

BILANZIERUNGEN DES LEBENS ÜBER DEN TOD HINAUS

BURKHARD GLADIGOW

1. Bedürfnislagen für Selbstinterpretation und Vereinheitlichung des ‚Ich‘

Die konstitutiven Elemente, aus denen oder mit denen im Rahmen der europäischen Religionsgeschichte die Interpretationsmodelle für Ich, Selbst oder Seele – alles drei zunächst eher Suchschemata als präzise Begriffe – gebildet wurden, können zunächst nur pragmatisch bestimmt werden. Bei einer solchen Analyse der Konstitutionsbedingungen wird sehr schnell deutlich, daß die Anforderungen an eine Selbstinterpretation gewissermaßen dort beginnen, wo die grammatischen Regeln für die Verwendung der ersten Person Singularis die Bedürfnislagen nicht mehr abdecken. Solche Anforderungen oder Bedürfnislagen, treten typischerweise an Grenz- und Übergangssituationen auf: Das kann beispielsweise in den Fällen eines Statuswechsels bei Initiationen sein : „Was bleibt, wenn der Name ausgetauscht wird, oder das Kleid in der Investitur erneuert ist.“ Als Stadienmodelle sind diese Prozesse von Ethnologie, Kulturanthropologie und Religionswissenschaft vielfach thematisiert worden,¹ mit der Tendenz, die kulturelle Beherrschung der – für uns so manifesten – Diskontinuitäten in den Vordergrund zu stellen. Für die jeweiligen Kulturteilnehmer aber taucht, sehr viel konkreter, die Frage nach dem „Bleiben“ und dem „Was bleibt eigentlich“ natürlich beim Tode auf. Die kultischen Regeln für eine angemessene Reaktion auf einen fremden Tod und die Behandlung der Leiche bieten so etwas wie in Rituale geronnene reziproke Interpretationsmuster für den fremden Toten²

¹ Überblick bei F. W. Young: *Initiation Ceremonies. A crosscultural study of status dramatization*, 1965 und D. J. Hoens: *Rites of Initiation. A Contribution to the Methodology of Comparative Religion*, in: *Explorations in the Anthropology of Religion. Essays in Honour of Jan van Baal*, hrsg. v. W. E. A. van Beek u. J. H. Scherer, The Hague 1975, S. 29–45; spezifisch S. Cederroth, C. Corlin, J. Lindström (Hrsg.): *On the Meaning of Death. Essays on Mortuary Rituals and Eschatological Beliefs* (= *Uppsala Studies in Cultural Anthropology*, Bd. 8), 1988.

² Allgemein R. Huntington u. P. Metcalf: *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge 1979.

und den präsumtiven eigenen Tod.³ Die transkulturelle Selbstverständlichkeit einer postmortalen Existenz und die Sorge über die Bedingungen der eigenen Weiterexistenz geben gemeinsam die Rahmenbedingungen für Handlungsnormen und ‚Investitionsstrategien‘ größter Reichweite ab.

Im ‚Normalfall‘ sind die Erwartungen an eine postmortale Existenz auf den Körper und sein Weiterbestehen unter besonderen Bedingungen gerichtet: Die unterschiedlichen Qualitäten des lebenden Körpers, etwa Nahrungsaufnahme, Atmung, Farbe – bis hin zu Intentionalität und Erinnerungsfähigkeit werden in unterschiedlichen Körperteilen lokalisiert und – nach Möglichkeit – rituell substituiert. Leben, Kommunikationsfähigkeit, Erkenntnisfähigkeit, soziale Stellung oder politische Macht eines Menschen werden erst ‚sekundär‘, und unter bestimmten historischen und religiösen Bedingungen in einen ‚Wesenskern‘ des Menschen hinein verlagert⁴ und dann gewissermaßen ‚vereinheitlicht‘. Die Bedürfnislage einer Vereinheitlichung der Ich-Konzepte spiegelt – ich möchte es hier nur als These formulieren – einen bestimmten kulturellen Kontext, einen Bedarf, der gegen steigende Komplexität von ‚Kultur‘ die reduzierte Komplexität des ‚Ich‘ setzt. Parallel zu diesem Prozeß läuft die Konstitution eines überdauernden, ‚unzerstörbaren‘ Ich. Nur *ein* ‚Teil‘⁵ des Menschen wird dem ‚Druck der Realität‘⁶ entzogen, ist tendenziell von Leid und Welt nicht betroffen. Beide Vorgänge scheinen über die historische auch eine systematische Verbindung zu besitzen: Daß der Mensch ‚nur‘ *eine* Seele hat und diese seine Person in ihrer Gesamtheit und über den Tod hinaus repräsentiert, überschreitet die plane Gleichsetzung von ‚Lebensprinzip‘ und ‚Totengeist‘: Es ist die entscheidende ‚psychologische Wende‘ in der europäischen Religionsgeschichte.

³ Überblicke bei H.-J. Klimkeit (Hrsg.): *Tod und Jenseits im Leben der Völker*, Wiesbaden 1978; G. Stephenson (Hrsg.): *Leben und Tod in den Religionen*, Darmstadt 1980; H. Obayashi (Hrsg.): *Death and Afterlife. Perspectives of World Religions*, Greenwood Presse 1992; H.-J. Braun: *Das Jenseits. Die Vorstellungen der Menschheit über das Leben nach dem Tod*, Zürich 1996.

⁴ Zu den langwierigen und komplexen Stadien dieses Prozesses die Beiträge in: J. Assmann (Hrsg.): *Die Erfindung des inneren Menschen*, Gütersloh 1993.

⁵ Zum ‚Kompositionsschema‘ als Deutungsmuster Gladigow: Interpretationsmodelle, in: *HrwG* 3 (1993) S. 289 ff.

⁶ Das ist eine Formulierung S. Freuds, vgl. ders.: *Das Unbehagen in der Kultur*, Wien 1930, S. 24 ff.; diesen Ansatz hat E. Topitsch in den verschiedensten Kontexten aufgegriffen, vgl. etwa ders.: *Gottwerdung und Revolution*, München 1973, S. 39 ff. oder ders.: *Seelenglaube und Selbstinterpretation*, in: *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Neuwied 1961, S. 221 ff. Ebd. das Urteil: „Im ganzen bleibt aber die Brauchbarkeit aller jener Modelle zur Beschreibung seelischer Sachverhalte ziemlich beschränkt; um so größer ist ihre psychologische Wirkung.“

Eigenschaften, Fähigkeiten und identitätstiftende Merkmale von Menschen in unterschiedliche, aber parallel existierende ‚Seelen‘ hineinzuverlagern, ist im ethnographischen Vergleich⁷ der Regelfall – wenn man einmal von der Anwendbarkeit des europäischen Seelenbegriffs ausgehen will. Neu gegenüber den auch im griechischen Bereich vorauslaufenden Vorstellungen von ‚Person‘ ist also: Bestimmte Möglichkeiten von Menschen oder des Menschen fungieren nicht wie unterschiedliche Körperorgane ‚nebeneinander‘ – dies ist noch die ‚homerische‘ Situation –, sondern entspringen einem homogenen Interpretationsmodell von Person.

Für das Interpretationsschema von ‚Person‘ gibt es nun im ethnographischen Überblick neben der Frage von Einzahl oder Mehrzahl, also der monistischen und der pluralistischen Lösung, noch eine weitere grundsätzliche Alternative der Deutung: Entweder wird das ‚Selbst‘ durch etwas definiert, das *außerhalb* des Körpers existiert, koexistiert (ein Tier, ein Baum, und die verschiedenen Typen des Nagual oder Alter ego) oder *innerhalb* des Körpers ist, Teil, Organ oder Zentrum. Es ist schwer zu entscheiden, welche Gruppierung historisch ‚früher‘ ist: Arnold Gehlen hat in ‚Urmensch und Spätkultur‘ darauf hingewiesen,⁸ daß das Selbst grundsätzlich durch etwas Anderes bestimmt wird, nun nicht nur über einen bestimmende andere Person, sondern auch in einem bestimmten ‚Außenhalt‘. Das können konkrete Dinge sein wie der Atem, der Schatten, das Tier, insbesondere der Vogel, aber auch das Bild, der Name oder schließlich der *genius*.⁹ Der Grenzfall dieser Vorstellungen liegt in einer Umkehrung der Relationen: Der Mensch wird nicht (nur) durch jene Außenhalte *dargestellt*, sondern ist von ihnen auf die eine oder andere Weise *abhängig*: Vom Leben des Alter Ego hängt das Leben des Primär-Ego ab, wenn der Doppelgänger sichtbar wird, ist der Tod nahe, eine Beschädigung des Lebensbaumes führt zur Vernichtung, Verlust oder Verkauf des Schattens oder der Seele ziehen gravierende negative Konsequenzen nach sich. Die nordeurasischen Völker haben in diesem systematischen Feld insbesondere den Typ der ‚Freiseele‘ ausgebildet, die einerseits in Richtung auf einen Schutzgeist ausdifferenziert werden kann, andererseits zur Schicksalsseele verdichtet werden kann. „Während der Doppelgänger nur in einer bestimmten

⁷ Vgl. etwa H. Fischer: Seelenvorstellungen in Ozeanien, 1965.

⁸ A. Gehlen: Urmensch und Spätkultur, Frankfurt a. M. 1964, S. 178 f. (‚Urtümliche Seelenbegriffe‘).

⁹ Zu den komplexen Konstruktionsbedingungen des *genius* Gladigow: *Naturae deus humanae mortalis. Zur sozialen Konstruktion des Todes in römischer Zeit*, ders., in: *Leben und Tod in den Religionen*, hrsg. v. G. Stephenson, Darmstadt 1980, S. 119–133.

Situation, gewöhnlich erst kurz vor dem Tode, das Schicksal des Menschen bestimmt und anderen Leuten ankündigt, lenkt der Schutzgeist sowie die Schutz- oder Schicksalsseele das ganz Leben lang die Geschehnisse des Betreffenden,“ resümiert I. Paulson.¹⁰ Der Grundgegensatz zur Freiseele, von der eben die Rede war, ist in Paulsons Terminologie der der Körperseelen, die zentrale Funktionen des Körpers vertreten, in einer Mehrzahl vorhanden sind und meist an konkrete Organe angeschlossen werden. Es kann hier nur summarisch angedeutet werden, auf welchen Wegen und in welcher Weise die ‚Innen-Seele‘ – im Gegensatz zur ‚Außen-Seele‘ – das privilegierte europäische Interpretationsmodell für Ich und Person geworden ist. Die unterschiedlichen, teilweise konkurrierenden Interpretationsansätze biologischer, sozialer, kognitiver, gesellschaftlicher und politischer Existenz¹¹ – um nur einige zu nennen – finden parallel ihr Interpretament in spezifischen Thematisierungen von Ich, Selbst, und Person: Jedes Medium in komplexen Kulturen erzeugt gewissermaßen zunächst sein eigenes Modell von ‚Selbst‘: Der Rechtsbereich hat einen anderen Begriff von Subjekt – vor allem eine andere Praxis, mit diesem ‚Subjekt‘ umzugehen¹²-, der Bereich der Medizin einen anderen als der einer Kultpraxis,¹³ die Lyrik einen anderen als die Rhetorik.

Mit dem zunehmenden Bedeutungs-Verlust, den die *Körperseelen* im Rahmen komplexerer gesellschaftlicher Entwicklungen erleiden¹⁴ – für den europäischen Bereich ist das 7. vorchristliche Jahrhundert hier die ‚Epochenschwelle‘ – werden die Optionen verlagert, kehrt sich das Interpretationsschema gewissermaßen um. Plakativ formuliert, die Dialektik von Externalisierung und Internalisierung erfährt eine andere Auflösung als zuvor: Nicht mehr das Außenbild des Menschen, seine

¹⁰ I. Paulson: Die Schicksalsseele. Seele und Schicksal mit besonderer Berücksichtigung der finnisch-ugrischen Volksreligionen.

¹¹ Allgemeiner Überblick bei H.-P. Hasenfratz: Die Seele. Einführung in ein religiöses Grundphänomen, Zürich 1985, zu den spezifisch europäischen Entwicklungen die Beiträge in: Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland, hrsg. v. G. Jüttemann, M. Sonntag, Chr. Wulf, Weinheim 1991.

¹² Als Beispiel für späte, besondere Entwicklungen B. B. Hull: Religion, Afterlife, and Property Rights in the High Middle Ages, in: Studies in Economic Analysis 29 (1990) S. 297–314.

¹³ Zu den ‚medizinischen‘ Implikationen von Person Gladigow: Anatomia sacra. Religiös motivierte Eingriffe in menschliche und tierische Körper, in: Ancient Medicine in its Socio-cultural Context, hrsg. v. H. F. J. Horstmannshoff, Leiden 1994, S. 345–359.

¹⁴ Das Christentum hat hier, religionshistorisch gesehen, mit einem ‚transponierten Anachronismus‘ zu kämpfen, G. Greshake, J. Kremer: Resurrectio Mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung, Darmstadt 1992, 2.A.

Identität in einer ‚Schamkultur‘¹⁵ wird für das, sein Leben verbindlich, sondern das nach innen verlegte, innere Selbst. Diese historisch ‚neue‘, uns so ‚plausible‘ Interpretationsmöglichkeit, verlegt also den Wesens ‚kern‘ – schon die Metaphorik des Ausdrucks insinuiert es – in den inneren oder innersten Teil des Körpers hinein. Das primäre interpretatorische Erfordernis dieser Konstruktion ist es dann natürlich, das Verhältnis von ‚Selbst‘ und Tod genauer zu bestimmen. Privilegiert waren hier schon früher ‚Lösungen‘, die jene Komponenten des Körpers als Lebensprinzip (und Material des ‚Totengeistes‘) bestimmten, die gewissermaßen symbolträchtig die Grenze des Körpers von Innen nach außen überschreiten: etwa der Atem, das Blut, die Farbe, – auf der Grenze zwischen Innen und Außen liegt wiederum die Form. Diese kurze und natürlich unvollständige Aufzählung zeigt wohl auch, daß zunächst die Komponenten der Existenz als Interpretament von ‚Leben‘ und ‚Person‘ prädestiniert sind, die sich sichtbar vom Sterbenden oder Toten ablösen: der Atem, die Farbe, die Form. Sie sind die Komponenten von ‚Leben‘, die mit dem Tode ‚verlorengehen‘ und in ‚Hypostasierungen‘ (‚Hauchseele‘), rituellen Restitutionsen (Ockerfarbe, Schminken) oder die äußere Gestalt erhaltenden Inszenierungen (Mumifizierung, Totenmasken, Körpersärge) supplementiert werden. Ein ethnographischer Überblick zeigt, daß die verschiedenen Komponenten von Weiterleben durchaus nebeneinander ‚gepflegt‘ werden konnten.¹⁶ Eine Brandbestattung in einem Aschenkasten kann durchaus mit ‚Nährpipetten‘ verbunden werden, die ‚eigentlich‘ die Ernährung eines in seinem Körper weiterlebenden Toten sicherstellen sollen: Die Vorstellung einer Ablösung ‚vom Körper‘ und postmortale Existenz¹⁷ ‚im Körper‘ stehen hier nebeneinander.

Eine Singularisierung der ‚Seelen‘vorstellung repräsentiert ein bestimmtes kulturelles Reflexionsniveau und – möglicherweise – bestimmte kulturelle Anforderungen. Die Vereinheitlichung der Seelenvorstellung und die Verlagerung der ‚Seele‘ in das ‚Innere‘ des Menschen hinein – beides wohl parallele Prozesse – sind für die griechische Religionsgeschichte zuerst im Horizont des 6. vorchristlichen Jahr-

¹⁵ Zur Anwendung dieses Begriffs auf die hier verfolgte Tradition E. R. Dodds: *Die Griechen und das Irrationale*, Darmstadt 1970.

¹⁶ Zum Hintergrund und Kontext Hasenfratz: Zur „Seelenvorstellung“ der alten Ägypter. Anmerkungen zu altägyptischer Anthropologie und ihrer geistesgeschichtlichen Bedeutung, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 42 (1990) S. 193–216; D. B. Claus: *Toward the Soul. An inquiry into the meaning of the psyché before Plato*, New Haven 1981; W. Breining (Hrsg.): *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, Freiburg 1986.

¹⁷ Zu den Grundmodellen der unterschiedlichen Vorstellungen Gladigow: *Postmortale Existenz*, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 4, Stuttgart 1998, 330–335.

hunderts zu beobachten. Es ist hier sehr gut zu erkennen, daß mit diesem status quaestionis ein Stand erreicht ist, der bis in die (europäische) Gegenwart nachwirkt, und der in seinen interpretatorischen Konsequenzen wohl noch unser aller Alltagsleben erreicht. Die in ihren Randbedingungen angesprochene Vereinheitlichung der Seelenvorstellungen stellt unverkennbar neue Anforderungen an das Interpretationsmuster ‚eine Seele‘: Diese Anforderungen werden vor allem dadurch erfüllt, daß die Seele eine ‚Tiefe‘ hat und ‚Teile‘ bekommt. Es bedürfte noch weiterreichender systematischer Analysen,¹⁸ um begründen zu können, warum genau an dem Punkt der europäischen Geschichte, an dem zum ersten Male von einer Seele (ψυχή) in einem (fast) modernen Sinne die Rede ist, zugleich von ihrer Tiefe und ihrer Ausdehnung gesprochen wird.

Die Spannweite der Lösungsmöglichkeiten – zugleich Paradigma für unterschiedliche historische und soziale Kontexte – soll durch zwei ausführlichere Zitate verdeutlicht werden: „Den Zorn singe,“ beginnt die Ilias Homers, „Göttin, des Peleus-Sohns Achilleus, den verderblichen, der zehntausend Schmerzen über die Achaier brachte und viele kraftvolle Seelen dem Hades vorwarf von Helden (πολλὰς δ' ἰφθίμους ψυχὰς Ἄϊδι προΐαψεν ἠρώων), sie selbst aber (αὐτοὺς δὲ) zur Beute schuf den Hunden und den Vögeln zum Mahl ...“ Hier, in der homerischen Ilias, also am Ende des 8. vorchristlichen Jahrhunderts, begegnet zum ersten Male das Wort, das uns bis heute in Deutungsschemata, Interpretationsmodellen und Wissenschaften verfolgt: psyche. – Allerdings an der zitierten Stelle in einer sehr merkwürdigen Disjunktion: Die ἰφθίμοι ψυχαὶ ἠρώων,¹⁹ die kraftvollen Seelen der Helden, werden in den Hades geschickt, „sie selbst aber“, also die kraftvollen Helden, als Beute den Hunden vorgeworfen und den Vögeln zum Fraß. Was den Hunden und Vögeln vorgeworfen wird, sind die Leichen – in den Hades fahren ‚lediglich‘ die psychai. Auf den ersten Blick scheint Homer eine uns unmittelbar plausible und geläufige Vorstellung wiederzugeben: Beim Tod trennen sich Seele und Körper. Wenn nur nicht die ‚Akzente‘ so merkwürdig verlagert wären: Die Menschen „selber“ sind nämlich ihre toten Körper, nicht ihre „Seelen“: αὐτοὺς δὲ ...“ sie selber aber warf Achill den Hunden vor, heißt es in akzentuierter Schärfe.

Ich setze jetzt, mit einem Sprung über einige Jahrhunderte, dieser eine

¹⁸ Skizzen aus dem gleichen Kontext hierzu bei Gladigow: Tiefe der Seele und Inner space. Zur Geschichte eines Topos von Heraklit bis zur Science Fiction, in: Die Erfindung des inneren Menschen, hrsg. v. Assmann, Gütersloh 1993, S. 114–132.

¹⁹ In der Formulierung liegt offensichtlich eine Enallage vor; die psychai des homerischen Hades sind notorisch ‚kraftlos‘.

andere, die andere dominante Konzeption entgegen, die in plakativer Weise die Alternative zur homerischen Vorstellung vorführt. Im Platonischen Phaidon, also jenem großen Dialog über die „Unsterblichkeit der Seele“, wird Sokrates, kurz bevor er den Schierlingsbecher trinkt, vorsorglich von Kriton gefragt (115 c/d), auf welche Weise er denn bestattet werden wolle. Sokrates antwortet zunächst ein wenig rätselhaft: „Wie ihr wollt, wenn ihr mich nur wirklich haben werdet und ich euch nicht entwischt bin.“ Darauf lächelt er still und erklärt dann:

„Diesen Kriton, ihr Männer, überzeuge ich nicht, daß ich dieser Sokrates bin, der jetzt mit euch redet ..., sondern er glaubt, ich sei jener, den er nun bald tot sehen wird, und fragt mich deshalb, wie er mich begraben soll. Daß ich aber schon so lange eine große Rede darüber gehalten habe, daß, wenn ich den Trank genommen habe, ich dann nicht länger bei euch bleiben, sondern fortgehen werde zu irgendwelchen Herrlichkeiten der Seligen, das, meint er wohl, sage ich alles nur so, um euch zu beruhigen und mich mit.“

Hier ist also die grundsätzliche Gegenposition aufgebaut und ironisch abgesetzt: „... dieser Kriton glaubt ... ich sei jener, den er nun bald als Leiche sehen wird“ (ἀλλ' οἶεταί με ἐκείνον εἶναι ὃν ὄψεται ὀλίγον ὕστερον νεκρόν). Das ‚Ich‘ ist hier also nicht mehr mit dem Körper verbunden, wie noch bei Homer, sondern mit der *psyche*, die sich vom Leichnam und dem irdischen Kerker entfernt und zu irgendwelchen Herrlichkeiten der Seligen geht. Es stehen sich hier, kurz gesagt, zwei grundsätzlich unterschiedliche Interpretationsmodelle von Person gegenüber: Eines, die das Ich an den Körper bindet, das ‚Motiv der Hülle und das Prinzip der Form‘ hat es Fritz Krause genannt,²⁰ und das andere, das eine vom Körper unterscheidbare und abtrennbare, autonome, *in* ihm wie in einem Kultschrein verborgene „Seele“²¹ annimmt. Jenes Modell hat zur Folge, daß sich die Sicherung postmortalen Existenz auf die Erhaltung zumindest der äußeren Form konzentrieren muß, und ein ‚Wesenswechsel‘ als *metamorphosis* konzipiert wird, durch Masken- und Kleiderwechsel, dieses, daß der Körper gegenüber der Seele als eher akzidentell angesehen werden kann – samt allen unerfreulichen Konsequenzen, die das für den Umgang mit den konkreten Körpern hat.

²⁰ F. Krause: Maske und Ahnenfigur: Das Motiv der Hülle und das Prinzip der Form, in: Kulturanthropologie, hrsg. v. W. E. Mühlmann u. E. W. Müller, Köln/Berlin 1966, S. 218–237.

²¹ Zum Bild des Menschen als „Schrein“ der Seele Gladigow (wie Anm. 18, 1. Titel).

2. Das Verhältnis von Diesseits und Jenseits

Wenn man die Jenseitsvorstellungen der Griechen, bei denen sich die Entwicklung bis hin zum Christentum besonders gut verfolgen läßt, in einen weiteren kulturellen Rahmen einordnet, so zeigt sich sehr deutlich, daß erst von einem gewissen Stadium kultureller Entwicklung an die Totenwelt als Komplementär- und Korrekturbereich zum Diesseits²² verstanden wurde. Hier lassen sich dann jene Bedürfnisse und die sie auslösenden Mängel abgreifen, die von den Zeitgenossen praktisch nie explizit kritisiert worden waren, deren man sich teilweise nicht einmal bewußt²³ war. Die Gründe für dieses mangelnde Bewußtsein sind im wesentlichen wohl darin zu suchen, daß die umfassende Kritik, etwa an der Rechts- und Sozialordnung (des Diesseits), immer nur in der Form einer Korrektur, Kompensation im Jenseits vorgebracht wurde; eine solche ‚neutralisierte‘ Kritik konnte aus dem gleichen Grunde nicht Motor für Veränderungen im Diesseits werden. Jene Bedingungen des ‚einfachen‘ Weiterlebens, von postmortaler Existenz in einem sozialen Verband, sind also eher auf die Bedürfnisse der Hinterbliebenen ausgerichtet, als einen Entwurf ‚des Individuums‘ für eine Zukunft nach dem Tod darzustellen. In Ausgrenzung und Reintegration bestimmt das Kollektiv den Grad und die Form des Weiterlebens.²⁴ An seinen Interessen sind die Seelenvorstellungen der archaischen Zeit und der meisten Stammeskulturen im wesentlichen orientiert.

Die einfachen Vorstellungen über das Leben nach dem Tod, meist durch eine reduzierte Fortsetzung des vorherigen Lebens gekennzeichnet, sind des weiteren dadurch charakterisiert, daß keine unbegrenzte Weiterexistenz behauptet wird,²⁵ ja sogar an einen Tod der Toten²⁶ gedacht wird. Die Bindung der Toten an das soziale Gedächtnis der Gruppe in Mythos und Kultus bestimmt de facto die Dauer ihrer ‚Weiterexistenz‘. Je bedeutender ein Toter ist, um so länger ‚lebt‘ er nach seinem

²² Dazu ausführlicher Gladigow: Jenseitsvorstellungen und Kulturkritik, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 26 (1974) S. 289–309.

²³ Psychoanalytisch interpretiert wäre das ein ‚Abreagieren‘ in einer Institution oder durch ein Ritual.

²⁴ Dazu grundsätzlich G. Baudy: Exkommunikation und Reintegration. Zur Genese und Kulturfunktion frühgriechischer Einstellungen zum Tod, Frankfurt a. M. 1980.

²⁵ Vgl. E. Topitsch: Seelenglaube und Selbstinterpretation, in: Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft (= Soziologische Texte, Bd. 10), Neuwied/Berlin, 3. Aufl. 1971, S. 188ff. mit weiteren Belegen.

²⁶ Vgl. W. Fuchs: Todesbilder in der modernen Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1973, S. 34ff.; das kann in den Rechtsverfahren zu eigenartigen Konsequenzen führen: P. Fischer: Strafen und sichernde Maßnahmen gegen Tote in germanischem und deutschem Recht, Düsseldorf 1936.

Tode weiter, je unbedeutender, um so kürzer,²⁷ bis zu dem Extrem, daß dem unbedeutenden Manne überhaupt keine eigentliche Fortexistenz zugestanden wird. Der Luxus freilich, ein ‚Innen‘ oder eine ‚Seele‘ zugeschrieben zu bekommen, folgt im allgemeinen der sozialen Stellung der Person – und bestimmten Bedürfnislagen: Sklaven etwa haben in Griechenland bis zum historischen Horizont der Mysterienreligionen (selbstverständlich!) keine Seele²⁸ und kein ‚Innen‘. Götter wahrscheinlich auch nicht – sie benötigen es ja auch nicht. Mit der Verbindung der Vorstellung eines ‚Inneren‘ des Menschen und der ‚Verräumlichung‘ dieser Vorstellung ist nun ein Interpretationsmodell von Person gewonnen, das in hervorragender Weise geeignet war, ‚Mensch‘ und ‚Welt‘, ‚Ich‘ und ‚Kosmos‘, ‚Seele‘ und ‚Gott‘ wechselseitig interpretationsfähig zu halten.

3. Die homerische Aufklärung: „mortui nihil igitur ad nos“

Homer ist für das vorliegende Thema zugleich Anfang und Nullpunkt. Diesseits und Totenwelt sind strikt getrennt, die Totenseele,²⁹ die *psyche*, ist nur ein defizienter Modus des Lebenden ohne neue Qualitäten. Die *psyche* ist durch Bildgleichheit³⁰ mit der ehemals lebenden Person und Körper- bzw. Kraftlosigkeit hinreichend charakterisiert; sie ist ein *eidolon kamontos*, gleicht ihm an Gestalt und Stimme, ist aber ohne Kraft und Körperlichkeit, *amenenos*, und auch ohne Bewußtsein. In einem einzigen Punkte ist die Totenseele gegenüber dem Lebenden nicht defizient: Die Bildgleichheit ist bei Homer – noch Aischylos kennt Ähnliches – bis zum Äußersten betont. So versucht Odysseus in der Nekyia³¹ mehrfach, seine Mutter zu umarmen; als dies mißlingt, glaubt er, er habe es mit einem Trugbild zu tun und wird erst in einer einzigartigen Lehrrede darüber aufgeklärt, daß es den Toten trotz ihrer Sichtbarkeit an ‚greifbarer‘ Körperlichkeit fehle. Die volle Bildlichkeit der homerischen Totenseele als *psyche* unterstreicht, welchen psychologischen Mechanismen sie ihre Entstehung verdankt: sie ist das Ergeb-

²⁷ Topitsch (wie Anm. 25) S. 188 ff.

²⁸ Vgl. F. Bömer: Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom, in: Abh. Akad. Mainz, Phil.-hist. Kl. 1961, Nr. 4, S. 144.

²⁹ Immer noch heranzuziehen: E. Rohde: *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* (1894), Tübingen 1925; ferner: J. Böhme: *Die Seele und das Ich im homerischen Epos*, Leipzig/Berlin 1929.

³⁰ Ein beliebtes Analogon ist das Spiegelbild im Wasser, vgl. Apollodor bei Stobaios 1, 420 W (zit. bei Rohde 1, 7).

³¹ Od. 11, S. 204 ff.

nis eines typischen Vermissenserlebnisses³² und nicht, hier hat die Forschung bis zu W. F. Otto³³ geirrt, einer Spekulation über Lebensprinzip und Totengeist entsprungen.

Diese einfache, in der Forschungsgeschichte aus der Ethnologie gewonnene Erkenntnis erlaubt es, zwei andere folgenreiche Erscheinungen des homerischen Seelenglaubens einzuordnen, die Iteration und jenen Sonderfall dieser Vorstellungsweise, bei dem der Tote im Jenseits in dem Zustand erscheint, in dem er sich im Augenblick seines Todes befand. Der Begriff der Iteration ist von Nilsson³⁴ für die seit Homer belegte Vorstellung benutzt worden, die Toten würden im Jenseits das weiter treiben, was sie während ihres Lebens getan hätten. Orion etwa jagt weiter Tiere, Minos erteilt Rechtssprüche, Herakles spannt furchterregend seinen Bogen. Diese Konzeption scheint durch eine andere ‚durchbrochen‘ zu sein, nach der das *eidolon* des Verstorbenen in dem Zustand erscheint, in dem er sich im Augenblick seines Todes befand. So sieht Odysseus aus der Tiefe des Erebos junge Frauen und Männer heraufkommen, Greise und Mädchen, und „viele, verwundet von erbeschlagenen Lanzen, Männer im Kriege gefallen, mit blutverkrusteten Rüstungen“. Die Odyssee faßt diese Vorstellung außerordentlich konkret, wenn ein Krieger mitsamt der (feindlichen!) Waffe, die ihn getötet hat, in den Hades eingeht.³⁵ Hierher gehören schließlich auch die ‚großen Büßer‘, Tityos, Tantalos und Sisyphos,³⁶ die im homerischen Hades nicht – im Rahmen einer ‚orphischen‘ Vergeltungslehre – gemartert werden, sondern in der Situation ihres Todes erscheinen. Der Iteration der charakterisierenden Tätigkeiten und der Wiedergabe des Todeszustandes ist gemeinsam, daß sie gleichsam eidetische Fixierungen des Verstorbenen durch und in den Lebenden sind. Daß eine bemerkenswerte Todesart dabei eine charakteristische Tätigkeit ersetzt,³⁷ entspricht der

³² Dazu Gehlen (wie Anm. 8) S. 177 ff. Das ethnologische Material bietet kurz Paulson: Seelenvorstellungen und Totenglaube bei nordeurasischen Völkern (1960), in: Religionsethnologie, hrsg. v. C. A. Schmitz, Frankfurt a. M. 1964, S. 238–264.

³³ W. F. Otto: Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens, Darmstadt 1923.

³⁴ M. P. Nilsson: Geschichte der griechischen Religion, München 1968, S. 454 f. 674 ff.; Kritik bei O. Gigon: Lexikon der Alten Welt, Sp. 1364, s. v. Jenseitsvorstellungen.

³⁵ Dazu mit weiterem Material E. Norden: Vergilius Aeneis VI, zu V. 446 und 495.

³⁶ Od. 11, S. 576 ff.; zur Frage des orphischen Einflusses Nilsson (wie Anm. 34) S. 677 f.

³⁷ Bildhaftigkeit, Todesart und charakteristische Tätigkeit sind auf der anderen Seite Weisen, durch die Personalität und Identität der Totenseelen hergestellt werden. Der sublimierte Seelenbegriff der Pythagoreer hat für die Frage, wodurch die Identität der jeweiligen Seele konstituiert sei, erhebliche Probleme nach sich gezogen, dazu Gladi-gow: Zum Makarismos des Weisen, in: Hermes 95 (1967) S. 410 ff.

psychologischen Klassifizierung³⁸ des homerischen Todesbildes vollkommen. Die Fixierung der Totenvorstellung auf eine charakterisierende Phase des Lebens hat in ihrer isolierenden Sichtweise – die Bildseele des Toten lebt ja nicht weiter, sie ‚zitiert‘ ihr früheres Leben gleichsam nur – nicht notwendig zur Folge, daß die gesamte soziale Umwelt des früheren Lebens beibehalten wird. Und doch finden sich in beiden homerischen Epen klare Spuren davon, daß – für die Fürsten³⁹ – die feudale Struktur des Diesseits ins Jenseits transponiert wird: Genau diese Konzeption schließt – zunächst – eine Bilanzierung aus, die ‚Leben‘ und ‚Nachleben‘ zusammenrechnet und gegeneinander verrechnet.

4. Die „Bilanz des Achill“

Die Annahme, nach dem Leben würde das Leben grundsätzlich ‚fortgeführt‘, ist am deutlichsten dem Gespräch zu entnehmen, das Odysseus und Achill in der Nekyia⁴⁰ über den Tod führen. Odysseus preist dort Achill als den glücklichsten (*μακάριστος*) aller Männer, weil er sein Leben lang gleich den Göttern geehrt war und nach seinem Tode groß unter den Toten herrsche. Zweifellos die Anschauung einer herrschenden Schicht, wie sie von Menschen ausgestaltet wird, deren Lebensumstände kein Bedürfnis nach Wandel oder Ausgleich aufkommen lassen. Umso auffallender ist dann Achills Antwort auf den Makarismos des Odysseus: „Suche mich nicht über den Tod zu trösten, strahlender Odysseus (*μη δὴ μοι θάνατόν γε παραύδα, αἶδιμ' Ὀδυσσεῦ*), wollte ich doch lieber als Ackerknecht Lohndienste bei einem anderen, einem Manne ohne Land, leisten, der nicht viel Lebensgut besitzt als über alle dahingeschiedenen Toten Herr sein.“⁴¹ In einem auf eine Denkform Heraklits vorausweisenden 4-Punkt-Bezugssystem⁴² relativiert, ja negiert Achill den Wert der Feudalstruktur des Hades: Lieber Knecht eines Besitzlosen unter den Lebenden, als Herr über Viele im Hades.

³⁸ Grundlegend V. Urbantschich: Über subjektive optische Anschauungsbilder, Leipzig/Wien 1907, ferner E. R. Jaensch: Die Eidetik und die typologische Forschungsmethode, Leipzig 1933.

³⁹ ‚Dauer‘ der Existenz einer Bildseele und der Raum, der durch sie im Jenseits ‚gestaltet‘ wird, stehen in einem unmittelbaren Verhältnis zur sozialen Geltung der lebenden Person: Der gestorbene Niedere hat im Jenseits zunächst keine ‚Umwelt‘.

⁴⁰ Od 11, S. 465 ff., das existentielle Gegenstück zum prinzipiellen Gespräch mit der Mutter Od. 11, S. 204 ff.

⁴¹ Od.11, S. 488 ff. Übers. nach W. Schadewaldt.

⁴² Für Heraklit H. Fränkel: Eine heraklitische Denkform, in: Wege und Formen frühgriechischen Denkens, München 1955, S. 253–283; die 4-Punkte-Gleichung ist von Heraklit zur typischen Aussageform über Transzendentalien ausgestaltet worden.

Achill bestreitet also nicht so sehr die aristokratische Ordnung im Hades, sondern vielmehr ihren Wert gegenüber der einfachsten diesseitigen Existenz. Tiefster Pessimismus über die Situation nach dem Tode und kraftvolle Bejahung des Diesseits stehen sich damit in einer Bilanzierung gegenüber. Odysseus' auf aristokratische Ideale bezogener Makarismos (σεῖο δ' Ἀχιλλεῦ, οὐ τις ἀνὴρ προπάρειθε μακάρατος οὔτ' ἄρ' ὀπίσω, ‚Achill, glücklicher als du kann kein Mensch sein, du warst ein bewunderter Herrscher unter den Lebenden und bist Herrscher unter den Toten‘) wird von Achill unheroisch destruiert (‚Ich wäre lieber Knecht eines Tagelöhners – unter den Lebenden‘). Wenn man sich vergegenwärtigt, daß Ilias und Odyssee Epen für eine Aristokratie sind, muß die Tendenz von Achills Aussage besonders verwundern. Die Replik des Achill ist offensichtlich im Hinblick auf ε 299 ff. gestaltet, wo Odysseus in höchster Bedrängnis sein Schicksal beklagt (ὦ μοι ἐγὼ δειλός... weh' mir ich armer) und im Gegensatz dazu die vor Troja gefallenen Danaer preist:

τρισμακάρες Δαναοὶ καὶ τετράκις, οἱ τότε ὄλοντο
Τροίῃ ἐν εὐρείῃ, χάριν Ἀτρεΐδῃσιν φέροντες

„Dreimal selig die Danaer und viermal, die damals zugrunde gingen in dem breiten Troerlande, als sie den Atriden Gunst erwiesen.“ Der von Odysseus in äußerster Not ausgesprochene Makarismos der Gefallenen findet in den Worten des Achill seine deutliche Zurückweisung. Durch jenen ‚Dialog über den Tod‘ zwischen Odysseus und Achill – eine der Nahtstellen zwischen Ilias und Odyssee: Achill, der gefallene Held spricht mit Odysseus, dem berufsmäßigen Überlebenden – scheint so etwas wie eine pessimistische Bilanz des menschlichen Lebens: Das Schicksal nach dem Tode läßt sogar das Glück des vergangenen Lebens (als κλέος) verblassen. Man kann darüber streiten, wie stark diese unheroische Ansicht bereits profiliert ist, sicher ist jedoch, daß hier zum ersten Male im griechischen Bereich eine Gesamtbilanz des menschlichen Lebens versucht wird – sie scheint selbst im besten Falle negativ. Diese ‚pessimistische‘ Anschauung, das Schicksal nach dem Tode lasse sogar das Glück des vorhergehenden Lebens verblassen, hat sich bei den Griechen freilich nicht allgemein durchgesetzt. Der Gedanke als solcher ist jedoch für die weitere Entwicklung von erheblicher Bedeutung, da seine Umkehrung später mit Nachdruck behauptet worden ist: Das Schicksal der ‚Seele‘ nach dem Tode begründe das Glück des Menschen bereits in seinem jetzigen Leben; die Bilanz wird auf diese Weise anders begründet und gezogen.

5. Der Tod als Bezugspunkt des Lebens

In diesem Dialog zwischen Odysseus und Achill nur einmal, allerdings an der Zentralgestalt des Bezugsepos Ilias vorgeführt, spiegelt sich eine neue Sichtweise des Lebens: Um über das Glück eines Menschen urteilen zu können, muß man nicht nur auf sein Leben sehen (zu dem natürlich auch sein Sterben gehört; die antike Biographie hat dieses Schema später grundsätzlich ausgestaltet: der Sterben spiegelt das Leben), sondern auch seine Existenz nach dem Tode berücksichtigen. Da das Todesgeschick für den Menschen unabwendbar ist, hat Homer praktisch keinen Trost, keinen Gegenentwurf zu bieten. Die beiden Menschen, die nach Achills Maßstäben eine positive Gesamtbilanz haben könnten, Menelaos und Herakles, verdanken ihre Weiterexistenz bei den Göttern oder unter göttlichen Bedingungen ihrer engen Verwandtschaft mit den Göttern. Die Modalitäten ihres Weiterlebens bergen freilich keine ‚Hoffnungen‘ für andere Menschen, sondern betonen nur die Existenzverminderung, ja – Negation, die für Homer der Tod darstellt. Menelaos, der auf den Inseln der Seligen bei Rhadamanthys⁴³ weiterlebt, erleidet den Tod überhaupt nicht: Sicheres Zeichen dafür, daß für Homer ein glückliches Weiterleben nach dem Tode undenkbar ist. Herakles' Totenseele ist zwar im Hades, er selbst aber (αὐτός) in voller Leiblichkeit⁴⁴ bei den Göttern. Nichts vermag deutlicher zu zeigen, wie wenig das eidolon im Hades im Verhältnis zum Lebenden ist: es ist ein Nichts. Die zuerst bei Homer in Verbindung mit Menelaos belegte Elysionvorstellung ist wohl – Nilsson hat es hinreichend dargelegt⁴⁵ – dem minoisch-mykenischen Jenseitsglauben entlehnt. Jenes glückliche Land im Westen, jenseits des Ozeans, wo das leichteste Leben für die Menschen ist (δ 565), ist zunächst ebenso ungriechisch wie unhomerisch. Für homerisches Denken in seiner Bindung der Personalität an die Körperlichkeit⁴⁶ ist es als Totenland nicht denkbar, für Homer ist es ein Götterland.

Die Art der Aufnahme jener fremden Jenseitsvorstellung durch Homer hebt die Unterschiede klar hervor: Den Menschen begegnet im Elysion etwas Neues, er ‚lebt‘ weiter – insofern kann er eben für home-

⁴³ Hierzu allgemein A. Bertholet: Die Gefilde der Seligen, Tübingen/Leipzig 1903.

⁴⁴ Die Verbindung von Person und Leiblichkeit, die bei Homer noch weithin vorherrscht, entspricht weitgehend der israelitischen Vorstellung von den Bedingungen des Lebens und des Weiterlebens; vgl. Bertholet: Die israelitischen Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode, Tübingen 1942.

⁴⁵ Zuvor im wesentlichen schon L. Malten: Elysion und Rhadamanthys, in: Arch. Jahrb. 28 (1919) S. 35 ff.; Nilsson: The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion, Lund 1927, S. 538 ff.

⁴⁶ Einiges dazu bei B. Snell: Die Entdeckung des Geistes, Hamburg 1953, S. 21 ff.; zur Ablösung dieser Sichtweise des Menschen Gladigow (wie Anm. 37) S. 406 ff.

rische Anschauung nicht durch den Tod, nach dem Tode dorthingelangen. Homers in mancher Hinsicht aufklärerische Seelenvorstellung beschränkt sich im Gegensatz zum minoischen Glauben auf die εἶδωλον-Qualität der Existenz nach dem Tode, eine Konzeption, die kaum etwas anderes ‚leistet‘ als die Furcht vor den Toten zu beseitigen.⁴⁷

Das ist eine Tendenz, die sich mit späteren epikureischen Lösungen vergleichen ließe: Epikurs Götter und Homers Tote sind ähnlich grundsätzlich vom menschlichen Bereich getrennt. Die rituelle Form, in die hinein allmählich eine Bilanz des Lebens erprobt wurde, ist durch den Makarismos vorgegeben, die begründete Glücklich- oder Seligpreisung, zu der formal auch die Antithese des „wer aber nicht ...“ gehört: Die Alternative strukturiert die mögliche Lebensbilanz.

6. Der Makarismos – des Toten

Seligpreisungen auf Grund bestimmter Güter finden sich bereits bei Homer und erfreuten sich offensichtlich großer Beliebtheit. Die Gründe, aus denen man seit Homer jemand selig pries, werden aus allen Lebensbereichen genommen: Schönheit, Ruhm, Reichtum erschienen den Griechen nicht weniger preiswürdig als der Besitz trefflicher Kinder oder einer schönen Braut. Ganz eng mit Makarismen dieser Art hängt freilich eine Reflexion darüber zusammen, wie unsicher ein solcher Besitz und wie unstat doch das Glück des Menschen ist. Im Blick auf das dauernde Glück der Götter zieht Solon den Schluß aus dieser Situation des Menschen in den Worten des fr. 15 DK:

οὐδὲ μάκαρ οὐδεὶς πέλεται βροτός, ἀλλὰ πόνηροι
πάντες, ὅσους θνητοὺς ἥελιος καθορᾷ

„Kein Sterblicher ist glücklich (μάκαρ), sondern unselig sind alle, die unter der Sonne leben.“ Wer zu dieser Erkenntnis vorgedrungen ist, preist nun nicht mehr das Hervorstechende, aber doch dem Wechsel des Schicksals allzusehr Ausgesetzte, sondern umgekehrt Leidlosigkeit und Sicherheit; so etwa Alkman fr. 1 P:

ὁ δ' ὄλβιος, ὅστις εὖφρων
ἀμέραν διαπλέκει
ἄκλαυτος ...

„der ist glücklich, der guten Sinnes den Tag ohne Klagen verbringt.“ Die Toten sind den Wechselfällen des Lebens nicht mehr ausgeliefert – so ist wohl die Reflexion in einer konsequenter denkenden Zeit fortgeführt

⁴⁷ So in präziser Kürze R. Harder: *Eigenart der Griechen*, Freiburg 1962, S. 113.

worden –, also kann man *sie* mit größerer Berechtigung als μακάριοι bezeichnen als die Lebenden. Dieser Preis bezieht sich ursprünglich ausschließlich auf ihr Leben, er wird nur über den Toten ausgesprochen, weil er erst mit dem Ende des Lebens unwiderruflich ist. Das Schicksal der *psyche* nach dem Tode erschien den Griechen vor dem Einfluß der Orphik sicher nicht preiswürdig. Das Schicksal ‚des Menschen‘, d. h. des *soma*, natürlich erst recht nicht. Zwischen dem αὐτοὺς δὲ ἐλώρια τεύχε κύνεσσιν...(A 3) und den tadelnden Worten des Sokrates über Kriton „er glaubt nämlich, ich sei der Leichnam (νεκρός), den er wenig später hier sehen wird ... (Phaidon 115c) liegt ein langer Weg religiöser und philosophischer Besinnung.

7. Die Verkehrung der Proportionen

Mit Beginn der archaischen Zeit, also in unmittelbarer Nähe zur Entstehung der homerischen Epen, muß sich auf griechischem Boden eine andere Art von Jenseitsfrömmigkeit herausgebildet haben, die Tröstlicheres über das Jenseits aussagte und Ansätze dafür bot, die Existenz nach dem Tode als Korrektiv für Benachteiligungen in (diesem) Leben zu verstehen. Das Problem der Gerechtigkeit, ‚seit dem Eintritt der Menschheit in die agrarische Epoche das entscheidende Politikum‘ (Heichelheim),⁴⁸ wird immer drängender, je mehr sich der einzelne Mensch als Individuum versteht. Das Individuum verlangt eine andere Rechtsform als sie das sich auf die Solidarität der Familie gründende archaische Recht zu bieten vermag. Da sich Rechtsform und Sozialordnung in engster Abhängigkeit voneinander befinden – konkret gesprochen, der Einzelne kann nur das Recht für sich erreichen, das sein Familienverband auch durchsetzen kann⁴⁹ – impliziert eine Kritik an der Rechtsform natürlich auch eine Kritik an der Sozialordnung – und umgekehrt. Seit dem 7. Jahrhundert dringt das Schuld-Befleckungssyndrom in weitere Kreise vor, es ist eine Entwicklung, die man als Weg von der Schamkultur zur Schuldkultur⁵⁰ klassifiziert hat. Veränderte ökonomische Bedingungen⁵¹

⁴⁸ F. Heichelheim: Wirtschaftsgeschichte des Altertums 1, Leiden 1938, S. 58; vgl. auch Gehlen: Die Seele im technischen Zeitalter, Hamburg 1957, S. 70ff.

⁴⁹ G. Glotz: La solidarité de la famille en Grèce dans le droit criminel en Grèce, Paris 1904.

⁵⁰ Dodds (wie Anm. 15) Kap. II.

⁵¹ Vgl. Heichelheim (wie Anm. 48) S. 19582; J. Hasebroek: Staat und Handel im alten Griechenland, Tübingen 1928, und ders.: Griechische Wirtschafts- und Gesellschaftsgeschichte, Tübingen 1931, bes. S. 73 ff.; N. Brockmeyer: Sozialgeschichte der Antike, Stuttgart 1972, S. 28 ff.

und eine veränderte kulturelle Situation.⁵² (Verlust einer intakten Landwirtschaft, als Folge davon landfahrender Handel und Handwerk, Söldnertum, Großstadtbildung) führen zu einer Verunsicherung des Lebensgefühls, die sich einerseits in Schuldgefühlen und andererseits in Rachebedürfnis über den Tod hinaus äußert.

Mit dem Aufkommen der Vorstellung einer unsterblichen Seele⁵³ ändert sich der Interpretationsrahmen von ‚Diesseits‘ und ‚Jenseits‘ grundsätzlich, es ist die Grundlage einer beispiellosen Revolution, der Beginn einer möglichen Doppelinterpretation allen Handelns. Die Konzeption einer einheitlichen, unsterblichen Seele scheint sich konkret aus der Berührung der Griechen mit schamanistischen Erscheinungen aus dem Norden⁵⁴ entwickelt zu haben; unter ähnlichen Bedingungen hat sich eine vergleichbare Entwicklung in Indien vollzogen. Subsidiäre Ansätze sind die Gerechtigkeitspostulate,⁵⁵ die das gerade erwachende Individualbewußtsein an die Welt stellte, sowie eine sich herausbildende monotheistischen Tendenz in der griechischen Religion. Der Prozeß einer Vereinheitlichung der Seelenvorstellungen scheint durch einen sich allmählich entwickelten Monotheismus⁵⁶ begünstigt worden zu sein, die Kontingenz des polytheistischen Systems wandelt sich zur Kohärenz mit dem einen Gott.

8. Die unsterbliche Seele als Interpretationsrahmen

Die Faszination einer unsterblichen Seele war geeignet, über kurz oder lang das archaische Verhältnis zur ‚Welt‘ zu verändern: Man setzt sich, sein Handeln, nicht mehr primär in Beziehung zu Familie, Sippe, Stamm und Stadt, sondern der Bezugsrahmen aller Handlungsfolgen ist der Zustand der eigenen Seele, sind die präsumtiven Folgen nach dem Tod. In der Idee der ‚durchlaufenden‘, koexistierenden, unsterblichen Seele liegt eine der radikalsten Reflexionsanforderungen verborgen, die man sich denken kann. Antigones' Maxime Vers 74 f. der So-

⁵² Dodds (wie Anm. 15) S. 17 ff.; H. Bengtson: Griechische Geschichte, München 1962, S. 99 ff. mit weiterer Lit.

⁵³ Die Bedingungen, unter denen jeweils Vorstellungen dieser Art Resonanz finden, hat Topitsch (wie Anm. 25) S. 181–226, zu charakterisieren versucht. Vgl. auch Dodds (wie Anm. 15) S. 72 ff.

⁵⁴ Diskussion des Forschungsstandes W. Burkert: Weisheit und Wissenschaft, Nürnberg 1963, S. 98 ff.

⁵⁵ Vgl. Gladigow (wie Anm. 22) S. 296 ff. mit weiterer Literatur, sowie Topitsch (wie Anm. 25) S. 206 ff.

⁵⁶ Grundsätzliche Bemerkungen hierzu bei N. Luhmann: Funktion der Religion, Frankfurt a. M. 1977, S. 89 ff.

phokleischen Antigone⁵⁷: „Ich muß den Göttern unten länger gefallen als jenen hier oben“, gesprochen als Kalkül zur Entscheidung eines Normenkonflikts, bezeichnet einen Wendepunkt in der Geschichte der europäischen Moral, jenen Punkt, an dem sich die neuen Konzeptionen gegen die biologischen Grundtendenzen ihrer Entstehung wenden konnten: Antigone nimmt biologische und soziale Nachteile, Verurteilung und Tod, in Kauf, um die größere Zeitspanne ihrer fiktiven Gesamtexistenz unter besseren Bedingungen verbringen zu können. Scheinbar unter den Bedingungen archaischer Moral ablaufend, unter dem Primat der Familiensolidarität, nach dem Modell des Heldentodes, enthüllt jene Erwägung Antigones, Entscheidungen an ihren Folgen nach dem Tod zu messen, ein neues Eigeninteresse. Damit ist potentiell nicht mehr der soziale Kontext einer Entscheidung wichtig, sondern nur noch der daraus resultierende Status der Seele.

Für die Struktur der Moral ergibt sich auf diese Weise eine grundlegende Umorientierung,⁵⁸ in der Weise, daß sich die Handlungsanweisungen nunmehr durchweg auf Annahmen über Handlungsfolgen berufen, die ihrerseits nicht mehr innerhalb der natürlichen Lebensspanne liegen. Die gravierenden negativen Folgen einer solchen Individualisierung des moralischen Interesses⁵⁹ müssen, um mit anderen Institutionen vereinbar zu bleiben, durch eine Sozialisierung des Heilsweges,⁶⁰ der

⁵⁷ Sophokles, Antigone V. 71 ff. In der Übersetzung von R. Woerner: „Muß ich dann sterben, ist ein schöner Tod. Geliebt für meinen frommen Frevel, darf ich ruhn bei ihm dann, den ich liebte. Muß ich länger doch denen da drunten wohlgefallen als der Welt! Dort ruh ich ja für immer.“

⁵⁸ Hierzu in prägnanter Kürze Luhmann: Religiöse Dogmatik ..., S. 78ff., und Topitsch: Vom Ursprung und Ende der Metaphysik, München 1972, S. 356 ff.; allgemein zur Delegation legitimierender Aussagen ins Unbegreifliche oder an Tautologien Topitsch: Über Leerformeln, in: Probleme der Wissenschaftstheorie, Festschrift für Victor Kraft, hrsg. v. Topitsch, Wien 1960, S. 237 ff.

⁵⁹ Auf die fortschreitende Reduktion ‚des Sozialen‘ in den säkularisierten Seelenbegriff hinein hat Gehlen (wie Anm. 48) S. 197 ff., unter verschiedenen Aspekten hingewiesen, kurz S. 58, auf den psychologischen Roman bezogen: „Er entspricht der eben beschriebenen soziologischen Konstellation, und zeigt sehr deutlich, wie dem Verfall festgefügtter sozialer Ordnungen die Entwicklung nicht bloß der Psychologie, sondern des Seelischen selbst parallel geht.“ Auf eine Verbindung von Sexualmoral und Seelenbegriff in der abendländischen Geschichte weist H. Schelsky: Soziologie der Sexualität, Hamburg 1955 ff., hin: „Solange die sexuellen Antriebe wesentlich von den sozialen Ansprüchen der Gruppe oder Gesellschaft her reguliert und in dementsprechenden religiösen und moralischen Systemen ritualisiert geführt wurden, wird dem Individuum seine Sexualität nicht zum Problem; erst indem das Christentum in jedem Einzelnen die Sorge um das Heil seiner Seele erweckt, konfrontiert es ihn unausweichlich mit dem Individualwert seiner Handlungen, so vor allem mit seiner Sexualität ...“.

⁶⁰ Einen Überblick bietet Gehlen: Moral und Hypermoral, Frankfurt a. M., 3. Aufl. 1973, S. 121 ff.

Bilanzierungen des Lebens über den Tod hinaus

Heilmittel (z. B. in Mysterienvereinen) bzw. die Aufnahme des erweiterten Sippenethos (M. Weber) in den Heilsweg⁶¹ überspielt werden. Eine wirkliche institutionelle ‚Versöhnung‘ ist nur erreicht, wenn ‚Heilsweg‘ und Gesellschaftsordnung zusammenfallen.

9. Theodizee und Historisierung des Individuums

Die ‚Entdeckung‘ des Individuums, die man gern den griechischen Lyrikern zuschreibt, und die Jenseitsverheißungen der eleusinischen und orphischen Mysterien gehören nicht nur zeitlich zusammen. Die Auflösung der Familienstrukturen unter den veränderten ökonomischen Bedingungen des 7. und 6. Jahrhunderts stellt den Einzelmenschen plötzlich auf sich selbst und läßt ihm nur die Möglichkeit, sich entweder als Bruchstück einer zerstörten Familie zu verstehen, oder aber als intaktes Ganzes für sich, als Individuum. Sobald sich aber der Mensch als Individuum mit allen Konsequenzen versteht, wird die ‚genealogische Lösung‘ des Problems Gerechtigkeit, nämlich die Vorstellung, daß sich die korrigierende und ausgleichende Gerechtigkeit im Geschlechtsverband oder der Geschlechterfolge erfülle,⁶² hinfällig. Der Glaube der eleusinischen Mysterien⁶³ trägt in seiner modernisierten Form diesen neuen Ansprüchen, der Individualisierung der sozialen und der Rechtsansprüche Rechnung. Das Schicksal des Menschen wird von einem individuellen, höchstpersönlich zu vollziehenden Akt, der Einweihung, abhängig gemacht. „Selig“ heißt es im homerischen Demeterhymnos,⁶⁴ „wer das von den irdischen Menschen gesehen, wer aber den heiligen Handlungen nicht beiwohnt, keinen Anteil hat, der wird nicht das gleiche Schicksal haben, dahinvegetierend im modrigen Dämmer.“ Der individuell – ohne Bindung an die Familie oder eine soziale Gruppe – zu vollziehende Kultakt der Einweihung entscheidet über die Existenz-

⁶¹ Ebd. S. 124f., mit Verweis auf M. Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft* (1921), 5. Aufl. 1972, S. 332.

⁶² Solon fr. 1, 29ff. D; dazu W. Jaeger: *Solons Eunomie*, Sb. Akad. Berlin 1926, S. 69ff.; ders.: *Paideia 1*, Berlin 1959, S. 197. Vorsichtige Aufnahme der ‚genealogischen Lösung‘ in Plutarchs *Essay De sera numinis vindicta*, präzisiert durch eine ‚Vererbungslehre‘, 19, 561c. Auf analoge christliche Lösungen des *peccatum originale* braucht kaum verwiesen zu werden.

⁶³ K. Deichgräber: *Eleusinische Frömmigkeit und homerische Vorstellungswelt*, Abh. Akad. Mainz 1950; E. G. Mylonas: *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton N.Y. 1961; vgl. auch K. Kerényi: *Die Mysterien von Eleusis*, Zürich 1962.

⁶⁴ Hom. hymn. 2, 480ff. Hier ist also ein Problem der Institutionalisierung von Religion gelöst; dazu allgemein T. F. O’Dea: *Die fünf Dilemmas der Institutionalisierung der Religion*, in: *Religionssoziologie*, hrsg. v. F. Fürstenberg, *Soziologische Texte* 19 (1960) S. 231–237.

form nach dem Tode – der Nicht-Myste vegetiert weiter im ‚homerischen‘ Hades.

Neben den eleusinischen Mysterien lassen sich spätestens seit dem 6. Jahrhundert vor Christus parallele Strömungen feststellen, die statt des Nexus Frömmigkeit-Gedeihen („Tun-Ergehen“) den von Schuld und Sühne und Dauer und ‚Haftung‘ in den Vordergrund rücken: Orphik und Pythagoreismus⁶⁵. Wie alt diese Unterströmungen in Wahrheit sind, ist umstritten – für unsere Fragestellung ist von Bedeutung, daß sie für die spätarchaischen Probleme einige Lösungen boten. Nachdem die auf agrarischer Denkform basierenden Lösungen für Gerechtigkeit und Theodizee fraglich geworden waren, rückten die Mysterien in den Gesichtskreis weiterer Gruppen. Unter den Aspekten, die für das vorliegende Thema wichtig sind, unterscheidet sich der Orphizismus einerseits durch die ausgeprägtere Kathartik von den eleusinischen Mysterien, andererseits durch eine ausgebildete Vergeltungstheologie. Medium dieses Konzeptes ist eine „Historisierung des Individuums“: Die „Seele“ ist durch ihre „Geschichte“ bestimmt, trägt ihre Rechte als Subjekt, aber auch ihre individuelle Schuldfähigkeit mit sich, d. h., es läßt sich jeweils eine *Bilanz* ziehen, die ihren Status zu *jedem Zeitpunkt* begründen kann. In der Vorstellung des Totengerichts⁶⁶ lange voraus konzipiert, verändert sich der Bewertungsrahmen von Leben und Nachleben durch die Konzeption der einen, koexistierenden und dauernden Seele dramatisch. Wenn das Leben nach dem Tode länger dauert als das vor dem Tode, zugleich durch die ‚Seele‘ miteinander verbunden ist, kann es sinnvoll sein, ‚in das Jenseits zu investieren‘. Eine Bilanzierung des Lebens über den Tod hinaus führt mit einer gewissen Notwendigkeit zu Investitionen größter Reichweite. Bachofens Beobachtung, daß ‚die Alten‘ für das Jenseits in Stein gebaut hätten, für das Diesseits aber in Holz, annonciert die religiöse Investitionsstrategie unter den Bedingungen von Kontinuität in plakativer Kürze: Die Hoffnung auf eine positive Schluß-Bilanz kann langfristige Investitionen höchsten Umfangs und größter Dauer freisetzen. Selbst wenn man – nun im Kontext der Neuzeit räsonnierend – an der Religion und der Existenz Gottes zweifelt, kann es strategisch ‚richtig‘ sein, in einer ‚Wette‘ für die Existenz Gottes zu optieren: *le pari de Pascal*. In einer Gesamtbilanz werden die Wahrscheinlichkeit einer richtigen oder falschen Wahl und die Konsequenzen der Entscheidung gegeneinander aufgerechnet. Unter

⁶⁵ Nilsson (wie Anm. 34) S. 678ff.; K. Ziegler, in: RE 18 (1939), Sp. 1200–1320; W. H. C. Guthrie: *Orpheus and Greek Religion*, London 1952.

⁶⁶ Allgemeiner Überblick bei S. G. F. Brandon: *The Judgment of the Dead. An historical and comparative study of the idea of a post-mortem judgment in the major religions*, London 1967.

Bilanzierungen des Lebens über den Tod hinaus

den Bedingungen eines in unendlicher zeitlicher Entfernung endenden Spiels⁶⁷ des Lebens am Jüngsten Tage, und dem Gewicht der Entscheidung kann es dann nur richtig sein, sein Leben unter der Annahme zu gestalten, daß ‚Gott existiert‘ und ‚sein ganzes Leben‘ zu investieren.

⁶⁷ Dazu jetzt P. L. Bernstein: *Wider die Götter. Die Geschichte von Risiko und Riskmanagement von der Antike bis heute*, Berlin 1997, S. 91 ff.