

Vom Mythos zum Logos?

Hadesfahrten und Jenseitsreisen bei den Griechen

von IRMGARD MÄNNLEIN-ROBERT

Die Frage, was mit uns nach dem Tod geschieht, spielt derzeit nicht nur in der Diskussion um Organspenden und in der Hirnforschung eine zentrale Rolle, auch Vertreter sämtlicher großer Weltreligionen streiten mit Experten aus der Medizin, Neurophysiologie und Biologie darum, ob es überhaupt so etwas wie eine menschliche Seele gibt und inwiefern diese nach dem körperlichen Tod des Menschen fortbestehen kann. Zugleich haben Figuren wie Untote, Wiedergänger und Vampire auf dem belletristischen Buchmarkt ebenso wie in TV-Serien Hochkonjunktur und bedienen als Wandler zwischen der Welt der Lebenden und der Toten ein offenbar uraltes anthropologisches Bedürfnis. Und auch Menschen, die dem Tod näher als andere kamen, die etwa zeitweise hirntot waren, im Koma lagen oder anderweitige Nahtoderfahrungen machten, berichten regelmäßig bestimmte Phänomene einer Art von Seelenreise, die in ihrer Ausformung wesentlich durch individuelle Erlebnisse wie kulturelle Prägungen bedingt sind. Diese seltenen, sporadischen und meist sehr persönlichen Einblicke in die Welt des Todes haben von jeher die Phantasie der Menschen beflügelt und so natürlich auch die der alten Griechen. Deren Dichter und Denker formulieren visionär unterschiedlichste Ansichten über den Tod und erzählen nicht selten von großen Einzelnen, denen es gelungen ist, für kurze Zeit in den Hades, nach griechischer Vorstellung das Totenreich oder Jenseits, einzudringen und lebendig wieder herauszukommen.

Im Folgenden liegt das Augenmerk hauptsächlich auf zwei traditionsbildenden, ganz unterschiedlichen Hadesfahrern: Der erste (1.) ist Odysseus, der Protagonist des homerischen Epos *Odyssee*. Odysseus ist in der abendländischen Literatur der erste Jenseitsreisende (*Odyssee*: um 700 v. Chr.). Seine Fahrt ins Totenreich steht im Kontext vieler gefährlicher Abenteuer, die er auf seiner zehnjährigen Heimreise von Troia nach Ithaka erlebt. Seine ‚Hadesfahrt‘ wirkt vor allem strukturell traditionsbildend, d.h. fortan finden sich in fast allen späteren antiken Epen Hadesfahrten

oder entsprechende Abenteuer. Eine Skizze der homerischen Jenseitsvorstellung soll die grundlegende Bedeutung dieses folgenreichen Referenztextes sichtbar machen. Nach einigen Beobachtungen zur Topographie dieses homerischen Jenseits (2.), zur homerischen Vorstellung vom Totsein und der Seele (3.) sowie zu Erzählsuren von Ritualen im Text (4.) soll ein singuläres Charakteristikum dieser Jenseitsreise herausgestellt und gezeigt werden, dass der Grenzgänger Odysseus im Kontext der Erzählung bei Homer als schamanen gleicher Totenbeschwörer inszeniert ist (5.). Nach einem kurzen typologischen Abriss über Jenseitsgänger von Homer bis Platon (6.) wird dann ausführlicher ein zweiter Hadesfahrer in den Blick rücken: Es ist der Pamphylier Er, den der Philosoph und Literat Platon im Jenseitsmythos seines *Staates*, der *Politeia*, als Protagonisten agieren lässt (7.). Hier wird deutlich, dass Platon seinen komplexen Jenseitsmythos in direkter Abgrenzung von Homers *Odyssee* konzipiert. Platon knüpft zwar an Elemente des Volksglaubens an, entspricht jedoch vor allem philosophischen (metaphysisch-theologischen und ethischen) Vorgaben. Die Figur seines Protagonisten, des Pamphyliers Er, zeigt deutliche Verschiebungen im Hinblick auf Vorstellungen von Raum, Personal und Funktion des Jenseits im Vergleich zu Homer (8.). Doch selbst in dieser rational überformten Hadesfahrt oder besser: in dieser mythischen Ekstase scheinen ‚magische‘ Elemente und Momente auf (so mit E. R. Dodds),¹ welche die gemeinhin angenommene Linearität einer teleologischen Entwicklung des griechischen Denkens vom Mythos zum Logos (vgl. W. Nestle)² geradezu konterkarieren.

1. Die Hadesfahrt des Odysseus

Nach der Eroberung Troias macht sich der griechische Held Odysseus mit zahlreichen Schiffen und Gefährten auf den Heimweg nach Ithaka. Am Kap Malea, an der östlichsten Südspitze der Peloponnes, gerät er in einen schlimmen Seesturm und treibt neun Tage lang desorientiert auf dem offenen Meer. Von da an sind alle bisher bekannten Grenzen von Zeit und Raum aufgehoben: Es verschlägt Odysseus und seine Männer in eine Märchenwelt, die an mediterrane Gegebenheiten zwar erinnert, so aber auf keiner Landkarte zu finden ist: Er bewegt sich im Rahmen einer ‚mythischen Geographie‘.³ Dort übersteht er viele und gefährliche Aben-

¹ Eric R. Dodds: Die Griechen und das Irrationale, Darmstadt ²1991 (engl. Original: The Greeks and the Irrational, Berkeley 1951).

² Wilhelm Nestle: Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates, Stuttgart 1940, Stuttgart ²1942, Aalen ²1966, Stuttgart ²1975.

³ Siehe Uvo Hölscher: Die Odyssee. Epos zwischen Märchen und Roman, München ²2000, S. 135–158; vgl. die religiöse Geographie auch von nicht-europäischen Un-

teuer, verliert alle seine Gefährten. Seine letzte Abenteuer-Station in dieser surrealen Zauberwelt ist die Phäakeninsel Scheria, die als eine Art ‚Insel der Seligen‘ beschrieben ist. Am Hofe des Phäakenkönigs Alkinoos und seiner Gattin Arete wird der schiffbrüchige Odysseus aufgenommen. Zu Ehren des fremden, zunächst namenlosen Gastes werden allabendlich Feste gefeiert, die vom Hofsänger Demodokos durch Lieder untermalt werden, welche die Ereignisse vor Troia und damit auch das Schicksal von Odysseus thematisieren. Dieser ist bestürzt über die Diskrepanz seines früheren Lebens als Held und seiner aktuellen Existenz als namen- und mittelloser Schiffbrüchiger und bricht in Tränen aus (Hom. *Od.* 8, 521–531). Das führt zu intensiven Nachfragen des Königs Alkinoos nach der Identität des Fremden. Schließlich offenbart dieser seinen Namen und erzählt seine ganze Geschichte im Rückblick (*Od.* 9–12: die sog. ‚Apologie‘), erzählt von seiner Begegnung mit den Laistrygonen, den Lotophagen, den Kyklopen, Kirke, seiner Fahrt zum Hades, erzählt von seiner Überwindung der Sirenen, von Skylla und Charybdis usw. Die seligen Phäaken lauschen gebannt den spannenden Ausführungen des Odysseus, sind beeindruckt und geleiten ihn anschließend reich beschenkt nach Ithaka (*Od.* 13, 64–95).

Odysseus‘ Hades-Abenteuer steht in etwa in der Mitte seiner von ihm selbst erzählten Abenteuer, ist untrennbar mit diesen verbunden und spielt im Kontext der konkreten Erzählsituation am Phäakenhof eine zentrale Rolle. Odysseus gerät nämlich *nicht* beiläufig und zufällig in den Hades, wie er etwa zu den Lotophagen oder Kyklopen gelangt war, sondern absichtlich. Der Erzähler Odysseus schildert den Phäaken ausführlich (*Od.* 10, 133–574), wie er nach einem an Sinneslust reichen Jahr bei der Zauberin Kirke, auf deren Insel Aiaia, nun endlich nachhause wollte, den Heimweg nach Ithaka aber nicht wusste. Die Zauberin Kirke weiß Rat: Odysseus müsse in den Hades fahren, um dort den (verstorbenen) Seher Teiresias zu fragen, wie er nachhause kommen könne. Odysseus ist schockiert. Kirke beschreibt ihm die Lage des Hades und den Weg dorthin, erklärt ihm, was er dort tun muss (*Od.* 10, 504–540). Kirke erweist sich durch ihren Rat und ihre Wegbeschreibung als gleichsam spirituelle Führerin zum Hades. Odysseus und seine Männer fahren ab. Sie überqueren den Okeanos, den die Welt kreisförmig umschließenden und begrenzenden Ringstrom, und überschreiten damit die Grenzen der bekannten erfahrbaren Welt. Jenseits des Okeanos legen sie an und gehen bis zu der von Kirke beschriebenen Stelle (*Od.* 10, 509ff.): Dort ist der Hain der

terweltsfahrten bei Hans-Peter Hasenfratz: Unterweltsfahrten. In außer-europäischen Religionen, in: Markwart Herzog (Hg.): Höllen-Fahrten. Geschichte und Aktualität eines Mythos, Stuttgart 2006, S. 25–35, hier S. 28–31.

Persephone, finden sich Pappeln und ein Fels an der Stelle, wo die Flüsse Kokytos und Pyriphlegethon in den Acheron münden. Ebendort hebt Odysseus, wie von Kirke vorgeschrieben, eine Opfergrube („Bothros“) aus und bringt Totenspenden dar (eine Libation aus Honig, Wein und Wasser). Dann tötet er die von Kirke mitgegebenen schwarzen Opfertiere. Sowie das Blut der Opfertiere in die Opfergrube strömt, kommen in Scharen die Seelen oder Schattenbilder der Toten, da sie das Blut wittern. Sie geben merkwürdige Laute von sich, sie gellen verzückt („θεσπεσίη ἰαχῆ“)“ *Od.* 11, 43).⁴

Es ist also nicht nur optisch, sondern auch akustisch ein gespenstischer Moment: Odysseus ist völlig entsetzt, er hält sein Schwert vor sich und wehrt damit die Toten ab (*Od.* 11, 37–50). Dann lösen sich einzelne Schatten aus der Menge und treten an Odysseus heran: Zuerst nähert sich der Schatten des Elpenor, eines jungen Gefährten des Odysseus, der bei der Abfahrt aus Kirkes Palast unbemerkt verunglückte, aber noch nicht bestattet ist und bestattet werden möchte (*Od.* 11, 51–83). Dann kommt Odysseus‘ Mutter Antikleia. Als sie vom Blut aus der Grube trinken will, verwehrt es Odysseus, da er zuerst den Schatten des Sehers Teiresias nach seiner Heimfahrt befragen müsse (*Od.* 11, 90–149): Teiresias trinkt aus der Blutgrube, gibt Odysseus dann wichtige Hinweise für den Heimweg nach Ithaka und prophezeit ihm noch weitere Abenteuer und Gefahren. Danach lässt Odysseus nun endlich den Schatten seiner Mutter Antikleia vom Blut trinken und spricht mit ihr. Weitere Verstorbene drängen an Odysseus und die Blutgrube heran, trinken Blut und unterhalten sich mit Odysseus (*Od.* 11, 233ff.). Nach einem Intermezzo (*Od.* 11, 333–384) berichtet Odysseus den lauschenden Phäaken von seinem Gespräch mit den Schatten Agamemnons und Achills sowie vom Versuch, mit seinem früheren Kombattanten Aias zu sprechen, der jedoch grollend in Schweigen verharret und dann in den Erebos zurückgeht (*Od.* 11, 385–567).⁵ Dann wirft Odysseus einen Blick in das Haus des Hades, sieht an dessen Schwelle unter anderem Minos als Unterweltsrichter, außerdem drinnen im Hades Frevler, die für ihre schlimmen Vergehen beständig bestraft werden: Da ist etwa Tityos, ein Riese, der Leda vergewaltigen wollte, auf dem Boden ausgestreckt angebunden, während Geier seine Eingeweide zerfleischen, da sieht er drinnen Tantalos, der vergeblich vom Wasser zu trinken und von Früchten zu essen versucht, da sieht er Sisyphos, der ver-

⁴ Die Laute der Toten werden meist als Zirpen oder Zwitschern wie von Vögeln beschrieben, siehe Jan Bremmer: *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton 1983, hier S. 85, und Martin L. West: *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford, New York 1997, S. 162f.

⁵ Odysseus hatte ihn einst im Streit darum, wer die Waffen des toten Achill erhalten sollte, übervorteilt (*Od.* 11, 541–565).

geblich den Felsblock hinaufrollt (*Od.* 11, 568–626).⁶ Als sich Odysseus jedoch plötzlich eine ungeheure Masse von Schatten nähert, verfällt er in Panik, eilt zu den Gefährten und zum Schiff zurück – hastig fahren sie ab (*Od.* 11, 627–640). Odysseus und seine Männer kehren anschließend nach Aiaia zu Kirke zurück und machen sich von dort endgültig auf die Heimfahrt nach Ithaka, die allein Odysseus erleben wird – die Gefährten werden alle sterben.

Die Reise des Odysseus in den Hades stellt also die ausschlaggebende Abenteuerstation dar, denn erst mit der Hadesfahrt des Odysseus bzw. mit der Prophezeiung des Sehers Teiresias wird das Ziel, das Telos der Heimreise des Odysseus konkret, erst jetzt werden die übrigen Stationen der Heimkehr bekannt und können bewältigt werden.

2. Die homerische Jenseitstopographie

Die homerischen Epen *Ilias* und *Odyssee* bieten kein stimmiges, konsistentes Bild vom Jenseits und der Totenwelt, dem Hades.⁷ So ist ‚Hades‘ bei Homer sowohl ein Ort, eine Sphäre als auch ein personhafter Gott. Als solcher ist er zunächst Bruder und Pendant des Zeus: Wie dieser im Himmel regiert, so herrscht Hades unter der Erde. Sein unterirdisches, normalerweise nicht sichtbares Reich heißt ebenfalls Hades.⁸ Bei den Phäaken beschreibt Odysseus den Hades als eine Sphäre ‚jenseits‘ des Okeanos, doch als er später seiner Frau Penelope sein Hadesabenteuer erzählt, bezeichnet er dieses dezidiert als „Katabasis“, d.h. als Abstieg in eine Unterwelt (*Hom. Od.* 23, 252f.). Wenn man zu den Toten geht, geht

⁶ Es handelt sich hier um einen textkritisch problematischen katalogartigen Passus, in dem die großen Büßer der Unterwelt zu sehen sind. Ihre Strafen basieren aber klar auf nachhomerischen religiösen Vorstellungen von Lohn und Strafe für ihre zu Lebzeiten begangenen Taten im Hades; zur Diskussion seit der Antike siehe Alfred Heubeck / Arie Hoekstra: *A Commentary on Homer's Odyssey*, Vol. II, Oxford 1989, S. 110f.

⁷ Georg Finsler: *Homer*, Bd. 2: Inhalt und Aufbau der Gedichte, Leipzig ²1918, S. 332–339.

⁸ Zur Diskussion um die mögliche Etymologie von ‚Hades‘ in Ableitung von der indogermanischen Wurzel *uid als a-*uid („unsichtbar, ungesehen“) siehe Friedrich Scholz: Art. Ἅϊδος, in: *Lexikon des frühgriechischen Epos* (1979), Bd. 1, Sp. 273–278, hier Sp. 273f.; zu den möglichen Bedeutungen mit weiteren Stellenbelegen Irmgard Männlein-Robert / Oliver Schelske: Kommentar zu *Axiuchos* 365c, in: *Ps.-Platon: Über den Tod*. Eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen, hg. von Irmgard Männlein-Robert, Tübingen 2012, hier S. 67. Siehe auch Jan Bremmer: *The Rise and Fall of the Afterlife*, London, New York 2002, hier S. 4 und S. 136 Anm. 38 mit weiteren Literaturangaben.

man immer irgendwie nach unten – so offenbar eine ganz grundlegende (nicht nur) griechische Vorstellung.⁹

Was erfahren wir nun an topographischen Details über die Katabasis oder Hadesfahrt des Odysseus? Eigentlich nicht besonders viel: Der Ort, an dem Odysseus mit den Schatten der Verstorbenen kommuniziert, befindet sich an der Mündung der Flüsse Kokytos und Pyriphlegethon in den Acheron, also an einer durch Flüsse markierten Schwelle: Odysseus sitzt auf einer Seite der mit Blut gefüllten Opfergrube – die Seelen der Toten trinken von der anderen Seite aus der Blutgrube und können dann mit Odysseus sprechen. Anschließend kehren sie ‚in das Haus des Hades‘ zurück, das sie demnach verlassen haben müssen (z.B. *Od.* 11, 150.164; vgl. ebd. 563f.). Es ist auch die Rede von einer Asphodelos-Wiese, zu der etwa der Schatten Achills zurückkehrt (*Od.* 11, 539).¹⁰ Odysseus selbst kann in das „Haus des Hades“ nur hineinsehen (*Od.* 11, 568ff.), befindet sich selbst jedoch nicht darin.¹¹ Er erblickt dort unter anderem den kretischen König Minos, der in Fortsetzung seiner irdischen Herrschergewalt gerade als Unterweltsrichter agiert,¹² er erblickt die großen Frevler Tityos, Tanta-

⁹ Hasenfratz: *Unterweltsfahrten*, S. 25f. Sehr allgemein ist Marion Giebel: *Mythenliteratur in Europa: Homer – Vergil – Cicero. Das Motiv der ‚Katabasis‘ in der vorchristlichen Antike*, in: Markwart Herzog (Hg.): *Höllens-Fahrten. Geschichte und Aktualität eines Mythos*, Stuttgart 2006, S. 37–52, hier S. 39. Zu der auch im Ugarit, im Akkadischen sowie im Semitischen bekannten Katabasis-Vorstellung siehe West: *East Face of Helicon*, S. 152–154; vgl. auch die verwandte Vorstellung von Abstieg in die Unterwelt durch Abstieg in eine Höhle, dazu Mircea Eliade: *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*, Frankfurt a.M. 1975, S. 371; Yulia Ustinova: *Caves and the Ancient Greek Mind. Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*, Oxford, New York 2009, passim; Irmgard Männlein-Robert: *Von Höhlen und Helden. Zur Semantik von Katabasis und Raum in Platons Politeia*, in: *Gymnasium* 119 (2012), S. 1–21; Irmgard Männlein-Robert: *Götter, Hades und Ekstase. Zur kulturellen Semantik von Höhlen in der griechischen Literatur*, in: *Mitteilungen der Gesellschaft für Urgeschichte* 21 (2013), S. 105–120 [im Druck].

¹⁰ Erst im zweiten Teil der Nekyia (*Od.* 11, 385–640) ist die Rede von einer Asphodelos-Wiese (*Od.* 11, 539), ebenso in der Nekyia von Hom. *Od.* 24 (*Od.* 24, 13): Die Asphodelos-Wiese scheint eine jüngere Ausgestaltung des Hades zu sein, dazu Albrecht Dihle: *Totenglaube und Seelenvorstellung im 7. Jahrhundert vor Christus*, in: *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift für Alfred Stuiber*, Münster 1982, S. 9–20, hier S. 15.

¹¹ Im Text wichtig ist auch *Od.* 11, 628; anders Dihle: *Totenglaube*, S. 16, der annimmt, Odysseus sei im Hades umhergewandert. Dafür gibt es jedoch im Text keinerlei Anhaltspunkte.

¹² Minos ist nicht von vornherein Richter in der Unterwelt, sondern er übt nach seinem Tod schlichtweg die für ihn charakteristische, einem Herrscher angemessene Tätigkeit, hier die des Rechtsprechens, aus. Er führt also das Wesentliche seines Tuns zu Lebzeiten auch im Tod weiter fort, siehe Herwig Görgemanns: *Jenseitsfurcht und Jenseitshoffnung bei den Griechen (von Homer bis Synesius)*, in: *Zeit*

los und Sisyphos. Mit der Erwähnung dieser Frevler deuten sich erste griechische Vorstellungen von Totengericht, Straforten und Strafen vague an.¹³ Homer und Hesiod kennen zwar extreme Orte für Strafe und Lohn im Jenseits, etwa den Tartaros als sehr tief in der Unterwelt liegenden, höllennähnlichen Verbannungsort (z.B. Hom. *Il.* 8, 13f.; Hes. *Th.* 720.731) oder die „Elysische Ebene“ (Hom. *Od.* 4, 563–569) resp. die „Inseln der Seligen“ (Hes. *Op.* 171). Aber der Tartaros ist kein jenseitiger Strafort für Menschen, sondern allein für Titanen und ähnliche Unholde (Hes. *Th.* 720–819; vgl. Hom. *Il.* 8, 13), und auch das Elysium ist kein seliger Ort für lobenswerte Menschen, sondern ist ausschließlich für singuläre Gestalten, etwa den Helden Menelaos, und für mythische Heroen reserviert. So sind auch Sisyphos und die anderen, die Odysseus im Haus des Hades drinnen leiden sieht, lediglich einzelne Frevler, die, einstmals Götterfreunde, sich gegen die Götter vergangen haben und deshalb bestraft werden (Hom. *Od.* 11, 576–600).¹⁴ Die Vorstellung von einem Totengericht und besonderen Bereichen des Totenreiches für gute und für schlechte Menschen entwickelt sich in der griechischen Literatur erst mit dem Eindringen orphisch-pythagoreischer Vorstellungen seit dem 6. und 5. Jh. v. Chr. (s.u.).

Mehr topographische Details als die genannten aus der Hadeserzählung des Odysseus bietet der Beginn von Buch 24 der *Odyssee*. Hier handelt es sich um einen textgeschichtlich etwas jüngeren Passus, der vermutlich auf

und Ewigkeit. Antikes Denken im Spannungsfeld zwischen irdischer Begrenztheit und Jenseitsvorstellung, Stuttgart 1988, S. 26–66, hier S. 26f. Es handelt sich hier also noch nicht um das Totengericht im späteren Sinne, so auch Gisela Strasburger: Die Fahrt des Odysseus zu den Toten im Vergleich mit älteren Jenseitsfahrten, in: Antike und Abendland 44 (1998), S. 1–29, hier S. 21, die das Rechtsprechen des Königs als orientalisches Motiv betont.

- ¹³ Daher ist das Diktum von Martin P. Nilsson, demzufolge „die Hölle eine griechische Erfindung sei“ (Geschichte der griechischen Religion, Bd. 2, München ²1961, S. 558) nicht zutreffend; dagegen wendet sich auch Adolf M. Ritter (mit Herwig Görgemanns und Reinhard Feldmeier): Jenseits, Jenseitsgericht und Jenseitsstrafen im Denken des antiken Griechentums, in: Synesios von Kyrene: Polis – Freundschaft – Jenseitsstrafen. Briefe an und über Johannes. Eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen, hg. von Katharina Luchner, Tübingen 2010, S. 151–166, hier S. 166.
- ¹⁴ Ihre Strafe ist hier Ausdruck der Selbstbehauptung der Götter, denen es darum geht, eine kosmisch-religiöse Ordnung aufrecht zu erhalten, so Görgemanns: Jenseitsfurcht, S. 31. Für besonders unerhörte Taten Einzelner kann es Homer zufolge ewige und quälende Strafen im Jenseits geben, dazu Walter Burkert: Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, Stuttgart 1977, S. 304. Vom homerischen Hades als „Prototyp eines nicht-moralischen Jenseitsglaubens“ spricht Görgemanns: Jenseitsfurcht, S. 26.

religiösen Vorstellungen des 7. Jh. v. Chr. basiert:¹⁵ Der Götterbote Hermes erscheint hier erstmals in der Rolle des Psychopompos, als er die Seelen der von Odysseus getöteten Freier ins Totenreich geleitet (*Od.* 24, 1–14). Anders als in Buch 11 können die Seelen der Toten den Weg in den Hades nicht mehr alleine finden. Unter Hermes' Geleit ziehen sie auf breitem, dunklem Pfad dahin, vorbei am Okeanosstrom, vorbei am Leukas-Felsen, am Tor des Helios und dem Volk der Träume bis hin zur Asphodelos-Wiese, wo die Seelen der Toten dann wohnen. Wir stellen also fest, dass der Hadesfahrer Odysseus von einem topographisch nicht näher detaillierten Jenseits berichtet. Vielmehr befindet er sich in einer kaum präzisierbaren und schon gar nicht genauer vermessbaren Sphäre jenseits des Ringstromes Okeanos, am Rande des Hauses des Hades, in einer Sphäre, in der die Konturen der bekannten Welt verschwimmen, das Diesseits ins Jenseits übergeht und alles vage, düster und gespenstisch ist.

3. Zur homerischen Vorstellung vom Totsein und der Seele

In der Hadesszene der *Odyssee* ist in eindrucksvollen Bildern zu sehen, dass man sich zu Homers Zeit die Menschen nach ihrem Tod als unkörperliche, hauchhafte Seelen vorstellt. Die Seelen („Psychai“) gleichen dem Körper des Verstorbenen wie ein Abbild,¹⁶ daher heißen sie im Text auch „Abbilder, Schattenbilder, Schatten“ („Eidola“). Die Psyche wird bei Homer eigentlich erst im Moment des Todes eines Menschen benannt. Genau in diesem Moment löst sie sich vom Körper ab, der dann nur noch „Soma“ (Leichnam) ist.¹⁷ Die Psyche ist im Grund als eine Art Doppelung

¹⁵ Siehe Christiane Sourvinou-Inwood: ‚Reading‘ Greek Death. To the End of the Classical Period, Oxford 1996, S. 94–103, und Sarah I. Johnston: Restless Dead. Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece, Berkeley, Los Angeles, London 1999, S. 14; zur v.a. textkritischen Diskussion siehe Joseph Russo / Manuel Fernández-Galiano / Alfred Heubeck: A Commentary on Homer's Odyssey, Vol. III, Oxford 1992, S. 356–358 (mit Literaturangaben).

¹⁶ Hom. *Il.* 23, 65, dazu Bremmer: Afterlife, S. 76–82 und Martin F. Meyer: Der Wandel des Psyche-Begriffs im frühgriechischen Denken von Homer bis Heraklit, in: Archiv für Begriffsgeschichte 50 (2008), S. 9–28, hier S. 12f.

¹⁷ Während Bremmer (Concept of the Soul, S. 13–69) ‚Psyche‘ als *condicio sine qua non* für Thymos, Menos, Noos, Phrenes hält und somit die Psyche dafür verantwortlich macht, dass ein – lebendiger – Mensch Kräfte des Wollens, des Empfindens und des Denkens oder anders formuliert: Geisteskraft, Emotionen und Entscheidungsvermögen hat, argumentiert Meyer (Wandel des Psyche-Begriffs, S. 10–15) dafür, dass ‚Psyche‘ gerade nicht mit ‚Leben‘ identisch ist. De facto ist der Sitz der Psyche im (lebendigen) Körper nicht klar bezeichnet: Sie entweicht beim Tod durch eine Wunde oder aus den Gliedern oder aus dem Mund, dazu Bremmer: Afterlife, S. 70–124, v.a. S. 74–76; John Warden: ψυχή in Homeric Death Descriptions, in: Phoenix 25 (1971), S. 95–103. Ausführlich ist Dihle: Totenglaube, S. 10–13. Zur (kritischen) Diskussion der Ambivalenz von Psyche im lebendigen wie im toten

zu verstehen, die freilich erst im Augenblick des Todes vom Körper unterscheidbar wird. Die Erfahrungen einer solchen, sehr ursprünglich gedachten Doppelseinigkeit werden bereits bei Homer z.B. in Traumschilderungen oder Traumerscheinungen kenntlich. Die verstorbene Mutter des Odysseus, Antikleia, beschreibt das Sterben ganz anschaulich (Hom. *Od.* 11, 216–224): Nachdem Odysseus dreimal vergeblich versucht hat, die tote Mutter zu umarmen, erklärt sie ihm, dass im Moment des Sterbens der Körper nicht mehr zusammenhält und die Seele des Menschen bei der Verbrennung des Körpers wie ein Traumbild davonfliegt („*ψυχή δ’ ἦūt’ ὄνειρος ἀποπταμένη πεπότηται*“, *Od.* 11, 222).¹⁸ Seit Homer wird in der griechischen und auch der römischen Literatur die rein seelische Existenz des Menschen immer wieder mit einem Traumgebilde verglichen – Tod und Schlaf bzw. Traum gelten seit Hesiod als eng verwandte Zustände, als „Brüder“ (Hes. *Th.* 212): Der Tod ist also eigentlich nichts Schlimmes, etwas Natürliches, freilich nichts Erstrebenswertes.¹⁹

Die Psyche bei Homer ist überdies nicht mit der Person selbst identisch, der Psyche fehlt nämlich die „geistige Präsenz“ (Phrenes). Die Seelen üben im Hades dumpf und unbewusst typische Handlungen aus oder zeigen Charakteristika, welche die Menschen zu Lebzeiten hatten. Die Seelen oder Schattenbilder gelangen dann, schwirrend und flatternd, in den Hades (zuerst allein, in etwas späterer Zeit dann unter Geleit des Hermes Psychopompos), wo sie auf ewig verbleiben. Vielfach wird die große Zahl der Schatten als undifferenzierte Schar beschrieben, mit Fledermäusen verglichen (*Od.* 24 init.; vgl. auch Soph. frg. 879 Radt: Vergleich mit einem Bienenschwarm). Bildhaft wird diese Vorstellung vom Herumfliegen der Seelen etwa auf Vasenbildern dargestellt: Die Seelen erscheinen dort als kleine geflügelte Menschen (vgl. die Vorstellung vom Seelenvogel).²⁰ Eine Wirkung der Seelen Verstorbener auf die Welt der Lebenden ist Homer nicht bekannt. Die Lebenden haben also Ruhe vor den Toten, die auf ihre eigene, schattenhafte Weise separat im Hades hausen. Es gibt eine klare Trennlinie zwischen den Lebenden und den Toten: Das wird mit Blick auf die jenseitigen Flüsse (Hom. *Od.* 10, 513–515)²¹ und vor allem

Menschen siehe auch Heinz Gerd Ingenkamp: Vom letzten Atemzug zum Leben der Welt. Eine semantische Untersuchung zum vorplatonischen Gebrauch von *ψυχή*, in: *Orbis* 41 (2008, 2009), S. 1–30, hier S. 6–8, der zwar vom identischen Begriff (Psyche), aber unterschiedlicher Semantik ausgeht.

¹⁸ Siehe z.B. das Traumbild des noch unbestatteten Patroklos in Hom. *Il.* 23, 97ff., das Achill vergeblich dreimal zu umarmen sucht.

¹⁹ Siehe auch Bremmer: *Afterlife*, S. 5.

²⁰ Abb. z.B. Nilsson: *Geschichte der griechischen Religion*, Bd. 1, Tafel 52, 2 und 33, 3.

²¹ Siehe auch West: *East Face of Helicon*, S. 155f.

mit Blick auf die Blutgrube als ‚Schwelle‘ deutlich (*Od.* 10, 517 und 11, 25), die weder von Odysseus noch von den Schatten der Verstorbenen überschritten wird.

4. Erzählsuren von Ritualen im Text Homers

Im Text der *Odyssee* lassen sich narrativ überformte Relikte alter Rituale identifizieren: So hebt Odysseus nach genauen Anweisungen der Heliostochter Kirke, also nach Vorschriften göttlicher Provenienz, mit vorgeschriebenen Werkzeugen nach festgelegten Maßen die Blutgrube aus und tötet die mitgebrachten schwarzen Opfertiere nach den detaillierten Vorgaben (*Hom. Od.* 11, 34f., vgl. *Od.* 10, 526–528). Damit folgt er offensichtlich einem streng festgelegten Ritus im Kontext von Totenkult und Totenopfer. Dieser stimmt auffallend mit rituellen Vorschriften hethitischer Texte zur Beschwörung von Unterweltgottheiten aus Hattuscha (1400–1200 v.Chr.) überein, da dort schwarze Opfertiere, als Ort ein Flussufer, als Zeitpunkt Nacht und eine nach strengen Vorschriften ausgehobenen Opfergrube in der Erde genannt sind.²² Und nicht zuletzt die überlieferten antiken Titel für das 11. Buch der *Odyssee* Homers, *Nékyia*²³ als das (rituelle) Totenopfer oder *Nekyomanteía*²⁴ als Ort der Totenbeschwörung oder Totenorakel, verweisen auf Strukturen alter Rituale. Faktisch beschreiben beide Titel dasselbe Phänomen: die Kontaktaufnahme des Odysseus mit den Seelen der Toten, die in Scharen zur Blutgrube strömen, die er vom Opferblut trinken lässt und dann erst mit ihnen kommunizieren, sie befragen kann. Die Szene beschreibt also im Grunde eine Art Geisterbeschwörung oder spiritistische Sitzung, eine Séance. Hier ist zu fragen, in welchen religiösen Kontext das grausig anmu-

²² Zuerst Gerd Steiner: Die Unterweltschwörung des Odysseus im Lichte hethitischer Texte, in: Ugarit-Forschungen 3 (1971), S. 265–283, dort weitere Literaturangaben, dann auch West: East Face of Helicon, S. 426f. und S. 589; Strasburger: Fahrt des Odysseus, S. 18f., die als Übereinstimmungen mit Texten aus Hattuscha die schwarze Schafe, das Flussufer als Ort der Beschwörung sowie die nächtliche Szene als Zeitpunkt der Beschwörung nennt.

²³ Dieser Titel ist für das 11. Buch der *Odyssee* zuerst bei Strabon (V 4, 5, 13) oder Diodor (IV 39, 3), also im mittleren oder späteren 1. Jh. v. Chr., dann z.B. bei Plutarch (*Quaest. Conv.* IX, 740E) überliefert, ist aber vermutlich deutlich älter, siehe auch Daniel Ogden: Nekromantie. Das antike Wissen über die Totenbeschwörung durch Magie, Rudolstadt 2010, S. 32.

²⁴ Das ist der Untertitel von Lukians Schrift *Menippos (sive nekromantia)*, mit deutlicher Anspielung auf *Hom. Od.* 11, siehe auch Hermogenes *Progymnasmata* 2, 8, ausführlicher ist Ogden: Nekromantie, S. 32f. Als Ort der Totenbeschwörung, des nekromantischen Rituals der Befragung von Toten, sind aus (nachhomerischer) Zeit v.a. Thesprotia, Lebadeia, Oropus, Tainaron, Acheron und Avernus (bereits in der antiken Literatur) diskutiert, dazu Bremmer: Afterlife, S. 71 und Ogden: Nekromantie, S. 53–117.

tende, allein bei Homer beschriebene nekromantische Ritual des Bluttrinkens der Verstorbenen einzuordnen ist.²⁵ Vermutlich bildet sich hier literarisch eine sehr alte religiöse Vorstellung ab, nach der durch das Ausgießen des Blutes von Opfertieren, durch das Ausgießen von Wein und das Verbrennen von Tierleichen, also durch Totenopfer, die Verstorbenen mit Nahrung versorgt, aber auch ‚bei Laune‘ gehalten und besänftigt werden müssen. Demnach sind die Toten doch noch irgendwie erreichbar, man denkt sie sich als im Grab anwesend. Genau genommen passt dieser spätestens seit dem 8. Jh. v. Chr. archäologisch nachweisbare, bis in Homers Zeit gängige archaische Toten- und Ahnenkult nicht mit dem homerischen Bild der Toten zusammen, die normalerweise als Schatten versammelt im Hades ohne jeden Kontakt zu den Lebenden dahindämmern.²⁶ In diesem Passus der *Odyssee* sehen wir also vermutlich eine Überlagerung²⁷ älterer ritueller Vorstellungen aus mykenischer Zeit (1400–1200 v. Chr.) durch solche, wie sie zur Zeit Homers im späten 8. Jh. und im 7. Jh. v. Chr. gängig waren. Möglicherweise hängt das damit zusammen, dass in mykenischer Zeit eher Körperbestattung und in archaischer, also homerischer Zeit eher Brandbestattung üblich war, der Tote also als definitiv abgeschlossen und nicht mehr ‚kommunikationsfähig‘ gedacht wird.²⁸ Die sprechenden Namen der mythischen Flüsse im Jenseits der *Odyssee* weisen auf das zeitgenössische, zur Zeit Homers übliche Ritual von

²⁵ Vgl. z.B. Aischylos, *Persai* 598–680 (aus dem Jahr 472 v. Chr.): Dort rufen Atossa und die persischen Ältesten den Geist des toten Darios aus der Unterwelt herauf; siehe auch Bremmer: *Afterlife*, S. 72. Siehe auch die These von Christiane Sourvinou-Inwood (‚Reading‘ Greek Death, S. 81–83), die die Beschwörung der ersten Schatten durch Odysseus (v.a. Teiresias) durch den Bluttrunk auf ursprünglich chthonische Orakel-Kulte zurückführt und das auf die vorhomerische epische Tradition zurückführt. Diese These wird gestützt durch ein Fragment aus den *Psychagogoi* des Tragikers Aischylos, (frg. 273 A), wo ein Chor von Totenbeschwörern Odysseus instruiert, wie er durch ein rituelles Tieropfer Kontakt mit den chthonischen Mächten herstellen soll, die ihm die Schatten aus dem Hades heraufschicken, dazu Albert Henrichs: *Zur Perhorreszierung des Wassers des Styx bei Aischylos und Vergil*, in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 78 (1989), S. 1–29, hier S. 13–15.

²⁶ Siehe auch Görgemanns: *Jenseitsfurcht*, S. 29f.

²⁷ Nilsson: *Geschichte der griechischen Religion*, Bd. 1, S. 383f., spricht von „Verschmelzung“ unterschiedlicher Vorstellungen.

²⁸ Homer beschreibt ausschließlich die Verbrennung von Toten. Dadurch ist sichergestellt, dass diese aus der Sphäre der Lebenden verschwinden und zugleich im Hades bleiben können, also nicht mehr wiederkommen, siehe Erwin Rohde: *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube bei den Griechen*, Bd. 1, Freiburg ²1898, S. 27–32. Das heißt aber auch, dass die Toten Homer zufolge keine Opfertiere oder Blutgüsse brauchen, da sie bzw. ihre Seelen nach der Verbrennung des Körpers als definitiv tot, abgeschieden und weit entfernt gedacht sind. Zur Kontamination der Vorstellungen siehe Sourvinou-Inwood: ‚Reading‘ Greek Death, S. 81–83.

Brandbestattung und Totenklage: Acheron (ἄχος, wohl „Kummer der Hinterbliebenen“), Pyriphlegethon („Feuerstrom“: Brand des Scheiterhaufens), Kokytos („κωκύειν“: Klage der Klageweiber). Das Verbrennen überführt den Verstorbenen aus dem liminalen Zustand des Noch-nicht-bestattet-Seins in den des endgültig Toten und Abgeschiedenen, was räumlich durch Schwellen, im Kontext der *Odyssee* konkret die Schwelle des Flusses und des Bothros, symbolisiert wird.²⁹ Wir wissen allerdings nicht sicher, inwiefern Homer das zu seiner Zeit Übliche beschreibt oder ob er hier Vorstellungen des aufgeklärten ionischen Adels poetisch überformt.³⁰ Im Kontext der Hadesszene der *Odyssee* ist wichtig, dass die fern im Hades dahindämmern den Psychen durch das Ritual des Bluttrinkens ihr an sich dauerhaft-dumpfes Schattendasein zumindest punktuell unterbrechen können. Der Bluttrunk verleiht den Seelen momentanes Bewusstsein und Kommunikationsfähigkeit, ermöglicht also eine begrenzte ‚Zeit des Erwachens‘ der Schattenbilder. Wenn der Seher Teiresias als einziger der Schatten im Hades nicht seiner geistigen Präsenz, seines Bewusstseins (Phrenes) beraubt ist, wie es im Text heißt, allein seine Seele noch „Noos“, also mentales Vermögen hat (*Od.* 10, 490–495: er erkennt Odysseus schon vor dem Bluttrunk) und wenn er durch den Bluttrunk für eine Zeit lang seine Sehergabe zurückerlangt, dann beschreibt das die Ausnahme von der Regel: Die anderen Seelen schwirren nämlich nur als Schatten im Hades umher (*Od.* 10, 494f.). Besonders eindrucksvoll ist auch das anhand des Schattens von Odysseus‘ Mutter Antikleia beschrieben: Ihr Schatten taumelt an die Blutgrube heran, Odysseus erkennt sie sofort, sie aber ihn nicht und erst als sie vom Blut getrunken hat, kann sie den eigenen Sohn identifizieren (*Od.* 11, 153f.).³¹ Die Seelen der Toten können also erst nach dem Bluttrunk Odysseus wahrnehmen und erkennen, mit ihm sprechen; wenn einige Schatten, wie z.B. der des Achilleus, in der Szene nach dem Phäaken-Intermezzo mit Odysseus kommunizieren, ohne dass vorher explizit die Rede vom Bluttrunk war, so muss man entweder so interpretieren, dass der zuvor schon mehrfach beschriebene Bluttrunk nun als

²⁹ Siehe Anm. 71. Vgl. hier Elpenor (*Od.* 11, 51ff.), der sich als Unbestatteter noch im (gefährlichen) Zustand der Liminalität befindet, ausführlicher dazu ist Johnston: *Restless Dead*, S. 9f.

³⁰ Dazu Görgemanns: *Jenseitsfurcht*, S. 29f.; siehe auch Rohde: *Psyche*, Bd. 1, S. 40–42; Nilsson: *Geschichte der griechischen Religion*, Bd. 1, S. 377f.

³¹ Erinnert man sich jedoch an die Szene mit dem Schatten des Aias, der von Odysseus angesprochen wird und sich zwar nähert, dann aber schweigend wieder geht (*Od.* 11, 541–565), zeigt sich, dass eine gewisse Art von Bewusstsein auch den homerischen Schatten noch innezuwohnen scheint, siehe Dihle: *Totenglaube*, S. 13–15, der darauf hinweist, dass nur die Schatten vor dem Intermezzo vom Blut trinken, dies im zweiten Teil der Nekyia hingegen nicht mehr beschrieben ist; so auch Sourvinou-Inwood: ‚Reading‘ *Greek Death*, S. 83.

gleichsam seriell nicht mehr im Einzelnen benannt ist oder dass sich hier eine eher jüngere oder zeitgenössische Vorstellung vom Totsein abzeichnet, nach der die Toten doch nicht ganz ohne Bewusstsein und Fähigkeiten sind.³² Gerade im ersten Teil der Nekyia liegt der Hauptakzent der Darstellung jedoch darauf, dass das Opferblut eine kurzzeitige Sprachfähigkeit verleiht, die den Schatten in dieser Weise grundsätzlich abhandengekommen ist. Sie geben im Hades sonst nur unartikulierte Laute von sich (*Od.* 24, 5–9). Sprechen und Bewusstsein werden dabei als wesentliche Charakteristika des lebenden Menschen kenntlich.³³ Odysseus zwingt die Seelen der Toten durch die Blutgrube zu sich herbei und lässt sie durch das Trinken von Blut für kurze Zeit Bewusstsein, Stimme und Sprache zurückerhalten. Wir sehen also deutlich, dass Odysseus sich in der Erzählung seines Hadesabenteuers vor den Phäaken nicht nur als liminalen Grenzgänger, sondern auch als Totenbeschwörer inszeniert, der mit dem Bluttrunk eine temporäre Kontaktaufnahme mit den Toten vollzieht.³⁴

5. Odysseus als Sänger und schamanengleicher Totenbeschwörer

Odysseus erscheint in der Nekyomanteia als schamanengleicher Totenbeschwörer. Hatten Gelehrte wie Erwin Rohde, Karl Meuli, Eric Robertson Dodds³⁵ und in neuer Zeit auch Walter Burkert³⁶ das Phänomen des Schamanismus für die Griechen archaischer Zeit postuliert, lehnen dies in neuere Zeit Religionshistoriker wie Leonid Zhmud und Jan Bremmer

³² Sourvinou-Inwood: ‚Reading‘ Greek Death, S. 81–83.

³³ Sprachlos (*ἄναυδος*) sein, ist Hinweis auf Tod oder Todesnähe, z.B. als Odysseus als Schiffbrüchiger auf Scheria bei den Phäaken anlandet, liegt er „ἄπνευστος (atemlos) καὶ ἄναυδος“ am Strand (*Od.* 5, 456).

³⁴ Günter Behm-Blancke: Höhlen – Heiligtümer – Kannibalen, Leipzig 1958; für Herodot IV 64 siehe den Verweis bei Hans-Joachim Diesner: Skythische Religion und Geschichte bei Herodot, in: Rheinisches Museum 104 (1961), S. 202–212, S. 206, der für die Skythen den magisch-religiösen Charakter des Bluttrunks von gefallenen Feinden beschreibt.

³⁵ Während Karl Meuli: *Scythica*, in: *Hermes* 70 (1935), S. 121–176, ausgehend von literarischen griechischen Texten v.a. folkloristische Fakten geltend macht, die zu Recht von Bremmer (*Afterlife*, S. 29–36) kritisiert werden, ist Dodds (*Die Griechen und das Irrationale*, v.a. S. 72–91) aufgrund seiner psychoanalytischen Interessen und Bezugnahmen auf Sigmund Freud und C.G. Jung eher als ‚Vorläufer‘ einer anthropologisch-phänomenologischen Schamanenauffassung zu sehen, wie sie auch die Verf. des Beitrages postuliert.

³⁶ Z.B. Walter Burkert: *ΣΧΗΜΑΤΑ*. Zum griechischen ‚Schamanismus‘. *Rheinisches Museum* 105 (1962), S. 36–55, und auch ders.: *Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion*, München 1998, S. 87–89, allerdings ist Odysseus nur neben anderen aufgelistet, die als griechische Schamanen gelten können.

strikt ab.³⁷ In Anlehnung an noch allgemeine Bemerkungen in Erwin Rohdes *Psyche*-Buch³⁸ und an die ethnologisch ausgerichtete religionswissenschaftliche Forschung (etwa Mircea Eliade und Julia Ustinova)³⁹ sei hier im Folgenden der (ursprünglich tungusische) Begriff ‚Schamanismus‘ verwendet. Er ist allerdings nicht verstanden als ein primär auf Kulturkontakte, auf den Sibirischen Raum oder gar die Ethnie der Tungusen beschränktes, sondern als vorrangig transkulturelles und auf anthropologischen Konstanten beruhendes religiöses Phänomen, das sich bei den Griechen archaischer Zeit m.E. ebenso findet wie in anderen archaischen ‚primitiven‘ Gesellschaften.⁴⁰ Unter ‚Schamanen‘ sind demnach (weltweit)

³⁷ Z.B. Meuli: *Scythica*; mit Dodds: *Die Griechen und das Irrationale*, S. 72–91; auch Reinhold Merkelbach: *Untersuchungen zur Odyssee*, München 1951, S. 224 (nur ein passant „und daß Odysseus einmal ein Schamane gewesen ist, ist sehr wahrscheinlich“, er bietet jedoch keine Begründung); Burkert: *□□□□*, S. 36–55; Martin L. West: *The Orphic Poems*, Oxford 1983, S. 4–7 und 144–150; vgl. jedoch Bremmer: *Concept of the Soul*, S. 25ff. und Leonid Zhmud: *Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus*, Berlin 1997, v.a. S. 107–128, die schamanische Tendenzen für die Griechen grundsätzlich ablehnen.

³⁸ Erwin Rohde: *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube bei den Griechen*, Bd. 2, Freiburg ²1898, S. 22–27: Ekstasen als allgemeine menschliche Erfahrung weltweit, darunter nennt er auch Schamanen Asiens (ebd. 25). Trotz seiner Distanzierung von Nietzsche schlagen sich beider Diskussionen in ‚Psyche‘ nieder, dazu Kocku von Stuckrad: *Schamanismus und Esoterik. Kultur- und wissenschaftsgeschichtliche Betrachtungen*, Leuven 2003, S. 98.

³⁹ Eliade: *Schamanismus*, v.a. S. 369–375; Erich Kasten (Hg.): *Schamanen Sibiriens. Magier – Mittler – Heiler*, Stuttgart, Berlin 2009. Ustinova: *Caves integriert nicht nur ethnologische, sondern auch neurobiologische und neuropsychologische Erkenntnisse*; siehe auch Davin Lewis-Williams: *The Mind in the Cave. Consciousness and the Origins of Art*, London 2002; zur Diskussion um das Phänomen der Religion als Hybrid von Natur und Kultur siehe Burkert: *Kulte des Altertums*, v.a. S. 13–49.

⁴⁰ Seelenreisen in den ‚Himmel‘ oder in die ‚Hölle‘, in jedem Fall in einen supranormalen Bewusstseinszustand, sind demnach archetypischen Bildern oder Vorstellungen vergleichbar, wie sie Carl G. Jung beschrieben hat: Carl G. Jung: *Wandlungen und Symbole der Libido. Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Denkens*, Leipzig, Wien ²1925; Rosmarie Daniel: ‚Nachtmeerfahrt‘. Tiefenpsychologische Reflexionen über Höllenfahrten, in: Markwart Herzog (Hg.): *Höllen-Fahrten. Geschichte und Aktualität eines Mythos*, Stuttgart 2006, S. 247–263; vgl. dagegen den strikt neurobiologischen Ansatz einer fixen Matrix archetypischer Bilder etwa bei Michael Schröter-Kunhardt: *Unterweltsfahrten als ‚near-death experiences‘. Ein Beitrag zur Deutung negativer Nah-Todeserlebnisse*, in: Markwart Herzog (Hg.): *Höllen-Fahrten. Geschichte und Aktualität eines Mythos*, Stuttgart 2006, S. 265–290, hier v.a. S. 290. Eine entsprechende Seelenreise resp. Aktivierung des kollektiven Unbewussten ist, so die Evidenz der antiken Literatur, aber nicht jedem möglich, sondern (im Mythos) nur einzelnen und herausragenden Persönlichkeiten und sonst religiösen Experten, s.o.

charismatische Menschen mit besonderer seelischer Begabung zu verstehen, die sich vor allem in magischen⁴¹ oder ekstatischen Fähigkeiten artikuliert. Im Zustand der Ekstase tritt nach einer alten, primitivistischen religiösen Vorstellung die Seele für eine Zeit lang aus ihrem Körper heraus, trennt sich von diesem.⁴² So können Schamanen mit der Welt der Geister und der Toten verkehren und dort Verborgenes erkunden. Auf der Reise ins Jenseits muss die Seele geographisch benannte Hindernisse und Schwellen überwinden (meist Gewässer). Wie die auf neurobiologischen und psychologischen Befunden basierende anthropologische Forschung zeigt, gelten Jenseitsreise und Beschwörung der Toten weltweit als Hauptstück der Schamanentätigkeit und bleiben im Wesentlichen überall gleich.⁴³ Mit der Beschwörung der Toten versichert sich der Schamane ihrer Hilfe und Unterstützung für das Leben ‚auf der anderen Seite‘ dieser Anderwelt. Stets ist die Erzählung vom Jenseits und den Toten in eine Zauberhandlung eingebettet, vielfach hat der Schamane Helfer auf der Seelenreise. Sein ekstatischer Zustand spiegelt sich in der gesteigerten Form seiner Rede, die zum Gesang, zur poetischen Wiedergabe dieses religiösen Erlebnisses werden kann. Ein Schamane erzählt seine Jenseitsreise immer in der Ich-Form.⁴⁴ Er erzählt sie nicht nur im konkreten Moment des Erlebens, sondern auch im Rückblick und zur Unterhaltung. Schamanen verstehen sich daher nicht nur als religiöse Magier und Zauberer, sondern auch als Unterhalter.⁴⁵ Die Parallelen zu Odysseus, der den Phäaken im Rückblick seine Hadesfahrt erzählt, sind offensichtlich, etwa seine Reise ins Jenseits, seine Helferin Kirke,⁴⁶ die Überwindung von Schwellen

⁴¹ Dazu Burkert: □□□□.

⁴² Siehe ausführlicher Burkhard Gladigow: Ekstase und Enthusiasmus. Zur Anthropologie und Soziologie ekstatischer Phänomene, in: Hubert Cancik (Hg.): Rausch – Ekstase – Mystik. Grenzformen religiöser Erfahrung, Düsseldorf 1978, S. 23–40; auch Carlo Ginzburg: *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Turin 1989 (engl.: *Ecstasies. Deciphering the Witches' Sabbath*, New York 1991). Vgl. jedoch Bremmer: *Afterlife*, S. 27–40, v.a. S. 39f., hält er schamanische Ekstasen v.a. für Interpretamente späterer, meist philosophischer Gruppen, die entsprechende Nachrichten über archaische Ekstatiker funktionalisieren und in ihrem Sinne neu interpretieren. Das aber kann allein mit dem Verweis auf Odysseus in der *Nekyia* (*Od.* 11) widerlegt werden. Zur Bedeutung des (ekstatischen) Schamanismus ist immer noch erhellend Eliade: *Schamanismus*.

⁴³ Siehe Ustinova: *Caves*, passim.

⁴⁴ Burkert: *Kulte des Altertums*, S. 87–89.

⁴⁵ Bei den Ostjaken, bei denen die Schamanen ‚Ilhot‘/Sänger heißen, sind epische Schilderungen von Schamanenerlebnissen (ähnlich wie bei Wogulen und Tartaren) hoch entwickelt. Dazu und zur Diskussion, ob die Reise des Schamanen mit seinem Lied identisch ist (z.B. Lied als Jenseitsfahrt), siehe Meuli: *Scythica*, S. 172.

⁴⁶ Strasburger: *Fahrt des Odysseus*, hier S. 14: Kirke als Figur, die Kenntnis des Gilgamesh-Epos durch den Odyssee-Dichter nahelegt.

(wie dem Okeanos), die Totenbeschwörung und die für Odysseus wichtige Prophezeiung des Teiresias. Es ist nicht zuletzt das Phänomen der Totenbeschwörung, das Odysseus einem Schamanen ähnlich werden lässt. Erinnerung sei hier erneut an den situativen Kontext, in dem Odysseus seine Hadesfahrt erzählt: Die Erzählungen des Odysseus lösen die Lieder des Sängers Demodokos am Phäakenhof ab (Hom. *Od.* 9, 1ff.). Hatte zuerst der professionelle Sänger für Unterhaltung, Rührung, Tränen und Selbstfindung des Odysseus gesorgt, so schlägt nun Odysseus selbst durch die spannende Erzählung seiner Abenteuer, darunter auch seiner Hadesfahrt, die Phäaken in seinen Bann.⁴⁷ Als er mitten in der Erzählung seiner Hadesfahrt abbricht und erklärt, er sei müde und wolle nun schlafen gehen, drängen ihn die Phäaken weiterzuerzählen. Das Publikum ist völlig in den Bann des Odysseus geschlagen, es ist bezaubert (Kelethmos; *Od.* 11, 334; 13, 1f.). Die Phäaken würdigen explizit „Wahrheit und Ordnung seines Mythos“ und schreiben ihm damit die Kriterien zu, die einen guten Sänger, wie zuvor Demodokos, ausmachen.⁴⁸ Schließlich gibt Odysseus dem Drängen der Phäaken nach und erzählt – in der Pose eines Sängers – weiter.⁴⁹

Zum einen beschwört Odysseus also die Seelen der Toten jenseits des Okeanos an der Blutgrube und macht sie sich durch den Bluttrunk zugänglich und ‚dienstbar‘. Indem er Kontakt zum Totenreich aufnimmt und mit Verstorbenen kommuniziert, macht ihn das einmal mehr einem Schamanen ähnlich. Zum anderen schlägt Odysseus mit ebendieser Erzählung seiner Hadesfahrt und Totenbeschwörung die Phäaken in seinen Bann.⁵⁰ Wie ihn die Toten im Gespräch mit wichtigen Informationen über den Heimweg und die Lage zuhause auf Ithaka versorgen, so statten ihn die Phäaken mit reichen Gaben und Geschenken aus und helfen ihm, nun endgültig aus der Anderwelt der Abenteuer, an deren äußerstem Rand die

⁴⁷ Der (heldenhafte) Protagonist tritt selbst als gleichsam ‚autodiegetischer Erzähler‘ auf, so nach Gérard Genette: *Die Erzählung*, Paderborn 32010, S. 159f.

⁴⁸ Alkinoos sagt das explizit: „Professionell wie ein Sänger erzähltest du deine Geschichte.“ („μῦθον δ’ ὡς ὄτ’ αἰοῖδος ἐπισταμένως κατέλεξας“, *Od.* 11, 368).

⁴⁹ Sowohl die Schamanen als auch Odysseus tragen das aus dem Stegreif vor, dazu Dodds: *Die Griechen und das Irrationale*, S. 76f. Auf einen gravierenden Unterschied zwischen dem Sänger Demodokos und Odysseus sei allerdings hingewiesen: Nur Odysseus trägt vor den Phäaken in der Ich-Form vor, Demodokos dagegen macht sich selbst nie zum Gegenstand eines Liedes. Diese Figurenrede des Odysseus ist vielschichtig intendiert, vor allem dient sie dem Zweck, seine phantastischen, abenteuerlichen und auch unheimlichen Erzählungen zu autorisieren.

⁵⁰ Siehe Burkert: □□□□, S. 43f.: Der Magier vollzieht die Totenklage und stellt über die Klage eine Verbindung zwischen der Welt der Lebenden und der Toten her (‚Psychagogia‘).

Insel der Phäaken liegt, in seine ursprüngliche Lebenswelt zurückzufinden.

Auf *einen* Unterschied zwischen Odysseus und einem Schamanen sie jedoch hingewiesen: Odysseus absolviert seine Jenseitsreise nämlich *nicht* in ekstatischem Zustand wie ein Schamane. Das ‚Heraustreten‘, die Ekstasis des Odysseus, ist allenfalls räumlich zu fassen, wenn er die bekannte Welt transzendiert und über den Okeanos hinausfährt. Odysseus vollzieht seine Jenseitsreise und seine Totenbeschwörung also nicht nur seelisch, sondern als ‚ganze Person‘, er ist mutig und gefasst, er folgt minutiös den Ratschlägen seiner Helferin Kirke, kurz: er ist ‚bei Sinnen‘ und handelt bewusst und selbstbestimmt. Daher sei die These formuliert, dass es sich bei der spektakulären Hadesfahrt des Odysseus um die rationale Überformung einer vormals rein religiösen schamanischen Ekstase und Totenbeschwörung handelt, die der Dichter Homer seinem Protagonisten Odysseus in den Mund gelegt hat und mit der er – bis heute – das Publikum in seinen Bann schlägt.

6. Hadesfahrer nach Homer bis Platon

In der Literatur nach Homer finden sich die nächsten Hadesgänger erst ab dem 6. und dann vor allem seit dem 5. und 4. Jh. v. Chr. In diesen Jahrhunderten wandeln sich die Vorstellungen über die menschliche Seele und ihre Existenzform nach dem Tode ganz erheblich:⁵¹ So war die Jenseitshoffnung des Mysterienkultes von Eleusis im 7. Jh. v. Chr. noch unbestimmt positiv (*hom. H. Dem.* 480) und all denen in Aussicht gestellt, die in den Kult eingeweiht waren (und das waren viele). Allein der Vollzug des Rituals war ausschlaggebend für eine gute Perspektive im Jenseits, nicht etwa moralisches Verhalten. Seit dem 6. Jh. v. Chr. nimmt nicht nur die räumliche Ausdifferenzierung zwischen Bereichen für gute und Bereichen für schlechte Menschen im Hades zu,⁵² sondern es werden auch –

⁵¹ Diese wird zunehmend als Wesenskern des Menschen, als sein eigentliches Selbst, als das Wesentliche, erkannt. Vor allem im 6. Jh. v. Chr., siehe dazu Görgemanns: *Jenseitsfurcht*, S. 32ff. und Meyer: *Wandel des Psyche-Begriffs*, v.a. S. 18–28.

⁵² Eine zunehmende Ausdifferenzierung des Jenseits in Bereiche für besondere und solche für gewöhnliche oder schlechte Menschen ist erkennbar, dazu Irmgard Männlein-Robert: *Einführung*, in: *Ps.-Platon: Über den Tod*. Eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen, hg. von Irmgard Männlein-Robert, Tübingen 2012, S. 3–41, hier S. 21–30; für einen Bereich für die ‚happy few‘ siehe bereits *Hom. Od.* 4, 563–568 (die Elysische Ebene) sowie Hesiods *Erga* 164f. (Inseln der Seligen). Denjenigen, die in die Eleusinischen Mysterien eingeweiht sind, wird eine nicht näher präzierte, aber einhellig positive Jenseitserwartung in Aussicht gestellt, ausführlicher dazu siehe Walter Burkert: *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart ²2011, S. 430f. Spätestens seit Pindar, Aristophanes und dann Platon ist in der griechischen Literatur die ursprünglich wohl orphi-

zumindest unter den philosophisch interessierten sozialen Eliten –⁵³ orphische und pythagoreische Vorstellungen virulent. In unserem Kontext sei hier vor allem auf die Seelenwanderungslehre hingewiesen, der zufolge sich die Seele mit dem Tod aus dem Gefängnis des Körpers befreit und nach einem jenseitigen Prozess der Beurteilung, Läuterung und Vergeltung immer wieder in einen neuen Körper übergeht und wiedergeboren wird (Reinkarnation).⁵⁴ In diesem Kontext entsteht auch die Vorstellung, nach welcher der Körper ‚ein Grab‘ für die Seele sei (sog. ‚Soma-Semal-Lehre‘).⁵⁵ Vor diesem Hintergrund lassen sich in der griechischen Literatur nach Homer im Wesentlichen zwei Gruppen von Hadesfahrern und Jenseitsreisenden identifizieren:

1) Eine erste Gruppe besteht aus bekannten Figuren und Helden des Mythos, die vor allem in der attischen Tragödie und Komödie des 5. Jh. v. Chr. auf die Bühne kommen: Es handelt sich dabei um Helden wie Orpheus (seit Eur. *Alkestis*), Theseus, Herakles (Eur. *Alkestis*; *Kerberos*) oder Dionysos (Aristoph. *Frösche*).⁵⁶ Sie reisen, der mythische Narrative zufolge, höchstpersönlich in den Hades, um jemanden oder etwas von dort herauf-, ins Leben zurückzuholen. Der Hades ist stets gezeichnet als ‚untere Welt‘, als konkreter Raum mit bestimmtem Personal, bestimmten Kulissen und Requisiten. Diese Katabasis haben mit der des Odysseus nur noch wenig gemeinsam, sind in den Details wesentlich konkreter und dif-

sche Ausdifferenzierung des Jenseits in eine wunderschöne Sphäre ewigen Sonnenlichtes für die guten Menschen etabliert, die strikt getrennt gedacht ist von einer dunklen und schlammigen unten im Hades für die schlechten Menschen. Dazu passt der durch die sog. orphischen Goldplättchen (seit dem 5. Jh., v.a. aber 4. und 3. Jh. v. Chr.) erkennbare Befund, dass sich dort Wegbeschreibungen für das Jenseits (mit Passwörtern) finden, anhand derer die tote Seele den richtigen Weg ins Jenseits, den angemessenen Bereich für orphischen Mysten finden soll: Dazu siehe Fritz Graf / Sarah I. Johnston: *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, London, New York 2007 und Alberto Bernabé / Ana Isabel Jiménez San Cristobal: *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*, Leiden, Boston, Köln 2008.

⁵³ Vgl. Peter Habermehl: Art. Jenseits, B. Nichtchristlich. IV. Griechenland, in: RAC 17 (1996), Sp. 258–289, hier: Sp. 272.

⁵⁴ Die Vorstellung von der Wiedergeburt der Seele bestätigt für Pythagoras z.B. Xenophanes (B 7 DK), bei Pindar ist sie ebenfalls greifbar (frg. 133 Maehler).

⁵⁵ Sinngemäß bereits bei Heraklit (frg. 41 Marcovich = VS 22 B 62), dann Eur. frg. 638 (vgl. 833) Kannicht, wird diese Vorstellung deutlicher bei Plat. *Gorg.* 492e; Aristoph. *Ran.* 1477f. (vgl. auch ebd. 424, 177, 1082) und Plat. *Crat.* 400bc. Siehe aber auch Philolaos, frg. B 14, wo Psyche als Daimon und der Körper als ihr Grab erscheint.

⁵⁶ Vgl. aber auch die dramatische Umsetzung der Nekyia-Szene aus der Odyssee in den *Psychagogois* des Tragikers Aischylos, frg. 273 A.

ferenzierter.⁵⁷ Man könnte sagen, der schwarze Nebel der grausen Hadesfahrt des Odysseus hat sich mittlerweile gelichtet und den Hades als klar konturierte Gegenwelt kenntlich werden lassen. Dieser wird – vor allem in der attischen Komödie – zur Projektionsfläche für Utopien,⁵⁸ zum Raum für normative oder einfach unterhaltende (Gegen-)Entwürfe und „Heterotope“⁵⁹ zum irdischen Dasein der Menschen (z.B. auch Schlaraffenlandvorstellungen).

2) Bei der zweiten Gruppe von Jenseitsreisenden handelt es sich um besondere, „göttliche Männer“ („θεῖοι ἄνδρες“): Diese sind aufgrund außerordentlicher seelischer Kräfte imstande, ins Jenseits zu reisen und nach ihrer Wiederkehr das dort Geschaute zu offenbaren. Es handelt sich dabei um Charismatiker, die als Philosophen ebenso wie als kathartische Sühnepriester oder visionäre Philosophen-Dichter bekannt sind (z.B. Epimenides, Pythagoras, Parmenides und Empedokles, alle 6./5. Jh. v. Chr.).⁶⁰ Nicht selten kommt es zur legendenhaften Überformung dieser historischen Figuren, deren Seele sich in Traum, Trance oder Ekstase (in kurzzeitiger Vorwegnahme der späteren Metempsychose) vom Körper trennt und Reisen in den Himmel und in die Welt der Toten vollzieht und das dann offenbaren kann. Wir hatten vorhin bereits mit Blick auf Odysseus solche liminalen Offenbarungserlebnisse auf eine nicht regional gebundene, schamanische Kultur zurückgeführt. Die jenseitigen Erlebnisse der genannten Wundermänner oder Charismatiker konvergieren mit dem, was in etwa gleichzeitig über die Seelenwanderung diskutiert wird.

Der Philosoph und Literat Platon knüpft in den Jenseitsmythen seiner Dialoge *Gorgias*, *Phaidon* und *Politeia* (Staat) an die Traditionen beider genannter Gruppen an und entwirft in dezidierter Auseinandersetzung

⁵⁷ Zum ‚Haus des Hades‘ siehe West: *East Face of Helicon*, S. 158–162; z.B. Charon als Fährmann kennen wir seit dem 6./5. Jh. v. Chr. sowie den Usus, dem Toten einen Obolos für ihn mitzugeben (z.B. im Epos *Minyas* erscheint Charon als Fährmann; siehe die Zusammenstellung der *Minyas*-Zeugnisse bei Marin L. West: *Greek Epic Fragments from the Seventh to the Fifth Centuries BC*, Cambridge (Mass.), London 2003, S. 268–273.

⁵⁸ Rohde: *Psyche*, Bd. 1, S. 314f.; Görgemanns: *Jenseitsfurcht*, S. 40 mit Anm. 35 und S. 57.

⁵⁹ Michel Foucault: *Andere Räume* (1967), in: Karlheinz Brack (Hg.): *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*, Leipzig ⁵1993, S. 34–46, hier S. 39.

⁶⁰ Dodds: *Die Griechen und das Irrationale*, v.a. S. 77–83. Dodds nennt auch Orpheus, der bei ihm die älteste ‚Schamanenfigur‘ ist. Siehe Nilsson: *Geschichte der griechischen Religion*, Bd. 1, S. 615–620, der die oben im Text Genannten explizit in Verbindung mit dem Schamanentypus setzt, vgl. dagegen Bremmer: *Afterlife*, S. 34, der Nilsson dort fälschlich zu den Kritikern der Schamanenthese rechnet.

mit Homer einen eigenen philosophischen Mythos.⁶¹ Wir finden hier eine eigenwillige Amalgamierung von Elementen des volkstümlichen, homerisch geprägten Hadesglaubens mit philosophischen Vorgaben, die das „ererbte Konglomerat“⁶² transformieren.

7. Platons Hadesfahrer Er

In Platons Hauptwerk *Politeia*, wohl in den 370er Jahren v. Chr. verfasst, erzählt Sokrates von einem ausführlichen Gespräch, das er im Piräus im Haus des Polemarchos zeitgleich zum Fest der thrakischen Ekstase- und Nachtgöttin Bendis mit einer Gruppe von Leuten geführt haben will. Das Thema, was mit dem Menschen nach dem Tod geschieht, umschließt den ganzen Dialog wie eine Klammer: Denn bereits im ersten Buch finden sich die Befürchtungen des greisen Kephalos, des Vaters des Gastgeber Polemarchos, dass die von Homer und den Dichtern beschriebenen Hadesmythen doch wahr sein könnten. Exemplarisch für viele Menschen artikuliert also der alte Kephalos seine Angst vor dem Tod und dem, was dann passiert.⁶³ Daraus ergibt sich ein überaus umfangreiches und detailliertes Gespräch darüber, ob der im Leben Gerechte nach dem Tod im Hades bessere Aussichten habe als der Ungerechte und daraus entwickelt sich wiederum ein Dialog des Sokrates mit Glaukon und Adeimantos über den idealen Staat. In diesem Kontext werden die homerischen Götter und auch das homerische Hadesbild aus erzieherischen Gründen dezidiert abgelehnt (Plat. *Rep.* 3, 386c–387a). Das Thema ‚Tod, Jenseits und Gerechtigkeit‘ wird dann am Ende des Gespräches, am Ende des 10. und letzten Buches der *Politeia* wieder aufgegriffen, als Sokrates eine neue Vision vom Hades referiert, wie sie der Pamphylier Er erzählt habe (*Rep.* 10, 614a–621b).⁶⁴ Der offenbar scheinote, im Kampf gefallene Krieger Er aus Pam-

⁶¹ Zur Wendung Platons gegen Homers Odysseus siehe Männlein-Robert: Von Höhlen und Helden, S. 6f.; zur Kritik Platons am mythischen Hadesgänger Orpheus als Figur einer unphilosophischen Jenseitsoffenbarung siehe z.B. Plat. *Smp.* 179d (Hadesfahrt des Orpheus als Schwindelmanöver), vgl. Plat. *Rep.* 2, 363c ff.

⁶² So Gilbert Murray: *Greek Studies*, Oxford 1946, S. 66f., dazu siehe Dodds: *Die Griechen und das Irrationale*, S. 92 und S. 107–122.

⁶³ Hier sei auf den unter Platons Namen überlieferten, aber wohl aus dem 1. Jh. v. Chr. stammenden Dialog *Axiochos* hingewiesen, in dem eben diese Angst der Menschen vor dem Tod mit Bezug auf entsprechende Szenen in den Dialogen Platons szenisch eingefangen und (unter Verwendung von Argumenten und Erklärungsansätzen unterschiedlicher philosophischer Provenienz) diskutiert wird: Ps.-Platon: *Über den Tod*. Eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen, hg. von Irmgard Männlein-Robert, Tübingen 2012.

⁶⁴ Dirk Cürsgen: *Die Rationalität des Mythischen. Der philosophische Mythos bei Platon und seine Exegese im Neuplatonismus*, Berlin, New York 2002.

phylien, Sohn des Armenios,⁶⁵ berichtet in einem Erfahrungsbericht quasi als ‚Augenzeuge‘, wie seine Seele ihren Körper verlassen und sich für elf Tage auf eine Reise ins Jenseits, an einen „wundersamen Ort“ (Rep. 10, 614c1), begeben habe. Dort gibt es ein Gericht.⁶⁶ Richter erlauben denen, die sich als gerecht erwiesen haben, den Weg nach oben rechts in den Himmel einzuschlagen, die Ungerechten weisen sie an, den Weg nach unten links anzutreten. Der Pamphylier Er beschreibt, wie sich je zwei Schlünde nach oben und nach unten öffnen: In den einen unteren gehen die Ungerechten zur Bestrafung ab und steigen dann nach ihrer Bestrafung aus dem Schlund daneben von unten schmutzig aus der Erde empor (Rep. 10, 614d6). In den einen oberen steigen die reinen Gerechten in den Himmel auf und steigen aus dem daneben aus dem Himmel als gereinigte Seelen zurück auf die Wiese hinab („καταβαίνειν“, Rep. 10, 614d7). Die Gerechten und die Ungerechten bekommen von den nicht näher benannten Richtern ‚Zeichen‘ vorn angehängt, auf denen ihre Taten resp. Untaten vermerkt sind. Als Er zu dieser Gerichtsstätte kommt, wird ihm gesagt, er solle den Menschen „Bote“ (Angelos) dessen sein, was er hier sehe: Er bekommt also eine ganz besondere, singuläre Lizenz, sich hier aufzuhalten, wird nicht länger hier bleiben. An der Gerichtsstätte mit den beiden Auf- und Abgängen treffen die Seelen aus den unterschiedlichen Regionen des Oben und des Unten wieder zusammen. Sie erzählen sich gegenseitig von ihren Erlebnissen auf der 1000-jährigen Wanderung durch Strafe und Qual oder Himmel und Glück, das in der ‚Schau der Schönheit‘ besteht. Nach Ers Bericht verbringen die Seelen gemeinsam sieben Tage auf der Wiese, dann brechen sie gemeinsam auf und wandern auf einem langem Weg in einen Bereich voller wundersamer Lichterscheinungen, der als das Zentrum von Ordnung und Gesetz im Kosmos kenntlich wird: Das ist die ‚Spindel der Ananke‘, durch die alle Sphären im Kosmos in

⁶⁵ Zur umstrittenen armenischen Etymologie von Er, wie sie Russell vorlegt (James R. Russell: The Platonic Myth of Er, Armenian Ara, and Iranian Ardäy Wirāz, in: Revue des Études Arméniennes 18 [1984], S. 477–485), siehe die Kritik von Bremmer: Afterlife, S. 90.

⁶⁶ Im Unterschied etwa zu Minos in *Od.* 11, 568–571, der den Toten Recht spricht, handelt es sich im Falle Platons bei Gericht und Richtern um eine neue, funktional installierte Instanz: Es geht um Lohn und Strafe für die Seele in Vergeltung ihres Lebens im Körper zuvor, siehe Görgemanns: Jenseitsfurcht, S. 27. In Platons Er-Mythos werden die Namen der Jenseitsrichter nicht genannt (Rep. 10, 614c3–d1). Im *Gorgias* nennt Sokrates Minos, Rhadamanthys und Aiakos (*Gorg.* 523e8–a1). Auch dort gibt es zwei Bereiche im Jenseits: die Inseln der Seligen für die Gerechten und den Tartaros für die Verbrecher. In der *Apologie* (41a2–4) erwartet Sokrates nach dem Tod Minos, Rhadamanthys, Aiakos, Triptolemos und andere ehemals gerechte Halbgötter als Richter. Im *Phaidon* werden das Gericht nur vage angedeutet, Richter gar nicht explizit genannt (*Phaid.* 113d).

Umschwung gesetzt werden; sie dreht sich im Schoß der Ananke. Um diese herum sitzen auf Sesseln die Moiren, die Schicksalsgöttinnen: Lachesis, Klotho und Atropos, alle Töchter der Ananke. Hier nun wird ein neuer todbringender Umlauf für die Seelen verkündet. Jede Seele bestimmt das Gesetz ihres künftigen irdischen Lebens dadurch, dass sie ein bestimmtes Lebensmodell wählt (Rep. 10, 618a1: „τῶν βίῳν παραδείγματα“). Verlost wird dabei nur die Reihenfolge des Wählens, das folgende Leben im Körper muss sich jeder selbst aussuchen, muss also im Voraus manches bedenken.⁶⁷ Die Seelen wählen sodann ihre ‚Modelle‘ und Er betont, die meisten hätten wieder genau das Leben gewählt, das sie vorher gehabt hätten. Nicht so die Seele des Odysseus, die als letzte gelöst habe: Lange sei sie herumgegangen und habe überlegt, all ihre vergangenen Mühen bedacht, bis sie schließlich ein von allen anderen übersehenes Leben gefunden und gewählt habe, nämlich das ruhige, ganz und gar unaufgeregte Leben eines Privatmannes (Rep. 10, 620c6f.). Mit dem gewählten Leben wird jeder Seele von Lachesis der zugleich mitgewählte Daimon als Hüter und Vollstrecker mitgesendet. Dann wird bei Klotho das Geschick jedes Einzelnen an der Spindel der Ananke angebunden und befestigt. Anschließend marschieren sämtliche Seelen durch furchtbare Hitze und Qualen zum „Feld des Vergessens“ (Rep. 10, 621a). Die Seelen lagern sich am Fluss „Ameles“ („Sorglos“) und trinken von dessen Wasser. So vergessen sie alles bisher in dieser Sphäre Erlebte. Sie schlafen ein, um Mitternacht gibt es ein Unwetter mit Erdbeben; wie Sterne werden die Seelen hierhin und dorthin hüpfend getrieben, bis sie schließlich wieder ins Leben hineingeboren werden. Der Pamphylier Er durfte nicht vom Ameles-Fluss trinken, da er sich ja erinnern, den Menschen ‚Bote‘ aus dem Jenseits sein soll. Er findet sich plötzlich in seinem Körper wieder und ist erstaunt, als er sich auf dem Scheiterhaufen liegend wiederfindet. Soweit der Mythos, den der platonische Sokrates erzählt.

Der Er-Mythos mit seiner kosmisch-metaphysischen Vision dient im Kontext der *Politeia* der schlussendlichen Dokumentation von Sinn und Wert des Gerecht-Seins im Leben, das im Jenseits belohnt wird. Der Tod eines Menschen ist nicht sein Ende: Die Befürchtungen des alten Kepha-

⁶⁷ Jeder wählt sich seinen Daimon, ist dafür selbst verantwortlich (Rep. 10, 617e4ff.: „αἰτία ἐλομένου, θεὸς ἀνάγκης“); wählbar sind dabei auch Lebensweisen von Tieren, Tyrannen-Leben, die Leben von Schönen, Tüchtigen, Tugendhaften, auch von weniger Tugendhaften und die von Frauen. In seiner anschließenden Apostrophe an Glaukon formuliert Sokrates explizit die ethisch-moralische Relevanz einer solchen Seelenlehre (Rep. 10, 618b6–619b1).

los im ersten Buch und die populären Hadesvorstellungen à la Homer werden als falsch entlarvt.⁶⁸

8. Analogien und Brüche zwischen Odysseus und Er

Odysseus und Er gehören zu den wenigen aus der griechischen Literatur bekannten Figuren, die Einblick in das Reich des Todes bekommen. Neben der Gemeinsamkeit, dass beide wiederkehren und erzählen, was sie dort erlebt haben, können wir weitere Analogien, aber auch markante, programmatische Abweichungen Platons von Homer identifizieren:⁶⁹ Wie Homers Odysseus die üblichen menschlichen Grenzen überwindet und an der äußersten möglichen – räumlichen – Grenze am Rande des Hades mit den Toten spricht, erlebt der Pamphylier Er eine ekstatische Nahtoderfahrung:⁷⁰ Seine Seele verlässt temporär ihren Körper. Er ist zwar tot, aber noch nicht bestattet und befindet sich somit im Zustand der Liminalität:⁷¹ Seine Seele reist für elf Tage durch das Jenseits und kehrt dann in ihren Körper zurück. Allerdings handelt es sich bei der Katabasis des Er um eine rein seelische, eine ekstatische Jenseitsreise. Diese erinnert zum einen frappierend an Nahtodberichte selbst unserer Zeit.⁷² Die Seelenreise

⁶⁸ Von Anfang an sind hier Unterwelts- resp. Jenseitsvorstellungen und Konzepte von Gerechtigkeit eng durch intratextuelle Verweise miteinander verbunden. Zur Komplexität des Er-Mythos, deren Erläuterung hier nicht intendiert ist, siehe v.a. Lars Albinus: *The Katabasis of Er. Plato's Use of Myths, exemplified by the Myth of Er*, in: Erik N. Ostenfeld (Hg.): *Essays on Plato's Republic*, Aarhus 1998, S. 91–105.

⁶⁹ Ausführlich dazu Stephen Halliwell: *The Life-and-Death Journey of the Soul. Interpreting the Myth of Er*, in: Giovanni R. F. Ferrari (Hg.): *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge, New York 2007, S. 445–473.

⁷⁰ Bereits der Vorsokratiker Demokrit soll in seinem Buch *Über den Hades* solche Nahtoderfahrungen beschrieben haben: B 1 DK. Entsprechende antike Berichte sind überliefert von Kleonimos durch Klearchos, Schüler des Aristoteles: frg. 8 Wehrli²; Thespesios bei Plutarch: *De sera* 563B–568B; Euryinous durch Naumachios von Epirus: Proklos, *In Remp.* II 115 Kroll, dazu André-Jean Festugière: *Proclus: Commentaire sur la république. Traduction et notes par André-Jean Festugière*, Bd. 3, Paris 1970, S. 59 n. 2; von Curma bei Augustinus: *Ciu.* 22, 28 = Cornelius Labeo frg. 11 Mastandrea; *de cura de mortuis gerenda* CSEL 41, 619–60; dt. Übers. Gabriel Schlachter / Rudolph Arbesmann, Würzburg 1975; vgl. ähnlich Plutarch zitiert bei Euseb. *P.E.* 11, 36; siehe Rohde, *Psyche*, Bd. 2, S. 363f. Zu den als ‚near-death-experiences‘ (NDE) bezeichneten Ekstasen als Gegenstand universeller menschlicher Erfahrung, die Bremmer für den Er-Mythos ohne überzeugende Argumente ablehnt (Bremmer: *Afterlife*, S. 89–96, v.a. S. 92f.), siehe unten Anm. 72.

⁷¹ Arnold van Gennep: *Les rites de passage*, Paris 1909 (engl.: *The Rites of Passage*, London 1960) und Victor W. Turner: *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt a.M., New York ²2005, S. 94–111.

⁷² David Raymond A. Moody: *Life after Life. The Investigation of a Phenomenon – Survival of Bodily Death*, Atlanta 1975 (dt.: *Leben nach dem Tod. Die Erforschung einer unerklärlichen Erfahrung*, Reinbek ²2007); Pim van Lommel: *Endloses Be-*

des Er erinnert jedoch zum anderen auch an Seelenreisen, Trancezustände und Ekstasen, wie sie aus der schamanischen Tradition weltweit bekannt sind.⁷³ Freilich hat Platon die ekstatische Katabasis des Er nach seinen philosophischen Maßgaben konzipiert. Wir können einige philosophische Vorstellungen aus orphisch-pythagoreischen Kreisen identifizieren, die sich seit dem späten 6. Jh. v. Chr. herausgebildet hatten: Besonders relevant ist die Seelenwanderung (Reinkarnation).⁷⁴ Mit dieser geht einher die Vorstellung von Belohnung für Verdienste und Strafe für diesseitige Vergehen gegen Götter und Mitmenschen, die im Jenseits geltend gemacht werden und Auswirkung auf das nächste Leben im neuen Körper haben. Die Relevanz ethisch-moralisch korrekten Verhaltens zu Lebzeiten wird dadurch erheblich verstärkt. Damit verbunden ist aller Wahrscheinlichkeit nach auch die immer konkreter werdende Bedeutung eines Totengerichts: Angedeutet bereits bei Homer⁷⁵ wird dieses in der griechischen Literatur⁷⁶ vor allem seit Pindar besser kenntlich.⁷⁷ Eng damit verbunden ist wiederum eine entsprechende Trennung der Sphären im Jenseits selbst, das sich nun deutlich in einen Bereich der Freude und in einen Bereich von Strafe und Qual ausdifferenziert.⁷⁸ Entsprechend findet sich in Platons Er-Mythos eine sehr differenzierte Topographie des Jenseits, die an die bekannte homerische Hadestopographie nur noch anklingt: Im Er-Mythos hören wir z.B. von einer Wiese, dem großen Treffpunkt der Seelen nach

wusstsein. Neue medizinische Fakten zur Nahtoderfahrung, Mannheim ³2010; Schröter-Kunhardt: Unterweltauffahrten. Siehe auch Albinus: Katabasis of Er, S. 97.

⁷³ Auf Er bezieht sich auch Eliade: Schamanismus, S. 374f.

⁷⁴ Zur Erklärung des Phänomens der Seelenwanderung muss man nicht unbedingt auf die politisch-sozialen Verhältnisse auf Sizilien und in Unteritalien im 6. Jh. v. Chr. zurückgreifen, um die Attraktivität dieser Idee in aristokratischen Kreisen dort zu erklären. Es ist plausibler anzunehmen, dass sich die alte religiöse schamanische Erfahrung der Seelenreise, welche bei den Griechen gut nachweisbar ist, leicht mit der Vorstellung von einer vom Körper selbstständigen Seele verbinden lässt und die Metempsychose möglicherweise sogar als philosophisch umgeformte Fortsetzung dieser Vorstellung begriffen werden kann; ähnlich Burkert: ΓΟΗΣ; ders.: Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon, Nürnberg 1962, S. 123–142, der darauf verweist, dass seit dem 6. Jh. v. Chr. entsprechende Tendenzen durch schamanischen Einfluss aus dem Norden verstärkt worden sein könnten; vgl. dagegen Bremmer: Afterlife, S. 24–40.

⁷⁵ Z. B. Hom. *Il.* 3, 278ff.; 19, 259ff.; v.a. *Od.* 11, 568ff.

⁷⁶ Vgl. aber natürlich bereits die viel älteren entsprechenden ägyptischen Vorstellungen vom Totengericht. Siehe hierzu den Beitrag von M. A. Stadler in diesem Band.

⁷⁷ Z. B. Pindar, *Ol.* 2, 53–83; *Threnoi* frg.129–131 Snell; frg.133 Snell.

⁷⁸ Zum ‚Ort der Frommen‘ siehe Ps.-Plat. *Axiochos* 371c, dazu Männlein-Robert / Schelske: Kommentar, S. 87 (Anm. 117 und 118), dazu Männlein-Robert: Einführung, S. 21–23.

ihrer langen Wanderung⁷⁹ durch Himmel oder Erde (*Rep.* 10, 614e1–6), wir hören von einem Fluss, der die Grenze zwischen Menschenwelt und Jenseits beschreibt (*Rep.* 10, 621a4–6). Anhand der neuen, sprechenden Namen (der Fluss heißt z.B. „Vergessen“ / „Ameles“) wird der programmatische Charakter der neuen Nomenklatur topographischer Details ersichtlich. Überdies werden im Er-Mythos vor allen Dingen die Zonen der Bestrafung, der Vergeltung, der Qualen und der mühevollen Läuterung ehemals schlechter Seelen eindrucksvoll und ausführlich beschrieben – hier kommen wir unseren christlich geprägten Vorstellungen von Hölle schon relativ nahe.⁸⁰ Hingegen wird die ‚Schau des Schönen‘, welche die Guten und Gerechten bei Ihrer Wanderung durch den Himmel erleben dürfen, hier nicht näher präzisiert – das absolut Gute und Schöne entzieht sich hier der mythischen Schilderung. Die Vorstellung, dass die Seelen Verstorbener nicht mehr in eine Unterwelt, sondern in den Aither, in den Bereich über dem Mond, kurz: in den Himmel kommen, findet sich seit dem späten 5. Jh. v. Chr.⁸¹ und scheint in der Akademie Platons eine virulente Idee gewesen zu sein. Platon verschmilzt also mythische Unterweltsmotive mit dem aktuellen wissenschaftlichen (astronomischen) Weltbild, nach dem die Erde nicht mehr als flache Scheibe, sondern als frei im Raum schwebende Kugel gedacht ist. Entsprechend scheint in diesem Kontext eine Verlagerung der früheren ‚Unter-Welt‘ nun an den Himmel in den Bereich der Sterne und Planeten stattzufinden.⁸²

Bemerkenswert ist neben der Neukonzeption der Figur des Hadesgängers auch die dezidiert personalisierte Erzählhaltung, nach Genette die starke „interne Fokalisierung“,⁸³ im jeweiligen literarischen Kontext. Zunächst autorisieren beide Wiedergänger, Odysseus und Er, ihre Jenseitsvision

⁷⁹ Zum Motiv der Wanderung durch das Totenreich, das mit entsprechenden Beschreibungen von Routen etc. auf orphischen Goldblättchen konvergiert (die aus der Zeit um 400 v. Chr. stammen), siehe Görgemanns: *Jenseitsfurcht*, S. 37–39 und oben Anm. 52.

⁸⁰ In den pythagoreisch-orphischen Zirkeln des 6. und 5. Jh. v. Chr. kommen Vorstellungen auf, nach denen schlechte Menschen im Jenseits im Schlamm liegen und so bestraft werden, ausführlicher dazu ist Nilsson: *Geschichte der griechischen Religion*, Bd. 1, S. 689, siehe auch S. 678.

⁸¹ Zuerst in einer Inschrift auf die Gefallenen von Poteidaia (nach 431 v. Chr.): *IG I 442* [1873], zur Vorstellung siehe Männlein-Robert / Schelske: *Kommentar*, S. 70 Anm. 39; vgl. Bremmer: *Afterlife*, S. 7.

⁸² Belege dafür finden sich z.B. bei Herakleides Pontikos, *Περὶ τῶν ἐν Αἴθου* (Wehrli VII, Nr. 90–96) oder bei Cicero im *Somnium Scipionis* 15f. Grundsätzlich scheint die Idee jedoch älter zu sein, sie gewinnt dadurch nur eine gewisse naturwissenschaftliche Fundierung, vgl. nämlich bereits Aristophanes, *Pax* 832f. („Wer stirbt, wird ein Stern in der Luft“). Näheres dazu bei Männlein-Robert: *Einführung*, S. 21–25; Bremmer: *Afterlife*, S. 172 Anm. 33.

⁸³ Genette: *Erzählung*, S. 121.

durch Autopsie: Odysseus berichtet von seiner Hadesfahrt, die er gezielt unternimmt, um die Prophezeiung des Teiresias bezüglich seiner Heimfahrt zu erhalten. Seine Hadesreise stellt nur eine – freilich eine extreme – Station innerhalb einer ganzen Reihe von Abenteuern auf der Heimreise von Troia nach Ithaka dar, ist zugleich aber zentraler Wendepunkt für sein nachhause Kommen. Im Kontext der *Odyssee* ist Odysseus nicht nur der Protagonist des Abenteuers, sondern auch dessen Erzähler. Odysseus ist ein individueller Held, der eine Jenseitsreise unternimmt. Diese ist für ihn selbst von Bedeutung, zunächst im konkreten Sinne: Es geht in krisenhafter Verlorenheit in einer surrealen Märchenwelt um seine Heimkehr nach Ithaka.⁸⁴ Seine Hadesfahrt ist jedoch auch im übertragenen Sinne für Odysseus von Bedeutung, wenn er diese vor den Phäaken spannend darbietet und sie so in seinen Bann zieht. Überdies antwortet Homers Odysseus mit seiner Vision von Hades und Totenreich natürlich auf ein uraltes, anthropologisch konstantes Interesse am Jenseits.⁸⁵

Ebenso berichtet der Pamphylier Er als Augenzeuge aus dem Jenseits, berichtet, was er dort gesehen und gehört hat.⁸⁶ Anders als Odysseus gelangt er jedoch nicht absichtlich, sondern als zufällig ausgewählter Bote dorthin. Sein nüchterner Botenbericht wird im Kontext der *Politeia* vom Philosophen Sokrates referiert und dezidiert als Gegenstück zur homerischen Lügenmärchengeschichte des mythischen Helden Odysseus beschrieben.⁸⁷ Der neue, von Sokrates ins Feld geführte Held ist ein beliebiger Krieger, der, wie es scheint, stirbt. Ungeschönt, undramatisch und ganz ohne Angst referiert der beliebig zum Boten Gemachte das, was jeder im Jenseits sehen würde. Somit ist sein Bericht frei von persönlichem Interesse, er ist einfach ‚wahr‘. Der Held ist also ein ‚Jedermann‘,⁸⁸ dessen Jen-

⁸⁴ Zur Krise als Motiv für die Hadesfahrt siehe Daniel: *Nachtmeerfahrt*, S. 252f.

⁸⁵ Möglicherweise konvergiert dies mit dem, was C. G. Jung als archetypische, mythische Matrix aus psychologischer Sicht beschrieben hat; Jung: *Wandlungen*; Daniel: *Nachtmeerfahrt*, passim.

⁸⁶ Auch der Umstand, dass Er das Tun der Psychai nur beobachtet und mithört, sie also nicht zu sich herbeiruft oder nach altem nekromantischen Ritual (wie Odysseus) beschwört und befragt, erinnert an Platons auch in den *Nomoi* (*Lg.* 10, 909b) formulierte Kritik an Totenbeschwörungsritualen; dazu Bremmer: *Afterlife*, S. 76.

⁸⁷ Die markante Unterscheidung des ‚apólogos alkímou‘ (Erzählung eines wehrhaften Mannes‘, *Rep.* 10, 614b2f.) von einem ‚Alkínou apólogos‘ (Erzählung für Alkinoos) zielt sowohl auf die integrale Figur des Er als Erzähler als auch auf ein Publikum ab, das sich nicht wie der Phäakenkönig Alkinoos phantastische Geschichten auf die Nase binden, sondern durch plausible Bilder und Szenen transzendenter Kausalität überzeugen lässt, dazu Männlein-Robert: *Von Höhlen und Helden*, S. 6f. und siehe oben Anm. 61.

⁸⁸ Zugleich ist Er als Krieger natürlich eine Figur der Entsprechung zu den im Idealstaat des Sokrates beschriebenen Wächtern, die im Kriegsfall die Polis bewachen

seitsvision nicht auf seine Person abgestimmt ist, sondern einen allgemeinen, generellen Einblick ins Jenseits vermittelt. Das Jenseits ist bei Platon nicht nur die Sphäre der Schatten und der Toten, wie bei Homer, sondern die Sphäre eines Gerichtes für alle, der Beurteilung, Bestrafung, Läuterung oder Belohnung der Seelen: die Sphäre der Vorbereitung auf ein neues Leben. Der neue Held und Jenseitsgänger Er kommt – dem Erzähler Sokrates zufolge – aus Pamphylien, also aus dem Osten und erzählt auch dort seine Geschichte. Ers Vision des Jenseits, sein Wissen um das Geschaute soll damit der östlichen Weisheitstradition zugerechnet werden, der die Griechen seit jeher großen Respekt entgegenbrachten (Mager, Chaldäer, Babylonier, Inder).⁸⁹ Sowohl die Provenienz dieses Jenseitsboten aus dem Osten als auch seine sachliche Deskription der gerechten Verhältnisse im Jenseits autorisieren seine Jenseitsvision als wahr. Die ekstatische Nah-toderfahrung des Er erinnert sicherlich nicht von ungefähr an die Seelenreisen und Ekstasen schamanisch begabter Einzelner wie etwa Epimenides, Pythagoras, Parmenides oder Empedokles.⁹⁰ Waren das aber noch herausragende, geheimnisumwitterte Wundermänner, die nach singulären Trancen oder Ekstasen Offenbarungen oder Wissen aus dem Jenseits mitbrachten, so darf die Ekstase der Seele des Er aus dem Körper und ihre Rückkehr in denselben als ebenso zufällig wie allgemein exemplarisch gelten. Platon knüpft zwar mit seiner Jenseitsvision des Pamphyliers Er an die spezifische Begabung Einzelner zu Seelenreisen und damit an eine uralte religiöse (schamanische) Ekstase-Kultur an, bettet seine Jenseitsvision jedoch in sein philosophisches Konzept von der unsterblichen Seele jedes Einzelnen und deren Wanderung durch jenseitige Räume und diesseitige Körper ein. Damit transformiert er eine uralte, genuin religiöse, mit schamanischem Charisma, Magie und Ekstase konnotierte Form der bislang singulären Kontaktaufnahme mit dem Jenseits in ein großes und ausdifferenziertes philosophisches Exemplum vom Schicksal der unsterblichen Seele in der Transzendenz. Es handelt sich also bei Platons Jenseitsmythen, und so auch im Er-Mythos, zunächst um literarisch-philosophische Formen einer rationalisierten religiösen Offenbarung. Und dennoch ist es kein Zufall, dass Platons *Sokrates* die Jenseitsvision des Er in der für solche Berichte traditionellen Form des Mythos erzählt. Auch wenn wir Brüche, Verschiebungen und Neukonzeptionen innerhalb des neuen philosophischen Mythos im Vergleich zum traditionellen homerischen oder populären Mythos identifizieren können, erweist sich im Falle

und für sie kämpfen. An die Stelle des mythischen Helden (Odysseus) wird hier ein Krieger resp. Wächter als exemplarischer und neuer ‚mythischer‘ Held gesetzt.

⁸⁹ Dazu Irmgard Männlein-Robert: Griechische Philosophen in Indien? Reisewege zur Weisheit, in: *Gymnasium* 116 (2009), S. 331–357, hier v.a. S. 350–355.

⁹⁰ Vgl. anders Görgemanns: *Jenseitsfurcht*, S. 36f. und 39f.

des Er der Mythos einmal mehr eine spezifische ‚Form der Beschwörung‘, als suggestives Lied (im Dialog *Phaidon* wird der Jenseitsmythos einmal als „Epodé“ bezeichnet):⁹¹ Der Mythos fungiert demnach als suggestives, dennoch auf rationale Wahrheiten abzielendes Medium der Präsentation einer seelischen Ekstasis. Platons philosophischer Protagonist Sokrates ersetzt also den homerischen Mythos vom Hades, das bezaubernde ‚Lied‘ des Odysseus vom Tod und den Schatten: Er ersetzt den ‚archaischen Hadesfahrer‘ durch einen neuen, ebenfalls suggestiven, aber vor allem rational überformten philosophischen Mythos, der nach wie vor im Versuch, über das Jenseits zu sprechen, als ekstatische Narrative seine uralten magischen und religiösen Wurzeln nicht leugnet.⁹² Wir konstatieren damit die Bewegung vom poetischen, homerischen Mythos hin zum philosophischen, platonischen Mythos mit seiner transzendenten Kausalität.⁹³ Die jeweils beschriebenen Räume des Jenseits erweisen sich als anthropologisch universale, zugleich kulturell überformte Kodierungen von Angst vor dem Tod.⁹⁴ Das philosophisch beschriebene Jenseits Platons ist im Vergleich zum Hades Homers ungleich größer und differenzierter geworden. Es ist nicht mehr der Ort der auf ewig Toten, der Schatten und taumelnden Seelen, es ist die nur der Seele⁹⁵ zugängliche Sphäre der Vergeltung für Gerechtes und Ungerechtes. Das Leben der unsterblichen Seele nach dem Tod des Körpers kann seit Platon zur Himmelsreise, es kann aber auch zur ‚Höllenfahrt‘ werden. Allerdings stellen dann weder Himmel noch ‚Hölle‘ absolute Endstationen dar, sondern sind lediglich temporäre Durchgangsstationen und Passagen der Seele auf dem Weg in neue Körper, in neue Leben und neue Situationen des Bewährens oder

⁹¹ So wird im *Phaidon* explizit der Mythos genannt: *Phd.* 114d; vgl. 77e–78a; vgl. auch *Lg.* 659e u.ö., dazu Dodds: *Die Griechen und das Irrationale*, S. 247 Anm. 20; Christoph Helmig: *Die Bedeutung und Funktion von ἐπιπέδη in Platons Nomoi*, in: Samuel Scolnicov / Luc Brisson (Hg.): *Plato's Laws. From Theory into Practice. Proceedings of the VI Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 2003, S. 75–80.

⁹² Dodds: *Die Griechen und das Irrationale*, S. 111, der betont, dass Platons Rationalismus mit magischen Anschauungen verquickt sei.

⁹³ Gegen Nestle: *Vom Mythos zum Logos*, S. 2. Zur ausführlichen Kritik an Nestle siehe Glenn W. Most: *Vom Logos zum Mythos*, in: Martin Korenjak / Karlheinz Töchterle (Hg.): *Pontes 1. Akten der ersten Innsbrucker Tagung zur Rezeption der klassischen Antike*, Innsbruck 2001, S. 11–27.

⁹⁴ Hartmut Böhme: *Imagologie von Himmel und Hölle. Zum Verhältnis von textueller und bildlicher Konstruktion imaginärer Räume*, in: Barbara Naumann / Edgar Pankow (Hg.): *Bilder-Denken. Bildlichkeit und Argumentation*, Paderborn, München 2004, S. 19–45, v.a. S. 19–23.

⁹⁵ Vgl. *Plat. Lg.* 904d: Der Hades ist dort vermutlich gar nicht mehr als räumlicher ‚Ort‘, sondern als rein seelischer, auch im Traum erfahrbare Zustand verstanden, so mit Dodds: *Die Griechen und das Irrationale*, S. 120; vgl. Vergils *Unterwelt in Aeneis*, Buch 6, siehe hierzu den Beitrag von Thomas Baier in diesem Band.

Versagens, welche Platon in psychologisch wirkungsmächtigen Bildern beschrieben hat.⁹⁶

⁹⁶ Traditioneller Totenkult und etablierter (letztlich homerischer) Unterweltsglaube leben in der griechischen Literatur nach Platon ungebrochen fort. Platons philosophische Bilder vom Jenseits werden allem Anschein nach allein in der Akademie rezipiert und gewinnen erst seit dem 1. Jh. v. Chr. mit der Platon-Renaissance des sog. Mittelplatonismus an nachhaltiger Bedeutung für die pagane wie die christliche Philosophie in Kaiserzeit und Spätantike, siehe dazu den ps.-platonischen Dialog *Axiochos* (Ps.-Platon: Über den Tod. Eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen, hg. von Irmgard Männlein-Robert, Tübingen 2012).