



Abb. 1 Der Schädel wird bei der Umbettung der skelettalen Überreste von Verwandten rituell „begrüßt“.
Friedhof von Potamia in Nordgriechenland.

Die Minoer und der Tod¹

Ein Interpretationsversuch minoischer Bestattungssitten

Diamantis Panagiotopoulos

Der Titel dieses Aufsatzes verbindet zwei Begriffe, die man eigentlich nur selten in einem Atemzug erwähnt. Denn im Gegensatz zum pharaonischen Ägypten, das uns primär als eine Bestattungskultur überliefert ist, entwickelte sich im minoischen Kreta eine Kultur, die das Leben und die Natur in den Mittelpunkt stellte. Auch wenn man heute zu Recht von vielen romantischen Vorstellungen älterer Forschergenerationen Abstand genommen hat², kann man nicht verneinen, dass die minoische Kunst das Produkt einer Gesellschaft mit einer besonderen Weltanschauung darstellt: Die spontane Lebensfreude und die sichtbar abgeschwächten herrschaftlichen bzw. religiösen Noten minoischer Kunstwerke bleiben im Vergleich mit den zeitgleichen orientalischen Kulturen singulär. Der krasse Gegensatz zum pharaonischen Ägypten wird umso deutlicher, bedenkt man, dass sich auf Kreta bis ans Ende der Neupalastzeit keine funeräre Ikonographie entfaltete³. Gerade vor diesem Hintergrund einer primär diesseitsorientierten Kultur erscheint es besonders interessant, die Einstellung der Minoer zum Tod und zu den Toten zu untersuchen.

Der Versuch, die eschatologischen Gedanken einer bronzezeitlichen Gesellschaft zu ergründen, ist zugegebenermaßen keine leichte Aufgabe. Dies gilt insbesondere für das minoische Kreta, wo unsere Quellenlage nur auf den 'stummen Zeugnissen' des Bestattungsrituals beruht, nämlich den Grabformen, den Skelettresten und den Grabbeigaben. Es fehlen nicht nur funeräre Bilder, sondern auch Texte, die auf Aspekte der Bestattungssitten oder Jenseitsvorstellungen Bezug nehmen. Dennoch ist es möglich, durch die Beobachtung der Bestattungspraktiken und durch Vergleiche mit den Grabstätten anderer Kulturen bzw. Epochen, manchen grundlegenden Jenseitsvorstellungen der Minoer auf die Spur zu kommen. Ohne zu verneinen, dass das Bestattungsritual ein sehr komplexes Phänomen darstellt, das auch ideologischen oder sozialen Zwängen unterliegt, werden wir hier unsere Aufmerksamkeit auf seine religiösen Aspekte richten, die mehr als alle anderen Faktoren die Begegnung

des Menschen mit dem furchtbaren Mysterium des Todes prägen⁴.

1. Quellenlage

Während der drei Hauptperioden der minoischen Kultur (Vor-, Alt- und Neupalastzeit, ca. 3100-1500 v. Chr.) und vor der allmählichen Infiltrierung der Insel durch mykenische Kulturelemente bleibt die minoische Bestattungspraxis grundsätzlich unverändert, so dass man diese lange Periode problemlos als ein historisches Kontinuum betrachten kann. Es hat zwar manche regionale Besonderheiten (wie z.B. in der Form der Gräber) oder Neuerungen (wie z.B. die Einführung von funerären Behältnissen am Ende der Vorpalastzeit) gegeben, doch nichts deutet darauf hin, dass sie einschneidende Unterschiede oder Wechsel in den eschatologischen Gedanken der Minoer reflektieren. Dieses einheitliche Bild ist kaum überraschend, denn bekanntermaßen zeichnen sich Bestattungssitten generell durch ihren konservativen Charakter aus.

1.1 Grabformen

Seit dem Beginn der minoischen Kultur hat man die Toten nicht begraben, sondern in gebauten oberirdischen Anlagen bestattet. Die funeräre Architektur wird von zwei Grabformen beherrscht, die sich als Träger zweier unterschiedlicher regionaler Traditionen erkennen lassen: a) das Tholosgrab und b) das rechteckige Grabhaus. Bei der ersten Grabform handelt es sich um einen Rundbau aus Stein, der in der Regel einen Durchmesser von etwa 3,5-10 m und eine Wandstärke von 1 bis zu 2,5 m aufweist (Abb. 2-3)⁵. An die Tholoskammer waren häufig Vorräume oder Annexe angebaut, die als Bestattungs- oder Kulträume dienten. Keines dieser Tholosgräber ist vollständig erhalten, so dass die Frage nach der Form des Daches (eine Steinkuppel oder ein Flachdach aus Holz) nicht definitiv geklärt werden kann. Doch gibt es einige wenige Beispiele, wie das Tholosgrab Γ von Phourni bei



Abb. 2 Die Tholosgräber von Odigitria, Südkreta (Luftaufnahme). Vor der runden Hauptkammer des größeren Grabes sind die rechteckigen Vorbauten erkennbar.

Abb. 3 Das Tholosgrab von Kamilari, Südkreta (Luftaufnahme). Runde Hauptkammer und Vorbauten.



Archanes (Abb. 4), dessen Rundmauern heute noch bis zu einer beträchtlichen Höhe stehen und die Gewissheit erlauben, dass zumindest in einigen Fällen die minoischen Tholosgräber eine richtige Steinkuppel besaßen⁶. Sie dienten als kommunale Gräber, die mehrere Tote beherbergten. Die bestattende soziale Einheit war sicherlich größer als eine Familie oder Großfamilie und aller Wahrscheinlichkeit nach als Sippe oder eine ganze Dorfgemeinde zu identifizieren⁷. Die meisten dieser Grabbauten weisen eine erstaunlich lange Benutzungsphase auf, die sich mit manchen Unterbrechungen sogar auf einen Zeitraum von mehreren Jahrhunderten, ja sogar einem Jahrtausend, erstrecken konnte⁸. Es ist daher kaum verwunderlich, dass in allen minoischen Tholosgräbern Platzmangel ein Dauerproblem war, das man mit der Errichtung von Vorräumen oder Annexen bzw. dem regelmäßigen Ausräumen alter Bestattungsreste zu lösen versuchte.

Die Tholosgräber stellen im Prinzip eine regionale Erscheinung dar, da sie bis auf wenige Ausnahmen nur in Zentralkreta vorkommen. Die größte Konzentration dieser Bauten findet sich im Süden Zentralkretas, nämlich in der fruchtbaren Mesara-Ebene und der südlich angrenzenden, bergigen Region von Asterousia (Abb. 5). Die Errichtung von mehreren Tholosgräbern im letztgenannten Gebiet – darunter die frühesten Beispiele dieses Grabtypus, die in subneolithische bzw. FM I-Zeit datiert werden, also bereits vor 3000 v. Chr. – ist an sich besonders interessant, da die karge Landschaft der Asterousia-Berge in späteren Perioden keine besondere Rolle in der kretischen Kulturgeschichte spielte. Heute noch ist dieser 'wilde Süden' der Insel sehr dünn besiedelt. Das Tholosgräber-Phänomen muss daher aus besonderen sozialen und kulturellen Verhältnissen in den anfänglichen Perioden der minoischen Kultur hervorgegangen sein, die allerdings nach unserem jetzigen Kenntnisstand nicht eindeutig rekonstruiert werden können.

Außerhalb von Zentralkreta tauchen die Tholosgräber, wie bereits erwähnt, nur vereinzelt auf oder fehlen gänzlich. Aus Westkreta ist bislang kein einziges Tholosgrab bekannt. Hier muss allerdings betont werden, dass in dieser Region vor- und altpalastzeitliche Bestattungen allgemein nur spärlich belegt sind. In Ostkreta wurden hingegen meh-



Abb. 4 Das Tholosgrab Γ von Phourni bei Archanes (Innenansicht).

Abb. 5 Das Tholosgrab von Sopata Kouse in der kargen Landschaft der Asterousia-Berge (von Westen).



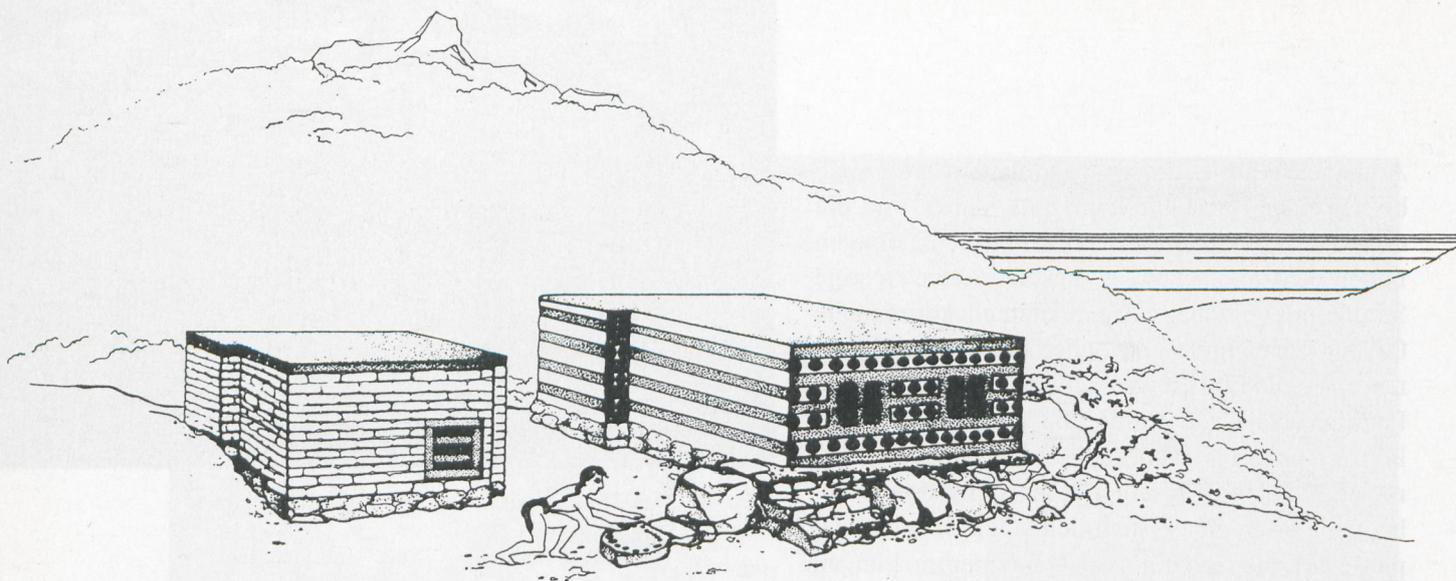


Abb. 6 Die Grabhäuser I und II von Gournia (zeichnerische Rekonstruktion von Jean Carpenter Efe).

rere Gräberfelder entdeckt und systematisch untersucht. Die vorherrschende Grabform ist hier nicht das Tholosgrab, sondern das rechteckige Grabhaus (Abb. 6-7)⁹. Dabei handelt es sich ebenfalls um eine oberirdische, aus Stein gebaute Anlage, die aus einem oder mehreren Räumen besteht. Im Laufe der Zeit entwickelten sich diese einfachen Bauten aus aneinander gereihten Kompartimenten zu immer komplexeren Strukturen, die in ihrer architektonischen Form und Ausstattung den Häusern der Lebenden ähnelten, was möglicherweise mit einer bestimmten Jenseitsvorstellung zusammenhing¹⁰.

Wenn man von den unterschiedlichen Grabformen absieht, weist die minoische Bestattungspraxis keine besonderen regionalen Variationen auf. Das Vorkommen zweier verschiedener Grabformen ist trotzdem signifikant, auch wenn man es nicht eindeutig erklären kann. Die Vermutung von zwei unterschiedlichen Bevölkerungselementen im Zentral- und Ostteil der Insel bietet zwar eine theoretische Erklärungsmöglichkeit, die allerdings wegen des sonst sehr homogenen kulturellen Profils der verschiedenen kretischen Regionen nicht besonders plausibel erscheint. Diese Frage muss, wie

Abb. 7 Das Grabhaus II von Gournia (von Westen).

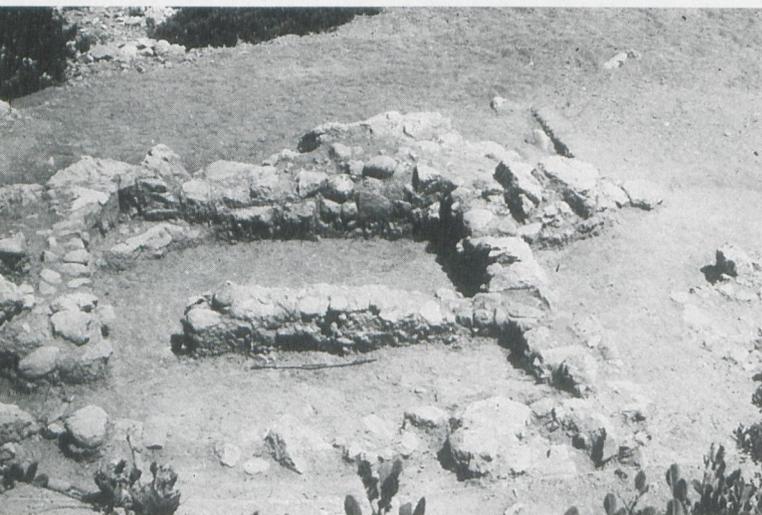


Abb. 8 Vor- und altpalastzeitlicher Sektor der Nekropole von Phourni bei Archanes mit Tholosgräbern und rechteckigen Grabhäusern (Luftaufnahme).





Abb. 9 Das Felskammergrab Π 1967 von Poros (Nordkreta). Ostteil der Grabkammer (von Westen).



Abb. 10 Sarkophage und Grabpithoi aus der Nekropole von Pachyammos (Nordostkreta).

viele andere, noch offen bleiben. Interessant ist schließlich zu beobachten, dass in der Nekropole von Phourni bei Archanes (im Zentrum der Insel, etwa 10 km südlich von Knossos gelegen), die zwei Grabbau-traditionen aufeinander treffen, denn hier sind beide Typen vertreten, sowohl Tholosgräber als auch rechteckige Grabhäuser (Abb. 8). Nach den bisherigen Funden ist allerdings davon auszugehen, dass die frühesten Grabbauten in der Nekropole von Phourni Tholosgräber waren.

Als Fazit lässt sich festhalten, dass es sich sowohl bei den Tholosgräbern als auch bei den rechteckigen Grabhäusern um oberirdische Grabstätten handelt, in denen die Toten nicht unter der Erde begraben, sondern in einer Kammer bestattet wurden. Der Brauch von unterirdischen Bestattungen ließ sich nur an wenigen Orten der Insel feststellen, vor allem in zwei nahe zueinander liegenden Nekropolen in Sphoungaras und Pachyammos in Nordost-Kreta, und bleibt damit eine Ausnahmeerscheinung¹¹. Gelegentlich wurden schließlich natürliche Höhlen, Felsmulden und -spalten als Bestattungsstätten benutzt¹².

Seit der späten Altpalastzeit tritt eine neue Grabform auf, das Felskammergrab (Abb. 9)¹³. Obwohl seine Grabkammer oder -kammern in der Regel in das weiche Gestein eines Abhangs eingegraben waren, lässt es sich ebenfalls als eine oberirdische Anlage bezeichnen. Zu den frühesten Beispielen dieses Typus zählen die Gräber von Mavrospilio bei Knossos und Poros, einem Vorort von Heraklion. Neben dieser Grabform werden die alten Tho-

losgräber und rechteckigen Grabhäuser sowie Pithoi für unterirdische Bestattungen in den beiden oben erwähnten Nekropolen von Sphoungaras und Pachyammos weiterhin verwendet.

Die Bestattungspraxis während der Blütezeit der minoischen Kultur, der sogenannten Neupalastzeit (MMIII–SMIB, ca. 1800-1520/10 v. Chr.) ist seltsamerweise sehr lückenhaft dokumentiert¹⁴. Die wenigen uns bekannten Gräber, die mit Sicherheit in diese Periode datiert werden, gehören überwiegend zum Typus des Felskammergrabes¹⁵. In denselben Zeitraum gehört die Hauptbenutzungsphase der Pithosnekropolen von Sphoungaras und Pachyammos. Die älteren Grabhäuser¹⁶ und Tholosgräber werden nun nur gelegentlich verwendet.

1.2 Bestattungsarten

Die Bestattung im minoischen Kreta stellte einen Prozess in zwei Phasen dar: 1. die primäre Beisetzung des Leichnams und 2. die sekundäre Lagerung des Schädels bzw. der Langknochen. In den frühesten Stufen der minoischen Kultur hat man die Toten direkt auf dem Grabboden beige-setzt. Große Vorratsgefäße, sog. Pithoi, und Sarkophage (Abb. 10) wurden als Grabbehältnisse wahrscheinlich erst seit der fortgeschrittenen Vopalastzeit (gegen 2100 v. Chr.) regelmäßig verwendet¹⁷. Sie dienten meist als Behältnisse für einfache oder aufeinanderfolgende Mehrfachbestattungen innerhalb der Tholosgräber und rechteckigen Grabhäuser. Im Ostteil der Insel konnten sie aber auch selbstständig auftreten, wie es z.B. in den Nekropo-



Abb. 11 Umgestülpte Grabpithoi aus der Nekropole von Sphoungaras (Grabungsphoto von 1912).

Abb. 12 a und b

Weggeräumte Skelettreste und Beigaben älterer Bestattungen aus der Nekropole von Phourni bei Archanes.



len von Sphoungaras und Pachyammos der Fall gewesen ist, in denen man die funeren Behältnisse nicht in oberirdische Gebäude stellte, sondern einfach unter der Erde begrub (Abb. 11)¹⁸. Innerhalb eines Sarkophags wurde der Leichnam in Hockerstellung beigesetzt, in Seiten- oder Rückenlage mit hoch gezogenen Knien¹⁹. Bestattungen in gestreckter Lage treten hingegen nur sporadisch auf²⁰.

Die Sekundärbestattung war ein wesentlicher Teil des minoischen Grabrituals. In den Tholosgräbern und rechteckigen Grabhäusern wurden die Skelettreste alter Bestattungen regelmäßig für Neubelegungen beiseite geräumt. Der größte Teil des postcranialen Materials wurde ohne Rücksicht in einer Ecke gestapelt bzw. aus dem Grab ausgeräumt²¹. In der Nekropole von Archanes hat man die überfüllten Gräber regelmäßig gereinigt und die alten Bestattungsreste und Beigaben an einem Ort westlich der Grabbauten niedergelegt, wo der natürliche Fels an mehreren Stellen tief aufgespalten ist (Abb. 12 a-b)²². Nur die Schädel und bisweilen auch die Langknochen erfuhren eine respektvollere Behandlung. Man beließ sie am Ort oder legte sie an einen neuen Platz innerhalb oder außerhalb des Grabes in größeren Gefäßen, Pithoi oder sogar Sarkophagen nieder (Abb. 15-16)²³. Die Umbettung der Schädel wurde häufig durch die Mitgabe von Tassen bzw. Speisen begleitet²⁴.

sen Behandlung seiner skelettalen Reste. Letztere wurden, wie bereits erwähnt, in den meisten Fällen in eine Ecke zusammengeschoben bzw. aus dem Grabinneren hinausgeschafft. Von dieser Praxis blieben in der Regel nur die Schädel und bisweilen die Langknochen verschont, die man entweder an der Bestattungsstelle liegen ließ oder an einen anderen Ort umbettete. Einen ersten Versuch, die differenzierte Behandlung zwischen Leichnam und Skelett im ägäischen Kulturbereich zu erklären, unternahm Joseph Wiesner in seinem 1938 erschienenen Werk *Grab und Jenseits*²⁷. Ausgehend von Erkenntnissen der ethnologischen Forschung vermutete er, dass die Minoer den Tod als einen zweiphasigen Prozess betrachteten. Die erste Phase, die einen Übergangscharakter hatte, dauerte vom Zeitpunkt des Todes bis zur Verwesung des Leichnams, während die zweite, die einen permanenten Zustand darstellte, erst nach der Verwesung des Körpers bis auf das Skelett einsetzte. Während der ersten Phase glaubten die Minoer, laut Wiesner, dass der Tote in seinem Grab fortlebte und eine Art Halbexistenz führte. In der zweiten Phase, nach der vollständigen Verwesung des Leichnams, war die

Seele von der irdischen Existenz endgültig befreit und lebte in einem rein spirituellen Jenseits weiter.

Eine zentrale Rolle in der Argumentation Wiesners spielte die unter Naturvölkern weit verbreitete Vorstellung des 'lebenden Leichnams', wonach der Tote vor der Verwesung seines Körpers die gleichen physischen Bedürfnisse wie der Lebende hatte. Die Hypothese Wiesners geriet in den nachfolgenden Jahrzehnten in Vergessenheit, als die Grabforschung ihr Interesse auf andere Aspekte oder Erklärungsmodelle des Bestattungsrituals richtete²⁸. Doch bietet m.E. der Glaube an den Tod als einen zweiphasigen Prozess die überzeugendste Erklärung für die Interpretation der minoischen Bestattungspraxis. Zur Unterstützung dieser These sollen im Folgenden einige Argumente angeführt werden, die sich an neuere Erkenntnisse der archäologischen und ethnologischen Forschung anlehnen.

Die Reaktion der Menschen auf das Ereignis des Todes ist in vielen Epochen und Kulturen tatsächlich von der Vorstellung eines Übergangsstadiums zwischen Dies- und Jenseits geprägt. Der augen-

Abb. 16 Schädel, der auf eine Steinplatte im Inneren eines Tonsarkophags umbettet wurde. Grabhaus 18 von Phourni bei Archanes.

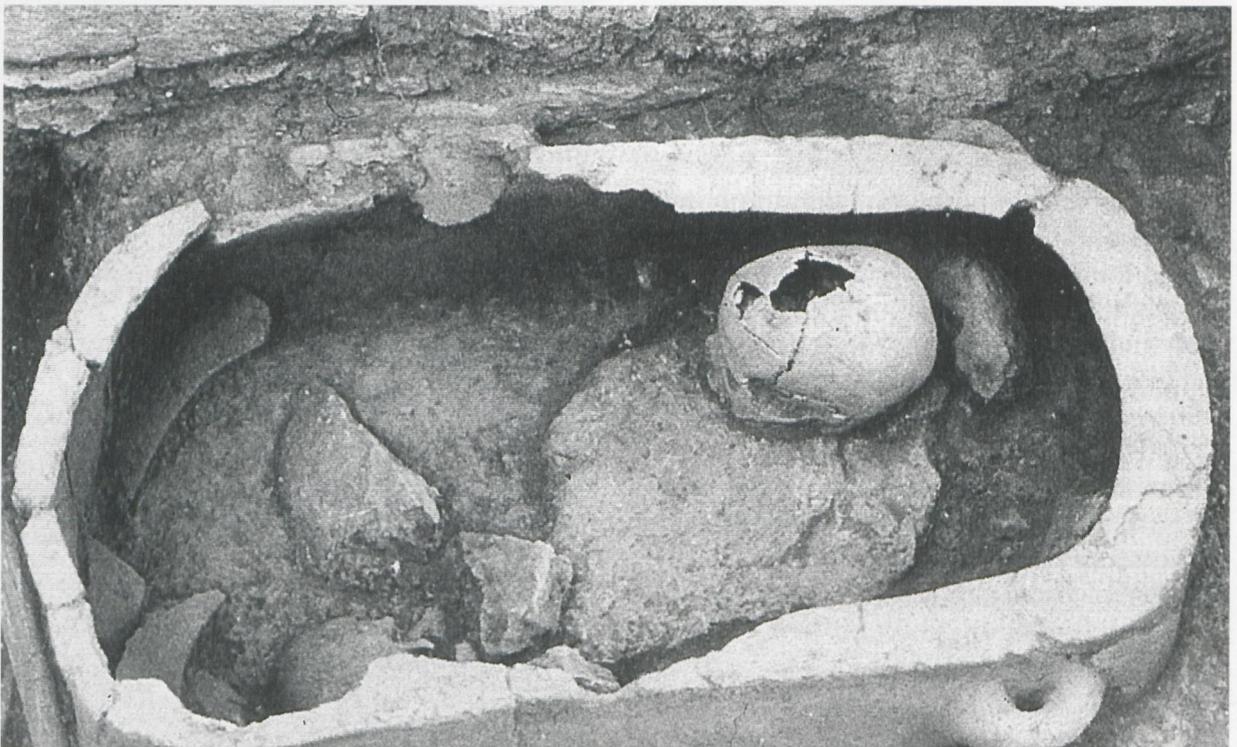




Abb. 17 Umbettung der skelettalen Überreste und Klagefrauen im Friedhof von Potamia in Nordgriechenland.

blickliche Charakter des biologischen Todes ist eine Erkenntnis der modernen Wissenschaft und dadurch ein Konzept unserer Gesellschaft. Nach Ansicht des französischen Soziologen Jean Baudrillard ist die heutige Vorstellung vom Tod durch das Konzept einer Maschine und ihrer Funktion geprägt²⁹. Für eine Maschine gilt, dass sie entweder funktioniert oder nicht. Auf den Menschen übertragen bedeutet es, dass die biologische Maschine des Körpers entweder tot oder lebendig ist. Wir erfahren Tod als einen mechanischen Defekt, andere Kulturen hingegen betrachten ihn als eine Nuance des Lebens und umgekehrt das Leben als eine Nuance des Todes³⁰. Für diese vormodernen Kulturen war der biologische Tod weder punktuell noch endgültig, sondern stellte einen langsamen Prozess des Übergangs von einem Zustand (Diesseits) in einen anderen (Jenseits) dar. Er wurde eher als ein Weggehen und nicht als eine vollständige Vernichtung eines Menschen aufgefasst. Der Verstorbene überlebte daher seinen eigenen Tod im doppelten Sinne des Wortes. Die Bestattung leitete lediglich den Beginn einer Zwischenphase ein, innerhalb

welcher der Leichnam weder tot noch lebendig war und als Residenz der wandernden Seele respektiert und gefürchtet wurde³¹. Das Ende dieser Periode war sowohl biologisch durch die vollständige Verwesung des Körpers als auch rituell durch die Sekundärbestattung des Schädels bzw. der Langknochen markiert.

Der weit verbreitete Glaube an einen Übergangszustand zwischen Dies- und Jenseits scheint in zwei Vorstellungen tief verankert zu sein, die man als die 'biologische' und die 'emotionale' Erfahrung bezeichnen kann. Die biologische Erfahrung bezieht sich auf die Verwesung des Körpers, die eine Art biologischen Prozesses mit Übergangscharakter darstellt. Der Körper bleibt lange Zeit nach dem Ereignis des Todes biologisch aktiv. Unter antiken Gesellschaften und Naturvölkern herrschte daher der Glaube, dass, solange sich der Leichnam während des Verwesungsprozesses weiterhin in Farbe oder Substanz veränderte, er fortlebte³². Folglich war es die Dauer der Verwesung, die in erster Linie die Länge dieser Übergangsphase

bestimmte. Der langsame Zerfall des Leichnams bis auf die Knochen wurde offensichtlich in vielen Kulturen als das Übertreten der Seele von einer körperlichen in eine spirituelle Existenz gedeutet. Das Skelett, trauriger Überrest des auseinandergebrochenen Körpers, verlor dadurch jegliche soziale oder rituelle Bedeutung, denn man war überzeugt, dass die Seele nun die Erde endgültig verlassen hätte³³.

Die emotionale Erfahrung betrifft die Reaktion der Lebenden auf das Ereignis des Todes von verwandten Personen. Auf dieser psychischen Ebene wird der Tod ebenfalls als ein Übergang erfasst. Der Tote verschwindet keineswegs augenblicklich, sondern 'verstirbt' langsam im Gedächtnis der Lebenden. Der Schmerz um den Verlust einer geliebten Person zwingt die Hinterbliebenen, den Toten als einen noch lebenden Menschen zu betrachten, da er als fortwährende Erinnerung einen sehr großen Teil ihrer eigenen Realität einnimmt. Der Tote wird dadurch in der gegenwärtigen Zeitdimension 'zurückgehalten', und wenn seine Identität langsam im Gedächtnis der Hinterbliebenen zerfällt, dann stirbt er einen zweiten, endgültigen Tod. Eine spürbare Relevanz für diesen emotionalen Faktor hat die sogenannte Traumhypothese, jene alte These der Kulturanthropologie, die das Erscheinen des Verstorbenen in den Träumen der Lebenden als einen möglichen Grund für den Glauben an einen Übergangszustand nach dem Tode betrachtete³⁴.

Aus dem reichen Material ethnologischer Beispiele, die diesen Glauben explizit machen, sollen an dieser Stelle nur zwei markante Fälle herausgegriffen werden. Der erste bezieht sich auf die europäischen und insbesondere die slawischen Vampirlegenden³⁵. Im Volksglauben hatte ein Vampir stets eine körperliche, keine skelettale Substanz und 'lebte' während dieser Übergangsperiode vor der Verwesung des Körpers weiter. Ein Skelett konnte sich nie zu einem Vampir verwandeln.

Noch interessanter erscheint wegen seiner geographischen Relevanz das zweite Beispiel, nämlich die Bestattungssitten im modernen Griechenland. Die Vorstellung, dass sich die Seele des Verstorbenen vor der Verwesung des Leichnams noch auf Erden befindet, ist in der griechischen Provinz bis heute weit verbreitet, obwohl sie dem christlichen

Glauben zuwiderläuft. Eine umfassende Darstellung dieses Volksglaubens bot der Ethnologe Loring Danforth, der 1979 das nordgriechische Dorf Potamia besuchte und die Bestattungssitten und Jenseitsvorstellungen seiner Einwohner dokumentierte³⁶. In Potamia herrschte der Glaube, dass sich die Seele des Verstorbenen vor der vollständigen Verwesung des Leichnams noch auf Erden befinden soll³⁷. Ich möchte hier nur einen charakteristischen Fall erwähnen. Eine Mutter besuchte nach dem Begräbnis ihrer verstorbenen Tochter das Grab fünf Jahre lang täglich. Kurz vor der Sekundärbestattung beklagte sie sich, dass die Seele der Tochter nun die Erde verlassen würde, ohne ihr ein einziges Zeichen gegeben zu haben. Dieser Fall ist keineswegs singulär. Im Gegenteil, er entspricht einer in Griechenland typischen Jenseitsvorstellung, die sicherlich nicht neu ist, deren Ursprünge uns jedoch unbekannt sind. Die Übergangsphase wurde mit der Umbettung des Skeletts an eine andere Stelle des Friedhofs beendet (Abb. 17). Der Zeitraum zwischen Primär- und Sekundärbestattung betrug in Potamia fünf Jahre, in anderen griechischen Regionen drei bis sieben Jahre³⁸. Die Verwesung des Leichnams in weiße, saubere Knochen zum Zeitpunkt der Exhumierung wurde als ein gutes Zeichen für die Loslösung der Seele des Toten empfunden³⁹. Erst dann konnte der Verstorbene in einen permanenten spirituellen Zustand gelangen. Im gleichen Moment verlor die Beziehung zwischen dem Verstorbenen und seinen Verwandten seine vorherige Intensität.

Angesichts dieser nahezu universalen Vorstellung scheint es – unter Berücksichtigung der relevanten archäologischen Befunde – legitim zu vermuten, dass auch die Minoer an den Tod als einen zweiphasigen Prozess geglaubt haben. Nach dieser Auffassung wurde der Leichnam als Sitz des Toten respektiert und gefürchtet, während die von der Seele des Verstorbenen verlassenen skelettalen Überreste sowohl für ihn als auch für die Hinterbliebenen bedeutungslos waren. Offensichtlich betrachtete man das Skelett als keine physische Einheit mehr, die mit der Person des Verstorbenen identifiziert werden konnte. Es muss hier nachdrücklich betont werden, dass die Minoer nur das Skelett als menschlichen Überrest, nicht aber die Identität des Toten rücksichtslos behandelten. Ihr Interesse, die Erinnerung an die Person des Verstor-

benen lebendig zu erhalten, lässt sich durch die Praxis der Zweitbestattung von Schädeln und gelegentlich auch von Langknochen eindeutig dokumentieren. Ihre Umbettung könnte implizieren, dass sie als symbolische *partes pro toto* für das gesamte skelettale Material standen. Das gilt insbesondere für die Schädel, da man generell den Kopf als Sitz des Lebens und Inbegriff der Persönlichkeit und Identität des Individuums betrachtet (Abb. 1)⁴⁰.

Die ethnologische Beobachtung, dass die dem Verstorbenen geltenden rituellen Anstrengungen der Hinterbliebenen sich vornehmlich auf den transitorischen, furchterregenden Zustand zwischen Dies- und Jenseits konzentrierten, dürfte auch für den minoischen Befund Geltung haben. Es ist sehr wahrscheinlich, dass nach der Verwesung des Leichnams und dem Ausräumen der skelettalen Überreste die vollzogenen Riten sowohl an Häufigkeit als auch an Intensität abnahmen oder sogar abgebrochen wurden. Dem Skelett wurden offensichtlich keine physischen Bedürfnisse zugesprochen, so dass man, wie bereits erwähnt, Knochen und Beigaben beiseite räumte bzw. aus dem Grab hinauswarf. Mit der Verwesung des Körpers verlor daher der

Tote seinen Anspruch sowohl auf einen Platz im Grab als auch auf Beigaben, da er von nun an eine Art körperloser Existenz führte. Dieser rein spirituelle Zustand setzte deutliche Grenzen zum symbolischen oder rituellen Kontakt zwischen beiden Seiten.

Vor dem vorhin umrissenen gedanklichen Hintergrund lässt sich eine Erklärung für die oberirdische Hausform der minoischen Gräber finden. Manche der rechteckigen Grabbauten, wie die Grabhäuser 3 und 18 in Phourni⁴¹ oder das sogenannte *Maison des Morts* in Mallia⁴², bestehen nicht aus einfachen aneinandergereihten Kompartimenten, sondern weisen einen komplexeren, hausähnlichen Grundriss auf. Die Nekropole von Archanes ist eine Nekropole im eigentlichen Sinne des Wortes, eine 'Totenstadt' mit Straßen, Plätzen und oberirdischen, in einigen Fällen sogar zweistöckigen, Bauten (Abb. 18). Dass die minoische Grabarchitektur auf den Glauben an eine Übergangsphase nach dem Tod Bezug nahm, wurde bereits von Wiesner erkannt: „Die Hauptforderung des lebenden Leichnams geht nach einer Wohnung“⁴³. Man glaubte offensichtlich, dass der Tote in diesem Übergangs-

Abb. 18 Die Nekropole von Phourni (von Westen). Im Hintergrund das Dorf Archanes.



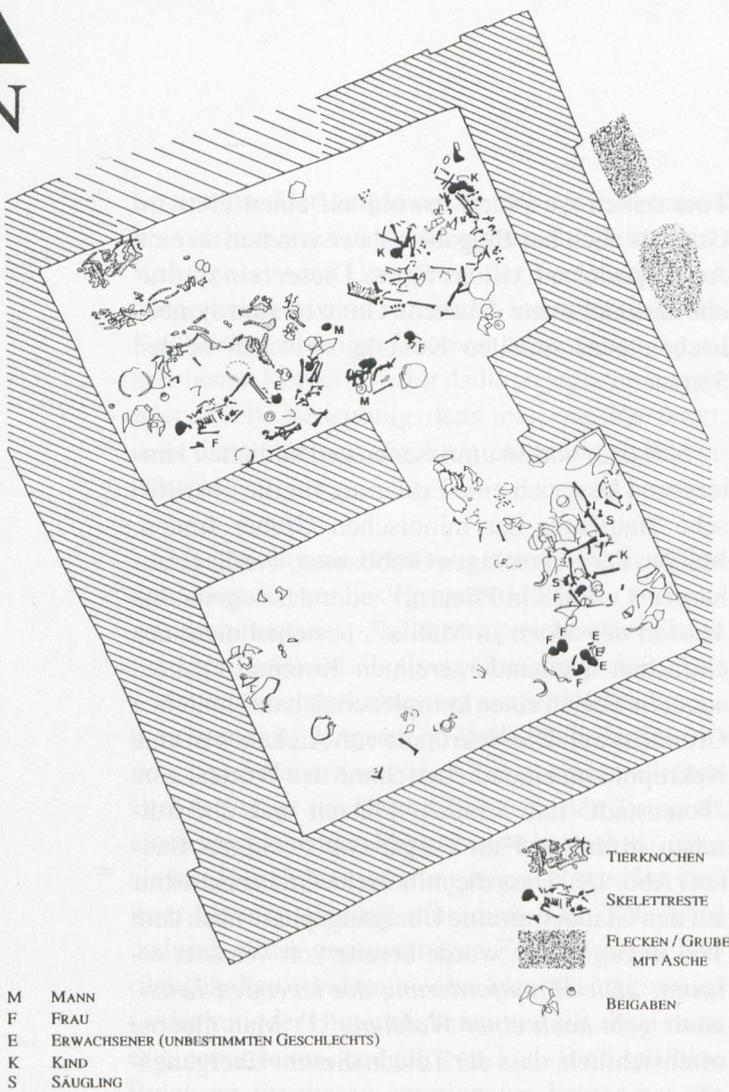


Abb. 19 Doppelgruft in der Nekropole von Tall Ahmad al-Hattu. Nördliche Kammer mit Primärbestattungen und südliche Kammer mit beiseite geräumten Resten älterer Bestattungen.

Die Regeln, welche die Versorgung der Toten mit Beigaben bestimmten, bieten schließlich ein weiteres interessantes Zeugnis für die eschatologischen Vorstellungen der Minoer. Wie bereits erwähnt, unterlagen Nahrungsbeigaben einer obligatorischen, alle anderen Gegenstände hingegen einer freiwilligen Praxis. Die Bedeutung dieser inhaltlichen Differenz ist für die Interpretation des minoischen Grabrituals grundlegend. In der ersten Gruppe, den regelmäßigen Beigaben, werden zweifelsohne die vorherrschenden 'religiösen' Vorstellungen greifbar, die alle Toten in gleicher Weise betreffen. In der zweiten Gruppe blicken wir hingegen auf einzelne 'freiere' Entscheidungen der Hinterbliebenen, die z.T. auch soziale Verhältnisse reflektieren können, da unter Umständen 'exklusiv' auch als 'elitär' interpretiert werden kann.

Die Tongefäße (Amphoren, Krüge, Kannen, Tassen u.a.), die als Behälter zum Konsum oder nur für eine kurzfristige Aufbewahrung von Nahrung dienten, sowie die dazugehörigen Tierknochen, die offenbar Reste von Fleischportionen waren, dürften mit dem Gedanken an ein Übergangsstadium in Verbindung gebracht werden, als sich der Tote noch auf der Erde befand und manche physischen Bedürfnisse hatte. Sie könnten somit eine Wegzehrung für die Reise ins Jenseits darstellen, eine ebenfalls in Raum und Zeit weit verbreitete Vorstellung. Diese Nahrungsbeigaben lagen in den meisten Fällen in 'greifbarer' Nähe des Toten entweder innerhalb der funerären Behältnisse oder unmittelbar neben ihnen. Dies kann man für das minoische Kreta wegen der schlechten Publikationslage leider nicht mit Bildern demonstrieren. Die Platzierung von Nahrung in der unmittelbaren Nähe des Leichnams lässt sich allerdings anhand der Angaben der Grabungstagebücher bzw. -berichte eindeutig belegen. Den Sinn dieser universalen Bestattungssitte⁴⁶ machen bereits altägyptische Texte explizit: Nahrungsbeigaben ermöglichten dem Toten die Selbstversorgung, sobald er aus seinem Todesschlaf erwacht war⁴⁷. Wie wir aus den Pyra-

stadium vor dem endgültigen Eintritt ins Jenseits seine Grabstätte bewohnte, wie zu Lebzeiten sein Haus⁴⁴. Dabei handelte es sich weniger um eine permanente Bleibe, sondern eher um eine vorläufige Station auf dem Weg ins Jenseits. Wiesner betonte ferner den grundsätzlichen Unterschied zwischen der Bestattung in einem Grabhaus und der Beisetzung in der Erde: „Neben dem Bestreben, dem Toten einen Wohnplatz zu schaffen, wodurch das Totenhaus über der Erde und unterirdische Totenwohnungen entstehen, verraten Erdgrube, Kistengrab und Gefäßbestattung ein gegenteiliges Prinzip“⁴⁵. Auf die kretischen Verhältnisse übertragen, wird dieser Unterschied vor allem zwischen den oberirdischen hausähnlichen Gräbern und den späteren, in Gruben angelegten Pithosbestattungen der Nekropolen von Spoungaras und Pachyammos deutlich, wo man die Toten der Erde übergab. Dass die letztgenannten Fundorte einem völlig unterschiedlichen Grundkonzept folgen, wird auch dadurch ersichtlich, dass hier keine Sekundärbestattungen stattgefunden haben.

midentexten erfahren, bedurfte allerdings der Verstorbene zur Erweckung der Hilfe der Lebenden. Gerade dieser Gedanke von einer Passivität des Toten gab im alten Ägypten den Anstoß für die Gestaltung einer Totenpflege seitens der Familie und in erster Linie seitens des Sohnes am Grabe des verstorbenen Vaters⁴⁸.

Man darf hier allerdings nicht verkennen, dass die elementare Bedeutung von Nahrungsbeigaben im minoischen Grabritual möglicherweise eine zusätzliche, soziale Komponente besaß. Nahrung ist Leben. Im Gegensatz zur modernen *Fast-food*-Gesellschaft, in der sie jegliche symbolische oder soziale Bedeutung verloren hat, war die Verteilung von Nahrung in vielen antiken und primitiven Kulturen ein Mittel zum Aufbau einer Bindung gemeinsamen Lebens⁴⁹. In diesem Sinne bestätigte oder konstituierte sie sogar Verwandtschaft im eigentlichen Sinne des Wortes (man spricht hier nicht nur von Bluts-, sondern auch von Nahrungsverwandtschaften). In vielen Teilen der griechischen Provinz hat die Ernährung anderer Personen heute noch eine besondere soziale Bedeutung. Sie stellt eine wichtige zwischenmenschliche Geste dar, die

als Ausdruck von Liebe und Solidarität in der Familie oder von Gastfreundschaft aufgefasst wird⁵⁰. Die Versorgung der minoischen Toten mit Speise und Trank stellte vielleicht die Materialisierung ähnlicher Gedanken dar.

Bei allen übrigen Beigaben handelt es sich um Gegenstände aus der Sphäre des persönlichen Eigentums des Toten. Ihre Personengebundenheit geht aus der Tatsache hervor, dass sie sich zu Lebzeiten in unmittelbarem körperlichen Kontakt mit ihrem Besitzer befanden. Man kann sagen, dass sie weniger von den Hinterbliebenen mitgegeben, als vom Toten als ihm gehörendes Gut 'mitgenommen' wurden. Sie sind wohl keine Gabe für den Verstorbenen, sondern eher sein Eigentum. Der Mitgabe von persönlichen Gegenständen an den Toten könnten verschiedene Vorstellungen zugrunde liegen: die Aversion seitens der Lebenden, sich die persönliche Habe des Verstorbenen anzueignen, die Angst vor ihm sowie schließlich sein Rechtsanspruch auf Gegenstände, die er zu Lebzeiten erworben hatte. Obwohl die Angst vor dem Toten als psychische Reaktion dinglich nicht fassbar ist, bietet uns der archäologische Befund einige Anhaltspunkte, wel-

Abb. 20 Jericho, Grab H 18. Bestattung auf Sänfte. Neben ihr eine Holzbank mit Platte, die Hammelknochen enthielt. Entlang der Mauer Gefäße mit weiteren Nahrungsbeigaben.



che diese Vermutung stützen können. Zu erwähnen sind hier in erster Linie das Vorkommen von Sarkophagen, die mit Putz versiegelt sind, das Umstülpen von Sarkophagen bzw. Pithoi (Abb. 11), das Stapeln dieser Behältnisse übereinander sowie schließlich das Verschließen des Grabeingangs mit großen Steinplatten. Diese Argumente sind allerdings keineswegs zwingend und in jedem einzelnen dieser Fälle können praktische Gründe erwogen werden. Die Angstvorstellung der Lebenden gegenüber den Toten muss dennoch als universelles Phänomen auch im minoischen Kreta präsent gewesen sein.

3. Ein interkultureller Vergleich

Bei der hier unternommenen interpretatorischen Betrachtung der minoischen eschatologischen Vorstellungen stellt sich unvermeidlich die Frage, wie eigenartig diese Jenseitskonzeption im Kontext zeitgleicher Kulturen ist. Bei einer Gegenüberstellung der oben beschriebenen Bestattungssitten und jener der zwei großen Kultursphären der Bronzezeit, Ägypten und Vorderasien, stellt man sowohl Ähnlichkeiten als auch Unterschiede fest, die deutlich machen, dass die Begegnung des Menschen mit dem Phänomen des Todes und die damit verbundenen Vorstellungen und Reaktionen nicht instinktiv, sondern kulturell bedingt waren.

Im Fall der vorderasiatischen Kulturen lässt sich beobachten, dass im Großen und Ganzen ähnliche Vorstellungen und Bestattungssitten wie im minoischen Kreta vorherrschten. Ich möchte hier nur zwei Beispiele erwähnen, die auf eine grundsätzlich ähnliche Jenseitsvorstellung zurückgehen, obwohl sie zeitlich und geographisch voneinander entfernt sind. Alle Bestattungspraktiken, die wir im minoischen Kreta beobachteten, treten in nahezu unveränderter Form in Nekropolen des 3. Jahrtausends v. Chr. im südlichen Mesopotamien sowie in Luristan auf. Ein charakteristisches Fallbeispiel stellt die Nekropole von Tall Ahmad al-Hattu dar (Abb. 19), die von Tilman Eickhoff eingehend untersucht wurde⁵¹. Auch hier begegnen wir der sorgfältigen primären Bestattung, der rücksichtslosen Behandlung alter Bestattungsreste mit Ausnahme der Schädel, der obligatorischen Versorgung der Toten mit Nahrungsbeigaben sowie schließlich Grabbauten, die architektonisch dem Hausbau ver-

wandt sind. Alles deutet darauf hin, wie Eickhoff betont, dass das Grab einen Übergangscharakter hatte und nur als eine Zwischenstation auf dem Weg ins Jenseits diente.

Die Vorstellung einer Übergangsphase zwischen Dies- und Jenseits ist auch in Gräberfeldern der Frühen und Mittleren Bronzezeit in der Levante greifbar. Besonders die in den 50er Jahren von Kathleen Kenyon untersuchten früh- und mittelbronzezeitlichen Gräber von Jericho liefern unmissverständliche Belege für den Glauben an eine Zwischenphase zwischen Dies- und Jenseits, während der der Verstorbene noch physische Bedürfnisse hatte. Ein sehr eindrucksvolles Beispiel bietet das Grab H 18, in dem der Leichnam einer der letzten Bestattungen auf einer Sänfte ins Grab gelegt wurde (Abb. 20)⁵². Direkt neben ihm lagen eine längliche Holzbank, eine Holzplatte mit Hammelknochen und weitere Nahrungsbeigaben in Tongefäßen. Der Brauch, die Toten auf einer Sänfte ins Grab zu legen, begegnet auch auf Kreta in einem Felskammergrab in Poros, in dem man Reste ähnlicher Holzsäufte entdeckt hat⁵³. Die Vorstellung des Todeszustands als Schlaf ist in beiden Fällen unverkennbar. Man glaubte offensichtlich, dass der Tote von diesem Schlaf entweder allein oder – wie im Fall der Pyramidentexte – mit Hilfe von rituellen Vorkehrungen erwachte, um die ihm beigegebenen Speisen zu kosten.

Im umfangreichen Corpus von mesopotamischen Mythen, Epen, Erzählungen, Ritualtexten oder Grabinschriften, die auf den Tod und das Jenseits Bezug nehmen, gibt es keine explizite Erwähnung von einem Übergangszustand zwischen Dies- und Jenseits⁵⁴. Viele mythisch-epische Texte beklagen allerdings die elende Existenz von unbestatteten Personen, die als Geister im Diesseits herumirrten und eine ständige Bedrohung für die Hinterbliebenen waren. Nur der ordnungsgemäß bestattete Tote gelangte in die Unterwelt, wo er sich zu einem Totengeist (*etemmu*), einem schattenhaften Abbild des Menschen, verwandelte und in einer spirituellen Sphäre weiterlebte. Ein nach mesopotamischen Vorstellungen schweres Vergehen gegen die gesellschaftliche und göttliche Ordnung wurde daher nicht nur mit der bloßen Todesstrafe, sondern mit der totalen körperlichen Vernichtung bestraft⁵⁵. Letztere erfolgte durch den Feuer- oder

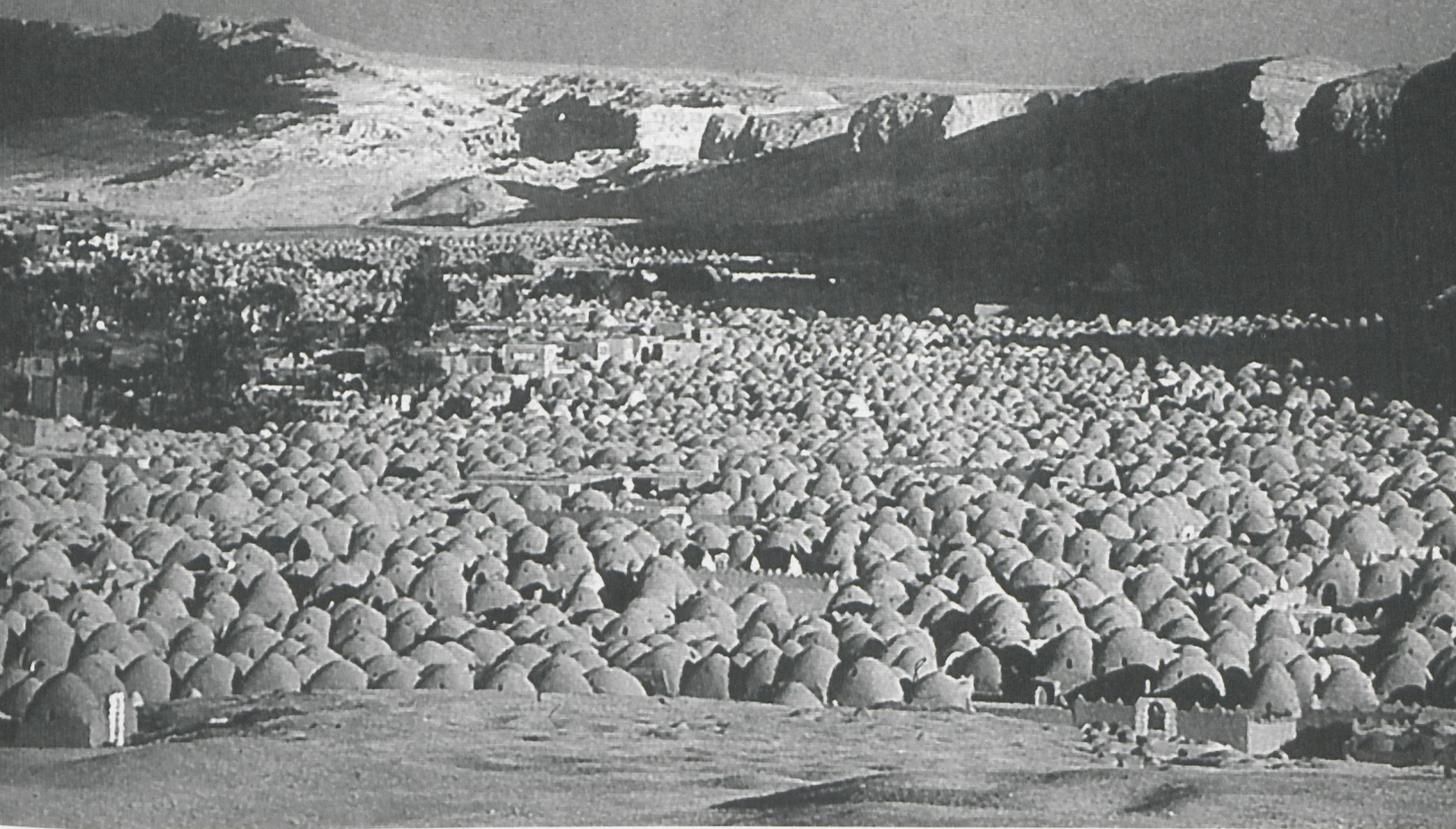


Abb. 21 Muslimische Totenstadt von Zawiyat-el-Amwat (Mittelägypten).

Wassertod sowie durch die Zerstörung der Knochen des Bestraften.

Wenn wir uns schließlich den ägyptischen Bestattungssitten zuwenden, so ist in Bezug auf das minoische Kreta sowohl eine Analogie als auch ein substanzieller Gegensatz festzustellen. Eine geläufige ägyptische Bezeichnung des Grabes lautete *pr dt* (Haus der Ewigkeit). Die erste Komponente dieses Begriffs (Haus) bildet unsere Analogie. Das ägyptische Grab fungierte trotz der Fortexistenz des Toten im Jenseits als ein zweites Haus, ein irdischer Aufenthaltsort. Der Wohnhausgedanke ist vor allem in den königlichen und privaten Grabanlagen des Alten Reiches greifbar⁵⁶. Diese Vorstellung überlebte das Ende der ägyptischen Kultur. Nicht nur die Totenstädte der römischen Zeit, sondern auch die modernen muslimischen Kuppelgräber-Nekropolen (Abb. 21) knüpfen mit der Hausform der Gräber an diesen uralten Gedanken.

In der zweiten Komponente (Ewigkeit) begegnen wir jedoch dem Gegensatz. Das Grab ist kein temporärer Aufenthaltsort der Toten, wie im minoischen Kreta, sondern die ewige Wohnung. Der vorläufige gegenüber dem ewigen Charakter des Grabes in beiden Kulturen entspricht der jeweils

unterschiedlichen Behandlung des Leichnams: Einerseits herrschte auf Kreta die Sitte seiner temporären Aufbewahrung, die mit der Verwesung endgültig aufhörte, andererseits aber in Ägypten die Anstrengung, den Leichnam mit der Mumifizierung für die Ewigkeit intakt zu halten. Der immense materielle oder rituelle Aufwand im Grabbereich, der in allen Phasen der altägyptischen Geschichte präsent ist, hatte denselben Zweck, nämlich den Toten für die Ewigkeit zu versorgen⁵⁷.

Diese Gegensätze in dem Grabgedanken und der Bestattungspraxis sind Ausdrücke der radikal verschiedenen Auffassung vom Tod in beiden Kulturen. Im minoischen Kreta existierte offensichtlich die Vorstellung von einem körperlosen jenseitigen Leben, in dem die Seele, nach der Verwesung des Leichnams, jegliche physische Qualität verlor und in einer spirituellen Sphäre weiterlebte. In Ägypten dagegen herrschte der Glaube an eine lebensnahe Fortexistenz nach dem Tode, die stets einen irdischen Bezug beibehielt: Der Tote hatte neben seinem spirituellen Dasein im Jenseits auch eine irdische Wohnstätte und unterlag den gleichen materiellen Bedürfnissen wie im Diesseits. Ohne die dauerhafte Konservierung des Körpers, das Grab und die regelmäßige Versorgung des Toten

war eine Weiterexistenz nicht möglich. Interessanterweise begegnet auch in Ägypten der Glaube an eine Übergangsphase nach dem Tode. Diese Phase wurde allerdings als ein negativer Todeszustand betrachtet, war unerwünscht und musste möglichst schnell beendet werden⁵⁸. Ihre Überwindung erfolgte erst mit der Mumifizierung, welche die körperliche Unversehrtheit des Verstorbenen gewährleistete und ihm ein neues Leben schenkte⁵⁹. Die immense Bedeutung des sepulkralen Bereichs in der ägyptischen Gesellschaft bietet daher ein Zeugnis dafür, dass die Ägypter nicht auf den Tod, sondern umgekehrt auf das diesseitige Leben fixiert waren. Sie wollten auch im Jenseits eine Art irdischer Existenz führen und damit den Todeszustand verneinen.

Schlussbetrachtung

Nach dem hier angeführten Deutungsversuch des minoischen Bestattungsrituals stellte der Tod kein Ende, sondern eine Grenze dar. Der Mensch überlebte seinen Tod und befand sich zuerst in einem Übergangszustand zwischen Dies- und Jenseits, in dem er als lebender Toter galt. Als Leichnam 'bewohnte' er sein Grab vorläufig und ging erst nach der Verwesung des Körpers in eine Sphäre spiritueller Weiterexistenz über. Die Verwesung stellte sowohl für die Toten als auch für die Hinterbliebenen eine einschneidende Zäsur dar: Sie markierte nicht nur die endgültige Spaltung der Seele vom Körper des Verstorbenen, sondern auch das Ende der Trauerzeit der Lebenden. Die Summe der rituellen Anstrengungen und die Versorgung der Toten seitens der lebenden Angehörigen konzentrierte sich auf diese Zwischenphase, mit dem Ziel, den noch 'aktiven' und damit auch gefährlichen Leichnam zu besänftigen. Nach der Verwesung, als der Kontakt zwischen Seele und skelettalen Überresten abgebrochen war, wurde die Erinnerung an die verstorbene Person mit der Sonderbehandlung von Schädeln und Langknochen aufrechterhalten. Die übrigen Knochen hat man beiseite geräumt bzw. aus dem Grab hinausgeworfen. Hier muss ausdrücklich betont werden, dass die Reinigung eines Grabes und die daraus resultierende rücksichtslose Behandlung aus rein praktischen Gründen veranlasst wurde, nämlich um Raum für neue Bestattungen zu schaffen. Diese Praxis ist aller-

dings nur vor dem Hintergrund einer Vorstellung denkbar, wonach die skelettalen Reste weder für den Toten noch für die Hinterbliebenen eine Bedeutung hatten. Mit der Verwandlung des Leichnams in ein Skelett verwandelte sich auch in der Gedankenwelt der Lebenden der kürzlich Verstorbene zu einem verklärten und entrückten Ahnen. Der erste wurde immer beweint und versorgt. Der letzte wurde bisweilen verehrt, blieb aber von der irdischen Welt endgültig verbannt.

¹ Außer den im Archäologischen Anzeiger 1997, 611ff. als verbindlich erklärten Abkürzungen werden hier folgende verwendet:

Branigan, Mesara = K. Branigan, *The Tombs of Mesara. A Study of Funerary Architecture and Ritual in Southern Crete, 2800-1700 B.C.* (1970).

Branigan, Dancing = K. Branigan, *Dancing with Death. Life and Death in Southern Crete* (1993).

Pini, Gräberkunde = I. Pini, *Beiträge zur minoischen Gräberkunde* (1968).

Sakellarakis – Sakellarakis, Archanes = Y. und E. Sakellarakis, *Archanes. Minoan Crete in a New Light* (1997).

Soles, House Tombs = J.S. Soles, *The Prepalatial Cemeteries at Mochlos and Gournia and the House Tombs of Bronze Age Crete*, *Hesperia* Suppl. 24 (1992).

Xanthoudides, Vaulted Tombs = St. Xanthoudides, *The Vaulted Tombs of Mesara. An Account of Some Early Cemeteries of Southern Crete* (1924).

² s. W.-D. Niemeier in: R. Stupperich (Hrsg.), *Lebendige Antike. Rezeptionen der Antike in Politik, Kunst und Wissenschaft der Neuzeit. Kolloquium für Wolfgang Schiering* (1995) 195ff.

³ Die frühesten Beispiele einer funeären Ikonographie datieren erst in die Nachpalastzeit, vgl. z.B. den bekannten Sarkophag von Ajia Triada aus dem Beginn der SM III A 2-Phase, Ch.R. Long, *The Ayia Triadha Sarcophagus. A Study of Late Minoan and Mycenaean Funerary Practices and Beliefs*, *Studies in Mediterranean Archaeology* 41 (1974); ferner die figürliche Verzierung von SM III A-B-zeitlichen Tonsarkophagen, s. N. Marinatos in: J. Driessen – A. Farnoux (Hrsg.), *La Crète Mycénienne. Actes de la Table Ronde Internationale organisée par l'École française d'Athènes*, 26-28 Mars 1991 (1997) 281ff.; K. Baxevani in: Chr. Morris (Hrsg.), *Klados. Essays in Honour of J.N. Coldstream*, *BICS Suppl.* 63 (1995) 15ff.

⁴ Die Bestattung selbst gilt als Geburt des religiösen Bewusstseins. Zu einer radikalen Formulierung dieses Gedankens s. Z. Weblowsky in: C. von Barloewen (Hrsg.), *Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen* (1996) 162: „*Religion beginnt dort, wo Menschen sich mehr mit einem Leichnam beschäftigen, als zu seiner bloßen Beseitigung notwendig ist*“.

⁵ Zu den minoischen Tholosgräber allgemein s. Xanthoudides, *Vaulted Tombs*; Branigan, *Mesara*; Branigan, *Dancing*.

⁶ Das Tholosgrab Γ von Phourni ist in einer Höhe von ca. 2,5 m erhalten. Zum Rekonstruktionsproblem des Daches der minoischen Tholosgräber s. Branigan, *Dancing*, 41ff.

- ⁷ s. zuletzt D. Panagiotopoulos, Das Tholosgrab E von Phourni bei Archanes. Studien zu einem frühkretischen Grabfund und seinem kulturellen Kontext, BAR International Series 1014 (2002) 128f.
- ⁸ Branigan, Mesara, 16; Branigan, Dancing, 82ff.
- ⁹ s. Soles, House Tombs; Pini, Gräberkunde, 7ff.
- ¹⁰ s.u. S. 19 Anm. 41-42.
- ¹¹ s.u. S. 14 Anm. 18.
- ¹² s. Pini, Gräberkunde 3f.
- ¹³ Ebenda 12. 36ff.
- ¹⁴ s. P. Rehak – J.G. Younger in: T. Cullen (Hrsg.), Aegean Prehistory. A Review, AJA Suppl. 1 (2001) 402f.
- ¹⁵ Vgl. z. B. P. Muhly, Μινωικός Λαξευτός Τάφος στον Πόρο Ηρακλείου (1992).
- ¹⁶ Vgl. das Grabhaus 3 in der Nekropole von Phourni, s. Sakellarakis – Sakellarakis, Archanes, 194ff.
- ¹⁷ Nur die länglichen Sarkophage der Pyrgos-Grabhöhle lassen sich möglicherweise vor der MM I A-Phase ansetzen. Zu ihrer problematischen Datierung s. zuletzt Panagiotopoulos a.O. (s.o. Anm. 7) 112 Anm. 1120.
- ¹⁸ E.H. Hall, Excavations in Eastern Crete. Sphoungaras (1912) 58ff.; R.B. Seager, The Cemetery of Pachyamos, Crete (1916). In beiden Fällen überwiegen deutlich die Pitthosbestattungen.
- ¹⁹ Soles, House Tombs, 243f.; Branigan, Dancing, 65; Sakellarakis – Sakellarakis, Archanes, 246f. Obwohl der Hockerlage gelegentlich eine symbolische oder rituelle Bedeutung zugesprochen wird, ist es wahrscheinlicher, dass sie von rein praktischen Gründen, nämlich der Größe der funeren Behältnisse, diktiert wurde, s. Pini, Gräberkunde 1968, 16; Sakellarakis – Sakellarakis, Archanes, 247.
- ²⁰ Branigan, Dancing, 65.
- ²¹ Branigan, Mesara, 107f. Taf. 10; Branigan, Dancing, 121ff.
- ²² Sakellarakis – Sakellarakis, Archanes, 232-236 Abb. 182. 184. 186 Zeichn. 61.
- ²³ Eine Ausnahme von dieser allgemeinen Regel der Zweitbestattung stellen die oben erwähnten Pitthosnekropolen von Sphoungaras und Pachyamos dar, in denen keine Umbettungen der skelettalen Überreste vorgenommen wurden.
- ²⁴ Soles, House Tombs, 248f.
- ²⁵ s. hierzu Xanthoudides, Vaulted Tombs; Branigan, Mesara, 56ff.; Branigan, Dancing, 67ff.
- ²⁶ s. Panagiotopoulos a. O. (s. o. Anm. 7) 117f.
- ²⁷ J. Wiesner, Grab und Jenseits. Untersuchungen im ägäischen Raum zur Bronzezeit und frühen Eisenzeit (1938) 163ff.
- ²⁸ Erst vor kurzem wurde die wissenschaftliche Aufmerksamkeit wieder auf diese alte ethnologische Erkenntnis gelenkt, s. Soles, House Tombs, 249; J. Murphy in: K. Branigan (Hrsg.), Cemetery and Society in the Aegean Bronze Age, Sheffield Studies in Aegean Archaeology 1 (1998) 32-34. Keiner von beiden Beiträgen nahm allerdings Notiz von der bereits mehrere Jahrzehnte zuvor formulierten Hypothese Wiesners.
- ²⁹ J. Baudrillard, Der symbolische Tausch und der Tod (1982) [Übers. der französischen Originalausgabe von 1976] 251; J.F. Thiel in: H.-J. Klimkeit (Hrsg.), Tod und Jenseits im Glauben der Völker (1978) 45. Zur modernen Vorstellung vom 'Augenblick des Sterbens' s. ferner J. Ziegler in: C. von Barloewen (Hrsg.), Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen (1996) 433f.
- ³⁰ N. Barley, Dancing on the Grave. Encounters with Death (1995) 170f. Es ist übrigens interessant zu beobachten, dass sogar aus der Sicht der modernen Wissenschaft eine scharfe Grenze zwischen Leben und Tod im Sinne einer naturwissenschaftlichen Tatsache nicht existiert. Dies wird vor allem an der medizinischen Debatte der letzten Jahre deutlich, die sich mit der Frage befasst, wann genau das Leben aufhört, s. hierzu ausführlich Ziegler a.O. (s.o. Anm. 29) 434ff. Im Rahmen dieser Diskussion wird die Grenze zwischen Leben und Tod hin und her verschoben. Während nach der gängigen Auffassung der Herzstillstand und die Aussetzung der Atmung als sichere Signale des Todes anerkannt werden, gilt in der Bundesrepublik Deutschland seit dem Inkrafttreten des neuen Transplantationsgesetzes der Hirntod als gültige Todesdefinition.
- ³¹ P. Metcalf – R. Huntigton, Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual (1991²) 33ff.; ferner J.S. Mbiti in: Barloewen a. O. (s. o. Anm. 29) 221: „*Im Moment des physischen Todes wird der Mensch zu einem lebenden Toten: Er ist weder physisch lebendig, noch gegenüber der Gemeinschaft tot*“.
- ³² P. Barber, Vampires, Burial and Death. Folklore and Reality (1988) 91. 193.
- ³³ s. Barley a. O. (s. o. Anm. 30) 106f.: „... *the reduction of flesh to bone provides a natural timetable for the separation of spirit from body and the living from the dead ... It is one of the semi-constants of death that it is only (wet) rotting flesh that is polluting while (dry) bones are relatively clean and will be handled with equanimity*“.
- ³⁴ W.F. Otto, Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens. Eine Untersuchung zur Religion der Griechen, Römer und Semiten und zum Volksglauben überhaupt (1923) 67ff.
- ³⁵ Barber a.O. (s.o. Anm. 32).
- ³⁶ L.M. Danforth, The Death Rituals of Rural Greece (1982).
- ³⁷ Ebenda 13ff.
- ³⁸ Ebenda 43. 57; M.E. Kenna, Journal of Mediterranean Studies 1, 1991, 106.
- ³⁹ Danforth a. O. 22. 47-51.
- ⁴⁰ Zu der weit verbreiteten Sitte der Trennung des Schädels vom Skelett und ihren möglichen rituellen Komponenten s. J. Ozols in: Klimkeit a.O. (s.o. Anm. 29) 14ff.; G.R.H. Wright, Journal of Prehistoric Religion 2, 1988, 51ff.; H.-D. Bienert, Journal of Prehistoric Religion 5, 1991, 9ff. Zu den eindrucksvollsten archäologischen Zeugnissen von Schädeln als Gegenstand eines Ahnenkultes gehören die mit Putz modellierten Schädel, die unter den Hausböden einiger levantinischer Siedlungen des akkeramischen Neolithikums (Jericho, Ain Ghasal, Beisamun, Tell Ramad) deponiert wurden, s. Bienert a.O. 9-15 Abb. 2-3. 5-6. Vgl. ferner afrikanische Bräuche, Mbiti a. O. (s. o. Anm. 31) 220.
- ⁴¹ Sakellarakis – Sakellarakis, Archanes, 194ff. Abb. 145 Zeichn. 50-51; 215ff. Abb. 170. 171, rechts; 238.
- ⁴² Soles, House Tombs, 173ff.
- ⁴³ Wiesner a.O. (s.o. Anm. 27) 166.
- ⁴⁴ Zur universalen Vorstellung vom Grab als Haus der Toten s. L.V. Grinsell, Barrow, Pyramid and Tomb. Ancient Burial Customs in Egypt, the Mediterranean and the British Isles (1975) 9-16.
- ⁴⁵ Wiesner a.O. (s.o. Anm. 27) 57.
- ⁴⁶ Die Versorgung des Toten mit einem vollständigen Mahl begegnet in vielen Epochen und Kulturen. In einigen Fällen

wird sogar über die Vorstellung berichtet, dass man mit Hilfe der beigegebenen Nahrung die Verwandlung des Leichnams zu einem Vampir verhindern wollte.

- ⁴⁷ s. J. Assmann, Tod und Jenseits im Alten Ägypten (2001) 432ff.
- ⁴⁸ s. H. Kees, Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter. Grundlagen und Entwicklung bis zum Ende des Mittleren Reiches (1956²) 16.
- ⁴⁹ A. Meigs in: C. Counihan – P. van Esterick (Hrsg.), Food and Culture. A Reader (1997) 102ff.
- ⁵⁰ s. Danforth a.O. (s.o. Anm. 36) 103.
- ⁵¹ T. Eickhoff, Grab und Beigabe. Bestattungssitten der Nekropole von Tall Ahmad al-Hattu und anderer frühdynastischer Begräbnisstätten im südlichen Mesopotamien und in Luristan (1993).
- ⁵² K. Kenyon u.a., Excavations at Jericho I. The Tombs Excavated in 1952-4 (1960), bes. 486ff. Abb. 211 Taf. 30.
- ⁵³ Muhly a.O. (s.o. Anm. 15) 149ff.
- ⁵⁴ Zu den mesopotamischen Jenseitsvorstellungen s. zusammenfassend B. Groneberg, AltOrF 17, 1990, 244ff.
- ⁵⁵ Ebenda 249f.
- ⁵⁶ A. Scharff, Das Grab als Wohnhaus in der ägyptischen Frühzeit, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse 6, 1944/46 (1947); Grinsell a.O. (s.o. Anm. 44) 9-11.
- ⁵⁷ Die enormen Mengen an realen Beigaben in den Gräbern der frühdynastischen Zeit wurden seit der 3. Dynastie allmählich durch Scheingaben, Darstellungen und religiöse Texte ersetzt, die nun auf magische Weise die Befriedigung der materiellen Bedürfnisse der Toten garantierten, s. LÄ II (1977) Sp. 837ff. s. v. Grabausstattung und -beigaben (Altenmüller).
- ⁵⁸ Von einem ähnlichen Gedanken sind die homerischen Jenseitsvorstellungen geprägt, s. Panagiotopoulos a. O. (s. o. Anm. 7) 124.
- ⁵⁹ Der nicht ordentlich bestattete, unverklärte Tote galt als böser Geist (*mt*), s. LÄ VI (1986) Sp. 648ff. s.v. Totengeist (Kaplony).

Abbildungsnachweis:

Abb. 1, 17: L.M. Danforth, The Death Rituals of Rural Greece (1982) Taf. 28. 31; Abb. 2-3: J.W. Myers u.a. (Hrsg.), The Aerial Atlas of Ancient Crete (1992) Abb. 30, 4 und 14.2; Abb. 6-7: Soles, House Tombs, Taf. 7 a und S. 4 Abb. 1; Abb. 8. 12. 15: Sakellarakis – Sakellarakis, Archanes, Abb. 110. 184. 194. 165; Abb. 9: P. Muhly, Μινωικός Λαξευτός Τάφος στον Πόρο Ηρακλείου (1992) Taf. 1, oben; Abb. 10: R.B. Seager, The Cemetery of Pachyammos, Crete (1916) Taf. 12; Abb. 11: E.H. Hall, Excavations in Eastern Crete. Sphoungaras (1912) Taf. 11; Abb. 13-4: Xanthoudides, Mesara, Taf. 20. 58; Abb. 19: T. Eickhoff, Grab und Beigabe. Bestattungssitten der Nekropole von Tall Ahmad al-Hattu und anderer frühdynastischer Begräbnisstätten im südlichen Mesopotamien und in Luristan (1993) Abb. 28; Abb. 20: K. Kenyon u. a., Excavations at Jericho I. The Tombs Excavated in 1952-4 (1960) Taf. 30; Abb. 21: F. Junge in: J. Assmann – G. Burkard (Hrsg.), 5000 Jahre Ägypten. Genese und Permanenz pharaonischer Kunst (1983) 60 Abb. 14; alle anderen Abbildungen vom Autor.



Diamantis Panagiotopoulos, geb. 1967 in Athen, studierte 1985-89 Archäologie und Geschichte in Athen und 1990-96 Klassische Archäologie, Vorderasiatische Archäologie und Ägyptologie in Heidelberg als Stipendiat des Deutschen Akademischen Austauschdienstes. 1996 Promotion mit einer Dissertation über „Das Tholosgrab E von Phourni bei Archanes. Studien zu einem Außenposten der Mesara-Bestattungskultur“. 1998-

2001 Forschungsstipendium der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Im Juni 2002 Habilitationsgesuch im Fach Klassische Archäologie an der Universität Salzburg. Thema der Habilitationsschrift: „Untersuchungen zur mykenischen Siegelpraxis“. Seit 2000 Lehrbeauftragter am Archäologischen Institut der Universität Heidelberg. Er hat an mehreren archäologischen Grabungen und Projekten auf Kreta, Kythera, Lemnos und der Peloponnes teilgenommen.

Wichtige Veröffentlichungen des Autors:

- Das Tholosgrab E von Phourni bei Archanes. Studien zu einem frühkretischen Grabfund und seinem kulturellen Kontext. BAR International Series 1014 (Oxford 2002).
- Tributabgaben und Huldigungsgeschenke aus der Levante. Die ägyptische Nordexpansion in der 18. Dyn. aus strukturgeschichtlicher Sicht, Ägypten & Levante 10, 2000, 139-158.
- Kreta in der Vorpalastzeit, in: Im Labyrinth des Minos. Kreta - die erste europäische Hochkultur. Katalog der Ausstellung im Badischen Landesmuseum Karlsruhe (2001) 45-55.
- Keftiu in Context. Theban Tomb-Paintings as a Historical Source, OxfJA 20, 2001, 263-283.
- Die Erzählung von Min. Die Chronik einer ägyptischen diplomatischen Mission an das minoische Kreta, in: Ang. Chaniotis (Hrsg.), Erga kai Imeres sten Kreta apo ten Proistoria eos ton Mesopolemo (Iraklion 1999) 4-55 (auf Griechisch).

Adresse des Autors:

Dr. Diamantis Panagiotopoulos
Institut für Klassische Archäologie
der Universität Heidelberg
Marstallhof 4
69117 Heidelberg

Email: diamantis.panagiotopoulos@urz.uni-hd.de