

Carmen Alfaro Giner

Das Einhüllen und Fesseln des Körpers in den indoeuropäischen Kulturen: Zu einigen Metaphern des magischen Schutzes vor Toten und Wiedergeborenen 2015

<https://doi.org/10.25969/mediarep/18622>

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Giner, Carmen Alfaro: Das Einhüllen und Fesseln des Körpers in den indoeuropäischen Kulturen: Zu einigen Metaphern des magischen Schutzes vor Toten und Wiedergeborenen. In: *ZMK Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung*. Sendung, Jg. 6 (2015), Nr. 2, S. 45–59. DOI: <https://doi.org/10.25969/mediarep/18622>.

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Creative Commons - Namensnennung - Nicht kommerziell - Weitergabe unter gleichen Bedingungen 3.0/ Lizenz zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/>

Terms of use:

This document is made available under a creative commons - Attribution - Non Commercial - Share Alike 3.0/ License. For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/>

Das Einhüllen und Fesseln des Körpers in den indoeuropäischen Kulturen*

Zu einigen Metaphern des magischen Schutzes vor
Toten und Wiedergeborenen

Carmen Alfaro Giner

FÄDEN, SEILE UND TEXTILIEN sind Elemente des Alltagslebens, die bereits früh in der Menschheitsgeschichte einen hohen technischen Entwicklungsstand erreicht haben.¹ Das Winden mehr oder weniger widerstandsfähiger Fasern, also das, was wir das Spinnen des Fadens nennen, ist eine der ältesten Formen des Wissens, die zudem keine übermäßigen Schwierigkeiten birgt.² Vermutlich reichen die Ursprünge des Webens in die Zeit weit vor das 9. Jahrtausend v. Chr. zurück, und seine Entwicklung vollzieht sich Hand in Hand mit der Systematik der Korbflechterei. Dem geht ein langwieriger Prozess des Experimentierens voraus, dessen Dauer sich nicht genauer präzisieren lässt.

Der Ursprung jeder Form der Technik pflegt untrennbar mit einer besonderen Mythologie verbunden zu sein. Auch in diesem Fall scheint es so gewesen zu sein. Zunächst für ganz praktische Zwecke entwickelt, müssen sich Fäden, Knoten und Gewebe rasch mit symbolischen Bedeutungen aufgeladen haben. Mit der zoroastrischen Religion, die uns durch die um das zweite Jahrtausend v. Chr.

* Danksagung: Während meines Aufenthalts am IKKM im Wintersemester 2014/15 hatte ich Gelegenheit, die Untersuchung verschiedener mit der Symbolik der Knoten und der Gewebe in der antiken Welt in Verbindung stehender Phänomene zum Abschluss zu bringen. Das Arbeitsumfeld und die Beiträge meiner Mitfellows waren von großem Nutzen für die Ausführung dieser Arbeit. Mein Dank gilt den Direktoren, Lorenz Engell, Bernhard Siegert und Michael Cuntz, für ihre Einladung und ihre unschätzbare Hilfe.

Die Bedeutung der Gewebe und der einhüllenden Elemente, die in Verbindung mit dem Tod stehen, wurde an die christliche Welt weitergegeben, wenn auch mit einer anderen Symbolik. Während der Kolloquien des IKKM hatten wir Gelegenheit, auch diese zu verfolgen und die außergewöhnlichen Farben zu genießen, welche sie in Matthias Grünewalds Deutung der Auferstehung Christi annimmt.

¹ Geraldine Pinch: *Magic in Ancient Egypt*, London 2006, S. 83.

² In Lascaux, also in einem jungpaläolithischen Kontext, hat man das Fragment eines Seils gefunden. Das Prinzip ist so einfach, dass es sogar einigen Tieren geglückt ist, es zu erlernen. Im heutigen Indien gibt es eine Affenart, die gelernt hat, durch Winden Fäden aus den Haaren herzustellen, die sie arglosen Touristen ausreißen und die sie in gleicher Weise benutzen, wie wir es mit Zahnseide tun.

entstandenen Texte der Avesta bekannt ist, haben wir schriftliche Gewissheit über interessante Glaubensvorstellungen, die sich mit ihnen verbinden: Man ging dazu über, sie in die metaphorische Repräsentation transzendentaler Momente des menschlichen Lebens einzubeziehen.³ Es sind hauptsächlich die Umstände, unter denen diese Elemente verwendet wurden – und die heute durch archäologische Überreste bekannt sind, die bis in das 9. Jahrtausend v. Chr. zurückreichen –, sowie ihre Präsenz in den indoeuropäischen Sprachen, die uns, zumindest bis zu einem gewissen Grad, einen Zugang zum Verständnis ihrer Rolle im Kontext des magisch-religiösen Symbolismus späterer Epochen eröffnen. In vielen Ritualen jener Epochen, aus denen wir bereits über schriftliche Informationen verfügen, spielen sowohl Fäden und Stricke als auch Textilien eine zentrale Rolle.⁴ Objekte, Tiere und Personen mit ihnen zu fesseln und zu binden, einzuwickeln und einzuwickeln, sind Handlungen, die Bestandteil von Praktiken sind, wie sie häufig in Opferritualen oder bei religiösen Feiern vollzogen werden. Der ideologische Kontext, der die Präsenz dieser einfachen Objekte im Ritus umgibt, steht im Mittelpunkt unseres Interesses. Jene Handlungen, die uns dabei besonders interessieren, das Fesseln und Einwickeln des Körpers, lassen sich mit den zentralen Momenten des menschlichen Lebens in Verbindung bringen: Geburt, sexuelle Reife, Heirat und Tod.⁵ Hierbei werden wir uns besonders auf den ersten und den letzten dieser Momente konzentrieren. Die Tradition der indoeuropäischen Sprachen sowie gräkoromanische schriftliche Quellen liefern im Übrigen nicht nur den Schlüssel für die Annäherung an den magisch-religiösen Hintergrund, vor dem Fäden, Schlingen und Gewebe sich mit diesen vitalen Momenten des Wandels verbinden, die Menschen zu allen Zeiten und in allen Kulturen beeindruckten und beeindrucken. Wir benötigen sie auch, um viele andere, viel privatere und verborgene, gar okkulte Formen des alltäglichen Lebens zu verstehen. Mit

-
- ³ Waldemar Deonna: Le nœud gordien, in: *Revue des Études Grecques* 31 (1918), S. 141–184; Mircea Eliade: Le dieu lieur et le symbolisme des nœuds, in: *Revue de l'histoire des religions* 134 (1948), S. 5–36; Marie Delcourt: Héphaïstos ou la légende du magicien, Paris 1957, S. 15–28, mit einer Entwicklungsgeschichte der Idee des fesselnden Gottes, in der sie die Werke Georges Dumézils in den Vordergrund stellt: Georges Dumézil: *Mythes et Dieux des Germains*, Paris 1939; Georges Dumézil: *Les dieux des Indo-Européens*, Paris 1952; Mircea Eliade: *Cordes et marionnettes*, in: ders.: *Méphiostophélès et l'androgynie*, Paris 1962, S. 111–115, S. 200–237; Miguel Ángel Andrés: *El hilo de la vida y el lazo de la muerte en la tradición indoiraniana*, Valencia 2010; Miguel Ángel Andrés: *Shrouds in Ancient Zoroastrian funerary practices*, in: Carmen Alfaro, Jónatan Ortiz und Lluís Turrell (Hg.): *Vth Purple Vestes International Symposium*, 19–22 March 2014, Abbey of Montserrat (Barcelona, Spain), S. 50–65 (im Druck).
- ⁴ Erinnert sei nur an die schmalen Stoffbänder, *taenia* (Kopfbinde), *fascia* (Diadem, Mitra) und ihre erste Funktion, die Fixierung und der Schutz von Hüfte, Brust und Haar.
- ⁵ Arnold Van Gennep: *Los ritos de paso*, Madrid 2013 (*Les rites de passage*, Chicago, IL 1909).

letzteren würden wir aber bereits das Gebiet der aktiven Magie oder der Goëtie (γοητεία) (Platon: Symposion 202e; Herodian, 4. 12) betreten, welche die unheilbringenden *daimones* (Platon: Gesetze, 738d) anrief und die danach trachtete, den normalen Verlauf des Schicksals im Leben der Menschen durch Verzauberung und Hexerei und andere Formen der Einwirkung, insbesondere auf die Gräber, zu verändern.⁶ Diesem zweiten Aspekt, jenem der sogenannten »schwarzen« Magie, können wir in diesem Text nicht Rechnung tragen. Es muss hier der einfache Hinweis genügen, dass die Benutzung von Seilen, Schlingen und Geweben in der Herstellung von Amuletten, Talismanen, aber auch in den so genannten *tabellae defixionis* und überhaupt allen Formen dessen, was wir heute als destruktive Magie bezeichnen können, absolut üblich war.⁷ Stattdessen nehmen wir Bezug auf die von Van Genneep so genannten *rites d'agrégation*, die im Kontext von Begräbnissen praktizierten Angliederungsriten. Von diesen nahm er allerdings an, dass sie einer symbolischen Sinnggebung eher fern standen und stattdessen von einer strikt materiellen Zweckmäßigkeit durchdrungen waren.⁸

Wir werden im Folgenden die Symboliken des Fadens, des Knotens und des Gewebes als Metaphern analysieren, die bisweilen mit dem Leben,⁹ bisweilen mit dem Tod¹⁰ in Verbindung stehen. Dabei müssen wir davon ausgehen, dass diese Metaphern in die Mentalität und Religion der Griechen der archaischen und klassischen Periode als bereits voll ausgeprägte eingingen und von ihnen, wie wir sehen werden, auch in die hellenische und römische Gesellschaft weiter überliefert wurden.

-
- ⁶ Armand Delatte: *Études sur la magie grecque*, in: *Bulletin de Correspondance Hellénique* 37 (1913), S. 247–278, *Bulletin de Correspondance Hellénique* 38 (1913), S. 189–249; J. E. Lowe: *Magic in Greek and Latin Literature*, Oxford 1929; Joseph Bidez und Franz Cumont: *Les Mages hellénisés, Zoroastre, Ostanès et Hystape d'après la tradition grecque*, Bd. I, Paris 1938; André-Jean Festugière: *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 Bde., Paris 1950; Campbell Bonner: *Studies in Magical Amulets, chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor, MI 1950; Eric Robertson Doods: *The Greek and the Irrational*, Berkeley, CA 1959; Georg Luck: *Arcana Mundi. Magic and the occult in the Greek and Roman Worlds*, Baltimore, MD 1985; Christopher Faraone und Dirk Obbink: *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford 1991; André Bernand: *Sorciers grecs*, Paris 1991.
- ⁷ Richard Wuensch: *Defixionum tabellae Atticae*, in: R. Wuensch (Hg.): *Inscriptiones Graecae III, Appendix, Defixionum Tabellae*, Berlin 1897; Karl Preisendanz: *Papyri Graecae Magicae: Die griechischen Zauberpapyri*, 2 Bde., Stuttgart 1973–74; Amor López Gimeno: *Las tabellae defixionis de la Sicilia griega*, Amsterdam 1991.
- ⁸ Genneep: *Los ritos de paso* (wie Anm. 5), S. 94 f. und S. 249–252.
- ⁹ In Gesellschaften, die an Reinkarnation glauben, löst sich das Neugeborene erst vom Tod ab, um vermittels eines Angliederungsritus sogleich den Weg seiner Existenz unter den Lebenden antreten zu können.
- ¹⁰ In den sogenannten Trennungsriten, in denen die irdische Welt zurückgelassen wird, um sich mittels eines weiteren Angliederungsritus mit den Toten zu vereinen.

Die Fäden und Schlingen des Lebens und des Todes

Im indoeuropäischen Denken gibt es zahlreiche magische Gottheiten, die das Leben der Menschen in einem bestimmten Moment verändern können. Die Arbeiten von Georges Dumézil über die souveränen Götter (Uranos-Varuna, Mithra-Varuna) und andere, kleinere Götter und Geister zeigen deutlich, wie diese in der Lage waren, all jene für kürzere oder längere Zeit bewegungsunfähig zu machen, die sich außerhalb der etablierten Normen stellten.¹¹ Die beeindruckenden Arbeiten Mircea Eliades¹² über diese chthonischen Gottheiten und die Symbolik der Knoten und Schlingen sind voller Denkanstöße, die dabei helfen, die Glaubensvorstellungen und Rituale der griechisch-römischen Welt zu verstehen. Es ist offenkundig, dass diese Vorstellungen in einer Gesellschaft entstehen mussten, deren Grundlage Viehzucht und Transhumanz waren, die mit Strick und Schlinge hantierte, um ihre Tiere stillzustellen, damit man sie melken und scheren konnte, aber auch, um sie im Opferritual zu töten. Gemeinsam mit den Textilien, die man verwendete, um menschliche Körper im Übergang zum Tod zu bedecken, erlangten Schlingen und Knoten mit der Zeit überraschende magische Eigenschaften.¹³ Zahlreiche Glaubensvorstellungen und Mythen gingen zweifellos aus der alltäglichen Wirklichkeit hervor. Dies geschah möglicherweise vermittelt durch Erzählungen, die an den Orten, an denen man spann und webte, immer wieder wiederholt wurden. Weil man dabei wohlvertraute und verständliche Vergleiche verwendete, wurden sie zum Allgemeingut unter Bevölkerungen des gleichen sprachlichen und kulturellen Umfelds.

Um die konzeptuelle Bedeutung der einhüllenden Funktion von Fäden, Seilen und Schlingen zu verstehen, müssen wir hier an den Ursprung des Fadens als Metapher des menschlichen Lebens erinnern. Viele indoeuropäische Kulturen kennen Mythen, welche den Faden mit bestimmten weiblichen Gottheiten des Lebens und des Todes in Verbindung bringen, deren Handwerk das Spinnen ist und deren Aufgabe darin gesehen wird, Geburt und Tod der Menschen beizuwohnen und

¹¹ Georges Dumézil: *Ouranos-Varuna. Essai de mythologie comparée indo-européenne*, Maisonneuve 1932; Georges Dumézil: *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, Paris 1940; Georges Dumézil: *Naissance d'archanges. Essai sur la formation de la religion zoroastrienne*, Paris 1945.

¹² Eliade: *Dieu lieu* (wie Anm. 3); ders.: *Cordes et marionnettes* (wie Anm. 3), hier S. 258 ff.

¹³ In den Hochebenen der Mongolei kann man noch heute Szenen beobachten, in denen das System der Fesselung mehrerer Tiere (insbesondere von Ziegen) angewandt wird, die für das Melken mit einem einzelnen langen Seil in Paaren zusammengebunden werden. Dafür legt man um den Hals jedes Tieres Schlingen einer bestimmten Form, die besonders robust sind, aber die Eigenschaft haben, sich allein durch das vorsichtige Spannen des Seils eine nach der anderen aufzulösen.

diese zu begünstigen.¹⁴ Es ist natürlich hinlänglich bekannt, dass die Technologie des Spinnens als perfekte Metapher dafür erscheint, den Ablauf von Leben und Tod begreiflich zu machen.¹⁵ Aber es lohnt sich, den genauen Vorgang des Spinnens zu erklären, um das Phänomen besser zu verstehen.¹⁶ Die Spinnerin beginnt mit dem Winden der ersten Wollfasern, welche sie auf dem Spinnrocken befestigt hat, jener Fasern,¹⁷ die noch nicht die Form eines fertigen Fadens haben. Sie stellen eine verworrene und undeutliche Zukunft dar, voller Vorhaben, die sich, den Wechselfällen des Geschicks folgend, nach und nach entwickeln werden (*fatae*). Das Schicksal ist mehr oder weniger »festgeschrieben«, so wie am Spinnrocken die Fasern festgemacht sind, aus denen sich nach und nach die Gegenwart des menschlichen Lebens zusammensetzen wird: der Faden, der im Augenblick hergestellt wird (νήμα, *filò*, und, im weiteren Sinn von Stoffstreifen oder Kranz, στέμμα, *stamen*).¹⁸ Dieser Faden ist zu Beginn sehr schwach (wie das Leben des Neugeborenen oder des Wiedergeborenen, vgl. Cicero: Briefe an Atticus 4, 1, 8: *alterius vitae quoddam initium ordimur*, um die Vorstellung des Beginns eines zweiten Lebens auszudrücken). Der Anfang des Fadens wird von Hand hergestellt und wird anschließend am oberen Ende des Stabs der Spindel mit einer einfachen, aber festen

-
- ¹⁴ John H. Hild: *Fatum*, Αἴσα, Μοῖρα Parca, in: Ch. Daremberg und Edm. Saglio (Hg.): *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines, d'après les textes et les monuments*, Bd. II, 2, Paris 1896, S. 1016–1021; Giorgio Pascuali: *Il Carme 64 di Catullo*, in: *Stud. It. di fil. Class.* 1/1 (1920), S. 1–22; Carlo Pascal: *Il Carme LXIV di Catullo*, in: *Stud. It. di fil. Class.* 12 (1904), S. 219–227; Gennaro Perrotta: *Il Carme 64 di Catullo e i suoi pretesi originali ellenistici*, in: *Athenaeum* 9 (1931), S. 177–409; Wilhelm Krause: *Zeus und Moira bei Homer*, in: *Wiener Studien* 64 (1949), S. 10–52; Wilhelm Heinrich Roscher: *Moirai*, in: *Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie*, 2.2, Leipzig 1894–1897, Kol. 3084–3103; Roscher: *Parca*, in: *Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie*, 3.1, Leipzig 1902, Kol. 1569–1570; Stefano De Angeli: *Moirai*, in: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* VI,1, 1992, S. 636–648; Karl Preisendanz: *Parcae*, in: *Revue des Études Grecques* XVIII.4 (1949), Kol. 1417–1419; George Giannakis: *The Fat-s-Spinner motif: A study on the poetic and metaphorical language of Ancient Greek and Indo-European (Parts I and II)*, in: *Indogermanische Forschungen* 103 (1998), S. 1–27 und 95–109; John Scheid und Jesper Svembro: *Le métier de Zeus. Mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain*, Paris 2003, S. 85, 127 und 128.
- ¹⁵ Juvenal, *Satiren* 10, 152: *de legibus queri Fatorum et nimio de stamina*, ein zu langer Lebensfaden; Roscher: *Moirai*, Kol. 3086: »das Leben als ein Faden gedacht ist«; Andrés: *Hilo de la vida* (wie Anm. 3), S. 59–65.
- ¹⁶ Carmen Alfaro: *El hilado y el tejido antiguos en el simbolismo del Puteal*, in: *Estudios de iconografía II. Coloquio sobre el Puteal de la Moncloa*, Madrid 1986, S. 177–179.
- ¹⁷ Vgl. etwa Ovid: *Metamorphosen*: 4, 34: *aut ducunt lanas aut stamina pollice versant*; Tibullus I, 3, 86: *deducere plena stamina longa colu*; ebd. I, 6, 78: *ducit imops tremula stamina torta manu*.
- ¹⁸ Herodot: *Historien* I, 132; Platon: *Politeia*, 393e; Euripides: *Orestes* 12.

Schlaufe befestigt.¹⁹ Diese Operation ließe sich mit dem Knoten vergleichen, der in die Nabelschnur geknotet wird und den Beginn des Lebens durch seinen weiten symbolischen und religiösen Sinn garantiert.²⁰ Der Stab dreht sich durch den Impuls, den ihm die Spinnerin verleiht, und begünstigt das rasche Winden des Fadens, Symbol der verschiedenen Etappen, aus denen das Leben jedes Menschen besteht. Der Bereich der Zukunft (die noch auf dem Spinnrocken festgemachten Fasern) wird sich nach und nach in Gegenwart und Vergangenheit verwandeln (der Faden, der auf den Stab der Spindel aufgerollt wird). Doch Raum und Zeit, über welche die Spinnerin für ihre Arbeit verfügt, sind begrenzt, und diese wird sich genötigt sehen, den Faden abzuschneiden, wenn der Moment dafür gekommen ist: Metapher des Tods des Menschen.²¹ Gewöhnlich wird dies geschehen, wenn die Spindel voll ist, aber die Spinnerin kann den Faden, je nach den Umständen, auch ungewollt oder absichtlich zwischen ihren Händen zerreißen.

Symbolik des Gewebes und seiner einhüllenden Funktion

Dieser Faden wird gehaspelt und in Knäuel verwandelt. Alle Knäuel werden abgespult, um eine dicke Gruppe von Fäden zu erhalten, die parallel zueinander angeordnet werden. Um zu vermeiden, dass die Fäden sich verwirren, stellt man, abhängig vom verwendeten technischen System, mit ihnen eine »Kette« her – oder ein Ensemble kleiner Ketten, was die Einrichtung des Ensembles auf dem Webstuhl erleichtert. Die auf dem (vertikalen oder horizontalen) Webstuhl angebrachte Kette bildet die Grundlage des zu verwirklichenden Gewebes. Kette und Gewebe werden im Lateinischen mit dem Begriff *textio* bezeichnet.²² Die Verbindung der Fäden wird dank eines anderen Fadens erreicht, der quer zu den ersten verläuft und den wir Schussfaden nennen.²³ Von der Weberin gut befestigt angebracht, wird der Schussfaden, sobald er mit dem Gatterkamm niedergedrückt wird, die Fäden der Kette in ein kompaktes Gewebe verwandeln: Abwechselnd durchschießt er sie oben und unten und auf diese Weise werden die Fäden miteinander verwoben. Wir können uns vorstellen, dass das Gewebe als Metapher der sozialen Gruppe betrachtet wurde, denn es erscheint als logisch, dass man

¹⁹ Georges Lafaye: *Fusus*, in: Ch. Daremberg und Edm. Saglio (Hg.): *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines, d'après les textes et les monuments*, Bd. II, 2, Paris 1896, S. 1424–1427.

²⁰ Vgl. Andrés: *Hilo de la vida* (wie Anm. 3), S. 76–85.

²¹ Tibullus I, 7, 1: *Parcae fatalia nentes stamina*.

²² Das Wort leitet sich von *texo/tego* ab, was zetteln, weben/wirken, einschlagen, ineinanderweben und sogar ordnen bedeuten kann.

²³ Lateinisch *trama*, von *trameo-transmeo*: durchdringen, passieren.

sich das Gewebe als aus den Leben der Elemente der Gruppe zusammengesetztes dachte (und die abgeschnittenen Fäden repräsentierten dabei die Vorfahren). Welche Verbindungen lassen sich dann aber zwischen dem Gewebe und der jenseitigen Welt auffinden, in die die Toten eingehen? Dieses Thema ist sehr komplex und wir können es hier nicht ausfalten, abgesehen davon ist es gut erforscht. Sagen wir einfach, dass in bestimmten indoeuropäischen Kulturen der Himmel zwar ein schweres, steinernes oder metallisches Wesen hat. Einigen Autoren zufolge war aber der Hinduismus die erste Religion, in der sich die Vorstellung einer im Himmel situierten jenseitigen Existenz entwickelt hat. Dies sei geschehen, als man von der Erdbestattung zur Feuerbestattung überging.²⁴ Fakt ist, dass man in Hinduismus, Zoroastrismus, Manichäismus und Mazdäismus vom »Himmel als Gewebe« spricht, welches die Welt einhüllt und schützt, aber auch von der Verbindung der Sternkonstellationen mit der Erde mittels Seilen. Diese Seile stellte man sich als die Elemente vor, die den Kosmos trugen und den Raum des Lebens schufen.²⁵

Die archäologischen Quellen ihrerseits veranschaulichen mit der weitgefächerten Kasuistik, die sich uns in ihnen darbietet, die materielle Ausformung dieser Glaubensvorstellungen zu Leben und Tod. Insbesondere interessiert uns die Rolle der Fäden, Seile und Gewebe als Elemente der vollständigen oder teilweisen Fixierung des menschlichen Körpers. Bei der Geburt wirkt eine Wollschnur beim Verknoten der Nabelschnur mit, um so das Leben des neugeborenen und dem Tod entfliehenden Kinds zu bewahren.²⁶

In den Ritualen des Todes wurden die Gewebe insbesondere eingesetzt, um die Verstorbenen einzuhüllen, zu schützen und zu immobilisieren. In diesem Kontext entstehen interessante Metaphern. Aber betrachten wir zuerst die beiden grundlegenden Formen dieser Begräbnisriten. In den Mittelmeerkulturen wechseln sich, abhängig von den Gebieten und Epochen, der Brauch der Feuerbestattung und der Erdbestattung ab (wobei beide manchmal nebeneinander existieren können)²⁷ und in beiden sind für gewöhnlich Textilien und Seile präsent. Diese

²⁴ Andrés: *Hilo de la vida* (wie Anm. 3), S. 22 f.

²⁵ Zu diesem Aspekt der indoiranischen Welt vgl. Antonio Panaino: *Tessere il cielo. Considerazioni sulle tavole astronomiche, gli oroscopi e la dottrina dei legamenti tra Induismo, Zoroastrismo, Manicheismo e Mandeismo*, Rom 1998, S. 71–140, hier S. 78; Andrés: *Hilo de la vida* (wie Anm. 3), S. 33–58 mit ausführlicher Bibliographie.

²⁶ Soranus von Ephesus: *Περὶ γυναικείων παθῶν*, II, 6: Die Nabelschnur muss vier Fingerbreit vom Bauch durchtrennt werden [...] die Mehrzahl der Hebammen verwenden ein Stück Kristall, ein Schilfrohr, eine Keramikscherbe oder eine Brotkruste, weil sie vorgeben, dass das Eisen ein böses Omen für das erste Lebensjahr wäre [...] Das Abbinden der Nabelschnur [...] vollzieht man, indem der Rand des Schnitts mit einem gewundenen Wollfaden abgebunden wird.

²⁷ Erwin Rohde: *Psyché*, Bd. 1, Paris 1952, S. 23; Franz Cumont: *Recherches sur le symbo-*

Riten verfolgen zwei Ziele: Eines besteht darin, das geliebte Wesen zu beschützen, das aus der Familiengruppe verschwunden ist. Das andere besteht darin zu verhindern, dass der Verstorbene, nachdem er in sein Grab gelegt worden ist, die Freiheit haben könnte, sich zu bewegen und in die Welt der Lebenden zurückzukehren.²⁸ Der Tod wurde als miasmatisch angesehen, weswegen man versuchte, ihn von der Familie fernzuhalten. Nur die Geister außergewöhnlicher Vorfahren wurden als Gottheiten des Haushalts und der Familie verehrt, aber auch ihre Körper mussten an dem Ort verbleiben, den man ihnen zugewiesen hatte. Eine umfangreiche Forschungsliteratur behandelt seit Ende des 19. Jahrhunderts die komplexe Frage des festgeketteten Kadavers.²⁹ Uns interessiert hier nur die Rolle der Fesselungen mit organischen Materialien, die den toten Körper fixieren und umhüllen, und insbesondere die mit diesen Materialien angefertigten Fäden, Seile und Gewebe. Der Stoff hüllt ein, das Seil fesselt, um der möglichen Bewegung der Toten Einhalt zu gebieten, die von diesem miasmatischen Wesen ihres Kadavers gezeichnet sind.³⁰

Das Einhüllen und Festbinden des Körpers für die Begräbnisrituale

Die Einäscherung des Leichnams zerstörte natürlich sowohl die Elemente der Kleidung und der Fesselungen, die den Verstorbenen umgaben, als auch das Leichentuch, das ihn gegebenenfalls bedeckte. Nichtsdestotrotz haben sehr häufig kleine Fragmente dieser textilen Elemente die Zeit überdauert. Dank ihrer können wir heute konstatieren, wie weit verbreitet die Verwendung gewebten Stoffs für den Schutz der Leichname in der Antike gewesen ist. Ihre Untersuchung legt die Eigenschaften der verwendeten Materialien offen.³¹ Gelegentlich lässt sich anhand

lisme funéraire des Romains, Paris 1942; Franz Cumont: *Lux perpetua*, Paris 1949, S. 15 f., S. 387 ff. In Griechenland hält die Feuerbestattung in der archaischen Phase, mit den dorischen Invasionen, Einzug. Vgl. hierzu Martin Nilsson: *Historia de la religiosidad griega*, Buenos Aires 1956; Marie Delcourt: *Le partage du corps royal*, in: *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 34 (1963), S. 3–25; Marie Delcourt: *Archaisme religieux dans les tragédies de Sénèque*, in: *Revue belge de Philologie et d'Histoire, Antiquité* 42 (1964), S. 74–90 (6).

²⁸ Über die Auferstehung und ihre Umstände vgl. Delcourt: *Héphaistos* (wie Anm. 3), S. 81 f.

²⁹ Aufgelistet ebd., S. 15.

³⁰ Jean-Pierre Vernant: *Le pur et l'impur*, in: ders.: *Mythe et Société en Grèce ancienne*, Paris 1974, S. 121–140 (Erstveröffentlichung des Textes in: *L'Année Sociologique*, 1953–1954, S. 331–352).

³¹ Für Griechen und Römer war die Wolle die hochwertigste Faser, die in Ritualen aller Art eingesetzt wurde, wie gesehen die der Geburt, aber auch der Heirat (die Tunika und

der Opulenz der häufig mit Goldfäden gesäumten Stoffe der hohe soziale Rang des Verstorbenen konstatieren.³²

In allen Fällen erscheint das Einhüllen des Leichnams als zwingende Notwendigkeit. Manchmal geschieht dies in besonders sorgfältiger Form, etwa, durch verschiedene Epochen hindurch, in den Begräbnissen Ägyptens, das in dieser Hinsicht eine Sonderstellung einnimmt.³³ In der Mehrzahl der Fälle werden die Körper hingegen nur lose eingehüllt, jedoch stets im Versuch, einen eigenen, schützenden Raum um die Überreste der Person herum zu schaffen, welche von der Familie gegangen ist. Wenn die Seile den Leichnam fesselten und das Tuch ihn umhüllte, immobilisierten ihn beide Elemente in der einen oder anderen spezifischen Haltung, deren wichtigste die Fötalposition und die Rückenlage sind.

Wir wissen, dass der Ursprung der Begräbnisriten, in denen das Fesseln mit Schnüren und das Einhüllen mit Stoffen praktiziert wurde, weit zurückreicht; mittlerweile ist er auch sehr gut dokumentiert. Gleichwohl ist uns das magisch-religiöse Denken, das diesen Formen der Behandlung des Leichnams zugrunde liegen könnte, völlig unzugänglich, da wir über keinerlei geschriebene Quellen verfügen. Die Sorgfalt, die auf diese verwendet wurde, zeugt aber eindeutig von einer ausgeprägten Intentionalität dieser Operationen. Es sei uns gestattet, hier ein äußerst interessantes Beispiel anzuführen, das sich auf sehr weit zurückliegende Zeiten bezieht. In zwei Arbeiten, die vor einigen Jahren durchgeführt wurden, haben wir sehr ursprüngliche Textilien untersucht, mit denen die Familien eines Dorfs am mittleren Euphrat die Körper der Verstorbenen schützten. Diese können der präkeramischen Periode der Jungsteinzeit zugerechnet werden.³⁴ Man hatte

der Gürtel der Braut) und des Todes (vgl. Jakob Pley: *De lanae in antiquorum ritibus usu*, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, XI, Gießen 1911).

- ³² Das Begräbnisritual kann für unsere Untersuchungen außergewöhnlich wichtig werden, falls Bedingungen wie die Trockenheit des Klimas und die Mineralisierung der für das Einhüllen des Leichnams verwendeten Stoffe und Seile in situ bewahrt bleiben. Darauf können wir hier nicht näher eingehen. Belassen wir es bei dem Hinweis, dass die Mehrzahl unserer Erkenntnisse über antike Textilien paradoxerweise von jenen kleinen verbrannten, aber manchmal immer noch flexiblen Resten herrührt, die der Zufall für uns konserviert hat
- ³³ In ihren Einbalsamierungsritualen zeigt sich in der Präsenz des Stoffes (der erst sorgfältig jeden einzelnen Finger umwickelt, dann alle gemeinsam mit der Hand, der auch zuerst den losen Arm einwickelt, bevor er ihn dann mit dem Körper verbindet und schließlich den gesamten Körper einwickelt), der Fesseln und sogar eines Porträts auf mit Gips versteiften Leinen, welches das Gesicht und den Blick des Toten wiederherstellen soll, das Begehren des vollständigen Erhalts der Form des Körpers, der die Seele oder den Ka des Menschen trägt – auch wenn diese die große Reise antreten muss, für die ihr das Buch der Toten den Weg weist.
- ³⁴ Carmen Alfaro: *Étoffes cordées du site Néolithique de Tell-Halula (Syrie-VIIIe millénaire avant J.-C.)*, in: *Bulletin du Centre International d'Études des Textiles Anciens* 79

die Körper vollständig, ohne dass dem Skelett zuvor Knochenbrüche zugefügt oder die Weichteile ausgetrocknet worden wären, zusammengekrümmt und mit dünnen Seilen aus Leinenfäden in dieser Position festgebunden, worauf man sie in eine Oberfläche aus feinem, aber gleichwohl kompaktem und dichtem Stoff eingehüllt hatte (vielleicht ein Sack). So wurden sie in Fetalposition in kleine Gruben gelegt, die man in den Boden am Eingang des Hauses gegraben hatte; ein Raum, der dem multifunktionalen Zimmer vorgelagert war, welches das Zentrum der Wohnstätte bildete.³⁵ Die logische Erklärung, die man dafür in der Regel anführt, ist der Wunsch, die direkte Berührung der Körper der geliebten Wesen mit der sie umgebenden Erde durch das Einhüllen zu verhindern.³⁶ Dies könnte zutreffen. Gleichwohl besteht auch Grund zu der Annahme, dass diese sorgfältige Form des Schutzes des Körpers bereits in dieser so fernen Epoche aus weitaus vielschichtigeren Gründen erfolgte. Es erweist sich als unmöglich, eine Entwicklungslinie zwischen diesem Fall und den Denkformen sowie den Weisen der Präparation der Leichname in griechischer und römischer Zeit zu ziehen. Dennoch meinen wir, Übereinstimmungen erkennen zu können. Diese halten uns zu einer Reflexion darüber an, in wie unscharfen Grenzen die Geschichte des Denkens verläuft und wie wenig wir nur über die Frühzeit der mit dem Tod zusammenhängenden Glaubensvorstellungen rund um das Mittelmeer wissen. Wie schon Cumont sagte, auch wenn er sich nicht auf chronologisch so weit entfernte Zeiträume bezog:

»[C]hez tous les peuples il subsiste dans les rites funèbres, dans les coutumes du deuil, imposés par la loi religieuse ou par la tradition, des usages qui dérivent de conceptions archaïques de la vie d'outre-tombe, et qu'on continue à pratiquer sans plus en comprendre la signification primitive.«³⁷

(2002), S. 16–25; Carmen Alfaro: Textiles from the pre-pottery Neolithic site of Tell-Halula (Euphrates valley, Syria), in: *Paléorient* 38 1–2 (2012), S. 41–54.

³⁵ Miquel Molist u.a.: Estudio de las prácticas funerarias de Tell-Halula en el horizonte del VIII milenio cal. BC, in: Miquel Molist (Hg.): *Tell-Halula (Siria): Un yacimiento neolítico del valle medio del Éufrates: campañas de 1995–2005*. Madrid.

³⁶ Die enge Grube bot nur wenig Platz. Die Besorgnis angesichts des Gewichts der Erde, das auf dem Verstorbenen lastete, führte mit der Zeit zur Entwicklung einer großen Vielfalt an Sarkophagen. Zuerst waren sie sehr klein und aus Lehm (im minoischen Kreta), dann wurden sie länger und breiter, um so den Körper bequem aufnehmen zu können. Gleichwohl macht der bekannte lateinische Satz, der häufig in den Grabstätten angebracht wurde, *S[IT] T[IBI] T[ERRA] L[EUIS]*, deutlich, dass die Angst Edgar Allan Poes Wurzeln hat, die sehr weit zurückreichen.

³⁷ »In den Begräbnisriten und Trauergewohnheiten aller Völker, seien sie von der Tradition oder von der Religion auferlegt, bestehen Gebräuche fort, die sich von archaischen Vorstellungen des jenseitigen Lebens ableiten, Gebräuche, die man weiterhin befolgt, ohne

Wir wollen nicht behaupten, dass es hinsichtlich der Beziehung zwischen Lebenden und Toten ein Nachleben von Formen einer so weit zurückliegenden Epoche im griechischen Archaismus und Hellenismus gegeben habe. Wohl aber besteht durchaus die Möglichkeit, dass damals ebenso wie in der griechischen Zeit diese Art des Zusammenlebens von Lebenden und Toten im Heim die Akzeptanz einiger herausragender Personen als Beschützer der Familie eingeleitet haben könnte. In unserem Beispiel veranlasst uns die Situierung der Begräbnisstätten am Eingang der Wohnstätte selbst, über die Bedeutung nachzudenken, welche den Türen und Öffnungen des Heims in fernen wie näheren Zeiten zukam.³⁸ Im abschließenden Kapitel werden wir ein weiteres Beispiel beschreiben, in diesem Fall aus dem 5. Jahrhundert v. Chr., welches Aufschluss über viele Einstellungen gegenüber dem Tod gibt. Es erklärt auch die Rolle, welche den Toten einhüllende Gewebe und Knoten für den Schutz der Lebenden spielten – es wirft aber auch ein Licht auf die Angst vor seiner Rückkehr nach Hause.

Gründe für das Fesseln und Einhüllen des Körpers nach dem Tod

Weshalb dieser sorgfältige Schutz der Körper in den Begräbnisriten? Welche magisch-religiösen Konzepte standen hinter dem Phänomen des Fesseln und Einhüllens des Leichnams? Die grundsätzliche Frage, zumindest für die griechisch-römische Welt, betrifft die »Angst vor dem Tod« und konkret vor dem Toten und der Möglichkeit seiner Auferstehung.³⁹ Man glaubte, dass das genaue Befolgen der Todesriten – im übrigen sind diese auch aus heutiger Sicht nicht ohne medizinische Grundlage –, die Gefahren, die sich aus dem Hantieren mit dem Leichnam ergaben, so kontrollieren zu können, dass sich die Risiken für die Familie minimierten.⁴⁰ Aber auch die Seele jener Personen, die eingäschert worden waren,

ihre ursprüngliche Bedeutung noch zu begreifen.« Cumont: *Lux perpetua* (wie Anm. 27), S. 13.

³⁸ Im griechischen wie auch im römischen Denken wachen die Schutzgötter der Familie (Janus und andere Gottheiten der Familie sowie der Stadt, die als erweiterte Familie aufgefasst wird) im Wesentlichen über die Zugangsbereiche zu den Häusern.

³⁹ Die Vorstellung, dass der Verstorbene in seinem Grab weiterlebte, ist ein kulturell sehr weit verbreitetes Phänomen. Dies vor allen Dingen unter den Juden, aber ausgehend von chaldäisch-iranischen Einflüssen. Franz Cumont: *Les Mages hellénisés* (wie Anm. 6), S. 41 ff. Wir sind darüber bis zur römischen Welt hin gut informiert, vgl. Cumont: *Lux perpetua* (wie Anm. 27), S. XV, 14 f., 24.

⁴⁰ Hier stoßen wir auf eine merkwürdige, patriarchischen Gesellschaften wie der griechischen eigentümliche Tatsache. Die Aufbahrung des Leichnams auf einem Spezialbett (πρόθεσις/*próthesis*) wurde von unfruchtbaren Frauen vollzogen, da es das erste Ziel war, die männlichen Bürger in der Familie sowie Frauen zu beschützen, die gebärfähig

fürchtete man. Es scheint die Vorstellung von einem Gespensterbild zu geben: εἰδωλόπλαστος (eidoló-plastos), »invisible mais non immatériel« in Cumonts Worten.⁴¹ In beiden Fällen, Erdbestattung und Feuerbestattung, glaubte man, es bestünde das Risiko, dass das εἰδωλον / eidolon oder Körperbild, Träger der unsterblichen Seele, das Grab in einem unvorhergesehenen Moment verlassen könnte.⁴²

Die Angst vor dem Toten rührt deutlich von der Angst vor dem eigenen Tod her, der durch Ansteckung verursacht werden könnte. Da der Tod als miasmatisch und folglich ansteckend betrachtet wurde, galten alle Barrieren, die zwischen Lebenden und Toten errichtet werden konnten, als Garantie für die Abschottung von der Gefahr. Zu diesen Barrieren zählten die *lustratio* – die kultische Reinigung – und das Einwickeln der Leichname in Tücher; Kleidung und Decken spielten ebenfalls eine große Rolle. Den Verstorbenen sorgfältig einzuwickeln oder einzuwickeln verhinderte nicht nur die Ansteckung, sondern fixierte auch seine Gliedmaßen und erschwerte so seine mögliche Rückkehr ins Heim. Auch dieser Raum musste vom Miasma des Todes befreit werden. Dafür wurde nach der Zeremonie und der Rückkehr der Familie das Haus geschützt, indem die Außenwände wie das Innere der Räume mit Salzwasser besprengt wurden, das als reinigendes Element fungierte. Die Besprengungen wurden dreimal über die gesamte Länge der Mauern durchgeführt. Dies war eine Methode, um das Heim gegen die mögliche Rückkehr des Verstorbenen zu versiegeln. Die Angelegenheit wurde als so wichtig betrachtet, dass sie Teil der Gesetzgebung der Polis war.⁴³ Cicero überliefert uns die Gesetze, die sich Athen auf diesem Gebiet bis zur Zeit Solons gab.⁴⁴ Andere *poleis* hatten eine ganz ähnliche Gesetzgebung. Wir verfügen über eine wunderbare Inschrift aus der Stadt Iulis auf der Kykladen-Insel Keos, die auf ungefähr

waren oder es in der Zukunft sein könnten. Der Leichnam wurde gewaschen und sorgfältig mit Stoff und dünnen Bändern umwickelt. Die Prozession zum Friedhof wiederum (ἐκφορά/ekphorá) geschah in der Einsamkeit der Nacht (für die römische Welt vgl. Maurus Servius Honoratius: Ad Aen. VI, 224 und XI, 143). Zu diesem Thema Erwin Rohde: *Psyche. Seelenkult und Unterblichkeitsglaube der Griechen*, Leipzig 1934, S. 181, 193 und 323 ff.; Gudrun Ahlberg: *Prothesis and ekphora in Greek geometric art*, in: *Studies in Mediterranean archaeology* 32/2, Göteborg 1971; Emily Vermeule: *Aspects of death in early Greek art and poetry*, Berkeley, CA u. a. 1979.

⁴¹ Cumont: *Lux perpétua* (wie Anm. 27), S. 19.

⁴² An jenen Tagen, welche den Verstorbenen gewidmet waren, hatten diese die Möglichkeit, in die Welt zurückzukehren und das Festmahl zu genießen, welches die Familie zu ihren Ehren feierte.

⁴³ Vgl. etwa Rohde: *Psyche* (wie Anm. 40); Gisela Maria Augusta Richter: *Peisistratos Law Regarding Tombs*, in: *American Journal of Archeology* 49 (1945), S. 152–155; Gherard Gnoli und Jean-Pierre Vernant: *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge 1982.

⁴⁴ *De legibus*, II, 63, 55; vgl. auch Plutarch: *Leben des Solon* 21, 5; E. Ruschenbusch: *Solonos Nomoi*, Wiesbaden 1966, S. 95 ff. u. 112.

420 v. Chr. datiert wird; dank dieses Dokuments können wir sehen, wie es, immer unter Einhaltung der Normen, die darauf abzielten, den Luxus der Bestattungen zu beschränken, angemessen und erforderlich war, drei verschiedene Elemente bereit zu halten, um den Verstorbenen einzuhüllen, wenn er während der Aufbahrungszeit (πρόθσις / próthesis) auf das Totenbett (λέχος / léchos) gelegt wurde. Es scheint sich dabei um drei weiße Lechentücher zu handeln, von denen eines möglicherweise ein Etui war (vielleicht hergestellt aus der Matratze des Krankenbetts, στρώμα / stróma genannt),⁴⁵ eine zweite dazu diente, den Körper einzuhüllen (ἐνδύμα / endyma), während es sich bei der dritten um eine große Decke handelte (ἐπιβλέμα / epibléma), die das ganze Bett abdeckte. Diese muss sehr breit gewesen sein, da das Gesetz verlangt, dass sie nicht ganz bis zum Fuß der *próthesis* reichen sollte.⁴⁶ Der Wert aller drei Tücher sollte 100 Drachmen nicht übersteigen, aber es wird deutlich, dass der Tote gut eingehüllt und bedeckt sein musste, um jede mögliche Ansteckung zu vermeiden. Tatsächlich wird eben dies einige Zeilen weiter festgesetzt (κατακεκαλυμμένος / katakekalymménos), also »von oben bis unten eingehüllt«. Der Tote musste das Haus mit den Füßen voraus verlassen, um zu verhindern, dass er den Weg sah und sich an ihn hätte erinnern können, um unter die Toten zurückzukehren.⁴⁷ In die römischen Zwölftafelgesetze wurde der Brauch aufgenommen, den Körper in mehr als drei, mit purpurnen Bändern (*clavi*) versehenen *ricinia* einzuhüllen.⁴⁸ In römischer Zeit wird der männliche Körper in die weiße Toga (*candida*) eingehüllt.⁴⁹ Im Fall der Feuerbestattung wurde ein Spezialtuch aus Asbest (*asbestus*) verwendet, um den auf dem Scheiterhaufen liegenden Körper einzuhüllen. Dieses ermöglichte es, die Überreste der Körpers (von dem Knochenreste übrig blieben) versammelt und von dem verkohlten Holz getrennt zu halten.⁵⁰

Wir möchten unsere Darlegungen mit einem interessanten Detail beschließen, das mit allem Vorangehenden in Zusammenhang steht, insofern es das Haus

⁴⁵ Franciszek Sokolowski: Les sacrées des cités grecques, Paris 1969, S. 190. Er geht davon aus, dass es sich um einen Wandteppich handelt.

⁴⁶ Wilhelm Dittenberger, Syl, n. 1218 = R. Wuensch (Hg.): Inscriptiones Graecae III, Appendix, Defixionum Tabellae, XII 5, 593 = Sokolowski, n. 97.

⁴⁷ Pollux: VIII, 65.

⁴⁸ Cicero: De Legibus II, 23, 59; Edmond Pottier: Rica, Ricinium, in: Ch. Daremberg und Edm. Saglio (Hg.): Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines, d'après les textes et les monuments, Bd. IV, 2, Paris 1918, S. 868: ein der *Palla* ähnelnder Mantel oder Umhang, welchen besonders die Frauen, aber auch Männer bei Begräbnissen trugen.

⁴⁹ Apuleius, Metamorphosen, X, 12; Martial; Epigramme, IX, 57, 8; Artemidoros: Oneirocritiká. II, 3 Juv. Sat. III, 171. Der teuerste Stoff von allen.

⁵⁰ Zum Thema der Begräbnisse vgl. Édouard Cuq: Funus, in: Ch. Daremberg und Edm. Saglio (Hg.): Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines, d'après les textes et les monuments, Bd. II, 2, Paris 1896, S. 1367–1409.

selbst ist, das sich mit magischen Elementen (Besprengungen) einhüllt, um die Rückkehr des jüngst begrabenen Verstorbenen zu verhindern. Wir haben bereits von den Wiederauferstandenen (ὑστερόποτοι / *hysterópotmoi*) gesprochen, also von jenen Personen, die für tot erachtet wurden und zurückkehrten, weil sie einfach einen kataleptischen Anfall erlitten hatten und aus ihrem Schlaf erwachten.⁵¹ Dieses natürliche Phänomen trug viel bei zur Verstärkung des griechischen Aberglaubens über die Gefahr des Todes (vor allem, wenn der Verstorbene seine Heimstatt im Groll verlassen hatte), aber auch über das Begehren der Verstorbenen, immer von neuem zu beginnen und in ihr Zuhause wie in den mütterlichen Uterus zurückzukehren. Plutarch spielt auf eine Geschichte an, die sich zu seiner Zeit zugetragen hat und die er zum Anlass nimmt, daran zu erinnern, dass sein Bericht einen sehr alten griechischen Ursprung hat.⁵² Es handelt sich um eine Reflexion eben darüber, warum man jene, von denen man glaubte, sie seien im Krieg gefallen, und die in ihre Heimat zurückkehren, durch das Dach des *domus* (das *impluvium*, das offen war) eintreten ließ. Er gibt an, gelesen zu haben, dass vor den Begräbnisgesetzen, die zu seiner Zeit in Griechenland herrschten, ein gewisser Aristino (zu dessen Andenken bereits Totenehrungen stattgefunden hatten, weil man ihn für tot hielt) das Heiligtum in Delphi um Rat ersuchte. Er wollte wissen, wie er in sein eigenes Haus eintreten könne, nachdem man ihn bereits als einen Verstorbenen betrachtete, der den Hades besucht hatte. Die rätselhafte Antwort der Pythia lautete:

ὄσσαπερ ἐν λεχέεσσι γυνῆ/τίκτουσα τελεῖται,/ ταῦτα πάλιν τελέσαντα θύει/
μακάρεσσι θεοῖσιν⁵³

Daraufhin bat er die Frauen darum, ihn rituell zu reinigen und zu entsöhnen, ihn in Windeln und ein weites Gewand zu wickeln und zu füttern. Das heißt, angesichts der Unmöglichkeit, die schützende Barriere der Besprengungen zu durchdringen, vollzieht er eine erneute Geburt, einen erneuten Beginn, eingehüllt in die rituellen Reinigungen und die Zuwendungen, die ein Neugeborenes von seiner Mutter fordert. Die gesamte Ikonografie, über die wir verfügen und die das Neugeborene beschreibt, zeigt es eben in Windeln eingehüllt, die seinen immobilisierten Körper fast vollständig bedecken und ihm fast das Aussehen eines

⁵¹ Jeder weiß um die Nähe zwischen den Brüdern Hypnos und Thanatos, welche die beiden Momente repräsentieren, in denen, der griechischen Vorstellung von der *psyche* zufolge, die Seele den Körper verlässt.

⁵² Plutarch: Römische Fragen. Ein virtueller Spaziergang im Herzen des alten Rom, hrsg., übersetzt, kommentiert und interpretiert von John Scheid, Darmstadt 2012, Frage 5, S. 18–21.

⁵³ »Alles, was eine Gebärende bei der Niederkunft tut, das tue auch du, und opfere dann den seligen Göttern.« Plutarch: Römische Fragen (wie Anm. 52), S. 21.

einbalsamierten Körpers verleihen.⁵⁴ Alle späteren *hysteropotmoi*⁵⁵ taten Plutarch zufolge dasselbe, weswegen ihm die Ansicht der Römer nicht als merkwürdig erschien, in solchen Fällen Türen und Fenster des Hauses vermeiden zu müssen (die von der magischen Barriere und Grenze der Ablutionen geschützt wurden) und solche Personen zu verpflichten, durch das Dach einzutreten. Marie Delcourts Erklärung lautet, dass man für denjenigen, der in abnormaler Weise ins Leben zurückkehrt, eine Art von Geburt und Adoption fingieren muss.⁵⁶ Für sie ist das Haus die Gebärmutter (hat der *hysterópotmoi* etwas mit ὕστερ / hyster zu tun, dem Uterus? Dies können wir hier nicht erläutern, weil es sich um ein komplexes philologisches Problem handelt); der Eintritt das Haus über das Dach erlaubt es dem Wiederauferstandenen, ein neues Leben zu beginnen, sein Haus zu erkunden und aus ihm herauszutreten, nachdem er die Position des Geborenen wiedererlangt hat, des Sterblichen anstelle des Verstorbenen. Die Entbindung besteht natürlich im Heraustreten aus dem Haus – dieses Mal mit offenen Augen und im Wissen um die Räume, in denen der Neugeborene leben wird.⁵⁷

Aus dem Spanischen von Michael Cuntz

⁵⁴ Die trügerische Gabe, die Rea ihrem Gatten Kronos (Verschlinger seiner eigenen Kinder) darreicht und in der sie das Kind Zeus gegen einen in einer Fülle von Windeln verborgenen Stein austauscht, zeigt diese Gewohnheit, den Körper der neugeborenen Kinder dadurch zu schützen, dass man sie wickelt.

⁵⁵ Ein Wort mit unklarer Bedeutung, die die etymologischen Wörterbücher nicht erhellen und die man gewöhnlich mit »die Toten, die zurückkehren« oder »die Wiedergeborenen« wiedergibt.

⁵⁶ Marie Delcourt: *Oreste et Alcéméon. Étude sur la projection légendaire du matricide en Grèce*, Paris 1959.

⁵⁷ Zum Thema der Wiederauferstehung vgl. Bruce Lincoln: *Death and resurrection in Indo-European Thought*, in: *Journal of Indo-European Studies* 5 (1977), S. 247–264.