

**Rezension zu:**

**Gunnel Ekroth/Ingela Nilsson (Hg.), Round Trip to Hades in the Eastern Mediterranean Tradition. Visits to the Underworld from Antiquity to Byzantium, Cultural Interactions in the Mediterranean 2 (Leiden/Boston 2018).**

Krešimir Matijević

Der hier angezeigte Band geht zurück auf eine Konferenz, die vom 9. bis 12. Oktober 2014 in Uppsala stattgefunden hat, wobei nicht alle Beiträge der Tagung ihren Weg in den Band gefunden haben, während wiederum andere zusätzlich aufgenommen wurden. Die Herausgeber definieren in ihrer Einleitung (1-10), die insbesondere der kurzen Zusammenfassung aller Beiträge dient, als Ziel der Sammlung die Beobachtung des Hades-Motivs in antiker und byzantinischer Zeit. Innerhalb dieses zeitlichen Rahmens sei vor allem die Übertragung und Transformation des Unterweltskonzepts von Interesse. Zu Recht wird schon hier herausgestellt, dass eine spezifische lineare Entwicklung wegen der Vielzahl an nebeneinanderstehenden Vorstellungen nicht zu erwarten sei.

In seinem Beitrag „Travels to the Beyond: A Guide“ (11-36) gibt F. Graf einen Überblick über die Tradition der Unterweltsreise bis zu Dantes *Divina Commedia*. Diese nimmt er als Ausgangspunkt, um in rückwärtiger Reihenfolge die bekanntesten Vertreter dieses literarischen Genres und die Entwicklung desselben in den wichtigsten Grundzügen vorzustellen: die Apokalypse des Paulus, das 6. Buch der Aeneis, die Hinweise auf die sog. orphisch-pythagoreischen Vorstellungen bei Pindar, Aristophanes etc., die *Nekyia* in der Odyssee und die Reise des Gilgamesch zu Uta-napishti.<sup>1</sup> Ob man letztere mit den zeitlich folgenden Unterweltsreisen verbinden kann, ist fraglich, gerade auch weil Unterweltsreisen ein weltweit verbreitetes Phänomen sind,<sup>2</sup> und Graf selbst bilanziert, dass Gilgamesch gar nicht in die Unterwelt hinabsteigt (29). Resümierend stellt Graf fest, dass Katabasis-Erzählungen ein eigenes Genre bilden, häufig in der ersten Person Singular als Augenzeugenbericht abgefasst sind, in einer gewissen Tradition stehen, was sie durch Rückbezüge auch offenlegen, und die Absicht verfolgen, die jeweilige zeitgenössische Lebensweise zu beeinflussen.

G. Ekroth macht sich in ihrem Artikel „Hades, Homer and the Hittites: The Cultic-Cultural Context of Odysseus’ ‚Round Trip‘ to the Underworld“ (37-56) auf die Suche nach den Ursprüngen des von Odysseus durchgeführten Rituals in der *Nekyia*. Nach Ansicht von Ekroth handelt es sich um keine ‚richtige‘ Katabasis, weil Odysseus nicht hinab- und wieder aufsteige.<sup>3</sup> Da es in späterer Zeit ferner nur wenige Hinweise auf tatsächlich mittels Gruben (*bothroi*) durchgeführte Rituale gebe, die sämtlich eng an die Odyssee angelehnt sind, schließt Ekroth: „On the whole, the pit ritual seems to be a literary and iconographical motif with a limited spread. [...] In all, Homer can be seen as the origin and source of inspiration for pit rituals within the Greek tradition,

<sup>1</sup> Zu den vorgeblichen Parallelen zwischen dem Gilgamesch-Epos und den homerischen Epen habe ich eine skeptischere Sicht; cf. K. Matijević, Zur Beeinflussung der homerischen Epen durch das Gilgamesch-Epos. Mit einem Exkurs zu einer neuen Datierungsthese der Ilias, *Klio* 100, 2018, 599-625.

<sup>2</sup> K. Matijević, Ursprung und Charakter der homerischen Jenseitsvorstellungen, Paderborn 2015, 214 Anm. 5.

<sup>3</sup> Siehe aber Od. 23,251-253: ὡς γάρ μοι ψυχὴ μαντεύσατο Τειρεσίαιο / ἤματι τῷ, ὅτε δὴ κατέβην δόμον Ἄϊδος εἶσω, / νόστον ἐταίροισιν διζήμενος ἦδ’ ἐμοὶ αὐτῷ.

rather than as an account of the living practice“ (47). Man könnte auf Grundlage der bildlichen und inschriftlichen Hinweise noch aus dem 2. Jh. n.Chr. auch Umgekehrtes schließen; ferner fragen, warum ein Ritual, das sich in nachhomerischer Zeit (nach Ansicht von Ekroth) nur noch selten belegt findet, von Homer erfunden worden sein muss.<sup>4</sup> Im Anschluss werden die inzwischen bekannten mesopotamischen (Gilgamesch<sup>5</sup>) und hethitischen formalen Parallelen aufgeführt, wobei Ekroth aber zu Recht durchgängig auch auf die Unterschiede aufmerksam macht.<sup>6</sup>

Während F. Graf die Katabasis als literarisches Genre definiert, fassen I. Petrović und A. Petrović in Ihrem Artikel „Divine Bondage and *Katabaseis* in Hesiod’s *Theogony*“ (57-81) den Begriff weniger eng: Jede Gottheit, die zur Strafe im Tartaros eingesperrt bzw. festgesetzt wurde, habe eine Katabasis durchgeführt. Dabei steht die eigentliche Unterweltsreise aber nicht im Mittelpunkt des Beitrags, sondern es geht insbesondere um die Mächte des Tartaros und verschiedene Fesselungsformen als Waffen, mittels welcher sich Zeus in Hesiods *Theogonie* letztlich zum obersten Gott aufschwingt.

In seiner sehr anregenden Studie „Introducing Oneself in Hades: Two ‚Orphic‘ Formulas Reconsidered“ (82-102) stellt S. Scullion zwei Details in Frage, die im bisherigen Verständnis der sog. orphischen Goldblättchen relativ unstrittig waren. Zum einen geht es um die Formulierung Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος. Unter Hinweis auf Hom. h. Dem. 33-37 spricht er sich für die Kleinschreibung der Götternamen aus, da hier nicht Gottheiten gemeint seien: „So our phrase ‚I am a child of earth and starry sky‘ need mean no more than ‚I come from the world above‘ [...].“ Dies erkläre zudem, warum in drei Fällen an diese Formulierung angehängt werden könne αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον, ohne dass es sich hierbei um einen logischen Fehler handle. Zum zweiten wird das Bezugswort des weiblichen καθαρά in der Eingangszeile von vier Goldplättchen diskutiert. Hier ist man entweder davon ausgegangen, dass es sich um eine tote weibliche Person handelt, für die das Täfelchen angefertigt wurde, oder man hat es auf die ψυχή der toten Person beziehen wollen, wengleich diese Vokabel gar nicht im Text erscheint. Die zu Beginn des 20. Jh.s von G. Murray geäußerte Ansicht, dass man das Adjektiv auf die direkt folgenden Worte χθονίων βασίλεια (= Persephone) beziehen sollte, ist von G. Zuntz in seinem „Persephone“ (1971) vehement abgelehnt und danach nicht mehr erwogen worden. Scullion kann verschiedene, überzeugende Argumente dafür anbringen, dass man doch der Sicht von Murray folgen sollte.

Sprachlich und inhaltlich schwer nachvollziehbar ist M. Herrero de Jáureguis Artikel „*Pathein* and *Mathein* in the Descents to Hades“ (103-123). Ein buntes Kaleidoskop an Texten aus verschiedenen Zeiten der Antike wird sehr frei interpretiert, um ein Konzept des *pathein* und *mathein* im Rahmen von Berichten über Unterweltsreisen identifizieren zu können.

In „From Alkestis to Archidike: Thessalian Attitudes to Death and the Afterlife“ (124-162) untersuchen S. Kravaritou und M. Stamatopoulou die archäologischen und epigraphischen Zeugnisse in Thessalien auf Jenseitsvorstellungen und Unterweltsreisen. Ausgehend von der griechischen (Außen)Sicht auf Thessalien als Region der

<sup>4</sup> Ekroth resümiert sogar, dass die griechischen Rezipienten der Odyssee das Ritual als „strange and alien, something done by the Others, far away from their own society“ (53), wahrgenommen haben könnten.

<sup>5</sup> Nicht nachvollziehbar ist die von Rollinger übernommene Ansicht Ekroths (52 Anm. 77), dass der Einfluss des Gilgamesch-Epos auf die homerischen Lieder nach 705 v.Chr. stattgefunden haben muss, weil erst dann die 12. Tafel an die akkadische Standardversion angehängt wurde. Es handelt sich bei der 12. Tafel nur um eine in Details abweichende Übersetzung der wesentlich älteren sumerischen Fassung, die uns ebenfalls bekannt ist und die wesentlich früher die griechischen Mythen beeinflusst haben kann; cf. hierzu Matijević (Anm. 1) 617f.

<sup>6</sup> Ausführlich hierzu Matijević (Anm. 2) 118-121, 193-209.

Magie und Ort, an dem sich die Rückkehr der Alkestis von den Toten ereignet hat, wird nach entsprechenden Hinweisen vor Ort gesucht. Neben den insgesamt fünf Orphischen Goldplättchen existieren noch einige hellenistische Grabepigramme, die eine nähere Beschäftigung mit dem Jenseits belegen. Insgesamt gesehen sind die thessalischen Zeugnisse aber wenig aufschlussreich und letztlich, im Vergleich mit den sonstigen griechischen Quellen, auch ohne regionale Besonderheiten.

A. Verbanck-Piérard widmet sich der Thematik „Round Trip to Hades: Herakles' Advice and Directions“ (163-193). Nach einem knappen, aber auch nicht Vollständigkeit anstrebenden Überblick über die Unterweltsabenteuer des Herakles in der Literatur (164-169) werden ausführlich die bildlichen Zeugnisse für die einzelnen Episoden vorgestellt: Die Herausführung des Kerberos aus dem Hades ist am häufigsten dargestellt (170-180). Sehr viel seltener finden sich die Rettung des Theseus und Peirithoos (180-182) sowie Herakles mit Füllhorn bei Hades (183-186) abgebildet. Für die homerische Version in der Ilias, wonach Herakles sich als Toter im Hades befindet, gibt es keine Darstellung. Auffällig ist nach Verbanck-Piérard ferner, dass die abgebildeten Hades-Szenen grundsätzlich weniger düster sind als die literarischen.

A. Mihai analysiert den „Hades in Hellenistic Philosophy (the Early Academy and Stoicism)“ (194-214). Er versucht zu zeigen, dass in der hellenistischen Philosophie (behandelt wird sehr ausführlich aber auch Platon) das Hadeskonzept anders einzuschätzen ist als in der Dichtung. In den philosophischen Betrachtungen spielt insbesondere die Seele eine Rolle für die Verortung des Hades, der in der Platon folgenden Philosophie (behandelt werden v.a. Heraklid und Xenokrates) nicht mehr unter der Erde, sondern im Himmel liegt, wo den Seelen eine Reinigung widerfährt, die einen weiteren Aufstieg zu den Inseln der Seligen ermöglicht. Die Sünder gelangen (wie bereits bei Platon) in den Tartaros.

W. Friese behandelt in ihrem Artikel „Following the Dead to the Underworld: An Archaeological Approach to Graeco-Roman Death Oracles“ (215-239) Orte in der antiken Welt, die in den Quellen als *nekyomanteion*, *psychopompeion* oder *psychomanteion* bezeichnet werden, im Einzelnen: Ephyra, Herakleia, Tainaron und der Averner See. Zusätzlich werden Orakel berücksichtigt, bei denen nicht Tote, sondern Unterweltsgötter oder Heroen befragt wurden: Lebadeia, Acharaka, Hierapolis und Abydos. Nach einem Überblick über die archäologischen Befunde und Funde schließt Friese, dass Orte als *nekyomanteion* bezeichnet wurden, die äußerlich an die Unterwelt erinnerten oder bei denen auch Zugänge in die Unterwelt vermutet wurden. Archäologische oder inschriftliche Zeugnisse, die auf Totenbeschwörungen hinweisen könnten, gebe es bislang nicht. Im Gegensatz zur privaten Sphäre, in der durchaus entsprechende Rituale durchgeführt wurden, habe es also keine an festen Orten institutionalisierte Nekromantik gegeben.

P. Bonnechere geht es in „The Sounds of *Katabasis*: Bellowing, Roaring, and Hissing at the Crossing of Impervious Boundaries“ (240-259) um spezifische Geräusche, die mit dem Gang in die Unterwelt in Verbindung stehen; betrachtet werden aber auch Laute in „non-katabatic contexts“ und im Bereich der Magie. Dabei sollen insbesondere unterschiedliche Formen des Brüllens/Dröhnens (ausgedrückt durch *μυκάομαι*, aber auch andere Vokabeln) von Mensch, Tier, Erde, Wolken in Zusammenhang gebracht werden. Nicht ganz klar ist, auch weil eine Auswertung der vielen Textbeispiele unterbleibt, welche spezifische Rolle Bonnechere den einzelnen Geräuschen in den jeweiligen Kontexten letztlich zuweist.

H.-G. Nesselrath geht in „Down There and Back Again: Variations on the *Katabasis* Theme in Lucian“ (260-272) die verschiedenen Spielarten der Unterweltsreise bei Lukian durch. Neben der klassischen Verarbeitung in einer längeren und zwei kürzeren,

sich ergänzenden Versionen stehen ein Besuch der Insel der Seligen, der (wie bei Homer) eine Form der Jenseitsreise ist (Nesselrath spricht von *para-basis*), und eine humorvolle Verkehrung der üblichen Katabasis: der Besuch des Diesseits durch den Unterweltsfährmann Acheron, als dessen Ge- und Anleiter in der Oberwelt Hermes fungiert, dem zudem die Fähigkeit der Prophezeiung zu eigen ist.

Z. D. Ainalis beschäftigt sich in seinem Beitrag „From Hades to Hell: Christian Visions of the Underworld (2nd-5th centuries CE)“ (273-286) mit den frühesten christlichen Spekulationen über das Jenseits, die insbesondere durch die dreitägige Abwesenheit Jesu vor seiner Auferstehung initiiert worden seien.<sup>7</sup> Behandelt werden das Nikodemusevangelium, welches Ainalis in die Mitte des 2. Jh.s datiert, die spätantike Apokalypse des Paulus und die Vita des Makarios, die teils bereits dem Mittelalter, teils noch der Spätantike zugewiesen wird. Der Überblick erweist, dass die römisch-christliche Hades-Tradition im Nikodemusevangelium noch sehr stark ist. Jesus sucht in dieser Schrift den (Ort und Gott namens) Hades auf und überlässt ihm Satan als Häftling. Nach Ainalis habe diese Schrift das Konzept der christlichen Hölle erzeugt, „because one can legitimately assume that Satan corrupted Hades, managed to free himself and took command of his space“ (274). In der Apokalypse des Paulus findet sich die christliche Hölle schon weitgehend ausgearbeitet wieder. Interessanterweise ist in der noch späteren Vita des Makarios das antike Erbe immer noch deutlich präsent, da das Ende der Eroberungszüge Alexanders des Großen als Ende der Welt dargestellt wird. Drei Mönche überschreiten diese Grenze, durchwandern als Lebende die Hölle und erreichen die Tore des Paradieses, die sie dagegen nicht durchschreiten können. Auch diese horizontale Form der Jenseitsreise ist letztlich antiken Vorstellungen verhaftet.

Th. Arentzen diskutiert in seinem Artikel „The Virgin in Hades“ (287-303) vier liturgische Texte, die zwischen dem 5. und 9. Jh. verfasst wurden und Marias Beziehung zum Hades thematisieren. Zwar kann sich Maria ebenso wenig wie Jesus dem Tode entziehen, wie bei ihm hat das Sterben aber eine bestimmte Funktion. Maria hilft den Toten, den Weg ins Paradies zu bewältigen bzw. zu finden, bringt ihnen Freude und Licht, indem Sie das dunkle Reich der Toten zerstört. Ihr Aufenthalt im Hades ist somit zeitlich begrenzt und erfüllt, wie derjenige ihres Sohnes, einen übergeordneten und dem Wohl der Menschheit dienenden Zweck.

H. Maguire fragt: „Why Did Hades Become Beautiful in Byzantine Art?“ (304-321). Anders als in der westlichen Kunst des Mittelalters, welche die Personifikation der Hölle/des Hades als Bestie/Monster darstellte, erscheint die Unterwelt in der byzantinischen Kunst als wohlgestaltete menschliche Figur so wie Hades in der griechisch-römischen Kunst. Genauer gesagt geht es hierbei nicht um sämtliche byzantinische Werke, sondern insbesondere um diese, welche die sog. Anastasis abbilden, den Abstieg Jesu in die Unterwelt und die Befreiung der Seelen. Maguire vermutet, dass hierfür zwei Gründe vorliegen. Zum einen sei das unterschiedliche Bild-Verständnis in West und Ost verantwortlich: Das byzantinische beinhaltete die Vorstellung, dass durch die Ikonen ein besonderer Zugang zu Jesus, Maria und den Heiligen gewährt werde. Die Furcht, dass dies auch für Gestalten wie die personifizierte Hölle oder den Satan

---

<sup>7</sup> Der einleitenden Feststellung, dass „the notion of resurrection was strange and absurd to Graeco-Roman perception“ (273), kann in dieser Form nicht zugestimmt werden. Ähnlich wie im Falle von Jesus, waren auch Herakles (in den homerischen Epen), Alkestis und Eurydike tot, bevor sie auf die eine oder andere Art dem Hades entkamen bzw. entkommen sollten; weitere Beispiele werden im besprochenen Band von Johnston (356-369) geliefert. Eine Wiedererweckung von Toten soll zudem Asklepios (Pind. P. 3,55-60) und Empedokles (Suda s.v. ἄπνοος; Diog. Laert. 8,60f.) gelungen sein. Letzterer scheint entsprechende Kenntnisse auch gelehrt zu haben; cf. Diog. Laert. 8,59 mit K. Matijević, Die lex sacra von Selinunt: Totenmanipulation in der Archaisk und Klassik, Philippika 113, Wiesbaden 2017, 3.

gelte, habe dazu geführt, sie weniger furchteinflößend zu gestalten. Zum anderen sei hiervon vor allem die bildliche Wiedergabe der Anastasis betroffen gewesen, da die zentrale Position der personifizierten Hölle zwingender Bestandteil dieser Darstellung gewesen sei.

I. Nilsson zeigt in ihrer Abhandlung „Hades Meets Lazarus: The Literary *Katabasis* in Twelfth-Century Byzantium“ (322-341), welchen Zwecken literarische Unterweltsreisen in der Komnenischen Ära im 12. Jh. dienen. Zum einen wurde die literarische Tradition Lukians von Dialogen im Hades fortgeführt, wobei zum anderen gleichzeitig auf zeitgenössische Politik angespielt werden konnte. Darüber hinaus wurden Unterweltsgespräche verfasst, um der rhetorischen Ausbildung zu dienen.

Bestätigt wird dies von P. Marciniak in seinem Artikel „Heaven for Climate, Hell for Company‘: Byzantine Satirical *Katabaseis*“ (342-355), der teils dieselben Texte behandelt. Auch er betont die Rolle Lukians als Vorbild. Ferner vermischte die satirischen Texte über Unterweltsreisen christliche, pagane und byzantinische Elemente, weshalb die Jenseitsbeschreibungen von den Lesern als „bizarre storyworlds“ (346) wahrgenommen worden seien. Auffällig sei ferner, dass in den behandelten Texten Richter und Gerichte der Unterwelt in ihren Urteilen gerecht seien – anders als die zeitgenössische Rechtsprechung, die hierdurch bloßgestellt worden sei.

S. I. Johnston widmet sich in ihrem bereits an anderer Stelle<sup>8</sup> publizierten Text „Many (Un)Happy Returns: Ancient Greek Concepts of a Return from Death and Their Later Counterparts“ (356-369) der Wiederbelebung von Toten. Sie listet mehrere Beispiele auf, die belegen, dass die antiken Griechen in diesem Phänomen keine besondere Problematik erkannten. Insbesondere der Körper der ins Diesseits Zurückgekehrten nahm problemlos Gestalt an, ohne überhaupt thematisiert zu werden.<sup>9</sup> Johnston springt dann in die Moderne und verweist auf die Vorstellung (z.B. in Kings „Pet Sematary“), dass man Tote ruhen lassen solle, da sie im Falle einer Rückkehr ihren bereits zersetzten oder im Zersetzungsprozess befindlichen Körper nutzen müssten und teils auch charakterliche Änderungen zum Negativen hin aufwiesen. Verantwortlich macht sie hierfür das Christentum, das dem Körper eine größere Bedeutung beigemessen habe als die Griechen. Deshalb sei eine Wiedererweckung ohne Berücksichtigung desselben nicht mehr möglich gewesen. Im Mittelalter existieren die ersten Geschichten von bösen, körperlich deformierten Wiederkehrern: „In other words, the medieval reanimated corpse is an ancestor of the modern Western phenomena [...]“ (366).

E. Cullhed und S. Schottenius Cullhed machen sich in ihrem „Epilogue: Below the Tree of Life“ (370-384) abschließende Gedanken über Sinn und Zweck der *Katabasis*-Erzählungen, indem sie einige derselben aus dem Band *Revue* passieren lassen. Mehrere Möglichkeiten, z.B. das Schreiben und Lesen derartiger Schriften als therapeutische Medizin gegen die Angst vor dem Tod, werden angesprochen, eine einzige Antwort kann die Beliebtheit über Jahrtausende hinweg aber nicht erklären.

Insgesamt vereint die Sammlung viele erhellende und gelehrte Beiträge über die Unterweltsreise in den Texten des östlichen Mittelmeerraums. Das eingangs formulierte Ziel, die Übertragung und Transformation des Unterweltskonzepts zu untersuchen, ist zweifellos erreicht worden. Der Konferenzband wird für alle zukünftigen Diskussion über Jenseitsvorstellungen unverzichtbar sein.

---

<sup>8</sup> Siehe <https://comingbacktolife.mcgill.ca/issue/view/1/2> für den 2017 publizierten Sammelband „Coming Back to Life“.

<sup>9</sup> Ein wenig erstaunlich ist, dass der Fall des Pelops zwar ebenfalls aufgelistet, auf das Problem seines Körpers nach der Wiederbelebung aber nicht eingegangen wird.

**Kontakt zum Autor:**

Krešimir Matijević  
Europa-Universität Flensburg  
E-Mail: [Kresimir.Matijevic@uni-flensburg.de](mailto:Kresimir.Matijevic@uni-flensburg.de)



Dieser Beitrag ist lizenziert unter einer [Creative Commons Namensnennung - 4.0 International Lizenz](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).