

Götter, Hades und Ekstase: Zur kulturellen Semantik von Höhlen in der griechischen Literatur

Irmgard Männlein-Robert

Universität Tübingen

Lehrstuhl für Griechische Philologie

Philologisches Seminar

Wilhelmstr. 36

D-72074 Tübingen

irmgard.maennlein-robert@uni-tuebingen.de

Zusammenfassung: Der Beitrag thematisiert die vielen und vielschichtigen Bedeutungen von Höhlen in der antiken griechischen Literatur und Kultur, die im Sinne der Kulturanthropologie in den Kontext der kulturellen Evolution der Menschheit gestellt werden. Anhand verschiedener Beispiele aus archaischen griechischen Mythen, in denen Höhlen eine zentrale Rolle spielen, soll deren uralte komplexe Symbolik als Schwelle zur Unterwelt, zum Jenseits, als religiös konnotierter Raum oder auch als Raum der unzivilisierten Gewalt vorgestellt werden. Der berühmte Philosoph und Literat Platon (5./4. Jh. v.Chr.) verwendet in seinen Schriften, vor allem in seinem Hauptwerk ‚Der Staat‘, mehrere dieser populären Bilder von Höhlen. In seinem berühmten Höhlengleichnis konstruiert er jedoch einen neuen, erstmals philosophischen Höhlen-Mythos. Damit versucht er, die urhistorische, vom kulturellen kollektiven Gedächtnis der Menschen offenbar sehr lange kolportierte mythisch-religiöse Tradition der Höhle durch ein rationales, philosophisches Bild der Höhle zu ersetzen.

Schlagwörter: Höhle, Mythos, Religion, Gewalt, kollektives Gedächtnis, Philosophie

Gods, Hades, and Ecstasy:

On the Cultural Semantics of Caves in Greek Literature

Abstract: *This paper is focused on the complex semantics of caves in ancient Greek literature and culture. These are to be evaluated in the context of the cultural evolution of man as following cultural anthropology and its frames. Greek myths, indeed, can be connected with some important steps done by man during its cultural development down the last about 40.000 years. Caves seem to play a central role in this context. By reference to some representative examples of archaic Greek cultural concepts and myths, in which caves are central, their complex symbolism is demonstrated: So caves are seen as entrances to the underworld or as verges to the netherworld, as a sphere of holiness, where epiphanies take place, or as rude space of uncivilized and prehistoric violence. The famous philosopher and author Plato (5./4. c. B.C.) adapts many of these popular believes on caves into his texts, above all in his main work ‘Republic’, where he composes three images or myths on caves, which altogether approve the cave to be a mythical and holy space in archaic times to be abandoned. Therefore he constructs a new and rational, philosophic myth (a forth one) on the cave, which symbolizes the daily world of man, where illusion and reality are mixed up, in short: a space, from which people should try to escape by searching for the truth and practicing philosophy. By doing so, Plato tries to replace the very old and prehistoric concepts of caves, handed down by cultural collective memory, with a new rational and philosophical semantic of the cave.*

Keywords: Cave, Myth, Religion, Violence, Collective Memory, Philosophy

Einleitung

Der folgende Beitrag ist ein kulturanthropologisch motivierter Versuch, antike griechische Vorstellungen von Höhlen in eine ‚big history‘ oder sogar eine ‚deep history‘ (nach Smail 2008; Shryock und Smail 2011) einzubetten. Das ist in der Gräzistik bislang nicht üblich, denn seit dem 19. und bis weit ins 20. Jahrhundert hinein dominierte unter



Abb. 1: Demeter (links) überreicht Triptolemos eine Ähre. Relief aus Eleusis, 2. H. 5. Jh. v.Chr.: Foto: <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Eleusis2.jpg>.

Klassischen Philologen das weitgehend ungetrübte Selbstbewusstsein, gerade mit den Griechen, der griechischen Literatur und Philosophie die für die abendländische Geistesgeschichte relevanten und maßgeblichen Anfänge zu besitzen. Der griechische Dichter Homer, der wohl um 700 v.Chr. wirkte, galt (und gilt) gemeinhin als Beginn der abendländischen Literatur überhaupt, auch wenn es mittlerweile Hinweise darauf gibt, dass seine archaischen epischen Helden- und Abenteuergesänge tiefere bronzzeitliche Wurzeln haben als man bislang dachte (vgl. dazu Pöhlmann 1998). Die lange in der Klassischen Philologie vertretene Auffassung, dass sich erst mit den Griechen und ihren Mythen die Kultur Europas herausgebildet habe, wird seit einigen Jahrzehnten durch philologische wie archäologische Befunde widerlegt. Erst langsam bildet sich Akzeptanz dafür, dass viele Elemente der kulturellen Entwicklung aus dem Osten, von östlichen Hochkulturen, übernommen wurden, die dann freilich stets an griechische Gegebenheiten angepasst und entsprechend verändert wurden (Burkert 1992; West 1997). Auch durch die jahrtausendlang mündlich kolportierten und tradierten Mythen wird die traditionelle europäische Auffassung, die Griechen markierten einen kulturellen Neustart, klar konterkariert: Im Bereich des Mythos finden sich nämlich viele Indizien und Verweise auf psychologische wie auf kulturanthropologische Universalien bis weit vor die Bronzezeit. Exemplarisch sei dafür der griechische Mythos von der Göttin Demeter genannt, die den (repräsentativen) Menschen Triptolemos mit Ähren beschenkt und im Ackerbau unterweist, den er nun die anderen Menschen lehren soll (z.B. Ovid, *Metamorphosen* VI, 642-661) (Abb. 1). In diesem Mythos werden der Beginn des Ackerbaus und die damit einhergehende Sesshaftwerdung beschrieben, mit der die Bildung von Städten, die Aufstellung von Regeln und Gesetzen, kurz: weitere kulturelle und zivilisatorische Prozesse einhergehen. Der griechische Mythos reflektiert hier in narrativem Gewand einen maßgeblichen kulturellen Entwicklungssprung des modernen Menschen (‘Neolithische Revolution’, dazu Childe 1936/1959; Müller-Beck 2004; Reichholf 2008), der in etwa auf die Zeit um 12.000 v.Chr. datiert wird, und bettet ihn in den Mysterienkult von Eleusis ein, der die Eingeweihten tiefere Zusammenhänge um den Kreislauf der Jahreszeiten und der Vegetation, den Wechsel von Werden und Vergehen, um Leben und Tod erahnen ließ (Schwarz 1987).

Im Folgenden soll das Augenmerk auf der komplexen Semantik von Höhlen in griechischen Mythen und in der griechischen Literatur liegen. Höhlen sind nicht nur für die heutigen Menschen interessante geologische und archäologische Fundorte sowie etablierte Sinnbilder für räumliche und zeitliche Tiefe respektive früheste Anfänge, sondern auch für die antiken Griechen. Die folgenden Ausführungen basieren auf einem raumsymbolischen, letztlich sakraltopographischen Ansatz der neueren Religionswissenschaft (Egelhaaf-Gaiser und Rüpke 2000), der hier fortgeführt und ausdifferenziert werden soll. An der Schnittstelle zwischen Literaturwissenschaft und anthropologisch basierter Kulturwissenschaft wird die Höhle als mythischer, religiöser und literarischer Ort untersucht. Nachdrücklich sei hier auf die Pluralität und Komplexität der (Be-)Deutung bei der Interpretation von Höhlen-Topoi in der griechischen Literatur hingewiesen. Die Höhlentopik scheint sich ins kollektive Gedächtnis des *Homo sapiens sapiens* eingebrannt zu haben, seitdem sich mit der ‚kulturellen Revolution‘ vor ca. 40.000 Jahren Formen der künstlerischen und der sprachlichen Repräsentation herausbildeten und auch religiöse Erfahrungen nunmehr neu kommuniziert werden konnten. Wenn wir im griechischen Mythos, in der griechischen Literatur der Antike mit Höhlen zu tun haben,

dann geht es im Grunde immer um archaische, sicherlich nicht selten urgeschichtliche Vorstellungen über die menschliche Seele, um Leben und Sterben, um das Jenseits, um supranaturale Erfahrungen und um höheres, göttliches Wissen, kurz: um Erfahrungen, die nicht selten lokal und räumlich relativ präzise zu verorten sind. In Griechenland und Großgriechenland (kleinasiatische Küste, Unteritalien und Sizilien) sind Höhlen eine geomorphologische Selbstverständlichkeit. Im griechischen Kulturraum finden sich bis zum heutigen Tag Höhlen, die in der Antike als Eingänge zur Unterwelt galten oder die religiös verehrte Kultorte, etwa Geburts-, Wohn- oder Grabstätten von Göttern oder Heroen, waren. Fast immer jedoch galten Höhlen in der griechischen Kultur als geheimnisvolle Orte göttlichen Wirkens oder göttlicher Präsenz. So wird etwa eine Höhle auf dem Berg Ida auf Kreta seit der Bronzezeit als Versteck des neugeborenen, vor seinem gewalttätigen Vater Kronos geretteten Gottes Zeus, des höchsten der olympischen Götter, verehrt (z.B. Diodor 5, 70, 2.4). Der arkadische Gott Pan, der in seiner hybriden Gestalt aus Mensch und Ziege animalisch-vegetative Tendenzen versinnbildlicht, wird nicht nur am Hang der Athener Akropolis in einer Höhle verehrt, sondern es fanden sogar in der Pan-Höhle von Vari (Abb. 2) archäologisch dokumentierte, musikalisch begleitete Kultveranstaltungen statt (Schörner und Götte 2004, Tafel 10, Abb. 3).



Abb. 2: Pan-Höhle von Vari: Gesamtansicht der Osthöhle nach Norden. Nach Schörner und Götte 2004, Taf. 10, Abb. 3.

Dazu fügt sich der tradierte Mythos von Pan als Erfinder der Flöte (Ovid, *Metamorphosen* 1, 689-713): Demnach soll Pan die Nymphe mit Namen Syrinx begehrt und verfolgt haben; diese entzog sich der drohenden Vereinnahmung durch den wilden Pan und verwandelte sich in Schilfrohr, aus welchem Pan die erste Hirten- oder Panflöte bastelte. Auch wenn die altsteinzeitlichen, in den Höhlen der Schwäbischen Alb (Geißklösterle,

Hohle Fels, Vogelherd) gefundenen Flöten aus Tierknochen und Elfenbein hergestellt wurden (Conard 2009), so wird im griechischen Mythos die offenbar sehr alte Verbindung von Flötenmusik und (akustisch günstiger) Höhle in der schillernden Figur des zeugungslustigen Mischwesens Pan reflektiert (zu steinzeitlichen Mischwesen wie dem Löwenmenschen siehe Wehrberger 2009) (Abb. 3).



Abb. 3: Pan lehrt Daphnis das Flötenspiel. Marmorskulptur aus dem 1. Jh. v.Chr. aus Pompeji (nach griechischem Original des Heliodoros aus dem 3./2. Jh. v.Chr.); jetzt Nationalmuseum Neapel. Foto: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Pan_and_Daphnis.jpg.

Die Höhle gilt in der griechischen Religion und im Mythos meist als göttlicher, als sakraler Raum, als symbolhafter Raum des Übergangs, nicht selten zwischen Leben und Tod. Exemplarisch sei hier nur auf eine Höhle am Kap Tainaron auf der Peloponnes verwiesen, die in der Antike als Eingang in die Unterwelt galt (Pindar, Pythische Ode 4, 43-44; Aristophanes, Frösche 187), galten den Griechen Höhlen und Erdspalten doch stets als Räume chthonischer Tiefe und nicht selten als Räume unheimlicher oder supranaturaler Wirkkraft. So agierten antiken Zeugnissen zufolge in Delphi die Apollon-Priesterinnen in einem unterirdischen Raum des Tempels über einem höhlenähnlichen

Erdsplatt, durch dessen ausströmende Dämpfe inspiriert sie Weissagungen erteilen konnten (Diodor XVI, 26). Der höhlenartig inszenierte Raum der Weissagung steht hier in engstem Zusammenhang mit einem ekstatischen Kult. Das wird noch deutlicher mit Blick auf den Orakelkult, der in der Trophonios-Höhle in Lebadeia (in der Nähe von Chai-ronaia, Bötien) gepflegt wurde. Der Orakelbefrager musste in eine unterirdische Höhle hinabsteigen und erlebte dort in völliger Dunkelheit eine seelische Ekstase (Plutarch, Über das Daimonion des Sokrates, Kap. 21-22; Pausanias 9, 39, 5-14). Die literarischen Beschreibungen derselben erinnern frappierend an moderne Berichte von ‚Out-of-Body-Experiences‘ oder ‚Near-Death-Experiences‘ (Moody 1975/2007; van Lommel 2010). Die Höhle wird hier zum Raum einer visionären, ekstatischen Schau, die als Erlebnis eines ‚rite de passage‘ geschildert wird. Der Mythotopos der Höhle mitsamt den tradierten religiösen Erfahrungen und Riten kann als exemplarisches Beispiel und Beleg dafür gelten, dass die antiken Griechen in ihren überzeitlichen Mythen wichtige kulturelle Phänomene und Entwicklungsschritte des modernen *Homo sapiens sapiens* reflektierten und somit wesentlich enger als bislang vermutet an dessen urhistorische kulturelle Entwicklungsstufen rückgebunden werden können (zu diesen Floss 2012).

Die folgenden Ausführungen konzentrieren sich auf die Bilder der Höhle, die der griechische Philosoph Platon im 4. Jahrhundert v. Chr. (387-367 v. Chr.) entworfen hat. Platon gilt nämlich nicht nur als einer der bedeutendsten abendländischen Philosophen überhaupt, sondern auch als einer der wichtigsten Repräsentanten der griechischen Literatur. Platon selbst kann auf etwa 400 Jahre literarischer Tradition in Griechenland zurückblicken. Er ist überdies der erste griechische Philosoph, bei dem die Lehre von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele, verbunden mit Seelenwanderung, eine ganz zentrale Rolle spielt. Zugleich finden sich in seinem Werk auffällig viele Höhlen-Beschreibungen, Mythen, Gleichnisse und Bilder rund um Höhlen, die allesamt gewissermaßen als ‚Brennspiegel‘ der früheren Tradition anzusehen sind. Freilich kritisiert der Philosoph die alten populären religiösen Bilder und Vorstellungen von Höhlen und entwirft programmatische, philosophische Gegenbilder. Höhlen sind bei Platon stets besondere Räume, spezielle Topoi. Seine Raumsymbolik der Höhle steht in engster Verbindung mit dem Motiv der Katabasis: Das ist ein ‚Abstieg‘, und zwar ein Abstieg unter die Erde, in die Unterwelt, bzw. eine Kontaktaufnahme mit der jenseitigen Welt der Toten (griechisch: Hades). Das Ziel dieser Katabasis ist dabei ein neues Wissen, der Gewinn höherer Erkenntnis, die Menschen sonst nicht haben. Mit Platons neuer – philosophischer – Konzeption von Höhle und Katabasis lässt sich eine deutliche Bruchstelle zur vorangehenden, kulturell gewachsenen semantischen Pluralität von Höhle markieren, auf welche jedoch noch vielfach angespielt wird. Platon konstruiert zugleich eine komplexe Kontrafaktur der Höhlen- und Katabasis-Vorstellungen, wie sie bei den Griechen überliefert wurden.

Wie sehen nun die vorplatonischen, archaischen Höhlen- und Katabasis-Vorstellungen aus? Es handelt sich fast immer um poetisch oder literarisch überformte Bewusstseinsveränderungen, Visionen und Jenseitskontakte, die in einer Höhle und im Zustand der Ekstase erfolgen. Ekstase wird hier aufgefasst als eine temporäre Phase ausschließlich seelisch-geistiger Wahrnehmung und gesteigerter mentaler, transzendentaler Fähigkeiten der Kommunikation mit Wesen einer supranaturalen Welt, die in allen Kulturen vor allem besonders Befähigten und charismatischen Menschen, ‚weisen‘ Männern und Frauen, zugeschrieben werden. Diese können auf spezifische Weise mit Geistern

kommunizieren, Seelenreisen machen (Hesse 2001, v.a. 30-34). Auch bei den Griechen sind seit alters derartige Grenzüberschreitungen und liminale Offenbarungserlebnisse verschiedener Art – im Folgenden als ‚schamanisch‘ bezeichnet – religiös und kulturell verwurzelt. Die Bezeichnung als ‚schamanisch‘ ist dabei nicht im Sinne einer Einfluss-Theorie zu verstehen, der zufolge es zu direktem, über Skythen und Thraker vermitteltem Einfluss archaischer Schamanenkultur etwa tungusischer oder sibirischer Jäger und Sammler auf die antiken Griechen gekommen sei. Unter ‚Schamanismus‘ verstehe ich vielmehr ein anthropologisch erklärbares, universelles religiöses Phänomen, das sich bei den Griechen archaischer Zeit ebenso findet wie in anderen archaischen, sog. ‚primitiven‘ Gesellschaften, das freilich jeweils spezifische kulturelle Ausformungen aufweist. Liminale Zustände und Erlebnisse wie Ekstasen sind allgemein ethnologisch-anthropologisch als transkulturelle religiöse Konfigurationen erklärbar und finden sogar durch die aktuellen Ergebnisse der neurobiologischen Hirnforschung naturwissenschaftliche Bestätigung (Ustinova 2009, 13-28, 47-51). Unter ‚Schamanen‘ sind demnach (weltweit) charismatische Menschen mit besonderer seelischer Begabung zu verstehen, die sich vor allem in magischen oder ekstatischen Fähigkeiten artikuliert (Burkert 1962). Im Zustand der Ekstase tritt nach einer alten, primitivistischen religiösen Vorstellung die Seele für eine Zeit lang aus ihrem Körper heraus, trennt sich von diesem (Ginzburg 1989/1991; Schamanismus bei den Griechen lehnt ab: Bremmer 2002, 90-97). So können Schamanen mit der Welt der Geister und der Toten verkehren und dort Verborgenes erkunden. Auf der Reise ins Jenseits muss die Seele geographisch benannte Hindernisse und Schwellen überwinden. Wie die anthropologische Forschung zeigt, gelten Jenseitsreise und Beschwörung der Toten weltweit als Hauptstück der Schamanentätigkeit und bleiben im Wesentlichen überall gleich. Mit der Beschwörung der Toten versichert sich der Schamane ihrer Hilfe und Unterstützung für das Leben ‚auf der anderen Seite‘ dieser Anderwelt. Stets ist die Erzählung vom Jenseits und den Toten in eine Zauberhandlung eingebettet, vielfach hat der Schamane Helfer auf der Seelenreise. Sein ekstatischer Zustand spiegelt sich in der gesteigerten Form seiner Rede, die zum Gesang, zur poetischen Wiedergabe dieses religiösen Erlebnisses werden kann. Ein Schamane erzählt seine Jenseitsreise immer in der Ich-Form, er erzählt sie nicht nur im konkreten Moment des Erlebens, sondern auch im Rückblick und zur Unterhaltung. Schamanen verstehen sich daher nicht nur als religiöse Magier und Zauberer, sondern auch als Sänger oder Unterhalter (bei den Ostjaken heißen die Schamanen ‚Ilhot‘: ‚Sänger‘). Entsprechende ‚schamanische‘ Charismatiker mit diesen Fähigkeiten werden bei den Griechen meistens als ‚göttliche Männer‘ bezeichnet. Vor dem Hintergrund ‚schamanischen‘ ekstatischen Transzendierens erweist sich die neue Raumsymbolik der Höhle, wie wir sie bei Platon im 4. Jh. v.Chr. finden, als eindrucksvoller literarischer Beleg für eine rationale, philosophische Transformierung dieser uralten, vorhistorischen Bilder und Konzepte.

Konzepte der Höhle vor Platon

Mit Blick auf die vorplatonische Semantik von Höhlen zeichnen sich im Wesentlichen zwei Bedeutungsfelder der Höhle in den Mythen der älteren griechischen Literatur ab: Zum einen findet sich die Höhle als geheimnisvoller, göttlicher, vom menschlichen Bereich abgetrennter Raum, der klar eine religiös-kulturelle Semantik hat. Zum anderen findet sich die Höhle als urzeitlicher, vorzivilisatorischer Raum der rohen Gewalt, als Naturraum schlechthin. Bereits in einem der ältesten uns bekannten griechischen Texte,

in der Odyssee Homers (vermutlich um 700 v. Chr. entstanden) sind diese beiden semantischen Ausprägungen nachweisbar. So gerät in diesem archaischen Epos der Held Odysseus auf seiner Heimfahrt von Troia nach Ithaka in eine abenteuerliche Märchenwelt, in der sich u. a. auch die Höhle der göttlichen Nymphe Kalypso befindet (Homer, *Odyssee* Buch 5, 56-75; hübsch ist die Etymologie des Namens dieser Nymphe, der – passend zum Höhlenraum – ein ‚Verstecken‘ impliziert). Odysseus verliebt sich in Kalypso, erliegt ihren erotischen Reizen und kommt acht Jahre lang nicht von dort, aus der Höhle, weg. Für Odysseus ist Kalypsos abgründig-dunkle Höhle eine zwar lustvolle, freilich gefährlich-trügerische Idylle, da er dort lange das eigentliche Ziel, seine Heimkehr nach Ithaka und zu seiner Frau Penelope, vergisst und der dunklen Sphäre der Nymphe anheimzufallen droht. Nur am Rande sei hier verwiesen auf die Schilderung einer Nymphengrotte auf Ithaka in Buch 13 der *Odyssee*, die ihm als Depot für Geschenke dient, die er von der Göttin Athena erhalten hatte. Das Hinterlegen von Schätzen in einer Höhle erinnert an das alte orientalische Märchenmotiv vom Schatz in der Höhle (z. B. Ali Baba).

Doch nicht nur liebliche Nymphen leben in Höhlen, sondern auch ungeschlachte Riesen wie die Kyklopen. Ebenfalls in der *Odyssee* Homers (Buch 9, 105-564) stoßen Odysseus und seine Gefährten im Zuge ihrer Abenteuer auf die Kyklopen, quasi vorzivilisatorische Wesen ohne Recht und Satzung. Der einäugige Kyklops Polyphem wohnt in einer Höhle, die als roher Naturort erscheint. Entsprechend grob ist der Umgang Polyphems mit dem überlegenen Eindringling Odysseus. Odysseus gelingt es jedoch, den wilden Unhold Polyphem in seiner Höhle mit List zu blenden und zu täuschen, wodurch er seine Gefährten und sich selbst retten kann. Die Höhle ist hier also eine Sphäre der Gewalt, verkörpert durch ihren Bewohner, den Kyklopen Polyphem, sie ist ein vorzivilisatorischer Raum, in dem der Held in Lebensgefahr gerät. Allem Anschein nach stellt nur der edle Kentaur Cheiron, ein Mischwesen aus Pferd und Mensch, eine Ausnahme von den sonst wilden Tiermensch dar: Nach den literarischen Zeugnissen lebt der kluge Cheiron zwar in einer Höhle, bereitet jedoch dort junge Helden wie Asklepios, Iason oder Achilleus als Erzieher und Lehrer auf ihr späteres Leben außerhalb der Höhle vor. Und dennoch bleibt der zivilisierte Cheiron ein hybrides Mischwesen aus Mensch und Tier, das im griechischen Mythos eben in einer Höhle wohnt. Bis ins 5. Jh. v. Chr. hinein begegnen in der älteren griechischen Literatur Nymphen und Willlinge, die in abgelegenen Höhlen wohnen. Diese stellen hier Räume einer mythischen, vorhistorischen Ferne dar.

Mit Blick auf die religiöse und die philosophische Raumsymbolik hingegen zeigt sich, dass diese letztlich die Höhle als Ort des Wissens und der Erkenntnis akzentuiert. Der in den griechischen Mythen vielfach beschriebene Gang in die Unterwelt (Katabasis) dient, kurz gesagt, dem Zweck, mit etwas, das man vorher nicht hatte, aus der Unterwelt, dem Hades, zurückzukehren: entweder mit einem bereits Verstorbenen, den man von dort mitbringt, oder mit mehr Wissen und anderen, höheren Erkenntnissen als vorher. Ebendas ist nun der Fall bei der Katabasis des Odysseus, wie sie in Homers *Odyssee* (Buch 11) geschildert ist. Es handelt sich hier weniger um einen Abstieg in die Unterwelt, sondern eher um eine Totenbeschwörung oder ‚Seance‘. Diese findet am Rande des Totenreiches statt, jenseits des großen Ringflusses Okeanos, der dem archaischen Weltbild der Griechen zufolge die Menschenwelt umfließt. In diesem als düster und dunstig geschilderten Jenseits findet Odysseus’ Begegnung mit den Schatten der Verstorbenen an einer mit Blut gefüllten Opfergrube statt; vor allem der Schatten des

Sehers Teiresias wird ihm wichtige Prophezeiungen geben. Der mythische Held Odysseus agiert hier als schamanengleicher Totenbeschwörer und kehrt aus dem Jenseits mit höherem Wissen zurück. Zudem erzählt er selbst von seinem Besuch im Jenseits, zuerst den Phäaken, dann seiner Frau. Er schlüpft also in die Rolle eines schamanischen Erzählers oder Sängers, wenn er von seiner selbsterlebten Reise ins Jenseits, einer liminalen Offenbarung, berichtet.

Wie Odysseus so kehren auch andere bekannte göttliche oder mythische Figuren der Griechen nach einer Hadesfahrt, einer Katabasis, ins Leben, in die Welt der Menschen zurück: So lässt etwa der Komödiendichter Aristophanes (spätes 5. Jh. v.Chr.) in seiner Komödie mit dem Titel ‚Die Frösche‘ den Theatergott Dionysos selbst in den Hades hinabsteigen, um den verstorbenen Tragödiendichter Euripides heraufzuholen. Wie wir aus mehreren literarischen Quellen erfahren, soll auch der mythische Held Herakles als letzte und schlimmste seiner zwölf Heldentaten den grausen Höllenhund Kerberos aus dem Hades heraufgeholt haben. Und nicht zuletzt steigt der seit dem 6. Jh. v.Chr. bekannte mythische Musiker Orpheus in den Hades hinab, um seine verstorbene Gattin Eurydike mit hinauf zu nehmen, was ihm freilich aufgrund persönlicher Schwäche bekanntlich nicht gelingen wird.

Während im archaischen Mythos der Held Odysseus, belehrt durch den Seher Teiresias, mit mehr Wissen als vorher aus dem Reich der Toten zurückkommt, und im Mythos klassischer Zeit Dionysos, Herakles und Orpheus ins Haus des Hades hinab gehen und von dort jemanden mitbringen, gibt es nun auch im Schwellenbereich zwischen Mythos und Geschichte weitere Helden, die für eine Zeit lang aus der Welt der Menschen verschwinden und mit neuen, übermenschlichen Erkenntnissen als ‚göttliche Weise‘ zurückkehren: Der topische Ort eines solchen ungewöhnlichen Erkenntnisgewinns ist dabei stets eine abgelegene Höhle. Exemplarisch seien kurz einige dieser sog. ‚göttlichen Männer‘ mit schamanischen Fähigkeiten genannt. Wir begeben uns dazu jetzt an die Ränder der griechischen Kultur, zuerst nach Kreta: Dort soll sich nämlich ein Mann namens Epimenides (aus dem frühen 6. Jh. v.Chr.) mittags beim Schafehüten zum Schläfchen in eine Höhle gelegt haben und erst nach 57 Jahren wieder aufgewacht sein. Er soll, nachdem seine Seele im Traum in göttlichen Sphären belehrt worden war, eine epische Theogonie verfasst haben, d.h., er hatte jetzt Wissen über die Götter, das man als gewöhnlicher Sterblicher sonst so nicht haben konnte. Sämtliche Prophezeiungen, die Epimenides fortan machte, sollen sich erfüllt haben.

Auch der alte kretische König Minos soll sich regelmäßig zur göttlichen Belehrung in die Zeus-Höhle auf dem Ida (s.o.) zurückgezogen haben (Platon, Gesetze 624a-b). Der längere Aufenthalt in einer Höhle oder einem unterirdischen Raum wird aber auch frühen griechischen Philosophen zugeschrieben: So soll sich der unteritalische Philosoph Pythagoras in eine Hadeshöhle begeben haben, wo er sah, wie die Seelen der Dichter Homer und Hesiod für ihre frevelhaften und falschen Aussagen über die Götter gequält wurden (so bei Diogenes Laertios 8, 21). Auch der Thraker Zalmoxis soll in einer unterirdischen Höhle verschwunden sein und für tot gegolten haben (Herodot 4, 95). Nach einem drei Jahre andauernden Scheintod sei er wieder auf der Erde erschienen und habe eindrucksvoll seine Lehre von der Unsterblichkeit der Seele leibhaftig bezeugt. An eben solchen mythischen Helden, mythisierten Figuren oder ‚göttlichen Männern‘ zeigt der Philosoph Platon reges Interesse, und zwar besonders an denen, deren Schau und Erkenntnis des

Göttlichen mit dem Aufenthalt in einer Höhle verbunden ist. Alle Beispiele von Jenseitskontakten, Entrückungen und Ekstasen im Kontext einer Höhle, wie sie soeben skizziert wurden, werden von Platon in seinen Texten zitiert oder referiert, d.h., er kannte diese archaische Tradition von Katabasis, Ekstase und Höhle sehr genau.

Platons Höhlenbilder: Kontrafakturen

Im Folgenden soll gezeigt werden, dass die im 4. Jh. v.Chr. längst etablierten und populären Höhlenmythen für Platon allesamt Sinnbilder einer vorphilosophischen, vorrationalen, archaisch-mythischen Tradition waren, die aus seiner Sicht erhebliches Korrekturpotential bargen. Zentral ist hier Platons Hauptwerk mit dem Titel ‚Der Staat‘, in dem er seine Dialogfigur Sokrates im Gespräch mit anderen den ‚idealen Staat‘ entwerfen und diskutieren lässt.

1) Die erste Höhle begegnet hier im Mythos vom Ring des Gyges (Staat Buch II). Dieser Mythos wird von Glaukon, einem der Gesprächspartner des Sokrates, erzählt. Im Kontext geht es um Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit. Glaukon will Sokrates provozieren und behauptet, jeder Mensch sei bei Gelegenheit ungerecht. Als Beleg erzählt er den Mythos von Gyges: So habe der lydische Hirte Gyges nach heftigem Regen und Erdbeben einen Erdspalt bemerkt, sei hinabgestiegen und habe dort neben anderen wundersamen Dingen einen übergroßen Leichnam im Inneren eines Bronzepferdes entdeckt, der einen goldenen Ring trug. Gyges zieht den Ring vom Toten ab und nimmt ihn mit hinauf. Er stellt fest, dass dieser unsichtbar machen kann, was er künftig gezielt einsetzt, bis er schließlich die Position des Königs der Lyder innehat. Der Erdspalt dient in der Erzählung als Eingang oder Schwelle zur staunenswerten, bislang verborgenen unterirdischen Grabhöhle und macht sie zugänglich. Der Zauberring, den Gyges mitnimmt, entstammt also der mythisch-surrealen separaten Sphäre eines unterirdischen Höhlenraumes. Gyges' zufälliger Abstieg, seine Katabasis in die wunderbare Höhle, macht aus dem früheren armen Hirten einen reichen und mächtigen Mann mit neuen Eigenschaften und Möglichkeiten, die er egoistisch und ungerecht für sich selbst nutzt.

2) Die zweite Höhle findet sich etwas später, gegen Ende von Buch III des ‚Staa-tes‘. Sokrates trägt hier einen alten phönizischen Mythos vor, den er dezidiert als ‚Lüge‘ bezeichnet. Mit diesem Mythos will er die natürliche Verwandtschaft und die zugleich gegebene natürliche Ungleichheit unter den Menschen illustrieren: Dem phönizischen Mythos nach seien die Menschen Kinder der Mutter Erde, hätten in Wahrheit unter der Erde Gestalt angenommen und seien dort, in der Erdhöhle, aufgezogen worden. Nachdem diese Erdgeborenen erwachsen geworden seien, hätte die Mutter Erde sie aus ihrer Höhle nach oben hinaufgeschickt, wo sie von da an ihre Mutter, ihr Land, verteidigen mussten. Den künftigen Herrschern sei vom Gott Gold, den künftigen Wächtern Silber und den künftigen Bauern und Handwerkern Eisen und Bronze bei ihrer Entstehung in der Erde beigemischt worden. Die philosophischen Implikationen müssen beiseite bleiben, es kommt hier vor allem darauf an zu zeigen, dass Platon den alten Mythos von den Erdgeborenen im Kontext seines Idealstaates als gleichsam urgeschichtlichen Mythos zur Bestätigung des Status quo, der Ungleichheit unter den Menschen, funktionalisiert, dass aber dieser Mythos klar als Lügengeschichte markiert wird. Aus philosophischer Sicht wird somit die unterirdische Höhlenwelt als Entstehungsort des Menschen klar negiert, ebenso die Vorstellung von der Erde als Mutter – und zwar in materieller wie

in räumlicher Hinsicht. Wir sehen hier mit den Mythen von Gyges und den Erdgeborenen ein plakatives Spiel des Autors Platon mit dem archaischen Mythotopos der Höhle: Höhlen dienen ihm als wundersame surreale Räume für ebenso surreale Begebenheiten, an deren Fiktivität im erzählten Kontext kein Zweifel bleibt.

3) Besonders wichtig in unserem Kontext ist Platons sog. ‚Höhlengleichnis‘ aus dem Buch VII des ‚Staates‘. Das Höhlengleichnis dient dem Dialogsprecher Sokrates zur Illustration der menschlichen Natur und stellt einen zentralen Passus für Platons Ontologie, Epistemologie, Staatslehre, Pädagogik und Ethik dar (Szlezák 2005). Hier sollen freilich vor allem die raumsymbolischen Gehalte dieses Gleichnisses im Fokus stehen. Sokrates beschreibt seinen Gesprächspartnern folgendes imaginäres ‚Bild‘, das die gegenwärtige ‚condition humaine‘ beschreibt: Demnach sitzen die Menschen von Anfang an in einer unterirdischen Höhle mit Blick auf die innere Höhlenwand. Sie sind von klein auf an Schenkeln und Hals gefesselt. In ihrem Rücken befindet sich eine kleine Mauer, hinter der Gegenstände entlang getragen werden. Ein Feuer, das weiter oben, oberhalb der Mauer, in der Höhle brennt, dient als Lichtquelle, so dass die Gefesselten die Schatten der getragenen Dinge unten an der Höhlenwand sehen können (Abb. 4). Da sie in ihrem Leben niemals etwas anderes gesehen haben, halten sie die Schatten für die Dinge selbst, verwechseln in diesem ‚Höhlenkino‘ Illusion und Realität. Wenn jedoch



Abb. 4: Platons Allegorie der Höhle. Kupferstich von Jan Saenredam (1604) nach einem Gemälde von Cornelis Cornelisz. van Haarlem. Foto: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Platon_Cave_Saenredam_1604.jpg.

einer kommt, der sie losbindet, der sie zwingt, aufzustehen, sich umzudrehen und den beschwerlichen, steilen Weg in der Höhle in Richtung des Höhlenausganges zu gehen, dann ist dies ein schmerzlicher Prozess, der anfangs auf den Widerstand des Befreiten stößt. Der Befreier – er erweist sich später als prototypischer Philosoph – erklärt dem vormals Gefesselten den Unterschied zwischen den Schatten und den Dingen, zwingt ihn mit beständigen Fragen, über das Wesen der Dinge nachzudenken. Dann zieht er ihn – mit Gewalt – den steilen Weg in der Höhe hinauf und verhilft ihm hinaus ans Licht, in den Bereich außerhalb der Höhle. Sowie sich der Befreite an das dortige Licht gewöhnt hat, kann er zuerst die Schatten der echten Dinge, dann sie selbst, am Schluss sogar die Sonne als Lichtquelle sehen. Der Aufgestiegene erinnert sich jetzt an die früheren Mitmenschen in der Höhle, möchte freilich lieber außerhalb der Höhle bleiben. Wenn er dann, vor allem aus Mitleid, doch wieder in die Höhle hinabsteigt, muss er sich erst an die Licht- und Wissensverhältnisse der Höhlenmenschen gewöhnen, er wird ausgelacht. Beim Versuch, unten andere zu befreien und aus der Höhle zu führen, läuft er sogar Gefahr, umgebracht zu werden.

Die Höhle ist hier also der Ort, an dem sich die Menschen zunächst von Geburt an befinden. Sie ist der Raum der Illusion, dort Gesehenes erweist sich nach Entfesselung und Umdrehen als Täuschung. Die Höhle ist aber auch der Ort, an dem man losgebunden, befreit und emporgeführt werden kann, sie ist also zugleich der Ort der Ent-Täuschung und Desillusionierung sowie des prozesshaften Aufstiegs des Menschen zur wahren Erkenntnis. Nach der Schau der Sonne – im Gleichnis hier Sinnbild für die Wahrheit und das absolute Gute – muss man wieder in die Höhle hinabsteigen. Die Höhle ist in diesem Gleichnis als eine Art Wohnung oder Lebensraum, besser als Lebenswelt des Menschen beschrieben, aus der er sich – zumindest temporär – befreien kann, wenn er sich philosophisch anstrengt. Die Höhle symbolisiert dabei auch den menschlichen Körper, aus dem sich die unsterbliche Seele befreien und ‚herausarbeiten‘ soll. Zu Lebzeiten geht das nur momenthaft und temporär, nach dem Tod ist die Seele der philosophischen Überzeugung Platons zufolge jedoch frei vom Körper. Die Höhle als Sinnbild des Körpers beschreibt damit einmal mehr einen Raum der Schwelle, des Übergangs, der nun freilich nicht mehr, wie in den Mythen vor Platon, sakral konnotiert ist.

Bevor die beschriebenen Befunde systematisch ausgewertet werden, sei noch auf den von Platon selbst literarisch konstruierten Jenseitsmythos verwiesen, mit dem sein Hauptwerk ‚Der Staat‘ ausklingt. Dieser Schlussmythos ist eng auf das Höhlengleichnis abgestimmt. Er handelt von einem Mann aus Pamphylien mit dem Namen Er. Der Er-Mythos ist als programmatisches Gegenstück zur Jenseitsreise des mythischen Helden Odysseus komponiert, will also dezidiert kein Dichtermärchen sein, sondern als philosophische Schlüsselerzählung verstanden werden. Dieser Mythos wird von Sokrates, dem Protophilosophen, erzählt, und geht so: Der im Kampf gefallene, aber nur scheinotote Krieger Er berichtet quasi als Augenzeuge, wie seine Seele ihren Körper verlassen und sich für zwölf Tage auf eine Reise ins Jenseits, an einen wundersamen Ort begeben habe. Sie sieht dort das Schicksal der gerechten und der ungerechten Seelen im Jenseits, etwa ein Jenseitsgericht mit anschließender Belohnung der Gerechten und Bestrafung der Ungerechten. In unserem Kontext ist Folgendes wichtig: Dieser formal traditionell erzählte Mythos beschreibt eine ekstatische Jenseitserfahrung des scheinototen Er, der ausdrücklich als ‚Bote aus dem Jenseits‘ den Menschen berichten soll und daher dort singulärer Augenzeuge sein darf. Seine Seele trennt sich für zwölf Tage von ihrem Körper

und hält sich in sonst unzugänglichen Räumen des Jenseits auf, dann kehrt sie in ihren Körper zurück. Die Verwandtschaft mit ekstatischen Seelenreisen schamanischer Tradition ist im Falle dieser mythisch-philosophischen Katabasis ganz offensichtlich. Doch hier dominiert klar ein moralisch-ethischer Tenor: Nach dem Tode wirkt sich aus, wie man zuvor gelebt hat. Wie Homers Odysseus die üblichen menschlichen Grenzen überwindet und an der äußersten räumlichen Grenze, am Rande des Hades, mit den Toten kommuniziert, erlebt der Pamphylier Er eine ekstatische Nahtoderfahrung (dazu auch Rohde 1898/1991, Bd. 2, 363-364). Er ist zwar tot, aber noch nicht bestattet und befindet sich somit im Zustand der Liminalität (Phase zwei nach van Gennep 1909/1960; Turner 1989/2005, 94-111; Albinus 1998, 97): Seine Seele reist durch das Jenseits und kehrt dann in ihren Körper zurück. Die Seelenreise des Er erinnert zugleich auch an Seelenreisen, Trancezustände und Ekstasen, wie sie aus der bereits skizzierten schamanischen Tradition weltweit bekannt sind (Eliade 1975, 374-375). Seine Nahtoderfahrung erinnert nicht von ungefähr an die ekstatischen Seelenreisen schamanisch begabter Einzelner (etwa Epimenides oder Pythagoras). Waren das noch geheimnisumwitterte Wundermänner einer Frühzeit, die nach singulären Ekstasen Offenbarungen oder Wissen aus dem Jenseits mitbrachten, so darf in Platons Mythos die Ekstasis der Seele des Er aus dem Körper und ihre Rückkehr in denselben als ebenso zufällig wie allgemein exemplarisch gelten, ist dieser Er doch ein dem Mythos und der Überlieferung sonst völlig unbekannter Mann, vermutlich ein gezielt inszenierter ‚Jedermann‘.

Platon knüpft mit seiner Jenseitsvision des Pamphyliers Er zwar an die spezifische Begabung Einzelner zu Seelenreisen und damit an eine uralte religiöse (schamanische) Ekstase-Kultur an, bettet seine Jenseitsvision jedoch in sein philosophisches Konzept von der unsterblichen Seele jedes Einzelnen und deren Wanderung durch jenseitige Räume und diesseitige Körper ein (Burkert 1962, 36-55; dagegen Bremmer 2002, 24-40). Damit transformiert er eine uralte, genuin religiöse, mit schamanischem Charisma, Magie und Ekstase konnotierte Form der bislang singulären Kontaktaufnahme mit dem Jenseits in ein großes und ausdifferenziertes philosophisches Schaustück vom Schicksal der unsterblichen Seele in der Transzendenz. Es handelt sich also bei Platon um einen philosophischen, rational geoffenbarten Jenseitsmythos. Überdies ist es wohl kein Zufall, dass Platons Sokrates die Jenseitsvision des Er in der für solche Berichte traditionellen Form des Mythos erzählt. Auch wenn wir Brüche, Verschiebungen und Neukonzeptionen innerhalb des neuen philosophischen Mythos im Vergleich zum traditionellen homerischen oder populären Mythos identifizieren können, erweist sich hier der erzählte Mythos einmal mehr als eine spezifische ‚Form der Beschwörung‘, als suggestives Lied. Platons philosophischer Protagonist Sokrates ersetzt also den homerischen Mythos vom Hades, das bezaubernde ‚Lied‘ des Odysseus vom Tod und den Schatten, durch einen neuen, ebenfalls suggestiven, aber vor allem rational überformten philosophischen Mythos, der nach wie vor im Versuch, über das Jenseits zu sprechen, als ekstatische Narrative seine uralten magischen und religiösen Wurzeln, seine Wurzeln gleichsam ‚in der Höhle‘, nicht leugnet (Dodds 1951, 111).

Auswertung

Versuchen wir eine systematische Auswertung der bisherigen Beobachtungen: Worin besteht der Neuansatz Platons? Wie geht der Philosoph mit der vorfindlichen

mythisch-religiösen Tradition um Höhle und Ekstase um, wie transformiert er sie? Generell bleibt festzuhalten, dass die Höhlen- und Katabasis-Erzählungen Platons kunstvoll gestaltete, *philosophisch* konzipierte Konstrukte sind, die allesamt eine abstrakte, allegorische Lesart erlauben. Das sei nun abschließend in zwei Aspekten vertieft.

Bei Platon ist die Höhle (Aspekt 1) als Sinnbild der irdischen Welt, genauer: der Körperwelt, erkennbar. Das wird am deutlichsten im Vergleich zwischen dem Höhlengleichnis und dem Er-Mythos: Ers Seele verlässt ihren Körper und kehrt nach ihrer Jenseitsreise wieder in diesen zurück. Damit korrespondiert die Rückkehr des Philosophen in die Höhle, wie sie das Höhlengleichnis schildert: Wie dieser in die Höhle, also in das gewöhnliche Leben der Menschen zurückkehrt, nachdem er höheres Wissen erlangt hat, so kehrt auch die Seele des Er, nachdem sie höheres Wissen (um das jenseitige Schicksal der unsterblichen Seelen) erlangt hat, in ihre gewöhnliche Umgebung, den Körper, zurück. Die Analogie zwischen Körper und Höhle ist unverkennbar: Die Höhle ist der Ort des ursprünglich Gefesselt-Seins für die Menschen. Wir dürfen sicher sein, dass Platons Sokrates hier auf die orphisch-pythagoreische Vorstellung anspielt, nach welcher der Körper als ‚Gefängnis der Seele‘ zu sehen ist (Alt 1982, 280-281).

Dazu kommt (Aspekt 2) das Phänomen einer Entsakralisierung der Höhle. Mit Blick auf Platons neues Höhlenkonzept ist nämlich eine programmatische Verschiebung auch der Semantik des Raumes erkennbar, in dem die Erkenntnis des Göttlichen, die visionäre Schau möglich wird. War für die Wundermänner der archaischen Zeit die Höhle der Raum einer traum- oder rauschhaften Offenbarung des Göttlichen, so geschieht dies bei Platon in der Sphäre *außerhalb* der Höhle, erst nach deren Verlassen. Die Schau des Göttlichen muss überdies aktiv vorbereitet und mühsam erkämpft werden, sie findet jetzt erstmals im Zustand der Bewusstheit, zudem mühevoll und sehr langwierig, und nicht mehr in temporärer ekstatischer Trance statt. In beiden Fällen erfolgt eine zeitweise Lösung der Seele vom Körper, die Göttliches geschaut hat, in Bereiche eingedrungen ist, die gewöhnlichen Menschen bis zu ihrem Tod verborgen bleiben. Trotz aller erkennbaren Anklänge an die in ekstatischen Riten wurzelnden Seelenreisen schamanischer Art und Kultur bietet Platon aber ein erklärt konträres, ein eher nüchternes, kurz: philosophisches Konzept. Das wird auch an der Kontrafaktur des alten Katabasis-Topos deutlich: Diese besteht darin, dass man nun nicht mehr mit mehr Wissen oder einem ‚Gewinn‘ aus der Höhle hervorkommt (Epimenides, Minos; Orpheus, Herakles, Gyges), sondern dass man mit mehr Wissen als zuvor in die Höhle zurückkehrt und dieses dort zu vermitteln sucht. Wahres Wissen erlangt man, so Platon, nicht in einer Höhle als konventionellem Mythotopos einer wundersamen oder primitiven Illusionswelt, sondern nur *außerhalb* der Höhle. Wir registrieren hier die literarische Inszenierung eines psychologischen Konzeptes, das letztlich auf dem Postulat der Unsterblichkeit der menschlichen Seele basiert (ausführlicher siehe Männlein-Robert 2012). Insgesamt sehen wir also, wie der Philosoph Platon eine neue, eine philosophische Höhlenmythologie entwirft, die zwar viele der früheren poetischen und religiösen Höhlen- und Jenseitskonzepte anzitiert, ihnen aber klar widerspricht und ein programmatisches Gegenmodell konzipiert.

Literatur

- Albinus, L. 1998: *The Katabasis of Er. Plato's Use of Myths, exemplified by the Myth of Er*. In: E. N. Ostenfeld (Hrsg.), *Essays on Plato's Republic*. Aarhus: Aarhus University Press, 91-105.
- Alt, K. 1982: *Diessesits und Jenseits in Platons Mythen von der Seele (I)*. *Hermes* 110, 278-299.
- Bremmer, J. 2002: *The Rise and Fall of the Afterlife. The 1995 Read-Tuckwell Lectures at the University of Bristol*. London: Routledge.
- Burkert, W. 1962: ΓΟΗΣ. Zum griechischen ‚Schamanismus‘. *Rheinisches Museum* 105, 36-55.
- Burkert, W. 1992: *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Childe, V. G. 1936/1959: *Man makes himself*. London: Watts (dt. 1959: *Der Mensch schafft sich selbst*. Dresden: Verlag der Kunst).
- Conard, N. J. 2009: Die Anfänge der Musik. Eine Knochenflöte aus dem unteren Aurignacien. In: Archäologisches Landesmuseum Baden-Württemberg und Abt. Ältere Urgeschichte und Quartärökologie der Eberhard Karls Universität Tübingen (Hrsg.), *Eiszeit – Kunst und Kultur. Begleitband zur Großen Landesausstellung Baden-Württemberg 2009*. Ostfildern: Thorbecke, 324-326.
- Dodds, E. A. 1951: *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press.
- Egelhaaf-Gaiser, U. und Rüpke, J. 2000: *Orte des Erscheinens – Orte des Verbergens. Höhlen in Kult und Theologie*. *Orbis Terrarum* 6, 155-176.
- Eliade, M. 1975: *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Floss, H. 2012: *Bilder von Leben und Tod. Die Eiszeitkunst*. In: A. Lang und P. Marinković (Hrsg.), *Bios – Cultus – (Im)mortalitas. Zu Religion und Kultur. Von den biologischen Grundlagen bis zu Jenseitsvorstellungen*. Rahden (Westf.): Verlag Marie Leidorf, 87-92.
- Ginzburg, C. 1989/1991: *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*. Turin: Einaudi (engl. 1991: *Ecstasies. Deciphering the Witches' Sabbath*. New York: Pantheon Books).
- Hesse, K. 2001: *Schamanismus*. In: H. Cancik, B. Gladigow und K.-H. Kohl (Hrsg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. V. Stuttgart: Kohlhammer, 30-42.
- Männlein-Robert, I. 2012: *Von Höhlen und Helden. Zur Semantik von Katabasis und Raum in Platons Politeia*. *Gymnasium* 119, 1-21.
- Moody, R. 1975/2007: *Life after Life*. Atlanta: Mockingbird Books (dt. 2007: *Leben nach dem Tod*. Reinbek: Rowohlt).
- Müller-Beck, H. 2004: *Die Steinzeit. Der Weg der Menschen in die Geschichte 3., verbesserte Auflage*. München: Verlag C. H. Beck.
- Pöhlmann, E. 1998: *Frieder Zaminers „Griechische Singsprache“: Ein neuer Zugang zu altgriechischer Metrik und Rhythmik?* *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 22, 9-19.
- Reichhoff, J. 2008: *Warum die Menschen sesshaft wurden. Das größte Rätsel unserer Geschichte*. Frankfurt a. M.: S. Fischer Verlag.
- Rohde, E. 1898/1991: *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 2 Bde. Freiburg i. Br./Leipzig/Tübingen: Mohr (Neudruck 1991, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- Schörner, G. und Goette, H. R. 2004: *Die Pan-Grotte von Vari. Mit epigraphischen Anmerkungen von Klaus Hallof*. Mainz: Verlag Philipp von Zabern.
- Schwarz, G. 1987: *Triptolemos. Ikonographie einer Agrar- und Mysteriengottheit*. Horn/Graz: F. Berger/Universität Graz.
- Shryock, A. und Smail, D. 2011: *Deep History. The Architecture of Past and Present*. Berkeley: University of California Press.
- Smail, D. 2008: *On Deep History and the Brain*. Berkeley: University of California Press.
- Szlezák, T. A. 2005: *Das Höhlengleichnis*. In: O. Höffe (Hrsg.), *Platon. Politeia*. Berlin: Akademie-Verlag, 205-228.
- Turner, V. 1989/2005: *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*. Aus dem Englischen und mit einem Nachwort von Sylvia M. Schomburg-Scherf. Frankfurt/Berlin: Campus Verlag (2005 Neuaufgabe der Ausgabe Frankfurt/M., Campus Verlag 1989).
- Ustinova, Y. 2009: *Caves and the Ancient Greek Mind. Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- van Gennep, A. 1909/1960: *Les rites de passage*. Paris: Nourry (engl. 1960: *The Rites of Passage*. London: Routledge & Kegan Paul).
- van Lommel, P. 2010: *Endloses Bewusstsein. Neue medizinische Fakten zur Nahtoderfahrung*. Mannheim: Walter Verlag.

- Wehrberger, K. 2009: Tier oder Mensch? Der „Löwenmensch“ vom Hohlenstein-Stadel. In: Archäologisches Landesmuseum Baden-Württemberg und Abt. Ältere Urgeschichte und Quartärökologie der Eberhard Karls Universität Tübingen (Hrsg.), *Eiszeit – Kunst und Kultur. Begleitband zur Großen Landesausstellung Baden-Württemberg 2009. Ostfildern: Thorbecke*, 258.
- West, M. L. 1997: *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford: Clarendon Press.