

Unsterblichkeitsglaube und Politik im Römische Reich

Autor(en): **Ehrhardt, Arnold A.T.**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **2 (1946)**

Heft 6

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877596>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

nicht»: «Nicht daß ich es schon ergriffen hätte oder schon vollendet wäre; ich jage ihm aber nach, ob ich es ergreifen möchte, weil ich von Christus Jesus ergriffen ward» (Phil. 3, 12). Hier gibt es kein Kulminationsphänomen der Ekstase; und wer nach der Schau Gottes verlangt, der wird an den verwiesen, in dem Gottes «Wort» Fleisch geworden ist: «Wer mich gesehen hat, der hat den Vater gesehen» (Joh. 14, 9). Die Befreiung von der Welt wird nicht in Askese oder Libertinismus demonstriert, sondern in der Liebe: «Gott ist die Liebe; und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott, und Gott bleibt in ihm» (1. Joh. 5, 16). «Wir wissen, daß wir aus dem Tode ins Leben hinübergeschritten sind; denn wir lieben die Brüder» (1. Joh. 3, 14).

Marburg/Lahn.

Rudolf Bultmann.

Unsterblichkeitsglaube und Politik im Römerreich.

Erwin Rohde und *Franz Cumont* haben die Quellen des griechischen und hellenistisch-römischen Unsterblichkeitsglaubens so anziehend und überzeugend dargestellt, daß man sich versucht fühlt, anzunehmen, daß die Zeitgenossen Christi und der Apostel nur die Wahl hatten, entweder an die Unsterblichkeit der Seele zu glauben oder sie zu leugnen. Die Gebildeten der Zeit, so scheint es, hatten sich mit Ueberzeugung den «atheistischen» Lehren Epikurs oder der Kyniker zugewandt, die Massen eine oder die andere «Mysterienreligion» ergriffen, unter denen das Christentum wie durch Zufall siegreich blieb. Von dieser Ansicht wagen wir abzuweichen. Es mag dahingestellt bleiben, ob die Mysterien so populär und so allgemein zugänglich waren, wie man es heute annimmt; es ist aber jedenfalls unrichtig, den Unsterblichkeitsglauben als eine einfache Alternative zu betrachten. Zwischen dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele und dem an ihr zeitliches Ende liegt das weite Feld des Zweifels.

Man hat gemeint, der Unsterblichkeitsglaube im Zeitalter des Hellenismus sei aus orientalischen Quellen geflossen. *Franz Cumont* und *Albrecht Dieterich* haben jeder in seiner

Weise die hellenistische Religion als ein Gemisch verschiedenartiger Elemente angesehen, das sich allmählich zersetzte. Der echte, «wissenschaftliche» griechische Genius der alexandrinischen Gelehrten habe sich des Unsterblichkeitsglaubens entschlagen. Ueber die allgemeine Berechtigung dieser Anschauung ist hier nicht zu rechten; aber es muß festgestellt werden, daß die Griechen schon in der klassischen Zeit auf das lebhafteste über die Unsterblichkeit der Seele diskutierten. Der Unsterblichkeitsglaube und sein Gegenteil hätten beide ihre Wurzeln in Mythologie, Moral und Politik. Die fremden Einflüsse kamen erst zur Geltung, als die eine von diesen Wurzeln sich grundlegend veränderte, und das war die politische. Es ist unzweifelhaft, daß der Glaube an die Endgültigkeit des irdischen Todes deutliche Spuren in der attischen Tragödie hinterlassen hat:

«Was hilft das Trauern, es entweicht die Müh’,
Und von dem Toten weicht zugleich mit ihr
Die Furcht, daß keine Auferstehung droht.»

Aischylos Agamemnon 572 sq.

Die bedeutendsten Zeugnisse dieses Glaubens sind jedoch die politischen, Perikles’ Gefallenenede und die Inschrift von Chaironeia, die beide von der Hoffnung auf ein künftiges Leben schweigen. Das war nicht nur athenische Ueberzeugung: die Grabschriften der Gefallenen in den Perserkriegen, die Diodor aufbewahrt hat, zeigen dasselbe und sind um so auffälliger, als Diodor selbst (11. 11. 3) sich zu dem Glauben bekennt, daß Leonidas als Heros fortlebe, wahrscheinlich wegen des Kults, der ihm in späterer Zeit an den Thermopylen zuteil wurde.

Andererseits aber besaß gerade Athen an den eleusinischen Mysterien einen offiziellen Kult, der in unmißverständlicher Weise ein Fortleben nach dem Tode verhieß und dessen Wirkung sich etwa an dem bekannten Grabstein dreier vor Potidaia gefallener athenischer Krieger zeigt. Auffällig ist hierbei nicht sowohl, daß dieser Glaube bestand, sondern daß er so verhältnismäßig selten bezeugt ist. Dies erklärt sich, wenn man die Zeugnisse für den Konflikt beider Auffassungen, besonders Aristophanes’ «*Wolken*» und einige Reden des Demosthenes, durchmustert. Demosthenes’ Angriff auf Aischi-

nes wegen seiner und seiner Mutter Teilnahme an den Mysterien der Kybele, die ebenfalls Unsterblichkeit verhiessen, und der Gebrauch, den er von der Inschrift von Chaironeia macht (Cor. 89), zeigen deutlich politische Hintergründe. Es war gefährlich, sich zum Unsterblichkeitsglauben zu bekennen, nicht allein für Sokrates, dem der Angriff des Aristophanes galt, sondern auch für Aischines. Hätte Demosthenes wirklich nur seine niedere Abkunft anprangern wollen, so wäre Aischines' Erwiderung, daß seine Mutter aus dem Hause der Eteobutaden stammte, wirksam gewesen; aber ist es wahrscheinlich, daß diese Tatsache dem Demosthenes unbekannt war? Es scheint vielmehr, daß er, der erbitterte Gegner der Mysterienkulte, die Mutter des Aischines durch ihren Unsterblichkeitsglauben deklassiert fand.¹

Das politische Prinzip der Demokratie scheint die Lehre von der kollektiven Unsterblichkeit der Nation zur notwendigen Voraussetzung zu haben und die von einem individuellen Weiterleben zu verwerfen. Die irdische Unsterblichkeit der Nation ruft und verpflichtet jeden einzelnen Bürger zur höchsten Opferbereitschaft für seine Stadt, während die Hoffnung auf ein individuelles Fortleben nach dem Tode selbst einen Sokrates trotz seines unübertrefflichen Patriotismus in ein Sonderdasein hineinzwang. Demosthenes stand an der Scheidelinie: er mußte den Unsterblichkeitsglauben aktiv bekämpfen, was Perikles z. B. in seiner Gefallenenrede noch nicht nötig gehabt hatte. Seine Gegner waren nicht nur die Mysteriengläubigen, sondern zumal auch die Philosophen aus der Schule Platons, und ihnen gehörte die Zukunft. Wenig später wurden ihm sogar die zwei Reden gegen Aristogeiton mit ihren bekannten Zitaten aus orphischen Liedern zugeschrieben. Der Wechsel in der politischen Theorie hatte eine Veränderung der philosophischen und religiösen Ueberzeugungen bewirkt.

Die alten Freistädte gehörten im Zeitalter des Hellenismus der Vergangenheit an, und die neuen Monarchien begrüßten die Entwicklung, die die engen Bande zwischen dem Bürger und seiner Stadt lockerte. Nur in Ausnahmefällen hatte er

¹ Potidaia, Kaibel Epigr. 21 b. Mysterien, Demosth. Fals. Leg. 281 und schol., cf. E. Rohde Psyche 7./8. ed. 2, 104 n. 1.

ihr sein Leben zum Opfer zu bringen. Andererseits bildete der Glaube an die Unsterblichkeit des Herrschers die religiöse Hauptgrundlage der Monarchie. Darum wurde das Märchen von Alexanders wunderbarer Erzeugung durch Zeus Ammon in Form einer Schlange verbreitet; das war der Glaube, der dem berühmten Ithyphallus auf Demetrios Poliorketes (Athen. 6. 62, 253 B) zugrunde lag. Der gleiche Wechsel erfolgte in Rom bei seinem Uebergang zur Monarchie. Es ist bezeichnend, daß die Republik im Jahre 186 a. Ch. einen energischen Versuch unternahm, die bakchischen Mysterien auszurotten, und daß Cäsar sie wiedereinführte. Die festgefügte Rangordnung sollte auch im künftigen Leben fort-dauern. Wenn Properz in seinem Grabgedicht auf Cornelia sagt: «*moribus et caelum patuit*», so muß sie sich doch mit dem zweiten Rang, Elysium, zufrieden geben, denn der Himmel war für Caesar und sein Haus reserviert. Allein all dies war so wenig ernsthaft wie nur irgendeine Hoftheologie. Die Hofleute wollten wissen, daß die Kaiser selbst darüber spot-teten. Von Vespasian erzählt Sueton: «*prima quoque morbi accessione, Vae, inquit, puto deus fio.*» Hadrians letztes Wort soll folgender Vers gewesen sein:

«*Animula vagula, blandula,
Hospes comesque corporis,
Quae nunc abibis in loca?
Pallidula, rigidula, nudula,
Nec, ut soles, dabis iocos*»,

und Caracalla soll die Vergöttlichung seines von ihm selbst ermordeten Bruders Geta mit den Worten genehmigt haben: «*sit divus, dum non sit vivus.*» Das ist natürlich alles nur Hofklatsch, aber von Mark Aurel besitzen wir glaubwürdige Zeugnisse, die eine ähnliche Richtung seines Denkens erweisen: «*was kann man sagen? Du bist eingestiegen, mitgefahren, ausgestiegen; sei es zu neuem Leben, wohl, auch dort sind die Götter überall; sei es zu gänzlicher Leblosigkeit, wohl, Schmerz und Freude sind entflohen, und dem Leibe dienst du dann nicht mehr.*» Man spürt, wie nahe dies den Gedanken des Aischylos noch immer stand. Die Kaiser selbst konnten sich nun wohl Zweifel und Unglauben gestatten, die offizielle Theologie hatte dennoch einen starken Ein-

fluß auf alle Religionen, die ein Fortleben lehrten, auch auf die christliche. Zahlreiche Parallelen zum Kaiserkult haben sich im Neuen Testament bereits gefunden, weitere lassen sich vermuten. Darauf aber kommt es an, daß es sich hier um eine echte, wenschon «politische» Theologie handelte. Euhemeros, der Freund des Kassander (c. 315 a. Ch.), hatte ein theologisches Buch verfaßt, als er in seiner «Heiligen Geschichte» darstellte, daß die Götter einst menschliche Könige gewesen seien, die von ihren Völkern wegen ihrer Wohltaten vergöttlicht worden wären. *Erwin Rohdes* hartes Urteil über den ersten Teil von Euhemeros, den einzigen, von dem ein zusammenhängender Auszug vorliegt, «romanhafte Einleitung», muß modifiziert werden, nicht allein im Lichte der Erkenntnisse *R. v. Poehlmanns*, der Euhemeros mit Recht als einen Sozialkritiker von Rang behandelt. Die stark sozialistisch gefärbte Utopie konnte nur durchgeführt werden, und vieles davon wurde in den Diadochen-Reichen durchgeführt, wenn ein charismatisch begabter Fürst dazu den Anstoß gab. Das Buch war eine Programmschrift, die Heraklits ἀθάνατοι θνητοί, θνητοί ἀθάνατοι zum Vorrecht der Könige machte.²

Dennoch war die Zahl der Gegner von Anfang an groß. Die Kyniker, die sich grundsätzlich von politischer Tätigkeit entfernt hielten, verhöhnten die Lehre und erzählten zahlreiche Anekdoten, in denen zumal die Ueberlegenheit kynischer Weiser über Alexander hervortrat. In diesem Zusammenhang ist die Geschichte seines Zusammentreffens mit dem indischen Gymnosophisten Calanus bedeutsam, der sich in Babylon in Gegenwart des Königs verbrannte. Als er den Scheiterhaufen bestieg, fragte Alexander nach seinen letzten Wünschen, worauf der Weise kühl erwiderte: «wir treffen

² Bakchen, *F. Cumont Oriental. Relig.* 4. ed. 194 n. 13 (Uebers. Burckhardt-Brandenberg). *Propert.* 5. 11. 101. *Vespasian*, *Sueton Vesp.* 23 fin. *Hadrian*, *Spartian Hadr.* 25. 9, cf. *A. Deißmann, Light from the Ancient East* 4. ed. 292 n. 1 (Engl. translation by Strahan). *Caracalla*, *Spartian Geta* 2. *Marc Aurel* 3, 3 fin, cf. 8. 25. *Christus Imperator*, cf. *E. Peterson, Zeuge der Wahrheit* (1937) 75 sq.; *K. Bornhäuser, Jesus Imperator* (1938); *Journ. Theol. St.* (1945) 45 sq. *E. Rohde, Gr. Roman* 2. ed. 238. *R. v. Poehlmann, Soz. Frage* 2. ed. (1912) 2, 372 sq. *Heraklit frg.* 62 *Diels*, cf. *Lucian Vit. Auct.* 14; *Cass. Dio frg.* 30 *Boiss.* und *R. Reitzenstein, Poimandres* (1903) 128.

uns wohl noch», und der König starb auch wirklich kurze Zeit darauf. Es ist nicht zu entscheiden, ob Calanus an ein Fortleben glaubte. Seine Worte mögen nicht mehr besagen als unser «Auf Wiedersehn», sie mögen andererseits den Anspruch enthalten, mehr vom zukünftigen Leben zu wissen als der König. Und so war auch die Haltung der Kyniker, wie die des Panaitios, des Hauptes der mittleren Stoa, hier wie so oft mehr kynisch als stoisch. Mit dürren Worten sagt Lukians Kyniskus, er mache sich nichts aus dem Leben nach dem Tode, denn außer Mythen gäbe es keine Nachrichten davon. Wenn daher die offizielle Theorie noch die Toten unter ihre Macht zwingen wollte, so entzogen sich ihr hier sogar die Lebenden — und doch nicht ganz mit Recht, denn nie und nirgends kann politische Gewalt ohne metaphysische Rechtfertigung bestehen.³

Die alte Diskussion für und gegen die Unsterblichkeit dauerte mithin in der hellenistischen Zeit fort; allein im klassischen Zeitalter hatte der Staat sich auf den rationalen Standpunkt seiner irdischen, kollektiven Dauer gestellt, im Vergleich mit der Kurzlebigkeit des Einzelnen, während der Einzelne sich auf geheime Offenbarungen berief. Im Hellenismus dagegen berief sich der Staat auf recht fragwürdige Offenbarungen und Mythen, während der Einzelne das kurze menschliche Leben zum Maßstab seiner theologischen Ueberzeugungen machen mußte. Wie gefährlich diese Frontenvertauschung war, zeigte sich in der Schule, die in besonderem Maße die Endgültigkeit des irdischen Todes betonte, derjenigen Epikurs. Die Epikuräer hatten sich in der Tat den aufgeklärten, «wissenschaftlichen» Gesichtspunkt zu eigen gemacht, der zu allen Zeiten dem Bürger so sehr imponiert hat. Unsterblichkeit fand in ihrem System keinen Platz. «Der Mensch, geboren, atmend und sich nährend wie jedes andere Tier, ist eine Art freiwilliger Vereinigung der Elemente, in die er sich — wie die anderen — wieder spaltet, auflöst und zerteilt. So kehren sie zu ihrem Ursprung zurück ohne Schöpfer, Richter oder Urheber.» Es ist bezeichnend, daß der Christ Minucius Felix es unternimmt, diese These, die er zitiert, zu

³ Calanus, Valer. Max. 1. 8 ext. 10. Panaetius, Cic. Tusc. 1. 79, cf. Plato schol. ed. Greene p. 8 Lucian Jov. Confut. 17.

widerlegen, daß aber z. B. ein hermetischer Text das nicht wagt, sondern sich bemüht, sie in seine recht heterogenen Lehren einzubauen. Der Einfluß dieser Theorie war eben gewaltig, und man begegnet ihr nicht nur in religiösen Diskussionen, sondern selbst bei Dionysius von Halikarnaß, der unter Augustus seine Römische Geschichte verfaßte. Er spricht sich verächtlich über diejenigen aus, «die aus Sterblichen Götter machen und die Seelen bedeutender Männer in den Himmel einziehen lassen», und nennt die Geburt und den Tod des Romulus seine σύγκρισις und διάκρισις. Diese Worte stammen aus dem Gebiete der Chemie, wo σύγκριμα die schöpferische Vereinigung der vier Elemente bedeutet, und schmecken nach dem Versuch der Darstellung des Steins der Weisen — oder des homunculus. Dionysius war jedoch durch die offiziellen Einflüsse, die auf die Abfassung seines Werkes eingewirkt zu haben scheinen, gezwungen, heuchlerisch zu erklären, daß Romulus «von einem Menschen oder Gott» erzeugt worden sei, und von Sonnenfinsternissen bei seiner Geburt und seinem Tod zu sprechen, den üblichen Begleiterscheinungen bei Geburt und Tod des göttlichen Herrschers.⁴

So zwang die offizielle Theologie die große Literatur zur Heuchelei. Aus diesem Grunde gewinnen unscheinbare Zeugnisse, wie Grabinschriften und Scholien, zu populären Autoren auf diesem Gebiet eine besondere Bedeutung. Es ist aber not-

⁴ Min. Fel. Octav. 5. 9. Corp. Herm. 12 (2). 16, W. Scott 1, 272, 25 sq., «denn er stirbt nicht sondern löst sich auf wie ein zusammengesetzter Körper. Diese Auflösung ist kein Tod sondern Trennung in Bestandteile, die sich trennen nicht zur Vernichtung, sondern um etwas Neues zu bilden.» Cf. Shakespeare, Tempest 1. 2,

Nothing of him that doth fade,
But doth suffer a sea-change
Into something rich and strange.

Dion. Hal. 2. 56. 6. Chemie, Arnim Stoic. Vet. Frg. 2, 136, 31. Sonnenfinsternis, cf. Festus 100, 14 «Heracles astrologus dictus, quod eo die se flammis iniecit, quo futura erat obscuratio solis.» Lucas verwendete das gleiche Motiv beim Tode Christi, und die Kirchenväter diskutierten die Parallele zwischen Christus und Romulus, H. Usener Kl. Schr. 4 (1913) 307 sq. Der Osterbericht des Lukas arbeitet überhaupt mit heidnischen Reminiscenzen. Zu wenig beachtet scheint bis jetzt die Parallele zwischen der Emmausgeschichte, Lk. 24. 13 sq., und der Erscheinung des auferstandenen Romulus, Dion. Hal. 2. 63. 3 sq.

wendig, sich über die Art der Benutzung dieser Quellen klarzuwerden. Sie lassen sich schwer datieren und sind repräsentativ nur für gewisse Schichten der Bevölkerung, im Falle der Inschriften für die, die sie bezahlen konnten. Der erste Mangel ist weniger ernst, als er zunächst erscheint. Zwar wird man gut tun, den allzu optimistischen Ansätzen C. M. Kaufmanns gegenüber vorsichtig zu sein, aber es zeigt sich bei der Lektüre, daß ein Wechsel in der geistigen Haltung der Trauernden bis zum 4. Jahrh. p. Ch. mit seinen Massenbekehrungen zum Christentum nicht zu verspüren ist, so daß im ganzen ein einheitliches Material von 300 a. Ch. bis 300 p. Ch., also für sechshundert Jahre, vorliegt. Der zweite muß berücksichtigt werden; allein die Preise der Grabschriften, über die wir wenigstens für die römische Zeit gut unterrichtet sind, ermöglichten auch weniger Bemittelten die Errichtung eines Grabdenkmals. Immerhin gelangt man hier an die Grenze, die der historischen Forschung überhaupt unübersteiglich zu sein scheint.⁵

Unter den Grabschriften, die überhaupt vom Jenseits sprechen, verheißt die Mehrzahl ein ewiges Leben. Das ist kaum verwunderlich; überraschend ist vielmehr, daß eine erhebliche Anzahl es verneint und vielleicht noch mehr es bezweifeln. Das war der Erfolg der philosophischen Propaganda. Zumal die Epikuräer predigten ihre Lehre noch vom Grabe her, und bisweilen mit einem sehr geringen Aufwand: «dies sage ich meinen Freunden, sei fröhlich, liebe und lebe, denn du mußt sterben.» Andere erscheinen noch enger mit der Grabschrift des Sardanapal verbunden und empfehlen ungebundenen Genuß. Ein Schiffskapitän, Diogenianus von Nikomedien, bringt alles auf die einfachste Formel: «erwirb und verbrauche, denn zu sterben ist das allgemeine Los.»⁶ Es mag zweifelhaft scheinen, ob solche — recht häufigen — Inschriften den orthodoxen Epikuräismus repräsentieren. Von dem Ethos eines Lukrez

⁵ C. M. Kaufmann Die Jenseitshoffnungen der Griechen und Römer (1930). Preise, Friedländer-Bang Sittengeschichte Roms 9./10. ed. 4. 304 sq.

⁶ «Sei fröhlich», App. Anthol. 2. 405 Cougny, cf. ib. 305. Sardanapal, E. Maas Orpheus (1895) 209 sq., Hauptquellen, Aristoph. Av. 1022 schol.; Diod. 3. 23. 3; Athen. 2. 39, 529 F, wo Choirilos als der Verfasser erscheint; Anth. Pal. 7. 325; 326; 16. 27. Diogenianus, Inscr. Gr. 12. 9. 1240, von Adepsos auf Euboia.

sind sie weit entfernt. Aber an ihrem epikuräischen Charakter wird man nicht zweifeln, wenn man sie etwa mit der folgenden vergleicht: «es gibt kein Boot zum Hades, keinen Fährmann Charon, keinen Torwächter Aiakos und keinen Hund Kerberos; wir Toten sind nur trockene Gerippe, sonst nichts», eine Lehre, der die Moral folgt; «gieße keine Wohlgerüche und lege keine Kränze auf mein Grab, es ist nur ein Stein; verbrenne keinen Weihrauch, eine unnütze Ausgabe. Gib mir, solange ich lebe, aber wenn du Wein auf den Staub gießest, gibt es nur Schlamm, und die Toten trinken nicht. So werde auch ich sein, und wenn du mich mit Erde zudeckst, sage, Was ich war, als ich nicht war, das bin ich wieder geworden.» Diesen Grabstein hat sich ein Lebender selbst gesetzt, ähnlich der Inschrift des Diogenes von Oinoanda; denn es war ein verbreiteter Brauch, sich im Leben des Todes zu erinnern, wie eine andere Inschrift bezeugt: «denke, während du lebst, daran, wie du begraben sein wirst, und lebe ein volles Leben. Denn in der Unterwelt zündet man kein Feuer, genießt keine Mahlzeit. Das sage ich, durch Erfahrung belehrt, kein Toter wird sich von hier erheben.» Wie energisch die Diskussion geführt wurde, zeigt sich daran, daß der Name Epikurs selbst auf den Grabsteinen erscheint. Die einen preisen ihn: «von deiner frühesten Jugend an wurdest du in den weisen Lehren Epikurs unterrichtet, denn das war recht», die andern verdammen ihn: «dieses Grab versammelte seinen Toten zu seinen Vorvätern nicht als Anhänger schaler Lehren, sondern der Weisheit des Sokrates vor allen, und des Plato — und nicht der lüsternen, gottlosen des Epikur.»⁷

Alle diese Aussprüche bemühten sich, philosophische Formeln für ein Problem zu finden, das doch die engen Wände der Schule sprengte. Wenn etwa der eine epikuräische Stein mit den Worten schließt, «was ich war, als ich nicht war, bin ich wieder geworden», so verwendet er eine altüberlieferte Formel: «ich war nicht, ich wurde, ich war, ich bin nicht», zu der zwar eine andere Inschrift hinzufügt: «wer es anders sagt, lügt, ich werde nicht mehr sein», die aber damit gerade verrät, daß die gegenteilige Ansicht bestand. Auch «das Ende des Leibes sind Knochen», begegnet in einem Scholion, das

⁷ Cougny 2. 453 a, b; ib. 424; ib. 353. 3 sq.; ib. 242 b.

nichts mit Epikur zu tun hat, und viele griechische Grabschriften wiederholen Gen. 3, 19: «denn du bist Erde und sollst zu Erde werden», ohne daß jüdischer Einfluß anzunehmen wäre. Auch epikuräische Einflüsse lassen sich nicht immer nachweisen, wie etwa in den beiden: «mit meinen Jugendgenossen habe ich mich der Jugend gefreut, aus Erde geschaffen, bin ich wieder zur Erde geworden», und: «die Erde bringt alles hervor und deckt es wieder mit Dunkelheit zu, so gräme dich nicht, wenn du von der Erde in die Erde sinkst; wenn du schläfst, das ist das Ende.»⁸ Es war eben nicht die epikuräische Schule, von der diese Lehre ihren Ursprung nahm, sondern die Resignation des in seiner Kraft gebrochenen griechischen Bürgertums. So hören wir auch Sprüche, die an die Totentänze des 16. Jahrh. erinnern: «dies ist der Mensch, lerne, was du bist und dein Schicksal, von diesem Bild.» Ruhige Resignation angesichts des «allen gemeinsamen Schicksals» spricht aus so manchen anderen, z. B.:

«Auch seine Tochter Agnes teilt hier, und dazu ihr Bruder
Demophon das Los, das allen Sterblichen winkt»,
und:

«Den Kydimachos deckt dieses Grab unter seiner Decke,
Den glückseligen, der hochbetagt sein Ende erreichte,
Denn er sah Kindeskinde um sich und ein leidloses Alter,
Und teilt nun im Tod das allen gemeinsame Schicksal.»

So lebte in vielen Herzen eine ganz unphilosophische Apathie, wie sie sich in den Worten kundgibt: «es ist nicht anders, nichts erweckt die Toten zum Leben, sondern es erschöpft nur die Seelen derer, die auch hinabmüssen; nichts anderes ist wahr.» Diese Apathie begründete die Beliebtheit der Inschrift: «sei getrost, niemand ist unsterblich», die auf altägyptische Zeiten zurückgeht und die noch im 5. Jahrh. p. Ch. durch den Neu-Platoniker Hierokles philosophisch kommentiert wurde.⁹

Mehr als auf alles andere beriefen sich die Leugner der

⁸ Cougny 2. 427 a = IGSI. 1201. Eurip. Medea 1181 schol. Cougny 2. 603; 599.

⁹ Totentanz, Cougny 2. 638. Agnes, ib. 2. 49. Kydimachos, ib. 2. 41. Apathie, Inscr. Gr. 9. 2. 640 v. 8 sq. «Sei getrost», Cumont-Burckhardt Oriental. Relig. 4. ed. 253 n. 113. Hierokles in Carm. Aur. 15 sq. ed. Curter (Lond. 1673) p. 86.

Unsterblichkeit auf die entsetzliche Wirklichkeit der Verwesung. Heraklit hatte am Ende des 6. Jahrh. a. Ch. gesagt: «die Toten sind abscheulicher als Unrat» (frg. 96 Diels). Allein gerade hier setzten die Gegner ein. Nicht umsonst hatte die mystische Philosophie der Pythagoräer, nicht umsonst hatten hellenistische Hoftheologen Unsterblichkeitshoffnungen erweckt. Wir besitzen ein Epigramm, das auf Epicharm zurückgeführt wurde:

«Ich bin tot, und die Toten sind Schmutz, und Schmutz ist Erde,

Doch ist die Erde ein Gott, bin ich nicht tot, nein ein Gott.»

Das war Ironie, aber naive Seelen fanden Trost darin, wie eine lateinische Inschrift des 2. Jahrh. a. Ch. zeigt:

«Mortua heic ego sum, et sum cinis, is cinis terrast,

Sein est Terra dea, ego sum dea, mortua non sum»,

und griechische Grabschriften zeigten ein Gleiches. Spott ist eben eine stumpfe Waffe im Kampf mit wirklicher Trauer. Die zugrundeliegende Ueberzeugung war, daß der Leib, den wir von Mutter Erde als Darlehn empfangen haben, ihr am Ende zurückgegeben wird: «die Erde bringt alles hervor und nimmt es zurück in Dunkelheit; weine darum nicht, der von der Erde in die Erde zurückkehrt», das nahm man hin, aber die Folgerung: «wenn du schläfst, das ist das Ende», war nicht zwingend, wenn die Erde die milde Mutter Erde war, und falsch, wenn das Naturgesetz von der Erhaltung der Materie recht hatte. So war die Lehre von der Endgültigkeit des Todes in den Schmelztiegel geworfen, und manch scheinbares Argument gegen sie kam zum Vorschein. Einmal der Glaube an die milde Mutter Erde: «liebvoll hat die Erde dich in ihren Schoß genommen, da du ein langes gesegnetes Leben verließest», sagt ein Stein, und ein anderer: «Mutter Erde hat den guten Mann nach seinem Tode zugedeckt», und dergleichen. Die Menschen klammerten sich an die Lehre von der liebevollen Mutter Erde, so daß sie selbst den Spötter beim Wort nahmen, und Wissenschaft und Gefühl schlossen seltsame Bündnisse.¹⁰

¹⁰ Ps. Epicharm, Diels-Kranz, Vor-Sokrat. 5. ed. 1, 210, cf. ib. 194, wo die Unechtheit aufgezeigt wird. Ist Epicharm frg. 9 das Vorbild, dann kann das Epigramm nur ironisch sein, denn frg. 9 lehrt die Auflösung

Von jeher hat das Erwachen der Natur im Frühling als ein Zeichen der Auferstehung gegolten. Ein Stein, über dessen guten Geschmack man streiten kann, führt das Argument noch weiter: «Veilchen und Lilien, Pomptilla, werden aus deinem Gebein sprossen, und in Rosenblättern, süß duftendem Krokus und Amarantus wirst du erblühen, und in den weißen Blüten der Levkoyen, daß deine Blüten und die des vielbeweinten Hyakinthos bis ans Ende der Zeit dauern werden.» Hier, so schien es, war der Beweis, daß der Tod die Ursache neuen Lebens ist — und es ist kaum ein Zufall, daß diese Blumen, wie wir wissen, auch im Elysium blühen sollten. Der Tod gebiert neues Leben: wenn die Materie in Ewigkeit erhalten bleibt, dann muß auch das formale Prinzip, die Seele, der Geist, ewig sein; und wenn der Leib der Erde zurückgegeben wurde, so schien ein Analogieschluß auf die Seele zulässig. Das hören wir von einem zweifelhaften Ehrenmann, Sempronius Nikostratos, dessen Grabstein erzählt, er sei erst Musiker und dann «ein Händler mit hübschen Mädchen» gewesen: «ich empfang den Geist als Darlehn, als der Termin kam, gab ich ihn zurück; nach meinem Tode werden die Musen sich meines Leibes annehmen.» In ähnlicher Weise schrieb die Witwe Julia Crispina auf das Grab ihres Gatten: «hier ruht er, nachdem er das ihm geliehene Leben zurückgegeben, sechshundachtzig Jahre alt, in seiner ewigen Heimat aufgenommen von den unterirdischen Göttern.» Eine weitverbreitete Trostformel war: «euer Sohn ist tot, ist er nicht vielmehr zurückgegeben? Ihr wußtet, daß er sterblich war».¹¹

Die offenbarste Lücke in all solchen Erwägungen war, daß sie die persönliche Individualität übersahen und daher das Fortleben der Persönlichkeit nicht sicherten. Hier griff die alte Lehre von den Heroen ein, die schon in alter Zeit so weit verbreitet gewesen war, daß z. B. in Bötien die Grabsteine jeden Toten einfach als Heros bezeichneten. Dennoch wurde

von Körper und Seele im Sinne des ewigen Todes. Lateinisch, E. Diehl Anthol. Gr. 1. 1, 132. Griechische Parallele, Inscr. Gr. 12. 9. 290, von Euboia. Von Erde zur Erde, Cougny 2. 599. Mutter Erde, Cougny 2. 27; 527, cf. Kaibel Epigr. 156; 652; 28.

¹¹ Blumen, IGSI. 607 p. Elysium, Pindar Olymp. 2. 123 schol. a, Drachmann 1, 92, 25 sq. Nikostratus, Cougny 2. 358. Crispina, IGSI. 1702. Trostformel, Hierokles in Carm. Aur. 17 sq., Curter p. 109.

im allgemeinen der Unterschied nicht übersehen. Ein Heros war ein hervorragender, ausgezeichnete Mensch, z. B. Alkestis, die sich selbst dem Tod «als Geisel für Admet» anboten. Mochte Euripides ihre Befreiung durch Herakles so komödienhaft dargestellt haben, wie es die attische Demokratie seiner Zeit verlangte, spätere Geschlechter sahen in ihr ein Symbol des Sieges des Lebens über den Tod. Andererseits entsann man sich der Penelope als des Urbildes weiblicher Tugend, das im Gedächtnis der Menschen fortlebte. Zwei Gedanken waren hier wach geworden. Der eine die Erlösung der Alkestis, der andere der irdische Ruhm der Penelope. Sie gingen mannigfache Verbindungen ein. Cicero sagt einmal: «freilich ist der Tod entsetzlich für die, deren ganze Existenz mit dem Leben verlischt, nicht für die, deren Ruhm nie vergeht», und ein andermal: «willst du nicht lieber annehmen, was ja auch beweisbar ist, daß die Seelen großer Männer . . . göttlich und ewig sind?» Das wird beides oft wiederholt, von Horaz: «exegi monumentum aere perennius» (Carm. 3. 30), Ovid: «si quid habent verum vatum praesagia vivam» (Met. 15. 897), und Tacitus: «si, ut sapientibus placuit, non cum corpore extinguntur magnae animae» (Agric. 46). Der transzendente Charakter auch des Fortlebens im Gedächtnis der Menschen ergibt sich aus der langen Diskussion darüber, ob das ungeschriebene Andenken der Menschen ewige Dauer haben könne, die im 5. Jahrh. a. Ch. begann und bis in die Briefe des Plinius, ja bis in die Schriften der neu-platonischen Zeit hinein, sich bemerkbar macht.¹²

Dieser Weg stand den Königen offen und den Weisen, wie Apuleius sagte: «das Ziel der Weisheit ist, daß der Mensch zum Göttlichen fortschreite, und dessen Hilfe ist derart, daß er durch seine eigene Bemühung die Sphäre der göttlichen Tätigkeit erreicht», und der Scholiast bemerkt: «denn noch nach dem Tode strahlt der Weisheit Licht.» Die Könige aber hiel-

¹² Alkestis auf Grabsteinen, IGSI. 607 p. cf. E. Maas Orpheus (1895) 219 n. 25. Penelope, Cougny 2. 349 = Kaibel 558. Cic. Paradox. Stoic. 2. 18; Nat. Deor. 3. 12. Ungeschriebenes Andenken, R. Hirzel Agraphos Nomos, S. B. sächs. Akad. (1902) 61. Plin. Ep. 9. 15. 6, cf. Plut. Apophth. Reg. Agesilaos 12. Neu-platonisch, Ps. Vopiscus Aurelian 24. 9; Jambl. Vita Pyth. 226.

ten es doch für sicherer, daß ein Dichter ihren Ruhm verkündete, wie von Alexander berichtet wird, als er Achills Grab besuchte. Achill selbst sollte auf einem Eiland im Schwarzen Meer fortleben, wie Maximus Tyrius und Philostratus berichten, der auch die folgende seltsame Hymne des Helden überliefert, die uns freilich darüber tröstet, daß er keine ganze Homeriade verfaßte:

«Echo über balsamischen Gewässern,
Das am Ufer des weiten Pontus wohnt,
In meiner Hand die Leier singt dein Lob.
Stimm du für mich des großen Homers Lobgesang an,
Des Sängers der Helden, des Sängers unserer Mühen,
Durch den ich unsterblich wurde, von dem ich meinen
Patroklos habe, durch den den Unsterblichen gleich
Auch mein Aias gemacht wurde;
Durch dessen Gesang der Ruhm Troia unter den Weisen
erhob
Und es unbezwinglich machte, obwohl vom Speer gefällt.»

Wer aber kein König und kein Weiser war, konnte doch wenigstens ein dauerhaftes Monument erhalten. Das verlangte auch der Tod selbst, denn: «wo die Toten geehrt werden, freut sich Thanatos.» Auf vielen Grabsteinen ist ihr Preis genannt, und bisweilen bedankt sich der Tote bei dem freundlichen Stifter:

«Sie setzte mir sodann ein prächtig Monument,
Und meiner Tugend Ruhm schrieb sie darauf;
So ehrt mich Ruhm, und selig werd' ich sein
Für alle Zeit, solange der Himmel steht,
Daran das Feuerrad der hellen Sonne scheint.»¹³

Im Gebiet des Todes haben logische Erwägungen nicht viel zu sagen, das Gefühl überwältigt sie. Die genannten Gründe für das Fortleben haben wenig Gewicht, aber die Menschen verlangten Trost in ihrem Jammer und erklärten darum einfach, daß die Toten fortlebten. In dieser Hinsicht lassen sich sogar Aussagen über die Armen machen, denn eine

¹³ Apul. de Plat. 2. 23. Eurip. Hippol. 426 schol., Schwartz 2, 56, 16 sq. Achill, Max. Tyr. 15. 7; Philostr. Heroic. 19. 17, Kaiser 2, 213, 18 sq. Thanatos, Eurip. Alk. 55 schol. Monument, Cougny 2, 653 v. 17 sq.

der beliebtesten Inschriften, weil sie kurz und billig war, oft sogar für Sklaven verwandt, war: χαίρε χρήστε. Auch auf zahlreichen andern Inschriften heißt der Tote χρήστος, und die Alten berichten, daß das Wort den «treuen Toten» bezeichnet. Das Ethos dieser Inschriften ist daher wohl am treuesten in der folgenden ausgedrückt: «hier ruhe ich, ein weiser Arzt, nicht tot, sage nicht, daß die Guten tot sind.» Dieser Appell ans Gefühl hatte auf viele Leute großen Einfluß, und oft hatten ihm philosophische Ueberzeugungen zu weichen. Es mag nur ein Zufall sein, daß Valerius Maximus, Verfasser einer Anekdotensammlung unter Augustus, einmal von den Galliern in Marseille sagt: «sie glauben an die Unsterblichkeit der Seele, törichterweise, würde ich sagen, hätte nicht Pythagoras in seinem Philosophenmantel dieselbe Ueberzeugung wie sie in ihren Hosen», und dann anderswo bedingungsweise diese Unsterblichkeit selbst bejaht, wo es sich um ein unglückliches Liebespaar handelt: «zweifellos, wenn die Toten noch irgendein Gefühl haben, kamen Plautius und Orestilla mit sehenden Augen in ihr finsternes Reich. Denn wo solch große, treue Liebe ist, da ist es besser, im Tode vereint als von der Schranke des Lebens getrennt zu werden.» Der Autor behält sich sein «wenn» vor, aber es gab andere, die unbekümmert das Beste beider Welten haben wollten. Da ist das berühmte Grab des Vincentius, dessen Bilder den Aufstieg seiner Seele nach Elysium darstellen. Da liest man:

«Manduca, bibe, lude et veni ad me; dum vives benefac,
Hoc tecum feres.»

Mag der gegebene Rat auch vom größten Epikuräismus durch das «benefac» abstechen, da Vincentius als Priester des Sabazios ein gewisses Dekorum wahren mußte, so war ein Laie noch weniger gebunden. Ein gewisser Patron bemerkt zuerst: «gnädiger Asklepios, du wirst mich nicht zum Sonnenlicht zurückführen», und fügt dann fröhlich hinzu:

«Alles, was Sterbliche freut, hab' ich aus dem Vollen genossen,
Daß ich im Hades noch hab' einen fröhlichen Platz;
Was ich sonst hinterließ vom Hab und Gut meiner Jugend,
Ist dahin: mir verblieb, was ich im Leben genoß.»

Eine dritte Inschrift, des Euodius, folgt einem entschiedenen

Bekennnis zur Unsterblichkeit der Seele, wie sie das Zitat Acta 17, 28 «wir sind seines Geschlechts» andeutet, und enthält die gleiche Moral:

«Laß stolz und schön den Geist dahinziehn,
Mit Freuden schmück dein Leben aus:
Wenn du zu Lethes Trank herabsteigst, wisse,
Nie siehst du drunten mehr die Oberwelt,
Wenn aus den Gliedern deine Seele flieht.»¹⁴

Dieser selbstzufriedenen Sicherheit steht die Unsicherheit so vieler anderer Inschriften gegenüber, die sich teils offen bekennt, teils unter der Oberfläche fühlbar macht. Welche Ansicht sie auch vom Fortleben vertreten mögen, nur zu oft begegnet man einem unsicher tastenden «wenn». Das wird man ernster nehmen müssen, als es *Rohde* — oder auch *Cumont*, der es immerhin erwähnt — getan hat. Hier lag die wirkliche Schranke für den Unsterblichkeitsglauben, nicht im Unglauben, sondern im Zweifel und Skeptizismus. Es fehlte an der Evidenz und Autorität für das Fortleben nach dem Tode, und keine noch so schreckliche Gespenstererscheinung, kein noch so alter und verehrungswürdiger Mythos konnte sie gewähren. Plato hatte freilich einst insofern einen großen Schritt vorwärts getan, als er die Erwägungen widerlegte, die ein persönliches Fortleben nach dem Tode auszuschließen schienen; aber hinsichtlich seiner Mythen war er erfolglos geblieben. Es scheint, als hätte er für sie eine höhere, geoffenbarte Wahrheit postuliert, die mit den Mitteln des wissenschaftlich geschulten Verstandes weder geprüft werden kann noch darf. Der analytische Geist seiner Nachfolger nahm jedoch die abstrakten Wahrheiten zwar an, die sich in seinen Mythen fanden, empfand sich aber dennoch berechtigt, sie selbst durch zeitgenössisches Material zu ersetzen. Ciceros «Traum des

¹⁴ χρηστός, Plut. Quaest. Rom. 52, cf. E. Rohde *Psyche* 7./8. ed. 2, 346 n. 6. Arzt, IGSI. 942, cf. Kaibel 48 v. 4 sq. u. bes. 61 v. 3 sq. Val. Max. 2. 6. 10; 4. 6. 3, cf. zum ersten Text Plato Rep. 10, 600 B schol. und die Vergleiche der Druiden-Religion mit dem Pythagoräismus, Diod. 5. 28. 6; Jambl. Vita Pyth. 173. Vincentius, E. Maas *Orpheus* 209 n. 3 — moderne Versuche, die von einem liturgischen Mahl reden, sind angesichts der wörtlichen Uebereinstimmung mit «Sardanapal» nicht überzeugend. Patron, *Couigny* 2. 233; 234. Euodius, ib. 2. 332/3.

Scipio», die Visionen des Plutarch, ja selbst die Fabeleien in Lukians «Lügenfreund» sind unter diesem Gesichtspunkt orthodox platonisch. Sie zeigen aber andererseits, wie die geistige Situation in Verwirrung geraten mußte, wenn jede Apokalypse — ob heidnisch oder christlich — die Würde göttlicher Offenbarung in Anspruch nahm. Das wurde in beiden Lagern deutlich empfunden, und Paulus ist nicht allein, wenn er von seiner Entrückung sagt: «und hörte unaussprechliche Worte, die niemand sagen darf» (2. Kor. 12, 4). Da ist z. B. ein Priester «aller Götter, erst der Bona Dea, dann der Magna Mater, des Dionysos und des Hegemon, der treulich in jeder Weise ihre Mysterien verwaltete», der aber auf seinem Grabstein die Weisung ausspricht: «schweige von den heiligen Mysterien des Lebens, niemand kann die Bande der Moiren lösen.» Und der Scholiast sagt: «es gibt ein anderes Leben, besser als dieses und von weniger Sorgen erfüllt, doch verdunkelt von Ungewißheit, und wir wissen wenig davon. Darum sind wir so toll hinsichtlich des gegenwärtigen Lebens und lieben es allzusehr, denn es ist glänzend und vor unseren Augen. Denn von dem anderen Leben wissen wir nur durch Mythen, die uns mit Strömen von Feuer und Tränen im Hades bedrohen, wenn wir auf sie hören.» So schufen Furcht und Unsicherheit fast unübersteigliche Hindernisse selbst für den Eingeweihten, und so hat auch Plutarch, eingeweiht in manche Mysterien und Oberpriester des delphischen Apollo, sich in seiner Trostschrift für Apollonios recht vorsichtig ausgedrückt: «wenn, wie man es sollte, die Lehre der alten Sänger und Weisen (wohl Orpheus und Pythagoras) angenommen wird, wonach die Frommen einen Ehrenplatz unter den Toten erhalten, dann kannst du wohl hoffnungsvoll sein, daß dein seliger Sohn zu ihrer Zahl gehören wird.» Eine ähnliche Zurückhaltung zeigt auch der folgende Stein: «ich war, als ich war, mit der Stimme, dem Geist und dem Bild des neugeborenen Lichts in meiner Seele... ich kam und ging schuldlos, ohne Verbotenes zu bedenken, ob ich je zuvor gewesen, oder ob ich wieder sein würde.» Hier ist offenbar Mysteriensprache, wie die Kritik in einem späten hermetischen Text beweist, die dieser Inschrift spezielle Bedeutung verleiht: «wenn du deine Seele im Körper verschließt und dich erniedrigst zu sagen,

ich weiß nichts, vermag nichts, fürchte Land und Meer, kann auch nicht zum Himmel aufsteigen und weiß nicht, was ich zuvor gewesen oder was ich in Zukunft sein werde, dann hast du nichts mit Gott gemein, denn du kannst nichts Gutes oder Edles tun, weil du nur deinen Leib und böse Gedanken liebst.»¹⁵

Viele gaben ihrer Hoffnung auf ein ewiges Leben Ausdruck, Eingeweihte und Uneingeweihte, aber das pessimistische «wenn» erscheint immer wieder auf den Steinen. «Wenn es einen Lohn für Frömmigkeit in Persephones Reich gibt, hat Tyche dir dein Teil daran gegeben»; «wenn die Toten noch etwas fühlen, mein Kind, laß die Erde leicht über dir sein im Reich der Frommen», das ist nicht Hoffnung, sondern entmutigte und entmutigende Resignation. Die Wissenschaft lehrte die unwiederbringliche Auflösung im Tode, die Mysterien gaben bestenfalls den Eingeweihten vage Antworten in Träumen und Visionen. Verzweiflung war das Ende aller Mühen: «wenn es Götter in der Unterwelt gäbe, würde ich solche grausame Trennung nicht weiter erdulden», «wenn es wahr wäre, daß die Guten auferstehn, würdest du wiederkommen», das sind zwei jener unglaublich aufrichtigen Inschriften, die hundert heuchlerische Beteuerungen aufwiegen. Diese Kritik aber machte auch vor dem Heroenkult nicht halt, denn auch die Heroen hatten ja sterben müssen, bevor sie zur Unsterblichkeit und zur mystischen Vereinigung mit Gott kommen konnten. Das Ethos dieser Kritik aber war, daß weder der Unsterblichkeitsglaube noch der Glaube an eine ewige Vernichtung den Tod ernst nahm. Darüber hört man manches von den Steinen: «fahr wohl, Meidon», sagt einer, «niemand ist unsterblich, auch Herakles mußte sterben.» Ein anderer

¹⁵ Priester, IGSI. 1449. Scholiast, Eurip. Hippol. 192 schol., Schwartz 2, 29 sq. Ueber den platonischen Charakter von Plutarchs Visionen cf. K. Reinhardt Kosmos u. Sympathie (1926) 317. Plut. Consol. Appol. 34, 120 B. Neugeborenes Licht, Cougny 2. 426, eine Inschrift, deren Auslegung schwierig ist, weil φως auch Mensch bedeuten kann und in Z. 8 der Inschrift diesen Sinn hat. Dennoch kann ich der traditionellen Interpretation in diesem Sinne nicht folgen, auch scheint mir ψύχιον ἐνδοθ' zusammenzugehören. Corp. Herm. 11 (2). 21 a, W. Scott 1, 220, 32 sq. ἀπριγεννής ist beliebt in der Mysteriensprache, Herm. 18. 12; 13 Reitzenstein Poimandres 359, 5 sq.; 15 sq., cf. 1. Petr. 2. 2.

zählt sie alle auf: «hat nicht Apollo über Phaethon geweint, Hermes über Myrtilos, Thetis über Achill, Zeus über Sarpedon? Auch Alexander mußte sterben, obwohl er von Ammon in Form einer Schlange erzeugt war. Denn kein Kaiser, wie mächtig er auch sei, entflieht dem Tode, kein Sterblicher ist frei vom Bande des Schicksals.» Da lag die offizielle Religion zertrümmert von der Verzweiflung, die auch die folgende Inschrift zur Schau trägt: «wer sagt Heil zu meinem unseligen Namen? wer setzte das leere Wort leichtsinnig auf mein Grab? Denn ich sehe das helle Licht der Sonne nicht mehr, bin Staub und Knochen, die in der Erde ruhen . . . Lieber Vater, weine nicht mehr, Mutter, bezwinge die Seufzer, die deine Seele zernagen, nehmt dies zum Trost in eurer Trauer, auch die Göttersöhne stiegen hier herab.» Und in der trockenen Art des Schulmeisters gibt der Scholiast die Quintessenz heroischer Unsterblichkeit: «Göttersöhne, die nicht auf beiden Seiten göttlicher Abstammung sind, also Bastarde, müssen auch sterben.»¹⁶

Wie stark auch der Glaube an ein Fortleben, es konnte erst nach dem Tode kommen: «jetzt zwar lebe ich in dem heiligen, schönen Land der Frommen gleich den Heroen, um meiner Keuschheit willen; aber weder meine Eltern, noch mein lieber Bruder oder ein Gatte, sondern der grimme Hades, hat die lieblichen Früchte meines Lebens genossen.» Dazu mangelte dieser Glaube oft: «wenn die Lehren der Frommen wahr wären, hätte mein Haus nicht solches Unglück durch meinen Tod erlitten», sagt eine Inschrift, und nicht selten wird der Tod der Grausamkeit bezichtigt:

«Hermes, Persephones Bote, wen führst du
 Zum düsteren Tartarus des Hades? —
 Ein grausames Schicksal riß vom Licht den siebenjährigen
 Ariston, seiner Eltern zweiten Sohn. —
 Tränenfürst Pluto, sind nicht alle Seelen dein?
 Warum greifst du nach den unreifen Trauben der Jugend?»

¹⁶ Tyche, Cougny 2. 143, cf. ib. 490 v. 5 sq. «Mein Kind», ib. 2. 617, cf. den kurzen Abschnitt über Zweifel und Unsicherheit, C. M. Kaufmann *Jenseitshoffnungen* 63. Trennung, Buecheler-Riese-Lommatzsch *Carm. Epi-gr. Lat.* 2. 3. 2170. «Auferstehn», *Inscr. Gr.* 9. 2. 429. Herakles, *IGSI.* 1806. Viele Heroen, Cougny 2. 217 v. 15 sq. (in der Uebersetzung erheblich ver-

Es ist bemerkenswert, daß selbst die sogenannten orphischen Hymnen diese Anklage wiederholen. Die auf Thanatos sagt: «gemeinsam bist du allen, doch zu manchen ungerecht», die auf die Hygieia, «die Welt sehnt sich nach dir, Frau Hygieia, nur Hades, der Seelenverschlinger, haßt dich.» Dieselben Anklagen von Grausamkeit und Ungerechtigkeit werden in den etwas pedantischen Alkestis-Scholien gegen den Tod erhoben. Die orphischen Hymnen aber gehn noch weiter und beschuldigen Zeus, der den Menschen die Büchse der Pandora sandte: «Zeus, gesegnet und heilig, der Seufzer und Sorge über die Erde entsandte, wir flehen, gib uns ein gutes, friedliches Lebensende.»¹⁷

So schien des Kallimachus ironisches Epigramm der Weisheit letzter Schluß, das die Sagen von den Erscheinungen der Toten bei den Lebenden verhöhnste und mit einem Verzweiflungsruf endete:

«Charidas, wie ist's in der Unterwelt? — Tiefe Finsternis. — Wie mit der Wiederkunft herauf zu uns? — Alles Lügen. — Und Pluto? — Ein Mythos. — So sind wir verloren. —»

Was anders blieb übrig, als das Grab als das Tor zu betrachten, das die Lebenden von seinen Geheimnissen ausschloß, und an seinem Rande den Tod anzubeten, wie auf einem Stein geschrieben steht, den ein trauernder Gatte seiner toten Gattin errichtete:

«Somno aeternali sacrum.»¹⁸

Diesen erschreckten und verzweifelnden Seelen, die nicht aus eigener Kraft der Herrschaft des Todes zu entrinnen vermochten, erklang die Predigt von Christi Tod und Auferstehung,

«auf daß ihr nicht traurig seid wie die andern, die keine Hoffnung haben» (1. Thess. 4, 13).

Manchester.

Arnold A. T. Ehrhardt.

kürzt). «Heil», ib. 2. 350. Scholiast, Eurip. Alk. 989 schol., Schwartz 2, 239, 27, cf. Cougny 2. 392; 445; Inscr. Gr. 9. 2. 429 cit.

¹⁷ Früchte, Cougny 2. 208. Lehren der Frommen, ib. 2. 248. Ariston, IGSI. 763. Hymn. Orph. 87. 6; 68. 5 sq. Abel. Eurip. Alk. 55 schol., Schwartz 2, 219, 3 sq. Hymn. Orph. 73. 7 sq. Abel.

¹⁸ Kallim. Epigr. 15. 3. IGSI 1353.