

Angelos Chaniotis

Das Jenseits: Eine Gegenwelt?

“Wie ist es denn da unten?” – “Sehr dunkel.”

“Gibt es Wege nach oben?” – “Eine Lüge.”

“Und Pluton?” – “Ein Mythos.”

“Ich bin verloren!”

“Meine Worte sind wahr. Wenn du aber süße Worte bevorzugst, erfahre, daß im Hades ein mächtiger Ochsen nur einen Groschen kostet.”

Kallimachos (epigr. 13 ed. Pfister)

Die Wahl meines Themas haben nicht die Interessen des Althistorikers diktiert, sondern die Mentalität des Neugriechen, der den Begriff “Gegenwelt” unreflektiert mit der Wendung *o állos kósmos* assoziiert hat: *o állos kósmos*, wortwörtlich “die andere Welt” (aber auch “die andersartige Welt”), ist das Jenseits. Ähnlich drückt sich schon der Verfasser eines kaiserzeitlichen Epigramms aus; der Verstorbene sei “zu einer anderen Welt gegangen, einer Welt ohne Ordnung”¹. Eine *andere* Welt ist jedoch nicht notwendigerweise eine *Gegen*-Welt. Und nicht nur dies erklärt das Fragezeichen im Titel dieses Aufsatzes: Auch die Wendung ‘das Jenseits’ ist im Kontext der griechischen Kulturgeschichte insofern fehl am Platz, als sie zum Mißverständnis führen könnte, die griechischen Jenseitsvorstellungen würden eine in sich kohärente Einheit bilden. Das Gegenteil ist der Fall. Eine Vielfalt von Quellen – literarische Unterweltsvisionen und philosophische Spekulationen, theologische Dichtungen und Vasenbilder, nüchterne Grabinschriften und ‘Totenpässe’, Zaubertexte und Kultgesetze, literarische Berichte von Unterweltreisen (*Katabaseis eis Haidou*) und an die Anhänger von Mysterienreligionen gerichtete Darstellungen – konfrontiert uns mit einer Vielfalt unterschiedlicher, manchmal auch widersprüchlicher Ansichten². Die eschatologischen Erwartungen einer Person können je nach sozialer Stellung, Bildung, Einweihung in eine Erlösungsreligion und Zugehörigkeit zu einer philosophischen Schule variieren. Die Jenseitsvorstellungen der Griechen haben ferner ihre Geschichte – eine lange und komplizierte Geschichte. Ihre Veränderungen sind das Ergebnis vieler Faktoren, wie der Begegnung mit anderen Völkern, philosophischer und religiöser Entwicklungen, Änderungen in der Gesellschaft und in den Bestattungsritualen³. Kaum eine andere Quelle spiegelt diese Vielfalt besser als die Grabin-

schriften, obschon diese Texte mit expliziten Angaben zum Jenseits eher sparsam sind. Die dort vertretenen Ansichten reichen von der absoluten Ablehnung jeglicher Existenzform nach dem Tod bis zu raffinierten Beschreibungen des seligen Lebens der Tugendhaften. Einige Beispiele aus dem kaiserzeitlichen Kleinasien geben einen Eindruck hiervon. Auf einem Grabstein in Kula in Lydien liest man: "Ich, der einst Gewesene, bin nun dieses geworden: Inschrift, Grab, Stein, Bild"⁴; auf einem Grabstein in Smyrna deutet ein sitzender Philosoph auf einen Totenschädel und erklärt: "Dies hier ist der Mensch. Siehe, von welcher Art du bist, und was dich erwartet" (*SE* 05/01/62 = *EG* 303 = *GV* 1364, 2. Jh.n.Chr.). Weniger apodiktisch äußert sich ein anderer Text in der gleichen Stadt: "Wenn es Wiedergeburt gibt, dann wird Schlaf dich nicht lange festhalten; wenn es nicht möglich ist zurückzukommen, dann hält dich ewiger Schlaf"⁵. Und wieder in der gleichen Stadt zeichnet das Grabepigramm für einen Knaben ein optimistisches, wenn auch konfuses Bild vom Jenseits – zumindest für manche: "Die schlafgebende Nacht hält das Licht meines Lebens fest, nachdem sie meinem Leib von schwerer Krankheit durch süßen Schlaf erlöst hatte, als sie mir an der von der Schicksalsgöttin bestimmten Grenze des Lebens die Gaben des Vergessens gebracht hatte. Aber meine Seele fuhr aus meinem Herzen wie ein Luftzug in den Äther empor, indem sie den leichten Flügel in dichter Nebelwolke im Laufen emporhob. Nun hält mich das Haus der seligen Götter, denen ich nahe gekommen bin, und ich erblicke in den himmlischen Häusern das Licht der Morgenröte. Aufgrund der Rede des Hermes habe ich Ehre bei Zeus und den unsterblichen Göttern, denn er hat mich an der Hand gefaßt und in den Himmel geführt, indem er mir gleich Ehre erwies und mir edlen Ruhm gab, daß ich bei den Seligen am gestirnten Himmel wohnen sollte, bei ihnen in Freundschaft auf goldenen Thronen sitzend. Und nun blicken die Götter mich als Freund an, der ich bei den Dreifußtischen und den ambrosischen Tischen froh sitze; sie lächeln mich mit ihren Wangen aus ihrem unsterblichen Haupt an, wenn ich den Seligen bei dem Einleitungs-Trankopfer einschenke" (*SE* 05/01/64 = *EG* 312 = *GV* 1765, 3. Jh.n.Chr.). Schon in diesem Epigramm klingen in buntem und widersprüchlichem Nebeneinander Motive an, denen wir später begegnen werden: der Tod als Schlaf und Vergessen, zugleich aber die Vereinigung der Seele mit dem Äther und das Leben im geselligen Zusammensein mit den Göttern.

Den Blickwinkel, von dem aus die Jenseitsvorstellungen der Griechen hier betrachtet werden, hat das Rahmenthema dieses Bandes festgelegt: Welten und Gegenwelten, demnach Räume, Landschaften, Grenzen, Organisations- und Lebensformen. Das sind Gegenstände, die in der Antike nicht primär vom Historiker oder dem Philosophen behandelt wurden, sondern vom Geographen – dem Geographen im weitesten Sinn des Wortes, also auch vom Periegeten und Ethnographen. Eben aus der Sicht des Geographen möchte auch ich hier das Jenseits betrachten und versuchen, es grob zu ‘kartographieren’ und seine geographischen Dimensionen zu erläutern. Mein Thema ist also nicht das Jenseits allgemein, sondern das Jenseits als Landschaft, als bevölkerte und organisierte Landschaft. Wenn es um die Beschreibung einer abgelegenen oder gar unbekanntenen Region geht, stellen die antiken Geographen, Periegeten und Ethnographen immer wieder die gleichen Fragen: Wo befindet sie sich? Welche sind ihre Grenzen? Welche Wege führen dorthin, und ist der Zugang leicht oder mit besonderen Gefahren verbunden? Welche geomorphologischen Merkmale charakterisieren sie – Berge, Flüsse, Seen, natürliche Häfen und Inseln? Wie ist das Klima? Gibt es besondere Pflanzen oder Tierarten? Was sind die besonderen Sitten und Lebensformen der Einwohner, ihre Speisen und ihre Kleider, ihre Verfassung, ihre Gesellschaft? Welche Beziehungen – historische, diplomatische oder sonstige – bestehen zwischen der zu erkundenden Region und der Heimat des Geographen? Welche Mythen und Geschichten werden über die Region erzählt? So erkundigt sich in Aristophanes’ *Fröschen* auch Dionysos, ein Reisender zur Unterwelt, nach der ‘Geographie’ des Hades bei Herakles, der ja diese Reise schon einmal gemacht hatte (Verse 109-118): “Sag mir deine Bekannten..., auch Häfen, Bäckerläden, Lustgärten und Bordelle, Wege, Brunnen, Gasthäuser, Nachtquartiere... Nenne mir den Weg, der uns am schnellsten in den Hades führt...” (übers. L. Seeger). Und Lukian (*Über die Trauer* 2-7) verwendet in seiner Beschreibung des Hades nicht nur Bilder, die an Beschreibungen weltlicher Landschaften erinnern, sondern auch staatsrechtliche Begriffe: “Pluton hat folgendermassen die innere Verfassung (*politeia*) dieses unterirdischen Staates und die Lebensart festgelegt (vgl. EG 565: “die schreckliche Polis des Hades”)... Sein Territorium (*chora*) wird von großen Flüssen umströmt, deren bloßer Name schon schrecklich zu hören ist... Neben der diamantenen Pforte, die den Eingang zum Hades auf der inneren Seite verschließt, hält sich Aiakos, ein Neffe des Königs, auf, dem die Bewachung derselben anvertraut ist (*ten*

phrouan epitetrammenos)... Hat man den See zurückgelegt, so befindet man sich nun im Inneren des Hades und gelangt zu einer großen Wiese, die über und über mit Asphodelen bewachsen ist und wo man aus der Quelle des Vergessens trinken muß... Diesem allem also steht...Pluton und seine Gemahlin Phersephone vor (*dynasteuousin*), welche in diesem ganzen Reich unumschränkt zu befehlen haben (*ten despoteian echousin*); ihnen dienen (*hyperetousin*) und vollziehen ihre Befehle als untergeordnete Obrigkeiten (*ten archen syndiaprattousin*) die Erinyen mit ihren Dienern, den Strafen und Schrecknissen, und Hermes, der aber nicht immer gegenwärtig ist. Als erste Minister (*hyparchoi*) und Statthalter (*satrapai*) und Richter (*dikastai*) aber sitzen Minos und Rhadamanthys... Diese schicken dann alle guten und gerechten Menschen, die ein tugendhaftes Leben geführt haben, sobald ihrer eine ausreichende Anzahl beisammen ist, um eine Kolonie (*apoikia*) auszumachen, in das elysische Gefilde". Meine Vorgehensweise ist ähnlich. Anhand einer kleinen Auswahl von Quellen wird gezeigt, daß die antiken Angaben zum Jenseits implizit Antworten zu den oben gestellten Fragen sind, mit anderen Worten, daß die Jenseitsvorstellungen der Griechen auf geographischen Grundlagen ruhen. Dies ist nicht ohne Bedeutung für das Verständnis vom Jenseits als einer Welt, die besondere Existenzformen beherbergt und die je nach Betrachtungsweise bald als abhängige, bald als fremde oder gar als verkehrte Gegenwelt aufgefaßt werden kann.

Die folgenden Ausführungen stützen sich größtenteils auf Grabepigramme⁶. Ihre Aussagekraft für die *communis opinio* darf nicht überbewertet werden: Manche Gedichte wurden von älteren Vorlagen kopiert – manchmal mit kleinen Änderungen oder Erweiterungen. Ein hübsches Beispiel ist das Grabepigramm für Amyntas in Amphipolis (um 300 v.Chr.); einige seiner Verse kommen auch in zwei Gedichten der *Griechischen Anthologie* vor⁷. Aus diesem Grund, wegen der Übernahme stereotyper Motive, dürfen die Epigramme nicht ohne weitere Prüfung als Glaubensbeteuerungen der Verstorbenen, ihrer Angehörigen oder der Dichter betrachtet werden; nur wenn ein Grabepigramm die Hoffnungen auf ein Leben nach dem Tod explizit mit den Tugenden, dem kultischen Leben oder der philosophischen Überzeugung des Verstorbenen verbindet, darf man vermuten, daß es seine Ansichten widerspiegelt⁸. Die Bedeutung der Grabepigramme besteht eher in einem anderen Punkt: Anders als z.B. die rituellen Texte der Mysterienreligionen oder die philosophischen Schriften wurden sie öffentlich aufgezeichnet und oft (oder auf jeden Fall öfter) gelesen. Sie trugen somit zur Verbreitung

von Vorstellungen vom (nicht notwendigerweise auch zum Glauben an das) Jenseits bei. Schließlich noch eine letzte einleitende Bemerkung: Die Veränderungen der griechischen Jenseitsvorstellungen (s. Anm. 3) können in diesem kurzen Aufsatz nicht genügend berücksichtigt werden; dies ist vielleicht insofern vertretbar, als meine Ausführungen sich in der Hauptsache auf eine Periode beschränken, die eher durch ein buntes Nebeneinander bereits früher entwickelter Vorstellungen als durch scharfe Zäsuren gekennzeichnet wird: auf die Zeit vom 3. Jh. v.Chr. bis zum 3. Jh.n.Chr. Wichtige Phänomene, etwa die Verbreitung der als 'dionysisch-orphisch' oder 'orphisch-pythagoreisch' bezeichneten Lehren sowie der eleusinischen Mysterien oder auch die eschatologischen Lehren Platons, liegen außerhalb dieser chronologischen Grenzen; die mentalitätshistorischen Entwicklungen des Hellenismus und der Kaiserzeit auf der anderen Seite, wie die epikureische und die stoische Philosophie und die Mysterienkulte, haben eher zur Verbreitung von Ideen, die früher in kleinen Gruppen ihren Platz hatten, beigetragen, als zu ganz neuen Vorstellungen von einem Leben nach dem Tod geführt; viel wichtiger war die Wirkung des Christentums, dessen Einfluß sich jedoch im Quellenmaterial erst nach dem 3. Jh.n.Chr. bemerkbar macht.

Daß das Jenseits von den Griechen als eine imaginäre Landschaft verstanden wurde, erkennt man am deutlichsten in der Vorstellung vom Tod als Reise. Im übertragenen Sinne ist das ganze Leben eine Reise, der Tod nur ihr letzter Abschnitt. Das späthellenistische Grabepigramm des Lehrers Gorgias in Milet spricht etwa vom "unsichtbaren Weg des Lebens", einer Reise, die er bei gutem Wetter zu Ende geführt hat: "Dich Gorgias, der du, schön gealtert, bei gutem Wetter den unsichtbaren Lebensweg zu den Seligen vollendet hast, hat der Schlaf des Vergessens in blühendem Reichtum zur Ruhe gebracht und gegenüber den siebenfach wandernden Pleiaden aufgestellt; ganz besonders hat dich diese gottgegründete Erde hier geehrt und deinen Leib unter der Fürsorge des gesamten Demos bestattet" (*SE* 01/20/26 = *EG* 223 = *GV* 1485). Aber auch der Tod selbst ist eine Reise in eine fremde Landschaft. In den griechischen Grabinschriften werden immer wieder Verben des semantischen Feldes 'gehen' und 'kommen' verwendet (*hiknoumai*, *baino*, *oichomai*, *erchomai* usw.), um das Übersetzen ins unterirdische Reich zum Ausdruck zu bringen. Die Toten sind "die unter der Erde *Weggegangenen*"; ein Verstorbener klagt: "*gekommen* bin ich in das nächtliche Gebiet des verabscheuten Vergessens"⁹. Auch die Texte, die

die Hoffnung der Frommen, der Tugendhaften und der Eingeweihten auf ein seliges Leben nach dem Tod zum Ausdruck bringen, bedienen sich des gleichen Bildes: des Weges, den die Seligen zurücklegen, wie z.B. Philikos von Kerkyra, ein "seliger Wanderer"¹⁰. Für die meisten Sterblichen führt die Reise zum Hades hinab durch einen "schwer zu begehenden Weg", einen "traurigen Weg", den "unerkennbaren Weg zum Hades", um einige Motive der Grabepigramme zu zitieren¹¹. Begleiter ist der Gott der Wanderer, Hermes¹².

Das fremde Territorium wird durch verschiedene Eingänge, die fest verschlossenen und gut bewachten Tore des Hades (*Haidou Pylai, Ploutonia*), erreicht, die man oft mit Höhlen identifizierte. Wie bei den meisten weltlichen Territorien bilden Flüsse die natürlichen Grenzen der beiden Welten (Acheron, Kokytos, Periphlegethon, Styx). Charon setzt die Sterblichen mit seiner Fähre "über das dunkle Wasser der Toten" über¹³. Das Bild einer Seereise kann erweitert werden. Mit einem imaginären Schiff erreicht man den Hafen der Toten, den unerschütterten Hafen der Schmerzlosigkeit¹⁴. Das Grabepigramm für einen ertrunkenen Seemann schmückt diesen Gedanken mit dramatischen Details aus: "Aus dem Meer bin ich in den Hafen entflohen. Anker und Seil habe ich befestigt und kam in den Hafen des Hades, als ich von den dichten Schlägen des in der Nacht rasenden Nordwindes getrieben wurde" (*SE 03/07/17 = GV 1129, Erythrai, 2. Jh.v.Chr.*). Reiseziel der Wenigen ist eine Insel, die Insel der Seligen¹⁵; auch hier liegt der Gedanke einer Seereise zugrunde, auch wenn ein Epigramm diese Insel durch den Flug erreichen läßt (*SE 03/06/03 = GV 1762, Teos, 1. Jh.v.Chr.: apoptamenas*). Nach einer seit dem späten 5. Jh.v.Chr. belegten Vorstellung wird die Seele, leicht wie der Wind oder das Feuer, vom Äther aufgenommen; manchmal (eher selten) ist dieses Emporsteigen in den Himmel explizit mit der Hoffnung verbunden, daß der tugendhafte Tote einen Platz unter den Sternen oder den Göttern nimmt oder am Himmelsgewölbe wohnt¹⁶. Doch führt nach der Aussage der Mehrheit der Quellen die Reise in eine andere Richtung: zu einem Ort unter der Erde¹⁷.

Die Unterwelt und ihre verschiedenen Regionen besitzen als Landschaften markante topographische Merkmale. Man begegnet Flüssen an ihrer Grenze (s.o.), dem Acherousischen See, dem Felsen der Styx, der Quelle der Lethe, dem See (oder der Quelle) der Mnemosyne, der Asphodelos- oder der heiligen Wiese, dem Heil der Persephone, der Wiese der Wahrheit, den elyischen Feldern; die Unterwelt hat auch besondere Tierarten vorzuweisen: den Hund Kerberos, die Chimaira, die

Erinyen und die Harpyien¹⁸. Die Topographie der Unterwelt nach den eschatologischen Vorstellungen der Anhänger der dionysischen Erlösungsreligion ist vor allem durch die Auffindung 'dionysisch-orphischer' Texte bekannt (spätes 5. Jh.v.Chr. - 3. Jh.n.Chr.). Es handelt sich um rituelle Texte auf goldenen Täfelchen, die in die Gräber der in dionysische Mysterien Eingeweihten gelegt wurden, sie als Mysten zu erkennen gaben und Anweisung für die letzte Reise enthalten. Derartige Texte unterschiedlicher Länge sind bisher aus Achaia (Aigion), Thessalien (Pelinna, Pharsalos, Pherai), Makedonien (Methone, Pella, Toumba Paionias, Vergina), Kreta (Eleutherna), Lesbos, Italien (Hipponion, Petelia, Rom, Thourioi) und Sizilien (Entella) bekannt. Die Parallelität zwischen der Ausdrucksweise dieser 'Totenpässe' und anderer Texte verrät eine große Ausstrahlung der betreffenden Ideen. Diese Texte wurden in der Forschung mit den Orphikern assoziiert; neue Funde und Untersuchungen haben jedoch die zentrale Rolle des Dionysos und der Persephone demonstriert und ältere Ansichten modifiziert. Hier kann nicht auf die religiösen Vorstellungen eingegangen werden, sondern lediglich auf die topographischen Vorstellungen vom Jenseits¹⁹. Der interessanteste Text in dieser Hinsicht (auch der älteste) ist jener von Hipponion (5./4. Jh.v.Chr.), der dem in die dionysisch-orphischen Mysterien Eingeweihten Reiseanweisungen erteilt²⁰. Sowie er den Palast des Hades erreicht hat, findet er an seiner rechten Seite (nach anderen verwandten Texten an der linken Seite) eine Quelle; sie wird nicht weiter benannt, aber man kann sie mit der Quelle des Vergessens (*Lethe*) identifizieren, von der die Grabepigramme oft reden; die in den Hades herabsteigenden Seelen der Verstorbenen trinken ihr kaltes Wasser²¹. In ihrer Nähe steht eine weiße Zypresse. Der Eingeweihte wird angewiesen, von dieser Quelle fern zu bleiben. Er muß trotz seines unerträglichen Durstes weitergehen, bis er den See der Erinnerung findet (*Mnemosynes Limne*), der von Wächtern überwacht wird. Sie werden den Verstorbenen fragen, warum er die Grenzsteine des Hades überschritten hat²². Gibt er die richtige Antwort, so darf er vom kalten Wasser dieses Sees trinken. Die Antwort, die den Toten als Mystes erkennen läßt, wird in verschiedenen Versionen überliefert. Nach der Version des Textes von Hipponion muß er sagen: "Ich bin der Sohn der Erde und des gestirnten Himmels. Ich sterbe vor Durst. Gestattet mir, vom kalten Wasser des Sees der Mnemosyne zu trinken". Nach einem vor wenigen Jahren bekannt gewordenen Täfelchen aus Pherai in Thessalien lauten die geheimen Worten (*symbola* – ein eigentlich völkerrechtlicher Begriff, der zwi-

schenstaatliche Vereinbarungen bezeichnet): *andrikai pedothyron andrikai pedothyron Brimo Brimo*²³. Es gibt aber auch kurze Texte auf goldenen Täfelchen, in denen der Verstorbene (oder die Verstorbene) Persephone anredet und sich als Myster zu erkennen gibt oder die Königin der Unterwelt informiert, daß er von Dionysos erlöst worden ist. Die Erlösung bezieht sich auf die Befreiung von einer durch die Tötung des Dionysos durch die Titanen verursachten und die Menschheit belastenden Schuld²⁴. Der Text von Hipponion geht weiter: Die Wächter werden dem Toten gestattet, vom diesem Wasser zu trinken. Dann kann er weiter gehen und den Weg gehen, dem auch die anderen Myster und Bakchoi folgen. Nach dem neuen Text aus Pherai (Anm. 23) führt dieser Weg zu einer heiligen Wiese (*hieros leimon*). Dort erwarten ihn ein geselliges Leben, ein ewiges Symposium²⁵.

Auch in den Grabepigrammen findet man verwandte Vorstellungen (die Insel der Seligen, die elysischen Felder, den besonderen Raum der Frommen), auch wenn sie selten explizit mit den dionysischen Mysterien in Verbindung gebracht werden. Das Epigramm für die reine (*hosiè*) Dionysospriesterin Alkmeonis in Milet versichert: "Sie war eingeweiht in den (rechtmäßigen) Anteil an den schönen Dingen", eben dem besseren Schicksal nach dem Tod; die Eltern von zwei Kindern in Smyrna (der ältere Knabe dargestellt in Relief mit Trauben in der Hand) bitten den Türwächter des Hades, Aiakos, ihnen den Weg "zu den Sitzen der Reinen, wie es sich gebührt", zu weisen²⁶. Unter dem Gesichtspunkt der Geographie des Jenseits ist auf die besondere Flora dieser Region der Unterwelt hinzuweisen: die weiße Zypresse, die Wiesen mit den Asphodelos-Blumen, den Garten der Hesperiden. Auch das Klima soll dort angenehm sein: "Denn dort gibt es weder starke Kälte noch große Hitze, sondern es weht ein mäßiger Wind, durch zarte Sonnenstrahlen temperiert" (Ps.-Platon, *Axiochos* 371d: οὔτε γὰρ χεῖμα σφοδρὸν οὔτε θάλαππος ἐγγίνεταί, ἀλλ' εὐκρατος ἀῆρ χεῖται ἀπαλαῖς ἡλίου ἀκτίσιν ἀνακιονόμενος). Die Vorstellung von einem Paradies vermitteln indirekt auch das Epigramm für den tugendhaften Alexandros in Milet, wenn es beschreibt, wie der Tote "den leichten Luftzug des Zephyros genießt" oder "frische Blumen pflückt", oder das Epigramm für Prote in Rom, die nun weder von Hitze noch von Kälte, weder von Hunger noch von Durst oder Krankheit geplagt wird, sondern sich nur der weichen Blumen des Elysischen Gefildes erfreut²⁷. Die Tugendhaften – nach einer weniger strengen Vorstellung die Eingeweihten (s.u.) – hegen die Hoffnung, in diese Region einzudringen: "Die Kinder *frommer Männer* bringt

Hermes Kyllenios, indem er sie mit seinem Stab führt, nicht dem verhaßten Acheron, sondern wendet sie hin zum elysischen Feld, und dort hat Pluteus den Verstorbenen den überaus *gerechten* Heroen zum Gesellen bestimmt“, heißt es in einem Epigramm aus Lydien (*SE* 04/12/09, Saittai?, 148/49 n. Chr.; Übers. G. Petzl und H. Malay).

Die Mehrheit der Zeugnisse zeichnet aber düstere Erwartungen: eine ewige Existenz in einer Landschaft, in der die Sonne nie scheint. Ihre besonderen Merkmale sind somit die Lichtlosigkeit und die Kälte, Merkmale auch anderer imaginärer Landschaften, wie des an den Eingang der Unterwelt angrenzenden Landes der Kimmerier. Die Unterwelt wird in der Regel als „lichtlose Ruhestätte“, „dunkle Gruft“, „nächtliches Gebiet“, „das kühle Haus des Hades“ charakterisiert²⁸.

Die Bevölkerung dieser imaginären Landschaft besteht aus ‘Auswanderern’ aus dieser Welt. Daß sie auch nach dem Tod den gleichen Tätigkeiten wie im Leben nachgehen und den gleichen Status genießen, ist ein naheliegender Gedanke; nach einer verbreiteten Vorstellung spüren die Toten die Handlungen der Lebenden, empfangen in Dankbarkeit die Gaben ihrer Zuneigung und erscheinen in ihren Träumen, um sie zu trösten²⁹. Als Heroen beschützen sie die Lebenden, mit ihrer ungeheuren Macht können sie sie auch plagen; Magie und Kult der Lebenden sind darum bemüht, diese Macht zu zügeln, ja auch zu manipulieren; denn rituelle Handlungen im Diesseits können die Toten beeinflussen³⁰. Das Jenseits ähnelt, um wieder politisch-geographische Bilder zu verwenden, einer ‘Provinz’, die vom Diesseits aus verwaltet wird, deren Potential genutzt werden kann und deren Gefahren zu begegnen sind.

Solche Gedanken wurden keineswegs von allen geteilt; die Mehrheit der hellenistischen und kaiserzeitlichen Texte impliziert sogar, daß die Überschreitung der Grenze zwischen beiden Welten eine Veränderung des Unsterblichen im Menschen bedeutet. Nach einem verbreiteten Glauben trinken die Toten das Wasser des Vergessens und führen eine Schattenexistenz, „auf immer im Schoß der Erde gefesselt“, wie es im Grabepigramm eines Gladiators heißt; ein Knabe jammert: „Ein Pferd tötete mich und schickte mich in den rückkehrtlosen Hades und gab mir vom bitteren Wasser der Lethe“; der junge Alexandros teilt mit: „Als toter Leib liege ich im unvergänglichen Gemach des Pluteus“³¹. Ewigkeit, Unvergänglichkeit, Unveränderlichkeit charakterisieren die Existenz nach dem Tod. In dieser Landschaft der ewigen Nacht und der Stille sind der ewige Schlaf und die Paralyse aller Sinne, die Unfähigkeit zum Reden und zum Lachen die besondere Lebensform der Vielen³².

Epaphroditos, der noch zu eigenen Lebzeiten sein Grabmal errichten ließ, richtet seine Worte an die Wanderer: "Halte inne mit dem Schritt, Wanderer, richte dein Auge hierher und sieh das letzte Gemach des Schlafes und Vergessens... das Ende des Lebens von allen ist dasselbe, *eine lange Ewigkeit*, in der wir in den Gemächern unter der Erde schlafen müssen". Die Sinne werden in dieser Existenz ausgeschaltet: "Ich verlasse als junger Mensch das Licht und wohne im Dunkel; die Erde bedeckt mich, der Trank des Schweigens aus der stumm machenden Quelle", beklagt sich der 20jährige Eunomos, während das Mädchen Iope bittere Scherze über die Grußformel "sei begrüßt" macht, die auf ihrem Grab aufgezeichnet ist: "Wer hat mir vergeblich diese taube Gunst erwiesen? Ich sehe ja nicht mehr das helle Licht und kann nicht mehr hören; ich liege als Knochen und Staub in der Erde"³³. Dieser Schlaf kann auch süß sein, die Erlösung von schwerer Krankheit; so mag die Unterwelt – ein kleiner Trost – als der Ort erscheinen, "wo man um nichts mehr Sorgen hat"³⁴ – oder, für die humorvollen Dichter, als der Ort, wo alles billiger ist³⁵. Dieses Jenseits der Ausschaltung aller Sinne ist nicht nur eine fremde Welt, es ist eine getrennte Welt. Ihre Bewohner pflegen keinerlei Kontakte zu den Lebenden. Dies drückt ein Epigramm in Astypalaia aus: "Bringt mir keinen Trank hierher; getrunken habe ich, als ich noch lebte – vergebens. Bringt mir auch keine Speise. Ich brauche nichts. All dies ist Quatsch. Wenn ihr aber der Erinnerung willen und wegen dessen, was ich mit euch erlebt habe, Freunde, Safran oder Weihrauch bringt, dann ist es die gebührende Gabe für jene, die mich aufgenommen haben. Diese Geschenke sind für die Götter der Unterwelt. Die Toten aber haben gar nichts von den Lebenden"³⁶.

Diese ausgewählten Zeugnisse verdeutlichen, daß die griechische Auffassung vom Jenseits – ganz unabhängig von den unterschiedlichen eschatologischen Richtungen – im Grunde genommen eine geographische Vorstellung ist. Das Jenseits ist eine Landschaft, mit ihren Grenzen, ihren Eingängen und Wegen, mit ihrer eigenen Geomorphologie, mit einem besonderen Klima, mit besonderen Pflanzen und besonderen Tieren. Diese Feststellung ist nicht ohne Bedeutung für unsere Frage nach dem Verhältnis zwischen Dies- und Jenseits. Auf den ersten Blick scheint die Konstruktion der Unterwelt als Landschaft sehr eng den Merkmalen weltlicher natürlicher, künstlicher und organisierter Landschaften (Wiesen, Seen, Flüsse, Häfen, Tore usw.) zu entsprechen. Diese Korrespondenz kann jedoch über die Andersartigkeit der Unter-

welt nicht hinwegtäuschen. Das Jenseits ist sowohl in seiner düsteren als auch in seiner positiven Rezeption der Ort der Unveränderlichkeit; weder seine ewige kalte Nacht noch sein ewiger Frühling oder die Befreiung von Schmerzen und Leiden entsprechen den Verhältnissen und den Erfahrungen unserer Welt; so soll die Sonne bei den Seligen im Hades scheinen, selbst wenn es in unserer Welt Nacht ist (Pindar fr. 129 ed. Snell-Maehler: *τοῖσι λάμπει μὲν μένος ἀελίου | τὰν ἔνθαδε νύκτα κάτω*). Die Andersartigkeit der Unterwelt und ihrer Bewohner zu unserer Welt kommt ferner durch negative Adjektivbildungen zum Ausdruck, wie A. Henrichs sehr treffend beobachtet hat³⁷. Eine pauschale Charakterisierung des Jenseits als "verkehrte Welt" wäre jedoch m.E. fehl am Platze. Seine Unveränderlichkeit mag im Gegensatz zur ständigen Veränderung stehen, seine Dunkelheit und Kälte zur lebenschenkenden Kraft der Sonne, aber es ist nicht der Ort, wo die Reichen arm werden, wo die Sklaven über die Herren herrschen, wo jene, die am Leben leiden mußten, endlich genießen dürfen. Eher als Umkehr von Verhältnissen bedeutet das Jenseits vielmehr Entbehrung dessen, was für das Leben wesentlich ist, bzw. Übersteigerung dessen, wonach man sich im Leben am meisten sehnt. In seiner pessimistischen Version ist es der Ort der Lichtlosigkeit und der Kälte, in seiner positiven Deutung der Ort der Schmerzlosigkeit, der Sorglosigkeit und der Verwirklichung von Gerechtigkeit. In dieser Hinsicht kommt es einer Gegen-Welt näher.

Viele Texte implizieren eine nivellierende, von moralischen Werten unabhängige Wirkung des Todes. Diese Undifferenziertheit bedeutet aber auch eine ungeheure Ungerechtigkeit, die nicht hingenommen werden konnte. Daß nicht alle Toten das gleiche Schicksal erwartet, predigen seit der klassischen Zeit die Mysterienreligionen, die ihren Eingeweihten ein seliges Leben versprechen³⁸; aber auch der Gedanke, daß die Glückseligkeit im Jenseits durch den Automatismus eines Einweihungsrituals errungen werden konnte, stieß auf Kritik (z.B. des Kynikers Diogenes). Einen Platz unter den Seligen verdient nicht der Mystes, sondern der Tugendhafte; der Ort der Seligen (*makarioi*) wird zunehmend als Ort der Frommen (*eusebeis*) bezeichnet³⁹, zu dem eine Person "wegen ihrer Tugend" (*ant' aretes*) zugelassen wird, wie es in einem Grabepigramm aus Memphis heißt. Anders als bei den 'dionysisch-orphischen Totenpässen', in denen die Wächter der Unterwelt auf das Aussprechen der richtigen Worte achten, implizieren solche Texte eine Musterung aufgrund persönlicher Qualitäten. Das Grabgedicht von Anno in Smyrna bezeichnet die Tote, die von nun an "zusammen mit

den Frommen im Land der Glückseligen" leben soll, als "gerichtet, beurteilt" (*kekrimena*). Der 18jährige Dionysosmyste Ioulianos beschreibt seine Erwartungen: "Mich haben als Gefährten weggenommen Bromios und die Moirai, damit Dionysos mich als Mitmysten bei seinen Reigentänzen habe"; nicht allein die Einweihung in einen Mysterienkult begründet diese Erwartung eines ewigen Festes, sondern auch persönliche Qualitäten: Jede Bosheit war ihm fremd (*alotrion kakotetos*). Und ein Grabepigramm in Rom zeichnet ein Bild von den Bewohnern der Inseln der Seligen: "Die Inseln der Seligen sind dieses Land, wo fromme Menschen leben, die gerechtesten und die freundlichsten; jene, die im Leben die anderen anständig, mit Weisheit, Gerechtigkeit und Respekt behandelt haben". Schließlich beteuert ein Epigramm in Sikinos, daß nur die Seelen der Tugendhaften unsterblich sind⁴⁰. Von diesen Toten behauptet man ferner, daß sie im Leben erworbene Eigenschaften nicht verlieren, d.h. nicht vergessen. Diesen Gedanken findet man z.B. im orphischen Bologna-Papyrus, einer Unterweltdichtung, die nach M. Treus Untersuchung aus den gleichen Quellen schöpft wie Vergil im 6. Buch der Aeneis. "Auch in den Hades sind demnach diese Seelen [der Tugendhaften] mit ihrer Sophrosyne gelangt, sie ist ihnen auch im Jenseits geblieben, sie eignet ihnen dort so gut wie im Leben"⁴¹. Das Epigramm für Pytheas von Aphrodisias versichert: "Nicht einmal als Gestorbener hast du deinen weltweiten großen Ruhm verloren, sondern all das Glänzende deines Wesens ist erhalten geblieben, all das was deine Anlage war und was du nach deiner Natur erlernt hast" (*SE 02/09/22 = AG VII 690 = GV 1514, 5. Jh.n.Chr.*): οὐδὲ θανάτων κλέος ἐσθλὸν ἀπώλεσας ἐς χθόνα πάσαν, ἢ ἀλλ' ἔτι σῆς ψυχῆς ἀγλαὰ πάντα μένει, ἢ ὄσσο' ἔλαχες τ' ἑμαδὲς τε φύσει.). Selbst ein einfacher Barbier von Ilion versichert dem Wanderer: "Auch als Toter habe ich keinen geringen Verstand" (*SE 07/06/05 = EG 334 = GV 1350, 1./2. Jh.n.Chr.*: καὶ θνήσκων γὰρ ἔχω νόον οὐ τίνα βαιόν).

In den vielfältigen, widersprüchlichen, manchmal konfusen Bildern vom Jenseits tritt uns diese imaginäre Landschaft mal als fremde, mal als untergeordnete, mal als getrennte, verkehrte oder bedrohliche Welt entgegen. Das Jenseits wird dann als Gegenwelt konstruiert, wenn es das verwirklichen soll, was diese Welt am dringendsten braucht, am häufigsten wünscht und am schmerzlichsten vermißt: Gerechtigkeit. Nach einer derartigen Jenseitslehre prädestiniert die Lebensführung im Diesseits die Existenzform im Jenseits. Am Eingang des Hades findet eine Musterrichtung durch die Todesrichter und -wächter statt. Die Tugendhaften wer-

den belohnt, die Bösen bestraft, die Weisen werden auch nach dem Tod die Lebenden schützen. Es sind die Hoffnungen, die dem Gerechten erlauben, das Leiden dieser Welt zu ertragen, und die Gedanken, die selbst den Skeptiker kurz vor dem Tod plagen (vgl. Platon, *Politeia* I 330de). Das Verhältnis zwischen Diesseits und Jenseits als Welt und Gegenwelt wird durch diesen Gerechtigkeitsgedanken geprägt. Diese Vorstellung reagiert auf elementare Erfahrungen, die die Menschen wahrscheinlich seit den frühesten Stufen organisierten Zusammenlebens machen: Die Erfahrung, daß schlimme Verbrechen unbestraft bleiben, daß die Gerechten von Unglück und Krankheit geplagt werden; die Erfahrung der Ungleichheit in Begabung, Bildung und Tugend. Wegen dieser Erfahrungen, die nach Kritias' *Sisyphos* auch die Konstruktion der Götterwelt erklären (Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* 9, 54), projiziert man gerne ins Jenseits die Hoffnung, daß die Bösen doch zumindest dort ihre gerechte Strafe finden, daß die Tugendhaften dort einen besseren Platz einnehmen, daß im Diesseits Erlebtes und Erlerntes nicht mit dem Tod dahinschwindet, daß der Tod doch nicht nivelliert, sondern differenziert. In dieser Betrachtungsweise ist das Jenseits eine Gegenwelt, aber auch die letzte Konsequenz des Lebens. Ein Grabgedicht aus Kotyaion (3. Jh.n.Chr.) betont: „*Auch* unter den Toten hat Nemesis [sittliche Scheu, vor allem aber die Gottheit, die Glück und Recht recht verteilt] einen großen Wert“ (EG 367); das entscheidende Wort ist hier „auch“: Im Jenseits wie im Diesseits gelten die gleichen moralischen Vorstellungen; wenn sie im Leben nicht immer realisiert werden, so ist ihre Verwirklichung im Jenseits doch unausweichlich.

Das Jenseits vermochte als imaginäre Welt wesentliche Ideale in den Vordergrund zu stellen: Gerechtigkeit, Bildung, Tugend, Weisheit. Für diese Vorstellung bedeutet der Tod nicht den alles nivellierenden Schlaf und nicht die Besinnungslosigkeit, die weder Strafe noch Belohnung spüren läßt. Voraussetzung für diese Vorstellung ist das Gedächtnis, nicht so sehr die Erinnerung *an* den Toten (das Grab ist ja *mnema*), als vielmehr das Gedächtnis *des* Toten⁴². Die Texte, die vom seligen Leben berichten, betonen immer wieder, daß der Verstorbene vom Wasser der Lethe nicht getrunken hat. Als Stern im Himmel zu strahlen, setzt dies voraus: „Den Trank der Lethe hast du, Hermaios, nicht getrunken, und der Tartaros und das Haus der grausigen Persephone hat dich nicht verborgen, sondern Hermes mit den schönen Knöcheln hat dich an der Hand haltend zum Olymp emporgeführt und aus dem schweren Leben der Sterblichen gerettet. Als Achtjähriger hast du den Äther gesehen

und leuchtest unter den Sternen, neben dem Horn der Capella und neben dem Ellenbogen des Auriga aufgehend...“⁴³. Das Gedächtnis kann somit als das differenzierende Merkmal zweier Welten erscheinen: Der Welt derer, die eine Schattenexistenz im Schlaf als ihr Los erhalten, und jener, die mit den in dieser Welt erworbenen Eigenschaften – mit ihrer Persönlichkeit – die letzte Reise antreten. Das Gedächtnis ist konstitutives Element ihrer Identität im Leben und nach dem Tod.

Es werden folgende Abkürzungen verwendet:

AG	Anthologia Graeca
Burkert (1985)	W. Burkert, <i>Greek Religion</i> (1985)
Cole (1993)	S.G. Cole, <i>Voices from Beyond the Grave: Dionysus and the Dead</i> , in T.H. Carpenter – C.A. Faraone (Hgg.), <i>Masks of Dionysus</i> (1993) 276-295
Garland (1985)	R. Garland, <i>The Greek Way of Death</i> (1985)
EG	G. Kaibel, <i>Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta</i> (1878)
Graf (1974)	F. Graf, <i>Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit</i> (1974)
Graf (1993)	F. Graf, <i>Dionysian and Orphic Eschatology: New Texts and Old Questions</i> . In: T.H. Carpenter – C.A. Faraone (Hgg.), <i>Masks of Dionysus</i> (1993) 239-258
GV	W. Peek, <i>Griechische Versinschriften. I</i> (1955)
IG	<i>Inscriptiones Graecae</i>
Lattimore (1942)	R. Lattimore, <i>Themes in Greek and Latin Epitaphs</i> (1942)
Mikalson (1983)	J.D. Mikalson, <i>Athenian Popular Religion</i> (1983)
Mikalson (1991)	J.D. Mikalson, <i>Honor Thy Gods. Popular Religion in Greek Tragedy</i> (1991)
Sourvinou-Inwood (1995)	C. Sourvinou-Inwood, <i>Reading Greek Death</i> (1995)
P. Bon.	O. Montevecchi, <i>Papyri Bononienses I</i> (1953).
Pugliese Carratelli (1993)	G. Pugliese Carratelli, <i>Le laminette d'oro "orfiche"</i> (1993)
Rohde (1907)	E. Rohde, <i>Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube</i> (1907)
Schnauffer (1970)	A. Schnauffer, <i>Frühgriechischer Totenglaube. Untersuchungen zum Totenglauben der mykenischen und homerischen Zeit</i> (1970)
SE	R. Merkelbach – J. Stauber, <i>Steinepigramme aus dem griechischen Osten. Band 1. Die Westküste Kleinasiens von Knidos bis Ilion</i> (1998)
West (1997)	M.L. West, <i>The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Early Greek Poetry and Myth</i> (1997)

Wenn nicht anders vermerkt, werden die Übersetzungen von Epigrammen von R. Merkelbach und J. Stauber (SE) zitiert.

- 1 The Collection of Ancient Greek Inscriptions in the British Museum IV 1113: *εἰς ἕτερον κόσμον ἄκοσμον ἀπελήλυθε*; für die Wendung *κόσμος ἄκοσμος* (Welt ohne Ordnung/Schmuck) vgl. AG VII 561. IX 323. Vgl. z.B. den Titel des Buches von H.R. Patch, *The Other World According to Descriptions in Mediaeval Literature* (1950).
- 2 Jenseitsvorstellungen in der vorklassischen und klassischen Zeit: Rohde (1907), teilweise überholt, aber noch lesenswert. Schnaufer (1970). J. Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul* (1983) 70-124. Garland (1985). Mikalson (1983) 74-82. Mikalson (1991) 114-128. Sourvinou-Inwood (1995). S.I. Johnston, *Restless Dead. Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece* (1999). In der nachklassischen Zeit: Rohde II (1907) 296-404. Latimore (1942). Bibliographie: M. Herfort-Koch, *Tod, Totenfürsorge und Jenseitsvorstellungen in der griechischen Antike. Eine Bibliographie* (1992). Zur Vielfalt und Widersprüchlichkeit griechischer Jenseitsvorstellungen: Burkert (1985) 196f. Garland (1985) 49. N.J. Richardson, *Early Views about Life and Death*. In: P.E. Easterling – J.V. Muir (Hgg.), *Greek Religion and Society* (1985) 50-66. Mikalson (1983) 74; 78. Mikalson (1991) 114 f.; 209-213. Wichtige Quellen: *Odyssee* 11 (*Nekyia*) und 24, 1-204 (*Deuteronekyia*). Hierzu Rohde I (1907) 49-67. Schnaufer (1970) 80-107; 117-124. Sourvinou-Inwood (1995) 70-103. Pindar, *Olympionikos* 2,56-83 und fr. 129. Hierzu H. Lloyd-Jones, *Pindar and the After-Life*. In: A. Hurst (Hg.), *Pindare. Huit exposés suivis de discussions. Entretiens Fondation Hardt* 31 (1984) 245-283. Aristophanes, *Frösche* 108-459. Hierzu Graf (1974) 82-84. *Derveni-Papyrus* col. I-VII; vgl. K. Tsantsanoglou, *The First Columns of the Derveni Papyrus and Their Religious Significance*. In: A. Laks – G.W. Most (Hgg.), *Studies on the Derveni Papyrus* (1997) 93-128 (Edition und Kommentar). Platon, *Phaidon*, insbes. 107c-114c; *Gorgias* 525 d-526 d; *Politeia* 10 614b-621b; *Ps.-Platon, Axiochos* 371a-372a (2./1. Jh.v.Chr.). Hierzu M.L. Violante, *Un confronto tra P. Bon. 4 e l'Assioco. La valutazione delle anime nella tradizione orfica e platonica. Civiltà Classica e Cristiana* 5.4 (1984) 313-327. Cicero, *Tusculanae disputationes* I 19-21. Vergil, *Aeneis* VI 237-900; *Georgica* IV 468-486. Lukian, *Über die Trauer. Beschreibung einer 'orphischen' Hadesfahrt im Papyrus von Bologna* (P.Bon 4, 2./3. Jh.n.Chr.). Hierzu R. Merkelbach, *Eine orphische Unterweltbeschreibung auf Papyrus. Museum Helveticum* 8 (1951) 1-11. H. Lloyd-Jones – P.J. Parsons, *Iterum de Catabasi Orphica*. In: H.G. Beck u.a. (Hgg.), *Kyklos. Griechisches und Byzantinisches*, Rudolf Keydell zum 90. Geburtstag (1978) 88-100. Violante, a.O. Allgemein zu den *katabasis eis Haidou*: A. Dieterich, *Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse* (1898). Rohde I (1907) 302-306. Zu den 'dionysisch-orphischen Totenpässen' s. unten Anm. 19. Bildliche Darstellungen der Unterwelt: Polygnotos' Bild der Hadesfahrt des Odysseus (nicht erhalten): Pausanias 10,28,4. Hierzu M.D. Stansbury-O'Donnell, *Polygnotos' Nekyia: A Reconstruction and Analysis. American Journal of Archaeology* 94 (1990) 213-235 (mit Bibliographie). Vgl. die Darstellung in den *Odysseefresken vom Esquilin* (ca. 30 v.Chr.): R. Biering, *Die Odysseefresken von Esquilin* (1995) 95-114. S. Lowenstam, *The Sources of the Odyssey Landscapes, Echos du Monde Classique* 39 (1995) 193-226. Eine mögliche Darstellung des Elysischen Gefildes auf einer attischen Stele des 5. Jh.v.Chr.: A. Kosmopoulou, *A Funerary Base from Kallithea: New Light on Fifth-Century*

- Eschatology. *American Journal of Archeology* 102 (1998) 531-545. Zu den apulischen Vasen: K. Schauenburg, Diesseits und Jenseits in der italischen Grabkunst. *Jahrbuch des Österreichischen Archäologischen Instituts* 64 (1995) 24-76 (mit weiterer Bibliographie).
- 3 Zu den Faktoren, die die Jenseitsvorstellungen der Griechen in verschiedenen Epochen beeinflussten, allgemein: Burkert (1985) 199. Indogermanische Traditionen: M. García Teijeiro, Posibles elementos indoeuropeos en el Hades griego. In: J.L. Meléna (Hg.), *Veleia Supplement 1* (1985) 135-142. C. Watkins, How to Kill a Dragon. *Aspects of Indo-European Poetics* (1995) 277-291. Gesellschaftliche Entwicklungen: I. Morris, *Burial and Ancient Society* (1987). Einflüsse aus dem alten Orient: W. Burkert, *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age* (1992) 65-73. West (1997) 151-167. Mysterienkulte: W. Burkert, *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth* (1983) 293-297. W. Burkert, *Ancient Mystery Cults* (1987) 21-28. S.I. Johnston, *Songs for the Ghosts: Magical Solutions to Deadly Problems*. In: D.R. Jordan – H. Montgomery – E. Thomassen (Hgg.), *The World of Ancient Magic. Papers from the First International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 May 1997* (1999) 83-102. 'Dionysisch-orphische' Eschatologie: Cole (1993) 276-295. Graf (1993) 240-258. Philosophie: Rohde II (1907) 296-335. M.P. Nilsson, *The Immortality of the Soul in Greek Religion*. *Eranos* 39 (1941) 1-15 = *Opuscula Selecta III* (1960) 40-55. Y. Vernière, *Initiation et eschatologie chez Plutarque*. In: J. Ries – H. Limet (Hgg.), *Les rites d'initiation. Actes du Colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve, 20-21 novembre 1984* (1986) 335-352. A. Polisenò, *Il problema della vita futura nel mondo antico*. *Civiltà Classica e Cristiana* 8.3 (1987) 259-278. B. Poortman, *Death and Immortality in Greek Philosophy*. In: J.M. Bremer – Th.P.J. van den Hout – R. Peters (Hgg.), *Hidden Futures. Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic-Islamic World* (1994) 197-220.
- 4 SE 04/21/03 = EG 311 = GV 1331 (2. Jh.n.Chr.). Vgl. z.B. EG 646 (Rom, 3. Jh.n.Chr.): οὐκ ἔστι ἐν Ἄδου πλοῖον, οὐ πορθμεὺς Χάρων, οὐκ Αἰακὸς κλειδοῦχος, οὐκὶ Κέρβερος κύων· ἡμεῖς δὲ πάντες οἱ κάτω τεθνηκότες ὄστέα, τέφρα γεγόναμεν, ἄλλο δὲ οὐδὲ ἔν. I. Stoian, *Inscriptiones Scythiae Minoris Graecae et Latinae II* (1987) Nr. 275 (Tomis): ἐξ ὕδατος καὶ γῆς καὶ πνεύματος ἢ πάροιδεν, ἀλλὰ θανῶν κείμαι πᾶσιν τὰ πάντ' ἀποδοῦς· πᾶσιν τοῦτο μένει· τί δὲ τὸ πλέον' ὀππῶδεν ἦλθεν, ἰς τοῦτ' (αὐτ') ἐλύθη σῶμα μαραινόμενον. Zum Zweifel an einer Existenz nach dem Tod: Rohde II (1907) 395f. Lattimore (1942) 74-78. Garland (1985) 74-76.
- 5 SE 05/01/63 = EG 304 = GV 1133 (2. Jh.n.Chr.). Ähnlich fragend: Hypereides 6,43: εἰ δ' ἔστιν αἰσθησις ἐν Ἄιδου; EG 215 (Rhenaiia, 1. Jh.n.Chr.): εἰ δὲ τις ἐν φθιμένοις κρίσις. AG VII 763: εἰ γένος εὐσεβέων ζῶει μετὰ τέρμα βίοιο. EG 700: εἰ γ' ἐν φθιμένοισι τις αἰσθησις.
- 6 Repräsentative Sammlungen: EG, GV und SE (letztere mit guten Übersetzungen, aber nur für einen Teil Kleinasien). Auswertungen der Grabepigramme als Quelle für die Jenseitsvorstellungen der Griechen: vor allem Rohde II (1907) 336-396. Lattimore (1942). J.M. Bremer, *Death and Immortality in Some Greek Poems*. In: J.M. Bremer – Th.P.J. van den Hout – R. Peters (Hgg.), *Hidden Futures. Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic-Islamic World* (1994) 109-123. Für die vorhellenistische Zeit: U. Ecker, *Grabmal und Epigramm. Studien zur frühgriechischen Sepulkraldichtung* (1990). Sourvinou-Inwood (1995) 141-320; 362-412. J.W. Day, *Rituals in Stone: Early Greek Grave Epigrams and Monuments*. *Journal of Hellenic Studies* 109 (1989) 16-28. Zu lateinischen

Epigrammen als Quelle für Jenseitsvorstellungen: G. Sanders, *Lapides memores. Païens et chrétiens face à la mort. Le témoignage de l'épigraphie funéraire latine* (1991).

- 7 CEG 724 und AG VII 468 und 469. Vgl. F. Chamoux, *Épigraphie et littérature: Méléagre de Gadara fut-il un plagiaire?* (AP VII 468 et SEG XXV 708). *Revue des Études Grecques* 109 (1996) 35-43.
- 8 So z.B. das Grabgedicht für den platonischen Philosophen Ofellius Laetus, in dem auf die Reinkarnationslehre hingewiesen wird (SE 03/02/29, Ephesos, ca. 90-130), oder das Grabgedicht des Pythagoreers Ailianos in Scandriglia (2. Jh. n.Chr.), der daran erinnert, daß der Körper das Kleid der Seele ist. Vgl. das Grabdenkmal eines Neopythagoreers in Philadelpheia (GV 1805, 1. Jh. n. Chr.): G. Petzl, *Zum neupythagoreischen Monument aus Philadelpheia. Epigraphica Anatolica* 20 (1992) 1-5. Weitere Beispiele werden weiter unten angeführt. Die Bedeutung der Grabinschriften als Quelle für religiöse Vorstellungen wird von S. Cormack, *Funerary Monuments and Mortuary Practice in Roman Asia Minor*. In: S.E. Alcock (Hg.), *The Early Roman Empire in the East* (1997) 151, eher unterbewertet. Vorsichtiger: Cole (1993) 281; 283.
- 9 Beispiele aus verschiedenen Textgattungen und Perioden: SE 01/12/14 = GV 1469 (Halikarnass, hellenistisch): ἵκεο. SE 01/12/23 = GV 748 = CEG 709 (Halikarnass, 4. Jh.v.Chr.): τούς οἰχομένους ὑπὸ γῆν; SE 01/18/05 = GV 1144 (Teichioussa, Kaiserzeit): στυγερός ὑπὸ νύκτερον ἤλυδα Λήθης. SE 02/09/22 = GV 1514 = AG VII 690 (Aphrodisias, 5. Jh.n.Chr.): ἐς μακάρων νήσον ἔβης. SE 02/09/29 (Aphrodisias, 6. Jh.n.Chr.): θεῶν μακάρων ἐς χορὸν ἦκοις. Ps.-Platon, Axiochos 371 a: εἰς ἄδηλον χωρεῖν τόπον. P. Bon. 4 fol. III Z. 5: ἐς "Alιδος ἤλθον. Der Tod als Reise, allgemein: Lattimore (1942) 29; 169. Bei Homer: Sourvinou-Inwood (1995) 56-66; im 5. Jh.: ebenda 303-321. Im heutigen Griechenland: L.M. Danforth, *The Death Rituals of Rural Greece* (1982) 90-95.
- 10 Supplementum Hellenisticum 980 (Philikos): μακάριστος ὀδοιπόρος. Vgl. Russo (1996) ('dionysisch-orphischer' Text von Hipponion, 5. Jh.v.Chr.): ὀδὸν ἐρχεα(ι) ἄν τε καὶ ἄλλοι μύσται καὶ βάχχοι ἱεράν στείχουσι κλ(ε)νειοί (Z. 15 f.). Pugliese Carratelli (1993) Nr. II B2 Z. 5 ('dionysisch-orphischer' Text von Thourioi, 4. Jh.v.Chr.): δεξιᾶν ὀδοιπόρ(ει). Vgl. AG VII 545: τὴν ἐνδέξια... κέλευδον. SE 01/20/88 (Milet, hellenistisch): οἶμον [ἔβη μακάρων?]. Supplementum Hellenisticum 705 Z. 22 (Elegie des Poseidippos, 3. Jh.v.Chr.): μυστικὸν οἶμον ἐπὶ 'Ραδάμανθον ἰκοίμην. Zur Einweihung des Poseidippos in die 'dionysisch-orphischen' Mysterien: M.W. Dickie, *Which Poseidippos? Greek, Roman and Byzantine Studies* 35 (1994) 373-383. M.W. Dickie, *The Dionysiac Mysteries in Pella. Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 109 (1995) 81-86. L. Rossi, *Il testamento di Posidippo e le laminette auree di Pella. Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 112 (1996) 59-65.
- 11 SE 06/03/01 = GV 985 (Stratonikeia, Kaiserzeit): τὰς ἀ[φ]ανεῖς ἀτραπούς εἰς 'Αἴθλην κλατέβην. SE 01/20/39 = GV 756 (Milet, 2. Jh.v.Chr.): [δύσβατον κατέδιν ἀτραπὸν ἐς 'Αἴδαν. SE 03/06/05 = EG 227 = GV 1330 (Teos, undatiert): λυγρὴν θ' οἶμον ἔβην. AG VII 627: οἶμον ἔβης 'Αἴδου. AG VII 412: σιδερίειν οἶμον ἔβης 'Αἴδου. EG 266 (Melos, Kaiserzeit): ὀδᾶύσας. Vgl. AG VII 477. EG 534. SE 04/22/07.
- 12 H. Herter, *Hermes: Ursprung und Wesen eines griechischen Gottes. Rheinisches Museum der Philologie* 119 (1976) 193-241. Garland (1985) 54-57. Sourvinou-Inwood (1995) 103-106; 304-307; 311-327; 352-356.
- 13 Die Tore des Hades: Rohde I (1907) 213. R. Buxton, *Imaginary Greece: The Contexts of Mythology* (1994) 108. Sourvinou-Inwood (1995) 64 f. West (1997) 156-158. Z.B. Ps.-Platon, Axiochos 371 b: τὰ δὲ πρόπυλα τῆς εἰς Πλούτωνος ὁδοῦ σιδηροῖς

- κλείδρους καὶ κλεισὶν ὠχίρωται.* Vgl. AG VII 391. Wächter des Hades: I. Smyrna 513; SE 05/01/50 = GV 1179 (Smyrna, 2. Jh.v.Chr.): Ἄϊδιεῖον πύλαουρέ (Aiakos). In den 'dionysisch-orphischen' Texten: Pugliese Carratelli (1993) Nr. I A 1-3; SEG XLIV 705. Die Flüsse des Hades: Rohde I (1907) 53. Burkert (1985) 196 f. Garland (1985) 49. Sourvinou-Inwood (1995) 61-65; 307 f. West (1997) 155 f. Charon: F.P. Díez de Velasco Abellan, El origen del mito de Caronte. Investigación sobre le idea popular del paso al más allá en la Atenas clásica (1987). Sourvinou-Inwood (1995) 303-361. Die Fähre: z.B. SE 01/20/38 = GV 1536 Z. 2 (Milet, 3. Jh.v.Chr.): *κνανέαυ πορθημίδ' ἔβης νεκύων.* SE 04/13/01 (Hermostal, 2. Jh.v.Chr.): *Ἰστυγερόν πορθημόν νεκύων.* EG 256 (Zypern, 1. Jh.n.Chr.): *κοινός πλάσας.* AG VII 530; 585.
- ¹⁴ SE 02/06/08 (Stratonikeia, hellenistisch): *νεκύων λιμένας ἀσαλεύτους.* AG VII 452: *κοινός πάσις λιμὴν Ἀΐδης.* Vgl. AG VII 472 bis; 498. EG 67.
- ¹⁵ S. z.B. AG VII 370. EG 107; 366. SE 01/12/18 = GV 1922. SE 02/09/22; 03/06/03. Zur Insel der Seligen: Rohde I (1907) 68-110. Lattimore (1942) 35 f. M. Gelinne, Les Champs-Élysées et les îles des Bienheureux chez Homère, Hésiode et Pindare. Les Études Classiques 56 (1988) 225-240. Sourvinou-Inwood (1995) 18; 38; 47; 50 f.
- ¹⁶ Vereinigung der Seele mit dem Äther: Lattimore (1942) 24; 31 f. Mikalson (1983) 77. Garland (1985) 75. Mikalson (1991) 114 f. (im attischen Drama). Sourvinou-Inwood (1995) 202 f. Z.B. EG 21 b; 41; 156; 175; 288; 462; 642; 654. SE 01/03/01 = GV 1742. SE 05/01/54 = EG 315 = GV 1761. Eine Variante: SE 03/02/71 = EG 225 = GV 1760 (Ephesos, hellenistisch oder später): *ψυχή δὲ αἰθέριον κατέχει πόλον.* Flug der Seele zum Himmel, zu den Sternen, zu den Göttern: Rohde II (1907) 383-386. Lattimore (1942) 28-35. Z.B. AG VII 337; 362; 363; 391; 587; 672; 673. EG 104b; 159; 174; 261; 324; 403; 425; 465; 522; 650. SE 04/05/04 = GV 1065. SE 06/02/32 = EG 243 = GV 2040 A 8-12. SE 02/09/06; 02/09/12; 04/05/07; 05/02/02.
- ¹⁷ Z.B. SE 01/13/01 = GV 1327 (Myndos, 1. Jh. v./n.Chr.): *τοῖς ὑπὸ γῆν μελάδρους.* SE 01/20/45 (Milet, Kaiserzeit): *ὑπὸ [γῆν εἰς δώματα Φερσεφονείης.* Ps.-Platon, Axiochos 371a: *τὴν ὑπόγειον οἴκησιν.* So auch in den 'dionysisch-orphischen' Texten. SEG XXXVII 497 (Pelinna, spätes 4. Jh.v.Chr.): *ὑπὸ γῆν.* Pugliese Carratelli (1993) II B1 (Thourioi, ca. 350 v.Chr.): *χθονίων βασιλεία, ὑπὸ κόλπον χθονίας βασιλείας.* Lukian, Über die Trauer 2.
- ¹⁸ Die Topographie der Unterwelt: Styx: A. Henrichs, Zur Perhorreszierung des Wassers der Styx bei Aischylos und Vergil. Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 78 (1989) 1-29. Quellen der Lethe und der Mnemosyne: M.P. Nilsson, Die Quellen der Lethe und der Mnemosyne. Eranos 41 (1943) 1-7 = Opuscula Selecta III (1960) 85-92 (teilweise überholt, s.u.). Elysische Felder: Gelinne, a.O. (Anm. 15). Sourvinou-Inwood (1995) 18-20; 32-52. Heilige Wiese (*ἱερός λιμῶν*): Pugliese Carratelli (1993) II B2 ('dionysisch-orphischer' Text von Thourioi, 4. Jh.v.Chr.). SEG XLV 646 (Text von Pherai). Vgl. Ps.-Platon, Axiochos 371c: *παντοῖοι δὲ λιμῶνες.* Lukian, Über die Trauer 5: *λιμῶν...τῷ ἀσφοδῆλι καταφύτος; 9: ἐν τῷ λιμῶνι πλανῶνται.* Hein der Persephone (*ἄλσεα Φερσεφονείας*): Pugliese Carratelli (1993) II B2 ('dionysisch-orphischer' Text von Thourioi, 4. Jh.v.Chr.). Wiese der Wahrheit (*πεδίον ἀληθείας*): Ps.-Platon, Axiochos 371c. Wiese der Lethe: Aristophanes, Frösche 185. Asphodeloswiese: Odyssee 11, 539. Garten der Hesperiden: Kosmopoulou, a.O. (Anm. 2) 538-542. S. auch Pindar, fr. 129 ed. Snell-Maehler: *φοινικορόδοις δ' ἐνὶ λιμῶνεσσι προάστειον αἰτῶν [...] καὶ χρυσοκάπρῃσι βέβηθε δεινδέρις.* Ps.-Platon, Axiochos 371c: *ἔνθα ἄφθονοι μὲν ὤραι παγκράτῃ γονῆς βρούσῃ, πηγαὶ δὲ ἰδάτων καθαρῶν ῥέουσιν, παντοῖοι δὲ λιμῶνες ἄνδρῃσι ποικίλοις ἐαριζόμενοι.* Die Tiere der Unterwelt: Garland (1985) 51-54. Kerberos: Rohde I

- (1907) 304-306. M. Lurker, Der Hund als Symboltier für den Übergang vom Diesseits zu den Jenseits. Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 35.1 (1983) 132-144. Erinyen, als Seelen der Verstorbenen im Derveni-Papyrus: Tsantsanoglou, a.O. (Anm. 2) 99-105; 114 f. Vgl. A. Henrichs, Anonymity and Polarity: Unknown Gods and Nameless Altars at the Areopagos. Illinois Classical Studies 19 (1994) 27-58. Johnston, a.O. (Anm. 2) 273-279.
- ¹⁹ Neueste Zusammenstellungen der 'dionysisch-orphischen' Texte: Pugliese Carratelli (1993). C. Riedweg, Initiation – Tod – Unterwelt. Beobachtungen zur Kommunikationssituation und narrativen Technik der orphisch-bakchischen Goldplättchen. In: F. Graf – C. Riedweg – T.A. Szlezák (Hgg.), Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert (1998) 389-398. Ein neuer Fund aus Kreta: I. Gavrilaki – Y.Z. Tzifopoulos, An "Orphic-Dionysiac" Gold Epistomion from Sfakaki near Rethymno. Bulletin de Correspondence Hellénique 122 (1998) 343-355. Ein fragmentarischer Text auf einem goldenen Blatt (aus Kleinasien), der vielleicht zu dieser Gruppe gehört: H. Malay, Greek and Latin Inscriptions in the Manisa Museum (1994) 139, no. 488. Die Bibliographie ist sehr umfangreich. Eine kleine Auswahl neuer Untersuchungen: Graf (1993). M. Giangiulio, Le laminette auree nella cultura religiosa della Calabria greca: continuità e innovazione. In: S. Settis (Hg.), Storia della Calabria antica. Età italica e romana II (1994) 11-53. G. Casadio, Dioniso Italiota: un dio greco in Italia meridionale. In: A.C. Cassio – P. Poccetti (Hgg.), Forme di religiosità et tradizioni sapienziali in Magna Grecia. Atti del convegno Napoli 14-15 dicembre 1993 (1994) 79-107. M. Tortorelli Ghidini, Visioni escatologiche in Magna Grecia, ebenda 109-136. Ders., Lettere d'oro per l'Ade. La Parola del Passato 50 (1995) 468-482. Zusammenstellung und Zusammenfassung der neuesten Bibliographie (nach 1995): A. Chaniotis u.a., Epigraphic Bulletin for Greek Religion 1994/95. Kernos 11 (1998) Nr. 104; 148; 322; 350. Epigraphic Bulletin for Greek Religion 1996. Kernos 12 (1999) Nr. 33; 40; 62; 76; 97; 127; 234; 238. Epigraphic Bulletin for Greek Religion 1997. Kernos 13 (2000) Nr. 57; 65; 67; 76; 138; 149; 245; 305; 320; 343; 375; 380; 399. Zur Ausstrahlung der Texte s. z.B. R. Schlesier, Das Löwenjunge in der Milch. Zu Alkman, Fragment 56 P. [= 125 Calame]. In: A. Bierl – P. von Möllendorff – S. Vogt (Hgg.), Orchestra. Drama, Mythos, Bühne. Festschrift für Hellmut Flashar anlässlich seines 65. Geburtstages (1994) 19-29. C. Riedweg, Orphisches bei Empedokles. Antike und Abendland 61 (1995) 34-59. Eine Parallelität im Wortschatz läßt sich auch zu Grabepigrammen feststellen. Ein Grabepigramm aus Smyrna (SE 05/01/50 = GV 1179) bittet Aiakos, den Verstorbenen zu den Sitzen der Reinen zu weisen, mit einer Formulierung (*σὺ δ' εὐαγέων ἐπὶ δῶκου | Αἰακέ, Ἰσημῆνας ἦι Δέμις ἀτραπιτόν*), die an einen der Texte von Thourioi erinnert: Pugliese Carratelli (1993) II A1-2: *ὡς με πρόφ(ε)ρω(ν) πέμψη ἔδρας ἐς εὐαγέων*. Vgl. auch den Ausdruck *οὐρανὸς ἀστερόεις* in Epigrammen mit entwickelten Jenseitsvorstellungen (z.B. EG 261. SE 04/05/07 = EG 320 = GV 1993) und in den 'dionysisch-orphischen' Texten. Der Eingeweichte bezeichnet sich als Kind des "gestirnten Himmels" (*ὕδς Γᾶς εἶμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος*). Zu einer Gruppe 'orphischer' Texte aus Olbia: zuletzt E. Dettori, Testi 'orfici' dalla Magna Grecia al Mar Nero, La Parola del Passato 51 (1996) 299-310. L. Dubois, Inscriptions Grecques dialectales d'Olbia du Pont (1996) Nr. 94. Zu mögliche Anspielungen auf 'dionysisch-orphische' Vorstellungen in der Ikonographie: S.I. Johnston – T.J. McNiven, Dionysos and the Underworld in Toledo. Museum Helveticum 53 (1996) 25-36. M. Chicoteau, The "Orphic" Tablets Depicted in a Roman Catacomb (c. 250 AD?). Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 119 (1997) 81-83.

- 20 Neue kritische Editionen: C. Russo, a.O. (Anm. 10). Riedweg, a.O. 395 f.
- 21 Nach einer Interpretation des Verbs *ψυχονται* (= *ψυχούνται*) werden die Seelen zur Wiedergeburt verurteilt: M. Tortorelli Ghidini, *Sul v. 4 della laminetta di Hipponion: ΨΥΧΟΝΤΑΙ ο ΨΥΧΟΝΤΑΙ? La Parola del Passato* 47 (1992) 177-181.
- 22 "Αἶδος σκότος οὐρου [ε] ἐντός; so die Lesung dieser Stelle durch Russo, a.O. (vgl. aber den kritischen Apparat ebenda und in Riedweg, a.O. 396). Zum Motiv der Grenzsteine in der Unterwelt vgl. EG 338: *τέμενες πεδίων Ἥλυσίων*.
- 23 SEG XLV 646: *Σύμβολα. Ἄν(δ)ρικε|παιδόδυσσον, ἀνδρικεπα|δόδυσσον. Βρημιά, Βρημιά. Εἴσιθ(ι) | ἐρὸν λειμῶνα. Ἄποινος | γὰρ ὁ μύστης*. Vgl. A. Chaniotis, *Epigraphic Bulletin for Greek Religion* 1996. *Kernos* 12 (1999) Nr. 40. Tsantsanoglou, a.O. (Anm. 2) 116, schlägt folgende Lesung vor: *ἀνδρικέ παι δό(ς)* oder *δδ* (für *δοῦ*) *δύσσον*; mit diesem metrischen Satz bittet die Seele Dionysos Bakchos, ihr einen Thyrsos, als Zeichen der Aufnahme unter den Erlösten, zu geben (*δό(ς)*) oder zu binden (*δοῦ*); "the phrase 'manly boy', outwardly a combination of mystic opposites, seems an apt description of the ephēbic type of the god".
- 24 Zusammenstellung dieser Texte: Riedweg, a.O. 390 f. Ein neuer Text dieser Art: Gavrilaki – Tzifopoulos, a.O. *Zur Erlösung durch Dionysos: Graf* (1993) 242-244. Tsantsanoglou, a.O. 113; 117.
- 25 Zum Symposion der Seligen: Graf (1993) 246. Casadio, a.O. 85-91. Tsantsanoglou, a.O. 103. Vgl. auch Rohde I (1907) 315. Graf (1974) 98-103. O. Murray, *Death and the Symposion, Annali dell' Istituto Universitario Orientale di Napoli (Sezione di Archeologia)* 10 (1988) 239-257. Zu Verbreitung und Weiterleben dieser Vorstellung: F. Cumont, *Afterlife in Roman Paganism* (1922) 204-206. A.D. Nock, *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background* (1964) 72-76. Vgl. Ps.-Platon, *Axiochos* 371d: *συμπόσιά τε εὐμελῆ καὶ εἰλαπίναι αὐτοχορήγητοι*. S. aber auch die Leugnung dieses Bildes in AG VII 420: "in Acherons Tal gibt es weder Feste noch Chor".
- 26 Alkmeonis von Milet: SE 01/20/21 = GV 1344 (hellenistisch). Zur Interpretation dieses Textes: A. Henrichs, *Die Mainaden von Milet. Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 4 (1969) 223-241. R. Merkelbach, *Milesische Bakchen. Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 9 (1972) 77-83. Cole (1993) 284. Die zwei Kinder von Smyrna: SE 05/01/50 = GV 1179 (Smyrna, 2. Jh.v.Chr.). Zu einer möglichen Verbindung mit den 'dionysisch-orpischen' Texten s.o. Anm. 19. Zu Grabsteinen von Eingeweihten mit Jenseitshoffnungen: Cole (1993) 288-291, aber auch mit Einschränkungen, S. 292f.: "Epitaphs that imply happiness or security after death for the initiated do not distinguish between Dionysiac initiates and those of other mysteries... There are, to my knowledge, no epitaphs saying that although earth hides the body of the Dionysiac initiate, the soul has found the special cypress there, has drunk of the cool water of Memory, or has reached the road of the bakkhoi"; s. auch S. 293 Anm. 108: "There are epitaphs with images of water or a road to the underworld, but these texts do not refer to Dionysos or include Dionysiac themes". Vgl. S.G. Cole, *Life and Death. A New Epigram for Dionysos. Epigraphica Anatolica* 4 (1984) 37-49.
- 27 Alexandros: SE 01/20/45 (Kaiserzeit): [οὐκ ἔμολεν δ' ὑπὸ [γῆν εἰς δάμα]τα Φερσεφονεῖης, [ἀλλὰ ---]ατεῖ πνεῦμα λιγύ ζεφύρου]. [ἐκ γαίας ὤριον ἀνδο[λογεῖ]. Zu der Tugend des Toten s. ebenda: *ἀσκήσας ἀρετῆν*]; ich bezweifle, daß hier von körperlicher Arete die Rede ist (so Merkelbach und Stauber ad loc.). Prote: EG 649: *ἔνθα κατ' Ἥλυσίων πεδίων σκιρτώσα γέγηδας ἄνδρῶν ἐν μαλακοῖσι κακῶν ἔκτοσθεν ἀπάντων· οὐ χειμῶν λυπεῖ σ', οὐ καῦμα, οὐ νοῦσος ἐνοσχεῖ, οὐ πίνη σ', οὐ δίψος ἔχει σ'*. Ähnliche Bilder in Pindar, fr. 129 ed. Snell-Maehler. S. auch Graf (1974) 90. Zu den

- griechischen Vorstellungen von einem Paradies: H. Thesleff, Notes on the Paradise Myth in Ancient Greece. *Temenos* 2 (1986) 129-139. Sourvinou-Inwood (1995) 52-56.
- 28 EG 302 (Chios, Kaiserzeit): *σκοτίους θαλάμους*. SE 01/12/14 = GV 1469 (Halikar-nass, hellenistisch): *ἀλαμπεῖς κοῖται; [γλαῖα... Ἰκθύριν ὑπὸ ζοφεροῖς κεύθεσι δεξαμένα*. SE 01/18/05 = GV 1144 (Teichioussa, Kaiserzeit): *στυγαρήs ὑπὸ νύκτερον ἤλυδα Λήδης*. SE 04/25/01 = AG VII 232 = GV 554 (Lydien, nicht datiert): *δῶμον ἀγαγε Νυκτός*. SE 03/02/66 (Ephesos, Kaiserzeit): *Ἄϊδα κρυεροῦ δώματος ἠντίασε*. SE 03/06/08 = GV 775 (Teos, späthellenistisch): *κρυερὴν ὑπὸ γλαῖαν*. AG VII 633: *ζοφερόν... Ἄϊδην*. AG VII 389: *κοινὴ νύξ*. B. Levick u.a., *Monumenta Asiae Minoris Antiqua*. Volume X (1993) Nr. 169: *[ἴ]ς Ἄϊδα τὸν ἀφενγέα χῶρον, τύνβῳ ἀφενγγῆ, παλυβένδει τύνβῳ*. Vgl. AG VII 466. EG 420. SE 04/22/07; 05/01/29. Lukian, Über die Trauer 2: *ζοφερόν καὶ ἀνήλιον*; 18. Vgl. Rohde I (1907) 53. Lattimore (1942) 161-164. Sourvinou-Inwood (1995) 72. Zum alten Orient: West (1997) 159 f.
- 29 Zur Fortsetzung der Eigenschaften (Status, Ruhm, Schönheit) im Jenseits: Burkert (1985) 196. Garland (1985) 66-74. Mikalson (1991) 116. Z.B. AG VII 623: *τὰ μητρὸς φίλτρα καὶ εἰν Ἄϊδην παιδοκομεῖν ἔμαθεν*. AG VII 178-179; 341. EG 266. SE 05/01/46; 05/01/57. Beispiele für das Gegenteil: Rohde II (1907) 367, Anm. 2. S. auch A.-M. Vérilhac, *Deux épigrammes funéraires d'Apamène*, in R. Étienne – M.-T. Le Dinahet – M. Yon (Hgg.), *Architecture et poésie dans le monde grec. Hommage à George Roux* (1989) 211-224, für Epigramme, die eine Vereinigung von Verwandten im Jenseits thematisieren. Vgl. Lattimore (1942) 58 f.; 247-249. Garland (1985) 66-68. Z.B. C. Marek, *Stadt, Ära und Territorium in Pontus-Bithynia und Nord-Galatia* (1993) Nr. 39. Zur Frage, ob die Grabbeigaben als Hinweis auf eine Fortsetzung des Lebens in einer anderen Welt gedeutet werden können: Schnaufer (1970) 23 f. D.C. Kurtz – J. Boardman, *Thanatos*. Tod und Jenseits bei den Griechen (1985) 245-250. Die Toten in den Träumen der Lebenden: z.B. EG 372. SE 04/ 05/07 = EG 320 = GV 1993. SE 04/08/01. SE 05/01/55 = GV 1545. SE 06/ 03/01 = GV 985. Vgl. allgemein: Bremmer, a.O. (Anm. 2) 76-82; 89-123. Burkert (1985) 194-196. Die Toten spüren die Zuneigung der Lebenden: Mikalson (1991) 116-118.
- 30 Zur Macht der Toten: Rohde I (1907) 362-365. Garland (1985) 1-12. Mikalson (1983) 76-78. Mikalson (1991) 118 f. Johnston, a.O. (Anm. 2). Heroen- und Heroinnenkult: Rohde I (1907) 146-199; II 348-362. Lattimore (1942) 97-101. J. Larson, *Greek Heroine Cults* (1995). D. Lyons, *Gender and Immortality: Heroines in Ancient Greek Myth and Cult* (1997). Die Magie und die Toten: Rohde I (1907) 362-365. F. Graf, *Gottesnähe und Schadenzauber*. Die Magie in der griechisch-römischen Antike (1996) 134-137. Johnston, a.O. (Anm. 3). Voutiras, a.O. (mit weiterer Literatur). Ein 1993 veröffentlichtes Kultgesetz aus Selinous (frühes 5. Jh.v.Chr.) beschreibt Opfer an die unreinen Tritopatores (die Verstorbenen). Nach einer Interpretation des sehr schwierigen Textes verwandelt die Ausübung des Rituals die unreinen Tritopatores zu reinen; Kulthandlungen im Diesseits veränderten also den Charakter der Toten: M.H. Jameson – D.R. Jordan – R.D. Kotansky, *A Lex Sacra from Selinous* (1993) 29f.; 63 f. Vgl. Johnston, a.O. (Anm. 2) 51-58 und die Buchbesprechung von J.A. North, *Scripta Classica Israelica* 15 (1996) 300. Zu einer anderen Deutung (Opfer an zwei unterschiedliche Gruppen von Toten): K. Clinton, *A New Lex Sacra from Selinus: Kindly Zeuses, Eumenides, Impure and Pure Tritopatores, and Elasteroi*. *Classical Philology* 91 (1996) 170-172.
- 31 SE 02/12/08 = GV 983 (Hierapolis, 2. Jh.n.Chr.): *ἔλαβα λήδην... τρέπομαι μακροῖς αἰῶσι πεδηθεῖς γαίης ἐν κόλποισι*. SE 07/08/02 = GV 1994 a (Parion, Kaiserzeit): *ἵππος γὰρ μ' ἔκτεινε καὶ εἰς ἀδιάλου ἐπέμψε(ν) | Ἄϊδαν καὶ Λήδης πικρὸν ἔγευσεν*

- ἔδωκ. SE 03/06/02 = EG 226 = GV 967 (Teos, Kaiserzeit): *σκήνος ὕν κέϊμαι Πλουτέος ἐμ μελάθροισι*. Vgl. AG VII 711; 716. EG 244. SE 01/20/38 = GV 1536. SE 04/02/09 = GV 1127. Interessant SE 04/10/07 (Iulia Gordos, 2. Jh.n.Chr.): Eine Frau kann die Liebe ihres Bruders nicht vergessen, obwohl sie den Vergessens-trank getrunken hat.
- 32 Tod als Schlaf: West (1997) 573 (allgemein). Lattimore (1942) 164 f. Mikalson (1991) 114 f. (im attischen Drama). Z.B. AG VII 390; 451; 459. EG 101; 433. SE 01/01/07 = EG 204 = GV 1874. SE 01/12/19 = EG 202 = GV 1921. SE 01/20/26 = EG 223 = GV 1485. SE 02/14/09. SE 05/01//64 = EG 12 = GV 1765. Stille (*σιγή*): z.B. AG VII 588. SE 04/22/03. Vgl. Apuleius, *Metamorphoses* XI 5: *inferum deplorata silentia*. Zur Unfähigkeit der Toten zu reden oder zu lachen: Bremmer, a.O. (Anm. 2) 84-88. West (1997) 160.
- 33 Eraphoroditos: SE 01/13/01 = GV 1327 (Myndos, 1. Jh.v./n.Chr.): *ὑπνου καὶ λήθης ὑστάτιον μελάθρον... | πάντων γὰρ βίτου κοινὸν τέλος, εἰς μακρὸς αἰὼν | ὃν δεῖ κοιμᾶ[σ]θαι τοῖς ὑπὸ γῆν μελάθροισι*. Eunomos: SE 04/22/03 (Lydien, 250/51 n.Chr.). Iope: SE 03/06/04 = EG 298 = GV 2006 (Teos, 1./2. Jh.): *τίς κωφὴν ματέως δήκατό μοι χάριτα; | οὔτε γὰρ εἰσορῶ λαμπρὸν φάος οὔτ' εἰσακούω, | ὅστ'εα καὶ σποδὴ κειμένη ἐνχθόνιος*.
- 34 SE 04/12/04 (Saittai, 3. Jh.n.Chr.): *ἰς ἀμέριμνον ἀνέλυσας πάντων τόπων*. Vgl. EG 244 (Kyzikos, Kaiserzeit): *παυσίπνοφ λάθας λουσαμένα πόματι*. EG 595: *ἀνώδυνον τὸ σῶμα ἔχει θανόν*. Vgl. EG 649-651; 653; 654.
- 35 E. Voutiras, Euphemistic Names for the Powers of the Nether World. In: D.R. Jordan – H. Montgomery – E. Thomassen (Hgg.), *The World of Ancient Magic. Papers from the First International Samsø Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 May 1997* (1999) 74 f. Überfließ in der Unterwelt (in der antiken Komödie): Graf (1974) 83. J.N. Bremmer, *The Soul, Death and the Afterlife in Early and Classical Greece*. In: J.M. Bremer – Th.P.J. van den Hout – R. Peters (Hgg.), *Hidden Futures. Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic-Islamic World* (1994) 103-105.
- 36 GV 1363. Ähnliche Gedanken: SE 05/01/45 = EG 313 = GV 1948 (Smyrna, Kaiserzeit): Die Tote merkt nichts von der Trauer der Hinterbliebenen. Vgl. Hypereides 6,43: *εἰ δ' ἔστιν αἰσθησις ἐν Ἄιδου*. Weitere Beispiele: Lattimore (1942) 74-78.
- 37 A. Henrichs, Zur Perhorreszierung des Wassers der Styx bei Aischylos und Vergil. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 78 (1989) 25-27. Die Toten als das Gegenteil der Lebenden: J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs II* (1965) 65-78. Vgl. Bremmer, a.O. (Anm. 2) 88 f. Zum Begriff der "verkehrten Welt" (in Bezug auf Feste): C. Auffahrt, *Der drohende Untergang. "Schöpfung" in Mythos und Ritual im Alten Orient und in Griechenland* (1991) 21-29. H.S. Versnel, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion. 2. Transition and Reversal in Myth and Ritual* (1994) 115-121.
- 38 Graf (1974) 80 f. Vgl. Rohde I (1907) 308 f.; 312 f. Y. Vernière, *Initiation et eschatologie chez Plutarque*. In: J. Ries – H. Limet (Hgg.), *Les rites d'initiation. Actes du Colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve, 20-21 novembre 1984* (1986) 335-352.
- 39 Rohde I (1907) 312 f. Graf (1974) 81 f.; 85-87. Violante, a.O. (Anm. 7). Zu einer analogen Differenzierung in Bezug auf die Reinheit (Übergang von der Reinheit des Körpers zur Reinheit des Sinnes): A. Chaniotis, *Reinheit des Körpers – Reinheit der Seele in den griechischen Kultgesetzen*. In: J. Assmann – Th. Sundermeier (Hgg.), *Schuld, Gewissen und Person* (1997) 142-179. Der Ort der Frommen (*εὐσεβείς*): z.B. AG VII 260, 520. EG 90; 151; 215; 218; 222; 253; 259; 296; 411; 554; 569. SE 03/02/60; 03/02/62; 04/19/01; 05/01/30; 05/01/49; 05/03/09. Weitere Beispiele

- bei Rohde II (1907) 383 f. Lattimore (1942) 49-52. Schlaf unter den Frommen: SE 05/01/35 = EG 237 = GV 760 (Smyrna, 2./1. Jh.): *εὐσεβέων δ' ὀσίην εἴνασε ἐς κλισίην*. Vgl. EG 559: *οὐ δεμιτὸν γὰρ θνήσκειν τοὺς ἀγαθοὺς, ἀλλ' ὕπνον ἠδὺν ἔχειν*. Vgl. IG XIV 952. AG VII 260; 419.
- ⁴⁰ Memphis: EG 259. Vgl. EG 516: *οὐνεκεν ἦν πανάριστος*. EG 569 b: *διὰ σωφροσύνην*. Anno von Smyrna: SE 05/01/30 = GV 642 (1. Jh.n.Chr.): *κεκοιμένα ναίει σύνθρονος εὐσεβέσιν*. Vgl. EG 642 (Rom, 3. Jh.n.Chr.): *εὐσεβείης ἔσχεν κρίσιν ἐν φθιμένοισι*. Ioulianos: SE 04/19/02 (Iaza, 240/41 n.Chr.): *εἴλατό με Βρόμιος σὺν Μοίραισιν τὸν ἑταῖρον, | συνμύστην εἶν' ἔχη με χορείαις ταῖς ἰδίασι*. Rom: EG 648: *τοῦτ' ἐτίμως νῆσοι μακάρων πέδον, ἔνθα τε φῶτες | εὐσεβέες ναίουσι, δικαιοτάτοί τ' ἀγανοί τε, | οἱ συνὸν ζῶοντες ἔχον βίον ἀλλήλοισιν | σὺν κόσμῳ σοφίη τε δικαιοσύνη τε καὶ αἰδοῖ*. Sikinos: EG 268 (2. Jh.n.Chr.). Vgl. EG 433. Ps.-Plat., Axiochos 371 cd. Im P. Bon. 4: M. Treu, Die neue 'orphanische' Unterweltsbeschreibung und Vergil. Hermes 82 (1954) 40 f. Weniger sicher EG 215 (Rhenaiia, 1. Jh.n.Chr.): *εἰ δέ τις ἐν φθιμένοις κρίσις*. Musterung der Toten und Totengericht: Rohde I (1907) 309-312; II 208 f.; 367-369; 382. Schnaufer (1970) 107-116 (bei Homer). Graf (1974) 94-98; 103-126. Mikalson (1983) 78-82; 103 f. Burkert (1985) 198. Garland (1985) 60-66. C. Sourvinou-Inwood, Crime and Punishment. Tityos, Tantalos and Sisyphos in Odyssey 11. Bulletin of the Institute of Classical Studies 33 (1986) 37-58. Mikalson (1991) 115; 119 f.; 209 (im attischen Drama). Sourvinou-Inwood (1995) 66-70. Buxton, a.O. 160 f. Tsantsanoglou, a.O. (Anm. 2) 101 (im Derveni-Papyrus). West (1997) 536-538. Vgl. J. Strubbe, 'Ἄραὶ ἐπιτύμβιοι. Imprecations against Desecrators of the Grave in the Greek Epitaphs of Asia Minor. A Catalogue (1997) xvii-xix, für Verwünschungen in Grabinschriften, die die Grabschänder mit Strafen nach dem Tod bedrohen.
- ⁴¹ P. Bon. 4, fol. III 5 (V. 101 ed. Lloyd-Jones-Parsons, s.o. Anm. 2): *αἶ τε σαοφοροσύνην καὶ ἐς "Αἰίδος ἠέλιον [ἔχουσαι]*. Vgl. Treu, a.O. 31.
- ⁴² (43) Zur Bedeutung der Erinnerung an den Toten und seine Leistungen: Sourvinou-Inwood (1995) insbes. 117-122; 139-145; 170-180; 290-297; 372-375. Vgl. Lattimore (1942) 243-245. P. Herrmann, *Γέρας θανόντων*. Totenruhm und Totenehrung im städtischen Leben der hellenistischen Zeit. In: M. Wörle – P. Zanker (Hgg.), *Stadt- bild und Bürgerbild im Hellenismus* (1995) 189-197. Vgl. SE 03/07/10 = EG 299 = GV 1397 a (Erythrai, 1. Jh.v.Chr.): "Diokles, unter den Toten lebst du nur noch wegen deiner Erzieherin (deiner Polis?)". EG 608 (Rom): Der Mime Bromios ist nicht gestorben, da seine Kunst durch seine Schüler lebt (*οὐκ ἔθανεν γὰρ ζώσης εὐρυχόροιο τέχνης ἀρεταῖσι μαθητῶν*).
- ⁴³ (44) SE 01/20/29 = GV 1829 (Milet, 1. Jh. v./n.Chr.): *οὐ Λήθης, Ἐμαλίε, πότον πίεις, οὐδὲ σ' ἔκρυπτε | [Τάρταρα καὶ] στυγνῆς δώματι Περσεφόνης, | ἀλλὰ σ' ἔχων ἐς Ὀλυμπον ἀνήγαγεν* εὐσφυρος Ἐρμῆς, | ἐκ χαλεπιῶν μερόπων ὀυσάμενος βιότου. | Αἰδέρα δ' ὀκατέτης κατιδὼν ἄστροις ἅμα λάμπεις | παρ κέρας Ὀλενίης Αἰγὸς ἀνερχόμενος. Andere Beispiele von Toten, die das Wasser der Lethe nicht tranken: SE 01/01/07 = EG 204 = GV 1874 (Knidos, 1. Jh.v.Chr.). SE 01/20/27 (Milet, 2. Jh.n.Chr.). EG 414 = E. Bernand, *Inscriptions grecques d'Égypte et de Nubie au Musée du Louvre* (1992) Nr. 93 (Abydos).