten Beispielen aus der *Aithiopis* und der *Telegonie* soll nun kurz auf einige mythische Gestalten eingegangen werden, die manchen Quellen zufolge ebenfalls auf die Inseln der Seligen (oder an vergleichbare Orte) versetzt wurden und bei denen es zumindest möglich ist, dass dies schon in Werken des *Epischen Kyklos* geschah (auch wenn dies nicht mehr sicher nachweisbar ist). Es handelt sich um folgende:

---

50 Proklos *Chrestomathie* p. 102 f,17-20 Bernabé: Τηλέγονος δ' ἐπιγνοὺς τὴν ἁμαρτίαν τό τε τοῦ πατρὸς σῶμα καὶ τὸν Τηλέμαχον καὶ τὴν Πηνελόπην πρὸς τὴν μητέρα μεθίστησιν· ἡ δὲ αὐτοὺς ἀθανάτους ποιεῖ, καὶ συνοικεῖ τῇ μὲν Πηνελόπῃ Τηλέγονος, Κίρκῃ δὲ Τηλέμαχος.

51 M. L. West 2013, 304.

52 Vgl. M. L. West 2013, 306. In einem Scholion zu Vers 805 von Lykophrons *Alexandra* wird Odysseus tatsächlich wieder von den Toten auferweckt (μῦθος φέρεται ὅτι μετὰ τὸ ἀνελεῖν αὐτὸν [sc. Ὀδυσσέα] τὸν Τηλέγονον Κίρκη φαρμάκοις ἀνέστησε, καὶ ἐγήματο Τηλεμάχῳ, καὶ Πηνελόπῃ Τηλεγόνῳ, ἐν Μακάρων νήσοις), aber das – mitsamt der Lokalisierung (ohne weiblichen Lebenspartner?) auf den Inseln der Seligen – dürfte eine spätere Korrektur-Version sein (vgl. M. L. West 2013, 306).

53 Vgl. Apollodor *Bibliotheke* Epitome 7,37 (... τὴν Πηνελόπην γαμεῖ. Κίρκη δὲ ἑκατέρους αὐτοὺς εἰς Μακάρων νήσους ἀποστέλλει) und das in der vorangehenden Anmerkung zitierte Lykophron-Scholion.

– Einem Bericht des kaiserzeitlichen Mythographen Antoninus Liberalis zufolge (der wahrscheinlich auf den im früheren 5. Jahrhundert v. Chr. schreibenden Mythographen Pherekydes zurückgeht) wurde Alkmene, die Mutter des Herakles, nach ihrem Tod auf Befehl ihres früheren Liebhabers Zeus von Hermes regelrecht aus ihrem Grab gestohlen, auf die Inseln der Seligen gebracht und dort mit Rhadamanthys verheiratet[54].
– Auch Peleus, dem Vater des großen Helden Achill, wird eine angenehme postmortale Existenz zuteil, jedenfalls wenn man Euripides' Stück *Andromache* Glauben schenken darf: Hier tritt am Ende die Göttin Thetis als dea ex machina auf und sagt ihrem menschlichen Ehemann Peleus – sowie auch ihrem Sohn Achill – die Unsterblichkeit voraus:

  „Dich aber – damit du die Gunst der Heirat mit mir kennst – / werde ich von allen sterblichen Übeln befreien / und zu einem unsterblichen und unvergänglichen Gott machen. / Und dann wirst du in den Häusern des Nereus mit mir / dein weiteres Leben, Gott mit Göttin, zusammensein; / und wenn du von dort den Fuß trocken aus dem Meer bewegst, / wirst du den dir und mir liebsten Sohn, Achill, / Häuser auf einer Insel bewohnen sehen / am Weißen Vorgebirge innerhalb des ungastlichen Meeres".[55]

  Wie dem Menelaos der *Odyssee* kommt auch dem Peleus seine Nahbeziehung zu einer Gottheit zugute, um ein unsterbliches Leben nach seinem Tod zu erhalten.
– Der mythische Stadtgründer von Theben, Kadmos, wird am Ende seines Lebens zusammen mit seiner Ehefrau Harmonia (einer Tochter der Götter Ares und Aphrodite) von Zeus ins „Elysische Gefilde" geschickt[56].

---

54 Antonius Liberalis 33,3 = Pherekydes Fragment 84 Fowler: ἐν δὲ τούτῳ καὶ Ἀλκμήνη κατὰ γῆρας ἀποθνήσκει καὶ αὐτὴν ἐξεκόμισαν Ἡρακλεῖδαι· … Ζεὺς δὲ Ἑρμῆν πέμπει κελεύων Ἀλκμήνην ἐκκλέψαι καὶ ἀπενεγκεῖν εἰς Μακάρων νήσους καὶ δοῦναι Ῥαδαμάνθυι γυναῖκα· Ἑρμῆς δὲ πεισθεὶς Ἀλκμήνην ἐκκλέπτει, λίθον δ' ἀντ' αὐτῆς ἐντίθησιν εἰς τὴν σορόν.

55 Euripides *Andromache* 1253-1262: σὲ δ', ὡς ἂν εἰδῆις τῆς ἐμῆς εὐνῆς χάριν, / 1255 κακῶν ἀπαλλάξασα τῶν βροτησίων / ἀθάνατον ἄφθιτόν τε ποιήσω θεόν. / κἄπειτα Νηρέως ἐν δόμοις ἐμοῦ μέτα / τὸ λοιπὸν ἤδη θεὸς συνοικήσεις θεᾶι· / ἔνθεν κομίζων ξηρὸν ἐκ πόντου πόδα / 1260 τὸν φίλτατόν σοι παῖδ' ἐμοί τ' Ἀχιλλέα / ὄψηι δόμους ναίοντα νησιωτικοὺς / 1262 Λευκὴν κατ' ἀκτὴν ἐντὸς ἀξένου πόρου. In der aus der Antike stammenden Inhaltsangabe des Stücks *Andromache* heißt es am Ende, Thetis habe ihrem (ehemaligen) Ehemann Peleus verkündet, er werde Unsterblichkeit erlangen und dann auf den Inseln der Seligen wohnen (τυχόντα δὲ αὐτῆς [scil. τῆς ἀθανασίας] {εἰς} μακάρων νήσους οἰκήσειν). Doch ist dieser Teilsatz von manchen Kritikern gestrichen worden (so auch von dem Euripides-Editor Diggle), weil er offenbar nicht in einem Papyrus des 2. Jahrhunderts n. Chr., der die Inhaltsangabe enthält, vorhanden ist.

56 So bei Apollodor *Bibliotheke* 3,39. Vgl. auch Scholion zu Pindar *Pythien* 3,153b. — Ein weniger bekannter Held, der auf die Inseln der Seligen gelangte, ist Lykos, Sohn des Poseidon und der Kelaino (Apollodor *Bibliotheke* 3,111; diese Nachricht geht wahrscheinlich zurück auf den

Nachstehend eine zusammenfassende Übersicht über diejenigen Helden und Heldinnen, denen in der *Odyssee*, in Hesiods *Werken und Tagen* und (sicher oder wahrscheinlich) in Texten des 7. und 6. Jahrhunderts v. Chr. ein alternativer Ort zum Hades für ihr Nachleben zugewiesen wurde:

Name	alternativer Ort	Bezeugung
Menelaos	Elysisches Gefilde	*Odyssee* 4,561-569
Helden der Kriege um Theben und Troia	Inseln der Seligen	Hesiod *Werke und Tage* 166-173
Achill	Insel Leuke Elysisches Gefilde Inseln der Seligen	*Aithiopis* (Inhaltsangabe) Ibykos PMGF 291, Simonides PMG 558 Scholion zu Lykophron *Alexandra* 174 (unbestimmte Quelle)
Telemachos, Penelope	Aiaia (Insel der Kirke) Inseln der Seligen	*Telegonie* (Inhaltsangabe) Scholion zu Lykophron-*Alexandra* 805 und Apollodor *Bibliotheke* Epitome 7,37 (unbestimmte Quellen)
Alkmene	Inseln der Seligen	Antonius Liberalis 33,3 = Pherekydes Fragment 84 Fowler
Peleus	„Häuser des Nereus“	Euripides *Andromache* 1253-1262 (wahrscheinlich auf ein kyklisches Epos zurückgehend)
Kadmos und Harmonia	Elysisches Gefilde	Apollodor *Bibliotheke* 3,39 (mythograph. Quelle)

Spätestens seit dem frühen 5. Jahrhundert v. Chr. sind auf den Inseln der Seligen dann nicht mehr nur mythische Helden (und Heldinnen) zu finden, sondern auch historische Persönlichkeiten: In einem wahrscheinlich zu dieser Zeit entstandenen athenischen Symposion-Lied auf Harmodios, einen der sogenannten Tyrannenmörder, denen eine wichtige Rolle bei der Befreiung Athens von der Herrschaft der Peisistratos-Söhne zugeschrieben wurde, heißt es, auch Harmodios sei nicht tot, sondern lebe wie Achill und Diomedes auf den Inseln der Seligen[57].

Mythographen Hellanikos im späteren 5. Jahrhundert v. Chr., Fragmente der Griechischen Historiker 4 F 19a).

57 Überliefert ist dieses Lied bei Athenaios 15,695b = *Carmina convivalia* 11 Diehl = Poetae Melici Graeci 894: φίλταθ' Ἁρμόδι', οὔ τί πω τέθνηκας, / νήσοις δ' ἐν μακάρων σέ φασιν εἶναι, / ἵνα περ ποδώκης Ἀχιλεὺς / Τυδεΐδην τέ †φασι τὸν ἐσθλὸν† Διομήδεα.

2.5 Die Inseln der Seligen bei Pindar

Der letzte größere Text, der in diesem Abschnitt erörtert werden soll, weil er noch eine bemerkenswerte Weiterentwicklung der Vorstellung von positiven Alternativorten zum Hades zeigt, stammt aus dem Jahr 476 v. Chr. und geht auf den bedeutenden Dichter Pindar zurück, der ungefähr ein halbes Jahrhundert lang anspruchsvolle lyrische Gesänge für Chöre schrieb und als Auftragsdichter in der gesamten damaligen griechischen Welt begehrt war. Erhalten sind von ihm noch vier Bücher sogenannte *Epinikien*, d. h. Gedichte auf siegreiche Athleten bei den großen panhellenischen Wettkämpfen (darunter in Olympia). Seine *Zweite Olympische Ode* ist dem Alleinherrscher („Tyrannen") Theron von Akragas (heute Agrigent an der Südküste Siziliens) gewidmet, der in dem genannten Jahr 476 den bedeutendsten Wettkampf der damaligen Olympischen Spiele, das Wagenrennen, gewann. In den pindarischen *Epinikien* stellt fast stets eine mythische Erzählung – die auf irgendeine Weise zu dem besungenen Sieger in Beziehung gesetzt wird – einen wichtigen Teil der Komposition dar; in der *Zweiten Olympischen Ode* ist dies eine Schilderung der verschiedenen Schicksale, die den Menschen nach seinem Tod erwarten (Vers 56-80): Die Übeltäter – so heißt es hier – erfahren sogleich nach ihrem Tod die Strafe, denn es gibt für die von ihnen auf Erden verübten Verbrechen einen Richter unter der Erde[58]. Die Guten dagegen erhalten nach ihrem Tod ein Leben frei von Mühen: Sie haben stets Sonne in gleichen Nächten und Tagen und müssen sich nicht mehr mühselig durch Ackerbau oder auf dem Meer ihren armseligen Lebensunterhalt verdienen (Vers 61-67[59]); sie müssen jedoch nach einer bestimmten Zeit wieder in ein irdisches Dasein zurück[60]. Diejenigen schließlich, die dreimal im Diesseits und im Jenseits ihre Seelen frei von allem Übeltun gehalten haben, erwartet ein besonders glückliches Los (Vers 70-80):

---

58 Dies ist der vielleicht früheste Beleg für eine Totengerichtsvorstellung in einem griechischen Text; Ritter 2010, 157 Anm. 24 weist noch auf folgende (etwas spätere) Tragödien-Zeugnisse hin: Aischylos *Supplices* 228-231 (der Gott Hades selbst als Richter), *Eumenides* 269-275.

59 Pindar *Olympien* 2,61-67: ἴσαις δὲ νύκτεσσιν αἰεί, / ἴσαις δ' ἀμέραις ἄλιον ἔχοντες, ἀπονέστερον / ἐσλοὶ δέκονται βίοτον, οὐ χθόνα ταράσσοντες ἐν χερὸς ἀκμᾷ / οὐδὲ πόντιον ὕδωρ / (65) κεινὰν παρὰ δίαιταν, ἀλλὰ παρὰ μὲν τιμίοις / θεῶν οἵτινες ἔχαιρον εὐορκίαις / ἄδακρυν νέμονται // αἰῶνα …

60 Dies wird hier nicht ausdrücklich gesagt, ergibt sich aber aus dem, was folgt: Ohne eine solche Rückkehr ins irdische Dasein (d. h. eine Reinkarnation) könnte ja niemand sich dreimal in einem solchen Dasein bewähren und sich damit einen Ausstieg aus dem Zyklus von Geburt – Tod – Wiedergeburt sowie ein fortan dauerhaftes Dasein auf der „Insel der Seligen" verdienen.

> Sie gehen den Weg des Zeus hin zum Turm des Kronos, wo linde Lüfte des Okeanos die Insel [Singular] der Seligen umwehen, und wo goldene Blüten glänzen, die einen vom Land her von herrlichen Bäumen, während andere das Wasser nährt. Mit Girlanden aus diesen umwinden sie ihre Hände und flechten Kränze nach den aufrechten Ratschlüssen des Rhadamanthys, den der große Vater [Kronos] zum Beisitzer hat, der Gemahl der Rhea, deren Thron der höchste von allen ist. Zu ihnen werden Peleus und Kadmos gerechnet, und Achill, der hierher von seiner Mutter gebracht wurde, nachdem sie das Herz des Zeus mit ihren Bitten überredet hatte …[61].

Neben den uns schon bekannten Heroen (wie Peleus, Kadmos und Achill, die bereits in Texten des 7. und 6. Jahrhunderts v. Chr. nach ihrem irdischen Dasein auf die Inseln der Seligen oder an ähnliche Orte gelangen, gibt es hier bei Pindar nun eine ganz neue Kategorie von Einwohnern der Insel der Seligen: Zu ihr gelangen diejenigen, die dreimal auf Erden ein untadeliges Leben geführt haben.

Wie aber passt diese neue Kategorie von Einwohnern der Insel der Seligen zu der bisherigen, also den großen Helden aus der Zeit der Kriege um Theben und Troia? Eigentlich gar nicht, denn die „Aufnahmekriterien" sind deutlich andere. Man hat daher angenommen[62], dass diese neue Kategorie dem Adressaten dieses Gedichts geschuldet sein könnte, Theron, dem Herrscher von Akragas. Es ist wahrscheinlich in der Tat kein Zufall, dass Theron in einer Stadt herrscht, in der wahrscheinlich wenige Jahre vor Therons Machtübernahme der vorsokratische Philosoph Empedokles (etwa 495-435 v. Chr.) geboren wurde, von dem wir ebenfalls Seelenwanderungsvorstellungen überliefert haben. Wichtig ist jedenfalls, dass wir in diesem Gedicht Pindars zum ersten Mal die Vorstellung greifen, dass eine Existenz auf der Insel der Seligen die Belohnung für ein moralisch gut gelebtes Menschenleben – bzw. in diesem Fall für drei solcher Leben hintereinander – ist.

Diese Moralisierung der Alternative zum Hades hat nun Auswirkungen auf alle folgende Zeit; dies sei hier beispielhaft kurz an Platon verdeutlicht: In Platons *Symposion* ist an einer Stelle wieder einmal von Achills Weiterleben nicht im Hades, sondern auf den Inseln der Seligen die Rede, und hier wird dies nun erstmals explizit mit einer moralischen Leistung Achills begründet:

---

61 Im Original: [70] ἔτειλαν Διὸς ὁδὸν παρὰ Κρόνου τύρσιν· ἔνθα μακάρων / νᾶσον ὠκεανίδες / αὖραι περιπνέοισιν· ἄνθεμα δὲ χρυσοῦ φλέγει, / τὰ μὲν χερσόθεν ἀπ' ἀγλαῶν δενδρέων, ὕδωρ δ' ἄλλα φέρβει, / ὅρμοισι τῶν χέρας ἀναπλέκοντι καὶ στεφάνους / [75] βουλαῖς ἐν ὀρθαῖσι Ῥαδαμάνθυος, / ὃν πατὴρ ἔχει μέγας ἐτοῖμον αὐτῷ πάρεδρον, / πόσις ὁ πάντων Ῥέας ὑπέρτατον ἐχοίσας θρόνον. / Πηλεύς τε καὶ Κάδμος ἐν τοῖσιν ἀλέγονται· / Ἀχιλλέα τ' ἔνεικ', ἐπεὶ Ζηνὸς ἦτορ / [80] λιταῖς ἔπεισε, μάτηρ. Eigene Übersetzung.

62 Vgl. Lloyd-Jones 1990, 81.102 f.

> […] sie ehrten den Achilleus, den Sohn der Thetis, und sandten ihn auf die Inseln der Seligen. Denn als dieser von seiner Mutter erfahren hatte, dass er sterben müsse, wenn er den Hektor tötete, andernfalls aber nach Hause zurückkehren und in hohem Alter sterben werde, da wagte er es dennoch, lieber seinem Liebhaber Patroklos zu Hilfe zu kommen und ihn zu rächen und dabei nicht nur für ihn zu sterben, sondern sogar dem toten Freunde nachzusterben. Darum bewunderten ihn auch die Götter aufs höchste und verliehen ihm besondere Ehren […][63].

Wie sehr gerade Platon die postmortale Weiterexistenz unter moralische Vorzeichen gestellt hat, zeigt sich auch daran, dass – nach gewissen Andeutungen bei Pindar – bei ihm zum ersten Mal (am Ende des *Gorgias*) ein Totengericht voll etabliert ist, das über die Belohnung und Bestrafung des Menschen im Jenseits entscheidet. Dazu mehr im folgenden Teil.

3 Das Erscheinen weiteren göttlichen Personals, das die Toten zu passieren haben: Kerberos, Charon und Thanatos

Während zwischen dem 8. und dem frühen 5. Jahrhundert v. Chr. die Zahl derjenigen Menschen, die nach ihrem Tod nicht mehr in den düsteren Hades müssen, in der griechischen Literatur allmählich zunimmt, wird für die übrigen der Weg in diesen Hades – verglichen etwa mit dem, auf dem Odysseus' unglücklicher Gefährte Elpenor an dessen Pforten gelangte – umständlicher und damit auch länger. Das liegt vor allem daran, dass die Toten es auf ihrem Weg nunmehr mit weiteren göttlichen Mächten zu tun bekommen, von denen bei Homer (fast) noch keine Rede war: mit dem „Höllenhund" Kerberos, dem Totenfährmann Charon und (jedenfalls in einigen Fällen) dem Todesgott Thanatos.

---

63 Platon *Symposion* 179e1-180a3: […] Ἀχιλλέα τὸν τῆς Θέτιδος ὑὸν ἐτίμησαν καὶ εἰς μακάρων νήσους ἀπέπεμψαν, ὅτι πεπυσμένος παρὰ τῆς μητρὸς ὡς ἀποθανοῖτο ἀποκτείνας Ἕκτορα, μὴ ποιήσας δὲ τοῦτο οἴκαδε ἐλθὼν γηραιὸς τελευτήσοι, ἐτόλμησεν ἐλέσθαι βοηθήσας τῷ ἐραστῇ Πατρόκλῳ καὶ (180.a) τιμωρήσας οὐ μόνον ὑπεραποθανεῖν ἀλλὰ καὶ ἐπαποθανεῖν τετελευτηκότι· ὅθεν δὴ καὶ ὑπεραγασθέντες οἱ θεοὶ διαφερόντως αὐτὸν ἐτίμησαν […]. Die Übersetzung im Text ist – abgesehen von einer kleinen Modifikation am Anfang – die von R. Rufener.

3.1 Kerberos

Bei Homer ist an zwei Stellen kurz von einem (hier noch namenlosen) „Hund des verhassten Hades“ die Rede[64], den Herakles aus der Unterwelt heraufholen sollte: Im 8. Buch der *Ilias* erinnert die Göttin Athena an diese Geschichte, bei der sie Herakles Beistand leistete[65]; im 11. Buch der *Odyssee* berichtet der Schatten des Herakles selbst dem Odysseus in der Unterwelt davon und fügt hinzu, er habe dabei die Unterstützung von Athena und Hermes gehabt[66]. Als Wächter der Unterwelt (wie dann bei Hesiod, vgl. unten) spielt dieser „Höllenhund“ bei Homer aber noch keine Rolle; weder die gefallenen Helden in der *Ilias* noch die getöteten Freier in der *Odyssee* müssen auf ihrem Weg in den Hades an ihm vorbei.

Eine genauere Vorstellung – mit Namen und Genealogie – bekommt Kerberos erst bei Hesiod[67]: In *Theogonie* 311 f ist er der zweite Sohn des (aus Schlangen- und Frauenkörper bestehenden) göttlichen Mischwesens Echidna und des Typhaon; er hat eine „bronzene Stimme“ und „fünfzig Köpfe“[68]. In einer späte-

---

64 Vgl. zum vorliegenden Unterkapitel 3.1 das informative Kapitel „Heracles, Cerberus, and Eleusis“ in Clark 1975, 79-94.

65 *Ilias* 8,364-369 (Athena spricht): ἦτοι ὃ μὲν [scil. Herakles] κλαίεσκε πρὸς οὐρανόν, αὐτὰρ ἐμὲ [scil. Athena] Ζεὺς / [365] τῷ ἐπαλεξήσουσαν ἀπ' οὐρανόθεν προΐαλλεν. / εἰ γὰρ ἐγὼ τάδε ᾔδε' ἐνὶ φρεσὶ πευκαλίμῃσιν / εὖτέ μιν εἰς Ἀΐδαο πυλάρταο προὔπεμψεν / ἐξ Ἐρέβευς ἄξοντα κύνα στυγεροῦ Ἀΐδαο, / οὐκ ἂν ὑπεξέφυγε Στυγὸς ὕδατος αἰπὰ ῥέεθρα („Ja, da klagte er empor zum Himmel, und mich schickte Zeus, / Um ihm beizustehen, herab vom Himmel. / Hätte ich dieses vorausgesehen mit klugen Sinnen, / Wie er ihn zum Haus des Hades schickte, des Torschließers, / Aus der Unterwelt den Hund des verhaßten Hades zu holen: / Er wäre nicht entkommen des stygischen Wassers jähen Fluten!“).

66 *Odyssee* 11,622-626 (Herakles spricht): ὁ δέ [scil. Eurystheus] μοι χαλεποὺς ἐπετέλλετ' ἀέθλους. / καί ποτέ μ' ἐνθάδ' ἔπεμψε κύν' ἄξοντ'· οὐ γὰρ ἔτ' ἄλλον / φράζετο τοῦδέ γέ μοι κρατερώτερον εἶναι ἄεθλον. / [625] τὸν μὲν ἐγὼν ἀνένεικα καὶ ἤγαγον ἐξ Ἀΐδαο· / Ἑρμείας δέ μ' ἔπεμπεν ἰδὲ γλαυκῶπις Ἀθήνη („der trug mir schwere Kämpfe auf und schickte mich voreinst hierher, daß ich den Höllenhund [wörtlich: „den Hund“] holen sollte: er meinte, daß kein anderer Kampf schwerer für mich als dieser wäre. Den habe ich hinaufgeschafft und aus dem Hades geführt, und Hermes geleitete mich und die helläugige Athene“). Die *Odyssee*-Partie, zu der diese Verse gehören, ist möglicherweise kein ursprünglicher Bestandteil des Epos; zuletzt hat M. L. West 2014, 218 (vgl. 126 f und 222 f) sie als spätere „insertion“ – freilich des gleichen Dichters, der die ganze uns erhaltene *Odyssee* verfasst habe – bezeichnet.

67 Auf eine mögliche, aber nicht sichere Parallele zum Kerberos im ugaritischen „*Aqhat*-Epos“ weist M. L. West 1997, 158 hin. Zu möglichen Parallelen zwischen Kerberos und dem Wesen Ammit/Ammut (einem Ungeheuer, das vorne Krokodil, in der Mitte Löwe und hinten Nilpferd ist) im ägyptischen Totenbuch vgl. M. L. West 1997, 471.

68 Hesiod *Theogonie* 310-312: δεύτερον αὖτις ἔτικτεν [scil. Echidna] ἀμήχανον, οὔ τι φατειόν, / Κέρβερον ὠμηστήν, Ἀΐδεω κύνα χαλκεόφωνον, / πεντηκοντακέφαλον, ἀναιδέα τε κρατερόν τε

ren Partie der *Theogonie* erfahren wir zum ersten Mal auch etwas über Kerberos' Hauptfunktion in der Unterwelt: Er (hier wieder nur als „schrecklicher Hund" bezeichnet) wacht vor den „Häusern des unterirdischen Gottes"[69] und lässt zwar alle Eintretenden (Toten) freundlich schwanzwedelnd durch; alle aber, die wieder hinauswollen, fällt er an und verschlingt sie[70]. Dass es sich bei den freundlich begrüßten Eintretenden nur um Tote handelt und Kerberos sich bei anderen Eindringlingen weit weniger freundlich verhält, geht aus dem hervor, was wir etwa über die Katabasis des Orpheus noch wissen: Dieser muss den Höllenhund mit seiner Leier besänftigen, um vor die Unterweltherrscher gelangen und ihnen sein Anliegen vortragen zu können, seine Frau Eurydike wieder zurück ins Leben zu holen[71].

Abgesehen von seiner seit Hesiods *Theogonie* belegten „statarischen" Rolle als Eingangswächter spielt Kerberos noch eine wichtige Rolle in der zwölften und letzten Arbeit, die Herakles für Eurystheus zu verrichten hat: Hier soll eben ihn Herakles aus der Unterwelt herauf- und zu Eurystheus bringen. Aus der dies darstellenden Herakles-Epik des 7. bis 5. Jahrhunderts v. Chr. ist nur noch wenig erhalten[72]; die Episode hat aber beachtlichen Niederschlag in der darstellenden

---

(„Dann zum zweiten gebar sie den unaussprechlichen, schlimmen / Kerberos, Hades' Hund, den ehernstimmigen Fresser; Fünfzig Köpfe besitzt er und schamlos ist er und grausam"). Die Zahl der Köpfe des Kerberos schwankt beträchtlich in den Texten (vgl. M. L. West 1966, 253 ad loc.), doch sind es später in der Regel drei (vgl. Pausanias 3,25,6; Apollodor *Bibliotheke* 2,122).

69 Also nicht notwendigerweise im „Eingangsbereich" der Unterwelt; seine Wächterfunktion dort scheint eine spätere Entwicklung zu sein (vgl. Matijević 2015, 157 f), deren ältester expliziter Beleg Sophokles *Oedipus Coloneus* 1568-1574 ist (vgl. dazu Macías Otero 2015, 144); in Apollodors *Bibliotheke* findet Herakles den Kerberos „an den Toren des Acheron" (2,126).

70 Hesiod *Theogonie* 767-773: ἔνθα θεοῦ χθονίου πρόσθεν δόμοι ἠχήεντες / [...] / ἑστᾶσιν, δεινὸς δὲ κύων προπάροιθε φυλάσσει, [770] νηλειής, τέχνην δὲ κακὴν ἔχει· ἐς μὲν ἰόντας / σαίνει ὁμῶς οὐρῇ τε καὶ οὔασιν ἀμφοτέροισιν, / ἐξελθεῖν δ' οὐκ αὖτις ἐᾷ πάλιν, ἀλλὰ δοκεύων / ἐσθίει, ὅν κε λάβῃσι πυλέων ἔκτοσθεν ἰόντα („Dort auch stehen voran die hallenden Häuser des Erdgotts / [...]; es wacht ein furchtbarer Hund an der Pforte, / Grausam und voller Tücken, und jeden, der da hineingeht, / Wedelt er an mit dem Schweif und spitzt ihm freundlich die Ohren, / Aber hinausgehn darf dann niemand wieder; er lauert / Und verschlingt den Ertappten, der aus der Pforte hinauswill").

71 Der früheste noch erhaltene (Kurz-)Bericht über die Katabasis des Orpheus und die Hindernisse, die der Sänger zu überwinden hatte, findet sich in Euripides' *Alkestis*, wo Admet sich vorstellt, wie er Alkestis wieder aus der Unterwelt herausholen könnte, wenn er nur Orpheus wäre (357-362): εἰ δ' Ὀρφέως μοι γλῶσσα καὶ μέλος παρῆν, / ὥστ' ἢ κόρην Δήμητρος ἢ κείνης πόσιν / ὕμνοισι κηλήσαντά σ' ἐξ Ἅιδου λαβεῖν, / [360]) κατῆλθον ἄν, καί μ' οὔθ' ὁ Πλούτωνος κύων / οὔθ' οὐπὶ κώπηι ψυχοπομπὸς ἂν Χάρων / ἔσχ' ἄν, πρὶν ἐς φῶς σὸν καταστῆσαι βίον.

72 Noch ins 7. Jahrhundert v. Chr. soll die *Oichalias Halosis* des Kreophylos (Bernabé 1996, 161-164) gehören, in der es um die Eroberung der Stadt Oichalia durch Herakles als Rache

Kunst gefunden: Nicht wenige Vasendarstellungen des 6. Jahrhunderts v. Chr. zeigen noch sehr plastisch, welche Anstrengungen Herakles unternimmt, um Kerberos in seine Gewalt zu bringen[73].

3.2 Charon

Der später berühmt gewordene Totenfährmann Charon ist weder bei Homer noch bei Hesiod zu finden[74], sondern scheint literarisch zum ersten Mal in dem Epos *Minyas* (6. oder 5. Jahrhundert v. Chr.) belegt[75], dessen noch erkennbaren Fragmente mit der verhängnisvollen Unterweltsfahrt des Theseus und Peirithoos zusammenhängen. Nach dem Zeugnis des kaiserzeitlichen Griechenland-Beschreibers Pausanias war dieses Epos eine wichtige Inspirationsquelle für das um 460 v. Chr. entstandene berühmte Bild („Nekyia") des Malers Poly-

dafür, dass seine Werbung um die Königstochter Iole abgewiesen worden war, ging. Ebenfalls noch ins 7. Jahrhundert v. Chr. (vgl. aber M. L. West 2003, 23, der eine Datierung nach 600 befürwortet) wird die *Herakleia* des Peisandros von Kameiros (Rhodos) datiert (Bernabé 1996, 167-171), in dem wohl bereits die später kanonisch gewordenen zwölf Arbeiten (und noch weitere Taten) des Herakles behandelt waren. Eine (umfangreichere) *Herakleia* schrieb dann auch der Landsmann und Verwandte Herodots, Panyassis von Halikarnass, im früheren 5. Jahrhundert v. Chr. (Bernabé 1996, 174-184); die Fragmente 14 und 15 Bernabé (= 17 und 18 M. L. West) scheinen aus Herakles' zum Heraufholen des Kerberos unternommener Katabasis zu stammen.

73 Vgl. Smallwood 1990 und die Abbildungen 2553-2675 im Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae, Band V 2.

74 Gegen die Vorstellung, dass man auch die Phäaken als Jenseits-Fährleute verstehen könnte (so Cook 1992), zu Recht zuletzt Matijević 2015, 29-34. – Zu Charon vgl. Sourvinou-Inwood 1995, 303-361; gegen Vorstellungen, dass Charon in Wahrheit ein älterer (und von den homerischen Epen lediglich „ignorierter") Gott sein könnte, dort 356-361.

75 *Minyas* Fragment 1 Bernabé; neueste Edition mit Kommentar bei Tsagalis 2017, 297.317-320. Inzwischen scheint es materielle Belege vom Ende des 7. Jahrhunderts v. Chr. zu geben, auf denen sich bereits der Name Charon findet (vgl. dazu Jouanna 2015, 85), doch weiter zurück kommt man offenbar nicht. – Im *Unterweltstraum eines assyrischen Kronprinzen* (7. Jahrhundert v. Chr.) taucht als Pendant (und vielleicht Vorbild?) zu Charon der „Fährmann der Unterwelt" Ḫumut-ṭabal auf; vgl. M. L. West 1997, 156, Matijević 2015, 199. Matijević 2015, 52 und 199 möchte keine Einflüsse dieser mesopotamischen Vorstellung auf die griechische Fährmanns-Figur annehmen, weil „der Fährmann der Toten zu den am weitesten verbreiteten Gestalten in den verschiedensten Jenseitsmythologien zählt" (52). Dann ist es jedoch bemerkenswert, dass sich die Fährmanns-Figur im Griechischen nicht vor dem Ende des 7. Jahrhunderts v. Chr. belegen lässt, und in seiner Zusammenfassung rechnet Matijević 2015, 214 immerhin doch mit einer „Beeinflussung durch die östlichen Anschauungen" in „späterer", d. h. nachhomerischer, Zeit.

gnot, das in der Lesche („Halle“) der Knidier im Apollon-Heiligtum von Delphi die Unterwelt und ihre mannigfachen mythischen Bewohner darstellte[76].

Spätestens seit dem früheren 5. Jahrhundert v. Chr. ist Charon damit eine feste Instanz auf dem Weg in die Unterwelt, den die Toten zu bewältigen haben, und mit ihm auch das Gewässer (Fluss oder See), das sie nur mit seiner Hilfe – als Mitfahrende in seinem Boot – überwinden können. So sieht Alkestis, als sie sich im gleichnamigen Stück des Euripides (von 438 v. Chr.) darauf vorbereitet, für ihren Mann zu sterben, vor ihrem geistigen Auge bereits den Totenfährmann auftauchen[77]; während gut dreißig Jahre später Aristophanes in seinen *Fröschen* die Vorstellung, dass man Charons bedarf, um ins Totenreich zu gelangen, bewusst ad absurdum führt: Hier lässt Charon den Dionysos zwar in sein Boot einsteigen, verbietet dies aber seinem Sklaven Xanthias und lässt ihn um den Acherusischen See herumlaufen – mit dem Resultat, dass Xanthias zu Fuß sogar eher ankommt als Dionysos und Charon per Boot[78]. Auch in dieser Parodie zeigt sich jedenfalls, dass Charon und sein Fährdienst inzwischen zu einer gängigen Vorstellung geworden sind.

3.3 Thanatos

Anders als Kerberos und Charon, die spätestens seit dem 5. Jahrhundert v. Chr. zum festen Personal geworden sind, mit dem jeder zu tun bekommt, der in die Unterwelt will oder muss, scheint der Todesgott Thanatos nur für eine begrenzte Zeit eine gewisse Prominenz in Narrativen erlangt zu haben, in denen Tote aus unserer Welt ins Jenseits gelangen.

In der *Ilias* (14,231) wird Thanatos als Bruder des Hypnos („Schlaf“) eingeführt und wird zusammen mit diesem im 16. Buch (16,453-457.671-673.681-683)

---

76 Pausanias hat diesem (nicht erhaltenen) Bild eine ausführliche Beschreibung gewidmet (10,28,1-31,12); von der Darstellung des Charon durch Polygnot und seiner Inspiration durch die *Minyas* ist in 10,28,1 f die Rede. Die Datierung dieses Gemäldes ist zugleich der Terminus ante quem für die *Minyas*.

77 Euripides *Alkestis* 252-256 (vgl. dazu Macías Otero 2015, 144 f): ὁρῶ δίκωπον ὁρῶ σκάφος ἐν / λίμναι· νεκύων δὲ πορθμεὺς / ἔχων χέρ' ἐπὶ κοντῶι Χάρων / [255] μ' ἤδη καλεῖ· Τί μέλλεις; / ἐπείγου· σὺ κατείργεις. τάδε τοί με / σπερχόμενος ταχύνει. Vgl. auch Vers 361 und Euripides *Hercules* 431-434.

78 Aristophanes *Ranae* 180-196. Laut Santamaría Álvarez 2015, 127 (der seinerseits auf Clark 1979, 75 hinweist) könnte diese Doppelung (zu Fuß / per Schiff) vielleicht von der oben unter 1.4 behandelten *Odyssee*-Szene inspiriert sein, in der Odysseus den toten Elpenor verblüfft fragt, wie er so viel schneller als er, Odysseus, mit seinem Schiff zum Eingang der Unterwelt habe gelangen können.

von Apollon eingesetzt, um den Leichnam des von Patroklos getöteten Sarpedon zur Bestattung in sein heimatliches Lykien bringen zu lassen. In Hesiods *Theogonie* (Vers 211 f) hat er neben Hypnos noch andere (düstere) Geschwister, nämlich Moros und Ker[79] und das „Geschlecht der Träume"; aber erst an einer späteren Stelle der *Theogonie* (Vers 758-766) gewinnt er etwas mehr Profil: Zusammen mit seinem Bruder Hypnos wohnt er hier in der Unterwelt, beide werden als „schreckliche Götter" (δεινοὶ θεοί) bezeichnet und insbesondere Thanatos als „erbarmungslos" in seinem Zugriff auf die Menschen, weshalb er auch den Göttern verhasst sei[80].

Im *Sisyphos-Mythos* wird Thanatos dann so sehr zu einer Person, dass er sogar überlistet werden kann: Der Mythograph Pherekydes (früheres 5. Jahrhundert v. Chr.; Fragmente der Griechischen Historiker 3 F 119) berichtete, dass es Sisyphos gelang, den gegen ihn von Zeus ausgeschickten Thanatos zu fesseln, sodass fortan kein Mensch mehr starb, bis Ares Thanatos befreite und ihm dann den Sisyphos übergab[81].

---

79 Beide sind ebenfalls Todes-Personifikationen (in der Regel eines gewaltsamen Todes), die es aber nicht zu größerer „mythischer Konkretheit" gebracht haben.

80 Hesiod *Theogonie* 764-766: τοῦ δὲ σιδηρέη μὲν κραδίη, χάλκεον δέ οἱ ἦτορ / [765] νηλεὲς ἐν στήθεσσιν· ἔχει δ' ὃν πρῶτα λάβῃσιν / ἀνθρώπων· ἐχθρὸς δὲ καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσιν („Aber der andere [scil. Thanatos] hat eine eiserne Seele, ein ehern / Mitleidloses Herz im Busen, und wen er gepackt hat, / Hält er jeden; er ist verhaßt den unsterblichen Göttern").

81 Pherekydes Fragmente der Griechischen Historiker 3, F 119: Διὸς τὴν Ἀσωποῦ θυγατέρα Αἴγιναν ἀπὸ Φλιοῦντος εἰς Οἰνώνην διὰ τῆς Κορίνθου μεταβιβάσαντος, Σίσυφος ζητοῦντι τῷ Ἀσωπῷ τὴν ἁρπαγὴν ἐπιδεικνύει τέχνῃ, καὶ διὰ τοῦτο ἐπεσπάσατο εἰς ὀργὴν καθ' ἑαυτοῦ τὸν Δία. Ἐπιπέμπει οὖν αὐτῷ τὸν Θάνατον· ὁ δὲ Σίσυφος αἰσθόμενος τὴν ἔφοδον δεσμοῖς κρατεροῖς ἀποδεσμοῖ τὸν Θάνατον. Τότε οὖν συνέβαινεν οὐδένα τῶν ἀνθρώπων ἀποθνῄσκειν, ἕως αὐτὸν Ἄρης τῷ Θανάτῳ παρέδωκε καὶ τὸν Θάνατον τῶν δεσμῶν ἀπέλυσεν· πρὶν δὲ ἢ ἀποθανεῖν τὸν Σίσυφον, ἐντέλλεται τῇ γυναικὶ Μερόπῃ τὰ νενομισμένα αὐτῷ ⟨μὴ⟩ πέμπειν εἰς Ἅιδου, καὶ μετὰ χρόνον οὐκ ἀποδιδούσης τῷ Σισύφῳ τῆς γυναικὸς, ὁ Ἅιδης πυθόμενος, μεθίησιν αὐτὸν ὡς τῇ γυναικὶ μεμψόμενον. Ὁ δὲ εἰς Κόρινθον ἀφικόμενος, οὐκέτι ὀπίσω †ἄγειτ ⟨πρὶν⟩ ἢ γηραιὸν αὐτὸν ἀποθανόντα ⟨**⟩ κυλινδεῖν ἠνάγκασεν ὁ Ἅιδης λίθον, πρὸς τὸ μὴ πάλιν ἀποδρᾶναι. Ἡ ἱστορία παρὰ Φερεκύδει („Als Zeus die Tochter des Asopos, Aigina, von Phlius nach Oinone durch Korinth verschleppte, zeigte Sisyphos dem Asopos, als er (seine Tochter) suchte, den Raub mit List an und zog dadurch den Zorn des Zeus auf sich. Der sandte ihm nun den Thanatos auf den Hals; Sisyphos aber bekam von dessen Anmarsch Wind und fesselte Thanatos mit starken Banden. So kam es damals dazu, dass kein Mensch (mehr) starb, bis Ares ihn [= Sisyphos] dem Thanatos übergab und Thanatos von seinen Fesseln löste. Bevor Sisyphos jedoch starb, trug er seiner Frau Merope auf, ihm nicht die üblichen (Totenspenden) in den Hades zu senden; und als die Frau nach geraumer Zeit dem Sisyphos (die Totenspenden) nicht abstattete, erfuhr Hades davon und ließ ihn gehen, um seiner Frau Vorwürfe zu machen. Der aber kam nach Korinth und (ging) nicht mehr zurück (in die Unterwelt), bis er als alter Mann starb ⟨**⟩ (da) zwang ihn Hades einen Stein (dauerhaft) zu rollen, damit er nicht wieder entlaufe"). Der

Im erhaltenen attischen Drama hat Thanatos einen eindrucksvollen Auftritt in der Eingangspartie von Euripides' *Alkestis*; hier kommt er, um diese Frau zu holen, die sich bereit erklärt hat, für ihren Gatten Admetos zu sterben, und lässt sich durch keinerlei Zureden des Gottes Apollon von seinem Ziel abbringen (Vers 24-76) – später wird ihn freilich Herakles am Grab der Alkestis niederringen und ihm die schon sicher geglaubte Beute wieder abnehmen (Vers 843-849.1139-1142)[82]. Thanatos' Auftritt in der *Alkestis* ist dann aber auch der Höhepunkt seiner „Karriere"; danach ist er als eigenständige Figur in den griechischen mythischen Vorstellungen vom Wechsel aus dem Diesseits in das Jenseits nicht mehr wahrzunehmen[83].

4 Die „orphische" (?) Alternative – ein besseres Jenseits auch für Nichthelden und die Weiterentwicklung dieser Vorstellung bis Platon

4.1 Neue Texte für einen neuen Weg zu einer besseren Unterwelt: Eine Übersicht über die „orphischen Goldblättchen" und ihre Inhalte

In Pindars *Zweiter Olympischer Ode* haben wir zum ersten Mal von „normalen" Menschen (im Gegensatz zu epischen Helden und Halbgöttern, d. h. von Göttern abstammenden besonderen Menschen) gehört, die nicht – wie bei Homer – nach ihrem Tod zu einem ereignislos-endlosen Schattendasein in einer düsterfreudlosen Unterwelt verdammt sind, sondern aufgrund eines guten Lebenswandels (Vers 66: οἵτινες ἔχαιρον εὐορκίαις – „alle die, welche an Eidestreue ihre Freude hatten") sich eines recht angenehmen jenseitigen Lebens erfreuen dürfen (Vers 61-67; wobei Pindar im Folgenden von diesen noch einmal eine

zweite Teil der Geschichte (Sisyphos' „Entlaufen" aus dem Hades) war offenbar in einem Satyrspiel des Aischylos (*Sisyphos Drapetes* – „Der entlaufene Sisyphos", Fragment 225-234 Radt) dargestellt. Sisyphos' Überlistung des Thanatos wurde auch von archaischen Dichtern gewürdigt (vgl. Alkaios Fragment 38a Voigt; Theognis 702-712).

82 Zu Thanatos in Euripides' *Alkestis* vgl. Macías Otero 2015, 150.

83 Laut Macías Otero 2015, 151 hätten Charon und Thanatos Hermes als Psychopompos abgelöst. Ein Blick voraus in die Kaiserzeit zeigt jedoch, dass dem keineswegs so ist: Bei Lukian (vgl. unten 4.5) spielen Charon und Hermes beim Übergang der Toten in den Hades immer noch eine wichtige Rolle, nicht aber Thanatos.

besonders herausragende Gruppe unterscheidet, denen aufgrund ihrer absoluten Untadeligkeit eine ganz besonders schöne postmortale Existenz auf der „Insel der Seligen" zuteilwird, vgl. oben 2.5).

Etwa ein halbes Jahrhundert nach Pindars Tod, d. h. um 400 v. Chr. wurde einer Verstorbenen in Hipponion (heute Vibo Valentia in Kalabrien) ein Goldblättchen[84] ins Grab mitgegeben (vielleicht an einer nicht mehr vorhandenen Kette oder Schnur um ihren Hals), auf dem noch insgesamt sechzehn Hexameter zu lesen sind, die den Weg eines Verstorbenen durch die Unterwelt beschreiben.[85] Aus den folgenden Jahrhunderten stammen noch viele weitere solcher Grabbeigaben, die sich zudem recht weit in der griechischen Welt verteilen, was zeigt, wie weit die auf diesen Blättchen zu findenden Vorstellungen vom Weg des Menschen ins Jenseits verbreitet waren. Nachstehend eine knappe Übersicht:

– Ähnliche Texte wie auf dem Goldblättchen von Hipponion (zum Teil gleich formulierte Hinweise, welchen Weg man in der Unterwelt nehmen und wie man sich an bestimmten Lokalitäten verhalten soll, Gruppe B[86]) haben sich in Petelia (heute Strongoli im Südosten Kalabriens am Golf von Tarent)[87], in Pharsalos/Thessalien[88], in Eleutherna und Sfakaki auf Kreta[89] und ganz ähnlich auch ein weiteres Stück in Thessalien[90] sowie in Entella[91] (heute Contessa Entellina in West-Sizilien) gefunden.

---

84 B 10 Tzifopoulos/Edmonds = 474 Bernabé = 1 Graf/Johnston. Hier und im Folgenden sind folgende Editionen (mit ihren Nummerierungen) für die aufgeführten Goldblättchen angegeben: Tzifopoulos 2010, 255-280; Edmonds 2011, 16-39; Bernabé 2005, 9-79; Graf/Johnston 2013, 1-47.

85 Was genau an den sog. „orphischen Goldblättchen" orphisch ist, ist durchaus umstritten; vgl. dazu Bernabé / Jiménez San Cristóbal 2008, 179-205 und Bernabé / Jiménez San Cristóbal 2011. Zu einer möglichen Unterscheidung zwischen orphischen und dionysischen Mysterienkulten vgl. Naddaf 2016, 115 f: Nicht die dionysischen, aber die orphischen Mysten mussten ein „reines" Leben führen (u.a. durch Verzicht auf Fleischverzehr), um Unsterblichkeit zu erlangen; verbunden damit war der orphische Glaube an einen Kreislauf von Reinkarnationen, der erst zu Ende kam, wenn man eine ursprüngliche „Schuld" abbezahlt hatte (vgl. dazu Vers 5 f im Abschnitt IIIb der folgenden „Summa" aus den „orphischen" Goldblättchen).

86 Die Buchstaben A – F bezeichnen die Gruppeneinteilungen bei Tzifopoulos 2010 und Edmonds 2011.

87 B 1 Tzifopoulos/Edmonds = 476 Bernabé = 2 Graf/Johnston, 14 Hexameter.

88 B 2 Tzifopoulos/Edmonds = 477 Bernabé = 25 Graf/Johnston; acht Hexameter, dann Fortsetzung teils in Prosa, teils in Hexameterstücken.

89 B 3-8 + 12 Tzifopoulos/Edmonds = 478-483 + 484a Bernabé = 10-12.16.13 f +18 Graf/Johnston; jeweils nur zwei Hexameter mit weiterem Text teils in Prosa, teils in Hexameter(stücken).

90 B 9 Tzifopoulos/Edmonds = 484 Bernabé = 29 Graf/Johnston.

– Etwas anderen, aber durchaus verwandten Inhalts (nämlich ein direktes Gespräch des oder der Verstorbenen mit Persephone wiedergebend, Gruppe A) sind vier Texte aus Thurioi (ebenfalls im südöstlichen Kalabrien am Golf von Tarent)[92]; zu diesen Texten (die alle aus dem 4. Jahrhundert v. Chr. stammen) gesellt sich noch ein erheblich späterer Nachzügler direkt aus Rom (2. Jahrhundert n. Chr.)[93].
– Eine dritte Gruppe (C) mit einem ziemlich änigmatischen Text (in dem erkennbare Wörter sich mit Buchstabensalat abzulösen scheinen) hat lediglich einen Vertreter[94], der ebenfalls in Thurioi gefunden wurde, und braucht hier nicht weiter berücksichtigt zu werden[95].
– Eine vierte Gruppe (D: meist spätes 4. oder 3. Jahrhundert v. Chr.[96]) thematisiert die „Wiedergeburt" des oder der Verstorbenen im Jenseits und die Rolle, die dabei Dionysos Bakchios gehabt haben soll; ihre Vertreter wurden in Poseidonia/Paestum (im südlichen Kampanien)[97], in Pelinna im nordwestlichen Thessalien[98], in Pherai im südöstlichen Thessalien[99] und in Amphipolis in Makedonien[100] gefunden.
– Eine fünfte Gruppe (E) enthält nur ganz kurze Texte in Prosa, in denen einzelne namentlich genannte Mysten/Eingeweihte einen Gruß an (meistens) Persephone oder (einmal) einen „Herrn" (despotes) aussprechen. Die Texte stammen aus Kreta[101] und Makedonien[102] und werden zwischen 300 v. Chr. und dem frühen 1. Jahrhundert n. Chr. datiert.

---

91 B 11 Tzifopoulos/Edmonds = 475 Bernabé = 8 Graf/Johnston, 21 (zum Teil nur bruchstückhaft erhaltene) Hexameter.

92 A 1-4 Tzifopoulos/Edmonds = 488.490.489.487 Bernabé = 5-7.3 Graf/Johnston; in der umfangreichsten Version acht Hexameter und eine Fortsetzung in Prosa.

93 A 5 Tzifopoulos/Edmonds = 491 Bernabé = 9 Graf/Johnston, 4 Hexameter (davon der letzte wegen der Namensangabe fehlerhaft).

94 C 1 Tzifopoulos/Edmonds = 492 Bernabé = 4 Graf/Johnston, ebenfalls 4. Jahrhundert v. Chr.

95 Vgl. zur Deutung Bernabé / Jiménez San Cristóbal 2008, 137-150.

96 D 1 wird von Tzifopoulos jedoch schon ins 6. Jahrhundert v. Chr. gesetzt (mit Fragezeichen).

97 D 1 Tzifopoulos = 496m Bernabé (nur eine Zeile).

98 D 2A/B Tzifopoulos = D 1-2 Edmonds = 485-486 Bernabé = 26a/b Graf/Johnston: sieben bzw. fünf Zeilen (zwei Hexameter, dann drei bzw. zwei Zeilen Prosa-Text, dann zwei bzw. eine Zeile mit daktylischem Rhythmus).

99 D 3 Tzifopoulos = 493 Bernabé = 27 Graf/Johnston: kurzer Prosa-Text; D 5 Tzifopoulos/Edmonds = 493A Bernabé= 28 Graf/Johnston: 2 Hexameter.

100 D 4 Tzifopoulos/Edmonds = 496n Bernabé = 30 Graf/Johnston: ein Hexameter, dann Personenangabe.

101 E 1 Tzifopoulos = E 2 Edmonds = 495 Bernabé = 15 Graf/Johnston: Eleutherna; E 4 Tzifopoulos = E 5 Edmonds = 494 Bernabé = 17 Graf/Johnston: Sfakaki.

– Eine sechste Gruppe (F) schließlich ist die zahlenmäßig umfangreichste, mit insgesamt zwölf Vertretern aus dem späteren 4. bis zum 1. Jahrhundert v. Chr., die sich im griechischen Mutterland über die Peloponnes[103] und Makedonien[104] verteilen; aber es handelt sich jedesmal nur um die Notation von Personennamen, weshalb diese Gruppe hier nicht weiter berücksichtigt werden soll.

4.2 Zum „narrativen Inhalt" der Goldblättchen

Die Forscher, die sich in den letzten Jahrzehnten mit diesen Goldblättchen beschäftigt haben, sind überwiegend[105] der Meinung, dass ihre Texte, soweit sie so etwas wie „Handlung" erkennen lassen – in dieser Hinsicht kommen eigentlich nur die oben genannten Gruppen A, B und D in Betracht –, wahrscheinlich auf einen dichterischen Grundtext zurückgehen, aus dem sie gleichsam Exzerpte darstellen. Im Folgenden biete ich eine aus diesen Exzerpten zusammengefügte „Summa", die im Wesentlichen auf Christoph Riedweg zurückgeht[106] und hier lediglich an einigen wenigen Stellen noch etwas ergänzt worden ist.

I.	I.
1a (B1.12) Μνημοσύνης τόδε ἔργον, ἐπεὶ ἂν μέλλητισι θανεῖσθαι	Der Mnemosyne gehört dieses Werk, sobald zu sterben bestimmt ist
1b (B1.12)[ ] τόδε γραψ[	[ ] dies schreibe (?)

102 E 2 Tzifopoulos = E 3 Edmonds = 496k Bernabé = 37 Graf/Johnston: Vergina/Aigai; E 3 Tzifopoulos = E 4 Edmonds = 496b Bernabé = 31 Graf/Johnston: Pella; E 5 Tzifopoulos = E 6 Edmonds = 496l Bernabé = 38 Graf/Johnston: Agios Athanassios.

103 F 1 + 7 Tzifopoulos/Edmonds = 496i+j Bernabé = 23 f Graf/Johnston: Elis; F 2 + 4 + 5 Tzifopoulos/Edmonds = 496e + cd Bernabé = 20-22 Graf/Johnston: Aigeion.

104 F 3 Tzifopoulos/Edmonds = 496h Bernabé = 35 Graf/Johnston: Methone in Pierien; F 6 + 11 Tzifopoulos/Edmonds = 496a + f Bernabé = 32 + 34 Graf/Johnston: Pella; F 8 + 9 Tzifopoulos/Edmonds = 496e Bernabé (bei Graf/Johnston nicht vorhanden): Pydna in Pierien; F 10 Tzifopoulos/Edmonds = 496g Bernabé = 36 Graf/Johnston: Europos/Kilkis; F 12 Tzifopoulos/Edmonds = 33 Graf/Johnston (bei Bernabé nicht vorhanden): Dion in Pierien.

105 Vgl. Riedweg 2002, 468-479; Bernabé / Jiménez San Cristóbal 2008, 231-233; Graf/Johnston 2013, 183-185.

106 Riedweg 2011, 248-252; vgl. auch Bremmer 2016. Die hier in Klammern gegebenen Nummern sind die von Tzifopoulos 2010 und Edmonds 2011. Einen gelegentlich etwas anderen Text für die ersten 18 Verse bietet jetzt Santamaría Álvarez 2017a (zum Teil gestützt auf Janko 2016); die Abweichungen sind im folgenden ad loc. notiert.

1 (A4.1) ἀλλ' ὁπόταν ψυχὴ προλίπηι φάος Ἠελίοιο	Aber wenn die Seele das Licht der Sonne verlässt ...
II.	**II.**
1a (B11.1) ἐπεὶ ἂν μέλ]λησι θανεῖσθαι	sobald] zu sterben bestimmt ist
1b (B11.2) μ]εμνημένος ἥρως[107]	] sich erinnernd der Held
1c (B11.3)] σκότος ἀμφικαλύψας	] das Dunkel herumhüllend
1 (B2.1) εὑρήσεις Ἀίδαο δόμοις ἐπὶ δέξια κρήνην,	Du wirst in den Häusern des Hades zur Rechten eine Quelle finden
2 (B2.2) παὰρ δ' αὐτῆι λευκὴν ἑστηκυῖαν κυπάρισσον,	und neben ihr stehend eine strahlende Zypresse,
3 (B10.4) ἔνθα κατερχόμεναι ψυχαὶ νεκύων ψύχονται.	wo die Seelen der Toten hinabkommen und sich erfrischen.
4 (B2.3+11.7) ταύτης τῆς κρήνης μηδὲ σχεδὸν ἐμπελάσηισθα·	Dieser Quelle sollst du nicht einmal nahekommen!
5 (B10.6) πρόσθεν δ' εὑρήσεις τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης	Weiter auf dem Weg finden wirst du aus dem See der Mnemosyne
6 (B10.7) ψυχρὸν ὕδωρ προρέον· φύλακες δ' ἐπ-ύπερθεν ἔασι.	hervorströmend kühles Wasser; darüber befinden sich Wachen.
7 (B10.8) τοὶ δέ σε εἰρήσονται[108] ἐνὶ φρεσὶ πευκαλίμηισι	Diese werden dich mit ihren klugen Sinnen fragen,
8 (B10.9) ὅτ⟨τ⟩ι δὴ ἐξερέεις Ἄϊδος σκότος ὀρφνήεντος[109] ...	was du denn im Dunkel des düsteren Hades suchst ...
9 (B3-9.3) „τίς δ' ἐσσί; πῶ δ' ἐσσί;"	„Wer bist du? Von woher bist du?"
10 (B2.7) τοῖς δὲ σὺ εὖ μάλα πᾶσαν ἀληθείην καταλέξαι·	Ihnen lege (nun) die ganze Wahrheit gut dar (und)
11 (B2.8) εἰπεῖν· „Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος·	sage: „Ein Kind der Ge bin ich und des sternübersäten Uranos;
12 (B1.7) αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον· τόδε δ'[110] ἴστε καὶ αὐτοί.	mir ist himmlische Herkunft zu eigen; dies wisst ihr auch selbst.
13 (B10.11) δίψηι δ' εἰμ' αὖος καὶ ἀπόλλυμαι· ἀλλὰ δότ' ὦκα	Von Durst bin ich ausgedörrt und komme um; so gebt mir schnell
14 (B10.12) ψυχρὸν ὕδωρ πιέναι τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης."	kühles Wasser zu trinken aus dem See der Mnemosyne."

107 Die zwei Varianten 1b zieht Santamaría Álvarez 2017a folgendermaßen zusammen: [ἐν χρυσίωι] τόδε γραψ[άσθω μ]εμνημέ<ν>ος ἥρως.
108 Hier hat Santamaría Álvarez 2017a οἳ δή σ' εἰρήσονται.
109 Santamaría Álvarez 2017a: ὀρφνήεντα.
110 Santamaría Álvarez 2017a: τὸ δὲ {δ}.

15 (B10.13) καὶ δή τοι ἐρέουσιν ὑποχθονίωι βασιλείηι,	Und nun werden sie (das) der unterirdischen Königin mitteilen
16 (B1.10) καὐτοί[111] σοι δώσουσι πιεῖν θείης ἀπ[ὸ κρή]νης·	und werden dir selbst zu trinken geben aus der göttlichen Quelle;
17 (B10.15) καὶ δὴ καὶ σὺ πιὼν ὁδὸν ἔρχεαι ἣν τε καὶ ἄλλαι	und so wirst du trinken und den Weg gehen, den auch die anderen
18 (B10.16) μύσται καὶ βάχχοι ἱερὴν στείχουσι κλεεινοί.	berühmten Mysten und Bakchen gehen, den heiligen.
III.a.	**III.a.**
1a (D1-2.1) νῦν ἔθανες καὶ νῦν ἐγένου, τρισόλβιε, ἥματι τῶιδε.	Jetzt starbst du und wardest (neu), dreimal Glückseliger, an diesem Tag.
1 (D1-2.2) εἰπεῖν Περσεφόνηι σ' ὅτι Βάκχιος αὐτὸς ἔλυσε.	Sage der Persephone, dass Bakchios selbst dich erlöst hat.
2a (D5.1) „πέμπε με πρὸς μυστῶν θιάσους· ἔχω ὄργια Βάκχου	„Sende mich zu den Zügen der Mysten; ich habe Bakchos' Weihen
2b (D5.2) Δήμητρος Χθονίας ⟨τε⟩, τέλη καὶ Μητρὸς Ὀρείας."	und die der Demeter Chthonia und die der Bergmutter."
2 (E2 + E5) Πλούτωνι καὶ Περσεφόνῃ (χαίρειν)	Pluton und Persephone (zum Gruß) !
III.b.	**III.b.**
1 (A1.1) „ἔρχομαι ἐκ καθαρῶν καθαρά(-ός[112]), χθονίων βασίλεια,	„Ich komme von Reinen als Reine(r), Königin der Unterirdischen,
2 (A1.2) Εὔκλεες Εὐβουλεῦ τε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι·	Eukles, Eubuleus und die anderen unsterblichen Götter;
3 (A1.3) καὶ γὰρ ἐγὼν ὑμῶν γένος ὄλβιον εὔχομαι εἶναι·	denn euren seligen Geschlechtes rühme ich mich zu sein;
4 (A1.4) ἀλλά με Μοῖρ' ἐδάμασσε καὶ ἀστεροβλῆτα κεραυνῶι.	aber die Moira bezwang mich und der Sternwerfer mit dem Blitz.
5 (A.2-3.4) ποινὴν δ' ἀνταπέτεισ' ἔργων ἕνεκ' οὔτι δικαίων,	Die Strafe für ungerechte Taten habe ich erstattet;
6 (A1.5) κύκλου δ' ἐξέπτην βαρυπενθέος ἀργαλέοιο,	aus dem Kreislauf flog ich heraus, dem schweren, mühsamen;
7 (A1.6) ἱμερτοῦ δ' ἐπέβην στεφάνου ποσὶ καρπαλίμοισι,	zu der erstrebten Krone kam ich mit hurtigen Füßen;
8 (A1.7) δεσποίνης δ(ὲ) ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίης βασιλείης·	unter den Bausch der Herrin tauchte ich, der chthonischen Königin;
9 (A2-3.7) νῦν δ' ἱκέτης ἥκω παρὰ ἁγνὴν Περσεφόνειαν,	und jetzt komme ich als Schutzflehender zur reinen Persephone,

111 Santamaría Álvarez 2017a: καὶ τότε.

112 Überliefert ist hier in vier Fällen die weibliche Form καθαρά, doch darf man annehmen, dass hier bei einem männlichen Toten καθαρός stand.

10 (A2-3.7) ὥς με πρόφρων πέμψηι ἐς εὐαγέων ⟨λειμῶνα⟩.“	dass sie mich wohlwollend sende zur ⟨Wiese⟩ der Frommen.“
IV.	**IV.**
1 (D3) σύμβολα. :: Ἀν⟨δ⟩ρικε- 2 παιδόθυρσον. :: Ἀνδρικεπα- 3 ιδόθυρσον. :: Βριμώ. :: Βριμώ. εἴσιθ⟨ι⟩ 4 ἱερὸν λειμῶνα· ἄποινος 5 γὰρ ὁ μύστης. †.απεδονt	*Losungswörter*: *Mann-und-Kind-Thyrsos. – Mann-und-Kind-Thyrsos. – Brimo. – Brimo. Betritt die heilige Wiese; ohne (weitere) Buße nämlich ist der Myste. †unklares Wort†*
V.	**V.**
1 (A4.6) „(...) λειμῶνάς τ(ε) ἱεροὺς καὶ ἄλσεα Περσεφονείης. 2 (D1-2.7) κἀπιμενεῖ σ’ ὑπὸ γῆν τέλε(α) ἄσσαπερ ὄλβιοι ἄλλοι 3 (B1.11) (...) καὶ τότ’ ἔπειτ’ ἄλλοισι μεθ’ ἡρώεσσιν ἀνάξεις.“	und zu den heiligen Wiesen und Hainen der Persephone. Und erwarten werden dich alle Weihen auch der anderen Seligen (...) und dann wirst du anschließend mit den anderen Helden herrschen.
VI.	**VI.**
1 (A4.2) (...) πεφυλαγμένον εὖ μάλα πάντα.	(...) wirklich alles gut bewahrend

Bei dieser Zusammenschau lassen sich folgende Stadien eines Wegs vom Diesseits in ein erstrebtes glückliches Jenseits erkennen:

(1) Am Anfang steht der Tod des- oder derjenigen[113], dem oder der das Goldblättchen ins Grab mitgegeben wird; er oder sie sollte sich vorher (nach Möglichkeit) die Inhalte und Hinweise des Blättchens eingeprägt haben (I + II Anfang).

(2) Sobald der/die Tote in den „Häusern des Hades“ angekommen ist, ist die erste (?) Landmarke, auf die er/sie treffen wird, zur Rechten eine Quelle, neben der eine weißleuchtende Zypresse steht (II 1-2).

(3) Hier sieht er/sie, wie sich andere Tote an dieser Quelle erfrischen (II 3), und er/sie selbst hat (von seiner/ihrer Wanderung ins Totenreich?) starken Durst (vgl. II 13) – doch soll er/sie gerade aus dieser Quelle nicht trinken! Warum, wird nicht explizit gesagt; implizit aber darf man annehmen, dass diese Quelle Vergessen herbeiführt und dies für seinen/ihren weiteren Weg hin zur Seligkeit im Jenseits schädlich wäre.

113 Die doppelte Geschlechtsform ist hier und im Folgenden ausgeschrieben, weil der Text der Goldblättchen teils auf männliche, teils auf weibliche Tote bezogen ist.

(4) Vielmehr soll der/die Tote auf dem Weg weitergehen und wird dann eine weitere Quelle finden, die aus dem „See der Mnemosyne“ herauskommt (II 5 f).
(5) Hier werden ihn/sie Wachen aufhalten (vielleicht bevor er/sie eigenmächtig in seinem Durst aus dieser Quellen trinken kann) und ihn/sie fragen, was er/sie eigentlich in der Unterwelt sucht (II 7-8) ferner, wer er/sie ist und woher er/sie kommt (II 9).
(6) Hierauf soll er/sie wahrheitsgemäß (II 10) mitteilen, dass er/sie göttlicher (II 11) und himmlischer (II 12) Herkunft ist und
(7) im Anschluss daran um Wasser aus dem „See der Mnemosyne“ bitten (II 13-14).
(8) Dann werden die Wächter (über deren Identität leider in keinem der Goldblättchen genauere Auskunft gegeben wird) der Königin des unterirdischen Reichs Mitteilung machen (II 15) und (9) ihm/ihr aus der göttlichen Quelle zu trinken geben (II 16).
(10) Damit hat er/sie die erste wichtige Probe bestanden und kann nunmehr den weiteren „heiligen“ Weg – hin zur Unterweltsherrscherin Persephone – gehen (II 17-18).
(11) Nachdem der/die Tote bei Persephone angekommen ist, muss er/sie auch mit ihr sprechen und sie darum bitten, ihn weiter – nämlich πρὸς μυστῶν θιάσους („zu den Vereinen der Mysten“, IIIa 2a) – zu senden; er/sie begründet dies damit, dass ihn/sie Dionysos Bakchios erlöst hat (IIIa 1) und er/sie über die Weihen des Bakchos, der Demeter Chthonia und der Meter Oreia verfügt (IIIa 2a-b); (alle diese Weihen müssen natürlich noch zu Lebzeiten erfolgt sein).
(12) In seiner/ihrer Rechtfertigungsrede vor Persephone muss der/die Tote offenbar recht weit ausholen, um seinen/ihren Anspruch auf ein seliges Jenseits zu begründen (IIIb 1-10). Offenbar steht er auch nicht nur vor ihr allein, sondern vor einem ganzen Göttergremium: Genannt werden Eukles (wahrscheinlich ein Beiname des Unterweltsherrschers Hades selbst[114]), Eubuleus (ein Gott oder Heros, der auch in den Mysterien von Eleusis eine Rolle spielt[115]) und nicht namentlich genannte weitere Götter (IIIb 2).
(13) Das Folgende weist auf Stationen hin, die vor der Unterweltsfahrt des/der Toten zu denken sind: Die Erstattung der „Strafe für ungerechte Taten“, die es ihm/ihr ermöglichte, einen „Kreislauf schweren Leidens“ zu verlassen, muss noch in seinem/ihren irdischen Leben durch eine Initiation erfolgt

114 Vgl. Bernabé / Jiménez San Cristóbal 2008, 102-104; Bremmer 2013, 35-37.
115 Vgl. Bernabé / Jiménez San Cristóbal 2008, 102-104; Bremmer 2013, 37-40.

sein (IIIb 5-6). Am Ende wiederholt der/die Tote gegenüber Persephone seine Bitte, ihn/sie weiterzusenden zur „Wiese der Frommen“ (IIIb 10).

(14) Dass nun aber auf einem Goldblättchen[116] noch „Symbola“ (Losungs- oder Passwörter) verzeichnet sind, deutet darauf hin, dass der/die Tote auch vor Persephone (oder vor einer weiteren Instanz?) noch eine Prüfung zu überstehen hat; das betreffende Goldblättchen liefert dazu gleichsam den „Spickzettel“.

(15) Nach erfolgreichem Bestehen auch dieser Prüfung darf er/sie dann „die heilige Wiese“ betreten (IV 3-4); er/sie wird dann zusammen mit anderen Helden, die dorthin gelangt sind, auf „den heiligen Wiesen und Hainen der Persephone“ (V 1) ein herrscherartiges Leben führen (V 3). (Am Ende des ursprünglichen Texts mag eine nochmalige Einschärfung gestanden haben, sich alle entscheidenden Punkte dieser Reise im Vorhinein gut einzuprägen: VI 1.)

Man hat in der neueren Forschung nach außergriechischen Quellen für diese bemerkenswerten Texte gesucht und dabei gern auf Parallelen aus Ägypten (etwa aus dem Totenbuch) verwiesen[117]. Walter Burkert hat daneben auch iranische und hethitische Parallelen ins Spiel gebracht[118]. Im vorliegenden Band[119] nun stellt Annette Zgoll einen akkadischen Text vor, der – wenn auch einer anderen Textgattung zugehörig – in seinen Motiven beachtliche Analogien zeigt: Hier möchte ein Toter in der Unterwelt inmitten von Staub und Durst zu einem Ort mit Gras und Wasser gelangen und erfleht dazu die Hilfe seines Schutzgottes, der ihm unter anderem vor einem Göttergericht beistehen soll. Manches weist hier auch schon auf die eschatologischen Mythen Platons (vgl. unten 4.4) voraus: die Gerichtsvorstellung, der „daimonische“ Beistand, das Durchquerenmüssen von unerträglichen Gegenden. Bevor wir uns aber Platon zuwenden, wird noch ein anderer, etwas älterer Athener bemerkenswerte Parallelen zum Inhalt der Goldblättchen liefern.

116 D3 Tzifopoulos/Edmonds = 493 Bernabé = 27 Graf/Johnston.

117 Vgl. hierzu bereits Zuntz 1971, 375 f, Bernabé / Jiménez San Cristóbal 2008, 207 f und zuletzt Bremmer 2016, 39-41 mit Belegen und Literaturhinweisen. Kurz davor hat López-Ruiz 2015 (vor allem 78-86) versucht nachzuweisen, dass ägyptische Unterweltsvorstellungen durch phönizisch-punische Vermittlung in den westgriechischen Bereich gelangten; vgl. auch bereits Dousa 2011, 125 f.139.

118 Burkert 2004, 88; vgl. Bernabé / Jiménez San Cristóbal 2008, 209-217.

119 Siehe Beitrag A. Zgoll, Sphärenwechsel innerhalb des Totenreiches. Schutzgott, Totengericht und die Hoffnung auf ein gutes Leben nach dem Leben im akkadischen Gebet Sb19319 und anderen antiken Quellen.

4.3 Eine komische Spiegelung der Handlung in den Goldblättchen in den *Fröschen* des Aristophanes

Mehr oder weniger zur gleichen Zeit, in der das Goldblättchen von Hipponion einer Toten ins Grab gelegt wurde, um sie sicher in ein besseres Jenseits zu geleiten, finden wir in der attischen Komödie eine aufschlussreiche Parallele zu dem Geschehen, das die Goldblättchen erkennen lassen: In den *Fröschen* des Aristophanes tritt nämlich just ein solcher Thiasos von „erlösten" Mysten auf, wie er in den Goldblättchen das Ziel der Toten ist, die sicher durch die Unterwelt gelangen sollen[120].

Bekanntlich möchte in diesem Stück kein Geringerer als der Theatergott Dionysos selbst in die Unterwelt hinabsteigen, um von dort seinen geliebten Dichter Euripides wieder in die irdische Welt zurückzuholen. Um nun diese Reise durchführen zu können, erbittet sich Dionysos zunächst von Herakles – der ja schon einmal in der Unterwelt war – Instruktionen. Dabei erzählt ihm Herakles auch (Vers 145-163), dass er im Hades zu einem großen Gebiet voller Schlamm und Dung gelangen wird, in dem die ausharren müssen, die Vergehen auf sich geladen haben. Nicht zuletzt dank Platon (*Phaidon* 69c-d) wissen wir, dass im Glauben der betreffenden Kulte eine solche Strafe denen vorbehalten war, die sich nicht in Mysterien einweihen ließen, während die Eingeweihten auf ein seliges Leben im Verbund mit den Göttern hoffen durften[121]. Danach aber – so fährt Herakles in Aristophanes' *Fröschen* fort – werde der Unterweltwanderer Dionysos unter dem Klang von Auloi ein wunderschönes Licht und in ihm die glückseligen Chöre von Männern und Frauen (denen es eben als Eingeweihten vergönnt war, hierher zu gelangen) erblicken (Vers 154-158), die ganz nahe beim Palast des Unterweltsherrschers wohnten (Vers 162 f).

---

120 Zu den Parallelen zwischen den *Fröschen* und den Goldblättchen vgl. Edmonds 2004, 29-158 und Santamaría Álvarez 2015, 123-126.

121 Bereits im Schlussteil des homerischen *Demeterhymnos* (Vers 480-482) wird den in die betreffenden Riten Eingeweihten ein wesentlich besseres Los im Jenseits als den Uneingeweihten in Aussicht gestellt, wobei „besser" und „schlechter" aber nicht weiter ausgeführt werden. Genaueres lässt sich dann Hinweisen Platons entnehmen: Neben der oben genannten *Phaidon*-Stelle referiert er im *Gorgias* (493a-b), dass die Uneingeweihten in der Unterwelt dazu verdammt sind, Wasser mit Hilfe von Sieben in undichte Gefäße zu schöpfen. Auf beide Strafen zusammen (Schlammbad und unnützes Wasserschöpfen) wird in der *Politeia* (Buch 2, 363c-d) hingewiesen, während die Eingeweihten ein Leben in beständiger seliger Trunkenheit führen dürfen (vgl. auch unten Anm. 124). Vgl. zu diesen Strafen und ihrem kulturellen Kontext Fabiano 2010.

Und Herakles' Ankündigung bewahrheitet sich, nachdem es Dionysos (zusammen mit seinem Sklaven Xanthias) nach diversen nicht immer ganz angenehmen Erlebnissen (mit dem Fährmann Charon und mit manchen Unterweltsungeheuern) in den Hades hineingeschafft hat: Der Chor, dem er ab Vers 316 begegnet, ist tatsächlich einer aus eingeweihten Mysten, die ihren Gott Iakchos (das ist ein Gott, der im Athen dieser Zeit mit Dionysos identifiziert wird[122]) besingen. Xanthias weist seinen Herrn darauf hin, dass es οἱ μεμυημένοι sind, die hier ihre frohen Spiele treiben (318 f). Weitere Elemente im Auftrittslied des Chores entsprechen den Vorstellungen eines glückseligen Lebens in einem angenehmen Teil der Unterwelt – mit viel Licht und eigener Sonne (454 f), wie sie auch auf den Goldblättchen wenigstens ansatzweise zu erkennen waren: Die Mysten (335) fordern Iakchos auf, zu ihnen, ὁσίους εἰς θιασώτας (327), auf die Wiese zum Tanz zu kommen (326); ebenso deutlich fordern sie aber auch alle auf, die nicht eingeweiht und rein sind, sich von ihren nächtlichen Feiern (παννυχίδας, 371, vgl. 444) fern zu halten (354-371). Als Dionysos sie 403-405 fragt, wo er den Unterweltsherrscher Pluton finden kann, bestätigen sie Herakles' frühere Auskunft, dass sie ihren Aufenthaltsort direkt neben seinem Palast haben (436).

Die Parallelen zeigen, dass Aristophanes offensichtlich Vorstellungen von einem heiteren jenseitigen Leben für Eingeweihte aufgegriffen hat, wie sie auch auf den Goldblättchen erkennbar sind.

4.4 Die „orphischen" Vorstellungen und ihre Transformation bei Platon

An mehreren Stellen in seinen Dialogen lässt Platon erkennen, dass er die Versprechungen, die Initiationskulte oder -gemeinschaften wie die Orphiker[123] ihren prospektiven Anhängern in Hinsicht auf ein besseres Jenseits machen, kennt[124]. Seine dabei (zumindest implizit, manchmal auch explizit) zutage tre-

122 Vgl. Sommerstein 1996, 184 zu Aristophanes *Ranae* 323-353.

123 Zur Problematik der Bezeichnung „orphisch" vgl. oben Anm. 85.

124 Vgl. *Phaidon* 69c3-7: κινδυνεύουσι καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν οὗτοι καταστήσαντες οὐ φαῦλοί τινες εἶναι, ἀλλὰ τῷ ὄντι πάλαι αἰνίττεσθαι ὅτι ὃς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς Ἅιδου ἀφίκηται ἐν βορβόρῳ κείσεται, ὁ δὲ κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει („So mögen auch die bekannten Stifter der Geheimlehren keine geringen Leute gewesen sein, haben sie doch in Wirklichkeit schon lange angedeutet, daß, wer ohne die Weihen und ungeheiligt in die Unterwelt kommt, im Schlammstrom liegen muß, während der, der gereinigt und geweiht dorthin kommt, bei den Göttern wohnen wird"; Übersetzung Rufener).

tende Kritik zeigt jedoch, dass er in diesen Versprechungen nicht der Weisheit letzten Schluss erblicken konnte. Es ist daher kein Zufall, dass er mehrere seiner berühmten Schlussmythen einer neuen Ausformung von Jenseitsvorstellungen gewidmet hat, von denen zumindest einige Elemente dann fester Teil der uns überlieferten griechischen Mythen vom dauerhaften Übergang der Menschen aus dieser Welt in die nächste wurden, so dass wir hier einmal den seltenen Fall greifen können, dass sich die Kreation neuer Hyleme[125] mit einem bestimmten Autor verbinden lässt.

Der Schlussmythos des Dialogs *Gorgias* von der Einrichtung des Totengerichts im Jenseits (523a1-524a7) ist (wahrscheinlich) der erste (und zugleich der kürzeste) von Platons eschatologischen Mythen[126]. Dieser Mythos, dessen epistemologischen Status der ihn vortragende Sokrates bewusst offenlässt[127], hat folgenden Inhalt: Als die Göttertrias Zeus – Poseidon – Pluton von Kronos die Herrschaft übernahm, führte sie an dem bereits bestehenden Gericht, dem sich die Menschen an ihrem Lebensende unterziehen mussten[128], wichtige Änderun-

---

Gleich im nächsten Satz bietet der hier vortragende Sokrates eine wichtige Umdeutung dieses Sachverhalts an (c8-d2): εἰσὶν γὰρ δή, {ὥς} φασιν οἱ περὶ τὰς τελετάς, „ναρθηκοφόροι (69d) μὲν πολλοί, βάκχοι δέ τε παῦροι“· οὗτοι δ' εἰσὶν κατὰ τὴν ἐμὴν δόξαν οὐκ ἄλλοι ἢ οἱ πεφιλοσοφηκότες ὀρθῶς („‚Viele sind Thyrsosträger' – so sagen die in die Mysterien Eingeweihten – ‚wenige aber sind echte Begeisterte'. Dies sind aber nach meiner Meinung keine anderen als die echten Philosophen"). Deutlicher wird Platon im zweiten Buch der *Politeia* (2,363c-e): Musaios und sein „Sohn" (d. h. Orpheus) würden den „Gerechten" ein immerwährendes Symposion im Jenseits versprechen (363d1 f), wohingegen die Gottlosen im Hades im Schlamm begraben würden.

125 Zum Begriff „Hylem" (engl. „Hyleme") vgl. in diesem Band den Beitrag von C. Zgoll, § 3.1 und 3.6.

126 Vgl. Dodds 1959, 72; es gibt gewisse Anklänge an frühere griechische Literatur (z. B. Homer), aber „much of it is probably Plato's own invention" (Dodds 1959, 376).

127 Platon *Gorgias* 523a1-3: Ἄκουε δή [...] μάλα καλοῦ λόγου, ὃν σὺ μὲν ἡγήσῃ μῦθον, [...] ἐγὼ δὲ λόγον· ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα σοι λέξω ἃ μέλλω λέγειν („So höre denn [...] eine gar schöne Rede, die du zwar für ein Märchen halten wirst [...], ich aber für Wahrheit. Denn als volle Wahrheit sage ich dir, was ich sagen werde"; Übersetzung Schleiermacher).

128 Schon zu Kronos' Zeiten, so Sokrates, seien gute Menschen von diesem Gericht auf die Inseln der Seligen geschickt worden, böse Menschen dagegen in den Tartaros (*Gorgias* 523a5-b4). Dies dürfte die früheste Stelle sein, an der dieses Prinzip jenseitiger Belohnung und Bestrafung in einem griechischen Text so umfassend formuliert worden ist. Laut Burkert 2011, 302 ist das Totengericht selber keine Erfindung Platons („Spätestens seit dem 5. Jahrhundert finden wir Jenseitsstrafen und Jenseitsgericht weiter ausgemalt"); es ist aber schwer, eine distinkte Vorstellung in Texten *vor* Platon auszumachen. Zwar sprechen Pindar und Aischylos (vgl. oben Anm. 58) von einem Richter im Jenseits, verstehen darunter aber den Unterweltsherrscher Hades selbst (bei Aischylos ist dies explizit der Fall). Vergleichbar ist vielleicht, dass auch schon im homerischen *Demeterhymnos* (Vers 366-369) Persephone gewisse Vergeltungsfunk-

gen durch: Es fand fortan nicht mehr noch auf Erden und vor dem Tod (523b4-6), sondern – um die dadurch entstehenden Ungerechtigkeiten (523b6-d5) zu vermeiden – nach dem Tod statt, wobei die nunmehr nackte (d. h. aller ihrer früheren körperlichen und materiellen Accessoires entkleidete) Menschenseele sich vor den Totenrichtern Aiakos (zuständig für Tote aus Europa) bzw. Rhadamanthys (zuständig für Tote aus Asien[129]) sowie Minos (als übergeordneter Instanz in schwierigen Fällen) zu verantworten hatte. Der Ort des Gerichts sollte nunmehr eine Wiese (λειμών) in der Unterwelt selber sein, auf die alle Toten zunächst gelangten und von der dann ein Weg zu den „Inseln der Seligen" und ein anderer in den Tartaros führte (523d5-524a7)[130].

An diese noch vergleichbar einfache Totengerichtsvorstellung des *Gorgias* knüpft der Schlussmythos des Dialogs *Phaidon* (107c1-115a8) an und baut sie erheblich aus: In einem ersten Abschnitt beschreibt Sokrates, wie die verschiedenen Seelen (sowohl die guten als auch die weniger guten) in die Unterwelt gelangen (107d5-108c5, wobei die Station des Totengerichts hier nur mit dem Partizip διαδικασαμένους in 107d8 kurz angedeutet wird) und dann erst einmal den ihnen zukommenden Platz finden müssen – die guten Seelen mithilfe eines „daimonischen" Führers, die schlechten allein und oft erst nach langem mühseligen Umherirren (108b3-c5). Es folgen längere Erläuterungen, wie wir uns das Äußere und das Innere der Erde eigentlich vorzustellen haben (108c5-113c8), und danach wendet sich Sokrates noch einmal genauer dem weiteren Schicksal

tionen gegenüber denen zugesprochen werden, die sie nicht in rechter Weise ehren. Von dieser Vorstellung, dass göttliche Unterweltsherrscher richterliche Befugnisse gegenüber ihren Untertanen haben, hin zu der Konzeption eines regelrechten Gerichts mit autonomen Richterpersönlichkeiten, wie sie dann bei Platon entwickelt wird, ist es wohl doch noch ein größerer Schritt: Schon in Platons *Apologie* finden wir als Richter in der Unterwelt die drei im *Gorgias* genannten Zeus-Söhne Minos, Rhadamanthys und Aiakos erwähnt (41a1-5), aber zusätzlich auch noch den attischen mythischen Heros Triptolemos, dessen Name später in dieser Funktion nicht mehr auftaucht; es bleibt hier aber noch unklar, ob diese vier als Richter im Totenreich oder als Richter über neu in die Unterwelt kommende Toten gedacht sind. Das fest etablierte Totengericht mit Minos, Rhadamanthys und Aiakos findet sich erst im *Gorgias*.

129 In diesem Arrangement spiegelt sich noch die ursprüngliche Teilung der bewohnten Welt in nur zwei Kontinente im griechischen Denken wider; vgl. dazu Dodds 1959, 378 f und Nesselrath 2006, 240.

130 An einer etwas späteren Stelle (525b1-c8; vgl. auch 526b4-c5) wird noch bei denen, die zum Bestrafungsort geschickt werden, differenziert zwischen denen, deren Verfehlungen ἰάσιμα („heilbar") sind, und den „unheilbaren" (ἀνίατοι) Verbrechern, deren Bestrafung nur noch als abschreckendes Beispiel für andere dienen kann. Diese Ausführungen implizieren zwei Dinge (vgl. Dodds 1959, 375.380 f): Für die „Heilbaren" fungiert der Strafort Tartaros als eine Art Fegefeuer, und als Abschreckung können die „Unheilbaren" nur dann dienen, wenn es (für die übrigen, die die schreckliche Bestrafung der „Unheilbaren" erleben) eine Reinkarnation gibt.

der Seelen verstorbener Menschen zu (113d1-114c9): Noch einmal wird gesagt (113d3f), dass sie sich einem Gericht unterziehen müssen, wie es ähnlich schon im *Gorgias* beschrieben worden ist. Die „Heilbaren“[131] kommen daraufhin zum Acheron, besteigen „Gefährte“ (wie das des Charon?) und gelangen dann zum „Acherusischen See“[132],wo sie je nach ihrem irdischen Leben unterschiedliche Läuterungen und Belohnungen erfahren (113d6-e1); die gänzlich „Unheilbaren“ kommen für immer in den Tartaros (113e1-6)[133]; diejenigen schließlich, die „heiligmäßig“ gelebt haben, gelangen sogar auf die schöne Oberfläche der weiter oben im *Phaidon* beschriebenen „wahren“ Erde (114b2-c2) und die durch die Philosophie Gereinigten sogar noch an bessere Orte, deren genauere Beschreibung sich Sokrates hier aber erspart (114c2-6).

Eine nochmalige Elaborierung dieses eschatologischen Tableaus gibt es dann im ausführlichen Schlussmythos des Dialogs *Politeia* (10,614b2-621b4), in dem von der „Nahtod-Erfahrung“ des Pamphyliers Er „berichtet“ wird, der zwölf Tage, nachdem er auf einem Schlachtfeld in todesähnliche Starre gefallen war, schon auf dem Scheiterhaufen liegend noch gerade rechtzeitig aufwachte, bevor die Einäscherung vollzogen werden sollte. Seine Seele – so Er – sei zusammen mit anderen zunächst an den Ort des Totengerichts gelangt, wo die Richter zwischen zwei Spalten in der Erde, die nach unten führten, und zwei im Himmel, die nach oben führten, gesessen hätten; den Seelen der als gerecht Befundenen sei dann befohlen worden, den Weg nach oben in die rechte Himmelsspalte zu nehmen, den Seelen der Ungerechten, den nach unten in die linke Erdspalte; ihm selber habe man gesagt, dass er als Bote und Berichterstatter für die Menschen von allem, was hier geschehe, vorgesehen sei (10,614b7-d3). So habe er dann auch gesehen, wie Seelen aus der jeweils anderen Spalte wieder herauskamen (die nach unten Verschwundenen aus der rechten Erdspalte, die nach oben aus der linken Himmelsspalte, 10,614d5-e1). Die auf diese Weise Zurückgekommenen hätten sich zusammen auf der Wiese gelagert und einander von ihren Erfahrungen erzählt: die einen von ihrer mühevollen tausendjährigen Wanderung unter der Erde, die anderen von den im Himmel erlebten Wundern (10,614e1-615a4). Im Folgenden werden die Bestrafungen und

131 Hier als die „deren Lebenswandel als mittelmäßig befunden wird“ (113d4: οἳ μὲν ἂν δόξωσι μέσως βεβιωκέναι, Übersetzung Rufener) bezeichnet.

132 Er wurde bereits in 113a1-5 als Aufenthaltsort der „Mittleren“ beschrieben, die nach gewissen Läuterungen wieder zurück ins diesseitige Leben geschickt werden.

133 Es gibt aber Übeltäter, bei denen gewisse „mildernde Umstände“ dafür sorgen, dass sie nach einem Jahr wieder aus dem Tartaros herauskommen und dann eine Chance erhalten, von denen, denen sie Unrecht getan haben, Vergebung zu erfahren, woraufhin auch sie am Acherusischen See wohnen können (113e5-114b6).

Belohnungen, die die einen unter der Erde und die anderen im Himmel erlebten, noch genauer ausgeführt und auch mit konkreten Beispielen illustriert (10,615a6-616b1). Nach sieben Tagen Aufenthalt auf der Wiese hätten dann alle weiterziehen müssen und seien nach fünf Tagen an der „Spindel der Ananke" angelangt (10,616b1-c4; es folgt deren ausführliche Beschreibung mit den auf bzw. bei ihr befindlichen Sirenen und Moiren, 10,616c5-617d1). Dann hätten alle Seelen vor die Moira Lachesis hintreten müssen, und ein Prophet habe (als ihr Sprachrohr) verkündet, sie müssten sich nun ein neues irdisches Lebenslos wählen (10,617d1-e5). Dieser Vorgang wird dann von Er (dem als einzigem eine solche Wahl nicht gestattet wurde, da er ja nur Berichterstatter – vgl. oben – war) detailliert und mit Beispielen geschildert (10,617e6-620d5); dabei macht – in einer gleichsam auktorialen Einschaltung – der dies alles im Rahmen des *Politeia*-Gesprächs erzählende Sokrates sehr deutlich, dass es bei dieser Wahl vor allem darauf ankommt, ein Leben zu wählen, das die betreffende Seele gerechter macht (10,618b6-619b1). Nach dem Wahlvorgang hätten alle von Lachesis den gewählten Daimon als Begleiter zugeteilt bekommen, und das jeweilige Lebenslos sei nun unabänderlich an der Spindel der Ananke befestigt worden; danach seien alle zum „Feld des Vergessens" (Λήθης πεδίον) gezogen und hätten aus dem Fluss „Sorgenlos"[134] (Ἀμέλης) trinken müssen, wobei jedoch ein maßloses Trinken zu völligem Vergessen führe; um Mitternacht schließlich seien alle unter Blitzen und Donnern zu einem neuen irdischen Leben – natürlich dem von ihnen zuvor gewählten – aufgefahren (10,620d6-621b4). Stärker als in den beiden vorangehend skizzierten Mythen ist im *Politeia*-Mythos das Leben der menschlichen Seele in einen anscheinend unendlichen Kreislauf irdischer und unterirdischer Existenz-Abschnitte eingespannt, während – im Gegensatz zum Mythos im *Gorgias* und auch zu dem im *Phaidon* – von einer endgültigen „Erlösung" aus diesem Kreislauf nichts mehr verlautet.

4.5 Ausblick: Die Summe und Sequenz der Vorstellungen zum (dauerhaften) Jenseitsgang des Menschen in späterer griechischer Literatur

Mit Platon erhalten die im griechischen Mythos der archaischen und klassischen Zeit entwickelten Vorstellungen zum Wechsel der Menschen vom Leben zum Tod und vom Diesseits zum Jenseits ihre letzten bedeutenden Ergänzungen

134 Ein komplementäres Element zum „See der Mnemosyne" in den Goldblättchen (vgl. oben 4.2)? Vgl. López-Ruiz 2015, 60 f.

(wobei für den „mainstream“ dieser Vorstellungen vor allem das Totengericht die wichtigste Zutat darstellt). Wie stabil der mit Platon erreichte Stand in den folgenden Jahrhunderten ist, kann ein abschließender Blick auf einige Unterweltsschriften des Satirikers Lukian von Samosata (2. Jahrhundert n. Chr.) zeigen[135].

Abgesehen von den *Totengesprächen* – einem der bekanntesten und besten Werke Lukians – erfahren wir vor allem in drei Schriften etwas über das Aussehen und Funktionieren dieser Unterwelt. Einen gerafften Überblick über ihre Strukturen gibt der erste Teil des Essays *Über die Trauer* (Lokalisierung unter der Erde, Herrschaft des Pluton, der Acherusische See und sein Fährmann, das aus Aiakos[136] und Kerberos bestehende „Empfangskomitee“ für die Toten, die Asphodeloswiese als deren Hauptaufenthaltsort, das aus Minos und Rhadamanthys bestehende Totengericht). Wie und mit welchen Stationen man als Lebender in diese Unterwelt gelangen kann, ist Thema des ersten Teils der *Necyomantia*: Hier macht sich der Ich-Erzähler Menipp (wie früher Odysseus) zum Hades auf, um dort wichtige Dinge von dem toten Seher Teiresias zu erfahren. Nachdem ihm ein babylonischer Magier durch Zauberriten die Erde geöffnet hat, steigen beide hinunter und treffen dann nacheinander auf Rhadamanthys (der hier den Platz des Torhüters Aiakos aus *Über die Trauer* eingenommen hat), auf Kerberos, auf Charon am Acherusischen See, betreten nach der Überfahrt über diesen die Asphodeloswiese, sehen das Totengericht des Minos und gelangen dann auf die „Acherusische Ebene“, wo sich die weitaus meisten Toten aufhalten. Menipps weitere Beobachtungen und Begegnungen in dieser Unterwelt (darunter sein Treffen mit Teiresias und seine Rückkehr) sind in unserem Zusammenhang nicht weiter von Belang.

Am aufschlussreichsten für das Thema „Weg der gestorbenen Menschen ins Jenseits“ ist der Dialog *Die Niederfahrt* (*Kataplus*), denn hier wird tatsächlich geschildert, wie frisch Verstorbene zu ihrer Hades-Destination gelangen. Am Anfang sehen wir Charon an seiner Fähre zusammen mit der Moira Klotho darauf warten, dass Hermes als Seelengeleiter einen neuen Trupp Toter von der Oberwelt herabbringt; sein Kommen hat sich verzögert, weil ihm gerade am

135 Namentlich mit seiner *Necyomantia* wandelt Lukian dabei stark in den Spuren des kynischen satirischen Schriftstellers Menipp von Gadara (1. Hälfte 3. Jahrhundert v. Chr.), doch bleibt im Einzelnen offen, wie hoch Lukians eigener Anteil zu veranschlagen ist. Dass seine Darstellung der Unterwelt jedenfalls auch Züge seiner zeitgenössischen Umwelt zeigt, versucht Nesselrath 2017 zu zeigen (vgl. dort vor allem die Seiten 51-53).

136 Dass Aiakos vom Totenrichter zum „Empfangschef“ geworden ist, könnte eine Nachwirkung von Aristophanes' *Fröschen* sein, wo der Dionysos und Xanthias Empfangende in den Handschriften ebenfalls als „Aiakos“ ausgewiesen ist.

Eingang der Unterwelt, wo der Torhüter Aiakos den ersten Kontroll-Posten bemannte, ein immer noch lebenshungriger Tyrann weglief, der erst wieder eingefangen werden musste (Kapitel 1-4). Dann werden die Toten auf Charons Fähre eingeschifft (wobei es gewisse Komplikationen gibt, die hier nicht weiter erörtert zu werden brauchen; Kapitel 5-17). Die Überfahrt geht vonstatten (mit weiteren kleinen Zwischenfällen; Kapitel 18-21), und auf der anderen Seite marschieren die Toten dann zum Totengericht (Kapitel 22), wo Hermes die Truppe der Erinnye Tisiphone übergibt, die hier als Adlata des Richters Rhadamanthys fungiert (Kapitel 23). Im verbleibenden Teil des Dialogs werden noch drei Verfahren vor diesem Totengericht geschildert, darunter zu guter Letzt das gegen den fast entlaufenen Tyrannen, der vieler Verbrechen für schuldig befunden und zur Strafe dazu verurteilt wird, das Wasser des Lethe-Flusses gerade *nicht* zu trinken, um für immer unter der Erinnerung an sein früheres irdisches Glück zu leiden (Kapitel 29).

Wie weiland die *Frösche* des Aristophanes, so zeigt auch Lukians *Niederfahrt* (aber auch seine übrigen Unterweltsschriften), welche Hyleme aus der langen Entwicklung der Vorstellungen vom dauerhaften Sphärenwechsel vom Diesseits zum Jenseits seit Homer aktuell und produktiv geblieben sind und noch von einem Autor des 2. Jahrhunderts n. Chr. für seine satirisch-parodistischen Zwecke verwendet werden können. Abschließend ein tabellarischer Überblick über die in diesen langen Zeiträumen entstandene Hylem-Schema-Sequenz (die freilich gegenüber der auf den vorangehenden Seiten nachgezeichneten Entwicklungen eine Vereinfachung darstellt):

Hylem-Schema	**erstmaliger Beleg in griechischen Texten**
1. Mit dem Tod beginnt der Weg des Menschen ins Jenseits.	seit Homer, *Ilias*
2. Die Bestattung ermöglicht dem Toten den Eintritt in die Unterwelt.	seit Homer, *Ilias*
2alt. Eine Nichtbestattung kann durch einen „Seelengeleiter" kompensiert werden.	Homer, *Odyssee*, „Zweite Nekyia" (Buch 24)
3. Der Fährmann Charon bringt den Toten über den Acheron/Acherusischen See.	das Epos *Minyas* (wahrscheinlich 6. Jahrhundert v. Chr.)
4. Am anderen Ufer muss der Tote am Kerberos und eventuell an einem Torhüter vorbei.	seit Hesiod, *Theogonie* (Kerberos) Torhüter/Wächter sind seit dem späteren 5. Jahrhundert v. Chr. (Aristophanes, „orphische" Goldblättchen) belegt.
5. Der Tote muss sich dann vor dem Totengericht verantworten.	Eine Art Prüfung gibt es in den „orphischen" Goldblättchen, ein regelrechtes Totengericht in den eschatologischen Mythen Platons.

Hylem-Schema	erstmaliger Beleg in griechischen Texten
6. Das Totengericht entscheidet über das weitere Schicksal des Toten im Jenseits.	„Bessere“ und „schlechtere“ Schicksale im Jenseits gibt es erstmals in der *Odyssee* (Einzelfall); „bessere“ Schicksale nehmen in Texten des 7. und 6. Jahrhunderts v.Chr. zu; moralische Kriterien werden erstmals im frühen 5. Jahrhundert v. Chr. greifbar (Pindar) und werden von Platon systematisiert.

Bibliographie

Bernabé, A., 1996, Poetarum epicorum Graecorum testimonia et fragmenta, Pars I, editio correctior, Stuttgart/Leipzig.

Bernabé, A., 2005, Poetae epici Graeci,Testimonia et fragmenta, Pars II: Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta, Fasciculus 2, München/Leipzig.

Bernabé, A. (Hg.), 2013, Redefining Dionysos, Berlin/Boston.

Bernabé, A., 2013, Orphics and Pythagoreans: the Greek perspective, in: Cornelli, G. et al. (Hg.), On Pythagoreanism, Berlin/Boston, 117-152.

Bernabé, A. / Jiménez San Cristóbal, A. I., 2008, Instructions for the Netherworld, Leiden.

Bernabé, A. / Jiménez San Cristóbal, A. I., 2011, Are the Orphic Gold Leaves Orphic?, in: Edmonds III, R. G. (Hg.), The „Orphic“ Gold Tablets and greek Religion. Further along the Path, Cambridge MA et al., 68-101.

Bonnechère, P. / Cursaru, G. (Hg.), 2015, Katábasis dans la tradition littéraire et religieuse de la Grèce ancienne, Vol. I., Les Études classiques 83, Namur.

Bremmer, J. N., 2011, Tours of Hell: Greek, Roman, Jewish and Early Christian, in: Ameling, W. (Hg.), Topographie des Jenseits, Stuttgart, 13-34.

Bremmer, J. N., 2013, Divinities in the Orphic Gold Leaves: Euklês, Eubouleus, Brimo, Kore, Kybele and Persephone, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 187, 35-48.

Bremmer, J. N., 2014, Descents to Hell and Ascents to Heaven, in: Collins, J. J. (Hg.), Oxford Handbook of Apocalyptic Literature, Oxford, 340-357.

Bremmer, J. N., 2016, The Construction of an Individual Eschatology: The Case of the Orphic Gold Leaves, in: Waldner, K. et al. (Hg.), Burial Rituals, Ideas of Afterlife, and the Individual in the Hellenistic World and the Roman Empire, Stuttgart, 31-51.

Burkert, W., 2004, Babylon, Memphis, Persepolis. Eastern Contexts of Greek Culture, Cambridge MA et al..

Burkert, W., 2011, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, 2. überarbeitete und erweiterte Auflage, Stuttgart.

Clark, R. J., 1979, Catabasis. Vergil and the Wisdom Tradition, Amsterdam.

Cook, E., 1992, The Ferrymen of Elysium: Nostratic Eschatology and the Homeric Phaeacians, in: Journal of Indo-European Studies 20, 239-267.

Dihle, A., 1970, Homer-Probleme, Opladen.

Dodds, E. R., 1959, Plato, Gorgias. A revised text with introduction and commentary, Oxford.

Dousa, T. M., 2011, Common motifs in the "orphic" B tablets and Egyptian funerary texts: Continuity or convergence?, in: Edmonds III, R. G. (Hg.), The "Orphic" Gold Tablets and Greek Religion: Further Along the Path, Cambridge et al., 120-164.
Edmonds III, R. G., 2004, Myths of the Underworld Journey: Plato, Aristophanes, and the 'Orphic' Gold Tablets, New York.
Edmonds III, R. G. (Hg.), 2011, The "Orphic" Gold Tablets and Greek Religion: Further Along the Path, Cambridge et al..
Fabiano, D., 2010, "Ho fuggito il male, ho trovato il meglio": le punizioni dei non iniziati nell'aldilà greco, in: Archiv für Religionsgeschichte 12, 149-165.
Fowler, R. L., 2000 / 2013, Early Greek Mythography, Vol. 1 / Vol. 2, Oxford.
Gazis, G. A., 2018, Homer and the Poetics of Hades, Oxford.
Graf, F. / Johnston, S. I., 2013, Ritual texts for the afterlife: Orpheus and the Bacchic Gold Tablets, 2. Aufl., London et al. (1. Aufl. London et al. 2007).
Grossardt, P., 2006, Einführung, Übersetzung und Kommentar zum "Heroikos" von Flavius Philostrat, in: Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 33, Basel.
Janko, R., 2016, Going beyond Multitexts: the Archetype of the Orphic Gold Leaves, Classical Quarterly 66, 100-127.
Jouanna, D., 2015, Les Grecs aux Enfers. D'Homère à Epicure, Paris.
Jourdan, F., 2014, Orpheus/Orphik, Reallexikon für Antike und Christentum 26, 576-613.
Käppel, L., 1999, Makaron Nesoi [1], Der Neue Pauly 7, Sp. 725.
Latacz, J. (Hg.), 2000, Homers Ilias, Gesamtkommentar; auf der Grundlage der Ausgabe von Ameis-Hentze-Cauer, Band I: Erster Gesang (A), Fasz. 2: Kommentar, München et al.
Lloyd-Jones, H., 1990, Pindar and the Afterlife, in: ders., Greek Epic, Lyric, and Tragedy. The Academic Papers of Sir Hugh Lloyd-Jones, Oxford, 80-109.
López-Ruiz, C., 2015, Near Eastern Precedents of the "Orphic" Gold Tablets: The Phoenician Missing Link, in: Journal of Ancient Near Eastern Religions 15, 52-91.
Macías Otero, S., 2015, On the Threshold of Hades: Necromancy and Nékyia in some Passages of Greek Tragedy, in: Bonnechère, P. et al. (Hg.), Katábasis dans la tradition littéraire et religieuse de la Grèce ancienne, Vol. I, Les Études classiques 83, 137-153.
Matijević, K., 2015, Ursprung und Charakter der homerischen Jenseitsvorstellungen, Paderborn.
Matijević, K., 2016, The Evolution of the Afterlife in Archaic Greece, in: Waldner, K. et al. (Hg.), Burial Rituals, Ideas of Afterlife, and the Individual in the Hellenistic World and the Roman Empire, Stuttgart, 15-29.
Maul, S. M., 2012, Das Gilgamesch-Epos, neu übersetzt und kommentiert, 5. Auflage, München (1. Aufl. München 2005).
Naddaf, G., 2016, Poetic Myths of the Afterlife: Plato's Last Song, in: R. Benitez et al. (Hg.), Reflections on Plato's Poetics. Essays from Beijing, Berrima Glen Berrima NSW, 2016, 111-136
Nesselrath, H.-G., 2006, Platon, Kritias. Übersetzung und Kommentar, Göttingen.
Nesselrath, H.-G., 2017, Skeletons, shades and feasting heroes. The manifold underworlds of Lucian of Samosata, in: Tanaseanu-Döbler, I. et al. (Hg.), Reading the Way to the Netherworld. Education and the Representations of the Beyond in Later Antiquity, Göttingen, 45-60.
Riedweg, C., 2002, Poésie orphique et rituel initiatique, in: Revue de l'histoire des religions 219, 459-481.

Riedweg, Chr., 2011, Initiation – death – underworld: Narrative and ritual in the gold leaves, in: Edmonds III, R. G. (Hg.), The "Orphic" Gold Tablets and Greek Religion: Further Along the Path, Cambridge, 219-256.

Ritter, A. M. (mit Feldmeier, R. und Görgemanns, H.), 2010, Jenseits, Jenseitsgericht und Jenseitsstrafen im Denken des antiken Griechentums, in: Luchner, K. et al., Synesios von Kyrene: Polis – Freundschaft – Jenseitsstrafen, Scripta antiquitatis posterioris ad ethicam religionemque pertinentia: Schriften der späten Antike zu ethischen und religiösen Fragen Band 17, Tübingen, 151-166.

Santamaría Álvarez, M. A., 2014, El descenso de Dioniso al Hades en busca de su madre, in: Redondo, J. et al. (Hg.), Apocalipsi, catàbasi i mil·lenarisme a les literatures antigues i la seua recepció, Amsterdam, 217-240.

Santamaría Álvarez, M. A., 2015, The Parody of the *Katábasis*-Motif in Aristophanes' *Frogs*, in: Bonnechère, P. et al. (Hg.), Katábasis dans la tradition littéraire et religieuse de la Grèce ancienne, Vol. I, Les Études classiques 83, 117-136.

Santamaría Álvarez, M. A., 2017, Cómo ir al Hades y no morir en el intento: ambigüedad y humor en relatos de catábasis, in: de la Villa Polo, J. et al. (Hg.), Conventus Classicorum. Temas y formas del Mundo Clásico, Vol. 1, Madrid, 647-650.

Santamaría Álvarez, M. A., 2017a, Sobre el arquetipo de las laminillas áureas mnemosinias, in: J. A. Álvarez-Pedrosa, J. A. et al. (Hg.), Ratna. Homenaje a la Profesora Julia Mendoza, Madrid, 325-332.

Scheer, E., 1908, Lycophronis Alexandra, Vol. 2: Scholia, Berlin.

Schmidt, E. G., 1996, Achilleus und Helena – ein verhindertes antikes Traumpaar, in: Faber, R. / Seidensticker, B. (Hg.), Worte, Bilder, Töne. Studien zur Antike und Antikenrezeption Bernhard Kytzler zu Ehren, Würzburg, 23-38.

Seaford, R., 2017, The *Psychē* from Homer to Plato: A Historical Sketch, in: Seaford, R. et al. (Hg.), Selfhood and the Soul: Essays on Ancient Thought and Literature in Honour of Christopher Gill, Oxford / New York, 11-31.

Smallwood, V., 1990, Herakles and Kerberos (Labour XI), in: Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC), Band V.1, 85-100 mit den Abbildungen 2553, 2554, 2599ad, 2604, 2605, 2616, 2621 in LIMC Band V.2.

Solmsen, F., 1983, Hesiodi Theogonia, Opera et Dies, Scutum, Ed. altera cum app. nova fragmentorum, Oxford.

Sourvinou-Inwood, C., 1995, Reading Greek Death: To the End of the Classical Period, Oxford.

Tsagalis, C., 2017, Early Greek Epic Fragments I: Antiquarian and Genealogical Epic, Berlin/ Boston.

Tzifopoulos, Y., 2010, Paradise Earned: The Bacchic-Orphic Gold Lamellae of Crete, Washington DC / Cambridge MA.

Vogelzang, M. E. / Vanstiphout, H. L. J., 1996, Mesopotamian Poetic Language: Sumerian and Akkadian, Leiden et al.

Waldner, K. / Gordon, R. / Spickermann, W. (Hg.), 2016, Burial Rituals, Ideas of Afterlife, and the Individual in the Hellenistic World and the Roman Empire, Stuttgart.

West, M. L., 1966, Hesiod. Theogony, Ed. with prolegomena and commentary, Oxford.

West, M. L., 1978, Hesiod. Works and Days, Ed. with prolegomena and commentary, Oxford.

West, M. L., 1997, The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth, Oxford.

West, M. L., 2003, Greek Epic Fragments from the Seventh to the Fifth Centuries BC, Cambridge /London.

West, M. L., 2007, Indoeuropean Poetry and Myth, Oxford.
West, M. L., 2013, The Epic cycle. A commentary on the Lost Troy Epics, Oxford.
West, M. L., 2014, The Making of the Odyssey, Oxford.
West, St. et al., 1988, A commentary on Homer's Odyssey, Vol. 1: Introduction and Books 1-8, Oxford.
Wiggermann, F. A. M., 1996, Scenes from the shadow side, in: Vogelzang, M. E. / Vanstiphout, H. L. J. (Hg,), Mesopotamian Poetic Language: Sumerian and Akkadian, Cuneiform Monographs 6, Leiden et al., 207-230.
Zgoll, C., 2019, Myths as Polymorphous and Polystratic *Erzählstoffe*: A Theoretical and Methodological Foundation (Beitrag in diesem Band).
Zuntz, G., 1971, Persephone: Three essays on religion and thought in Magna Graecia, Oxford.